

*N. BERDJAJEW*

DIE WELTANSCHAUUNG  
DOSTOJEWSKIJS

MCMXXV

---

C. H. BECKSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG  
MÜNCHEN

*Aus dem Russischen übertragen von*  
*WOLFGANG E. GROEGER*

*C. H. Becksche Buchdruckerei in Nordlingen*



## INHALT

Zur Einführung.....	V
Vorwort des Verfassers.....	XI
I. Das geistige Bild Dostojewskijs .....	1
II. Der Mensch .....	26
III. Die Freiheit .....	52
IV. Das Böse .....	74
V. Liebe.....	95
VI. Die Revolution. Der Sozialismus.....	116
VII. Rußland .....	140
VIII. Der Großinquisitor. Gottmensch und Menschgott .....	169
IX. Dostojewskij und wir .....	194

## ZUR EINFUEHRUNG

Nikolai Alexandrowitsch Berdjajew, eine hervorragende und eigenartige Erscheinung im russischen Geistesleben, ist der bedeutendste Vertreter der zeitgenössischen religiös-philosophischen Bewegung in Rußland, die mit Dostojewskij und Wladimir Ssolowjow beginnt. Diese Bewegung wird zuweilen als „neues religiöses Bewußtsein“ oder „Neuchristentum“ charakterisiert, ist dabei aber so eng mit der griechischen Orthodoxie verknüpft, daß sie als schöpferische Bewegung innerhalb der christlichen Religion aufgefaßt werden muß. Berdjajews äußerst komplizierter Entwicklungsweg hat ihn in Berührung mit fast allen grundlegenden russischen Geistesströmungen des letzten Vierlelhjahrhunderts gebracht, die sich darum an seinem Schaffen verfolgen lassen. Sein erstes Buch „Subjektivismus und Individualismus in der Sozialphilosophie“ (1900) bezeichnet die in der russischen Geistesgeschichte damals einsetzende Wende vom Marxismus zum Idealismus. 1902 erschien der philosophische Sammelband „Probleme des Idealismus“, in dem die junge idealistische Bewegung begründet und weiter entwickelt wurde; dieses Werk fand ungeheure Beachtung. Eine Gruppe von führenden Denkern im russischen Geistesleben wandte sich hier mit allem Nachdruck von den traditionellen positivistischen und materialistischen philosophischen Anschauungen der russischen „Intelligenz“\* ab. Außer der Abhandlung Berdjajews „Das ethische Problem im Licht des philosophischen Idealismus“ enthält das Buch Abhandlungen von S. Bulgakow, P. Struve, S. Frank, P. Nowgorodzew, dem Fürsten S. Trubetzkoi und dem Fürsten E. Trubetzkoi. Große Bedeutung in der Entwicklung der philosophischen Anschauungen Berdjajews hatten Friedrich Nietzsche und die von ihm aufgeworfenen Probleme und unter den großen Mystikern vor allem Jakob

\* Siehe Seite 161.

Boehme, mit dem er sich lange und eingehend beschäftigte. Er wandte sich nun immer mehr religiös-christlichen Betrachtungen zu.

1904/05 nimmt er teil an der Herausgabe der Zeitschrift „Lebensfragen“, um die sich die Vertreter der idealistischen religiös-philosophischen Bewegung und der neuen literarischen Bewegung — die Symbolisten — gruppieren. In diese Zeit fällt sein Buch „Das neue religiöse Bewußtsein und das soziale Empfinden“. In den auf die Revolution von 1905 folgenden Jahren veröffentlicht Berdjajew eine Reihe von Abhandlungen, die er nachher als Buch unter dem Namen „Die geistige Krisis der Intelligenz“ herausgibt. Hier führt er einen erbitterten Kampf gegen die traditionelle irreligiöse und materialistisch-sozialistische Weltauffassung der russischen Intelligenz, 1909 erscheint der vielbeachtete Sammelband „Wegezeichen“, der einen wahren Sturm der Begeisterung und Ablehnung entfesselte und ungeheures Aufsehen erregte. Außer den Herausgebern der „Probleme des Idealismus“ beteiligten sich einige neu hinzugekommene geistesverwandte Denker an diesem Werk, das die geistigen Grundlagen der herrschenden Weltauffassung der „linksgerichteten“ russischen Intelligenz einer vernichtenden Kritik unterzieht. Berdjajew trat hier mit der Abhandlung „Die Wahrheit der Philosophie und die Wahrheit der Intelligenz“ hervor; die in diesem Sammelband enthaltenen Aufsätze sind zum größten Teil auch in Deutschland erschienen.\* 1911 erscheint Berdjajews Buch „Die Philosophie der Freiheit“. Dieses Werk stellt weniger eine Untersuchung des Problems der Geistesfreiheit dar als eine Philosophie „der Freien“. Er übt hier scharfe Kritik an der zeitgenössischen Erkenntnistheorie und überhaupt an jeglichem Rationalismus. Hier werden die grundlegenden religiös-philosophischen Ansichten Berdjajews zum erstenmal formuliert, wobei die

\* „Russlands politische Seele“, herausg. von Dr. E. Hurwicz, Berlin, S. Fischer 1918.

antinomische Wesensart der religiösen Wahrheit besonders eingehende Betrachtung findet. Das Werk ist vom Geiste der Mystik durchweht und wohl solchen westeuropäischen Denkern wie Fr. Baader verwandt. Wie oben erwähnt, hatte Jakob Boehme nachhaltigen Einfluß auf Berdjajew, doch muß mit allem Nachdruck betont werden, daß die Geistesrichtung Berdjajews vor allem charakteristisch russisch ist, den russischen religiösen Typus und den russischen religiösen Gedanken kennzeichnet, ihm entspringt und auf ihm beruht. Auch apokalyptische Züge und Züge des Johanneischen Christentums kennzeichnen das Schaffen Berdjajews.

1912 gibt Berdjajew eine Monographie über A. S. Chomjakoff, das Haupt der Slawophilen-Schule, heraus. 1916 erscheint Berdjajews bedeutendstes Werk: „Der Sinn des Schaffens. Ein Versuch der Rechtfertigung des Menschen.“ Mit diesem Werk bietet Berdjajew seinen bisher wertvollsten Beitrag zur Geschichte des religiös-philosophischen Denkens. Hier wird der Versuch einer Anthropodizee unternommen, in der das religiöse Problem und die schöpferische Rolle des Menschen erörtert werden. Im Mittelpunkt seiner Betrachtung steht die Frage über das Verhältnis zwischen Schaffen und Sühne: ist die Aufgabe des Lebens nur Sühne der Sünde, oder ist dem Menschen auch eine schöpferische Aufgabe gestellt; findet nur der Weg zur Heiligkeit religiöse Rechtfertigung oder auch der Weg schöpferischer Genialität? Der Grundgedanke Berdjajews ist, daß Gott vom Menschen eine freie Antwort auf seinen Ruf erwartet, schöpferische Initiative erwartet, daß die Erschaffung der Welt noch nicht beendet ist. Das Zentralproblem Berdjajews ist das Problem des Menschen. Er glaubt, daß im Christentum sich die Wahrheit über den Menschen voll erschließen müsse, als Christologie des Menschen. Ihn interessiert vor allem die Krisis der Humanitätsphilosophie und die Krisis der Kultur als Hinweis, daß das Problem des Menschen noch tragisch ungelöst geblieben ist. 1917 erscheint das kleine Werk

Berdjajews „Die Krisis der Kunst“, in dem er sich mit dem Futurismus, der Kunst Picassos und dem Schaffen Andrej Bjelys auseinandersetzt, die er als Symptom des Endes der humanistischen Kultur und des Renaissancezeitalters der Geschichte betrachtet. Im gleichen Jahr erscheint sein Essayband „Das Schicksal Rußlands“, der u.a. seine bedeutende Abhandlung „Die Seele Rußlands“ enthält, die auch ins Italienische übersetzt ist. 1919 gründet Berdjajew in Moskau die „Freie Akademie für geistige Kultur“, die sich zur Aufgabe stellte, die geistige Kultur in Rußland unter den ungünstigen Verhältnissen aufrecht zu erhalten. Im Herbst 1922 wurde Berdjajew wegen seiner religiösen Anschauungen, zusammen mit einer zahlreichen Gruppe namhafter Gelehrter und Schriftsteller, von der russischen Regierung aus Rußland ausgewiesen. Augenblicklich ist er Vorsitzender der „Russischen religiös-philosophischen Akademie“ in Berlin, an der Vorlesungen für die russische studierende Jugend gehalten werden. Bereits im Auslande sind noch drei Werke von ihm erschienen: „Der Sinn der Geschichte. Ein Versuch der Philosophie des menschlichen Schicksals“, „Die Weltanschauung Dostojewskijs“ und „Die Philosophie der Ungleichheit“, die in den letzten fünf Jahren in Rußland niedergeschrieben wurden, dort aber nicht erscheinen konnten. Außerdem gibt Berdjajew die Zeitschrift „Sophia“ heraus, die sich religiös-philosophischen Fragen und geistiger Kultur widmet; hier ist seine Abhandlung „Das Ende der Renaissance“ erschienen, die unser Zeitalter charakterisiert.

Selbst aus diesem notgedrungen nur schematischen Überblick über das Schaffen Berdjajews läßt sich die Bedeutung dieses eigenartigen Denkers wohl einigermaßen erkennen. Es wäre nur noch hinzuzufügen, daß dieses Schaffen auch für uns von großem Interesse ist. Schon aus dem vorliegenden Werke erhalten wir eine Reihe von Aufschlüssen über das russische Geistesleben, die viele unklare Fragen blitzartig erleuchten — selbst dort, wo der Verfasser sie nur streift —

und in ihrer Gesamtheit ein Ganzes ergeben, das, aus einer inneren Tiefe erschaut, das „Rätsel Rußland“ vielleicht zum erstenmal in vielem „enträtselt“. Zum erstenmal auch liegt hier ein Buch über Dostojewskij vor, das Dostojewskij in seiner wirklichen Bedeutung und seiner wahren Größe erschließt, ist doch in Deutschland außer den wenigen, aber in ihrer intuitiven Erkenntnis genialen Seiten in Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes“, Band II, fast noch nichts gesagt worden, was das Problem Dostojewskij wirklich erfaßt hätte. Die Auffassung des deutschen Denkers Spengler findet in dem vorliegenden Werk des russischen Denkers Berdjajew ihre restlose Bestätigung, was um so bemerkenswerter ist, als die Ansichten der beiden Philosophen unabhängig voneinander entstanden sind.

Ich muß noch hinzufügen, daß ich bei der Übersetzung des vorliegenden Werkes, trotz der scheinbar so einfachen Sprache, auf große Schwierigkeiten stieß. Der Verfasser vermeidet alle sonst üblichen philosophischen Fachausdrücke, und so kam es hier besonders darauf an, seine scheinbar oft unbestimmte, in Wirklichkeit aber sehr wohlherwogene Ausdrucksweise richtig wiederzugeben. Ich mußte sogar zwei neue Worte ersinnen. Das eine „Demophilie, Demophilen“ (für „Narodnitschestwo“, „Narodniki“) findet seine Erklärung auf Seite 144, das andere „Konziliarismus“ (für „Ssobornostj“) auf Seite 180. Bei dieser schwierigen Aufgabe hat mir Prof. Dr. Arthur Luther, Leipzig, ganz unschätzbare Hilfe geleistet; es freut mich, ihm dafür hier meinen ergebenen Dank aussprechen zu dürfen.

Die Fußnoten stammen von mir. Aufschluß über nicht erläuterte Namen findet der Leser in der „Geschichte der russischen Literatur“ von A. Luther, Bibliographisches Institut, Leipzig 1924. und in „Die Russische Literatur in Einzelporträts“ von A. Eliasberg, C. H. Beck, München 1928.

Berlin-Steglitz, Mai 1924.

W. E. Groeger.



## VORWORT DES VERFASSERS

Dostojewskij hatte bestimmende Bedeutung in meinem Geistesleben. Schon als Knabe erhielt ich die erste Dostojewskij-Impfung. Er hat meine Seele stärker erschüttert als je ein anderer Dichter und Denker. Ich habe die Menschen immer in Dostojewskij-Menschen und seinem Geiste fernstehende Menschen geteilt. Mein Bewußtsein richtete sich schon in früher Jugend auf philosophische Fragen, und diese Neigung war mit den „verdammten Fragen“ Dostojewskijs verknüpft. Bei jedem neuen Lesen der Werke Dostojewskijs erschloß er sich mir von immer neuen Seiten. In meiner Jugend durchdrang meine Seele mit durchschauender Schärfe das Thema der „Legende vom Großinquisitor“. Mein erstes Bekenntnis zu Christus war ein Bekenntnis zum Christusbild der „Legende“. Die Freiheitsidee war immer der Eckstein meiner religiösen Weltempfindung und Weltanschauung, und in dieser ursprünglichen Intuition der Freiheit traf ich mit Dostojewskij als meiner geistigen Heimat zusammen. Ich empfand schon lange das Bedürfnis, ein Buch über Dostojewskij zu schreiben, konnte ihm aber bisher nur teilweise in einigen Aufsätzen entsprechen. Das Dostojewskij-Seminar, das ich in der „Freien Akademie für geistige Kultur“ im Laufe des Winters 1920/21 leitete, veranlaßte mich endlich, meine Gedanken über Dostojewskij zusammenzufassen. Und so schrieb ich ein Buch, das nicht nur einen Versuch darstellt, die Weltanschauung Dostojewskijs zu erschließen, sondern auch mancherlei auf meine eigene Weltanschauung Bezügliches enthält.

Moskau, den 23. September 1921.

# I

## DAS GEISTIGE BILD DOSTOJEWSKIJS

Ich beabsichtige nicht, eine literarhistorische Abhandlung über Dostojewskij zu schreiben, auch nicht seine Biographie oder einen Umriss seiner Persönlichkeit zu geben. Noch viel weniger soll mein Buch eine Untersuchung auf dem Gebiet der „literarischen Kritik“ sein — eine Schaffensart, die ich nicht sehr hoch einschätze. Es könnte auch nicht gesagt werden, daß ich an Dostojewskij vom psychologischen Standpunkt herantrete, die „Psychologie“ Dostojewskijs aufdecke. Meine Aufgabe ist eine andere. Meine Arbeit muß dem Gebiet der Pneumatologie, nicht der Psychologie zugezählt werden. Ich möchte den Geist Dostojewskijs ergründen, die Tiefe seines Weltempfindens erschließen und seine Weltanschauung intuitiv rekonstruieren.

Dostojewskij war nicht nur ein großer Dichter, er war auch ein großer Denker und ein großer Seher. Er ist ein genialer Dialektiker, der größte russische Metaphysiker. Ideen spielen eine ungeheure, zentrale Rolle im Schaffen Dostojewskijs, und eine geniale Gedankendialektik nimmt bei Dostojewskij keinen geringeren Platz ein als seine erstaunliche Psychologie. Seine Gedankendialektik gehört zur Eigenart seiner Kunst. Er dringt durch seine Kunst bis in die Urgründe des Ideenlebens, und das Ideenleben durchdringt seine Kunst.

Die Ideen leben bei ihm ein organisches Leben. Sie haben ihr unentrinnbares Lebensschicksal. Dieses Ideenleben ist ein dynamisches Leben, nichts Statisches ist in ihm, kein Stillstand, kein Erstarren. Und Dostojewskij untersucht dynamische Prozesse im Leben der Ideen. In seinem Schaffen erhebt sich ein feuriger Wirbelsturm von Ideen. Das Leben der Ideen wickelt sich in einer weißglühenden flammenden Atmosphäre ab — abgekühlte Ideen gibt es bei Dostojewskij nicht, und er interessiert sich nicht für sie. Dostojewskij hat

fürwahr etwas vom Geiste Heraklits. Alles in ihm ist feurig und dynamisch, alles befindet sich in Bewegung, in Widerspruch und Kampf. Die Ideen bei Dostojewskij sind nicht erstarrte statische Kategorien, es sind Feuerströme.

Alle Ideen bei Dostojewskij sind mit dem Schicksal des Menschen verknüpft, mit dem Schicksal der Welt, mit dem Schicksal Gottes. Ideen bestimmen das Schicksal Gottes. Die Ideen Dostojewskijs sind tief ontologisch, wesend, energetisch und dynamisch. In der Idee konzentriert und verbirgt sich die zerstörende Energie des Dynamits. Und Dostojewskij zeigt, wie Ideenexplosionen Zerstörung und Verderben bringen. Doch in der Idee konzentriert und verbirgt sich auch die Energie der Wiedergeburt und Auferstehung.

Die Ideenwelt Dostojewskijs ist eine ganz eigenartige, beispiellos originale Welt, durchaus verschieden von der Ideenwelt Platons. Die Ideen Dostojewskijs sind nicht Urgebilde des Seins, nicht Urwesen und gewiß nicht Normen, sondern Geschehnisse des Seins, feurige Urenergien. Aber nicht weniger als Plato anerkannte er die bestimmende Bedeutung der Ideen. Und entgegen der heutigen Mode, die dazu neigt, eine selbständige Bedeutung der Ideen abzulehnen und ihren Wert bei einem jeden Schriftsteller anzuzweifeln, kann man an Dostojewskij nicht herantreten, kann man ihn nicht verstehen, ohne sich in seine reiche und eigenartige Ideenwelt zu versenken. Das Schaffen Dostojewskijs ist ein rechtes Festmahl des Gedankens. Und jene, die eine Anteilnahme an diesem Mahle aus dem Grunde ablehnen, weil sie in ihrer skeptischen Reflexion den Wert jeglicher Gedanken und jeglicher Ideen bezweifeln, verurteilen sich selbst zu einem trüben, ärmlichen und halbhungrigen Dasein. Dostojewskij entdeckt neue Welten. Diese Welten befinden sich im Zustand stürmischer Bewegung. Durch diese Welten und ihre Bewegung werden die Geschehnisse des Menschen erschlossen. Aber jene, die ihr Interesse auf die Psychologie beschränken, auf die formale Seite der Kunst, verschließen sich den

Zugang zu diesen Welten und werden nie begreifen, was sich im Werke Dostojewskijs erschließt. Und ich will nun versuchen, in die Tiefe der Ideenwelt Dostojewskijs einzudringen, seine Weltanschauung zu erfassen. Was ist die Weltanschauung eines Dichters? Es ist seine Auffassung von der Welt, sein intuitives Eindringen in das innere Wesen der Welt. Es ist das, was sich dem Schaffenden über die Welt, über das Leben offenbart. Dostojewskij hatte seine Offenbarung, und die will ich erfassen.

Die Weltauffassung Dostojewskijs war kein abstraktes Ideensystem, nach einem solchen System darf man bei einem Künstler nicht suchen und ein solches kann es vielleicht überhaupt nicht geben. Die Weltauffassung Dostojewskijs ist seine geniale Intuition des Menschen- und Weltgeschicks. Es ist eine künstlerische Intuition, aber eine nicht nur künstlerische, es ist auch eine gedankliche, philosophische Erkenntnisintuition, es ist Gnosis. Dostojewskij war in einem gewissen besonderen Sinne Gnostiker. Sein Schaffen ist Wissen, ist Geisteswissenschaft. Dostojewskijs Weltauffassung ist vor allem im höchsten Grade dynamisch, und ich will versuchen, sie in ihrer Dynamik zu erschließen. Von diesem dynamischen Standpunkt aus gesehen, finden sich bei Dostojewskij keinerlei Widersprüche. Er verwirklicht das Prinzip der coincidentia oppositorum. Aus einem tieferen Lesen Dostojewskijs geht ein jeder bereichert an Wissen hervor. Und dieses Wissen möchte ich möglichst erschöpfend darstellen.

Über Dostojewskij ist viel geschrieben worden. Viel Interessantes und Treffendes ist über ihn gesagt worden. Doch ist man bisher nicht mit genügender Einheitlichkeit an ihn herangetreten. Man ist an Dostojewskij von verschiedenen „Standpunkten“ aus herangetreten, man hat ihn vor dem Gericht verschiedener Weltauffassungen bewertet, und entsprechend erschlossen oder schlossen sich verschiedene Seiten Dostojewskijs. Für viele war er der Fürsprecher der „Erniedrigten und Gekränkten“, für andere — ein „grausames

Talent“, wieder für andere — der Prophet eines neuen Christentums, noch für andere — der Entdecker der „Menschen des Unterreichs“, für viele auch — vor allem der wahre Rechtgläubige und der Verkünder der russischen Messiasidee. Aber bei all diesen Einstellungen, die immer vieles in Dostojewskij erschlossen, fehlte es an Kongenialität seinem einheitlichen Geiste gegenüber.

Der russischen traditionellen Kritik blieb Dostojewskij lange verschlossen, wie alle bedeutenderen Erscheinungen der russischen Literatur. N. Michailowskij war organisch nicht imstande, Dostojewskij zu begreifen. Zum Verständnis Dostojewskijs gehört eine besondere Seelenart. Zum Verständnis Dostojewskijs muß eine Wahlverwandtschaft mit dem Objekt bestehen, mit Dostojewskij selbst, ein Etwas von seinem Geiste vorhanden sein. Erst zu Beginn des XX. Jahrhunderts setzte bei uns eine geistige und ideelle Bewegung ein, in der Dostojewskij verwandte Seelen geboren wurden. Das Interesse für Dostojewskij erwachte in erhöhtem Maße. Am besten hat trotz allem Mereschkowskij in seinem Buche „L. Tolstoi und Dostojewskij“ über Dostojewskij geschrieben. Aber auch er ist zu sehr befangen durch die Verfolgung seines allgemeinen religiösen Schemas, der Parallele zu L. Tolstoi. Für ihn ist Dostojewskij oft nur das Mittel zur Predigt der Religion des auferstandenen Fleisches, und die einzig dastehende Eigenart von Dostojewskijs Geist sieht er nicht. Doch ist es Mereschkowskij als erstem gelungen, etwas in Dostojewskij zu erschließen, was vorher verborgen lag. Aber seine Einstellung Dostojewskij gegenüber ist trotzdem prinzipiell falsch.

Ein großer Dichter, ein großes Geistesphänomen muß als ein einheitliches Phänomen aufgefaßt werden. In ein einheitliches Geistesphänomen muß man sich intuitiv versenken, es als lebendigen Organismus betrachten, sich in es hineinleben. Das ist die einzig richtige Methode. Man darf ein großes, organisches Geistesphänomen nicht einer

Vivisektion unterziehen, es stirbt unter den Händen des Operateurs, und dann wird die Betrachtung seiner Einheitlichkeit unmöglich. An ein großes Geistesphänomen muß man mit gläubiger Seele herantreten, man darf es nicht durch Verdächtigung und Skepsis zersetzen, während die Menschen unseres Zeitalters oft dazu neigen, jeden großen Dichter einer Operation zu unterziehen, weil sie vermuten, daß er an Krebs oder sonst einer heimlichen Krankheit leide. Und das einheitliche geistige Bild entschwindet, die Betrachtung wird unmöglich. Betrachtung läßt sich nicht mit Zersetzung des Objektes der Betrachtung vereinen, und ich will den Versuch wagen, an Dostojewskij auf dem Wege eines gläubigen einheitlichen intuitiven Einlebens in die Welt seiner dynamischen Ideen heranzutreten, in die Geheimkammern seiner urgründlichen Weltauffassung einzudringen.

Wenn ein jedes Genie national, nicht international ist und das Allmenschliche im Nationalen ausdrückt, so trifft das ganz besonders auf Dostojewskij zu. Er ist ausgesprochen russisch, bis auf den Grund russisch, der am meisten russische von all unseren großen Dichtern, und gleichzeitig der am meisten allmenschliche seiner Bedeutung und seinen Themen nach. Er war ein Russe. „Ich war immer ein echter Russe,“ schreibt er an A. Maikoff.

Das Werk Dostojewskijs ist das Wort eines Russen über das Allmenschliche. Und darum ist er der für den Westeuropäer interessanteste von allen russischen Schriftstellern. Sie suchen in ihm nach Offenbarungen über das Allgemeine, das auch sie quält, aber nach Offenbarungen einer anderen, für sie rätselhaften Welt, der Welt des russischen Ostens. Dostojewskij restlos verstehen, heißt etwas sehr Wesentliches in der russischen Seelenstruktur verstehen, heißt sich der Lösung des Geheimnisses „Rußland“ nähern. Aber wie ein anderer großer russischer Genius\* sagt: „Mit dem Verstand

\* F. Tjutschew. (Die Anmerkungen stammen vom Übersetzer. W. E. G.)

kann man Rußland nicht verstehen, mit dem allgemeinen Maß nicht ermessen.“

Dostojewskij spiegelt alle Widersprüche des russischen Geistes, seine ganze antinomische Wesensart, die die widersprechendsten Urteile über Rußland und das russische Volk hervorruft. An Dostojewskij kann man unsere eigenartige Geistesstruktur studieren.

Die Russen, die die eigenartigen Charakterzüge ihres Volkstums am prägnantesten zum Ausdruck bringen, sind A p o k a l y p t i k e r oder N i h i l i s t e n , d. h. sie können nicht in der Mitte des Seelenlebens verharren, in der Kulturmitte, da ihr Geist dem Ende und Letzten zustrebt. Es sind zwei Pole, ein positiver und ein negativer, die dasselbe Hinstreben zum Letzten ausdrücken. Und wie unendlich verschieden ist die russische Geistesstruktur von der deutschen — die Deutschen sind Mystiker oder „Kritizisten“ — und von der französischen — die Franzosen sind Dogmatiker oder Skeptiker —. Die russische Seelenstruktur ist von einer Art, die eine aufbauende Kulturarbeit, den geschichtlichen Weg eines Volkes ungemein erschwert. Ein Volk mit einer solchen Seele dürfte wohl kaum in seiner Geschichte glücklich sein. Apokalyptik und Nihilismus untergraben von entgegengesetzten Enden aus, dem religiösen und dem atheistischen, gleichermaßen Kultur und Geschichte als Mittelweg. Und oft ist es schwer zu entscheiden, warum der Russe sich gegen Kultur und Geschichte auflehnt und alle Werte stürzt: weil er Nihilist oder weil er Apokalyptiker ist und dem alles lösenden religiösen Ende der Geschichte zustrebt?

In seinem Notizbuch vermerkt Dostojewskij: „Der Nihilismus ist darum bei uns entstanden, weil wir alle Nihilisten sind.“ Und Dostojewskij untersucht den russischen Nihilismus bis in seine Tiefen. Die antinomische Polarität der russischen Seele vereinigt in sich Nihilismus und religiöse Erwartung des Weltuntergangs, einer neuen Offenbarung, einer neuen Erde und eines neuen Himmels. Der russische

Nihilismus ist entartete russische Apokalyptik. Eine solche Seelenstimmung erschwert ungemein die geschichtliche Arbeit eines Volkes, die Erzeugung von Kulturwerten, sie behindert jegliche Seelendisziplin. Das hatte Konstantin Leontjew\* im Auge, als er sagte, daß der Russe wohl ein Heiliger sein, aber nicht ehrlich sein könne. Ehrlichkeit ist eine moralische Mitte, eine „bourgeoise“ Tugend, Apokalyptiker und Nihilisten interessiert sie nicht. Und diese Eigenschaft erwies sich als verhängnisvoll für das russische Volk, denn nur wenige Erwählte werden zu Heiligen, die Mehrheit ist zur Unehrllichkeit verurteilt. Nur wenige erreichen ein höheres Geistesleben, die Mehrheit verbleibt unter dem Niveau eines mittleren Kulturlebens. Darum ist in Rußland der Gegensatz zwischen einer wenig zahlreichen höheren Kulturschicht, zwischen wirklichen Geistesmenschen und der ungeheuren kulturlosen Masse so erstaunlich groß. Es gibt in Rußland keine kulturelle Umwelt, keine kulturelle Mitte und fast keine kulturelle Produktion. In bezug auf die Kultur sind die Russen fast durchweg Nihilisten. Denn die Kultur löst ja nicht das Endproblem, das Problem einer Lösung des Weltprozesses, sie konsolidiert die Mitte. „Den russischen Knaben“ (ein beliebter Ausdruck Dostojewskijs), die vertieft sind in die Lösung letzter Weltfragen, oder in die Frage um Gott und Unsterblichkeit, oder in das Problem der Organisierung der

\* Konstantin Leontjew (geb. 1831), Schriftsteller und Denker von großer Originalität. War zehn Jahre als russischer Diplomat in der Türkei tätig, nahm dann seinen Abschied und verbrachte ein Jahr im Kloster auf Athos; 1880 redigierte er eine Zeitschrift, war später Zensor in Moskau. 1887 zog er sich in das Optinsche Kloster zurück, wo er heimlich Mönch wurde; starb 1891 im Ssergijew-Kloster bei Moskau. In seiner Jugend Naturalist, stand er unter dem Einfluß von George Sand; seine Weltauffassung nach der religiösen Wende kann in folgenden Thesen zusammengefaßt werden: 1. Bekenntnis zu einem real-mystischen, streng-kirchlichen und klösterlichen Christentum byzantinischer und teilweise römischer Wesensart; 2. zu einem festgefügteten, zentralisierten monarchistischen Staat; 3. zu einem Leben in Schönheit in ursprünglich-nationalen Formen; 4. schroffe Ablehnung der nivellierenden „bourgeoisien“ Fortschrittslehre der neueren westeuropäischen Geschichte. Eine Auswahl aus seinen Schriften befindet sich in „östliches Christentum“, Dokument. Herausgegeben von Hans Ehrenberg. München, C. H. Beck.

Menschheit nach einem neuen System — den Atheisten, Sozialisten und Anarchisten erscheint die Kultur als ein Hemmnis in ihrer stürmischen Bewegung dem Endziel zu. Den Sprung dem Ende zu setzen die Russen der Geschichts- und Kulturarbeit des Europäers entgegen.

Hierauf beruht ihre Feindseligkeit gegen die Form, die formale Grundlage des Rechts, den Staat, die Moral, Kunst, Philosophie, Religion. Den Russen stößt der Formalismus der europäischen Kultur ab, er ist ihm fremd. Der Russe hat eine nur geringe formale Begabung. Die Form bedingt Maß, sie hemmt, begrenzt, festigt die Mitte. Die apokalyptische und nihilistische Empörung reißt alle Formen nieder, sprengt alle Grenzen, wirft alle Fesseln ab. Spengler sagt in seinem kürzlich erschienenen bedeutenden Buch „Preußentum und Sozialismus“, daß Rußland eine ganz eigenartige Welt sei, unverständlich und geheimnisvoll für den Westeuropäer, und sieht in der russischen Ablehnung des Westens „den Urhaß der Apokalypse gegen die antike Kultur“. Die russischen Apokalyptiker und Nihilisten bewegen sich an der Peripherie der Seele, überschreiten ihre Grenzen.

Dostojewskij hat die Apokalypse des russischen Geistes und den Nihilismus des russischen Geistes tief schürfend erforscht. Er hat eine gewisse Hysterie der russischen Seele festgestellt, eine außerordentliche Neigung zu Ekstase und Besessenheit. Den Hang des Russen zur Revolution und den mit ihm eng verknüpften „schwarzen Nationalismus“\* hat er eingehend untersucht. Und das historische Schicksal Rußlands hat Dostojewskijs seherische Feststellung bestätigt. Die russische Revolution hat sich zum größten Teil „nach Dostojewskij“ abgewickelt. Und wie zerstörend und verderblich für Rußland sie auch erscheinen mag, muß sie doch als russische und nationale Revolution anerkannt werden. Selbstzerstörung und Selbstverbrennung ist eine russische Nationaleigenschaft.

\* „Tschernossotjenstwo“ — extrem-reaktionäre Bewegung, „schwarze Hundertschaften“.

Eine derartige Struktur unserer Nationalseele hat es Dostojewskij ermöglicht, das Seelische bis zum Geistigen zu vertiefen, die Grenzen der seelischen Mitte zu überschreiten und geistige Fernen, geistige Tiefen zu erschließen. Jenseits der Ablagerungen seelischer Formationen, versteifter Seelenstruktur, jenseits seelischer, vom Lichte des Rationalismus erleuchteter und rationalen Normen unterworfenen Schichtungen entdeckt Dostojewskij vulkanisches Bereich. Im Schaffen Dostojewskijs finden Eruptionen unterirdischer Vulkane des Menschengestes statt. Es ist, als habe sich revolutionäre Geistesenergie im Laufe langer Zeiten angesammelt, als sei der Boden immer vulkanischer geworden, während die Seele an der Oberfläche in ihrem Flächendasein, in statischer Beharrlichkeit verblieb, in Grenzen eingeschlossen, Normen unterworfen. Dann fand endlich ein stürmischer Durchbruch statt, eine Dynamitexplosion. Und Dostojewskij war der Verkünder dieser eingetretenen Geistesrevolution. In seinem Schaffen drückt sich das stürmisch und leidenschaftlich Dynamische der menschlichen Natur aus. Der Mensch löst sich aus jeder feststehenden Lebensordnung, hört auf, ein dem Gesetz unterworfenen Dasein zu führen und tritt in eine andere Dimension des Seins. Mit Dostojewskij erwacht eine neue Seele in der Welt, eine neue Weltempfindung.

Dostojewskij fühlte diese vulkanische Wesensart in sich selbst, dieses außerordentlich Dynamische des Geistes, diese flammende Bewegung des Geistes. Er schreibt an A. Maikow: „Am schlimmsten ist, daß meine Natur heimtückisch und zu leidenschaftlich ist. Überall und in allem gehe ich bis ans Äußerste, mein Leben lang habe ich alle Schranken überschritten.“ Er war ein von innerer, geistiger Leidenschaft versengter, ein verbrennender Mensch, seine Seele stand in Flammen. Und aus diesem höllischen Feuer erhebt sich seine Seele zum Licht empor.

Alle Helden Dostojewskijs sind er selbst, sind sein Weg, verschiedene Seiten seines Wesens, seine Qualen, seine

Fragen, seine leidvolle Erfahrung. Und darum findet sich in seinem Schaffen nichts Episches, keine Darstellung einer objektiven Umwelt, einer objektiven Lebensordnung. Darum liegt ihm nicht die Einfühlung und Gestaltung der gegebenen Mannigfaltigkeit der menschlichen Welt, fehlt ihm alles das, was Leo Tolstois Stärke ausmacht. Die Romane Dostojewskijs sind keine eigentlichen Romane, es sind Tragödien, aber auch Tragödien eigener Art. Sie sind die innere Tragödie eines einzigen menschlichen Schicksals, eines einzigen menschlichen Geistes, der sich nur von verschiedenen Seiten in verschiedenen Momenten seines Weges erschließt.

Dostojewskij war es gegeben, den Menschen in leidenschaftlicher, stürmischer, ekstatischer Bewegung, im Dynamischen zu erkennen. Nichts Statisches findet sich bei Dostojewskij. Er bewegt sich in einer dynamischen Geistigkeit, in einem feurigen Element, in einer ekstatischen Leidenschaftlichkeit. Bei Dostojewskij verläuft das Geschehen in einem feurigen Wirbelsturm, dreht sich alles in diesem Wirbelsturm. Und wenn wir Dostojewskij lesen, fühlen wir uns von diesem Wirbelsturm erfaßt. Dostojewskij ist der Dichter der „unterirdischen“ Bewegung des Geistes. Durch diese stürmische Bewegung wird alles von seinem gewöhnlichen Platz gerückt, und darum ist sein Schaffen nicht auf das versteinerte Vergangene gerichtet, wie das Schaffen Tolstois, sondern auf das unbekannte Zukünftige.

Es ist ein prophetisches Dichtertum. Er erschließt die menschliche Natur, erforscht sie nicht in der beharrenden Mitte, nicht in ihrem geordneten, alltäglichen Leben, nicht in den normalen und normierten Formen ihres Daseins, sondern im Unterbewußten, in Wahnsinn und Verbrechen. Im Wahnsinn und nicht in ihrem Normalzustand, im Verbrechen und nicht in ihrer Gesetzmäßigkeit, im unterbewußten, nächtlichen Element und nicht in ihrem Tagesleben, nicht im Lichte der bewußt organisierten Seele erschließen sich die Tiefen der menschlichen Natur, lassen sich ihre Grenzen und

Schranken erforschen. Das Schaffen Dostojewskijs ist ein dionysisches Schaffen. Er bewegt sich im Element des Dionysischen, und das Dionysische erzeugt das Tragische. Dostojewskij reißt uns hinab in die feurige Atmosphäre dionysischer Wirbelstürme. Er kennt nur eine ekstatische Menschennatur. Und nach Dostojewskij erscheint alles andere schal. Uns ist, als seien wir in anderen Welten, in anderen Dimensionen gewesen und kehrten nun zurück in unsere gemessene, beschränkte Welt, in unseren dreidimensionalen Raum. Ein tieferes Lesen in Dostojewskij ist immer ein Ereignis in unserem Leben, es versengt, und unsere Seele erhält eine neue, eine Feuertaufe. Ein Mensch, dem die Welt Dostojewskijs aufgegangen ist, wird zu einem neuen Menschen, ihm erschließen sich andere Dimensionen des Seins. Dostojewskij ist ein großer Geistesrevolutionär. Sein ganzes Schaffen richtet sich gegen die Erstarrung des Geistes.

Erstaunlich ist der Gegensatz zwischen Dostojewskij und L. Tolstoi. Dostojewskij war der Verkünder einer beginnenden Geistesrevolution; die Dynamik des Geistes ist sein Element, sein Blick ist auf das Kommende gerichtet. Doch gleichzeitig betonte er seine Bodenständigkeit, legte Wert auf die Aufrechterhaltung der historischen Tradition, nahm geschichtliche Heiligtümer in Schutz, anerkannte die historische Kirche und den historischen Staat. Tolstoi dagegen war niemals ein Geistesrevolutionär, er ist ein Dichter des Statischen, der feststehenden Lebensordnung, dem Vergangenen, nicht dem Künftigen zugewandt, in ihm ist nichts Prophetisches. Zugleich aber rebelliert er gegen alle historische Überlieferung und alle historischen Heiligtümer, lehnt mit beispiellosem Radikalismus die historische Kirche und den historischen Staat ab, will nichts von Kulturüberlieferung wissen. Dostojewskij entlarvt die innere Natur des russischen Nihilismus. Tolstoi dagegen erweist sich selbst als Nihilist, als Vernichter von Heiligtümern und Kulturwerten. Dostojewskij weiß um die anhebende Revolution, die immer in

den unteren Schichten des Geistes beginnt. Visionär erschaut er ihre Wege und ihre Ergebnisse. Tolstoi weiß nicht davon, daß im geistigen Unterreich eine Revolution eingesetzt hat, und erschaut nichts, aber er selbst ist, wie ein Blinder, von einer der Seiten dieses Revolutionsprozesses erfaßt. Dostojewskij verbleibt im Geistigen und erschaut von hier aus alles. Tolstoi verbleibt im Seelisch-Körperlichen und kann darum nicht davon wissen, was in der Tiefe vor sich geht, kann die Folgen des Revolutionsprozesses nicht voraussehen. Die Kunst Tolstois ist vielleicht vollkommener als die Kunst Dostojewskijs, seine Romane sind die besten Romane der Welt. Er ist der große Dichter des Gewordenen. Dostojewskij aber ist dem Werdenden zugewandt. Die Kunst des Werdenden kann nicht so vollkommen sein wie die Kunst des Gewordenen. Dostojewskij steht als Denker über Tolstoi, er weiß mehr, er weiß um Gegensätze. Tolstoi dagegen versteht es nicht, den Kopf zu wenden, er blickt in gerader Richtung vor sich her. Dostojewskij erfaßt das Leben aus dem menschlichen Geist. Tolstoi erfaßt es aus der Seele der Natur. Darum sieht Dostojewskij die Revolution, die in der Tiefe des menschlichen Geistes vor sich geht. Tolstoi dagegen sieht vor allem die festgefügte, naturhafte Ordnung des menschlichen Lebens, die pflanzlich-animalischen Lebensprozesse. Dostojewskij begründet seine Prophezeiungen auf seinem Wissen um den menschlichen Geist. Tolstoi aber rebelliert geradlinig gegen das Pflanzlich - Animalische im Menschenleben, das allein er sieht. Für Dostojewskij erweist sich Tolstois moralistische Geradlinigkeit als unmöglich. Tolstoi prägt mit unübertrefflicher Vollkommenheit die künstlerische Erhabenheit der gewordenen Lebensformen. Für Dostojewskij, als den Dichter des Werdenden, erweist sich diese künstlerische Erhabenheit als unerreichbar. Das Schaffen Tolstois ist apollinische Kunst. Das Schaffen Dostojewskijs ist dionysische Kunst. Und in noch einer Hinsicht ist das Verhältnis zwischen Tolstoi und Dostojewskij

beachtenswert. Tolstoi hat sein Leben lang Gott gesucht, wie ihn der Heide sucht, der Naturmensch, dem seinem Wesen nach Gott fern ist. Tolstois Gedanken beschäftigten sich mit Theologie, und er war ein sehr schlechter Theologe. Dostojewskij quält nicht so sehr das Problem Gott als vielmehr das Problem Mensch und Schicksal, ihn quält das Rätsel des menschlichen Geistes. Seine Gedanken waren mit Anthropologie, nicht mit Theologie beschäftigt. Nicht als Heide, nicht als Naturmensch löst er das Problem Gott, sondern als Christ, als Geistesmensch das Problem Mensch. Und wahrlich, die Frage um Gott ist eine menschliche Frage. Und die Frage um den Menschen ist eine göttliche Frage. Und vielleicht erschließt sich das Geheimnis um Gott eher durch das Geheimnis um den Menschen als durch ein unmittelbares Gottsuchen unter Ausschluß des Menschen. Dostojewskij war kein Theologe, aber dem lebendigen Gott war er näher als Tolstoi; Gott erschließt sich ihm im Schicksal des Menschen. Vielleicht sollte man weniger Theologe und mehr Anthropologe sein.

War Dostojewskij Realist? Bevor diese Frage entschieden wird, muß zuerst festgestellt werden, ob eine große und echte Kunst überhaupt realistisch sein kann. Dostojewskij liebte es zuweilen, sich einen Realisten zu nennen, und hielt seinen Realismus für den Realismus des wirklichen Lebens. Natürlich war er niemals Realist in dem Sinne, in welchem unsere traditionelle Kritik das Vorhandensein einer realistischen Schule Gogols behauptete. Einen Realismus dieser Art gibt es überhaupt nicht, am wenigsten war Gogol ein solcher Realist, und Dostojewskij war es gewiß nicht. Jede echte Kunst ist symbolisch — sie ist eine Brücke zwischen zwei Welten, sie ist die Verkünderin einer tieferen Wirklichkeit, und diese ist wahre Realität. Diese reale Wirklichkeit kann künstlerisch nur in Symbolen ausgedrückt werden. Sie kann in der Kunst nicht unmittelbar real offenbart werden. Die Kunst stellt niemals die empirische Wirklichkeit dar, sie

dringt immer in eine andere Welt ein, doch ist diese andere Welt der Kunst nur in symbolischer Spiegelung zugänglich. Die Kunst Dostojewskijs ist durchweg eine Erschließung der tiefsten geistigen Wirklichkeit, einer metaphysischen Realität; am allerwenigsten beschäftigt sie sich mit der empirischen Daseins- und Umwelt.

Der Aufbau der Romane Dostojewskijs erinnert am wenigsten an den sogenannten „realistischen“ Roman. Durch ihren äußeren Vorwurf, der an unwahrscheinliche Kriminalromane erinnert, schimmert eine andere Realität hindurch. Nicht die Realität des empirischen, äußeren Daseins geregelter Lebensformen, nicht die Realität bodenständiger Typen ist das Reale bei Dostojewskij. Real ist bei ihm die geistige Tiefe des Menschen, real ist das Schicksal des menschlichen Geistes. Real ist das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, zwischen Mensch und Teufel. Real sind bei ihm die Ideen, denen der Mensch lebt. Jene Spaltungen des menschlichen Geistes, die das tiefste Thema der Romane Dostojewskijs bilden, gestatten keine realistische Behandlung. Die erschütternd geniale Darstellung der Beziehungen zwischen Iwan Karamasow und Smerdjakow, durch die zwei Ich Iwans sich erschließen, kann nicht als „realistisch“ bezeichnet werden. Und noch weniger realistisch sind die Beziehungen zwischen Iwan und dem Teufel.

Dostojewskij kann auch nicht Realist im Sinne eines psychologischen Realismus genannt werden. Er ist nicht Psychologe, er ist Pneumatologe und metaphysischer Symbolist. Hinter dem bewußten Leben verbirgt sich bei Dostojewskij immer das unterbewußte Leben. Und mit diesem hängen seine seherischen Ahnungen zusammen. Die Menschen sind nicht nur durch die Beziehungen und Bande verknüpft, die im Tageslicht des Bewußtseins sichtbar werden. Es gibt geheimnisvollere Beziehungen und Bande, die in den Tiefen des unterbewußten Lebens verwurzelt sind. Bei Dostojewskij dringt immer eine andere Welt in die Beziehungen

der Menschen dieser Welt ein. Geheimnisvolle Bande verbinden Myschkin mit Nastasja Filippowna und Rogoshin, Raskolnikow mit Swidrigailow, Iwan Karamasow mit Smerdjakow, Stawrogin mit der Lahmen und mit Schatow. Alle Gestalten Dostojewskijs sind durch gewisse, nicht irdische Bande aneinander geschmiedet. Es gibt hier keine zufälligen Begegnungen und keine zufälligen Beziehungen. Alles wird in einer anderen Welt bestimmt, alles hat einen höheren Sinn. Bei Dostojewskij gibt es keine Zufälligkeiten eines empirischen Realismus. Hier erscheinen alle Begegnungen als gleichsam nicht irdische, ihrer Bedeutung nach verhängnisvolle Begegnungen. Alle komplizierten Zusammenstöße und Wechselbeziehungen der Menschen erschließen hier keine objektiv gegenständliche, „reale“ Wirklichkeit, sondern das innere Leben, das innere Schicksal des Menschen. In diesen Zusammenstößen und Wechselbeziehungen der Menschen wird das Rätsel des Menschen, das Rätsel seines Weges gelöst, eine Welt-„Idee“ ausgedrückt. All das hat wenig Ähnlichkeit mit dem sogenannten „realistischen“ Roman. Kann man darum Dostojewskij auch einen Realisten nennen, so doch nur einen mystischen Realisten.

Literarhistoriker und Kritiker, die dazu neigen, allerlei Einflüsse und Entlehnungen aufzuspüren, weisen gern auf verschiedene Einflüsse auf Dostojewskij hin, besonders in seiner ersten Schaffensperiode. Es wird von einem Einfluß V. Hugos, George Sands, Dickens', auch Hoffmanns gesprochen. Aber eine wirkliche Verwandtschaft war nur zwischen ihm und einem der größten westlichen Dichter, Balzac, der ebensowenig „Realist“ war wie Dostojewskij. Unter den großen russischen Dichtern knüpft Dostojewskij unmittelbar an Gogol an, besonders in seinen ersten Erzählungen. Doch ist Dostojewskijs Verhältnis zum Menschen wesentlich anders als Gogols. Gogols Bild des Menschen ist der Mensch in Zersetzung; es gibt keine rechten Menschen bei ihm, statt der Menschen finden wir seltsame Fratzen und Larven. Hierin berührt

sich die Kunst Andrej Bjelys\* mit der Gogols. Dostojewskij dagegen schaut das Bild des Menschen einheitlich; er findet es noch in dem letzten der Gefallenen. Als Dostojewskij in seiner ganzen Größe erstand und sein schöpferisches neues Wort aussprach, befand er sich bereits jenseits aller Einflüsse und Entlehnungen; er ist eine einzig dastehende, beispiellose schöpferische Erscheinung in der Welt.

"Die Aufzeichnungen aus dem Unterreich" teilen das Schaffen Dostojewskijs in zwei Perioden. Vor den „Aufzeichnungen aus dem Unterreich“ war Dostojewskij noch Psychologe, obwohl von einer eigenartigen Psychologie; hier ist er noch Humanitarier, erfüllt von Mitgefühl mit den „armen Menschen“, mit den „Erniedrigten und Gekränkten“, mit den Helden des „Totenhauses“. Mit den „Aufzeichnungen aus dem Unterreich“ beginnt die geniale Ideendialektik Dostojewskijs. Nun ist er nicht mehr bloß Psychologe, er ist Metaphysiker, er erforscht die Tragödie des menschlichen Geistes bis ins Tiefste. Er ist nun kein Humanitarier mehr im früheren Sinne des Wortes, er hat nun wenig gemeinsam mit George Sand, Victor Hugo, Dickens und anderen. Mit der Humanität Bjelinskijs hat er endgültig gebrochen. Wenn er auch Humanitarier ist, so ist seine Humanität doch ganz eigener Art, neuer, tragischer Art. Der Mensch rückt noch mehr in das Zentrum seines Blickfelds, und das Schicksal des Menschen wird zum alleinigen Gegenstand seines Interesses? Doch nimmt er den Menschen nicht in der Flächendimension der Humanität, sondern in einer Tiefendimension, in einer sich neu eröffnenden geistigen Welt. Zum erstenmal erschließt sich hier jene menschliche Welt, die „Dostojewskijs Welt“ genannt wird. Dostojewskij wird endgültig zum tragischen Dichter. In ihm erreicht das Quälende der

\* Andrej Bjely (Boris Bugajew), geb. 1880, Dichter, Denker, Kritiker, Versteoretiker, einer der bedeutendsten Vertreter der russischen zeitgenössischen Literatur; in Deutschland hauptsächlich durch seine hervorragenden Romane „Die Silberne Taube“ und „Petersburg“ bekannt geworden.

russischen Literatur seinen höchsten Spannungsgrad. Der Schmerz um das Leidensschicksal des Menschen und das Los der Welt erreicht den Glühpunkt.

In Rußland hat es niemals einen Renaissancegeist und eine Renaissancekunst gegeben. Die Freude einer Wiedergeburt blieb uns versagt. So wollte es ein bitteres Schicksal. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts, im Zeitalter Alexanders I., vielleicht dem kulturell höchststehenden in unserer ganzen Geschichte, schien etwas für kurze Augenblicke aufzublitzen, was einer Renaissance ähnlich sah, erschimmerte die berauschte Freudigkeit des lebenssprudelnden Quells der russischen Versdichtung. So das lichtgetränkte, überschäumende Schaffen Puschkins. Aber nur allzubald erlosch diese Freudigkeit der schöpferischen Überfülle, schon in Puschkin selbst war sie vergiftet. Die große russische Literatur des 19. Jahrhunderts war kein Weiterschreiten auf Puschkins schöpferischem Wege, sie versinkt in Leid und Qual, in schmerzliche Sehnsucht und Welterlösung, als werde hier eine unbekannte Schuld gesühnt. Die leidvolle, tragische Gestalt Tschaadajews steht am Anfang der Bewegung, in der der zur Reife gelangte russische Gedanke des 19. Jahrhunderts erwacht. Lermontow, Gogol, Tjutschew schaffen nicht aus der schöpferischen Lebensfülle des Renaissancegeistes, sie schaffen in Schmerz und Qual, das sprudelnde Spiel der Kräfte fehlt ihnen. Dann treffen wir auf die erstaunliche Erscheinung Konstantin Leontjews, eines Renaissancemenschen des 16. Jahrhunderts seiner Natur nach, verschlagen in das der Renaissance so fernstehende, ihr entgegengesetzte Rußland des 19. Jahrhunderts, wo er sein trauriges und leidvolles Schicksal erlebt. Endlich die Höhepunkte der russischen Literatur — Tolstoi und Dostojewskij. An ihnen ist nichts Renaissancehaftes. Ergriffen von religiösem Schmerz und religiöser Qual, suchen sie nach Erlösung. Das ist bezeichnend für russische schöpferische Geister, ist durchaus national an ihnen; sie

suchen nach Erlösung, sie dürsten nach Sühne, sie leiden um die Welt.

In Dostojewskij erreicht die russische Literatur ihren Gipfelpunkt, und in seinem Schaffen tritt dieser quälende und religiös ernste Wesenszug der russischen Literatur am deutlichsten hervor. In Dostojewskij verdichtet sich alles Dunkel des russischen Lebens, des russischen Schicksals, aber in dieser Finsternis erschimmert ein Licht. Der Leidensweg der russischen Literatur, von religiösem Schmerz, religiösem Suchen erfüllt, mußte zu Dostojewskij führen. Doch in Dostojewskij vollzieht sich bereits ein Durchbruch in andere Welten, wird ein Lichtstrahl sichtbar. Die Tragödie Dostojewskijs hat, wie jede echte Tragödie, ihre Katharsis, Reinigung und Befreiung.

Nicht sehen und nicht kennen Dostojewskij jene, die sich von ihm nur in ein Dunkel gestoßen fühlen, aus dem es keine Rettung gibt, die er nur quält und nicht auch erfreut. Eine große Freude erstet uns beim Lesen Dostojewskijs, eine große Geistesbefreiung. Es ist die Freude, die durch Leid geht. Doch das ist der christliche Weg. Dostojewskij gibt uns den Glauben an den Menschen, an die Tiefe des Menschen wieder. Dieser Glaube fehlt der flachen Humanität. Die Humanität vernichtet den Menschen. Am Menschen vollzieht sich eine Wiedergeburt, wenn er an Gott glaubt. Der Glaube an den Menschen ist der Glaube an Christus, an den Gottmenschen.

Durch sein ganzes Leben trug Dostojewskij ein ausschließliches, einziges Gefühl zu Christus in sich, eine Art ekstatischer Liebe zum Bilde Christi. Im Namen Christi, aus unendlicher Liebe zu Christus brach Dostojewskij mit jener Welt der Humanität, deren Prophet Bjelinskij war. Der Glaube Dostojewskijs an Christus ist durch das Fegefeuer aller Zweifel hindurchgegangen und in Feuer gehärtet worden. Er vermerkt in seinem Notizbuch: „Auch in Europa gibt es nicht und hat es nie gegeben eine solche Kraft des

atheistischen Ausdrucks. Also doch nicht wie ein Knabe glaube ich an Christus und bekenne mich zu ihm. Durch ein großes Fegefeuer des Zweifels ist mein Hosianna gegangen.“ Dostojewskij hatte seinen Jünglingsglauben an "Schiller" — mit diesem Namen bezeichnete er symbolisch alles „Hohe und Schöne“ —, den humanitären Idealismus verloren. Sein Glaube an „Schiller“ hat die Prüfung nicht überstanden, sein Glaube an Christus hat alle Prüfungen überstanden. Dostojewskij hatte den humanitären Glauben an den Menschen verloren, blieb aber dem christlichen Glauben an den Menschen treu, vertiefte, befestigte und bereicherte diesen Glauben. Und darum konnte Dostojewskij kein düsterer, hoffnungslos pessimistischer Schriftsteller sein. Ein erlösendes Licht schimmert bei Dostojewskij noch im tiefsten Dunkel, noch in letzter Qual. Es ist das Licht Christi, das auch in der Finsternis leuchtet. Dostojewskij führt den Menschen durch die Abgründe des Zwiespalts — Zwiespalt ist das Grundmotiv Dostojewskijs —, aber Zwiespalt vernichtet den Menschen nicht endgültig. Durch den Gottmenschen kann das Menschenbild wieder errichtet werden.

Dostojewskij gehört zu den Dichtern, denen es gelungen ist, sich in ihrem Schaffen zu erschließen. In seinem Schaffen spiegeln sich alle Widersprüche seines Geistes, alle Tiefen und Untiefen dieses Geistes. Sein Schaffen war für ihn nicht, wie für viele, ein Verhüllen dessen, was in seinen Tiefen vorging. Er hat nichts verborgen, nichts verhehlt, und so ist es ihm gelungen, erstaunliche Entdeckungen über den Menschen zu machen. Durch das Schicksal seiner Helden berichtet er von seinem Schicksal, durch ihre Zweifel — von seinen Zweifeln, durch ihren Zwiespalt — von seinem Zwiespalt, durch ihre Verbrechererfahrung — von den geheimen Verbrechen seines Geistes. Dostojewskijs Biographie ist weniger interessant als sein Werk. Dostojewskijs Briefe sind weniger interessant als seine Romane. Er hat sein ganzes

Selbst in sein Werk gelegt. Und an Hand seines Werkes kann man ihn studieren. Darum ist Dostojewskij weniger rätselhaft als viele andere Schriftsteller, er ist leichter zu erfassen als etwa Gogol. Gogol ist einer der rätselhaftesten russischen Schriftsteller. Er erschloß sein Selbst nicht in seinem Schaffen, er verhüllte es durch sein Schaffen, und das Geheimnis seiner Persönlichkeit hat er mit sich ins Jenseits genommen. Und es wird wohl kaum gelingen, es jemals ganz zu lösen. Ein ebensolches Rätsel wird uns auch die Persönlichkeit Wladimir Ssolowjows\* bleiben. Durch seine philosophischen und theologischen Abhandlungen und seine Publizistik verhüllte Wladimir Ssolowjow sein Selbst, erschloß es nicht, das Widerspruchsvolle tritt in ihnen nicht zutage. Nur aus vereinzelt Gedichten kann man einiges erraten. Ganz anders ist Dostojewskij. Sein Genius war solcher Art, daß es ihm gelungen ist, in seinem Schaffen von seinem eigenen Schicksal, das zugleich das Weltgeschick des Menschen ist, erschöpfend zu berichten. Er hat uns sein „sodomitisches“ Ideal nicht verhehlt und die Höhen seines „M a d o n n e n“-Ideals erschlossen. Darum ist das Schaffen Dostojewskijs eine Offenbarung. Die Epilepsie Dostojewskijs ist keine oberflächliche Krankheit, in ihr offenbaren sich die tiefsten Tiefen seines Geistes.

Dostojewskij liebte es, sich einen „bodenständigen“ Menschen zu nennen, er bekannte sich zu einer bodenständigen Ideologie. Das trifft aber nur in dem Sinne zu, daß er ein russischer Mensch war und blieb, organisch mit dem russischen Volk verwachsen. Er hat sich niemals von den nationalen Wurzeln gelöst. Aber er hatte wenig Ähnlichkeit mit den Slawophilen, er gehörte bereits einem ganz anderen Zeitalter an. Im Vergleich mit den Slawophilen war Dostojewskij ein russischer Vagant, ein russischer Wanderer in

\* Wladimir Ssolowjow (1853—1900), der bedeutendste Religionsphilosoph Rußlands, Mystiker, Dichter; von Ssolowjow, neben Dostojewskij, geht die ganze zeitgenössische religionsphilosophische Bewegung in Rußland aus.

geistigen Welten. Er hatte kein eigenes Haus, kein Stück eigener Erde, keinen gemütlichen Landsitz. Er ist nicht mehr an eine statische Umwelt gebunden, er lebt ganz im Dynamischen, in Unruhe, durchflutet von Strömungen, die, aus der Zukunft dringen, er geht auf in der Revolution des Geistes. Er ist ein Mensch der Apokalypse. Die Slawophilen waren noch nicht an der apokalyptischen Krankheit erkrankt. Dostojewskij schildert vor allem das Schicksal des russischen Vaganten und Abtrünnigen, und das ist viel bezeichnender für ihn als seine Bodenständigkeit. Dieses Vagantentum hielt er für eine charakteristisch russische Eigenschaft. Die Slawophilen hingegen waren erdhafte, bodenwüchsige Menschen, durch ihre Erdhaftigkeit starke Menschen. Und selbst der Erdboden unter ihren Füßen war damals noch fest und stark. Dostojewskij aber ist ein „unterirdischer“ Mensch. Sein Element ist das Feuer, nicht die Erde. Seine Richtschnur ist wirbelsturmhafter Bewegung. Und alles ist bereits anders bei Dostojewskij als bei den Slawophilen. Anders ist sein Verhältnis Westeuropa gegenüber, er ist „ein Patriot Europas“, nicht nur ein russischer Patriot; anders ist sein Verhältnis zum Zeitalter Peters des Großen, er ist ein Schriftsteller der Petersburger Epoche, ein Dichter Petersburgs. Die Slawophilen lebten in einer einheitlichen Welt, Dostojewskij ist bereits ganz Zwiespalt.

