

# Russisches religiöses Denken im Prisma Berdjajews : exemplarische Profile

Autor(en): **Dietrich, Wolfgang**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **54 (1998)**

Heft 1

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878016>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

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

# Russisches religiöses Denken im Prisma Berdjajews

## Exemplarische Profile

*Zum Gedenken an den 1922 seines Landes verwiesenen Religionsphilosophen,  
der vor 50 Jahren am 24. März 1948 in Paris-Clamart starb<sup>1</sup>*

Es ist an der Zeit, den verschollenen geistigen Kontinent russischer religiöser Philosophie vor Augen zu bekommen. Nikolai Berdjajew (1874-1948) kann kraft seiner früheren Einwirkung auf den Westen und kraft seiner neuen Bedeutung im Osten nach wie vor als Eröffnergestalt gelten. Es liegt nahe, auf dem Weg über ihn einige «religiöse Russen», denen eine exemplarische Bedeutung zuzusprechen ist, in den Blick zu nehmen. Natürlich liessen sich auch Äusserungen betrachten, in denen Berdjajew zusammenfassend über das Ganze russischer Religionsphilosophie spricht. Aber das mag hier eher anhangsweise geschehen. Der primär zu wählende Weg sollte der der individualisierenden Erschliessung sein. Dieser Weg entspricht der von Berdjajew selbst proklamierten Zugangsweise, jeweils am Konkreten das Universale zu entdecken. Da für Berdjajew am Prozess der Erkenntnis die eigene Existenz mitbeteiligt ist, ergeben sich im Verlauf der Sichtung auch nuancierende Einsichten in Berdjajews Denken selbst.

Über drei religiöse Denker oder auch Dichter mit spezifisch russischem Kolorit hat Berdjajew besondere Monographien verfasst und damit sein Interesse an ihnen bekundet. Auf sie sei zuerst das Augenmerk gerichtet. Es folgen vier weitere charakteristische Gestalten, auf die Berdjajew beim Formulieren seiner Weltsicht in Zustimmung oder in Abweisung immer wieder eingeht. Gewiss verdienen noch zahlreiche weitere Partner oder Antipoden des Denkens über den hier gegebenen Rahmen hinaus Erwähnung. Und es sei nur angedeutet, dass im Zuge von Berdjajews engagierten Zitierungen eine ganze dialogische Geschichte der Philosophie von sehr dezidiertem Charakter sich entwerfen lässt.<sup>2</sup> An dieser Stelle sind sieben markante Russen das Thema.

### *1. Fjodor Dostojewskij oder Last der Freiheit*

Berdjajew sagt von sich, er sei ein «Kind Dostojewskijs.»<sup>3</sup> Es ist schon viel, wenn einer, der derart auf seiner Unabhängigkeit besteht und der von aller stammesmäßigen Abkunft Abstand nimmt, von sich sagt, er sei eines anderen Kind. Aber es handelt sich ja um die Kindschaft eines Wahlverwandten.

<sup>1</sup> Siehe auch den Beitrag «Löscht den Geist nicht aus!» Nikolai Berdjajews freie christliche Philosophie, ThZ 51 (1995) 65-86.

Das Verwandte lässt sich erkennen in der existentiellen Dramatik. Dostojewskij bedenkt sie nicht abstrakt, sondern lässt sie sichtbar werden an den konkreten Gestalten seiner Romane. Was Berdjajew als Erschliessen des Universalen im Konkreten proklamiert, das wird von Dostojewskij realisiert. Russisches religiöses Denken kreist um das Drama der Existenz und es schliesst, wie man heute sagen würde, narrative Momente mit ein.

Dostojewskij (1821-1881) denkt und erzählt aus einem «katastrophisch-tragischen Lebensempfinden» heraus, und nach ihm «blieb das Lebensgefühl nicht so, wie es vor ihm war.»<sup>4</sup> Das Feuer symbolisiert seine Existenz. «Dostojewskij war ein von innerer ... Leidenschaft versengter, ein verbrennender Mensch, seine Seele stand in Flammen.»<sup>5</sup>

So gibt Berdjajew in seinem Buch *Die Weltanschauung Dostojewskijs* einen Eindruck seines primären Anregers, der seine «Seele stärker erschüttert hat als je ein anderer Dichter und Denker.»<sup>6</sup> Und von Erschütterung zeugt dessen ganze Auffassung des Menschen.

«Die Polarität, die Antinomie setzt sich bis in die tiefsten Tiefen der menschlichen Natur fort.»<sup>7</sup> Deshalb «kann die menschliche Natur niemals» endgültig «rationalisiert werden. Immer bleibt ein irrationaler Rest, und nur in ihm ist der Quell des Lebens.»<sup>8</sup>

Sein eigenes Pathos des Protests sieht Berdjajew präformiert in der Stimme des «unterirdischen Menschen», die Dostojewskij laut werden lässt in den *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*. «Der unterirdische Mensch rebelliert gegen die Weltordnung, gegen die <Macht des Allgemeinen>, gegen die Notwendigkeit, gegen das <Zwei-mal-zwei-ist-Vier>, gegen die Umwandlung der

<sup>2</sup> Ein solcher Versuch liegt vor in: Wolfgang Dietrich, *Provokation der Person – Nikolai Berdjajew in den Impulsen seines Denkens*, Burckhardt-Verlag, Gelnhausen/Berlin, Band 1-3 1975, Band 5 1979. Vor allem die Bände 2 und 3 und die zugehörigen Teile des Anmerkungs- und Exkurs-Bandes 5 arbeiten die dialogischen Gänge Berdjajews quer durch sein Werk heraus, wobei die von ihm bedachten Partner seines Denkens in fünf Gruppen charakterisiert werden: I. Idealdenker, II. Sozialdenker, III. Geistige Revolutionäre, IV. Transzendenzdenker, V. Vital- und Existenzdenker. Fast durchgängig lässt sich in diesen Prozessen der Sichtung eine bezeichnende Denkbewegung Berdjajews aufdecken: Er geht jeweils auf das ihm Bejahenswerte ein, er formuliert im Gegenzug scharf seine Kritik und er bemüht sich um Ansätze des Weiterdenkens. – (Das vorgenannte Werk wurde aus dem Russischen erarbeitet. Die Zitierungen dieses Beitrags folgen zumeist gebräuchlichen deutschen Berdjajew-Ausgaben.)

<sup>3</sup> Selbsterkenntnis – Versuch einer philosophischen Autobiographie, Holle Verlag, Darmstadt und Genf 1953, 324. (=SE)

<sup>4</sup> Alexej Stepanowitsch Chomjakow, Moskau 1912, 237. (Russisch, = Ch)

<sup>5</sup> *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1925, 9. (= WD)

<sup>6</sup> Vorwort WD.

<sup>7</sup> WD 43.

<sup>8</sup> WD 40.

einzig unersetzlichen Person in ein ... Mittel für fremde Zwecke.»<sup>9</sup> Scharf formuliert sich – im Munde Iwan Karamasows «die Frage, ob man eine paradiesische, selige Welt auf der Träne eines einzigen unschuldig gequälten Kindes aufbauen könne».<sup>10</sup> Der Protest richtet sich gegen die Idee der Weltharmonie, die sich erbarmungslos zur vollkommenen Ordnung schliesst. «Das Grundthema bleibt das Thema des tragischen Konflikts von Person und <Weltharmonie>, von Person und Weltprozess», von Person und <universaler Ordnung>, «das Thema Iwan Karamasows. Dostojewskij erlebte dieses Thema wie einen offenbarenden Schock.»<sup>11</sup>

Wie in Katarakten löst der Schock der Erkenntnis Dostojewskijs bei Berdjajew weitertragende Einsichten aus. Danach kommt etwa die Dialektik zweier Freiheiten zum Vorschein, wonach die rebellische erste Freiheit in ihrer Isolation zur Selbstverknechtung und Selbstvernichtung führt, während die sich aufdrängende zweite Freiheit in ihrer Isolation zur Nötigung im Guten führt, das heisst aber zum Bösen eines erzwungenen <Guten>, zur Tyrannei. Alle Linien laufen hinaus auf eine vor der Selbstvernichtung bewahrende und die Selbsterfüllung fördernde Vereinigung beider Freiheiten in einer <dritten Freiheit>, und diese sieht Berdjajew – im Sinne Dostojewskijs – letztlich christologisch erschlossen. «Die Wahrheit macht den Menschen frei, aber der Mensch muss sich frei zur Wahrheit bekennen.»<sup>12</sup> «Christus wollte die freie Liebe des Menschen. ... Sein Antlitz ist immer unserer Freiheit zugewandt.»<sup>13</sup>

Was Berdjajew für das persönliche Leben als Dostojewskijs Dialektik der Freiheit entwickelt, das erkennt er für das Völker- und Menschheitsleben parallel an Dostojewskijs Dialektik des Paradieses. «Die Dialektik des Paradieses und der Freiheit wurde mit genialer Kraft von Dostojewskij offenbart. ... Weder mit dem Paradies, das die Freiheit nicht kennt und durch die Erfahrung der Freiheit nicht hindurchgegangen ist, noch auch mit dem, das nach allen Prüfungen und Leiden ohne menschliche Freiheit zwangsläufig organisiert wird, vermag sich Dostojewskij zu versöhnen.»<sup>14</sup> «Er kann nur das Paradies behaupten, das die Freiheit erkannt hat und von der Freiheit gewählt

<sup>9</sup> Au Seuil de la Nouvelle Epoque, Delachaux et Niestlé, Paris 1947, 81. (Französisch, = SNE)

<sup>10</sup> *Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar*, Holle Verlag, Darmstadt und Genf, 1952, 98. (= RGRC)

<sup>11</sup> *Versuch einer eschatologischen Metaphysik – Schöpfertum und Objektivation*, YMCA-Press, Paris 1947, 170. (Russisch, = EM)

<sup>12</sup> WD 54.

<sup>13</sup> *Die Philosophie des freien Geistes – Problematik und Apologie des Christentums*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1930, 151. (= PhFG)

<sup>14</sup> *Von der Bestimmung des Menschen – Versuch einer paradoxen Ethik*, Leipzig/Bern 1935, 381. (= BM)

wurde», eben jener gleichen Freiheit, die «auch die Hölle schaffen konnte.»<sup>15</sup>

Seine Prägnanz aber erhält das Denken Dostojewskijs in der *Legende vom Grossinquisitor*, der «Krönung seiner Ideendialektik», wie Berdjajew erklärt. Hier verklagt der zur Macht gelangte Repräsentant des historischen Christentums die christliche Ursprungsgestalt, nämlich den schweigend vor ihm stehenden Christus, dass er erbarmungslos den Menschen «das Joch einer Freiheit auferlege», die sie nicht tragen können.<sup>16</sup> Als sei nun er der Erbarmer der Menschen, der Beistand der Überforderten, «der Anwalt der Ohnmächtigen»<sup>17</sup>, nimmt der Grossinquisitor die Bürde der unerträglichen Freiheit von ihnen und tauscht gegen die unglückliche Freiheit das unfreie Glück ein. Alle drei Versuchungen, die Christus abgewiesen hat, nimmt der Grossinquisitor im Namen der Beglückung und der Beruhigung der Menschen an und bringt die wahrhaft «satanische Versuchung» unters Volk, die nicht «in der Versuchung durch Freiheit, sondern in der Versuchung durch Verzicht auf Freiheit besteht»,<sup>18</sup> aber auch im Verzicht auf die Person.

