Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus

Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege

Band: 51 (1957)

Heft: 4

Artikel: Neue Wege für den Christen : Traditionsgebundenheit und Offenheit für neue Erkenntnis an der Schrift im Blick auf die politische Verantwortung des Christen heute angesichts der Wehrfrage : Teil I und II

Autor: Dignath, Walter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-140171

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Neue Wege für den Christen

Traditionsgebundenheit und Offenheit für neue Erkenntnis an der Schrift im Blick auf die politische Verantwortung des Christen heute angesichts der Wehrfrage

Überlieferung und Herkommen, Sitte und Gewohnheit haben im Religiösen wohl ihren zähesten Sitz. Ändert sich im profanen Leben vieles mit dem Gang der Zeit, so sind entsprechende Wandlungen in der religiösen Sphäre nur selten und bezeichnen fast immer revolutionär-reformatorische Umbrüche im geistigen Leben, die neue Inhalte und neue Formen des Religiösen begründen und zur Folge haben, wie es beispielsweise bei der Reformation der Fall war. Aber nach ein paar Menschenaltern zeigt es sich, daß solche Wandlungen bereits den Charakter des Herkömmlichen und von den Vätern Ererbten angenommen und ihrerseits nun wiederum ihr eigenes Traditionsgefälle gewonnen haben, das allem Neuen abhold ist, um in der besorgten Wahrung eines heiligen Erbes nicht beeinträchtigt zu werden. Wort und Weise der Väter gelten hier als unumstößlich richtig und werden normativ. Das betrifft nicht etwa nur den zeremoniell-liturgischen Vollzug, auch nicht nur den religiösen Volksbrauch, sondern ebenso auch das Denken und Verhalten, soweit es aus religiöser Bindung kommt, und das nun vor allem im Blick auf ganz bestimmte Entscheidungssituationen im bürgerlich-politischen Leben, wo es darauf ankommt, im Glauben an Gott in der Welt seine Existenz zu finden, zu konkreten Lebensfragen und Zeitproblemen praktisch Stellung zu nehmen.

Sie werden davon gehört haben, daß in der Evangelischen Kirche in Deutschland der sogenannte Wehrpflichtsstreit ausgebrochen ist, der seinen Widerhall in der betreffenden Bundestagsdebatte um die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht fand und dessen weitere Folgen noch nicht abzusehen sind. Die traditionsgebundenen Kreise unserer Kirche, die naturgemäß die Mehrheit bilden, berufen sich darauf, daß das theologisch-ethische Problem des Kriegsdienstes bereits durch Luther selbst in dem Sinne gelöst worden sei, daß der Christ in einem gerechten, das heißt der Verteidigung dienenden Kriege um Gotteswillen zu den Waffen zu greifen habe, während er sich an einem Angriffskriege um Gotteswillen nicht beteiligen dürfe. Diese formale Berufung auf den Reformator besitzt ein großes moralisches Gewicht im Urteil der Gemeinden und verleiht ihren Verfechtern den Nimbus der Rechtgläubigkeit, während alle andern Stimmen zu dieser Frage allzubald als schwärmerisch abgetan werden, wie Luther eben die Schwärmer abtat. Die theoretische Entscheidung des Reformators in dieser Frage besitzt für viele schlichte Protestanten und auch für manche Theologen das Gewicht einer Enzyklika oder gar eines Dogmas — wenn man katholische Maßstäbe anlegen wollte.

I.

Nun wissen wir aber, daß diese Terminologie des gerechten Krieges und seines Gegenteils keineswegs von Luther erarbeitet worden ist, sondern daß er diese Begriffe von Thomas von Aquin beziehungsweise Augustin übernommen hat, also aus dem scholastischen Traditionsgut seiner Zeit. Während beispielsweise die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade eine genuin reformatorische Lehre ist, handelt es sich bei der Entscheidung in der Kriegsdienstfrage für Luther und seine Freunde im Grunde um nichts Neues. Das Neue in Luthers Gedanken über den Krieg war im wesentlichen dies, daß er im Gegensatz zur katholischen Kirche den Glaubenskrieg als solchen ablehnte. Wenn er dem Kaiser riet, den Krieg gegen die Türken aufzunehmen, so nicht, damit dadurch der Bestand des Christentums erhalten werde, sondern damit das weltliche Recht und die bürgerliche Ordnung gewahrt würden.