Wir werden später sehen, wie sehr sich die Ideen Dostojewskijs über Rußland von denen der Slawophilen unterscheiden. Ich wollte aber gleich zu Anfang feststellen, daß Dostojewskij nicht slawophiler Rasse ist. Seinem bürgerlichen Habitus nach war Dostojewskij ein typischer russischer Schriftsteller, ein Literat, der durch seine Arbeit lebte. Er ist außerhalb der Literatur nicht denkbar. Er lebte von der Literatur sowohl geistig als auch materiell. Er war mit nichts anderem als der Literatur verbunden. Und in seiner Person offenbart sich das bittere Schicksal des russischen Schriftstellers.

Erstaunlich ist Dostojewskijs Verstand, die ungewöhnliche

Schärfe dieses Verstandes. Er ist einer der klügsten Schriftsteller der Weltliteratur. Sein Verstand entspricht nicht nur der Stärke seines Dichtertalents, sondern übertrifft dieses vielleicht noch. Hierdurch unterscheidet er sich merklich von L. Tolstoi, der durch die Schwerfälligkeit, Geradlinigkeit, man möchte beinahe sagen, die Flachheit seines Verstandes verblüfft, der nicht auf der Höhe seines genialen Dichtertalents steht. Natürlich war nicht Tolstoi, sondern Dostojewskij der große Denker. Das Schaffen Dostojewskijs ist eine durch ihren Glanz erstaunliche, perlende, durchschauende Offenbarung des Verstandes. Unter den großen Dichtern kann nur Shakespeare allein, der große Renaissancegeist, an Stärke und Schärfe des Verstandes mit Dostojewskij verglichen werden. Selbst der Verstand Goethes, des Größten der Großen, hatte nicht diese Schärfe, diese dialektische Tiefe wie Dostojewskijs Verstand. Und das ist um so erstaunlicher, als sich Dostojewskij in einem dionysischen, orgiastischen Element bewegt. Dieses Element ist, wenn es den ganzen Menschen ergreift, gewöhnlich der Schärfe und Sehkraft des Verstandes nicht zuträglich, es trübt den Verstand. Bei Dostojewskij aber sehen wir einen Orgasmus des Gedankens selbst, eine Gedankenekstase, selbst die Dialektik der Ideen ist bei ihm dionysisch. Dostojewskij ist vom Denken berauscht, von Flammenwirbeln des Denkens erfaßt. Die Ideendialektik Dostojewskijs berauscht, aber in diesem Rausche erlischt die Schärfe des Gedankens nicht, in ihm erreicht der Gedanke seine letzte Schärfe. Jene, die die Ideendialektik Dostojewskijs, die tragischen Wege seines genialen Denkens nicht interessieren, für die er nur Dichter und Psychologe ist, wissen nicht viel von Dostojewskij, stehen seinem Geist verständnislos gegenüber.

Das ganze Schaffen Dostojewskijs ist die künstlerische Lösung einer ideellen Aufgabe, eine tragische Gedankenbewegung. Der Held aus dem Unterreich ist eine Idee, Raskolnikow ist eine Idee, Stawrogin, Kirillow, Schatow, Peter Werchowenskij sind Ideen, Iwan Karamasow ist eine Idee. Alle

Helden Dostojewskijs sind von einer Idee besessen, von einer Idee berauscht, alle Gespräche in seinen Romanen sind Beispiele einer erstaunlichen Ideendialektik. Alles, was Dostojewskij geschrieben hat, dreht sich um die „verdammten ewigen Fragen“. Das soll aber keinesfalls heißen, Dostojewskij habe Tendenzromane à these geschrieben, um gewisse Ideen zu propagandieren. Ideen sind seiner Kunst immanent, künstlerisch erschließt er das Leben von Ideen. Er ist ein Dichter der Idee im platonischen Sinn des Wortes und nicht in jenem negativen Sinn, in dem dieser Ausdruck gewöhnlich von unserer Kritik gebraucht wird. Er betrachtet Ur-Ideen, aber immer in ihrer Dynamik, in ihrer Bewegung, in ihrem tragischen Schicksal, und nicht im Ruhezustand. Dostojewskij selbst urteilte über sich sehr bescheiden: „Ich bin etwas schwach in der Philosophie (aber nicht in meiner Liebe zu ihr, in der Liebe zu ihr bin ich stark).“ Das heißt, daß die akademische Philosophie ihm nicht lag. Sein intuitiver Genius kannte eigene Wege des Philosophierens. Er war ein echter Philosoph, der größte russische Philosoph. Der Philosophie gibt er ungeheuer viel. Das philosophische Denken sollte von seinen Betrachtungen durchtränkt sein. Das Schaffen Dostojewskijs ist von ungeheurer Bedeutung für die philosophische Anthropologie, die Geschichtsphilosophie, die Religionsphilosophie, die Moralphilosophie. Vielleicht hat er von der Philosophie wenig gelernt, doch sie kann er über vieles belehren, und schon lange steht unsere Philosophie über die letzten Dinge unter dem Zeichen Dostojewskijs. Nur das Philosophieren über vorletzte Dinge bewegt sich im Rahmen der traditionellen Philosophie.

Dostojewskij erschließt eine neue Geisteswelt, er gibt dem Menschen seine geistige Tiefe wieder. Diese geistige Tiefe war dem Menschen genommen und in transzendente Ferne, in unerreichbare Höhe entrückt worden. Und der Mensch verblieb im Mittelreich seiner Seele und an der Oberfläche

seiner Leiblichkeit. Er hörte auf, die Dimension der Tiefe zu empfinden. Dieser Prozeß der Entfremdung des Menschen seiner geistigen Tiefenwelt begann in der religiös-kirchlichen Sphäre durch die Verlegung der eigentlichen Geisteswelt ins Transzendente und die Konstituierung einer Religion für die Seele, die nun der ihr entrissenen Geisteswelt zustrebt. Dieser Prozeß endet mit Positivismus, Agnostizismus und Materialismus, d. h. mit der völligen Entseelung des Menschen und der Welt. Die transzendente Welt wird endgültig ins Nichterkennbare verdrängt. Alle Verbindungswege werden abgebrochen und zuletzt wird jene Welt gänzlich verneint. Die Feindseligkeit des offiziellen Christentums gegen jeglichen Gnostizismus muß mit der Bejahung des Agnostizismus enden, die Verlegung der Geistestiefe des Menschen nach außen muß zur Verneinung jeglicher geistiger Erfahrung führen, zur Einkerkering des Menschen in eine nur „materielle“ und „psychologische“ Wirklichkeit. Dostojewskij, als Geistesphänomen, bedeutet eine Umkehr dem Inneren zu, der Geistestiefe des Menschen zu, der geistigen Erfahrung zu, eine Rückerstattung der menschlichen geistigen Tiefe an den Menschen, einen Durchbruch durch die geschlossene „materielle“ und „psychologische“ Wirklichkeit. Für ihn ist der Mensch nicht nur ein „psychologisches“, sondern auch ein geistiges Wesen. Der Geist des Menschen befindet sich nicht außerhalb des Menschen, sondern in ihm. Dostojewskij behauptet die Unbegrenztheit der geistigen Erfahrung, entfernt alle Umschränkungen, fegt alle Grenzwächter hinweg. Geistesfernen eröffnen sich in innerer immanenter Bewegung. Im Menschen und durch den Menschen wird Gott erkannt. Darum kann Dostojewskij „Immanentist“ (wenn der Ausdruck mir erlaubt sei) im tiefsten Sinne des Wortes genannt werden.

Dies denn ist der Weg der Freiheit, den Dostojewskij erschließt.

Er erschließt Christum in der Tiefe des Menschen,

durch den Leidensweg des Menschen, durch die Freiheit. Die Religion Dostojewskijs ist ihrer Wesensart nach dem autoritativ-transzendenten Religiositätstypus entgegengesetzt. Es ist die freieste Religion, die die Welt je gesehen hat, ganz durchdrungen vom Pathos der Freiheit. In seinem religiösen Bewusstsein ist Dostojewskij niemals zu endgültiger Einheit gelangt, hat innere Widersprüche niemals ganz überwunden; er war noch unterwegs. Doch sein positives Pathos liegt in einer noch nicht dagewesenen Religion der Freiheit und der freien Liebe zu Gott. Im „Tagebuch eines Schriftstellers“ finden sich Stellen, die einer solchen Auffassung von Dostojewskij scheinbar widersprechen. Es muß aber gesagt werden, daß das „Tagebuch eines Schriftstellers“ eben alle grundlegenden Ideen Dostojewskijs enthält, die an verschiedenen Stellen verstreut sind. Diese Ideen wiederholen sich später in seinen Romanen mit noch größerer Wucht. Schon hier setzt die Ideendialektik der „Legende vom Großinquisitor“ ein, in der die Religion der Freiheit verkündet wird. Im Gegensatz zu einer oft ausgesprochenen Ansicht muß mit allem Nachdruck betont werden, daß Dostojewskijs Geist sich in einer positiven, nicht in einer negativen Richtung bewegte. Sein Pathos war das Pathos der Bejahung, nicht das der Verneinung. Er bekannte sich zu Gott, Mensch und Welt durch alle Qualen des inneren Zwiespalts und der Finsternis hindurch. Dostojewskij hat das Wesen des russischen Nihilismus bis zum Grunde erfaßt. Wenn er aber überhaupt etwas verneinte, so verneinte er den Nihilismus. Er ist Antinihilist. Und dies unterscheidet ihn von L. Tolstoi, der von nihilistischer Verneinung infiziert war. Heute steht Dostojewskij uns näher als je. Wir haben uns ihm wieder genähert. Und viel Neues erschließt sich uns in ihm im Lichte der Erkenntnis des tragischen Schicksals Rußlands, das wir erlebt haben.

## II

### DER MENSCH

Dostojewskij hatte nur ein, alles andere verdrängendes Interesse, nur ein Thema, dem er all seine schöpferischen Kräfte hingab. Dieses Thema ist der Mensch und sein Schicksal. Der ausschließliche „Anthropologismus“ und „Anthropozentrismus“ Dostojewskijs kann nicht umhin zu verwundern. Die Hingabe Dostojewskijs an dieses einzige Thema, den Menschen, ist eine Art von Ekstase und Besessenheit. Der Mensch ist für ihn keine bloße Naturerscheinung, eine unter anderen, auch nicht lediglich die höchste in der Reihe. Der Mensch ist ein Mikrokosmos, der Mittelpunkt des Seins, die Sonne, um die sich alles dreht. Alles ist im Menschen und für den Menschen. Im Menschen liegt das Rätsel des Seins. Die Lösung der Frage um den Menschen ist zugleich auch die Lösung der Frage um Gott. Das ganze Schaffen Dostojewskijs ist ein Eintreten für den Menschen und sein Schicksal, gesteigert zu einem Ringen mit Gott, das seine endliche Lösung aber darin findet, daß das Schicksal des Menschen in die Hände des Gottmenschen, Christi, gelegt wird. Eine derartige anthropologische Einstellung des Bewußtseins ist nur in der christlichen Welt möglich, nur im christlichen Zeitalter der Geschichte. Der Antike war ein solches Verhältnis zum Menschen unbekannt. Erst das Christentum hat die ganze Welt auf den Menschen bezogen und den Menschen zur Sonne dieser Welt erhoben. Und die Anthropologie Dostojewskijs ist eine wahrhaft christliche Anthropologie. Gerade die ausschließliche Hingabe Dostojewskijs an den Menschen macht ihn zu einem christlichen Schriftsteller. Die Humanitarier kannten ein solches Verhältnis zum Menschen nicht, für sie ist der Mensch nur ein Naturgeschöpf. Und wir werden sehen, daß Dostojewskij den inneren Mangel der Humanität aufgedeckt hat, ihre Unfähigkeit, die Tragödie des menschlichen Schicksals zu lösen.

Bei Dostojewskij gibt es nichts außer dem Menschen, weder die Natur, noch die Welt der Dinge, und noch im Menschen selbst nichts von dem, was ihn mit der naturhaften Welt, mit der Welt der Dinge, mit der Umwelt, mit der objektiven Lebensordnung verbindet. Nur der Geist des Menschen hat hier ein Dasein, nur er interessiert, nur er wird erforscht.

N. Strachow, der Dostojewskij nah kannte, sagt über ihn: „Seine ganze Aufmerksamkeit war auf die Menschen gerichtet, und nur ihre Natur und ihren Charakter erfaßte er. Ihn interessierten Menschen, ausschließlich Menschen, ihre Seelenstruktur, ihre Lebensweise, die Art ihres Denkens und Fühlens.“ Auf seiner Auslandsreise „zeigte Dostojewskij keinerlei besonderes Interesse weder für die Natur noch für geschichtliche Denkmäler, noch für Kunstwerke“.

Wohl gibt es bei Dostojewskij Schilderungen der Stadt, verrufener Stadtviertel, schmutziger Schenken und übelriechender möblierter Zimmer. Aber die Stadt ist bei ihm nur die Atmosphäre des Menschen, nur ein Moment seines tragischen Schicksals; die Stadt ist vom Menschen durchtränkt, hat aber kein eigenes Dasein, ist lediglich Hintergrund des Menschen. Der Mensch hat sich von der Natur abgewandt, von den organischen Wurzeln gelöst und ist in die abstoßenden Stadtpelunken geraten, wo er sich in Qualen krümmt. Die Stadt ist das tragische Schicksal des Menschen. Die Stadt Petersburg, die Dostojewskij so erstaunlich empfunden und beschrieben hat, ist ein Phantom, eine Emanation des Menschen in seiner Abtrünnigkeit und seinem Vagantentum. In der nebeldurchwogten Atmosphäre dieser gespenstigen Stadt keimen wahnsinnige Gedanken, reifen verbrecherische Pläne, die zur Überschreitung der Grenzen der menschlichen Natur führen. Alles sammelt und verdichtet sich hier um den Menschen, der sich von den göttlichen Ursprüngen gelöst hat. Alles Äußere — die Stadt und ihre eigentümliche Atmosphäre, die Zimmer und ihre widerliche Einrichtung, die Schenken mit ihrem Gestank und Schmutz, die äußeren

Vorwürfe seiner Romane — all das sind nur Zeichen, Symbole der inneren geistigen Welt des Menschen, nur Spiegelungen des inneren menschlichen Schicksals. Nichts Äußeres, Naturhaftes oder Gesellschaftliches, nichts mit einer festgelegten Lebensordnung Zusammenhängendes hat für Dostojewskij eine selbständige Bedeutung. Die schmutzigen Schenken, in denen „russische Knaben“ über die Weltprobleme reden, sind nur symbolisch gespiegelte Momente des menschlichen Geistes und einer mit diesem Schicksal organisch verwachsenen Ideendialektik. Und die ganze Kompliziertheit der Vorwürfe, die ganze bildhafte Mannigfaltigkeit der handelnden Personen, die in leidenschaftlicher Anziehung oder Abwehr aneinanderprallen, in einem Wirbelsturm der Leidenschaften, ist nur die Spiegelung des einigen menschlichen Geistes in seiner inneren Tiefe. All das dreht sich um das Rätsel des Menschen, all das ist nur dazu nötig, um die inneren Momente seines Schicksals zu erschließen.

Der Aufbau der Romane Dostojewskijs wird von dem Grundsatz größtmöglicher Konzentration beherrscht. Alle und alles strebt einem im Mittelpunkt stehenden Menschen zu, und dieser strebt seinerseits allen und allem zu. Dieser Mensch ist ein Rätsel, und alle suchen sein Geheimnis zu ergründen. Alle werden von diesem rätselhaften Geheimnis angezogen. Im „Jüngling“, einer der bedeutendsten und noch nicht genügend gewürdigten Schöpfungen Dostojewskijs, dreht sich alles um die Zentralfigur Werssilows, einer äußerst gewinnenden Gestalt, ist alles von leidenschaftlichen Beziehungen zu ihm durchtränkt; er zieht an oder stößt ab. Alle haben nur eine „Tätigkeit“ — sie sind bemüht, das Geheimnis „Werssilow“ zu ergründen, das Rätsel seiner Persönlichkeit, seines seltsamen Schicksals. Alle geraten durch das Widerspruchsvolle seiner Natur in Erregung. Und niemand kann zur Ruhe kommen, bevor er das Geheimnis dieser Natur ergründet hat. Und eben dies ist die wahre, ernste, tief menschliche „Tätigkeit“, von der alle in Anspruch genommen sind.

Bei Dostojewskij beschäftigen sich die Menschen überhaupt mit nichts anderem, haben keinerlei andere „Tätigkeit“. Vom gewöhnlichen Standpunkt aus können die Helden Dostojewskijs den Eindruck von Nichtstun erwecken, aber das Verhältnis der Menschen zueinander ist eben die wichtigste, die einzige wirklich ernste „Tätigkeit“. Der Mensch steht über aller „Tätigkeit“. Der Mensch selbst ist die einzige Aufgabe. Keinerlei andere „Tätigkeit“, keinerlei Lebensaufbau ist in dem so unendlich mannigfaltigen Menschenreich Dostojewskijs zu finden. Eine Mitte erhebt, eine zentrale menschliche Gestalt, und alles dreht sich um diese Achse. Ein Wirbelsturm leidenschaftlicher menschlicher Beziehungen erhebt sich, und alle werden von ihm erfaßt. Alle drehen sich in Ekstase in diesem Wirbelsturm. Er steigt aus den letzten Tiefen der menschlichen Natur auf, aus der unterirdischen, vulkanischen Natur des Menschen, aus seiner Bodenlosigkeit. Womit ist der Jüngling beschäftigt, der uneheliche Sohn Werssilows, was treibt er mit solchem Eifer von früh bis spät, wohin eilt er immer ohne Rast und Ruh? Ganze Tage lang läuft er von einem zum andern, um das „Geheimnis“ Werssilow zu erkunden, das Rätsel seiner Persönlichkeit zu lösen. Das eben ist eine ernsthafte Tätigkeit. Alle fühlen die Bedeutsamkeit Werssilows und alle wundern sich über das Widerspruchsvolle seiner Natur, allen fällt das tief Irrationale seines Charakters auf. Ein lebenswichtiges Rätsel ist in der Gestalt Werssilows aufgegeben. Es ist das Rätsel um den Menschen, um das menschliche Schicksal. Denn in dem komplizierten, widerspruchsvollen, irrationalen Charakter Werssilows, in dem Schicksal eines ungewöhnlichen Menschen ist das Rätsel des Menschen überhaupt verborgen. Und es scheint, daß nichts außer Werssilow da sei, daß alles nur für ihn und in bezug auf ihn da sei; alles ist nur ein Ausdruck seines inneren Schicksals.

Ein gleich zentralisierter Aufbau kennzeichnet auch „die Dämonen“. Stawrogin ist die Sonne, um die sich alles

dreht. Auch um Stawrogin erhebt sich ein Wirbelsturm, der in Besessenheit übergeht. Alles strebt ihm wie der Sonne zu, alles geht von ihm aus und kehrt zu ihm zurück, alles ist nur sein Schicksal. Schatow, Peter Werchowenskij, Kirillow — sie sind nur Teile der zersplitterten Persönlichkeit Stawrogins, nur Emanationen dieser ungewöhnlichen Persönlichkeit, in denen sie sich erschöpft. Das Rätsel „Stawrogin“, das Geheimnis „Stawrogin“ ist das einzige Thema der „Dämonen“. Die einzige „Tätigkeit“, die alle ganz in Anspruch nimmt, ist das Problem „Stawrogin“. Die revolutionäre Besessenheit ist nur ein Moment des Schicksals Stawrogins, ein Ausdruck der inneren Wirklichkeit Stawrogins, seines Eigenwillens. Die Tiefe des Menschen bei Dostojewskij kann niemals innerhalb feststehender Lebensformen offenbart werden, sie erschließt sich in einem Feuerstrom, in dem alle feststehenden Formen, alle erkalteten und erstarrten Daseinsnormen geschmolzen und verbrannt werden. So führt Dostojewskij in die tiefste Tiefe der Widersprüche der menschlichen Natur, die bei den Dichtern eines anderen Typus von den äußeren Geweben einer herkömmlichen Lebensordnung verdeckt sind. Die Erschließung der Tiefe des Menschen führt zur Katastrophe, hinter die Schranken der Wohlgeordnetheit dieser Welt. So wird in den „Dämonen“ der Zerfall einer ungewöhnlichen menschlichen Persönlichkeit aufgedeckt, die ihre Kräfte in der Unendlichkeit ihrer Bestrebungen erschöpft hat, unfähig der Auswahl und des Opfers.

Die Konzeption des „Idioten“ ist der des „Jünglings“ und der „Dämonen“ entgegengesetzt. In dem „Idioten“ ist die Bewegung nicht auf die Zentralgestalt des Fürsten Myschkin gerichtet, sondern geht von ihm auf die anderen aus. Myschkin ergründet alle, insbesondere die beiden Frauen Nastasja Filippowna und Aglaja, er ist erfüllt von seherischen Ahnungen, intuitiven Erkenntnissen. Er eilt allen zu Hilfe. Die menschlichen Beziehungen sind die einzige „Tätigkeit“,

der er sich restlos hingibt. Er selbst lebt in einer Art stiller Ekstase. Um ihn wogen wilde Wirbelstürme. Das rätselhaft-irrationale, „dämonische“ Element in Stawrogin und Werssilow spannt und erhitzt die Atmosphäre ringsum, ruft einen Hexentanz um sich hervor. Das ebenfalls irrationale, aber „engelhafte“ Element in Myschkin ruft seinerseits keine Besessenheit hervor, vermag aber nicht von Besessenheit zu heilen, obwohl Myschkin aus ganzer Seele helfen und heilen will. Myschkin ist nicht ganz, nicht restlos Mensch, seine Natur befindet sich in einer lichten, aber abnehmenden Phase. Einen ganzen Menschen wird Dostojewskij späterhin in Aljoscha zu geben versuchen. Sehr bedeutungsvoll ist, daß die „Dunklen“ — Stawrogin, Werssilow, Iwan Karamasow — ergründet werden und alles sich auf sie zu bewegt, die „Lichten“ dagegen — Myschkin, Aljoscha — selbst die anderen ergründen und die Bewegung von ihnen auf die anderen ausgeht. Aljoscha ergründet den Iwan ("Iwan ist ein Rätsel"). Myschkin erforscht die Seele der Nastasja Filippowna und Aglaja. Die „Lichten“, Myschkin, Aljoscha, erhalten die Gabe des Seherblicks, sie eilen den Menschen zu Hilfe. Den „Dunklen“, Stawrogin, Werssilow, Iwan Karamasow, wird eine rätselhafte Natur zuteil, die alle quält und foltert. Solcher Art ist die Konzeption der zentrifugalen und zentripetalen Bewegung in den Romanen Dostojewskijs.

Anders ist die Konzeption von „Schuld und Sühne“ („Raskolnikow“). Hier erschließt sich das Schicksal des Menschen nicht aus der Mannigfaltigkeit menschlicher Gestalten, nicht aus der erhitzten Atmosphäre menschlicher Beziehungen. Raskolnikow ergründet die Grenzen der menschlichen Natur an sich allein, er experimentiert an seiner eignen Natur. Der „dunkle“ Raskolnikow war noch kein „Rätsel“, wie Stawrogin oder Iwan. Dies ist eine weniger komplizierte Stufe im Schicksal des Menschen, auf den Wegen des menschlichen Eigenwillens als die Stawrogins und Iwan Karamasows, und geht dieser voraus. Rätselhaft ist nicht Raskolnikow selbst,

rätselhaft ist sein Verbrechen. Der Mensch überschreitet die ihm gezogenen Grenzen, aber der menschliche Eigenwille hat die Natur des Menschen noch nicht durchgreifend geändert. Der Held der „Aufzeichnungen aus dem Unterreich“ und Raskolnikow stellen Probleme und gaben Rätsel auf. Werssilow, Iwan Karamasow, Stawrogin sind selbst Probleme und Rätsel.

Dostojewskij ist vor allem ein großer Experimentalanthropologe der menschlichen Natur. Er entdeckt eine neue Wissenschaft vom Menschen und wendet eine neue, noch nicht dagewesene Forschungsmethode an. Die künstlerische Wissenschaft oder wissenschaftliche Kunst Dostojewskijs untersucht die menschliche Natur in ihrer Abgründigkeit und Grenzenlosigkeit, deckt ihre letzten, unterirdischen Schichten auf. Dostojewskij unterzieht den Menschen einem geistigen Experiment, stellt ihn in außergewöhnliche Verhältnisse, entfernt alle äußeren Schichtungen, indem er den Menschen aus allen Daseinsbedingtheiten herausreißt. Er vollzieht seine anthropologischen Untersuchungen nach der Methode eines dionysischen Künstlertums, indem er uns in die geheimnisvollen Tiefen der menschlichen Natur hinabreißt, in diesen Tiefen ekstatische, leidenschaftsdurchglühte Wirbelstürme entfacht. Das ganze Schaffen Dostojewskijs ist eine wirbelsturmhafter Anthropologie. In ihm erschließt sich alles in einer ekstatisch flammenden Atmosphäre, und nur dem ist ein Wissen um Dostojewskij zugänglich, wer von diesem Wirbelsturm erfaßt wird. In der Anthropologie Dostojewskijs ist nichts Statisches, nichts Erkaltetes, Erstarrtes, hier befindet sich alles in Bewegung, alles ist ein glühender Lavastrom. Dostojewskij reißt in einen dunklen Abgrund hinab, der sich im Innern des Menschen auftut. Er führt durch die Finsternis der Hölle. Aber auch in dieser Finsternis muß ein Licht aufleuchten. Er will Licht in der Finsternis schöpfen. Dostojewskij nimmt den Menschen in Freiheit

gesetzt, dem Gesetz entbrochen, aus der kosmischen Ordnung gelöst, und untersucht sein Schicksal in der Freiheit, deckt die unabwehrbaren Ergebnisse der Freiheitswege auf. Dostojewskij interessiert vor allem das Schicksal des Menschen in der Freiheit, die in Eigenwille übergeht. Hier ist es, wo die Natur des Menschen zutage tritt. Das dem Gesetz unterworfenen menschliche Dasein mit festem irdischem Boden deckt die Geheimnisse der menschlichen Natur nicht auf. Dostojewskij interessiert das Schicksal des Menschen insbesondere in dem Augenblicke, da er gegen die objektive Weltordnung rebelliert, sich von der Natur, den organischen Wurzeln löst und seinen Eigenwillen verkündet. Als Abtrünniger, dem naturhaften, organischen Leben Entfremdeter, wird der Mensch von Dostojewskij in das Fegefeuer und die Hölle der Stadt geworfen und durchwandert hier seinen Leidensweg, sühnt seine Schuld.

Sehr aufschlußreich ist ein Vergleich der Stellung zum Menschen bei Dante, Shakespeare und Dostojewskij. Bei Dante ist der Mensch ein organischer Teil einer objektiven Weltordnung, des göttlichen Kosmos. Er ist ein Glied eines hierarchischen Systems. Über ihm befindet sich der Himmel, unter ihm die Hölle. Gott und Teufel sind Realitäten einer dem Menschen von außen gegebenen Weltordnung. Die Kreise der Hölle mit ihren fürchterlichen Qualen bestätigen nur das Dasein einer solchen objektiven göttlichen Weltordnung. Gott und Teufel, Himmel und Hölle erschließen sich nicht in den Tiefen des menschlichen Geistes, nicht in der Unbegrenztheit der geistigen Erfahrung, sondern sind dem Menschen gegeben, besitzen eine den Realitäten der gegenständlichen materiellen Welt gleiche Realität. Das ist die Weltauffassung des Mittelalters, die mit der Weltauffassung des antiken Menschen noch eng verknüpft ist. Der Mensch empfand über sich den Himmel mit der himmlischen Hierarchie und unter sich die Hölle. In Dante findet die

Weltempfindung des mittelalterlichen Menschen ihren genialen Ausdruck. Der Kosmos als hierarchischer Organismus war noch nicht erschüttert, der Mensch verweilte fest in ihm.

Mit dem Zeitalter der Renaissance, mit dem Beginn der neuen Zeit findet eine radikale Veränderung der Weltanschauung statt. Die humanistische Selbstbehauptung des Menschen setzt ein. Der Mensch schließt sich in seine natürliche Welt ein. Himmel und Erde bleiben dem Menschen verschlossen. Die Unendlichkeit des Alls tut sich vor ihm auf, doch der einheitliche, hierarchisch organisierte Kosmos ist nicht mehr. Der unendliche und leere astronomische Himmel hat wenig Ähnlichkeit mit dem Himmel Dantes, mit dem Himmel des Mittelalters. Und begreiflich erscheint das Grauen, das die Unendlichkeit des Raumes in Pascal erweckte. Der Mensch fühlt sich in diesen unendlichen Räumen verloren, die keine kosmische Struktur haben. Und er flüchtet in seine umfangreiche menschliche Seelenwelt, schmiegt sich noch fester an die Erde, fürchtet, sich von ihr zu lösen, fürchtet die ihm fremde Unendlichkeit. Das humanistische Zeitalter der neuen Geschichte beginnt, in dem die schöpferischen Kräfte des Menschen sich entfalten. Der Mensch fühlte sich plötzlich frei, nicht mehr an eine objektive, von außen gegebene kosmische Ordnung gekettet. Shakespeare war eins der größten Genies der Renaissance. Sein Schaffen erschließt zum erstenmal die unendlich komplizierte und mannigfaltige menschliche Seelenwelt, die Welt der menschlichen Leidenschaften, das überschäumende Spiel der menschlichen Kräfte, ganz erfüllt von Energie und Macht. Dantes Himmel, Dantes Hölle erscheint nicht mehr im Schaffen Shakespeares. Die Lage des Menschen wird bei Shakespeare durch die humanistische .Weltauffassung bestimmt. Diese humanistische Weltauffassung ist auf die Seelenwelt des Menschen gerichtet und nicht auf seine Geisteswelt, nicht auf die letzten Tiefen des Geistes. Der Mensch bewegt sich an der Peripherie des Seelenlebens, löst sich von den geistigen Mittelpunkten.

Shakespeare war der größte Psychologe der humanistischen Kunst.

In einem anderen Zeitalter der Welt, auf einer anderen Lebensstufe des Menschen erscheint Dostojewskij. Auch bei ihm gehört der Mensch bereits nicht mehr jener objektiven kosmischen Ordnung an, der der Mensch bei Dante angehörte. Der Mensch hatte in der neuen Geschichte den Versuch unternommen, sich endgültig an der Oberfläche der Welt festzusetzen, hatte sich in seine rein menschliche Welt eingeschlossen. Gott und Teufel, Himmel und Erde wurden in den Bereich des Nichterkennbaren verdrängt, zu dem es keinerlei Verbindungswege gab; ihnen wurde endlich jegliche Realität entzogen. Der Mensch wurde zu einem zweidimensionalen, flächenhaften Wesen, er ging der Tiefendimension verlustig. Die Seele allein verblieb ihm, der Geist entzog sich ihm. Die schöpferischen Kräfte des Zeitalters der Renaissance erwiesen sich nun als erschöpft. Die Freudigkeit der Renaissance war verschwunden, das Spiel der überquellenden schöpferischen Kräfte. Und der Mensch begann zu spüren, daß der Boden unter seinen Füßen nicht so fest und unerschütterlich sei, wie er gemeint hatte. Aus der geschlossenen Tiefendimension begannen unterirdische Stöße zu erschallen, die vulkanische Beschaffenheit des Untergrundes begann sich fühlbar zu machen. Ein Abgrund öffnete sich in der Tiefe des Menschen selbst, und hier erschien wiederum Gott und Teufel, Himmel und Hölle. Aber die ersten Bewegungen in die Tiefe konnten nur ein Tasten im Dunkeln sein, das Tageslicht der menschlichen Seelenwelt und der materiellen Welt, dem es zugewandt war, begann zu erlöschen, während das neue Licht noch nicht hell genug brannte. Die ganze neue Geschichte war eine Prüfung der menschlichen Freiheit, in ihrem Verlauf wurden die menschlichen Kräfte in Freiheit gesetzt. Aber gegen Ende dieses geschichtlichen Zeitalters wird die Prüfung der menschlichen Freiheit in eine größere Tiefe getragen, in eine andere

Dimension. Die menschlichen Freiheitswege werden aus der vom Tageslicht der neuen Geschichte erhellten Seelenwelt in die Geisteswelt getragen. Und diese Geisteswelt mußte anfangs den Eindruck eines Hinabsteigens in die Hölle machen. Hier werden sich dem Menschen wiederum Gott und Himmel offenbaren, und nicht nur Teufel und Hölle, aber nicht als objektive, dem Menschen von außen gegebene Ordnung, sondern als Erkenntnis der letzten Tiefen des menschlichen Geistes, als sich von innen heraus erschließende Realitäten. Das eben ist das Schaffen Dostojewskijs. Bei ihm nimmt der Mensch eine wesentlich andere Stellung ein als bei Dante und Shakespeare. Er gehört nicht der objektiven Weltordnung an, er verbleibt aber auch nicht an der Oberfläche seiner Seele. Das Geistesleben wird dem Menschen zurückerstattet, aber aus der Tiefe heraus, von innen heraus, aus der Finsternis, durch Fegefeuer und Hölle hindurch. Darum ist der Weg Dostojewskijs der Weg geistiger Immanenz, nicht Transzendenz. Das soll aber gewiß nicht heißen, Dostojewskij habe die Realität des Transzendenten abgestritten.

Der Weg des in Freiheit gesetzten Menschen beginnt mit dem äußersten Individualismus, mit Vereinsamung, mit Empörung gegen die äußere Weltordnung. Eine maßlose Eigenliebe entwickelt sich, ein Unterreich tut sich in ihm auf. Von der Oberfläche der Welt siedelt der Mensch in unterirdische Katakomben über. Der unterirdische Mensch taucht auf, ein ungefüger, ungeschlechter Mensch, und beginnt seine Dialektik zu entwickeln. Hier, in der genialen Ideendialektik der „Aufzeichnungen aus dem Unterreich“ macht Dostojewskij zum erstenmal eine ganze Reihe von Entdeckungen über die menschliche Natur. Die menschliche Natur ist polar, antinomisch und irrational. Der Mensch hat ein unausrottbares Bedürfnis nach dem Irrationalen, nach wahnwitziger Freiheit, nach Leid. Der Mensch strebt nicht unbedingt nach Vorteil. In seinem Eigenwillen zieht der Mensch immer

wieder Leid vor. Er gibt sich mit einer rationalen Lebensordnung nicht zufrieden. Freiheit ist höher als Wohlfahrt. Aber Freiheit heißt nicht Herrschaft der Vernunft über das seelische Element, die Freiheit selbst ist irrational und wahnwitzig, sie verleitet zur Überschreitung der Grenzen, die dem Menschen gezogen sind. Diese maßlose Freiheit quält den Menschen, lockt ihn ins Verderben. Aber der Mensch legt Wert auf diese Qual und auf dies Verderben. Die Entdeckungen über den Menschen, die Dostojewskij im „Unterreich“ gemacht hat, bestimmen das Schicksal Raskolnikows, Stawrogins, Iwan Karamasows u. a. Die leiderfüllte Wanderschaft des Menschen auf den Wegen eigenwilliger Freiheit beginnt. Und sie führt den Menschen bis an die letzten Schranken des Zwiespalts. Die Ideendialektik über den Menschen und sein Schicksal beginnt in den „Aufzeichnungen aus dem Unterreich“, wird in allen Romanen Dostojewskijs weiter entwickelt und findet ihren Abschluß in der „Legende vom Großinquisitor“. Iwan Karamasow ist die letzte Etappe auf dem Wege der Freiheit, die in Eigenwille und Empörung gegen Gott umgeschlagen ist. Hiernach erscheint dann die Gestalt des Staretz Sossima und Aljoschas. Wir werden sehen, daß die ganze tragische Dialektik über den Menschen ihre Lösung in der Christusgestalt der Legende findet. Womit aber beginnt sie?

Der unterirdische Mensch lehnt jede rationale Organisation einer allgemeinen Harmonie und Wohlfahrt ab. „Ich werde mich durchaus nicht wundern“, sagt der Held der „Aufzeichnungen aus dem Unterreich“ — „wenn plötzlich so mir nichts, dir nichts, inmitten der allgemeinen zukünftigen Vernünftigkeit irgendein Gentleman mit einem unvornehmen oder besser gesagt mit einem reaktionären und höhnischen Gesicht auftaucht, die Hände in die Seiten stemmt und uns allen erklärt: „Nun, meine Herrschaften, ob wir nicht diese ganze Vernünftigkeit mal über den Haufen werfen, mit einem Fußtritt, in den Staub, einzig zu dem Zweck, um all

diese Logarithmen zum Teufel zu schicken und wieder ein mal nach unsrem freien Willen leben zu können.“ (Von mir gesperrt. N. B.) „Das wäre ja noch nicht so schlimm, aber kränkend ist, daß er unbedingt eine Gefolgschaft finden wird, so ist der Mensch beschaffen. Und all das aus dem lächerlichsten Grunde, der, sollte man meinen, nicht einmal einer Erwähnung wert sei; nämlich darum, weil es dem Menschen immer und überall, wer er auch sei, so zu handeln beliebt, wie er wollte, und durchaus nicht so, wie Vernunft und Vorteil es ihm geboten; wollen aber kann man auch seinem eigenen Vorteil zuwider und muß es zuweilen unbedingt. Das eigene freiwillige und freie Wollen, die eigene, selbst tollste Laune, das eigene Phantasiegebilde, vielleicht bis zum Wahnsinn gesteigert zuweilen — das ist ja gerade jener filtrierte, jener vorteilhafteste Vorteil, der sich keiner Klassifizierung fügt, und an dem zerschellend alle Systeme und Theorien stets zum Teufel fliegen. Und woher haben es nur all diese Weisen, daß der Mensch ein gewisses normales, ein gewisses treuherziges Wollen brauche? Woher kommt ihnen diese unbedingte Gewißheit, daß der Mensch ein vernünftig-vorteilhaftes Wollen brauche? Der Mensch braucht allein nur ein selbständiges Wollen, was das auch kosten mag, und wohin das auch führen mag.“

"Nur in einem Falle, einem einzigen, kann der Mensch absichtlich, bewußt, das Schädliche, Dumme, ja das Allerdümmste wollen, nämlich: um das Recht zu haben, selbst das Allerdümmste zu wollen und nicht durch die Verpflichtung gebunden zu sein, allein nur das Gescheite zu wollen. Denn dieses Allerdümmste, diese eigene Laune, kann ja, meine Herren, in der Tat für unsereinen am vorteilhaftesten von allen Dingen auf Erden sein, insbesondere in gewissen Fällen. Es kann unter anderem vorteilhafter als alle Vorteile sein, selbst dann, wenn es uns offensichtlichen Schaden bringt und den gesunden Absichten unserer Vernunft über Vorteile widerspricht, da es auf jeden Fall das Allerwichtigste, das

Allerwertvollste uns erhält — unsere  
Persönlichkeit und unsere Individualität.“  
(Von mir gesperrt. N. B.)

Der Mensch ist keine Arithmetik, der Mensch ist ein  
problematisches, rätselhaftes Wesen. Die menschliche Natur ist  
antinomisch und polar bis in ihre Tiefen. „Was kann man denn  
vom Menschen erwarten, als von einem Geschöpf, das mit solchen  
seltsamen Eigenschaften behaftet ist? Der Mensch kann den  
schädlichsten Unsinn, die unwirtschaftlichste Widersinnigkeit  
begehen zu dem einzigen Zweck, um zu all der positiven  
Vernünftigkeit sein zerstörendes phantastisches Element  
beizumischen. Gerade seine phantastischsten Hirngespinnste, seine  
platteste Dummheit mag er für sich in Anspruch nehmen wollen  
zu dem alleinigen Zweck, um sich selbst zu bestätigen, daß  
Menschen immer noch Menschen sind und keine Klaviertasten.“

"Wenn Sie behaupten wollen, daß man auch all das nach  
Täfelchen berechnen könne, Chaos und Finsternis und Fluch, so  
daß schon die Möglichkeit allein, es im voraus berechnen zu  
können, allem Einhalt gebieten werde und die Vernunft so zu  
ihrem Recht kommen werde, so wird der Mensch für diesen Fall  
absichtlich verrückt werden, um ohne Vernunft zu sein und seinen  
Willen durchzusetzen. Ich glaube daran, ich verantworte dafür,  
weil ja die ganze Sache des Menschen, wie  
es scheint, in der Tat nur darin besteht,  
daß der Mensch sich alle Augenblicke  
beweise, daß er ein Mensch und kein Stift  
ist.“ (Von mir gesperrt. N. B.)

"Wo bleibt denn da der eigene Wille, wenn wir zu Täfelchen  
und Arithmetik kommen, wenn nichts übrig bleibt, als daß  
zweimal zwei vier ist? Zweimal zwei wird auch ohne meinen  
Willen vier sein. Als ob der eigene Wille sich auf so etwas richte!"

"Liebt der Mensch Vernichtung und Chaos nicht vielleicht  
darum so, weil er selber instinktiv fürchtet, das Ziel zu erreichen  
und das im Bau begriffene Gebäude zu vollenden?"

Und wer weiß, vielleicht ist ja das ganze Ziel auf Erden, dem der Mensch zustrebt, nur in dieser Ununterbrochenheit des Prozesses der Erreichung beschlossen, mit anderen Worten — im Leben selbst und nicht eigentlich im Ziel, das selbstverständlich nichts anderes sein kann, als zweimal zwei ist vier, d. h. eine Formel, aber zweimal zwei ist vier — das ist ja nicht mehr Leben, meine Herrschaften, sondern der Anfang vom Tode.“ (Von mir gesperrt. N. B.)

"Und warum sind Sie so fest, so feierlich davon überzeugt, daß allein nur das Normale und Positive, kurz, allein nur sein Wohlergehen für den Menschen vorteilhaft ist? Irrt sich der Verstand nicht über Vorteile? Denn vielleicht liebt der Mensch nicht nur Wohlergehen, vielleicht liebt er genau ebensosehr Leid, bis zur Leidenschaft. . . . Ich bin überzeugt, daß der Mensch wahres Leid, d. h. Vernichtung und Chaos, niemals ablehnen wird. Leid, ja, das ist doch die einzige Ursache des Bewußtseins.“

In diesen durch ihre Schärfe, ihre Genialität erschütternden Gedanken muß man die Urquelle aller Entdeckungen suchen, die Dostojewskij über den Menschen im Verlauf seines ganzen Schaffensweges macht. Dem Menschen gegenüber darf nicht Arithmetik, sondern muß die höhere Mathematik angewandt werden. Ein Menschenschicksal gründet sich niemals auf der Wahrheit, daß zweimal zwei vier ist. Die menschliche Natur kann niemals rationalisiert werden. Immer bleibt ein irrationaler Rest nach, und nur in ihm ist der Quell des Lebens.

Auch die menschliche Gesellschaft kann nicht rationalisiert werden. Auch in der Gesellschaft verbleibt und wirkt immer das Element des Irrationalen. Die menschliche Gesellschaft ist kein Ameisenhaufen, und die Freiheit des Menschen, die verlockt, „nach seinem eigenen dummen Willen zu leben“, läßt die Umwandlung der Gesellschaft in einen Ameisenhaufen nicht zu. „Der Gentleman mit dem reaktionären und höhnischen Gesicht“ ist eben die Empörung

der Persönlichkeit, des individuellen Elements, der Freiheit, die keinerlei zwangsweise Rationalisierung zuläßt, keinerlei aufgezwungenes Wohlbehagen. Schon hier tritt die tiefe Feindseligkeit Dostojewskijs gegen den Sozialismus zutage, gegen den „Kristallpalast“, gegen die Utopie des irdischen Paradieses. Dies wird sich später bis in die letzten Tiefen in den „Dämonen“ und den „Brüdern Karamasow“ erschließen. Der Mensch kann es nicht zulassen, daß er in eine „Klaviertaste“ und einen „Stift“ verwandelt wird. Dostojewskij besaß ein ungeheuer gesteigertes Gefühl der Persönlichkeit. Seine ganze Lebensauffassung ist vom Personalismus durchtränkt. Hiermit war auch das für ihn zentrale Problem der Unsterblichkeit verknüpft. Dostojewskij ist ein genialer Kritiker des sozialen Eudämonismus, dessen Unvereinbarkeit mit der Freiheit und der Würde der Persönlichkeit er erschließt.

War Dostojewskij selbst ein Mensch aus dem Unterreich, brachte er der Ideendialektik des Menschen aus dem Unterreich Sympathien entgegen? Diese Frage kann nicht statisch gestellt und beantwortet werden. Sie muß dynamisch gelöst werden. Die Weltauffassung des unterirdischen Menschen ist nicht die positive Weltauffassung Dostojewskijs. In seiner positiven religiösen Weltauffassung deckt Dostojewskij das Verderbliche der Wege des Eigenwillens und der Empörung des unterirdischen Menschen auf. Dieser Eigenwille und diese Empörung müssen zur Vernichtung der Freiheit des Menschen und zum Zerfall der Persönlichkeit führen. Aber der unterirdische Mensch mit seiner erstaunlichen Ideendialektik über die irrationale menschliche Freiheit ist ein Moment des tragischen Menschenweges, der schrankenlosen Ausnutzung der Freiheit und der Prüfung der Freiheit. Doch ist die Freiheit das höchste Gut, der Mensch kann ihr nicht entsagen, ohne aufzuhören, Mensch zu sein. Das, was der unterirdische Mensch in seiner Dialektik verwirft, verwirft auch Dostojewskij in seiner positiven Weltauffassung. Bis zuletzt wird

er die Rationalisierung der menschlichen Gesellschaft verneinen, bis zuletzt jeglichen Versuch, Wohlergehen, Vernünftigkeit, Wohlbehagen über die Freiheit zu stellen, ablehnen, den künftigen Kristallpalast, die künftige Harmonie, die auf der Vernichtung der menschlichen Persönlichkeit beruht, verwerfen. Doch führt er den Menschen weiter auf den Wegen des Eigenwillens und der Empörung, um zu erschließen, daß durch Eigenwille die Freiheit vernichtet wird, durch Empörung der Mensch verneint wird. Der Weg der Freiheit führt entweder zum Menschgottum, und auf diesem Wege findet der Mensch sein Ende und seinen Untergang, oder zum Gottmenschentum, und auf diesem Wege findet der Mensch seine Erlösung und die letzte Bejahung seines Menschenbildes. Der Mensch ist nur Mensch, wenn er das Ebenbild Gottes ist, wenn Gott ist. Wenn kein Gott ist, wenn der Mensch selbst Gott ist, so ist auch der Mensch nicht, so zerschellt auch sein Bild. Nur in Christo löst sich das Problem des Menschen. Die Ideendialektik des unterirdischen Menschen ist nur das Anfangsmoment der Ideendialektik Dostojewskijs selbst; sie setzt hier ein, findet aber ihren Abschluß nicht hier. Ihren Abschluß — und zwar ihren positiven Abschluß — findet sie in den „Brüdern Karamasow“. Unerschütterlich aber bleibt eines: es gibt keine Rückkehr zum unterjochten, zwangsweise rationalisierten Bewußtsein, gegen das sich der unterirdische Mensch empörte. Der Mensch muß durch die Freiheit gehen. Und Dostojewskij weist nach, wie der Mensch, wenn man ihn mit Gewalt in die Grenzen der Vernunft einzwängt und sein Leben nach Täfelchen ordnet, „absichtlich verrückt werden wird, um ohne Vernunft zu sein und auf seinem Willen zu bestehen.“ Er anerkennt das phantastische Element im Menschen als wesentlich für die Natur des Menschen. Stawrogin, Werssilow, Iwan Karamasow sind „Rätsel“, weil die menschliche Natur überhaupt rätselhaft ist in ihrer Antinomie, ihrer Irrationalität, ihrem Bedürfnis nach Leid.

Durch seine Anthropologie erschließt Dostojewskij, daß die menschliche Natur im höchsten Grade dynamisch ist, daß in ihrer Tiefe feurige Bewegung herrscht. Ruhe, Statik herrschen nur in der oberen, der allerobersten Flächenschicht des Menschen. Unter der gefestigten Lebensordnung, unter der seelischen Wohlanständigkeit verbergen sich Stürme, gähnen finstere Abgründe. Dostojewskij interessiert sich für den Menschen, wenn er bereits in den Zustand stürmischer Bewegung geraten ist. Er dringt in diese dunklen Abgründe hinab und fördert hier Licht zutage. Licht eignet nicht nur der wohlanständigen Oberfläche, Licht kann auch im finsternen Abgrund aufflammen, und dieses ist das wahrere Licht. Diese feurige Bewegung im Menschen entspringt der Polarität der menschlichen Natur, dem Zusammenprall der in ihr verborgenen Gegensätze. Die Polarität, die Antinomie setzt sich bis in die tiefsten Tiefen der menschlichen Natur fort. In der letzten Tiefe herrscht nicht Ruhe, nicht Einheitlichkeit, sondern leidenschaftliche Bewegung. Dostojewskij erschaut nicht die Ruhe der Ewigkeit in der Tiefe.

Hierin ist die Anschauungsweise Dostojewskijs durchaus verschieden von der Platos, von der vieler Mystiker. Nicht nur im physischen und psychischen Bereich erfolgen stürmische Zusammenstöße, sondern auch im geistigen Bereich. Von Bewegung wird nicht nur die Oberfläche des Seins erfaßt, sondern auch die letzten Tiefen des Seins. Dies ist für die Anthropologie und Ontologie Dostojewskijs äußerst wesentlich. Hierin ist er der ästhetischen Weltauffassung des hellenischen Genius entgegengesetzt. Er gehört der christlichen Welt an, in der sich die tragische Dynamik des Seins erst ganz erschlossen hat.

Der russische, slawische Genius deckt sich in seiner Betrachtungsweise der letzten Tiefen des Seins auch nicht mit dem deutschen Genius, wie er im deutschen Idealismus zutage tritt. Der Deutsche neigt dazu, den Zusammenstoß von Gott und Teufel, von Licht und Dunkel an der Peripherie

des Seins zu erschauen, dringt er aber in die Tiefe des geistigen Lebens, so erschaut er dort Gott, erschaut er Licht — die Polarität verschwindet.

Bei dem Russen Dostojewskij tritt die Polarität des göttlichen und teuflischen Elements, der stürmische Zusammenstoß von Licht und Finsternis noch in der letzten Tiefe des Seins hervor. Gott und Teufel ringen in den tiefsten Tiefen des menschlichen Geistes miteinander. Das Böse ist tieferhafter, geistiger Natur. Das Schlachtfeld von Gott und Teufel ist sehr tief in die menschliche Natur verlegt. Dem Blicke Dostojewskijs eröffnete sich der tragische Widerspruch nicht in jener psychischen Sphäre, wo alle ihn sehen, sondern im Urgrund des Seins. Die Tragödie der Polarität dringt mit ihren Wurzeln in die Tiefen des göttlichen Lebens. Und der Unterschied zwischen dem, was „von Gott“ ist, und dem, was „vom Teufel“ ist, fällt bei Dostojewskij nicht mit dem gewöhnlichen Unterschied zwischen dem „Guten“ und „Bösen“ zusammen — einem peripherischen Unterschied. Wenn Dostojewskij seine Lehre von Gott, vom Absoluten bis zuletzt erschlossen hätte, so wäre er gezwungen gewesen, die Polarität der göttlichen Natur selbst anzuerkennen, die dunkle Natur Gottes, einen Abgrund in Gott, etwas der Lehre Jakob Boehmes vom „Ungrund“ Verwandtes. Das menschliche Herz ist polar in seinem Ursprung selbst, aber das menschliche Herz entspringt der bodenlosen Tiefe des Seins.

Dostojewskij gehören die erstaunlichen Worte, daß „das Schöne die Welt erretten wird“. Es gab für ihn nichts Höheres als das Schöne. Das Schöne ist göttlich, aber auch das Schöne, der höchste Ausdruck ontologischer Vollkommenheit, erscheint Dostojewskij polar, zwiespältig, widerspruchsvoll, schrecklich, entsetzlich. Er erschaut keine göttliche Ruhe des Schönen, nicht die platonische Idee des Schönen, er sieht in ihm feurige Bewegung, tragischen Zusammenstoß. Das Schöne erschloß sich ihm durch den Menschen. Er erschaut das Schöne nicht im Kosmos, nicht in einer göttlichen

Weltordnung. Daraus entspringt die ewige Unruhe auch in dem Schönen selbst. Es gibt keine Ruhe im Menschen. Das Schöne ist vom heraklitischen Strom erfaßt. Wohlbekannt sind die Worte des Mitja Karamasow: „Das Schöne — es ist ein schreckliches und entsetzliches Ding. Schrecklich, weil unbestimmbar und nicht erfaßbar, da Gott lauter Rätsel erschaffen hat. Hier stoßen die Ufer zusammen, hier leben alle Widersprüche beieinander. . . . Das Schöne! Ertragen kann ich dabei nicht, daß mancher, seinem Herzen nach erhabene Mensch, von hohem Verstande — mit dem Ideal der Madonna beginnt und mit dem Ideal Sodoms endet. Noch schrecklicher ist es, wenn einer, das sodomitische Ideal bereits in der Seele, das Ideal der Madonna doch nicht leugnet, und dieses Ideal in seinem Herzen brennt, in Wahrheit brennt, wie in jungen unbefleckten Jahren. Nein, weit ist der Mensch, gar zu weit sogar, ich würde ihn verengern.“ Und noch: „Das Schöne ist nicht nur ein schreckliches, es ist auch ein geheimnisvolles Ding. Hier ringt der Teufel mit Gott, und das Schlachtfeld ist die Herzen der Menschen.“ Und Nikolai Stawrogin „fand an beiden Polen Identität des Schönen, Gleichheit des Genusses“, fühlte die gleich starke Anziehungskraft des Madonnenideals und des sodomitischen Ideals. Dostojewskij peinigte es, daß Schönheit nicht nur im Madonnen-Ideal, sondern auch im sodomitischen Ideal liege. Er fühlte, daß auch im Schönen ein finsternes, dämonisches Element vorhanden sei. Wir werden später sehen, daß er ein finsternes, böses Element auch in der Nächstenliebe fand. So tief drang seine Betrachtung der Polarität der menschlichen Natur.

Dieser Zwiespalt, diese Erforschung der Polarität der menschlichen Natur, diese tragische Bewegung, die bis in die letzten geistigen Tiefen geht, in die letzten Schichten, war sie bei Dostojewskij nicht damit verknüpft, daß er am Ende der neuen Geschichte, an der Schwelle einer noch unbestimmten

neuen Weltepoche berufen war, im Menschen den Kampf der Elemente des Gottmenschentums und des Menschgottums, den Kampf der christlichen und antichristlichen Elemente zu erschließen, der den früheren Zeitaltern, als das Böse sich in weniger komplizierter, einfacherer Form dartat, noch unbekannt war?

Die Seele des Menschen unseres Zeitalters ist gelockert, alles erscheint wie auf Trieb sand gebaut, alles erscheint dem Auge des Menschen in zwiespältiger, doppelsinniger Gestalt, der Mensch lebt inmitten von Versuchungen und Verheißungen, in beständiger Gefahr einer Unterschiebung. Das Böse erscheint in der Gestalt des Guten und versucht und verheißt. Die Gestalt Christi und des Antichrist, des Gottmenschen und Menschgottes wird doppelsinnig, täuscht. Das tritt besonders im Schaffen Mereschkowskij hervor, dem es bis zuletzt nicht gelungen ist, zu entscheiden, wo denn eigentlich Christus und wo der Antichristus ist. Sein in mancher Hinsicht hervorragendes Werk „L. Tolstoi und Dostojewskij“ ist von dieser Täuschung, dieser beständigen Unterschiebung ganz durchwoben.

Es gibt in unseren Tagen eine Menge von Menschen mit „doppelsinnigen Gedanken“, bei denen die inneren Kriterien der Unterscheidung abgestumpft sind. Das ist eine von Dostojewskij entdeckte Menschenart. Dieser Art Menschen ist mit dem alten Moralkatechismus nicht beizukommen, an solche Seelen kommt man nur mit feineren Mitteln heran. Dostojewskij erforscht das Schicksal dieser von Strömen einer apokalyptischen Atmosphäre durchpulsten Seelen. Und diese Untersuchung fördert ein ungeheures Licht zutage. Dostojewskij nimmt den Menschen im Moment einer tiefen geistigen Krise, einer religiösen Wende. In diesem Schicksalsmoment des Menschen ist es möglich, eine sehr wesentliche Entdeckung über die menschliche Natur zu machen. Die Erscheinung Dostojewskij ist ein ganz neues Moment in der anthropologischen Erkenntnis. Diese Erkenntnis ist hier bereits nicht

nur die traditionell christliche Erkenntnis, nicht mehr die patristische und nicht mehr die humanistische Erkenntnis.

Was denn hat sich Dostojewskij Neues über den Menschen erschlossen? Er kehrt nicht bloß zu der alten und ewigen christlichen Wahrheit vom Menschen zurück, von der der Humanismus sich abgewandt hatte und die in Vergessenheit geraten war.

Die Erfahrung des humanistischen Zeitalters der Geschichte, die Prüfung der menschlichen Freiheit hat nicht umsonst stattgefunden. Es war kein reiner Verlust, war nicht bloß eine Verminderung des Schicksalsumfangs des Menschen. Eine neue Seele ist aus dieser Erfahrung hervorgegangen, mit neuen Zweifeln, mit einer neuen Erkenntnis des Bösen, aber auch mit neuen Gesichtskreisen und neuen Fernen, mit dem Durst nach einer neuen Gottverschmelzung. Der Mensch ist jetzt in ein anderes, reiferes geistiges Lebensalter getreten. Und die christliche, tief christliche Anthropologie Dostojewskijs unterscheidet sich bereits von der patristischen Anthropologie. Die Lehre vom Menschen der Kirchenväter und -lehrer, die Lehre vom Wege des Menschen, die uns das Leben und Schaffen der Heiligen erschließt, entspricht nicht mehr allen Anforderungen des Menschen in seinem heutigen geistigen Lebensalter, kennt nicht alle menschlichen Zweifel und Versuchungen. Der Mensch ist nicht besser geworden, er ist Gott nicht näher gekommen, aber seine Seele ist unendlich komplizierter, sein Bewußtsein unendlich schärfer geworden.