Der Grossinquisitor, der als Ankläger Christi auftritt, gebärdet sich als Erbarmer der Menschen, handelt tatsächlich aber als Verächter des Menschen, erweist sich faktisch als Leugner Gottes, betätigt sich als Organisator des vermeintlichen irdischen Glücks und enthüllt sich als Despot einer uniformierten Menschheit, während «Christus schweigt.» Dennoch oder gerade deshalb «erweist sich» die «Legende» als «eine Lobpreisung Christi von nicht dagewesener Gewalt.»<sup>19</sup> «Man könnte sagen», erklärt Berdjajew, «ich hätte, als ich Christ geworden war, das Bild Christi in der Legende vom Grossinquisitor angenommen, ich hätte mich zu ihm bekehrt und wäre sogar im Christentum gegen all jenes vorgegangen, was womöglich mit dem Geist» – dem Widergeist, muss man wohl sagen – «des Grossinquisitors in Beziehung steht.»<sup>20</sup>

So wird der Kampf gegen diesen Widergeist «des Grossinquisitors zur Rechten und zur Linken» fortan zum herrschenden Denkmotiv Berdjajews, wenn er sich etwa im religiösen Bereich gegen die nötige Autorität wendet,<sup>21</sup> im politischen Bereich gegen den totalen Staat,<sup>22</sup> im gesellschaftlichen Bereich gegen den «kollektiven Sozialismus.» Wobei er konstruktiv etwa einen «personalen Sozialismus» vertritt, einen «Sozialismus mit menschlichem

<sup>15</sup> *Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen*, Verlag C.H. Beck, München 1951, 158. (= ED)

<sup>16</sup> *Die russische Idee – Grundprobleme russischen Denkens des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts*, YMCA Press, Paris 1946, 156; 182. (Russisch, = RI)

<sup>17</sup> WD 174.

<sup>18</sup> BM 381.

<sup>19</sup> WD 169.

<sup>20</sup> *Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit – Versuch einer personalistischen Philosophie*, Holle Verlag, Darmstadt und Genf 1954, 20. (= KFM)

<sup>21</sup> WD 179.

<sup>22</sup> WD 157.

Antlitz», wie man mit einer Formulierung aus dem Prager Frühling auch sagen könnte, – einen Sozialismus, der «allen Menschen <Brot> anbietet, ihnen dabei aber die Freiheit» nicht entzieht, sondern bewusst «bewahrt.»<sup>23</sup> Das Antlitz des Menschen werde bewahrt vor dem Selbstverlust in den ausserpersonalen, kollektiven Scheinrealitäten. Es werde bewahrt vor dem Selbstverlust auch in einer Gottheit, die vom Menschen isoliert gedacht ist. «Bei Dostojewskij ist Gott und Mensch. Gott verschlingt bei ihm niemals den Menschen, der Mensch verschwindet nicht in Gott, der Mensch bleibt bis zuletzt und ewiglich Mensch. Hierin war Dostojewskij Christ im tiefsten Sinne des Wortes.»<sup>24</sup>

Die dem Grossinquisitor in jederlei Gestalt widersetzliche Christlichkeit ist es, die von Dostojewskij her – und im kreativen Medium Berdjajews gebrochen und profiliert – in die Formation russischen religiösen Denkens ein- geht.

## 2. Konstantin Leontjew oder Glanz der Schönheit

Konstantin Leontjew ist eine fremdartige, «erstaunliche»,<sup>25</sup> monolithische Gestalt, die eigentlich in scharfem Kontrast zu Nikolai Berdjajew steht. Man muss sich wundern, dass Berdjajew diesem «einsamen, beinahe niemandem bekannten» Mann,<sup>26</sup> der «jenseits aller russischen geistigen Strömungen» «seine eigenen Wege» geht,<sup>27</sup> eine ganze Monographie gewidmet hat. Es muss also doch auch für ihn eine eigenartige Faszination von diesem, wie er sagt, «ungemein komplizierten» und «tief widersprüchlichen» Denker ausgegangen sein, dessen Denken sich als «leidenschaftliches Teilnehmen am malerischen Drama des irdischen Seins»<sup>28</sup> charakterisieren lässt.

«Er ist Ästhet und Immoralist», so malt Berdjajew seine Facetten aus, «dem Temperament nach Revolutionär, stolzer Aristokrat des Geistes, gefangen von der Schönheit des mächtigen Lebens, in vielem Nietzsche vorwegnehmend, romantisch verliebt in die Kraft einstiger historischer Epochen, hinneigend zu einer noch unbekanntem, geheimnisvollen Mystik, und er ist Prediger eines mönchischen, streng traditionellen, rechtgläubigen Christen-

<sup>23</sup> KFM 264.

<sup>24</sup> WD 50.

<sup>25</sup> WD 17.

<sup>26</sup> *Sub specie aeternitatis – philosophische, soziale und literarische Versuche*, 1907, 306. (Russisch, = SAe)

<sup>27</sup> *Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus*, Vita Nova Verlag, Luzern 1937, 96. (= SRK)

<sup>28</sup> *Konstantin Leontjew – Skizze aus der Geschichte des russischen religiösen Denkens*. Y.M.C.A.-Press, Paris 1926, 18. (= L)

tums, Verteidiger der Despotie des Polizeistaates.»<sup>29</sup>

An Leontjew (1831-1891) fesselt «der schneidende, verwegene und extreme Stil», wie ihn «kaum jemand geschrieben hat».<sup>30</sup> Und es bestürzt «die grosse Unerschrockenheit des Denkens, mit der Leontjew sich entschied, das auszusprechen, was andere verbargen und zudeckten.»<sup>31</sup> Ihn bewegt das eine und einzige «Bedürfnis, das Problem des persönlichen Schicksals zu lösen. Er ist mit sich selbst vor dem Antlitz der Ewigkeit befasst. Deshalb findet er für sich keinen Platz, wechselt die Berufe, kann sich bei nichts beruhigen. Bald ist er Arzt, bald Konsul, bald Literat, bald Zensor, bald Mönch. Er löst die objektiven Fragen in Verbindung mit der subjektiven Frage seines eigenen Geschicks.»<sup>32</sup> In dieser Hinsicht personifiziert Leontjew Berdjajews eigenes Thema. «Er war ein tragischer Mensch, entzweit bis in die letzten Extreme, und darin war er uns nahe.»<sup>33</sup> Leontjew ist «der erste russische Ästhet»,<sup>34</sup> der sich «nicht um die leidende Menschheit, sondern um die poetische Menschheit» kümmert.<sup>35</sup> In diesem lapidaren Satz ist die exemplarische Besonderheit Leontjews im selber kontrastreichen Kontext russischer Religionsphilosophie umschrieben. Leontjew preist die poetische Schönheit und dramatische Lebendigkeit des Starken, des Mächtigen, des Prächtigen auch im revolutionären Umsturz, auch im kriegerischen Abenteuer, auch im farbigen Reiz der Exotik. Wieso, so kann man gegenfragen, soll nicht von der anderen Seite her eine Poesie des Zarten, des Sanften, auch des Verletzlichen und Schutzbedürftigen hereinzurufen sein?

«Der plastischen Seite der Geschichte»<sup>36</sup> gewinnt Leontjew die Kategorie der Ungleichheit ab. Und wenn Berdjajew in einer «geistigen Reaktion» auf die Revolution eine ganze *Philosophie der Ungleichheit* entwirft,<sup>37</sup> worin er wie nie zuvor und danach die Macht des Konservativen behauptet und Hass gegen alle verbreitet, die an das farbig gewachsene Leben tasten, dann ist in diesem – später bedauerten und korrigierten – Werk der Geist Leontjews gegenwärtig.

Wenn aller Widerwille Leontjews sich gegen die Einförmigkeit,<sup>38</sup> aller Abscheu gegen das poesielos Mittelmässige,<sup>39</sup> aller Ingrim gegen die Her-

<sup>29</sup> SAe 331.

<sup>30</sup> SAe 309.

<sup>31</sup> RI 144.

<sup>32</sup> L 8/9.

<sup>33</sup> SAe 317.

<sup>34</sup> RI 69.

<sup>35</sup> RI 95.

<sup>36</sup> SAe 319.

<sup>37</sup> *Philosophie der Ungleichheit – Briefe an die Gegner in der Sozialphilosophie*, 1923. (Entstehung 1918). (Russisch, = PhU)

<sup>38</sup> L 90.

<sup>39</sup> L 57.

aufkunft des hässlichen letzten «Resultats des liberal-egalitären Prozesses», nämlich des Spiessbürgers<sup>40</sup> richtet, dann erscheint er als Vorläufer von Berdjajews Philosophie des Konflikts. Denn diese wendet sich «gegen den bürgerlichen Geist»<sup>41</sup> und sie bekämpft den Bourgeois als jene geistige Kategorie, die in den Wirtschaftssystemen des Kapitalismus wie des Sozialismus gleichermaßen herrscht. «Leontjew entdeckte als einer der ersten die geistige Bourgeoisie des Sozialismus.»<sup>42</sup> Und Berdjajew sieht hier seinen Kampf begriff der Objektivation bestätigt. «Ich begriff tief, dass alle Objektivation des Geistes in der Welt Herrschaft des Spiessbürgertums ist.»<sup>43</sup>

Wenn aber Leontjew seine kritische Einsicht nun selber zu einem historischen Drei-Phasen-Gesetz der Gesellschaft objektiviert, wonach auf die Anfangsphase der primären Einfachheit die Mittelphase der blühenden Vielfalt und darauf die Endphase der sekundär nivellierenden Vereinfachung folgt,<sup>44</sup> wenn er im Zuge eines solchen vermeintlichen Gesetzes etwa die Renaissance idealisiert (siehe Nietzsche!), das byzantinische Prinzip verherrlicht, die Gegenwart jedoch unter den Zwang der Degeneration stellt, dann widersetzt sich Berdjajew mit Vehemenz. Einer solchen fatalen historischen Determination setzt er die historische Provokation entgegen, die im gesellschaftlichen wie im persönlichen Leben die Chance der Unterbrechung offen lässt und den jederzeit möglichen Umbruch verheisst.

