

PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE
EINE SAMMLUNG VON VORTRÄGEN UND SCHRIFTEN
AUS DEM GEBIET DER PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE

26

WIATSCHESLAW IWANOW
DIE RUSSISCHE IDEE

ÜBERSETZT UND
MIT EINER EINLEITUNG VERSEHEN VON
J. SCHOR



1 9 3 0

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

EINLEITUNG.

Wiatscheslaw Iwanowitsch Iwanow (Ivanov), geboren in Moskau 1866, hat seine Lehr- und Wanderjahre in Westeuropa zugebracht, wo er sich philologischen und philosophischen Studien widmete. Im Jahre 1905 kehrte er endgültig nach Rußland zurück und ließ sich in St. Petersburg nieder. Bald war er in den dichterischen Kreisen als Autorität anerkannt, und sein Haus — der berühmte „Turm“ auf der Ecke der Tawritscheskaja — wurde zum Mittelpunkt des künstlerischen Lebens der kaiserlichen Residenz. Seine „Mittwoche“ waren Jahre hindurch ein Sammelpunkt des geistigen Petersburg. In der stimmungsvollen Atmosphäre einer ungezwungenen Geselligkeit, die durch die unsichtbare Regie des Hausherrn eine vollendete Gestaltung gewann, begegneten sich Dichter und Maler, Schauspieler und Musiker, Gelehrte und Philosophen. Geistige und künstlerische Strömungen erhielten in den Gesprächen und Diskussionen der „Mittwoche“ oft ihre erste Formulierung, oft ihre endgültige Prägung. Die jungen Begabungen empfingen hier ihre dichterische Weihe und wurden dem „corpus mysticum“ der russischen Kunst einverleibt.

Verhältnismäßig spät trat W. Iwanow vor das große Publikum. Im Jahre 1903 erschien die erste Sammlung seiner Gedichte — „Leitsterne, Buch der Lyrik“. Verwirrt und bezaubert standen die künstlerisch interessierten Leserkreise vor dieser Fülle der Gestalten, vor dieser Vollendung der dichterischen Form, vor den tausenden Anspielungen auf verklungene Welten, die unter der magischen Berührung des Dichters lebendig werden, vor dem halb verborgenen Mythos, der sich in den

Symbolen kündigt und verhüllt, vor dem mystischen Pathos, der das künstlerische Schaffen durchdringt und trägt.

Noch zögerte man, ein endgültiges Urteil über die geistige Bedeutung und Tragweite der neuen dichterischen Erscheinung zu fällen, aber das künstlerische Können des Dichters blieb unbestritten, und sein dichterischer Rang wurde allgemein anerkannt.

Im nächsten Jahre folgte das zweite „Buch der Lyrik — Durchsichtigkeit“, und in der leitenden Moskauer Zeitschrift für Kunst und Dichtung, „Die Wage“, begann eine Reihe kunstphilosophischer Aufsätze Iwanows. Bald war der Verfasser — Dichter, Philosoph und Philologe zugleich — als Haupt und Führer der neuen russischen symbolistischen Dichterschule gefeiert oder angegriffen.

Der russische Symbolismus, deren Hauptvertreter Alexander Blok (1880—1921), Andrej Bielij (1880) und W. Iwanow sind, ist aus der eigentümlichen geistigen Atmosphäre der Jahrhundertwende entstanden und wurzelt tief im religiösen Bewußtsein des russischen Volkes. Will man als Westeuropäer seine Bedeutung und Tragweite innerhalb der russischen Kultur verstehen, so muß man sich den fundamentalen Unterschied der russischen und westeuropäischen Geistesverfassung vergegenwärtigen. Die moderne westeuropäische Weltanschauung ist durch die Wissenschaft beherrscht und mit den Mitteln des begrifflich-rationalen Denkens aufgebaut. Das russische Denken ist in dem mystischen Erlebnis verankert und wird in seinen Tiefen durch Bilder und Gleichnisse — nicht durch Begriffe — geformt. Die höchste Wahrheit sucht es in dem Unsagbaren, das — nach Platos Wort — „plötzlich in der Seele aufsteigt, wie ein von flackerndem Feuer entzündetes Licht, und sich alsbald durch sich selbst nährt“. Es macht auch mit den platonischen Mythen Ernst, und erkennt sie als einziges Mittel, das „in Begriffe nicht Faßbare“ in eine symbolische Gestalt zu bringen. So ist es kein Zufall, daß die

strengen Gedankengänge eines kulturphilosophischen Essais öfters in eine Legende münden, wo sie — zu einem Sinnbild verdichtet — in neue Zusammenhänge eintreten und auf dieser höheren Bewußtseinsstufe eine tiefere Bedeutung und ein vertieftes Leben erhalten.

Vergleicht man den russischen Symbolismus mit den gleichnamigen Erscheinungen der westeuropäischen Kunst, so findet man vorerst viele Analogien. In allen Ländern entsteht die symbolistische Bewegung als Reaktion gegen die naturalistische Verarmung und positivistische Verflachung des geistigen Lebens. Überall bedeutet der Symbolismus eine Vertiefung und eine Steigerung des künstlerischen Erlebnisses, eine Verfeinerung und Durchbildung der sinnlichen Anschauung; vor allem aber — eine Neugestaltung der dichterischen Sprache, die ihre melodischen, plastischen und magischen Energien wiederfindet und in ihrer alten vergessenen Pracht aufblüht.

Damit sind aber die Ähnlichkeiten im großen und ganzen erschöpft. Am schärfsten ist der Gegensatz zwischen den französischen und russischen Symbolisten ausgeprägt. Die ersten sind Erben einer großen Vergangenheit. Sie waren von dem Bewußtsein erfüllt, daß ihr Schaffen eine späte, vielleicht die letzte Blüte einer alten Zivilisation bedeutet. In Angst vor der sie umschlingenden Barbarei und vor der drohenden Kulturdämmerung flüchteten sie sich in eine gesuchte Exklusivität und eine stolze Einsamkeit. Die russischen Symbolisten dagegen sind in dem Jahrhundert geboren, in welchem die russische Dichtung mit Puschkin erst ihren Höhepunkt erreicht hat. Ihre Wege waren durch die geistige Entwicklung Rußlands vorgezeichnet und sie blieben von dem Einflusse der westeuropäischen „fin de siècle“-Dichtung unberührt. In ihrem Streben schlossen sie sich nicht von ihrem Volke ab, sondern suchten in dem Bewußtsein der überempirischen nationalen All-Einheit die Quellen ihres Schaffens und im Einklange

mit der mystischen Erfahrung des Volkes das Kriterium der Wahrheit ihres geistigen Weges. Ihr Schaffen ist in einem doppelten Erlebnis verwurzelt. Das mystische Grundereignis der Jahrhundertwende, das die Symbolisten zu einer Art geistigen Gemeinde der Wissenden vereinigte, war das Erschauen des göttlichen Lichtes, der Licht-Natur der irdischen Welt. Die Symbolisten trugen auf ihrem Antlitze den Abglanz des erschauten Lichtes und erkannten sich gegenseitig an der Aura, die den ungeweihten Augen unsichtbar blieb. Später verfinsterte sich der geistige Horizont, und diese Verfinsterung erfüllte sie mit Schauer und Ahnungen einer unvermeidlichen Katastrophe. Keine Untergangsstimmungen herrschten aber in ihren Seelen. Sie warteten auf Tod und Auferstehung.

Im Schaffen von Iwanow reift der russische Symbolismus zur Selbstbesinnung. Seine schöpferische Tätigkeit bewegt sich in drei Richtungen. Aber sein dichterisches Werk, seine kunst- und religionsphilosophischen Betrachtungen und seine philologischen Arbeiten sind nur drei verschiedene Ausdrucksformen der einheitlichen Persönlichkeit und drei verschiedene Wege zu einem und demselben Ziel. In seinem Werdegang hat W. Iwanow eine Zeitlang den Einfluß von Nietzsche und Wladimir Ssolowjow erfahren. Von Nietzsche empfing er die Offenbarung des Dionysischen; aber aus dem dionysischen Geiste heraus überwand er Nietzsches Individualismus und erkannte in der „Hellenischen Religion des leidenden Gottes“ die Vorform des Christentums, das alte Testament der Heiden. Diese Wendung führte ihn zu Wladimir Ssolowjow, über ihn hinaus zu den neuplatonischen und gnostischen Lehren und ließ ihn sich in die Atmosphäre des werdenden Christentums versenken. Das christliche Bewußtsein stieg wieder einmal zu seinen Quellen hinab, und — bereichert von der zweitausendjährigen Erfahrung — bewegte es sich zu einer neuen Synthese. In diesem entscheidenden Augenblick ging Iwanow, der Mystiker und Denker, in dem Dichter Iwanow auf; die neue

Synthese war von den künstlerischen Energien erfaßt und gestaltete sich als ein neuer Mythos.

Damit ist aber seine eigene Kunst, das Schaffen der symbolistischen Dichterschule, ja sogar die gesamte russische Dichtung der letzten hundert Jahre für uns in ein neues Licht gerückt: die Dichter erweisen sich als Mythenbildner, die von den mystischen Quellen des „Heiligen Rußlands“ gespeist, eine neue poetische Religion — eine neue Götterwelt — gestalten.

Es ist unmöglich, die religiöse und künstlerische Weltanschauung W. Iwanows in einer kurzen Skizze darzustellen. Nur seine Stellung innerhalb der russischen Kultur und seine Beziehungen zur allgemeinen Bildung sollen hier in flüchtigen Umrissen gezeigt werden.

Die eigene schöpferische Erfahrung ist für W. Iwanow das Organon des Kunstverständnisses geworden. In den Schöpfungen der großen russischen Dichter — Puschkin, Lermontow, Tjutschew, und bei den Prosaikern — Gogol, Dostojewskij, hat er die symbolistische Gestaltungskraft aufgedeckt. Aus den verborgenen Themen und aus dem geheimen Inhalt der russischen Literatur und Volksdichtung hat er eine religiöse Doktrin und eine mystische Sage geformt und so aus den Tiefen des schlummernden Volksbewußtseins die echt russische Mythe in die Sichtbarkeit emporgehoben.

Seine dreifache Begabung erlaubt ihm, tief in das Innere der dichterischen Kunst einzudringen und die Geheimnisse der poetischen Inkarnation zu entschleiern. Als Kunstphilosoph setzt er die Reihe fort, die von Plotin über Dante zu Goethe führt. Er weiß auch selbst um seine geistigen Ahnen und lehrt die großen europäischen Dichter — einen Dante, Shakespeare, Cervantes und Goethe, — als Bahnbrecher und Begründer des tragischen Symbolismus feiern. So schlägt er Brücken zur griechischen, hellenistischen und westeuropäischen Kultur und zeigt den russischen Genius in seiner nationalen Eigenart und in der übergreifenden Einheit des ökumenischen Lebens.

In diesem Geiste ist der Essai „Die russische Idee“ geschrieben. Es ist ein Versuch, das widerspruchsvolle Wesen des russischen Volkes, die innere Dialektik seiner Seele und das dualistische Prinzip seiner Geschichte aus einer religiösen Grundtendenz seines metaphysischen Charakters abzuleiten und alles Rätselhafte und Wunderliche des russischen Lebens von den Eigentümlichkeiten der russischen Religiosität her zu deuten. Die „Russische Idee“ ist in den Jahren 1907/08 entstanden und im Jahre 1909 im Drucke erschienen. Die Ereignisse der russischen Revolution von 1917 haben die kulturphilosophischen Voraussichten des Verfassers bestätigt. So ist dieser Aufsatz eine Selbstbesinnung des russischen Geistes und ein Dokument der Zeit zugleich.

Der russische Text ist für die deutsche Ausgabe durch einige orientierende Erörterungen und historische Angaben vom Verfasser ergänzt worden. Ohne sie wäre der Zutritt zu der echt-russischen Lebensproblematik dem deutschen Leser beinahe versperrt. Der Grundtext aber und der zeitgeschichtliche Standort des Verfassers sind dabei unverändert geblieben.

