

Iwanow
DOSTOJEWSKIJ



Herrn Dr. med. Röttger zur
freundlichen Erinnerung
an unsere Plauderstunden
Th. u. Schöffel

Wjatscheslaw Iwanow

Tübingen
Okt. 1895

Dostojewskij

Tragödie - Mythos - Mystik

Autorisierte Übersetzung von

Alexander Kresling

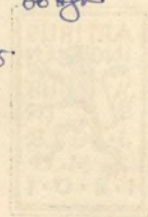


1932

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Herbert Bötzow

1945



Alle Rechte vorbehalten. Printed in Germany
Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Inhalt

Seite

Erster Teil: Tragodumena

Einleitendes über Dostojewskijs Wirkung	3
Kap. I — Die Roman-Tragödie	6
Kap. II — Das tragische Prinzip der Weltanschauung	19

Zweiter Teil: Mythologumena

Einleitendes über den Mythos und Dostojewskij als Mythenbildner .	41
Kap. I — Die verzauberte Braut	45
Kap. II — Die Empörung gegen die Mutter Erde	59
Kap. III — Der Fremdling	72

Dritter Teil: Theologumena

Einleitendes über Dostojewskijs Religion	93
Kap. I — Dämonologie	102
Kap. II — Hagiologie	121

Wortwort

Es wird wohl von Nutzen sein, auf das Prinzip des gedanklichen Aufbaus der vorliegenden Darstellung gleich im Anfang hinzuweisen. Der dreifachen Betrachtung Dostojewskijs als Tragiker, Mythenbildner und Religionskfinder entspricht die Dreiteilung der Schrift in „Tragodumena“, „Mythologumena“, „Theologumena“. Aber das sind nur drei verschiedene Gesichtspunkte, von denen aus die eine ganzheitliche Wesenheit angeschaut wird. Es soll sich auf diesem Wege die innere Einheitlichkeit seines Schaffens herausstellen, weil jeder der drei Aspekte die beiden anderen zugleich voraussetzt und bedingt. Ich gehe von der Untersuchung der Form aus und komme in diesem Kreise zum Ergebnis, daß Dostojewskijs Dichtungen der inneren Struktur nach Tragödien in epischer Einleidung sind, wie die Ilias eine war. Sindet man nun in ihnen die äußerste Annäherung der Romanform an den Kunsttypus der Tragödie, so ist es nur darum der Fall, weil die Lebensempfindung des Dichters wesentlich tragisch und mithin realistisch ist; denn die Tragödie ist nur als Verhältnis zwischen realen und freien Wesenheiten denkbar. In der Tat erweist sich die Weltanschauung Dostojewskijs als eine Art ontologischer Realismus, aufgebaut auf dem mystischen Sich-Einssetzen mit dem fremden Ich als einer im Ens realissimum gegründeten Realität. Die künstlerische Erforschung der Beweggründe des menschlichen Handelns in drei Ebenen — in der pragmatischen der äußeren Begebenheiten, in der psychologischen und endlich in der metaphysischen, oder der Region des intelligiblen Charakters — zeigt, daß der Mensch sich als absolut freie Persönlichkeit nur in dieser dritten Sphäre betätigt und bestimmt. Hiermit wird die eigentliche Tragödie in den Bereich der urgründlichen Selbst-

bestimmung des freien Willens — in die metaphysische Sphäre — verlegt. Es gibt nun aber, um die Ereignisse der letzteren zu veranschaulichen, kein anderes Mittel als den Mythos, sofern man unter Mythos ein synthetisches Urteil versteht, wo dem symbolischen Subjekt, welches eine übersinnliche Wesenheit bezeichnet, ein verbales Prädikat beigegeben ist, das diese Wesenheit in ihrem dynamischen Aspekt als eine handelnde oder leidende darstellt. Es müssen demnach den Dichtungen Dostojewskijs mythische Vorstellungen zugrunde liegen, was sich denn auch durch den Nachweis mythologischer Leitmotive in seinen Hauptwerken bestätigt. Die Anschauungen des Dichters über die sich in der metaphysischen Sphäre zwischen Gott und Mensch abspielende Tragödie fügen sich in ein dialektisches System zusammen, welches im letzten Teil der Schrift dargelegt ist. Es beruht dem tragischen Grundprinzip gemäß auf dem augustinischen Gegensatz von Liebe zu Gott und Selbstliebe bis zum Gotteshaß. Die Philosophie des Bösen, die in der Analyse der Begriffssymbole „Luzifer“, „Ahriman“ und „Legion“ (das Böse in der sozialen Sphäre) besteht, findet zum Schluß ihr Korrelat in der Schilderung des religiösen Ideals der Hagiokratie.

Soviel vom gedanklichen Zusammenhang der Schrift als eines Ganzen; nun will ich noch vom Werden derselben ein Wort sagen. Meine früheren (bereits 1911 und 1917 in der Petersburger Monatsschrift „Russkaja Mysl“ erschienenen und sodann im zweiten und im dritten Bande meiner gesammelten Essays wiederabgedruckten) Ausführungen über die Romantragödie und die Religion Dostojewskijs liegen dem ersten und dritten Teil („Tragodumena“ und „Theologumena“) zugrunde, sind aber so radikal umgearbeitet, daß sie in ihrer neuen Gestalt nicht bloß der Form, sondern auch dem Inhalt nach von der ursprünglichen Fassung wesentlich abweichen; der zweite Teil („Mythologumena“) wird — mit Ausnahme weniger Seiten über das Wesen des Mythos und die Grundidee der „Dämonen“ (Essays, Bd. II) — überhaupt zum erstenmal veröffentlicht. Was den vorliegenden Text angeht, fühle ich mich dem verehrten Übersetzer gegenüber verpflichtet, meine Schuld vor ihm zu bekennen — die Schuld, seine fertiggestellte vortreffliche Leistung

Mythos und
Ereignisse

durch gelegentliche, zum Teil längere Einschaltungen (zu denen auch das poetische Autozitat auf S. 23 gehört), ja hier und dort durch manchen eigenwilligen stilistischen Einfall verunstaltet zu haben: sollte der Leser an einem Solözismus Anstoß nehmen, so möge er den Mißfall aus meinem Eingreifen erklären und mir allein zur Last legen. Es ist mir endlich eine angenehme Pflicht, der Teilnahme meines Freundes J. S c h o r z. J. in Freiburg an der Vorbereitung und Verwirklichung dieser Publikation mit tiefem Dankgefühl zu gedenken: jahrelang war er nicht müde, die Sache mit liebevoller Hingabe am tätigsten zu fördern; ja, ich verdanke ihm die erste Anregung, Gedrucktes und Ungedrucktes von mir über Dostojewskij zu einer einheitlichen Darstellung umzubilden, so daß die gegenwärtige Veröffentlichung ohne seine einsichtsvolle Initiative und feste Treue überhaupt nicht zustande gekommen wäre.

Pavia, Dezember 1931.

