

Zur neu russischen Mystik

Das Merkwürdige und Bedeutsame an einer neuen Hauptrichtung der russischen Intuitionslehre ist nicht einfach die Bevorzugung unmittelbarer Wahrheitsschau vor jeder Arbeit diskursiven, schlussfolgernden Denkens, sondern die Verkündigung der umfassenden Herrschaft intuitiver Erkenntnis auf dem Gebiet des wahrheitssichern Selbstbewußtseins und innerhalb eines jeden Wissens um objektive Wirklichkeit. Diese Intuition ist theologisch, weil sie auch das Dogma ergreift, sie ist im russischen Sinn mystisch, weil sie eine Teilnahme am göttlichen Leben einschließt. Die Ausstrahlungen ihres Machtbereichs sind zumal nach Nikolaj Berdjajew, einem Hauptvertreter dieser Gedankenwelt, außerordentlich¹. Andere Kinder einer ähnlichen philosophisch-religiösen Intuition, so hauptsächlich S. L. Frank, kommen in der russischen Zeitschrift „Sofia“ zu Wort.

I.

In dem gedankenreichen Buch „Die Weltanschauung Dostojewskis“ (deutsch von W. E. Groeger 1925) erwies sich Berdjajew bereits als trefflicher Kenner der russischen Seele. Freilich nimmt hier der Mythus eines vollkommenen Christentums Dostojewskijs für Berdjajew gigantische Formen an. Unser Werk fasst Anschauungen zusammen, die er und gleichgesinnte Freunde 1902 in den „Problemen des Idealismus“, und die dann Berdjajew selbst in der „Philosophie der Freiheit“ (1911) vertreten hatten. Aus den kühnsten Waghalsigkeiten einer durch keine diskursiv-logischen Bedenklichkeiten gehemmten Spekulation ersteht im Buch „Der Sinn des Schaffens“ das Werden des Menschen künftiger Jahrhunderte auf dem Weg einer künstlerischen Intuition. Jede Stufe dieser Entwicklung wird zur Gesamtkultur früherer Zeiten und der Gegenwart in Beziehung gebracht. Jeder Satz wird in den mannigfältigsten Fassungen ausgeprägt und wiederholt. Diese Darstellungsart sichert dem Gedanken leuchtende Klarheit. Sie erschwert aber auch naturgemäß eine eindeutige und kurze Zusammenfassung des Inhalts trotz des lichtvollen Ausdrucks und der trefflichen Übersetzung.

Berdjajew schrieb 1914, vor dem Weltkrieg. Sein Optimismus wurde durch die furchtbaren Ereignisse nicht zerstört, aber doch erschüttert. „Allzu groß war mein Glaube an die Möglichkeit des nahen Anbruchs einer schöpferischen religiösen Epoche“; so schreibt er aus Paris, März 1926, im Vorwort zur neuen Ausgabe. Sein letztes Buch „Der Sinn der Geschichte“ (deutsch 1925) sieht schärfer die unentrinnbare Wirklichkeit der Macht der Finsternis. Es ist auch anders in der Form und Gedankengestaltung, etwas freundlicher gegen das diskursive Denken. Verwirrlichen wird sich aber nach Berdjajew dennoch die Grundanschauung, daß der Mensch zu einem immer vollkommeneren, freien schöpferischen Tun von Gott berufen ist, daß auserlesene Seher diese Aufgabe, als Weg und Vollendung, unmittelbar schauen in einer dreifachen Er-

¹ Als B. bezeichne ich fortan: Nik. Berdjajew, Der Sinn des Schaffens. Deutsch von Reinhold v. Walter (Tübingen 1927, Mohr). Berdjajew ist jetzt Professor an der russischen religiös-philosophischen Akademie in Paris.

kenntnis: in der Erkenntnis des Sinns göttlicher Schöpfergedanken, des Sinns der Erlösertätigkeit des Gottmenschen und des Sinns menschlicher Entwicklungsmöglichkeiten.

Wir nennen diese Anschauung mystisch und sprechen von neurossischer Mystik. Und das wohl im Sinne des Verfassers selbst. Nicht als ob er der modernen papiernen und gläsernen „Mystik“ — was nennt man heute nicht alles Mystik? — das Wort redete, nicht als ob er Okkultismus, Theosophie und Magie zur Mystik rechnete; er beurteilt sie ihrer Nichtigkeit oder doch ihrer Unklarheit entsprechend. Auch den Irrwegen indischer und pantheistischer Mystik geht er kritisch nach und endet bei Ablehnung. Er kennt die Grenzen und Abgründe Eckharts. Die fest umrissenen Unterschiede der orthodoxen und der katholischen Mystik sieht er wohl. Er weiß aber nur die Eigenart der orthodoxen Gottesschau richtig zu schildern. Die Horizonte der katholischen verkleinert er. Nur ein Kleinbild scheint er da gesehen zu haben, nicht das Monumentale. Denn er berücksichtigt fast ausschließlich die Ausdrucksweise der mittelalterlichen Christusmystik in der Seele ekstatischer Frauen und in der Minnemystik heiliger Mönche. Dabei übersieht er den eigentlichen Kern, die auf dem Gnadenwege erfasste intuitive Gottesgegenwart. Der Mystik Boehmes gegenüber verrät er eine unerlegbare Vorliebe, weil sie ihm mehr als andere „Versenkungen“ übernational und dem slawischen Geist verwandter erscheint.

Immerhin betont Berdjajew, daß Mystik „ein Umgang mit Gott, nicht aber ein Umgang mit der Natur ist, der geistig, nicht aber seelisch-körperlich“ ist (S. 341; vgl. überhaupt die Ausführungen von S. 316 an).

Neben dieser Mystik im strengerem Sinne läßt sich aber Berdjajews ganze intuitive Denkweise als mystisch bezeichnen, weil sie nach ihm nur in der Teilnahme am Leben Gottes und am Leben Christi als möglich und wirklich erscheint. Der russischen Ausdrucksform würde es wohl besser entsprechen, wenn wir von neurossischen Apokalyptikern sprächen; bei uns ist jedoch dieser Begriff missverständlich. Eine Geschichtsphilosophie ist eingebaut.

Grundvoraussetzung für alles bleibt aber die Intuition als vollkommenste Erkenntnisart; sie ist, wenn ich richtig verstehe, irgendwie der Philosophie und dem Glauben gemeinsam.