Die frühere christliche Seele kannte die Sünde und verfiel der Macht des Teufels. Aber sie kannte nicht jenen Zwiespalt der menschlichen Persönlichkeit, den die von Dostojewskij erforschte Seele erkannt hat. Das Böse war früher klarer und einfacher. Die versuchenden und verheißenden Wege des Menschgottums hatten sich ihr noch nicht so erschlossen, wie sie sich der Seele eines Raskolnikow, Stawrogin, Kirillow, Iwan Karamasow erschlossen haben. Und es dürfte

schwer fallen, die heutige Seele von ihren geistigen Krankheiten allein mit den alten Heilmitteln zu heilen. Dostojewskij hat dieses erkannt. Er wußte nicht weniger, als Nietzsche wußte, aber er wußte auch etwas, wovon Nietzsche nicht wußte. Theofan der Einsiedel, ein Zeitgenosse Dostojewskijs, einer unserer autoritativsten orthodoxen asketischen Schriftsteller, wußte aber auch davon nicht, was Dostojewskij und Nietzsche erkannt haben, und wäre darum nicht imstande gewesen, auf die durch die neue menschliche Erfahrung hervorgerufene Qual Antwort zu geben. Sie haben erkannt, daß der Mensch fürchterlich frei und daß diese Freiheit tragisch ist, daß sie Last und Leid auferlegt. Und sie haben die Spaltung des Weges empor vom Menschen zum Gottmenschen und Menschgotte erkannt. Die menschliche Seele erschien ihnen im Augenblick der Gottverlassenheit, und diese Erfahrung erwies sich als eigenartige religiöse Erfahrung, in der — nach dem Abstieg ins Dunkel — ein neues Licht erglüht. Und darum unterscheidet sich das Christentum Dostojewskijs wesentlich vom Christentum Theofans des Einsiedels. Und darum haben die Väter des Optinschen Klosters ihn nicht ganz als einen der Ihren anerkannt, nachdem sie die „Brüder Karamasow“ gelesen hatten. Hier hat sich ein Weg zu Christo durch schrankenlose Freiheit erschlossen. Das versuchende Trugbild des Menschgottums wird auf dem Wege der Freiheit selbst entlarvt, und eben dieses ist das neue Wort vom Menschen.

Das Schaffen Dostojewskijs bedeutet nicht nur die Krise, sondern auch den Zusammenbruch des Humanismus, seine innere Entlarvung. Hier muß der Name Dostojewskijs neben Nietzsches Namen gestellt werden. Nach Dostojewskij und Nietzsche ist die Rückkehr zum alten rationalistischen Humanismus nicht mehr möglich, ist der Humanismus überwunden. Die humanistische Selbstbehauptung und Selbstzufriedenheit des Menschen findet ihr Ende bei Dostojewskij und Nietzsche. Weiter führt der Weg entweder zum

Gottmenschen oder zum Übermenschen, zum Menschgott. Eine Beschränkung auf das Menschliche allein ist dadurch unmöglich geworden.

Kirillow will selbst Gott werden. Nietzsche will den Menschen als Schmach und Scham überwinden und führt zum Übermenschen. Die letzte Konsequenz der humanistischen Eigenliebe und Selbstbehauptung ist der Untergang des Menschen im Übermenschen. Im Übermenschen bleibt der Mensch nicht erhalten, er wird überwunden, als Scham und Schmach, als Ohnmacht und Nichtigkeit. Der Mensch ist nur ein Mittel zur Erreichung des Übermenschen. Der Übermensch ist ein Abgott, ein Götze, vor dem der Mensch in den Staub sinkt, der den Menschen und alles Menschliche verschlingt. Wer die Versuchung durch das Übermenschentum in sich aufgenommen hat, für den hat die Humanität alle Anziehungskraft verloren. Sie ist das Reich der Mitte. Die europäische Humanitätsphilosophie hat ihr geistiges Ende in Nietzsche gefunden, der Fleisch vom Fleisch und Blut vom Blut der Humanität und ein Opfer ihrer Versündigungen war.

Aber früher als Nietzsche hat Dostojewskij in seiner genialen Dialektik über den Menschen dieses verhängnisvolle und unabwendbare Ende der Humanität erwiesen, diese Vernichtung des Menschen auf dem Wege des Menschgottums. Der Unterschied zwischen Dostojewskij und Nietzsche ist gewaltig. Dostojewskij kannte die Versuchung durch das Menschgottum, er hat die Wege des menschlichen Eigenwillens tief schürfend erforscht. Doch er kannte auch ein anderes, er sah das Licht Christi, in dem die Finsternis des Menschgottums entlarvt wird. Er hatte ein geistiges Auge. Nietzsche aber befand sich selbst im Bann der Ideen des Menschgottums; die Idee des Übermenschen hat den Menschen bei ihm vernichtet.

Bei Dostojewskij dagegen wird der Mensch bis zuletzt erhalten. Im Menschgott wird der Mensch vernichtet, im Gottmenschen aber der Mensch erhalten. Allein nur das Christentum

rettet die Idee des Menschen, indem es das Bild des Menschen ewiglich erhält. Das Sein des Menschen setzt das Sein Gottes voraus. Gott töten, heißt den Menschen töten. Auf dem Grabe zweier großer Ideen — Gottes und des Menschen (das Christentum ist die Religion des Gottmenschen und des Gottmenschentums) — erhebt sich die Gestalt des Ungeheuers, das Gott und den Menschen tötet, die Gestalt des zukünftigen Menschgottes, des Übermenschen, des Antichrist. Bei Nietzsche gibt es weder Gott noch Mensch, sondern nur einen unbekanntem Übermenschen. Bei Dostojewskij ist Gott und Mensch. Gott verschlingt bei ihm niemals den Menschen, der Mensch verschwindet nicht in Gott, der Mensch bleibt bis zuletzt und ewiglich Mensch. Hierin war Dostojewskij Christ im tiefsten Sinne des Wortes.

Erstaunlich ist, daß Dostojewskijs dionysische Ekstase nie zur Auflösung des Menschenbildes führt, zur Vernichtung der menschlichen Individualität. In Griechenland führte sie zur Zerreißung der menschlichen Individualität, zur Auflösung des Menschenbildes im gestaltlosen Naturelement. Dionysische Ekstasen waren dem Menschenbilde immer gefährlich. Bei Dostojewskij aber führt keine Ekstase, keine noch so ekstatische Besessenheit zur Verleugnung des Menschen. Dieser Zug Dostojewskijs ist durchaus original. Der Anthropologismus Dostojewskijs ist eine ganz exzeptionelle, einzig dastehende Erscheinung. Das Bild des Menschen, die Schranken der Persönlichkeit werden nicht ohne Grund mit dem apollinischen Element, dem Element der Form verbunden. Das dionysische Element wird dagegen gewöhnlich als Aufhebung des Prinzips der Individualisation empfunden, als Auflösung der Schranken der Persönlichkeit. Bei Dostojewskij ist das anders. Er ist dionysisch durch und durch, nicht apollinisch, er lebt in Ekstase und Besessenheit. Und in dieser Atmosphäre der Ekstase und Besessenheit behauptet sich mit noch größerer Macht das Bild des Menschen, das Antlitz des Menschen. Der Mensch in seiner feurigen Polarität und Dynamik

bleibt bei ihm bis in die letzten Tiefen Mensch, bleibt als Mensch unvernichtbar. Hierin unterscheidet sich Dostojewskij nicht allein vom griechischen Dionysismus, sondern auch von vielen Mystikern des christlichen Zeitalters, bei denen nur das Göttliche verbleibt, das Menschliche dagegen verschwindet. Dostojewskij will bis zur letzten Tiefe des göttlichen Lebens mit dem Menschen Zusammengehen. Der Mensch gehört der Tiefe der Ewigkeit. Und das ganze Schaffen Dostojewskijs ist ein Eintreten für den Menschen.

Die ganze religiöse Weltauffassung Dostojewskijs ist dem Geist des Monophysitentums entgegengesetzt. Er anerkennt bis zum letzten nicht nur eine Natur, die göttliche oder menschliche, sondern zwei Naturen: die göttliche und die menschliche. Und im Vergleich mit dem religiösen anthropologischen Bewußtsein Dostojewskijs mag selbst das orthodoxe und katholische Bewußtsein als Abweichung zum Monophysitentum hin erscheinen, als Absorption der menschlichen Natur durch die göttliche Natur. Es scheint, daß niemand in der Weltgeschichte eine solche Stellung zum Menschen vertrat wie Dostojewskij. Auch im letzten der Menschen, beim tiefsten Fall des Menschen bleibt das Ebenbild Gottes in ihm erhalten. Seine Liebe zum Menschen war nicht die humanitarische Liebe. Er vereinte in dieser Liebe unendliches Mitleid mit einer Art Grausamkeit. Er predigte den Menschen den Leidensweg. Und dies war damit verknüpft, daß im Mittelpunkt seines anthropologischen Bewußtseins die Idee der Freiheit lag. Ohne Freiheit ist der Mensch nicht. Und seine ganze Dialektik über den Menschen und sein Schicksal entwickelt Dostojewskij als Dialektik über das Schicksal der Freiheit. Aber der Weg der Freiheit ist der Weg des Leidens. Und dieser Leidensweg muß vom Menschen bis zu Ende durchgegangen werden. Um bis zuletzt zu erkennen, was sich Dostojewskij über den Menschen erschlossen hat, müssen wir uns seiner Untersuchung über die Freiheit und das Böse zuwenden.

### III DIE FREIHEIT

Das Problem des Menschen und seines Schicksals ist für Dostojewskij vor allem das Problem der Freiheit. Das Schicksal des Menschen, seine leidvollen Wanderschaften werden durch seine Freiheit bestimmt. Die Freiheit steht im Mittelpunkt der Weltauffassung Dostojewskijs. Und sein geheimstes Pathos ist das Pathos der Freiheit.

Es erscheint verwunderlich, daß dies bis jetzt noch nicht genügend erkannt worden ist. Es wird oft auf verschiedene Stellen seines „Tagebuchs eines Schriftstellers“ hingewiesen, in denen er als Feind der sozial-politischen Freiheit, als Konservativer und selbst als Reaktionär erscheint, und diese ganz äußerliche Einstellung behindert die Erkenntnis, daß die Freiheit der Kernpunkt des Schaffens Dostojewskijs ist, daß hier der Schlüssel zum Verständnis seiner Weltauffassung liegt.

Das, was die „Grausamkeit“ Dostojewskijs genannt worden ist, hängt mit seinem Verhältnis zur Freiheit zusammen. Er war „grausam“, weil er dem Menschen die Last seiner Freiheit nicht nehmen wollte, den Menschen nicht von Leiden zum Preise der Vernichtung seiner Freiheit befreien wollte, dem Menschen eine ungeheure Verantwortung auferlegte, entsprechend der Würde des Freien.

Man könnte die menschlichen Qualen erleichtern, indem man dem Menschen die Freiheit nimmt. Und Dostojewskij untersucht eingehend diese Wege, die Wege der Erleichterung und Bestellung des Menschen unter Verlust seiner Geistesfreiheit. Bei Dostojewskij finden sich in Wahrheit geniale Gedanken über die Freiheit, und diese müssen erschlossen werden. Die Freiheit ist für ihn sowohl eine Anthropozee als auch eine Theozee, in ihr muß sowohl die Rechtfertigung des Menschen als auch die Rechtfertigung Gottes gesucht werden. Der ganze Weltprozeß ist eine Aufgabe über das Thema der Freiheit, ist eine Tragödie,

die mit der Ausführung dieses Themas verknüpft ist. Dostojewskij untersucht das Schicksal des in Freiheit gesetzten Menschen. Ihn interessiert allein der Mensch, der den Weg der Freiheit betreten hat, das Schicksal des Menschen in der Freiheit und der Freiheit im Menschen. Alle seine Romane sind Tragödien, Prüfungen der menschlichen Freiheit. Der Mensch beginnt damit, daß er aufrührerisch seine Freiheit verkündet, zu jedem Leid, jeder Wahnsinnstat bereit ist, nur um sich frei zu fühlen. Und dabei strebt der Mensch nach der letzten, äußersten Freiheit.

Es gibt zwei Freiheiten: die erste ist die ursprüngliche Freiheit, die zweite — die endliche Freiheit. Zwischen diesen beiden Freiheiten liegt der Weg des Menschen, erfüllt von Qual und Leid, der Weg des Zwiespalts. Schon der heilige Augustin lehrte in seinem Kampf gegen die Pelagianer von zwei Freiheiten: der *libertas minor* und der *libertas major*. Die geringere Freiheit war für ihn die ursprüngliche, die erste Freiheit, die die Freiheit der Wahl des Guten ist, sie ist mit der Möglichkeit der Sünde verbunden; die höhere Freiheit war die letzte, endliche Freiheit — die Freiheit in Gott, im Guten. Augustin war ein Apologet der zweiten Freiheit, der *libertas major*, und kam zuletzt zur Prädestinationslehre. Obgleich im kirchlichen Bewußtsein der Halbpelagianismus die Vorherrschaft errang, hat Augustin doch einen für die Freiheit ungünstigen Einfluß auf den Katholizismus gehabt. Er hat die Verfolgung und Hinrichtung der Ketzler sanktioniert. Jedenfalls steht fest: es gibt nicht eine, sondern zwei Freiheiten, die erste und die letzte, die Freiheit der Wahl des Guten und Bösen, und die Freiheit im Guten, oder die irrationale Freiheit. Sokrates kannte nur die zweite Freiheit, die rationale. Auch die Worte des Evangeliums: „Erkennt die Wahrheit, und die Wahrheit wird euch frei machen“, beziehen sich auf die zweite Freiheit, die Freiheit in Christo. Wenn wir sagen, der Mensch müsse sich von den niederen Elementen, von der

Macht der Leidenschaften befreien, er müsse aufhören, Sklave seiner selbst und seiner Umwelt zu sein, so haben wir die zweite Freiheit im Auge. Die höchste Errungenschaft der Geistesfreiheit bezieht sich auf die zweite Freiheit. Die Freiheit des ersten Adam und die Freiheit des zweiten Adam, die Freiheit in Christo sind verschiedene Freiheiten. Die Wahrheit macht den Menschen frei, aber der Mensch muß sich frei zur Wahrheit bekennen, er kann nicht zwangsweise, durch Gewalt ihr zugeführt werden. Christus gibt dem Menschen die letzte Freiheit, aber der Mensch muß sich frei zu Christo bekennen. „Dich verlangte nach der freien Liebe des Menschen, frei soll er Dir folgen, von Dir verlockt und bezaubert“ (Worte des Großinquisitors).

In diesem freien Bekenntnis zu Christo liegt die ganze Würde des Christen, der ganze Sinn des Glaubensaktes, der ja eben ein Freiheitsakt ist. Die Würde des Menschen, die Würde seines Glaubens setzt die Anerkennung beider Freiheiten voraus: die Freiheit von Gut und Böse und die Freiheit im Guten, die Freiheit in der Wahl der Wahrheit und die Freiheit in der Wahrheit.

Die Freiheit kann nicht identifiziert werden mit dem Guten, mit der Wahrheit, mit der Vollkommenheit. Die Freiheit hat ihre eigene selbständige Natur, die Freiheit ist Freiheit, und nicht das Gute. Und eine jede Vermengung und Identifizierung der Freiheit mit dem Guten und der Vollkommenheit selbst ist eine Verneinung der Freiheit, ist ein Bekenntnis zu Gewalt und Nötigung. Das zwangsweise Gute ist schon nicht mehr das Gute, es wird so zum Bösen. Das freie Gute aber, das das einzige Gute ist, setzt die Freiheit des Bösen voraus. Hierin liegt die Tragödie der Freiheit, die Dostojewskij tief schürfend erforscht und erkannt hat. Hierin liegt das Geheimnis des Christentums.

Eine tragische Dialektik setzt hier ein. Das Gute kann nicht erzwungen werden, zum Guten kann man nicht genötigt werden. Die Freiheit des Guten setzt die Freiheit des Bösen

voraus. Die Freiheit des Bösen aber führt zur Vernichtung der Freiheit selbst, zu ihrer Ausartung in eine böse Notwendigkeit. Andererseits führt aber auch die Verneinung der Freiheit des Bösen und die ausschließliche Bejahung der Freiheit des Guten zur Verneinung der Freiheit, zu ihrer Ausartung in eine gute Notwendigkeit. Aber eine gute Notwendigkeit ist schon nicht mehr das Gute, da das Gute Freiheit voraussetzt.

Dieses tragische Problem der Freiheit hat den christlichen Gedanken im Laufe seiner ganzen Geschichte gequält. Mit ihm verknüpft ist der Streit des heiligen Augustin mit den Pelagianern, die Lehre über die Beziehung zwischen Freiheit und Gnade, die durch den Jansenismus hervorgerufenen Streitigkeiten, die schwankende Haltung Luthers der augustinischen Prädestinationslehre gegenüber, die finstere Lehre Calvins, die jegliche Freiheit zu verneinen scheint.

Der christliche Gedanke war durch zwei Gefahren beengt, durch zwei Phantome — der bösen Freiheit und der guten Nötigung. Die Freiheit ging entweder an dem aus ihr erstehenden Bösen zugrunde oder an der Nötigung zum Guten. Die Scheiterhaufen der Inquisition legen ein grauenvolles Zeugnis von dieser Tragödie der Freiheit ab, von der Schwierigkeit, selbst für das christliche, durch das Licht Christi erhellte Bewußtsein, sie zu lösen. Die Verneinung der ersten Freiheit, der Freiheit im Glauben, in der Bekenntnis zur Wahrheit, muß zur Prädestinationslehre führen. Die Wahrheit selbst führt zu sich, ohne Mitwirkung der Freiheit.

Die katholische Welt verfiel der Versuchung durch die Freiheit, neigte zur Verneinung der Freiheit, zur Verneinung der Glaubensfreiheit, der Gewissensfreiheit, zum Zwang in der Wahrheit und im Guten. Die orthodoxe Welt verfiel nicht in solchem Maße dieser Versuchung, aber auch in ihr wurde die Wahrheit über die Freiheit nicht gänzlich erschlossen. Denn es gibt nicht nur eine Freiheit in der Wahrheit, sondern auch eine Wahrheit über die Freiheit.

Muß aber die Lösung des jahrhundertealten Themas über

die Freiheit nicht darin gesucht werden, daß Christus nicht nur die Wahrheit ist, die Freiheit gibt, sondern auch die Wahrheit über die Freiheit, die freie Wahrheit, daß Christus — die Freiheit, die freie Liebe zu Gott ist?

Hier vermengen sich formale und materielle Momente im Begriff der Freiheit. Die erste Freiheit, als formale Freiheit, sind jene zu verneinen geneigt, die die Wahrheit und die Freiheit in der Wahrheit bereits erkannt haben. Die zweite Freiheit wird als materielle Freiheit aufgefaßt, als Freiheit, die auf die Wahrheit gerichtet ist. Das christliche Bewußtsein ist scheinbar nicht gewillt, den formalen Standpunkt einzunehmen und Gewissensfreiheit, Glaubensfreiheit als formales Recht des Menschen zu verteidigen. Das Christentum kennt eine Wahrheit, die frei macht. Und diese Wahrheit ist exklusiv; sie duldet neben sich keine anderen Wahrheiten, duldet die Lüge nicht. Aber verbirgt sich nicht irgendein Fehler in diesem scheinbar unanfechtbaren Gedankengang?

Der Fehler liegt in der Voraussetzung, daß die Gewissensfreiheit, die Glaubensfreiheit, die Freiheit von Gut und Böse ausschließlich vom formalen Standpunkt verteidigt werden könne. Die Freiheit im Christentum ist keine formale, sondern eine materielle Wahrheit. Die Wahrheit Christi selbst ist die Wahrheit über die Freiheit. Das Christentum ist die Religion der Freiheit. Sein Inhalt, der Inhalt des christlichen Glaubens fordert die Anerkennung der Glaubensfreiheit, der Gewissensfreiheit, nicht nur der ersten, sondern auch der zweiten Freiheit. Das Christentum ist die Überwindung der Tragödie der Freiheit und der Notwendigkeit.

Die Gnade Christi, das ist die Freiheit, die Freiheit, die weder durch das Böse vernichtet wird (die Ausschließlichkeit der ersten Freiheit), noch durch die Nötigung im Guten (die Ausschließlichkeit der zweiten Freiheit). Das Christentum ist freie Liebe zu Gott, und in der Gnade der freien Liebe zu Gott findet die Versöhnung der göttlichen und menschlichen

Freiheit statt. Die Wahrheit Christi wirft ihr Licht zurück auch auf die erste Freiheit, bejaht sie als unlöslichen Teil der Wahrheit selbst. Die Freiheit des menschlichen Geistes, die Gewissensfreiheit gehört zum Inhalt der christlichen Wahrheit. All dies war noch nicht bis zuletzt vom früheren christlichen Bewußtsein erkannt worden, am allerwenigsten vom katholischen. Dostojewskij macht auf dem Wege zur Erkenntnis dieser Wahrheit einen ungeheuren Schritt vorwärts.

Dostojewskij stellt es dem Menschen anheim, den Weg des freien Bekenntnisses zu jener Wahrheit zu gehen, die ihn endgültig frei machen soll. Aber dieser Weg führt durch Finsternis, durch Abgründe, durch Zwiespalt, durch Tragödie. Nicht gerade und nicht eben ist dieser Weg. Auf diesem Wege irrt der Mensch, verlockt von Scheinbildern, von trügerischem Licht, die in noch tiefere Finsternis führen. Dieser Weg ist lang, er kennt die Linie des geraden Aufstieges nicht. Es ist der Weg der Prüfungen, der Weg der Erfahrung, der Weg der durch Erfahrung gehenden Erkenntnis von Gut und Böse. Nur durch die Begrenzung oder Enteignung der menschlichen Freiheit könnte dieser Weg gekürzt oder erleichtert werden. Aber braucht Gott jene, sind Ihm jene wert, die zu Ihm kommen nicht auf dem Wege der Freiheit, nicht durch an Erfahrung geläuterte Erkenntnis der ganzen Verderblichkeit des Bösen? Liegt der Sinn des Welt- und Geschichtsprozesses nicht vielleicht in diesem Verlangen Gottes, die freie erwidernde Liebe des Menschen zu finden? Doch nur langsam bewegt sich der Mensch auf dem Wege der erwidernde Liebe zu Gott. Er muß zuvor durch bittere Enttäuschungen und Mißerfolge in seiner Liebe zu flüchtigen und unwürdigen Dingen gehen. Die Gnade, die Gott dem Menschen auf seinem Wege sendet, ist keine nötigen Gnade, sondern nur eine helfende und erleichternde Gnade. Und immer wenn die christliche Welt

versuchte, die Energie dieser Gnade in ein Mittel der Macht und der Nötigung umzuwandeln, geriet sie auf unchristliche, ja antichristliche Irrwege. Dostojewskij hat mit unerhörter Schärfe diese christliche Wahrheit über die Freiheit des menschlichen Geistes erkannt.

Der Weg der Freiheit ist der Weg des neuen Menschen der christlichen Welt. Der antike Mensch oder der Mensch des vorchristlichen Ostens kannte diese Freiheit nicht, er war in eine Notwendigkeit, in die Naturordnung eingeschlossen, dem Schicksal ergeben. Erst das Christentum hat dem Menschen diese Freiheit gebracht, die erste Freiheit und die letzte Freiheit. Im Christentum erschließt sich die Freiheit nicht nur des zweiten Adam, des im Geiste zum zweiten Male geborenen Menschen, sondern auch die Freiheit des ersten Adam, nicht nur die Freiheit des Guten, sondern auch die Freiheit des Bösen. Das griechische Denken erlaubte nur eine rationale Freiheit. Das Christentum erschließt ebensowohl das irrationale Element der Freiheit. Das irrationale Element erschließt sich im Inhalt des Lebens, und in ihm liegt das Geheimnis der Freiheit. Das hellenische Bewußtsein fürchtete diesen irrationalen Inhalt als unbegrenzten, ἄπειρον, als Materie, es bekämpfte ihn durch das Element der Form, durch Begrenzung — πέρας. Darum war für den Griechen die Welt von der Form, von Grenzen umschlossen, die Ferne sah er nicht. Der Mensch der christlichen Welt fürchtet sich schon nicht mehr in solchem Maße vor der Unendlichkeit, vor dem unendlichen Inhalt des Lebens. Vor ihm tut sich die Unendlichkeit auf, erschließen sich Fernen. Damit ist ein anderes Verhältnis des Menschen der neuen christlichen Welt zur Freiheit verbunden, als es der antike Mensch besaß. Die Freiheit widersetzt sich der ausschließlichen Herrschaft des Formelementes, der begrenzenden Schranken. Die Freiheit setzt Unendlichkeit voraus. Für den Griechen war sie nichts als Chaos. Für den Menschen der christlichen Welt ist die Unendlichkeit nicht nur das Chaos, sondern auch die

Freiheit. Die Unendlichkeitsbestrebungen des Menschen wurden erst in der christlichen Welt möglich. Faust ist eine Erscheinung des christlichen Zeitalters der Geschichte, in der antiken Welt war er nicht möglich. Der faustische Unendlichkeitsdrang ist insbesondere für das christliche Europa kennzeichnend. Nur in der christlichen Welt ist Byron möglich. Manfred, Kain, Don Juan konnten nur im christlichen Europa erstehen. Diese meuternde Freiheit, diese wilden, erregten, sich keiner Grenze bewußten Bestrebungen, dieser irrationale Inhalt des Lebens sind Erscheinungen innerhalb der christlichen Welt. Die Empörung der menschlichen Persönlichkeit gegen die Weltordnung, gegen das Fatum ist eine innerlich christliche Erscheinung. Die griechische Tragödie wie auch die Höhepunkte der griechischen Philosophie wiesen wohl auf die Unabwendbarkeit eines Durchbruchs durch die Grenzen der geschlossenen antiken Welt hin; sie führten zu der neuen christlichen Welt. Aber in der griechischen Tragödie und der griechischen Philosophie war die faustische Seele noch nicht erwacht, diese neue schreckliche Freiheit.

Die rebellierende Freiheit der Helden Dostojewskijs erreicht die letzten Grenzen der Spannung. Die Helden Dostojewskijs künden ein neues Moment im menschlichen Schicksal innerhalb der christlichen Welt an, ein späteres Moment als Faust. Faust steht noch in der Mitte dieses Weges. Raskolnikow, Stawrogin, Kirillow, Iwan Karamasow stehen bereits am Ende des Weges. Nach Faust war noch das XIX. Jahrhundert möglich, das sich voll Eifer mit der Trockenlegung von Sümpfen befaßte, wozu ja Faust zuletzt gelangt war. Nach den Helden Dostojewskijs setzt das unbekannte XX. Jahrhundert ein, das große Unbekannte, das anfangs als Krisis der Kultur zutage tritt, als Ende eines ganzen Zeitalters der Weltgeschichte. Der Freiheitsdrang tritt in eine neue Phase.

Die Freiheit ist bei Dostojewskij nicht nur eine christliche Erscheinung, sie ist auch eine Erscheinung des neuen

Geistes. Sie gehört einem neuen Zeitalter des Christentums selbst an. Das Christentum tritt aus der Periode einer ausschließlichen transzendenten Auffassung in die Periode einer mehr immanenten Auffassung. Der Mensch entzieht sich der äußeren Form, dem äußeren Gesetz und erringt sich auf leidvollen Wegen ein inneres Licht. Alles vollzieht sich nun in der Tiefe des menschlichen Geistes. Hier soll sich eine neue Welt erschließen. Das transzendente Bewußtsein, das die Wahrheit des Christentums in der Außenwelt objektiviert hatte, vermochte die christliche Freiheit nicht endgültig, nicht bis zuletzt zu erschließen. Christus soll dem Menschen auf seinen Freiheitswegen als letzte Freiheit, als Freiheit in der Wahrheit erscheinen. Er erschließt sich in der Tiefe. Den Menschen wird die erste Freiheit gegeben, sie wird erschöpft und geht in ihr Gegenteil über.

Dieses tragische Schicksal ist das, was Dostojewskij im Schicksal seiner Helden uns weist: die Freiheit geht in Eigenwillen über, in rebellierende Selbstbehauptung. Die Freiheit wird gegenstandslos, leer, sie erschöpft den Menschen. So ist die Freiheit Stawrogins und Werssilows gegenstandslos und leer, zersetzt die Freiheit Swidrigailows und Fedor Pawlowitsch Karamasows die Persönlichkeit; führt die Freiheit Raskolnikows und Peter Werchowenskij zum Verbrechen, vernichtet die dämonische Freiheit Kirillows und Iwan Karamasows den Menschen.

Die Freiheit als Eigenwille vernichtet sich selbst, schlägt in ihr Gegenteil um, zersetzt und vernichtet den Menschen. Mit innerlicher immanenter Notwendigkeit führt eine solche Freiheit zur Versklavung, entgeistet sie das Bild des Menschen. Nicht äußere Strafe erwartet den Menschen, nicht das äußere Gesetz legt seine schwere Hand auf ihn, sondern das von innen heraus, immanent sich erschließende göttliche Element schlägt das menschliche Gewissen, unter dem versengenden göttlichen Feuer verbrennt der Mensch in jener Finsternis und Leere, die er sich selbst erwählt hat. Das ist

das Schicksal des Menschen, das Schicksal der menschlichen Freiheit. Und Dostojewskij erschließt dieses Schicksal mit erschütternder Genialität.

Der Mensch muß den Weg der Freiheit gehen, aber die Freiheit verwandelt sich in Versklavung, die Freiheit vernichtet den Menschen, wenn der Mensch im wilden Ansturm seiner Freiheit nichts Höheres kennen will als nur den Menschen. Wenn es nichts Höheres als nur den Menschen gibt, so ist auch der Mensch nicht. Wenn die Freiheit keinen Inhalt hat, keinen Gegenstand, kein Band besteht zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Freiheit, so ist auch die Freiheit nicht. Wenn dem Menschen alles erlaubt ist, so geht die menschliche Freiheit in die Versklavung des Menschen durch sich selbst über. Und die Versklavung seiner selbst vernichtet den Menschen. Das Bild des Menschen wird durch eine höhere Natur, als er selbst ist, erhalten. Die menschliche Freiheit erreicht ihren endgültigen Ausdruck in einer höheren Freiheit, der Freiheit in der Wahrheit.

Das ist die unentrinnbare Dialektik der Freiheit. Sie führt zum Wege des Gottmenschentums. Im Gottmenschentum vereint sich die menschliche Freiheit mit der göttlichen Freiheit, das Bild des Menschen mit dem Bilde Gottes. Durch innere Erfahrung, durch inneres Erleben der Freiheit wird das Licht dieser Wahrheit errungen. Eine Rückkehr zur ausschließlichen Herrschaft des äußeren Gesetzes, zu einem Leben in Nötigung und Notwendigkeit kann es nicht mehr geben. Es bleibt nur die Wiedergeburt der vernichteten Freiheit in der Wahrheit, d. h. in Christo. Aber Christus ist kein äußeres Gesetz, keine äußere Lebensordnung. Sein Reich läßt sich an dem Reiche von dieser Welt nicht ermessen. Und Dostojewskij entlarvt alle Entgleisungen des Christentums zur Religion der Nötigung und des Zwangs hin. Das Licht der Wahrheit, die Gnade der endlichen Freiheit können nicht von außen erhalten werden. Und Christus ist die letzte Freiheit, nicht jene gegenstandslose, meuternde und in sich begrenzte Freiheit,

die den Menschen vernichtet, sein Bild vernichtet, sondern jene inhaltsvolle Freiheit, die das Bild des Menschen verewigt.

Von dieser Wahrheit soll das Schicksal Raskolnikows und Stawrogins, Kirillows und Iwan Karamasows zeugen. Freiheit, die sich auf Truggebilde richtete, hat sie vernichtet. Aber das bedeutet nicht, daß sie unter Zwang, unter die ausschließliche Herrschaft des äußerlich regulierenden Gesetzes gestellt werden sollten. Ihr Untergang bringt uns Licht. Ihre Tragödie ist ein Hymnos auf die Freiheit.

Dostojewskij hatte den Gedanken, daß ohne die Freiheit der Sünde und des Bösen, ohne Prüfung der Freiheit die Weltharmonie abgelehnt werden müsse. Er lehnt sich gegen eine jede zwangsweise Harmonie auf, ob es nun die katholische, theokratische oder sozialistische sei. Die Freiheit des Menschen kann nicht von einer zwangsweisen Lebensordnung als ihre Gabe angenommen werden. Die Freiheit des Menschen muß einer solchen Lebensordnung und einer solchen Harmonie vorausgehen. Durch die Freiheit muß der Weg zu Ordnung und Harmonie, zur Weltvereinigung der Menschen gehen. Die Feindseligkeit Dostojewskijs gegen den Katholizismus und Sozialismus ist, wie wir später sehen werden, mit dieser Unmöglichkeit verknüpft, sich mit einer zwangsweisen Ordnung und Harmonie zufrieden zu geben. Die Freiheit des menschlichen Geistes stellt er dem Katholizismus und Sozialismus entgegen. Hierin liegt der Sinn der Empörung des „Gentleman mit dem höhnischen und reaktionären Gesicht“. Dostojewskij lehnt sowohl jenes Paradies ab, in dem die Freiheit des Geistes noch nicht möglich ist, als auch jenes, in dem sie nicht mehr möglich ist. Der Mensch mußte durch seine Befreiung aus der zwangsweisen Weltordnung gehen, muß durch die Freiheit seines Geistes die Weltordnung festsetzen. Der Glaube, auf dem Dostojewskij die gesellschaftliche Ordnung errichten wollte, muß

ein freier Glaube sein. Auf der Freiheit des menschlichen Gewissens beruht dieser Glaube. „Durch das Fegefeuer des Zweifels ist mein Hosianna gegangen“, schreibt Dostojewskij über sich selbst. Und er wollte, daß ein jeder Glaube im Fegefeuer des Zweifels gestählt werde.

Dostojewskij war wohl der leidenschaftlichste Verfechter der Gewissensfreiheit, den die christliche Welt je gekannt hat. „Die Freiheit ihres Glaubens war Dir teurer als alles“, sagt der Großinquisitor zu Christo. Und er hätte dies auch zu Dostojewskij selbst sagen können. „Dich verlangte nach der freien Liebe des Menschen.“ „Statt sich nach dem festen alten Gesetz zu richten, mußte nun der Mensch mit freiem Herzen selbst entscheiden, was gut und was böse ist, und hatte bei der Wahl nur Dich zum Vorbilde.“ In diesen Worten des Großinquisitors an Christus erkennt man das Glaubensbekenntnis von Dostojewskij selbst. Er lehnt „Wunder, Geheimnis und Autorität“ als Vergewaltigung des menschlichen Gewissens, als Enteignung der Geistesfreiheit des Menschen ab. Die drei Versuchungen, denen der Teufel Christum in der Wüste unterwarf, waren gegen die Freiheit des menschlichen Geistes, gegen die Freiheit des menschlichen Gewissens gerichtet. Das Wunder muß durch den Glauben kommen, nicht der Glaube durch das Wunder. Nur dann ist der Glaube frei.

Niemand vergewaltigt das menschliche Gewissen in der Erscheinung Christi. Die Religion Golgathas ist die Religion der Freiheit. Der Sohn Gottes, der in „Knechtsgestalt“ in die Welt kam und gekreuzigt wurde, von der Welt zerfleischt, richtet sich an die Freiheit des menschlichen Geistes. Nichts vergewaltigt im Bilde Christi, nichts nötigt, an ihn als Gott zu glauben. Er war keine Macht und keine Gewalt im Reiche dieser Welt. Er predigte ein Reich, das nicht von dieser Welt ist. Hierin liegt das Urgeheimnis des Christentums, das Geheimnis der Freiheit. Es ist eine außerordentliche Freiheit des Geistes, ein ungeheurer freier Glaubensakt, eine freie Beseelung „unsichtbarer Dinge“ erforderlich, um in der

Knechtsgestalt Jesu seinen Gott zu erkennen. Und als Petrus zu Jesu sprach: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“, vollzog er eine Weihetat der Freiheit. Aus dem tiefsten Innern des freien menschlichen Gewissens erklangen diese Worte, die den Gang der Weltgeschichte bestimmten. Und ein jeder Mensch in der christlichen Welt muß die Worte Petri in der Tiefe seines freien Geistes, seines freien Gewissens wiederholen. Hierin liegt die ganze Würde des Christen. Nicht nur Petro allein eignet diese Würde der Geistesfreiheit, sondern auch jedem Christen.

Dostojewskij glaubte, daß sich in der östlichen Orthodoxie die christliche Freiheit vollkommener erhalten habe als im westlichen Katholizismus. Hierin war er nicht frei von Übertreibung. Er war oft der katholischen Welt gegenüber ungerecht; es kann gewiß nicht gesagt werden, daß sie ganz von antichristlichem Geiste erfaßt sei. Auch wollte er die Verirrungen und Entgleisungen der orthodoxen Welt nicht einsehen. Im Byzantinismus, in der kaiserlichen Theokratie war nicht mehr von christlicher Freiheit als in der päpstlichen Theokratie. Aber daß in der Freiheitsfrage die griechische Orthodoxie gewisse Vorzüge im Vergleich mit dem Katholizismus aufweist, hat er richtig vermerkt. Das beruht u. a. darauf, daß die griechische Orthodoxie nicht abschließend aufgebaut ist. Dostojewskij selbst aber überschreitet in seiner Religion der Geistesfreiheit die Grenzen der geschichtlichen Orthodoxie und des Katholizismus; er ist auf die Zukunft gerichtet. In seinen Offenbarungen über die Freiheit liegt etwas Prophetisches. Aber doch ist er Fleisch vom Fleische und Blut vom Blute der russischen Orthodoxie. Dostojewskij hat entdeckt, daß das Element des Antichrist nichts anderes ist als die Verleugnung der Geistesfreiheit, als die Vergewaltigung des menschlichen Gewissens. Und er erforscht dieses Element bis in die letzten Tiefen. Christus ist die Freiheit. Der Antichrist ist Zwang, Vergewaltigung, Knechtung des Geistes. Das Element des Antichrist nimmt verschiedene Gestalten in

der Geschichte an — von der katholischen Theokratie bis zum atheistischen Sozialismus und Anarchismus.

"Durch das Fegefeuer des Zweifels" müssen Raskolnikow, Stawrogin, Kirillow, Werssilow, Iwan Karamasow gehen. Aus der Tiefe ihres Geistes, aus einem freien Gewissen müssen Petri Worte erklingen: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Dostojewskij hatte erkannt, daß ihre Rettung hierin lag. Sie mußten untergehen, wenn sie in sich nicht die freie Geisteskraft finden, in Jesu den Sohn Gottes zu erkennen. Erkennen sie ihn aber, so geht die Freiheit des unterirdischen Menschen in die Freiheit der Kinder Gottes über.

Die Erforschung der Freiheit beginnt Dostojewskij mit der Freiheit des „unterirdischen Menschen“. Grenzenlos erscheint diese Freiheit. Der unterirdische Mensch will die Grenzen der menschlichen Natur überschreiten, er untersucht und er prüft diese Grenzen. Wenn der Mensch so frei ist, ist dann nicht alles erlaubt, ist dann nicht jedes beliebige Verbrechen, einschließlich des Vatemords im Namen höherer Ziele erlaubt, ist das Madonnenideal und das sodomitische Ideal nicht gleich wert, muß der Mensch nicht dahin streben, selbst Gott zu werden? Ist der Mensch nicht verpflichtet, seinen Eigenwillen zu verkünden? Dostojewskij hatte erkannt, daß in der Freiheit des unterirdischen Menschen der Todeskern liegt. Die Freiheit Raskolnikows, die die Grenzen der menschlichen Natur überschreitet, ruft das Bewußtsein der eignen Nichtigkeit, Ohnmacht; Unfreiheit hervor. Die Freiheit Stawrogins geht in völligen Verfall all seiner Kräfte, in Gleichgültigkeit über, führt zur Erschöpfung und zum Erlöschen der Persönlichkeit. Die Freiheit Kirillows, der Gott werden wollte, endet mit seinem schrecklichen, fruchtlosen Untergang.

Vielleicht ist Kirillow hier am wichtigsten. Kirillow hält Eigenwillen für Pflicht, für ein heiliges Muß. Er muß den Eigenwillen proklamieren, damit der Mensch einen höheren Zustand erreiche. Und Kirillow ist ein reiner Mensch,

er steht allen Leidenschaften und Ausschweifungen fern. Wir finden in ihm Züge einer unbegnadeten Heiligkeit. Doch auch der reinste Mensch, der aber Gott verworfen hat und selbst Gott werden will, ist zum Untergang verurteilt. Er verliert damit seine Freiheit. Er ist ein Besessener, er befindet sich in der Gewalt von Geistern, deren Natur er selber nicht kennt. Und Kirillow weist uns das Bild einer stillen, in sich selbst vertieften Besessenheit. In seiner Geistesfreiheit haben schon krankhafte Zersetzungsprozesse eingesetzt. Er ist am wenigsten ein geistig freier Mensch. Auf den Wegen des Menschgottums geht die menschliche Freiheit und geht der Mensch selbst unter. Das ist das Grundthema Dostojewskijs. So geht die Freiheit auch seiner anderen zwiespältigen Helden unter, aller auf die Wege des Eigenwillens Abgeirrten. In Swidrigailow und Fedor Pawlowitsch Karamasow finden wir schon eine derartige Zersetzung der Persönlichkeit vor, die nicht mehr von Freiheit zu sprechen erlaubt. Die hemmungslose, unbegrenzte Freiheit der Wollust macht den Menschen zu ihrem Knechte, nimmt ihm die Freiheit des Geistes.

Dostojewskij ist ein großer Meister in der Schilderung, der Zersetzung und Entartung der Persönlichkeit unter dem Einfluß der Besessenheit von einer bösen Leidenschaft oder einer bösen Idee. Er untersucht die ontologischen Ergebnisse dieser Besessenheit. Wenn die hemmungslose Freiheit in Besessenheit übergeht, wird sie vernichtet, ist sie nicht mehr. Wenn der Mensch von Besessenheit ergriffen wird, ist er noch nicht frei. Ist denn Werssilow, eine der edelsten Gestalten Dostojewskijs, frei? Seine Leidenschaft zu Jekaterina Nikolajewna ist Besessenheit. Diese Leidenschaft wird nach innen getrieben. Sie hat ihn erschöpft. In seinem Verhältnis zu Ideen kennt er die freie Willenswahl nicht. Entgegengesetzte Ideen ziehen ihn an. Er wollte sich seine Freiheit erhalten und hat sie darum verloren. Er ist zwiespältig. Ein zwiespältiger Mensch kann nicht frei sein. Aber zum

Zwiespalt ist jeder verurteilt, der die freie Willenswahl des Gegenstands seiner Liebe nicht vollzieht. Die Ausarbeitung des Freiheitsthemas erreicht ihren Höhepunkt in den „Brüdern Karamasow“. Der Eigenwille und die Empörung Iwan Karamasows ist der Höhepunkt der Irrfahrt der unbegnadeten menschlichen Freiheit. Hier erschließt sich mit erstaunlicher Genialität, daß die Freiheit als Eigenwille und Selbstbehauptung des Menschen zur Verneinung nicht nur Gottes, nicht nur der Welt und des Menschen, sondern auch der Freiheit selbst führen muß. Die Freiheit vernichtet sich selbst. Hiermit schließt die Ideendialektik. Dostojewskij weist nach, daß am Ende des Weges der dunklen, von keinem Licht erhellen Freiheit die endgültige Vernichtung der Freiheit lauert, die böse Nötigung und die böse Notwendigkeit. Die Lehre des Großinquisitors, wie auch die Lehre Schigaljows werden durch Eigenwillen, durch die Auflehnung gegen Gott hervorgerufen. Freiheit geht in Eigenwillen über, Eigenwillen in Nötigung. Dies ist der verhängnisvolle Prozeß. Die Freiheit des menschlichen Geistes, die Freiheit des religiösen Gewissens wird von denen verneint, die den Weg des Eigenwillens betreten.

Alle, die die Wege des Eigenwillens der Selbstbehauptung eingeschlagen, die ihre Freiheit gegen Gott gerichtet haben, können die Freiheit nicht bewahren, sie kommen unentrinnbar zu ihrer Erdrosselung. Unentrinnbar müssen sie dem Erstgeburtsrecht des menschlichen Geistes entsagen, seiner eingeborenen Freiheit, sie überliefern die Freiheit dem Reich der Notwendigkeit, sie kommen zur ungeheuerlichsten Vergewaltigung. Dies ist eins der genialsten Erkenntnisse Dostojewskijs. „Von unbegrenzter Freiheit ausgehend“, sagt Schigaljow, „ende ich mit unbegrenztem Despotismus“. Das war immer der Weg der revolutionären Freiheit. So hat sich in der großen französischen Revolution der Übergang von „unbegrenzter Freiheit“ zu „unbegrenztem Despotismus“ vollzogen. Die Freiheit als Willkür und Eigenwille, die

gottlose Freiheit kann zu nichts als zu „unbegrenztem Despotismus“ führen. Eine solche Freiheit schließt die ungeheuerste Vergewaltigung in sich. Eine solche Freiheit trägt die Garantien der Freiheit nicht in sich. Eigenwillige Empörung führt zur Verneinung des Sinns des Lebens, zur Verneinung der Wahrheit. Der lebendige Sinn und die lebendige Wahrheit werden durch eine eigenwillige Lebensordnung vertauscht, durch die Reglementierung der menschlichen Wohlfahrt in einem sozialen Ameisenhaufen.

Dieser Prozeß der Verwandlung der Freiheit in „unbegrenzten Despotismus“ nimmt in der Weltauffassung Dostojewskijs eine sehr wichtige Stelle ein. In der revolutionären Ideologie der linksgerichteten russischen, scheinbar so freiheitsliebenden „Intelligenz“ weist er die Möglichkeit eines „unbegrenzten Despotismus“ nach. Er hat vieles als erster gesehen, er hat weiter gesehen als andere. Er wußte, daß die Revolution, die er in der unterirdischen, der Oberfläche entrückten Schicht Rußlands schon keimen sah, nicht zur Freiheit führen würde, daß eine Bewegung zur vollständigen Knechtung des menschlichen Geistes eingesetzt habe. Bereits in den erstaunlichen Gedanken des Helden der „Aufzeichnungen aus dem Unterreich“ wird das angedeutet, was sich später in Peter Werchowenskij, Schigaljow, dem Großinquisitor endgültig erschließt. Wie ein Alp bedrückte und verfolgte Dostojewskij der Gedanke, daß die Menschheit, der Wahrheit Christi abgewandt, in ihrer Empörung und ihrem Eigenwillen zu dem System des „unbegrenzten Despotismus“ Schigaljows, Werchowenskij und des Großinquisitors kommen müsse. Es ist ein und dasselbe System. Der Freiheit des menschlichen Geistes wird im Namen des Glückes der Menschen entsagt. Der soziale Eudämonismus ist der Freiheit entgegengesetzt. Es bleibt nichts als die zwangsweise Organisation des sozialen Glückes, wenn es keine Wahrheit gibt. Revolutionen finden nicht im Namen der Freiheit statt, sondern im Namen derselben Grundsätze, in deren Namen die

Scheiterhaufen der Inquisition brannten, im Namen von „Milliarden glücklicher Kindlein“. Der Mensch vermochte die Last der Geistesfreiheit nicht zu tragen, er schreckte vor dem Leidensweg der Freiheit zurück. Und er entsagt der Freiheit, er verrät die Freiheit, flüchtet vor ihr zur zwangsweisen Errichtung des menschlichen Glückes. Diese Verneinung der Freiheit begann mit ihrer unbegrenzten Bejahung, als Eigenwille. Das ist die verhängnisvolle Dialektik der Freiheit. Wenn aber die falsche Freiheit in „unbegrenzten Despotismus“ übergeht, in die völlige Vernichtung der Freiheit, so muß auch die falsche Gleichheit zu unerhörter Ungleichheit führen, zur tyrannischen Herrschaft einer privilegierten Minderheit über die Mehrheit.

Dostojewskij war immer der Meinung, daß die revolutionäre Demokratie und der revolutionäre Sozialismus, besessen von der Idee der absoluten Gleichheit, in ihren letzten Ergebnissen zur Herrschaft einer kleinen Menschengruppe über die übrige Menschheit führen müsse. Solcher Art ist das System Schigaljows, und gleicher Art ist auch das System des Großinquisitors. Dostojewskij ist oft zu diesem Gedanken im „Tagebuch eines Schriftstellers“ zurückgekehrt. Dieser Gedanke bohrte in ihm, ließ ihm keine Ruhe. Wahre Freiheit und wahre Gleichheit sind nur in Christo möglich, auf dem Wege des Gottmenschentums. Auf dem Wege des antichristlichen Eigenwillens, des Menschgottums wartet unsrer nur unerhörte Tyrannei. Die Besessenheit durch die Idee des allgemeinen Glückes, der allgemeinen Vereinigung der Menschen, ohne Gott schließt die ungeheure Gefahr der Vernichtung des Menschen, der Vernichtung seiner Geistesfreiheit in sich.

Solches sind die lebenswichtigen Folgen der Freiheit als Eigenwille und Empörung. Aber Eigenwille und Empörung gegen den Sinn der Welt verschließen dem menschlichen Bewußtsein den Zugang selbst zur Freiheitsidee. Die Geistesfreiheit wird alsbald ideologisch verneint — da sie dem Verstand, der sich vom Ewigen Sinn losgelöst hat, nicht mehr

zugänglich ist. „Der euklidische Verstand“ — ein Lieblingsausdruck Dostojewskijs — ist nicht imstande, die Idee der Freiheit zu erfassen, sie ist ihm als ein gänzlich irrationales Geheimnis nicht zugänglich. Die Empörung des „euklidischen Verstandes“ gegen Gott ist mit einer Verneinung der Freiheit, mit einem Nichtverstehen der Freiheit verknüpft. Wenn es keine Freiheit als letztes Geheimnis der Welterschöpfung gibt, so kann diese Welt mit ihren Qualen und Leiden, mit den Tränen unschuldig zu Tode gequälter Menschen nicht „akzeptiert“ werden. Und auch der Gott, der eine so fürchterliche, abstoßende Welt geschaffen hat, kann nicht „akzeptiert“ werden. Der Mensch in seinem Eigenwillen und seiner Empörung, in der Rebellion seines „euklidischen Verstandes“, meint, eine bessere Welt erschaffen zu können, eine Welt, in der es so viel Böses, solche Leiden nicht gäbe, in der es auch kein „Tränlein“ eines unschuldigen Kindes gäbe. Das ist die Logik der Empörung gegen Gott im Namen der Liebe zum Guten. Gott kann nicht akzeptiert werden, weil die Welt so schlecht ist, weil solches Unrecht und solche Ungerechtigkeit in der Welt herrschen. Die Freiheit hat zum Kampf gegen Gott und die Welt geführt. Und hier setzt wieder die verhängnisvolle Dialektik der Freiheit ein, die innere Tragödie der Freiheit.

Es erweist sich, daß die rebellierende Freiheit zur Verneinung der Idee der Freiheit selbst geführt hat, zur Unmöglichkeit, das Weltgeheimnis und das Gottesgeheimnis im Licht der Freiheit zu erkennen. Denn wohl kann Gott und die Welt „akzeptiert“ werden, kann der Glaube an den Sinn der Welt erhalten bleiben, wenn dem Sein das Geheimnis der irrationalen Freiheit zugrunde liegt. Nur dann ist der Ursprung des Bösen begreiflich, nur dann ist eine Rechtfertigung Gottes wegen der Existenz dieses Bösen möglich. Es gibt so viel Böses und so viel Leid in der Welt, weil die Freiheit der Welt zugrunde liegt. Und auf der Freiheit beruht die ganze Würde der Welt und die Würde des Menschen. Dem Bösen und dem

Leid entgehen kann man nur zum Preise der Verneinung der Freiheit. Dann wäre die Welt zwangsweise gut und glücklich. Aber sie ginge dann ihrer Göttlichkeit verlustig. Denn diese Göttlichkeit wird vor allem durch die Freiheit bedingt. Jene Welt, die der rebellierende „euklidische Verstand“ Iwan Karamasows im Gegensatz zu Gottes Welt, die voll Übel und Leid ist, erschaffen würde, wäre eine gute und glückliche Welt. Aber in dieser Welt gäbe es keine Freiheit, in ihr wäre alles zwangsweise rationalisiert. Es wäre von Anfang an, vom ersten Tage an jener glückliche soziale Ameisenhaufen, jene zwangsweise Harmonie, deren Sturz der „Gentleman mit dem reaktionären und höhnischen Gesicht“ vorschlagen würde. Es würde keine Tragödie des Weltprozesses geben, aber auch keinen Sinn der Weltgeschichte, der ja durch die Freiheit bedingt ist. Der „euklidische Verstand“ könnte die Welt ausschließlich auf der Notwendigkeit aufbauen, und diese Welt wäre eine ausschließlich rationale Welt. Alles Irrationale wäre aus dieser Welt verbannt. Aber Gottes Welt hat einen Sinn, der sich mit dem „euklidischen Verstande“ nicht ermesen läßt. Dieser Sinn ist dem „euklidischen Verstande“ ein undurchdringliches Geheimnis. Der „euklidische Verstand“ ist durch drei Dimensionen begrenzt. Der Sinn der Gotteswelt kann aber nur erkannt werden, wenn man in die vierte Dimension eindringt. Die Freiheit ist eine Wahrheit der vierten Dimension, innerhalb des Dreidimensionalen bleibt sie unzugänglich. Der „euklidische Verstand“ ist nicht imstande, das Freiheitsproblem zu lösen. Bei Dostojewskij kommen alle, die Eigenwillen und Empörung proklamiert haben, zur Verneinung der Freiheit, weil ihr Bewußtsein enger wird, in die Grenzen des Dreidimensionalen tritt, sie von anderen Welten absperrt. Die Empörung begann mit der Forderung nach Freiheit und endete mit dem Versuch, die Welt auf der Notwendigkeit allein aufzubauen.

Dostojewskij untersucht mit erstaunlicher dialektischer Kraft die verhängnisvollen Folgen des rebellierenden

Rationalismus für das menschliche Bewußtsein und des rebellierenden Revolutionismus für das menschliche Leben. Die Empörung, die mit unbegrenzter Freiheit begann, führt unentrinnbar zur unbegrenzten Herrschaft der Notwendigkeit im Denken und zu unbegrenztem Despotismus im Leben.

So schreibt Dostojewskij seine erstaunliche Theodizee, die zugleich auch eine Anthropodizee ist. Es gibt nur einen beständigen Einwand gegen Gott — die Existenz des Bösen in der Welt. Dies ist Dostojewskijs Grundthema. Und sein ganzes Schaffen ist eine Erwiderung auf diesen Einwand. Und ich würde diese Erwiderung paradoxal folgendermaßen formulieren. Gott ist gerade darum, weil das Böse und das Leid ist, das Dasein des Bösen in der Welt ist ein Beweis des Daseins Gottes. Wenn die Welt ausschließlich gut und lauter wäre, so wäre Gott nicht nötig, so wäre die Welt schon Gott. Gott ist darum, weil das Böse ist. Das heißt, Gott ist darum, weil die Freiheit ist. Und Dostojewskij beweist das Dasein Gottes durch die Freiheit, durch die Freiheit des menschlichen Geistes. Jene, die bei ihm die Geistesfreiheit verneinen, verneinen auch Gott, und umgekehrt. Eine zwangsweise gute und lautere Welt, eine kraft einer unentrinnbaren Notwendigkeit harmonische Welt wäre eine gottlose Welt, wäre ein rationaler Mechanismus. Und jene, die Gott und die Freiheit des menschlichen Geistes verneinen, streben danach, die Welt in solch einen rationalen Mechanismus zu verwandeln, in solch eine zwangsweise Harmonie.

Dostojewskij behandelt das Freiheitsthema dynamisch, nicht statisch, seine Freiheit befindet sich immer in dialektischer Bewegung, innerliche Widersprüche erschließen sich in ihr; und sie geht von einer Phase in eine andere über. Darum ist es für Menschen statischer Denkart, und statischen Bewußtseins beschwerlich, die großen Offenbarungen Dostojewskijs über die Freiheit zu begreifen. Sie fordern ein Ja oder ein Nein, während solche Antworten

nicht gegeben werden können. Die Freiheit ist das tragische Schicksal des Menschen und der Welt, das Schicksal Gottes selbst, und sie liegt im Mittelpunkt des Seins als sein Urgeheimnis. Wir werden späterhin sehen, daß die Dialektik über die Freiheit bei Dostojewskij ihre Vollendung in der „Legende vom Großinquisitor“ findet, in der alle Themen sich konzentrieren, alle Fäden sich vereinigen.

## IV DAS BÖSE

Mit dem Problem der Freiheit ist bei Dostojewskij das Problem des Bösen und des Verbrechens verknüpft. Das Böse ist ohne die Freiheit nicht erklärlich. Das Böse entsteht auf den Wegen der Freiheit. Ohne diesen Zusammenhang mit der Freiheit gäbe es keine Verantwortlichkeit für das Böse. Ohne die Freiheit wäre Gott für das Böse verantwortlich. Dostojewskij hat tiefer als andere begriffen, daß das Böse ein Kind der Freiheit ist. Aber er hat auch begriffen, daß das Gute ohne Freiheit nicht möglich ist. Das Gute ist auch ein Kind der Freiheit. Hiermit ist das Geheimnis des Lebens, das Geheimnis des menschlichen Schicksals verbunden. Die Freiheit ist irrational, und kann darum sowohl das Gute als auch das Böse hervorrufen. Aber die Freiheit aus dem Grunde abzulehnen, weil sie das Böse hervorrufen kann, hieße ein noch größeres Übel hervorrufen. Denn nur das freie Gute ist das Gute, Nötigung aber und Versklavung, durch Tugend verlockend, ist das Böse des Antichrist.

