

meinschaft entwarf Rudolf Steiner den maßgeblichen Text, den er nach eigener Aussage unmittelbar aus der geistigen Welt empfangen hatte (vgl. 213). Kurz danach, am 30. März 1925, stirbt Steiner.

In der Zeit des heraufziehenden Nationalsozialismus bemühte sich Rittelmeyer unermüdlich, ein Verbot der Christengemeinschaft zu verhindern. Weiterhin bewährte er sich als Apologet der Anthroposophie und der Christengemeinschaft; die politischen Ereignisse schienen ihn wenig zu interessieren, solange sie nicht sein Lebenswerk gefährdeten. Am 23. März 1938 stirbt Friedrich Rittelmeyer in Hamburg.

Ich habe vor allem von der Lektüre des letzten Kapitels profitiert, das das Leben Rittelmeyers nach seinem Bruch mit der evangelischen Kirche beschreibt. Mir schien jedoch gelegentlich zweifelhaft, ob Rittelmeyer diese Zeit tatsächlich als „Verwirklichung“ ansah, betrachtet man seine materiell schwierige Lage und die zahlreichen Konflikte mit den Mitgliedern der Anthroposophischen Gesellschaft. Die Auseinandersetzung mit Steiner muss ihn erheblich verunsichert haben. Überhaupt wird die Rolle Steiners in der Darstellung in den Hintergrund gestellt. Ich sehe erheblich mehr Einfluss, als in Wehrs Darstellung zum Ausdruck kommt.

Gelegentlich haben mich die anthroposophischen Einsprengel innerhalb der Biographie gestört, so wenn Wehr im Anfangskapitel über eine Tagebucheintragung des Einundzwanzigjährigen folgendermaßen urteilt:

„Sätze wie diese zeigen auch, daß der Protokollant solcher Gedanken noch einen langen Weg vor sich hat, bis er das Geschenk der menschlichen Inkarnation, nicht weniger das Geschenk der Menschwerdung Christi in seiner Tiefe und Fülle als ein Mysterium erfassen mag!“ (17)

Nicht nachvollziehbar war mir auch die Aussage, die „okkulte Neigung und Begabung beider Eltern“ (22) habe Rittelmeyer für das anthroposophische Geisteswissen-schaft prädestiniert.

Diese Deutungen durchziehen das gesamte Buch. Meine anfangs an die Lektüre gestellte Frage, warum Rittelmeyer sich für das umfassende Sinnsystem der Anthroposophie entschieden hat, blieb unbeantwortet.

Siegen

Ute Gause

*Berdjaev, Nikolaj A. – Wahrheit und Offenbarung: Prolegomena zu einer Kritik der Offenbarung I* von Nikolai Berdjajew. Aus dem Englischen unter Hinzuziehung des russischen Textes übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Klaus und Gertraude Bambauer, Waltrop (Spenner) 1998, 346 S., kt., ISBN 3-92771801-7.

Längst wäre die Herausgabe von Berdjajews Spätwerk „Wahrheit und Offenbarung“ fällig gewesen. Das sonstige spätere Hauptwerk war zu Anfang der fünfziger Jahre im Holle Verlag Darmstadt/Genf in Deutsch erschienen: „Das Ich und die Welt der Objekte“ 1951, „Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar“ 1952, „Selbsterkenntnis“ 1953, „Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit“ 1954. Umso verdienstvoller ist die Initiative von Klaus und Gertraude Bambauer, sich der Übersetzung von „Wahrheit und Offenbarung“ zu widmen. Dank ihrer Gemeinschaftsarbeit liegt das religionsphilosophische Resümee Berdjajews nicht mehr vor. Dazu mußte – mit einer gewissen Zwangsläufigkeit – ein Umweg gewählt werden. Denn als Vorlage diente zunächst die zuerst erschienene englische Ausgabe „Truth and revelation“, London 1952. Eine parallel laufende russische Initiative gab dann die Gelegenheit zum Kollationieren mit der Ursprungsfassung. „Hilfreich war besonders, daß der bisher noch nicht vorliegende russische Originaltext von ‚Wahrheit und Offenbarung‘ – ISTINA I OTKROWENIJE – „gerade noch rechtzeitig im Jahre 1996 ... in St. Petersburg erschien und deshalb für manche Korrekturen der Übersetzung und für die Beseitigung sprachlicher Unklarheiten des englischen Textes von der Mitherausgeberin genutzt werden konnte“ (Vorwort). So steht nur noch die deutsche Ausgabe von Berdjajews „Versuch einer eschatologischen Metaphysik“ aus (Russische Ausgabe Paris 1947). Wie sich dem Begleittext entnehmen lässt, sind Klaus und Gertraude Bambauer inzwischen auch mit diesem Übertragungswerk befasst (27; 112).