Aus dem breiten Spektrum der mittelalterlich-katholischen Kriegstheologie entnimmt der Reformator also einen schmalen Streifen, um ihn allein nur noch gelten zu lassen. In der Methode ähnelt das in gewisser Weise seiner gottesdienstlichen Reform, bei der er ja auch nicht den ganzen Ablauf der Meßliturgie beseitigte, sondern lediglich den canon missae, der die Wandlung und Opferung enthielt, ausmerzte. Nur sind die Kriterien wie auch die Motive in beiden Fällen verschieden, nach denen er die Ausmerzung vornimmt. Es ist auch zu beobachten, daß Luther bei der Gottesdienstreform weit hinter Augustin bis in die Urgemeinde zurückzugehen vorhat, während er in der Kriegsfrage im Grunde überhaupt erst bei Augustin anknüpft. In unseren Gemeinden besteht dementsprechend die religiöse Überzeugung — die sich aus der Überlieferung nährt —, daß der evangelische Christ in einem gerechten, das heißt Verteidigungskriege mit aller Kraft mitzuwirken habe, ja, daß er darin geradezu ein von Gott gebotenes Werk tue, habe es doch Luther selber schon so gelehrt. Diese Überzeugung teilt auch der Katholik. Sie ist ja ein Bestandteil der an sich viel umfangreicheren Lehre vom gerechten Krieg, die in seiner Kirche gültig ist. Ganz sicher ist diese traditionelle Übereinstimmung in dieser Frage der geistesgeschichtliche Hintergrund für die ungehemmte Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht durch unser Parlament gewesen.

Wir besitzen tatsächlich in dieser Frage ein Schulbeispiel traditionsgebundenen Denkens, dessen politische Auswirkungen auf der Hand liegen. Und da diese Sache im Schnittpunkt der Linien katholischer und protestantischer Tradition liegt, gewinnt sie einen allgemein-christlichen Aspekt, der den ehrwürdigen Anschein erweckt, als handle es sich dabei um eine dermaßen eindeutige christliche Verhaltensweise, daß sie sich ein jeder Christ, einerlei welcher Konfessionszugehörigkeit, zueigen machen kann.

Dabei entgeht es uns allerdings nicht, daß diese Begriffe des Verteidigungs- und des Angriffskrieges der komplexen Wirklichkeit des Krieges in der politischen Rede gemeinhin übergeordnet werden. Man spricht bei uns vom Kriege immer so, als gäbe es nur die Alternative von Angriffs- und Verteidigungskrieg, um anschließend zu versichern, daß man selbstverständlich den Angriffskrieg verabscheue, die Verteidigungsbereitschaft aber als christliche Pflicht ansehe, um die Menschen, ihre Freiheit, ihr Recht, ihr Leben zu schützen. Es handelt sich dabei um eine theoretische Vereinfachung eines Sachverhaltes, der seinem ganzen Charakter nach praktisch schon lange nicht mehr — wenn überhaupt jemals — diesem scholastischen Schema entspricht, für das vielleicht allenfalls die Kriegszüge der Raubritter oder der Dschingiskhane annähernd passende Beispiele bieten mochten. Aber schon die Raubzüge Karls des Kühnen wurden als Verteidigungskriege gerechtfertigt, und die Kriege der Neuzeit wurden durchweg als Kriege für die gerechte Sache geführt, und zwar immer auf beiden Seiten. Niemals noch fehlte es den Kriegführenden an zugkräftigen Argumenten für die gerechte Sache, die es zu verteidigen galt. Ja selbst im Zweiten Weltkriege waren die meisten Deutschen davon überzeugt, im Sinne des Verteidigungskrieges für das Reich ihres Führers zu kämpfen.

Der tatsächliche Charakter des Angriffskrieges wurde und wird verdeckt und getarnt durch den Vorwand des Verteidigungskrieges. Diese Ideologie vom gerechten Krieg hat nie die Kraft der Wahrheit besessen und konnte sich darum auch nicht ihrem ständigen Mißbrauch widersetzen. Die Traditionsgebundenheit der Christen an dieses theoretische Prinzip diente einem Friedrich dem Großen, Napoleon, Wilhelm II. oder Hitler dazu, daß sie unter diesem wirkungsvollen Vorwand willige Soldaten für ihre Kriege fanden.