W. J.

Erster Teil

Tragodumena

Ein halbes Jahrhundert ist seit Dostojewskijs Tode vergangen, aber sein Werk und seine Wirkung sind lebendiger als je. Den Gestalten seiner Phantasiewelt hat er eine dämonische Belebungs kraft eingehaucht, und sie weichen nicht von uns im Wandel der Zeiten, altern nicht, wollen sich nicht in die lichten Gefilde der Musen zurückziehen und zum Gegenstande unserer entfremdeten, leidenschaftslosen Betrachtung werden. Sie tauchen vor uns aus dem Straßennebel auf, klopfen bei uns an in dunklen und weißen Nächten, finden sich in schlaflosen Stunden an unserem Lager ein und führen mit uns vertraulich leise manch beängstigendes Gespräch. Er hat am fernsten Horizonte Leuchtfeuer von einem so strahlend hellen Glanze entzündet, daß sie uns schon nicht mehr als irdische Feuer, sondern als Sterne des Himmels erscheinen; aber er selbst ist bei uns geblieben und lenkt ihre Strahlen in unsere Brust, ihre grausam heilenden Lichtlanzen, die heißer brennen denn glühendes Eisen. Auf jedes Zucken unseres Herzens sagt er: „Das weiß ich; und weiter, und mehr noch weiß ich.“ Jedes Rauschen des uns rufenden Strudels, jedes Gähnen des uns lockenden Abgrundes begleitet er mit dem Gesange sinnraubender Flöten der Tiefe. Und unabwendbar steht er vor uns mit dem durchdringenden, rätselhaften Blick — er, der selbst nicht enträtselt ist, uns aber enträtselt hat, — der düstere und scharfsichtige Führer in unserem Seelen-Labyrinth, — Führer und Späher zugleich.

Er weilt in unserer Mitte und wandelt mit uns, denn er hat, bei seiner steten Einstellung auf das allgemein und urgründlich Menschliche, durch eine ungeheuerer psychologische und ontologische Vertiefung und Verschärfung der Gegensätzlichkeiten seines Jahrhunderts, sowie durch die eigenartige Wirkung des von ihm hineingetragenen Gärungstoffs, der die Kraft besaß, alle Tiefen des Unter- und Überbewußten im Menschenwesen aufzuwühlen, unter den Schöpfen der Gegenwart wohl am meisten beigetragen zur Bildung jener geistig-seelischen Kompliziertheit, durch die unser heutiges Selbster-

Das Problem -
Mensch des Jünglings

lebens wesentlich bestimmt wird. Er hat (wie Turner, nach dem bekannten Spruch, den Londoner Nebel) die noch nicht erkannte Vielspältigkeit, Vielschichtigkeit, Vieldeutigkeit des modernen Menschen — des ewigen Menschen in seiner neuesten Offenbarung — entdeckt, aufgezeigt, zum wirklichen Dasein erhoben. Er hat an die Zukunft Fragen gestellt, wie sie vor ihm niemals gestellt worden sind, und hat Antworten geraunt auf noch unverstandene Fragen.

Ihren Ursprung aber hat diese mächtige Problematik in seiner künstlerischen Intuition der geheimsten Beweggründe, Schleichwege und Abgründe der Persönlichkeit. Man wußte vor ihm weder etwas vom „Menschen aus dem Kellerloch“, noch von Übermenschen vom Schläge Raskolnikows (in „Schuld und Sühne“) oder Kirillows (in den „Dämonen“), jenen idealistischen Zentralsonnen des Weltalls in den Mansarden und Hinterhöfen Petersburgs, jenen Welt- und Gottesflüchtigen, um die, wie um eine Achse, nicht nur die sie verneinende Lebensordnung, sondern auch die ganze von ihnen verneinte Welt schwingt, und von denen in ihren verborgenen Schlupfwinkeln der neue Zarathustra so vieles gelernt hat. Man wußte nicht, daß in diesen Höhlen=Herzen Raum genug sei für den immerwährenden Himmelskampf zwischen Michaels und Luzifers Geisterscharen um die Herrschaft über die Welt. Er hat dem Schicksal das Verborgenste über die menschliche Einheit und die menschliche Freiheit abgelauscht: daß das Leben im Grunde tragisch sei, weil der Mensch nicht das sei, was er ist; daß das Paradies rings um uns her auf Erden blühe und wir es nicht sehen, weil wir es nicht wollen; daß die Schuld des einzelnen alle binde, wie seine Heiligung alle heilige und sein Leiden alle erlöse; daß die Sünde einer bösen Tat getilgt werden könne, weil alle sie auf sich nehmen, nicht aber die Sünde eines bösen Traumes von der Welt, weil der Träumende einsam ist in seiner Selbstbespiegelung und seinen Traum weiter träumen muß; daß Gottesglaube und Gottesleugnung nicht zwei verschiedene Weltauffassungen, sondern zwei wesensverschiedene Geisteswelten seien, die nebeneinander, wie Erde und Gegenerde, bestehen und ihren eigenen autonomen Betätigungsfreis jede für sich vollauf ausleben.

Um unsere innere Welt dermaßen zu erforschen und zu vertiefen,

um unser Seelenleben so differenzieren zu können, mußte dieser neue Dädalus selbst einer der kompliziertesten und der gewaltigsten Künstler sein. Er war der Baumeister des unterirdischen Labyrinthes, welches die neue Geistigkeit des universalen, allmenschlichen Ich tragen sollte. Und darum ist sein Dichterblick auch so unverwandt nach innen gerichtet, darum ist in seinen Werken so selten das helle Antlitz der Erde, die klare Sonne über weiten Fluren zu sehen, und nur die ewigen Sterne leuchten bisweilen zwischen dem Gefüge des Gewölbes hindurch, gleich den Sternen, die Dante nachts durch den engen Ausgang der Höhle des Segefeuers „klar und ungewöhnlich groß“ erblickte (Purg. XXVII, 88 s.):

Poco potea parer li del di fuori,
Ma per quel poco vedev' io le stelle
Di lor solere e più chiare e maggiori.

Aber der Abstand zwischen Schacht und Stern ist viel zu groß, um mit den Mitteln der reinen Epik bewältigt zu werden, die sich, einem Flusse gleich, auf der flachen Ebene in sanftem Hinstromen ausbreitet. Eine nie dagewesene dionysische Kunst könnte allein erzählen, wie seelische Abgründe sich rufen („abyssus abyssum invocat“, Ps. XLI, 8). Ein Bühnenstück wäre dazu untauglich: weder introspektiv noch vielschichtig genug. Allerdings gab es eine Dichtungsart, welche, ohne an sich dionysisch zu sein, doch wenigstens proteusähnlich war, d. h. so flüssig und verwandelbar, daß sie an keine feste Form gebunden schien und alles — Bericht und Betrachtung, Dialog und Soliloquium, Teleskopisches und Mikroskopisches, Dithyrambisches und Analytisches — mit gleicher Bereitwilligkeit und Geschmeidigkeit in sich faßte. Zudem rühmte sie sich, die repräsentative Kunst der Gegenwart zu sein, und wagte es gar mit der großen Kunst von ehemals aufzunehmen. Warum sollte der neue Dionysoskarren nicht auf der Heerstraße des Romans seinen Einzug halten?

