

## Aspekte der Theoandrie bei Nikolai Berdjajew

### Ein Vergleich mit Henry Corbin und Raimon Panikkar

Unter der Überschrift "*Aspekte der Theoandrie*", d. h. des Gottmenschen-tums, hat sich der Orientalist Henry Corbin im IV. Kapitel seines Vortrags mit dem Titel "*Face de Dieu et face de l'homme*" bei den Eranos-Tagungen des Jahres 1967 auch mit den Aspekten der Theoandrie am Beispiel von Vassilij Rosanow und Nikolai Berdjajew beschäftigt.<sup>137</sup> Der Autor weist darauf hin, daß er mit der Erwähnung Berdjajews nicht nur den großen gnostischen Denker der russischen Orthodoxie erwähnen, sondern auch den Versuch einer Verbindung zwischen schiitischer Theosophie und christlicher Theosophie herstellen möchte. Gewisse Theosophen der russischen Orthodoxie könnten auf diesem Wege eine erste Stufe bilden. Einen ähnlichen Versuch hatte H. Corbin bei der Eranos-Tagung des Jahres 1966 mit dem Vergleich des russischen Religionsphilosophen Chomjakow und des islamischen Mystikers Sohrawardi begonnen.<sup>138</sup>

Bevor wir uns den Erwägungen Corbins zuwenden, sei einiges aus seiner Eröffnungsrede zitiert, die er als Präsident des "Colloque Berdiaev" am 12. April 1974 gehalten hat.<sup>139</sup> Der prominente Religionswissenschaftler führt aus, daß es für ihn eine Ehre sei, als Nachfolger von Gabriel Marcel zum Präsidenten der "Association Nicolas Berdiaev" ernannt worden zu sein.<sup>140</sup>

<sup>137</sup>Eranos-Jahrbuch 1967, "Polarität des Lebens", Zürich 1968, S. 165-228. Zit. Corbin, *Face de Dieu*.

<sup>138</sup>Vgl. Henry Corbin, *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique*, in: Eranos-Jahrbuch 1966, Zürich 1967, S. 177-239. Zu Chomjakow vgl. auch: W. Dietrich, *Wandlung der Welt-Profile russischer Religionsphilosophie in der Sicht Nikolai Berdjajews*, in: *Russische Religionsphilosophie I*, Hofgeismar 1982, S. 141ff. zit. Dietrich, *Wandlung der Welt*.

<sup>139</sup>"Colloque Berdiaev", Paris 1975, S. 47-50. Auf diese Quelle ist - bis auf die Veröffentlichung von P. Ch. Murdoch, *Der Sakramentalphilosophische Aspekt* S. 16 A. 1, kaum Bezug genommen worden.

<sup>140</sup>Die Gesellschaft Berdjajew wurde im Jahre 1951 aufgrund einer Initiative von Eugénie Rapp, der Schwägerin Berdjajews, gegründet und führte bemerkenswerte Konferenzen mit den Professoren M. de Gandillac und O. Clément durch. Olivier Clément, zugleich Philosoph und Theologe der russischen Kirche in Paris, referierte im Rahmen des "Colloque Berdiaev" über

Sowohl N. Berdjajew als auch G. Marcel seien die beiden Namen gewesen, die für die Generation, die das Alter von 30 Jahren zwischen den beiden Weltkriegen erreicht hätten, von prägender Wirkung gewesen wären. Der Anlaß der Zusammenkunft, die an diesem 12. April 1977 in der Sorbonne stattfand, sei die Erinnerung an N. Berdjajews 100. Geburtstag. Die Zeit habe schon eine große Anzahl derer hinweggerafft, die die Ereignisse aus Berdjajews Autobiographie mit verfolgt hätten. Dennoch bleibe sowohl der Name von Berdjajew als auch der von G. Marcel gegenwärtig. Dies sei eine Gegenwart, der gegenüber die Philosophen seiner Zeit im Blick auf die Entdeckung kostbarer Erkenntnis verpflichtet blieben. "Durch seine Gespräche wie auch durch seine Bücher hat uns Nikolai Berdjajew den Ausweg eröffnet, den wir aus dem Historismus gesucht haben. Das, was wir suchten - Nikolai Berdjajew - der sich als Philosoph der russischen Orthodoxie verstand, er ließ es uns ahnen, da er uns erinnerte, daß es wirklich die große Tragödie war, daß das Christentum unter seinen offiziellen und historischen Formen der Versuchung erlegen war, gegen die Christus gekämpft hatte. Dank der religiösen Denker wie Nikolai Berdjajew und Alexej Chomjakow, die nicht offizielle Theologen waren, geschah es, daß eine gewisse Anzahl von uns westlich Orientierten das Bewußtsein davon erhielten, daß es etwas Besonderes und auch Neues im orientalischen Christentum geben sollte. Was wir ihm auf diesem Weg verdanken, das war zum Beispiel die Entdeckung der *Sophologie*, die er in seiner großartigen Einleitung der französischen Übersetzung des *Mysterium magnum* von Jakob Boehme voranstellte, und die der große Theologe an seiner Seite, Sergej Bulgakow, ausarbeitete . . . Nikolai Berdjajew hat uns zu früh verlassen, als daß er noch an spirituellen Diskussionen hätte teilnehmen können, deren wir heute Zeugen sind. Aber er hat sie vorausgesehen und hat den Mut gehabt, sie zu benennen". H. Corbin äusserte sich dann noch über die Begegnung, die er mit N. Berdjajew hatte: "Es sei mir erlaubt, noch von einer persönlichen Erinnerung zu sprechen. Ich sah Berdjajew zum letztenmal in Clamart, einige Monate bevor der zweite Weltkrieg ausbrach. Ich mußte zu einer langen Reise in den Orient abreisen, und ich sprach mit ihm, daß ich hoffte, in den theologischen Gebieten noch Unerforschtes zu entdecken. Ich konnte nur ahnen, was ich dort finden würde und wußte nicht, daß ich eines Tages berufen würde, der

"Die Entwicklung des Denkens von Nikolai Berdjajew zwischen 1899 und 1914" (a. a. O. S. 20ff.).

