

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Susanne Hennecke (ed.), *Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Pangritz, Andreas

Die Rezeption Karl Barths und der dialektischen Theologie in der russischen Religionsphilosophie in: Susanne Hennecke (ed.), *Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene*, pp. 241–258

Göttingen: V&R unipress 2018

URL: <https://doi.org/10.14220/9783737008990.241>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Susanne Hennecke (Hg.), *Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Pangritz, Andreas

Die Rezeption Karl Barths und der dialektischen Theologie in der russischen Religionsphilosophie in: Susanne Hennecke (Hg.), *Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene*, S. 241–258

Göttingen: V&R unipress 2018

URL: <https://doi.org/10.14220/9783737008990.241>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Andreas Pangritz:

Die Rezeption Karl Barths und der dialektischen Theologie in der russischen Religionsphilosophie

In der ersten Ausgabe der von Fritz Lieb herausgegebenen Zeitschrift *Orient und Occident* erschien im Jahr 1929 der Aufsatz „Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie“ des russischen Religionsphilosophen Nikolaj Berdjajew mit dem Untertitel „Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie“. Der Aufsatz kann ebenso wie der ihm vorangestellte Beitrag Liebs unter dem Titel „Orthodoxie und Protestantismus“ als programmatisch für die Zeitschrift gelten. Im Zentrum der folgenden Ausführungen wird Berdjajews kritische Rezeption der Theologie Barths in dem erwähnten Aufsatz stehen. Vorausschicken will ich einige Bemerkungen zu Fritz Lieb und seinem Verhältnis zu Russland und zum östlichen Christentum. In einem Seitenblick soll Berdjajews Umgang mit der dialektischen Theologie mit der Perspektive Leo Schestows, eines russisch-jüdischen Religionsphilosophen aus Liebs Freundeskreis, kontrastiert werden. Abschließen will ich mit dem Versuch einer Bewertung der Beobachtungen.

I

Fritz Lieb (1892-1970)¹ war einst Karl Barths Vikar in Safenwil gewesen, der seinen Mentor entlastete, als dieser 1921 an der zweiten Fassung seines *Römerbriefs* arbeitete.² Nach Auskunft seiner Tagebücher hatte Lieb sich bereits als Theologiestudent im Jahr 1917 für die russische Revolution begeistert. Im November 1918 beteiligte er sich aktiv am Schweizer Landesstreik (Generalstreik), was zu seiner vorübergehenden Verhaftung führte.³ Nachdem er sich in den 20er Jahren als Basler

¹ Zu biographischen Details vgl. Manfred Karnetzki u. Karl-Johann Rese (Hg.), *Fritz Lieb. Ein europäischer Christ und Sozialist*, Berlin 1992. Vgl. auch Karl Barth, Ein Brief an den Jubilar [Fritz Lieb], in: *Evangelische Theologie* 22 (1962), 282f.

² Vgl. Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1975, 131.

³ Vgl. Fritz Lieb, Notizen aus den Tagebüchern zu den Themenbereichen Christlicher Glaube, Kirche, Sozialismus und Sowjet-Rußland, in: M. Karnetzki u. K.-J. Rese (Hg.), *Fritz Lieb*, 10 u. 12.

Privatdozent auf die Theologie der Ostkirche spezialisiert hatte, wechselte er auf Betreiben Karl Barths 1930 nach Bonn, wo er als außerordentlicher Professor „Östliches Christentum“ lehrte.⁴ Nachdem er bereits 1933 wegen seiner linksradikalen politischen Einstellung von der Universität Bonn entlassen worden war, ging er zunächst nach Paris ins Exil, wo er sich in Kreisen der deutschen und russischen Emigration bewegte.⁵ Er hielt dort engen Kontakt mit dem in der Nähe von Paris lebenden Nikolai Berdjajew und freundete sich mit Walter Benjamin an.⁶ Im Jahr 1937 folgte er einem Ruf an die Universität Basel, wo er Dogmatik und Theologiegeschichte unter besonderer Berücksichtigung des östlichen Christentums lehrte. Von 1946 bis 1949 lehrte er alternierend mit Basel auch an der (Ost-)Berliner Universität Unter den Linden, der heutigen Humboldt-Universität, „Osteuropäische Kirchenkunde“.⁷

Fritz Liebs Verhältnis zur Ostkirche kann anhand seines programmatischen Eröffnungsartikels „Orthodoxie und Protestantismus“ für die erste Ausgabe der Zeitschrift *Orient und Occident* beschrieben werden.⁸ Lieb geht davon aus, dass „der Weltkrieg und die auf ihn folgenden heftigen Erschütterungen [...] in verschiedenster Weise dazu beigetragen“ hätten, „die für den Protestantismus bisher recht entfernte Welt der orthodoxen Christenheit ganz allgemein näher zu rücken – nicht nur räumlich, sondern auch geistig“. Als Beispiel erwähnt er die Bedeutung, die „Dostojewskij und mit ihm die gesamte russische Literatur für uns“ gewonnen habe

⁴ Vgl. E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, 214.

⁵ Vgl. Martin Rohkrämer, Fritz Lieb 1933–1939: Entlassung – Emigration – Kirchenkampf – Antifaschismus, in: M. Karnetzki u. K.-J. Rese (Hg.), *Fritz Lieb*, 51–68.

⁶ Vgl. Gershom Scholem, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main 1975, 257: „Fritz Lieb [...] war der einzige, für den die theologische Dimension des späten Benjamin unmittelbar verständlich und ohne Verlegenheit bedeutsam war“. Vgl. auch: Chryssoula Kambas, Fritz Lieb und Walter Benjamin, in: M. Karnetzki u. K.-J. Rese (Hg.), *Fritz Lieb*, 69–86.

⁷ Vgl. Günter Wirth, Fritz Lieb in Berlin 1947 und 1949, in: M. Karnetzki u. K.-J. Rese (Hg.), *Fritz Lieb*, 147–158.

⁸ Fritz Lieb, Orthodoxie und Protestantismus, in: *Orient und Occident*, H. 1, 1929, 1–11. Der Aufsatz war im übrigen noch im Jahr 1929 auch in russischer Übersetzung in der von Berdjajew herausgegebenen Zeitschrift *Put'. Organ für russische Religionsphilosophie* erschienen. Seitenangaben in Klammern im Text beziehen sich im Folgenden auf den Wiederabdruck des Aufsatzes in: Fritz Lieb, *Sophia und Historie*, Zürich 1962, 41–54

(41f.). Damit aber stelle sich das „ökumenische Problem“ (41) mit neuer Dringlichkeit. Es besteht für Lieb in der „Spannung [...] zwischen ‚Potentialität‘ und ‚Aktualität‘ der Kirche“, wie sie auch von Berdjajew im Blick auf den „orthodoxen Kirchenbegriff“ formuliert worden sei.⁹ „Ist es doch nur Gott Vater selbst, Jesus Christus, das unsichtbare Haupt der wahrhaft Einen Kirche, der Una Sancta, und der in der Kirche unsichtbar wirkende Heilige Geist, die im strengen Sinne allein vollkommen sind und die Kirche zur wahren Kirche machen“ (43).