Und so erweist sich denn der Erzähler der Wanderungen durch das Labyrinth in der inneren Struktur seiner Dichtergabe, ohne es selbst zu ahnen, als ein Tragiker, und der Roman unter seiner Feder als eine mit dem epischen Schleier verhüllte Tragödie, wie die Ilias eine war.

Die Roman-Tragödie.

Absolut neu ist bei Dostojewskij die äußerste Annäherung der Romanform an den Prototyp der Tragödie. Nicht als hätte er es aus künstlerischen Gründen gewollt und bewußt angestrebt: er verfuhr hierin im Gegenteil mit voller Naivität. Sein ganzes Wesen verlangte danach: er konnte nicht anders schaffen, weil er das Leben anders weder gedanklich zu erfassen noch bildlich zu erschauen vermochte. Und so kam es denn ganz von selbst, daß alles, was er in epischer Erzählung darzustellen hatte (in der Dramaturgie hat er sich nie versucht, die Bühnenschranken waren ihm offenbar zu eng), sich im ganzen und im einzelnen mit innerer Notwendigkeit nach den Gesetzen der Tragödie gestaltete. Wir kennen kein schlagenderes Beispiel der Identität von Inhalt und Form, sofern wir unter Inhalt die Urintuition des Lebens verstehen, unter Form aber die Art und Weise, dieselbe mit künstlerischen Mitteln in Fleisch und Blut einer neuerstehenden Welt belebter Gestalten zu verwandeln.

Äschylos hat von sich gesagt, seine Werke seien nur die Brosamen vom Festmahle Homers. Die Ilias ist als erste und größte Tragödie entstanden zu einer Zeit, da von der Tragödie als Kunstform noch gar nicht die Rede sein konnte. Das zeitlich älteste und in seiner Vollkommenheit unerreichbare Denkmal des europäischen Epos ist seinem Wesen nach eine Tragödie sowohl in der Gesamtkonzeption und in der Entwicklung der Handlung, als auch hinsichtlich des Pathos, von welchem es getragen ist. Nach einer antiken Definition ist die Ilias, im Gegensatz zu der „sittenschildernden“ („ethischen“) Odyssee, ein „pathetisches“, d. h. die Leiden der Helden darstellendes Gedicht. In der Odyssee ist das tragische Grundelement des Epos bereits erschöpft; sodann beginnt ein langsamer Verfall der heroischen Epik überhaupt. Der Entwicklungsgang der Romanform ist ein umgekehrter: immer mächtiger und wuchtiger, immer vielseitiger und umfassender wird

ihre Kraftentfaltung im neuen Zeitalter, bis sie endlich, in ihrem Streben, sich Charakterzüge der großen Kunst anzueignen, dazu reif wird, die reine Tragödie in sich aufzunehmen.

Plato bezeichnet das Epos als eine Mischform: teils sei es erzählend oder berichtend, teils nachahmend oder dramatisch — dort nämlich, wo die Erzählung unterbrochen wird von zahlreichen und ausgedehnten Monologen oder Dialogen der handelnden Personen, deren Worte in direkter Rede gleichsam aus dem Munde der vom Dichter hervorgezauberten Masken der unsichtbaren tragischen Bühne zu uns dringen. Und so geht denn der Gedanke Platons dahin, daß Lyrik bzw. Epolyrik einerseits (das umfassend, was der Dichter von sich aus sagt) und das Drama andererseits (all das in sich begreifend, was der Dichter mit Absicht seinen Helden in den Mund legt) zwei natürliche und rein geschiedene Arten der Dichtkunst seien, während das Epos sowohl lyrische als dramatische Elemente in sich vereinige. Diese von Plato richtig erkannte Doppelnatur des Epos läßt sich durch die Annahme seiner Entstehung aus der von Alexander Wesselowskij beschriebenen und „synkretisch“ benannten musischen Gesamtkunst der Urzeit erklären, in welcher es sich noch nicht von der musikalisch-orchesterischen Kulturhandlung und dem sakralen Maskenspiel abgesondert hatte.

Wie dem auch sei, das Tragische in der Ilias, als deren Gehalt und innere Form, — das ist der historische Grund, der uns gebietet, die Romantragödie nicht als eine Entstellung des rein epischen Romans, sondern als dessen Bereicherung, als die Wiedereinsetzung des Epos in die ganze Fülle der ihm zukommenden Rechte anzusehen. Was berechtigt uns nun aber dazu, den Roman Dostojewskijs als Roman=Tragödie anzusprechen? Durch und durch tragisch ist vor allen Dingen in all seinen großen Werken die Grundkonzeption.

„Die Lust zu fabulieren“ — die selbstgenügsame Freude am Einfall und am Erdachten, am bunten Gewebe der verschiedenartig sich schneidenden und ineinandergreifenden Situationen, — das war einst das formale Hauptziel des Romans; und in diesem Fabulismus schien der epische Erzähler sich ganz wiederfinden zu können, sorglos, gesprächig, unerschöpflich in seinen Erfindungen, ohne

besondere Lust zu verspüren — und ohne dessen recht fähig zu sein —, den Schluß der Erzählung zu finden. Stets blieb er auch der alten Neigung treu, das Märchen zu einem glücklichen Ausgang zu bringen, der unsere durch die dauernde Anteilnahme an den Abenteuern des Helden wachgerufenen sympathischen Gefühle voll befriedigt und uns nach langen Irrfahrten auf dem fliegenden Wunderteppich wieder in die gewohnte Umgebung, nach Hause versetzt, gesättigt von der reichen Mannigfaltigkeit des Lebens, dessen Widerspiegelung wir in den gleißnerischen Trugbildern an der Schwelle zwischen Wirklichkeit und Traum geschaut haben, und zugleich erfüllt von einem gesunden Hunger nach neuen Erfahrungen unseres eigenen Daseins.

Das Pathos dieses „müßig sinnenden“ (um mit Puschkin zu reden) Fabulismus ist unserer umwölkten und grübelnden Epoche wohl unwiderruflich verloren gegangen. Auch hatte sich seit geraumer Zeit ein wichtiger Teil der Romanliteratur vom Hauptstamm abgezweigt, um sich ins Ideologische (so, längst vor Rousseau, die utopistische Erzählung) oder ins Stimmungsvolle (nicht erst der sentimentale Roman, sondern auch schon Boccaccios „Siammetta“) auszubreiten. Aber auf die robuste Technik des immer fortlebenden Fabulismus — auf die ihm eigene Fülle unerwarteter Begebnisse, auf das Rätselhafte ihrer Verwicklung, auf die Kunst, den Leser auf die Entschürzung des scheinbar unlösbaren Knotens fortwährend in Spannung zu erhalten, — wollte Dostojewskij ebensowenig, wie etwa Balzac oder Dickens, die ihn merklich beeinflussten, verzichten; und dies mit vollem Recht. Doch ist bei ihm dieses buntschiedige Material einem besonderen und höheren architektonischen Ziele untergeordnet: es dient in all seinen auch noch so belanglos scheinenden Bestandteilen zum Aufbau einer einheitlichen Tragödie.

