

Berdjajews ‚theandrische Anthropologie‘

Ein Durchblick durch sein Werk

Von Josef Tarnus S. J.

Am Ende des letzten Buches, das Nikolaj Alexandrowitsch Berdjajew selber noch herausgegeben hat, steht sein Bekenntnis: „Die Grundidee meines Lebens ist die Idee vom Menschen. . . Alle meine Bücher sind diesem einen Thema gewidmet.“ Sozusagen auf jeder Seite seines ausgedehnten Schrifttums findet das der Leser bestätigt. Es liegt nicht nur am Menschen, dem nach sich selbst gefragten und fragenden, weil immer neu fragwürdigen in der Doppeldeutung des Wortes (je nach der Betonung auf der ersten oder der zweiten Silbe), es liegt vielmehr auch an der stets geistreichen und originellen Art, wie B. über das im Grunde immer gleiche Thema ‚Mensch‘ zu schreiben weiß, daß er trotz der Wiederkehr gleicher oder ähnlicher Gedankengänge nicht monoton wirkt. Seine Wiederholungen sind eben doch nicht nur Wiederholungen; und wenn auch, wer eines kennt, gleichsam alle kennt und immer aufs neue sich stößt an Lücken des Beweises (oder auch des Beweises überhaupt), an Katarakten eines so oft paradoxen, antinomischen, illogischen Denkens, an Postulaten und nicht selten sehr revolutionären Forderungen im Namen einer esoterischen Geistmystik, so wird er doch immer noch das Verlangen spüren, aus dem recht verworrenen Insgesamt des dialektisch kreisenden Denkens dieses ungewöhnlichen Denkers herauszuerkennen, was neu und wahr zugleich von ihm gesehen und gesagt ist.

Wir sind heute so weit, daß wir in gut lesbaren deutschen Übersetzungen, wenn auch über mehrere Verlage verstreut, fast ‚Sämtliche Werke‘ des neurussischen Religionsphilosophen und Laientheologen vorliegen haben, der im März 1948 zu Paris im Alter von 73 Jahren verstorben ist. Selbst die einzige der bisher (französisch) erschienenen Nachlaßschriften — von dreien die eine ‚*Royaume de l'Esprit et royaume de César*‘ — soll, wie verlautet, demnächst auch bei uns herauskommen unter dem Titel: ‚*Gottesreich und Reich des Kaisers*‘. Bei Anlaß der zwei jüngsten und hier noch eigens anzudeutenden Übersetzungen¹ mag es angebracht erscheinen, einen Durchblick durch das jetzt relativ abgeschlossene Ganze des schriftstellerischen Lebenswerkes zu versuchen, soweit es uns philosophisch-theologisch besonders bemerkenswert erscheint. Von kleineren Nebenschriften und Gesammelten Aufsätzen — wie denen zur sozialen Frage, dem Buch zur weltanschaulichen Deutung Dostojewskis u. a. — kann dabei füglich abgesehen werden. Auch kann bei dem hier versuchten Durchblick durch das Corpus der Hauptwerke Berdjajews nicht daran gedacht werden, eine kompendiöse Zusammenfassung des wesentlichen Gehaltes seiner Werke zu geben, die fast durchgehends eher einem Raketenfeuer als einer systematisch geordneten Folge eines an Gedanken überquellenden und immer neu schöpferischen Geistes gleichen.

Daß das Interesse an dem Schrifttum Berdjajews nach dessen Tode nicht abnimmt und sein Studium vielleicht jetzt erst beginnt, dafür dürfte allein schon die Tatsache zeugen, daß sich unlängst in Paris eine Nikolaj-Berdjajew-Gesellschaft konstituiert und zum besonderen Ziel gesetzt hat, das Lehrgut des russischen Denkers einer weiteren Öffentlichkeit leichter zugänglich zu machen und einem vertieften Studium entgegenzuführen. Daß zum Beirat dieser Gesellschaft nebst anderen prominenten Mitgliedern auch solche des Weltkirchenrats (wie Mott, Visser't Hooft) ge-

¹ Berdjajew, N., *Das Ich und die Welt der Objekte*. gr. 8° (261 S.) Darmstadt o. J., Holle-Verlag. DM 10.80.