Und wenn Leontjew auch das religiöse Leben in eine düstere Apokalyptik der Furcht und des Zwanges taucht, wenn er gar die satanischen Kräfte als Faszinosum erhalten wissen will, wenn das Grauen vor dem Ende einen rigorosen «transzendenten Egoismus» begünstigt und wenn der frühere sinnenfreudige Heide mit dem späteren asketischen Mönch sich zu einer nochmals ästhetischen Kontrastfigur stilisiert, dann rebelliert Berdjajew emphatisch. Das sei ein «schwarzes Christentum»,<sup>45</sup> das sich am Untergang berauscht und in einen finsternen Gehorsam verliert. Demgegenüber proklamiert er ein «weisses Christentum» des Aufgangs, das auf die Auferstehung ausblickt, auf «den neuen Himmel und die neue Erde», dessen Merkmale, genauer: dessen inspirierende Energien Freiheit und Liebe sind und das sich als Macht der Wandlung erweisen will.<sup>46</sup> Schönheit, so erklärt Berdjajew, vereint sich mit der Wahrheit und ist zu suchen auch im Tragischen, im scheinbar Hässlichen, im Schmerz der Freiheit.

Leontjew wird zeichenhaft für Klärungsprozesse auch in Berdjajew selbst,

<sup>40</sup> L 86.

<sup>41</sup> SRK 76.

<sup>42</sup> L 88.

<sup>43</sup> KFM 22.

<sup>44</sup> RI 69.

<sup>45</sup> L 226.

<sup>46</sup> L 206.



ja in der christlichen Welt überhaupt. Er wird, wie Berdjajew formuliert, zum «Märtyrer einer religiösen Übergangsepoche.»<sup>47</sup> Und er stellt scharf «nicht nur mit seinen Schriften, sondern auch mit seinem ganzen Leben und seinem ganzen Geschick die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur Welt, zur Geschichte, zur Kultur.»<sup>48</sup> Als kultureller Faktor versteht sich russisches religiöses Denken bis in die ästhetische Sphäre hinein.

### 3. Alexej Chomjakow oder chorisches Prinzip

Der dritte russische religiöse Denker, über den Berdjajew ein Buch publiziert hat, ist Alexej Chomjakow (1804-1860).<sup>49</sup> Er rückt uns die Formation der sogenannten Slawophilen in den Blick, als deren Mitbegründer er gilt.

Er lässt sein Denken sehr stark in der Kirche verwurzelt sein, wodurch er zum «ersten Laientheologen in der Orthodoxie» wird.<sup>50</sup> Und er gilt – zusammen mit Kirejewskij – als Mitinitiator «der nationalrussischen Philosophie»,<sup>51</sup> speziell auch der russischen religiösen Philosophie. Christliche Theologie, Philosophie und zum Bewusstsein seiner selbst erwachendes Russentum gehen in Chomjakow eine eigentümliche und wirksame Synthese ein. Sie vereinen sich in einem «universalen Menschen»,<sup>52</sup> dessen «ungewöhnlich vielseitige» Begabung<sup>53</sup> in nahezu alle Lebensbereiche hineingreift. «Dieser russische Gutsherr, Praktiker, Geschäftsmann, Jäger und Techniker, Hundezüchter und Homöopath war der bedeutendste Theologe der rechtgläubigen Kirche, Philosoph, Philologe, Historiker, Poet und Publizist.»<sup>54</sup>

Was Chomjakows Slawophilentum angeht, so gibt es Anlass, über die russische Mission nachzudenken. Anders als die Westler neigen die Slawophilen dazu, im europäischen Westen eine unheilvolle Verfasstheit, im russischen Osten eine heilvolle Potenz zu sehen. «In der Tiefe des russischen Volkes», schreibt Berdjajew interpretierend, «liegt eine grössere Freiheit des Geistes als bei den freieren und aufgeklärteren Völkern des Westens.»<sup>55</sup> Und «Chomjakow war überzeugt, dass es Russland beschieden sei, der Welt das «Sakrament der Freiheit» zu offenbaren und den «Geist der heiligen Freiheit» mitzuteilen. Russland sei dieser Berufung zwar unwürdig; trotzdem sei es auser-

<sup>47</sup> L 258.

<sup>48</sup> L 260.

<sup>49</sup> Siehe Anm. 4.

<sup>50</sup> Ch 64.

<sup>51</sup> Ch 114; 135.

<sup>52</sup> Ch 39.

<sup>53</sup> SAe 191.

<sup>54</sup> Ch 39.

<sup>55</sup> RI 48.

wählt.»<sup>56</sup> Wo aber ist, so trägt Berdjajew, «im Moskauer Russland Freiheit zu finden?»<sup>57</sup> Wer nach ihr sucht, stösst auf den «aggressiven Zwangscharakter der russischen historischen Macht.»<sup>58</sup> Das heisst: Russlands Freiheitsmission hätte sich im Widerspruch zu seiner bisherigen Geschichte zu verwirklichen. «Der Gesichtspunkt Chomjakows und aller klassischen Slawophilen», so formuliert Berdjajew provozierend prägnant, «war geistig revolutionär im Verhältnis zur historischen Wirklichkeit.»<sup>59</sup>

Die Kirchlichkeit Chomjakows unterliegt einer ähnlichen Denkbewegung. «Er redete immer,» so meint Berdjajew, «von der idealen Orthodoxie und setzte sie dem empirischen Katholizismus entgegen»<sup>60</sup>, womit er auch der treffenden Kritik ihr Recht schwächte. Im Grunde aber «gibt es für die Kirche weder Westen noch Osten, sind ihr alle geographischen Kategorien unannehmbar.»<sup>61</sup> Auf eine solche transgeographische und transkonfessionelle Auffassung sieht Berdjajew denn letztlich Chomjakows ekklesiologisches Denken hinauslaufen.

«Chomjakows Bestimmungen und Formulierungen sind in Wahrheit universal.»<sup>62</sup> Und: «Chomjakow lehrt das überkonfessionelle heilige Wesen der Kirche, lehrt es kühn und frei. Darin besteht sein unsterbliches Verdienst.»<sup>63</sup>

Das Erstaunliche ist nun, mit welcher Entschiedenheit Chomjakow das Wesen der Kirche schlechthin als gemeinschaftliche Freiheit begreift.

«Chomjakow verneinte ... überhaupt die Autorität in der Kirche (= Rechtgläubigkeit) und setzte die Freiheit zu ihrer Grundlage.»<sup>64</sup> «In Sachen der Kirche – bzw. des Glaubens – ist erzwungene Einheit Lüge, erzwungener Gehorsam aber Tod.»<sup>65</sup> «Die Kirche ist geradezu die Einheit von Liebe und Freiheit.»<sup>66</sup> Damit ist – aus dem Geist idealer russischer Orthodoxie heraus – die «Sobornostj» umschrieben als zentraler religiöser Sozialbegriff, der seiner Potenz nach in alle Sphären persönlichen und gesellschaftlichen Lebens hineinwirkt. «Der ganze Wert von Chomjakows Denken bestand darin, dass er die Sobornostj, die seine schöpferische Entdeckung war, in unzertrennlicher Verbindung mit der Freiheit dachte.»<sup>67</sup>

Die Sobornostj ist im Grunde «soborno», das heisst «gesammelt» oder ge-

<sup>56</sup> SRK 90.

<sup>57</sup> RI 43.

<sup>58</sup> Ch 184.

<sup>59</sup> Ch 193.

<sup>60</sup> RI 50; 164.

<sup>61</sup> Ch 97.

<sup>62</sup> Ch 94.

<sup>63</sup> Ch 87.

<sup>64</sup> PhFG 171.

<sup>65</sup> RI 165; Ch 89/90.

<sup>66</sup> RI 166; Ch 93.

<sup>67</sup> SE 68.

meinschaftlich gedacht und entspricht einem chorischen Prinzip vereinigter Freiheiten. Sie umschreibt zugleich die Gemeinschaftsqualität der Person. An ihr haben urchristliche Intuition, philosophische Reflexion und russischer Sprachgeist mitgeformt. Sie wehrt ebenso dem Individualismus, der protestantischen Versuchung, wie dem Kollektivismus, der katholischen Versuchung. Sie betont gegenüber losgelöster Intellektualität das Willensmoment, das von Vernunft durchdrungen ist. Sie fördert ein aus dem isolierten Ich entschränktes Denken im frei verbundenen Wir. Sie hält die Gemeinschaft der Freiheit offen. Und sie bindet die Freiheit in die Liebe. – Wenn es zum Konflikt zwischen Sobornostj und Freiheit kommt, setzt Berdjajew freilich sein *ceterum censeo*: Es muss «das freie Gewissen entscheiden.» «Die Freiheit», so sagt er, «ist absolutes Dogma.»<sup>68</sup> Doch die dogmatisierte Freiheit ist ihrerseits nicht dagegen gefeit, der Liebe ein Leides zu tun, lieblos zu sein. Das ist ein von Berdjajew selbst intensiv empfundener Konflikt.

Zwar neigte Chomjakow dazu, die Sobornostj mit der russischen ländlichen Dorfgemeinde, der Obschtschina, zu verquicken. Zwar irritierte er durch abstruse Stammeskategorien wie diejenigen der hochwertigen «Iraner» und der minderwertigen «Kuschiten».<sup>69</sup> Aber in seiner Grundtendenz steht Chomjakow für das Ineinander von Existentialität und Sozialität. Er wird zum Beispiel für Berdjajews These, dass religiöse Motive philosophische Konsequenzen haben.<sup>70</sup> In ihrer entschränkten Form verbindet sich die Sobornostj mit dem, was heute auf dem gemeinsamen Weg der Kirchen «Konziliarität» genannt wird. Sie wird zur Hoffnung für den ökumenischen Prozess. Und von Chomjakow her wird dem russischen religiösen Denken eine soziale Dominante tief eingepägt.

#### 4. Wladimir Solowjow oder Gottmenschentum

Wladimir Solowjow (1853-1900) leuchtet als Stern erster Ordnung am Himmel russischen religiösen Denkens. Sein Licht drang weit über die Grenzen Russlands hinaus – schon vor Nikolai Berdjajew und dann zusammen mit ihm. Als ich 1991 das damalige Leningrad besuchte, schenkte mir die Gastgeberin zum Empfang einen schmucken Auswahlband aus den Schriften Solowjows. Und in einer dortigen Buchhandlung lagen neben Solschenizyns *Archipel Gulag* und Platons *Dialogen* in Dünndruckausgabe zwei Bände von Solowjows *Gesammelten Werken*. Aber Berdjajew war kein Solowjowianer.

Zwar weist er ihm zeit seines Lebens einen überragenden Platz in der geistigen Welt des 19. Jahrhunderts zu: «Er geht ... in die russische Idee ein als

<sup>68</sup> SE 66.

<sup>69</sup> RI 46.