Die Bambauers haben nicht nur Berdjajews Schrift übersetzt, sondern in Gestalt des umfangreichen Einführungsteils (1–158) ein zusätzliches Buch geschaffen. Hinzu kommt eine ausführliche Kommentierung von Berdjajews Text. Auf diese Weise ist das Musterbeispiel einer komplexen instruktiven Edition entstanden.

Der Einführung geht fundierend „eine Chronologie des Lebens von Nikolai Berdjajew“ voraus (1–15). Immer wieder

drückt sich darin sein feuriges Element aus und der Einspruch gegen die, „die den Geist auslöschen“. In einem Exkurs: „Nikolai Berdjajew in Wologda“ werden bisher unbekannt Einzelheiten der Verbannung im Norden mitgeteilt (16–24). Eine Passage über seine „Beziehungen zur russisch-orthodoxen Tradition“ (24–26) lässt seine freie Verbindung zur Orthodoxie erkennen, die er für die am wenigsten rationalisierte und dadurch der Freiheit zugänglichste Konfession hält. Mit Wladimir Besnosow erhält ein Spurensucher in Moskauer und Pariser Berdjajew-Archiven das Wort (26–44). „Berdjajew nannte seine Zeitschrift nicht umsonst ‚Der Weg‘. Er selbst war immer auf dem Weg, weil seine schöpferische Persönlichkeit ihn prinzipiell nicht stehenbleiben, nicht zum Abschluß kommen lassen konnte“ (28). Seine Zeugnisse sind gezeichnet von einer starken Zukunftsorientierung: „Die Welt geht durch Finsternis einer neuen Geistigkeit und einer neuen Mystik entgegen“ (41). (Bemerkt sei, dass das zu Anfang der neunziger Jahre in Moskau zugängliche Berdjajew-Archiv nach St. Petersburg transferiert wurde und dort offenbar blockiert ist.)

Das Spektrum ideeller Einwirkungen Berdjajews blüht auf in einer Skizze „zur Rezeptionsgeschichte“ (46–66), in deren Zuge zum Beispiel Jürgen Moltmann einen Grundgedanken Berdjajews aufgreift: „Gott sehnt sich nach seinem Andern, um seine schöpferische Liebe zu betätigen“ (56). Im Sinne spontaner Parallelitäten (Rudolf Otto) korreliert Klaus Bambauer Berdjajews Ideen mit der tiefenpsychologischen Sicht Erich Neumanns (67–78). „Die Einbildungskraft ... ist Neuschaffen der noch nie dagewesenen Gestalt aus dem Schoße des Nichtseins, der dunklen Potenz“ (71). Im Zusammenhang auch mit Jakob Böhme und dem ZEN werden Momente der „creatio continua“ (84), des „Plötzlichen“ (73; 85), der „Diskontinuität“ (73) und der „Spontanität“ (86) hervorgehoben. Im Umkreis von Hinweisen auf C.G. Jung wird mit Recht „die Gefahr“ signalisiert, „daß N. Berdjajew“ sich gegen manche Bezugnahmen und Parallelsetzungen „gewehrt hätte, da Historismus und Psychologismus in ihrer verobjektivierenden Betrachtungsweise die Realität des Geistes zerstören könnten“ (114/115; schärfer noch 245). Andererseits aber drängt der universalisierende Zug in Berdjajews Denken darauf hin, Entsprechungen wahrzunehmen und einzubedenken. Dies gilt für Berdjajews „Begegnung mit Teilhard de Char-