Ders., *Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen*. gr. 8° (VII u. 196 S.) München 1951, Beck. DM 10.50; gbd. DM 13.50.

hören, läßt die nachhaltige Schätzung erkennen, die das Vermächtnis des russischen Emigranten auch über die Grenzen seiner Wahlheimat Frankreich hinaus bis in ökumenische Kreise hinein gefunden hat. Daß er dem deutschen Geistesleben, vor allem von Böhme, Schelling und dem Deutschen Idealismus her, in besonderer Weise verbunden war und zeitlebens geblieben ist, dafür legen seine zahlreichen Schriften allenthalben Zeugnis ab.

Schon bald nach dem ersten Weltkrieg hat man bei uns begonnen, sich mit diesem bedeutsamen Vertreter der neurussischen Gnosis und theandrischen Spekulation zu befassen, wenn auch die im Jahre 1922 von dem seines Landes verwiesenen Moskauer Dozenten in Berlin eröffnete ‚Freie Religionsphilosophische Akademie‘ nur ein kurzes Dasein fristete und durch eine gleichnamige Gründung desselben Emigranten in Paris abgelöst wurde, wo er das letzte Drittel seines Lebens verbringen sollte. Es war eine Art ‚literarisches Ereignis‘, als im Jahre 1927 die Übersetzung von zwei charakteristischen Werken B.s — ‚*Sinn des Schaffens*‘ (Mohr/Tübingen; Übers.: R. v. Walter) und ‚*Sinn der Geschichte*‘ (Reichl/Darmstadt; Übers.: Al. Krefßling) — erstmalig die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf diesen eigenartigen russischen Denker gelenkt wurde. Die Stimmung beider Bücher ließ einen Wandel zwar nicht der weltanschaulichen Grundlagen des Verf., wohl aber seiner Zeitdiagnose und geschichtlichen Prognose erkennen, der durch die russische Revolution und die gemein-europäische Krise bestimmt war.

Das Frühwerk ‚*Sinn des Schaffens*‘, das sich im Untertitel als ‚Versuch einer Rechtfertigung des Menschen‘ bezeichnete, ließ deutlich den Umschwung der Zeit erkennen, der nach der Jahrhundertwende eine wachsende Bewegung vom Leben zum Geist, zur Person, zur Existenz heraufführte. Das wie aus einem Guß und einem einzigen Schwung geschriebene Werk spiegelte, wie der Verf. im Vorwort zur späten deutschen Ausgabe selbst bemerkte, aus seinem Leben die Sturm- und Drangperiode wider. Immerhin war der Verf., als er dieses Werk im Jahre 1911 niederschrieb, schon ein Vierziger, aber getragen von dem unbeirrten Glauben an den nahen Ausbruch einer ebenso schöpferischen wie religiösen Epoche, von der die absterbende humanistisch-naturalistische Epoche abgelöst würde. Inzwischen hatte sich ihm aus der Erfahrung der Zeitereignisse und aus der Überzeugung von einer Art geschichtlicher Dialektik und endzeitlich ausgerichteter Apokalyptik die Annahme nahegelegt, der Übergang vom Ende der Neuzeit zum Anbruch eines neuen und neuartigen, nachneuzeitlichen Mittelalters führe noch erst durch die Talsohle einer zu gewärtigenden ‚Barbarisierung‘, die aber nur den Weg bereite für eine kommende christliche Wiedergeburt aus der regenerativen Kraft des ‚Geistes‘ (im biblischen Sinne von Pneuma-Paraklet). Die Offenbarung des Geistes, das Ewige Evangelium und Reich Gottes, ist immer schon und immer noch am Kommen. Sie war schon da in den Stadien der Offenbarung als Natur und Geschichte und in dem Gestaltwandel des (aus Licht und Finsternis gemischten) historischen Christentums. Im Prophetismus, dem biblischen, dem sakralen und dem profanen, bricht immer wieder die erneuernde, rückholende und reformierende, vertiefende und verinnerlichende Kraft des Geistes und seiner Rückbindung an den schöpferischen Quell der Inspiration durch. Die religionsphilosophische und geschichtstheologische Gnosis des Buches vom ‚*Sinn der Geschichte*‘ (russisch 1923; deutsch erstmals 1927 in der Übersetzung von Krefßling, nachmals 1950 in der Übersetzung des Frh. O. v. Taube im gleichen Verlag erschienen) wurde in dieser Zeitschrift 26 (1951) 421 f. — zugleich mit der Schrift ‚Das neue Mittelalter‘ — gewürdigt und deckt sich wesentlich mit den Ausführungen über Prophetismus, Geschichtsmessianismus und Religion des Geistes in dem Spätwerk ‚Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen‘, das 1951 in der Übersetzung von B. Foß (bei Beck in München) herausgekommen ist (Abschnitt XII und XIII).