Gesellschaft vorzustehen, die den Namen von Nikolai Berdjajew trägt. Aber was ich fühlte und hoffte, ließ ich ihn ahnen, und daß er einer der ganz seltenen war, der dafür selbst den Sinn und die Fassungskraft besaß. Während langer Jahre war ich aus Europa abwesend. Ich habe Berdjajew nie wiedergesehen, aber dies ist es, was ich sagen kann".<sup>141</sup> Corbin erläuterte anschließend Einzelheiten seiner Forschungen über die islamische Mystik und ergänzte: "Ich bin überzeugt, daß Berdjajew in ihm [Sohravardi, islamischer Mystiker des 12. Jhdts.] einen spirituellen Heros nach seinem Herzen gesehen hätte". Er sei bei der Konfrontation mit philosophischen Problemen, die sich ihm stellten, der Meinung, Berdjajew vieles verdanken zu müssen, wie dies auch die Zitierungen aus Berdjajews Werken in seinen eigenen [Corbins] Büchern bezeugten. Dies hänge damit zusammen, daß die Metaphysik des Schiismus vom Wesen her wie diejenige Berdjajews eine eschatologische Metaphysik sei, eine Tatsache, die später noch ihre Begründung durch Corbin finden soll. Berdjajew habe

---

<sup>141</sup>Dazu erläutert Annemarie Schimmel in ihrem Vorwort zu H. Corbins Buch "Die smaragdene Vision - Der Licht-Mensch im persischen Sufismus", München 1989, zit. Corbin, Die smaragdene Vision: "Im September 1939 wurde Henry Corbin zu Handschriftenforschungen nach Istanbul gesandt, aus der für drei Monate geplanten Aufgabe wurde, infolge des Krieges, ein Aufenthalt von sechs Jahren, in denen der Gelehrte mit seiner Frau, Stella geb. Leenhardt, sich in die Handschriftensätze der Istanbuler Bibliotheken vertiefte, hin und wieder mit Dervischen sprach, und unter den türkischen Dichtern sich vor allem mit dem letzten Klassiker, Yahya Kemal, befreundete, dessen Verse die Schönheit klassisch-osmanischer Kultur noch einmal wiederklingen lassen " (a.a.O. S. 10).

Eine geistesgeschichtliche und meditative Einleitung in die Lehren der Sufis bietet auch: Llewellyn Vaughan-Lee, Transformation des Herzens, Frankfurt 1996. Auch Vaughan-Lee verdeutlicht mit einigen Zitaten die den Osten und den Westen vereinigende theosophische Mystik, wie sie uns sowohl bei Berdjajew als auch in der von H. Corbin interpretierten islamischen Tradition begegnen: "Im Westen sind wir derart von einer ego-orientierten Psychologie konditioniert, in der alles von der Anstrengung und dem Willen des einzelnen abhängt, daß wir nur zu leicht die grundlegende spirituelle Wahrheit vergessen, daß wir von Gott zu Gott geführt werden. Wir beginnen die Suche, weil Er sich nach uns sehnt. Er verführt uns durch die Geheimnisse der Liebe und lenkt so unsere Aufmerksamkeit nach innen: *Nie war mir bewußt, daß auch Gott sich nach uns sehnt* [Rumi] (a. a. O. S. 194).

die eschatologischen Perspektiven durch seine starke Bezugnahme auf die Kirche des Johannes, auf das Reich des Parakleten verdeutlicht, durch seine Überzeugung, daß das historische Christentum bis jetzt nur einen Aspekt offenbart habe und einen Aspekt, der sich der integralen Kirche Christi widersetze. Wir verdanken es ihm, den Ruf zu hören, das göttliche Mysterium und das menschliche Mysterium als das einzige Mysterium zu meditieren.

Man habe von Berdjajew gesagt, daß er ein "moderner Gnostiker" sei. H. Corbin erinnert in diesem Zusammenhang an das herausragende Buch von Raymond Ruyer, über das, was er "die Gnosis von Princeton" nennt und stellt die Frage: "Ist unser Berdjajew nicht unter diesem Aspekt ein Vorläufer gewesen?" "Gewiß, weder er noch seine spirituelle Herkunft sind wissenschaftlich, Menschen der Wissenschaft". Dennoch bleibe diese Bezeichnung eines "modernen Gnostikers" wie ein Ehrentitel für Berdjajew. Wenn diese Qualifikation die Aktualität seines Werkes offenbare, so geschah dies auch, weil sie seinen spirituellen Mut bezeuge.

In der nachstehenden Zusammenfassung seien die Gedanken Corbins zu Berdjajews Konzeption skizziert oder im Wortlaut, wie schon das Vorherige aus dem Französischen übersetzt, wiedergegeben:

Corbin skizziert zunächst, daß sich die schiitische Philosophie und Theosophie auf gewisse Weise "wie in einem Glaskasten", also abgeschieden von der übrigen Welt entwickelt hätten, ohne die Grenzen des Iran zu überschreiten. Heutige Philosophen, die sich bemühten, durch ihre Forschungen diese Grenzen zu überwinden, seien in sehr kleiner Zahl. Denn es seien nicht nur geographische sondern ebenso schwierige sprachliche Grenzen zu überwinden. Um einen Zusammenhang zwischen der theosophischen arabischen und persischen Terminologie sowie der traditionellen Terminologie unserer Philosophien und Theosophien herzustellen, sei eine langjährige Einarbeitung nötig gewesen. Der im Folgenden durchzuarbeitende Gedanke war eines der Hauptthemen, habe aber dennoch nicht die Rolle bei den großen Gesprächen über die metaphysische Gedankenwelt des Morgenlandes gespielt. Nun aber scheint es heute, daß gerade dieser Gedanke viel zu sagen habe. Er ist im gleichem Maße auf einem angemessenen Niveau der Entwicklung wie die theosophischen Schulen, die sich im 17. und 18. Jahrhundert in Europa entwickelt hätten. Indessen könne für eine bewußte Philosophie die Wahrheit ihrer Philosophie oder Theosophie nicht an ihrer Beziehung zu einer vergangenen Epoche gemessen werden, sondern an ihrem Verhältnis zur Metahistorie. Es sei

niemals zu spät, den Versuch zu machen, eine unterschiedliche Begegnung zustande zu bringen.