Im umständlichen, scheinbar übermäßig entwickelten Pragmatismus seiner Manier darf keine noch so kleine Einzelheit fehlen: so eng schließen sich alle Details der Handlung zunächst einmal zu der Einheitlichkeit der durch Peripetien getrennten Episoden der Erzählung zusammen; diese werden nun ihrerseits wiederum gleichsam zu Akten eines unaufhaltsam forteilenden Dramas geschmie-

det; und die Akte endlich bilden in ihrer Folge die eisernen Glieder einer logischen Kette, an der, gleich einem Planetenkörper, das Hauptereignis, das Ziel der ganzen Dichtung, mit all seiner inhalts- und schicksalschweren Wucht hängt, — denn in dieser Planetensphäre haben sich noch einmal Ormuzd und Ahriman im Kampfe gemessen, hat sich eine eigene Apokalypse und ein eigenes jüngstes Gericht erfüllt.

2.

Der Roman Dostojewskijs ist in seiner ganzen Anlage auf eine tragische Katastrophe hin gerichtet. Von dem, was wir in der Dichtkunst Tragödie nennen, unterscheidet er sich — sofern wir von der erzählenden äußeren Form absehen und bloß die innere Struktur des Erzählten ins Auge fassen —, nur dadurch, daß wir hier anstatt der wenigen einfachen Linien einer Handlung gleichsam eine potenzierte Tragödie vor uns haben. Es ist, als sähen wir die Tragödie durch ein Vergrößerungsglas und sänden in ihrem Zellengewebe daselbe antinomische Prinzip sich wiederholen und ausprägen, dem auch der ganze Organismus unterstellt ist. Jede Zelle trägt den Keim einer agonistischen Entwicklung in sich, und wenn das Ganze katastrophisch ist, so ist es auch jeder einzelne Knoten im Kleinen. Hieraus erklärt sich jenes mit dem Wesen der Tragödie durchaus übereinstimmende Gesetz der epischen Rhythmik bei Dostojewskij — das Gesetz der fortschrittsweise zunehmenden Massenschwere der Geschehnisse —, das seine Schöpfungen in ein System gespannter Muskeln und Nerven verwandelt.

Die beschriebene Eigenschaft verleiht ihnen eine um so größere Macht über uns, je größer die Anstrengung ist, die der immer steiler werdende Aufstieg erfordert. Dies wohl — und nicht etwa die Divisektion der leidenden Seele — war auch der eigentliche Grund so vieler Klagen über „das grausame Talent“. Freilich untersagt uns der Dichter für den ganzen Verlauf der sich mit jeder Windung des Weges unheimlicher verfinsternden Handlung Freude und Genuß; nicht einmal der Mutwille seines nach Art der Romantiker reichlich verstreuten Humors vermag uns zu erheitern. Wir müssen

den bitteren Kelch bis auf die Neige auskosten, ehe uns Trost und Licht in der „tragischen Läuterung“ zuteil wird. Was ist nun aber im Kreise der Dostojewskijschen Dichtung eine „Läuterung“, deren Betonung in der berühmten Definition der Tragödie bei Aristoteles zu so verschiedenartigen Interpretationsversuchen Anlaß gegeben hat?

In der „Katharsis“ mußte das antike Trauerspiel ausklingen. Zur Zeit, da die Tragödie ihre religiöse Bedeutung noch nicht eingebüßt hatte, wurde die Katharsis dementsprechend aufgefaßt als eine heilbringende und beseligende Gnadengabe der Seelenreinigung, infolge deren die am dionysischen Passionsdienst innig Teilnehmenden sich nach Abschluß des Kultdramas (*δρῶμενα*) gesühnt und geheiligt fühlten. Für Aristoteles, der eine auf sich selbst gestellte, von Elementen religiöser Empfindung losgelöste Ästhetik begründen wollte, war die Katharsis eine *medicina animae* im psychologischen Sinne — eine das seelische Gleichgewicht wieder herstellende Befreiung des Gemüts von den durch die Tragödie aufgewirbelten Affekten, deren Kräfte, solange sie keinen Ausweg finden, sich im Menschen bedrohlich ansammeln, im idealen Miterleben eines tragischen Geschehens sich jedoch wohltuend „entladen“ —, und zwar vor allem von den Affekten der Furcht und des Mitleids. Man darf allerdings dabei nicht vergessen, daß wir eben eine theoretische Konstruktion vor uns haben, deren Urheber das tragische Erlebnis der Blütezeit nicht mehr aus eigener Erfahrung kannte, — gesteht er doch selbst, bezeichnend genug, daß das Lesen der Dramen dem Anschauen derselben auf dem *Proscänium* vorzuziehen sei; so ist es denn natürlich, daß er die althergebrachten Begriffe der dionysischen Reinigung, der dionysischen Überwindung der Todesfurcht, des dionysischen Mitleids mit dem Passionshelden säkularisiert, um sie durch eine scharfsinnige Umdeutung für die verweltlichte Kultur zu retten.

Grauen und quälendes Mitgefühl — genau nach der aristotelischen Formel — „solliziert“ die „grausame“ (weil bis zur letzten Zuspitzung tragische) Muse Dostojewskijs, stets aber führt sie uns zu einer erhebenden und befreienden Erschütterung und offenbart darin die Echtheit und Reinheit ihrer künstlerischen Wirkung, die

man kaum genauer denn als eine „läuternde“ bezeichnen kann, gleichviel ob wir den vielumstrittenen Begriff der Katharsis als inneren Ereignisses gerade vom psychologischen oder vom metaphysischen oder vom moralischen Standpunkt aus betrachten mögen. Es sagt uns die unmittelbare Erfahrung, sobald wir uns durch ein großes Werk unseres Epotragikers durchgearbeitet haben, daß nicht umsonst sich unser wundes Herz eben zusammengekrampft, weil sich in uns etwas Unauslöschliches erfüllt hat, weil wir irgendwie anders geworden sind, — hat doch eine ganz unsaßbare und doch beglückende Bestätigung des Sinnes und Wertes von Leben und Leiden wie ein Stern zu leuchten begonnen in unserer durch das geheime Opfer einer miterlebten Entsagung geadelten, durch die Schmerzensgabe einer geistigen Empfängnis gesegneten und geheilten Seele. Eine derartige Wirkung setzt sich der Dichter zum Ziel; und wie die antike Dramaturgie besondere Bühnenwerke (wie „den befreiten Prometheus“, „die Eumeniden“, den „Ödipus in Kolonos“) hervorbrachte, die es zum Zweck hatten, die versöhnende Apotheose des heroischen Leidens feierlich zu besiegeln, so finden wir auch bei ihm im Epilog von „Schuld und Sühne“ die Darstellung einer inneren Wiedergeburt des wesentlich guten, aber auf düstere Irrwege geratenen Menschen, welche dem Treiben eines frischen Sprosses aus den gesunden Wurzeln gleicht, der mächtig hervorstößt, nachdem der alte verdorrte Stamm durch den Blitz der Rache zu Asche verbrannt ist —, im Schlußteil des Romans „Brüder Karamasow“ aber eine so erhabene Verherrlichung des jugendlichen Märtyrers, daß wir sein dunkles Opfer als Quell unzähligen Heils getröstet segnen. Und so schöpferisch gewaltig, so verklärend sind Trost und Stärkung, die der Dichter der Seele spendet, welche ihm durch alle Qualen der Hölle und alle Pein des Segenseuers bis zur Schwelle des Friedens gefolgt ist, daß wir uns schon längst mit unserem strengen Führer ausgesöhnt haben und nicht mehr über den schweren Pfad klagen.