Zwischen dem „Anspruch“ der orthodoxen Kirche, „die Bewahrerin der Tradition der altchristlichen Kirche“ zu sein, und dem „Bestreben“ der reformatorischen Kirchen, „das Evangelium in seiner Reinheit zu verkündigen und die reine Lehre wiederherzustellen“, könne „kein Widerstreit“ bestehen. Denn das altchristliche Glaubensbekenntnis sei ja „entstanden aus der Verteidigung gerade des Evangeliums und der reinen Lehre gegen ihre Widersacher“ (45). Gegenüber einem „Protestantismus, der in nachreformatorischer Zeit den Glauben an die Trinität, an die Gottheit Christi und an die leibliche Auferstehung wenn nicht ganz preisgegeben, so doch außerordentlich erweicht hat“, werde „die orthodoxe Kirche gerade zum Prediger der Wahrheit“. Denn „ohne die altkirchliche Trinitätslehre und Christologie“ stehe „die ganze reformatorische Lehre von der Rechtfertigung und der Versöhnung in der Luft“ und verliere „allen Sinn“ (47).¹⁰

Aufgabe des Protestantismus gegenüber der Orthodoxie sei es, „durch das eigene Beispiel [...] zu zeigen, was [...] ein wahres ‚Leben in der Bibel‘ ist“ (49).¹¹ Es sei im wesentlichen die Schuld der „im Gegensatz zu den Reformatoren humanistisch

⁹ Lieb bezieht sich hier auf Berdjajews Ausführungen zum „bestimmenden Einfluß der Eschatologie auf den orthodoxen Kirchenbegriff“; für diesen sei „die Vollendung der Kirche, die volle Aktualisierung ihres ökumenischen Charakters [...] eine ‚Tatsache eschatologischer Ordnung“.

¹⁰ Für diese These beruft sich Lieb auf Karl Barth, der betont habe, dass der „Streit des Athanasius [...] im Interesse einer reinen Lehre in der Kirche mindestens ebenso wichtig“ gewesen sei „wie nachher der Streit der Reformatoren um Glauben und Rechtfertigung“. Vgl. K. Barth, *Die Christliche Dogmatik im Entwurf*, Erster Band: *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur Christlichen Dogmatik*, München 1927, 197 (in der Neuausgabe, hg. v. Gerhard Sauter, Zürich 1982, 266).

¹¹ Lieb bezieht sich hier auf Sergej Bulgakow, der in seinem Briefwechsel mit Hans Ehrenberg den „Biblizismus, eine besondere Bibelsättigung, ein Leben in der Bibel“ als „Vorrecht [...] der protestantischen Welt“ gegenüber der Orthodoxie gelobt habe.

gewordene[n] protestantische[n] Theologie“ selber, „wenn etwa Luther und Calvin von den Orthodoxen nicht oder nur sehr schlecht gekannt werden, und wenn auch sie nun fälschlicherweise“ für die „völlige Abkehr“ der „protestantischen Theologie und Philosophie des 19. Jahrhunderts“ – Lieb nennt ausdrücklich Schleiermacher und Hegel – „von der reinen Lehre zu einem geradezu heidnischen Individualismus und Subjektivismus verantwortlich gemacht werden“ (50).

Die „wahre, vom Willen zur Einigung in einem Herrn und Heiland beherrschte Begegnung von reformatorischem Protestantismus und östlicher Orthodoxie“ zwingt „beide zur Selbstbesinnung, zur demütigen Buße vor Gott“. Sie sei „nur da möglich, wo das Kreuz Christi aufgerichtet ist – aufgerichtet ist nicht nur als Zeichen des Gerichtes über unsere Sünden, sondern auch des göttlichen Erbarmens und der Vergebung“ (52). Es sei gerade „der orthodoxe Russe Dostojewskij“ gewesen, der „das Geheimnis der Sündenvergebung als die Grundlage aller wahren Brüderlichkeit der Menschen, der Allbrüderlichkeit [...], immer wieder verkündet“ habe; und „kein Volk“ habe „so gelebt von dem Worte der Vergebung der Sünden [...] wie das russische wahrhaft gläubige Volk“ (52f.). Lieb nimmt hier „echt-evangelische Grundtöne in der russischen, von Christus erfaßten Seele“ wahr. Er sieht diese offenbar nicht zuletzt in der orthodoxen Tendenz zum Glauben an die Allversöhnung wirksam, die bei russischen Denkern wie „Dostojewskij so gut wie bei Solovjev, aber auch bei den späteren Florenskij, Bulgakow und Berdjajev“ als „der Glaube an die allumfassende Liebe Gottes wie an die universale Erlösung der alleinigen Menschheit und des alleinigen Kosmos zu einer allgemeinen Bruderschaft“ begegne, „ohne daß dabei der Ernst des Gerichtes und des jüngsten Tages abgeschwächt würde“. Dies sei „ein Glaube, der innerhalb des Protestantismus nur im jüngeren Blumhardt einen ebenbürtigen und gerade darin merkwürdig mit den Russen übereinstimmenden Vertreter gefunden“ habe (53).

Der „Weg zur wahren und einen Ökumene“ beginne „in gemeinsamer Demütigung vor dem Gekreuzigten, in gemeinsamer Buße, in gemeinsamer Besinnung auf den, der uns allein eins machen kann“. Aber der „Weg über das Kreuz“ führe „zum

geöffneten Grab des Herrn – des Auferstandenen“. Und eben die „kraftvolle Verkündigung der Auferstehungsbotschaft“ sei „das besondere Charisma der orthodoxen Kirche“ (53f.). Daher werde die Ostkirche „einmal an erster Stelle stehen, wenn die *eine* Kirche aufersteht unter Führung des Auferstandenen selbst“ (54).

Nach dieser vielleicht doch ein wenig idealisierenden Einschätzung der russischen Orthodoxie durch Fritz Lieb kann es kaum verwundern, dass Nikolaj Berdjajew, dem Lieb seinen Aufsatz noch vor der Veröffentlichung zugesandt hatte, sehr freundlich darauf reagierte: „Ihr Artikel eignet sich sehr gut für die 1. N[ummer] der Zeitschrift. Er ist voll warmer Sympathie für die Orthodoxie und für die russische Kirche. Sie haben die Distanz zum liberalen Protestantismus, der an dem mangelhaften Verständnis der Russen für das religiöse Pathos des Protestantismus schuldig ist, sehr gut zu wahren gewusst.“¹²

II

Nikolaj Alexandrowitsch Berdjajew (1874-1948)¹³ war im Jahr 1922 wie zahlreiche Intellektuelle aus der Sowjetunion ausgewiesen worden. Er hatte sich schon während seines Studiums in Kiew dem Marxismus zugewandt und war wegen revolutionärer Aktivitäten im Jahr 1898 für drei Jahre in die Provinz Wologda nördlich von Moskau verbannt worden. Nach seiner Rückkehr aus der Verbannung strebte er eine Verbindung von Marxismus und russisch-orthodoxem Christentum an.¹⁴ Nach der russischen Revolution gründete er in Moskau eine „Freie Akademie für Geisteskultur“.

¹² Nikolaj Berdjajew, Brief [9] an Fritz Lieb, Clamart, 12. Januar [1929], Nachlass Fritz Lieb (Basel). Vgl. Anm. 18.

¹³ Zu biographischen Details vgl. den Nachruf von Fritz Lieb, Nikolaj A. Berdjaev und seine christlich-sozialistische Philosophie (1948), in: ders., *Sophia und Historie. Aufsätze zur östlichen und westlichen Geistes- und Theologiegeschichte*, Zürich 1962, 202–211.

¹⁴ Zur Charakterisierung der Position Berdjajews nach der Revolution von 1905 vgl. Bastiaan Wielenga, *Lenins Weg zur Revolution. Eine Konfrontation mit Sergej Bulgakov und Petr Struve im Interesse einer theologischen Besinnung*, München 1971, 344-346: „Eine Menschenliebe, die nicht in der Gottesliebe, und das heißt in der Liebe zu der Wahrheit, zu der Schönheit und zu jedem absoluten Wert wurzelt, verfehlt ihr Ziel [...]. Das Problem der russischen Intelligencija ist, daß ihr Durst nach Gerechtigkeit auf Erden nicht im Bund mit der Erkenntnis einer universalen Wahrheit steht [...]. ‚Nur eine innere Revolution, die von einem neuen Geist belebt ist, vom ewigen Geist, führt nicht zur Auflösung, ist nicht begleitet von Fäulnis, nur eine solche Revolution ist radikal.“

Nach seiner Ausweisung aus Russland ging er zunächst nach Berlin, wo er u. a. mit Paul Tillich in Verbindung trat, ließ sich im Jahr 1924 dann aber wie viele russische Emigranten in der Nähe von Paris nieder, wo er eine „Religionsphilosophische Akademie“ gründete.