Die christlich-abendländische Lehre vom gerechten Krieg, das heißt von einem unter bestimmten Umständen zu rechtfertigenden Krieg, hat ihr Ziel — die Ächtung des Angriffskrieges — nicht erreicht und konnte es nicht erreichen, weil diese Lehre selbst durch uralte, noch aus der Antike herrührende Traditionen unbewußt geprägt worden ist — worauf H. Gollwitzer (Die christliche Gemeinde in der politischen Welt, Tübingen 1954, S. 18 ff.) hinweist, worin wir eine typische Bestätigung der Harmonisierungsbestrebungen zwischen Christenglauben und Antike im Frühkatholizismus zu sehen haben. Gollwitzer erinnert dann an die Forschungen von Gerh. Rosenkranz (Der Geist Europas und die Religionen des Ostens, ZThK 1950, S. 147) mit folgendem Zitat:

«Am Anfang des abendländischen Denkens steht Heraklits Wort: Der Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König, wogegen über dem Eingang der chinesisch-konfuzianischen Philosophie das Bekenntnis leuchtet: ‚Alle Menschen in der Welt sind Brüder' ... Die Westvölker bauen seit den Tagen Trojas ihre Kulturen aus den Bausteinen besiegter Nationen auf. China schuf seine Kulturen aus eigener Kraft, und es

war von jeher sein Ehrgeiz, Nachbarvölker nicht mit den Waffen zu besiegen, sondern sie in friedlicher Durchdringung mit seiner Kultur untertan zu machen. Der Friede allein sicherte ihm den Fortschritt; alle seine bedeutenden Philosophen haben den Krieg verurteilt. Und wenn der Kampf auch ihrem Volke nicht erspart blieb, haben sie ihn mißbilligt, nicht aber — wie Sokrates in Platons ‚Staat' — in ihm eine natürliche Tätigkeit des Staates gesehen. Von China her tut sich auch hier ein Gegensatz zum Westen auf, der nicht übersehen werden darf.»

Und Gollwitzer fügt hinzu:

«Auch im Blick auf Gandhi und sein Erbe im heutigen Indien entsteht hier eine beschämende Frage an das abendländische Christentum, einschließlich der Reformation, deren man sich nicht mit Hilfe Luthers allzuleicht erwehren sollte.»

II.

Nun darf man aber nicht übersehen, daß zwischen der Hochscholastik, welche die Theologie des gerechten Krieges entwickelte, und der Neuscholastik, zu welcher die gegenwärtig so sorgsam gepflegte Ideologie des Verteidigungskrieges ganz wesentlich zu rechnen ist, eine Reihe von Epochen liegt, für welche die Kategorie des Verteidigungskrieges gar kein echtes Kriterium bedeutet hat. Dazu gehören bei uns im 19. Jahrhundert die Bismarckkriege, die im Unterschied zu den Freiheitskriegen von 1813 und dem Ersten Weltkrieg von 1914 bemerkenswerterweise nicht als Verteidigungskriege geführt und im allgemeinen auch nicht als solche ausgegeben oder gerechtfertigt wurden. Gleichwohl wurden sie von Christen geführt und von Christen bejaht. Fragt man nach dem Motiv dieser Bejahung, so findet sich, daß hier eine bezeichnende Verlagerung des Schwergewichts vom ethischen auf den geschichtsphilosophischen Bereich eingetreten ist, wie man es besonders deutlich an Bismarck verfolgen kann. Zu diesem geschichtsphilosophischen Aspekt trat der ästhetische hinzu, etwa von Schleiermacher her, so daß man nun die Ereignisse von 1866 oder 1870 als geschichtliche Notwendigkeiten würdigte, deren Verwirklichung eben durch Krieg geschah, dessen Vollzug nicht so sehr als «gerecht», sondern vielmehr als «groß und erhaben» empfunden und in diesem Sinne denn auch von vielen Theologen geschichtstheologisch interpretiert und gerechtfertigt wurde.

Selbstverständlich verspürte man sehr wohl die Unvereinbarkeit solcher Motivierungen mit dem Geiste des Evangeliums. Aber man tröstete sich damit, daß mit der Bergpredigt die Welt eben nicht zu regieren sei — was ja auch schon Luther hatte anklingen lassen —, daß aber der Krieg ein «weltlich Ding» sei, dem man sich auf Anordnung der Obrigkeit unterziehe, der man nach Röm. 13 Gehorsam schuldig sei, und daß die Verantwortung für den Vollzug der Schwertgewalt nicht dem aufliege, der sie ausführt, sondern dem, der sie anordnet, was ja auch mit vielen anderen der fromme Vilmar lehrte. Und

auch hierfür berief man sich wiederum auf entsprechende Musterentscheidungen der Glaubensväter, wie man sie in der lutherischen Lehre von den zwei Reichen oder Regimenten zu besitzen glaubte.