Vom intuitiven Erkennen allein nährt sich nach Berdjajew die ganze, die einzige Philosophie. Der Versuch, die Philosophie wissenschaftlich zu behandeln, verkennt, wie er stets betont, vollkommen ihre Eigenart. Denn die Philosophie ist nicht Wissenschaft, sondern Kunst. Das diskursive Denken rechnet mit dem Gegebenen und mit der Notwendigkeit der Naturgesetze und des Geschehens; so steht es im Bann und unter dem Gehorsam einer Macht, die den Menschen beherrscht und versklavt. Aber wie der Mensch durch sein Selbstbewußtsein nicht ein Gegenstand neben den andern Weltwesen ist, sondern ein Sein ganz eigener Art, das sich nicht als Gleches unter Gleiche einreihen läßt, so fällt er auch aus dem Bereich der Notwendigkeit, steht in voller Freiheit da und überwindet durch sein Schaffen die niedrige Welt unverbrüchlich notwendiger Verknüpfungen.

Nicht als ob dieses schaffende Bewußtsein des Menschen in unsachliche, rein subjektiv ersonnene Grenzen gebannt wäre und eine Welt von Ideen zeugte, die als bloße Gedankendichtungen ihren schöpferischen Wert, wie ein

lyrischer Erguß, in sich trügen; den intuitiven Erkenntnissen entspricht vielmehr eine objektive Wirklichkeit, ja die einzige wahre Wirklichkeit, die nicht bloß gilt, sondern gegenständlich ist, die Allgemeingültigkeit für alle Menschen einschließt, nicht allein für den schöpferisch Schauenden. Der Mensch denkt nicht in Kategorien, die das Sein rein gedanklich formen; er schafft im freien Denken das Sein, so wie es außer ihm ist und den einzigen Zweck hat, dem Menschengeist als Wahrheit bewußt zu werden. Nicht das gegenständliche endliche Sein, sondern die auf schöpferischem Weg erzeugte Wahrheitserkenntnis dieses Seins ist das eigentlich Wichtige und Wirkliche.

Der Mensch, ein All im Kleinen, unendlich weit unter Gott, aber doch ein All, erkennt so alles gewissermaßen in sich. Das zerstört keineswegs die dingliche Wirklichkeit des Erkannten; wie denn auch Gottes von allen Einflüssen unberührte Wesenserkenntnis, Gottes Insichtschau, zugleich auch vollkommenste Realerkenntnis darstellt. So scheint es Berdjajew zu glauben.

Aber diese neue Zusammenfassung von Sein und Denken, diese feste Verbindung von intuitivem Schauen des Wirklichen und von unbedingt freiem Schaffen weltbildender und dennoch weltwirklicher Ideen, ist nach dem ersten Sündenfall nur durch Christi Erscheinung und Persönlichkeit möglich geworden. Berdjajew besaß das christliche Dogma, wie er es in der russischen orthodoxen Kirche fand, ohne jede Nationalisierung und ohne Zugeständnisse an die Schwäche des Zweifels. Was er sucht, ist das geistige Band zwischen dem Dogma und allen Gegenständen der philosophischen Erkenntnis. Wie der erste Mensch vor der Sünde in voller Freiheit dem „Gegebenen“, dem Weltobjekt, und seinem „schlechten“ Schicksal, der Notwendigkeit, gegenüberstand, wie sein Denken, sein Selbstbewußtsein Herr war über die Natur, nicht ihr gehorchernder Diener, so ward diese ganze erlösende Freiheit durch Christus dem Menschen wiedergegeben; nicht allen Menschen ohne weiteres, denn sie muß erobert werden; sie kann nur in dem verwirklicht werden, der sich der Einheit mit Christus bewußt wird, an sie glaubt, und so teilnimmt an des absoluten Menschen Göttlichkeit, einer Göttlichkeit, die Berdjajew im christlichen, nicht im pantheistischen Sinn versteht.

Christus hat uns nicht bloß von der Sünde im gewöhnlichen Sinn befreit, sondern von der Gefangenschaft der „Welt“, d. h. der Weltgegebenheit unter der Denkform der Notwendigkeit. Auch die Folgen der Sünde müssen allmählich innerhalb der Erlösungskraft Christi durch die Anstrengung der schöpferischen Akte des Menschen verschwinden.

Selbst vor den unmöglichsten Folgerungen schrekt Berdjajew dabei nicht zurück. Der platonische Mythos des androgynen Menschen wird ihm zur Wirklichkeit. „Die Differenzierung von Männlichem und Weiblichem ist eine Folge von Adams kosmischem Fall“ (B. 193). „Die Verzerrung der Gottes-ebenbildlichkeit des Menschen kam im Zerfall der Androgynie, des männlich-weiblichen Wesens zum Ausdruck“ (B. 193). Die schönsten Gedanken über Jungfräulichkeit und Keuschheit verquickt hier der russische Apokalyptiker in langen Erörterungen mit dieser Boehmeschen Theorie.

Natürlich wird die Familie, wie sie jetzt ist, in den Bann der Sünde einzogen. Der Mensch muß zum ursprünglichen Zustand zurückkehren. Der zu erwartende „androgyne Mensch ist nicht Mann; er ist nicht ein geteiltes,

zerfallenes Wesen, sondern Jüngling-Jungfrau.“ Nur so kann man beim absoluten Menschen Christus, in dem die Fülle des Seins enthalten sein muß, das Fehlen des Geschlechtslebens erklären, das dem Leben der gewöhnlichen Menschengattung ähnlich wäre.

„Im absoluten Menschen, im neuen Adam, kann es kein differenziertes, gefallenes Geschlechtsleben geben.... Der schöpferischen Weltepoche wird nicht der Kultus des ewig Weiblichen, sondern der Kultus der Androgynie, des Jungfrau-Jünglings, des gottebenbildlichen Menschen eigen sein.... Für die künftige Weltepoche und für das neue Weltenleben erweist sich die Weiblichkeit im Aspekte der Jungfräulichkeit, nicht aber der Mutterschaft als grundlegend“ (B. 215 u. 216; überhaupt 188—238).

Es wird uns sehr schwer, solche Überspanntheiten in demselben Geist heimisch zu sehen, der wundervoll abgeklärte und scharfgeschliffene Gedanken über Schaffen und Sein, Genialität und Heiligkeit, über das Phrasentum moderner Mystik, über Liebe und Demut und Kunst erzeugt hat. Aber man sieht doch auch deutlich, daß diese Theorie der Androgynie nicht als ungehöriges Wanderstück ins System gerät, sondern innig mit dem Ganzen verwachsen ist. Das differenziert geschlechtliche Triebleben in seiner tatsächlichen Ungebundenheit, Mäßlosigkeit und Unheil zeugenden Allgemeinheit fällt bei Berdjajew, im Einklang zu seiner ganzen Denkweise, mit dem Begriff des Sinnlosen zusammen. Und dieses Sinnwidrige kann nicht das Ursprüngliche, und dieses Sinnwidrige kann nicht das Letzte Wort der Menschheit sein. Die Mäßigung und volle Beherrschung des Triebes, die Beherrschung als allgemeiner Seelenzustand der Menschheit, widerspricht aber dem Wesen des differenzierten Geschlechtes. Das Gefüge der Natur selbst muß, so meint er wohl, die Unmöglichkeit ungeordneter Lust verbürgen und sicher stellen.