J. Schor.

Die Hauptwerke von W. Iwanow sind: 1. Lyrische Gedichte. „Leitsterne“. „Durchsichtigkeit“. „Eros“. „Cor ardens“, 2 Bücher. „Zartes Geheimnis“. „Kindheit“. — 2. Tragödien. „Tantalos“. „Prometeus“. — 3. Kulturphilosophische Essais, gesammelt in drei Büchern. — 4. Monographien. Nietzsche und Dionysos. Tolstoi. Dostojewskij. Wl. Ssolowjow. Schiller. Goethe. — 5. Klassische Philologie. De societatibus Vectigalium publicorum Populi Romani. Die hellenische Religion des leidenden Gottes. Dionysos und die vordionysischen Kulte. Dichterische Übersetzung des Aeschylos, der griechischen Lyriker u. a.

In deutscher Sprache sind erschienen: Tolstoi. „Logos“ II. 1911/12. — „Klüfte“. Skythen Vrl. Berlin 1919. — „Briefwechsel“ (mit Gerschenson). „Die Kreatur“ I, 2. Berlin 1927.

Die Dichtungen auf den Seiten 7 f., 9 und 35 sind vom Verfasser für die deutsche Ausgabe übersetzt.

INHALT.

I. Zeichen der Zeit.

Seite

1. Die alten Sphynxe	3
2. Am Scheidewege	4
3. Aufgeschoben	8

II. Zwei Seelen.

1. Das dualistische Prinzip in Rußlands geschichtlichem Dasein .	10
2. Vom „dritten Rom“	14
3. Die Monologen und das Volk als stumme Person	17

III. Die Polarität der russischen Kultur.

1. Der Wille zur Integration	21
2. Die organische und die kritische Kultur	24
3. Die Überwindung des Gegensatzes	29

IV. Die religiöse Grundtendenz des Volkscharakters.

1. Vom Hinabsteigen	31
2. Der religiöse Sinn des Hinabsteigens	32
3. Die Gefahren des Hinabsteigens	35
4. Der heilige Christophorus	38

I. ZEICHEN DER ZEIT.

1. *Die alten Sphynxe.*

Wer die geistigen Stimmungen unserer Zeit beobachtet, wird der bedeutsamen Tatsache gewahr, daß einige seit geraumer Zeit verhallte Kampfeslosungen wieder laut geworden sind und auf unsere Gedankenwelt eine erneute Wirkung ausüben: es stehen also schon für erledigt gehaltene Probleme wieder vor unserem Bewußtsein. Vielleicht erklingen uns jetzt die halbvergessenen Schlagworte in noch nie vernommenen Wendungen; vielleicht werden die alten Probleme in einem neuen Lichte und Zusammenhang betrachtet. Wie dem auch sein mag, — noch unlängst würden diese Fragen der inhaltlichen Spannung zwischen unserer russisch-europäischen Kultur und unserem Volkstum, der Entfremdung zwischen unserem Volk und den Gebildeten (der sogenannten „Intelligenz“), der Hinwendung zum Volke im Streben nach positivem Glauben — oder aber eines resoluten Kampfes gegen Volk und Religion zugleich, geradezu als Archaismen gegolten haben.

Woher kommt diese Wiederbelebung der verstummten Streitesrufe und scheinbar überwundener Standpunkte? Jetzt sehen wir alle, daß unsere Freiheitsbewegung — die sogenannte Revolution des Jahres 1905 — die plötzlich nach einem Auftakte zusammenbrach, in unserer damaligen Vorstellung hinsichtlich ihrer Aufgaben zu sehr überschätzt wurde. Es war übertrieben, sie als Ende und Lösung aller bisher so brennenden Widersprüche unseres sozialen Gewissens hinzustellen. Als die unheimliche Stille der Reaktion eintrat, er-

kannten wir verwundert, daß die über uns waltenden Konstellationen unverändert geblieben waren. Die alten Sphynxe standen unerschüttert, als hätte der Schlamm der Überschwemmung kaum ihre Sockel zu überdecken vermocht. Wenn wir tiefer in diese Problematik hineinschauen, müssen wir es notgedrungen anerkennen, daß durch die vom Hauch der Zeiten wie umnebelten Konturen jener alten Probleme immer eine übergroße Wahrheit durchgeschimmert hat. Mögen jetzt diese Umrisse auch noch so stark verändert sein, vor dieser Wahrheit können wir unsere Augen nicht verschließen.

Auf jeder Wendung unseres historischen Weges begegnen wir unseren „prinzipiell russischen“ Fragen: dem Abstand und Widerstreit zwischen dem organischen Lebens- und Bewußtseinsgehalt des sozialen Ganzen und dem Tun und Trachten der staat- und kulturbildenden Sozialgruppen, die jenen Gehalt zu formen berufen sind, tatsächlich aber ihn verleugnen oder verraten, — dem Gegensatz zwischen dem Verwurzeltsein in der starren Tradition und dem Sichlossagen von jeglicher Überlieferung, — der Alternative des leblosen Gedächtnisses und des gedächtnislosen Lebens. Und es scheint uns, daß wir jetzt, wie früher, in all diesen Fragen die *eine* Frage, die nach unserer nationalen Selbstbestimmung, schrittweise entscheiden. Denn unsere Volksseele hat ihre endgültige Form, der letzte Wille des Volkes seine historische Inkarnation bisher nicht gefunden: aufgegeben bleibt dem geistigen Werden was Dostojewskij „die selbständige russische Idee“ nennt, die Rußland in unsäglichen Wehen erst gebären müsse.

2. Am Scheidewege.

Cornelius Agrippa hat gelehrt, mit dem Jahre 1900 werde eine neue Weltperiode beginnen. Kaum wußte jemand bei uns um die fragwürdigen Berechnungen der alten Schwarzkünstler, außer zwei Dichtern, deren einer, vom anderen über die Lehre des Nettesheimer Astrologen unterrichtet, ein anbre-

chendes Zeitalter gewaltsamer Umwälzungen und die nahe Herrschaft einer wilden „adamantina proles“ ohne menschliches Mitleid und historisches Gedächtnis in einem finsternen „carmen saeculare“ verkündete. Aber zweifellos wurde an der Schwelle der angeblichen „astralen“ Ära gleichsam ein neues Erzittern der uns umgebenden psychischen Atmosphäre von mancher feinfühligen Seele verspürt und als bedrohliches Vorzeichen düsterer Zeiten gedeutet. Das bedenkliche Symptom einer dem geistigen Auge wahrnehmbaren Umnebelung des Gesichtskreises hebt auch Wladimir Ssolowjow in seinem letzten Werke („Drei Dialoge“) hervor. Und am Schlusse derselben Schrift verläßt er plötzlich seine gewöhnliche diskursive Schreibart, um als „Einfältiger in Christo“ vom nahenden Ende der Welt und vom kommenden Antichrist zu reden, — nachdem er schon früher in einem vielbesprochenen Gedichte vor dem drohenden „Panmongolismus“ und dem jähen Sturze der russischen Reichsmacht gewarnt hatte, im Zusammenhang mit der Rußland bevorstehenden Wahl: „sich entweder als den Orient des Xerxes oder als den des Heilands zu behaupten.“

Es leuchteten Ideen auf, gebrochen durch das Prisma der eschatologischen Erwartungen: alles im Menschen- und Naturleben erschien durch diese Strahlenbrechung eigentümlich gefärbt. Nach autobiographischen Bekenntnissen der beiden Hauptvertreter des neuen russischen Symbolismus, Alexander Blok und Andreas Bielij, wurzelt ihr dichterisches Schaffen tief in der allgemeinen Gemütsregung der ersten Jahre des neuen Säkulums, die sich in ihnen bis zu beinahe visionären Zuständen steigerte. Ebenso fühlte sich Skriabin als Musiker zu einer geradezu theurgischen Wundertat berufen, die eine plötzliche Wiedergeburt dieser ihrem Untergange entgegeneilenden Welt herbeiführen sollte.

Aber auch unabhängig von allerlei mystisch verzückten Ahnungen ergriff weite Kreise eine fieberhafte Gärung, und Leo Tolstoi's moralische Agonie schürte sie gewaltig an. Die

Formel der überreizten Ungeduld und der Bereitwilligkeit zu jedem Wagnis: „man kann nicht mehr so leben, wie man bisher gelebt hat“ — war gang und gäbe. Das Streben nach politischer und sozialer Erneuerung war in den Gemütern von den allgemeinen Problemen der Weltanschauung unzertrennlich. Der sich in Massen verbreitende Marxismus wurde vor allem als eine Art gottlose Religion interpretiert. Dostojewskij und Nietzsche, die beiden modernen Seelenlenker, waren erst unlängst von der Weltbühne abgetreten, von denen der eine sein neues und entscheidendes „Ja“, der andere sein neues und entscheidendes „Nein“ Christo zugerufen hatte. Das waren die zwei Herolde, die in Erwartung des nahen Kampfes alle Menschen aufriefen, sich in zwei Lager zu teilen, sich um zwei einander feindselige Banner zu scharen. Es wurde, so schien es, eine letzte Entzweiung der Welt — in Freunde und Feinde des Lammes — verkündigt.

Die schicksalschweren Ereignisse, die „zur Erde hinschreitend ihre Schatten vorauswerfen“, traten ein. Es begann der verhängnisvolle Krieg mit dem gelben Asien. Der Krieg ist ein Prüfstein des nationalen Selbstbewußtseins und ein Verhör des Geistes, ein Erproben weit mehr der inneren moralischen Kräfte eines Volkes als der materiellen Macht und der äußeren Kultur. Asien begann die ihm vorgezeichnete Aufgabe zu erfüllen — den Geist Europas zu „versuchen“, ob in ihm noch sein Christus lebt und waltet. Wir wurden nun als die ersten vom gelben Asien nach unserer Selbstbestimmung gefragt. Aber in uns war nur Widerstreit und Zwietracht, Verwirrung und Zweifel. Um unserer Selbstbestimmung willen sehnten wir uns nach Freiheit. Es begann ein schmerzvoller Prozeß, dessen wahrer Sinn sich als das Streben nach der Überwindung der Zwietracht und als die Sehnsucht nach Selbsterkenntnis offenbart hat. Aber dies Streben blieb unverwirklicht und diese Sehnsucht unerfüllt.

Wie die Katastrophen des japanischen Krieges und die Ent-

täuschungen der von ihnen entfesselten revolutionären Bewegung sich in den Gemütern widerspiegeln, mag man wohl aus den nächstfolgenden Zitaten der zeitgenössischen Dichtung herausfühlen.

1904.

„Eines Rachegeistes Schwert hat, meine Heimat, deine Erstgeborenen erschlagen und dich selber, die bebende, mit baldigem Untergange bedroht, weil du, am Kreuzwege zögernd, weder des Tieres Szepter emporzuheben wagst, noch Christi leichtes Joch auf dich zu nehmen.

Und siehe, die zarten Keime sinken zur Erde hin; feindliche Scharen schleudert des Ozeans Flut, Woge auf Woge, an dein Gestade; unzählige Menschenopfer fallen vor dunklen Altären, von zürnenden Göttern geschlachtet.“

1905 (Zusimaschlacht).

„Mitten in fernen Meeren, nach dem umzauberten Ozeanos hin, segelt unsere Armada, weit ausgefahren; und siehe, da geht sie im Höllenschlunde von Flut und Flamme zugrunde.

Ja, dicht an den Rand sind wir herangerückt; über den gähnenden Abgrund hell auflodert ein wütender Wald. Lockst du wohl uns in deinen Opferbrand, unsrer Irrungen Fegefeuer, unserer Blindheit glühendes Siloambad, du reinigender Scheiterhaufen der Sühne?

Es treibt uns ein rächender Geist, ein Scharfrichter läßt uns nicht zaudern, stürzen müssen wir — entweder in den finsternen Tod hinab oder in die verzehrende Glut hinein, ins versengende Leben. Wohlan denn, wer ein Phönix ist, der will auffliegen; wählen wird er die heilige Lohe.

Meide, mein Land, deine Feuertaufe nicht! Die Glut wird deine Kohle in einen Demant verwandeln. Das Steuer, das deine Lenker hielten, ist zerschmettert; die strahlenden Könige der Nacht sollen allein fortan, als ewige Leitsterne, dir Wege weisen.“

1906.