Hier ist alles Rätsel, Antinomie und Geheimnis. Dostojewskij stellt uns nicht nur vor diese Rätsel, sondern trägt auch viel zu ihrer Lösung bei. Dostojewskijs Verhältnis zum Bösen war so eigenartig, so ungewöhnlich, daß es viele beirren könnte. Und man muß bis zuletzt verstehen, wie er das Problem des Bösen auffaßte und löste. Der Weg der Freiheit führt zu Eigenwillen, führt zum Bösen, das Böse führt zum Verbrechen. Das Problem des Verbrechens steht im Mittelpunkt des Schaffens Dostojewskijs. Er ist nicht nur Anthropologe, sondern auch ein eigenartiger Kriminalist. Die Erforschung der Schranken und Grenzen der menschlichen Natur führt zur Erforschung der Natur des Verbrechens. Im Verbrechen überschreitet der Mensch diese Schranken und Grenzen. Hieraus erklärt sich Dostojewskijs außerordentliches Interesse am Verbrechen. Welches Schicksal widerfährt dem

Menschen, der die Grenzen des Erlaubten überschreitet, welche Veränderungen seiner Natur werden dadurch hervorgerufen? Dostojewskij erschließt die ontologischen Folgen des Verbrechenens. Und es erweist sich, daß die Freiheit, in Eigenwillen übergehend, zum Bösen, das Böse zum Verbrechen, das Verbrechen mit innerer Unentrinnbarkeit zur Strafe führt. Die Strafe lauert dem Menschen in der Tiefe seiner eigenen Natur auf. Dostojewskij hat sein Leben lang eine äußerliche Auffassung des Bösen bekämpft. Seine Romane und seine Aufsätze im „Tagebuch eines Schriftstellers“ sind voll von Kriminalprozessen. Dieses seltsame Interesse an Verbrechen und Strafe wird dadurch hervorgerufen, weil die ganze geistige Natur Dostojewskijs der äußerlichen Erklärung des Bösen und des Verbrechenens durch die sozialen Verhältnisse und der hieraus entspringenden Ablehnung der Strafe widerstrebt. Dostojewskij haßte diese positive humane Theorie. In ihr sah er eine Verleugnung der Tiefe der menschlichen Natur, eine Verleugnung der Freiheit des menschlichen Geistes und der mit ihr verbundenen Verantwortlichkeit. Wenn der Mensch nur ein passiver Reflex der äußeren sozialen Verhältnisse ist, wenn er ein verantwortungsloses Geschöpf ist, so ist der Mensch nicht und ist Gott nicht; so gibt es weder Freiheit noch Böses und Gutes. Eine solche Erniedrigung des Menschen, eine solche Absage von seinem Erstgeburtsrecht ruft den Zorn Dostojewskijs hervor. Er kann nicht ruhig über diese Lehre sprechen, die zu seiner Zeit vorherrschend war. Er ist bereit, für die strengsten Bestrafungen einzutreten, da sie der Natur verantwortlicher, freier Geschöpfe entsprechen. Das Böse liegt in den Tiefen der menschlichen Natur, in ihrer irrationalen Freiheit, in ihrem Abfall von der göttlichen Natur, es ist innerlichen Ursprungs. Die Verfechter strenger Bestrafung fassen die Natur des Verbrechenens und die Natur des Menschen überhaupt tiefer auf als die humanen Verneiner des Bösen. Im Namen der Würde des Menschen, im

Namen seiner Freiheit bejaht Dostojewskij die Unentrinnbarkeit der Strafe für ein jedes Verbrechen. Das fordert nicht das äußere Gesetz, sondern die Tiefe des menschlichen Bewußtseins selbst. Der Mensch selbst kann sich nicht damit zufrieden geben, daß er für das Böse und für das Verbrechen nicht verantwortlich sei, daß er nicht ein freies Wesen, nicht ein Geist sei, sondern ein Reflex der sozialen Umwelt. Im Zorn Dostojewskijs, in seiner Grausamkeit ertönt die Stimme eines Eiferers für die Würde des Menschen und sein Erstgeburtsrecht. Es ist eines verantwortlichen, freien Wesens nicht würdig, die Last der Verantwortlichkeit von sich abzuwälzen und sie auf äußere Bedingungen abzuschieben, sich als Spielball dieser äußeren Bedingungen zu fühlen. Das ganze Schaffen Dostojewskijs ist eine Entlarvung dieser Verleumdung der menschlichen Natur. Das Böse ist ein Zeichen dafür, daß der Mensch innere Tiefe besitzt. Das Böse ist mit der Persönlichkeit verknüpft, nur die Persönlichkeit kann Böses tun und für Böses verantworten. Eine unpersönliche Gewalt kann für das Böse nicht verantwortlich sein, kann nicht der Ursprung des Bösen sein. Das Verhältnis Dostojewskijs zum Bösen ist mit seinem Verhältnis zur Persönlichkeit, mit seinem Personalismus verknüpft. Die verantwortungslose Humanität verneint das Böse, weil sie die Persönlichkeit verneint. Dostojewskij bekämpfte solche Humanität im Namen des Menschen. Wenn der Mensch, die menschliche Persönlichkeit in der Tiefendimension zu suchen ist, so ist das Böse innerlichen Ursprungs, so kann es nicht das Ergebnis zufälliger Bedingungen der äußeren Umwelt sein. Und es entspricht der höheren Würde des Menschen, seiner Gotteskindschaft, zu glauben, daß sein Leidensweg das Verbrechen sühnt und das Böse verbrennt. Sehr wesentlich für die Anthropologie Dostojewskij ist der Gedanke, daß der Mensch nur durch Leid emporsteigt. Leid ist ein Hinweis auf Tiefe.

Das Verhältnis Dostojewskijs zum Bösen war tief antinomisch.

Und die Kompliziertheit dieses Verhältnisses läßt manche daran zweifeln, daß es ein christliches Verhältnis war. Eins steht zweifellos fest: das Verhältnis Dostojewskijs zum Bösen war kein orthodoxes Verhältnis. Dostojewskij wollte das Böse erkennen, und hierin war er Gnostiker. Das Böse ist das Böse. Das Böse ist innerlicher, metaphysischer Natur, nicht äußerlicher, sozialer. Der Mensch ist als freies Wesen für das Böse verantwortlich. Das Böse muß seiner Nichtigkeit überführt werden und muß verbrennen. Und flammend entlarvt und verbrennt Dostojewskij das Böse. Das ist die eine Seite seines Verhältnisses zum Bösen. Aber das Böse ist auch der Weg des Menschen, sein tragischer Weg, das Schicksal des Freien, Erfahrung, die den Menschen auch bereichern, ihn auf eine höhere Stufe führen kann. Bei Dostojewskij findet sich auch diese andere Seite des Verhältnisses zum Bösen — die immanente Erkenntnis des Bösen. So erleben freie Söhne, nicht Knechte, das Böse. Die immanente Erfahrung des Bösen entlarvt seine Nichtigkeit; in dieser Erfahrung verbrennt das Böse, und der Mensch gelangt zum Licht.

Aber diese Wahrheit ist gefährlich, sie ist für die wirklich Freien und geistig Reifen. Unmündigen muß sie verborgen bleiben. Es kann darum scheinen, daß Dostojewskij ein gefährlicher Schriftsteller sei, man muß ihn in einer Atmosphäre geistiger Befreiung lesen. Und doch muß anerkannt werden, daß es keinen anderen Schriftsteller gibt, der so gewaltig gegen das Böse und das Dunkel gekämpft hat wie Dostojewskij. Die orthodoxe Moral des Katechismus kann keine Antwort auf die Qual jener seiner Helden geben, die den Weg des Bösen betreten haben. Für das Böse wird man nicht äußerlich bestraft, sondern es hat unentrinnbare innerliche Folgen. Die gesetzliche Strafe für das Verbrechen ist nur das innere Schicksal des Verbrechers. Alles Äußere ist nur ein Ausdruck des Inneren. Seine Gewissensqualen sind für den Menschen fürchterlicher als die

äußere Strafe des staatlichen Gesetzes. Und ein von Gewissensqualen erfaßter Mensch erwartet seine Strafe als Erleichterung seiner Qual. Die menschliche Seele läßt sich nicht am staatlichen Gesetz, diesem „kalten Ungeheuer“, erlassen. In der Voruntersuchung und dem Prozeß Mitja Karamasows entlarvt Dostojewskij die Lüge des staatlichen Gesetzes. Für Dostojewskij hat die menschliche Seele größeren Wert als alle Reiche der Welt. Hierin war Dostojewskij bis zum Grunde Christ. Aber die Seele selbst ruft nach dem Schwert des Staates, beugt sich selbst seinem Schlag. Die Strafe ist ein Moment ihres inneren Weges.

Nur der Unfreie oder der Unmündige kann Dostojewskijs These über das Böse dahin verstehen, daß man den Weg des Bösen beschreiten solle, um neue Erfahrung und Bereicherung zu erhalten. Auf Dostojewskij kann keine Evolutionstheorie des Bösen begründet werden, nach der das Böse nur ein Moment in der Evolution des Guten ist. Ein solcher Evolutionsoptimismus, der von vielen Theosophen verteidigt wird, ist dem tragischen Geist Dostojewskijs vollständig entgegengesetzt. Er war durchaus kein Evolutionist, für den das Böse nur ein Mangel am Guten oder eine Stufe in der Entwicklung des Guten ist. Das Böse war für ihn das Böse. Das Böse muß im höllischen Feuer verbrennen. Und er führt das Böse durch dieses höllische Feuer. Keinerlei Kinderspiel oder List ist dem Bösen gegenüber möglich. Es wäre Wahnwitz zu glauben, daß der Mensch bewußt den Weg des Bösen beschreiten könne, um dadurch möglichst große Befriedigung zu erlangen und darauf im Guten erfolgreicher zu sein. Dies ist ein gänzlich unwürdiger Bewußtseinszustand. Eine solche Beweisführung ermangelt des inneren Ernstes. Mag die tragische Erfahrung des Bösen die geistige Welt des Menschen bereichern, sein Wissen schärfen; mag es keine Rückkehr zu dem elementareren Zustand geben, der dieser Erfahrung des Bösen vorausging. Wenn aber einer,

der den Weg des Bösen geht, der die Erfahrung des Bösen erlebt, zu glauben beginnt, daß das Böse ihn bereichere, daß das Böse nur ein Moment des Guten, ein Moment seines Aufstieges sei, so sinkt er noch tiefer, zerfällt und geht unter, verschließt sich den Weg zu Bereicherung und Aufstieg. Ein solcher Mensch kann aus der Erfahrung des Bösen nichts lernen, kann schon nicht mehr emporsteigen. Nur die Entlarvung des Bösen, nur großes Leid durch das Böse kann den Menschen auf eine höhere Stufe emporheben. Selbstzufriedenheit im Bösen — das eben ist Untergang. Und Dostojewskij zeigt, welche Qual die Seele durch das Böse erleidet, und wie sie selbst das Böse entlarvt. Das Böse ist der tragische Weg des Menschen, das Schicksal des Menschen, die Prüfung der menschlichen Freiheit. Aber das Böse ist kein notwendiges Moment der Evolution des Guten. Das Böse ist antinomisch. Die optimistisch-evolutionäre Auffassung des Bösen dagegen ist eine rationale Aufhebung dieser Antinomie. Man kann durch die Erfahrung des Bösen bereichert werden, eine größere Schärfe des Bewußtseins erlangen, dazu muß man aber durch Leid gehen, das Entsetzen seines Untergangs erfahren, das Böse entlarven, es in höllisches Feuer werfen, seine Schuld sühnen.

Das Böse ist mit Leid verknüpft und muß zur Sühne führen. Dostojewskij glaubt an die sühnende und erneuernde Macht des Leids. Für ihn ist das Leben vor allem die Sühne einer Schuld durch Leid. Darum ist die Freiheit unentrinnbar mit Sühne verknüpft. Die Freiheit hat den Menschen auf den Weg des Bösen geführt. Das Böse war eine Prüfung der Freiheit. Und das Böse muß auch zur Sühne führen. In dem durch die Freiheit bedingten Bösen wird die Freiheit vernichtet, schlägt sie in ihr Gegenteil um. Sühne stellt die Freiheit des Menschen wieder her, gibt ihm seine Freiheit wieder. Darum ist ja Christus der Sühner — die Freiheit.

Dostojewskij führt in allen seinen Romanen den Menschen durch diesen Geistesprozeß, durch die Freiheit, das Böse und

die Sühne. Der Staretz Sossima und Aljoscha sind als Menschen dargestellt, die das Böse erkannt und einen höheren Zustand erreicht haben. In Aljoscha finden sich karamasowsche Elemente, die sowohl sein Bruder Iwan wie auch Gruschenka in ihm bemerken. Er selbst fühlt sie in sich. Nach der Absicht Dostojewskijs soll Aljoscha ein Mensch sein, der durch die Freiheitsprüfung geschritten ist. So faßte Dostojewskij das Schicksal des Menschen auf.

Das Problem des Verbrechens ist das Problem darüber, ob alles erlaubt sei. Ist alles erlaubt? Dieses Thema hat Dostojewskij beständig gequält, es trat ihm in immer neuen und neuen Formen entgegen. Diesem Thema ist „Schuld und Sühne“ ("Raskolnikow") gewidmet, zum großen Teil auch die „Dämonen“ und „Die Brüder Karamasow“. Dieses Thema wird als Prüfung der menschlichen Freiheit behandelt. Als der Mensch den Weg der Freiheit betrat, erhob sich die Frage vor ihm, ob seiner Natur sittliche Grenzen gezogen seien oder ob er alles wagen dürfe. Freiheit, die in Eigenwille übergeht, will von nichts Heiligem mehr wissen, von keinerlei Einschränkung? Wenn es keinen Gott gibt, wenn der Mensch selbst Gott ist, so ist alles erlaubt. Und der Mensch prüft seine Kräfte, seine Macht, seine Berufung, Menschgott zu werden. Der Mensch wird von einer Idee „besessen“, und in dieser Besessenheit beginnt seine Freiheit zu erlöschen, er wird zum Sklaven einer fremden Macht. Dieser Vorgang ist von Dostojewskij genial dargestellt. Wer in seinem Eigenwillen keinerlei Schranken seiner Freiheit anerkennt, verliert seine Freiheit, wird von einer „Idee“ besessen, die ihn knechtet. So ist Raskolnikow. Er erweckt durchaus nicht den Eindruck eines freien Menschen. Er ist ein Maniak, ein von einer falschen „Idee“ Besessener. Ihm fehlt die moralische Autonomie, denn moralische Autonomie erreicht man nur durch Selbstläuterung und Selbstbefreiung. Was für eine: „Idee“ hat Raskolnikow? Bei Dostojewskij haben ja alle ihre „Idee“. Raskolnikow prüft die Grenzen der eigenen Natur, der

menschlichen Natur überhaupt. Er glaubt, zu einem erwählten Teil der Menschheit zu gehören, nicht zu den gewöhnlichen Menschen, sondern zu den bedeutenden Menschen, die berufen sind, die Menschheit zu beglücken. Er glaubt, daß alles erlaubt sei, und will seine Macht prüfen. Und die sittliche Aufgabe, die vor einem Menschen mit solch einem Bewußtsein steht, wird nun von Dostojewskij zu einem elementaren Lehrsatz vereinfacht. Darf ein bedeutender Mensch, berufen, der Menschheit zu dienen, das verächtlichste und abstoßendste menschliche Geschöpf töten, eine ekle alte Wucherin, die den Menschen nur Böses zufügt — darf er sie töten, um sich dadurch den Weg zu einer zukünftigen Beglückung der Menschheit zu ebnen? Ist das erlaubt? Und da erweist sich mit ungeheurer Wucht in „Schuld und Sühne“, daß dies nicht erlaubt ist, daß ein solcher Mensch geistig sich selbst tötet. Hier wird durch immanent erlebte Erfahrung erwiesen, daß nicht alles erlaubt ist, weil die menschliche Natur nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen ist und weil ein jeder Mensch eine absolute Bedeutung hat. Die geistige Natur des Menschen erlaubt nicht, selbst den letzten unter den Menschen, selbst den schädlichsten unter den Menschen zu töten. Wenn der Mensch in seinem Eigenwillen einen anderen Menschen vernichtet, vernichtet er auch sich selbst, hört er auf, Mensch zu sein, verliert er sein menschliches Bild, seine Persönlichkeit beginnt zu zerfallen. Keinerlei „Idee“, keinerlei „höhere“ Ziele, können ein verbrecherisches Verhalten selbst dem Letzten der Nächsten gegenüber rechtfertigen. Der „Nächste“ ist mehr wert als der „Ferne“, ein jedes menschliche Leben, eine jede menschliche Seele ist mehr wert als die Beglückung einer zukünftigen Menschheit, als abstrakte „Ideen“. Das ist die christliche Erkenntnis. Und die erschließt Dostojewskij. Ein Mensch, der sich für einen Napoleon hielt, für einen großen Menschen, für einen Menschgott, fällt bei Überschreitung der Grenzen des von der gottähnlichen menschlichen Natur Erlaubten, fällt tief,

überzeugt sich, daß er kein Übermensch, sondern ein ohnmächtiges, niederes, zitterndes Geschöpf ist.

Raskolnikow wird sich seiner vollkommenen Ohnmacht, seiner Nichtigkeit bewußt. Die Prüfung der Grenzen seiner Freiheit und seiner Macht haben zu fürchterlichen Ergebnissen geführt. Raskolnikow hat zusammen mit der verächtlichen und schädlichen Alten sich selbst vernichtet. Nach dem „Verbrechen“, das reines Experiment war, verliert er seine Freiheit und bricht an seiner Ohnmacht zusammen. Sein stolzes Bewußtsein ist erloschen. Er hat begriffen, daß es leicht ist, einen Menschen zu töten, daß dieses Experiment nicht so schwer ist, daß es dem Menschen aber keinerlei Macht gibt, sondern ihn seiner geistigen Macht beraubt. Nichts „Großes“, nichts „Außerordentliches“, nichts Welterschütterndes seiner Bedeutung nach ist dadurch eingetreten, daß Raskolnikow die Wucherin ermordet hat; er selbst wird durch die Nichtigkeit des Geschehenen zerschmettert. Das ewige Gesetz ist in seine Rechte getreten und er unterliegt seiner Macht. Christus ist nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen. Und die Freiheit, die das Neue Testament bringt, erhebt sich nicht gegen das Alte Testament, sondern erschließt nur eine noch höhere Welt. Und Raskolnikow muß dem Wirken des unentrinnbaren alttestamentarischen Gesetzes anheimfallen. Nicht so haben jene gehandelt, die wirklich groß und genial waren, die große Taten für die ganze Menschheit vollbracht haben. Sie hielten sich nicht für Übermenschen, denen alles erlaubt ist, sie dienten dem Übermenschlichen selbstvergessen und konnten nur darum dem Menschlichen viel geben. Raskolnikow ist vor allem ein zwiespältiger, reflektierender Mensch, seine Freiheit ist bereits von einer inneren Krankheit befallen. Nicht solcher Art sind die wirklich großen Menschen, in ihnen ist Einheitlichkeit. Dostojewskij entlarvt den Trug des Anspruches auf ein Übermenschentum. Es erweist sich, daß die falsche Idee des Übermenschentums den Menschen vernichtet, daß der Anspruch auf maßlose

Macht — Schwäche und Ohnmacht aufdeckt. All diese zeitgenössischen Bestrebungen nach übermenschlicher Macht sind nichtig und erbärmlich, sie enden damit, daß der Mensch entmenschter Ohnmacht verfällt. Und als ewig erweist sich die Natur des sittlichen und religiösen Bewußtseins. Gewissensqualen überführen den Menschen nicht nur seines Verbrechen, sie überführen den Menschen auch der Ohnmacht seiner Ansprüche auf Macht. Die Gewissensqualen Raskolnikows erweisen nicht nur, daß er die Grenzen des Erlaubten überschritten hat, sie beweisen auch seine Ohnmacht und Nichtigkeit.

Und das Problem Raskolnikow kennzeichnet bereits die Krise der Humanitätsphilosophie, das Ende der humanitären Moral, die Vernichtung des Menschen durch die Selbstbehauptung des Menschen. Das Auftauchen des Traumes vom Übermenschen und vom Übermenschentum, von einer höheren menschlichen Moral bedeutet, daß die Humanitätsphilosophie sich überlebt und ihr Ende gefunden hat. Für Raskolnikow besteht Humanität nicht mehr, sein Verhältnis zum Nächsten ist grausam und erbarmungslos. Der Mensch, das lebendige, leidende konkrete menschliche Geschöpf soll einer übermenschlichen „Idee“ geopfert werden. Im Namen des „Fernen“, eines entmenschlichten „Fernen“, könne man mit dem „Nächsten“, mit dem Menschen nach Belieben verfahren. Dostojewskij selbst bekennt sich zur Religion der Liebe zum „Nächsten“ und er entlarvt das Trugbild der Liebe zum „Fernen“, zum Entmenschlichten, zum Übermenschlichen. Es gibt einen „Fernen“, der geboten hat, den „Nächsten“ zu lieben. Das ist Gott. Aber die Gottesidee ist die einzige übermenschliche Idee, die den Menschen nicht vernichtet, die den Menschen nicht zu einem bloßen Mittel und Werkzeug macht. Gott erschließt sich durch seinen Sohn. Sein Sohn aber ist der vollkommene Gott und der vollkommene Mensch, der Gottmensch, in dem Göttliches und Menschliches in

Vollkommenheit vereint ist. Jede andere übermenschliche Idee vernichtet den Menschen, verwandelt den Menschen in ein Mittel und Werkzeug. Die Idee des Menschgottes bringt den Tod des Menschen mit sich. Das ist an dem Beispiel Nietzsches ersichtlich.

Ebenso tödlich für die Menschheit ist die Idee des entmenschlichten Kollektivs bei Marx, in der Religion des Sozialismus. Dostojewskij untersucht die verhängnisvollen Folgen der Besessenheit des Menschen durch die Idee des Menschgottums in verschiedener Gestalt, individualistischer und kollektivistischer. Hier endet das Reich der Menschlichkeit, hier wird dem Menschen kein Erbarmen mehr. Menschlichkeit war noch ein Widerschein der christlichen Wahrheit über den Menschen. Der endgültige Abfall von dieser Wahrheit hebt das humane Verhältnis zum Menschen auf. Im Namen der Hoheit des Übermenschen, im Namen des Glückes einer zukünftigen, fernen Menschheit, im Namen der Weltrevolution, im Namen der unbegrenzten Freiheit des einen oder der unbegrenzten Gleichheit aller könne man jeden beliebigen Menschen, jede beliebige Anzahl von Menschen peinigen oder töten, dürfe man einen jeglichen Menschen zu einem bloßen Mittel zur Erreichung einer großen „Idee“, eines großen Zieles degradieren. Alles sei erlaubt im Namen der unbegrenzten Freiheit des Übermenschen (äußerster Individualismus) oder im Namen der unbegrenzten Gleichheit der Menschheit (äußerster Kollektivismus). Dem menschlichen Eigenwillen wird das Recht übertragen, nach seinem Gutdünken das menschliche Leben zu bewerten und über das Leben des Menschen zu verfügen. Nicht Gott gehört das menschliche Leben und nicht Gott gehört das letzte Gericht über die Menschen. Der Mensch nimmt es auf sich, der sich als Träger einer übermenschlichen „Idee“ dünkt. Und sein Gericht ist erbarmungslos, gottlos und unmenschlich. Die verhängnisvollen Wege dieses menschlichen Eigenwillens in individualistischer und kollektivistischer

Gestalt erforscht Dostojewskij bis in ihre Tiefen und entlarvt ihr geißnerisches Trugbild. Raskolnikow ist einer der von solch einer Trugidee Besessenen. In seinem Eigenwillen entscheidet er nach seinem eigenen Ermessen die Frage, ob man auch nur den letzten unter den Menschen im Namen einer „Idee“ töten dürfe. Aber die Entscheidung dieser Frage fällt nicht den Menschen, sondern Gott zu. Gott ist die einzige höhere „Idee“. Und ein Mensch, der sich diesem „Höheren Willen“ bei der Entscheidung dieser Frage nicht beugt, vernichtet seine Nächsten und sich selbst. Hierin liegt der Sinn von „Schuld und Sühne“.

Die Untersuchung der Wege des menschlichen Eigenwillens, der zum Verbrechen führt, setzt Dostojewskij, noch weiter und tiefer greifend, in den „Dämonen“ fort. Hier stellt Dostojewskij die verhängnisvollen Folgen der Besessenheit von der gottlosen individualistischen Idee wie auch von der gottlosen kollektivistischen Idee dar. Peter Werchowenskij verliert sein menschliches Bild infolge seiner Besessenheit von einer geißnerischen Idee. Die Zerstörung des Menschen ist hier viel weiter fortgeschritten als bei Raskolnikow. P. Werchowenskij ist zu allem fähig. Er hält alles für erlaubt im Namen seiner „Idee“. Für ihn existiert der Mensch nicht mehr und er selbst ist nicht mehr Mensch. Wir treten bereits aus dem Reich des Menschen in ein gewisses grauenhaftes entmenschlichtes Element. Die Besessenheit von der gottlosen Idee des revolutionären Sozialismus führt in ihren letzten Ergebnissen zur Unmenschlichkeit. Eine sittliche Verblödung der menschlichen Natur vollzieht sich, der Mensch verliert jegliches Kriterium für Gut und Böse. Es entsteht eine grauenhafte, von Blut und Mord getränkte Atmosphäre.

Die Ermordung Schatows macht einen erschütternden Eindruck. Etwas Seherisches, Prophetisches liegt in dem Bilde, das sich in den „Dämonen“ erschließt. Dostojewskij hat als erster die unentrinnbaren Folgen einer gewissen Art von Ideen erkannt. Er hat tiefer geschaut als Wladimir Ssolowjow,

der sich über die russischen Nihilisten lustig machte, indem er ihnen die Formel zuschrieb: der Mensch stammt vom Affen ab, also wollen wir einander lieben. Nein, wenn denn der Mensch nicht das Ebenbild Gottes, sondern das Ebenbild des Affen ist, so werden die Menschen einander nicht lieben, sondern einander vernichten und sich jeden Mord und jede Grausamkeit erlauben. Dann ist alles erlaubt. Dostojewskij zeigt die Zersetzung und Entartung der „Idee“ selbst, des Endziels selbst, die anfangs erhaben und verlockend erschienen. Die „Idee“ selbst ist abstoßend, sinnlos und unmenschlich, denn hier geht die Freiheit in unbegrenzten Despotismus über, Gleichheit — in ungeheuerliche Ungleichheit, die Vergottung des Menschen — in Vernichtung der menschlichen Natur. In Peter Werchowenskij, einer der abstoßendsten Gestalten Dostojewskijs, ist das menschliche Gewissen, das Raskolnikow noch besaß, schon vollkommen zerstört. Er ist der Buße nicht mehr fähig, seine Besessenheit ist schon zu weit fortgeschritten. Deshalb gehört er zu jenen Gestalten Dostojewskijs, die kein weiteres menschliches Schicksal haben, die aus dem Reich des Menschen ins Nichtsein stürzen. Sie sind Stroh. Solcher Art ist Swidrigailow, Fedor Pawlowitsch Karamasow, Smerdjakow, der ewige Gatte, während Raskolnikow, Stawrogin, Kirillow, Werssilow, Iwan Karamasow eine Zukunft haben; wenn sie empirisch auch untergehen mögen, haben sie doch noch ein menschliches Schicksal.

Dostojewskij untersucht und entdeckt Gewissensqualen und Buße in einer solchen Tiefe, in der sie bisher nicht sichtbar waren; er entdeckt den Willen zum Verbrechen in den letzten Tiefen des Menschen, in den geheimen Absichten des Menschen. Gewissensqualen verbrennen die menschliche Seele auch dann, wenn der Mensch keinerlei sichtbare Verbrechen verübt hat. Der Mensch bereut, klagt sich an, obwohl der Wille zum Verbrechen keineswegs zur Tat geworden ist.

Nicht allein das staatliche Gesetz, auch das sittliche Gericht der öffentlichen Meinung dringt nicht bis in die letzte Tiefe des menschlichen Verbrecherdrangs. Der Mensch weiß von schrecklicheren Dingen über sich selbst und meint, strengere Bestrafung zu verdienen. Das menschliche Gewissen ist unbarmherziger als das kalte staatliche Gesetz, es fordert mehr vom Menschen. Wir töten unsre Nächsten nicht nur dann, wenn wir ihrem physischen Leben durch kalte oder Feuerwaffen ein Ende bereiten. Eine geheime Absicht, die, nicht immer in das Bewußtsein des Menschen tretend, auf eine Verneinung des Daseins unsres Nächsten gerichtet ist, ist bereits Mord im Geiste, und der Mensch ist dafür verantwortlich. Jeder Haß ist schon Mord. Und wir alle sind Mörder und Verbrecher, ob auch das staatliche Gesetz und die öffentliche Meinung uns in dieser Hinsicht für makellos hielten und keinerlei Grund zu einer Bestrafung sähen. Aber wie oft entsteigen tödliche Ströme den Tiefen unserer Seele, der Sphäre des Unterbewußten, wie oft ist unser Wille auf Schmälerung und Vernichtung des Lebens unsrer Nächsten gerichtet. Viele unter uns haben heimlich in ihrer Seele ihrem Nächsten den Tod gewünscht. Das Verbrechen beginnt mit diesen geheimen Wünschen und Absichten.

Bei Dostojewskij wird die Tätigkeit des Gewissens ungewöhnlich vertieft und verfeinert, es überführt den Menschen auch solcher Verbrechen, die dem staatlichen und menschlichen Gericht entziefen. Iwan Karamasow hat seinen Vater Fedor Pawlowitsch nicht ermordet. Smerdjakow hat ihn ermordet. Aber Iwan Karamasow verurteilt sich wegen des Verbrechens des Vaternordes, Gewissensqualen bringen ihn zum Wahnsinn. Die Spaltung der Persönlichkeit erreicht in ihm ihre letzten Grenzen. Sein innerliches Böses erscheint ihm als sein anderes „Ich“ und peinigt ihn. In seinen geheimen Absichten, in der Sphäre des Unterbewußten hat Iwan den Tod seines Vaters, Fedor Pawlowitsch, eines schlechten und verabscheuungswürdigen Menschen, gewünscht.

Und er hat auch beständig darüber geredet, daß "alles erlaubt sei". Er hat Smerdjakow verlockt, seinen verbrecherischen Willen gestützt, bekräftigt. Er ist der geistige Urheber des Vaternordes, Smerdjakow ist sein zweites, niederes „Ich“. Weder das Staatsgericht, noch das Gericht der öffentlichen Meinung verdächtigt Iwan oder klagt ihn an, langt nicht in solche Tiefe. Er selbst aber erleidet solche Gewissensqualen, daß seine Seele in höllischem Feuer brennt, sein Geist sich verdunkelt. Trughafte, gottlose „Ideen“ haben ihn bis zu geheimen, den Vaternord rechtfertigenden Absichten geführt. Und wenn er ein Mensch ist, der noch sein Schicksal haben wird, muß er durch feurige Buße, durch Wahnsinn gehen. Auch Mitja Kamasow hat ja seinen Vater nicht ermordet, er ist dem ungerechten menschlichen Gericht zum Opfer gefallen. Aber er hat gesagt: „Wozu lebt ein solcher Mensch?“ Und dadurch hat er den Vaternord in der Tiefe seines Geistes vollzogen. Die ungerechte, unverdiente Strafe des kalten Gesetzes empfängt er als Sühne seiner Schuld.

Die ganze Psychologie des Vaternordes in den „Brüdern Kamasow“ hat einen sehr tiefen, verborgenen, symbolischen Sinn. Der Weg des gottlosen menschlichen Eigenwillens muß zum Vaternord führen, zur Verneinung der Vaterschaft. Revolution ist ja immer Vaternord. Die Darstellung der Beziehungen zwischen Iwan Kamasow und seinem anderen, niederen „Ich“ — Smerdjakow — gehört zu Dostojewskijs genialsten Zügen. Der Weg des Eigenwillens, der die Ehrfurcht vor dem Übermenschlichen verneint, muß dazu führen, daß die Gestalt Smerdjakows entsteht. Smerdjakow — das ist ja die fürchterliche Strafe, die dem Menschen auflauert. Die schreckliche abstoßende Karikatur Smerdjakow steht am Ende dieser Bestrebungen nach dem Menschgottum. Smerdjakow wird auf diesem Wege siegen. Iwan aber muß wahnsinnig werden. Eine ebenso tiefeschürfende Entlarvung des Verbrechens in geheimen

Absichten, selbst wenn es nur ein Zulassen ist, sehen wir in Stawrogins Verhältnis zur Ermordung seiner Frau, der Lahmen. Der Zuchthäusler Fedka, der an dem Tode der Lahmen Schuldige, betrachtet sich als von Stawrogin verführt, als seinen Agenten gewissermaßen. Und Stawrogin fühlt seine Schuld. In solcher Tiefe behandelt Dostojewskij das Problem des Bösen und des Verbrechens.

Ohne eine ‚höhere Idee‘ kann weder ein Mensch, noch eine Nation bestehen. Und es gibt nur eine höhere Idee auf Erden, nämlich die Idee von der unsterblichen Menschenseele, denn alle anderen „höheren Ideen“ des Lebens, die den Menschen lebendig erhalten, entstammen nur dieser einen.“ „Selbstmord infolge des Verlustes der Unsterblichkeitsidee ist vollkommene und unentrinnbare Notwendigkeit für einen jeden Menschen, der sich auch nur ein wenig über das Niveau eines Tieres erhoben hat.“ „Die Unsterblichkeitsidee — ist das Leben selbst, ist lebendiges Leben, die endgültige Formel und die Hauptquelle der Wahrheit und des wahren Bewußtseins für die Menschheit.“ So schrieb Dostojewskij im „Tagebuch eines Schriftstellers“ über die Unsterblichkeit. Der für Dostojewskij zentrale Gedanke ist, daß, „wenn es keine Unsterblichkeit gäbe, alles erlaubt sei. Das Problem des Bösen und das Problem des Verbrechens war für ihn mit dem Problem der Unsterblichkeit verknüpft. Wie ist dieser Zusammenhang zu verstehen? Der Gedanke Dostojewskijs bedeutet nicht, daß seine Fragestellung in bezug auf das Problem des Bösen und des Verbrechens elementar vereinfacht und utilitarisch war. Er wollte damit nicht sagen, daß der Mensch für Sünde und Verbrechen im ewigen Leben bestraft, für Tugend aber Belohnung erhalten würde. Eine solche Art von primitivem Himmelsutilitarismus lag ihm fern. Dostojewskij wollte sagen, daß ein jeder Mensch und sein Leben nur in dem Falle eine absolute Bedeutung hat und nicht gestattet, als Mittel zur Erreichung irgendwelcher Ideen oder Interessen behandelt zu werden, wenn er ein

unsterbliches Wesen ist. Die Verneinung der Unsterblichkeit des Menschen ist für ihn der Verneinung des Menschen gleich. Entweder ist der Mensch ein unsterblicher Geist, der ein ewiges Schicksal hat, oder er ist ein flüchtiges empirisches Phänomen, ein positives Produkt der Natur und der sozialen Umwelt. Im letzten Fall hat der Mensch keinen absoluten Wert. Dann gibt es das Böse und das Verbrechen nicht. Dostojewskij verteidigt die unsterbliche Menschenseele. Die unsterbliche, also auch freie Seele hat einen ewigen absoluten Wert. Sie ist aber auch verantwortlich. Die Anerkennung des Daseins des innerlichen Bösen und der Verantwortlichkeit für das Verbrechen bedeutet die Anerkennung des wahrhaftigen Seins der menschlichen Persönlichkeit. Das Böse ist mit dem persönlichen Sein verknüpft, mit dem menschlichen Selbst. Aber das persönliche Sein ist unsterbliches Sein. Die Zerstörung des unsterblichen persönlichen Seins ist das Böse. Die Bestätigung des unsterblichen persönlichen Seins ist das Gute. Die Verneinung der Unsterblichkeit ist die Verneinung dessen, daß es Böses und Gutes gibt. Alles ist erlaubt, wenn der Mensch nicht ein unsterbliches und freies persönliches Sein ist. Dann hat der Mensch keinen absoluten Wert. Dann ist der Mensch für das Böse nicht verantwortlich. Im Mittelpunkt der sittlichen Weltauffassung Dostojewskijs steht die Anerkennung der absoluten Bedeutung eines jeglichen menschlichen Wesens. Leben und Schicksal des letzten unter den Menschen hat eine absolute Bedeutung vor dem Angesicht der Ewigkeit. Es ist — ewiges Leben und ewiges Schicksal.

Und darum kann man ungestraft kein einziges menschliches Wesen vernichten. In einem jeglichen menschlichen Wesen muß das Ebenbild Gottes geachtet werden. Auch das verkommenste menschliche Wesen bewahrt das Ebenbild Gottes. Hierin liegt das sittliche Pathos Dostojewskijs. Nicht nur der „Ferne“ — die sittliche „Idee“, nicht nur die ungewöhnlichen Menschen wie Raskolnikow, Stawrogin, Iwan

Karamasow, haben eine absolute Bedeutung, sondern auch der „Nächste“, und sei es auch ein Marmeladow, Lebjadkin, Snigirjow, oder eine ekle alte Wucherin, haben eine absolute Bedeutung. Ein Mensch, der einen anderen Menschen tötet, tötet sich selbst, verneint die Unsterblichkeit und die Ewigkeit im andern und in sich selbst. Das ist die sittliche, unanfechtbare und rein christliche Dialektik Dostojewskijs. Nicht die Furcht vor Strafe soll den Menschen von Verbrechen und Mord zurückhalten, sondern die eigene unsterbliche Natur des Menschen, die durch Verbrechen und Mord verleugnet wird. Das menschliche Gewissen ist ein Ausdruck dieser unsterblichen Natur.

Dostojewskijs Verhältnis zum Leiden war doppelsinnig. Und diese nicht gleich verständliche Duplizität rechtfertigt die vielen widerstreitenden Meinungen über ihn als den mitleidvollsten und grausamsten Schriftsteller. Das Schaffen Dostojewskijs ist von unendlichem Mitleid mit dem Menschen erfüllt. Dostojewskij lehrt Mitleid und Erbarmen. Hierin hat er nicht seinesgleichen. Niemand fühlte sich durch das grenzenlose Leiden des Menschen so tief verwundet wie er. Aus Dostojewskijs Herzen sickerte unaufhörlich Blut. Ihm war beschieden, die sibirische Katorga kennen zu lernen, unter Zuchthäuslern zu leben, und sein Leben lang trat er für den Menschen vor Gott ein. Durch die Leiden der unschuldigen Kinder wurde sein Gewissen am tiefsten betroffen und verwundet. Und die Rechtfertigung des „Tränleins eines Kindes“ wurde für ihn zur Möglichkeit einer Theodizee. Tief verständlich war ihm die Empörung gegen eine Weltordnung, die um den Preis entsetzlicher Leiden, ungesühnter Tränen zu Tode gequälter Kinder erkaufte wird. Er krankte sein Leben lang an unendlichem Mitleid. Und aus dem Munde Aljoschas erwiderte er auf die Frage Iwans, ob er einwilligen würde, „den Bau des menschlichen Schicksals in dem Bestreben zu errichten, um als Endergebnis die Menschen zu

beglücken, ihnen endlich Ruhe und Frieden zu geben“, wenn „dazu unumgänglich erforderlich wäre, auch nur ein einziges, allein nur ein einziges winziges Geschöpfchen zu Tode zu quälen, etwa jenes Kindchen, das sich mit seiner kleinen Faust an die Brust schlug — ob er einwilligen würde, auf jenen ungesühnten Tränlein diesen Bau zu gründen?“ — „Nein, ich würde nicht einwilligen.“ Und sein ganzes Leben hat Dostojewskij — wie im Traum des Mitja — gefragt: „Warum gibt es obdachlose Mütter, warum sind die Menschen so arm, warum ist dieses Kind so arm, warum ist die Steppe so dürr, warum umarmen sie einander nicht, küssen einander nicht, warum singen sie nicht fröhliche Lieder, warum sind sie so finster geworden durch finsternes Unheil, warum geben sie diesem Kinde nicht zu essen?“

Aber Dostojewskij kann am allerwenigsten ein sentimentaler, süßlicher und nervenschwächender Humanitarier genannt werden. Er predigte nicht nur Mitleid, sondern auch Leid. Er rief zum Leiden und glaubte an die sühnende Kraft des Leidens. Und das Leiden des Menschen ist kein unschuldiges Leiden. Leiden ist mit dem Bösen verknüpft. Das Böse ist mit der Freiheit verknüpft. Darum führt die Freiheit zum Leiden. Der Weg der Freiheit ist der Weg des Leidens. Und immer liegt die Versuchung vor, den Menschen vom Leiden zu befreien, indem man ihm seine Freiheit nimmt. Dostojewskij ist ein Apologet der Freiheit. Darum fordert er den Menschen auf, Leiden als unabwendbare Folge der Freiheit auf sich zu nehmen. Die Grausamkeit Dostojewskijs hängt mit dieser uneingeschränkten Anerkennung der Freiheit zusammen. Auf Dostojewskij selbst lassen sich die Worte des Großinquisitors anwenden: „Du hast alles genommen, was es Seltsames, Ungewisses und Unsicheres gibt, alles, was über Menschenkraft geht, und gabst es dem Menschen; Du handeltest also wie einer, der ihn gar nicht liebt.“ Dieses „Seltsame, Ungewisse und Unsichere“ hängt mit der irrationalen Freiheit des Menschen zusammen. Im Leiden sah

Dostojewskij ein Zeichen der höheren Würde des Menschen, ein Zeichen dessen, daß der Mensch ein freies Wesen ist. Leiden ist eine Folge des Bösen. Aber im Leiden verbrennt das Böse. In seinen Schöpfungen führt Dostojewskij den Menschen durch das Fegefeuer und die Hölle. Er führt ihn bis an die Tore des Paradieses. Aber das Paradies erschließt sich ihm nicht mit solcher Gewalt wie die Hölle.

Der Weg der Freiheit hat die Menschen auf die Wege des Bösen geführt. Der Weg des Bösen aber führt zum Zwiespalt. Dostojewskij ist ein genialer Meister in der Schilderung des Zwiespalts. Hier gibt es bei ihm wahre Entdeckungen, die die Psychologen und Psychiater in Erstaunen versetzen. Dem großen Künstler erschloß sich mehr und erschloß sich vieles früher als den Gelehrten. Die uneingeschränkte und leere Freiheit, Freiheit, die in Eigenwillen übergegangen ist, die unbegnadete und gottlose Freiheit ist nicht imstande, den Akt der Wahl zu vollziehen, sie strebt entgegengesetzten Richtungen zu. Dadurch wird die Duplizität hervorgerufen. Es bilden sich zwei „Ich“ im Menschen, die Persönlichkeit spaltet sich. Solche zwiespältige, geteilte Menschen sind alle Helden Dostojewskijs — Raskolnikow und Stawrogin und Werssilow und Iwan Karamasow. Sie haben die Einheitlichkeit der Persönlichkeit verloren, es ist, als führten sie ein Doppelleben. An den äußersten Grenzen der Duplizität muß sich ein anderes Ich des Menschen ausscheiden und personifizieren, sein innerliches Böses, als Teufel. Diese äußersten Grenzen der Duplizität hat Dostojewskij mit genialer Gewalt in der Halluzination Iwan Karamasows, in seinem Gespräch mit dem Teufel dargestellt. Iwan sagt zum Teufel: „Du bist eine Verkörperung meiner selbst, übrigens nur einer Seite meiner selbst . . . nur meiner ekelsten und dümmsten Gedanken und Gefühle.“ „Du bist — ich selbst, ich selber, bloß mit einer anderen Fratze.“ „Du bist nicht an und für sich da, du bist ich, bist ich, nichts weiter. Du bist nichts, bist meine Phantasie.“ Der Teufel bei

Dostojewskij ist bereits nicht mehr der verlockende und schöne Dämon, der „in rotem Strahlenglanz, rauschend und schimmernd, mit flammenden Flügeln“ erscheint. Er ist ein fader und trivialer Gentleman, mit einer Bedientenseele, den es danach verlangt, sich in „eine sieben Pud schwere Kaufmannsfrau“ zu verkörpern. Es ist der Geist des Nichtseins, der dem Menschen auflauert. Die äußerste Grenze des Bösen ist Gemeinheit, Nichtigkeit und Nichtsein. Das Böse in Iwan Karamasow ist das „smerdjakowsche Element“. Der gesunde Verstand hat den Teufel daran verhindert, sich zu Christo zu bekennen und „Hosianna“ zu rufen. Der „euklidische Verstand“ Iwan Karamasows ist diesem „gesunden Verstand“ nah verwandt, die Argumente des „euklidischen Verstandes“ erweisen sich denen des Teufels ähnlich. Dieser Teufel ist bei allen zwiespältigen Menschen Dostojewskijs vorhanden, wenn auch weniger prägnant als bei Iwan. Das zweite „Ich“ des zwiespältigen Menschen ist der Geist des Nichtseins, ist die Auflösung des Seins ihrer Persönlichkeit. In diesem zweiten „Ich“ tritt die leere, inhaltslose Freiheit zutage, die Freiheit des Nichtseins. Das „sodomitische“ Ideal ist ein Trugbild des Lebens, die Versuchung des Nichtseins. Und in ein vollkommenes Trugbild verwandelt sich Swidrigailow, nachdem er sich dem „sodomitischen“ Ideal völlig hingeeben hat. Er existiert bereits nicht mehr als Persönlichkeit. Hier wird die immanente Nichtigkeit des Bösen entlarvt. Eine Überwindung der Duplizität ist nur durch die zweite, begnadete Freiheit möglich, der Freiheit und der Wahrheit, der Freiheit in Christo. Um die Duplizität zu überwinden und die Teufelshalluzination zu vertreiben, muß die endgültige Wahl, die Wahl des wahren Seins vollzogen werden. Auch die Liebe geht bei Dostojewskij durch diese Duplizität. In ihr erschließen sich dieselben Elemente.

## V LIEBE

Das ganze Schaffen Dostojewskijs ist von versengender und leidenschaftlicher Liebe getränkt. Alles vollzieht sich hier in einer Atmosphäre gespannter Leidenschaft. Er weist im Russentum ein leidenschaftliches Element nach. Nichts Ähnliches finden wir bei anderen russischen-Schriftstellern. Jenes dem einfachen russischen Volke eigne Element, das in der Sekte der Geißler, der „Chlysty“ zutage tritt, hat Dostojewskij auch in der Oberschicht, in der Intelligenz, nachgewiesen. Es ist ein dionysisches Element. Die Liebe ist bei Dostojewskij ausschließlich dionysisch. Sie peinigt den Menschen. Der Weg des Menschen ist bei Dostojewskij ein Leidensweg. Die Liebe ist bei ihm eine vulkanische Eruption, eine Dynamitexplosion der leidenschaftlichen Natur des Menschen. Diese Liebe kennt weder Gesetz noch Form. In ihr tritt die Tiefe der menschlichen Natur zutage. Auch in der Liebe, wie in allem bei Dostojewskij, finden wir die gleiche leidenschaftliche Dynamik. Die Liebe ist zehrendes Feuer und flammende Bewegung. Späterhin verwandelt sich dieses Feuer in eisige Kälte. Zuweilen erscheint uns der Liebende als erloschener Vulkan.

Die russische Literatur kennt keine so holden Bilder der Liebe wie die Literatur Westeuropas. Wir haben nichts der Liebe der Troubadours, der Liebe von Tristan und Isolde, von Dante und Beatrice, von Romeo und Julia Ähnliches. Die Liebe zwischen Mann und Weib, der Liebeskult der Frau ist eine holde Blüte der christlichen Kultur Europas. Wir sind durch kein Rittertum gegangen, wir hatten keine Troubadours. Das hat unserem Geiste gefehlt. In der Liebe des Russen liegt etwas Schwermütiges und Quälendes, etwas Unverklärtes und oft Mißgestaltetes. Wir hatten keine wahre Liebesromantik. Die Romantik ist eine Erscheinung Westeuropas.

Die Liebe nimmt einen ungeheuren Raum in dem Schaffen Dostojewskijs ein. Aber sie spielt keine selbständige Rolle. Die Liebe hat hier keinen in sich beschlossenen Wert, keine eigene Gestalt, sie tritt nur als Erschließung des tragischen Weges des Menschen, als Prüfung der menschlichen Freiheit in Erscheinung. Hier wird der Liebe eine ganz andere Bedeutung zugeteilt als bei Puschkin der Liebe Tatjanas oder bei Tolstoi der Liebe der Anna Karenina. Hier nimmt das weibliche Element eine ganz andere Stellung ein. Das Weib hat im Schaffen Dostojewskijs keine selbständige Bedeutung. Die Anthropologie Dostojewskijs ist eine ausschließlich männliche Anthropologie. Wir werden bald sehen, daß das Weib Dostojewskij ausschließlich als Schicksalsmoment des Mannes, als ein Moment auf dem Wege des Menschen interessiert. Die menschliche Seele ist vor allem der männliche Geist. Das weibliche Element ist nur ein inneres Thema in der Tragödie des männlichen Geistes, eine innere Versuchung.

Was für Bilder der Liebe hat Dostojewskij uns hinterlassen? Die Liebe Myschkins und Rogoshins zu Nastasja Filippowna, die Liebe Mitja Karamasows zu Gruschenka und Werssilows zu Jekaterina Nikolajewna, die Liebe Stawrogins zu vielen Frauen. Nirgends findet sich ein holdes Bild der Liebe, nirgends eine weibliche Gestalt, die selbständige Bedeutung hätte. Ein quälendes Interesse erweckt immer nur das tragische Schicksal des Mannes. Das Weib ist nur eine innerliche Tragödie des Mannes.

Dostojewskij erschließt nur die unentrinnbare Tragik der Liebe, die Unmöglichkeit der Verwirklichung der Liebe, die Unmöglichkeit ihrer Realisation auf dem Wege der Lebenseinordnung. Ebenso vernichtend wie bei Tjutschew ist die Liebe bei Dostojewskij:

"O, wie vernichtend wir lieben,  
Wie wir in stürmischer Blindheit der Liebe  
Gerade das vernichten,  
Was unserem Herzen am teuersten ist."

Bei Dostojewskij finden wir weder etwas von der Holdseligkeit der Liebe noch von der Ehrbarkeit des Familienlebens. Er nimmt den Menschen in einem Augenblick seines Schicksals, da alle Lebensfeiler erschüttert sind. Er erschließt uns nicht die höchste Liebe, die zu wirklicher Vereinigung und Verschmelzung führt. Das Mysterium der Ehe verwirklicht sich nicht. Die Liebe ist immer nur eine Tragödie des Menschen, eine Spaltung des Menschen. Die Liebe ist ein im höchsten Grade dynamisches Element, das die ganze Atmosphäre ringsum erhitzt und Wirbelstürme entfacht, aber die Liebe führt niemals zu einer Erreichung, in ihr wird nichts erreicht. Sie führt zum Verderben. Dostojewskij behandelt die Liebe als Ausdruck des menschlichen Eigenwillens. Die Liebe führt zur Spaltung und Duplizität der menschlichen Natur. Darum ist sie niemals Vereinigung und führt nicht zur Vereinigung. Das Schaffen Dostojewskijs kennt nur ein Thema — das tragische Schicksal des Menschen, das Schicksal der Freiheit des Menschen. Die Liebe ist nur ein Moment in diesem Schicksal. Aber das Schicksal des Menschen ist nur das Schicksal Raskolnikows, Stawrogins, Kirillows, Myschkins, Werssilows, Iwan, Dmitrij und Aljoscha Karamasows. Es ist nicht das Schicksal der Nastasja Filippowna, Aglaja, Lisa, Jelisaweta Nikolajewna, Gruschenka und Jekaterina Nikolajewna. Es ist das Schicksal des Mannes. Das Weib ist nur eine in diesem Schicksal erstehende Schwierigkeit; nicht das Weib an sich interessiert Dostojewskij, sondern nur das Weib als innerliche Erscheinung des männlichen Schicksals. Bei Dostojewskij findet sich kein Kult des Ewig-Weiblichen. Und sein eigenartiges Verhältnis zur Mutter-Erde und zur Gottesmutter ist mit seinen weiblichen Gestalten und seiner Darstellung der Liebe in keiner Weise verknüpft. Nur in der Gestalt der „Lahmen“ scheint etwas zutage zu treten. Aber auch dies wird gewöhnlich übertrieben aufgefaßt. Dostojewskij interessiert Stawrogin, nicht die Lahme. Sie war bloß Stawrogins Schicksal. In seinem Schaffen

erschließt Dostojewskij den tragischen Weg seines männlichen Geistes, der für ihn der Weg des Menschen war.

Das Weib spielte eine große Rolle auf diesem Wege. Aber das Weib ist nur eine Versuchung und eine Leidenschaft des Mannes. Bei Dostojewskij findet sich nichts, was sich mit der erkenntnistiefen Darstellung der Frauengestalten Tolstois, der Anna Karenina oder Natascha, vergleichen ließe. Anna Karenina hat nicht nur ein eigenes, selbständiges Leben, sondern sie ist die Haupt- und Zentralgestalt des Romans. Nastasja Filippowna und Gruschenka sind nur Elemente, in die das Schicksal der Männer taucht, sie haben kein eigenes Schicksal. Das Schicksal Rogoshins und Myschkins interessiert Dostojewskij, Nastasja Filippowna aber ist nur etwas, worin sich dieses Schicksal verwirklicht. Dostojewskij hatte nicht die Fähigkeit, sich in Nastasja Filippownas Leben so einzuleben, wie Tolstoi sich in Anna Kareninas Leben eingelebt hat. Das „infernale“ Wesen des Weibes interessierte Dostojewskij nur als ein Element, das die Leidenschaft des Mannes entfacht und die Persönlichkeit des Mannes spaltet. Es erweist sich hier, daß der Mann in sich selbst eingeschlossen ist; er tritt nicht aus sich heraus, strömt nicht in ein anderes, weibliches Sein über. Das Weib ist nur eine Auseinandersetzung männlicher Angelegenheiten mit sich selbst, ein Lösungsversuch seines, des Mannes, männlichen, menschlichen Themas. Das Schicksal des Menschen ist für Dostojewskij das Schicksal der Persönlichkeit, des persönlichen Prinzips im Menschen. Das persönliche Prinzip ist aber vor allem ein männliches Prinzip. Darum herrscht bei Dostojewskij ein so ausschließliches Interesse für die männliche Seele und ein so geringes für die weibliche. An der Geschichte der weiblichen Seele läßt sich das Schicksal der menschlichen Persönlichkeit nicht verfolgen. Und darum kann das Weib nur als Element und Atmosphäre interessieren, darin das Schicksal des Mannes verläuft, das Schicksal der Persönlichkeit vor allem. Der Mann wird bei Dostojewskij

an das Weib durch Leidenschaft gefesselt. Aber das bleibt gewissermaßen seine eigene, nur ihn, seine leidenschaftliche Natur betreffende Angelegenheit. Er vereinigt sich niemals mit dem Weibe. Und vielleicht ist darum die weibliche Natur bei Dostojewskij so hysterisch, so zerrissen, weil sie verurteilt ist, keine Vereinigung mit der männlichen Natur zu finden. Dostojewskij vertritt die hoffnungslose Tragik der Liebe. So erschließt er uns die androgynische menschliche Natur nicht. Der Mensch ist bei ihm immer der tragisch zwiespältige Mann, dem seine Sophia, seine Jungfrau nicht ersteht. Dostojewskij war sich dessen nicht genügend bewußt, daß die Natur des Menschen androgynisch ist, wie sich dies den großen Mystikern wie Jakob Boehme und anderen erschlossen hat. Und tief war bei ihm nur die Problemstellung, daß das Weib das Schicksal des Mannes ist. Ihm selbst aber blieb die Natur des Weibes verschlossen, nur den Zwiespalt hat er bis ins Tiefste erkannt. Der Mensch ist für ihn nur das männliche, nicht das androgynische Wesen.

In der Tragödie des männlichen Geistes bedeutet das Weib Zwiespalt. Die geschlechtliche Liebe, die Leidenschaft bezeugt den Verlust der Einheitlichkeit der menschlichen Natur. Darum ist die Leidenschaft unkeusch.: Keuschheit ist Einheitlichkeit. Laster ist Zerrissenheit. Dostojewskij führt den Menschen in allem durch Zwiespalt. Auch die Liebe zerfällt bei ihm in zwei Elemente. Und geliebt werden bei ihm gewöhnlich zwei. Die Doppelliebe und die Duplizität in der Liebe wird von ihm mit ungeheurer Gewalt dargestellt. Er erschließt in der Liebe zwei Prinzipien, zwei Elemente, zwei Abgründe, in die der Mensch stürzt — den Abgrund der Wollust und den Abgrund des Mitleids. Die Liebe geht bei Dostojewskij immer bis an die äußersten Grenzen, er geht von einer bis zur Besessenheit erhitzten Wollust und einem bis zur Besessenheit erhitzten Mitleid aus. Dostojewskij interessierte allein die Erschließung dieser

äußersten Elemente der Liebe. Das Maß in der Liebe interessierte ihn nicht. Er vollzog ja Experimente an der menschlichen Natur und wollte ihre Tiefe erforschen, indem er den Menschen in außergewöhnliche Bedingungen stellte. Die Liebe spaltet sich immer bei Dostojewskij, der Gegenstand der Liebe spaltet sich. Eine einzige, einheitliche Liebe gibt es nicht. Und anders kann es auf den Wegen des menschlichen Eigenwillens nicht sein. Durch diese Zwiespältigkeit vollzieht sich eine wesentliche Verletzung der Persönlichkeit. Der menschlichen Persönlichkeit droht, die Einheitlichkeit ihres Antlitzes zu verlieren. Sowohl die Liebe als Wollust als auch die Liebe als Mitleid, die kein Maß kennen, nichts Höherem unterworfen sind, verbrennen den Menschen gleicherweise zu Asche. Auch im Mitleid selbst weist Dostojewskij eine eigenartige Wollust nach. Die Leidenschaft eines nicht mehr einheitlichen, eines zwiespältigen Menschen geht in Besessenheit über, und seine Zwiespältigkeit, seine Zerrissenheit wird dadurch nicht überwunden. Der Mensch verbleibt in sich selbst, in seinem Zwiespalt. Er bringt diesen Zwiespalt auch in die Liebe hinein. Die Liebe führt zum Verderben an ihren beiden entgegengesetzten Polen. Vereinigung, Einheitlichkeit, Überwindung des Zwiespalts wird niemals erreicht. Weder die unbegrenzte Wollust, noch das unbegrenzte Mitleid vereinigt mit dem geliebten Wesen. Der Mensch bleibt einsam, in seinen polaren Leidenschaften sich selbst überlassen, er erschöpft bloß seine Kräfte.

Die Liebe ist bei Dostojewskij fast immer dämonisch, sie führt zur Besessenheit, macht die umgebende Atmosphäre weißglühend. Nicht nur die Liebenden allein fangen an, wahnsinnig zu werden, auch die sie Umgebenden werden wahnsinnig. Die in Besessenheit übergehende Liebe Werssilows zu Jekaterina Nikolajewna erzeugt eine Atmosphäre des Wahnsinns, hält alle in äußerster Spannung. Die Liebesströme, die Myschkin, Rogoshin, Nastasja Filippowna und Aglaja verbinden, erhitzen die ganze Atmosphäre ringsum. Die Liebe Stawrogins

und der Lisa entfachen dämonische Wirbelstürme. Die Liebe Mitja Karamasows, Iwans, der Gruschenka und Jekaterina Iwanowna führt zum Verbrechen, zum Wahnsinn. Und niemals und nirgend findet die Liebe Beruhigung, führt sie zu freudiger Vereinigung. Kein Lichtstrahl erhellt die Liebe, überall erschließt sich etwas Unheilvolles in der Liebe, ein dunkles und verderbliches Element, das Peinigende der Liebe. Die Liebe überwindet den Zwiespalt nicht, sondern vertieft ihn noch mehr. Zwei Frauen, als zwei leidenschaftliche Elemente, führen immer einen rücksichtslosen Kampf um die Liebe, stürzen sich selbst und andere ins Verderben. So stoßen Nastasja Filippowna und Aglaja im „Idioten“ zusammen, Gruschenka und Jekaterina Iwanowna in den „Brüdern Karamasow“. Es liegt etwas Unbarmherziges in der Nebenbuhlerschaft und im Kampf dieser Frauen. Dieselbe Atmosphäre der Nebenbuhlerschaft und des Kampfes der weiblichen Leidenschaften finden wir auch in den „Dämonen“ und dem „Jüngling“, wenn auch in weniger prägnanter Form. Die Natur des Mannes ist zwiespältig. Die Natur des Weibes ermangelt der Erleuchtung, in ihr liegt ein hinreißender Abgrund; es fehlt sowohl das Bild der gesegneten Mutter als auch das der gesegneten Jungfrau. Die Schuld liegt hier am männlichen Element. Es hat sich vom weiblichen Element, von der Mutter-Erde gelöst, hat seine Jungfräulichkeit, d. h. seine Keuschheit und Einheitlichkeit verloren und den Weg der Irrfahrten und des Zwiespalts eingeschlagen. Das männliche Element erweist sich als ohnmächtig dem weiblichen Element gegenüber. Stawrogin ist ohnmächtig Lisa und der Lahmen gegenüber, Werssilow ist ohnmächtig Jekaterina Nikolajewna, Myschkin — Nastasja Filippowna und Aglaja, Mitja Karamasow — Gruschenka und Jekaterina Iwanowna gegenüber. Mann und Weib bleiben tragisch voneinander getrennt und peinigten einander. Der Mann vermag nicht, das Weib zu erringen, er nimmt die weibliche Natur nicht in sein Inneres auf und dringt nicht

in sie ein, er erlebt sie nur als ein Thema seines eigenen Zwiespalts.