Berdjajews Intuition erfährt den neuen Menschen und damit eine unsagbar neue Zeit, die von den Elementen dieser Welt befreit, siegreich über das tyrannische Walten der Notwendigkeit, eine anthropologische Periode des schaffenden Menschen eröffnet. Denn die bisherigen Jahrhunderte der Erlösung, die auf die Ara des Gesetzes folgten, standen noch im Bann der Furcht und eines selbstsüchtigen Ringens um die eigene Seelenrettung. Was nunmehr kommen muß und kommen wird, das ist der Mensch nach dem Ausmaß und in der Vollreife des Alters des absoluten Menschen, des Gottmenschen Christus. Er muß kommen, denn die Erlösung hat nur Sinn in ihrer vollendeten Erfüllung. Das Urbild, Christus, wäre sinnlos, wenn sein Nachbild, der Mensch, als Gesamterscheinung, Glied an seinem Leibe, eins mit dem Haupt, die schöpferische Aufgabe, die ihm Gott gestellt, niemals, in keiner irdischen, d. h. diesseitigen Seitenwende, in vollkommener Vollendung löste.

Dieser neue Mensch wird wie Christus über die Erde schreiten, ungehemmt, in göttlicher Sorglosigkeit, furchtlos und aus Liebesfülle handelnd, demütig und gehorsam, aber aus freiester Freude, stets aufgerichtet zu neuem Schaffen, das keinem andern weltlichen Sein dienstbar ist, sondern wie Gottes Schöpfung in sich selbst Wert und Sinn und Schönheit trägt. Da wird alles in Schönheit geschehen, nicht in einer Schönheit des Genusses, sondern in einer schönen Bewegung der Selbsthingabe und des Opfers. Und dieser neue

Mensch wird eine neue Familie und einen neuen Staat begründen. Denn die Armeseligkeiten des bisherigen Ehebundes und die demütigenden Bedrückungen des Staates, notwendige Belastungen einer Menschheit, die in Knechtschaft dient, werden keinen Sinn mehr haben, sobald die neue Menschheit in ihrer Gesamtheit die Größe und den Sinn des Lebens Christi voll erfaßt hat und in nie versiegender Schaffensfreudigkeit aus sich erzeugt. Nicht ohne Gnade; im Gegenteil ganz im Bann der Gnade.

Auch eine neue Kunst wird erstehen als theurgisches Schaffen, eine „Pan-Kunst“, die alle Arten des menschlichen Schaffens einschließt, gleichsam als neue, verklärte Natur.

Das reale Innehaben der Schönheit, ohne das Mittel des Symbols, wird bereits der Anfang der Verklärung dieser Welt zu einem neuen Himmel und zu einer neuen Erde sein. „Alsdann wird es keine Kunst geben, kein ästhetisches Erleben im strengen Sinne dieses Wortes, in welchem auf symbolische Weise das legitte Sein mittelbar vergegenwärtigt wird“ (B. 262).

Die neue Kunst wird ein neues Sein schaffen, keine bloße Kultur, kein bloßes Symbol. In ihr wird das bisherige tragische Mißverhältnis von Wollen und Vollbringen überwunden. Auch das wird ein dornenvoller Weg sein. „Als Theurg verzichtet der Künstler auf die organisierte Kunst im Namen des schöpferischen Aktes“ (B. 265).

Die christliche Moral aber wird in dieser neuen Welt dem Gesez der Liebe, den aktiven Tugenden, dem ständigen Opfer um Gottes und um der schöpferischen Werte willen alle Tore öffnen. Jede freie Tat des Menschen wird sündlos, weil Liebe zu Gott ihr einziges Geläute ist. Nicht die menschliche Wohlfahrt, sondern Gott wird letztes Ziel jedes Atemzuges sein.

Nur in diesem Sinn spricht Berdjasew, wie mir scheint, auch in andern Veröffentlichungen, z. B. in einem Aufsatz über das Reich Gottes und das Reich Cäsars (Zeitschr. Putj [Der Weg] 1925, 31—52) von einem Nicht-Staat in der neuen Menschheit. Es handelt sich nicht um einen einfach staatenlosen Zustand, sondern um Menschen, denen die Staatsgemeinschaft keinerlei Zwang mehr auflegt, weil sie nichts gegen Gottes Ordnung tun, und weil dann der Staat aus eigener, immanenter Entwicklung heraus, nicht einfach durch die Neuschöpfung der im Staafe lebenden Neumenschen, Gottes ewige Ordnung wollen wird und sonst nichts.

So glaube ich denn, hier Berdjasew anders verstehen zu müssen als Iwan Kologriwov S. J. in einem Aufsatz Royaume de Dieu et royaume de César (Orientalia Christiana VI 3, Nr. 24 [1926] 139 ff.). Dagegen hat Kologriwov zweifellos Recht mit seiner Ansicht, daß Berdjasew die Idee des Papstkönigs verzeichnet hat. Immerhin wird man zum Vollverständnis sein Bild der „neuen Kirche“ vor Augen haben müssen.

Denn der neue Mensch wird nicht etwa außerhalb der christlichen Kirche stehen, auch nicht innerhalb einer Erzägkirche oder einer unsichtbaren mystischen Gemeinde. „In seiner letzten geheimen Weisheit ist das Schaffen natürlich kirchlich“ (354). Denn Christus und seine Kirche sind unzertrennliche Größen. Dem neuen, christusähnlichen Menschen gegenüber wird die Kirche selbstverständlich ganz andere Aufgaben haben als jetzt, da christliches Wesen zum Schein abgebläft und christliche Liebe kalt geworden ist und sich „in tote

und tötende Worte verwandelt hat“ (358). „Die Religion der Liebe wird noch in die Welt kommen; es ist die Religion der grenzenlosen Freiheit des Geistes. Die Kirche der Liebe ist die johanneische Kirche, die ewige, mystische Kirche, welche die ganze Fülle der Wahrheit über Christus und den Menschen in sich birgt“ (358). Dann wird man die Kirche auffassen „als ökumenischen, geistigen Organismus, als ontologische Realität, als christianisierten Kosmos“ (B. 367). „Die Auffassung des Christentums ausschließlich als einer Religion der persönlichen Rettung, die Verengerung des Umfanges der Kirche zu einem Etwa, das in einer Reihe mit allem andern besteht, während doch die Kirche die positive Fülle des Seins ist, war gerade die Quelle der größten Störungen und Katastrophen der christlichen Welt“ (B. 368).