„Sprich du, Sterndeuter, zum Volke! Rufe ihm zu vom hohen Turme: bis wann wird auf den verwaisten Dörfern, bis wann auf den hinsiechenden Saatfeldern der Himmelzorn lasten?

— Im vorgezeichneten Umlauf senden euch die Gestirne Frieden und Schwert herab. Den Nacken der lebenden Welt neiget ihr ewiges Joch unter das Zeichen des Wahns und der Vergeltung.

Es soll die Raserei hauchen aus dem Abgrunde der finsternen Mächte; ausatmen wird sie einen Nebelhauch des Entsetzens, und eure Vernunft wird sich verwirren, auf frischen Grabhügeln werdet ihr toben und tanzen.

Von wilder Leidenschaft geblendet, werdet ihr den Haß von der Liebe in ihrer grausen Entstellung nicht unterscheiden können; tanzen werdet ihr und, wutbesessen und in Ohnmacht hinfallend, noch nach Blute dürsten.

Die Stunde schlägt der Rache und des Strafgerichts; schwer belastet sind die beiden Schalen der Wage, und voll und überschäumend des Zornes Gefäß. Selig ist der vom Wahnsinn Ergriffene als Opferer; und wessen Seele trunken ist, der werde zum Scharfrichter. Also sprechen die Gestirne.“

Man könnte diese Auslese von Stimmen der Verzweiflung, der Verbissenheit, des Wagemutes und der Angst zugleich vor dem kommenden Tage der großen Entscheidung nach Belieben vermehren.

3. *Aufgeschoben.*

Die letzte Strafe blieb aus, wie auch die letzte Befreiung. Die scheinbar so nahe Entscheidung war aufgeschoben. Und doch hat Rußland in Wahrheit, wenn auch dumpf, begriffen, daß, während die Seele der feindlichen Nation — die Seele Japans — in ihrer ureigenen Harmonie und in der größten Spannung aller ihr innewohnenden Kräfte sich betätigte, seine eigene Seele an einer Disharmonie, an einer inneren Spaltung und an einer äußersten Entkräftung litt: denn sie hörte nicht das Wehen des Geistes über ihren dunklen, chaotischen Wassern und vermochte nicht, einen Entschluß zu fassen und am Scheidewege die wahre Richtung zu wählen; sie wagte weder das Tier zu besteigen und dessen Szepter hoch emporzuheben, noch auch ohne Zögern das leichte Joch Christi auf sich zu nehmen. Halb begehrten wir eine Ausbreitung unserer Macht über den Ozean, der zum Mittelpunkt aller Lebenskräfte der Welt werden mußte; halb scheuten wir uns davor und wurden durch das Bewußtsein einer unerfüllten Pflicht in unsere engeren Grenzen zurückgerufen.

Diese ohnmächtigen Versuche etwas resolut und unwiderlich zu lösen, uns selbst als Ganzes zu finden, Kosmos zu werden, die Leuchte emporzuheben — das ist es, was unsere

Freiheitsbewegung gekennzeichnet hat. Wir wollten ohne weiteres auf unsere radikale Art frei werden, den gesamten Grund und Boden unter das Volk verteilen, das ganze Leben von innen heraus verklären. Nicht nur Träumer und abstrakte Denker, das Volk selbst verlangte danach. Aber wir haben nichts von alledem verwirklicht und, was noch weit schlimmer ist, nichts endgültig entschieden und gewählt. Und so ist wieder Chaos in uns und Todesohnmacht, und wieder ist unser seelisches Wesen allen feindlichen Angriffen und dämonischen Einfällen preisgegeben. Ja, es scheint fast, als sei unser Land in Erwartung des kommenden Gerichtes einer langsamen Verwesung anheimgefallen.

„Das Öl ist aus, und dürr der Docht; das Licht erlischt.
Das zu Tode erschöpfte Land,
wird es, dem Flämmchen gleich,
sinken und hinsiechen?
Verswinde, du Angstgespenst!
Unserer Hoffnung Kind,
birg es, du Geburtshelferin,
rett' es weg von den Mörderaugen, Lucina! . . .
Alles an uns, was Lehm ist,
zermalmt soll es,
geknetet werden;
doch demantfest ist unser Herz“ (1906).

„Wie die heilige Wintersaat
im feuchten Herbst faulen muß,
aber ein Geist im stillen
über dem schwarzen Grabe
wehet und wirkt und webt, —
wenn auch der leichtesten Wesen nur
geistig Gehör,
unter den starren Schollen,
des unerwachten Lebens
leisestes Beben
lauschend vernimmt, —
also trotz meiner Erde Schoß
dem stummen schleichenden Tode
mit dumpfen Regungen neuen Seins“ (1905).

Dennoch ist die langsame Arbeit unserer Selbstbestimmung nicht unterbrochen worden und dauert im stillen noch immer fort. Das dunkle Ringen von Millionen geistig Dürstenden, deren Eifer die tiefsten Schichten unserer Volksmasse bewegt, wird nicht müde, ein geistiges Schwert zu schmieden, um damit alles im menschlichen Tun und Sinnen, was vor Christi Antlitz zu Asche wird, von dem, was wahrhaft christlich ist, zu scheiden.

Die sogenannte „Intelligenz“ will nicht in den Grenzen ihrer isolierten Denk- und Lebenssphäre verharren. Sie hat auch die mumienhaft erstarrte Kirchenorganisation teilweise aufgerüttelt. Wenn auch oft nur in ihren Herzenswünschen, oft zum äußersten unbeholfen, so hat sie doch nie aufgehört, einer inneren Einigung mit dem Volke zuzustreben. Die „Überwindung des Individualismus“ im weitesten Sinne ist zu einem gemeinsamen Credo der modernen russischen Intelligenz geworden. Sie scheint vom Vorgefühl ihres historischen Schicksals erfüllt zu sein: entweder sich von Grund aus zu verwandeln oder zugrunde zu gehen.

Trotz alledem bleibt jene Einigung mit dem Volke, die doch die logische und reale Voraussetzung der nationalen Selbstbestimmung bildet, ein frommer Wunsch, und unser bewußter und unbewußter Drang nach dieser Einigung scheitert an dem scharfen Dualismus der beiden Kulturwesen, aus denen sich das gegenwärtige Rußland zusammensetzt und deren jedes den Geist der Nation auf seine eigene Art vertritt.

II. ZWEI SEELEN.

1. *Das dualistische Prinzip in Rußlands geschichtlichem Dasein.*

Bereits die ersten Slavophilen haben auf ein zwiefaches Prinzip in dem inneren Bau unserer Nation und dementsprechend auf den dualistischen Charakter unserer Geschichte hingewiesen. Sie betonten immer den Gegensatz zwischen „Reich“ und

„Land“. Dieser Gegensatz ist kein logischer Widerspruch: wie könnten sonst „Reich“ und „Land“ nebeneinander bestehen und sich gegenseitig ergänzen? Jenes ist ein staatsrechtlicher, dieses ein kulturökonomischer Begriff. Aber grundverschieden sind die Charakterzüge der Nation, je nachdem man sie unter dem Aspekten des „Reiches“ oder dem des „Landes“ betrachtet.

Das Wort „Land“ heißt auf russisch *semlja*, eigentlich „Erde“. Es bedeutet zunächst das Territorium, auf dem der russische Volksstamm sitzt. Er hat es in langsamer Kolonisation mit Axt und Pflug erobert. Später, als das „Reich“ mächtig geworden ist, hat seine imperialistische Politik dieses Territorium bis in die entlegenen Grenzgebiete (*okrainy*) ausgedehnt, so daß Völkerschaften fremder Zunge und Sitte hineingezogen worden sind. „Land“ („Erde“) heißt ferner das russische Volkstum selbst, — das eigentliche Rußland (*Rußj*) als sozialer Organismus, als Träger einer eigenartigen, wesentlich auf Ackerbau beruhenden Kultur. Diese Kultur ist einsprachig, innerlich einheitlich und den auswärtigen Einflüssen von Hause aus abhold. Sie besitzt aber die innere Kraft, eine gewisse assimilierende Wirkung auf Nachbarstämme auszuüben.

Das „Reich“ nun heißt auf russisch „*zarstwo*“, später „*imperia*“ (mit imperium, βασιλεία, gleichbedeutend). Das „Reich“ repräsentiert Rußland als politische Macht; zu seiner Begründung und Stärkung hat die Nation fast gegen ihren Willen ihre besten Kräfte hingegeben. Das „Reich“ ist ein weitverzweigtes, gewaltiges Staatsgefüge, das das „Land“ überdacht und gleichsam umspinnen hat, ohne es jedoch zu ersticken. Das „Land“ empfand dieses Gebilde stets als etwas ihm durch göttliche Fügung Auferlegtes und deshalb Geheiligt, aber mehr als Schale, denn als Kern seines ureigenen Wesens, ja seit dem XVIII. Jahrhundert als etwas ihm in mancher Hinsicht Wesenfremdes. Damals trat auch eine besondere, vom volkstümlichen Sprachgebrauch geradezu abstechende, klassizistisch geprägte Namensform in Kraft: „*Rossia*“, als offizielle

Bezeichnung des „Reiches“ im Unterschied vom „Lande“ (*Russj*). Es besteht somit im Sein und Bewußtsein des Volkes die Scheidung des Reichswesens vom organischen Leben des „Landes“. In engem Zusammenhang mit dieser Spaltung steht die apolitische Gesinnung des Volkes, eine augenfällige Schlaffheit seines Willens zur Erwerbung und Betätigung der staatsbürgerlichen Freiheit; dabei ist es aber nicht leicht zu entscheiden, welches von beiden Phänomenen als Ursache und welches als Folge anzusehen sei.

Das Verhältnis der beiden Subjekte der russischen Geschichte, die wir nunmehr als „Reich“ und „Land“ kennen, gestaltet sich im Näheren folgendermaßen:

Der historisch aktiven und zivilisierenden, treibenden und neuernden Macht des „Reiches“ steht in Rußland von alters her das Sonderdasein des „Landes“ gegenüber, das sich zu all diesen Zielsetzungen und Neuerungen im ganzen passiv verhält. Das „Land“ stellt dem „Reich“ seine eigenen Lebensinteressen entgegen, die dem Staatsbedürfnis oft wesentlich zuwiderlaufen und von ihm öfters niedergedrückt worden sind. Wieweit der Gegensatz derselben mitunter ging, ist schon daraus zu sehen, daß die ursprüngliche Bauernfreiheit der Reichsnot zum Opfer fallen mußte. Das „Land“ hat seine eigentümlichen Einrichtungen, die in den Staatsmechanismus teilweise eingreifen. So z. B. die noch im XVII. Jahrhundert bestehende politische Landesvertretung und der bis auf unsere Zeit fortdauernde Urkommunismus der Dorfgemeinde. Das „Land“ erhält auch seine selbständigen geistigen Tendenzen aufrecht, von denen die hervorstechendste das Streben nach Unabhängigkeit und Innerlichkeit in kirchlichen und Gewissensfragen ist.

Das „Land“, nicht das „Reich“, ist die eigentliche geistige Heimat unseres Volkes. Hier wurzelt sein originelles Schaffen in Kunst, Mythe und Lied, hier ist das geheime Heiligtum seiner frommen Seele zu suchen. Für die politischen Ziele des „Reiches“

hat es im großen und ganzen wenig Verständnis; nur in einigen schicksalsschweren und feierlichen Augenblicken des nationalen Lebens sieht man die beiden Elemente der Nation im vollkommenen Einvernehmen. Sonst bleibt das Volk angesichts der „Haupt- und Staatsaktionen“ der Geschichte zu meist „stillschweigend und stumm“ — wie Puschkins Bemerkung für die Bühne am Schlusse seiner dramatischen Chronik „Boris Godunow“ lautet. Das „Land“ unterwirft sich dem „Reiche“, ohne seinen Maßnahmen, wenigstens in weltlichen Angelegenheiten, Widerstand zu leisten; es erträgt geduldig jegliche Gewalt, die das „Reich“ ihm antut; aber es behält sich auch seine Meinung vor, und jenes ist genötigt, mit seinem Willen zu rechnen. Denn das „Land“ ist die soziale und wirtschaftliche, sowie die geistige Basis des „Reiches“.

