

- ³ Bei der Behandlung der Auslegung des dritten Glaubensartikels, 3.-10. Januar 1985 in Chantilly (Frankreich), war noch nicht vom „eigenen“, sondern wie in Abschnitt 105 vom „einen“ Erlöser die Rede, was als Begründung für die Einheit des Leibes verständlicher erscheint (Beiheft 56 zur ÖR, 125).
- ⁴ William H. Lazareth/Nikos Nissiotis (Hrsg.), Taufe, Eucharistie und Amt, 1982, 21 (Eucharistie Nr. 13 mit Kommentar).
- ⁵ A.a.O. 32 ff (Amt Nr. 11 mit Kommentar, 14 mit Kommentar, 17 mit Kommentar, 19, 22, u.ö.).
- ⁶ Die römisch-katholische Stellungnahme zur Lima-Erklärung über die Eucharistie sagt dies mit großer Klarheit: „Denn aus unserer Sicht können wir erst dann Eucharistiegemeinschaft haben, wenn wir auch volle Gemeinschaft im Glauben haben“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 79, S. 33).

Ein Sohn der Freiheit — N.A. Berdjajew

Teil III *

VON HANS-PETER FRIEDRICH

Berdjajews Philosophie, oder besser gesagt sein Philosophieren, um damit das Unabgeschlossene, sich ständig im Fluß Befindliche seines Denkens zu charakterisieren, kennt im Grunde nur ein Thema, das in immer neuen Ansätzen unter jeweils wechselnden Aspekten angegangen und entfaltet wird. Er selbst sagt es einmal so: „Ich gründe meine Sache auf die Freiheit.“¹ Ein imposantes, geschlossenes, analytisches System ist „seine Sache“ dabei allerdings nicht, sondern eher ein Netzwerk von Gedanken, impulsiv und aphoristisch geknüpft, mit einer Struktur, die mehr auf Intuition denn auf Konstruktion hinweist. Dem entspricht auch der expressionistische Stil seiner Werke, die nicht selten atemlos und zuweilen nachlässig daherkommen, eben gerade nicht „geschliffen“ sind. Wenn Berdjajew behauptet, Philosophie dürfe sich nicht nur von der wissenschaftlichen Erkenntnis inspirieren lassen, sondern ebenso von der religiösen Erfahrung, dann bezeichnet er damit die beiden Quellen seines eigenen Denkens, für

* Teil I und II siehe ÖR 488, S. 426–437.

die einerseits die Namen Kant, Marx und Nietzsche stehen. Andererseits sind Jakob Böhme, Chomjakow und Solowjow zu nennen, von Dostojewski ganz zu schweigen, dem nach seinem Urteil „überragendsten russischen Metaphysiker und am meisten existentiellen Denker“². Im Jahre 1805 erschienen Schellings berühmte „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“, die Berdjajew zeitlebens für das Beste hielt, was die Philosophie zum Thema Freiheit beigetragen habe. Im Vergleich nun mit Schellings Abhandlung, die ihrerseits auf Gedanken Böhmes und Baaders zurückgeht, wird seine eigene Position sehr schön deutlich.

Schelling sieht einen doppelten Ursprung der Freiheit, er liegt in Gott selber. Einmal sozusagen in dessen Nachtseite, jenem dunklen Drang des Nichts ins Dasein, dem die Schöpfung sich verdankt, und zum anderen in dessen Tagseite, jenem hellen verklärenden Willen, der alles Geschaffene ordnet. Daher trägt auch der Mensch als Geschöpf beides in sich, nur ist ihm möglich, was bei Gott unmöglich ist: er kann das Dunkle die Oberhand über das Helle gewinnen lassen, und tut es. So gerät Gottes Werk ins Durcheinander und der Schöpfer selber muß eingreifen, um gegen die menschliche *Unordnung* die göttliche *Urordnung* wiederherzustellen. Die Freiheit also, „das Vermögen des Guten und des Bösen“, wie Schelling definiert, ist die Voraussetzung dafür, daß sich Gott überhaupt als liebender Erlöser offenbaren kann. Erst in dieser Freiheit vermag Gott in der Geschichte Jesu Christi zu sich selber zu kommen.