Töricht ist es, als eine künstlerische Unvollkommenheit das zu rügen, was zu einem solchen Ergebnis führt. Wohl aber kann man als einen Mangel der schriftstellerischen Manier die Eintönigkeit gewisser Mittel bezeichnen, die wie eine direkte Übertragung

szenischer Wendungen auf die epische Erzählung anmuten: die künstliche Gegenüberstellung von Personen und Ereignissen am selben Ort und zur selben Zeit; Dialoge, die vielleicht im Rampenlicht eindrucksvoll, jedoch ohne Lebenswirklichkeit sind; die Darstellung aller psychischen Entwicklung ebenfalls durchweg in katastrophischen Stößen, in leidenschaftlichen, übersteigerten Begebnissen und Enthüllungen vor aller Augen, unter unwahrscheinlichen, auf der Bühne jedoch vorteilhaft wirkenden Umständen; die Abrundung einzelner Szenen durch sie abschließende reine „coups de théâtre“ und — solange das eigentlich Katastrophische noch nicht reif ist, noch nicht eintreten kann — die Vorwegnahme desselben in der Karikatur der Katastrophe: in Skandal Szenen.

3.

Da die von Dostojewskij streng befolgte und ihrem Wesen nach ebenfalls vorzugsweise szenische Kunstnorm es so will, daß alles Innerliche sich in der Handlung offenbare, sucht er, von seiner tragischen Urintuition des Lebens geleitet, die der Tragödie zugrundeliegende Antinomie in einer antinomistischen Handlung zum Ausdruck zu bringen. Diese nun aber stellt sich stets als eine Übertretung dar, und zwar, je nach der Sphäre, auf die wir sie beziehen, entweder der kosmischen Ordnung (so faßte die antike Göttertragödie die Schuld eines Prometheus, eines Pentheus, eines Hippolytos auf), oder der gesellschaftlichen Satzungen (Antigone), in welcher letzterem Fall wir die schärfste Form einer solchen Übertretung als Verbrechen bezeichnen.

Also wird das Verbrechen zum Mittelpunkt der tragischen Welt unseres Romandichters, der an einer erschöpfenden Analyse desselben alles zu prüfen und zu erweisen vornimmt, was er je von den geheimsten Beweggründen des menschlichen Sehnsens und Strebens erfahren hat. Selbstverständlich muß diese Analyse vor allem eine psychologische bzw. soziologische sein; jedoch kann der große Psychologe — der aber der psychologischen Erkenntnis ein „realeres“ Eindringen ins Geheimnis des Menschen entgegensetzt —, unmöglich dabei stehenbleiben. Hat ihn doch eben seine

eigenste Erfahrung beim Ergründen der Herzenstiefen weit über das empirisch Determinierbare und Determinierte hinausgeführt; und gerade diese Einsicht in die überempirische Natur der Willensfreiheit stempelt seine Urintuition des Lebens zu einer tragischen. Nicht im irdischen Werdegang liegen die Wurzeln der fleischgewordenen geistig-seelischen Wesenheit, die sich Mensch nennt, sondern im überweltlichen Sein, und jedes Einzelgeschick hat seinen „Prolog im Himmel“. Im Übersinnlichen, wo Gott und Teufel miteinander kämpfen um das Schicksal der Kreatur — und „ihr Schlachtfeld sind die Herzen der Menschen“ — incipit tragoedia.

Denn für die empirische Betrachtung erscheint der Mensch, wenn nicht als geradezu unfrei, so doch jedenfalls als nicht absolut frei. Dem ist aber in Wahrheit nicht so; sonst wäre der Mensch auch kein Mensch, d. h. er wäre nicht das einzige sein Leben tragisch erlebende Wesen unter Gottes Geschöpfen. Mag er sowohl in seinem seelischen als in seinem materiellen Dasein noch so sehr von der Außenwelt abhängen, dennoch trägt er in seinem innersten Kern ein eigenes autonomes Gesetz, dem sich alles, was ihn umgibt, am Ende irgendwie plastisch fügt. Das letzte Prinzip seiner Gegenwirkung und Wirkung in der Welt, der unergründliche Inhalt seines Ich ist inwendig von sich aus bestimmt und bewährt sich als wesentlich selbständig. Und da vom Tragischen nur abusiv gesprochen wird, wo es sich nicht um die freie Selbstbestimmung handelt, so spielt sich die Tragödie eines Menschenlebens in äußeren Tathandlungen nur insofern ab, als diese die außerzeitliche Urtragödie seines intelligiblen Wesens abspiegeln. Den eigentlichen Knoten der tragischen Verwicklung versetzt der Dichter somit in den Bereich des Metaphysischen, wo unsere Ahnung erst die reine Betätigung des freien Willens voraussetzt und, vom Künstler geführt, im Geiste anzuschauen vermag.

Demnach muß Dostojewskij das Verbrechen dreifach begründen und erklären: erstens aus der metaphysischen Antinomie des Einzelwillens, der, vor den Gegensatz von Fürsichsein und In-Gott-Sein gestellt, zwischen beiden zu wählen bzw. eines dem anderen unterzuordnen hat und damit das Grundgesetz seines Daseins frei bestimmt; zweitens aus dem psychologischen Pragmatismus, d. h.

aus dem Zusammenhange und der Entwicklung der peripheren Bewußtseinszustände, aus der Verkettung der Erlebnisinhalte, aus der Pathologie der Leidenschaften, aus dem Wellenspiel der Erregungen, die zum letzten entscheidenden Schritt, zum letzten für die Vollbringung des Verbrechens notwendigen Affekt führen; drittens endlich aus dem Pragmatismus der äußeren Ereignisse, aus dem ganzen, gleich einem Spinnwebgewebe feinen, jedoch sich immer verdichtenden und bald schon unzerreißbaren Netz der scheinbar zufälligen Begebenheiten, welches das Leben um sein Opfer schlingt, aus der Tatenverkettung und dem Zusammentreffen der Umstände, deren Kausalität unabwendbar zum Verbrechen hinleitet. Das Zusammenwirken all dieser Momente wird überdies in ein Verhältnis gebracht zu den Vorgängen, die in der sozialen Sphäre stattfinden, so daß wir klar einsehen, wie auch der Gesamtwille im Selbstbestimmungsakt des Einzelwillens heimlich mitwirkt.