Corbin weist zunächst im Verlaufe seines Vortrages darauf hin, daß er bei den Studien und Einarbeitungen in die schiitischen Texte der Imame und ihres Interpreten Qâzî Sa'îd Qommî über das Thema des Imâms wie "Von Angesicht zu Angesicht" durch die Lektüre der Arbeit eines im Orient sehr wenig bekannten Denkers überrascht worden sei, durch das Werk des aussergewöhnlichen Vassilij Rosanow (1856-1919), der sich jeder Einordnung entziehe. Dieses Buch trug den Titel: *Das dunkle Antlitz Christi*.<sup>142</sup> Die Beschäftigung H. Corbins mit Rosanow kann hier nur kurz erwähnt und nicht dargestellt werden, da ja sein Blickpunkt in der Hauptsache auf Berdjajew gerichtet ist, wie sich unten zeigt.<sup>143</sup> Dennoch sei auch schon bei Rosanow die Frage zu stellen, die gleichsam zum Thema zurückführe, das hier zu entwickeln sei: Das Angesicht, das Gott dem Menschen zeigt und das gleiche Angesicht, das der Mensch Gott zuwendet.

---

<sup>142</sup>Vgl. dazu: Das dunkle Antlitz-Russische Religionsphilosophen, Hg. von Nicolai von Bubnoff, Köln 1966, Wassilij Rosanow, Aus dem Buch: Das dunkle Antlitz-Metaphysik des Christentums, S. 103-167. Zit. Rosanow, Das dunkle Antlitz. Zu Rosanow vgl. auch: W. Dietrich, Wandlung der Welt, 141ff., bes. S. 153ff.

<sup>143</sup>Vgl. Corbin, Face de Dieu, S. 212-216. Eine genaue Darstellung setzt die Übersetzung des frz. Textes voraus. Im Bezug auf seine folgenden Untersuchungen zu Berdjajew äussert H. Corbin die Vermutung, daß "das dunkle Antlitz", das Rosanow überwältigt habe, dem korrespondiere, was Berdjajew in den Begriffen des "Könnens, des Zwanges, der Autorität, des sozialen Kollektives, der Objektivierung, der Sozialisierung und Entfremdung des Geistes" beschrieben habe. Diese Interpretation erhält ihre Bestätigung durch den nachstehenden Originaltext Rosanows selbst: "Das Christentum [...] ist die völlige Hoffnungslosigkeit in bezug auf das Irdische. Das Christentum aber ist die Nacht ("der Bräutigam kommt zur Mitternachtsstunde"), in der alle Dinge entstellt, gespensterhaft, in ihren realen Umrissen nicht sichtbar, dafür aber von ungeheuren, phantastischen Formen sind. Ohne Phantasie und Traum und ohne traumseherische Fähigkeiten des Menschen gäbe es kein Christentum, es wäre unmöglich. Es gründet sich völlig auf das Nicht-reale, auf das Über-reale im Menschen; nehmt es fort - und das Christentum ist dahin" (Rosanow, Das dunkle Antlitz S. 106f.)

Wenden wir uns nun dem Hauptthema des IV. Kapitels "Aspekte der Theoandrie" dieses großformatigen Aufsatzes von H. Corbin "*Face de Dieu et face de l'homme*" zu.

Corbin bemerkt, daß er sich aus zwei Gründen dem russ. Philosophen zugewandt habe: Weil Berdjajew nicht nur ein großer russischer gnostischer Denker der Orthodoxie in unserer Zeit sei, sondern auch deshalb, um den Versuch einer Verbindung zwischen schiitischer Theosophie und der Welt christlicher Theosophie zu etablieren. Es könnte sein, daß auf diesem Wege gewisse Theosophen der russischen Orthodoxie eine erste Etappe bildeten.

Die ganze Philosophie N. Berdjajews sei - so Corbin - vor allem von einem Thema beherrscht, das er von dem großen Theosophen Wladimir Solowjew geerbt habe und das er mit dem Begriff des *Theoandrismus* bezeichne, gebildet aus dem Wort *Theandria*, klassisch in der griechisch-byzantinischen Theologie, wo es die christologische Verbindung der göttlichen und der menschlichen Natur Christi bezeichne. Mit allen Möglichkeiten eines Denkers, der sich die großen philosophischen Systeme unserer Zeit angeeignet habe, widme sich Berdjajew dem grandiosen Unternehmen des Überdenkens im Zusammenhang mit den eschatologischen Perspektiven dieser Zeit allem, was dieses Thema der *Theoandrie* enthalte. Er vollziehe dies mit Zuverlässigkeit und in ganzer Freiheit. Es seien eben gewisse Momente dieses sehr konstruktiven Buches, die mit einigen Aspekten der theosophischen Imamologie des Schiismus verglichen werden könnten. "Wenn man von Grund auf das Konzept der Theoandrie überdenkt, wird man unvermeidlich von einem Augenblick zum anderen wieder dem Gedankengang begegnen, der auch seine Tradition im Christentum hat, und der anders als die offizielle Christologie auf die Frage antwortet: Auf welcher menschlichen Stufe vollzieht sich die Begegnung der göttlichen und der menschlichen Natur? Alle jene, deren Seele der Geist der Gnosis ist, haben gewußt, daß dies auf der Stufe des wahren Menschen geschah, das heißt, des spirituellen Menschen und durch den *spirituellen Leib*. Das offizielle Dogma hat es [das Konzept der Theoandrie] auf die Stufe des fleischlichen Menschen gestellt, unseren Sinnen sichtbar und den Gesetzen der Physik unterworfen, der Geschichte, der Gesellschaft, um das Dogma der hypostatischen Union der beiden Naturen zu formulieren."<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup>a. a. O. S. 215f. Auf den von Wladimir Solowjew vorgetragenen Gedanken der "Theurgie" kann an dieser Stelle nur verwiesen werden. Wird auf seine Idee