<sup>70</sup> Ch 127.

der bedeutendste Repräsentant der russischen religiösen Philosophie des 19. Jahrhunderts.»<sup>71</sup> Ja, gelegentlich erkennt er ihn als den «grössten und originalsten russischen Philosophen» überhaupt an, «würdig, in der Geschichte der Philosophie einen Platz einzunehmen nach den deutschen Klassikern des Idealismus.»<sup>72</sup> Für ihn ist Solowjows ungemeine Kraft der Zusammenschau unbestritten, die ihn zum «einzigen Schöpfer eines universalen philosophischen Systems in Russland» macht.<sup>73</sup>

Auch findet sich eine Fülle konkreter Motive, denen Berdjajew spontan zustimmt oder die er dem eigenen Denken einverwandelt. Da ist Solowjows «Kritik der abstrakten Prinzipien». Sie entdeckt vor und unter dem abstrakten – Berdjajew wird dann sagen: dem objektivierten – Sein das konkrete Seiende. Und sie bahnt ein Denken an, das alle menschlichen Vermögen beteiligt, ein ganzheitliches Denken, würden wir heute sagen, das sich auf das unverdeckte Existieren bezieht. «Hier nähert sich Solowjow sozusagen der Existenzphilosophie.»<sup>74</sup>

Da ist ein universalistischer, ein sammelnder, ein wiedervereinigender Zug in Solowjows Denken. Im öffentlich-staatlichen Bereich dringt er auf «die Möglichkeit einer christlichen Politik»<sup>75</sup> unter dem freilich problematischen, in sich widersprüchlichen Leitbegriff einer «freien Theokratie», den er später wieder zurücknimmt. – Im konfessionellen Bereich – und dies bleibt bis zum Lebensende – strebt er «die Einigung der Kirchen in der Person des Papstes Petrus, des Starzen Johannes und des Doktor Paulus» an.<sup>76</sup> «Das Dürsten nach einem Ökumenismus»<sup>77</sup> bleibt mit Solowjows geistiger Erscheinung verbunden. Sein christlich-ökumenischer Protest richtet sich denn konsequent gegen Konfessionalismen und mit besonderer Schärfe gegen Nationalismen aller Art. Während «man für gewöhnlich meint, nationaler Egoismus sei sittliche Pflicht der Person und bedeutet nicht Egoismus der Person, sondern deren Opfer und Heroentum», «besteht Solowjow darauf, dass nationaler Egoismus (Nationalismus) unter christlichem Gesichtspunkt genauso verwerflich ist wie persönlicher Egoismus».<sup>78</sup>

Und da ist Solowjows Essay «Sinn der Liebe», den Berdjajew für «das Bedeutendste» hält, «was über die Liebe geschrieben worden ist.»<sup>79</sup> Denn in dieser «vielleicht wichtigsten aller seiner Schriften ... verbindet er zum erstenmal in der Geschichte des christlichen Denkens die Eros-Liebe nicht mit dem Ge-

<sup>71</sup> RI 128; 168.

<sup>72</sup> SAe 163.

<sup>73</sup> Ch 138.

<sup>74</sup> RI 172/173.

<sup>75</sup> SRK 98.

<sup>76</sup> RI 209.

<sup>77</sup> SNE 54.

<sup>78</sup> KFM 209.

<sup>79</sup> PhFG 242; SE 89.

schlecht, sondern mit der Person. Die Liebe ist für ihn nicht mit dem Kinderzeugen verbunden und nicht mit der Unsterblichkeit der Gattung, sondern mit der Fülle des Lebens der Person und mit der persönlichen Unsterblichkeit. ... Der Sinn der Liebe ist personal, aber nicht gattungsmässig.»

Aber dann sind die Gedankenkomplexe zu beachten, die Berdjajew auch mit Kritik bedenkt. Dies gilt vor allem für die zentrale Idee der All-Einheit, die in der Nachfolge Solowjows für breite Kreise russischen Denkens massgebend geworden ist. «Dieser rätselhafte Pilger», sagt Berdjajew, «wollte immerfort das Leben der Menschen und der Gesellschaften durch unerschütterliche objektive Prinzipien begründen und befestigen, und er drückte diese Begründung ständig im rationalen Schema aus. Das macht betroffen an Solowjow.»<sup>80</sup> Betroffen macht auch die Neigung zu vorschneller Synthese, die jene «Abgründe» überdeckt, «die sich bei Dostojewskij auftun.»<sup>81</sup> «Einheit, Ganzheit, Harmonie» werden zu den leitenden Themen, die «Solowjow mit grosser Kraft durchlebte,» über denen aber «die Probleme der Freiheit, der Person und des Konflikts» zu kurz kommen.<sup>82</sup>

Wladimir Solowjow», so grenzt sich Berdjajew ab, «ist Intellektualist, aber nicht Voluntarist. Deshalb spielt die Freiheit bei ihm nicht eine solche Rolle.»<sup>83</sup> «Seine Weltanschauung gehört eher dem Typ eines universalen Determinismus an.» Diesem Determinismus aber und aller Umklammerung durch die rationalisierte Metaphysik»<sup>84</sup> erteilt Berdjajew eine entschiedene Absage, und zwar eben aus einer Konsequenz, die aus Solowjows «Kritik der abstrakten Prinzipien» und dessen Meditation über den «Sinn der Liebe» selber hervorgeht. «In den letzten Jahren ... kam ich zur Verneinung der ontologischen Philosophie. Das war ein Bruch mit der ontologischen Tradition des Parmenides, Plato, Aristoteles, Thomas von Aquin und vieler Strömungen der neueren Philosophie bis hinauf zu Wladimir Solowjow mit seiner Lehre von der All-Einheit.»<sup>85</sup>

Ähnlich kritisch verhält sich Berdjajew zur Lehre von der Sophia, der weiblichen Weisheit, diesem Sondertrieb russischer Religionsphilosophie, der von Solowjow seinen Ausgang nimmt. Freilich begrüsst er, dass hier der Kosmos eine Stimme erhält, und man muss wohl sagen, dass der Kosmos-Aspekt bei Berdjajew unverdient und entgegen der potentiellen Anlage unterentwickelt bleibt. Aber er fürchtet, dass aus der kosmischen Komponente eine kosmische Dominante wird, die die Person erdrückt. «Die Lehre von der

<sup>80</sup> RI 169.

<sup>81</sup> RI 94.

<sup>82</sup> RI 172.

<sup>83</sup> RI 170.

<sup>84</sup> Das Ich und die Welt der Objekte – Eine Philosophie der Einsamkeit und Gemeinschaft, Darmstadt o.J., 74, (= IWO).

<sup>85</sup> SE 111.

Sophia stösst sich mit der Lehre von der Person.»<sup>86</sup> Bei Pavel Florenskij, mit dem sich Berdjajew völlig überwirft, und bei Sergej Bulgakow, zu dem er verhalten Kontakt hält, wächst sich die Lehre von der Sophia spekulativ zu einer regelrechten Sophiologie aus.

Die Höhe der konstruktiv-kritischen Diskussion wird aber erreicht bei Solowjows «Idee der Gottmenschheit», die Berdjajew nach eigenem Zeugnis «am nächsten kommt» und die er «nach wie vor für die Grundidee des russischen religiösen Denkens hält.»<sup>87</sup> Diese Idee tritt in «radikalen Gegensatz zum juridischen Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch und der juridischen Sühne-Theorie, wie sie in der katholischen und protestantischen Theologie verbreitet ist.»<sup>88</sup>

«Gottmenschheit» meint die neue Qualität eines in Christus erschlossenen und an Christus orientierten Menschseins, das Berdjajew unter diesem Aspekt besser mit dem Begriff der «Gottmenschlichkeit» umschrieben sähe.<sup>89</sup>

«Die Lehre von der Gottmenschheit» «bedeutet eine gegenseitige Durchdringung und Vereinigung der zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, bei Wahrung ihrer Unterschiedenheit und Selbständigkeit.»<sup>90</sup> Dies entspricht, wie Berdjajew betont, dem christologischen Dogma. Dessen menschliche Seite aber, die auch die humanistischen Prozesse der Geschichte mit in sich einbegreift, sieht er noch wesentlich unerschlossen. «Gottmenschheit setzt die besondere schöpferische Aktivität des Menschen voraus, eine Aktivität, die nicht nur einen kulturellen, sondern auch einen religiösen Sinn besitzt.»<sup>91</sup> Was in Jesus Christus, dem Gottmenschen, vor sich ging, «dasselbe soll kollektiv in der Menschheit vor sich gehen, in der menschlichen Gesellschaft, in der Geschichte.»<sup>92</sup>

Hier nun widersetzt sich Berdjajew der Tendenz Solowjows, in seiner Frühzeit – unter dem Zwang der All-Einheits-Idee – einer deterministischen Evolution und in seiner Spätzeit – unter dem Druck der ihn überkommenden Apokalyptik – einer deterministischen Destruktion das Wort zu reden. «Solowjows Lehre von der Gottmenschheit, konsequent zu Ende geführt, sollte zu einer aktiven, nicht aber passiven Eschatologie führen, zu einem Bewusstsein der schöpferischen Berufung des Menschen am Ende der Geschichte, wodurch auch erst das Hereinbrechen des Endes der Welt und das zweite Kommen Christi möglich wird. Das Ende der Geschichte, das Ende der Welt

<sup>86</sup> KFM 286.

<sup>87</sup> SE 104.

<sup>88</sup> RI 176.

<sup>89</sup> ED 21.

<sup>90</sup> EM 46.

<sup>91</sup> SNE 148; Ri 93.

<sup>92</sup> RI 174; 93.

ist ein gottmenschliches Werk.»<sup>93</sup>

Zustimmung und Ablehnung akzentuieren sich so in bezeichnender Verschränkung. Beide Denker entwerfen einen konkreten Universalismus. Aber während bei Solowjow der Ton auf «Universalismus», auf Vereinheitlichung liegt, rückt er bei Berdjajew auf «konkret», auf Besonderung des zur Gemeinschaft Offenen. Eine fruchtbare Spannung tritt hervor, die wohl für das Ganze russischer Religionsphilosophie gilt.

### 5. Nikolai Fjodorow oder Gemeinsame Tat

Nikolai Fjodorow (1828-1903) war eine abseitige und unscheinbare, aber in ihrem Wollen unbedingte Erscheinung von ausserordentlicher Brisanz. «Der bescheidene Bibliothekar», so schreibt Berdjajew, «der in seinem Leben kein einziges Buch veröffentlicht hat und das Recht, Bücher zu verkaufen, verneinte, ein russischer, nur einem engeren Kreise bekannter Autodidakt und Sonderling, war ein genialer Mensch.»<sup>94</sup>

Berdjajew zählt sich zu den Wiederentdeckern des Verschollenen, der immer noch «auf eine gebührende Würdigung wartet.»<sup>95</sup> Einen höchst verwunderlichen Grad von Wahlverwandtschaft meint Berdjajew bei ihm zu entdecken. «Ich war tief betroffen von der Übereinstimmung einiger meiner religionsphilosophischen Motive mit den religionsphilosophischen Motiven Fjodorows.»<sup>96</sup>

Wenn die russische Orthodoxie die Konfession der Auferstehung ist, dann ist Fjodorow russischer Christ *kat exochen*. Bei der Auferstehung setzt das Denken Fjodorows an. Aber die Durchbruchsgewalt der Auferstehung Jesu sieht Fjodorow übergreifen auf den Menschen. Auferstehung zielt auf «Auferweckung.» «In der Auferweckung – Auferweckung, nicht Auferstehung – erblickte er das Wesen des Christentums.»<sup>97</sup> Die Auferstehung Jesu entbindet den unbedingten Willen zur Erneuerung des Lebens. Sie provoziert in Fjodorow «die grandioseste und radikalste Utopie, die die Geschichte des menschlichen Denkens kennt.»<sup>98</sup>

Der Schmerz über den Tod – und «nirgends in der Geschichte der Menschheit kann man einen solchen Schmerz über den Tod finden wie bei Fjodorow»,<sup>99</sup> – der Schmerz über den Tod lässt den mit Schmerzempfindlich-

<sup>93</sup> RI 209.