Das Thema der Doppelliebe nimmt einen bedeutenden Platz in den Romanen Dostojewskijs ein. Die Darstellung der Doppelliebe ist von besonderem Interesse im „Idioten“. Myschkin liebt sowohl Nastasja Filippowna als auch Aglaja. Myschkin ist ein reiner Mensch, eine „engelhafte“ Natur. Er ist von dem dunklen Element der Wollust frei. Aber auch seine Liebe ist eine kranke, zwiespältige, hoffnungslos tragische Liebe. Auch für ihn ist der Gegenstand der Liebe ein Doppelwesen, zweigestaltig. Und diese Duplizität ist nur ein Zusammenstoß zweier Elemente in ihm selbst. Er vermag sich weder mit Aglaja noch mit Nastasja Filippowna zu vereinen, er ist seiner Natur nach zur Ehe, zur ehelichen Liebe unfähig. Das Bild der Aglaja fesselt ihn, und er ist bereit, ihr treuer Ritter zu sein. Leiden aber die übrigen Helden Dostojewskijs an einem Überfluß von Sinnlichkeit, so leidet er an ihrer vollständigen Abwesenheit. Auch eine gesunde Sinnlichkeit geht ihm ab. Seine Liebe ist fleischlos und blutlos. Mit desto größerer Kraft tritt aber bei ihm der andere Pol der Liebe hervor, und vor ihm eröffnet sich ein anderer Abgrund. Seine Liebe zu Nastasja Filippowna ist Erbarmen, Mitleid, und dieses Mitleid ist grenzenlos. Es liegt etwas den Menschen zu Asche Verbrennendes in diesem Mitleid. In seinem Mitleid bezeugt er Eigenwillen, er überschreitet die Grenzen des Erlaubten. Der Abgrund des Mitleids verschlingt und verdirbt ihn. In das ewige göttliche Leben möchte er jenes überhebliche Mitleid tragen, das den Verhältnissen des bedingten irdischen Lebens entspringt. Er will Gott sein grenzenloses Mitleid mit Nastasja Filippowna aufdringen. Im Namen dieses Mitleids vergißt er die Pflichten seiner eigenen Persönlichkeit gegenüber. Seinem Mitleid fehlt die Einheitlichkeit des Geistes, er ist durch Zwiespalt geschwächt, da er — mit einer anderen Liebe — auch Aglaja liebt. Dostojewskij zeigt, wie in einem reinen, „engelhaften“

Wesen eine krankhafte Liebe ersteht, die Verderben bringt, nicht Rettung. Der Liebe Myschkins fehlt das begnadete Streben zu einem einigen, einheitlichen Gegenstand der Liebe, zur vollkommenen Vereinigung. Ein solch grenzenloses vernichtendes Mitleid ist auch nur einem Wesen gegenüber möglich, mit dem man nie vereint sein wird. Auch Myschkin ist eine dionysische Natur, aber es ist ein eigenartiger, stiller Dionysismus. Myschkin befindet sich beständig in einer stillen Ekstase, in einer Art engelhafter Besessenheit. Und vielleicht lag das ganze Unglück Myschkins darin, daß er einem Engel allzu ähnlich und nicht genügend Mensch, nicht ganz Mensch war. Darum steht die Gestalt Myschkins etwas abseits von den anderen Gestalten Dostojewskijs, in denen er das Schicksal des Menschen darstellt. Dostojewskij hat versucht, in Aljoscha ein positives Bild des Menschen zu geben, eines Menschen, dem nichts Menschliches fremd ist, der mit der ganzen leidenschaftlichen Natur des Menschen behaftet ist und der die Duplizität überwindet, zum Licht gelangt. Ich meine nicht, daß Dostojewskij diese Gestalt besonders gelungen ist. Aber die „engelhafte“ Gestalt Myschkins, dem vieles Menschliche fremd war, konnte nicht als Ausweg aus der Tragödie des Menschen gelten. Die Tragödie der Liebe wird hier in die Ewigkeit versetzt, und die engelhafte Natur Myschkins ist eine der Grundlagen der Verewigung dieser Liebestragedie. Dostojewskij stattet Myschkin mit einer ungewöhnlichen Sehergabe aus. Seherisch erkennt er das Schicksal aller ihn Umgebenden, seherisch erkennt er die ganze Tiefe der von ihm geliebten Frauen. Bei ihm sind die Wahrnehmungen der empirischen und jenseitigen Welt einander nähergerückt. Aber diese Sehergabe ist die einzige Gabe Myschkins der weiblichen Natur gegenüber. Er ist unfähig, diese Natur zu erobern und sich mit ihr zu vereinigen.

Es ist bemerkenswert, daß die Frauen bei Dostojewskij stets wollüstige Sinnlichkeit oder Mitleid erwecken; zuweilen rufen dieselben Frauen bei verschiedenen Männern diese

verschiedenen Beziehungen hervor. Nastasja Filippowna erweckt in Myschkin grenzenloses Mitleid, in Rogoshin — grenzenlose Sinnlichkeit. Sonja Marmeladowa und die Mutter des Jünglings erwecken Mitleid. Gruschenka ruft Sinnlichkeit hervor. Sinnlichkeit liegt in dem Verhältnis Werssilows zu Jekaterina Nikolajewna, die Liebe desselben Werssilows aber zu seiner Frau ist Mitleid; die gleiche Sinnlichkeit liegt in dem Verhältnis Stawrogins zu Lisa, aber in erlöschender und unterdrückter Form. Allein weder die ausschließliche Herrschaft der Sinnlichkeit, noch die ausschließliche Vorherrschaft des Mitleids führt zu einer Vereinigung mit dem geliebten Wesen. Das Mysterium des ehelichen Lebens beruht weder ausschließlich auf Sinnlichkeit, noch ausschließlich auf Mitleid, wenngleich diese beiden Elemente in der ehelichen Liebe eingeschlossen sind. Aber Dostojewskij kennt diese eheliche Liebe nicht, das Mysterium der Vereinigung zweier Seelen in eine Seele und zweier Leiber in einen Leib. Darum ist seine Liebe von Anfang an dem Untergang geweiht.

Die bemerkenswerteste Darstellung der Liebe gibt Dostojewskij im „Jüngling“, im Bild der Liebe Werssilows zu Jekaterina Nikolajewna. Die Liebe Werssilows ist mit der Duplizität seiner Persönlichkeit verknüpft. Auch seine Liebe ist eine Doppelliebe, sie ist Leidenschaft zu Jekaterina Nikolajewna und Mitleid der Mutter des Jünglings, seiner rechtmäßigen Gattin gegenüber. Auch für ihn ist die Liebe nicht Durchbrechung der Schranken seines Ichs, Einstellung auf seine Ergänzung und Vereinigung mit ihr. Diese Liebe ist eine innere Auseinandersetzung Werssilows mit sich selbst, sein eigenes, in sich beschlossenes Schicksal. Die Persönlichkeit Werssilows erscheint allen rätselhaft, sein Leben birgt ein Geheimnis. Im „Jüngling“ wie in den „Dämonen“, wie auch in vielen seiner anderen Werke wendet Dostojewskij einen besonderen Kunstgriff an, der darin besteht, daß die

Handlung des Romans anhebt, nachdem im Leben der Helden etwas ungemein Wichtiges vor sich gegangen ist, das die weitere Entwicklung der Geschehnisse bestimmt. Das wichtige Ereignis im Roman Werssilows hat sich in der Vergangenheit, im Auslande, abgespielt, und vor unseren Augen wickeln sich nur die Folgen dieses Ereignisses ab. Das Weib spielt eine ungeheure Rolle im Leben Werssilows. Er ist ein „Weiberprophet“. Aber er ist zur ehelichen Liebe ebenso unfähig wie Stawrogin. Er ist ein Verwandter Stawrogins, ein gemilderter Stawrogin in reiferem Alter. Er erscheint äußerlich als ein schon ruhiger, seltsam ruhiger Mensch, ein erloschener Vulkan. Aber unter dieser Maske äußerer Ruhe, ja fast vollständiger Gleichgültigkeit, verbergen sich frenetische Leidenschaften. Die verhaltene, keinen Ausweg findende, zum Verderben verurteilte Liebe Werssilows erhitzt die ganze Atmosphäre ringsum, entfacht Wirbelstürme. Alle sind wie von Sinnen unter dem Einfluß der verhaltenen Leidenschaft Werssilows. So geht es immer bei Dostojewskij zu — der innere Zustand des Menschen, mag er sich auch durch nichts äußern, wirkt auf die umgebende Atmosphäre ein. In der Sphäre des Unterbewußten befinden sich die den Helden umgebenden Menschen unter dem starken Einfluß seines tiefen inneren Lebens. Erst am Ende des Romans bricht die wahnsinnige Leidenschaft Werssilows hervor. Er vollführt eine ganze Reihe sinnloser Taten, wodurch sein geheimes Leben zutage tritt. Die Begegnung Werssilows mit Jekaterina Nikolajewna und seine Erklärung am Schluß des Romans gehören zu den bemerkenswertesten Darstellungen der Liebesleidenschaft. Der Vulkan erwies sich als nicht gänzlich erloschen. Die feurige Lava, die den inneren Untergang der Atmosphäre des „Jünglings“ bildete, ist endlich durchgebrochen. „Ich werde Sie vernichten“, sagt Werssilow zu Jekaterina Nikolajewna, und hierin tritt das dämonische Element seiner Liebe hervor. Die Liebe Werssilows ist vollkommen hoffnungs- und aussichtslos. Nie wird

er das Geheimnis und Mysterium der Vereinigung kennen lernen. In seiner Liebe bleibt die männliche Natur von der weiblichen getrennt. Hoffnungslos ist diese Liebe nicht darum, weil sie keine Erwidernng findet, nein, Jekaterina Nikolajewna liebt Werssilow. Die Hoffnungslosigkeit liegt darin, daß die männliche Natur in sich eingeschlossen ist, liegt in der Unmöglichkeit, aus sich heraus und seiner Ergänzung zuzuströmen, im Zwiespalt. Die außergewöhnliche Persönlichkeit Werssilows zerfällt endgültig und geht infolge dieser Abgeschlossenheit und dieses Zwiespalts unter.

Dostojewskij erforscht das Problem der Sinnlichkeit aufs tiefste. Sinnlichkeit geht in Laster über. Das Laster ist eine Erscheinung nicht physischer, sondern metaphysischer Ordnung. Eigenwille führt zur Duplizität. Duplizität führt zum Laster. Im Laster geht die Einheitlichkeit verloren. Einheitlichkeit ist Keuschheit. Laster aber ist Zerrissenheit. In seiner Duplizität, Zerrissenheit und Lasterhaftigkeit schließt sich der Mensch in seinem Ich ein, verliert die Fähigkeit zur Vereinigung mit einem anderen; das Ich des Menschen beginnt zu zerfallen, er liebt nicht den anderen, sondern die Liebe an sich. Wahre Liebe ist immer Liebe zum anderen, Laster ist Liebe zu sich selbst. Laster ist Selbstbehauptung. Und diese Selbstbehauptung führt zur Selbstvernichtung. Denn die menschliche Persönlichkeit wird dadurch gestärkt, daß sie aus sich hinaustritt, dem anderen zu, sich mit ihm vereinigt. Das Laster aber ist tiefe Vereinsamung des Menschen, die Todeskälte der Einsamkeit. Das Laster ist die Versuchung des Nichtseins, der Hang zum Nichtsein. Das Element der Sinnlichkeit ist ein feuriges Element. Wenn aber die Sinnlichkeit in Laster übergeht, erlöscht das feurige Element, die Leidenschaft schlägt in Eiseskälte um.

Das hat Dostojewskij mit erstaunlicher Gewalt dargestellt. An Swidrigailow wird die ontologische Verwandlung der menschlichen Persönlichkeit gezeigt, die Vernichtung der Persönlichkeit durch zügellose Sinnlichkeit, die in zügelloses

Laster ausgeartet ist. Swidrigailow gehört bereits zur Phantomwelt des Nichtseins, in ihm ist bereits etwas Nichtmenschliches. Doch beginnt das Laster immer mit Eigenwillen, mit irriger Selbstbehauptung, damit, daß der Mensch sich in sich selbst einschließt und nichts vom anderen wissen will. In der Sinnlichkeit Mitja Karamasows hat sich das heiße Element noch erhalten, er hat ein heißes menschliches Herz, in ihm ist die karamasowsche Lasterhaftigkeit noch nicht in das Element der Kälte übergegangen, das einer der Kreise von Dantes Hlle ist. In Stawrogin verliert die Sinnlichkeit ihr heißes Element, sein Feuer erlischt. Eine eisige, tödliche Kälte setzt ein. Die Tragödie Stawrogins ist die Tragödie der Erschöpfung einer ungewöhnlichen, außerordentlich reich begabten Persönlichkeit, der Erschöpfung durch maßlose, unendliche Bestrebungen, die nicht Grenzen, noch Wahl, noch Formprgung kennen. In seinem Eigenwillen hat er die Fähigkeit der Wahl verloren. Und schaurig klingen die Worte des erloschenen Stawrogin in seinem Briefe an Dascha: „Ich habe meine Kraft überall erprobt. ... Bei den Proben für mich selbst und zur Schau­stellung hat sie sich, wie auch stets früher in meinem ganzen Leben, als grenzenlos erwiesen. ... Doch woran diese Kräfte wenden — das habe ich niemals gewußt, das weiß ich auch heute nicht. ... Ich kann, immer noch, wie stets zuvor, etwas Gutes tun wollen, und empfinde dabei Vergnügen, und kann daneben auch etwas Böses tun wollen, und empfinde auch dabei gleichfalls Vergnügen. ... Ich habe das Laster im Großen versucht und meine Kräfte dabei erschöpft; aber ich liebe das Laster nicht und wollte es nicht.... Ich kann niemals den Verstand verlieren und kann niemals an eine Idee in solchem Maße glauben wie er (Kirillov). Ich kann mich in solchem Maße selbst nicht mit einer Idee beschäftigen.“ Das Madonnenideal und das sodomitische Ideal sind für ihn gleich anziehend. Aber das eben ist Verlust der Freiheit durch Eigenwillen und Zwiespalt, Vernichtung der Persönlichkeit. Am

Schicksal Stawrogins erweist sich, daß ein Wollen ohne Wahl und Begrenzung, an der sich das Antlitz des Menschen herausbildet, dasselbe ist, wie nichts mehr wollen, und daß maßlose, aber auf nichts gerichtete Kraft dasselbe ist wie vollständige Ohnmacht. Infolge der Maßlosigkeit seines gegenstandslosen Erotismus verfällt Stawrogin vollständiger erotischer Ohnmacht, der vollständigen Unfähigkeit, eine Frau zu lieben. Zwiespalt untergräbt die Kräfte der Persönlichkeit, Zwiespalt kann nur durch Wahl, durch wählende Liebe überwunden werden, die auf einen bestimmten Gegenstand gerichtet ist — auf Gott, unter Ausschluß des Teufels, auf die Madonna, unter Ausschluß Sodoms, auf eine konkrete Frau, unter Ausschluß der bösen Vielfältigkeit einer zahllosen Menge anderer Frauen. Das Laster ist eine Folge der Unfähigkeit der Wahl, ein Ergebnis des Verlustes der Freiheit und des Willenszentrums, ein Hinabgleiten ins Nichtsein infolge des Unvermögens, sich das Reich des Seins zu erringen. Das Laster ist der Punkt des geringsten Widerstandes. An das Laster muß man nicht vom moralistischen, sondern vom ontologischen Standpunkt herantreten. Und das tut Dostojewskij.

Das Reich der Karamasow ist das Reich der Sinnlichkeit, die ihre Einheitlichkeit verloren hat. Sinnlichkeit, die ihre Einheitlichkeit nicht verloren hat, ist innerlich gerechtfertigt, sie gehört zum Wesen der Liebe als ihr integrales Element. Aber gespaltene Sinnlichkeit ist Laster, in ihr tritt das „sodomitische“ Ideal hervor. Im Reich der Karamasow ist die menschliche Freiheit vernichtet, und nur Aljoscha erhält sie durch Christum wieder. Aus eigenen Kräften konnte der Mensch sich nicht aus diesem zum Nichtsein drängenden Element retten. Fedor Pawlowitsch Karamasow hat die Möglichkeit der freien Wahl endgültig verloren. Er befindet sich gänzlich in der Macht der bösen Vielfältigkeit des weiblichen Elementes in der Welt. Für ihn gibt es keine „häßlichen Weiber“ mehr, keine „kleinen Scheusale“, für ihn ist auch

Jelisaweta, die Übelriechende, noch Weib. Hier wird das Prinzip der Individualisation restlos aufgehoben, die Persönlichkeit vernichtet. Aber das Laster ist keine primäre, die Persönlichkeit schädigende Erscheinung. Es ist bereits eine Folgeerscheinung, die tiefe Verletzungen in der Struktur der menschlichen Persönlichkeit voraussetzt. Das Laster ist bereits ein Ausdruck des Zerfalls der Persönlichkeit. Dieser Zerfall aber ist ein Ergebnis des Eigenwillens und der Selbstbehauptung. Nach der genialen Dialektik Dostojewskijs vernichtet Eigenwille die Freiheit und Selbstbehauptung die Persönlichkeit. Zur Erhaltung der Freiheit, zur Erhaltung der Persönlichkeit ist Demut vor dem, was höher als das eigene Ich ist, erforderlich. Die Persönlichkeit ist mit der Liebe verknüpft, aber mit einer Liebe, die auf Vereinigung mit seiner Ergänzung gerichtet ist. Wenn das Liebeselement sich im Ich einschließt, führt es zum Laster und vernichtet die Persönlichkeit. Der entgegengesetzte Liebespol — das Mitleid in seiner Abgründigkeit — rettet die Persönlichkeit nicht, befreit nicht vom Dämon der Wollust, denn auch im Mitleid kann ekstatische Wollust liegen, auch Mitleid kann kein Weg zum Anderen hin, zur Vereinigung mit ihm sein. Sowohl der Wollust als auch dem Mitleid liegen ewige Elementargewalten zugrunde, ohne die die Liebe nicht möglich ist. Sowohl Leidenschaft als Mitleid dem Geliebten gegenüber sind vollkommen berechtigt und gerechtfertigt. Doch diese Elemente müssen durchleuchtet sein von einem Erschauen des Bildes, des Gesichtes des Geliebten in Gott, durch Vereinigung in Gott mit seiner Ergänzung. Nur das ist die wahre Liebe. Dostojewskij erschließt uns die positive erotische Liebe nicht. Die Liebe Aljoschas zu Lisa kann uns nicht befriedigen. Auch kein Madonnenkult findet sich bei Dostojewskij. Aber er gibt ungeheuer viel zur Erforschung der tragischen Natur der Liebe. Hier finden sich bei ihm wahre Offenbarungen.

Das Christentum ist die Religion der Liebe. Und Dostojewskij hat das Christentum vor allem als Religion der Liebe in sich aufgenommen. In den Belehrungen des Staretz Sossima, in den in verschiedenen Werken Dostojewskijs verstreuten religiösen Betrachtungen spürt man den Geist des Christentums Johannis. Der russische Christus ist bei Dostojewskij vor allem der Verkünder unendlicher Liebe. Doch wie Dostojewskij in der Liebe von Mann und Weib einen tragischen Widerspruch aufdeckt, deckt er ihn auch in der Liebe des Menschen zum Menschen auf. Dostojewskij hatte den beachtenswerten Gedanken, daß die Liebe des Menschen zum Menschen auch eine gottlose Liebe sein könne. Nicht jede Liebe zum Menschen und zur Menschheit ist christliche Liebe.

In der durch ihre seherische Kraft genialen Zukunftsutopie, die Werssilow entwirft, hängen die Menschen aneinander und lieben einander, weil die große Gottes- und Unsterblichkeitsidee verschwunden ist. „Ich stelle mir vor, mein Lieber“, sagt Werssilow zum Jüngling, „daß die Schlacht beendet ist und der Kampf ruht. Nach Flüchen, Schmutz und Gejohle ist es nun still geworden, und die Menschen sind a l l e i n geblieben, wie sie es gewünscht hatten: die große frühere Idee hat sie verlassen; die große Kraftquelle, die sie bisher gespeist und gewärmt hatte, verschwindet, wie jene majestätische, rufende Sonne auf dem Bilde Claude Lorrains; doch war es bereits gleichsam der letzte Tag der Menschheit. Und die Menschen begriffen plötzlich, daß sie ganz allein geblieben seien, und empfanden sogleich eine ungeheure Verwaistheit. Mein lieber Junge, ich habe mir die Menschen niemals als undankbar und verdummt vorstellen können. Die verwaisten Menschen würden sogleich inniger und liebevoller sich aneinander anlehnen; sie würden einander an den Händen fassen, begreifend, daß nun sie allein alles einander sind. Die große Idee der Unsterblichkeit wäre verschwunden, und man müßte sie ersetzen; und der ganze

ungeheure Überfluß der Liebe zu Jenem, der die Unsterblichkeit war, würde sich nun bei allen der Natur, der Welt, den Menschen, jedem Samenkörnchen zuwenden. Sie würden die Erde und das Leben rückhaltlos und in dem Maße lieben lernen, in welchem sie sich ihrer eigenen Vergänglichkeit und Endlichkeit bewußt würden, und das mit einer besonderen, von der früheren verschiedenen Liebe. Sie würden in der Natur solche Erscheinungen und Geheimnisse bemerken und entdecken, von denen sie früher nicht einmal ahnten, denn mit anderen Augen würden sie ja die Natur betrachten, mit dem Blicke des Liebenden auf die Geliebte. Sie würden erwachen und eilen, einander zu küssen, eilen, zu lieben, in dem Bewußtsein, daß ihre Tage kurz sind, daß dies alles ist, was ihnen verblieb. Sie würden für einander arbeiten, und ein jeder würde seine ganze Habe an alle abtreten und schon dadurch allein glücklich sein. Ein jedes Kind würde wissen und fühlen, daß jeder Mensch auf Erden ihm wie Vater und Mutter ist. „Mag morgen mein letzter Tag sein“, würde ein jeder denken, auf die untergehende Sonne blickend, „doch ob ich auch sterbe, sie alle werden bleiben, und nach ihnen — ihre Kinder.“ Und dieser Gedanke, daß sie bleiben werden, immerfort, ebenso einander liebend und um einander zitternd, würde ihnen den Gedanken an ein Wiedersehen im Jenseits ersetzen. Oh, sie würden sich beeilen zu lieben, um den ungeheuren Kummer in ihren Herzen zu löschen. Sie würden stolz und mutig sich selbst gegenüber sein, aber zaghaft einander gegenüber: ein jeder würde um das Leben und das Glück jedes andern zittern. Sie würden zärtlich zu einander sein und sich dessen nicht schämen, wie jetzt, und würden einander lieblosen wie Kinder. Wenn sie sich treffen, würden sie einander mit einem tiefen und verständnisvollen Blick anschauen, und in ihren Blicken würde Liebe; und Kummer liegen.“

In diesen erstaunlichen Worten malt Werssilow das Bild der gottlosen Liebe. Dies ist eine der christlichen entgegengesetzte

Liebe, die nicht dem Sinn des Seins, sondern dem Un-Sinn des Seins entspringt, die nicht auf die Bestätigung des ewigen Lebens, sondern auf die Ausnutzung des vergänglichen Augenblickes gerichtet ist. Es ist eine phantastische Utopie. Eine solche Liebe wird es in einer gottlosen Menschheit niemals geben; in einer gottlosen Menschheit wird es das geben, was in den „Dämonen“ dargestellt ist. Was in Utopien dargebracht wird, tritt ja niemals ein. Diese Utopie ist aber für die Erschließung der Idee Dostojewskijs über die Liebe sehr wichtig. Eine gottlose Menschheit muß zur Grausamkeit, zur gegenseitigen Vernichtung, zur Verwandlung des Menschen in ein bloßes Mittel führen. Es gibt eine Liebe zum Menschen in Gott. Sie erschließt und erhebt zum ewigen Leben das Gesicht eines jeden Menschen. Und nur dies allein ist die wahre Liebe, die christliche Liebe. Die wahre Liebe ist mit der Unsterblichkeit verknüpft, sie ist nichts anderes als die Bestätigung der Unsterblichkeit, des ewigen Lebens. Dies ist ein für Dostojewskij zentraler Gedanke. Die wahre Liebe ist mit der Persönlichkeit verknüpft, die Persönlichkeit — mit der Unsterblichkeit. Das ist auch in bezug auf die sinnliche Liebe und auf jede andere Liebe des Menschen zum Menschen wahr. Aber es gibt auch eine Liebe zum Menschen nicht in Gott; sie weiß nicht vom ewigen Antlitz des Menschen, denn dieses ist nur in Gott. Diese Liebe ist nicht auf das ewige, unsterbliche Leben gerichtet.

Dies ist die unpersönliche, kommunistische Liebe, in der die Menschen aneinander hängen, damit das Leben der Menschen, die den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit, d. h. an den Sinn des Lebens verloren haben, weniger schrecklich sei. Dies ist die äußerste Grenze des menschlichen Eigenwillens und der Selbstbehauptung. In der gottlosen Liebe entsagt der Mensch seiner geistigen Natur, seiner Erstgeburt, er verrät seine Freiheit und seine Unsterblichkeit. Das Mitleid mit dem Menschen als einem zitternden, kläglichen Geschöpf, als dem Spielball einer sinnlosen Notwendigkeit ist

die letzte Zuflucht idealer menschlicher Gefühle, nachdem jede große Idee erloschen und der Sinn des Lebens verloren ist. Aber dies ist nicht das christliche Mitleid. Für die christliche Liebe ist jeder Mensch ein Bruder in Christo. Die christliche Liebe ist die Erkenntnis, daß jeder Mensch Gottes Kind ist, daß jeder Mensch Gottes Ebenbild ist. Der Mensch muß vor allem Gott lieben. Das ist das erste Gebot. Nach ihm folgt das Gebot der Liebe zum Nächsten. Den Menschen kann man nur darum lieben, weil Gott ist, der Allvater. Sein Ebenbild müssen wir in jedem Menschen lieben. Den Menschen lieben, wenn es Gott nicht gibt, heißt den Menschen als Gott betrachten. Und dann droht dem Menschen das Bild des Menschgottes, das den Menschen vertilgen muß, ihn zu seinem Mittel macht. So erweist sich die Liebe zum Menschen als unmöglich ohne Liebe zu Gott. Und Iwan Karamasow sagt, es sei unmöglich, den Nächsten zu lieben. Die antichristliche Menschenliebe ist eine verlogene und trügerische Menschenliebe. Die Idee des Menschgottes vernichtet den Menschen, allein die Idee des Gottmenschen bestätigt den Menschen in Ewigkeit. Die gottlose, antichristliche Liebe zum Menschen und zur Menschheit ist das zentrale Thema der „Legende vom Großinquisitor“. Wir kehren noch zurück zu ihr. Dostojewskij hat dieses Thema immer wieder angegriffen, das Thema der Verleugnung Gottes im Namen des sozialen Eudämonismus, im Namen der Menschenliebe, im Namen des Glückes der Menschen in diesem kurzen Erdenleben. Und jedesmal kam er zu der Erkenntnis der Notwendigkeit der Vereinigung von Liebe und Freiheit. Die Vereinigung von Liebe und Freiheit ist im Bilde Christi gegeben. Die Liebe von Mann und Weib, die Liebe des Menschen zum Menschen wird zu gottloser Liebe, wenn die geistige Freiheit verloren geht, wenn das menschliche Antlitz entschwindet, wenn in der Liebe nicht Unsterblichkeit und Ewigkeit ist. Die wahre Liebe ist die Bestätigung der Ewigkeit.

## VI

### DIE REVOLUTION. DER SOZIALISMUS

Dostojewskij ist der Dichter und Denker des Zeitalters der anbrechenden „unterirdischen“ Revolution, der Revolution im Menschengest, im Volksgeist. An der Oberfläche verharrte noch die alte Lebensordnung. Im Zeitalter Alexanders III. machte diese Lebensordnung noch ihren letzten Versuch, sich in einer scheinbaren Wohlanständigkeit zu behaupten. Doch innerlich befand sich schon alles in stürmischer Bewegung. Selbst die Ideologen und Träger dieser Bewegung begriffen den Charakter des einsetzenden Prozesses nicht bis in seine letzten Tiefen. Nicht sie formten diese Bewegung, sondern die Bewegung formte sie. Sie waren aktiv in ihrem äußeren Gebaren, jedoch passiv in bezug auf ihren geistigen Zustand; sie gaben sich der Macht elementarer Gewalten hin. Dostojewskij verstand besser, was begonnen hatte und wohin das zielte. Mit genialem Seherblick erkannte er die ideellen Grundlagen und den Charakter der kommenden russischen und vielleicht allgemeinen Revolution. Er ist der Verkünder, der Prophet der russischen Revolution im wahrsten Sinne des Wortes. Die Revolution ist nach Dostojewskij verlaufen. Er hat ihre geistigen Grundlagen, ihre innere Dialektik aufgedeckt und ihr Bild vorgezeichnet. Aus der Tiefe seines Geistes, aus inneren Prozessen heraus hat er die Wesensart der russischen Revolution erfaßt, nicht aus äußeren Ereignissen der ihn umgebenden empirischen Wirklichkeit.

In seinem Roman „Die Dämonen“ spricht Dostojewskij nicht über seine Zeit, er spricht von der Zukunft. In der russischen Wirklichkeit der sechziger und siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts gab es noch keinen Stawrogin, keinen Kirillow, keinen Schatow, keinen Peter Werchowenskij, keinen Schigaljow. Diese Leute tauchten erst später in Rußland auf, erst im XX. Jahrhundert, als der Boden

sich vertieft hatte und religiöse Neigungen bei uns erwachten. Der Netchajewsche Prozeß, der die Anregung zum Vorwurf „Der Dämonen“ gab, hat in seiner zutage getretenen Empirie keinerlei Ähnlichkeit mit dem, was sich in den „Dämonen“ erschließt.

Dostojewskij erschließt die Tiefe, deckt die letzten Ursprünge auf; die Oberfläche der Dinge interessiert ihn nicht. Die tiefsten und letzten Dinge müssen sich im Kommenden erschließen. Und Dostojewskijs Augenmerk ist ausschließlich auf die Zukunft gerichtet, die aus der von ihm verspürten stürmischen innerlichen Bewegung erstehen muß. Die eigentliche Wesensart seiner dichterischen Begabung kann als prophetisch bezeichnet werden. Und äußerst antinomisch ist sein Verhältnis zur Revolution. Dostojewskij ist der gewaltigste Entlarver der Lüge und Unwahrheit jenes Geistes, der in Revolutionen wirkt; er sieht das kommende Wachstum des antichristlichen Geistes in der Zukunft voraus, des Geistes des Menschgottums. Doch könnte man ihn nicht als Reaktionär oder Konservativen im gewöhnlichen, alltäglichen Sinn des Wortes bezeichnen. Er war ein Revolutionär des Geistes in einem gewissen tieferen Sinne des Wortes. Für ihn gibt es keine Rückkehr zu jener dauerhaften statischen seelisch-körperlichen Lebensordnung und -haltung, die jahrhundertlang bis zum Ausbruch der Revolution des Geistes bestand. Dostojewskij ist zu apokalyptisch und eschalologisch gestimmt, um sich eine solche Rückkehr vorstellen zu können, eine solche Wiederherstellung des alten ruhigen Lebens.

Als einer der ersten verspürte er, wie jede Bewegung in der Welt sich beschleunigt, wie alles dem Ende zustrebt. „Das Ende der Welt naht“, vermerkt er in seinem Notizbuch. Ein Konservativer im gewöhnlichen Sinne des Wortes, kann man bei einer derartigen Seeleneinstellung nicht sein. Die Feindseligkeit Dostojewskijs der Revolution gegenüber war nicht die Feindseligkeit eines bürgerlichen Menschen, der für irgendwelche Interessen der alten Lebensordnung eintritt. Es

war die Feindseligkeit eines apokalyptischen Menschen, der sich zu Christus bekannt hat in Christi letztem Kampfe mit dem Antichrist. Aber einer, dessen Gesicht dem kommenden Christus zugewandt ist und dem letzten Kampf am Ende der Zeiten, ist ebenso ein Mensch der Zukunft und nicht der Vergangenheit, wie einer, der sich dem kommenden Antichrist zugewandt und in dem letzten Kampf sich zu ihm bekannt hat.

Der gewöhnliche Kampf zwischen Revolution und Gegenrevolution findet an der Oberfläche statt. In diesem Kampf stoßen verschiedenartige Interessen zusammen, die Interessen jener, die in die Vergangenheit gleiten und aus dem Leben verdrängt werden, mit den Interessen jener, die sie ablösen kommen als Gäste auf den ersten Plätzen an der Tafel des Lebens. Dostojewskij steht außerhalb dieses Kampfes um die ersten Plätze des irdischen Lebens. Die großen Männer, die Geistesmenschen, standen ja gewöhnlich außerhalb eines solchen Kampfes und konnten keinem Lager zugezählt werden. Könnte denn behauptet werden, Carlyle oder Nietzsche gehörten zum Lager der „Revolution“ oder „Gegenrevolution“? Wahrscheinlich müßte man sie, wie auch Dostojewskij, vom Standpunkt des revolutionären Gesindels und der revolutionären Demagogie als „Gegenrevolutionäre“ bezeichnen, jedoch nur deshalb, weil ein jeder Geist dem feind ist, was an der Oberfläche des Lebens „Revolution“ genannt wird, weil die Revolution des Geistes den Geist der Revolution überhaupt ablehnt. Dostojewskij war solch ein apokalyptischer Mensch „der letzten Zeiten“. Man kann an ihn nicht mit den trivialen und gemeinen Kriterien des „Revolutionismus“ oder „Gegenrevolutionismus“ der alten Welt herantreten. In seinen Augen war die Revolution vollständig reaktionär.

Dostojewskij erschließt, daß der Weg der Freiheit, in Eigenwille übergehend, zu Empörung und Revolution führen muß. Revolution ist das verhängnisvolle Schicksal des

Menschen, der sich von den göttlichen Ursprüngen abgewandt hat, der seine Freiheit als hohlen und rebellierenden Eigenwillen auffaßt. Die Revolution wird nicht durch äußere Gründe und Bedingungen bestimmt, sie wird von innen heraus bestimmt. Sie bedeutet katastrophale Veränderungen im ursprünglichen Verhältnis des Menschen zu Gott, zur Welt und zu den Menschen. In die Tiefe hinein verfolgt Dostojewskij den Weg, der den Menschen zur Revolution verleitet, er erschließt seine verhängnisvolle innere Dialektik. Es ist eine anthropologische Untersuchung über die Grenzen der menschlichen Natur, über die Lebenswege des Menschen.

Das, was Dostojewskij in den Geschicken des individuellen Menschen aufdeckt, deckt er auch in den Geschicken eines Volkes, in den Geschicken der Gesellschaft auf. Die Frage — „Ist alles erlaubt?“ — steht sowohl vor dem einzelnen Menschen als auch vor der Gesamtheit. Und dieselben Wege, die den Einzelnen zum Verbrechen verleiten, verleiten die Gesamtheit zur Revolution. Es ist das gleiche Experiment, ein analoges Schicksalsmoment. Wie der Mensch, der aus Eigenwillen die Grenzen des Erlaubten überschritten hat, seine Freiheit verliert, verliert auch das Volk, das aus Eigenwillen die Grenzen des Erlaubten überschritten hat, seine Freiheit. Die Freiheit schlägt in Vergewaltigung und Versklavung um. Die gottlose Freiheit vernichtet sich selbst.

Dieser verhängnisvolle Vorgang, der Verlust der Freiheit in der Revolution und ihre Umwandlung in unerhörte Bedrückung, ist von Dostojewskij prophetisch vorausgesagt worden; genial deckt er ihn in all seinen Windungen und Krümmungen auf. Er liebte die „Revolution“ nicht, weil sie zur Versklavung des Menschen führt, zur Verneinung der Geistesfreiheit. Das ist sein Grundmotiv. Aus Freiheitsliebe erhob er sich ideell gegen die „Revolution“, deckte er ihre letzten Grundlagen auf, die zur Versklavung führen müssen. Ebensowohl muß die „Revolution“ auch zur Verneinung der Gleichheit und Brüderlichkeit des Menschen führen, zu unerhörter

Ungleichheit. Dostojewskij entlarvt die trügerische Wesensart der „Revolution“. Sie erreicht niemals das, womit sie verlockt. In der „Revolution“ findet eine Unterschiebung statt: der Antichrist tritt an Christi Stelle. Die Menschen wollten sich nicht frei in Christo vereinigen und darum werden sie zwangsweise im Antichrist vereinigt.

Die Frage nach dem Wesen der „Revolution“ war für Dostojewskij vor allem die Frage des Sozialismus. Das Problem des Sozialismus befand sich stets im Zentrum seines Blickfelds, und ihm gehören die tiefsten Gedanken über den Sozialismus, die je geäußert worden sind. Er hat begriffen, daß die Frage des Sozialismus eine religiöse Frage ist, eine Frage über Gott und die Unsterblichkeit.

"Der Sozialismus ist nicht bloß eine Arbeiterfrage, eine Frage des sogenannten vierten Standes, sondern vor allem eine atheistische Frage, eine Frage der gegenwärtigen Verwirklichung des Atheismus, die Frage des Turmbaus zu Babel, der ohne Gott errichtet wird, nicht um von der Erde in den Himmel zu gelangen, sondern um den Himmel auf die Erde herabzuführen."

Der Sozialismus löst die ewige Frage der allgemeinen Menschheitsvereinigung, der Errichtung des irdischen Reiches. Der religiöse Charakter des Sozialismus tritt insbesondere beim russischen Sozialismus zutage. Die Frage des russischen Sozialismus ist eine apokalyptische Frage, dem alles vernichtenden Ende der Geschichte zugewandt. Der russische revolutionäre Sozialismus wird niemals als ein bedingter, veränderlicher Zustand im Verlaufe der sozialen Entwicklung gedacht, als eine zeitweilige Form der wirtschaftlichen und politischen Gesellschaftsordnung. Er wird immer als endgültiger und absoluter Zustand gedacht, als eine Lösung der Menschheitsgeschichte, als der Anbruch des Himmelreichs auf Erden.

"Ja, wie treiben es denn die russischen Knaben bis

auf den heutigen Tag?“ sagt Iwan Karamasow. „Einige, wohlverstanden. Da gibt es hier z. B. eine übelriechende Schenke, und da kommen sie zusammen, setzen sich in eine Ecke. Ihr ganzes Leben vorher kannten sie einander nicht, und wenn sie die Schenke verlassen, werden sie sich wieder vierzig Jahre lang nicht kennen; nun, und worüber werden sie wohl reden, da sie einen Augenblick in der Schenke erwischt haben? Über die Weltfragen natürlich, nicht anders: gibt es einen Gott, gibt es Unsterblichkeit? Und die nicht an Gott Glaubenden, nun, die werden über den Sozialismus und Anarchismus reden, über die Umgestaltung der gesamten Menschheit nach einem neuen Etat, so daß es auf dasselbe herauskommt, es sind die gleichen Fragen, nur von der anderen Seite.“

Hierin tritt die apokalyptische Wesensart „der russischen Knaben“ zutage. Mit diesen Gesprächen „der russischen Knaben“, in schmutzigen Schenken hat ja der russische Sozialismus und die russische Revolution begonnen. Und Dostojewskij hat vorausgesehen, wohin diese Gespräche führen mußten. „Schigaljow sah so aus, als erwartete er den Untergang der Welt, und dies nicht in unbestimmter Ferne, nach den Prophezeiungen, die möglicherweise auch nicht eintreffen konnten, sondern ganz bestimmt — etwa übermorgen früh, genau 25 Minuten nach zehn.“ Alle russischen Revolutionäre der maximalistischen Art sehen so aus wie Schigaljow. So sieht der Apokalyptiker und Nihilist aus, der den geschichtlichen Weg ablehnt, die Kulturarbeit, die stufenweise emporstrebt. Eine nihilistische, allen Kulturwerten und geschichtlichen Heiligtümern feindliche Hefe liegt dem russischen Sozialismus zugrunde. Doch ist es leichter, im russischen Sozialismus, als dem weitestgehenden und extremsten, die Wesensart des Sozialismus aufzudecken, als im gemäßigeren und kulturell höher stehenden europäischen Sozialismus.

Der Sozialismus als ein ewiges Prinzip, der integrale

Sozialismus, der das Geschick der menschlichen Gesellschaft löst, ist nicht diese oder jene volkswirtschaftliche Ordnung. Der Sozialismus ist eine Erscheinung des Geistes. Er erhebt den Anspruch, von den letzten Dingen zu reden, nicht von den vorletzten. Er will eine neue Religion sein, den religiösen Bedürfnissen des Menschen entsprechen. Der Sozialismus kommt keineswegs, um den Kapitalismus abzulösen. Im Gegenteil, er steht auf demselben Boden wie der Kapitalismus, er ist Fleisch vom Fleische und Blut vom Blute des Kapitalismus. Der Sozialismus kommt, um das Christentum abzulösen, er will das Christentum durch sich ersetzen.

Auch er ist durchdrungen von messianischem Pathos und erhebt den Anspruch, die frohe Botschaft von der Erlösung der Menschheit von allen Übeln und Leiden zu verkünden.

Und der Sozialismus ist auf judaistischem Boden entstanden. Er ist die säkularisierte Form des althebräischen Chiliasmus, die Zuversicht auf das empirische, irdische Reich und die irdische Seligkeit Israels. Und nicht zufällig war Marx Jude. Er hatte die Zuversicht auf das Kommen des Messias bewahrt, des Widerparts Christi, den das jüdische Volk abgelehnt hat. Doch das erwählte Volk Gottes, das messianische Volk war für ihn das Proletariat. Dieser Klasse verlieh er die Züge eines gotteswählten, messianischen Volkes.

Dostojewskij kannte Marx nicht, die theoretisch vollkommenste Form des Sozialismus blieb ihm unbekannt. Er kannte nur den französischen Sozialismus. Doch mit genialem Seherblick erkannte er im Sozialismus das, was später durch Marx und die mit ihm verknüpfte Bewegung zutage trat.

Der marxistische Sozialismus ist durchweg so konstruiert, daß er als Antipode des Christentums auftritt. Zwischen den beiden besteht die Ähnlichkeit polarer Gegensätze. Aber auch der marxistische Sozialismus, der bewußteste, ist sich seiner Natur nicht bis in die Tiefe bewußt, weiß nicht, wes Geistes Kind er ist, da er an der Oberfläche verharrt. Dostojewskij geht weiter und tiefer in der Entlarvung der

geheimen Natur des Sozialismus. Er deckt im revolutionären atheistischen Sozialismus den antichristlichen Wesenszug auf, den Geist des Antichrist. Und dies nichts weniger als aus dem Grunde, weil er etwa selbst auf dem Boden irgendwelcher „bourgeoisen“ Grundlagen und Grundsätze stände. Die Feindseligkeit Dostojewskijs gegen den „bourgeoisen“ Geist war ja gewiß viel radikaler als die der Sozialisten, die sich vollständig im Bann dieses Geistes befinden. Dostojewskij war selbst ein eigenartiger christlicher, orthodoxer Sozialist, doch dieser christliche Sozialismus ist in allem dem revolutionären Sozialismus entgegengesetzt, er ist der kommenden Stadt Gottes zugewandt, nicht dem Turmbau zu Babel. Gegen den Sozialismus kann man mit geistigen Waffen nur so ankämpfen, wie Dostojewskij es tat. Er kann nicht auf dem Boden der „bourgeoisen“ Interessen überwunden werden, denn der Sozialismus hat seine Berechtigung diesen „bourgeoisen“ Interessen gegenüber.

Die innere Grundlage des Sozialismus ist der Unglaube: er glaubt nicht an Gott, an die Unsterblichkeit, an die Freiheit des menschlichen Geistes. Darum bekennt sich die Religion des Sozialismus zu allen drei Versuchungen, die Christus in der Wüste verwarf. Sie bekennt sich zur Versuchung der Verwandlung von Steinen in Brot, zur Versuchung des sozialen Wunders, zur Versuchung des irdischen Reiches, des Reiches von dieser Welt.

Die Religion des Sozialismus ist nicht eine Religion der freien Kinder Gottes, sie verleugnet die geistige Erstgeburt des Menschen, sie ist die Religion der Sklaven der Notwendigkeit, der Kinder des Staubes. Da das Leben keinen Sinn hat, und es keine Ewigkeit gibt, bleibt den Menschen, wie in der Utopie Werssilows, nichts übrig, als an einander zu hangen und das Glück auf Erden zu errichten. Die Religion des Sozialismus spricht mit den Worten des Großinquisitors: „Alle werden glücklich sein, alle die Millionen Menschen.“ „Wir werden sie zur Arbeit zwingen, aber in ihren arbeitsfreien

Stunden werden wir ihr Leben zu einem Kinderspiel gestalten, mit Kinderliedern, Chören und unschuldigen Tänzen. Oh, wir werden ihnen auch die Sünde erlauben, denn sie sind schwach und kraftlos.“ „Wir werden ihnen das Glück der schwächlichen Geschöpfe geben, als die sie geschaffen sind.“ Die Religion des Sozialismus spricht zur Religion Christi: „Du bist stolz auf Deine Auserwählten, doch Du hast nur Auserwählte, wir aber werden allen den Frieden geben . . . Bei uns werden alle glücklich sein . . . Wir werden sie davon überzeugen, daß sie erst dann frei sein werden, wenn sie ihrer Freiheit entsagen.“ Die Religion des himmlischen Brotes ist eine aristokratische Religion. Es ist eine Religion der Auserwählten, eine Religion von „Zehntausend Großen und Starken“. Die Religion aber „der übrigen Millionen, die zahllos wie der Sand am Meer und schwach sind“, der Schwachen ist die Religion des irdischen Brotes. Diese Religion wird auf ihr Banner schreiben: „Mache sie erst satt, dann kannst Du Tugend von ihnen verlangen.“ Und der von der sozialistischen Religion verführte Mensch verleugnet seine geistige Freiheit um der Versuchung des irdischen Brotes willen.

Die Vertreter der Religion des Sozialismus „rechnen es sich und den ihrigen als Verdienst an, daß sie die Freiheit endlich überwunden haben und zwar — um die Menschen glücklich zu machen.“ „Für den Menschen und die menschliche Gesellschaft hat es niemals etwas Unerträglicheres gegeben als die Freiheit. Siehst Du aber die Steine in dieser nackten und glühenden Wüste? Verwandle sie in Brot, und die Menschheit wird Dir nachlaufen wie eine dankbare und folgsame, ob auch ewig zitternde Herde.“

Und die Religion des Sozialismus spricht zu Christo: „Du hast das einzige absolute Banner verschmäht, das Dir geboten wurde, um alle widerstandslos vor Dir auf die Knie zu zwingen — das Banner des irdischen Brotes, und Du hast es im Namen der Freiheit und des himmlischen Brotes verschmäht. . . . Ich sage Dir aber, daß der Mensch keine

qualvollere Sorge kennt, als jemand zu finden, dem er diese Gabe der Freiheit übergeben könnte, mit der dieses unglückselige Geschöpf auf die Welt kommt.“

Die Religion des Sozialismus stellt sich vor allem das Ziel, die Freiheit niederzuringen, die Freiheit des menschlichen Geistes, die die Irrationalität des Lebens und die ungezählten Leiden des Lebens erzeugt. Sie will das Leben restlos rationalisieren, es der kollektiven Vernunft unterordnen, doch hierzu ist es notwendig, mit der Freiheit ein Ende zu machen. Die Menschen aber veranlassen, der Freiheit zu entsagen, kann man durch die Versuchung, Steine in Brot zu verwandeln. Der Mensch ist unglücklich, sein Schicksal ist tragisch, weil ihm die Geistesfreiheit zuteil ward. Veranlaßt den Menschen, dieser unglückseligen Freiheit zu entsagen, knechtet ihn durch die Versuchung des irdischen Brotes — dann wird es möglich sein, das irdische Glück der Menschen zu sichern;

Bereits in den „Aufzeichnungen aus dem Unterreich“ ist der „Gentleman mit dem reaktionären und spöttischen Gesicht“ ein Vertreter des irrationalen Elementes im Menschenleben, das die Errichtung der sozialen Harmonie und des sozialen Glücks behindert; in ihm rebelliert die ursprüngliche Freiheit des Menschen, die dem Menschen teurer ist als das Glück, als das tägliche Brot.

Dostojewskij macht eine für die Sozialphilosophie äußerst wichtige Entdeckung. Das Leiden der Menschen und der Umstand, daß es vielen Menschen selbst am täglichen Brot gebricht, wird nicht dadurch hervorgerufen, daß der Mensch den Menschen, eine Klasse die andere ausbeutet, wie die Religion des Sozialismus lehrt, sondern dadurch, daß der Mensch als freies Wesen, als freier Geist geboren wird. Ein freies Wesen zieht es vor, zu leiden und um sein täglich Brot zu kommen, als seiner Geistesfreiheit verlustig zu gehen, als sich durch das irdische Brot knechten zu lassen. Die Freiheit des menschlichen Geistes setzt die Freiheit der Wahl voraus, die Freiheit von Gut und Böse, und folglich auch die Unvermeidlichkeit

des Leidens im Leben, der Irrationalität des Lebens, der Tragik des Lebens.

Hier, wie immer bei Dostojewskij, erschließt sich eine geheimnisvolle Ideendialektik. Die Freiheit des menschlichen Geistes bedeutet auch die Freiheit des Bösen, nicht nur des Guten. Doch die Freiheit des Bösen führt zu Eigenwillen und Selbstbehauptung des Menschen, Eigenwille aber führt zur Empörung, zum Aufstand gegen die Quelle der Geistesfreiheit selbst. Schrankenloser Eigenwille verneint die Freiheit, verleugnet die Freiheit. Die Freiheit ist eine Last, ein Kreuz, der Weg der Freiheit ist ein Leidensweg. Und in seiner schwachmütigen Empörung erhebt sich der Mensch gegen die Last der Freiheit. Die Freiheit schlägt in Versklavung, in Nötigung um. Der Sozialismus ist das Erzeugnis der Selbstbehauptung des Menschen, des Eigenwillens des Menschen, mit der Freiheit aber räumt er auf.

Wo ist ein Ausweg aus dieser Antinomie, aus diesem unentrinnbaren Widerspruch? Dostojewskij kennt nur einen Ausweg, Christus. In Christo wird die Freiheit zum Segen, vereint sie sich mit unendlicher Liebe; so kann die Freiheit nicht mehr in ihr Gegenteil umschlagen, in böse Vergewaltigung. Überall bei Dostojewskij vernichtet die Utopie des sozialen Glückes und der sozialen Vollkommenheit die Freiheit des Menschen, verlangt sie die Einschränkung der Freiheit. Das ist der Fall sowohl in den Ausführungen Schigaljows und den Plänen Peter Werchowenskij's als auch in der Lehre des Großinquisitors, der ja unter der Maske des Katholizismus die Religion des Sozialismus predigt, die Religion des irdischen Brotes, des sozialen Ameisenhaufens. Dostojewskij ist ein gewaltiger Kritiker des sozialen Eudämonismus, ein Entlarver seiner Schädlichkeit für die Freiheit.

Dostojewskij hatte eine Idee, zu der er oft zurückkehrte, über einen Zusammenhang zwischen dem Katholizismus und dem Sozialismus. Er sieht im Katholizismus, in der päpstlichen

Theokratie die gleiche Versuchung wie auch im Sozialismus. Der Sozialismus ist bloß säkularisierter Katholizismus. Darum richtet sich „die Legende vom Großinquisitor“, auf die wir in einem besonderen Kapitel noch zurückkommen, in gleicher Weise sowohl gegen den Sozialismus als auch gegen den Katholizismus. Ich neige sogar zur Ansicht, daß sie sich mehr auf den Sozialismus als auf den Katholizismus bezieht. Es ist erstaunlich, wie sehr die Gedanken des Großinquisitors mit den Gedanken Peter Werchowenskij, Schigaljows und der übrigen Vertreter des revolutionären Sozialismus übereinstimmen. Dostojewskij war überzeugt, daß der Papst zuguterletzt dem Kommunismus entgegenkommen werde, weil die päpstliche Idee und die sozialistische Idee ein und dieselbe Idee der zwangsweisen Errichtung des irdischen Reiches ist. Die Religion des Katholizismus und die Religion des Sozialismus verneinen gleicherweise die Freiheit des menschlichen Gewissens. Der Katholizismus hat des Kaisers Schwert an sich genommen und ist der Versuchung des irdischen Reiches, der irdischen Macht unterlegen. Er hat die Völker Europas auf den Weg gelenkt, der zum Sozialismus führen muß.

Im „Tagebuch eines Schriftstellers“ sagt Dostojewskij: „Frankreich ist und bleibt — sowohl in seinen Revolutionären des Konvents, in seinen Atheisten, in seinen Sozialisten als auch in seinen heutigen Kommunaren — im höchsten Grade katholisch, durchweg und ganz, von oben bis unten vom katholischen Geist und seinem Buchstaben infiziert; es verkündet mit dem Munde seiner abgefemtesten Atheisten „Liberté, Egalité, Fraternité ou la mort“, genau so wie es der Papst selbst verkünden würde, wenn er zur Verkündigung und Formulierung einer katholischen liberté, égalité, fraternité gezwungen wäre — in seinem Stil und Geist, im echten Stil und Geist eines Papstes des Mittelalters. Der ganze heutige französische Sozialismus ist nichts anderes als bloß die getreueste konsequenteste Fortsetzung der katholischen

Idee, ihre volle und endgültige Vollendung, ihre verhängnisvolle Folge, die sich in Jahrhunderten ausarbeitet. Denn der französische Sozialismus ist nichts anderes als die zwangsweise Vereinigung der Menschen, eine Idee, die noch aus dem alten Rom stammt, und die sich später im Katholizismus vollständig erhalten hat.“

Für Dostojewskij war der Katholizismus der Träger der Idee des römischen zwangsweisen Universalismus, der zwangsweisen allgemeinen Vereinigung der Menschen und der Regelung des irdischen Lebens. Diese römische Idee des zwangsweisen Universalismus liegt auch dem Sozialismus zugrunde. Hier wie dort wird die Freiheit des menschlichen Geistes verneint. Und sie muß unausweichlich verneint werden, wenn man sich zur Religion des irdischen Reiches und des irdischen Brotes bekennt. Die französische Revolution war für Dostojewskij eine Transfiguration und Transformation derselben altrömischen Formel der allgemeinen Vereinigung. Diese „Formel“ muß auch über die sozialistische Revolution herrschen, die Dostojewskij vorausgeföhlt und vorausgesagt hat. Und in dem Kampf, der in Europa entbrannte, war Dostojewskij geneigt, für das protestantische Deutschland Partei zu nehmen, um den Katholizismus und Sozialismus niederzuringen, die römische Idee der zwangsweisen Vereinigung der Menschen.

Zu Dostojewskijs Zeiten trat der Sozialismus hauptsächlich in Frankreich hervor; Dostojewskij kannte die Sozialdemokratie noch nicht, die sich in Deutschland entwickelte, kannte den Marxismus nicht, und darum sind viele seiner Betrachtungen veraltet. Doch hatte er etwas sehr Bedeutsames erfaßt. Gewiß, Dostojewskij war dem Katholizismus gegenüber ungerecht. Man kann die große katholische, so ungeheuer reiche und vielgestaltige Welt nicht mit den Ärgernissen und Entgleisungen der päpstlichen theokratischen Idee identifizieren: in dieser Welt hat es einen heiligen Franziskus gegeben und große Heilige und Mystiker, komplizierte

religiöse Gedanken, wahres christliches Leben. Auch in der östlichen Orthodoxie hat es Ärgernisse und Entgleisungen nach der byzantinischen cäsarischen Idee hin gegeben, und jene Geistesfreiheit, die Dostojewskij im Christentum predigt, fehlte ihr. Aber erstaunlich ist diese Analogie zwischen dem Katholizismus und dem Sozialismus, diesen beiden einander entgegengesetzten Ideen. Hier wie dort Verneinung der Geistesfreiheit, hier wie dort der Geist der äußersten Orthodoxie und Intoleranz, hier wie dort Zwang zum Guten und zur Tugend, hier wie dort zwangsweiser Universalismus und zwangsweise Vereinigung der Menschen, hier wie dort eine Organisation des Lebens, die das freie Spiel der menschlichen Kräfte nicht zuläßt. Der sozialistische Staat ist kein säkularer, sondern ein konfessioneller Staat gleich dem katholischen Staat; es gibt in ihm ein herrschendes Glaubensbekenntnis, und die vollen Rechte genießen nur die, die dieser herrschenden Konfession angehören. Der sozialistische Staat kennt eine alleinseligmachende Wahrheit, der er die Menschen zwangsweise zuführt, er läßt keine Wahlfreiheit zu. Aber ebenso ist auch die byzantinische orthodoxe Religion. Gegensätze berühren sich. An zwei entgegengesetzten Polen wird die Geistesfreiheit verneint. Und diese Verneinung ist unausbleiblich, wenn irdische Zwecke über himmlische Ziele gestellt werden.