"Um das Thema von "Angesicht zu Angesicht" der göttlich-menschlichen Polarität, das uns hier beschäftigt, zu behandeln, erforderte dies, das zuletzt veröffentlichte Werk von Nikolai Berdjajew *Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen* Seite für Seite vergleichend zu meditieren. Das Werk ist - wie die anderen - durch die eschatologische Perspektive der Religion des Geistes inspiriert, diese "dritte" Offenbarung, die des Geistes, deren Idee seit Joachim von Fiore nicht aufgehört hat, den Gedanken der christlichen Theosophen einzunehmen. Diese Religion des Geistes wird keine neue Religion sein sondern die Vollendung des Christentums. Wir merken übrigens an, daß auch die schiitische Theologie öffentlich bekennt, daß der XII. gegenwärtig verborgene Imam von mehreren unserer Denker namentlich mit dem Parakleten identifiziert wird. Er wird keine neue Religion mitbringen, sondern er wird den spirituellen Sinn aller prophetischen Offenbarungen enthüllen. Das, was diese Religion des Geistes charakterisiert, ist dies, daß sie nicht nur eine Offenbarung Gottes für den Menschen sein wird, sondern auch eine Offenbarung des Menschen für Gott. Berdjajew hat manchmal wiederholt, daß eine wahrhaft christliche Anthropologie nicht existieren wird bis man endlich eine Christologie des Menschen errichtet hat. Ich glaube, daß diese Sorge dem Thema des Imams korrespondiert wie das Angesicht des Menschen gegenüber Gott, das Angesicht, durch welches Gott den Menschen betrachtet."<sup>145</sup>

Bemerkenswert ist der Hinweis Corbins, daß das Motiv der "beiden Angesichter" der Seele sich schon früh in der Lehre von Plotins "Enneaden" finde. Nach W. Dietrich ist das bei Plotin angesprochene Thema am Tiefsten verbunden mit der Person, dem "Geheimnis Christi, das

des *Gottmenschentums* bei der Kommentierung des Originaltextes von "Wahrheit und Offenbarung" eingegangen, so kann in dieser Einleitung nur Bezug genommen werden auf die Hinweise bei Goerdts, *Russische Philosophie*: "Solowjows Begriff der "Theurgie" als der Mitwirkung des Menschen mit Gott am Werk der Erlösung der Welt, die in Natur und Geschichte "im Argen liegt" (1. Joh 5, 19), ist nicht eindeutig und von ihm "niemals gänzlich exponiert worden". Es ist sicherlich so, daß er mit all den Phänomenen, die man unter dem Stichwort "Theurgie" zusammenfaßt, von Beginn seiner philosophischen und theologischen Studien (1869-1873) an vertraut geworden ist und daß er höchstwahrscheinlich während seiner Aufenthalte in London und zumal in Ägypten (1875-1876) auf der Suche nach der theurgischen Kunst war" (a. a. O. S. 487f.).

<sup>145</sup>a. a. O. S. 216f.

der Rationalisierung nicht unterworfen ist". Es ist das "Geheimnis der paradoxen Vereinigung des Einen und des Vielen", und dennoch ist es keine Vereinigung, die sich auf die Person Christi beschränkt, sondern von ihr her sich aller Person mitteilen kann. Denn "Christus stellt die ganze Menschheit dar, er ist der universale Mensch in Raum und Zeit. Das Geheimnis Christi wirft ein Licht auf das Geheimnis der menschlichen Person"<sup>146</sup>.

Die Religion des Geistes umfaßt, mit der Erwartung einer kosmischen Verklärung, das Ende der Objektivation der spirituellen Welt, das heißt, das Ende der Herabminderung der Welt zu Objekten, die ohne Beziehung zur menschlichen Gegenwart weiterbesteht und Störung und Trennung nach sich zieht.<sup>147</sup> Diese Objektivation ist das Schicksal der historischen Religion, die nicht das eschatologische Reich des Geistes empfangen kann, weil für sie das Reich schon in der historischen Kirche realisiert ist. Deshalb bietet die Apokalypse des historischen Christentums den endlichen Aspekt der Humanität wie einen definitiven Bruch des Menschlichen und des Göttlichen (das Drama des "unglücklichen Bewußtseins"). Auf der anderen Seite bietet die Apokalypse der Religion des Geistes das endliche Schicksal der Menschlichkeit als ein schöpferisches Werk von Göttlichem und Menschlichem, eine Synergie, eine Mitwirkung Gottes und des Menschen. Berdjajew denkt, daß dies der Sinn der gegenseitigen

<sup>146</sup>W. Dietrich, *Provokation der Person* Bd. 2, S. 94. Zum Verhältnis Berdjajews zu Plotin vgl. a. a. O. S. 89-96. Von hier aus liegen enge Verbindungen zu den Gedanken des Exkurses über die orthodoxe Dogmatik u. Anthropologie vor (s. u.). Auf weiterführende Forschungen über "Plotin und die christliche Philosophie" kann nur verwiesen werden. Vgl. dazu John Rist, *Plotinus and Christian philosophy*, in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, 1996, S. 386-413.

<sup>147</sup>Berdjajew formulierte den Begriff der "Objektivation" (objektivacija), um damit alles zu bezeichnen, was den Menschen in seinem Sein bedroht. Vgl. Klein, *Kreative Freiheit*: "Die "Objektivation" zeige sich dann ferner als eine in der Welt anwesende Macht, die es darauf abgesehen habe, den Menschen seiner Würde zu "entfremden", das heißt ihn nicht als eine Person, sondern als ein "Objekt" zu behandeln, das seiner Freiheit vollkommen verlustig gehe. Im Grund sei die "Objektivation" ein "kaltes Ungeheuer", das unter den verschiedenen Erscheinungsformen antrete und die menschliche Existenz zu vernichten drohe. Immer aber sei der Mensch selbst sein größter Feind" (a. a. O. S. 199f.).