Das Exil russischer Intellektueller in Westeuropa löste in den 20er Jahren ein gesteigertes Interesse für russisches Denken aus, an dem nicht zuletzt Fritz Lieb partizipierte. Berdjajews existentialistische Religionsphilosophie auf russisch-orthodoxer Grundlage ist von Lieb – in Anspielung auf den Titel eines Hauptwerks von Berdjajew – als eine „Philosophie der Freiheit des Geistes“ charakterisiert worden.¹⁵ Im Zentrum stehe der Mensch, der sich aus seiner Verfallenheit an die materielle Welt lösen soll, um zur geistigen Wiedergeburt zu gelangen. Die Freiheit des Menschen werde hier aber – anders als im westlichen Denken – nicht individualistisch verstanden; vielmehr habe Berdjajew Individualität und Kollektivität zur Synthese zu bringen versucht. Insofern habe „die Freiheitslehre Berdjajews“ auch noch nach seiner Abwendung vom Marxismus „einen durch und durch sozialistischen Charakter“ behalten.¹⁶ Zentral für Berdjajews Religionsphilosophie war Dostojewskijs Legende vom Großinquisitor, die er als „eine unerhörte Hymne auf die Freiheit des Geistes“ pries, als „die extremste Form des religiösen *Anarchismus*“. Sie habe nicht nur einen „anti-katholischen Aspekt“, sondern beziehe sich kritisch „auch auf die Orthodoxie, wie auch auf die autoritäre Religion des atheistischen Kommunismus“.¹⁷ Durch Fritz Lieb, der Berdjajew zur Mitarbeit an der geplanten Zeitschrift *Orient und Occident* zu gewinnen suchte, ist auch dessen Interesse an Karl Barth und der dialektischen Theologie geweckt worden. Darüber gibt die Korrespondenz Berdjajews mit Lieb Auskunft.¹⁸ Anfang November 1928 bedankt er sich bei Lieb für die

¹⁵ F. Lieb, Nikolaj A. Berdjajev, in: ders., *Sophia und Historie*, 205. – Vgl. Nikolaj Berdjajew, *Die Philosophie des freien Geistes. Problematik und Apologie des Christentums*, Tübingen 1930.

¹⁶ F. Lieb, Nikolaj A. Berdjajev, in: ders., *Sophia und Historie*, 208.

¹⁷ N. Berdjajew, Der Geist des Grossinquisitors, in: *Orient und Occident*. Neue Folge (1936), H. 1, 33.

¹⁸ Im Nachlass Fritz Lieb in der Universitätsbibliothek Basel befinden sich eine Reihe von Briefen und Postkarten von Berdjajew an Lieb, mit deren Hilfe die Bedingungen der Entstehung des Aufsatzes von Berdjajew rekonstruiert werden können. Diese Korrespondenz wird im Folgenden zitiert nach der

„Zusendung des Buch[es] von K. Barth“,¹⁹ wobei es sich um die *Christliche Dogmatik im Entwurf* gehandelt haben dürfte. Bald darauf lobt er das „neue Projekt der Zeitschrift ‚Orient und Occident‘“ und erklärt sich zur Mitarbeit bereit, bittet aber darum, auch Hans Ehrenberg, den er 1922 in Berlin kennengelernt hatte,²⁰ und Friedrich Heiler in das Projekt einzubeziehen.²¹ Im Januar 1929 äußert Berdjajew Zweifel, „dass Karl Barth seine Zusage gibt“, woraus man schließen kann, dass Lieb auch Barth um Mitarbeit bitten wollte oder gebeten hatte. Zugleich berichtet er über seine jüngsten Leseerfahrungen: „In letzter Zeit las ich die Bücher Brunner’s, K. Barth’s und Kierkegaard’s, unter deren starkem Eindruck ich noch stehe.“²² Er möchte „so etwas wie einen offenen Brief in deutscher Sprache an Brunner schreiben“, denn dessen Buch *Der Mittler* sei „von großer Schärfe und Spannkraft“. Doch „in mancher Beziehung“ habe er „starke Einwände gegen diese Richtung“, denn „sie erniedrigt den Menschen und verneint ihn, es ist wenig Liebe darin“. Er empfinde sie als eine „Religion der Furcht, der Angst“. Sie habe „kein Verständnis für die Mysterien des Gottmenschen und Gottmenschentums“. Über Barths *Christliche Dogmatik* will er eine Rezension für seine eigene Zeitschrift *Put’* (Der Weg) schreiben.²³

Ende Februar 1929 bietet Berdjajew an, er könne „für den [!] ersten N[ummer] ein[en] speziellen Artikel schreiben über Orthodoxie und Protestantismus von K. Barth, Brunner etc.“²⁴ Zwei Wochen später präzisiert er, er werde „ein[en] Artikel ‚Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie‘ schreiben“.²⁵ Im Juli 1929 bedankt er

Internet-Edition von Klaus Bambauer, Berdjajews Briefe an Lieb. The Letters of Nikolaj Berdjajew to Fritz Lieb: www.borisogleb.de/lieb1.html bis www.borisogleb.de/lieb10.html (05.02.14).

¹⁹ N. Berdjajew, Brief [7] an Fritz Lieb, Clamart (Seine), 3. November 1928, Nachlass Fritz Lieb.

²⁰ Hans Ehrenberg hatte 1923 und 1925 zwei Bände unter dem Titel *Östliches Christentum* herausgegeben, deren zweiter Band auch die „Anthropodizee“ von Berdjajew enthielt. Schon 1920 hatte er die Veröffentlichung von Karl Barths Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ in der Reihe „Bücher vom Kreuzweg“ des Patmos-Verlags (Würzburg) veranlasst.

²¹ N. Berdjajew, Brief [8] an Fritz Lieb, Clamart (Seine), 14. November [1928], Nachlass Fritz Lieb.

²² Neben Barths *Christlicher Dogmatik im Entwurf*, vielleicht auch dessen *Römerbrief* (2. Aufl.), hatte Lieb *Der Mittler* von Emil Brunner an Berdjajew gesandt und – auf Berdjajews Bitte hin – die *Einübung ins Christentum* und *Entweder–Oder* von Søren Kierkegaard.

²³ N. Berdjajew, Brief [9] an Fritz Lieb, Clamart, 12. Januar [1929], Nachlass Fritz Lieb.

²⁴ N. Berdjajew, Brief [10] an Fritz Lieb, Clamart (Seine), 27. Februar [1929], Nachlass Fritz Lieb.