Berdjajew geht über Schelling hinaus. Seiner Überzeugung nach ist die Freiheit nicht in einer Bipolarität Gottes begründet, sondern sie ist als solche ungeschaffen, nämlich bereits in dem Nichts enthalten, aus dem Gott die Welt erschuf, sie ist der Schöpfung mithin präexistent. Da der Kosmos aber sowohl das Sein wie auch weiterhin das vorweltliche Nichts enthält — wie es eben ohne das Dunkel kein Licht geben könne, meint Berdjajew —, so ist die Freiheit, die Gutes und Böses zeugt, allem Geschaffenen inhärent. An ihr findet auch Gottes Allmacht ihre Grenze; denn diese hat wohl Gewalt über das Sein, das Nichts aber ist ihr entzogen, und also existiert das Böse. Radikaler als Schelling sieht er die Schöpfung nicht nur durch den Menschen in eine Unordnung geraten, die durch göttliches Eingreifen beseitigt werden muß, sondern für ihn ist die Schöpfung als solche unvollendet geblieben, solange das Böse nicht besiegt ist. Dieser Sieg kann nur von Gott und Mensch gemeinsam und in voller Freiheit errungen werden: durch das freie Schöpfertum des Menschen, der das Böse verwirft und das Gute wählt; und durch die freie Selbsthingabe Gottes, der auf seine Macht verzichtet und das Kreuz wählt. Gott hat das Seine bereits getan und damit den Men-

schen befähigt, nun ebenfalls zu tun, was an ihm ist. Auf diese Antwort des Menschen wartet er. Denn wie der Mensch Gott und seine Gnade nötig hat, damit sein schöpferisches Werk gelingen kann, so braucht Gott seinerseits den Menschen und seine Tat als unentbehrliche Ergänzung des eigenen Schöpfungstums. So wird die Freiheit zum bewegenden Element der ursprünglich statischen Schöpfung (Paradies!), ja sie ermöglicht letztlich erst Heils- und Weltgeschichte und drängt beide zur Vollendung.

Auf diesem Freiheitsverständnis baut auch Berdjajews Anthropologie auf, deren Schlüsselbegriff Solowjows „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ von 1877/78 entnommen ist. Solowjow gelangt dort zu der Erkenntnis, daß es in der Geschichte, auch der vor- und außerchristlichen, eine stetige Entwicklung hin zu einem Gottmenschentum gibt, das in Jesus Christus bereits Gestalt angenommen hat und nun auch in der Menschheit als ganze Wirklichkeit werden soll; denn unsere menschliche Natur ist seiner menschlichen Natur wesensgleich und also ebenfalls fähig, sich mit dem Göttlichen zu verbinden. Als Ferment dieses notwendigen, auf die Realisierung des Reiches Gottes zielenden Prozesses wirkt die gottmenschliche Organisation der Kirche.

Auch nach Berdjajews Überzeugung muß es letztlich zur Vereinigung von Gottheit und Menschheit in einem Gottmenschentum kommen. Aber er kann die optimistische Vorstellung nicht teilen, das werde das Ergebnis einer quasi determinierten historischen Evolution sein. Eine solche Sicht bekommt die Freiheitsproblematik nicht umfassend genug in den Blick, sie rechnet nicht wirklich mit dem Bösen. Freiheit kann ja auch entarten, sie kann in Knechtschaft umschlagen, kann auf dem Weg zum Reich Gottes immer neue Hindernisse errichten – dafür zeigt die Geschichte aller Konfessionen eine Fülle von Beispielen. Deshalb verläuft der Prozeß, an dessen Ende das Gottmenschentum erscheinen wird, nicht kontinuierlich, sondern es ist ein tragischer Prozeß voller Brüche. Wenn er trotzdem zum Ziele führt, dann liegt das im tiefsten Geheimnis der Beziehungen von Gott und Mensch selbst begründet: der Mensch bedarf Gottes ebenso sehr, wie Gott des Menschen bedarf! Darauf weisen die Gottebenbildlichkeit des Menschen, in welcher die Schöpfung gipfelt, und die Menschwerdung Gottes, die Kulmination der Offenbarung.

Das wahrhaft Menschliche im Menschen ist das Abbild Gottes in ihm – „um ganz und gar Mensch zu sein, muß man Gott ähnlich sein“, sagt Berdjajew.³ Am ähnlichsten ist der Mensch dem Schöpfer, wenn er selbst schöpferisch wird, wie in jeder neuen, lebendigen, von der Liebe erwärmten Beziehung zur Welt. Fehlt die Liebe, dann herrscht bloße Aktivität, und der

Mensch verfehlt seine Bestimmung, die darin liegt, seine Gottebenbildlichkeit zu verwirklichen, eben wahrhaft Mensch zu werden.