„Das Monopol der Kirchlichkeit kann nicht ausschließlich den bewahrenden Strömungen, die dem Schöpfertum feind sind, angehören. Hier von hängt die Zukunft der Kirche auf Erden, die Zukunft der Welt und der Menschheit ab. In der Kirche lebt ein ewig konservatives Prinzip; unerschütterlich muß das Heiligtum und die Tradition gewahrt werden. Aber in der Kirche muß auch ein ewiges, schöpferisches Prinzip, ein verklärendes Prinzip wirksam sein, welches der zweiten Wiederkunft Christi, dem triumphierenden Reiche Gottes zugewandt ist“ (B. 393).

Berdjajew meint nicht immer die orthodoxe russische Kirche, aber er sieht sie fast ausschließlich. Für die katholische ist er merkwürdig kurzsichtig, wenn auch nicht so unheilbar wie sein Meister Dostojewskij. Wie den erblindeten Gloster führt ihn sein Edgar auf eine Scheinhöhe, von der aus die Weltkirche offen und ausgespannt liegen soll. Aber er steht bloß auf der unendlichen russischen Ebene und schaut nicht aus der Höhe in die Ferne. Vielleicht würde ihn heute ein Werk wie Adams Wesen des Katholizismus sehend machen. So trifft zumal seine Anklage auf Ablehnung des Schöpfertums durch die Kirche, weil in ihrer Blickrichtung nur die persönliche Seelenrettung liege (B. 382 ff.), höchstens das offizielle russische Kirchentum. Sein prachtvoller Sturmlauf gegen eine rein passive Christenheit kann sich nur auf den schweigenden östlichen Einsamkeiten entwickeln. Berdjajew scheint sich übrigens dessen bewußt geworden zu sein (B. 369 ff.). In jenem neuen Aufsatz über das Reich Gottes und das Reich Cäsars (russ. Zeitschr. Putj. Der Weg I [Paris 1925] 31 ff.) entfernt er sich noch mehr vom Nationalaberglauben einer allrussischen Kirche und von Dostojewskis Staat-Kirche.

Dieses Kirchenbild unterscheidet sich meines Erachtens in den Grundlagen wenigstens, wenn auch nicht in der apokalyptischen Spitze, von der Auffassung anderer moderner russischer Denker nicht wesentlich. Ich denke zunächst an einen Artikel Nik. N. Glubokowskis, in der russischen Revue der eklesiastischen Akademie von St. Petersburg (Bd. 241, S. 3 ff.), der im Juni des gleichen Jahres in der Constructive Quarterly in englischer Übersetzung erschien (S. 282 ff.). Er handelt über das Wesen der Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) und wird durch einen zweiten, im Christian East (III 20 ff., 1922) gedruckten, ergänzt.

Für den russischen Theologen ist die Rechtgläubigkeit und nicht die Kirche das Erste, Wesentlichste. Sieht man aber genauer zu, so bewahrheitet sich der erste Eindruck nicht, als sei die Orthodoxie eine absolute, von der Kirche unab-

hängige Größe, wie z. B. M. d'Herbigny Glubokowskij versteht¹. Die Orthodoxie erscheint hier vielmehr als die Gesamtheit der vom Gottmenschen gebrachten Heilsgüter, die organisierte sichtbare Gemeinschaft des Christentums miteingeschlossen, insofern diese allumfassende Christusgabe geglaubt und gelebt wird. Sie ist der Obhut der wahren Kirche Christi übergeben; so geht sie denn der Kirche als Hüterin dieses Schatzes voraus und bezeichnet zweifellos das Wesentliche. Leben kann man sie im Vollsinn auch nur in der Kirche. Diese Deutung wird Glubokowskij und dem russischen Geist überhaupt gerechter und bringt bereits in die Nähe Berdjajew's.

II.

Nach diesem allgemeinen Überblick müssen wir wenigstens einige Gedanken-gänge Berdjajews tiefer verfolgen, um die letzten Grundlagen, die Hauptideen und gewisse innere Zusammenhänge aufzuhellen.

Man würde sich täuschen, wenn man aus den hier entwickelten philosophischen und theologischen Seltsamkeiten auf hohles Gerede oder auf ein Gedröhnen von Wortmacherei schlösse. Das Gegenteil ist der Fall. Im ganzen Buch findet sich keine theatralische Gebärde, keine geschminkte Miene, kein oberflächlicher Phrasenlärm. Überall bricht ein erschütternder Ernst vor. Feiner Geschmack, ausgesuchte Bildung, gründliches Wissen schimmern sogar an Stellen durch, wo die unwahrscheinliche, ja seltsame Phantastik zukunfts-hauender Verkündigung wie unheimliche Geheimwissenschaft anmutet. Selbst auf diesen Gefilden schreiten Sprache und Darstellungsform so maßvoll und ungekünstelt, daß man fast über dem klaren und ruhigen Rhythmus dieses Ganges die darunter fließenden leidenschaftlichen, auf die Spitze getriebenen Überspanntheiten vergessen könnte.

Eine Hauptfrage Berdjajews ist die nach dem Sinn der Welt. Ihm ist die Sünde, das Böse, sinnlos. Er glaubt auch nicht, dieser Welt des Schlechten könne dadurch Sinn verliehen werden, daß die göttliche Weisheit aus dem Bösen Gutes zieht. Sinn hat nur die Verwirklichung des göttlichen Planes innerhalb der Erfüllung des göttlichen Willens. Berdjajew hält es für sinnlos, daß dieser Wille als etwas wesentlich Gutes, nicht einmal seine Vollerfüllung im Menschen erlebe. Die Sünde ist ein Durchgangsstadium. Sie wird endgültig überwunden, auch schon im Diesseits. Die Menschheit muß sich zu einem christusähnlichen Zustand in ihrer Allgemeinheit durchringen. Immerhin hält Berdjajew schriftgemäß auch am „Antichrist“ fest. Eine Synthese ist ihm nicht gelungen.

Die Sinnlosigkeit würde zum Gesetz — und das erscheint ihm als innerer Widerspruch — wenn der Sinn nicht schon auf Erden vollständig siegte.

Das erkennt die Philosophie als Intuition im Gegensatz zur Wissenschaft, welche „den Menschen in der Sinnlosigkeit der gegebenen Welt beharren läßt“ (21). „Die Philosophie strebt immer darnach, den Sinn der Welt zu erfassen, immer widersezt sie sich der Sinnlosigkeit der Weltgegebenheit. Grundlegende Voraussetzung jeder wahren Philosophie ist die Voraussetzung vom Vorhandensein eines Sinnes und einer Erfassbarkeit des Sinnes, von der Möglichkeit eines Durchbruchs zum Sinn durch die Sinnlosigkeit“ (B. 21).