²⁵ N. Berdjajew, Brief [12] an Fritz Lieb, Clamart, 12. März [1929], Nachlass Fritz Lieb.

sich für die Zusendung der ersten Nummer von *Orient und Occident*, die seinen Artikel enthielt.²⁶ Im Januar 1930 bringt er seine Vorfreude auf einen angekündigten Besuch Liebs in Paris zum Ausdruck, indem er bemerkt: „Wir werden über Barthianismus und Orthodoxie mit Ihnen sprechen.“²⁷ Im November 1930 fragt er Lieb, an welche Bonner Adresse er sein Buch *Philosophie des freien Geistes* schicken solle, das gerade in Tübingen erschienen war.²⁸

III

In seinem Artikel „Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie“²⁹ für die Zeitschrift *Orient und Occident* bezeichnet Berdjajew den „Barthianismus“ – ein Ausdruck, den er synonym mit der „sogenannten dialektischen Theologie“ verwendet (11)³⁰ – als „eine sehr ernste Erscheinung im christlichen Leben Europas“, die zugleich „eine sehr ernste Krise im Protestantismus“ signalisiere. Die dialektische Theologie bringe einen „Hunger und Durst nach religiöser Erneuerung und Wiedergeburt“ zum Ausdruck, durch den der „protestantische Liberalismus“, der sich „erschöpft“ habe, überwunden werde. Durch ihre „Rückkehr zu den religiösen Quellen“ des Protestantismus, zu Luther, Calvin und vor allem zur Bibel, trage die dialektische Theologie aber Züge einer „exklusiven Selbstbehauptung des protestantischen Typus“, die eine ökumenische Verständigung erschweren. Einzig in Barths Dogmatik sei „eine Annäherung an die orthodoxe Dogmatik“, d. h. an die Theologie der Ostkirchen, erkennbar, die wiederum „die Protestanten erschrecken“ müsse (25).

Berdjajew lobt das „religiöse Temperament“ von Barth und Brunner, das einen Bruch „mit dem Protestantismus des 19. Jahrhunderts“ bedeute, „der das Christentum in

²⁶ Vgl. N. Berdjajew, Brief [14] an Fritz Lieb, Clamart (Seine), 5. Juli [1929], Nachlass Fritz Lieb.

²⁷ N. Berdjajew, Brief [15] an Fritz Lieb, Clamart (Seine), 8. Januar [1930], Nachlass Fritz Lieb.

²⁸ Vgl. N. Berdjajew, Brief [17] an Fritz Lieb, Clamart, 15. November [1930], Nachlass Fritz Lieb.

²⁹ Nikolaj Berdjajew, Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie, in: *Orient und Occident* 1 (1929), 11-25. Seitenzahlen in Klammern im Text beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

³⁰ Neben Barth erwähnt Berdjajew auch Emil Brunner, Friedrich Gogarten und Eduard Thurneysen als Hauptvertreter der neuen Richtung.

eine Professorenreligion verwandelt“ habe.³¹ Die dialektische Theologie stelle einen „Protest“ dar, nicht jedoch wie die Reformation des 16. Jahrhunderts „gegen den Katholizismus, sondern gegen den liberalen Protestantismus, gegen die religiöse Knochenerweichung, die mit der Aufklärung begonnen [...] und sich in dem deutschen Idealismus und in der deutschen Romantik, wenn auch in neuer Form,“ fortgesetzt habe. Sie sei „ein Schrei, eine leidenschaftliche Reaktion [...] gegen die Auffassung der Religion als einer Kulturercheinung“. Die Kehrseite davon sei jedoch „eine Reaktion gegen die optimistische Beurteilung des Menschen und der Geschichte“, die Berdjajew bedauert. So problematisiert er den an sich berechtigten Rückgriff der dialektischen Theologie auf die biblischen „Quellen der Offenbarung“, sofern er auf eine „Negierung der heiligen Tradition“ hinauslaufe. Er meint hier „ein Müdesein vom menschlichen Schöpfertum und dem menschlichen Kulturtreiben“ wahrzunehmen, das sich allerdings auf den „Protest Luthers und Calvins“ berufen könne, sofern dieser sich „doch auch gegen den Humanismus im Katholizismus, gegen das menschliche Schöpfertum in demselben, gegen die antike Kunst und Philosophie gerichtet“ habe (11). Der eigentliche „Erwecker“ dieses Protests sei Søren Kierkegaard mit seiner „Neigung [...] zur Paradoxie“ gewesen (11f.). Wenn der Protest sich auch auf Dostojewskij berufen habe,³² dann beruhe dies auf einem Missverständnis, denn dieser sei „ein Verteidiger des Menschen, den die neue protestantische Theologie heruntersetzt“. Bei Dostojewski stehe „der Mensch im Mittelpunkt“ (12).

Alles in allem sei die dialektische Theologie „eine Theologie der Krisis“, die „mehr durch Motive eines negativen Protestes als durch positive Motive bewegt und

³¹ Mit dem Ausdruck „Professorenreligion“ hatte 1910 Sergej Bulgakow den zeitgenössischen Kulturprotestantismus bezeichnet.

³² Hier dürfte Berdjajew an Thurneysens Buch über Dostojewskij denken (vgl. E. Thurneysen, *Dostojewski*, München 1921), aber auch an die zahlreichen Anspielungen auf Dostojewskij in der zweiten Auflage von Barths *Römerbrief*, gleich im Vorwort zur zweiten Auflage verweist Barth darauf, dass zu den „Faktoren“, die bei der gegenüber der ersten Auflage des Buches „vollzogenen Weiterbildung und Frontverlegung“ mitgewirkt hätten, auch „das vermehrte Aufmerken auf das“ zu rechnen seien, „was aus Kierkegaard und Dostojewski für das Verständnis des neuen Testaments zu gewinnen ist,“ wobei ihm „besonders die Winke von Eduard Thurneysen erleuchtend gewesen“ seien (vgl. K. Barth, *Der Römerbrief*, 12., unveränd. Abdr. d. neuen Bearb. von 1922, Zürich 1978, VII).

inspiriert“ sei. Für sie sei „keine menschliche Bewegung zu Gott hin möglich, nur allein die Bewegung Gottes zum Menschen hin“. So stelle der „Barthianismus [...] einer Auffassung der Religion als Kulturercheinung schroff ein Verständnis der Religion als Krisis der Kultur entgegen“. In Christus sei nach Barth „eine universelle Krisis der Diesseitigkeit gegeben“. Die ganze Bewegung der dialektischen Theologie wolle „von der Subjektivität der Religion zu der Objektivität der Bibel, zu der Offenbarung, zurückkehren“. Der Glaube werde hier als „Negierung der Vernunft“, als „eine Paradoxie“ aufgefasst. Auch darin sieht Berdjajew „eine Entwertung der Kultur, der Geschichte, des sozialen Lebens“. Kurz: „Das Müdesein am Menschen“ sei „das Grundmotiv der ganzen Strömung“ (12).

Trotz dieser scharfen Kritik hält Berdjajew es für ein Missverständnis, in der dialektischen Theologie eine neo-orthodoxe Strömung bzw. einen Rückfall hinter die Moderne zu sehen: Die „orthodoxen Calvinisten, soweit es solche noch gibt“, wehrten sich gegen den Barthianismus, dem ja tatsächlich „die alte naive orthodoxe Gläubigkeit“ fehle. Man habe es hier „mit Leuten einer neuen Formation zu tun“, die „den Zwiespalt“ der Moderne kennen, „die durch die kritische Philosophie Kants“, „die Bibelkritik“ und „die Differenzierungen des kulturellen Gedankens hindurchgegangen“ seien (12). Gleichwohl sei der Barthianismus im Blick auf die Geschichte „von offenbaren Widersprüchen zerrissen“ (14). Zwar komme Barth völlig zu Recht zur Anerkennung der „Existenz einer Metahistorie“ jenseits der für die historische Forschung zugänglichen Geschichte. Das Problem sei aber, dass jetzt „die Metahistorie und die Historie völlig auseinandergerissen“ werden, so dass ein „Dualismus“ entstehe: „Die Metahistorie geht nicht ein in die Geschichte, die Ewigkeit nicht in die Zeit. Jesus als der Christus“ werde hier als „das Ende der Zeit“, gesehen, als „eine Paradoxie“. Es gebe hier „vom Menschen, von der Welt, von der Geschichte her keinen Weg zu Gott, denn Mensch, Welt, Geschichte sind ganz ungöttlich“. Es gebe „nur einen Weg von Gott zum Menschen“; aber dieser Weg, „der Weg der Offenbarung“, sei hier „nicht Fleischwerdung und Menschwerdung Gottes als objektiver kosmischer Prozeß“, sondern allein „Gottes Wort, Gottes Sprechen zum

Menschen“ (15). Für das „kirchliche Verständnis des christologischen Dogmas“ sei es demgegenüber entscheidend, dass Christus nicht nur „der Mittler ist, durch den Gott sein Wort spricht, sondern der Gottmensch, die zweite Hypostase der Allerheiligsten Dreifaltigkeit“, mit der sich eine reale „Veränderung in der Welt und in der Menschheit“ verbinde (16).