Die Kirche in ihrer äußerlichen Organisation und ebenso die kirchliche Jurisdiktion in foro externo ist dem Staatswesen einverleibt und zu dessen Werkzeug geworden; „seit Peter dem Großen liegt unsere Kirche in der Paralyse“, bezeichnete Dostojewskij diesen Sündenfall des „Reichs“. Das „Land“ ignoriert auch die vom Staate unterjochte Kirche, wenn es auch dieselbe Kirche in ihrem sakramentalen und liturgischen Amte achtet und anerkennt. Bei diesem halb offenen, halb verhohlenen Antagonismus und Mißtrauen gegen das offizielle Kirchenwesen findet das „Land“ den inneren Frieden in seiner festen Treue gegen die gottesdienstliche und asketische Überlieferung, in dem mystischen Glauben an die geheim rettende Wirkung seiner Heiligen, im innigen Vertrauen zu seinen pneumatischen („geisterfüllten“) „Älteren“, oder Geronten (*starzy*), die in der kirchlichen Hierarchie meist keinen Platz einnehmen, aber unter klösterlichem Obdach in hohem Ansehen stehen.

Das „Land“ und das „Reich“ sind also die beiden Grundtypen der nationalen Selbstbetätigung. Seit der Konsolidierung der russischen Großmacht besteht zwischen ihnen eine

gewisse Heteronomie der Denk- und Willensrichtungen. Eine völlige Entfremdung trat ein unter Peter dem Großen, dem radikalsten Vertreter der Idee des „Reiches“, deren zwiefache Wesenheit in der Person dieses Monarchen ihren schärfsten Ausdruck fand und zwar nach beiden Richtungen hin: als Wille zur absoluten Herrschaft einerseits und als rücksichtslose Energie des unternehmungslustigen Neuschaffens andererseits. So ist er nicht nur Autokrat und Revolutionär, sondern auch der eigentliche Schöpfer der künftigen russischen „Intelligenz“, in den Augen des Volkes aber der Antichrist. Die „Intelligenz“ erwächst aus der nach der petrinischen Reform am Reichsregiment und an der Landesverwaltung beteiligten Klasse; und wenn sie sich bald auf weitere Kreise ausdehnt und sich schließlich gegen die Staatsgewalt empört, so geschieht es doch in der Kultursphäre des „Reiches“, keineswegs im Namen des „Landes“ und im Geiste des Volkes, sondern aus Rivalität mit den legitimen Führern der Nation, als Kampf um das Recht, das nationale Leben nach modernen Idealen neu zu gestalten. Die Opposition der „Intelligenz“ ist eine sich im Kreise des „Reiches“ logisch entwickelnde Antithese, ein innerlich notwendiges Produkt der „Petersburger Periode“. Als ihr Symbol kann jene Schlange gelten, die sich unter dem Roß der Falconet'schen Reiterstatue Peters des Großen windet und, halb zerstampft und zertreten, dennoch Roß und Reiter bedroht. — Andererseits war die im vorigen Jahrhundert versuchte offizielle Stilisierung der Zarenmacht in Formen der volkstümlichen Überlieferung zu künstlich, um die gewollte Beseitigung der „Scheidewand“ (*sredostenije*) zwischen Herrscher und Volk, „Reich“ und „Land“ tatsächlich zu erzielen.

2. Vom dritten Rom.

Die Charakteristik der russischen Volksseele gestaltet sich nun diametral entgegengesetzt, je nachdem man sie aus den stolzen Plänen von Rußlands Schicksalslenkern bzw. Schick-

salsdeutern oder aus den inneren Potenzen des Volkes gewinnt. Das läßt sich auch an der verschiedenen Auffassung der grundlegenden Nationalmythe vom „dritten Rom“ in der „Reichs“- und in der „Land“- oder Volkssphäre deutlich erkennen.

Nach dieser Mythe erscheint Moskau in den Geschicken der christlichen Welt als das „dritte“ und „letzte“ Rom; Byzanz war ja das zweite gewesen. Diese geschichtsphilosophische Ansicht war Iwan dem Schrecklichen von Mönchen eingeflüstert worden. Nach dem Fall Konstantinopels wurde der Schatz des wahren Glaubens im Orient schließlich dem „heiligen Rußland“ anvertraut; nun wollten die Mönche das Gefühl der Verantwortlichkeit für diesen Schatz in der Seele des russischen Zaren stärken. Die monarchische Staatsgewalt wußte daraus die naheliegenden staatsrechtlichen und politischen Konsequenzen zu ziehen. Aber jenes Traumbild des „dritten Roms“ hat sich auch dem Geiste der an Rußlands religiöse Weltmission Glaubenden tief eingeprägt und lebt unter mannigfaltigen Verkleidungen bis auf den heutigen Tag noch fort.

In den Augen der Slavophilen gab die Idee des „dritten Roms“ ebenso dem Reiche wie dem Volke die höchste Weihe: das Reich wurde zum Horte des wahren Christentums, das Volk zu dessen Träger; der künftige Triumph des Imperiums fiel notwendig mit dem der reinen Religion zusammen. Dostojewskij aber befürchtete diese allzuenge Verbindung des Geistigen mit dem Weltlichen, die allzuleicht zum „Cäsaropapismus“ ausarten konnte; er sah hierin die Gefahr einer Versuchung zu der — nach ihm — von Rom begangenen Sünde des „Papocäsarismus“ und lehrte: Rußland sei berufen, seine politische Macht zur größten Entfaltung zu bringen und ihre ganze Wucht zur Vollziehung seiner vorbestimmten Geistestat in die Wagschale der Weltgeschichte zu werfen, dann aber auf die Staatsform überhaupt zugunsten der Kirche zu verzichten, die jeden äußeren Zwang von vornherein verwirft. Die Selbstaufhebung des Staates wird in den Grenzen Rußlands voll-

zogen, aber weltbindend sein. Durch diese Realisierung der christlichen Prinzipien von Liebe und Freiheit wird Rußland zum leuchtenden Mittelpunkt der ökumenischen Christenheit. Diese theokratische Konzeption wird von W. Ssolowjow unter Aufopferung des Schlagworts „das dritte Rom“ geändert; er rettet den Staat, insofern derselbe sich von all seinen heidnischen Elementen löst und zum wahrhaft christlichen Staate wird, und verlegt das Zentrum der von Rußland wesentlich mitbegründeten „freien Theokratie“ wieder nach dem alten und einzig wahren Rom; dadurch bricht er die polemische Spitze des Gegenrom-Ideals, das aus den byzantinischen Kirchenansprüchen entstanden und von Rußland vererbt worden ist.

Wohl hält auch das Volk seine Heimat für das auserwählte Land der Verheißung — oder wie die in den Büchern Belesenen es gelegentlich mit einem gelehrten Ausdruck zu bezeichnen pflegen — für das „dritte“ oder „letzte Rom“ im Sinne der geheiligten Stätte, wo sich der wahre Glaube unbefleckt fortpflanzt bis zum Tage der Erfüllung. Aber der Staat wie er eben ist, erscheint dem Volke eher als ein Hindernis, denn als die Vorbedingung für die Verherrlichung der „Braut Christi“, der wahren Kirche, auf Erden. Daß der Staat schließlich aufgehoben werden soll, damit die Kirche in ihrer reinen Geistigkeit einzig und allein herrsche über das ganze Leben, das hat Dostojewskij dem geheimsten Denken des Volkes abgelauscht. Kein politisches Moment läßt das Volk in seine Heilserwartung eindringen. Es erkennt nicht, daß das in seinem mystischen Kerne „heilige Rußland“ tatsächlich mit den schwersten Sünden beladen und vom obsiegenden antichristlichen Geiste verfinstert ist; ja, die Alten sagen, der russische Boden werde auch den letzten Antichrist zeugen. Aber irgendwo im weiten russischen Lande, auf einem unbekannten Berge wird, nach frommer Pilger Kunde, auch eine unsichtbare Kirche aus unsichtbarem Stein von Gottes Erwählten fortwährend weiter aufgebaut. Denn die Kirche, die einst der Welt geleuchtet hatte,

liege ja tief unter der Erde oder unter dem klaren Wasserspiegel eines Sees verborgen, aus dessen Fluten von Zeit zu Zeit ein fernes Glockengeläute dumpf ertöne. Erst am Ende der Zeiten wird die Kirche der Heiligen sich offenbaren.

Mit anderen Worten: das religiöse Zukunftsideal Rußlands ist für die Gebildeten ein historisches Ziel, für das Volk eine eschatologische Hoffnung.

3. *Die Monologen und das Volk als stumme Person.*

Diejenigen also, die für das russische Volk zu denken unternahmen und in dessen Namen das letzte Geheimnis seines schweigsamen Wesens laut auszusprechen wagten, waren darin einig, daß Rußlands endgültige Selbstbestimmung eine Tat bedeute, die für das Wohl der ganzen Menschheit notwendig ist; was allerdings ihren Aufstellungen eine der „Nationalidee“ würdige Form verlieh, insofern die „Nationalidee“ sich selbst verleugnet, wenn sie sich nicht als Symbol eines universalen Wertes zu erweisen sucht. Von den nationalistischen Epigonen der Slavophilen, die zu „Realpolitikern“ geworden sind, und von den Positivisten, die geistig weder einflußreich noch originell waren und von der Problematik der Volksbestimmung überhaupt nichts wissen wollten, sehen wir ab. Alle anderen Vertreter des russischen nationalen Gedankens begegneten sich in der Anerkennung der übernationalen Berufung Rußlands. Die Anhänger der religiösen bzw. mystischen Weltanschauung und Geschichtsinterpretation erblickten jene künftige Tat darin, daß der geistige und psychologische Inhalt unseres tiefinnerlichen, vom Rationalismus nicht angekränkelten, auf der ursprünglichen „Totalität“ des Bewußtseins beruhenden religiösen Erlebens, gleichwie „ex oriente lux“, die ganze Welt erleuchten und retten sollte. Andererseits waren die Revolutionäre — im Gegensatz zu den nüchternen und gemäßigten, positivistisch denkenden Fortschrittlern — den kühnsten Träumen von der erlösenden Mission Rußlands nach ihrer

Art durchaus nicht abgeneigt: nach Dostojewskij's Dafürhalten bestand ihr letzter Wille darin, „sich in der Welt ohne Gott einzurichten“ und „den Atheismus im konkreten Leben zu realisieren“; diese der Religion feindseligen Vorkämpfer des sozialen Umsturzes gaben sich gerne der Hoffnung hin, daß unser heute noch so frommes, dennoch seiner Natur nach tollkühnes und vorurteilsloses Volk einem unverfälschten und durchgreifenden Sozialismus den Sieg in der ganzen Welt verschaffen würde. Eines aber war bei aller Verschiedenheit der Meinungen und Wünsche offenbar: die Tatsache der von Dostojewskij erkannten und verkündeten „Entbindungswehen“ der russischen Seele, die ihre ureigene „Idee“ gebären sollte.

So begriffen ist die „Nationalidee“ freilich kein abstraktes metaphysisches Schema, sondern eine innere Wirklichkeit, deren Bedeutsamkeit in dem Maße zunimmt, in welchem die darin enthaltene Tendenz sich dem konstanten Willenshang und -drang der gesamten Nation nähert und diese zur bewußten Befolgung des von ihr bereits instinktiv eingeschlagenen Weges treibt. Solche Tatsächlichkeit und deren unvermeidliche Auswirkungen kennt die Geschichte wohl, — so ist ja auch der altjüdische Messianismus zu fassen; aber sie kennt auch ephemere Konstruktionen im gleichen Stil, die sich bald in ideologische, bald in prophetische Formen zu kleiden pflegen, und in denen weniger der Volksgeist als die Zeitstimmung, wenn nicht gar ihrer Urheber „eigener Geist“ sich spiegelt; — ein bedenklicher Unterschied, der gelegentlich auch die Apostel unserer Nationalidee in ihrem tiefsten Innern lebhaft beunruhigt hat.