Durchdringung der zwei Naturen, des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi ist, und daß diese gegenseitige Durchdringung sich wieder hervorbringen soll in der Menschlichkeit der Herrschaft des Geistes. Dies wird die tiefe Idee des Theoandrismus sein.<sup>148</sup>

H. Corbin ist der Ansicht, daß in dem Maße, wie die Idee der *Synergie*, des Zusammenwirkens von Gott und Mensch, nur ein anderer Aspekt der Polarität ist, diese Vorstellung eine der persönlichsten und kühnsten im Denken Berdjajews sei. Sie sei in seiner Idee einer Kritik der Offenbarung anwesend, die er gemäß der Kantischen Kritik der reinen und der praktischen Vernunft vortrage. Diese Kritik [das Hauptthema von "Wahrheit und Offenbarung"] hebe den Anteil des Menschen an der Offenbarung hervor, denn diese sei zweiseitig oder nach Corbin bipolar, sowohl göttlich wie menschlich. "Es gibt jemanden, der sich offenbart und jemanden, dem die Offenbarung geschieht (in diesem Sinn ist die Offenbarung theoandrisch)."<sup>149</sup> Der Autor findet in der Darstellung Berdjajews Wort für Wort die Definition der Polarität wieder, die er schon zuvor dem Leser mit Hilfe der theophanischen Visionen von Ibn 'Arabi und schiitischen Theosophen erläutern konnte. Berdjajew habe eine bewundernswerte Analyse dieser Polarität der Idee der Offenbarung und der Idee des religiösen Phänomens geliefert. Die religiöse Erscheinung habe einen doppelten Aspekt: Sie enthülle uns gleichzeitig Gott im Menschen und den Menschen in Gott. Hier sei nicht nur das Thema des göttlichen Angesichts sondern auch des menschlichen Angesichts zu finden. Das Übel liege nach Berdjajew darin, daß der Offenbarung das Gleiche wie allen Manifestationen des Geistes widerfähre: daß sie der Objektivierung und der Sozialisierung unterworfen werde. Die daraus folgende Konsequenz sei die Kritik der Offenbarung, wie sie tatsächlich im Westen durchgeführt würde mit dem Ergebnis des endgültigen Triumphes von Naturalismus und Rationalismus, während die prophetische Kritik, die Berdjajew im Blick habe, als Ergebnis den Sieg der Spiritualität habe, die Aufdeckung der Entstellungen und der Illusionen, darunter die stärksten unserer Zeit wie zum Beispiel diese, die die Vorstellung der göttlichen Inkarnation nur unter ihrem sozialen und soziologischen Aspekt betrachte. H. Corbin bezieht sich im Folgenden darauf, daß der metaphysische Aspekt dieses Problems einen

<sup>148</sup>a. a. O. S. 216f.

<sup>149</sup>a. a. O. S. 218

theogonischen (weil der *Deus revelatus* erscheint) und einen anthropogonischen Charakter habe (weil der Mensch erscheint, dem Gott sich offenbart und der Mensch sich Gott offenbart. In schiitischen Begriffen könnte man sagen, daß die Bipolarität der theophanischen Person des Imam erscheine). Die Offenbarung sei ein schöpferischer Akt des Geistes, den einzelne - Mystiker und Theosophen - ausdrücken konnten: "Ein Jakob Böhme, dessen Gedanken Berdjajew vertraut waren, ein Franz von Baader, der der theoandrischen Idee der russischen Theosophie nahe stand. Dieser metaphysische Aspekt spaltet sich in den von der *Metahistorie*. Berdjajew lehnt es nicht ab zu sagen, daß das historische Christentum den Eintritt Gottes in die Geschichte kennzeichnet, den Einbruch des Metahistorischen ins Historische".<sup>150</sup> Ebenso wie die schiitischen Theosophen bestätigt Berdjajew die Bipolarität des Exoterischen und des Esoterischen, das in der Offenbarung enthalten sei. Wie im Christentum, so hätten die Theosophen stets diese Versicherung gemacht. Corbin sieht hier also die Notwendigkeit, die konvergenten Überlegungen über die Polarität des Exoterischen und Esoterischen, der Historie und der Metahistorie weiter zu verfolgen. Schließlich sieht der Autor den wichtigsten Beitrag des Berdjajewschen Buches in dessen von Franz v. Baader entlehntem Leitmotiv: "Der Mensch hat Mensch sein wollen ohne Gott, aber Gott wollte nicht Gott sein ohne den Menschen, und deshalb ist er selber Mensch geworden". Diese Aussage sei mit der theoandrischen identisch. Bei der von H. Corbin weiter diskutierten Fragestellung nach dem "zweiten Adam" im Rahmen der schiitischen Adamologie hätten Gnostiker und Theosophen unter dieser Gestalt den *Anthrôpos céleste*, den himmlischen Menschen, den Menschen der spirituellen Welt verstanden.<sup>151</sup> An dieser Stelle verdanken wir

<sup>150</sup>a. a. O. S. 218f.

<sup>151</sup>Vgl. zu manchen Einzelheiten: Corbin, Die smaragdene Vision, S. 34ff. Nach der Auffassung Berdjajews ist die Idee des neuen Menschen, des "neuen Adam" eine christliche Idee, die die antike Welt nicht kannte. Doch "hinter dem neuen Menschen verbirgt sich nicht nur der ewige Mensch, Adam Kadmon, sondern auch der alte Adam. In der Tiefe der unbewußten Schicht im Menschen ist alles vorhanden - der primitive Mensch, der nicht endgültig überwunden wurde, der tierische Mensch sowie die ganze Geschichte" (Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar, Darmstadt 1952, S. 183). Daß Berdjajew die Erkenntnis der Wahrheit auch in der *persischen dualistischen Eschatologie* wiederfand, bestätigt seine diesbezügliche Bemerkung in "The beginning and the end", S. 49.