Die eigentliche „Tragödie des Protestantismus“ sieht Berdjajew „in einer falschen und unvollständigen Auffassung des christologischen Dogmas“. Darüber habe auch die dialektische Theologie nicht hinauszuführen vermocht. Unverrückbarer Maßstab in seinem Urteil über die dialektische Theologie ist für Berdjajew offenbar das chalcedonensische Dogma von den zwei Naturen Christi. Der lutherischen Tendenz zum Monophysitismus habe Barth zwar widersprochen; er komme damit aber – mit Calvin – dem Nestorianismus „sehr nahe“. Der „transzendente Bruch zwischen Gottheit und Menschheit“ habe auf dem Boden des Protestantismus entweder zu einem „Humanismus und Immanentismus“ geführt, in dem die Gottheit durch die Menschheit verschlungen werde, oder aber – und dies sei der Fall der dialektischen Theologie – zu einem „extremen Antihumanismus“, einer „Herabsetzung des Menschen“, der ihn vom Antlitz der Gottheit verschwinden lasse. Darin widerspreche aber auch der Barthianismus dem Dogma von der „Menschwerdung Gottes“ (16).

Berdjajew führt dieses Versagen auf ein „sehr starkes alttestamentliches, vorchristliches Element“ zurück, das schon „in Calvin stark wirksam“ gewesen sei. Aufgrund der „transzendenten Kluft zwischen Gott und dem Menschen“ werde hier „behauptet, daß es zwar eine Bewegung von Gott zum Menschen gebe, aber nicht eine Bewegung vom Menschen zu Gott“. Damit höre die dialektische Theologie auf, „eine solche zu sein“, da sie „nicht mehr ein Dialog zwischen Gott und Mensch, sondern nur noch ein Monolog Gottes“ sei (16). Die Folge sei die „Ablehnung einer Verehrung der Gottesmutter“, die „Negierung der liturgisch-sakramentalen Seite des Christentums“ und die Ablehnung der θεώσις, die als „Vergottung der kreatürlichen Welt, des Menschen und des Kosmos“ doch „das Endziel des Christentums“ darstelle (16f.). Stattdessen schreibe Barth in seinem *Römerbrief*: „Der Messias ist das Ende des

Menschen“.³³ Dies kann Berdjajew nur als „eine letzte Herabsetzung des Menschen“ hören, „nicht der Sünde bloß, sondern auch des Menschen“, während der Glaube an die Menschwerdung Gottes doch besage, dass „die menschliche Natur erhöht und verherrlicht ist“. Man gewinne in der dialektischen Theologie (wie übrigens schon bei Luther und Calvin) den Eindruck, „als identifiziere sie den Menschen mit der Sünde, als sei für sie das Ebenbild Gottes im Menschen endgültig ausgelöscht. [...] Zwei Welten – Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit, das Göttliche und das Menschliche“ blieben hier „durch einen Abgrund geschieden“. Für die Fleischwerdung des Wortes, für das Wort des Athanasius – „Gott ward Mensch, damit der Mensch vergottet werde“ – habe diese Theologie keinen Raum (17).

Letztlich sei das Gottesverständnis Barths (wie auch schon das Calvins) „alttestamentlich, nicht neutestamentlich“ (18). Sowohl Calvin als auch Barth behaupten – so nimmt es jedenfalls Berdjajew wahr – „die absolute Monarchie Gottes, seine absolute Herrschaft und Ehre“. Dies sei „ein reiner Monotheismus“; aber das Christentum – das hätten „die orthodoxen Juden“ am besten begriffen – sei gar „keine monotheistische Religion“. Der „reine Monotheismus“ sei „jüdische, mohammedanische, nicht christliche Religion“. Für das „christliche Bewußtsein“ sei „die Gottheit nicht absolute Monarchie, sondern Heilige Dreieinigkeit, d. h. unendliche Liebe und Opfer“ (18f.). Die „Entgottung und die tiefste Herabsetzung der kreatürlichen Welt“, die Berdjajew in der dialektischen Theologie am Werk sieht, sei „die unvermeidliche Folge eines reinen Monotheismus“. Und dies sei „islamitische Religion“. Mit dem „trinitarischen Dogma“ sei hingegen „unlöslich die Verehrung der Jungfrau Maria, der Gottesmutter, verbunden“ (19).

An dieser Stelle gesteht Berdjajew seine Betrübnis angesichts von Brunners Desinteresse an der Lehre von der Jungfrauengeburt in dessen Buch *Der Mittler*. Er habe „das Buch von Brunner mit ungeheurem Interesse gelesen“, weil er „die Spannung und Schärfe des Gedankens, das religiöse Pathos in ihm fühlte“. Als er

³³ Das Zitat ist so in Barths *Römerbrief* (2. Aufl.) nicht zu finden. Vgl. aber K. Barth, *Der Römerbrief* (2. Aufl.; 1922), 166: „Gott ist nicht Gott, wenn sein Anfang nicht das *Ende* des Menschen ist.“

jedoch „an die Stelle kam, in der Brunner bekennt, daß er nicht an die Geburt Jesu Christi aus der Jungfrau glaubt, oder wenigstens ihr gleichgültig gegenübersteht,“³⁴ sei ihm „traurig zumute“ geworden, „und die Sache wurde sogar langweilig. Denn mir schien es so, als werde nun alles durchgestrichen, als sei nun alles weitere zwecklos.“ Hier konstatiert Berdjajew „ein radikales Auseinandergehen“ der Wege zwischen Orthodoxie und Protestantismus; denn „das ganze Wunder des Christentums und sein ganzer Sinn“ liege doch „in der Geburt Christi aus der Jungfrau Maria vom Heiligen Geiste“. Der Protestantismus kenne offenbar „keinen kosmischen Prozeß, der eine verklärte jungfräuliche Kreatürlichkeit zur Erscheinung bringt“. Man spüre hier „einen Abscheu vor der Natur, der kreatürlichen Welt“ (19). Zwar erkennt Berdjajew an, dass Barth in seiner *Christlichen Dogmatik* „orthodoxer“ sei, indem er zugebe, „daß Christus von der Jungfrau geboren wurde“.³⁵ Er vermisst aber auch dort „weitere geistliche Folgen“ dieses Bekenntnisses in einem „Kultus der Gottesmutter“ (19). Von einer „Verklärung“ des Kosmos, wie sie sich „in der Freude an der Auferstehung“ im russischen Osterfest Ausdruck verschaffe (21), sei auch bei Barth nichts zu spüren.