<sup>94</sup> *Drei Gedenktage: Tolstoj, Ibsen, Fjodorow*, in: *Neue Schweizer Rundschau* 839. (= F)

<sup>95</sup> F 846.

<sup>96</sup> *Philosophie der Freiheit*, 1911, 133. (Russisch, = PhF)

<sup>97</sup> *Der Sinn des Schaffens – Versuch einer Rechtfertigung des Menschen*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1927, 206. (= SSch)

<sup>98</sup> RI 157.

<sup>99</sup> BM 349.

keit begabten Menschen nicht zur Ruhe kommen. Kein Mensch darf, so fordert Fjodorow, dem Tode überlassen bleiben.

«Jeder Christ muss an die Erlösung, an die Aufrichtung des Lebens, an die Auferweckung aller, nicht nur der Lebenden, sondern auch der Verstorbenen, nicht nur seiner selbst und seiner Kinder, sondern aller Menschen Söhne» – und Töchter, muss man wohl hinzufügen – «denken».<sup>100</sup> Alle Kräfte sollen sich zur «gemeinsamen Tat» vereinen.

Alle Mittel müssen dieser einen Aufgabe dienstbar gemacht werden. Die entwickelte Technik wird, so steigert und vollendet Fjodorow seinen ungeheuerlichen Gedanken, den Menschen zum Werk der Auferweckung befähigen.

Gewiss wirkt es abstrus, ja hybrid, wenn Fjodorow geradezu von «physikalisch-chemischen Experimenten der Auferweckung spricht»<sup>101</sup> und der wissenschaftlich-technischen Aktivität der Menschen ein massloses Vertrauen schenkt. – Gewiss enttäuscht es den vorausblickenden Impetus, wenn die schöpferische Aktivität nicht nach vorn «auf die Erschaffung des neuen, sondern zurück auf die Wiederherstellung des alten Lebens» gerichtet wird.<sup>102</sup> – Gewiss mutet es mindestens merkwürdig an, wenn Fjodorow «die gemeinsame christliche Tat» nicht nur «in Russland beginnen» lässt «als dem Land, das am wenigsten durch gottlose Zivilisation verdorben ist»,<sup>103</sup> sondern wenn «der russische, orthodoxe Zar die ganze natürliche Welt beherrschen und das Haupt der Väter-Auferwecker sein soll.»<sup>104</sup> – Und gewiss wird auch, so meint Berdjajew, in Fjodorows einplanigem Denken die Rolle des Todes für den Umbruch und die Wandlung der Person verkannt. Fjodorow «vermochte nicht, den Tod als inneres Moment des Lebens zu erschauen, durch das jedes sündige Leben unvermeidlich hindurchgehen muss.»<sup>105</sup> – An all solchen Hin-sichten, Beschränktheiten, Verfängenheiten übt Berdjajew entschiedene Kritik. Sie sind Ausdrucksformen verfälschender Objektivierung. Sie begünstigen Züge einer totalitär-technokratischen Ideologie, die eine fatale Eigendynamik annehmen können.

Doch «wie immer man auch zu Fjodorows Gesamtkonzeption stehen mag, der Weg, den zu beschreiten er uns einlädt, ist seinem Wesen nach christlich.»<sup>106</sup> So liegt «die Grösse Fjodorows vor allem in seiner moralischen Idee, in seiner tiefen Bekümmernis um den Zwist und das Leiden der Menschen, ... in der Sehnsucht nach der allgemeinen Erlösung und Auferstehung.»<sup>107</sup> Es ist

<sup>100</sup> F 843.

<sup>101</sup> F 843/44.

<sup>102</sup> SSch 207.

<sup>103</sup> RI 213.

<sup>104</sup> F 842.

<sup>105</sup> BM 349; F 846.

<sup>106</sup> *Christentum und Klassenkampf*, Vita Nova Verlag, Luzern 1936, 96. (= ChK)

<sup>107</sup> F 846.



«die Gerichtetheit», auf die es ankommt, die aus dem Rächer den Auferwecker, den Lebensspender macht und die ihn hinfinden lässt zur «gemeinsamen Tat». – Es durchschlägt wohl alle historische Distanz, wenn Berdjajew von Fjodorow her diese gemeinsame Tat charakterisiert: «Gemeinsame Tat – das ist der Name für eine Haltung, die eine schöpferische Intensivierung aller menschlichen Kräfte auch auf dem Gebiet der Technik und Ökonomik verlangt, diese Entfaltung der Menschenkraft aber nicht durch gegenseitigen Vernichtungskampf, sondern durch Zusammenarbeit und gegenseitige Hilfe bewirken will. Das ist gerade das Gegenteil des modernen Kapitalismus und seines mörderischen Prinzips der Konkurrenz.»<sup>108</sup>

Schliesslich denkt Berdjajew Fjodorow in einer für ihn bezeichnenden Weise weiter: «N. Fjodorow hat den kühnen und radikalen Gedanken der Erweckung aller Toten ausgesprochen. Seine Idee muss vertieft und weitergeführt werden. Nicht nur müssen alle Gestorbenen vom Tode errettet und erweckt, sie müssen auch von der Hölle befreit und aus der Hölle herausgeführt werden. Darin besteht die letzte und äusserste Forderung der Ethik.»<sup>109</sup> Das Grundgebot einer solchen «Ethik der Antihölle»<sup>110</sup> wird dann lauten: «Du sollst für niemanden, ... auch nicht für das winzigste Wesen, weder in dieser noch in der jenseitigen Welt die Hölle erschaffen.»<sup>111</sup> – Die Nichtbereitschaft, sich mit der Hölle als tödlichem Verhängnis abzufinden, lässt sich als ein Grundzug russischen religiösen Denkens erkennen.

### 6. Wassilij Rosanow oder Fülle des Lebens

Berdjajew spricht von Rosanow (1856-1919) als «einem der ungewöhnlichsten, originalsten Menschen», die er in seinem Leben «hat treffen dürfen, einem wahrhaften Unikum. ... In seinem Äusseren, einem erstaunlichen Äusseren, ähnelt er einem schlaunen, rothaarigen Bauern. ... Mir schien immer, er sei in der Phantasie Dostojewskijs gezeugt und in ihm sei etwas von der Art Fjodor Pawlowitsch Karamasows, der etwa Schriftsteller geworden wäre.» «Vor allem staunenswert war seine literarische Gabe, eine allerhöchste Begabung in der russischen Prosa. Es war eine wahre Magie des Worts. Seine Gedanken verloren sehr, wenn man sie mit eigenen Worten wiedergab.» «Ich habe Rosanow mit Wonne gelesen»,<sup>112</sup> bekennt Berdjajew.

Mit Wonne, auch mit Erschütterung oder Irritation und hingerissen von der Spontaneität des sprachlichen Ausdrucks kann man Rosanow derzeit wieder lesen. 1990, noch in Leningrad, sind zwei Bände gesammelter Schrif-

<sup>108</sup> ChK 96.

<sup>109</sup> BM 376.

<sup>110</sup> *Vérité et Révélation*, Delachaux & Niestlé, Paris 1954, 153. (Französisch, = VR).

<sup>111</sup> BM 377.

<sup>112</sup> SE 162; WD 201.

ten von ihm – je etwa 600 Seiten Dünndruck – erschienen mit Innentiteln wie: «Unvereinbare Kontraste des Lebens.» Oder: «Solitaria» («Vereinsamtes»). Oder: «Verwehte Blätter – Erster Korb, Zweiter Korb.» Oder: «Apokalypse unserer Zeit.»

Die versinnlichende Intensität des Worts entspricht einer plastisch «konkreten Denkart», einem Hang zur «Wärme des Leiblichen.» «Er konnte sagen, dass er ein Wachskerzlein Gott vorziehe: das Kerzlein sei sinnlich-konkret, Gott aber abstrakt.»<sup>113</sup> «Rosanow», so charakterisiert Berdjajew weiter, «dachte nicht logisch, sondern physiologisch. Durch sein ganzes Wesen war eine mystische Sinnlichkeit ergossen.»<sup>114</sup> Allerdings, so meint er, hat die vitale Faszination auch ihre Gefahren. Sie zeigt «das gänzliche Fehlen jeglicher Geistesdisziplin.»<sup>115</sup> «Rosanows Einfluss ist aller Festigung der Seele entgegengesetzt.»<sup>116</sup>

Was nun die Grundanschauungen angeht, so stimmt Berdjajew überein mit Rosanows Kritik an den dem Leben entrückenden, abstrahierenden Kümmerformen des Denkens. Dies gilt auch im Blick auf Züge im historischen Christentum mit der extremen Tendenz transzendenter Selbsterrettung. «Tote Gleichgültigkeit zum Menschen und zur Natur, zu allem Lebenden im Namen der Selbsterrettung ist eine widerliche Erscheinungsform von religiösem Egoismus, ist ein Ausdörren der menschlichen Natur, ist Vorbereitung «der herzenskalten Verschnittenen». Die christliche Liebe soll keine «gläserne Liebe» sein.»<sup>117</sup> In Rosanows Stichworten der «Heuchelei» und der «konventionellen Lüge», in der entlarvenden Rede von der «gläsernen Liebe» sieht Berdjajew der Sache nach umschrieben, was in seiner eigenen kämpferischen Formel von der «Objektivierung» mitgemeint ist.

Wenn aber Rosanow geneigt scheint, im Christentum überhaupt «die Religion der finsternen Verneinung des Lebens» zu sehen,<sup>118</sup> wenn sich für ihn «der Schatten Golgathas auf die Welt gelegt und die Freude am Leben verdorben hat»,<sup>119</sup> wenn er gar zu der Formulierung gelangt: «in der Süßigkeit Jesu ist die Welt bitter geworden», vor ihm «verlor alles in der Welt seinen Glanz und wurde schal»,<sup>120</sup> so ist hier eine irritierende Bruchstelle, ein Punkt der schneidenden Divergenz erreicht. – Natürlich kann man überhaupt fragen: Welche Art von jeweils erlebtem Christentum ist hier gemeint und getroffen. Berdjajew aber sieht sich veranlasst, von Grund aus die Wertungen umzukehren. Was Rosanow für die Religion des Todes hält, hält Berdjajew

<sup>113</sup> SE 163.

<sup>114</sup> SE 164.