Dieser Anlage des Menschen auf Gott hin entspricht Gottes Sehnsucht nach dem Menschen. Denn sein göttliches Leben verharret gerade nicht in Selbstgenügsamkeit, sondern es verlangt nach der Bereicherung durch das Zusammenwirken mit dem Geschöpf. So verwirklicht sich Gott in seiner Offenbarung und Menschwerdung, und das christologische Dogma ist symbolischer Ausdruck für diese Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen. Hier fühlt sich Berdjajew besonders dem großen Kappadozier Gregor von Nyssa verbunden, der seine Anthropologie, welche die Freiheit und Würde des Geschöpfes in so einzigartiger Weise betont, von der Menschwerdung Christi her entfaltet (vor allem in der Schrift „Über die Vollkommenheit“): Er, das „Abbild des unsichtbaren Gottes“, will in seiner *philanthropia* in jedem einzelnen Menschen Gestalt gewinnen, ihn gleichfalls zum Bilde Gottes machen und ihn so zurückholen in die göttliche Sphäre. Für Berdjajew standen Gregors „Ideen vom Menschen höher als alle anderen, die im Laufe der Geschichte des christlichen Denkens ans Licht gekommen sind“⁴.

Der menschgewordene Gott ist auch der menschliche Gott, im Gegensatz zum unmenschlichen Menschen. Gott aber will den menschlichen Menschen: denn nur der kann sein wirkliches Abbild werden. Wie aber geschieht diese Menschwerdung des Menschen? Berdjajew sieht sie als Ergebnis eines beständigen Kampfes zwischen dem wahren und dem falschen Ich im Menschen: das wahre, geistige Ich, das nach schöpferischer Freiheit und Selbstbestimmung strebt, nach Integration der leidenschaftlichen Kräfte der menschlichen Natur in die Persönlichkeit, muß das falsche Ich besiegen, das an diese Kräfte gebunden bleibt, sie ausleben will und so desintegrierend wirkt. Gewonnen wird dieser Kampf durch Liebe und Mitleid. Sie unterscheiden den menschlichen Menschen vom unmenschlichen, der lieblos und mitleidlos ist und deswegen auch kein Interesse an der sozialen Frage und am Eintreten für gesellschaftlichen Wandel hat. Der wahre Mensch jedoch wird gerade im Namen von Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit der Gesellschaft gegenüberzutreten.

Berdjajew unterscheidet dabei Gesellschaft als den Ort der Entfremdung, wo der Mensch zum Objekt geworden ist und beziehungslos den anderen Objekten gegenübersteht, von der Gemeinschaft, die da entsteht, wo eine wirkliche Begegnung von Menschen gelingt, von Ich und Du in einem Wir. Es macht die Problematik der Kirche aus, daß sie als soziale Institution *Gesellschaft* ist, in der es Herrschaft und Unterordnung gibt, also Entfrem-

dung, was im Gegensatz zum Worte Jesu in Mt 20,25–27 steht. Ihr wahres Wesen jedoch sollte *Gemeinschaft* sein, „sobornost“, von Ich und Du in dem Wir des gottmenschlichen Leibes Christi. Die Liebe konstituiert solche Gemeinschaft, und in ihr geht das Reich Gottes seiner Vollendung entgegen, aber sie ist keineswegs identisch mit der Kirche in ihrer empirischen, historischen und sozialen Gestalt.

Die geistige Kraft der Liebe hat sich allerdings nicht nur im Leben zu bewähren, sondern erst recht angesichts des Todes. Die Angst vor dem Tode, das Grauen vor Vernichtung und Auflösung zeigen den Bruch zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in seiner ganzen Tiefe. Die Todesfurcht ist bereits eine Art geistiger Tod, der nur überwunden wird im Glauben an die rettende Gnade Christi, des Gottmenschen, der ja selbst den Tod durch seine göttliche Liebe zum Menschen besiegt hat: „Im Tode zertrat er den Tod“, so heißt es im Oster-Troparion, „und denen in den Gräbern brachte er das Leben!“ Vertraut der Mensch sich dieser Liebe an, erringt auch er den Sieg über den Tod, der sich dann als Befreiung von diesem bruchstückhaften, immer vom Mißlingen bedrohten, zeitlichen Leben erweist; und es erwartet ihn die Vollendung seiner Menschlichkeit in der Auferstehung zu einem heilen, ungebrochenen, ewigen Leben, in dem sogar die Polarität der Geschlechter aufgehoben sein wird – der Gottmensch wird androgyn sein.