Die römische Nationalidee ist in einem langen und komplizierten Prozesse kollektiver Mythenbildung gestaltet worden. Die weitverzweigte und schließlich in pragmatisch richtige Bahnen zielbewußt eingelenkte Sage vom Trojaner Äneas, das fremde und heimische Orakel- und Sibyllenwesen, das griechische politische Denken, die hellenistische und orientalische Mystik — alles wirkte zusammen, um dem Volksbewußtsein eine leben-

dige Vorstellung einzupflanzen von der providenziellen Mission der sich spontan entwickelnden römischen Macht, alle Nationen in einem politischen Körper und in jener Harmonie dieses Körpers, die „pax Romana“ heißt, zu vereinigen.

„Tu regere imperio, populos, Romane, memento, —
Hae tibi erunt artes, — pacisque imponere morem,
Parcere subiectis et debellare superbos.“

So spricht Vergil (Aen. VI, 851 sq.) für sein Volk und in dessen Namen zu den Völkern und Jahrhunderten; nicht in seinem eigenen, noch in Augustus' Namen sagt er es aus, sondern dem „consensus omnium gentium“ gibt er Ausdruck; nicht von Erwartungen redet er, sondern von Tatsachen, die sich eben vollziehen; nicht den nationalen Egoismus vertritt er, — er faßt in eherne Worte den längst über die Nationalschranken hinausgewachsenen Urgedanken der ewigen Urbs, die zum Orbis wird.

Es ist voreilig, die russische Idee nach römischer Art mit einem Begriffsnamen zu stempeln. Erwartung ist sie und ein „vielumstrittenes Zeichen“ (*σημεῖον ἀντιλεγόμενον*, Luc. II, 34), das notwendig auf verschiedene Weise gedeutet werden muß bis zu der Zeit, wo der fragwürdige Daimon der Nation die endgültige Form seiner geschichtlichen Inkarnation findet. Als historische Verwirklichung ist eben die russische Idee laut Dostojewskij noch nicht geboren. Sonst wäre sie ja kein Rätsel und keine Hoffnung.

Mögen die modernen Deutungsversuche der alten Troja-Vision diese nun auf Rußland als das „dritte Rom“ des weißen Zaren, oder als den Herd und Hort der Weltrevolution, oder gar als das romantisch aufgefaßte „dritte Reich“ des Geistes beziehen, — jedenfalls fehlt ihnen die Bestätigung der nächstliegenden Instanz: die Sanktion des Volkes, die tiefe Resonanz seiner Zustimmung. So wird, auch abgesehen von allerlei Träumereien und Weissagungen, unser reales Bedürfnis an Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung sowohl logisch als

auch psychologisch zum Streben nach der Überwindung des Dualismus im Sein und Bewußtsein des Volkes und zur Sehnsucht nach einer höheren geistigen Einheitlichkeit. Solange diese Bedingung unerfüllt bleibt, kann die russische Idee nur intuitiv erfaßt werden, als ideales Sinnbild der einheitlichen metaphysischen Wesenheit der Nation, — ihrer historisch sich verwirklichenden Entelechie oder besser ihres intelligiblen *esse* im empirischen *fieri*. Ereignisse kann man nicht ohne weiteres voraussagen, aber das Symbol der metaphysischen Wesenheit der Nation und das entsprechende morphologische Prinzip ihrer geistigen Entwicklung läßt sich im Geiste wohl erschauen.

Auch für den großen Lyriker Tjutschew kann die wesenhafte Erkenntnis Rußlands nur intuitiv sein. Es sei, meint er, weder mit dem Verstande zu begreifen, noch mit üblichen Maßen zu ermessen; wer Rußland erkennen will, der soll an Rußland glauben. Und sein Nachdenken über das russische Seelentum und das in ihm vorgezeichnete Geschick ergießt sich in der ergreifenden Mythenbildung: „Diese armen Dörfer, diese traurige Öde, — bist du nicht die Heimat der Demut und der langen Geduld, du meines Volkes Land? Der stolze Fremdlingsblick wird nie erfassen, was da drinnen in dir geheim leuchtet und durch dein nacktes Elend sanft hindurchschimmert. Segnend hat dich der Himmelskönig selbst durchwandert, kreuzbeladen, in Sklavengestalt.“

Dostojewskij erblickte in diesen Worten geradezu eine Offenbarung. Die beiden Männer jedoch, die wir so franziskanisch gestimmt treffen, waren bekanntlich zugleich enthusiastische Reichspropheten. Wie versöhnen sich im russischen Charakter und Denken derlei Widersprüche? Was soll die mystische Ehe zwischen Armut und Majestät bedeuten? Schimmert etwa ein Drittes, jenes „Geheimleuchtende“, nicht allein durch die Armut, das härene Gewand, sondern auch durch den Purpurmantel hindurch? So meinten es eben die Slavophilen; aber auch nach der Auffassung des „Landes“, die sich in manchen

feierlichen Deklarationen kundgab, sollte die Last des Regiments von seiten des Volkes und der Kirche dem Zaren aufgelegt werden, damit er allein vor Gott die Verantwortung übernehme für den Gebrauch des Schwertes: ihren politischen Willen überträgt die Gemeinde auf den gesalbten Machthaber des Imperiums; Frieden und Demut nimmt sie für ihr Teil ¹⁾. Regt sich in dem imperialistischen Eifer der beiden Seher ein organisches Bewußtsein der nationalen Machtpotenz, das sich zwar empirisch und akzidentiell als „Wille zur Macht“ bekundet, wesentlich und innerlich aber es vielleicht gar nicht ist? Ist die äußere Machtstellung des russischen Reiches aus echtem Willen zur Macht oder vielmehr aus Schicksalsnot und Gebot hervorgewachsen? Es wäre überflüssig zu untersuchen, welche der gegenseitigen Tendenzen in der Geistesverfassung und in der Entwicklung Rußlands und seiner Verkünder überwiegt; wesentlich ist das Mit- und Nebeneinanderbestehen beider. Was soll das aber bedeuten? Leben denn zwei grundverschiedene Seelen in der Brust der Nation? Oder handelt es sich um entgegengesetzte Äußerungsformen eines Wesens, das nach dem Gesetz einer geistigen Polarität angelegt ist?

III. DIE POLARITÄT DER RUSSISCHEN KULTUR.

1. *Der Wille zur Integration.*

Die „Intelligenz“ kann sich nicht dabei beruhigen, dem Kulturgegensatz, der sie vom Volke trennt, die Bedeutung eines lediglich temporären Mißstandes beizumessen, der mit Aufklärungsmitteln zu heilen ist. Das kann sie nicht, obgleich alles sie zu überzeugen scheint, daß neue soziale Gruppierungen im Begriffe sind, die alte Antithese wegzuschaffen und durch eine ganz andere Problematik zu ersetzen: schreitet denn die Differenzierung aller Art, sowohl auf materiellem als geistigem Gebiete, innerhalb des Volkes selbst nicht rasch vorwärts? — bildet sich nicht die städtische Arbeiterklasse, die ihrer Gesin-

nung nach noch ein Mittelding zwischen Volk und Intelligenz ist, sich aber der volkstümlichen Denkart immer mehr entfremden muß? Am wenigsten fühlt sich die Intelligenz durch die verstandesmäßige Überlegung erbaut, daß bei uns, wie überall, den rechtschaffenen Menschen gesunden Willens eines obliege: an dem Fortschritt der Nation nach ihrem besten Wissen und Gewissen mutig zu arbeiten, ohne Rücksicht auf die geistige Beschaffenheit derjenigen Elemente, die das Erbteil der „historischen Trägheit“ noch nicht überwunden haben.

Dies alles haben unsere Kulturträger oft und scheinbar einleuchtend vorgepredigt. Aber trotz all dieser Aufmunterungen hört doch die Intelligenz im ganzen nicht auf, an einer tieferen Rechtfertigung ihrer Sonderexistenz zu zweifeln und sich selber innerlich zu bekämpfen. So drängt sich unabwendbar die Frage auf: ist denn diese Lebensfähigkeit der scheinbar abgelebten Formel des wesenhaften Gegensatzes — Volk und Intelligenz — nicht doch ein Zeichen dafür, daß in dieser Formel die Wahrheit eines lebendigen Symbols enthalten ist? Und gesetzt, es sei dem so, — welchen Sinn hat das unheimliche Spuken dieses Gespenstes bei klarem Tageslicht, und welche unerfüllte Schicksalsforderung wird von ihm verkündet?

Ist ihre Vitalität zunächst nicht ein Ausdruck davon, daß jede intellektuelle Spaltung und Gliederung in unserem nationalen Seelenleben einen unbewußten Widerstand der integrierenden Kräfte, des organischen Triebes zur Vereinheitlichung der getrennten Energien erfährt? Nirgends sonst in der Geschichte treffen wir solch eine Sehnsucht der losgerissenen Schichten zur Wiedervereinigung mit dem Ganzen, solch ein „taedium sui“ (Überdruß am eigenen Sonderdasein) der abgeschlossenen Klassen, einen so schmerzlichen Zwiespalt im Herzen der Nation. Wir Russen empfinden unsere differenzierte Selbstbehauptung nur dann als wahr, wenn wir sie im Zusammenhange und Harmonie mit der Selbstbestimmung des gesamten Volkes wissen.

Als irrig und falsch, illusorisch und wurzellos und einem jähen Untergang geweiht empfinden wir instinktiv alles, was wir erstreben und erreichen, wenn das „Land“ ihm seine Zustimmung verweigert. So glaubt zum Beispiel weder das Volk noch ein Teil der Intelligenz (unter anderen auch Dostojewskij) an die Dauerhaftigkeit der gleichsam mit Zauberkraft, wie eine Art Blendwerk, ins Dasein gerufenen Prachtstadt Sankt-Petersburg samt alledem, was der Begriff der „Petersburger Periode“, als der Periode des größten Abstandes zwischen Schein und Wesen, in sich schließt.

Es sind Eigentümlichkeiten der Volksseele, Züge des nationalen Charakters und Geistes, die man als typisches Phänomen und als konstante Beweger der Volksschicksale annehmen muß. Mögen wir sie durch die ethnischen oder geographischen Bedingungen, durch die Daten des materiellen historischen Prozesses oder durch geistig-psychische Voraussetzungen erklären, — jedenfalls müssen wir ihr Dasein, ihre Gültigkeit, ihre determinierende Wirkung in der Geschichte des Volkes anerkennen. Als verfehlt würden sich unsere Prognosen und Zielsetzungen erweisen, wenn wir diese lebendigen Kräfte der Geschichte übersähen; ja im Gegenteil: vieles könnten wir unter der Hülle der Dinge, in der unbewußten Sphäre der kollektiven Seele, wo sich die Wurzeln der Ereignisse bergen, erschauen, wenn es uns gelingen würde, ihr geheimes Wesen zu enträtseln.

All-Einheit des Volkes — unter dieser Form erscheint uns zunächst das Ziel dieses sehnächtigen Langens und Strebens, die beiden Wahrheiten in Einklang zu bringen: die Wahrheit der von der Erde Entwurzelten, vorzugsweise der Kinder der städtischen Kultur, und die von den ackerbauenden Massen vertretene „Wahrheit der Erde“. Woher kommt aber dieser Wille zur All-Einheit? Woher entspringt dieser unaufhörliche, unter veränderlichen Gestalten der geistigen und seelischen Bewegungen stets wiederkehrende Zweifel — ob wir, von der

Wahrheit des Volkes abgefallen, uns nicht verirrt hätten? Woher dieses barbarische Urmißtrauen gegen das Kulturprinzip selbst bei den genialsten Kulturbildnern Rußlands? dieser bisweilen selbstmörderische Trieb, in den Fluten des Volkswesens alles aufzulösen, was sich abgesondert und emporgehoben hat, — wenn auch dieses Emporsteigen die Erhebung des Lichtes und die Errichtung des wegweisenden Leuchtturmes über dem dunkeln Gewoge bedeutet?