¹ La vraie notion d'orthodoxie. Orientalia Christiana II 1, Nr. 7 (Dez. 1923).

Und noch von zwei Gedanken ist Verdjasew ganz erfüllt, vom Gedanken des Gottmenschen und des Menschen. Von Engeln hält er dagegen nicht viel. Ihr Abfall erscheint ihm offenbar als bourgeoise Gemeinheit. In der Hierarchie der Wesen steht der Mensch höher (B. 71).

Der Gottmensch ist ihm Mittelpunkt der Welt. Seine Erlösertätigkeit ist nur die eine Seite seiner Erscheinung. Sein ewiges Königtum, ganz unabhängig von des Menschen Schuld und dessen Sühne, ist die andere Seite, und unter Voraussetzung der ersten bei weitem der erhabenere Aspekt.

Aber Christus bliebe unverständlich und sein Wesen verschlossen, wenn man das Geheimnis des Menschen nicht entdeckte. Denn Christus ist der absolute Mensch. „Der Gottmensch ist eine Offenbarung nicht nur der göttlichen, sondern auch der menschlichen Majestät und segt Glauben nicht nur an Gott, sondern auch an den Menschen voraus“ (B. 99). Aber eben weil er der unbedingte, der eigentliche, der Mensch an sich ist, kann man den Menschen auch nur von Christus aus verstehen. „In der christlichen Offenbarung ist die Wahrheit von der Göttlichkeit des Menschen nur die Kehrseite der Wahrheit von dem Menschentum Christi. Die Christologie des Menschen ist von der Christologie des Sohnes Gottes nicht zu trennen, das Selbstbewußtsein Christi ist mit dem Selbstbewußtsein des Menschen untrennbar verbunden.... Aufgabe des religiösen Bewußtseins der Menschheit ist Aufdeckung des christologischen Bewußtseins des Menschen.... Der Mensch ist Mikrokosmos, ihm gebührt zentrale und herrschende Stellung in der Welt, weil des Menschen Natur mystisch betrachtet ebenbildlich ist der Natur des absoluten Menschen — Christus, und hierdurch an der Natur der heiligen Dreifaltigkeit teil hat. Der Mensch ist nicht einfach Kreatur in einer Reihe mit den andern Kreaturen, weil der von Ewigkeit her eingeborene Sohn Gottes, dem Vater ebenbürtig, nicht nur absoluter Gott, sondern auch absoluter Mensch ist.“

Die Christologie ist die einzige wahre Anthropologie. Das Erscheinen Christi als des absoluten Menschen auf Erden und in der Menschheit hat für ewige Zeiten und absolut des Menschen und der Erde absolute und im Weltall zentrale Bedeutung festgelegt. Kopernikus' Astronomie und Darwins Biologie sind auferstanden, die christologische Anthropologie als eine Wahrheit, die über die Welt hinausreicht, als eine vorweltliche Wahrheit zu widerlegen. Die Welt war vom Schöpfer noch nicht erschaffen, als das Ebenbild des Menschen schon im Sohne Gottes, der vom Vater ewiglich geboren wird, da war. Nur die Christologie des Menschen, die Kehrseite der Anthropologie Christi, enthüllt im Menschen das wahre Ebenbild Gottes des Schöpfers“ (B. 79).

Aber mit dieser Tatsache ist für die eigentliche Weltaufgabe des Menschen noch keine Erklärung gegeben. Der Christus der Evangelien, die Heilige Schrift in ihrer Ganzheit enthüllen uns nicht das eigentliche Wesen, noch weniger die kommenden Leistungen des Schöpfertums des Menschen. Und das ist nicht bloß ein Zufall, Mangel oder Unglück, es ist das Wesen der Sache. Denn ein vorgeschriebenes, ein gegebenes, ja auch nur ein angedeutetes Schaffen würde dieses selbst zerstören. Jedes Schöpferische ist ein einmaliges Unerklärliches. Es entzieht sich sogar der Allwissenheit Gottes, nicht ob einer

Unfähigkeit Gottes, sondern als gewollter Verzicht. „Durch einen Akt seines allmächtigen und allwissenden Willens wollte der Schöpfer sein Vorausschauen dessen, was die schöpferische Freiheit des Menschen erschließen würde, begrenzen, denn schon in diesem Vorausschauen läge Vergewaltigung und Begrenzung der Freiheit des Menschen im Schaffen. . . Hierin ist Gottes große Weisheit im Werke der Schöpfung zu sehen. In seiner Weisheit hat Gott dem Menschen seinen Willen darüber verborgen, daß der Mensch dazu berufen ist, freier und wagemutiger Schöpfer zu sein, und sich selber hält er verborgen, was der Mensch in seinem freien Wagemut erschaffen werde“ (B. 100).

Das ist ganz echtes russisches Denken, das bei aller Tiefe und bei allem Hochflug kein fein empfindliches Verstehen hat für das unendlich Absolute, das göttlich Einzigartige, die Analogie des Seins. Seine wunderbare Einfühlung in die Menschlichkeit und sein Drang, diese zu einer unbedingten Abgeschlossenheit und zu einer kosmischen Größe umzugestalten, verleiten es immer wieder zu Anthropomorphismen. Im 3. Kapitel seines neuen Buches „Der Sinn der Geschichte“ verlegt Berdjajew sogar die Entwicklung und die Tragödie der Liebe und des Leidens in das innerste Leben der Gottheit. Der Russ rationalisiert nicht die göttlichen Geheimnisse, wie so viele deutsche Philosophen, er sucht sie also nicht durch die Schlußreihen des diskursiven Denkens zu begründen oder zu erklären, aber er behauptet, intuitiv die Zusammenhänge aller Dogmen und ihre Verknüpfung mit dem Menschensein zu ergreifen. Weil aber die Intuition des Unendlichen ihrem Wesen nach die Analogie des Seins nicht erkennen kann — eine Wahrheit, die bislang nicht genügend erkannt, geschweige denn durchdacht wurde —, muß sie zum Anthropomorphismus führen. Das zu erweisen wäre eine wichtige Aufgabe der Gegenwartosphilosophie.

Und noch eine andere Denkweise Berdjajews hängt damit zusammen. Er schreibt schöne Seiten über die Liebe, hat aber kein rechtes Verständnis für die Liebe der katholischen Heiligen zu Gott, obwohl er ganz klar sieht, daß der orthodoxe Russen diese Liebe zu Gott anders ausdrückt als der katholische Christ.

Er übersieht über den unmittelbaren Gefühlsausbrüchen mystischer Seelen die gewaltige Aktivität, die den meisten katholischen Heiligen innenwohnt, und die Abgeklärtheit des Urteils, die den scheinbaren Überschwang bändigt.