din“ (118–121) und dessen tendenzielle Verbindung mit der „ostkirchlichen Auf-erstehungssikone“. Es gilt für den Entwurf von Paul Schütz, der „in seinem großen Werk ‚Parusia‘ in paralleler Weise“ „eine theologische Erkenntnislehre“ „fordert“, die „die Verschränkung mit dem gesamt-menschlichen Bewußtsein“ und „zugleich mit der qualitativen Andersheit theologischer Erkenntnis beschreibt“ (139). Es gilt für Paul Tillichs kongeniales Votum, das für „eine freie Weiterentwicklung kirchlicher Lehren im Geiste einer spekulativen Metaphysik und mystischen Intuition“ plädiert (145). Und es gilt für die geistigen Annäherungen von Henry Corbin auf Grund eines „synergetischen“ schiitischen Denkens (94–107) und von Raimon Panikkar auf Grund einer „kosmotheoandrischen“ Weltsicht (107–109). Panikkaras unabdingbare Verschränkung von Philosophie und Religion setzen die Bambauers leitmotivisch ihrem Einführungsteil voraus (Vorwort). Und es liegt in der Konsequenz, dass die vorausklärenden Gedankenzüge sich einerseits auf eine Einbettung in die „orthodoxe Anthropologie“ (121–138) und eine origenistische Grundorientierung (125; 135) richten. Andererseits spielt die kritische Fragestellung Kants in einer analogen, auf „eine Kritik der Offenbarung“ gewendeten Form eine entscheidende Rolle (110–114).

Der Kern des Werks von Berdjajew selbst wird im zweiten Teil des Buches dargeboten (159–335). Entlang den mehrzeiligen Überschriften der 9 Kapitel und entlang den ausgiebigen Anmerkungen erhält die Gedankenfolge eine akzentuierende Prägnanz. „Eine ‚Kritik der Offenbarung‘ soll eine Kritik sein, die im Licht der Offenbarung selbst vorgenommen wird, eine Kritik durch den Geist, der in Verbindung mit der Offenbarung steht, und nicht eine Kritik durch die Vernunft, die der Offenbarung fremd ist“ (Einleitung, 160–161). Die Kritik Berdjajews richtet sich gegen den „naiven Realismus“, der die Offenbarung entstellt, speziell gegen den „erniedrigenden, juristischen Charakter, der das religiöse Leben in eine Art gerichtlichen Prozeß verwandelt“ (160). „Hier kann“, so präzisiert Berdjajew seine Tendenz, „die Philosophie eine reinigende Wirkung auf die Religion ausüben, indem sie diese von der Objektivierung und Naturalisierung der religiösen Wahrheiten befreit“ (161).

Ins Zentrum seines energetischen Denkens rückt Berdjajew den Begriff des „transzendentalen Menschen“, der als

Chiffre dient für den Menschen jenseits der Objektivierung, für den „vermenschlichten Menschen“ (176/191; 205; 290). Im Denken auf den Menschen hin wie im Denken von Gott her versucht der Prozess der Selbstreinigung freizukommen von lange vorherrschenden gewalthaften und herrscherlichen Zügen. „Berdjajew hat sich mit ‚Wahrheit und Offenbarung‘ die Aufgabe gestellt, christliches Denken vom Kosmomorphismus und Soziomorphismus zu reinigen“ und das Verständnis eines Gottes der Liebe und der Hingabe zugänglich zu machen, da „nur ein leidender Gott mit den Leiden der Schöpfung auszuöhnen vermag“ (173). Erschließende Kraft gewinnt hierbei die Christologie, die sich in den Menschen hinein entwirft, so dass Berdjajew von einer „Christologie des Menschen“ sprechen kann (177; 229). Das „in Jesus Christus hervorgetretene Menschsein“ will sich realisieren (179). Der ganzheitlich positive Entwurf des transzendentalen Menschen und der zerspalten negative Entwurf des idolatrischen Menschen treten einander gegenüber. Das Denken bewegt sich in der „Spannung von transzendierender und objektivierender Erkenntnis“ (179).