So stark ist die Anziehungskraft des *Organischen*, welches den Kern unseres nationalen Daseins bildet, daß dasjenige, was sich im historischen Prozeß zentrifugal betätigen mußte, doch nicht vermag, von der Kernmasse sich dergestalt loszureißen, um sich wenigstens als deren Trabant zu einem selbständigen Lichtkörper zu verdichten.

2. Die organische und die kritische Kultur.

Es bestehen in Rußland nebeneinander zwei Kulturen, die den Polarkräften gleich einander entgegengesetzt sind und einander suchen. Die eine ist die noch immer wesentlich mittelalterliche Kultur der Volksmassen: sie beruht auf dem urväterlichen Glauben und auf der althergebrachten Sitte. Bedingt und geformt ist sie sowohl in der Weltanschauung als im Alltagsleben durch die antike, kirchlich-byzantinische Überlieferung; die Sprache selbst trägt ihr Gepräge, dank der unzähligen Begriffsbezeichnungen und Redewendungen der liturgischen Gräzität, die sie absorbiert und zu ihrem Erbgut verarbeitet hat. Daneben besitzt aber die Volkskultur, — abgesehen von manchem Nachklang primitiver Vorstellungen einer von Urbeginn an ackerbauenden Bevölkerung, — auch viele und bedeutsame Originalschöpfungen in Gedicht und Gesang, in allerlei Kunstfertigkeiten, ja selbst im religiösen Nachdenken und Erschauen, wie denn der eigenartige und tiefsinnige Kult der Gottesweisheit Sophia in der ältesten russischen Kunstsymbolik und Liturgik eine solche originäre Schöpfung ist. —

Die andere in Rußland mächtig erwachsene Kultur ist die Kultur der im modernen Sinne Gebildeten. Von jeher aus Westeuropa fortwährend eindringend, vor zwei Jahrhunderten aber von Staatswegen gewaltsam importiert, ist sie im raschen Aufsteigen begriffen; wegen Mangels aber an festen Traditionen bleibt sie ihrem Geiste nach vielleicht nicht so sehr Werte schaffende als zersetzende Kultur der „Intelligenz“.

Es wird einleuchten, daß diese beiden Kulturarten in Rußland sich so zueinander verhalten wie die organische Kultur sich zur kritischen verhält, — wenn man sich über den Sinn dieser Kunstausrücke klar verständigt hat. — Unter der „organischen Kultur“ verstehen wir diejenige, in der die Einheit der Grundvorstellungen von den göttlichen und menschlichen Dingen, vom Guten und Bösen herrscht und die Einheit der Lebensformen sowie die Stileinheit in Kunst und Gewerbe sich realisiert. Die streitenden Kräfte kämpfen auf dem gemeinsamen Boden derselben Normen, und die Gegner verstehen sich gegenseitig dank der Gemeinschaftlichkeit der ihr Tun und Trachten bestimmenden Grundsätze; diesen Normen und Grundsätzen vermag das Individuum nur ihre tatsächliche Verletzung, nicht aber eine prinzipielle Ablehnung entgegenzusetzen. Alles Schöpferische als solches ist hier unpersönlich, und alles Individuelle bedeutet nur die eigensinnige Behauptung des zufälligen persönlichen Willens zur Macht und Herrschaft. Die fortschreitende soziale Differenzierung führt eine allmähliche, erst auf einzelne Volksschichten und Lebenssphären sich erstreckende, sodann immer weiter um sich greifende Umwandlung der organischen Kultur in die kritische herbei.

Als kritische Kultur aber erscheint uns die, in der die Gruppe und das Individuum, Glauben und Schaffen sich in ihrer Absonderung von der Gesamtheit behaupten und eher Konzentration als Expansion, eher Vervollkommnung in ihren eigenen Grenzen als Fühlung mit der Gesamtheit und deren Beherrschung erstreben, — was eine weitere Zergliederung der vom

Universum abgelösten Mikrokosmen begünstigt. Dieser Zustand ruft einerseits die wachsende Entfremdung und das sinkende gegenseitige Verständnis der spezialisierten Gruppen hervor; andererseits erzeugt er das unaufhörliche Streben nach immer sichereren Kriterien der Wahrheit und nach immer steigender Formvollendung, — ein Streben, das seinem Wesen nach kritisch ist, weil es die stete Gegenüberstellung und Umwertung der kämpfenden Werte voraussetzt. Die Folge davon ist die unvermeidliche Konkurrenz der einseitigen Wahrheiten, die zu abstrakten Prinzipien entarten.

Die wachsende gegenseitige Entfremdung der Individuen, Gruppen und Kulturgebiete ruft ein Sehnen nach der konkret religiösen Harmonie der vollkommenen All-Einheit hervor. Jede Vorahnung einer neuen organischen Epoche innerhalb einer kritischen Kultur ist das Phänomen eines wiedererwachenden religiösen Bewußtseins, soweit es aus dem Bedürfnis an einer ontologisch basierten Ursynthese des Lebens und Denkens und an der Wiedervereinigung alles dessen entspringt, was die kritische Kulturepoche aufgelöst und auseinandergerissen hat. Eine solche Sehnsucht finden wir zum Beispiel in der sogenannten „messianischen“ IV. Ekloge Vergils ausgedrückt; typischer Weise wird diese Stimmung von einem Nimbus des eschatologischen Vorgefühls umstrahlt, von einer sich im Geiste vollziehenden Vorspiegelung des Endes einer Welt begleitet ²⁾).

Es ist kein Zweifel, daß bei näherer Betrachtung jedes organische Kulturgebilde in der historischen Wirklichkeit eine Reihe von Merkmalen der kommenden Differenzierung zeigt, so daß innerhalb des historischen Horizontes keine reine Kultur dieses Typus zu finden ist. Aber noch im Zeitalter eines Anaxagoras ist das organische Gefüge des athenischen Gemeinwesens so mächtig, daß der Demos, der den Denker verbannt, ihm ebenso verständnislos gegenübersteht, wie der apolitische Götterleugner selbst dem Volke, für welches das herrschende

Kultsystem zugleich und vor allem das System des gesamten Volkslebens ist. Auch Sokrates, den man wegen Verneinung der angebeteten und Einführung neuer Gottheiten zum Tode verurteilt, wird, wenn auch nicht ohne Heuchelei, als ein dem Volkswesen fremdgewordener, „entwurzelter Intelligent“, gleich den Nihilisten der Sophistik und dem Dekadenten Agathon, angesehen.

In den organischen Epochen muß jede Neuerung auf dem Gebiete der religiösen Weltanschauung und Handlung sich auf eine, wenn auch mitunter fingierte, Tradition berufen und in den Mysterien bergen. In dieser Form, die eine Enthaltung von den offenen und grundsätzlichen Widersprüchen mit der urväterlichen Frömmigkeit voraussetzt, findet sie leicht allgemeine Anerkennung und sogar öffentlichen Schutz. Peisistratos, der große Reformator der hellenischen Religion im Namen des Dionysos und der Begründer der orphischen Staatsmysterien, lebt im Gedächtnis des Volkes als herrschsüchtige und mächtige Persönlichkeit, aber keineswegs als ein vom Volksglauben Abtrünniger, wie Anaxagoras, oder als religiöser Umstürzler, wie Sokrates.

In der Zeit des vollständigen Sieges der kritischen Differenzierung auf dem gesamten Gebiete des antiken geistigen Lebens, in der Zeit der Glaubensfreiheit, die dieser Differenzierung parallel läuft, werden die Christen ihres Glaubens wegen verfolgt, weil sie sich fernhalten vom Kaiserkult, diesem Sinnbilde des gesamten römischen Staatswesens als organischer Einheit, mit seiner Überlieferung und seiner Ahnenverehrung, mit seiner geheiligten Erde und seiner von Göttern begründeten Macht, mit seinem als gottmenschliches Ganzes aufgefaßten Gefüge von Sitten und Institutionen. Das Christentum war eben kein geistiges Phänomen der kritischen Kultur, deren Selbstbeschränkung auf die private Sphäre ihm eine ungestörte Symbiose mit jenen Dingen gestattete. Zwar tat das Christentum manches, um dem Konflikte zu entgehen: versprach dem

„Cäsaren“ alles, was „nicht Gottes“ war, und organisierte sich scheinbar als eine neue „Mysterienreligion“. Aber die Mysterien waren schon längst nur noch ein Überbau über dem Leben, nur „Theosophie“ oder „Religion als Privatsache“, und nun erwies sich plötzlich die ganze Welt als „Gottes“. Das Christentum sollte das ganze Leben durchdringen, die Verwandlung des Fleisches und des Blutes der Welt vollziehen. Der organischen Überlieferung, den „alten Schläuchen“, die den Inhalt einer kritischen Kultur in sich kaum zu fassen vermochten, stellte es die neutestamentliche Hoffnung, als „neue Schläuche“ gegenüber. So begründete es unmittelbar, ohne sich dessen bewußt zu sein, eine neue organische Kultur. Innerhalb einer kritischen Epoche, in der Zeit, wo das Maß der inneren Zersetzung erfüllt ist, erfährt die Religion eine Wiedergeburt und zieht in das Leben ein als ein einheitliches, allbestimmendes und souveränes Prinzip.

Die organische Epoche ist dem paradiesischen Zustande des Kinderdaseins im Schoße des Schöpfers analog: nicht weil sie ein Eden und ein goldenes Zeitalter des verlorenen Glückes wäre; sondern weil hier das Zentrum des Bewußtseins außerhalb des Individuums liegt. Die kritische Epoche ist die Zeit des luziferischen Aufstandes der Individuen, die es gewollt haben „esse sicut Deus, scientes bonum et malum“. Dornen und Schirpling bedecken die Erde, die früher dem Menschen eine freudige und freigebige Mutter war, und die jetzt zu einer geizigen und feindseligen Stiefmutter geworden ist, nicht als ob die äußeren Daseinsverhältnisse sich verändert hätten, sondern weil die Persönlichkeit zu leiden und zu wagen gelernt hat und weil sich ungeahnte Labyrinthe des Geistes und Golgathas des Herzens erschlossen haben.

Die kritische Kultur ist die Kultur der Söhne Kains, der Metallschmiede und Erfinder der musischen Werkzeuge. Es wuchern in ihr Keime von Neid und Eifersucht, Empörung und Brudermord. So ist eben die unsrige, soweit sie gottlos ist,

nur kritisch, luziferisch, kainisch; aber jedes Hineinbringen eines religiösen Grundelementes nicht als einer abstrakten Hypothese, sondern als einer das ganze Leben bestimmenden Norm beginnt den Prozeß der wahren Integration der streitenden Energien und bereitet den Umschwung, der alle Einzelwerte des kritisch-zersplitterten Schaffens überwindet und durch die Werte eines anderen, eines in Gott allumfassenden Bewußtseins ersetzen soll.

3. Die Überwindung des Gegensatzes in einer neuen organischen Kultur aufgegeben und vorgefühlt.

Rußland hat sich eine kritische Kultur erarbeitet, aber in seinen Tiefen ist es einer ureigenen organischen Kultur treu geblieben, und diese Spaltung läßt unsere Herzen nicht zur Ruhe kommen. Alle Versuche der Intelligenz, das Volk in die Intelligenz — im Sinne einer kritischen, daher aber auch außerreligiösen Kultur — zu verwandeln, wurden bis jetzt durch die Urkräfte unseres geschichtlichen Lebens vereitelt. Und sollte es ihr einmal wenigstens teilweise gelingen, so könnte doch etwas ganz Unerwartetes dabei geschehen: die höheren Schichten würden sich vielleicht unterdessen zu den bisher vom Volke vertretenen Grundsätzen einer positivreligiösen Weltanschauung bekehrt haben, und die erwünschte Einigung wäre doch nicht erzielt worden. „Die Jünger mögen verstummen — die Steine werden schreien“ (Luc. XIX 40). Denn die Intelligenz und das Volk dürsten gleicherweise nach einem neuen Leben in Wahrheit und Gerechtigkeit: das Volk, das sich nach Auferstehung sehnt, und die Intelligenz, die die Wiedervereinigung erwartet. Aber die Wiedervereinigung wird nur in der Auferstehung gegeben. Nicht bei dem Volke sollen die Einsamen Gott suchen, denn das Volk will ja selbst erst ein in Wahrheit lebendiges Christentum, — in ihren eigenen Herzen nur sollen sie Ihn suchen. Und in unserer Volksseele liegt schon das Wissen um den Namen verborgen.