Es ist, als trüge er noch als Last mit sich die schwere Ikonostase seiner Heimat, und als ob er einer fröhlichen, leichtbeswingten Gottverbundenheit gram wäre. Deshalb hat er denn auch nicht Sinn genug für den Barock. Er sieht in ihm fast nur die Verschmelzung von Heidnischem und Christlichem. Das Durchbrechen der Grenzen, die Auflösung der Form, damit man zum Unendlichen vorstoße, scheint er zu verleugnen.

Über allen diesen Spekulationen schwebt immer die Triebkraft der „Intuition“. Die Intuition hängt, so denkt es sich offenbar Berdjajew, wesentlich mit dem menschlichen Selbstbewußtsein zusammen. Und dieses gilt ihm nicht als Erscheinung des Seins, sondern als das Menschensein selbst. Wenn der Mensch sich selbst denkt, bejaht sich sein Sein, ohne jede Trennung von Gegenstand und Subjekt. Wenn der Mensch mit Ichbewußtsein ein Objekt denkt, müssen wir das Erschaffen eines neuen Seins durch die Schöpfertätigkeit des Menschen anerkennen; immer freilich in wesentlicher Abhängigkeit von Gott,

welcher alles schafft; aber die Objekte des menschlichen Schaffens schreibt Gott im Einzelnen nicht vor.

Das Selbstbewußtsein des Menschen ist indes aus der natürlichen Welt nicht zu erklären. „Nur die Offenbarung von Christus gibt den Schlüssel zur Enthüllung des Mysteriums des menschlichen Selbstbewußtseins“ (B. 57). „Die philosophische Anthropologie hängt in keinerlei Sinn oder Weise von der wissenschaftlichen Anthropologie ab, denn der Mensch ist für sie nicht natürliches Objekt, sondern übernatürliches Subjekt. Die philosophische Anthropologie beruht ganz und gar auf dem höchsten, über die Grenzen der natürlichen Welt hinausdrängenden Selbstbewußtsein des Menschen“ (B. 58). Hier also liegt ein eigentliches mystisches Element ein.

Wenn das menschliche Selbstbewußtsein in allen seinen Formen das Sein des Menschen selbst ist, wird die Intuition als höchste Form des Denkens, ja als das einzige wahre Denken, als einzige Philosophie, zur Selbstverständlichkeit. Der Zweifel, als methodischer Anfang des Weges zur Wahrheit und zur Gewissheit, hat keine Berechtigung mehr. Das Cartesianische „Ich denke, also bin ich“, wird zwecklos.

Mit diesem Anblick des Selbstbewußtseins als der intuitiven Denkweise selbst verquickt Berdjajew auch seine Theorie von Notwendigkeit und schöpferischer Freiheit. Die großen Scholastiker haben die Idee der Freiheit aus der Idee des Denkens abgeleitet. Der Idee geistigen Denkens widerspricht das Gebundensein an ein allgebietendes Gesetz der Notwendigkeit. Man dachte dabei nicht etwa bloß an die Freiwilligkeit, sondern an eine strenge Wahlmöglichkeit. Diese Denker wollten sich nicht der Sinnlosigkeit ausliefern, die Notwendigkeit der Wahlmöglichkeit als evidente Wahrheit zu erkennen, und zugleich die Unmöglichkeit der Wahl als Wesensgesetz zu behaupten.

Berdjajew geht weiter. Für ihn beginnt die Freiheit mit dem Selbstbewußtsein. Das Denken als solches ist ihm nichts. Das Denken ist ja stets das Denken eines Gegenstandes verbunden mit dem Ichbewußtsein des Denkenden. Und in diesem, an einen Denkinhalt geknüpften Ichbewußtsein, liegt nach Berdjajew der Anfang der Wahrheitserkenntnis, nicht einfach im cartesianischen Cogito ergo sum; hier steckt auch die Wurzel der Selbstbestimmung, ohne die kein ichbewußtes Denken eines Gegenstandes im Sinn Berdjajews möglich ist. Selbstbestimmung aber ist eben Freiheit. Diese wird um so umfangreicher und vollkommener, je unabhängiger die Selbstbestimmung waltet. So lange die Freiheit noch Geschehnisse erzeugt, die mit dem Wesen des Menschen und seiner im Wesen selbst gründenden Bestimmung in Widerspruch stehen, Geschehnisse also, die man Sünde nennt, haftet der Freiheit noch ein Rest von Sinnlosigkeit an. Sünde ist sinnwidrig. Der vollkommene Mensch, der christ-ähnliche Mensch des letzten Zeitalters, muß auch den letzten Staub dieser Sinnlosigkeit abstreifen. Er erzeugt in unbedingter Freiheit, also ganz schöpferisch, nur Gutes, nur das Gute, das seinem Wesen eingeordnet ist.

In diese merkwürdige Belichtung wird also das Problem der Notwendigkeit und Freiheit gerückt. Auch hier sprüht Berdjajew von Intuitionen. Er entwickelt die Frage nicht; er meint, die Notwendigkeit als Weltgesetz müsse von selbst an ihrer eigenen Lächerlichkeit sterben; sie nähre sich von Sinnlosig-

keiten; sie zerstöre jede schöpferische Größe. Man muß freilich schwachen Andeutungen seines Grundgedankens nachspüren, um auf diesen Kern zu stoßen.

Das Schöpferische ist das Wertvollste am Menschen; in ihm offenbart sich zutiefst Gottes Ebenbild. Und das Schöpferische wird durch ein Allgebot der Notwendigkeit erwürgt. Denn was bleibt übrig vom wirklichen Selbstschaffen, wenn das Geschaffene aus einer notwendig wirkenden Ursache hervorgeht, und diese aus unzähligen andern der Vergangenheit, und wenn diese Ursachen wieder in ein Netz von Notwendigkeiten verschiedenster Art eingehüllt sind, deren geringster Teil vom schaffenden Genius erzeugt ward. „Schöpferisch“ ist dann ein irreführender, ja läugnerischer Ausdruck; ein ironisches Wortspiel. Es bedeutet ja nur das Endergebnis einer Reihe notwendiger Prozesse, bei denen der Menschschöpfer nichts aus sich wirklich schafft; er nimmt eigentlich nur, er empfängt. Denn auch das „aktivste“ Denken steht hier doch nur im Bann eines notwendigen Geschehens; es ist die Verwirklichung von Beziehungen notwendiger Ursachen und notwendiger Wirkungen. Aber das wahrhaft Schöpferische liegt seinem Begriff nach gerade darin, daß es unmittelbar, aus sich, eine Idee erzeugt, aus dem innersten Sein des eigenen Wesens, als Abbild dieses Wesenskerns, und daß der Mensch ganz frei und ungehindert die Gedanken auf den Weg dieser Schöpfung zwingt und ihre Verbindungen lenkt und knüpft, wie er will. In diesen Gedankengängen Berdjajew's, die ich frei nachzuschaffen versucht habe, liegt eine außerordentliche Kraft. Er zieht Folgerungen:

Die Notwendigkeit ist demnach etwas, was man nach scholastischem Sprachgebrauch ein „ens rationis“, ein bloßes Gedankending, nennen müßte. Das Denken von Notwendigkeiten ist eine Folge der Sünde. Sein ist wesentlich schöpferische Freiheit. Frei schaffen ist dem Sein unveräußerlich, eingeboren. Die von Christus erlöste Menschheit entwickelt sich zu dieser vollkommenen Freiheit. Aber diese Entwicklung selbst ist in ihre Hand gelegt. Es gibt kein notwendiges Gesetz der Entwicklung. Wenn, wie oben bemerkt wurde, der „Sinn“ im Erreichen dieser Vollkommenheit siegen muß, so geschieht das nur, weil die schöpferische Freiheit des Menschen identisch ist mit dem Sinn der Welt. Der „Sinn“ ist eine Funktion der Freiheit. In jenem vollkommenen Endzustand wird der Mensch absoluter Herr sein über die sog. Notwendigkeit der Naturgesetze. Sie werden durch ihn ad absurdum geführt. Gott der Schöpfer will diese unumschränkte Herrschaft des erlösten Menschen über die „schlechte“ Notwendigkeit der Sünde.

Das scheint mir wenigstens in diesem Punkte die richtige Deutung der Gedankengänge des Russen zu sein.

* * *

Wenn es auch noch verfrüht wäre, Berdjajew auf seine Quellen zu untersuchen, so können dennoch einige geschichtliche Erinnerungen und Andeutungen, die den Boden, auf dem die Spekulationen des russischen Mystikers wuchsen, etwas lockern und aufpflügen, das Verständnis erleichtern und die Bedeutung des Mannes beleuchten.

III.

Man täte Unrecht, über den vielen Übertreibungen und wunderlichen Gedankenverzerrungen Berdjajew's die Menge wichtiger Fragen zu vergessen, die

er andeutet und zu einer gefährlichen Wegscheide emporführt, um eine Wende, oder ein unerhörtes Wagnis, oder eine unerwartete Lösung zu erzwingen.

Schon die geschichtlichen Zusammenhänge sind bedeutsam: nicht bloß alte, die Berdjajew selbst berührt, die Kabbala, zumal die im Buch Sohar verkörperte, der hl. Isaak der Syrer, Boehme und Angelus Silesius und Baader, nicht bloß Russlands prophetische Romantidchter, zeitgenössische slawische Mystiker, und Vladimir Solowjow: man muß auch andere, an die er nicht zu denken scheint, heranziehen, so zumal die polnische Dichtung und Philosophie aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Twardowski und Adam Mickiewicz; wohl noch mehr die beiden genialen Grafen August Cieszkowski und Siegmund Krasinski. Bereits bei diesen findet man, wenn auch von andern Voraussestellungen aus, die dreifache Einteilung der Menschheitsgeschichte, als deren letzte noch zu erwartende Entwicklungsstufe nach der Periode des Falls und der Erlösung ein Zeitalter der Tat, des in vollendeter Freiheit schöpferischen Menschen anbrechen soll; hier erst wird das Christentum zu seiner höchsten Erscheinung gelangen und die Johanneische Kirche wird auferstehen. Bei Cieszkowski wird man bereits Anklänge in den zwei Deutschen Werken finden, „Einleitung in die Historiosophie“ und „Gott und die Palingenesie“ (2. Aufl. 1912); im polnischen Hauptwerk „Vater Unser“, in dem er die knappen Andeutungen der früheren Bücher ausführt, ließe sich mehr entdecken.

Auch im dritten Teil der „Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes“ von C. L. Michelet liest man (S. 99 ff.) Ausführungen des „östlichen Freunden des Teleophanes“ (Michelet), der kein anderer ist als Cieszkowski¹. Er vertritt den „apokalyptischen“ Gedanken, daß „ohne den vorausgesagten Hintergrund eines absoluten Geistes und seines ewigen Reiches“, die individuelle Unsterblichkeit unverständlich bleibt (S. 7). Auch er sucht den Sinn der Geschichte der Menschheit in einer allmählichen Entwicklung zur vollendeten „Energie“, zur Tathandlung (62 ff.). Der Wille als eigentliches Prinzip der Persönlichkeit, der erst in einer Palingenesie, in einer neuen Menschheit zu voller Tat kommt, dessen Zukunftsgeschick, in Form von Seelenwanderung nur durch Intuition sichtbar werden, wird hier allerdings zu einer fast mythischen Kraft.

Cieszkowski war von Hegel ausgegangen und suchte über ihn hinauszukommen. Das Dogma war ihm damals nur eine Folie seiner Spekulation. Bereits in seiner ersten Schrift, die er als ganz junger Mann verfaßte („Prolegomena zur Historiosophie“ [Berlin 1838]), stellt Cieszkowski folgende Definition seines neuen von Hegel abweichenden teleologischen Standpunktes der Weltgeschichte auf: „Die Weltgeschichte ist der Entwicklungsprozeß des Geistes der Menschheit in der Empfindung, im Bewußtsein und in der Be-tätigung des Schönen, Wahren und Guten, ein Entwicklungsprozeß, den wir in seiner Notwendigkeit, Zufälligkeit und Freiheit zu erkennen haben“ (137). In der dritten noch kommenden Epoche der Menschheit wird sich alles, Familie und Staat, anders gestalten; wie in der ersten das Gefühl, in der zweiten das Denken, so wird in der letzten der Wille alles beherrschen (15 ff.). „Die

¹ In der zweiten Ausgabe der Palingenesie als „Anhang“.

Idee der Schönheit und Wahrheit im praktischen Leben, in der bereits bewussten Welt der Objektivität zu realisieren, alle einseitigen und sich einzeln offenbarenden Elemente des Lebens der Menschheit organisch zu fassen und zur lebendigen Mitwirkung zu bringen, endlich die Idee des absoluten Guten und der absoluten Teleologie unserer Welt zu verwirklichen — dies ist die große Aufgabe der Zukunft“ (29 ff.). „Selbsttun“, aus vollkommener Freiheit heraus, „freie Tätigkeit“ ist „die konkreteste Evolution des Geistes“ (117). Berdjajew hat ähnliche Gedanken aus der Umklammerung Hegels herausgehoben und in neue Zusammenhänge gebracht.