Dostojewskij untersucht das Wesen des revolutionären Sozialismus und seine unentrinnbaren Folgen an der Lehre Schigaljows. Hier herrscht derselbe Grundsatz, den späterhin der Großinquisitor entwickelt, aber ohne die romantische Bekümmernis des letzten, ohne die eigenartige Hoheit dieser Gestalt. Wenn sich im Katholizismus auch dieselben Grundsätze wie im Sozialismus manifestieren, so doch in einer unvergleichlich höheren, ästhetisch gefälligeren Form. In der revolutionären Lehre Schigaljows tritt eine seichte Auffassung, eine unendliche Flachheit zutage. Peter Werchowenski formuliert vor Stawrogin das Wesen dieser Lehre in

folgenden Worten: „Berge ebnen, das ist ein guter, durchaus kein lächerlicher Gedanke. Wir brauchen keine Bildung, wir haben der Wissenschaft genug. Auch ohne Wissenschaft ist Material für tausend Jahre da. Was eingeführt werden muß, das ist der Gehorsam. Der Durst nach Bildung ist schon ein aristokratischer Durst. Kaum ist Familie oder Liebe da, so erwacht auch das Verlangen nach Besitz. Wir werden dies Verlangen ertönen, wir entfesseln Trunksucht, Klatsch, Angeberei; wir entfesseln unerhörte Laster; wir ersticken ein jedes Genie im Säuglingsalter. Alles wird unter einen Nenner gebracht, vollkommene Gleichheit herrscht. . . . Notwendig ist nur das Notwendige, das ist von nun an die Losung des Erdballs. Aber auch der Krampf ist nötig; dafür werden wir, die Herrscher, sorgen. Sklaven brauchen Herrscher. Vollkommener Gehorsam, vollkommene Nivellierung der Persönlichkeit. Aber einmal in dreißig Jahren entfesselt Schigaljow auch den Krampf, und alle fangen an, einander aufzufressen, bis zu einem gewissen Grade, einzig und allein damit es nicht langweilig wird. Langeweile ist eine aristokratische Empfindung.“ „Jeder gehört allen, und alle jedem. Alle sind Sklaven und alle sind untereinander gleich in ihrem Sklaventum. Vor allem wird das Niveau der Bildung, der Wissenschaft, der Talente herabgedrückt. Ein hohes Niveau der Wissenschaften und Talente ist nur den höher Begabten erreichbar, fort mit den höher Begabten.“ Aber diese allgemeine zwangsweise Gleichmachung, dieser Triumph des tödlichen Gesetzes der Entropie (der Zunahme und gleichmäßigen Verteilung der Wärme im Weltenraum), in die soziale Sphäre versetzt, bedeutet nicht den Triumph der Demokratie. Es wird keinerlei demokratische Freiheiten geben. Die Demokratie hat niemals in Revolutionen gesiegt. Kraft dieser allgemeinen zwangsweisen Gleichmachung und Nivellierung der Persönlichkeit wird eine tyrannische Minderheit herrschen. . . . „Von unbegrenzter Freiheit ausgehend,“ sagt Schigaljow, „schließe ich mit unbegrenztem Despotismus ab.

Ich füge aber hinzu, daß außer meiner Lösung der sozialen Formel keine andere möglich ist.“ Hier fühlt man die fanatische Besessenheit eines Menschen von einer falschen Idee, die zu einer wesentlichen Umbildung der menschlichen Persönlichkeit führt, zum Verlust des Menschenbildes. Dostojewskij untersucht, wie die schrankenlose soziale Schwärmerei der russischen Revolutionäre, „der russischen Knaben“ zur Vernichtung des Seins mit allen seinen Werten, an die Grenzen des Nichtseins führt. Dies ist bei ihm sehr tief begründet. Soziale Schwärmerei ist durchaus keine unschuldige Sache. Ihr muß Nüchternheit, strenges Verantwortungsgefühl gegenübergestellt werden. Die revolutionäre Schwärmerei ist eine Krankheit der russischen Seele. Dostojewskij hat sie aufgedeckt und ihre Diagnose und Prognose gestellt. Jene, die in ihrem menschlichen Eigenwillen und in ihrer menschlichen Selbstbehauptung den Anspruch erhoben, den Menschen mehr zu bemitleiden und mehr zu lieben, als Gott ihn bemitleidet und liebt, die die Gotteswelt abgelehnt, ihre „Eintrittskarte“ an Gott zurückerstattet haben und selbst eine bessere Welt schaffen wollten, eine Welt ohne Leid und ohne das Böse, kommen mit verhängnisvoller Unentrinnbarkeit zu dem Reich Schigaljows. Nur in dieser Richtung können sie Gottes Werk verbessern. Der Staretz\* Sossima sagt: „Wahrlich, sie haben mehr von schwärmerischer Phantasie als wir. Gerecht zu bauen, meinen sie, aber Christum verleugnend, werden sie damit enden, daß sie die Erde mit Blut überströmen, denn Blut ruft nach Blut, und wer das Schwert zieht, wird durch das Schwert fallen. Wäre es nicht um die Verheißung Christi, so würden sie ja einander bis zu den letzten zwei Menschen auf Erden vernichten.“ Das sind in ihrer prophetischen Gestalt erstaunliche Worte.

Dostojewskij hat aufgedeckt, daß Ehrlosigkeit und Sentimentalität die Grundlage des russischen revolutionären Sozialismus bilden. „Der Sozialismus verbreitet sich bei uns

\*"Staretz" — vorbildlich frommer, greiser Mönch.

hauptsächlich aus Sentimentalität.“ Aber Sentimentalität ist falsche Empfindsamkeit und falsches Mitleid, und nicht selten endet sie mit Grausamkeit. Peter Werchowenskij sagt zu Stawrogin: „Im Grunde ist unsere Lehre eine Verleugnung der Ehre, und durch das offen gewährte Recht auf Ehrlosigkeit kann man den Russen am leichtesten nach sich reißen.“ Stawrogin antwortet: „Das Recht auf Ehrlosigkeit? Ja, da werden alle uns zulaufen, niemand wird drüben bleiben.“ P. Werchowenskij stellt auch die Bedeutung des Zuchthäuslers Fedka und der „sauberen Spitzbuben“ für die Sache der Revolution fest. „Nun, das ist mir ein braves Völkchen, und manchmal ist es sehr nützlich, aber viel Zeit muß man auf sie verwenden, stete Beaufsichtigung tut not.“ Weiter über die Faktoren der Revolution nachdenkend, sagt P. Werchowenskij: „Die wirksamste Macht, das alles bindende Zement, das ist die Scheu vor einer eigenen Meinung. Ja, das ist mir eine Macht! Und wer hat da vorgearbeitet, welcher liebe Mensch hat sich da so abgemüht, daß nicht eine, nicht eine einzige eigene Idee in den Köpfen verblieben ist? Als Schmach betrachten sie es.“

Diese psychischen Faktoren der Revolution weisen darauf hin, daß die menschliche Persönlichkeit selbst in ihren Ursprüngen und Urgründen verleugnet wird, ihre qualitative Beschaffenheit, ihre Verantwortlichkeit, ihre unbedingte Bedeutung. Die revolutionäre Moral kennt die Persönlichkeit als Grundlage aller sittlichen Wertungen und Urteile nicht. Es ist eine unpersönliche Moral. Sie verleugnet die sittliche Bedeutung der Persönlichkeit, den sittlichen Wert ihrer Eigenschaften, sie verleugnet die sittliche Autonomie. Sie erlaubt, daß jede menschliche Persönlichkeit als bloßes Mittel, als bloßes Material betrachtet wird, gestattet die Anwendung aller beliebigen Mittel zur Förderung der Revolution. Darum ist revolutionäre Moral eine Verleugnung der Moral. Die Revolution ist amoralisch ihrer Natur nach. Sie stellt sich jenseits von Gut und Böse. Und gar zu ähnlich sieht ihr die äußere Gegenrevolution.

Im Namen der Würde der menschlichen Persönlichkeit und ihres sittlichen Wertes erhebt sich Dostojewskij gegen die Revolution und die revolutionäre Moral. Im revolutionären Element ist die Persönlichkeit niemals sittlich aktiv, niemals sittlich zurechnungsfähig. Revolution ist Besessenheit. Diese Besessenheit befällt die Persönlichkeit, paralyisiert ihre Freiheit, ihre moralische Verantwortlichkeit, führt zum Verlust der Persönlichkeit, unterwirft sie einem unpersönlichen und nicht-menschlichen Element. Die Träger der Revolution wissen selbst nicht, von welchen Geistern sie besessen sind. Ihre Aktivität ist eine nur scheinbare. Im Grunde sind sie passiv, ihr Geist ist in der Gewalt von Dämonen, die sie in sich aufgenommen haben. Den Gedanken von dem passiven Charakter der Träger der Revolution, von ihrer „Mediumität“ hat in bezug auf die französische Revolution Joseph de Maistre in seinem genialen Werk „*Considérations sur la France*“ entwickelt. In der Revolution verliert sich das Bild des Menschen. Der Mensch ist hier seiner Freiheit beraubt, er wird zum Sklaven von Elementargeistern. Der Mensch rebelliert, aber er ist nicht autonom. Er ist einem fremden Herrn unterworfen, einem unpersönlichen, nicht-menschlichen Herrn. Darin liegt das Geheimnis der Revolution. Dadurch erklärt sich ihre Unmenschlichkeit. Ein Mensch, der seine Geistesfreiheit, seine individuell-qualitative schöpferische Kraft nicht verloren hätte, könnte nicht der Gewalt des revolutionären Elementes verfallen. Daraus entspringt die Ehrlosigkeit, der Verlust der eigenen Meinung, der Despotismus der einen und das Sklaventum der anderen. Dem Charakter seiner Weltanschauung nach stellt Dostojewskij der Revolution das individuelle Element entgegen, die Qualität und den unbedingten Wert der Persönlichkeit. Er entlarvt die antichristliche Lüge des unpersönlichen und nicht-menschlichen Kollektivismus, den Trugkonziliarismus.\*

\*Siehe Anmerkung auf Seite 180.

Doch in der Revolution triumphiert nicht allein das schigaljowsche, sondern auch das smerdjakowsche Element. Iwan Karamasow und Smerdjakow sind zwei Erscheinungen des russischen Nihilismus, zwei Formen der russischen Empörung, zwei Seiten derselben Wesenheit. Iwan Karamasow ist die erhabene, philosophische Erscheinung der nihilistischen Empörung; Smerdjakow ihre niedere, lakaienhafte Erscheinung. Iwan Karamasow betreibt auf den Höhen des Geisteslebens dasselbe, was Smerdjakow in den Niederungen des Lebens betreibt. Smerdjakow wird die atheistische Dialektik Iwan Karamasows verwirklichen. Smerdjakow ist die innere Strafe Iwans. In jeder Menschenmasse, in jeder Volksmasse gibt es mehr Smerdjakows als Iwane. Und in Revolutionen, als Massenbewegungen, als quantitative Bewegungen gibt es mehr Smerdjakows als Iwane. Es ist Smerdjakow, der in der Praxis den Schluß zieht, daß alles erlaubt sei. Iwan vollzieht die Sünde im Geist, durch den Gedanken, Smerdjakow vollzieht sie durch die Tat, indem er Iwans Idee im Leben verwirklicht. Iwan vollzieht den Vaternord gedanklich, Smerdjakow vollzieht ihn physisch, tatsächlich.

Die atheistische Revolution vollzieht unausweichlich Vaternord, sie verleugnet die Vaterschaft, zerreißt die Verbindung des Sohnes mit dem Vater und rechtfertigt dies Verbrechen durch den Hinweis, daß der Vater ein sündiger und schlechter Mensch war. Dieses mörderische Verhältnis des Sohnes zum Vater ist das Element Smerdjakows. Nachdem Smerdjakow das durch die Tat vollzogen hat, was Iwan in Gedanken vollzogen hat, fragt Smerdjakow ihn: „Sie selbst haben ja damals immerfort gesagt, daß alles erlaubt sei, warum sind Sie denn nun so bestürzt, Sie?“ Die Smerdjakows der Revolution, die das Prinzip Iwans, daß „alles erlaubt sei“, in die Tat umgesetzt haben, sind berechtigt, die Iwane der Revolution zu fragen: „Warum sind Sie denn nun so bestürzt, Sie?“ Smerdjakow war in Haß gegen Iwan entbrannt, der ihn im Atheismus und Nihilismus unterwies.

Im gegenseitigen Verhältnis von Smerdjakow und Iwan wird das Verhältnis zwischen „Volk“ und „Intelligenz“ in der Revolution gewissermaßen symbolisiert. Das hat sich in der Tragödie der russischen Revolution erwiesen, und die Tiefe der visionären Erkenntnis Dostojewskijs hat dadurch ihre Bestätigung gefunden.

Das smerdjakowsche Element — die niedrigste Seite Iwans — muß in der Revolution triumphieren. Der Lakai Smerdjakow wird sich erheben und durch Taten beweisen, daß „alles erlaubt ist“. In der Stunde tödlicher Gefahr für unser Vaterland wird er sagen: „Ich hasse das ganze Rußland.“ Die Revolution verleugnet nicht nur die Persönlichkeit, sondern auch die Verbindung mit der Vergangenheit, mit den Vätern. Sie predigt die Religion des Mordes und nicht der Auferstehung. Die Ermordung Schatows ist das gesetzmäßige Ergebnis der Revolution, und darum ist Dostojewskij Gegner der Revolution.

Das Problem der Weltharmonie, des Paradieses, des endgültigen Triumphs des Guten kann auf dreifache Weise gelöst werden: 1. Harmonie, Paradies, ein Leben im Guten ohne Wahlfreiheit, ohne Weltragödie, ohne Leid und schöpferische Arbeit; 2. Harmonie, Paradies, ein Leben im Guten auf dem Gipfel der irdischen Geschichte, das zum Preise unendlicher Leiden und Tränen aller dem Tode verfallener Menschengenerationen erkaufte worden ist, die als Mittel der künftigen Glückseligkeit benutzt wurden; 3. Harmonie, Paradies, ein Leben im Guten, zu denen der Mensch durch Freiheit und Leid gelangt — in einem Plan, der alle einschließt, die jemals gelebt und gelitten haben, d. h. im Reiche Gottes.

Dostojewskij lehnt die zwei ersten Lösungen des Problems der Weltharmonie und des Paradieses entschieden ab und anerkennt nur die dritte Lösung. Hierin liegt die Kompliziertheit der Ideendialektik Dostojewskijs über die

Weltharmonie und den Fortschritt. Es ist nicht immer leicht festzustellen, auf wessen Seite Dostojewskij selbst steht. Was anerkennt Dostojewskij selbst von den beachtenswerten Gedanken des Helden der „Aufzeichnungen aus dem Unterreich“ und Iwan Karamasows? Welcher Art ist endlich sein Verhältnis zum irdischen Paradiese im „Traum eines lächerlichen Menschen“ und zum Bilde, das Werssilow entwirft? Das Ideenleben von Dostojewskij selbst kann nicht statisch begriffen werden, es ist im höchsten Grade dynamisch und antinomisch. Man darf bei ihm nach keinem einfachen „Ja“ oder „Nein“ suchen.

Im Aufruhr des Menschen „des Unterreichs“ und Iwan Karamasows gegen eine künftige Weltharmonie, gegen die Religion des Fortschritts sieht Dostojewskij eine positive Wahrheit, er ist auf ihrer Seite, er rebelliert selbst. In einer genialen Dialektik deckt er die der Fortschrittslehre zugrunde liegenden Widersprüche auf. Der Weg des Fortschritts führt die Menschheit zu der zukünftigen Harmonie, dem allgemeinen Glück und der paradiesischen Seligkeit jener, die einst den Gipfel dieses Weges erreichen. Aber Tod bringt er all den zahllosen Generationen, die durch ihre Mühen und durch ihre Leiden diese Harmonie vorbereitet haben. Kann man eine Harmonie moralisch anerkennen, die zu solch einem Preise erkaufte ist, kann das sittliche und religiöse Gewissen sich mit der Fortschrittsidee abfinden?

In den Worten Iwan Karamasows erklingt Dostojewskijs eigene Stimme, seine eigene leidenschaftliche Idee: „Als Endergebnis anerkenne ich diese Welt Gottes nicht, und weiß ich auch, daß sie ist, lehne ich sie doch gänzlich ab. Nicht Gott anerkenne ich nicht, sondern die von ihm erschaffene Welt, die Gotteswelt, sie anerkenne ich nicht, und kann mich nicht bestimmen lassen, sie anzuerkennen. Ich erläutere: ich bin überzeugt wie ein Kind, daß alle Leiden verheilen, vernarben werden, daß die ganze kränkende Lächerlichkeit der

menschlichen Widersprüche verschwinden wird als elendes Trugbild, als gehässiges Machwerk des Kleinmütigen und Kleinen, als ein Atom des menschlichen euklidischen Verstandes, daß, endlich, im Weltfinal, im Augenblick der ewigen Harmonie etwas so Wertvolles geschehen und erstehen wird, daß es für alle Herzen ausreicht, zur Besänftigung jeglicher Entrüstung, zur Sühne aller Verbrechen der Menschen, alles durch sie vergossenen Blutes, daß es ausreicht, nicht nur um alles vergeben, nein, auch um all das rechtfertigen zu können, was dem Menschen widerfahren ist — mag, mag all dies sein und kommen, aber ich, ich akzeptiere dies alles nicht, ich verweigere die Annahme und will es nicht akzeptieren.“ „Doch nicht dazu habe ich gelitten, um mit mir, mit meinen Übeltaten und Leiden irgendeine zukünftige Harmonie zu düngen.“ „Wenn alle leiden müssen, um durch Leiden die ewige Harmonie zu erkaufen, was haben dann die Kinder damit zu schaffen, erkläre mir das, bitte? Es ist ganz unbegreiflich, warum auch sie leiden mußten und warum auch sie durch Leiden diese Harmonie erkaufen sollen? Warum sind auch sie mit ins Material gekommen und haben für irgend jemand die zukünftige Harmonie gedüngt?“ „Die höchste Harmonie lehne ich gänzlich ab. Nicht wert ist sie auch nur eines einzigen Tränleins auch nur jenes einen gepeinigten Kindes, das sich mit seiner kleinen Faust an die Brust schlug und in dem übelriechenden Loch mit seinem ungesühnten Tränlein zum „liebsten Gott“ betete. Nicht wert ist sie ihrer, weil seine Tränlein ungesühnt geblieben sind. Sie müssen aber gesühnt werden, sonst kann es auch keine Harmonie geben.“ Und Iwan Karamasow lehnt es ab, Baumeister des menschlichen Schicksalsgebäudes zu sein, wenn dazu auch nur ein einziges winziges Geschöpfchen zu Tode gequält werden müsse. Er lehnt auch die Erkenntnis von Gut und Böse ab. „Wozu dies teuflische Gut und Böse erkennen, wenn das so viel kostet?“ Und Iwan Karamasow gibt dem Herrgott seine „Eintrittskarte“ zur Weltharmonie zurück.

Teilte Dostojewskij restlos den Gedankengang Iwan Karamasows? Ja und nein. Die Dialektik Iwan Karamasows ist die Dialektik des „euklidischen Verstandes“, es ist die Dialektik eines Atheisten, der es ablehnt, den Sinn des irdischen Lebens anzuerkennen. Dostojewskij steht über der Beschränktheit des „euklidischen Verstandes“ und er glaubt an Gott und den Sinn der Welt. Aber in der Empörung Iwan Karamasows liegt ein Moment einer sich erschließenden Wahrheit, die auch Dostojewskijs Wahrheit ist. Wenn es keinen Gott gibt, wenn es keinen Erlöser und keine Sühne gibt, wenn der Geschichtsprozeß nicht einen Sinn hat, der nur dem „euklidischen Verstande“ verborgen bleibt, so muß die Welt abgelehnt werden, so muß eine zukünftige Harmonie verworfen werden, so ist der Fortschritt eine verabscheuungswürdige Idee.

Iwan Karamasow geht in seiner Empörung weiter als gewöhnlich alle anderen Verkünder der Fortschrittsreligion, der Religion des revolutionären Sozialismus. Er lehnt nicht nur Gott ab, sondern auch die Welt. Hierin liegt eine geniale Erkenntnis. Gewöhnlich gelangt das atheistische Bewußtsein zur Vergöttlichung der Welt. Die Welt behauptet sich mit besonderem Nachdruck gerade darum, weil es keinen Gott gibt, weil es nichts gibt außer „dieser Welt“. Wenn es keinen göttlichen Sinn in der Welt gibt, so legt der Mensch selbst einen Sinn in eine zukünftige Weltharmonie.

Dostojewskij geht weiter, er deckt die letzten Konsequenzen der Empörung auf, die Gott und den göttlichen Sinn der Welt ablehnt. Der Atheismus des „euklidischen Verstandes“ muß gleichfalls auch die Welt ablehnen, muß sich auch gegen die zukünftige Weltharmonie erheben, muß auch die letzte Religion verwerfen, die Fortschrittsreligion. Und an dieser Grenze der Empörung ergibt sich die Berührung mit einer gewissen positiven Wahrheit. Hiernach bleibt nur noch ein Weg offen, der Weg zu Christus. Die letzte Konsequenz der Empörung ist das Nichtsein, die Vernichtung der Welt.

So werden die Illusionen der revolutionären Fortschrittsreligion entlarvt. Darum steht Dostojewskij halbwegs auf Seiten Iwan Karamasows. Durch seine Dialektik führt er uns zu Christus. Die Welt kann anerkannt und der geschichtliche Fortschritt mit seinen unzählbaren Leiden gerechtfertigt werden, wenn es einen göttlichen Sinn gibt, der dem „euklidischen Verstande“ verborgen bleibt, wenn es einen Erlöser gibt, wenn das Leben in dieser Welt Sühne ist, und wenn die endgültige Weltharmonie im Reiche Gottes und nicht in einem Reiche von dieser Welt erreicht wird.

Der Weg des Eigenwillens und der Empörung führt zur Verneinung seiner Ergebnisse, er ist selbstmörderisch. Der revolutionäre Weg des Eigenwillens führt zur Fortschrittsreligion und zur Religion des Sozialismus. Doch in seinen letzten Konsequenzen lehnt er unausweichlich die Fortschrittsreligion und die Religion des Sozialismus ab. Die Empörung gegen die Geschichte muß in Empörung gegen die letzten Ergebnisse der Geschichte umschlagen, gegen ihr Endziel. Um das Zukünftige zu rechtfertigen und anzuerkennen, muß auch das Vergangene gerechtfertigt und anerkannt werden. Zukunft und Vergangenheit haben ein und dasselbe Schicksal. Man muß die schlechte zerrissene Zeit überwinden, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der Ewigkeit vereinen. Nur dann kann der Weltprozeß seine Rechtfertigung finden. Nur dann kann man sich mit dem „Tränlein eines Kindleins“ aussöhnen. Der Weltprozeß ist annehmbar, wenn es Unsterblichkeit gibt. Wenn es keine Unsterblichkeit gibt, muß der Weltprozeß abgelehnt werden. Das war der Grundgedanke Dostojewskijs. Darum lehnt Dostojewskij die zweite Lösung des Problems der Weltharmonie, die die Fortschrittsreligion bietet, radikal ab und bekämpft sie.

Aber auch die erste Lösung erscheint ihm nicht annehmbar. Weltharmonie ohne Freiheit, ohne Erkenntnis von Gut und Böse, nicht durch die Tragödie des Weltprozesses

in Kampf und Leid errungen, hat keinerlei Wert. Eine Rückkehr zum verlorenen Paradiese gibt es nicht. Zur Weltharmonie muß der Mensch durch Wahlfreiheit, durch freie Überwindung des Bösen gelangen. Eine zwangsweise Weltharmonie kann nicht gerechtfertigt werden und ist nutzlos, sie entspricht nicht der Würde der Söhne Gottes. So wird das Paradies im „Traum eines lächerlichen Menschen“ entlarvt.

Der Mensch muß den Leidensweg der Freiheit bis zu Ende gehen. Und Dostojewskij deckt die letzten Ergebnisse dieses Weges auf. Die Vergöttlichung der Welt und die Vergöttlichung des Menschen führt zur Vernichtung und zum Nichtsein. Und unausweichlich ist der Übergang auf den Weg des Gottmenschentums. In Christus findet eine Aussöhnung der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Harmonie statt. Die Möglichkeit einer dritten Lösung des Problems der Weltharmonie eröffnet sich hier. Das Problem der Weltharmonie und des Paradieses fand für Dostojewskij seine Lösung durch die Kirche. Dostojewskij hatte eine eigene theokratische Utopie, die er nicht nur den Utopien eines sozialen Paradieses auf Erden entgegenstellte, sondern auch der Utopie der katholischen Theokratie. Die Kirche ist zur Herrschaft auf Erden berufen. Aber „nicht die Kirche wird zum Staat“, sagt Vater Paissij. „Das ist Rom und sein Ideal, das ist die dritte Versuchung des Teufels! Sondern im Gegenteil, der Staat wird zur Kirche, erhebt sich zur Kirche und wird zur Weltkirche. Was denn sowohl dem Ultramontanismus als auch Rom gänzlich entgegengesetzt und allein nur die große Bestimmung der östlichen Orthodoxie auf Erden ist. Vom Osten her wird diese Erde in Licht erstrahlen.“ „Und solches wird wahrlich sein, und sei es auch erst am Ende der Zeiten.“

Die Kirche ist noch nicht das Reich, das Reich Gottes, wie der Katholizismus, dem heiligen Augustin folgend, lehrt, doch in der Kirche muß sich das Reich erschließen.

Das wird eine neue Offenbarung in der Kirche sein, welcher sich Dostojewskij als der Erfüllung der prophetischen Seite des Christentums zuwendet. Im russischen Volke, als einem apokalyptischen Volke, müsse sich dieses religiöse Neuland erschließen, aber auch die Unwahrheit der atheistischen Revolution und des atheistischen Sozialismus werde in diesem Volke endgültig entlarvt werden.

In dem neuen Christentum, dem Dostojewskij sich zuwendet, muß sich eine wunderbare Freiheit und Brüderlichkeit in Christo erschließen. Soziale Liebe setzte Dostojewskij sozialem Haß entgegen. Wie alle russischen Denker war auch Dostojewskij ein Gegner der „bourgeois“ Zivilisation. Und er war ein Gegner Westeuropas, insofern hier die „bourgeoise“ Zivilisation triumphierte. In seiner eigenen theokratischen Utopie lassen sich Elemente eines eigenartigen christlichen Anarchismus und christlichen Sozialismus nachweisen, die dem atheistischen Anarchismus und atheistischen Sozialismus so entgegengesetzt sind. Sein Verhältnis zum Staat war nicht bis zu Ende durchdacht. Sein Monarchismus war anarchistischer Natur. Das führt uns zur Idee des religiösen Messianismus, mit der die positiven, religiös-sozialen Ideen Dostojewskijs verknüpft sind, zur russischen religiösen Demophilie.

## VII RUSSLAND

Dostojewskij war ein durch und durch russischer Mensch und russischer Schriftsteller. Man kann sich ihn nicht außerhalb Rußlands vorstellen. An ihm kann man das Rätselhafte der russischen Seele erforschen. Und er selbst war ein Rätsel der russischen Natur. Er vereinigte in sich alles Widersprüchliche dieser Natur. Aus den Schriften Dostojewskijs lernen die Westeuropäer Rußland kennen. Aber Dostojewskij hat nicht nur die Struktur der russischen Seele widergespiegelt und erkannt, er war auch ein bewußter Verkünder der russischen Idee und des russischen Nationalbewußtseins. Und in ihm spiegeln sich alle Antinomien und alle Krankheiten unseres Nationalbewußtseins. Die russische Demut und der russische Eigendünkel, das russische Allmenschentum und die russische nationale Ausschließlichkeit lassen sich an Dostojewskij feststellen, wenn er als Verkünder der russischen Idee auftritt.

Als Dostojewskij in seiner berühmten Puschkinrede sich an die Russen mit den Worten wandte: „Demütige dich, stolzer Mensch“, war die Demut, zu der er rief, keine einfache Demut. Er hielt das russische Volk für das demütigste Volk der Welt. Doch er war stolz auf diese Demut. Und nicht selten sind die Russen auf ihre außerordentliche Demut stolz. Dostojewskij hielt das russische Volk für das „Gott-Träger-Volk“, für das einzige „Gott-Träger-Volk“. Aber ein so ausschließlich messianisches Bewußtsein kann nicht ein demütiges Bewußtsein genannt werden. In ihm aufersteht das Selbstgefühl und Selbstbewußtsein des alljüdischen Volkes.

Doppelsinnig und widerspruchsvoll war auch das Verhältnis Dostojewskijs zu Europa. Wir werden sehen, daß Dostojewskij ein wahrer „Patriot Europas“ war, ein Verehrer der großen Denkmäler und Heiligtümer Europas. Ihm gehören so erstaunliche Worte über Europa, wie sie kein

„Westler“ gefunden hat. In seinem Verhältnis zu Europa tritt die Allmenschlichkeit des russischen Geistes zutage, die Fähigkeit des Russen, alles Große, das es in der Welt gegeben hat, als etwas ihm Ureigenes zu erleben. Aber andererseits stritt er ab, daß die Völker Europas christliche Völker seien, und sprach das Todesurteil über Europa aus. Er war Chauvinist. Seine Urteile über andere Nationen, z. B. über die Franzosen, Polen und Juden, sind in mancher Hinsicht ungerecht. Das russische nationale Selbstgefühl und Selbstbewußtsein war ja immer so: entweder wurde alles Russische leidenschaftlich abgelehnt und der heimatliche Boden verleugnet oder ebenso leidenschaftlich wurde ausschließlich alles Russische bejaht, und dann erwiesen sich alle anderen Völker der Welt von einer tiefer stehenden Rasse. Unserem Nationalbewußtsein fehlte es immer an Maß, an ruhiger Sicherheit und an Festigkeit ohne Überhebung und Hysterie. Und auch unserem größten Genius, Dostojewskij, fehlt diese Festigkeit, fehlt ein gereiftes, geistigmännliches Nationalbewußtsein, auch in ihm macht sich die Krankheit unseres nationalen Geistes fühlbar.

Die Seelenstruktur der Russen ist sehr eigenartig und unterscheidet sich von der Seelenstruktur des Westeuropäers. Im russischen Osten eröffnet sich eine ungeheure Welt, die der ganzen westlichen Welt, allen Völkern Europas gegenübergestellt werden kann. Und feinhörige Westeuropäer sind sich dessen durchaus bewußt. Das Rätsel des russischen Ostens zieht sie an.

Rußland ist eine ungeheure Ebene mit unendlichen Weiten. Das Antlitz der russischen Erde hat keine scharf umrissenen Formen, keine Grenzen. Der Struktur der russischen Erde fehlt die komplizierte Mannigfaltigkeit von Berg und Tal, fehlen Grenzen und Marken, die jeglichem Teil Form verleihen. Das Russentum ist über die Ebene hingegossen, es strömt immer in die Unendlichkeit. Und die Geographie der russischen Erde entspricht der

Geographie der russischen Seele. Die Struktur der Erdoberfläche, die Geographie eines Volkes ist ja immer nur ein symbolischer Ausdruck seiner Seelenstruktur, ist nur Seelengeographie. Alles Äußere ist immer nur ein Ausdruck des Inneren, nur ein Geistesymbol. Und das Flächenhafte der russischen Erde, ihre Konturlosigkeit, die Unendlichkeit ihrer Weiten, ihre elementare Formlosigkeit ist nur ein Ausdruck des Flächenhaften, Konturlosen der russischen Seele, ihrer unendlichen Weiten, ihrer Abhängigkeit von dem ungeformten nationalen Element. All dies sind nur Symbole der Natur des Russen. Nicht zufällig lebt ein Volk in dieser oder jener Landschaft, auf diesem oder jenem Erdstrich. Hier liegt ein innerer Zusammenhang vor. Die Natur selbst, die Erde selbst wird durch die Grundeinstellung der Volksseele bestimmt. Die russischen Ebenen, wie auch die russischen Erdrisse sind Symbole der russischen Seele. In der ganzen Struktur der russischen Erde fühlt man, wie schwierig es ist, diese Erde zu meistern, ihr Form zu geben, sie der Kultur zu unterwerfen. Der Russe befindet sich in der Gewalt seiner Natur, in der Gewalt seiner Erde, in der Gewalt der Elemente. Das soll heißen, daß in der Seelenstruktur des Russen die Form den Inhalt nicht meistert, der Geist das seelisch-körperliche Element nicht meistert. In der Struktur selbst der russischen Erde fühlt man die Schwierigkeit einer Geistesdisziplin für den Russen.

Die Seele ergießt sich über die unendliche Ebene, entströmt in unendliche Weiten. Die Ferne, die Unendlichkeit zieht die russische Seele an. Sie vermag nicht in Grenzen und Formen zu leben, in den Differenzierungen der Kultur. Diese Seele ist auf das Endliche und Letzte gerichtet, weil sie die Grenzen und Formen des Lebens nicht kennt, auf keine disziplinierenden Umriss und Schranken in der Struktur ihrer Erde, ihres Elementes stößt. Diese Seele ist apokalyptisch ihrer Grundstimmung und ihrer Einstellung nach. Es ist eine für mystische und apokalyptische

Strömungen außerordentlich empfindliche Seele. Sie ist nicht in ein Bollwerk verwandelt, wie die Seele des europäischen Menschen, nicht durch religiöse und kulturelle Disziplin gepanzert. Diese Seele öffnet sich allen Weiten, ist in die Ferne, auf das Ende der Geschichte gerichtet. Sie trennt sich leicht von jeglichem Boden und entströmt in elementaren Wirbelstürmen in unendliche Fernen. Sie hat den Trieb zur Wanderschaft über die unendlichen Ebenen der russischen Erde. Das Fehlen der Form, die Schwäche der Selbstdisziplin führen dazu, daß der Russe keinen rechten Selbsterhaltungstrieb besitzt. Leicht vernichtet er sich selbst, verbrennt er sich selbst, löst er sich im Raum auf. Beachtenswerte Worte hat Andrej Bjely in seinem wunderbaren, Rußland gewidmeten Gedicht gesagt:

„Entschwinde im Raume, entschwinde.  
Mein Rußland, mein russisches Land.“

Die russische Seele ist fähig, bis zur Berausung am eigenen Untergange zu gehen. Auf Weniges legt sie Wert, an Wenigem hängt sie wirklich. Sie ist nicht so eng mit der Kultur verknüpft, nicht so durch Tradition und Überlieferung gefesselt, wie die westeuropäische Seele. Der Russe erlebt mit zu großer Leichtigkeit die Krisis der Kultur, ohne überhaupt zu einer gebührenden Erkenntnis der Kultur gelangt zu sein. Hieraus entspringt der für den Russen bezeichnende Nihilismus. Er lehnt mit Leichtigkeit Kunst und Wissenschaft, Staat und Wirtschaft ab, rebelliert gegen ererbte Beziehungen und strebt dem Reiche des Unbekannten, unbekanntem Fernen zu. Die russische Seele ist radikaler Experimente fähig, deren die europäische Seele nicht fähig ist, diese zu sehr Form gewordene, zu differenzierte, in Schranken und Grenzen gebannte, von Tradition und Überlieferung abhängige Seele. Nur an der russischen Seele konnten jene geistigen Experimente vollzogen werden, die Dostojewskij vollzieht. Dostojewskij erforschte die unendlichen Möglichkeiten der menschlichen Seele. Die Formen und

Schranken der westeuropäischen Seele, ihre kulturelle Gebundenheit und rationale Erhärtung wären ein Hindernis für Untersuchungen solcher Art gewesen. Das ist der Grund, warum Dostojewskij nur in Rußland denkbar ist und warum nur die russische Seele als Material dienen konnte, an dem er seine Entdeckungen vollzog.

Dostojewskij war ein eigenartiger Demophile, Bekenner und Prediger einer religiösen Demophilie. Die Demophilie ist ein originales Erzeugnis des russischen Geistes. Es gibt keine Demophilie im Westen, sie ist eine rein russische Erscheinung. Nur in Rußland trifft man auf diese beständige Gegenüberstellung von „Intelligenz“ und „Volk“, auf diese Idealisierung „des Volkes“, die sich bis zur Andacht steigert, auf dieses Suchen nach Wahrheit und Gott im „Volke“. Die Demophilie war ein Zeichen der Schwäche der russischen Kulturschicht, ein Zeichen dessen, daß dieser das gesunde Bewußtsein ihrer Mission fehlte. Rußland hat sich in ein unendliches und dunkles Bauernreich konstruiert, mit dem Zaren an der Spitze, mit einer geringen Klassenentwicklung, mit einer wenig zahlreichen und verhältnismäßig schwachen höheren Kulturschicht, mit einer Hypertrophie des staatlichen Schutzapparates. Eine solche von der europäischen durchaus abweichende Struktur der russischen Gesellschaft hat dazu geführt, daß unsere höhere Kulturschicht sich vor dem Volkselement, vor dem dunklen Ozean der Volksmassen ohnmächtig fühlte und die Gefahr, von diesem Ozean verschlungen zu werden, beständig vor sich sah.

Die Kulturschicht wurde von der Zarenmacht über das Bedürfnis des Volkes nach höherer Kultur hinaus gefördert. Die Zarenmacht, von dem Volksbewußtsein religiös sanktioniert, beschützte einerseits die Kulturschicht vor den dunklen Volksmassen und verfolgte sie andererseits. So befand sich die russische Kulturschicht in einer Zwickmühle. Im XIX. Jahrhundert wurde das Bewußtsein der Kulturschicht,

die sich von einem gewissen Moment an „Intelligenz“ benannte, tragisch. Es ist ein pathologisches Bewußtsein, es steckt keine gesunde Kraft darin. Die höhere Kulturschicht, die keine lebensstarken kulturellen Traditionen in der russischen Geschichte hatte, die keinen organischen Zusammenhang mit einer differenzierten Gesellschaft besaß, mit kraftvollen Klassen, die auf eine ruhmvolle Geschichte stolz zurückblicken, war zwischen zwei geheimnisvolle Elemente der russischen Geschichte eingeklemt — zwischen das Element der Zarenmacht und das Element des Volkstums. Der geistige Selbsterhaltungstrieb veranlaßte die Intelligenz, bald das eine, bald das andere Element, bald beide zusammen zu idealisieren, in ihnen einen Stützpunkt zu suchen. Den dunklen, wie einen Ozean unendlichen Volksabgrund neben sich, fühlte die Kulturschicht ihre ganze Hilflosigkeit und die beklemmende Gefahr, von diesem Abgrund verschlungen zu werden. Und da begann die Kulturschicht, die sich nach dem Zustrom auch nicht adliger Gebildeter „Intelligenz“ umbenannt hatte, vor dem Volkselement zu kapitulieren, die Stirn vor dem Elemente zu beugen, das sie zu verschlingen drohte. Das „Volk“ schien der „Intelligenz“ eine geheimnisvolle, fremde und anziehende Macht. Im „Volke“ liege das Geheimnis des wahren Lebens verborgen, es sei im Besitz einer gewissen eigenartigen Wahrheit, in ihm sei Gott, den die Kulturschicht verloren hatte. Die „Intelligenz“ empfand sich selbst nicht als organische Schicht des russischen Lebens, sie hatte die Einheit verloren, sich von den Wurzeln gelöst. Einheit habe sich im „Volke“ erhalten, das „Volk“ lebe ein organisches Leben, ihm sei eine gewisse unmittelbare Wahrheit bekannt. Die Kulturschicht erwies sich als unfähig, ihre kulturelle Mission dem Volk gegenüber zu erkennen, ihre Pflicht, Licht in das Dunkel des Volkselements zu tragen. Sie zweifelte an der eigenen Erleuchtung, glaubte nicht an die eigene Wahrheit, bezweifelte den absoluten Wert der Kultur. Bei einem solchen Verhältnis zur Kultur, wie es unsere Kulturschicht

aufwies, kann keine wahre Kulturmission erfüllt werden. Die Wahrheit der Kultur wurde religiösem, sittlichem und sozialem Zweifel unterzogen. Die Kultur entspringe der Unwahrheit, sie werde zu einem zu hohen Preise erworben, sie bedeute einen Bruch mit dem Volksleben, eine Verletzung der organischen Einheitlichkeit. Die Kultur sei eine Schuld vor dem „Volke“, ein Abfall vom „Volke“ und ein Vergessen des „Volkes“. Dieses Schuldgefühl verfolgt die russische Intelligenz während des ganzen XIX. Jahrhunderts und untergräbt ihre kulturelle Energie. Der russischen „Intelligenz“ fehlte durchaus die Erkenntnis der absoluten Kulturwerte, der absoluten Berechtigung, diese Werte zu schaffen. Die Kulturwerte werden sittlichem Zweifel unterzogen, verdächtigt. Das ist für die russische Demophilie sehr bezeichnend. Die Wahrheit wird nicht in der Kultur gesucht, nicht in ihren objektiven Errungenschaften, sondern im „Volk“, im organischen Elementarleben. Das religiöse Leben wird nicht als geistige Kultur, nicht als Kultur des Geistes, sondern als ein organisches Element betrachtet.

Ich gebe eine Schilderung der Grundsätze der Demophilie, unabhängig von ihren verschiedenen Richtungen und Schattierungen. Tatsächlich zerfällt die Demophilie vor allem in eine religiöse und eine materialistische Bewegung. Aber auch in der materialistischen Demophilie, die eine Degenerationserscheinung unserer Kulturschicht war, tritt dieselbe Psychologie zutage wie in der religiösen Demophilie. Die atheistischen sozialen Demophilen und demophilen Slawophilen haben verwandte Züge: die gleiche Idealisierung des Volkes, die gleiche Verdächtigung der Kultur. In unseren „extrem-rechten“ und unseren „extrem-linken“ Bewegungen finden sich zuweilen Züge von erstaunlicher Ähnlichkeit, in beiden verbirgt sich oft das gleiche kulturfeindliche extrem-reaktionäre Element. Die gleiche Krankheit unseres Nationalgeistes tritt an den entgegengesetzten Polen zutage: die gleiche ungenügende Entfaltung und Entwicklung des Persönlichkeitsprinzips,

der Kultur der Persönlichkeit, der Kultur der persönlichen Verantwortung und der persönlichen Ehre; die gleiche Unfähigkeit zu geistiger Autonomie, die gleiche Intoleranz, das gleiche Suchen nach Wahrheit nicht in sich selbst, sondern außerhalb seiner selbst. Das Fehlen des Rittertums in der russischen Geschichte hatte verhängnisvolle Folgen für unsere sittliche Kultur. Der russische „Kollektivismus“ und der russische „Konziliarismus“ wurden als großer Vorzug des russischen Volkes betrachtet, der es über die Völker Europas erhebe. In Wirklichkeit aber bedeutet dies nur, daß die Persönlichkeit, daß der persönliche Geist noch nicht voll erwacht ist im russischen Volk, daß die Persönlichkeit noch zu tief im Naturelement des Volkslebens haftet. Nur darum konnte das demophile Bewußtsein Wahrheit und Gott nicht in der Persönlichkeit, sondern im Volke suchen.

Was denn ist das „Volk“ für das demophile Bewußtsein, was ist das für eine geheimnisvolle Macht? Selbst der Begriff „Volk“ bleibt äußerst unklar und schwankend. Unter dem „Volk“ wurde in den vorherrschenden Formen des demophilen Bewußtseins nicht die Nation als einheitlicher Organismus verstanden, dem alle Klassen angehören, alle Gesellschaftsschichten, alle historischen Generationen, der Gebildete und Edelmann ebensowohl als der Bauer, der Kaufmann und Kleinbürger ebensowohl als der Arbeiter. Das Wort „Volk“ hat hier nicht nur diesen ontologischen und einzig gerechtfertigten Sinn, es hat vor allem den Sinn einer sozialen und Klassenteilung. „Das Volk“, das sind vor allem die Bauern und die Arbeiter, die unteren Klassen der Gesellschaft, die von physischer Arbeit leben. Darum gehören der Edelmann, der Fabrikant oder Kaufmann, der Gelehrte, der Schriftsteller oder Künstler nicht zum „Volke“, sind sie kein organischer Bestandteil des „Volkes“, sie werden dem „Volke“ als „Bourgeoisie“ oder als „Intelligenz“ entgegengestellt.

In unserer „linken“ revolutionären und materialistischen Demophilie hat sich diese soziale und Klassenauffassung

des Begriffes „Volk“ endgültig festgesetzt. Verwunderlich ist, daß auch in der religiösen Demophilie und in der Slawophilie diese soziale und Klassenauffassung des Begriffes „Volk“ herrscht — im ausgesprochenen Widerspruch zur organischen Einstellung des slawophilen Bewußtseins.

Sowohl für die Slawophilen als auch für Dostojewskij ist das „Volk“, vor allem das einfache Volk, das Bauerntum, die Mushiki. Nach ihrer Auffassung hat sich die Kulturschicht vom Volke gelöst und ist dem „Volke“ und der Volkswahrheit entgegengesetzt. Die Wahrheit liegt bei den Bauern und nicht bei den Adligen, nicht bei der Intelligenz. Die Bauern sind die Hüter des rechten Glaubens. Der höheren Kulturschicht wird das Recht abgesprochen, sich als organischer Teil ihres Volkes zu fühlen, in ihrer eigenen Tiefe das Volkselement zu erschließen. Bin ich ein Edelmann oder ein Kaufmann, ein Gelehrter oder ein Schriftsteller, ein Ingenieur oder ein Arzt, so darf ich mich nicht als „Volk“ fühlen, ich muß das „Volk“ als ein mir entgegengesetztes geheimnisvolles Element empfinden vor dem, als dem Träger einer höheren Wahrheit, ich mich beugen muß.

Ein immanentes Verhältnis zum „Volke“ und „Völklichen“ ist nicht möglich, dieses Verhältnis bleibt transzendent. Das „Volk“ ist vor allem „nicht Ich“, ist etwas mir Entgegengesetztes, etwas, wovor ich mich beuge, das in sich die „Wahrheit“ trägt, die in mir nicht ist, etwas, vor dem ich schuldig bin. Aber das ist eine Sklavenauffassung, der die Geistesfreiheit fehlt, das Bewußtsein der eigenen geistigen Würde.

Die irrige „Demophilie“ Dostojewskijs befindet sich im Widerspruch mit den beachtenswerten Worten über den russischen Adel, die Werssilow in den Mund gelegt sind: „Ich kann nicht anders als meinen Adel achten. Bei uns in Rußland hat sich im Laufe von Jahrhunderten ein gewisser höherer Kulturtyp herausgebildet, den man bisher überhaupt nicht gekannt hat, und den es sonst in der ganzen Welt nicht gibt: der Typ des universalen Leidens um alle. Es ist

das ein russischer Typ, und da er sich in der höheren Kulturschicht des russischen Volkes entwickelt hat, so habe ich ganz von selbst die Ehre, ihm anzugehören. Er birgt die Zukunft Rußlands in sich. Unser sind vielleicht im ganzen nur tausend Menschen — vielleicht mehr, vielleicht weniger — aber ganz Rußland hat vorläufig nur zu dem Zweck gelebt, um diese Tausend hervorzubringen.“\*

Die größten russischen Genies haben auf der Höhe ihres geistigen Lebens und ihres kulturellen Schaffens die „Höhenprüfung“, die Prüfung erhabener Geistesfreiheit nicht bestanden. Sie schrakten vor der Vereinsamung zurück und stürzten sich in die Niederungen des Volkslebens und erhofften, durch eine Verschmelzung mit ihm der höchsten Wahrheit teilhaftig zu werden. Den hervorragenden Russen fehlt das Pathos des Höhengaufstiegs. Sie fürchten die Einsamkeit, die Verlassenheit, die Kälte, sie streben nach der Wärme des kollektiven Volkslebens. Hierin unterscheidet sich der russische Genius Dostojewskij wesentlich von dem westeuropäischen Genius Nietzsche. Sowohl Tolstoi als Dostojewskij ertragen die Höhe nicht und stürzen sich hinab, angezogen von diesem dunklen unendlichen geheimnisvollen Volkselement. In ihm hoffen sie eher die Wahrheit zu finden als im Höhengaufstieg. So waren auch die ersten Verkünder unseres Nationalbewußtseins, die Slawophilen. Sie standen auf der Höhe der europäischen Kultur, waren die gebildetsten Menschen Rußlands. Sie hatten begriffen, daß eine Kultur nur national sein kann, und glichen hierin mehr den Westeuropäern als unsere „Westler“. Aber sie kapitulierten vor dem Reich des Bauern, versanken in seinem geheimnisvollen Abgrund. Sie fanden in sich nicht die Kraft, ihre eigene Wahrheit zu verfechten, sie in ihren eigenen Tiefen zu erschließen, als nationale, dem ganzen Volk eigene Wahrheit. Sie kamen zu der irrigem Auffassung des „Volkes“ als des „einfachen“

\*Zitiert nach E. K. Rahsins mit großer Vorsicht zu behandelnder Übersetzung (R. Piper & Co. Verlag München).

Volkes, das der Kulturschicht entgegengesetzt sei, und das hatte verhängnisvolle Folgen für unser nationales Selbstbewußtsein. In Gestalt unserer „linken“, religionslosen Demophilie erstand die Ernte der verhängnisvollen Aussaat der sozialen und Klassenauffassung des Begriffs „Volk“. Die Kluft zwischen „Intelligenz“ und „Volk“ wurde vertieft und sanktioniert. Ein nationales Bewußtsein war nicht mehr möglich, als möglich erwies sich nunmehr nur ein demophiles Bewußtsein. Und doch ist in der Slawophilie der Grundstein zu einer organischen Auffassung des „Volkes“ als Nation, als mystischer Organismus gelegt worden. Aber auch die Slawophilen fielen dem Gebrechen, der Krankheit unserer Kulturschicht zum Opfer. Das gleiche Gebrechen ergreift auch das Bewußtsein Dostojewskijs. Der Marxismus hat den Begriff „Volk“ theoretisch in Klassen zerlegt und dadurch dem demophilen Bewußtsein Abbruch getan. Doch später unterlag auch er einer slawophilen Wandlung.

Die Demophilie Dostojewskijs ist von eigener Art. Es ist eine religiöse Demophilie. Aber auch die Slawophilen bekannten sich zu einer religiösen Demophilie. Koscheljow behauptete, daß das russische Volk nur verbunden mit der Orthodoxie etwas taue, ohne die Orthodoxie aber nichts wert sei. Die Slawophilen glaubten, daß das russische Volk das im wahrsten Sinne christliche und das einzige christliche Volk auf Erden sei. Doch gehört der religiöse Glaube Dostojewskijs an das russische Volk bereits einem anderen Zeitalter an. Die Slawophilen fühlten sich noch fest mit dem Boden verwachsen und fühlten den Boden noch als fest unter ihren Füßen. Sie waren bodenständige, mit ihrer Umwelt verwachsene Menschen, die die Gemütlichkeit einer volkstümlichen Lebenshaltung genossen. Stark zutage trat bei ihnen die gutmütige Behäbigkeit des russischen Landedelmanns, der in seinem heimischen Nest aufgewachsen und sein Leben lang Besitzer dieses Nestes geblieben ist. Nichts

Katastrophales, keinerlei Ahnungen einer unbekanntenen apokalyptischen Zukunft lassen sich bei ihnen finden.

Dostojewskij dagegen gehört ganz dem Zeitalter einer katastrophalen Wellauffassung an, das der Apokalypse religiös zugewandt ist. Sein demophiles Missionsbewußtsein wird universal, es richtet sich auf das Schicksal der ganzen Welt. Die Slawophilen waren immer noch Provinzler im Vergleich mit Dostojewskij. Dostojewskijs Verhältnis zu Europa ist wesentlich anders als das der Slawophilen, unvergleichlich komplizierter und gespannter. Auch sein Verhältnis zur russischen Geschichte ist anders. Dostojewskij neigt nicht mehr dazu, ausschließlich das vorpetrinische Rußland zu idealisieren. Er schreibt Petersburg, dem petrinischen Zeitalter der Geschichte eine ungeheure Bedeutung zu. Er ist ein Schriftsteller dieses Zeitalters. Ihn interessiert das Schicksal des Menschen im petersburger, im petrinischen Rußland, die komplizierte tragische Erfahrung des russischen Vaganten, der sich in diesem Zeitalter vom heimischen Boden gelöst hat. Hierin folgt er Puschkin. Selbst das Phantomhafte Petersburgs, das er so genial geschildert hat, zieht Dostojewskij an. Die Lebensart des moskowitzischen Gutsbesitzers und Bauern ist ihm ganz fremd. Ihn interessiert ausschließlich „die russische Intelligenz“ des petersburger Zeitalters der russischen Geschichte. Er lebt ganz in Vorahnungen nahender Katastrophen. Er ist der Schriftsteller einer Epoche, in der die innerliche Revolution schon eingesetzt hat. Dostojewskij war nicht Slawophile im traditionellen Sinn des Wortes, wie auch Konstantin Leontjew nicht Slawophile war. Dies sind Menschen einer neuen Formation. Den Slawophilen war das ausschließlich Dynamische Dostojewskijs fremd.

Im „Tagebuch eines Schriftstellers“ finden wir eine ganze Reihe ablehnender Äußerungen über die Slawophilen, die sogar nicht immer gerecht sind: „Die Slawophilen haben die seltene Eigenschaft, die Ihren nicht zu erkennen und nichts

von der zeitgenössischen Wirklichkeit zu verstehen.“ Dostojewskij verteidigt die „Westler“ im Gegensatz zu den Slawophilen. „Als ob die Westler nicht ein ebenso feines Gefühl für russischen Geist und russisches Volkstum gehabt hätten wie die Slawophilen?“ „Wir wollten nur auf den etwas schwärmerischen Charakter der Slawophilie hinweisen, der sie zuweilen zu einer völligen Verkennung ihrer Anhänger und zu einer Entzweiung mit der Wirklichkeit führt. So daß das Westlertum jedenfalls realer war als die Slawophilie, und trotz seiner vielen Fehler ist es doch auch weiter fortgeschritten, ist es in Bewegung geblieben, während die Slawophilie nicht von der Stelle kam und sich dies dazu noch als große Ehre anrechnete. Das Westlertum hat sich mutig die letzte Frage gestellt, sie schmerzlich gelöst und ist durch Selbsterkenntnis doch wieder auf völkischen Boden zurückgekehrt, hat die Vereinigung mit den völkischen Elementen anerkannt und Rettung in der Bodenständigkeit gesucht. Wir weisen unsererseits auf die Tatsache hin und glauben fest an die Unwiderlegbarkeit dieser Tatsache, daß an der heutigen fast allgemeinen sowohl bewußten als unbewußten Schwenkung dem Boden zu der Einfluß der Slawophile allzuwenig teil hatte und vielleicht überhaupt nicht daran teil hatte.“

Dostojewskij schätzt die Westler wegen ihrer Erfahrung, ihres komplizierteren Bewußtseins, des Dynamischen ihres Willens. Es empört ihn, daß die Slawophilen als große Herren sich außerhalb des leidensvollen Lebensprozesses stellten, außerhalb der literarischen Bewegung, und alles von oben herab betrachteten. Für Dostojewskij sind „die russischen Knaben“, die Atheisten; Sozialisten und Anarchisten eine Erscheinung des russischen Geistes. Auch unsere „westlerische“ Literatur ist eine Erscheinung des russischen Geistes. Dostojewskij tritt für den Realismus, für den tragischen Realismus des Lebens gegen den Idealismus der Slawophilen ein. Dostojewskij begriff die Geistesbewegung, die in Rußland

vor sich ging. Mit visionärer Erkenntnis erschloß er die Natur dieser Bewegung und wies auf die fürchterlichen Endergebnisse hin, zu denen sie führen würde. Er vertrat die Forderung geistiger Erfahrung, der Notwendigkeit einer Geistesprüfung. Die Slawophilen seiner Zeit, der zweiten Generation, dagegen hatten das Verständnis für jegliche Bewegung verloren, fürchteten jegliche Erfahrung. Es sind dies zwei ganz verschiedene Arten von Lebenseinstellung. „Die Bodenständigkeit“ Dostojewskijs ist tiefer als die „Bodenständigkeit“ der Slawophilen. Dostojewskij sieht den russischen Boden in den tiefsten Erdschichten, die bei Erdbeben und Erdrutschen zutage treten. Dies ist keine Bodenständigkeit in bezug auf Lebensart und -haltung. Es ist eine ontologische Bodenständigkeit, die Erkenntnis des Volksgeistes in der letzten Tiefe des Seins.

Erstaunlich ist das Verhältnis Dostojewskijs zu Europa. Besonders interessant in dieser Hinsicht sind die Worte Werssilows, in denen Dostojewskij seine innigsten Gedanken über Europa ausdrückt. Viele seiner Gedanken legt er Werssilow in den Mund. Der Russe ist Allmensch und der freieste Mensch auf Erden. „Sie (die Westeuropäer) sind nicht frei, wir aber sind frei. Nur ich allein in Europa, nur ich mit meiner russischen Schwermut, war damals frei. . . . Jeder Franzose kann nicht nur seinem Frankreich, sondern auch der ganzen Menschheit einzig unter der Bedingung dienen, daß er vor allem Franzose bleibt; und ebenso ist es mit dem Engländer und mit dem Deutschen. Nur der Russe allein hat selbst schon in unserer Zeit, also schon viel früher als das Fazit gezogen wird, bereits die Fähigkeit, eben dann am meisten Russe zu sein, wenn er am meisten Europäer ist. Und das ist der wesentlichste nationale Unterschied zwischen uns und allen anderen: in der Beziehung sind wir etwas ganz Einzigartiges. Mit einem Franzosen bin ich Franzose, mit einem Deutschen ein Deutscher, mit einem alten Griechen

ein Grieche, und bin eben dadurch im höchsten Maße Russe, bin eben dadurch wahrer Russe und diene Rußland am allermeisten, denn ich vertrete somit Rußlands Hauptgedanken.“

„Dem Russen ist Europa ebenso teuer wie Rußland: jeder Stein in Europa ist mir lieb und wert. Europa war ebensowohl unser Vaterland als Rußland. Oh, noch mehr! Niemand kann Rußland mehr lieben, als ich es liebe, und doch habe ich mir nie einen Vorwurf deshalb gemacht, daß Venedig, Rom, Paris, die Schätze ihrer Kunst und Wissenschaft, daß ihre ganze Geschichte mir lieber ist als Rußland. Oh, diese alten fremden Steine, diese Wunder der alten Gotteswelt, diese Bruchstücke heiliger Wunder sind uns teuer, uns Russen; und sie sind uns sogar teurer als ihnen selbst. . . . Nur Rußland lebt nicht für sich, sondern für eine Idee. . . . und bedeutsam ist die Tatsache, daß Rußland fast schon ein ganzes Jahrhundert entschieden nicht für sich, sondern nur für Europa lebt.“\*

Solche Worte hätte kein Slawophile sagen können. Das gleiche Motiv wiederholt sich auch bei Iwan Karamasow: „Ich will nach Europa fahren. Ich weiß es ja, daß ich nur auf einen Friedhof fahre, doch auf den teuersten, allerteuersten Friedhof, das weiß ich auch. Teure Tote liegen dort begraben, jeder Stein über ihnen redet von einem so heißen vergangenen Leben, von einem so leidenschaftlichen Glauben an die vollbrachten eigenen Taten, an die eigene Wahrheit, an den eigenen Kampf und die eigene Erkenntnis, daß ich, ich weiß es im voraus, zur Erde niederfallen, diese Steine küssen und über ihnen weinen werde — wenn auch mit der vollen Überzeugung im Herzen, daß all das schon längst ein Friedhof ist, in keinem Falle mehr als das.“\*

Dasselbe wiederholt sich im „Tagebuch eines Schriftstellers“: „Europa — aber das ist doch ein schreckliches und heiliges Ding, Europa. Oh, wißt ihr denn, meine Herrschaften, wie teuer uns, den schwärmerischen Slawophilen, den Europahassern,

\*Zitiert nach der Übersetzung E. K. Rahsins.

wie ihr meint, dieses selbe Europa, dieses Land der heiligen Wunder ist! Wißt ihr denn, wie teuer uns diese Wunder sind, und wie wir die großen Völker, die es bewohnen, lieben und achten, mehr als brüderlich lieben und achten — und alles Große und Schöne und Herrliche, das sie vollbracht haben.“ „Wißt Ihr denn, bis zu welchen Tränen und Herzschmerzen uns die Geschicke dieser teuren und für uns heimatlichen Länder quälen und bewegen, wie uns diese finsternen Wolken, die immer dichter und dichter Europas Himmel überschatten, schrecken? Niemals habt Ihr, meine Herrschaften, Ihr, unsere Europäer und Westler, Europa so geliebt wie wir, die schwärmerischen Slawophilen, die Ihr für Europas Urfeinde haltet, es lieben.“ So haben weder die Slawophilen noch die Westler gesprochen. Nur Konstantin Leontjew allein, der weder Slawophile noch Westler war, hätte über die Vergangenheit Europas ähnliche Worte sagen können. Die russischen religiösen Denker vom Schlage Dostojewskijs und K. Leontjews verneinten die große Kultur Westeuropas nicht. Sie empfanden größere Achtung vor dieser Kultur als die zeitgenössischen Europäer. Sie lehnten nur die zeitgenössische europäische Zivilisation ab, ihren „bourgeois“ spießbürgerlichen Geist, wiesen ihr einen Verrat an den großen Überlieferungen und Vermächtnissen der Vergangenheit der europäischen Kultur nach. Die Gegenüberstellung von Rußland und Europa war für viele russische Schriftsteller und Schwärmer nur eine Gegenüberstellung zweier Arten des Geistes, zweier Kulturtypen, war nur die Form eines geistigen Kampfes gegen die Tendenzen der zeitgenössischen Zivilisation, die den Geist auslöscht. Die Slawophilie, das Östlertum war ein eigenartiges Abschweifen des Bewußtseins. Zwei Arten des Geistes kämpfen in der Welt, und der Geist der spießbürgerlichen Zivilisation beginnt die Vorherrschaft zu erringen infolge der Abkehr von den christlichen Ursprüngen der Kultur. Der

Geist des Materialismus triumphiert über den Geist der Religiosität, die Knechtung durch irdische Güter verdeckt den Himmel. Das ist die allgemeine Tendenz der modernen Zivilisation. Sie trat zuerst bei den Völkern Europas klar hervor. Uns bewahrte davor unsere „Rückständigkeit“.