Im Zentrum der orthodoxen Theologie stehe „nicht die Idee der Rechtfertigung des Menschen“ wie für die westliche, sowohl protestantische als auch katholische Theologie, sondern „die Verklärung und die Vergottung der Kreatur“, denn „in Christus und durch Christus“ sei „die Vergottung der Schöpfung möglich“. Die „Rettung der Welt“ vollende sich nach orthodoxem Verständnis im „Mysterium der Auferstehung Christi“, in der „das Metahistorische und das Historische“ einander durchdringen (21). Der theologische Ausgangspunkt sei hier ein „Theantropismus“,

³⁴ Vgl. Emil Brunner, *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben*, Tübingen 1927, 287f., wo zwar die Tatsache der Menschwerdung des Gottessohnes als „das Weihnachtswunder“ bezeichnet wird, um dann aber fortzufahren: „[...] diese unbegreiflich herrliche Botschaft ist von alters her belastet gewesen durch eine Vorstellung, die ihren Grundgedanken zu verdunkeln geeignet ist: durch die Theorie von der jungfräulichen Geburt Jesu.“

³⁵ Vgl. Karl Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*. Erster Band: *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur Christlichen Dogmatik*, § 16 [Die Geburt des Herrn], 365–379 [3. Das Wunder der Geburt Christi] (in der Neuausgabe, hg. v. G. Sauter, 272–284); 365 (272): „Wir kommen nun zu denjenigen Bestimmungen, die die Inkarnationslehre im engsten und intimsten Sinn ausmachen, nämlich zu alledem, was zu sagen ist in der Richtung des Bekenntnisses: ‚Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine.‘“

der nichts mit Pantheismus zu tun habe. Demgegenüber habe der Westen die „beiden Elemente im Gottmenschentum“ auseinandergerissen, woraus ein „Theozentrismus“ einerseits, ein „Anthropozentrismus“ andererseits resultiere. Insofern seien Schleiermacher und Barth, „der idealistische Humanismus und der extreme Transzendentismus“, zwei Seiten derselben Medaille. Dem russisch-orthodoxen „Gottesgedanken“ jedoch entspreche eher der „Panentheismus“ als der „transzendente dualistische Theismus“ (22).³⁶

Wichtig am Protestantismus ist Berdjajew „die Verteidigung der Freiheit des Christenmenschen“ und „das direkte Verhältnis zum Schriftwort“; aber er will beides „nicht individualistisch“ verstehen (24f.). Letztlich erscheint ihm die östliche Orthodoxie als ein dritter Weg jenseits des „historischen Kampfes zwischen Protestantismus und Katholizismus“ im Westen. In ihrer „eschatologisch gerichteten Art“ würden „alle Erwartungen und Hoffnungen in die metahistorische Sphäre“ hinübergetragen, „ohne damit den Sinn der Geschichte zu entwerten“ (25), wie dies aus seiner Sicht wohl im Barthianismus der Fall ist.

IV

Bevor wir den Versuch einer Bewertung von Berdjajews Auseinandersetzung mit Barth und der dialektischen Theologie unternehmen, wollen wir uns einem anderen russischen Religionsphilosophen aus Liebs Freundeskreis zuwenden: Leo Schestow. Während der Frankreichreise, die Karl Barth und Charlotte von Kirschbaum gemeinsam mit Ruedi und Gerty Pestalozzi im April 1934 unternahmen, kam es am Freitag, 13. April, im Haus von Mme Lovtzki, einer Schwester des russisch-jüdischen Religionsphilosophen Schestow, zu einer denkwürdigen Begegnung, über die wir aus dem Reisebericht von Charlotte von Kirschbaum informiert sind, der im Karl-Barth-

³⁶ Im Text steht „Pantheismus“ statt „Panentheismus“. In seinem Brief an Fritz Lieb vom 5. Juli [1929], in dem sich Berdjajew für die Zusendung der ersten Nummer von *Orient und Okzident* bedankt, beklagt er sich zugleich über einen „schreckliche[n]“, weil sinnentstellenden „Fehler“ an dieser Stelle; es müsse „Panentheismus“ lauten. In das Exemplar der Zeitschrift in der Bonner Theologischen Bibliothek ist an dieser Stelle ein Zettel mit einer entsprechenden „Berichtigung“ eingelegt.

Archiv in Basel aufbewahrt ist.³⁷ Barth nahm an dem Treffen nicht teil, da er an diesem Abend beim Doyen der Pariser theologischen Fakultät eingeladen war. Auch der mit Schestow befreundete Berdjajew war, nach allem, was wir wissen, nicht unter den Gästen. Anwesend war aber neben Schestow Fritz Lieb, der Gerty Pestalozzi und Charlotte von Kirschbaum in diesen Kreis russischer Exilanten eingeführt hatte. Als prominenter Gast wurde Martin Buber erwartet.

Charlotte von Kirschbaum berichtet: „Die kleine Gesellschaft, die wir [...] versammelt fanden, war auf den ersten Blick seltsam fremd. Da war Schestow selbst: ein hoher hagerer Mann, dessen ausdrucksvolles, vom Leben ausgehohltes Gesicht mit den klugen dunklen Augen stark anzog, da waren seine Schwestern [...], da waren ein paar junge Leute [...], und da war schliesslich – er kam erst etwa um zehn Uhr – der Mann, um den sich alle diese Leute scharten: Martin Buber.“ Nachdem ein junger französischer Jude sich über Verbrennungen jüdischer Schriften in Deutschland und Österreich empört und damit eine abfällige Äußerung über „die deutsche Mentalitaet“ provoziert hatte, habe Buber eingegriffen, „gut und verstaendnisvoll“, wie Charlotte von Kirschbaum meint: „Es habe Jahre gegeben nach dem Krieg, da *wollte* Deutschland den Frieden [...].“ Nun sei es „zu spaet“, habe der junge Jude erwidert. Er habe an die Geschichte des jüdischen Volkes erinnert: Nur der „Gehorsam zu einer neuen Wanderung durch die Wueste“ könne die „Rettung“ aus der Not bringen. „Versteht Buber ihn nicht; oder warum nennt er das ‚Optimismus‘??“ Er habe „zu einer langen tiefsinnigen Deutung der Vorgaenge unserer Zeit“ ausgeholt“. Es habe Zeiten gegeben, „die konnten sagen: ‚Das Himmelreich ist *nahe* herbeigekommen!‘ Wir koennen es nicht mehr.“

An dieser Stelle, so Charlotte von Kirschbaum, habe sie sich nicht mehr zurückhalten können, sondern Buber gefragt: „Ist nicht dieses ‚*Nahe*‘ das Problem aller Zeiten gewesen, und kann man angesichts dieser Frage so geschichtsphilosophisch scheiden zwischen dem Heute und dem Gestern?“ Buber habe „sehr guetig“ geantwortet; aber

³⁷ Ich danke Peter Zocher vom Karl-Barth-Archiv dafür, dass er mir eine Kopie dieses Reiseberichts zur Verfügung gestellt hat.

„schon nach wenigen Worten“ sei ihr klar geworden, „dass eine Fortsetzung des Gespraches ueber *diese* Frage darum nicht moeglich sein wird, weil fuer ihn die Singularitaet der Offenbarung in Jesus Christus nicht gegeben“ sei. Charlotte von Kirschbaum sieht Buber in dem „ausweglosen Gefaengnis des Judentums“ gefangen. „Als Schestow dann ein Wort von Luther zitiert, (er habe in den letzten Tagen Buber stundenlang aus Luther vorgelesen!) ein Wort ueber die Schlange [...], jeden Tag sei sie *neu* da, sie muesste ueberwunden, getoetet werden. Aber wer kann das? Keiner, er auch nicht“, – da denkt sich Charlotte von Kirschbaum: „Mais pour nous elle [!] *est tué!*“, wagt aber nicht, dies laut zu sagen. Die „ungetroestete Frage“ des jungen Juden – „Nicht wahr, wir muessen nicht verzweifeln?“ – geht ihr nach wie eine „uneingeloeste Schuld“. ³⁸