Näher seinen Gedankengängen steht Siegmund Krasinski. Nicht als ob man bei Berdjajew die Kenntnis des polnischen Dichterphilosophen voraussehen müßte. Aber ein Strom ähnlicher Probleme und Lösungen fließt durch die slawische Welt des 19. Jahrhunderts. In seinen philosophischen Aufsätzen (Bd. 7 der Jubiläumsausgabe S. 25—193) streift Krasinski die meisten der Fragengruppen, die wir oben berührt haben: die heilige Dreifaltigkeit im Menschen (das behandelt Berdjajew im 14. Kapitel), das menschliche Selbstbewußtsein in seinen Beziehungen zum Selbstbewußtsein Christi, Selbstbewußtsein und Freiheit und schöpferische Tat; lauter merkwürdige Seitenstücke.

Sie heben sich klarer ab im Briefwechsel mit Cieszkowski. Hier drängt sich in aller Deutlichkeit die Intuition vor, die Krasinski über das diskursive Folgern stellt; das Schöpferische erscheint auch ihm als höchste Freiheit des Geistes, Selbstbewußtsein und Intuition erklären sich auseinander (Brief 4, Bd. 1, S. 11 ff.; aus dem Jahr 1841). Er sieht die Übergriffe einer den Menschen sich zum Ziel setzenden Anthropologie und warnt davor (Bd. 1, Brief 49 vom Jahr 1843). Auch Michelet und den Hegelianismus durchschaut er besser als sein Freund Cieszkowski (a. a. O. u. Brief 35). Im 39. Brief vom 6. Januar 1844 (I. 100 ff.) entwickelt Krasinski eine wunderliche Philosophie der Entwicklung und der kommenden Vollendung. Nach den beiden Menschheitszeitaltern des Falles und der Erlösung kommt die letzte Epoche des himmlischen Schaffens (a. a. O. 109); aber nicht erst im Himmel, sondern bereits auf Erden. Im 43. Brief vom 31. März 1844 (I. 124 ff.) finden wir Gedanken über den Zusammenhang vom Menschen als Mikrokosmos, vom Selbstbewußtsein, von menschlicher Schöpferkraft und Intuition, die den späteren Berdjajews ähnlich sind.

Unmittelbarer wirkten natürlich russische Denker, zumal Solowjow auf Berdjajew ein. Einen Anhang seines Buches, den er als „Erlösung und Schöpfertum, zwei Auffassungen des Christentums“, bezeichnet, widmet Berdjajew dem Andenken Vladimir Solowjows. Das ist symbolisch. Denn der Widerstreit, der hier gelöst werden soll, dieser ewige Gegensatz zwischen gläubigem, demütigem Empfangen und schöpferischem, selbstbewußtem, freiem Tun beschäftigte Solowjow immer wieder. In einem Vortrag „Drei Kräfte“ stellt er den zwei ersten, dem Tyrannentum und der Anarchie, das Maß der Mitte entgegen, in der das persönliche Bewußtsein, die edle Freiheit, die schöpferische Tätigkeit sich zur objektiven Ordnung in Ausgleich sezen. In seinem Buch über „Die geistigen Grundlagen des Lebens“ und in den „Zwölf Vorlesungen über den Gottmenschen“ ringt Solowjow um die Verschmelzung

von Philosophie, christlichem Dogma und Leben. Selbst dort, wo er sich in das Geheimnis apokalyptischer Dichtung hüllt, wie im dritten der „Drei Gespräche“, verläßt ihn nicht der geschichtliche Sinn und die philosophische Herrschung. Wir konnten das hier nur andeuten. Es wäre aber lehrreich, bei Solowjow die Ansag- und Angriffspunkte für Berdjajew aufzuspüren.

Für beide Denker ist jedenfalls die Philosophie niemals reine Theorie und ein in sich abgeschlossener Selbstzweck. Das Leben steht ihnen höher. Nicht als ob sie in der Erkenntnis nur eine Dienerin des Lebens sähen. Sie ist sein Inhalt, freilich nur, wenn sie sich im freien Handeln verwirklicht.

So entspricht es sicherlich dem tiefsten Empfinden Berdjajews, wenn wir im „Sinn des Schaffens“ nach dem suchen, was er wohl „ökumenischen Wert“ nennen würde, nach einem Kern also, der Anspruch auf volle Gültigkeit und allgemeine Anerkennung erheben darf.

Berdjajew forscht in seinem Buch nach allgemeingültigen Kriterien der Intuitionen. Er bemüht sich, die Geistesschau einzelner Denker aus der Klausur ihrer Vereinsamung herauszuheben, und hofft, das Menschengeschlecht so erziehen zu können, daß sich dieselbe Wahrheit im Geist aller Denkfähigen gleich widerspiegеле. Er sucht also nach einem Kriterium der Gemeinschaft. „Die Intuition des Philosophen wird am ökumenischen Geist rektifiziert“ (Brief 25); ein Gedanke, der einer Nachprüfung und ausführlichen Klärstellung wahrhaftig wert ist.

Etwas Ähnliches gilt von den Denk- und Urteilstypen, die sich bei Berdjajew finden.

Tritt man in seinen theologischen Kreis ein und prüft die religiöse Luft, die man hier einatmet, so wird man ein gutes Stück neutralen Bodens finden, auf dem sich die Philosophen und Theologen beider Bekenntnisse bewegen können. Und das ist von größter Bedeutung für jeden, der zum Wohl der Menschheit eine Annäherung beider Kirchen ersehnt. Deshalb sind für katholische Philosophen und Theologen solche und ähnliche Werke, welche die innerlichste Denkweise eines großen Teiles der russischen Intelligenz offenbaren, von hoher Bedeutung, und man sollte sie mit verständnisbereiter Aufgeschlossenheit studieren. Dann wird man nicht aus mangelndem Einblick „philosophische Opfer“ fordern, die nicht wesentlich sind, und die der russische Geist niemals bringen wird. Dazu gehört vor allem eine Gegenüberstellung von Offenbarungswahrheiten und philosophischer Intuition, die unendlich verschieden ist von einer pseudowissenschaftlichen Vernunftdeutung der Dogmen, ja eigentlich ihr Gegenteil bedeutet, und die der großen katholischen Theologen „rationes theologicae“ wertvoll ergänzen kann. Nach Befreiung der Spekulation von gewissen uferlosen Verstiegenheiten dieser russischen Denker lassen sich vielleicht sogar neue und bedeutsame Beziehungen aufstellen zwischen Christologie und Anthropologie. Das wäre ein fruchtbare Feld für eine dogmatische Untersuchung¹.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

¹ Dennerts Studie „Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur — Eine Einführung in die Geschichtsphilosophie Berdjajews“ (Leipzig 1928) konnte ich nicht mehr benützen.