Und da erstet nun die Versuchung, anzunehmen, daß diese allgemeine Tendenz der modernen Zivilisation keine Macht über Rußland und das russische Volk habe, daß wir anderen Geistes seien, daß diese Tendenz eine nur dem Westen, den Völkern Europas eigene Erscheinung sei. Die religiösen Strömungen des russischen Gedankens, der russischen Literatur nahmen die Farbe der Slawophilie, des Östlertums an. Es war eine Deckfarbe. Deutschland hat zu Beginn des XIX. Jahrhunderts, im Zeitalter des großen schöpferischen Aufschwungs des deutschen Idealismus und der Romantik eine ähnliche Einstellung und eine ähnliche Art des Selbstbewußtseins erlebt. Der Geist des Idealismus, die romantische Seelenstimmung, die Vorherrschaft höherer geistiger Interessen wurden als deutscher Geist, als deutsche Seelenstimmung, als deutsche Kulturinteressen empfunden — im Gegensatz zu der ungeistigen Einstellung des „Westens“, Frankreichs und Englands. Dies brachte einen außerordentlichen Aufschwung und eine Spannung des deutschen messianischen Bewußtseins mit sich, dann aber geriet Deutschland auf den Weg des Materialismus und übte Verrat an seinem höheren Geistesvermächtnis.

Der Kampf der beiden Arten von Geist, der beiden Kulturtypen, der religiösen Kultur und der religionslosen Zivilisation war immer eine Westeuropa immanente Erscheinung, er wurde auf europäischem Boden geführt. Die französischen Romantiker, die französischen Symbolisten, die französischen Katholiken des XIX. Jahrhunderts, wie Barbey d'Aureville, Villiers de Lisle Adam, Huysmans, L. Bloie, widersetzten sich mit ihrem ganzen Wesen und ihrem ganzen Lebens- und Leidensschicksal dem vorherrschenden Geist ihres Zeitalters,

d. h. der europäischen und französischen Zivilisation des XIX. Jahrhunderts, die sie nicht weniger tief verletzte als die Slawophilen, Dostojewskij, K. Leontjew. Und sie wandten sich dem Mittelalter als ihrer geistigen Heimat zu. Die Erscheinung Nietzsches, seine leidenschaftliche Sehnsucht nach einer tragischen, dionysischen Kultur war ein leidenschaftlicher und schmerzlicher Protest gegen den triumphierenden Geist der europäischen Zivilisation.

Dieses Thema ist ein Weltthema und kann nicht als das Thema von Rußland und Europa, von Ost und West aufgefaßt werden. Es ist das Thema von der Gegenüberstellung zweier Arten des Geistes, zweier Kulturtypen, sowohl innerhalb Europas als auch innerhalb Rußlands, sowohl im Westen als auch im Osten. Auserwählten Russen, unseren größten und eigenartigsten Denkern und Dichtern war die Gabe verliehen, in diesem Thema ein Etwas schärfer zu empfinden, als die Westeuropäer es empfanden, die durch die Wesensart ihrer Kulturgeschichte stärker gebunden sind. Selbst Alexander Herzen hat hier manches tiefer empfunden als die Westeuropäer um 1840. Doch konnte hieraus nicht der Schluß gezogen werden, daß in Rußland diese allgemeine Tendenz der zeitgenössischen Zivilisation, dieser Geist der Religionslosigkeit nicht siegen würde, daß bei uns der Geist niemals in eine abnehmende Phase treten könne. Nach Rußland kamen die Marxisten und hatten Erfolg. Auch in Rußland findet der Kampf zweier Arten von Geist, zweier Kulturtypen statt oder richtiger, der Kampf d e s Geistes gegen die Verlöschung und Schwächung des Geistes, der wahren Kultur und der Zivilisation. Auch in Rußland kann es geschehen, daß nicht der Geist, nicht die Kultur siegt. Geist und Kultur verknüpfe ich nicht nur, ich identifiziere sie, denn die Kultur ist ihrem Wesen nach immer geistig, ungeistig kann nur die Zivilisation sein, die Kultur aber ist immer mit geheiligter Überlieferung, mit dem Ahnenkult verknüpft.

Dostojewskij hat tiefer als alle anderen, stärker als alle anderen die Duplizität des Kommenden, das Anwachsen des Geistes des Antichrist im Kommenden empfunden. Er hat die Bewegung dieses Geistes in Rußland, vor allem in Rußland erschlossen. Und K. Leontjew glaubte gegen Ende seines Lebens nicht mehr daran, daß Rußland noch einen neuen Typus einer erblühenden Kultur hervorbringen könnte, einen der degenerierenden europäischen Zivilisation entgegengesetzten, den früheren blühenden Kulturen Europas ähnlichen Typus. Er geriet in Verzweiflung, als er in Rußland den Triumph des ihm verhaßten nivellierenden Weltprozesses bemerkte, und er sprach die beklemmenden Worte aus, daß Rußland vielleicht als einzige Kulturmission die Geburt des Antichrist aus sich bevorstehe. So fand die Selbstersetzung der Idee der religiösen Demophilie bei uns statt, der der Verlauf der russischen Geschichte fürchterliche Schicksalsschläge erteilt. Und als tragisch hat sich das Schicksal der russischen messianischen Idee erwiesen.

„Ein großes Volk muß, falls es sich lange am Leben erhalten will, glauben, daß gerade in ihm, und nur in ihm allein die Rettung der Welt liege, daß es dazu lebe, um an die Spitze der Völker zu treten, sie alle sich als Einheit einzuverleiben und sie in einem einheitlichen Chor zum endlichen, ihnen allen bestimmten Ziel zu führen.“ So formuliert Dostojewskij im „Tagebuch eines Schriftstellers“ sein Bedürfnis nach einem messianischen Nationalbewußtsein.

Einem solchen messianischen Bewußtsein liegt von Anfang an jede nationale Ausschließlichkeit, jeder nationale Partikularismus fern. Das messianische Bewußtsein eines Volkes ist ein universales, weltumfassendes Bewußtsein. Ein messianisches Volk ist berufen, der Rettung aller Völker, der ganzen Welt zu dienen. Und diese Aufgabe einer allgemeinen Rettung stellt Dostojewskij dem russischen Volke, dem „Gottträgersvolk“. Messianismus ist nicht Nationalismus.

Der Messianismus erhebt Anspruch auf etwas unendlich Größeres als auf bloßen Nationalismus. Aber eine ausschließlich nationale Selbstbehauptung liegt ihm fern. Die Slawophilen waren ihrer inneren Einstellung nach in hohem Maße Nationalisten. Sie glaubten, daß das russische Volk einen höheren Typus der christlichen Kultur darstelle. Aber sie erhoben nicht den Anspruch, daß das russische Volk alle Völker und die ganze Welt retten, eine Allwahrheit erschließen müsse.

In dem allumfassenden Genius Puschkins entdeckt Dostojewskij das Allmenschliche des russischen Volksgeistes. Er bewundert an Puschkin „die Gabe einer allumfassenden Resonanz und einer fast vollständigen, fast vollkommenen Umwandlungsfähigkeit in den Genius fremder Völker“. „Diese Fähigkeit ist eine echt russische Fähigkeit, eine Nationalfähigkeit, und Puschkin teilt sie nur mit unserem ganzen Volk.“ Im Gegensatz zu den Slawophilen findet er, daß „unser Drang nach Europa, selbst noch mit all seinen Auswüchsen und Extremen, im Grunde, nicht nur gesetzlich und vernünftig, sondern auch national war, mit dem Drang des Volksgeistes selbst übereinstimmte, und zuguterletzt zweifellos auch ein höheres Ziel verfolge.“ „Die russische Seele, der Genius des russischen Volkes ist vielleicht mehr als alle anderen Völker dazu fähig, die Idee einer allmenschlichen Vereinigung, einer brüderlichen Liebe in sich aufzunehmen.“ Dostojewskij erkennt mit genialer Einsicht, daß das unruhige und meuterische russische Vagantentum, das Pilgertum unseres Geistes eine tief nationale Erscheinung, eine Erscheinung des russischen Volksgeistes ist. Schon in Aleko\* hat Puschkin den unglücklichen Vaganten im eigenen Lande, den historischen russischen Leidtragenden aufgespürt und genial dargestellt.

Dem weiteren Schicksal dieses Vaganten ist das ganze Schaffen Dostojewskijs gewidmet. Er interessiert ihn vor allem.

\*Der Held in Puschkins „Zigeunern“, deutsch in A. Luthers Puschkin-Ausgabe, Bibliographisches Institut, Leipzig.

Bodenständige Menschen, fest in der Erde verwurzelte Menschen, Menschen einer festen Lebensordnung interessierten Dostojewskij nicht. „Soll der russische Vagant Beruhigung finden, so muß erst die ganze Welt glücklich sein: mit nichts Geringerem gibt er sich zufrieden.“ So erschließt sich im russischen Vaganten der Geist der Allmenschlichkeit des russischen Volks.

Dostojewskijs Gedanken sind auch hier antinomisch, und dies Antinomische entspringt seiner Gedankendynamik, die von nichts Statischem und Stabilem wissen will. Der russische Vagant hat sich vom Volksleben gelöst. Hierin liegt seine Versündigung und die Unfruchtbarkeit seines schöpferischen Lebens. Aber der russische Vagant, den Dostojewskij für ein Erzeugnis des russischen Herrentums hielt und den er verächtlich „gentilhomme russe et citoyen du monde“ nannte, ist eine echt russische und nur in Rußland anzutreffende Erscheinung, eine der unserem Volksgeist entspringenden Erscheinungen. Solche antinomische Gedanken über den „russischen Vaganten“ hätte der glattere slawophile Gedanke nicht in sich aufzunehmen vermocht. Dostojewskij liebte den russischen Vaganten und interessierte sich ungemein für sein Schicksal. Er hielt die russische „Intelligenz“, die sich vom „Volke“ gelöst hat, für eine Nationalerscheinung. Es ist zum Verständnis der Weltanschauung Dostojewskijs wesentlich, diese seine Auffassung zu verstehen. Darum war die religiöse Demophilie Dostojewskijs eine äußerst komplizierte Vereinigung antinomischer Gedanken. Er predigte Ehrfurcht vor „der Wahrheit des Volkes“, empfahl „die Wahrheit des Volkes und die Wahrheit im Volke“ zu suchen. Unter dem „Volk“ aber verstand er bald einen mystischen Organismus, die Seele des Volkes als ein großes und geheimnisvolles Ganzes, bald nur das „einfache“ Volk, die Bauern. Hierin äußerte sich die gewöhnliche Unklarheit und Verworrenheit unseres demophilen Bewußtseins.

Aber man kann ja die Aufgabe des russischen Vaganten auch anders auffassen. Er kann in seiner eigenen inneren

Tiefe das Volkselement erschließen und erkennen und darum volkstümlich sein, weil er es in sich, in seinen Tiefen auffindet. Denn die Tiefe eines jeden Russen ist die Tiefe seines Volkes. Das „Volkstümliche“ ist nicht außerhalb meiner, nicht im Bauern, sondern in mir, in der Tiefenschicht meines eigenen Seins, in der ich schon nicht mehr eine in sich abgeschlossene Monade bin. Und dies allein ist das einzig richtige Verhältnis zum „Volke“ und „Volkstümlichen“, ein immanentes Verhältnis. Ich, soweit ich „nicht Volk“ bin, bin vom „Volke“ nur insofern abgetrennt, als ich an der Oberfläche und nicht in der Tiefe lebe. Und um „volkstümlich“ zu sein, brauche ich keine Bauern, kein „einfaches“ Volk, ich muß mich nur meiner eigenen Tiefe zuwenden. Das gleiche gilt auch für das kirchliche Bewußtsein.

Worin denn besteht „die Wahrheit des Volkes“, die sich in der Tiefe erschließt? Dostojewskij hat sie nicht bei den Bauern entlehnt, nicht bei dem einfachen Volke, dem sie empirisch fremd ist, sondern sie hat sich ihm in der Tiefe seines eigenen Geistes erschlossen. Dostojewskij eben ist „Volk“, in einem tieferen Sinn „Volk“ als das ganze Bauerntum Rußlands.

"Die Bestimmung des Russen ist zweifellos eine paneuropäische und weltumfassende Bestimmung. Wirklicher Russe sein, ganz Russe sein, heißt denn vielleicht auch nur aller Menschen Bruder, A l l m e n s c h sein. Oh, diese ganze Slawophilie und dieses Westlerlum ist bloß ein großes Mißverständnis, obwohl ein geschichtlich notwendiges Mißverständnis. Für den wahren Russen ist Europa und das Geschick der ganzen großen arischen Rasse ebenso teuer wie Rußland selbst, wie das Geschick unserer ganzen heimatlichen Erde, denn unser Geschick ist eben — **W e l t g e s c h i c k .**"

In dieser Auffassung der Bestimmung Rußlands und der russischen Idee steht Dostojewskij Wladimir Solowjow unvergleichlich näher als den Slawophilen oder den späteren russischen Nationalisten. Doch lassen sich auch im

messianischen Bewußtsein Dostojewskijs Widersprüche und Gefahren nachweisen, die einem jeden messianischen Bewußtsein anhaften.

Die messianische Idee wurde vom Volk Israel in die Welt gebracht, vom auserwählten Volk Gottes, in dessen Mitte der Messias erscheinen sollte. Und es gibt keinen anderen Messianismus als den jüdischen. Der jüdische Messianismus ist durch die Erscheinung Christi gerechtfertigt worden. Aber nach der Erscheinung Christi ist ein messianisches Volksbewußtsein innerhalb der christlichen Welt nicht mehr möglich. Das auserwählte Volk Gottes ist nun die ganze christliche Menschheit.

Die Völker haben ihre Missionen, ihre Bestimmung, aber das Bewußtsein einer Mission ist kein messianisches Bewußtsein. Der jüdische Messianismus beruht auf einer ungewöhnlichen Verknüpfung und Identifizierung des Religiösen und Nationalen. Das messianische Bewußtsein ist kein nationalistisches Bewußtsein, das ja immer partikularistisch ist, es ist ein universales Bewußtsein. Das jüdische Volk war nicht ein Volk unter anderen Völkern, es ist das einzige Volk Gottes, es ist zur Rettung der Welt, zur Errichtung des Reiches Gottes auf Erden berufen. Und ein messianisches Bewußtsein innerhalb der christlichen Welt ist immer eine Rejudaisation des Christentums, eine Rückkehr zur altjüdischen Identifizierung des Religiös-Universalen mit dem Nationalen. Der allrussische Anspruch, daß Moskau das „Dritte Rom“ sei, zeigt zweifellos judaistische Elemente auf christlichem Boden. In noch ausgesprochenerer Gestalt läßt sich dieser Judaismus im polnischen Messianismus nachweisen.

Von der Idee des Dritten Roms ausgehend, behauptet sich das russische messianische Bewußtsein im ganzen XIX. Jahrhundert und erreicht seine höchste Blüte bei den großen russischen Denkern und Schriftstellern. Bis zum

Anbruch des XX. Jahrhunderts hatte sich die russische messianische Idee erhalten, als das tragische Schicksal dieser Idee zutage trat. Das zarische Rußland hatte wenig Ähnlichkeit mit einem Dritten Rom — in Rußland war, nach den Worten Dostojewskijs, „die Kirche von Paralyse erfaßt“, befand sich die Kirche in einer demütigenden Abhängigkeit vom Kaiser. Die Blicke der russischen Messianisten waren auf die „Kommende Stadt“ gerichtet, denn ihre eigene Stadt hatten sie nicht. Sie hofften, daß in Rußland „das neue Reich, das tausendjährige Reich Christi“ erstehen würde. Da brach das kaiserliche Rußland zusammen. Die Revolution brach aus, die mächtige Kette, die die russische Kirche mit dem russischen Staat verband, zerriß. Und das russische Volk unternahm den Versuch der Verwirklichung eines neuen weltlichen Reiches. Aber statt das Dritte Rom zu verwirklichen, verwirklichte es die Dritte Internationale. Und das Bewußtsein jener, die die Dritte Internationale verwirklichten, hat sich — in seiner Art — auch als ein messianisches Bewußtsein erwiesen. Sie betrachteten sich als Träger eines Lichtes aus dem Osten, das die in der „bourgeoisien“ Finsternis verharrenden Völker des Westens erleuchten sollte. Das ist das Schicksal des russischen messianischen Bewußtseins. Dieses findet sich nicht nur bei dem Mönch Filofej\* sondern auch bei Bakunin. Doch dadurch erweist sich, daß die Ursprünge des messianischen Bewußtseins auf einer religiösen Lüge beruhten, auf einem falschen Verhältnis zwischen dem Religiösen und dem Volkstümlichen. Die Sünde der Volksanbetung liegt dem messianischen Bewußtsein zugrunde, und diese Versündigung führt zu unentrinnbarer Strafe.

Die Widersprüche, Versuchungen und Versündigungen der russischen messianischen Idee hat Dostojewskij in Schatow dargestellt. Aber ist Dostojewskij selbst von den Anschauungen

\* Filofej, Staretz des Jelesar-Klosters zu Pskow, religiöser Schriftsteller des XVI. Jahrhunderts; von ihm stammt die Lehre, daß Moskau das „Dritte Rom“ sei.

Schatows gänzlich frei? Gewiß, er war nicht Schatow, aber er liebte Schatow und etwas von Schatow war auch in ihm. Alle Helden Dostojewskijs sind ja Teile seiner eigenen Seele, Momente seines Weges. Schatow sagt zu Stawrogin:

„Wissen Sie wohl, welches Volk jetzt in der ganzen Welt das einzige Gotträgervolk ist, das berufen ist, die Welt zu erneuern und zu erlösen im Namen eines neuen Gottes, und dem allein die Quellen des Lebens und des neuen Wortes gegeben sind?“ „Ein jedes Volk ist nur so lange wirklich ein Volk, als es seinen besonderen Gott hat und alle anderen Götter auf der Welt unversöhnlich ausschließt.“ Das ist eine Rückkehr zum heidnischen Partikularismus, doch weiterhin verwandelt sich Schatow zu einem Judaisten mit universalen Ansprüchen. „Wenn ein großes Volk nicht glaubt, daß es allein die Wahrheit in sich trägt, wenn es nicht glaubt, daß es allein fähig und dazu berufen ist, durch seine Wahrheit alles zu erneuern und zu erlösen, dann verwandelt es sich sogleich in ethnographisches Material und hört auf, ein Volk zu sein. . . . Aber es gibt nur eine Wahrheit, und folglich kann auch nur ein einziges unter den Völkern den wahren Gott haben, wenn auch die übrigen Völker ihre eignen und großen Götter haben mögen. Das einzige Gotträgervolk ist das russische Volk.“

Da stellt Stawrogin dem Schatow die verhängnisvolle Frage: „Glauben Sie selber an Gott?“ Schatow stammelte frenetisch: „Ich glaube an Rußland . . . Ich glaube an seine Rechtgläubigkeit . . . Ich glaube an den Leib Christi . . . Ich glaube, daß die Wiederkunft Christi in Rußland stattfinden wird ...“ — „Aber an Gott? an Gott?“ beharrt Stawrogin. „Ich . . . Ich werde an Gott glauben.“

In diesem erstaunlichen Dialog entlarvt Dostojewskij selbst die Lüge der religiösen Demophilie, der religiösen Volksanbetung, entlarvt er die Gefahr des demophilen messianischen Bewußtseins. Viele Russen glaubten früher an das Volk, als sie an Gott zu glauben anfangen, glaubten mehr an

das Volk als an Gott und wollten durch das Volk zu Gott kommen. Die Versuchung durch Volksanbetung ist eine russische Versuchung. Und im russischen Bewußtsein ist das „Religiöse und Volkstümliche“ so vermengt, daß es schwer ist, sie zu scheiden. In der russischen Orthodoxie geht diese Vermengung zuweilen bis zur Identifizierung des Religiösen und Volkstümlichen. Das russische Volk glaubt an einen russischen Christus. Christus ist ein Nationalgott, der Gott des russischen Bauerntums, mit russischen Zügen in seinem Bilde. Aber das eben ist ein heidnischer Zug der russischen Orthodoxie. Die nationale religiöse Abgeschlossenheit und Ausschließlichkeit, die Abgetrenntheit vom westlichen Christentum, und die scharf ablehnende Haltung ihm, insbesondere der katholischen Welt gegenüber, all das befindet sich in offensichtlichem Widerspruch zu dem universalen Geist des Christentums.

In jedem Volk, wie auch in jeder Individualität bricht und äußert sich das Christentum auf eigene Art. Auch das Christentum des russischen Volkes muß ein Christentum eigener Art sein, muß seine eigenartigen und individuellen Züge haben. Das widerspricht der universalen Wesensart des Christentums durchaus nicht, da die All-Einheit des Christentums eine konkrete und keine abstrakte All-Einheit ist. Aber das russische Christentum barg in sich die Gefahr einer Vorherrschaft des Volkselementes über den universalen Logos, des weiblichen Elementes über das männliche, der Seele über den Geist.

Diese Gefahr ist auch in Dostojewskij selbst zu spüren. Oft predigt er einen russischen Gott und nicht den Allgott. Die Intoleranz Dostojewskijs ist ein judaistischer Zug seiner Religiosität. Die Gestalt Schatows ist dadurch bemerkenswert, daß sich in ihr das revolutionäre und extrem-reaktionäre\* Element vereinigt, die Verwandtschaft

\* „Ischernaja ssothnja“ — die „Schwarzen Hundert“, extrem reaktionäre Bewegung.

dieser zwei Elemente zutage tritt. Der russische revolutionäre Maximalist und der russische extreme Reaktionär sind oft nicht voneinander zu unterscheiden, sie sehen einander in vielem erstaunlich ähnlich. Und in gleicher Weise unterliegen sie der Versuchung der Volksanbetung. Das Volkselement trübt ihren Verstand, infiziert und zersetzt ihre Persönlichkeit. Der eine wie der andere sind Besessene. Dostojewskij weist dies nach, da er in sich selbst sowohl das revolutionäre als auch das extrem-reaktionäre Element spürte. Dostojewskij wies nach, daß dem russischen Volke ein beklemmendes, leidenschaftliches und wollüstiges Element eigne, das unsere demophilen Schriftsteller nicht bemerkt hatten. Nicht zufällig ist in den Tiefen des russischen Volkes das Chlystentum\* entstanden, eine echt nationale, spezifisch russische Erscheinung, in der die russische Orthodoxie sich mit dem ursprünglichen russischen Heidentum, dem Volksdionysismus vermengt. Wenn die russische Religiosität ekstatische Formen annimmt, weist sie fast immer eine selbstgeißlerische Tendenz auf. Das Volkselement erweist sich als stärker als das Licht des universalen Logos.

Im russischen Volk ist das richtige Verhältnis zwischen dem männlichen und weiblichen Element, zwischen Geist und Seele gestört. Und hierin nehmen alle Krankheiten unsres religiösen und nationalen Bewußtseins ihren Ursprung. Mit erstaunlicher Macht visionärer Intuition ist das schaurige Element des russischen Volkes in dem Roman Andrej Bjelys „Die Silberne Taube“\*\*\* dargestellt. Rußland ist nicht der Westen, aber auch nicht der Osten. Es ist der große Ostwesten, Treff- und Wirkungspunkt sowohl östlicher als auch westlicher Elemente. Hieraus erklärt sich die Kompliziertheit und die rätselhafte Wesensart Rußlands.

Dostojewskij besaß die Gabe der Prophetie. Das ist durch die Geschichte bestätigt worden. Uns ist das scharf zu

\* „Chlysty“ — Selbstgeißler, religiöse Sekte.

\*\* Deutsch von Lully Wiebeck, Frankfurt a. M., Rütten & Lönning.

Bewußtsein gekommen, als wir den vierzigsten Jahrestag seit dem Tode des Dichters trauernd begingen. Bestätigt aber wurden hauptsächlich die negativen und nicht die positiven Prophezeiungen Dostojewskijs über Rußland und das russische Volk. „Die Dämonen“ ist ein prophetisches Buch. Das ist jetzt allen klar geworden. Jedoch nicht bestätigt haben sich viele von den positiven Prophezeiungen, von denen das „Tagebuch eines Schriftstellers“ überfüllt ist. Es ist bedrückend, heute die Seiten zu lesen, die von einem russischen Konstantinopel sprechen, vom russischen Volk als dem ausschließlichen und einzigen christlichen Volk der Welt. In einer Hinsicht hat sich Dostojewskij gründlich geirrt und als schlechter Prophet erwiesen. Er dachte, daß die „Intelligenz“ von Atheismus und Sozialismus infiziert sei. Er glaubte dagegen, daß das „Volk“ aber dieser Versuchung nicht unterliegen, der Wahrheit Christi treu bleiben würde. Das war eine Irrung des demophilen Bewußtseins. Die religiöse Demophilie Dostojewskijs hat seine Sehergabe geschwächt. Die russische Revolution hat die russische religiöse Demophilie widerlegt, die Illusionen und Trugschlüsse des demophilen Bewußtseins entlarvt. Das „Volk“ hat das Christentum verraten, die „Intelligenz“ dagegen beginnt zum Christentum zurückzukehren.

Vor allem muß man sich endgültig von jeglichem Klassenstandpunkt im religiösen Volksleben befreien. Davon waren die Slawophilen und Dostojewskij nicht gänzlich frei. Man muß sich der Persönlichkeit zuwenden und Rettung in der geistigen Vertiefung der Persönlichkeit suchen. Und das entspricht auch mehr der ursprünglichen Richtung von Dostojewskijs Geist. Die Slawophilie geht zu Ende und zu Ende geht auch das Westlertum, eine russische Demophilie ist bereits in keinerlei Gestalt mehr möglich. Wir treten in eine neue Dimension des Seins, und es tut uns not, ein neues, geistiges, männlicheres religiöses und nationales Bewußtsein auszuarbeiten. Dostojewskij gibt unendlich viel zur Ausarbeitung

eines solchen neuen Bewußtseins. Wir finden bei ihm Belehrung aber auch über die uns bedrohenden Versuchungen und über unsere Versündigungen. Auf dem Wege zu einem neuen Leben, zu einer geistigen Wiedergeburt steht dem russischen Volke bevor, durch einfache Demut und Buße, durch eine strenge Geistesdisziplin zu gehen. Nur in diesem Falle wird das russische Volk seine geistige Kraft wiederfinden. Die Abkehr von messianischen Ansprüchen muß die nationalen Bestrebungen Rußlands stärken. Die Überwindung der Demophilie muß die Persönlichkeit festigen und ihr die Würde ihrer geistig-kulturellen Berufung zurückgeben.

## VIII

### DER GROSSINQUISITOR.

#### GOTTMENSCH UND MENSCHGOTT

„Die Legende vom Großinquisitor“ ist der Gipfelpunkt im Schaffen Dostojewskijs, die Krönung seiner Ideendialektik. Hier muß man nach der positiven religiösen Weltauffassung Dostojewskijs suchen. Hier laufen alle Fäden zusammen, und hier wird das Grundthema gelöst, das Thema der Freiheit des menschlichen Geistes. Dieses wird in der Legende verdeckt behandelt. Es ist erstaunlich, daß die Legende, eine Lobpreisung Christi von nicht dagewesener Gewalt, dem Atheisten Iwan Karamasow in den Mund gelegt ist.

Die Legende ist ein Rätsel. Es bleibt nicht ganz ersichtlich, auf wessen Seite der Erzähler der Legende, auf wessen Seite der Verfasser selbst steht. Vieles wird der menschlichen Freiheit zur Lösung anheimgestellt. Und eine Abhandlung über die Freiheit muß sich ja wohl an die Freiheit wenden. Ein Licht erstrahlt in der Finsternis. In der Seele des meuternden Atheisten Iwan Karamasow erhebt sich eine Lobpreisung Christi. Das Schicksal des Menschen führt ihn unentrinnbar entweder dem Großinquisitor oder Christo zu. Die Wahl muß getroffen werden. Es gibt kein drittes. Das dritte ist nur ein Übergangszustand, die Ungeklärtheit der letzten Konsequenzen. Der Eigenwille führt zum Verlust und zur Verleugnung der Geistesfreiheit im System des Großinquisitors. Und die Freiheit kann nur in Christo erreicht werden.

Erstaunlich ist der Kunstgriff, dessen sich Dostojewskij bedient. Christus schweigt die ganze Zeit über, er bleibt im Schatten. Die positive religiöse Idee findet ihren Ausdruck nicht im Wort. Die Wahrheit über die Freiheit ist unaussprechlich. Leicht ausdrückbar ist nur die Idee der Nötigung. Die Wahrheit über die Freiheit erschließt sich allein aus dem Gegensatz zu den Ideen des Großinquisitors,

sie strahlt hell durch die Ausführungen des Großinquisitors gegen sie hindurch. Diese Verdecktheit Christi und Seiner Wahrheit ist von besonders starker künstlerischer Wirkung. Zu beweisen, zu überzeugen, sucht der Großinquisitor. Er verfügt über eine zwingende Logik und einen starken Willen, die auf die Verwirklichung eines bestimmten Planes gerichtet sind. Aber der Umstand, daß Christus nicht erwidert, sein sanftes Schweigen überzeugt und wirbt stärker als die ganze Beweisführung des Großinquisitors.

In der Legende werden zwei Weltprinzipien einander gegenübergestellt und stoßen aneinander: Freiheit und Zwang, Glaube an den Sinn des Lebens und Verneinung dieses Sinnes, göttliche Liebe und gottloses Mitleid mit den Menschen, Christus und der Antichrist. Dostojewskij nimmt die Christo feindliche Idee in reiner Gestalt. Er stellt den Großinquisitor in einem erhabenen Bilde dar. Der Großinquisitor ist „einer von den Duldern, an denen ein ungeheures Leid zehrt und die die Menschheit lieben“. Er ist Asket, frei von jeglichem Verlangen nach niederen materiellen Gütern. Er ist ein Mensch, der einer Idee lebt. Er hat ein Geheimnis. Dieses (Geheimnis liegt darin, daß er nicht an Gott glaubt, nicht an den Sinn der Welt glaubt, in dessen Namen die Leiden der Menschen gerechtfertigt werden könnten. Nachdem er den Glauben verloren hat, fühlt der Großinquisitor, daß die ungeheure Mehrheit der Menschen nicht die Kraft hat, die Last der Freiheit, die Christus erschlossen hat, zu tragen. Der Weg der Freiheit ist ein schwerer, leidvoller, tragischer Weg. Er erfordert Heroismus. Dies übersteigt die Kräfte eines so nichtigen, jämmerlichen Geschöpfes, wie es der Mensch ist.

Der Großinquisitor glaubt nicht an Gott, aber er glaubt auch nicht an den Menschen. Das sind ja nur zwei Seiten ein und desselben Glaubens. Wenn man den Glauben an Gott verloren hat, kann man auch an den Menschen nicht mehr glauben. Das Christentum fordert nicht nur den Glauben

an Gott, sondern auch den Glauben an den Menschen. Das Christentum ist die Religion des Gottmenschentums. Der Großinquisitor verleugnet vor allem die Idee des Gottmenschentums, die Annäherung und die Verschmelzung des göttlichen und des menschlichen Prinzips in der Freiheit. Der Mensch ist nicht imstande, die große Prüfung seiner geistigen Kräfte, seiner geistigen Freiheit, seiner Berufung zu einem höheren Leben zu bestehen.

Diese Prüfung seiner Kräfte war ein Ausdruck größter Achtung vor dem Menschen, die Anerkennung seiner geistigen Natur. Vom Menschen wird viel verlangt, weil er zu etwas Großem berufen ist, aber der Mensch sagt sich von der christlichen Freiheit, von der Unterscheidung zwischen Gut und Böse los. „Wozu soll man dies teuflische Gut und Böse erkennen, wenn das soviel kostet?“ Der Mensch kann seine eigenen und fremde Leiden nicht ertragen, ohne Leiden aber ist die Freiheit, ist die Erkenntnis von Gut und Böse unmöglich. Der Mensch wird vor das Dilemma gestellt: Freiheit oder Glück, Wohlergehen und Aufbau des Lebens; Freiheit mit Leid oder Glück ohne Freiheit.

Und die ungeheure Mehrheit der Menschen geht den zweiten Weg. Der erste Weg ist der Weg nur weniger Auserwählter. Der Mensch entsagt den großen Ideen — Gott, Unsterblichkeit und Freiheit —, und wird von einer falschen, gottlosen Liebe zu den Menschen erfaßt, von einem falschen Mitleid, von dem Verlangen nach einer allgemeinen Lebenssicherung auf Erden ohne Gott.

Der Großinquisitor hat sich gegen Gott im Namen des Menschen erhoben, im Namen des geringsten der Menschen, jenes selben Menschen, an den er ebensowenig glaubt wie an Gott. Und das ist besonders tief. Gewöhnlich widmen sich der Sicherung des irdischen Wohlergehens der Menschheit solche Menschen, die nicht daran glauben, daß der Mensch zu einem höheren, göttlichen Leben berufen ist. Der rebellierende und in sich beschränkte „euklidische Verstand“

versucht, eine bessere Weltordnung einzuführen als die von Gott erschaffene. Gott hat eine Weltordnung geschaffen, die voll Leid ist. Er hat die untragbare Last der Freiheit und Verantwortlichkeit dem Menschen auferlegt. „Der euklidische Verstand“ wird eine Weltordnung errichten, in der es solche Leiden und eine solche Verantwortlichkeit nicht geben wird, in der es aber auch keine Freiheit geben wird. „Der euklidische Verstand“ muß unausweichlich zum System des Großinquisitors führen, d. h. zur Errichtung eines Ameisenhaufens auf dem Grundsatz der Notwendigkeit, zur Vernichtung der Geistesfreiheit.

Dieses Thema wird schon in den „Aufzeichnungen aus dem Unterreich“, den „Dämonen“ durch Schigaljow und Peter Werchowenskij aufgeworfen und in der „Legende vom Großinquisitor“ gelöst. Wenn das irdische Leben keinen höheren Sinn hat, wenn es einen Gott und eine Unsterblichkeit nicht gibt, so bleibt nichts übrig als die Einordnung der irdischen Menschheit nach dem System Schigaljows und des Großinquisitors. Die Empörung gegen Gott muß unentrinnbar zur Vernichtung der Freiheit führen. Die Revolution, der der Atheismus zugrunde liegt, muß unentrinnbar zu unbeschränktem Despotismus führen. Das gleiche Prinzip liegt der katholischen Inquisition und dem zwangsweisen Sozialismus zugrunde: die gleiche Verneinung des Glaubens an die Geistesfreiheit, an Gott und den Menschen, an den Gottmenschen und das Gottmenschentum. Der Standpunkt des Eudämonismus ist der Freiheit unentrinnbar entgegengesetzt.

Die Freiheit des menschlichen Geistes ist mit dem Glück der Menschen unvereinbar. Die Freiheit ist aristokratisch. Sie besteht nur für wenige Auserwählte. Und der Großinquisitor erhebt die Anklage gegen Christus. Er habe, indem Er die Menschen mit einer ihre Kräfte übersteigenden Freiheit belastete, so gehandelt, als liebe Er sie nicht. Aus Liebe zu den Menschen hätte man ihnen die Freiheit entziehen müssen. „Statt Dich der Freiheit der Menschen zu

bemächtigen, hast Du ihre Freiheit noch vergrößert. Oder hast Du vergessen, daß Ruhe und selbst Tod den Menschen lieber sind als die freie Wahl in der Erkenntnis von Gut und Böse? Nichts ist für den Menschen so verführerisch wie die Gewissensfreiheit, aber auch nichts ist qualvoller als sie. Doch anstatt dem Menschen feste Grundlagen zu geben, mit denen er sein Gewissen ein für allemal beruhigen könnte, hast Du alles genommen, was es Seltsames, Ungewisses und Unsicheres gibt, alles, was über Menschenkraft geht, und es den Menschen gegeben; Du hast darum so gehandelt, als ob Du sie gar nicht liebtest.“\* Das Glück der Menschen erfordert, daß ihr Gewissen beruhigt, d. h. daß ihnen die Freiheit der Wahl genommen werde. Nur Wenige sind imstande, die Last der Freiheit zu ertragen und Ihm zu folgen, den es „nach der freien Liebe des Menschen verlangte“.

Der Großinquisitor ist um jene Vielen besorgt, die zahllos sind, wie der Sand am Meer und die Prüfung der Freiheit nicht zu ertragen vermögen. Der Großinquisitor sagt, daß „der Mensch weniger Gott als das Wunder suche“. Diese Worte drücken aus, daß der Großinquisitor die menschliche Natur geringschätzt, daß er nicht an den Menschen glaubt. Und er fährt fort, Christus Vorwürfe zu machen: „Du bist nicht vom Kreuze gestiegen . . . weil Du den Menschen nicht durch ein Wunder knechten wolltest und nach einem freien Glauben, nicht nach einem Wunderglauben, lechtetest. Du lechtetest nach einer freien Liebe zu Dir und nicht nach dem knechtischen Entzücken eines Sklaven vor einer Macht, die ihn ein für allemal erschreckt hat. Du hast aber die Menschen auch darin zu hoch eingeschätzt, denn sie sind wahrlich nichts anderes als Sklaven, wenn auch zu Empörern geboren.“ „Indem Du ihn (den Menschen) so hoch einschätztest, handeltest Du so, als hättest Du alles Mitleid mit

\* Die Zitate aus der „Legende vom Großinquisitor“ sind der Übersetzung von A. Eliasberg, Furche-Verlag, Berlin, mit nur geringfügigen Änderungen entnommen. Siehe Anmerk. auf Seite 5.

ihm verloren, denn Du verlangtest von ihm allzuviel. . . . Hättest Du ihn weniger hoch eingeschätzt, so würdest Du auch weniger von ihm verlangt haben, und das käme mehr der Liebe gleich, denn seine Last wäre dann leichter. Er ist schwach und gemein.“ Den Großinquisitor empört der Aristokratismus der Religion Christi. „Du kannst wohl stolz auf diese Kinder der Freiheit, der freien Liebe zu Dir, der freien und herrlichen Aufopferung in Deinem Namen hinweisen. Vergiß aber nicht, daß es ihrer nur wenige Tausende gegeben und daß diese dazu noch Götter waren; aber die Übrigen? Was können die übrigen schwachen Menschen dafür, daß sie nicht dasselbe zu ertragen vermochten, was die Starken ertragen konnten? Was kann die schwache Seele dafür, daß sie nicht die Kraft hat, so fürchterliche Gaben zu fassen? Bist Du denn wirklich nur zu den Auserwählten und für die Auserwählten gekommen?“

Und der Großinquisitor wird zum Anwalt der ohnmächtigen Menschheit, nimmt ihr im Namen der Liebe zu den Menschen das Geschenk der Freiheit, das mit Leiden belastet, ab. „Haben denn wir die Menschheit nicht geliebt, als wir in Demut ihre Ohnmacht erkannten, in Liebe ihre Last erleichterten?“ Der Großinquisitor sagt Christo das, was die Sozialisten gewöhnlich zu den Christen sagen: „Freiheit und so viel irdisches Brot, daß jeder satt wird, zugleich sind nicht denkbar, denn sie werden es niemals, niemals untereinander verteilen können. Sie werden auch einsehen, daß sie auch niemals frei sein können, weil sie schwach, lasterhaft, nichtig und aufrührerisch sind. Du hast ihnen himmlisches Brot versprochen, aber kann dieses Brot in den Augen dieses schwachen, ewig lasterhaften und ewig undankbaren Menschengeschlechts sich mit dem irdischen vergleichen? Und wenn Dir auch, im Namen des himmlischen Brotes, Tausende und Zehntausende folgen, was soll mit den Millionen und Milliarden der Geschöpfe geschehen, die nicht die Kraft haben, das irdische Brot des himmlischen Brotes wegen zu verschmähen? Oder

sind Dir nur die Zehntausende der Großen und Starken lieb? Und sollen die übrigen Millionen, die zahllos, wie der Sand am Meer, und schwach sind, aber Dich lieben, nur den Großen und Starken als Material dienen? Nein, uns sind auch die Schwachen lieb.“

„Im Namen dieses selben irdischen Brotes wird sich der Geist der Erde gegen Dich erheben, Dich bekriegen und überwinden, und alle werden ihm folgen. ... An Stelle Deines Tempels werden sie einen neuen bauen, einen neuen Turm von Babel errichten.“

Der atheistische Sozialismus wirft dem Christentum immer vor, daß es die Menschen nicht glücklich, nicht ruhig, nicht satt gemacht habe. Und der atheistische Sozialismus predigt die Religion des irdischen Brotes, der Millionen und Abermillionen folgen werden, gegen die Religion des himmlischen Brotes, dem nur Wenige folgen werden.

Aber das Christentum hat die Menschen darum nicht glücklich und satt gemacht, weil es die Vergewaltigung der Freiheit des menschlichen Geistes, der Gewissensfreiheit ablehnt, weil es auf die menschliche Freiheit gerichtet ist und die Erfüllung des Evangeliums Christi von ihr erwartet. Nicht das Christentum ist daran schuld, daß die Menschheit es nicht erfüllen wollte und es verraten hat. Der Mensch ist daran schuld, nicht der Gottmensch.

Für den atheistischen und materialistischen Sozialismus existiert dieses tragische Problem der Freiheit nicht. Er erwartet seine Verwirklichung und die Errettung der Menschheit von einer zwangsweisen materiellen Organisation des Lebens. Er will die Freiheit unterdrücken, das irrationale Element des Lebens im Namen des Glückes, der Sättigung und Beruhigung der Menschen auslöschen. Die Menschen „werden frei sein, wenn sie ihrer Freiheit entsagen“. „Wir werden ihnen ein stilles, bescheidenes Glück geben, das Glück der schwächlichen Geschöpfe, als welche sie

geschaffen sind. Oh, wir werden ihnen schließlich den Stolz ausreden, denn Du hast sie emporgehoben und damit stolz gemacht. . . . Wir werden sie zur Arbeit zwingen, aber in ihren arbeitsfreien Stunden werden wir ihr Leben zu einem Kinderspiel gestalten, mit Kinderliedern, Chören und unschuldigen Tänzen. Oh, wir werden ihnen auch die Sünde erlauben, denn sie sind schwach und kraftlos.“

Der Großinquisitor verspricht, die Menschen zu befreien „von der großen Sorge und den schweren Qualen der persönlichen und freien Entscheidung. Und alle werden glücklich sein, alle diese Millionen von Geschöpfen.“ Der Großinquisitor „hat die Stolzen verlassen und ist zu den Demütigen zurückgekehrt, zum Heile dieser Demütigen“. Und zu seiner Rechtfertigung wird er „auf Milliarden glücklicher Kindlein hinweisen, die die Sünde nicht kannten“.

Christus aber bezichtigt er des Stolzes. Dieses Motiv wiederholt sich bei Dostojewskij. Im „Jüngling“ wird über Werssilow gesagt: „Das ist ein sehr stolzer Mensch, und viele unter den stolzen Menschen, besonders jene, die die Menschen ein wenig verachten, glauben an Gott. Der Grund ist klar. Sie wählen Gott, um sich nicht vor den Menschen zu beugen, es ist weniger kränkend, sich vor Gott zu beugen.“ Der Glaube an Gott ist ein Zeichen der Erhabenheit des Geistes, der Unglaube ist ein Zeichen der Flachheit des Geistes.

Iwan Karamasow versteht die schwindelerregende Erhabenheit der Gottesidee. „Es ist ein Wunder, daß ein solcher Gedanke — der Gedanke der Notwendigkeit Gottes — einem so wilden und bösen Tier, wie es der Mensch ist, in den Sinn kommen konnte, so heilig ist dieser Gedanke, so rührend, so weise und so ehrend für den Menschen.“ Wenn es eine höhere Natur des Menschen gibt, eine Berufung zu einem höheren Ziel, so gibt es auch einen Gott, einen Glauben an Gott. Gibt es aber keinen Gott, so gibt es auch keine höhere Natur des Menschen, so bleibt nur der soziale, auf Zwang begründete Ameisenhaufen. Und Dostojewskij entwirft in der Legende

das Bild der sozialen Utopie, die sich bei Schigaljow und überall dort wiederholt, wo der Mensch von einer zukünftigen sozialen Harmonie träumt.

In den drei Versuchungen, die Christus in der Wüste verwarf, „ist die ganze weitere menschliche Geschichte vorhergesagt und sind drei Bilder gegeben, in denen sich alle unlöslichen historischen Widersprüche der menschlichen Natur treffen, die es nur in der Welt gibt“. Die Versuchungen wurden von Christus im Namen der Freiheit des menschlichen Geistes verworfen. Christus wollte nicht, daß der Geist des Menschen durch Brot, Wunder und das irdische Reich geknechtet werde. Der Großinquisitor nimmt alle drei Versuchungen im Namen der Beglückung und der Beruhigung der Menschen an. Durch die Annahme dieser drei Versuchungen entsagt er der Freiheit. Vor allem nimmt er die Versuchung der Verwandlung von Steinen in Brot an. „Du hast das einzige absolute Banner verschmäht, das Dir geboten wurde, um alle zu zwingen, Dich widerspruchslos anzubeten — das Banner des irdischen Brotes; und Du hast es im Namen der Freiheit und des himmlischen Brotes verschmäht.“ Die Annahme der drei Versuchungen muß zur endgültigen Beruhigung des Menschen auf Erden führen. „Du würdest alles erfüllt haben, wonach der Mensch auf Erden strebt: Du hättest ihnen gezeigt, vor wem sie sich beugen, wem sie ihr Gewissen übergeben und auf welche Weise sie sich alle endlich zu einem einzigen, einstimmigen Ameisenhaufen vereinigen können, denn das Streben nach weltumfassender Einigung ist die dritte und letzte Qual der Menschen.“ Das System des Großinquisitors löst alle Fragen über die irdische Wohlfahrt der Menschen.

Das Geheimnis des Großinquisitors liegt darin, daß er nicht mit Christus ist, sondern mit ihm. „Wir sind nicht mit Dir, sondern mit ihm — das ist unser Geheimnis.“

Der Geist des Großinquisitors — der Geist, der an Stelle

Christi den Antichrist unterschiebt— tritt unter verschiedenen Larven in der Geschichte auf. Der Katholizismus mit seinem System der päpstlichen Theokratie, das die Kirche in den Staat verwandelt, ist für Dostojewskij eine der Larven des Geistes des Großinquisitors. Den gleichen Geist könnte man auch in der byzantinischen Orthodoxie, in jeglichem Cäsarismus, in jeglichem Imperialismus nachweisen. Aber ein Staat, der seine Grenzen achtet, ist niemals ein Ausdruck des Geistes des Großinquisitors, er vergewaltigt die Geistesfreiheit nicht. Das Christentum wird in seinem historischen Schicksal beständig der Versuchung ausgesetzt, die Geistesfreiheit abzulehnen. Und nichts ist der christlichen Menschheit schwerer gefallen, als der christlichen Freiheit die Treue zu bewahren. Es gibt wahrlich nichts Quälenderes und Unerträglicheres für den Menschen als die Freiheit. Und der Mensch findet immer neue Möglichkeiten, um der Freiheit zu entsagen, ihre Last von sich abzuwerfen. Das geschieht nicht nur durch den Abfall vom Christentum, es geschieht auch innerhalb des Christentums selbst. Die Autoritätstheorie, die eine so bedeutende Rolle in der Geschichte des Christentums gespielt hat, ist eine Verleugnung des Mysteriums der christlichen Freiheit, des Mysteriums des Gekreuzigten Gottes. Das Mysterium der christlichen Freiheit ist ja das Mysterium Golgathas, das Mysterium der Kreuzigung. Die ans Kreuz geschlagene Wahrheit vergewaltigt niemand, nötigt niemand. Man kann sie nur frei erkennen und sich frei zu ihr bekennen. Die Gekreuzigte Wahrheit richtet sich auf die Freiheit des menschlichen Geistes. Der Gekreuzigte ist nicht vom Kreuz gestiegen, wie es die Ungläubigen von Ihm verlangten und bis auf den heutigen Tag verlangen, weil Er „nach der freien Liebe des Menschen lechzte und nicht nach dem knechtischen Entzücken eines Sklaven vor einer Macht, die ihn ein für allemal erschreckt hat“.

Die göttliche Wahrheit kam in die Welt, erniedrigt, von den Mächten dieser Welt zerrissen und gekreuzigt, und

dadurch wurde die Geistesfreiheit behauptet. Eine göttliche Wahrheit, die durch ihre Macht erschreckt, die in der Welt triumphiert und durch Gewalt die Seelen der Menschen sich unterwirft, benötigte der Freiheit nicht, um anerkannt zu werden. Und darum ist das Mysterium Golgathas das Mysterium der Freiheit. Der Sohn Gottes mußte von den Mächten dieser Welt gekreuzigt werden, damit die Freiheit des menschlichen Geistes errichtet würde.

Der Glaubensakt ist ein Akt der Freiheit, einer freien Erkenntnis der Welt der unsichtbaren Dinge. Christus, als Sohn Gottes, sitzend zur Rechten des Vaters, ist nur dem freien Glauben sichtbar; dem freien Glauben des Geistes ist die Auferstehung des Gekreuzigten in Herrlichkeit sichtbar. Für den Ungläubigen, der von der Welt der sichtbaren Dinge erschreckt und bedrückt ist, ist nur die schmachvolle Hinrichtung des Zimmermannssohnes Jesu sichtbar, nur die Niederlage und Vernichtung dessen, was sich für göttliche Wahrheit hielt.

Hierin liegt das ganze Mysterium des Christentums. Und immer wenn in der christlichen Geschichte der Versuch unternommen wurde, die gekreuzigte, auf die Geistesfreiheit gerichtete Wahrheit in eine autoritative, den Geist vergewaltigende Wahrheit zu verwandeln, fand eine Verleugnung des Urmysteriums des Christentums statt. Die Autoritätsidee im religiösen Leben ist dem Mysterium Golgathas, dem Mysterium der Kreuzigung entgegengesetzt, sie will die Kreuzigung in eine Zwangsmacht dieser Welt verwandeln. Auf diesem Wege nimmt die Kirche immer die Gestalt des Staates an. Die Kirche ergreift das Schwert des Kaisers. Die kirchliche Organisation erhält rechtlichen Charakter, das Leben der Kirche wird rechtlichen Zwangsnormen unterstellt; das kirchliche Dogmensystem erhält rationalen Charakter, die Wahrheit Christi wird logisch zwingenden Normen unterworfen. Aber heißt das nicht, wollen, daß Christus vom Kreuz herabsteige, damit man an Ihn glaube?

Im Wahnsinn des Kreuzes, im Mysterium der gekreuzigten Wahrheit liegt keinerlei rechtliche und logische Überzeugungskraft und kein Zwang. Die Rationalisierung der Wahrheit Christi ist eben der Übergang vom Wege der Freiheit auf den Weg des Zwanges. Dostojewskij bleibt der gekreuzigten Wahrheit der Religion Golgathas, d. h. der Religion der Freiheit treu. Aber das historische Schicksal des Christentums hat es mit sich gebracht, daß dieser Glaube wie ein neues Wort im Christentum tönt.

Das Christentum Dostojewskijs ist ein neues Christentum, obgleich er der ursprünglichen Wahrheit des Christentums treu bleibt. Dostojewskij überschreitet in seiner Auffassung der christlichen Wahrheit gewissermaßen die Grenzen der geschichtlichen Orthodoxie. Das rein orthodoxe Bewußtsein kann ihn gewiß in größerem Maße anerkennen als das katholische, aber auch die konservative Orthodoxie muß vor dem geistigen Revolutionismus Dostojewskijs zurückschrecken, vor seiner unbeschränkten Geistesfreiheit. Wie alle großen Genies steht Dostojewskij auf einem Gipfel. Das mittlere religiöse Bewußtsein bewegt sich auf einer Fläche.

Der Konziliarismus\* des religiösen Bewußtseins ist eine Qualität dieses Bewußtseins, er hat nichts mit Quantitäten, mit Kollektivismus zu tun; vom Geist des Konziliarismus können einige Wenige mehr in sich haben als Millionen. In einem religiösen Genius kann der Geist des Konziliarismus qualitativ vollkommener hervortreten als in einem Volkskollektiv im quantitativen Sinn des Wortes. Das ist ja immer der Fall. Dostojewskij stand in seiner Auffassung der christlichen

\* Mit dem Ausdruck „Konziliarismus“ suche ich das russische Wort „Ssobornostj“ wiederzugeben, das von „Ssobor“ — Konzil — abgeleitet ist; dieser, dem orthodoxen Bewußtsein zugrunde liegende Zentralbegriff bedeutet eine überindividuelle Einheit im Geiste Christi. Ich hatte die Bezeichnung „Solidarismus“ (von dem lateinischen „sal“ — Heil, Ganzheit, Einheit in der Vielheit) vorgezogen, diesen Begriff in einem bedingten, rein religiösen Sinn benutzend; da das Wort „Solidarismus“ aber mit sozial-ökonomischen Vorstellungen verknüpft erscheint, wählte ich, dem Wunsche des Verfassers entsprechend, den Ausdruck „Konziliarismus“.

Freiheit einsam da, die Quantität war gegen ihn. Doch in ihm war die Qualität des Konziliarismus. In seiner Auffassung der Freiheit ist er Chomjakow\* verwandt, der ebensowohl über dem offiziellen orthodoxen Bewußtsein stand. Die Orthodoxie Chomjakows und Dostojewskijs unterscheidet sich sowohl von der Orthodoxie des Metropoliten Philaret als auch Theophans des Einsiedels.

Der Geist des Großinquisitors kann sowohl auf der äußersten „Rechten“ als auch auf der äußersten „Linken“ hervortreten. Die Gedanken des Großinquisitors werden von den Revolutionären und Sozialisten — P. Werchowenskij und Schigaljow — wiederholt. Schigaljow schlägt als endgültige Lösung der Frage vor, „die Menschheit in zwei ungleiche Teile zu teilen. Ein Zehntel erhält die Freiheit der Persönlichkeit und das unbeschränkte Recht über die übrigen neun Zehntel. Diese aber müssen ihre Persönlichkeit verlieren und zu einer Art Herde werden und durch unbedingten Gehorsam und eine Reihe von Umwandlungen die ursprüngliche Unschuld, eine Art des ursprünglichen paradiesischen Zustands wiedererlangen, obgleich sie übrigens arbeiten werden.“ Auch Schigaljow war, gleich dem Großinquisitor, „ein Fanatiker der Menschenliebe“. Wie auch bei dem Großinquisitor müssen bei Schigaljow „die Sklaven gleich sein; ohne Despotismus hat es noch nie weder Freiheit noch Gleichheit gegeben, in einer Herde aber muß Gleichheit herrschen“. Gleichheit ist nur unter dem Despotismus möglich. Und wenn die Gesellschaft nach Gleichheit strebt, muß sie unausweichlich zum Despotismus kommen. Das Streben nach Gleichheit, nach gleichem Glück und gleicher Satttheit muß zur größten Ungleichheit führen, zur tyrannischen Herrschaft einer unbedeutenden Minderheit über die Mehrheit. Das hat Dostojewskij

\* Alexej Chomjakow (1804—1860) gehörte zusammen mit den Brüdern Kirejewskij zu den führenden Slawophilen der „älteren Generation“; von besonderer Bedeutung sind seine theologischen Schriften, vor allem seine Konzeption der Kirche „als lebendiger Organismus der Liebe und Wahrheit“.

gut begriffen und nachgewiesen. In der „Legende vom Großinquisitor“ hatte Dostojewskij noch mehr den Sozialismus im Auge als den Katholizismus. Die Herrschaft der päpstlichen Theokratie mit ihren gefährlichen Entgleisungen gehört ja ganz der Vergangenheit an. Das kommende Reich des Großinquisitors ist nicht mit dem Katholizismus, sondern mit dem atheistischen und materialistischen Sozialismus verknüpft.

Der Sozialismus nimmt die drei Versuchungen an, er verleugnet die Geistesfreiheit im Namen des Glücks und der Beruhigung von Millionen von Menschen. Er unterliegt vor allem der Versuchung, Steine in Brot zu verwandeln. Falls aber Steine auch in Brot verwandelt werden können, so nur zu einem schrecklichen Preise, zum Preise des Verlustes der Freiheit des menschlichen Geistes. Der Sozialismus bekennt sich zu dem Reiche von dieser Welt und beugt sich ihm. Aber das Reich von dieser Welt wird auf dieselbe Weise erreicht, durch die Verleugnung der Geistesfreiheit. Das System des Sozialismus, als eine dem Christentum entgegengesetzte Religion gleich dem System des Großinquisitors, beruht auf der Ablehnung des Glaubens an die Wahrheit und den Sinn des Lebens. Wenn es aber keine Wahrheit und keinen Sinn des Lebens gibt, so verbleibt nur ein einziges höheres Motiv — Mitleid mit der Menschenmasse, das Verlangen, ihr im kurzen Erdenleben ein sinnloses Glück zu geben. Hier handelt es sich natürlich um den Sozialismus als neue Religion und nicht als System sozialer Reformen, nicht als wirtschaftliche Organisation, die ihre Wahrheit haben kann.