Das historische Christentum, namentlich in seiner westlichen, ‚ver-rechtlichten‘ Gestalt ist für B. ein exoterisches Christentum der Autorität und des Institutiona-

lismus, dem er — im Zuge des Prophetismus — die Wahrheit, Freiheit und Reinheit des echten esoterischen Christentums gegenüberstellen will. Die ‚*Philosophie des freien Geistes*‘ (russisch 1927; deutsch von R. v. Walter, Tübingen 1930) gedachte von der Problematik des historischen Christentums her eine Apologie des wahren, freien Christentums zu bieten. Was in diesem über 400 Seiten starken Band als ‚theanthroposophische‘ Philosophie auftritt, ist der unermüdlische Versuch eines religiösen Denkers aus dem Osten, der auch im Westen der typische Russe geblieben, ja nur noch mehr geworden ist, der auch — ohne ein ausgesprochener Slawophile zu sein — den Glauben an die besondere messianische Sendung des russischen Volkes geteilt und sogar in sein apokalyptisches Geschichtsbild eingebaut hat, im übrigen aber von jeher und zeitlebens seinen geistigen Ort so im ost-westlichen Berührung- und Spannungsfeld eingenommen und innegehalten hat, daß er den Orthodoxen als freisinniger Westler, dem Westler hingegen (mehr theologisch) wie die moderne Figur eines Joachim v. Fiori, (mehr philosophisch) wie ein Gegenstück zu Hamann, also gleichsam als ‚Magus des Ostens‘ erscheinen mochte. Typisch für sein Menschenbild, das A und O all seiner Bücher, ist ja nicht etwa nur der Böhmsche ‚Ur- und Ungrund der ewigen Selbstgebärung Gottes im Menschen‘, sondern auch die gnostisch-theosophische ‚Adam-Kadmon‘-Spekulation. Unbekümmert um die methodischen Grenzen zwischen Philosophie, Theologie und Mystik webt und wirkt er ein ebenso reiches wie verwirrendes Teppichmuster aus Bildern und Begriffen, Symbolen und Mythen, aus Glaube und Gnosis, aus Dogma und Kabbala, das, anfänglich und wie aus der Ferne betrachtet, zunächst wohl besticht, nachträglich aber, wenn mehr aus der Nähe geprüft, gewiß nicht wertlos erscheint, aber doch beträchtlich an Wert verliert.