<sup>115</sup> WD 201.

<sup>116</sup> SE 164.

<sup>117</sup> SSch 380.

<sup>118</sup> SAe 232.

<sup>119</sup> RI 226.

<sup>120</sup> PhF 174.

für die Religion des Lebens, nämlich für «die Religion der Auferstehung»<sup>121</sup> und «des ewigen Lebens, das den Tod überwunden hat.»<sup>122</sup> Und was Rosanow für die Religion des Lebens hält, hält Berdjajew für die Religion des Todes, nämlich für die Religion der Versenkung in und der Verknechtung an das ... naturhafte Gattungselement. Rosanow erschauet in seiner «Religion der ewigen Geburt»<sup>123</sup> «nur die ewige Kette der Geburten»,<sup>124</sup> die den Menschen an die Welt des Endlichen fesselt, ohne dass er je aus ihr erhoben würde. Anders gesagt: «Wie schön auch das Leben der künftigen Generationen sein mag, es vermag doch nicht, die unerträgliche Tragik des Todes auch eines einzigen lebendigen Wesens aufzuheben und zu überwinden.» Dem Vertreter der Gattung und des gebärenden Lebens, der Horizontalen, nämlich Rosanow, tritt der Vertreter der Person und der schöpferischen Existenz, der Vertikalen, nämlich Berdjajew, entgegen.

Was das Geschlecht – die Sexualität – im engeren Sinne betrifft, so verfällt auch für Berdjajew der geschlechtslose Mensch als «asketisch ertötetes» Schemen mit Recht der Kritik Rosanows. Doch sollte hier nicht eine körperliche Teilfunktion dominieren, sondern das Geschlecht sollte als «verwandelte» Energie des geistig-leiblichen Gesamtlebens wirksam werden. «Das Geschlecht ist keine Funktion des menschlichen Organismus, vielmehr ist es eine Eigenschaft des gesamten Organismus, des Menschen, jeder seiner Zellen.»<sup>125</sup>

Zu erwähnen bleibt, dass Rosanow in seinen Schriften dem Stile nach das realisiert hat, was Berdjajew für sich lediglich proklamieren konnte, nämlich jene aphoristische Schreibweise, die auf den diskursiven Fortgang verzichtet, dafür aber prägnante und anschauliche Gedankenkomprimata oder Ideenkonzentrate vor dem geistigen Auge ausbreitet. Zum Beispiel: «Das Denken benimmt mir den Atem. Und wie gerne lebe ich in dieser Benommenheit. Eben deshalb ist es für mich eine Lust zu leben, trotz aller Dornenwege und Tränen.» Oder: «Danke jedem Augenblick des Seins und verewige ihn.»<sup>126</sup> Das ist dann auch eine Seins- und Lebensfrömmigkeit in der Leidenschaft für den gelebten und zu erlebenden Augenblick, die sich dem russischen religiösen Denken als innig verbunden erweist. Und charakteristisch für dieses mag auch die hier sich anbahnende andere Ausdrucksweise sein, nämlich der intuitiv-aphoristische Stil, kongenial etwa der zentrierenden Brillanz eines Novalis oder eines Friedrich Schlegel im Westen.

<sup>121</sup> RI 226.

<sup>122</sup> SE 326.

<sup>123</sup> SE 162.

<sup>124</sup> BM 348.

<sup>125</sup> BM 89.

<sup>126</sup> Heinrich Stammler (Hg.), *Wassilij Rosanow, Solitaria*. Ausgewählte Schriften, Verlag Heinrich Ellermann, Hamburg und München 1963, 72 und 214.

### 7. Lew Schestow oder Kraft des Glaubens

Wie Wassilij Rosanow ist auch Lew Schestow (1866-1938) mit Berdjajew näher bekannt, ja «er ist von der Kindheit her bis zum Lebensende» mit ihm geradezu befreundet. Doch repräsentiert er einen durchaus anderen geistigen Typ. Er ist Denker der Offenbarung und Denker der Existenz, und dies mit vehementer Ausschliesslichkeit. *Auf Hiobs Waage* und *Athen und Jerusalem* sind die Titel zweier seiner Bücher. Von Jerusalem her, aus dem Leidenskreis des Hiob heraus versucht er zu denken und stellt im Bereich der Religionsphilosophie den russischen Juden und den jüdischen Russen dar. «Für Leo Schestow waren die menschliche Tragödie, die Schrecken und Leiden des menschlichen Lebens, das Erlebnis der Hoffnungslosigkeit Quell der Philosophie.» «Das Geheimnis des Seins lässt sich nur im menschlichen Existieren erfassen.»<sup>127</sup>

Nicht erfasst wird das Geheimnis des Seins durch die abgehobene Vernunft und die verknechtende Macht der von ihr erlassenen Gesetze. Und nicht erfasst wird es von dem das Urteil sich anmassenden «Guten». «Schestow ist ganz und gar ergriffen von dem Gedanken, dass der Sündenfall mit der Erkenntnis ... von Gut und Böse verbunden ist.»<sup>128</sup> «Wenn ich das Gute und Böse erkenne, Scheidung einführe und Werturteile vollziehe, so verliere ich die Unschuld, ... falle von Gott ab und werde aus dem Paradies ausgestossen.»<sup>129</sup>

«In das Paradies» aber «möchte Schestow zurückkehren, indem er gegen die «Vernunft» und gegen das «Gute» kämpft.»<sup>130</sup> Im schmerzenden Ungenügen an der Vernunft und an der Moral versucht er, aus dem Translogischen und Transmoralischen heraus zu denken. «Er empört sich gegen «das Gute», das sich als kraftlos und ohnmächtig erweist, «im Namen von etwas, das höher ist als das Gute.»<sup>131</sup> Dieses Höhere, auf das Schestow sein Denken radikal konzentriert, ist für ihn Gott – als der schlechthin Übervernünftige und Übermoralische.

Gott allein ist «keinerlei Notwendigkeit untergeordnet, weder dem Guten noch der Vernunft.»<sup>132</sup> Er hat sein Leben ausserhalb und «oberhalb der Wahrheit und des Guten»<sup>133</sup> und «steht dem Reich der Notwendigkeit, dem Reich der Vernunft entgegen. Gott ist an nichts gebunden, ... für Gott ist alles

<sup>127</sup> *Die Grundidee der Philosophie Lew Schestows*, in: PUTJ 58-1938/39, 44. (Russisch, = Sch)

<sup>128</sup> Sch 45.

<sup>129</sup> BM 57.

<sup>130</sup> BM 59.

<sup>131</sup> SAe 260.

<sup>132</sup> RI 236.

<sup>133</sup> VR 69.

möglich.»<sup>134</sup> – Dieser «Gott kann das einmal Geschehene ungeschehen machen, er kann machen, dass Sokrates nicht vergiftet war.»<sup>135</sup> Durch ihn, dessen Handeln «der Vernunft höchst unbegreiflich ist», wird «der absolute Sieg über jene Notwendigkeit möglich, die das vernünftige Denken der Vergangenheit aufdrückt.»<sup>136</sup> «Wenn Gott ist, dann ... hören die Wahrheiten der Vernunft auf, unabwendbar zu sein, und die Schrecken des Lebens lassen sich besiegen.» Denn «Gott ist vor allem unbeschränkte Möglichkeit. Das ist die Grundbestimmung Gottes.»<sup>137</sup> Und das ist die ausdrücklich religiöse, die theologische Formulierung des einen und einzigen Themas Schestows.<sup>138</sup>

Den unbeschränkten Möglichkeiten Gottes aber entspricht die nicht generalisierbare und in kein Gesetz zu fassende menschliche Existenz. Sie erhält ihre «Freiheit nicht durch die Vernunft, nicht durch die Moral, nicht durch die menschliche Aktivität, sondern durch den Glauben. Der Glaube bedeutet ein Wunder für die notwendigen Wahrheiten der Vernunft.»<sup>139</sup> Um die Freiheit der konkreten Besonderheit, um «das Schicksal der einmaligen ... Person» geht der Kampf des existierenden Denkens. «In diesem Kampf gegen die Macht des Allgemeingültigen war Schestow so radikal, dass er das für den einen Richtige und Rettende nicht als richtig und gültig für den anderen ansah. Er dachte tatsächlich, dass jeder Mensch seine persönliche Wahrheit hat.»<sup>140</sup>

Als gelebtes Beispiel dieses Satzes stellt sich das Verhältnis zwischen Berdjajew und Schestow dar. «Wir stritten immer, wir hatten verschiedene Weltauffassungen, aber in der Schestow-schen Problematik war etwas mir Nahes.»<sup>141</sup> – Denn wie Schestow ficht Berdjajew «den Kampf gegen die Macht des Allgemeinen über das menschliche Leben.»<sup>142</sup> Wie Schestow führt Berdjajew diesen Kampf «um der Person willen, für das Individuell-Unwiederholbare.» Und wie Schestow betont Berdjajew das tragische Moment im Personenleben als Prinzip transzendenter Unruhe. «Wir müssen die tragische Erfahrung annehmen, die Schestow uns mitteilt, wir müssen sie durchleben.»<sup>143</sup> – Aber das alles bedeutet für Berdjajew nicht Kampf gegen die Vernunft schlechthin, Kampf gegen das Denken schlechthin, Kampf gegen die Philosophie schlechthin.

«Immer kam ich mit Schestow auseinander in der Wertung der Erkennt-

<sup>134</sup> Sch 46.

<sup>135</sup> RI 136.

<sup>136</sup> Sch 46.

<sup>137</sup> Sch 45.

<sup>138</sup> RI 236.

<sup>139</sup> Sch 47.

<sup>140</sup> Sch 48.

<sup>141</sup> SE 137.

<sup>142</sup> Sch 48.

<sup>143</sup> SAe 275.

nis.»<sup>144</sup> Die Ursache «der lastenden Notwendigkeit» und sündigen Verderbnis sieht Berdjajew nicht in einer Teilfunktion, sondern in der Gesamtfunktion der Menschen und des Lebens. «Sündigkeit, Mangelhaftigkeit, Gefallenheit sind nie im Erkennen, sondern immer im Sein selbst zu suchen.»<sup>145</sup> Vor allem aber kann nach der Meinung Berdjajews der Weg der Erkenntnis nicht <zurück> oder <darán vorbei> führen, sondern er richtet sich <nach vorn> und <hindurch>.