Die kritische Kultur entbindet die Energien, die in der Trägheit der primitiven Kultur verborgen bleiben. Kein Wunder, daß unser nationaler Wille zur geistigen Lebenseinheit sich in unserer Intelligenz so deutlich offenbart. In der tiefen Unzufriedenheit mit ihren einsamen Erfolgen und speziellen Errungenschaften (selbst Puschkin ist den Massen unbekannt), in dem klaren Bewußtsein ihrer Pflicht gegenüber dem Volke, in der romantischen Idealisierung des Volkes, in allen Versuchen, ihm zu dienen und sich ihm anzunähern, gab unsere Intelligenz ihrer stummen Sehnsucht nach der organischen Lebenseinheit Ausdruck. Aber sie vermochte nicht den religiösen Sinn dieser Sehnsucht zu erfassen, d. h. zu begreifen, daß nicht das Volk ihr Ziel sei, sondern das, was auch dem Volke Ziel ist: die newtestamentliche Synthese aller lebenbestimmenden Grundprinzipien und aller lebenverwirklichenden Energien. Mit anderen Worten: sie wurde nicht gewahr, daß das organisch-primitive geistige Leben des Volkes noch gleichsam der „alte Bund“ ist, der die Offenbarung seiner Wahrheit in einem neuen Erblühen des religiösen Bewußtseins ersehnt, — und doch erhoffte sie diese Synthese selbst, so wie die vorchristlichen Heiden einen neuen Bund zwischen Gott und dem Menschen erhofften.

Der Intelligenz war es Last, herrschende und gebildete Klasse zu sein; sie gab ein in der Geschichte unerhörtes Beispiel des Willens zur Armut, Einfachheit, Selbstvernichtung, zum *Hinabsteigen*. Überall und in allen Epochen beobachten wir in den kulturbildenden Prozessen dagegen eine umgekehrte Erscheinung: jede hochgestiegene Gruppe bewahrt sich selbst, befestigt und sichert die von ihr erreichte Stellung, beschützt und verteidigt die von ihr erschaffenen Werte, ist auf dieselben stolz und will sie behaupten und vermehren. Unsere schönsten und edelsten Bestrebungen sind hingegen durch die „Lust des einzelnen, im Ganzen zu verschwinden“ gekennzeichnet, — als ob wir durch den unüberwindlichen Zauber eines wilden,

vorhellenischen Dionysos gebannt wären, — eines Dionysos, durch den die Selbstverschwendung zur begeisterungserfüllten, höchsten Wonne wird; als ob die anderen Völker voll blassen Geizes wären und wir allein — das Volk der Selbstverbrenner ³⁾ — in der Geschichte „das Lebendige“ vorstellen, was, wie Psyche — Schmetterling, „nach Flammentod sich sehnet“.

IV. DIE RELIGIÖSE GRUNDTENDENZ DES VOLKSCHARAKTERS.

1. *Vom Hinabsteigen.*

Der Grundzug unseres Volkscharakters ist das Pathos der Selbstentäußerung, die Freude daran, sich aller Prachtgewänder und jedes Schmuckes zu entblößen, eine fast grausame Verlockung, die nackte Wahrheit der Dinge durch schonungslose Wegnahme aller sie zierenden und verschleiern den Eigenschaften zu entlarven. Viele unserer Tugenden und Kräfte, aber auch viele unserer Schwächen und Irrungen, Gefahren und Sünden stehen mit diesem Zuge in Verbindung. Hier wurzeln: die realistisch nüchterne Art unseres unbestechlichen, rigorosen, ja leicht zur Skepsis hinneigenden Denkens; das Bedürfnis, in allen Fragen Schlüsse mit einer unerbittlichen Konsequenz bis zum Äußersten zu ziehen; die sittlich-praktische Gesinnung, die jede Diskrepanz zwischen dem Bewußtsein und den Handlungen verschmäh't; die argwöhnische Strenge der Wertungen und das heimliche Streben nach Verdächtigung und Abschaffung der geltenden Werte.

Die Seele, voll instinktiven Begehrens nach dem Unbedingten und instinktiver Abwendung von allem Konventionellen; die barbarisch-edle Seele, das heißt die verschwenderische, aller Beschränkung spottende und leidenschaftlich-maßlose, gleich den weiten leeren Steppen, wo das Schneegestöber namenlose Gräber verschüttet und verweht; die Seele, die sich gegen alles Künstliche und Künstlich-Erhobene, als Kul-

turschatz und Idol empört, — sie führt ihre Neigung zur Entwertung aller Werte bis zur Erniedrigung des menschlichen Antlitzes und zur Entwürdigung der eben noch so stolzen und unbändigen Persönlichkeit, zu dem Verdacht gegenüber all dem im Menschen, was göttlichen Gepräges ist, — im Namen Gottes oder in Niemandes Namen, — zu allen selbstmörderischen Abgründen ihrer berauschten Tiefen, zu allen Arten des theoretischen und praktischen Nihilismus.

Der Hang zum Hinabsteigen, der all diesen zugleich positiven und negativen Formen der Selbstentäußerung zugrunde liegt, — so kontrastierend mit dem tatkräftigen Willen zum Emporsteigen, den wir bei allen aus dem weltumfassenden Schoße des römischen Staates entstandenen christlichen Nationen beobachten, — bildet die besondere Eigentümlichkeit des russischen Seelentums. Nur bei uns findet man den wahren Willen zur organischen All-Einheit, der sich bald asketisch, bald zynisch und wild behauptet in seinem Hasse gegen die übermütige und vereinsamende Abtrünnigkeit der abgesonderten Erhebungen und Leistungen, in seiner bewußten und unbewußten Geringschätzung der sie bedingenden und fördernden Kultur, in dem steten Sinnen danach, das mühsam Aufgebaute zu verlassen oder zu zerstören und von den erkämpften Höhen herabzusteigen zur undifferenzierten Gesamtheit, zu den einfach und anspruchslos Lebenden, zu den Armen im Geiste. Erklingt wohl nicht in diesem unwiderstehlichen Triebe, sobald er sich religiös färbt (unter den Russen pflegen aber auch die Gottesleugner selbst das Leben nach ihrer Art religiös zu empfinden), dumpf und gebrochen, ein Wiederhall des Rufes: „Verlasse alles und folge Mir nach?“

2. *Der religiöse Sinn des Hinabsteigens.*

Dem religiösen Denken erscheint das Hinabsteigen als eine Tathandlung der Demut und der Liebe, sofern es aus opferwilligem Mitleid mit der niederen Sphäre geschieht. Das wahre

Hinabsteigen ist für den Menschen zunächst ein dankbares Sichniederbeugen vor aller ihm untertanen Kreatur und ein Dienst an ihr (durch die Waschung der Füße symbolisiert), freiwillige Unterwerfung des Höheren unter das Niedere, die der Persönlichkeit vorgeschrieben ist durch das Bewußtsein der Pflicht alledem gegenüber, das ihrer Erhebung gedient hat. Goethe kennt dieses Moment des entwickelten religiösen Sinnes und deutet es an in seiner Beschreibung der von Wilhelm Meister besuchten „pädagogischen Provinz“.

Unaufhörlich ertönt diese Stimme in der Seele der russischen „Intelligenz“ und ruft sie zur Opfertat der Selbstentsagung und Selbstverschwendung auf: hinabsteigen will sie zu denen, deren stummes Opfer ihre bevorzugte Stellung erschaffen hat. Schon diese Tatsache zeigt, wie tief das religiöse Prinzip in der russischen Seele verankert ist: bleibt es doch selbst dann noch wirksam und lebendig, wo das Denken ihm widerstrebt und wo die Lippen es verneinen. Nur bei uns konnte eine mystische Volkssekte entstehen, deren Grundsatz war: „Du bist mehr als ich“.

Aber das Gesetz des Hinabsteigens, diese schöpferische Energie unserer Seele, diese aktuelle Form, die uns unwiderstehlich hintreibt zu der evangelischen Entelechie unserer nationalen Idee, hat noch einen tieferen Sinn. Das Göttliche sendet sein Licht in den dunklen Stoff, damit auch er von diesem Lichte durchdrungen werde, der Logos steigt hinab, und „das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht begriffen“. Hier liegt das Geheimnis der zweiten göttlichen Person, das Geheimnis des Sohnes. „Vis eius integra si versa fuerit in terram“, — unvernichtet wird seine Kraft bleiben, wenn sie in die Erde versenkt wird. Dieses geheimnisvolle Gebot sehe ich gleichsam auf der Stirn unseres Volkes geschrieben als seinen mystischen Namen. Der Imperativ des Hinabsteigens, der es zur dunklen Erde ruft, sein Gravitieren zu diesen nach dem Samen des Lichtes dürstenden Schollen, bestimmt es, als ein Volk, dessen gesamte unterbewußte

Sphäre mit dem Fühlen Christi durchdrungen ist. Hic populus natus est christianus. Und wollte dieses Volk seine angeborene Eigenheit verleugnen, so würde es zum Salze des Gleichnisses, das seine Kraft verloren hat.

Es ersehnt und erhofft keine unmittelbaren Eingebungen und Einwirkungen des Geistes, und wenn man ihm sagt: „Hier ist der Geist“, so glaubt es nicht. Eine andere Offenbarung des Geistes erwartet es. In seinem halbblinden Bewußtsein, in seiner ihm selbst noch unklaren kollektiven Erfahrung erlebt es das Mystrium des Kreuzes und des Todes, und es erwartet nur *eines* und tröstet sich mit der einen Verheißung des Trösters: der Samen, der in der Erde gestorben ist, muß auferstehen⁴⁾. Daher diese sehnsüchtige Ahnung eines plötzlichen wunderbaren Erwachens im Geiste, nachdem die Passion des Todes und des Begräbnisses erfüllt ist. Daher ist nur in Rußland der Ostersonntag „das Fest der Feste und die Feier aller Feiern“. Die all-einige innere Erfahrung unseres Volkes unterscheidet sich in diesem Augenblicke seines religiösen Lebens wesentlich von der inneren Erfahrung anderer Völker: diesen ist die „stille, heilige Nacht“, wo der Mensch sich durch die Herabkunft und Menschwerdung Gottes veredelt und geweiht fühlt, heller und näher; noch tiefer fühlt sich aber die russische Seele ergriffen in jenem Augenblick nach dem Rücktritt des bösen Winters, wo unter aller Glocken plötzlichem Mitternachtsgeläute gleichsam ein weißer Strahl aus dem Schoße der Finsternis hervorbricht und zahllose Kerzen in den Händen der den Sieg über den Tod Feiernden ein neues leuchtendes Jerusalem auf der düstern Erde verkünden.

So erscheint unsere nationale Idee in ihrem religiösen Ausdrücke. In ihr erschließt sich der tiefste Sinn unseres Strebens nach der All-Einheit, unserer Energie der Entäußerung, unseres Trachtens nach dem Hinabsteigen und nach dem Opferdienste. Hier findet das gewaltige Mißverständnis zwischen dem Volke und der Intelligenz seine Lösung; denn diese weiß

wohl immerdar, daß sie zum Volke gehen muß; doch nicht immer weiß sie, was sie ihm bringen soll. Unter dem Drange der inneren Stimme geht sie bisweilen in das Volk und bringt ihm das, was es nicht braucht. Denn das Volk will wohl eine Fühlung mit der Intelligenz, doch nicht mit einer solchen, die zu ihm kommt. Der Friede kann nur im Namen und im Lichte Christi gestiftet werden — in jenem Lichte der Auferstehung, das die Intelligenz meist unbewußt, das Volk im vollen Bewußtsein seines innerlichsten Glaubens aber noch so blind ersehnt.

Um stumme Mitternacht wird es geschehen:
Sollen die Herzen sich zu Wachs erweichen,
Die unzähligen Kerzen sich berühren
Im Feuerkommunion der theophóren
Begegnung, — da wird die Gesichter alle,
Von fern her leuchtend, aus der Erde Tiefen,
Der Abglanz Eines Antlitzes bescheinen.