Der ‚Theoandrimus‘ des himmlisch-irdischen Menschenbildes bei Berdjajew ist dem bei Solowjew verwandt, die androgyne Sophialehre aber viel mehr von J. Böhme bestimmt. Der Panchristismus seiner Anthropologie wurzelt in seiner Annahme eines theo-anthropogonischen Prozesses in der Gottheit von Ewigkeit her und veranlaßt die häufige Polemik seiner symbolisch-mythologischen Gnosis des Christentums gegen den angeblich abstrakten Monotheismus und heidnischen Hellenismus der Auffassung von Gott als ‚reinem Akt‘. Dem Menschen wird als tiefste Wurzel seines Wesen eine Freiheit zugeschrieben, die zwar geschöpfllich, weil nicht göttlich, aber doch nicht erschaffen sein soll, weil sie allem erschaffenen Sein vorausliege — selbstmächtig und selbstschöpferisch, aber auch ‚me-onisches‘ Prinzip der chaotischen Verwüstung in der gefallenen Welt, ohnmächtig in Hinsicht des Heils und darum angewiesen auf Gnade und Erlösung. Die Idee einer an sich (als Schöpfung und Feld der Vorsehung) wohlgeordneten Welt und die herkömmliche Theodizee im Angesicht des Übels und Bösen in der Welt wird verworfen. An ihre Stelle setzt B. seine Theo-Anthropodizee des Menschen, der nur durch die Finsternis zum Licht, nur durch die Selbstentzweiung und den Widerstreit des ‚unglücklichen Bewußtseins‘ zur sittlichen Unterscheidung und Entscheidung, nur durch den Sündenfall zur existentiellen Erfahrung der Dialektik von Gut und Böses — Entartung des Guten zum Bösen, Verwandlung des Bösen in Gutes — geführt wird. Wie das Böse nur Weg und Prüfung, die Sünde zwar objektiver, aber nicht subjektiver oder gar ausdrücklicher Ungehorsam gegen den Willen Gottes und ein Aufbegehren gegen Sanktionen eines göttlichen Gesetzes sein soll (von denen die Hölle unserem Verf. diejenige ist, gegen die er immer wieder aufs heftigste im Namen des Christentums protestiert), so ist für ihn auch die Erlösung nicht Versöhnung und Sühne, sondern nur allmenschliche und allkosmische Läuterung und Verklärung, die mystisch im Sterben und in der Auferstehung Christi ihren Anfang genommen und ihr Unterpfand erhalten hat.

Damit haben wir auch schon Hauptgedanken der Ethik des Verf. vorweggenommen, die vier Jahre nach der ‚*Philosophie des freien Geistes*‘ als ebenso starker Band von rund 400 Seiten russisch 1931, deutsch 1935 (in der Übersetzung

von J. Schor, Gotthelf-Verlag, Bern) erschien. Mehr als ihr farbloser Obertitel (*Von der Bestimmung des Menschen*) hob der Untertitel, wenigstens nach einer besonderen Seite hin, den Charakter dieser Ethik als Gegenstück zur Philosophie des freien Geistes hervor, wenn er auch mehr der französischen Vorlage der Übersetzung entsprach, als dem Genius unserer Sprache gerecht wurde: *Versuch einer paradoxalen Ethik*. Es sollte damit der Gegensatz herausgekehrt werden zur herkömmlichen ‚orthodoxalen‘ Ethik, deren sämtliche abgewandelte Typen darin übereinstimmten, daß sie rational, normativ und (formal oder material) gesetzhaft bestimmt waren, während die Ethik des freien Geistes sich aufbauen sollte aus Paradoxien und Antinomien, deren Verständnis sich der rationalen Erkenntnis des Exoterikers versagt und nur für einen gnostischen Existentialismus sinnvoll erscheinen kann. Leitgedanken der heute sogenannten Situationsethik durchziehen diese Ethik des freien Geistes und der schöpferischen Sendung, deren eschatologische Bestimmtheit vom Verf. in einem eigenen Schlußteil (*Von den letzten Dingen*) als Ethik des Jenseits von Gut und Böses mit der sieghaften Gewähr einer Apokatastasis des All gegenübergestellt wird der Ethik des Diesseits von Gut und Böses im vorvollendeten Stadium eines primitiv-sittlichen Bewußtseins. Daß in dieser Ethik des Schaffens (das meint die etwas mißverständliche Selbstbezeichnung als ‚energetische Ethik‘) ein so starker Akzent auf der Aktion liegt, obwohl die Kontemplation als ihre Entelechie angesehen wird, mag nicht zum wenigsten auf dem deutlich spürbaren Ressentiment des Verf. beruhen, das er gegen die mönchische Weltabkehr allgemein und gegen die Neigung zur Weltabgeschiedenheit der Ostkirche im besonderen hegt.