Berdjajew eine klare und durchdringende Analyse, die zeige, daß die Christologie den Schlüssel im Wechsel des Verstehens zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen im europäischen Bewußtsein darstelle.<sup>152</sup>

Das ganze Drama unserer Metaphysiken und Philosophien sei aus der Christologie hervorgegangen, d. h. aus den Beziehungen zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, da sich diese Beziehungen im offiziellen Dogma verankert fänden. Der Philosoph frage sich, ob es sicher sei, daß das Gleichgewicht beider Naturen durch dieses Dogma gesichert sei. Um die Gründe über die wechselnden Verständnisse über den *Anthropos* zu verstehen, sei es nützlich, die theosophischen Traditionen, sowohl die christlichen als auch die islamischen, kennen zu lernen. Dies durchzuführen sei eine große Aufgabe. Im Schlußteil seines großen Aufsatzes geht H. Corbin auf die Unterschiede der metaphysischen Konzeptionen von Jakob Boehme und Hegel ein. Zum genaueren Verständnis und zum ausführlichen Vergleich der Konzeptionen des Schiismus und Nikolai Berdjajews wären die Einzelheiten des umfangreichen Aufsatzes Henry Corbins heranzuziehen, was den Rahmen unserer Erörterung gesprengt hätte.

Dennoch sei wenigstens kurz auf die auffallenden Identitäten zu N. Berdjajew hingewiesen, die etwa in der Interpretation des theosophischen Sufismus durch Annemarie Schimmel rasch ins Auge fallen. So zitiert sie den Mystiker Ibn 'Arabi mit der Äusserung: "Wir selbst sind die Attribute, mit denen wir Gott beschreiben; unsere Existenz ist geradezu eine Vergegenwärtigung Seiner Existenz. Gott ist für uns notwendig, damit wir existieren können, während wir notwendig für Ihn sind, damit Er Sich für

<sup>152</sup>In einer Anmerkung weist H. Corbin darauf hin, daß Berdjajew, der nur eine Kenntnis des sunnitischen Islam in der bekannten Form hatte, wohl den von Corbin in dem vorliegenden Aufsatz ausgesprochenen *Theologoumena* zugestimmt hätte. Corbin fügt hinzu: "Wir bewahren die ergreifende Erinnerung an einige Unterhaltungen zur Zeit unserer Jugend mit dem bedeutenden Philosophen. Unglücklicherweise erlaubte unsere Unerfahrenheit uns nicht, uns über das auszutauschen, was wir sehr viel später entdeckt haben" (a. a. O. S. 227 A. 86). In diesem Zusammenhang sei aufmerksam gemacht auf die von Corbin vollzogene Unterscheidung zwischen dem Theologoumenon des *lalât* [göttliches Element] sowie des *nâsât* [himmlisches Element] (vgl. Corbin, *Face de Dieu* S. 226 A. 73).

Sich Selbst manifestiert".<sup>153</sup> Bei den folgenden Aussagen, die sich bei A. Schimmel finden, werden wir an die Berdjajewischen Aussagen über die Sehnsucht Gottes erinnert, der sich nach seinem Anderen sehnt: "Dann kann man die Beziehung zwischen Gott und den Geschöpfen in ganz einfachen Linien so zusammenfassen: "Der Absolute fühlte Sehnsucht in Seiner Einsamkeit; und gemäß der Tradition " Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden; so schuf ich die Welt", brachte Er die Schöpfung als Spiegel für Seine *tajalliyat*, Seine Manifestationen, hervor. Der 'pathetische Gott' brachte die benannten Dinge um der urewigen Traurigkeit der göttlichen Namen willen ins Sein. Der unendliche Durst des pathetischen Gottes wird gewissermaßen in dem unendlichen Durst Seiner Geschöpfe widergespiegelt, die Heimweh haben; der Begriff *khamyaza* . . . könnte seine Wurzel in dieser Vorstellung vom gegenseitigen Sich-Sehnen zwischen Schöpfer und Geschöpf haben".<sup>154</sup> Ebenso macht A. Schimmel auf die Funktion des "Vollkommenen Menschen" aufmerksam, der die totale Theophanie der göttlichen Namen, das gesamte Universum in seiner Einheit, darstellt. Dieser "Vollkommene Mensch", in gewisser Beziehung dem Gott-Menschen vergleichbar, "ist notwendig für Gott als das Medium, durch das Er erkannt und manifestiert wird. Er ist "wie die Pupille im Auge der Menschheit", er "trägt in sich selbst das göttliche Wort, das sich in seinen Einzelheiten durch die Propheten und Gesandten offenbart".<sup>155</sup> "Der Vollkommene Mensch ist derjenige, der in sich alle Möglichkeiten des Seins realisiert hat, er ist sozusagen das Vorbild für alle; denn jedes Wesen ist ja aufgerufen, seine eingeborenen Möglichkeiten im Zusammenklang mit dem göttlichen Namen, der sein spezieller *rabb* ist, zu verwirklichen".<sup>156</sup>

Ein weiterer Religionswissenschaftler, der den Gedanken des *Theandrismus* in sein westlich-östliches spirituelles System aufgenommen hat, ist Raimon Panikkar. In seinem Werk "*Trinitar*" - *Über das Zentrum menschlicher Erfahrung* greift er mit dem *Theandrismus* den schon von Berdjajew und Corbin vorgetragenen Gedanken auf, diese "klassische, traditionelle Bezeichnung für jene innige und vollständige Einheit zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, die sich paradigmatisch in Christus

<sup>153</sup> Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, Frankfurt 1995, S. 378.

<sup>154</sup>a. a. O. S. 381.

<sup>155</sup>a. a. O. S. 385.