3. *Die Gefahren des Hinabsteigens.*

Mit gleicher Kraft und Beharrlichkeit walten in der Weltbildung zwei Gesetze: das Gesetz der Selbsterhaltung und das der Selbstverschwendung. Das mystische Erlebnis des Hinabsteigens wird augenscheinlich vom letzteren beherrscht. Aber die Eigentümlichkeit der christlichen Lehre, die mit der größten Vollendung und Unbedingtheit die Idee der menschlichen Persönlichkeit zum Ausdruck bringt, besteht darin, daß sie — im Gegensatz etwa zum Buddhismus — aus sich selbst heraus die wahren Bedingungen des Hinabsteigens erzeugt, welche den selbstzerstörerischen Trieb begrenzt und beide Gesetze in wahren Einklang bringt. Dem christlichen Gefühl ist die Legende vom Buddha fremd, der seinen Leib der hungrigen Tigerin preisgibt, (was übrigens wohl als ein Mitleidsakt, nicht aber als ein Akt des Hinabsteigens im eigentlichen Sinne zu betrachten ist) und doch ist Gautama für die Sünden der Welt nicht leiblich gekreuzigt worden, und das Tragische als das

Reinmenschliche in der Religion liegt dem Buddhismus ferne. Im Christentum entsteht die Tragik gerade aus dem Zusammenwirken der beiden Gesetze. Das Blut wird nicht vergeudet, fließt nicht gleichsam spontan heraus aus den Poren des Leibes, sondern wird für die entscheidende tragische Lösung, wird für Golgatha aufbewahrt.

Aber das Gesetz der Selbsterhaltung verwandelt sich in der christlichen Auffassung in das Gesetz der Erhaltung des Lichtes, — des überindividuellen göttlichen Gehaltes der Persönlichkeit, nicht ihres empirischen Daseins. So wie das physische Leiden den Organismus vor der Zerstörung warnt, indem es ihn durch eine Skala von Reizen — von den Empfindungen der Lust und des Genusses bis zum unerträglichen Schmerze führt, der ihm schließlich zum Anzeichen wird, daß die expansive Energie durch die entgegengesetzten Triebe abgelöst werden soll, — ebenso steht es in der sittlichen Sphäre: das lebendige Gefühl der Annäherung an das Böse, der unmittelbare Einwand und Widerstand des Gewissens geben dem Träger des sittlichen Bewußtseins, unserer geistigen Wesenheit, kund, daß ihre Entfernung vom Herde des göttlichen Lichtes zu groß und für das Licht in ihr unerträglich geworden ist, daß ihre Lichtenergien zu versiegen drohen, daß ihr Lichteranteil im nächsten Augenblicke von der Finsternis ergriffen werden wird, daß sie umkehren und sich zu einem neuen Aufsteigen rüsten soll.

Nicht immer vermag der russische Charakter auf dieser Schwelle stehen zu bleiben. Daher diese eigentümliche Stellung des russischen Volkes zur Sünde und zum Verbrechen, welche Dostojewskij so scharf betont. Der soziale Grundsatz der allgemeinen gegenseitigen Bürgschaft und der Verwebung der Persönlichkeit in der Volksgemeinschaft breitet sich auch auf die geistige Sphäre aus bis zum lebendigen Bewußtsein der Verantwortung Aller für Alle. Die individuelle Übeltat wird als getilgt empfunden, wenn die Gemeinde die Folgen derselben

auf sich nimmt. Durch die allgemeine Anerkennung der kollektiven Schuld wird das Individuum von seinem persönlichen Verbrechen moralisch befreit; der sündige Mensch erregt nur mitleidige Liebe, insofern er sich nicht in stolzer Abtrünnigkeit und eigenwilligen Empörung behauptet und dadurch das Band der Gemeinschaft nicht selbst gewaltsam löst, sondern sich in Reue mit der Menschheit versöhnt, sich versöhnt mit der durch seine Übeltat besudelten Mutter Erde, die doch jeden erwartet und jedem, der demütig ist wie sie selbst, alles vergibt ⁵⁾.

In alledem kann man gewisse Elemente einer christlich gerichteten Geistesart nicht verkennen: die russische Sittlichkeit ist immer schon Religion, ja Mystik; denn selten beruht sie auf der Erkenntnis der Pflicht als eines autonomen Prinzips. Allein es liegt in alledem offenbar eine gewisse Gefahr. Die Neigung zur religiösen Rehabilitation des Verbrechens steigert sich in einigen unserer Sekten bis zu einer besonderen Verehrung der Sünder als derjenigen, die einen Teil der allgemeinen Sünde auf sich genommen haben, und geht bisweilen so weit, daß sie eine prinzipielle Rechtfertigung der Sünde, als der radikalsten Form der Selbstentäußerung und des Hinabsteigens behauptet. So bekundet sie sich zum Beispiel in der Novelle von Leonid Andrejew, „Die Finsternis“, wo das russische Streben nach der brüderlichen Gleichheit sich zu dem Paradoxon verschärft: „Freund des Sünders sein und selbst nicht sündigen, Mitleid für den Erniedrigten fühlen und sich selbst vor der Erniedrigung hüten, — Stolz wäre das und Verrat an unseren Brüdern.“ Und wenn in der besagten Novelle des populären Schriftstellers — in konsequenter Entwicklung der in der ersten Prämisse enthaltenen Absurdität — Christus vorgeworfen wird, daß Er mit den Sündern nicht gesündigt habe, so treffen wir selbst bei Dostojewskij, in den Worten Iwan Karamasows, der übrigens vom Dichter auf Schritt und Tritt widerlegt wird, den Tadel des aristokratischen Charakters der Lehre Christi, die auf die Kraft Weniger berechnet sei.

4. *Der heilige Christophorus.*

Das Gesetz des Hinabsteigens des Lichtes muß sich im Einklange mit dem Gesetze der Bewahrung des Lichtes realisieren. Bevor das Hinabsteigen anfangen darf, sollen wir das Licht in uns befestigen; bevor wir die Kraft zur Erde wenden, müssen wir diese Kraft besitzen.

Die russische Seele ist durch die christliche Idee, — mag diese in ihr auch noch so viele Trübungen erfahren, — in ihrem innersten Wesen bestimmt. Sie gibt dem zentralen Gehalte dieser Idee Ausdruck in dem religiös-moralischen Gebote des Hinabsteigens und der Begrabung des Lichtes und dem mystischen Vorgefühl der Auferstehung. Ihre typischen Entgleisungen und Verirrungen sind nur eine Verzerrung ihres Wesens: die verfrühte und darum sündhafte Preisgabe des Lichtes und die selbstmörderische Verschwendung der inneren Kräfte in fatalistischer Hoffnung auf eine von oben zu Hilfe kommende, wiederherstellende und rettende Macht, — die Bereitwilligkeit zu sterben, ehe der Sterbende sich gereinigt hat und würdig geworden ist sowohl des Todes als der Auferstehung.

Wenn unser antinomisch angelegtes Volk doch wegen seiner innerlichen Frömmigkeit und Christusliebe ein „gotttragendes“ (theophoros) genannt wird, — wobei der Verdacht einer unrechtmäßigen Übertragung des Kirchenbegriffes auf das Volk nicht ausgeschlossen ist, — so ist ihm die Gottheit zunächst in Christi Antlitz offenbart, und insofern wäre es eben ein „christtragendes“ Volk, oder „Christophorus“. Die heilige Legende weiß nun aber manches Bedeutsame von dem wunderlichen Manne zu erzählen, der „Christophorus“ heißt, weil er Christus auf seinen Schultern getragen hat.

Die „Vita“ des hl. Christoph stellt ihn als einen halbwilden Erdensohn dar — riesenhaft, schwerfällig, träge und plump. Aber er hatte die Gnade des Willens zum Dienste und zur Selbstaufopferung erhalten nebst der Liebe zum Absoluten, denn

er will nur dem Allerstärksten huldigen. Nun aber hält er in seiner kindischen Einfalt und Unwissenheit den Teufel für den Stärksten in der Welt und dient ihm deshalb eine Zeitlang eifrig und treu, bis er einmal der Furcht seines Herrn vor dem Kreuze gewahr wird und auf diese Weise endlich erkennt, daß Christus der Allmächtigste ist. Um nun Christi Knecht zu werden, läßt er sich bei einem Einsiedler nieder, an einem großen Flusse, über den er auf seinen gewaltigen Schultern die Pilger hinübersetzt. In einer stürmischen Nacht wird er durch einen schwachen Kindesaufschrei, der durch das Gewitter zu ihm dringt, geweckt. Ungern geht er, seinen gewöhnlichen Dienst zu erfüllen, und nimmt auf seinen Rücken das von ihm nicht erkannte göttliche Kind. Aber die leichte Last, die er auf sich genommen hatte, ward ihm so schwer, als ob die Last der ganzen Welt auf seinem Nacken läge. Mit unsäglicher Mühe, von wild wogenden Wassern bedrängt, todmüde und der Verzweiflung nahe, durchwatet er die Furt und bringt auf das andere Ufer den Jesusknaben.

Manchen gemeinsamen Zug hat unser Volk mit dem naiven, reuigen Riesen: das Suchen nach dem Unbedingten und den unbedingten Trieb, ihm allein zu dienen; die rücksichtslose Folgerichtigkeit der Diensthandlung, — mag sie auch auf zeitweiligem Irrtum beruhen und den getreuen Diener auf falsche Wege verlocken; die innere Erkenntnis Christi als des „Agnus Dei, qui tollit peccata mundi“. Im gleichen Maße aber besteht für dasselbe auch die Gefahr, sich in Mühsalen zu erschöpfen und unter seiner allzugroßen Bürde in den trüben Fluten zu ertrinken. Freilich wäre es dann auch kein Christophorus!

ANMERKUNGEN.

1) [S. 21.] Die bisher unenträtselte Geschichte vom mysteriösen frommen Pilger, Feodor Kusmitsch, der kein anderer gewesen sein soll als der thronflüchtige Kaiser Alexander der Erste, spiegelt jedenfalls die echt volkstümliche Denkart getreu wieder: die Monarchenwürde sei eine für das Wohl der Christenheit mit innerer Demut zu tragende Bürde, die auf den Schultern des geistigen Menschen allzuschwer lastet. Im Zusammenhang mit dieser Auffassung steht auch die bis zum 18. Jahrhundert fortlebende Gewohnheit der Zaren, vor dem nahen Tode der Welt rituell zu entsagen und das Mönchsgelübde abzulegen.

2) [S. 26.] Im Lichte dieser Beobachtungen werden manche im I. Kapitel (§ 2) geschilderten Symptome der geistigen Erregung, die schon vor dem japanischen Kriege die Gemüter ergriff, verständlich.

3) [S. 31.] Im 17. Jahrhundert verbrannten sich die verfolgten „Altgläubigen“ in Scharen, um dem Zwang der liturgischen Reform zu entgehen.

4) [S. 34.] Bezeichnend ist für die Konzentriertheit des russischen Seelenlebens auf der Idee der Auferstehung die absonderliche Lehre Fedorows von der allgemeinen Pflicht der gesamten Menschheit in fortwährendem, systematisch organisiertem Bemühen, mit Hilfe der Wissenschaft, auf das Auferwecken der Vorfahren hin zu arbeiten; und noch bezeichnender vielleicht ist die warme Teilnahme, mit welcher Dostojewskij und Wladimir Ssolowjow, auch Leo Tolstoi, die Anschauungen des einsamen alten Bibliothekars an der Moskauer Filiale der Nationalbibliothek, der nunmehr berühmt geworden ist, begrüßten.

5) [S. 37.] Die Vorstellung der antiken Kathartik vom Versenken der Sünde in den Schoß der Mutter-Erde ist in unserer Volke noch lebendig. Ja man kann im heutigen russischen Folklore noch die Sitte vorfinden, Bußhandlungen vor der Mutter-Erde, deren Verehrung sich mit dem Marienkulte teilweise berührt, zu vollziehen.