Es ist nicht nur eine zeitliche Folge bio- und bibliographischer Art, wenn der Verf. seiner Ethik jenes erste der beiden hier neu anzuzeigenden Werke nachgeschickt hat — ursprünglich (auf russisch) schon im Jahre 1933, dessen Übersetzung uns jetzt erst (eine genauere Jahresangabe fehlt) dank dem Slawischen Seminar der Universität Göttingen — unter Leitung von M. Braun — vorgelegt worden ist, Sein Titel *Das Ich und die Welt der Objekte* zielt auf die für die personalistische Philosophie des Verf. durchgehend-kennzeichnende Unterscheidung zweier Grundhaltungen menschlichen Daseins in Welt: einer primären als existentieller und einer sekundären als objektivierender Daseinshaltung von Selbst bzw. Subjekt in Welt. Von einer eigentlichen Wende im Denken des Verf. wird man kaum sprechen können, wenn hier — mehr noch als im Ausdruck, vor allem in der Sache — existenzphilosophisches Gedankengut der dreißiger Jahre allenthalben anklingt. Wie es im Anhang, der anonym dem Werk beigelegt ist, heißt: „Berdajew war sich der Nähe zu zeitgenössischen Denkern sehr wohl bewußt und ist ohne Widerstreben in den Zug der Existentialphilosophie geraten.“ Der Verf. macht kein Hehl daraus, daß er Jaspers näher steht als Heidegger, wenn er in seinem eigenen ‚existenzphilosophischen Versuch‘ auch beiden gegenüber durchaus selbständig bleibt (vgl. 68 f.; 72 f.; 167 f.).

Obwohl der Titel des Buches eine Philosophie von Ich und Objekt ankündigt, wird man darin weder eine Bewußtseinsphilosophie noch eine Realphilosophie, weder eine Erkenntnistheorie noch eine Ontologie suchen dürfen, es sei denn in dem Sinne, daß Bewußtsein (samt Unter- und Überbewußtsein) als ein Abgeleitetes aus dem spontanen, freien und schöpferischen Leben des personalen Geistes — dem Ich-Noumenon vor allen Erscheinungsweisen des Ich — aufgezeigt werden soll. Erst aus der schon nicht mehr ursprünglichen Existenz entspringt die ‚objektivierte Subjektivität‘ eines Ich im Gegenüber zum Es der Objekte und zum Ich der Fremdsubjekte. Objektivierung aber geht immer ineins mit Sozialisierung; beides sind die unvermeidlichen Formen des an Welt verwiesenen und an Welt verfallenen, sich immer noch erst selbst suchenden existentiellen Subjekts. Alles ist verschieden, je nachdem es gesehen wird aus dem Blickpunkt vom primär subjektiven, das heißt existentiellen Sein, das Geist ist und sich in der Persönlichkeit selbst besitzt, oder

aber aus dem Blickpunkt von gegenständlicher Natur und gesellschaftlichen Daseinsformen, die als solche weder Geist noch Persönlichkeit, noch wahre Gemeinschaft kennen und erzeugen.