Leo Schestow (eigentlich Jehuda Leib Schwarzmann; 1866–1938), der Russland schon 1920 verlassen hatte, war ein Intellektueller, der – wie Helmut Gollwitzer schreibt – „mehr als alle großen Russen vom Alten Testament und von der Reformation [...] verstanden hat“. ³⁹ Damit steht er – anders als Berdjajew – gerade auch der Rezeption des Alten Testaments bei Calvin und Barth nahe. Walter Benjamin, der Schestow 1936 auf Empfehlung von Gershom Scholem kennenlernte, hielt dessen Philosophie aufgrund der Lektüre von dessen Hauptwerk *Athen und Jerusalem* (1938) für „ziemlich bewunderungswürdig, aber nichtsnutzig“. Als „Kommentator“ könne man vor ihm allerdings „nur den Hut ziehen“; seine „Schreibweise“ sei „großartig“. ⁴⁰ In seiner Vernunftkritik lässt Schestow immer wieder Sympathien für Dostojewskij, aber

³⁸ Charlotte von Kirschbaum u. Karl Barth, [Reisebericht], KBA 11064, 11f. – Der Bericht von Charlotte von Kirschbaum wird auch zitiert bei Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945*, Neukirchen-Vluyn 1996, 195. Dort wird der Name Schestow jedoch irrtümlich „Schechow“ geschrieben. – Ein weiterer Bericht über diese Begegnung findet sich bei Benjamin Fondane, *Recontres avec Léon Chestov*, Paris 1982, 62–64. Dort heißt es zum Wortwechsel zwischen Buber und Schestow, Buber habe geklagt: „L’humanité par désespoir essaie les choses les plus absurdes. C’est comme si on voulait se mettre à présent à tuer le serpent de la Bible. – Et c’est justement ce qu’il faudrait faire,“ habe Schestow erwidert. „Voilà jour et nuit, depuis des années, que je ne lutte que contre le serpent. Qu’est-ce que Hitler, à côté du serpent de la connaissance?“ (a.a.O., 64).

³⁹ H. Gollwitzer, Rez. Leo Schestow: Spekulation und Offenbarung, in: *Evangelische Theologie* 25 (1965), 621.

⁴⁰ W. Benjamin, Brief an Gershom Scholem vom 4. 2. 1939, in: ders., *Briefe*, hg. v. Gershom Scholem u. Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main 1978, Bd. 2, 803.

auch für Luther, Kierkegaard und Nietzsche erkennen,⁴¹ also für die Ahnenreihe, auf die sich auch die frühe dialektische Theologie berief. Berdjajew jedoch, der von Lieb offenbar über die Beziehung Schestows zur dialektischen Theologie befragt worden war, gab diesem seine Einschätzung zur Kenntnis, dessen „Verwandtschaft mit jener Richtung“ sei „nur halb und rein negativ“. Nach langen Unterredungen mit Schestow habe er die Überzeugung gewonnen, „daß der Glaube an Christus ihm ganz fremd“ sei; er erkenne „die Menschwerdung Gottes“ nicht an.⁴²

Wenn Charlotte von Kirschbaum erwähnt, dass Schestow Buber tagelang aus Luther vorgelesen habe, dann findet sich ein Niederschlag von Schestows Faszination in dieser Richtung schon in seiner frühen Abhandlung *Sola fide*, in der er *De servo arbitrio* als eines der „bemerkenwertesten Werke Luthers“ rühmt.⁴³ Auch noch in seinem Alterswerk *Athen und Jerusalem* lässt er ein spezielles Interesse gerade für Luthers schroffe Vernunftkritik erkennen. Dort findet sich auch das Wort von der Schlange, die totzuschlagen sei, das Schestow zustimmend aus Luthers großem Galaterkommentar von 1531 zitiert: „Denn der Mensch überhebt sich und wähnt, weise, gerecht und heilig zu sein, deshalb ist es nötig, daß er gedemütigt werde durch das Gesetz und so jene Bestie, seine vermeintliche Gerechtigkeit, getötet werde, ohne deren Tötung der Mensch nicht leben kann.“⁴⁴ Daraus macht Schestow im Folgenden in freier Wiedergabe die „bellua qua non occisa homo non potest vivere“, die als Refrain seiner Lutherrezeption gelten kann.⁴⁵

⁴¹ Vgl. etwa L. Schestow, Kierkegaard und Dostojewskij (1935), in: ders., *Siege und Niederlagen. Für eine Philosophie der Literatur von Shakespeare zu Tschechow*, Berlin 2013, 171–197.

⁴² N. Berdjajew, Brief [9] an Fritz Lieb, Clamart, 12. Januar [1929], Nachlass Fritz Lieb.

⁴³ Vgl. L. Schestow, Dostojewskij und Tolstoj als Denkpartner Luthers, in: ders., *Siege und Niederlagen*, 202. Es handelt sich bei diesem Text um einen Auszug aus der unvollendeten Abhandlung *Sola fide*, die zwischen 1911 und 1914 in der Schweiz abgefasst und erst posthum 1966 in Paris veröffentlicht worden ist.

⁴⁴ L. Schestow, *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie* (1938), München 1994, 201. Vgl. Martin Luther, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius, in: ders., WA 40/I, 517: „[...] quia homo superbit et somniat se sapere, se iustum et sanctum esse, ideo opus est, ut lege humilietur, Ut sic bestia ista, opinio iustitiae, occidetur, qua non occisa non potest homo vivere.“

⁴⁵ L. Schestow, *Athen und Jerusalem*, 206 u. ö. – Eberhard Busch (*Unter dem Bogen*, 195, Anm. 106) vermutet, dass es sich bei dem Lutherzitat über „die Schlange“ um die Stelle handeln könnte, die Barth 1938 dem zweiten Teilband der *Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik* (KD I/2) anstelle eines

Kehren wir nach dieser Abschweifung wieder zu dem Aufsatz „Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie“ von Berdjajew zurück, dann fällt zunächst auf, dass dieser die dialektische Theologie weitgehend als eine einheitliche Bewegung wahrnimmt. Das hat zur Folge, dass Barth gelegentlich Gedanken unterstellt werden, die sich eher bei Brunner oder Gogarten finden. Allerdings beobachtet Berdjajew bereits, dass Barth in seiner *Christlichen Dogmatik* „den paradoxen Charakter seiner Gedanken“, der in seinem *Römerbrief* (2. Aufl.) so scharf hervorgetreten sei, abschwäche; er wolle „ein System bauen“ und werde zum „Scholastiker“. Die Krisis sei „scheinbar überstanden“; an ihre Stelle sei „eine für den Protestanten maximale Anerkennung der kirchlichen Dogmen“ getreten (13). Insofern scheint Berdjajew hier und da offene Türen bei Barth einzurennen – etwa wo es um die zentrale Bedeutung der chalcedonensischen Zwei-Naturen-Christologie geht.

Alles in allem muss aber dennoch gesagt werden, dass Berdjajew in seiner Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie einseitig den Bruch mit dem Kulturprotestantismus betont und die Momente der Kontinuität übersieht. Er partizipiert damit an dem Missverständnis von Barths Theologie, das typisch für den ‚Barthianismus‘ und seine Kehrseite, den Antibarthianismus, geworden ist.

Kierkegaards „unendlicher qualitativer Unterschied“ von Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit, wird als Beziehungslosigkeit interpretiert. Dabei hatte Barth im Vorwort zur 2. Aufl. des *Römerbriefs* betont, dass er diesen Unterschied nicht nur „in seiner negativen“, sondern eben auch „in seiner positiven Bedeutung“ beharrlich im Auge behalten wolle, dass es ihm also um „die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott“ gehe.⁴⁶

Vorworts als Motto vorangestellt hat, wo es u. a. heißt: „Das des mörderlichen stechens und beissens in die Versen, der grimmigen giftigen Schlangen, doch ein mal ein ende werde [...]“ (WA 54, 474f.). Möglicherweise habe Barth damit sogar ein Echo auf das Pariser Gespräch geben wollen, an dem er selber gar nicht teilgenommen hatte.