Mit seiner Lehre von den beiden Regimenten hat der Wittenberger Reformator den entscheidenden Vorstoß gegen die traditionelle katholische Lehre von der Überordnung der Kirche über den Staat und gegen die Bevormundung des Staates durch die Kirche gemacht. Nichts lag Luther allerdings ferner, als damit etwa den Staat in eine Sphäre zu verlegen, die der Herrschaft des Vaters Jesu Christi entzogen wäre. Luthers Unterscheidung von den beiden Regimenten, durch die Gott wirkt, zielt darauf ab, zu zeigen, «wie derselbe Gott sich als Herr der Welt und als Herr seines himmlischen Reiches bekundet» (E. Wolf). Er bekundet sich als Herr der Welt durch die Gabe von Recht und Ordnung, die durch den Staat ins Werk zu setzen sind, notfalls mit Gewalt. Er bekundet sich als Herr seines himmlischen Reiches durch die Verkündigung seiner Gnade, wie sie in der Predigt und in der Sakramentsverwaltung der Kirche zu erfolgen hat, wobei nicht die geringste Gewaltanwendung statthaben darf. Denn hier handelt es sich um Christen, deren Gemeinschaft durch die Liebe und Versöhnung regiert und geordnet wird. «Zum Reich der Welt aber gehören alle, die nicht Christen sind», die also nicht auf Liebe und Versöhnung ihr Miteinanderleben gründen und darum vom Staat mit mehr oder weniger Gewalt daran gehindert werden müssen, einander Böses anzutun. Für sie hat Gott «ein anderes Regiment verschafft und sie unter das Schwert geworfen, daß sie, ob sie gleich gerne wollten, doch nicht tun könnten ihre Bosheit, und ob sie es tun, daß sie es doch nicht ohne Furcht noch mit Friede und Glück tun mögen; gleichwie man ein wildes Tier mit Ketten und Banden fasset, daß es nicht beißen noch reißen kann nach seiner Art, wiewohl es gerne wollte, des doch ein zahmes, kirres Tier nicht bedarf, sondern ohne Ketten und Banden dennoch unschädlich ist» (Luther, Von weltlicher Obrigkeit). Da nun nach Luther der Christ nicht im Wordensein, sondern im Werden ist, gibt es auf Erden das gewaltlose Reich der Liebe und Versöhnung nicht, das auf die vollkommenen Christen zutrifft. Sondern der Christ auf Erden ist immer noch zugleich mehr oder weniger Nichtchrist, ein wildes Tier, das beißen will. Darum gehört — nach Luther — auch der Christenmensch, sofern und soweit er noch nicht völlig Christ im Sinne der Bergpredigt ist, unter dieses andere Regiment Gottes. Der Christ in ihm wird das gerade bejahen, um dem Nichtchristen in ihm das Leben in der Sünde zu erschweren.

«Der Unterscheidung der beiden Reiche entspricht die Unterscheidung von ‚Christ-Person' und ‚Welt-Person'» (E. Wolf). «Ein jeglicher Fürst», sagt Luther, «ist schuldig, die Seinen zu schützen und ihnen Friede zu schaffen . . . Das ist sein Amt, dazu hat er das Schwert. Das soll auch sein Gewissen sein, worauf er sich verläßt, auf daß er