So erklären sich als Hauptabschnitte des Werkes (denen einführende Prolegomena [11—50] vorausgeschickt sind): Subjekt und Objektivierung (51—112); Ich, Einsamkeit und Sozialität (113—262). Durchschnitten wird dieser zweite und größte Abschnitt durch eine Philosophie der Zeit, die den Schlüssel abgeben soll zum existentiellen Verständnis von Sein und Zeit, Zeit und Schaffen, Schaffen und Freiheit, Freiheit und Schicksal (165—204). Diese Philosophie einer nicht nur seins-eigenen, sondern seinsinneren Zeit, die jeder Verobjektivierung der Zeit vorausliegt, ist aufs Ganze gesehen eines der zentralsten Themen in der expressionistischen Philosophie des Verfassers, die für ihn „eine dramatische Philosophie des Schicksals“ sein soll, und unter dem Leitsatz: Alles Existentielle ist Geschichte, Dynamik, Schicksal.

Erst nach dem zweiten Weltkrieg (im Jahre 1949) wurde jenes Buch Berdjajews bei uns durch die Übersetzung R. Kirchners näher bekannt, das, in seiner englischen Urausgabe schon am Vorabend des Krieges (London 1939) herausgekommen, in seiner französischen Ausgabe vom Jahre 1943 von der Akademie preisgekrönt worden war und in allen drei Sprachen den gleichen Titel führte: ‚Geist und Wirklichkeit‘. Es hebt an mit der ‚Realität des Geistes‘ und schließt mit der ‚Realisierung des Geistes‘ und umschließt mit dieser Wirklichkeitsform des Geistes die ‚Objektivierung des Geistes‘, die für den Verf. immer auch Chiffrierung und Symbolisierung, Sozialisierung und ritualistische Sakralisierung des Geistes und Geisteslebens ist. Es kommt dem Verf. in diesem Buch, wie auch sonst durchgängig, darauf an, der Objektivierung des Geistes als dem Herd von unvermeidlichen Verfallserscheinungen gegenüberzustellen die schöpferisch gestaltende und in ihrer fruchtbaren Existenz sich selbst bewahrende Inkarnation des Geistes. Alles, was objektiviert und damit sozialisiert wird, geht damit des prophetischen und reformerischen Prinzips verlustig. Was institutionell geworden ist, verwandelt sich in ein Idol. Die echte existentielle Überlieferung erstarrt zur Tradition der Legitimität und Gesetzlichkeit. Geist der ‚Legende vom Großinquisitor‘ durchwittert, wie alle Werke Berdjajews, so auch dieses Buch, dessen gereizter Ton gegen autoritäre und hierarchische Formen des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens an die revolutionäre Ethik des sozialen Lebens, namentlich auch die vom Androgynen-Mythos inspirierte Moral des Liebes- und Geschlechtslebens in seiner Ethik des freien Geistes gemahnt.

Das Jahr 1947, das dem vom Tode schon Gezeichneten die Ehrung des theologischen Ehrendoktorates von Cambridge eintrug, brachte noch das letzte seiner bei Lebzeiten des Verf. erschienenen Werke, das er — nach Äußerungen im Vorwort zu schließen — selber wohl als sein entscheidendes Spätwerk ansah: *Dialectique existentielle du Divin et du Humain*. B. Foß hat es ins Deutsche übertragen und der Becksche Verlag in München im Jahre 1951 in einer so vorzüglichen Ausstattung herausgebracht, daß es auch darin die bisherigen Bände übertrifft. Die Folge seiner 14 Kapitel wölbt sich gleichsam von Ufer zu Ufer über zwei Brückenpfeilern: einer an die gegenwärtige Krise des historischen Christentums und seiner humanistischen Ausläufer anknüpfenden ‚frommen Betrachtung‘ (1—20) und einer mit der Religion des Geistes als Genius des Christentums abschließenden und eschatologisch ausklingenden ‚frommen Betrachtung‘ (177—195).