⁴⁶ K. Barth, *Der Römerbrief* (2. Aufl.; 1922), XIII.

Freilich muss man zugestehen, dass Barth an dem Missverständnis nicht ganz unschuldig gewesen ist. So hat er in der späteren Schrift *Die Menschlichkeit Gottes* selbst eingestanden, dass sein Gottesbegriff insbesondere im *Römerbrief* (2. Aufl.) hier und da „arg unmenschlich“ formuliert worden sei.⁴⁷ Recht verstanden habe „die Göttlichkeit des lebendigen Gottes [...] ihren Sinn und ihre Kraft nur im Kontext seiner Geschichte und seines Dialoges mit dem Menschen und also in seinem Zusammensein mit diesem [...]. Eben Gottes recht verstandene Göttlichkeit schließt ein: seine Menschlichkeit.“⁴⁸

Im übrigen hat Barth Berdjajews Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie durchaus wahrgenommen. So zitiert er in den Prolegomena zur *Kirchlichen Dogmatik*, wo er sich in § 15 (Das Geheimnis der Offenbarung) im Abschnitt „Das Wunder der Weihnacht“ mit Brunners „Bestreitung der Jungfrauengeburt“ auseinandersetzt, ausdrücklich zustimmend den „Seufzer von N. Berdiajew“, dem bei der Lektüre von Brunners Buch *Der Mittler* „traurig zumute“ geworden sei, weil damit alles Weitere „langweilig“ und „zwecklos“ geworden sei.⁴⁹ Es wäre jedoch voreilig, daraus auf eine generelle Zustimmung Barths zu Berdjajew zu schließen. Dies wird in der Schöpfungslehre der *Kirchlichen Dogmatik* deutlich, wo Barth sich in § 54 (Freiheit in der Gemeinschaft) im Abschnitt „Mann und Frau“ im Rahmen seiner theologischen Anthropologie ausführlich mit Berdjajews Menschenbild auseinandersetzt.⁵⁰ Bezeichnenderweise hat Fritz Lieb in seinem Nachruf auf Berdjajew diesem eben das vorgeworfen, was dieser Barth vorgeworfen hatte: „eine nicht ungefährliche Neigung

⁴⁷ Vgl. K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich 1956, 8, wo Barth einräumt, dass „das berühmte ‚senkrecht von oben‘ hereinbrechende totaliter aliter und der nicht weniger berühmte ‚unendliche qualitative Unterschied‘ zwischen Gott und Mensch“, womit er im *Römerbrief* (2. Aufl.) Kirche und Theologie geschreckt hatte, „wie gut es auch gemeint sein und wieviel auch dran sein mochte“, seinerzeit „doch ein bißchen arg unmenschlich [...] gesagt“ worden sei.

⁴⁸ K. Barth, a.a.O., 10.

⁴⁹ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Erster Band: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zweiter Halbband, Zollikon 1938, 201.

⁵⁰ Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Dritter Band: *Die Lehre von der Schöpfung*, Vierter Teil: Zollikon-Zürich 1951, 177–179; 177: „Die Ethik, in der in dieser Sache das genaue Gegenteil zu lesen steht, ist keine andere als das berühmte Buch von *Nikolai Berdiajew*, ‚Von der Bestimmung des Menschen‘ 1935 [...]“

[...] zu einer ausgesprochen gnostisch-dualistischen Abwertung dieser ‚Welt‘. Seine „schwermütige Sehnsucht nach der Ewigkeit“ habe das ganze Leben „in eine orphisch-platonische Fluchtbewegung“ hineingerissen, „heraus aus der ihm fremden Welt mit ihren Bindungen an die Geschichte, an die Gesellschaft, an die Familie und auch an das Geschlecht“.⁵¹

Zieht man die Missverständnisse ab, dann bleibt als Differenz, die aus evangelischer Perspektive kaum überbrückbar erscheint, zumindest Berdjajews Rede von der „Vergottung“ der menschlichen Natur und der Kreatur überhaupt, die ihr zentrales Symbol nicht nur im Osterereignis, sondern eben auch in der Gottesmutter habe. Immerhin kann selbst an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass die leibliche Auferstehung auch für Barth im Zentrum der Dogmatik steht, so wenn er schon früh davon redet, dass „der neue Mensch [...] geschaffen werden“ müsse.⁵² Auch liest man nach dem Zweiten Weltkrieg in Barths Entwurf zum Darmstädter Bruderratswort „Zum politischen Weg unseres Volkes“ vom 10. Juli 1947: „Wir sind in die Irre gegangen, indem wir es übersahen, daß der ökonomische Materialismus der marxistischen Lehre ein von der Kirche weithin vergessenes wichtiges Element biblischer Wahrheit (Auferstehung des Fleisches!) neu ans Licht gestellt hat [...]“⁵³

Ganz problematisch ist schließlich Berdjajews klischeehafte Gegenüberstellung von trinitarischem Gottesglauben und angeblich alttestamentlich-islamitisch-calvinistischem Monotheismus – mit der Unterstellung, ein Gott, der nicht trinitarisch gedacht wird, sei ein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Im Blick auf das interreligiöse Gespräch der Gegenwart wird in dieser Beleuchtung umgekehrt die Frage zu stellen sein, ob nicht gerade Barths Verständnis der Trinität – anders als neuere, zum Tritheismus hin tendierende Trinitätslehren – eine geeignete Basis für das Gespräch mit Judentum und Islam über den Monotheismus darstellen könnte.

⁵¹ F. Lieb, Nikolaj A. Berdjajev, in: ders., *Sophia und Historie*, 207.

⁵² K. Barth, Die innere Zukunft der Sozialdemokratie (Vortrag vor den Sozialisten [Grütliverein] von Suhr, 12. 8. 1915), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921*, in Verbindung mit Friedrich-Wilhelm Marquardt (†) hg. v. Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, 155.

⁵³ K. Barth, Entwurf vom 10. Juli 1947, in: Hartmut Ludwig, Die Entstehung des Darmstädter Wortes, *Junge Kirche*, Beiheft zu H. 8/9 (1977), 30.

Mit seinem Interesse für Luther, Kierkegaard und Nietzsche stellt Leo Schestow innerhalb der russischen Emigration in Paris gewissermaßen einen Gegenpol zu Nikolaj Berdjajew dar. Es ist aufgrund der genannten Beobachtungen kaum übertrieben, Schestow als einen dialektischen Theologen russisch-jüdischer Provenienz zu bezeichnen, und zwar gerade unter den vernunftkritischen, paradoxalen Aspekten, die Berdjajew als defizitär am ‚Barthianismus‘ erschienen. Es sollte allerdings nicht verschwiegen werden, dass Barth spätestens mit dem ersten Teilband der *Kirchlichen Dogmatik* die Ahnenreihe Luther – Kierkegaard – Dostojewskij, auf die er sich in der zweiten Auflage des *Römerbriefs* zustimmend bezogen hatte, hinter sich gelassen hat, indem er „tunlichst Alles, was [...] nach existenzphilosophischer Begründung, Stützung oder auch nur Rechtfertigung der Theologie allenfalls aussehen mochte, ausgeschieden“ hat.⁵⁴ Die damit einhergehende christologische Beruhigung der Dialektik hätte Schestow aus seiner jüdischen Perspektive heraus jedoch verweigert. Die Schlange war für ihn nicht etwa in Christus bereits „getötet“, wie Charlotte von Kirschbaum ihm und Buber nahelegen will; die Tötung der Schlange blieb eine Aufgabe für jeden Tag.

⁵⁴ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Erster Band: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Erster Halbband, München 1932, VIII [Vorwort].