«Nachdem der Mensch den Weg der Unterscheidung von Gut und Böse beschritten hat, ist die Erkenntnis nicht mehr das Böse. Darin besteht der Hauptunterschied zwischen Schestows und meinem Standpunkt. ... Der Mensch muss den Weg der Erkenntnis des Guten und Bösen bis zu Ende gehen. Die Rückkehr zur ursprünglichen paradiesischen Ganzheit ... bedeutet Leugnung dieses ... Weges.»<sup>146</sup>

Wenn also Schestow mit seiner Kritik die in der Tat mächtigen, anmassenden und tyrannischen Tendenzen der Vernunft trifft, so kann auch er dennoch der Vernunft selber nicht entrinnen noch entraten. «Seine Widersprüchlichkeit bestand darin, dass er Philosoph war, das heisst Mensch des Denkens und Erkennens, dass er die Tragödie des menschlichen Existierens erkannte, dabei aber die Erkenntnis verneinte. Gegen die Tyrannei der Vernunft, gegen die Macht der Erkenntnis, die den Menschen aus dem Paradies vertrieben hat, kämpfte er auf dem Territorium der Erkenntnis selber und bediente sich dabei des Werkzeugs eben der Vernunft. Darin besteht die Schwierigkeit einer Philosophie, die existentiell sein will. In der Verschärfung dieser Schwierigkeit sehe ich das Verdienst Schestows.»<sup>147</sup>

Auch die radikalste Existenzerkennnis, will Berdjajew sagen, ist Erkenntnis. Auch «das adogmatische Denken», wie es Schestows Philosophie sein will, kann einen dogmatischen Zug annehmen, der zu überwinden ist. Berdjajew versucht dem zu begegnen, dem gerechtzuwerden durch eine differenzierende, eine stufende, eine perspektivische Erkenntnisweise. Danach hat objektbezogene Erkenntnis in der Begrenzung auf die gegenständliche Welt ihr Recht, wird aber zum Unrecht dort, wo sie sich objektivierend des Subjekts bemächtigt. Danach ist existenzbezogene Vernunft als vernehmende Vernunft unverdeckt zu halten. Und zugleich öffnet sich ihr die Chance, von Offenbarung her erhellt zu werden. Es geht um die Mitteilbarkeit dessen, was die Existenz letztlich bewegt. Und die Kraft des Verbindens und Durchlichtens, die auch die Sphäre des Vernehmens und des Verhaltens betrifft, nennt Berdjajew den Geist. Schestow scheint den Geist in seiner Korrelation zu Vernunft und Moral seinem Bewusstsein nach auszuschliessen und zu vernei-

<sup>144</sup> Sch 48.

<sup>145</sup> IWO 80.

<sup>146</sup> BM 145.

<sup>147</sup> Sch 48.

nen. Durch seine Existenz jedoch wird er bejaht und bezeugt. «Bis in seine letzten Lebenstage war in Leo Schestow ein Brennen des Denkens, eine Erregung und angespannte Intensität. Er offenbarte den Sieg des Geistes über den ohnmächtigen Körper.»<sup>148</sup>

Diese Sicht hat für Berdjajew Folgen bis in das Gottesverständnis hinein. Gott ist weder «oberhalb der Wahrheit» wie bei Schestow noch ist er «ihr unterworfen» wie in herrschender Philosophie, sondern «Er ist die Wahrheit selbst. Gott ist Geheimnis, aber er ist zugleich Wahrheit, Geist, Freiheit, Liebe, Gewissen.»<sup>149</sup> «Gott ist», so wendet Berdjajew das Denken in die Existenz, «Gott ist der Sieg über die Entfremdung, die mich quält.» – Auch hier kommt es also in der russischen Religionsphilosophie zu einem sich intensivierenden Gespräch zwischen Glauben und Erkennen, vollzieht sich eine spannungsreiche Denkbewegung zwischen Abkehr und Hinkehr, zwischen exklusiver und inklusiver Tendenz. Wir können uns – unter den Bedingungen protestantischer Theologie – erinnert fühlen etwa an das Widerspiel von Karl Barths Theologie der radikalen Diastase im Gegenüber zur Theologie der situativ vernehmenden Korrelation bei Paul Tillich. Strukturell erweisen sich Momente russischer Religionsphilosophie als durchaus vermittelbar. Es zeigen sich Impulse spontaner Analogie. Und es ergeben sich Chancen gegenseitiger Herausforderung. Wenn Berdjajew immer wieder vom «Brennen des Geistes» spricht, dann ist damit auch mitgemeint ein Einschmelzen trennender Distanzen und ein wechselseitiges Erleuchten des Weges.

### *Summe*

Was den nichtrussischen Betrachter beim Wahrnehmen russischer Religionsphilosophie ergreifen kann, ist die ungemeine Fülle plastischer Ideen, ist die Kraft des eigenartigen Ausdrucks, ist die Intensität des je besonderen Erlebens. So kamen im vorliegenden Versuch zueinander die Dramaturgie der Existenzen nach Dostojewskij, die ästhetischen Ambivalenzen nach Leontjew, die Eröffnung von Wir-Qualität nach Chomjakow, das gott-menschliche Wechselwirken nach Solowjow, die Willensrichtung zur Errettung aller nach Fjodorow, die sprachliche Beschwörung des erfüllten Augenblicks nach Rosanow, die von Gott her provozierte Möglichkeit des Ganz-Anderen nach Schestow. Und alles erscheint als aufgenommen, gebrochen, um- oder weitergedacht durch Berdjajew. Für ihn verbindet sich russisches religiöses Denken – nun erklärermassen – mit einem «katastrophischen Bewusstsein», einer höchst verfeinerten Sensibilität für die Umbrüche der Geschichte.<sup>150</sup> Es verbindet sich für ihn mit der Abwehr von formalen Zwangsgedanken wie «der

<sup>148</sup> Sch 48.

<sup>149</sup> VR 70.

<sup>150</sup> SE 323.

infernalen Idee einer Prädestination» und überhaupt «einer juridischen Auffassung des Christentums». Es nimmt für ihn einen Zug in die Zukunft an und fördert die Hoffnung auf weitergehende Offenbarung.<sup>151</sup> Es kommt ihm gleich einem Widerspruch gegen die Mythen der Macht<sup>152</sup> und einer «Deutung des Christentums ... als einer Religion der Freiheit, Liebe, Barmherzigkeit und einer ganz besonderen Menschlichkeit.» Es wird ihm zum Inbegriff «eines Suchens nach Erlösung aller, eines Suchens nach dem Reiche Gottes und seiner Wahrheit.»<sup>153</sup> Alles dies aber kommt gleich einer Freisetzung von Energien zur Wandlung der Welt.

### Zusätze

#### Tolstoj

Im gegebenen Rahmen sei nur angedeutet, dass sich die Zahl der russisch religiösen Denker von Gewicht mit den genannten Sieben keineswegs erschöpft, auch nicht im Blickfeld Berdjajews. – So spielt Lew Tolstoj (1828-1910) eine bedeutende Rolle. Er arbeitet mit grosser Entschlossenheit heraus, dass «sich auf das Reich Gottes keinerlei Kategorien der Gewaltaus-

<sup>151</sup> SE 203.

<sup>152</sup> SE 194; 195.

<sup>153</sup> SE 336. – Es sind solche von Berdjajew mehrfach genannten Grundzüge, von denen er sagt: «Ich habe viele Motive des russischen religiösen Denkens sehr geschätzt und schätze sie auch jetzt noch». – Und an anderer Stelle spricht er von einer Art russischer Mitgift, die er in westliches Denken einbringt. «Mit welchen russischen Ideen war ich denn in den Westen gekommen? Ich glaube nun, dass ich vor allen Dingen ein eschatologisches Empfinden für historische Schicksale mitbrachte, das den Menschen im Westen und den westlichen Christen fremd war und vielleicht auch erst jetzt in ihnen erwacht. Ich habe Gedanken mitgebracht, deren Geburtsstunde die Katastrophe der russischen Revolution war und letzten Endes und über alle Grenzen hinweg – auch des russischen Kommunismus, der die Problemstellung als nicht vom Christentum stammend betrachtet. Ich habe auch das Bewusstsein für die Krisis des historischen Christentums mitgebracht, habe mitgebracht das Bewusstsein für den Konflikt der Persönlichkeit und der Weltharmonie, des Individuellen und des Allgemeinen, des im Bereich der Geschichte Unlösbaren. Ich brachte auch die russische Kritik des Rationalismus mit, das uranfänglich russische Existentielle des Denkens. In einer Reihe mit dem bitteren und recht pessimistischen Empfinden der Geschichte ist in mir die Hoffnung auf den Beginn einer neuen schöpferischen Epoche im Christentum lebendig geblieben. ... Ich habe auch einen eigenartigen russischen Anarchismus auf religiösem Boden, eine Leugnung des religiösen Sinnes des Prinzips der Macht und des beherrschenden Wertes des Staates mitgebracht. Für russisch halte ich auch meine Auffassung vom Christentum als der Religion des Gottmenschentums.» (SE 281/282)



übung übertragen lassen, das Reich Gottes ist An-Archie.»<sup>154</sup> Von hierher hat Berdjajew eine «Tolstoj-Impfung» empfangen, die ihm «für das ganze Leben blieb.»<sup>155</sup> Auf der anderen Seite erfährt Berdjajew an Tolstojs «Philosophie» Züge einer flachen Rationalität und eines selbstgenügsamen Moralismus, einer ihm unleidlichen quietistischen Einstellung, die ihn sagen lässt: «Niemals war ich ein Anhänger von Tolstojs Lehre.»<sup>156</sup> Das hochkomplizierte Verhältnis bedarf einer eigenen Sichtung – vor allem auch um zu erfassen, was es bedeutet, wenn Berdjajew Tolstojs Gesamterscheinung letztlich als russischen Gegenwurf zu Nietzsche versteht.<sup>157</sup>

#### Nesmelow, Tarejew, Bucharew

Entdeckenswert sind auch eine Reihe von vermeintlich kleinen Namen, die kaum über Russland hinaus bekannt geworden sind, die aber ein überraschendes und bedeutsames Ideenpotential in sich bergen. – Genannt sei zuerst Viktor Nesmelow (1863-1937). Ihn versteht Berdjajew als russischen Feuerbach<sup>158</sup> – mit dem Unterschied, dass er die anthropologische Konzentration christlich wendet: Der Mensch in seiner Rätselhaftigkeit reicht über die naturhafte Gegebenheit hinaus und wird eben dadurch empfänglich für das Wahrnehmen von Offenbarung. Die Intensität der Vergewisserung nimmt Züge einer «Christologie des Menschen» an. Im Frühwerk und im Spätwerk Berdjajews taucht diese verheissend klingende Formulierung auf, ohne dass er sie freilich konsequent entfaltet hätte. Als Zweiter unter den bedeutsamen Unbekannten sei Maxim Tarejew (1866-1934) genannt. In Tarejews Christologie nimmt die Lehre von der Kenosis den Hauptplatz ein, die Lehre von der Selbsterniedrigung Christi. «... Das göttliche Wort vereint sich nicht mit der menschlichen Kraft, sondern mit der menschlichen Niedrigkeit.»<sup>159</sup> Dem Ansatz beim All-Herrschenden, beim Pantokrator, tritt der Ansatz beim All-Dienenden, beim Pandiakonos, entgegen. «Die Gottessohnschaft Christi ist zugleich Gottessohnschaft jedes Menschen.» Der Entwürdigte wird erwürdigt. Als dritter Verschollener sei ins Bewusstsein gerufen Fjodor Bucharew (1824-1871). Er bringt christlichen Glauben in produktive Beziehung zur ganzen Breite menschlicher Kultur und spricht von «Fortsetzung der Inkarnation

<sup>154</sup> KFM 189.