Der Großinquisitor ist von Mitleid mit den Menschen erfüllt, er ist auf seine Art Demokrat und Sozialist. Er ist der Versuchung durch das Böse, das die Gestalt des Guten angenommen hat, erlegen. Das ist die Natur der Versuchung des Antichrist. Das Prinzip des Antichrist ist nicht das alte, grobe, sogleich erkenntliche Böse. Es ist ein neues, verfeinertes und verlockendes Böses, das immer in der Gestalt des

Guten aufritt. Das antichristliche Böse ist immer das gleißnerische Ebenbild des christlichen Guten, hier lauert immer die Gefahr einer Verwechslung und Unterschiebung. Das Bild des Guten wird doppelsinnig. Das Bild Christi wird nicht mehr klar empfunden, es vermischt sich mit dem Bild des Antichrist. Menschen mit doppelsinnigen Gedanken tauchen auf. Das ganze Schaffen Mereschkowskijs spiegelt diese Verwechslung des Bildes Christi und des Antichrist, diese beständige Unterschiebung.

Dostojewskij hat vorausgesehen, daß ein solcher Zustand des menschlichen Bewußtseins eintreten werde, seherisch hat er ihn uns gewiesen. Die antichristliche Versuchung tritt in Erscheinung, wenn der Mensch auf seinem Wege zu äußerstem Zwiespalt gelangt. Dann beginnt der seelische Boden zu schwanken, wie Moorboden. Dann gehen die alten, gewohnten Kriterien verloren und keine neuen werden erzeugt.

Beachtenswert ist die Übereinstimmung in der Darstellung des antichristlichen Geistes bei Dostojewskij in der „Legende vom Großinquisitor“ und an anderen Stellen und bei Wladimir Ssolowjow in der „Erzählung vom Antichrist“. Auch bei Ssolowjow ist der Antichrist Sozialist und liebt die Menschen, auch bei ihm nimmt er alle drei Versuchungen an und will die Menschen beglücken, das irdische Paradies errichten, wie Schigaljow und der Großinquisitor. Ebenso ist die Darstellung des antichristlichen Geistes auch in dem beachtenswerten Roman des englischen katholischen Schriftstellers Bunson „Der Fürst dieser Welt“. Bunsons Roman beweist, daß nicht alle Katholiken von dem Geist des Großinquisitors verführt sind. Bei Bunson finden sich dieselben Vorahnungen und Erkenntnisse wie bei Dostojewskij und Wladimir Ssolowjow.

Die Entwicklung der Dialektik Dostojewskijs beruht auf der Gegenüberstellung von Gottmensch und Menschgott, von Christus und dem Antichrist. Das Schicksal des Menschen verwirklicht sich durch den Zusammenprall der polaren

Prinzipien des Gottmenschlichen und Menschgöttlichen, Christi und des Antichrist. Die Erschließung der Idee des Menschgottes gehört Dostojewskij. Besondere Eindringlichkeit erreicht diese Idee in der Gestalt Kirillows. Hier tauchen wir ganz in die Atmosphäre der Apokalypse. Das letzte Problem des menschlichen Schicksals wird hier gestellt.

"Es wird ein neuer Mensch kommen", spricht Kirillow wie im Fieber. „Wem es einerlei sein wird, ob er lebt oder nicht lebt, der wird der neue Mensch sein. Wer Schmerz und Angst besiegt, der wird selbst Gott sein. Jener Gott aber wird nicht mehr sein.“ „Gott ist der Schmerz der Todesfurcht. Wer Schmerz und Angst besiegt, der wird selbst Gott. Dann wird ein neues Leben, dann wird ein neuer Mensch, dann wird alles neu sein.“ „Ein Gott wird der Mensch sein und wird sich physisch verändern. Und auch die Welt wird sich verändern, und die Taten werden sich verändern, und die Gedanken, und alle Gefühle.“ „Wer es wagt, sich zu töten, der ist Gott. Jetzt kann ein jeder machen, daß Gott nicht sein wird und nichts sein wird.“ Kirillow glaubt nicht an ein zukünftiges ewiges, sondern an ein hiesiges ewiges Leben, „wenn die Zeit plötzlich stillsteht und ewig sein wird“. Die Zeit „wird im Bewußtsein erlöschen“. „Die Welt wird der vollenden, dessen Name ist: Menschgott.“ — „Gottmensch?“ berichtigt Stawrogin. „Menschgott“, erwidert Kirillow, „darin liegt der Unterschied.“

Der gesellschaftliche Weg des Menschgottums führt zum System Schigaljows und des Großinquisitors. Der individuelle Weg des Menschgottums führt zum geistigen Experiment Kirillows. Kirillow will der Erlöser des Menschen sein, ihm Unsterblichkeit verleihen. Darum bringt er durch einen Akt des Eigenwillens sich selbst zum Opfer, nimmt sich das Leben. Aber der Tod Kirillows ist nicht der Kreuzestod, ist nicht Golgatha, das Erlösung bringt. Sein Tod ist in allem dem Tode Christi entgegengesetzt. Christi vollzog den Willen des Vaters. Kirillow vollzieht seinen eigenen Willen,

proklamiert den Eigenwillen. Christus wird von „dieser Welt“ ans Kreuz geschlagen. Kirillow tötet sich selbst. Christus erschließt das ewige Leben im Jenseits. Kirillow will ein hiesiges ewiges Leben erschließen. Der Weg Christi führt über Golgatha zur Auferstehung, zum Sieg über den Tod. Der Weg Kirillows schließt mit dem Tode ab und weiß nicht von Auferstehung. Der Tod triumphiert auf dem Wege des Menschgotts. Der einzige nicht sterbliche Mensch war der Gottmensch. Der Mensch will Antipode des Gottmenschen, Ihm polar sein, und zugleich Ihm gleich sein. An Kirillow zeigt Dostojewskij die letzten Konsequenzen des Menschgotttums, den inneren Untergang der Idee des Menschgottes. Und Kirillow ist ein ebenso reiner, ein ebenso asketischer Mensch wie auch der Großinquisitor. Das Experiment vollzieht sich in einer gänzlich gereinigten Atmosphäre. Aber bei Dostojewskij führt der ganze Weg des Menschen, der Weg des Zwiespalts zum Menschgottum, wobei sich die innere Wesensart des Menschgotttums als verhängnisvoll für das Bild des Menschen erweist.

Nach den positiven religiösen Ideen Dostojewskijs, nach seiner eigenartigen Auffassung des Christentums muß man vor allem in der „Legende vom Großinquisitor“ suchen. Hier ist Dostojewskij genialer und in noch höherem Maße einzigartig als in der Darstellung des Staretz Soßima und Aljoschas und den Betrachtungen im „Tagebuch eines Schriftstellers“. Das verdeckte Bild Christi ist Nietzsches Zarathustra verwandt: derselbe Geist erhabner Freiheit, dieselbe schwindelerregende Höhe, derselbe Adel des Geistes. Das ist ein originaler Zug in Dostojewskijs Auffassung Christi, der noch nicht vermerkt worden ist. Eine solche Identifizierung des Bildes Christi mit der Geistesfreiheit, die nur Wenigen zugänglich ist, hat es noch nicht gegeben.

Diese Geistesfreiheit ist nur darum möglich, weil Christus jede Macht über die Welt ablehnt. Der Wille zur Macht raubt

die Freiheit sowohl dem Herrschenden als auch den Beherrschten. Christus kennt allein nur die Macht der Liebe, das ist die einzige Macht, die mit der Freiheit vereinbar ist. Die Religion Christi ist die Religion der Freiheit und der Liebe, der freien Liebe zwischen Gott und Mensch. Wie wenig ähnlich ist das allen Versuchen, das Christentum auf Erden zu verwirklichen! Nicht nur dem konservativen Katholizismus, sondern auch der konservativen Orthodoxie dürfte es schwer fallen, Dostojewskij zu den Ihren zu zählen. In ihm war ein prophetisches Sehertum, er ist einer neuen Offenbarung im Christentum zugewandt.

Die positiven Ideen, die Dostojewskij im „Tagebuch eines Schriftstellers“ predigte, drücken die ganze Tiefe und alles Neue seiner religiösen Gemeinschaftsideen nicht aus. Hier ist er exotorisch, er paßt sich dem Niveau des mittleren Bewußtseins an. Ein wirkliches Verständnis seiner religiösen Ideen ist nur im Lichte einer apokalyptischen Erkenntnis möglich.

Das Christentum Dostojewskijs ist nicht das historische, sondern ein apokalyptisches Christentum. Er wirft ein apokalyptisches Thema auf. Und die Lösung dieses Themas läßt sich nicht in den Rahmen des geschichtlichen Christentums zwingen.

Die Gestalten des Soßima und Aljoscha, mit denen Dostojewskij seine positiven religiösen Ideen verknüpft, können vom künstlerischen Standpunkt aus nicht als besonders gelungen bezeichnet werden. Die Gestalt Iwan Karamasows wirkt stärker und überzeugender, und durch ihr Dunkel strahlt ein helleres Licht. Nicht zufällig entfernt Dostojewskij den Staretz Soßima schon zu Anfang des Romans. Er hätte ihn nicht während der Abwicklung des ganzen Romans zeigen können. Trotzdem aber ist es ihm gelungen, in das Bild des Staretz Soßima Wesenszüge seines neuen Christentums einzuhauchen. Soßima ist nicht das Nachbild der traditionellen frommen Väter. Er hat keine Ähnlichkeit mit der Staretz Amwrossij\*

\* Amwrossij (1812—91) Staretz des Optinschen Klosters, religiöser

des Optinschen Klosters.\* Die frommen Optinschen Väter haben ihn nicht als einen der Ihren anerkannt. Soßima hat bereits den tragischen Weg zurückgelegt, den Dostojewskij den Menschen durchschreiten läßt. Nur zu gut verstand Soßima das karamasowsche Element im Menschen. Er vermochte bereits auf die neue Qual des Menschen zu erwidern, auf die die frommen Väter der traditionellen Art keine Antwort haben. Er ist bereits der Seligkeit der Auferstehung zugewandt.

Ein Staretz des Optinschen Klosters hätte wohl nicht sagen können: „Brüder, nicht fürchtet die Sünde im Menschen, auch in seiner Sünde liebet den Menschen, denn solches ist schon ein Gleichnis der Göttlichen Liebe und ist die höchste auf Erden mögliche Liebe. Liebet die ganze Schöpfung Gottes, das Ganze liebet und ein jegliches Staubkörnchen. Ein jedes Blättchen, einen jeden Strahl Gottes liebet; liebet die Tiere, liebet die Pflanzen, liebet ein jegliches Ding. Und so ihr liebet ein jegliches Ding, werdet ihr Gottes Geheimnis in den Dingen schauen.“ „Liebe es, auf die Erde niederzusinken und sie zu küssen. Küsse die Erde und liebe sie unermüdlich, unstillbar; alle liebe, alles liebe, suche dieses Entzücken und diese Verzückerung suche. Netze die Erde mit den Tränen deiner Freude und liebe diese deine Tränen. Und schäme dich nicht solcher Verzückerung, laß sie dir teuer sein, denn sie ist eine Gabe Gottes, eine herrliche Gabe, und auch nicht Vielen wird sie gegeben, sondern nur den Erwählten.“

Dem Staretz Amwrossij war solche Ekstase ganz fremd. Ihm lag dieser Drang, der sich auf die mystische Erde und auf eine neue Empfängnis der Natur richtet, fern. Man könnte hier vielleicht nach Zügen einer Ähnlichkeit mit dem Heiligen Franziskus von Assisi suchen, einem

Schriftsteller, der durch sein asketisches Leben und seine christliche Demut außerordentliche Achtung und Ehrfurcht in den weitesten Kreisen genoß; unzählige Leidtragende und von religiösen Zweifeln Geplagte pilgerten zu ihm um Zuspruch und Erläuterung; auch Dostojewskij und L. Tolstoi haben ihn aufgesucht.

\* Das Optinsche Kloster — weltberühmtes Kloster im Gouvernement Kaluga, gegründet im XIV. Jahrhundert.

religiösen Genius, der sich nicht in den Rahmen der offiziellen Vorbilder der Heiligkeit einfügen läßt. Jedoch die Erde Umbriens ist sehr verschieden von der russischen Erde, und verschiedene Blumen sprießen hier und dort. Die Blume allumfassender Heiligkeit, die auf der umbrischen Erde erblühte, hat nicht ihresgleichen. Soßima ist nur ein Ausdruck der prophetischen Vorahnungen Dostojewskijs, die keine ganz adäquate künstlerische Prägung finden. Die neue Heiligkeit wird erst dann in Erscheinung treten, wenn der Mensch seinen tragischen Weg durchmessen hat. Soßima erscheint nach den „unterirdischen“ Menschen, nach Raskolnikow, Stawrogin, Kirillow, Werssilow, nach dem Reich der Karamasows. Doch muß aus der Tiefe des Karamasowschen Reiches selbst der neue Mensch kommen, die neue Seele geboren werden.

Diese Geburt der neuen Seele ist in dem Kapitel „Kana in Galiläa“ der „Brüder Karamasow“ dargestellt. Aus diesem Kapitel weht uns der Geist eines neuen Johanneischen Christentums entgegen. Das Licht dieses Johanneischen Christentums ging dem Aljoscha auf, nachdem seine Seele von dem Dunkel der Finsternis erfaßt worden war. Die blendend weiße Wahrheit der Auferstehungsreligion erstrahlte vor ihm, nachdem er die unendliche Bitterkeit des triumphierenden Todes und der Verwesung erfahren hatte.

Es wird zum Hochzeitsmahl geladen. Er sieht den Staretz Soßima bereits nicht mehr im Sarge und spürt nicht mehr den Ärgernis erregenden Geruch der Verwesung. „Auf ihn zu trat er, ein kleiner, dürrer Greis, mit winzigen Runzeln im Gesicht, freudig und leise lachend. Der Sarg war nicht mehr da, und er saß in derselben Kleidung, wie gestern in ihrer Mitte, als die Gäste bei ihm waren. Sein Gesicht ist ganz offen, seine Augen strahlen. Also ist er ja auch auf dem Festmahl, ist auch zu der Hochzeit zu Kana in Galiläa geladen. Und der kleine Greis spricht zu ihm: „Wir trinken des neuen Weins, des Weins neuer, seliger Freude.“

Und die Auferstehung im Herzen Aljoschas überwand Tod und Verwesung. Er erlebte seine Neugeburt.

„Voll Seligkeit dürstete seine Seele nach Freiheit, Raum, Weite.“  
„Die Stille der Erde schien mit der Stille des Himmels zu verschmelzen, das Geheimnis der Erdenwelt rührte an das Geheimnis der Sternenwelt.... Aljoscha stand da und schaute, und plötzlich stürzte er, wie hingeschmettert, auf die Erde. Er wußte nicht, wozu er sie umarmte, er gab sich nicht Rechenschaft darüber ab, warum es ihn so ungestüm drängte, sie zu küssen, die ganze Erde zu küssen, doch er küßte sie, weinend, schluchzend, sie mit seinen Tränen benetzend, und schwor verzückt, sie zu lieben, zu lieben in alle Ewigkeit.... Aber mit jedem Augenblick fühlte er eindringlich und so, als könne er es betasten, wie etwas — wie dieses Himmelszelt Festes und Unerschütterliches — von seiner Seele wich. Etwas, das wie ein Gedanke war, erwachte zur Herrschaft in seinem Geist und war in ihm sein Leben lang und in Ewigkeit. Als schwacher Jüngling war er auf die Erde niedergesunken und stand auf als ein für sein ganzes Leben gefestigter Kämpfer, und fühlte dies jäh, im selben Augenblick seiner Verzückung.“

So endet bei Dostojewskij der Weg der Irrfahrten des Menschen. Der Mensch, von der Natur, von der Erde gelöst, ward in die Hölle hinabgestoßen. Am Ende seines Weges kehrt der Mensch zur Erde zurück, zum naturhaften Leben, vereint sich aufs neue mit dem unendlichen kosmischen All. Aber für den Menschen, der den Weg des Eigenwillens und der Empörung durchschritten hat, gibt es keine naturhafte Rückkehr zur Erde. Eine Rückkehr ist nur durch Christus möglich, nur durch ein Kana in Galiläa. Durch Christus kehrt der Mensch zur mystischen Erde zurück, zurück in seine Heimat, in das Eden der Göttlichen Natur. Aber nun ist es eine verklärte Erde und eine verklärte Natur. Die alte Erde, die alte Natur ist für den Menschen, der durch Eigenwillen und Zwiespalt geschritten ist, geschlossen. Es gibt

keine Rückkehr zum verlorenen Paradies. Einem neuen Paradiese muß der Mensch zustreben.

Der Zusammenstoß des alten, schwarzen, erstarrten, abergläubischen Christentums mit dem neuen, weißen Christentum ist in der Gestalt des Vaters Ferapont, des Feindes Soßimas, dargestellt. Ferapont ist die Degeneration und das Ersterben der Orthodoxie, ihr Hinabgleiten ins Dunkel. Soßima ist die Wiedergeburt der Orthodoxie, die Erscheinung eines neuen Geistes in der Orthodoxie. Die Verwechslung des Heiligen Geistes mit „heiligem Geist“ bedeutet, daß das Bewußtsein Feraponts endgültig im Dunkel versunken ist. Er ist von böswilligen Gefühlen gegen Soßima erfüllt. Aljoscha bekennt sich zum Christentum Soßimas und nicht zum Christentum Feraponts. Darum ist er neuen Geistes.

Soßima sagt: „Denn auch jene, die sich vom Christentum losgesagt haben und gegen es rebellieren, sind im Grunde doch das gleiche Abbild Christi und sind es auch geblieben.“ Diese für Ferapont und seinesgleichen ungeheuerlichen Worte weisen darauf hin, daß das Ebenbild Gottes nicht endgültig untergegangen ist in Raskolnikow, Stawrogin, Kirillow, Iwan Karamasow, daß es für sie eine Rückkehr zu Christus gibt. Durch Aljoscha kehren sie zu Christus zurück, in ihre geistige Heimat.

Dostojewskij war ein christlicher Schriftsteller im tiefsten Sinne des Wortes. Ich kenne keinen Schriftsteller, der es mehr gewesen wäre als er. Und der Streit über das Christentum Dostojewskijs berührt gewöhnlich nur die Oberfläche, ohne in die Tiefe zu dringen.

Schatow sagt zu Stawrogin: „Haben Sie nicht zu mir gesagt, wenn man Ihnen mathematisch bewiese, daß die Wahrheit außerhalb Christi liege, so würden sie doch lieber bei Christus bleiben wollen als bei der Wahrheit.“

Diese Worte Stawrogins hätten von Dostojewskij selbst gesagt werden können und sind wohl mehr als einmal von

ihm gesagt worden. Er bewahrte sein ganzes Leben hindurch ein ausschließliches, einziges Verhältnis zu Christus. Und er gehörte zu jenen, die bereit sind, eher die Wahrheit im Namen Christi als Christus zu verleugnen. Es gab für ihn keine Wahrheit außerhalb Christi. Sein Christusgefühl war von großer Leidenschaftlichkeit und äußerst intim. Die Tiefe von Dostojewskijs Christentum liegt vor allem in seinem Verhältnis zum Menschen und zum menschlichen Schicksal. Nur durch das christliche Bewußtsein wird ein solches Verhältnis zum Menschen möglich. Dieses aber bedeutete für ihn — Schöpfertum innerhalb des Christentums. Das sich aus seinem Schöpfertum erschließende Verhältnis zum Menschen ist tiefer als die Belehrungen Soßimas und des „Tagebuchs eines Schriftstellers“. Hier erschließt sich etwas in der Weltliteratur noch nicht Dagewesenes. Die letzten Schlüsse aus dem christlichen Anthropozentrismus hat Dostojewskij gezogen. Die Religion wird endgültig in die geistige Tiefe des Menschen verlegt. Dem Menschen wird seine geistige Tiefe zurückerstattet. Und das vollzieht sich nicht so, wie es das deutsche Bewußtsein, die deutsche Mystik und der deutsche Idealismus vollzieht. Dort entschwand das Bild des Menschen in der geistigen Tiefe, entschwand in der Göttlichkeit. Bei Dostojewskij erhält sich das Bild des Menschen als solches auch in der letzten Tiefe. Und das macht ihn zum wahrsten Christen. Die christliche Metaphysik Dostojewskijs erschließt sich vor allem in der „Legende vom Großinquisitor“, deren unendliche Tiefe noch immer nicht genügend erkannt worden ist. Die Legende ist eine wahre Offenbarung über die christliche Freiheit.

Dostojewskij war der Verkünder einer eigenartigen orthodox-russischen theokratischen Idee, eines religiösen Lichtes aus dem Osten. In den „Brüdern Karamasow“ wird diese theokratische Ideologie angedeutet und vereinzelt sich auf sie beziehende Gedanken sind an verschiedenen Stellen des

"Tagebuchs eines Schriftstellers" verstreut. Einige halten diese theokratische Ideologie für das Wesentlichste in den Ideen Dostojewskijs. Dem kann man wohl kaum zustimmen. Die theokratische Ideologie Dostojewskijs hat an sich nichts besonders Originales, sie widerspricht sogar in vielem seinen grundlegenden und wirklich originalen religiösen Ideen. Die theokratische Idee ist ihrem Wesen nach eine alttestamentarische, judaistische Idee, mit einem Einschlag von römischem Geist. Sie ist von der alttestamentarischen Gotteserkenntnis abhängig.

Eine Theokratie ist immer mit Zwang verknüpft. Eine freie Theokratie (nach dem Ausdruck Wladimir Ssolowjows) ist eine *contradictio in adjecto*. Und alle geschichtlichen, vorchristlichen und christlichen Theokratien waren Zwangstheokratien, waren immer eine Vermengung zweier Plane des Seins, des himmlischen und des irdischen, des geistigen und materiellen, des kirchlichen und staatlichen. Die Idee der Theokratie stößt unentrinnbar mit der christlichen Freiheit zusammen, sie ist eine Verleugnung der Freiheit. Und Dostojewskij versetzt in der „Legende vom Großinquisitor“ die letzten und stärksten Schläge der irrigen theokratischen Idee von einem irdischen Paradies, als einer Entstellung der theokratischen Idee. Die christliche Freiheit ist nur dann möglich, wenn jeglicher Anspruch auf irdische Macht fortfällt. Eine Theokratie aber setzt die irdische Herrschaft unbedingt voraus.

Selbst in der theokratischen Idee Dostojewskijs vermengen sich verschiedenartige, alte und neue Elemente. Diese Idee verbleibt bei dem falschen, judaistisch-römischen Anspruch der Kirche, ein Reich von dieser Welt zu sein, verbleibt bei der verhängnisvollen Auffassung des III. Augustin, die zum Reich des Großinquisitors führen muß. Mit dieser falschen theokratischen Idee ist bei Dostojewskij auch sein falsches Verhältnis zum Staat verknüpft. Nicht genügend anerkennt er dessen selbständige Bedeutung — nicht als theokratischen, sondern als weltlichen Staat, der seine religiöse Rechtfertigung

von innen, nicht von außen her, immanent, nicht transzendent findet. Eine Theokratie muß unausweichlich zur Nötigung führen, muß die Geistesfreiheit, die Gewissensfreiheit verleugnen, während sie in bezug auf den Staat eine antichristliche Tendenz in sich schließt. Und dieser irrige Anarchismus, diese Abneigung, den religiösen Sinn des selbständigen Staates anzuerkennen, war auch Dostojewskij eigen.

Das ist ein russischer Zug und hierin tritt vielleicht eine gewisse russische Krankhaftigkeit hervor. In der russischen apokalyptischen Seelenstimmung drückt sich die Eigenartigkeit des russischen Geistes aus, mit ihr ist ein feines Gehör für das Kommende verknüpft. Aber in der russischen apokalyptischen Seelenstimmung liegt auch etwas Ungesundes, ein Mangel an geistigem Mut. Die apokalyptische Wesensart des russischen Volkes hat es — entgegen den Prophezeiungen Dostojewskijs — vor der Versuchung durch das antichristliche Böse nicht bewahrt. Nicht nur die „Intelligenz“, sondern auch das „Volk“ ist der Anfechtung durch die drei Versuchungen leicht erlegen und hat seiner erstgeborenen Geistesfreiheit entsagt.

Dostojewskij war der geistige Urheber der religiös apokalyptischen Strömungen in Rußland. Mit ihm sind auch alle Formen des „Neu-Christentums“ verknüpft. Er erschließt auch die neuen Versuchungen, die diesen apokalyptischen Strömungen des russischen Gedankens auflauern, sieht das Erscheinen eines verfeinerten, schwer erkenntlichen Bösen voraus. Er selbst war jedoch auch nicht immer von diesen Versuchungen frei. Als ewige, lichtstrahlende Wahrheit Dostojewskijs aber verbleibt die von ihm verkündete Wahrheit über den Menschen, über die menschliche Freiheit und das menschliche Schicksal.

## IX

### DOSTOJEWSKIJ UND WIR

Die Erscheinung Dostojewskijs bedeutet einen Wendepunkt in unserer Geistes- und Gedankengeschichte im XIX. Jahrhundert. Die Erscheinung Dostojewskijs bedeutet, daß in Rußland eine neue Seele geboren ward. Zwischen den Slawophilen und Idealisten der 40er Jahre des vorigen Jahrhunderts und den Geistesströmungen zu Beginn des XX. Jahrhunderts liegt ein geistiger Umschwung — das Schaffen Dostojewskijs. Eine innere Katastrophe trennt uns von den 40er Jahren. Wir sind in andere Dimensionen getreten, die den Menschen jenes ruhigeren und glücklicheren Zeitalters noch nicht bekannt waren. Wir gehören nicht nur einem anderen geschichtlichen, sondern auch einem anderen geistigen Zeitalter an. Unsere Weltempfindung ist zu einer katastrophalen Weltempfindung geworden. Diese hat Dostojewskij uns eingeimpft.

Die Kirejewskij, Chomjakow, Aksakow,\* mit denen Dostojewskij durch einige gemeinsame Glaubenspunkte und Ideen verbunden war, wie auch wir es sind, kannten jene katastrophale Weltempfindung noch nicht, die späterhin selbst solche verhältnismäßig ruhige und in sich gefestigte Geister wie etwa den Fürsten E. N. Trubetzkoi ergriff. Die Menschen der 40er Jahre lebten noch im Rhythmus einer festgefügtten Umwelt, sie fühlten noch festen Boden unter sich, auch dann, wenn sie einem schwärmerischen und romantischen Idealismus anhängen. In ihrer Seelenstruktur hatten noch keine Einstürze stattgefunden. Odojewskij und Stankewitsch haben ebensowenig Ähnlichkeit mit den Menschen des Zeitalters Dostojewskijs wie die Slawophilen. Die

\* Konstantin (1817—1860) und Iwan (1823—1886) Aksakow, Söhne des bekannten Schriftstellers Ssergej Aksakow, berühmte Slawophilen der „zweiten Generation“. Iwan Aksakow nahm u. a. eine leitende Stellung in dem Slawischen Komitee ein, dessen Einfluß um 1875 auch die Regierungen Europas berücksichtigen mußten.

Slawophilen und Westler, die einander anfeindeten und bekämpften, vermochten einander doch besser zu verstehen, als die Menschen jenes Zeitalters und des nach Dostojewskij anhebenden Zeitalters einander verstehen konnten. Ein Mensch mag an Gott glauben und ein anderer nicht, einer mag ein russischer Patriot und ein anderer ein „Patriot Westeuropas“ sein, dabei kann aber der eine sowohl als der andere der gleichen Seelenformation angehören, das gleiche Seelengewebe haben.

Nach Dostojewskij verändert sich bei denen, die seines Geistes teilhaftig geworden sind, das Seelengewebe. Seelen, die Dostojewskij erlebt haben, wenden sich der unbekannt und beklemmenden Zukunft zu. Diese Seelen werden von apokalyptischen Strömen durchflutet, in ihnen findet eine Verlegung von der Seelenmitte an die Peripherie der Seele, an die Pole statt. Diese Seelen gehen durch einen Zwiespalt, der den Menschen der 40er Jahre noch unbekannt war, die harmonischer waren, die wohl Kummer und Sehnsucht kannten, die aber niemals auf Doppelgänger gestoßen sind — ihnen erschien der Teufel nicht, sie grübelten noch nicht über das Problem des Antichrist. Die Menschen der 40er wie auch der 60er Jahre lebten noch nicht in einer apokalyptischen Atmosphäre, sie gingen noch nicht bis ans Letzte und Äußerste, versanken nicht in Sinnen über das Ende der Dinge.

Das Wort „apokalyptisch“ kann ebensowohl im psychologischen Sinn aufgefaßt werden und wird dann auch für jene annehmbar, die seinen religiös dogmatischen Sinn ablehnen. Und niemand kann ableugnen, daß bei Dostojewskij alles in die Atmosphäre der Apokalypse getaucht ist, wenn man diese Atmosphäre richtig kennzeichnen will. Und in dieser Atmosphäre hat Dostojewskij einen gewissen Urzug des russischen Geistes ausgedrückt.

Die Menschen der 60er Jahre waren idealistisch gestimmte Humanitarier. Auch in der Orthodoxie der Slawophilen macht

sich ein starker humanitärer Einschlag bemerkbar. Gewiß war Chomjakow in seiner beachtenswerten Konzeption der Kirche ein christlicher Humanitarier. Dostojewskij kennzeichnet die Krise der Humanität, sowohl der idealistischen als auch der materialistischen, und hierin ist er nicht nur für Rußland von Bedeutung, sondern auch für die Welt im allgemeinen, hierin ist er von Weltbedeutung. Das Verhältnis zum Problem des Menschen ändert sich hier radikal. Lehrte die Humanitätsphilosophie vom Menschen als einem dreidimensionalen Wesen, so ist für Dostojewskij der Mensch bereits ein vierdimensionales Wesen. Und in dieser neuen Dimension erschließen sich irrationale Elemente, die die alte Wahrheit umstürzen. Im Menschen erschließen sich neue Welten. Auch die ganze Perspektive verändert sich. Nicht nur die materialistische, flache, sondern auch die idealistische, ja selbst die christliche Humanitätsphilosophie ermaß nicht die ganze Tiefe der menschlichen Natur. In der Humanität lag zu viel Gelassenheit und Schönsinnigkeit. Der Realismus des wirklichen Lebens, wie Dostojewskij zu sagen liebte, die Wirklichkeit der menschlichen Natur sind tragischer, enthalten größere Widersprüche, als das humanitäre Bewußtsein sich träumen ließ. Nach Dostojewskij kann man schon nicht mehr Idealist im alten Sinn des Wortes, kann man nicht mehr „Schiller“ sein — wir sind verhängnisvollerweise verurteilt, tragische Realisten zu sein. Dieser tragische Realismus ist für das nach Dostojewskij anhebende Zeitalter kennzeichnend. Das auferlegt eine schwere Verantwortlichkeit, die die Menschen des nach Dostojewskij folgenden Zeitalters nur mit Mühe zu tragen vermochten. „Die verdammten Fragen“ waren zu lebendig, zu real geworden, waren zu Fragen um Tod und Leben, um persönliches und gesellschaftliches Schicksal geworden. Alles war zu ernst geworden. Wenn die literarische Generation zu Beginn des XIX. Jahrhunderts, die die geistigen Probleme und Strömungen spiegelte, uns nicht auf der nötigen geistigen Höhe zu stehen scheint, wenn an dieser Generation

zuweilen der Mangel an sittlichem Charakter verblüfft, so gerade darum, weil alles zu ernst geworden war, zu real im ontologischen Sinn des Wortes. In den 40er Jahren hätte man an die Schriftsteller und Denker keine so gestrengen Forderungen gestellt.

Als zu Beginn des XX. Jahrhunderts neue idealistische und religiöse Strömungen in Rußland erwachten, die mit dem Positivismus und Materialismus des traditionellen Denkens der radikalen russischen Intelligenz brachen, standen sie unter dem Zeichen Dostojewskijs. Wassilij Rosanow,\* Dmitrij Mereschkowskij, „der Neue Weg“, die Neu-Christen, Ssergej Bulgakow,\*\* die Neu-Idealisten, Lew Schestoff, Andrej Bjely, Wjatscheslaw Iwanow, sie alle sind mit Dostojewskij verknüpft, sie alle sind in seinem Geist erzeugt, sie alle beschäftigen sich mit der Lösung der von ihm aufgeworfenen Themen.

Durch die Menschen dieses neuen Geistes wird Dostojewskij zum erstenmal erschlossen. Es tut sich nun eine ungeheure Welt auf, die für die früheren Generationen noch verschlossen war. Für das russische Denken und die russische

\* Wassilij Rosanow (geb. 1856, gest. 1918), Geschichtsphilosoph, Publizist, Kritiker, vielleicht der originellste und bedeutendste Geist der russischen Literatur der letzten Jahrzehnte, knüpft an Konstantin Leontjew an (s. Seite 7, Anmerkung). Seine bedeutendsten Schriften: „Der Sinn des menschlichen Lebens“, „Das Schöne in der Natur und sein Sinn“, „Religion und Kultur“, „Aufklärungsdämmerung“, „Die Legende vom Großinquisitor Dostojewskijs und zwei Aufsätze über Gogol“, „Literarische Betrachtungen“.

\*\* Ssergej Bulgakow, geb. 1871, Schriftsteller, Religionsphilosoph, Professor der Theologie; das Problem der religiös-philosophischen Begründung des Fortschritts der Menschheit bildet den Mittelpunkt seiner Weltauffassung; den sittlichen Materialismus und das geistige „Bourgeoisentum“ betrachtet er als Krankheitserscheinung des heutigen Westeuropas. Demgegenüber bezeichnet er die Unfähigkeit des Russen, Befriedigung in der Vermehrung materieller Güter und Werte zu finden und sich mit der Verlogenheit des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens abzufinden, das Streben des Russen nach allmenschlichen Idealen, sein unauslöschliches Bedürfnis nach einem bewußten und wahrhaftigen religiösen Glauben als besonders charakteristische und glückliche Eigenschaften des russischen Geistes. Vor einigen Jahren ist Bulgakow in den Priesterstand getreten.

Literatur hebt ein Zeitalter an, das im Zeichen Dostojewskijs steht. Der Einfluß Dostojewskijs war gewaltiger und tiefer als der Einfluß Tolstois, obwohl der Einfluß Tolstois mehr in die Augen fällt. Tolstoi ist viel zugänglicher als Dostojewskij, und man kann sich ihn leichter zum Lehrer machen als Dostojewskij. Er ist mehr Moralist als Dostojewskij. Aber das kompliziertere und feinere russische metaphysische Denken strömt ausschließlich in dem Flußbett, das Dostojewskij gebrochen hat, entspringt durchweg ihm.

Es lassen sich zwei Seelenstrukturen, zwei Seelentypen feststellen, einer, der zur Empfängnis des Tolstoischen Geistes, und einer, der zur Empfängnis des Dostojewskijschen Geistes veranlagt ist. Und Menschen, die der Tolstoischen Geistesart und dem Tolstoischen Weg vorwiegend zugeneigt sind, begreifen Dostojewskij nur mit Mühe. Bei Menschen der Tolstoischen Art tritt oft nicht nur ein Nichtverstehen Dostojewskijs zutage, sondern selbst ein Abscheu vor Dostojewskij. Seelen, denen der glatte Tolstoische Monismus und der Tolstoische Rationalismus naheliegt, vermögen die tragischen Widersprüche Dostojewskijs nicht zu begreifen. Der Geist Dostojewskijs schreckt sie ab und scheint ihnen nicht nur nicht christlich, sondern sogar antichristlich. Tolstoi erscheint ihnen als wahrer, den evangelischen Geboten treuer Christ, derselbe Tolstoi, dem wie niemand die Idee selbst der Erlösung fremd war, dem ein intimes Empfinden Christi gänzlich abging. Dostojewskij, dem ein unendlich tiefes Empfinden Christi, Liebe zu Christo eigen war, der ganz im Zeichen des Mysteriums der Erlösung stand, erscheint ihnen als dunkler, beklemmender, unchristlicher Schriftsteller, der satanische Untiefen aufdeckt. Hier ist ein Streit fast unmöglich. Hier stoßen zwei wählende Willen, zwei Urempfindungen des Seins aneinander. Jedenfalls war der Einfluß Tolstois auf den schöpferischen religiösen Gedanken fast ganz fruchtlos, während Dostojewskijs Einfluß außerordentlich fruchtbringend war.

Alle diese Schalows, Kirillows, P. Werchowenskijs, Stawrogins, Iwan Karamasows tauchten erst im XX. Jahrhundert auf. Zu Dostojewskijs Zeiten waren sie nicht reale Wirklichkeit, sondern Vorahnung und Prophetie, in der ersten, kleinen russischen Revolution\* und in der zweiten, der großen russischen Revolution\*\* haben sich die Motive Dostojewskijs erschlossen, die in den 70er Jahren, zur Zeit ihrer Konzeption, noch verschleiert und unverwirklicht waren. Nun erschließen sich die religiösen Grundlagen des russischen Revolutionismus, der unpolitische Charakter der russischen Revolutionäre. Die Revolution hat uns Dostojewskij ungemein nahegebracht.

Während die übrigen großen russischen Dichter sich als Dichter des vorrevolutionären Zeitalters erwiesen, muß Dostojewskij als Dichter des revolutionären Zeitalters anerkannt werden. Er hat beständig über die Revolution, als Erscheinung des Geistes, geschrieben. Dostojewskij war eine Erscheinung des Geistes, die weissagte, daß Rußland einem Abgrund zustürze. Und in ihm selbst war eine verlockende und verführende Untiefe. Mit ihm begann das Zeitalter der „verdammten Fragen“, das Zeitalter einer vertieften „Psychologie“, das Zeitalter eines unterirdischen und meuterischen Individualismus, der sich von jeder gefestigten Lebensordnung trennte, und das Zeitalter des von ihm visionär erkannten Gegenpols — eines rebellierenden antlitzlosen Kollektivismus.

All dies erschließt sich innerhalb der revolutionären Strömungen selbst, in denen Schatow und P. Werchowenskij, Stawrogin und Kirillow, Iwan Karamasow und Smerdjakow einander berühren. Dostojewskij sah ideale Vorbilder. Dostojewskijs „Psychologie“ verbleibt nie bloß an der Oberfläche des seelisch-körperlichen Lebens. Im engen und genauen Sinn des Wortes war Tolstoi ein viel besserer Psychologe als Dostojewskij. Dostojewskij ist Pneumatologe, seine „Psychologie“

\* 1905

\*\* 1917

dringt immer in das Geistesleben, nicht ins Seelenleben ein, vertieft sich bis zur Begegnung von Gott und Satan. Und wir sind schon lange in ein Zeitalter getreten, da nicht mehr „psychologische“ Fragen interessieren, sondern die Fragen um Gott und Satan, die letzten Fragen. Auch das Geschick unseres öffentlichen Lebens und unserer Revolution steht unter dem Zeichen einer Lösung der Fragen um Gott und Satan. Dostojewskij eröffnet nicht nur das Zeitalter der „Psychologie“ — das ist eine oberflächliche Charakterisierung Dostojewskijs — er führt uns aus dem geschlossenen Kreis des Psychologismus heraus und lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die letzten Fragen. Und es ist ein Irrtum seitens Lew Schestows, daß er Dostojewskij ausschließlich als „Psychologen des Unterreichs“ deuten will. Die unterirdische Psychologie Dostojewskijs ist nur ein Moment des geistigen Weges des Menschen. Er läßt uns nicht in dem geschlossenen Kreise der Psychologie stehen, er führt uns aus ihm heraus.

Dostojewskij ist nicht nur ein großer Dichter, ein Dichterpsychologe, und nicht hierin muß man das Eigenartige seines schöpferischen Bildes suchen. Dostojewskij ist ein großer Denker. Ich war bemüht, das im Verlaufe meines ganzen Buches zu erweisen. Er ist der größte russische Metaphysiker, und alle unsere metaphysischen Ideen entspringen Dostojewskij. Er bewegt sich in einer Atmosphäre leidenschaftlicher, flammender Ideen. Er steckt durch diese Ideen an, reißt in ihren Kreis. Die Ideen Dostojewskijs sind geistiges täglich Brot. Ohne sie kann man nicht leben. Man kann nicht leben, ohne die Frage um Gott und den Teufel, um die Unsterblichkeit, um die Freiheit, um das Böse, um das Schicksal des Menschen und der Menschheit gelöst zu haben. Das ist nicht Luxus, das ist das Notwendige. Gibt es Unsterblichkeit nicht, so lohnt es sich nicht zu leben. Die Ideen Dostojewskijs sind keine abstrakten Ideen, es sind konkrete Ideen. Bei ihm leben die Ideen. Die Metaphysik Dostojewskijs ist keine abstrakte, sondern eine konkrete Metaphysik.

Dostojewskij hat uns diese konkrete, lebensnotwendige Wesensart der Ideen gelehrt. Wir sind Dostojewskijs geistige Kinder. Wir sind bestrebt, „metaphysische“ Fragen in dem Geiste zu stellen und zu lösen, in welchem Dostojewskij sie stellte und löste. Die „Metaphysik“ Dostojewskijs liegt uns näher als die „Metaphysik“ Wladimir Ssolowjows. Und vielleicht kann die „Metaphysik“ nur in dem Sinne lebensfähig erhalten werden, den sie bei Dostojewskij hat. Wladimir Ssolowjow widerlegte die abstrakte Metaphysik auf zu abstrakte Weise, er gelangt zu keiner wahren Konkretion. Er war Dostojewskij nah, hatte innige Berührungspunkte mit ihm, vielleicht am meisten in der „Erzählung vom Antichrist“, aber er ist eine Parallelerscheinung zu Dostojewskij, er ist nicht vom Geiste Dostojewskijs erzeugt. Einer schöpferischen Phantasie im Geiste Dostojewskijs ist Wassilij Rosanow entsprungen, vielleicht der bedeutendste russische Schriftsteller der letzten Jahrzehnte. Selbst der erstaunliche Stil Rosanows hat sich aus dem Stil entwickelt, in dem einige Gestalten Dostojewskijs reden. Bei Rosanow finden wir die gleiche konkrete Denkart wie bei Dostojewskij, und seine Metaphysik ist ebenso lebensnotwendig wie die Metaphysik Dostojewskijs. Er befaßte sich mit der Lösung der Themen Dostojewskijs. Aber die Erscheinung Rosanows zeugt auch von den Gefahren, die im Geiste Dostojewskijs liegen. Mit dem Munde Rosanows philosophiert zuweilen Feodor Pawlowitsch Karamasow selbst, der sich bis zu einem genialen Pathos erhebt. Die gänzliche Abwesenheit jeglicher Geistesdisziplin bei Rosanow weist darauf hin, daß der Einfluß Dostojewskijs auch schädlich wirken kann. Auch die Ideologie Mereschowskijs entspringt dem Geiste Dostojewskijs, sie ist bereits in dem Kapitel „Kana in Galiläa“ enthalten und in den Gedanken Dostojewskijs über den Gottmenschen und Menschgott. Aber Dostojewskij hat Mereschkowskij nicht dazu verholfen, ein Kriterium zur Unterscheidung zwischen Christus und dem Antichrist zu finden. Er ist in

doppelsinnigen Gedanken stecken geblieben. Und das läßt die Frage erstehen, ob Dostojewskij Lehrer sein kann.

Dostojewskij belehrt uns über vieles, erschließt uns vieles. Wir akzeptieren die geistige Hinterlassenschaft Dostojewskijs. Aber Dostojewskij ist kein Lehrer des Lebens im strengen Sinn des Wortes. Der Weg Dostojewskijs kann nicht eingeschlagen werden, nach Dostojewskij kann man nicht leben. Es ist schwer, Belehrung über den Lebensweg bei ihm zu finden.

Die Welt Dostojewskijs enthält nicht nur große geistige Werte, sondern auch große geistige Gefahren für die Russen. Der russischen Seele eignet ein Hang zur Selbstverbrennung, ihr droht die Gefahr der Berausung am eigenen Untergang. Der Trieb der geistigen Selbsterhaltung ist nur schwach in ihr entwickelt. Man kann Tragödie doch nicht als Programm aufstellen, man kann Tragödie nicht als Lebensweg predigen, man kann nicht lehren, Erfahrung durch das Erlebnis von Zwiespalt und Dunkel zu erwerben. Die Tragödie des Menschen, die Dostojewskij erschließt, kann man wohl erleben und durch dies Erlebnis bereichert werden, aber das Erlebnis dieser Tragödie als Lebensweg lehren, kann man nicht. Das ekstatische, dionysische Element, aus dem die Tragödie geboren wird, muß aufgefaßt werden als Urgegebenheit, als Urelement des Seins, als die Atmosphäre, in der das menschliche Schicksal verläuft. Aber man kann nicht zum dionysischen Element hinrufen, man kann ihm nicht normativen Charakter verleihen.

Es ist sehr schwer und gefährlich, Dostojewskij normativ aufzufassen. Ich habe hierauf bereits hingewiesen, als ich über das Problem des Bösen bei Dostojewskij sprach. Und es ist außerordentlich wichtig, das richtige Verhältnis zu Dostojewskij zu finden. Das Schaffen Dostojewskijs zeugt nicht nur davon, daß im russischen Volke die größten geistigen Möglichkeiten enthalten sind, sondern auch davon, daß dies

ein Volk krankhaften Geistes ist. Diesem geistig ungewöhnlich begabten Volke fällt es sehr schwer, seinen Geist zu disziplinieren, schwerer als den westeuropäischen Völkern. Dostojewskij weist keinen Weg zur Disziplinierung des Geistes, zur Formierung des Seelenelements, zur Bezwingung der weiblichen Volksseele durch den männlichen Geist. Den Russen fehlt es an Charakter. Das muß als ein nationaler Mangel anerkannt werden.

Die Ausarbeitung eines sittlichen Charakters, die Ausarbeitung einer geistigen Männlichkeit ist unsere vornehmste Lebensaufgabe. Hilft uns Dostojewskij hierbei? Hilft Dostojewskij, eine wirkliche Geistesautonomie auszuarbeiten, hilft Dostojewskij, uns von jeglicher Knechtung zu befreien? Ich war bemüht nachzuweisen, daß das Freiheitspathos das wahre Pathos Dostojewskijs war. Aber er lehrte nicht, wie man sich Geistesfreiheit, sittliche und geistige Autonomie erringen, wie man sich und sein Volk aus der Gewalt niederer Elemente befreien könne. Er war kein Lehrer der Freiheit, obwohl er von der Freiheit als Urelement des Lebens lehrte. Scheinbar bleibt für ihn die dionysische Tragödie, Zwiespalt, Abgrund, der einzige Weg des Menschen.

Der Weg zum Licht führt durch das Dunkel. Die Größe Dostojewskijs lag darin, daß er gezeigt hat, wie im Dunkel Licht erstrahlt. Aber die russische Seele hat den Hang, in das Element des Dunkels zu tauchen und möglichst lange darin zu verweilen. Es wird ihr schwer, einen Ausweg aus diesem elementarhaften Dunkel zu finden, schwer, ihre elementarhafte Leidenschaftlichkeit zu meistern. Die Russen haben einerseits ein ungemein gesteigertes Gefühl der Persönlichkeit und des persönlichen Schicksals, andererseits aber fehlt ihnen die Fähigkeit, ihre Persönlichkeit vor der Zerreißen durch dionysische Leidenschaften zu bewahren, die Form der Persönlichkeit zu behaupten.

In Dostojewskij sind große Offenbarungen des russischen Geistes und des russischen Weltgeistes in Erscheinung getreten.

Doch drückt er nicht jene männliche Geistesreife aus, die das chaotische Seelenelement bezwingt, es diszipliniert und ihrem höheren Ziel unterwirft. In Rußland schwimmt der Geist noch immer im Seelisch-Elementarhaften. Und das tritt auch bei Dostojewskij hervor. Auch nach der größten Erscheinung unseres nationalen Geistes, nach Dostojewskij, besitzen wir noch immer kein gesundes und reifes nationales Selbstbewußtsein. Noch immer ist bei uns nicht das vollbracht worden, was Fichte und Männer seines Geistes für das deutsche Volk vollbracht haben. Das hat in verhängnisvoller Weise auf den Verlauf der russischen Revolution eingewirkt.

Dostojewskij eignete eine verhängnisvolle Duplizität. Einerseits schrieb er dem Prinzip der Persönlichkeit eine außerordentliche Bedeutung zu, war er Fanatiker des Persönlichkeitsprinzips, und dies war seine stärkste Seite. Andererseits aber spielt das Prinzip des Konziliarismus und Kollektivismus eine große Rolle bei ihm. Die religiöse Demophilie Dostojewskijs war eine Versuchung des Kollektivismus, der das Prinzip der individuellen Verantwortlichkeit, der individuellen Geistesdisziplin paralyisiert. Die Idee des religiösen Konziliarismus bedeutete bei den Russen oft eine falsche Idealisierung des russischen Volkes, eine Idealisierung des Volkskollektivs als Geistesträger. Aber dem russischen Volk tut vor allem die Erkenntnis der Idee der individuellen Verantwortlichkeit not, der Idee der Selbstdisziplin, der individuellen Geistesautonomie. Gesunden kann das russische Volk nur durch eine geistige Reform in dieser Richtung. Dostojewskij ist nur zur Hälfte dieser Aufgabe zugewandt und trägt hier zu ihrer Verwirklichung bei, zur Hälfte aber verlockt er durch die russische Demophilie und den russischen Kollektivismus, d.h. er hemmt die Verwirklichung dieser Aufgabe.

Im Schöpferbilde Dostojewskijs findet die Abneigung der Russen gegen die Kultur der Mitte ihren Ausdruck. Dostojewskij selbst war eine große Erscheinung der russischen Kultur, ihr Höhepunkt. Aber er bezeichnet auch die Weltkrise

der Kultur. Und alle Strömungen, die dem Geiste Dostojewskijs entspringen, stehen im Zeichen dieser Krisis der Kultur, des Unbefriedigtseins mit den letzten Errungenschaften der Kultur. Diese Krisis und dieses Unbefriedigtsein müssen sich mit besonderem Nachdruck auf den Höhen der Kultur fühlbar machen. Die Kultur mit all ihren großen Werten ist eine Mitte, sie strebt keinem Ende, keinem Endziel zu. Und die Kultur erfaßt nicht und verwirklicht nicht das wahre Sein. Sie ist nicht ontologisch, sondern symbolisch. Die Krisis der Kultur ist die Krisis des Symbolismus der Kultur, die gerade bei den Symbolisten am prägnantesten zum Ausdruck kommt. Man könnte das Paradoxon aufstellen: der Symbolismus ist das Bestreben, den Symbolismus zu überwinden, die symbolische Kultur in eine ontologische Kultur zu verwandeln, in der nicht Symbole der letzten Realität erfaßt werden, sondern die letzte Realität selbst. Nicht-Symbolisten, Gegner des Symbolismus bleiben jene „Realisten“ der Kultur, die naiv im Symbolismus der Kultur verharren, ohne sich dieses Symbolismus bewußt zu werden, und sich so die Überzeugung der Realität aller Kulturerrungenschaften bewahren. Die Krisis der Kultur bezeichnet auch das Verlangen, aus der Mitte fort und einem lösenden Ende zuzustreben.

In der Krisis der Kultur liegt ein apokalyptischer Drang. Er ist bei Nietzsche und im höchsten Grade bei Dostojewskij vorhanden. Der apokalyptische Drang aber, das Streben zum Letzten hin, das verdächtige und feindliche Verhältnis zu aller Mittelkultur sind charakteristisch russische Züge. Und in diesen Zügen der russischen Geistesart muß man sowohl den Ursprung unserer geistigen Eigenart als auch unserer geistigen Krankheiten suchen. Die Ablehnung der Mittelkultur ist ein gefährlicher Wesenszug der Russen, es ist ein nihilistischer Zug. Wenn die Krisis der Kultur auf solchen Weltgipfeln, wie Dostojewskij, zutage tritt, so hat dies einen ganz anderen Sinn, als wenn diese

Krisis bei Menschen eintritt, die noch keine wahre Kultur besitzen und sich in einem vorkulturellen und halbkulturellen Zustand befinden. Während Dostojewskij bei Menschen von hoher und verfeinerter Kultur eine ontologische Erkenntnis hervorruft und das Verlangen weckt, von der Schaffung symbolischer Kulturwerte zum Schaffen des wahren Seins überzugehen, kann er bei kulturell weniger hochstehenden Menschen den Geschmack an der Kultur paralisieren und ein nihilistisches Verhältnis zur Kultur bestärken. Apokalyptismus und Nihilismus berühren sich bei uns immer auf eigenartige Weise, und man sollte sie mit größerer Klarheit und Schärfe voneinander trennen. Der Russe ist leicht bereit, alle kulturelle Gewandung abzuwerfen, um im Urzustande das wahre Sein auszudrücken. Aber dadurch tritt das wahre Sein nicht in Erscheinung, während die Kulturwerte der Vernichtung anheimfallen. Und uns tut vor allem die Erkenntnis not, daß die Kultur der Weg zum wahren Sein ist, daß das göttliche Leben selbst höchste Geisteskultur ist.

Der Einfluß Tolstois war in kultureller Hinsicht für die Russen schädlich. Der Einfluß Dostojewskijs war doppelsinnig. Das ist nun einmal das Los der großen russischen Dichter. Immerhin muß man aber im Auge haben, daß Dostojewskij wohl die Krisis der Kultur war, aber nicht wie Tolstoi ein Feind der Kultur. Der apokalyptische Drang Dostojewskijs vereinte sich mit der Anerkennung der Geschichte und der geschichtlichen Heiligtümer und Werte, der geschichtlichen Sukzession. Und hierin müssen wir uns insbesondere als geistige Erben Dostojewskijs fühlen.

Wenn aber Dostojewskij nicht Lehrer der Geistesdisziplin und eines geistigen Weges sein kann, wenn das „Element Dostojewskijs“, wie unser Psychologismus, überwunden werden muß, so bleibt er doch in einer Hinsicht Lehrer — er lehrt durch Christus Licht im Dunkel zu erschließen, das Ebenbild Gottes im verworfensten Menschen zu erschauen,

er lehrt die Liebe zum Menschen, die mit Achtung vor seiner Freiheit verbunden ist.

Dostojewskij führt uns durch das Dunkel, aber nicht dem Dunkel gehört bei ihm das letzte Wort. Am wenigsten hinterläßt das Schaffen Dostojewskijs den Eindruck eines düsteren und hoffnungslosen Pessimismus. Selbst das Dunkel ist bei ihm Lichtträger.

Das Licht Christi besiegt die Welt, durchleuchtet ein jegliches Dunkel. Dostojewskijs Christentum ist kein düsteres Christentum, es ist ein weißes, Johanneisches Christentum. Gerade Dostojewskij gibt viel für das Christentum der Zukunft, für den Triumph des ewigen Evangeliums der Religion, der Freiheit und der Liebe. Vieles im Christentum ist abgestorben, und Leichengifte haben sich in ihm gebildet, die die geistigen Lebensquellen vergiften. Vieles im Christentum gleicht bereits nicht mehr einem lebendigen Organismus, sondern einem Mineral. Erstarrung ist eingetreten. Mit toten Lippen sprechen wir tote Worte, aus denen der Geist entwichen ist. Der Geist atmet, wo er will. Aber er will nicht in religiös abgestorbenen und erstarrten Seelen atmen. Und die Seelen müssen geschmelzt werden, müssen sich einer zweiten Feuertaufe unterziehen, damit der Geist in ihnen wieder zu atmen beginne. Der Sieg des Geistes des Antichrist in der Welt, der Verlust des Glaubens, das Anwachsen des Materialismus, all das sind sekundäre Ergebnisse und Folgen jenes Absterbens und jener Erstarrung, die innerhalb des Christentums selbst stattfinden, innerhalb des religiösen Lebens selbst. Das Christentum, das in tote Scholastik verwandelt worden ist, in eine Konfession seelenloser abstrakter Formen, das an einer klerikalen Degeneration krankt, kann keine wiedererweckende Kraft sein. Im Christentum selbst muß eine Wiedergeburt und Erneuerung seines Geistes stattfinden. Das Christentum muß zur Religion der neuen beginnenden Zeiten werden, wenn es eine ewige Religion ist. In ihm muß eine schöpferische Bewegung einsetzen. Eine solche Bewegung hat

seit langem nicht stattgefunden. Dostojewskij schmelzt die erstarrten Seelen, führt sie durch eine Feuertaufe. Und er ebnet den Boden zu einer schöpferischen Wiedergeburt des Geistes, zu einer religiösen Bewegung, in der ein neues und ewiges, lebendiges Christentum offenbart werden wird.

Dostojewskij verdient in größerem Maße den Namen eines religiösen Reformators als L. Tolstoi. Tolstoi hat die christlichen Heiligtümer und Werte zertrümmert und versucht, eine eigene Religion zu erfinden. Und soweit seine Verdienste anerkannt werden können, sind es negative und kritische Verdienste. Dostojewskij erfindet keine neue Religion, er bleibt der ewigen Wahrheit, der ewigen Tradition des Christentums treu. Aber im Christentum erweckt er einen neuen Geist, eine schöpferische Bewegung, die nichts zerstört und nichts vernichtet. Er ist sogar bereit, alle alten Formeln anzuerkennen. Aber einen neuen Geist legt er in sie hinein. Er ist der Zukunft zugewandt in einem Zeitalter, da das Christentum zu ausschließlich von der Vergangenheit lebt. Er erinnert uns an die Apokalypse, die im historischen Christentum toter Buchstabe geblieben ist. Das Schaffen Dostojewskijs ist für eine christliche Wiedergeburt in höchstem Grade befruchtend. Dieses Schaffen ist eine prophetische Erscheinung und weist auf große geistige Möglichkeiten hin, aber auf dieses große Schaffen hat die ganze Zwiespältigkeit des russischen Charakters seinen Stempel gedrückt, in ihm sind sowohl die großen russischen Möglichkeiten als auch die großen russischen Gefahren enthalten. Und wir müssen geistig an dem Erbe Dostojewskijs arbeiten und die durch ihn offenbarte Erkenntnis innerlich reinigen und in uns aufnehmen.

Gegenwärtig wendet sich Westeuropa, das in den Rhythmus eines katastrophalen Prozesses tritt, dessen Ergebnisse noch nicht sichtbar sind, Dostojewskij zu, und heute ist es eher imstande, ihn zu begreifen. Durch Schicksalsfügung löst sich Europa aus dem Zustand der bourgeoisen Selbstzufriedenheit, in dem es vor der Katastrophe des Weltkrieges

scheinbar auf immer zu verharren hoffte. Die europäische Gesellschaft ist lange an der Peripherie des Seins verblieben, sich mit dem äußeren Dasein zufrieden gebend. Sie wollte in alle Ewigkeit sich an der Oberfläche der Erde behaglich einrichten. Aber auch dort, in dem wohlbestellten „bourgeoisien“ Europa tritt die vulkanische Bodenbeschaffenheit der Erde zutage. Und unentrinnbar dringt die geistige Tiefe bei den Völkern Europas zur Offenbarung. Auch hier muß eine Bewegung von der Oberfläche in die Tiefe erfolgen, obwohl ihre Bewegungen zur Oberfläche hin, im äußeren Leben vorausgehen. Und in Katastrophen und Erschütterungen werden die Völker Westeuropas, den Ruf der geistigen Tiefe vernehmend, mit größerem Verständnis und größerem inneren Bedürfnis an jenen russischen und universellen Genius herantreten, der die geistige Tiefe des Menschen erschlossen und das Eintreten unausweichlicher Katastrophen in der Welt vorausgesagt hat. Dostojewskij — das ist jener tiefste der Werte, durch den das russische Volk sein Dasein in der Welt rechtfertigen, auf den es hinweisen kann auf dem jüngsten Gericht der Völker.