<sup>156</sup>a. a. O. S. 386.

verwirklicht und die der Endzweck ist, auf den sich alles in dieser Welt durch Christus und den Heiligen Geist zubewegt".<sup>157</sup> Es gelingt Panikkar mit der Verwendung des Begriffs des Theandrischen dem gerecht zu werden, daß das trinitarische Geheimnis im Bezug auf die Inkarnation in eine richtige Synthese der Verhältnisbeziehung des Göttlich-Menschlichen gebracht wird. Nach Panikkar deutet "Theandrismus" mit hinlänglicher Klarheit an, daß gerade in ihm das Endziel ausgedrückt wird, "auf welches das religiöse Bewußtsein der ganzen Menschheit zustrebt". Ebenso versteht der Religionswissenschaftler darunter die "angemessenste Auslegung der mystischen Erfahrung, in der jede religiöse Erfahrung gipfelt. Diese Tendenz kommt in der sprachlichen Ausformung dem entgegen, was für N. Berdjajew zum ständigen Thema wurde: "Christus ist zugleich Gott und Mensch". Panikkar faßt zusammen: "In der psychologischen und anthropologischen Sphäre liegt die Bedeutung der theandrischen Spiritualität auf der Hand. Sie stellt in größtmöglichem Maß eine harmonische Synthese zwischen den Spannungen und Polaritäten des Lebens dar: zwischen Körper und Seele, Geist und Materie, männlich und weiblich, Aktion und Kontemplation, dem Heiligen und Profanen, dem Vertikalen und Horizontalen, mit einem Wort, zwischen dem, was man weiterhin das Göttliche nennen könnte, und dem, was wir gewohnheitsmäßig als menschlich bezeichnen".<sup>158</sup> So kann "Theandrismus eine nicht-dualistische Anschauung dieser zwei Pole der Wirklichkeit

<sup>157</sup>R. Panikkar, Trinität, München 1993, S. 99.

<sup>158</sup>a. a. O. S. 101f. In ähnlicher Weise hat H. Petzold über die natürlichen und kosmischen Antinomien geschrieben, wobei er deutlich - anders als Panikkar - zwischen *Synthese* und *Antinomie* unterscheidet: "Es findet daher im Kosmos alles eine Entsprechung, bis hin zu den Elementarteilchen der Materie. In stetem Wechsel stehen Sommer und Winter, Saat und Ernte, Geburt und Sterben, Hell und Dunkel" (Petzold, Antinomie S. 232). Petzold betont, daß die Antinomie als das Entgegengesetztsein von einander zugeordneten Positionen zu verstehen sei und jede Antinomie eine Beziehung einschließe bzw. ein Verhältnis ausdrücke. Dennoch gelte: "Ein letztes Verstehen und Begreifen [der Antinomien] bleibt uns jedoch versagt, da auch die kosmischen Antinomien durch die Schöpfung der Synthese des göttlichen unbegreifbaren Urgrundes entfließen. Die Macht Gottes ist es wieder, die das harmonische gegenseitige Ineinander der Elemente bewahrt, ihr Vermischtsein, ihr Verbunden- und Unverbundensein, unverändert in allen ihren Änderungen und untrennbar in all ihren Trennungen" (Dionysius)" (Petzold, Antinomie S. 234).

wiederherstellen". Ohne N. Berdjajew bzw. W. Solowjew ausdrücklich zu nennen, sieht R. Panikkar den *Theandrismus* als "jene Intuition, die ein großer Teil der Denker aller Zeiten erfaßt und verkündet hat, obgleich sie dabei häufig als Gegenreaktion einen der Pole auf Kosten des anderen stärker betont oder Terminologien verwendet haben, die nicht ausreichten, um die Spannung zwischen beiden Polen der Wirklichkeit zu tragen".<sup>159</sup> Ziel dieser spirituellen Schau des gott-menschlichen Mysteriums in trinitarischer Sicht ist es, die auch von H. Corbin angesprochene bipolare Wirklichkeit wenigstens terminologisch zu beschreiben, ja, die Wirklichkeit selbst wird als "theandrische" gedeutet. Panikkar sieht im Grundkonzept des Theandrismus die Tatsache verdeutlicht, daß "der Mensch ein grenzenloses Vermögen besitzt, das ihm mit der asymptotischen Grenze vereint, die Gott genannt wird; oder, mit anderen Worten, daß Gott das Endziel, die Grenze des Menschen, ist".<sup>160</sup>

Eine Ausweitung erfährt diese Synthese bei Panikkar zur "kosmotheandrischen" Weltsicht, die er in seinem Buch "Der Dreiklang der Wirklichkeit" entfaltet.<sup>161</sup> Mit dieser ein Mysterium andeutenden Terminologie erfaßt Panikkar in außergewöhnlich tiefer und weiter Sicht N. Berdjajews Anliegen, nämlich: "Gott und Mensch stehen sozusagen in einer engen und wesenhaften Beziehung des Zusammenwirkens, um die Wirklichkeit zu gestalten, die Geschichte zu entfalten und die Schöpfung fortzusetzen". Im Sinne Berdjajews nimmt Panikkar dessen Intentionen auf: "Es gibt eine Bewegung, eine Dynamik, ein Wachstum in dem, was die Christen den mystischen Leib Christi . . . nennen. Gott, Mensch und Welt sind einem einzigartigen Abenteuer verpflichtet, und diese Verpflichtung macht die Wirklichkeit aus". "Die Synthese, die wir suchen und die jeder Religion und jedem Gläubigen erlaubt, in einer theandrischen Synthese zur Fülle des Glaubens und zur mystischen Erfahrung zu gelangen, gehört einer gänzlich anderen Ordnung an. Ich spreche von nichts Geringerem als einem

<sup>159</sup>a. a. O. S. 102.

<sup>160</sup>a. a. O. S. 102.