So entblößt vor uns dieser „maestro di color che sanno“ — Meister unter den uns Menschenherz Wissenden — durch die angedeutete dreifache Herleitung der Ursachen des Verbrechens die verborgenste Tragik der antinomischen Verbindung von Determiniertheit und Willensfreiheit im Menschengeschied. Er führt uns gleichsam an den Webstuhl des Lebens heran und zeigt uns, wie sich in jeder einzelnen Verknüpfung die Fäden von Freiheit und Notwendigkeit kreuzen, miteinander verstricken. Seine metaphysische Darstellung ist der psycho-empirischen immanent: die Hauptrichtung des Weges ist jedem einzelnen durch seinen tiefsten, in Gott ruhenden oder Gott sich widersetzenden Willen gewiesen, und es hat wohl den Anschein, als sei das äußere oberflächliche Wollen und Streben in allen Stücken durch das Gesetz des Lebens bedingt, doch ist das letztere ohnmächtig einer höheren, vom Menschen selbst gewollten Bedingtheit gegenüber, die gerade der Ausdruck seiner freien Selbstbestimmung ist. Denn jene grundlegende Entscheidung für oder gegen Gott äußert sich ohne Unterlaß in der ganz bewußten Sündung des Menschen unter die befehlende Weisung unzähliger Geister, die ihm gerade hierher und nicht dorthin zu treten, gerade dieses und nicht jenes zu tun und zu sagen gebieten. In der That, hat

sich einmal die metaphysische Wahl vollzogen, so ist es nicht mehr möglich, in jedem einzelnen Fall anders zu handeln; ein Sichwidersehen ist nicht mehr durchführbar, und die einmal getroffene Entscheidung bleibt bestehen, weil sie vom ganzen Wesen des menschlichen Ich getragen wird, welches sich in dieser Wahl selbst bestimmt hat.

Das also, was in der Sophokleischen Tragödie als eine unerforschliche Bestimmung des Schicksals erscheint, erhebt Dostojewskij (gleich Äschylos, der an die Stelle der Ananke den verschuldeten Götterspruch setzt) zu einem übersinnlichen Willensakt der menschlichen Seele, welche sich entweder Gott zuwendet — und damit für ihr ganzes Erdenleben ein Ahnen Seiner, den Glauben an Ihn tief in sich bewahrt, oder aber sich von Ihm abkehrt — und dann kann sie sich während ihres ganzen Lebens Seiner nicht mehr erinnern, kann nicht mehr an Ihn glauben, auch dann nicht, wenn sie sich nach dem Glauben sehnt und vom Glauben spricht. Einsam, in der Leere schwebend, findet sie keinen realen Zugang zu den Menschen — denn nur in Gott kann der Mensch vom Menschen real empfunden werden; sie träumt von Mensch und Welt und haßt ihren Traum und ihr eigenes Gelüst nach dem Trug des quälenden Traumes; töten will sie die sie umschwärmenden Schatten, und verzweiflungsvoll sucht sie im Untertauchen ins Nichtsein Befreiung von dem auf ihr lastenden Alp.

Nur ein segensreicher geistiger Tod, auf den eine Wiedergeburt folgt, — der Tod des alten Menschen in der Persönlichkeit könnte diese noch retten, und das ist das Heil der ihr als Gabe dargereichten Sühne. Dieses Sterben und Aufleben aber, die wir oben mit dem Hervorkeimen eines neuen Sprosses aus gesunden Wurzeln verglichen haben, sind nur statthaft, wenn die Wurzeln eben gesund sind, d. h. wenn der Abfall von Gott nicht auf der endgültigen Entscheidung des metaphysischen Ich beruht, sondern bloß ein antithetisches Moment des übersinnlichen Dramas bedeutet — das Moment einer eigensinnigen Entfernung von Gott aus Übermut und Sehnsucht nach ungebändigter Selbstbetätigung, das Moment einer freiwilligen ontologischen Abkehr und Selbstverschwendung (eine Art *κένωσις* also der gottähnlichen Menschlichkeit),

Hybin.

nach deren bitteren Erfahrungen und Enttäuschungen noch immer eine Rückkehr ins Vaterhaus, nach deren Irrungen und Verbrechen noch immer das „Domine, memento mei“ des reuigen Schächers möglich bleibt.

4.

Das Bestreben jedoch, die innerlichsten Seelenzustände um jeden Preis in bühnenmäßigen äußeren Kundgebungen zur Schau zu stellen, schlägt wiederum zum Nachteil der epischen Ruhe und Klärung aus. Das Überschwengliche, das dieser Darstellungsweise anhaftet, ruft den Eindruck des Krankhaften auch dort hervor, wo das Erlebnis, mag es noch so verworren sein, doch nichts eigentlich Krankhaftes in sich hat. Das Pathetische wird dicht an die Grenze gerückt, wo es ins Überspannte, ja ins hysterische auszuarten droht. Die Romanpersonen, die den tragischen Zwiespalt am tiefsten erleiden, handeln und wandeln wie im andauernden Zustand einer bald stillen, bald wilden Verzüdung.

Gegen den übermäßig erregten Ton der Gespräche sticht der an ein Gerichtsprotokoll gemahnende, geschäftsmäßig nüchterne Stil der Erzählung grell ab; und da der ganze Roman kriminalistisch aufgebaut ist, wird es dem Leser manchmal zumute, als wohnte er einem lang ausgesponnenen, überaus verwickelten peinlichen Prozeß bei. Dies alles muß man beim schmerzlichen, jedoch so einzig tiefwirkenden Genuß der großartigen Werke des wunderlichen Genies mit in Kauf nehmen.

Mittels der eingehendsten, sachlichsten Berichterstattung erweckt der Verfasser die Illusion einer streng realistischen Wiedergabe des Tatsächlichen, einer unbedingten, beinahe urkundlichen Zuverlässigkeit. So verdeckt er die rein poetische, in einem gewaltigen Flug hoch über das Empirische hinaufschwebende Idealität der von ihm vorgezauberten Welt — einer Welt, welche anders ist als diejenige unserer täglichen Erfahrungen, ihren geheimen Sinn und Werdegang aber so wahr in sich wiedergibt und mit einer so divinatorischen Seherkraft in ihrem Verhältnis zum realen Leben erschaut ist, daß die Wirklichkeit selbst sich gleichsam beeilte, diesem Kolumbus des menschlichen Herzens

mit einer Enthüllung der von ihm vorausgeahnten und — fast könnte es scheinen — vorausbestimmten Erscheinungen zu antworten, die bis dahin nicht über den Horizont aufgetaucht waren.

Während die Illusion einer völligen Übereinstimmung mit dem Rhythmus und dem Relief der Wirklichkeit das Auge des Lesers über das fast bedrohliche Ausmaß der ungehemmten Phantasie des russischen Shakespeare hinwegtäuscht, verbirgt sich andererseits hinter dem mit Absicht so prosaischen und protokolllähnlichen Stil, der allen Redeschmutz verschmäh't, die unfehlbar treffende Schärfe und die mächtige Plastik einer einzig ausdrucksvollen und dem Gegenstande adäquaten Sprache, die allein schon durch ihre befreiende Energie, durch ihren Ansturm gegen alle hergebrachten literarischen Grimassen, gegen alle affektierte Glätte und Unechtheit unendlich wertvoll ist.