wisse, solch Werk sei vor Gott recht und von ihm befohlen. Denn ich lehre jetzt nicht, was Christen tun sollen — denn uns Christen geht euer Regiment nichts an; wir dienen aber euch und sagen, was euch vor Gott in eurem Regiment zu tun ist. Ein Christ ist eine Person für sich selbst; er glaubt für sich selbst und sonst für niemand. Aber ein Herr und Fürst ist nicht eine Person für sich selbst; sondern für andere, daß er ihnen diene, daß er sie schütze und verteidige. Wiewohl es gut wäre, daß er dazu auch ein Christ wäre und glaubte an Gott... Aber es ist nicht fürstlich (= gehört nicht wesentlich zum Fürstenamt), Christ sein» (Ob Kriegsleute...). «Du hast jetzt zwei Stücke gehört, eins, daß unter den Christen das Schwert nicht sein kann..., das andere Stück, daß du dem Schwert zu dienen schuldig bist und fördern sollst, womit du kannst, ... denn es ist ein Werk, dessen du nicht bedarfst, aber ganz nutz und not aller Welt und deinem Nächsten. Darum, wenn du sähest, daß es an Henkern, Bütteln, Richtern, Herren oder Fürsten mangelte und du dich geschickt fändest, solltest du dich dazu erbieten und darum (be)werben, auf daß ja die nötige Gewalt nicht verachtet und matt würde oder unterginge. Denn die Welt kann und mag ihrer nicht entraten... In dem Falle gingest du einher ganz in fremdem Dienst und Werken, das nicht dir noch deinem Gut und Ehre, sondern nur dem Nächsten und andern nützet, und tätest es nicht der Meinung, daß du dich rächen oder Böses um Böses geben wolltest, sondern deinem Nächsten zugut und zur Erhaltung des Schutzes und des Friedens der anderen. Denn für dich selbst bleibest du an dem Evangelium und hältst dich nach Christus' Wort, daß du gern den andern Backenstreich leidest, den Mantel zum Rock fahren lassest, wenn es dich und deine Sache betreffe. Also gehet's denn beides fein miteinander, daß du zugleich Gottes Reich und der Welt Reich genug tuest, zugleich dem Übel nicht widerstehest und doch widerstehest. Denn mit dem einen siehest du auf dich und das Deine, mit dem andern auf den Nächsten und auf das Seine» (von weltlicher Obrigkeit...). Dazu kommentiert E. Wolf: «Der Bereich des weltlichen Regiments ist daher nicht der menschlichen Selbstsucht und Selbstbehauptung überlassen, sondern steht auch unter der Gnade Gottes. Zugleich wird dadurch die Verantwortlichkeit des Christen für die Welt betont, sein irdisches Tun als Dienst im Auftrag Gottes bewertet... Der Satz, daß der Christ Bürger zweier Reiche sei, ist falsch, auch für Luther. Der Christ hat sein politeuma (Bürgerrecht) im Reich Gottes; er ist Bürger nur des Reiches Gottes, er ist aber von Gott beauftragt, als Gottes Mitarbeiter an seinem Versöhnungswerk gegenüber der Welt.»

Nun ist aber Luthers Lehre von den beiden Reichen sehr viel komplexer und auch problemhaltiger, als es diese knappen Zitate vermuten lassen. Sie stellt eine crux der Ausleger dar. Das sehen wir beispielsweise schon daran, wie Luther gelegentlich selber diese seine

Lehre auszulegen für richtig hielt. Er sagte: «Wenn mich Räuber oder Mörder hätten wollen beschädigen und mir unrechte Gewalt antun, so wollte ich mich von wegen des Fürstenamts als sein Untertan und Diener ihrer gewehrt und Widerstand getan haben; denn sie griffen mich nicht an um des Evangeliums willen, als einen Prediger und Glied Christi, sondern als des Fürsten und der Obrigkeit Glied; da soll ich dem Fürsten helfen, sein Land reine halten; kann ich ihn erwürgen (= umbringen), so soll ich das Messer auf ihn legen und frei das Sakrament empfangen; soll ich dich in Nöten einen guten Gesellen retten, viel mehr einem Fürsten sein Land. Würde ich aber angegriffen um Gottes Worts willen und als ein Prediger, da soll ich leiden und die Strafe und Rache Gott befehlen. Denn ein Prediger soll sich nicht wehren; darum nehme ich kein Messer mit auf die Kanzel, sondern allein auf dem Wege, wenn ich wandere und über Feld ziehe. Die Wiedertäufer sind verzweifelt böse Buben, tragen keine Wehre und rühmen sich großer Geduld» (Tischreden, herausg. v. Frederking).

Gesetzt den Fall, dies sei theologisch in Ordnung, so zeigt doch auch dann diese Auslegung durch Luther selbst die Schwäche dieser Lehre. Mit Recht argumentiert Lasserre so («Der Krieg und das Evangelium», München 1956, S. 29): «Würde Luther, wenn er von einem bewaffneten Räuber angegriffen wird und nun wissen muß, wie er sich verhalten soll, überhaupt noch Zeit finden, ihn zu fragen: Zu welchem willst du, zum Prediger oder zum Bürger? Und nicht nur das: Auch auf der Kanzel ist er noch Bürger, und auf der Straße kann er es nicht umgehen, Prediger zu sein. Wenn sich ein wütender Verrückter während seiner Predigt auf ihn wirft, hat Luther dann die Pflicht, ‚einen guten Gesellen zu retten'? Und wenn ihn im Walde der Räuber überfällt, muß er nicht auch dort durch unerschütterliche Güte und Gewaltlosigkeit zeigen, daß sich auch in unserem alltäglichen Tun die Predigt des Evangeliums vollzieht? Und wenn Luther, anstatt das Beispiel eines Predigers zu wählen, von einem schlichten Christen gesprochen hätte, so wäre die Unterscheidung noch viel schwieriger . . .» Hier stehen wir nämlich vor der Frage, was werden soll, wenn wir von einem theoretisch vielleicht annehmbaren System her die Wirklichkeit in den Griff bekommen wollen.