Es ging dem Verf. um die von ihm noch immer schmerzlich vermißte ‚Kritik der Offenbarung‘, die er sich noch als theologisches Gegenstück zu der Kantischen Kritik der reinen und praktischen Vernunft dachte und die er in einem ergänzenden Buch ‚Wahrheit und Offenbarung. Versuch einer Kritik der Offenbarung‘ noch weiter im einzelnen auszuführen gedachte. Daß der Mensch nicht Mensch sein kann, ohne es an Gott und in Gott zu werden, und daß Gott nicht Gott sein wollte, ohne Mensch zu werden, darin sieht er die grundlegende existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen, von der schon der Titel spricht und die als Leitgedanke den

Theandrismus des ganzen Buches durchzieht. An der Entwicklung der deutschen Mystik und der deutschen Philosophie — dort von Eckhart über Luther zu Böhme, hier von Luther zu Hegel über Feuerbach, Marx, Nietzsche zum Existentialismus hin — soll das dialektisch fortschreitende Drama von Göttlichem und Menschlichem im Menschen verdeutlicht werden (vgl. Kap. 2). Die existentielle Dialektik durch eine Ontologie der Existenz aufhellen zu wollen, hält Berdjajew (ähnlich wie Jaspers) für Widersinn, da Freiheit — worin das Wesen der Existenz im Spannungsbogen zwischen Immanenz und Transzendenz besteht — nicht aus dem Sein abgeleitet und nicht als seinshaftes Geschaffenes oder als Eigenschaft des Seins verstanden werden könne, wie es die Metaphysik des Indeterminismus auf dem empirischen oder met-empirischen Plan des kausalen und des evolutionistischen Denkens versuche (51 f.).

Was in diesem Spätwerk des Verf., das (wie das Vorwort des Verf. andeutet) unter sehr drückenden Lebensverhältnissen und der Anspannung einer großen geistigen Konzentration geschrieben wurde, gleichsam als Testament des Verf. dasteht, läßt den mit seinen anderen Büchern vertrauten Leser zwar kaum Neues entdecken, aber Altvertrautes immer noch frisch und sprudelnd gesagt finden. Systematik war bei diesem neurussischen ‚Existentialisten des schöpferischen Subjekts‘ nicht zu erwarten. Man darf schon zufrieden sein, daß sich die Kapitel zu einigen lockeren Gruppen zusammenschließen, so die Kap. 4—7 über die Furcht, das Leiden, das Böse und das metaphysische Problem des Krieges, wobei allerdings nicht recht ersichtlich wird, warum sie den Ausführungen über das Menschliche, über die Geistigkeit und die Geschichtlichkeit (Kap. 8, 9, 12) vorausgehen. Was im Kap. 10 unter dem Titel ‚Von der Schönheit‘ gebracht wird, ist recht kurz für einen Abriss der Ästhetik des Verf. und mit seinem Pessimismus der schwindenden Schönheit in der Welt wohl eher gedacht als Aufweis der Krise des Menschen in der Krise der Kunst.

Das anschließende eschatologische Kapitel über Tod und Unsterblichkeit führt bis an die Frage nach der „existentiellen Zeit, die an die Ewigkeit rührt“, und stellt die These auf: „Gäbe es auch nur ein einziges Wesen, ein einziges existentielles Zentrum, das an der allgemeinen Auferstehung nicht teilhätte, so könnte man mit Recht schließen, daß die Welt ohne Sinn und eine Theodizee unmöglich ist“ (160). Es empöre ihn nicht nur die kartesianische Auffassung der Tiere als seelenloser Automaten, sondern „nicht weniger, wenn man die Möglichkeit leugnet, daß die Tiere unsterblich sein könnten“ (147). Ob und wieweit die besondere Natur- und Tiersympathetik des Verf. für die russische Seele kennzeichnend ist, steht dahin. Jedenfalls aber: Wer ein typisches Bild von russischer Denkart als Ausdruck von Sein und Lebensgefühl eines ganz eigenen Menschentums näher kennen und genauer erspüren will, der wird es in Berdjajews Werken — sowohl in dem, was sie sagen, wie in dem, wie sie es sagen — finden, auch und gerade da, wo er als Philosoph des schöpferischen Schaffens zunächst eher westlich bestimmt erscheinen möchte.