Diese knappen Bemerkungen zum Leben und Denken Nikolai Alexandrowitsch Berdjajews wollen, vierzig Jahre nach seinem Tode, zur Wiederbegegnung mit „einem der menschlichsten nicht nur unter den russischen, sondern auch unter den europäischen Philosophen“ anregen, wie ihn der Freund Leo Schestow in seinem weit ausholenden, keineswegs nur Zustimmung formulierenden Essay von 1938 genannt hat.⁵ Hinter dieser Anregung steht ein Interesse, das kaum antiquarischer, sondern durchaus aktueller Natur ist, wenn man sich mit dem geistigen Umbruch beschäftigt, der jetzt in der Sowjetunion vor sich geht. Was macht sein Werk dort heute so bedeutsam und attraktiv? Zwei kurze Antworten seien zum Schluß gewagt:

Rußland ist von neuem auf der Suche nach seinem geistesgeschichtlichen Ort, nach seiner *russischen Idee*. In Berdjajew findet es einen nachmarxistischen Denker, der in außergewöhnlicher Weise, nicht zuletzt auch durch sein exemplarisches Leben, die unauflösliche Verbundenheit des Landes mit der Philosophie und Kultur des Westens bezeugt, aber dennoch eingebettet bleibt in den breiten Strom der besten, genuin russischen Traditionen.

Und: In Rußland regt sich allenthalben von neuem Religiosität, die nicht weiß, wohin sie eigentlich gehört. In Berdjajew begegnet sie einem ökume-

nisch aufgeschlossenen, nachkonstantinischen, orthodoxen Gläubigen, der seine Kirche mit ihrer Spiritualität in durchaus kritischer, manchmal geradezu leidender Solidarität begleitet, ohne sich von neuen Fragen und Antworten abhalten zu lassen, die oft nur wenig von der Hl. Schrift und von überkommener Theologie gedeckt sind. Möglichen Einwänden begegnet er nicht ohne Pathos: „Als Sohn der Freiheit billige ich mir die Freiheit zu, das historische Christentum der Kritik zu unterwerfen, und ich nehme das Recht der freien Kritik der Offenbarung in Anspruch, so wie es die Kritik der reinen Vernunft gibt.“⁶

ANMERKUNGEN

¹ Folgende Arbeiten wurden für diesen Aufsatz mit großem Gewinn herangezogen: *Wolfgang Dietrich*, Provokation der Person. Nikolai Berdjajew in den Impulsen seines Denkens, Band 1, Gelnhausen / Berlin 1975. *Fritz Lieb*, Nikolaj A. Berdjajew und seine christlich-sozialistische Philosophie, in: Fritz Lieb, Sophia und Historie, hg. von Martin Rohkrämer, Zürich 1962, 202–211. *Leo Schestow*, Nikolaj Berdjajew – Gnosis und Existenzphilosophie, in: Leo Schestow, Spekulation und Offenbarung, München 1963, 356–407. *P. F. Anderson*, Berdja'evskije gody (1922–1939), in: Vestnik RChD 144, Paris 1985, 244–291. *Stepuns* Erinnerungen an Berdjajew finden sich in seinem Buch: Das Antlitz Rußlands und das Gesicht der Revolution, München 1961.

Die Berdjajew-Zitate in Teil I und II stammen aus seinen Werken: Der Sinn der Geschichte, Darmstadt 1925; Christentum und Klassenkampf, Luzern 1936; Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen, München 1951; Die russische Idee. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Dietrich Kegler, St. Augustin 1983. Berdjajews Brunner-Kritik findet sich in „Orient und Occident“, Heft 1, 1929, im Aufsatz „Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie“. Das Zitat hier: Existentielle Dialektik, S. V.

² Die russische Idee, S. 155.

³ Existentielle Dialektik, S. 107.

⁴ Ebd. S. 180.

⁵ Leo Schestow, Spekulation und Offenbarung, München 1963, S. 398.

⁶ Existentielle Dialektik, S. V.