<sup>161</sup>R. Panikkar, Der Dreiklang der Wirklichkeit-Die kosmotheandrische Offenbarung, Salzburg 1995, bes. S. 169ff. "Aspekte einer kosmotheandrischen Spiritualität". Es würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, an Beispielen von R. Panikkar und P. Florenskij zu zeigen, daß die Basis unserer Wirklichkeit eine *trinitarische Grundstruktur* ist, weil die ontologische Struktur des Göttlichen trinitarisch ist.

neuen Selbstbewußtsein der Menschheit, wenn man so sagen kann, dessen Anfänge und vorläufige Umrisse sich schon seit einiger Zeit abzeichnen, die uns aber erst jetzt klarer vor Augen stehen. Dies ist der zwingende *kairós* des historischen Augenblicks, in dem wir leben".<sup>162</sup> So versteht R. Panikkar Theandrismus im umfassenden Sinne, der auch die Spiritualität der

Panikkar faßt hier, indem er - wenn auch unausgesprochen - auch Berdjajews Anliegen in kritischer Betrachtung aufnimmt, seine visionäre Weltsicht in die Worte: "Vielleicht muß der moderne abendländische Mensch tief in diese [vorher beschriebene] Erfahrung qualvoller Isolierung und Einsamkeit eintauchen, um auf einer neuen Ebene der Spirale, auf einer höheren Stufe des Bewußtseins zu entdecken, daß alle drei Dimensionen - das Göttliche, das Kosmische und das Menschliche - zur Wirklichkeit gehören und sich gegenseitig durchdringen, so daß alles anthropomorphe Merkmale, aber auch göttliche und materielle Dimensionen hat. Ein gänzlich von Anthropomorphismus befreiter Gott wäre nicht wirklich, genausowenig wie es ein gänzlich entmenschlichtigtes Universum geben kann. Sowohl das Kosmische als auch das Göttliche sind unverzichtbare Dimensionen der Wirklichkeit, die nicht vom Menschen bestimmt werden können, obwohl sie sich im Menschen begegnen, genauso wie der Mensch sich in ihnen wiederfindet" (a. a. O. S. 186). Panikkar nimmt eine "kosmotheandrische Spiritualität" in den Blick, von der er sagt: "Diese kosmotheandrische Einsicht muß spontan auftauchen. Eine neue Unschuld ist hier gefordert. Spiritualität läßt sich letztlich nicht mit Hilfe von Gesetzen und Befehlen durchsetzen. Sie muß in den Tiefen unseres Seins frei aufkeimen. Der richtige Boden ist der Mythos" (a. a. O. S. 186). Indem der Religionswissenschaftler, der sich zugleich als Christ und Hindu versteht, sowohl Impulse asiatischer Religionen aufnimmt, aber auch - im Sinne Fritjof Capras "Lebensnetz" (München 1996) - der lebendigen Welt ein neues Verständnis entgegenbringt sowie dem Anliegen ostkirchlicher Spiritualität entgegenkommt, kann er formulieren: "Auf dem Höhepunkt des europäischen Individualismus bestand die größte Sorge darin, die eigene Seele zu retten. Eine reifere Spiritualität entdeckte, daß die Aufgabe, unsere eigene Seele zu retten weder eine Aufgabe noch wirkliche Rettung ist, da eine solch individualistische Seele gar nicht existiert: Wir sind alle miteinander verbunden, und ich kann das Heil nur dadurch erreichen, daß ich das ganze Universum in dieses Unternehmen einbeziehe. *Auctis augendis* würde ich sagen, daß die kosmotheandrische Spiritualität uns bewußt macht, daß wir nicht uns selbst retten können, ohne die Erde in dieses Unternehmen einzubeziehen - und, *minutis minuendis*, auch Gott" (a. a. O. S. 187).

<sup>162</sup>a. a. O. S. 104.

Kontemplation, des Schweigens und des Apophatismus einschließt und zieht die Summe: "Die ist eine Spiritualität, deren einfachster Ausdruck besagen würde: Der Mensch ist mehr als nur ein "Mensch"; er ist ein theandrisches Mysterium".<sup>163</sup> Dieser Mysterium wurzelt im Geheimnis der Trinität.

Wie die Vergleiche Berdjajews mit den Aussagen Corbins und Panikkar belegen, hat der russische Autor die Unterscheidung der Denktypen in der Frage der Mystik als auch der spirituellen Begegnungen in größere Dimensionen gestellt und "damit den Dialog der Religionen und Gesellschaften in Ost und West eröffnet. Die Mystik ist das Ziel jeder Religion. Diese Mystik spricht in Abhängigkeit von der religiösen Sprache die Sprache der Philosophie. Jede lebendige Religion hat ihre Philosophie. Die Sprache der Philosophie ermöglicht den Dialog der Religionen und Gesellschaften, deren Sprachen oft schwer übersetzbar sind. In diesem (planetarischen) Dialog erlangt auch die europäische Problematik ihre charakteristische Deutlichkeit".<sup>164</sup> Daß ein solches Gespräch zwischen den Religionen auf hohem Niveau geführt werden kann, hat Panikkar mit seinem Buch "Gottes Schweigen" unter Beweis gestellt.<sup>165</sup> Gerade auch die von Berdjajew angesprochenen Fragen des *Apophatismus* und *Anthropomorphismus* werden hier ausführlich zur Sprache gebracht.<sup>166</sup> Ebenso hat Panikkar darauf verwiesen, daß die *Rückkehr zum Mythos* die allein angemessene Sprache der Religion sein kann und erfährt neuerdings von anderer - russischer - Seite profunde Unterstützung.<sup>167</sup>

<sup>163</sup>a. a. O. S. 112.

<sup>164</sup>Joachim Meusel, *Geschichtlichkeit und Mystik im Denken Nikolaj Berdjajews*, Berlin 1962, S. 76. Zit. Meusel, *Geschichtlichkeit*.

<sup>165</sup>Raimon Panikkar, *Gottes Schweigen - Die Antwort des Buddha für unsere Zeit*, Frankfurt 1996.

<sup>166</sup>a. a. O. S. 159ff.

<sup>167</sup>R. Panikkar, *Rückkehr zum Mythos*, Frankfurt 1985, sowie: Aleksej Lossev, *Die Dialektik des Mythos*, Hamburg 1994.