<sup>155</sup> SE 123.

<sup>156</sup> *Drei Gedenktage: Tolstoj, Ibsen, Fjodorow*, in: Neue Schweizer Rundschau 10(1928) 668.

<sup>157</sup> RI 94.

<sup>158</sup> RI 191.

<sup>159</sup> RI 192.

Christi im ganzen Leben.»<sup>160</sup> Er weckt den Protest gegen das Nicht-Teilnehmen am Leben derer, «die sich mühen und die beladen sind in dieser Welt.» «Der Geist Christi ist nicht Abkehr von den Leuten, sondern Menschenliebe und Selbstopfer.» «Er ist stark durch Freiheit und nicht durch Knechtschaft der Angst.» Dass Berdjajew hier einen Vorläufer sieht, leuchtet unmittelbar ein. Von Bucharew her käme – gegenüber aller Objektivierung – ein inkarnierendes Denken stärker zum Zuge, das Berdjajew vernachlässigt hat. – Gedanken der hier skizzierten Art waren innerchristlich und innerrussisch umstritten. Die Polemik geistlicher Feinde brachte Bucharew den frühen Tod. Wo es zum Dialog kommt, wirkt ein belebendes Ferment, und zwar bis in die Gegenwart hinein. Im Frühjahr 1991 warb mitten im damaligen Leningrad von einer beleuchteten Hauswand ein orangefarbenes Plakat für einen Vortrag über Solowjow und Tarejew. Bei Berdjajew findet sich der Satz von Tarejew: «Es ist schrecklich zu denken, dass Solowjow, so viel er auch über das Christentum schrieb, mit keinem einzigen Wort das Empfinden Christi ausdrückte.»<sup>161</sup>

### Bjelinskij

Nochmal erweitert würde das Panorama russischen religiösen Denkens, wenn die sogenannte weltliche Philosophie einbezogen würde mit ihrem oft areligiösen oder atheistischen und betont antikirchlichen Charakter. Sie böte einen Kontrastaspekt des ganzen Phänomens. Ihre hervorragenden Vertreter sind für Berdjajew Bewegende einer Ideendialektik, die auch in ihren negativen Zügen religiöse Bedeutung hat. Symptomatisch mag in dieser Hinsicht sein, was er zu Bjelinskijs (1810-1848) «Atheismus aus Mitleid mit den Menschen» und dessen prägenden Folgen für die russische Intelligenz schreibt: «Im geistigen Leben und Schaffen Bjelinskijs finden wir die inneren Beweggründe, die der Weltanschauung der russischen revolutionären Intelligenz zugrunde lagen, die dieser Weltanschauung zur Herrschaft über die russische Seele verholfen und endlich, in einer neuen historischen Situation, den Kommunismus ins Leben gerufen haben. Ein bis zum äussersten getriebenes Gefühl des Mitleids mit dem erniedrigten und beleidigten Menschen, das auf dem Weg einer unheimlichen Dialektik zu einer neuen Grausamkeit wird; eine leidenschaftliche Auflehnung gegen das Abstrakte und Allgemeine, die sich im Handumdrehen in die Anbetung einer neuen Allgemeinheit verwandelt; die unbedingte Bejahung der menschlichen Persönlichkeit, die zu ihrer Unterwerfung unter einen neuen Götzen, die Gesellschaft, führt: das ist der geistige Werde-

<sup>160</sup> RI 187.

<sup>161</sup> RI 173.

gang der russischen Intelligenz und die schicksalsschwere Paradoxie des atheistischen Sozialismus.»<sup>162</sup>

### Ausserrussische Einwirkungen

Wenn Bjelinskijs Protest zugunsten der Opfer der Weltentwicklung namentlich gegen den Philosophen des Weltgeistes, gegen Hegel, gerichtet ist, dann ist das zeichenhaft für die Bezogenheit des russischen Denkens und zumal auch des russischen religiösen Denkens vor allem auf die Klassiker des deutschen Idealismus, aber auch auf andere Philosophen der westlichen Welt. Schelling steht für Tendenzen der Kosmologie bis hin zur Sophiologie wie auch für Analogien zur intellektuellen Anschauung. Fichte provoziert die identitätsphilosophische Reflexion. Hegel präformiert geschichtsphilosophische Entwürfe und Gegenentwürfe und inspiriert zur All-Einheits-Idee. Allen Nachkantianern voraus und ihnen entgegen orientiert sich Berdjajew jedoch an Kant selbst und dessen Pathos des Selbstwerts der Person – auch gegen andere Züge in Kant. Wiederum erweist sich als ein anderer ausserrussischer «Focus» der Einwirkung auf russisches Philosophieren Leibniz mit seiner Monadologie (russische Neuleibnizianer sind: Koslow (1831-1900), Lopatin (1855-1920), Losskij (1870-1960)), während neuerdings die Einwirkungen Husserls und seiner Phänomenologie im lange übersehenen Lossew (1896-1988) zum Vorschein kommen. Schon diese Beispiele zeigen, wie Wirkung und Wechselwirkung im Beziehungsfeld russischer Philosophie und Religionsphilosophie eines eingehenden Studiums bedürfen. – Fragt man weiter zurück, stösst man auf Namen wie Jakob Böhme und Angelus Silesius. Bei Nikolai Berdjajew liegen solche Beziehungen offen zu Tage. Russische Religionsphilosophie kann mittelbar auch den grossen westlichen Konfessionen zum Anlass werden, innerhalb ihrer verschüttete Spiritualität wieder zur Blüte zu bringen. – Für den östlichen Denkbereich sind vielfach Strömungen aus dem Quellgebiet griechischer Kirchenväter vorauszusetzen. Und diese werden wiederum gespeist auch von Traditionen der Antike her, namentlich aber von Platon und von Plotin. Die Amalgamierung mit christlichem Gedankengut erweist sich dann als weit sich verzweigende Problematik eigener Art. Wie denn der Bezug zu biblischen Denkformationen und Bewährungstendenzen eine weithin offene Frage ist. So liegt es nahe, Berdjajews Freiheitsdenken in seinem kämpferischen Elan gegen die existenzverdeckenden Objektivationen als philosophische Umsetzung von Impulsen des biblischen Exodus-Motivs zu verstehen. Aber ein eindringlicher Rekurs auf solche Herkunft findet sich nicht, so dass man allenfalls von einer spontanen Parallelität

<sup>162</sup> SRK 49.

sprechen kann, von einem intuitiv gleichsinnigen Denkverfahren. Exegetische Herleitung stösst im übrigen hier auch vom vertretenen Freiheitsverständnis her auf ihre Grenzen. Andererseits sind zahlreiche und zentrale christologische Implikationen wie auch Evangelienbezüge unmittelbar oder in gebrochener Form durchaus evident.

### Florenskij

Gelegentlich stösst man auf schroff erklärte Unvereinbarkeiten zwischen russischen religiösen Denkern, die einen daran zweifeln lassen, je von einem Gesamtphänomen russischer religiöser Philosophie sprechen zu können. So Berdjajews Absage an den jetzt wieder ins Bewusstsein kommenden Priesterdenker Florenskij (1882-1937), den er einer «stilisierten Orthodoxie» zeiht. Studiert man jedoch die Werke selbst, so stösst man auf überraschende Annäherungen, ja sich verbündende Gemeinsamkeiten. So äussert Berdjajew dem Sinne nach immer wieder: «Ich habe nicht danach gestrebt, das Allgemeine seiner Bedeutung nach zu erfassen, sondern nach Vertiefung des Konkreten, um dessen Sinn und Universalismus in ihm zu erschauen. ... Im Einzelnen und Konkreten habe ich das Universale erschaut. ... In allem Detailierten, Einzelnen, Abgesonderten sehe ich das Ganze, den ganzen Sinn des Kosmos.»<sup>163</sup> Und bei Florenskij finden sich noch in einem seiner letzten Briefe aus der Haft Sätze wie diese: «Nicht dass ich es mir nicht erlauben könnte, an die Erscheinungen <allgemein> und abstrakt heranzugehen, ich will es nicht. ... Aber im Einzelnen und Konkreten muss das Allgemeine, Universale aufscheinen.»<sup>164</sup> Der Ansatz beim Konkreten, das sich zum Universalen öffnet, gibt sich tendenziell als Merkmal russischer Religionsphilosophie zu erkennen.

### Ausblick

Berdjajew hat in seinem französischen Exil getrauert über den Schwund des Interesses an russischer religiöser Philosophie bei Russen und Westeuropäern. «Ich habe zu meinem Kummer sehen müssen, dass das russische religiöse Suchen, das den gegenwärtigen russischen Generationen fremd ist, auch den westlichen Christen fremd und wenig begreiflich ist. Die Problematik der russischen Philosophie der westlichen christlichen Welt verständlich zum ma-

<sup>163</sup> SE 103.

<sup>164</sup> Sieglinde und Fritz Mierau, *An den Wasserscheiden des Denkens – Ein Pawel Florenski Lesebuch*, edition Kontext, Berlin 1991, 258.

chen, hielt sehr schwer.»<sup>165</sup> Gleichwohl erfüllt ihn die Hoffnung, dass diese Denkungsart, speziell auch die Aufbruchsbewegung zu Anfang des Jahrhunderts, ihre Wirkung behält. «Aber die Folgen des schöpferischen Aufschwungs des Geistes zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts konnten nicht vernichtet werden; vieles ist geblieben und wird in der Zukunft wiederhergestellt werden.»<sup>166</sup> Erst in der Zukunft sieht Berdjajew die eigentliche Zeit für sein und das mit ihm verbundene Denken gekommen. «Ich muss hinzufügen, nicht an den morgigen Tag wende ich mich, sondern an die kommenden Jahrhunderte. Das Verständnis für meine Ideen setzt eine Veränderung der Bewusstseinsstruktur voraus. Dieses könnte auf gar nicht gelehrte junge Menschen zutreffen und brauchte nicht bei berühmten Philosophen und Schriftstellern gefunden zu werden.»<sup>167</sup> Es ist ein Ausblick, der sich für Berdjajew, den sich selber als «ewig jugendlich» empfindenden Geist,<sup>168</sup> in Erfahrungen der Gegenwart bereits abzeichnet. «Ich muss übrigens sagen, dass sich innerhalb der Jugend aller Nationalitäten Seelen fanden, die mir entgegenkommen. Mir haben junge Menschen der neuen christlichen Einstellung Besuche gemacht und mir Briefe geschrieben. In ihnen bereitet sich ein neues christliches Universum vor.»<sup>169</sup>

*Wolfgang Dietrich, Marburg*

<sup>165</sup> SE 288.

<sup>166</sup> SE 184.

<sup>167</sup> SE 363.

<sup>168</sup> SE 354/355.

<sup>169</sup> SE 288.