Im Zuge der skizzierten existentiellen Dynamik, die Berdjajew als gottmenschliche versteht, lassen sich differenzierende Variationen und spezifische Charakteristiken entdecken. Sie bieten Anhalte für die Weiterarbeit. So betont ein johanneisch einsetzendes Verständnis, dass „die Wahrheit auf dem Weg und im Leben ergriffen wird“ (Kapitel 2/184). So wird eine doppelseitige Sicht von Offenbarung propagiert, die den Menschen entsprechend aktiviert und den für russische christliche Philosophie bezeichnenden Begriff des „Gottmenschentums“ („Theoandrismus“) fundiert. „Es ist vor allem notwendig zu erkennen, daß Offenbarung göttlich-menschlich ist“ (Kapitel 3/209). So wird der Erlösung eine schöpferisch-kommunitäre Qualität abgewonnen. „Ich darf nicht zu meiner persönlichen, ich muß zur Rettung der anderen, der ganzen Welt beitragen“ (Kapitel 4/248). (Siehe auch den russischen existentiellen Gemeinschaftsbegriff der „Sobornostj“ [187]). So wird „die tragische Situation des Menschen charakterisiert, geschichtlich in einen Prozeß der Objektivierung hineingeworfen“ und zugleich „dafür verantwortlich zu sein“ (Kapitel 5/258). So wird selbst Gottlosigkeit im Recht gesehen, sofern sie sich „auf solche Gottesvorstellungen bezieht“, die vom „Fürsten dieser Welt“ „auf Gott übertragen wurden“ (Kapitel 6/291). So wird entgegen

gen juristischen Einstellungen die verklärende christliche Energie ins Licht gerückt. „Das Christentum ist eine Religion der sozialen und kosmischen Verklärung und Auferstehung. Dies wurde im offiziellen Christentum fast vergessen“ (Kapitel 7/304). So wird mit existentiellstem Protest die Hölle als „die endgültige Lieblosigkeit“ interpretiert und der verbreiteten „Ethik der Hölle“ eine „Ethik der Anti-Hölle“ entgegengesetzt (Kapitel 8/306). „Der Kampf gegen die Hölle ist eines meiner mächtigsten Motive“ (307). Und so treibt das Denken über das Individuelle und über das Soziale hinaus auf eine kosmische Öffnung zu. „Das Zeitalter des Geistes kann nichts anderes sein als die Offenbarung eines Gefühls von Gemeinschaft, die nicht nur sozial, sondern auch kosmisch ist, nicht nur eine Brüderlichkeit der Menschen, sondern auch eine Brüderlichkeit der Menschen mit allem kosmischen Leben, mit der ganzen Schöpfung“ (Kapitel 9/328). Es ist der durch Berdjajews Zukunftsschau intensivierte „eschatologische Ausblick“ (149–158), auf den das verdienstvolle Übersetzungs- und Kommentierungswerk des Ehepaars Bambauer umsichtig, gründlich und mit erschließender Beteiligung hinarbeitet. „Wenn heute Impulse von N. Berdjajew ausgehen können, so ist es vor allem diese mitreißende prophetische Bewegung seines Geistes, die alles von der Zukunft erwartet“ (334).

Marburg *Wolfgang Dietrich*

Reichelt, Stefan G.: *Nikolaj A. Berdjajev in Deutschland 1920–1950*. Eine rezeptionshistorische Studie, Leipzig (Leipziger Universitätsverlag) 1999, 274 S., kt., ISBN 3-93324088-3.

Die Leipziger Dissertation signalisiert eine wünschenswerte erneute Beschäftigung mit Nikolaj A. Berdjajev, dem russischen christlichen Universaldenker, nun auch in der jungen Generation. (Die Schreibweise entspricht im Folgenden der vom Autor „vorgenommenen Transliteration russischer Namen nach wissenschaftlicher Konvention“ [20]). Mit großer Sorgfalt geht Stefan G. Reichelt den Faktoren nach, die Berdjajev zur fraglichen Zeit zum Einfluss in Deutschland verhalfen. „Die Geschichte der Rezeption des Religionsphilosophen in Deutschland zwischen 1920 und 1950 blieb bislang weitgehend ein Forschungsdesiderat“ (18). Was die Arbeit im Besonderen auszeichnet, ist die beharrliche Aufdeckung