Luther selbst zeigt durch seine grobe Vereinfachung in seiner Auslegung, wohin später die in ihrem innersten Anliegen gar nicht mehr verstandene Lehre von den beiden Regimenten hinführen wird: nämlich in die Überzeugung des späteren Protestantismus, daß der Christ tatsächlich Bürger zweier Reiche sei. Das eine sei das innere Reich des persönlichen Glaubens und der privaten Ethik im Kraftfeld der Botschaft des Evangeliums; das andere sei das äußere Reich der Weltgeschäfte, wo das fachmännische Ermessen den Ausschlag gibt, wo man tut, was die Obrigkeit befiehlt, wo nicht der Gott, der die Liebe ist, angebetet wird, sondern wo man sich einem finstren Schwert- und Schicksalsgott verpflichtet weiß, dessen Offenbarung eben der

Ablauf der Weltgeschichte ist. Jetzt handelt der Christ, der sich als Bürger dieser beiden Reiche versteht, nach verschiedenen ethischen Normen, jetzt dient er zwei Herren, jetzt geht die Spaltung in politische Moral und christliche Moral mitten durch ihn hindurch.

Walter Dignath

(Fortsetzung folgt.)

Weltheiligung und Weltüberwindung bei Berdiajew

«Ich bin ein gläubiger Freidenker.» Berdiajew.

Berdiajews «Philosophische Autobiographie», die 1953 unter dem Titel «Selbsterkenntnis» im Holle-Verlag in Baden-Baden herauskam, darf auch heute, vier Jahre nach ihrem Erscheinen, noch das Interesse in Anspruch nehmen, das wir sonst nur Neuerscheinungen zuzuwenden pflegen.

Wenn wir angesichts dieses Werkes, das uns nicht nur den ganzen Ertrag der denkerischen Arbeit Berdiajews übermittelt, sondern uns durch eine Reihe höchst aufschlußreicher Längsschnitte auch den Werdegang dieses Denkens aufzuzeigen unternimmt, uns fragen, worin letztlich die geschichtliche Leistung Berdiajews bestehe, so ist es wohl nicht übertrieben zu sagen, Berdiajew habe — wie kein anderer neben ihm in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts — dazu beigetragen, die bürgerliche Phase des Christentums in ihrer doppelten Erscheinungsform — als Orthodoxie wie als Pietismus — zur Auflösung zu bringen. Diese Leistung war Berdiajew möglich, weil er mit wahrhaft einzigartiger Aufgeschlossenheit, Leidenschaft und Konsequenz sowohl Marx wie Nietzsche, Tolstoj wie Dostojewskij mit der altrussischen Gläubigkeit zu konfrontieren wagte, um sie in einer lebendigen Synthese für die Gegenwart fruchtbar zu machen.

Berdiajew, 1874 in Kiew geboren, war 26jährig, als um die Jahrhundertwende die erste Welle eines tieferen Nietzsche-Verständnisses über Europa ging. Für Berdiajew erhob sich vor allem die Frage, wie es möglich war, daß ein so echter Wahrheitssucher wie Nietzsche zum Atheisten und Christentumsverächter werden konnte. Mit dieser Frage stieß Berdiajew auf die heillos-bürgerliche Entartung des Christentums. Er ging dem Problem eigens in einer Schrift nach, die, zwischen 1912 und 1916 geschrieben, als das Hauptwerk der ersten Schaffensperiode Berdiajews bezeichnet werden kann. Die Schrift erschien zuerst russisch, 1927 auch im Deutschen und trägt hier den Titel «Vom Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen.» Das Buch stellt die kühne These auf: Nietzsche ist der zwar verlorene, aber gerade in seiner Verlorenheit echte Sohn des christlichen Hauses; die Offenbarung in Jesu Christo ist nur das halbe Christentum, die