Es kommt nun aber noch ein besonderes Ausdrucksmittel hinzu, das das Untersuchungsprotokoll wie durch ein magisches Wunder in Poesie verwandelt: Dostojewskij versteht sich meisterhaft darauf, die tragische Stimmung des Ganzen durch Wirkungen der Beleuchtung, durch Gegensätze und Abstufungen von Licht und Schatten zu steigern. Hierin gleicht er Rembrandt, dessen Charakteristik bei Baudelaire an unseres Dichters schmerzzerfülltes Reich, an sein „totes Haus“ lebhaft erinnert:

Rembrandt, triste hôpital, tout rempli de murmures
Et d'un grand crucifix décoré seulement,
Où la prière en pleurs s'exhale des ordures
Et qu'un rayon d'hiver traverse brusquement . . .

Bei Tolstoi, seinem großen Zeitgenossen und Nebenbuhler, ist alles in ein zerstreutes Licht getaucht, welches ein Sichversenken in die einzelne Form bis zum völligen Vergessen der sie umschließenden Weiten des Ganzen nicht gestattet. Anders bei Dostojewskij: dunkle Schatten lagern übereinander in den Winkeln verschlossener Verließe; es glühen Reflexe eines absichtlich hingeworfenen Lichtes, welches sich in künstlichen Farben an den Wölbungen und den Umrissen der Vertiefungen bricht. Genau so muß sich das Labyrinth demjenigen vorstellen, der die Kasematten des Geistes erforscht und sein Sadellicht auf Hunderte in der flackernden Flamme

flackernde Gesichter fallen läßt, denen er mit seinem schweren, durchbohrenden, ins Innere dringenden Blick in die Augen schaut.

Denn Dostojewskij, der Späher und Häfcher im Dunkeln unserer Seele, braucht eben keine alles erhellende Beleuchtung der gegenständlichen Welt. Mit Absicht hüllt er seine Poeme in ein Halbdunkel, um, wie die antiken Erinnyen, nachts den Verbrecher zu beschleichen und ihm hinter einem Felsenvorsprung verborgen aufzulauern, um dann plötzlich über alles einen düsterroten Feuerschein zu werfen und hinzutreten vor den bleichen, seiner Sinne nicht mehr mächtigen Mörder, dessen trüberriger Blick unwiderstehlich an den regungslos hingestreckten, blutüberströmten Körper des Opfers gebannt ist. Dostojewskijs Muse gleicht mit ihrem ekstatischen Wesen und hellseherischen Blick der von ihrem Gott besessenen, „mit laut pochendem Herzen (*παλλομένη καρδίη*) vorwärtsstürmenden“ dionysischen Mänade, und zugleich auch dem anderen Antlitz dieser Mänade — der schlangenhaarigen Tochter der Sinisternis, der Spürhündin der Göttin Nacht, der schicksalskundigen, unerbittlichen, nimmer ruhenden Rächerin=Erinnye, mit der Sackel in der einen und der Schlangenpeitsche in der anderen Hand.

II.

Das tragische Prinzip der Weltanschauung.

1.

Als naiven Idealismus darf man wohl die dem Menschen als Individuum ureigene Weltempfindung bezeichnen, die sich, wie es ja im Wesen der Individuation liegt, dadurch charakterisiert, daß das Objekt unmittelbar als ein Teilinhalt des zum Selbstbewußtsein erwachten Ich erlebt wird: der reale Sinn des Du ist auf dieser Stufe noch nicht erschlossen. Die Entwicklung des Gemeinwesens, sowie die Entdeckung der von außen her geheim wirkenden Mächte in der allbeseelten Welt leiten mit der Ausbildung ritueller, rechtlicher und ethischer Regeln und Satzungen des Handelns in die Epoche des naiven Realismus über. Auf dem Boden des letzteren erwächst nun eine höhere Moral, die, fest in der Religion wurzelnd, dem Menschen einen Sinn für die transzendente Realität der ihn umgebenden Wesen und Dinge sichert, während die nach dem Zerfall der alten Glaubensvorstellungen von der praktischen Vernunft abgesplitterte Erkenntnis den Erkennenden, insofern er alle Voraussetzungen der religiösen Weltauffassung abgestreift hat, wieder zum Pol des ihm angeborenen Idealismus hinneigen läßt. Da aber dieser Idealismus seine ursprüngliche Naivität längst eingebüßt hat, wird das erkennende Ich nunmehr bestrebt sein, sich vom empirischen Gehalt der Persönlichkeit zu abstrahieren; mittels des reinen Denkens wird das subjektive Bewußtsein sich in abstracto universalisieren wollen. Der erste und wohl der einzige Versuch einer aus rein idealistischer Erkenntnis abgeleiteten Moralreligion war der Buddhismus, der noch heutigentags auf viele Gemüter eine stark anziehende Wirkung ausübt: bleibt doch die Geistesverfassung der Gegenwart, selbst wenn sie gelegentlich (wie es mit Feuerbach oder Karl Marx der Fall war) der materialistischen Naturerklärung huldigt, durch das Erbe der in Hegel gipfelnden Denkungsart bedingt.

Es entsteht nun aus dieser Geistesanlage auf den Trümmern der großen idealistischen Systeme eine sich namentlich seit der zweiten

hälfte des vorigen Jahrhunderts auf eine recht unheimliche Weise fühlbar machende Gefahr, in welcher Dostojewskij eines der Leitmotive des uralten menschlichen Streites mit Gott erlauscht hat. Wohl hat der Mensch es in seinem Handeln Jahrtausende hindurch gelernt, sich der Umwelt gegenüber nicht autonom zu setzen: im Erkenntnisakt, der doch über alles entscheidet, kennt er nichtsdestoweniger alles als von ihm selbst gesetztes Objekt; hat er nun das Maß der Dinge in sich selbst zu suchen, so liegt ihm die Versuchung nahe, nur sich selbst als die alleinige Quelle aller Normen anzusehen. Sobald das Absolute, nachdem es das Stadium einer metaphysischen Abstraktion durchlaufen, zu einem konzeptualistischen Begriffsgepenst geworden ist, wird der Verstand unwiderstehlich dazu hingekissen, als letzten Schluß die allgemeine Relativität aller geltenden Werte zu verkünden. Was Wunder, wenn die in ihrer subjektivistischen Einsamkeit befangene Persönlichkeit, wo sie sich nicht der Verzweiflung hingibt, dem stolzen Wahne lebt, auf nichts gestellt zu sein! Diese Gefahr hat Dostojewskij vor Augen, wenn er im Epilog zu „Schuld und Sühne“ von einer „neuen, unerhörten, schrecklichen Seuche“ spricht, die „aus den Tiefen Asiens über Europa kommt“. Wir lesen hier:

„Niemals noch sind sich die Menschen so flug vorgekommen, noch haben sie je so unerschütterlich fest an ihre Weisheit geglaubt, wie diese Erkrankten es taten. Nie sind sie von der Unfehlbarkeit ihrer Urteile, Lehren und Grundsätze so tief überzeugt gewesen. Ganze Ortschaften, Städte und Völker wurden angesteckt und gebärdeten sich toll. Alle waren in großer Erregung, und keiner verstand den Anderen. Jeder meinte, er allein sei im Besitze der Wahrheit, und litt schwere Qualen beim Anblick der Übrigen, schlug sich an die Brust, weinte und rang die Hände. Niemand wußte, wen und wie man zu richten habe: man konnte nicht übereinkommen, was gut und was böse sei, wen man anklagen, wen freisprechen sollte. Die Menschen mordeten einander in einer sinnlosen Wut. In großen Heerschaaren zogen sie gegeneinander zu Felde, aber schon unterwegs begannen die Heere sich selbst zu bekriegen, die Reihen lösten sich auf, die Krieger fielen übereinander her, stachen und schlugen, bißen und verschlangen einander. In den Städten wurde tagelang Sturm geläutet; alle wurden zusammengerufen, aber wer gerufen hatte und wozu, das wußte niemand, und alle waren voll Unruhe und Angst. Das gewöhnliche Tagewerk ward nicht mehr verrichtet, denn jeder kam mit seinen Vorschlägen und Besserungen, und man konnte sich nicht verständigen; der Aderbau stockte . . . In der ganzen Welt konnten sich nur wenige retten: das waren

Reine und Auserwählte, die ausersehen waren, ein neues Menschengeschlecht hervorzubringen und ein neues Leben wachzurufen, die Erde zu erneuern und zu reinigen. Aber niemand nahm diese Menschen wahr; niemand ließ ihrem Worte Gehör und vernahm ihre Stimme."

So erinnert sich der „bereits genesende“, gerettete Raskolnikow seines Sieberwahns. Aber die Symbolik der träumenden Seele spiegelt in einer phantastischen Projektion nach außen hin nur seinen eigenen, noch unlängst in wachem Zustand erträumten Irrwahn ab, den Wahn seiner übermenschlichen Selbstbehauptung in jener — wir wollen nicht sagen: Autarkie, sondern prägnanter — Autarchie des einsamen Denkens und Wollens, die die ganze Welt lediglich als plastisches Objekt dieses einen und einzigen Subjektes der magischen Erkenntnis hinstellt. Im Gegensatz zu der Geistesrichtung, die so giftige Auswüchse gezeitigt hat, tritt nun Dostojewskij als Vorkämpfer einer Denkart auf, die er selbst für eine „realistische“, und zwar realistisch „im höheren Sinne“, hält. Was ist nun das Wesen dieses von ihm vertretenen Realismus?

2.

Nicht auf der theoretischen Erkenntnis mit ihrer steten Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt gründet sich offenbar diese Denkart, sondern auf einem Willens- und Glaubensaakt, der ungefähr dem augustinischen „transcende te ipsum“ entspricht und zu dessen Benennung Dostojewskij ein eigenes Wort (proniknowénije, was eigentlich „intuitives Durchschauen“, „geistiges Durchdringen“ heißt) ausersehen und es beinahe zu einem terminus technicus gestempelt hat, welcher etwa mit „Sich-ein-sehen“ wiedergegeben werden könnte. Das Sich-ein-sehen ist ein Transzensus des Subjekts, insofern es sich dabei um einen Zustand handelt, in welchem dasselbe fähig wird, das fremde Ich nicht als Objekt, sondern als ein anderes Subjekt zu erfassen. Keine peripherische Ausweitung der Grenzen des individuellen Bewußtseins also, sondern geradezu eine Umkehrung seines gewöhnlichen Koordinatensystems. Und erst in der inneren Erfahrung eröffnet sich die Statthaftigkeit dieser Umwertung: im Erlebnis der wahren Liebe, die eben deshalb

die einzige reale Erkenntnis ist, weil sie mit dem absoluten Glauben an die Realität des Geliebten zusammenfällt, und in der Selbstaufgabe oder Selbstentäußerung überhaupt, von der schon das Pathos der Liebe getragen wird. Dieses Sichhineinsetzen findet in der unbedingten, von der ganzen Kraft des Willens und des Denkens erfüllten Bejahung des fremden Seins — im „Du bist“ — seinen Ausdruck. Ist diese Bejahung des fremden Seins vollkommen, ist der ganze Inhalt meines eigenen Seins mit und in dieser Bejahung gleichsam aufgehoben und restlos erschöpft (exinanitio, κένωσις), so hört das fremde Sein auf, ein fremdes „Du“ zu sein; das „Du“ wird dann vielmehr zu einer anderen Bezeichnung meines „Ich“. „Du bist“ heißt dann nicht mehr „du wirst von mir als seiend erkannt“, sondern „dein Dasein erlebe ich als mein eigenes, und durch dein Sein finde ich mich selbst als einen Seienden wieder.“ Es, ergo sum. Der Altruismus als Moral deckt sich mit dieser Erfahrung durchaus nicht; diese vollzieht sich in den Tiefen des mystisch erregten Gemütes, und jede Pflichtnorm erscheint dann ihr gegenüber als etwas Abgeleitetes.

Da nun ein solches Sichhineinsetzen augenscheinlich außerhalb des Bereiches der verstandesmäßigen Erkenntnis liegt, entscheidet sich Dostojewskij ganz folgerichtig für das instinktiv-schöpferische Lebensprinzip, welches er dem rationalen Prinzip überordnet. Zu einer Zeit, da sich — ähnlich wie im Zeitalter der Sophisten — die Ansicht von der Relativität der geistigen Werte auf dem Markte der Meinungen durchzusetzen begann, betrat er, im Gegensatz zu Tolstoi, nicht den Weg des Sokrates auf der Suche nach einer mit dem wahren Wissen übereinstimmenden Norm des Guten, sondern blieb, gleich den älteren Tragikern Griechenlands, dem Geiste des Dionysos treu. Er gab sich nicht der optimistischen Vorstellung hin, daß man das Gute durch Beweise lernen könne, daß schon allein das richtige Wissen um die Dinge den Menschen gut machen würde. Ganz von Dionysos erfüllt, ruft er vielmehr immer wieder aus: „Begeisterung, Ekstase sollt ihr suchen, die Erde küssen und von ihr lernen, daß ein jeder für jeden und an allem mit-schuldig ist, und in der Freude dieser Begeisterung und dieser Einsicht werdet ihr Erlösung finden; nur so, fürwahr, werdet ihr gefunden.“

Der Realismus im oben aufgedeckten Sinne bedeutet vor allem eine ganz besondere Einstellung des Willens, eine qualitativ bestimmte Struktur seiner Anspannung (*τόνος*), der aber auch schon eine Erkenntnis eigener Art innewohnt. Soweit der gute Wille sich seiner selbst bewußt wird, entdeckt er jene wesenhafte Erkenntnis in sich: wir nennen sie *Glauben*. Der Glaube ist ein Zeichen des gesunden Willens; er senkt seine irdischen Wurzeln in den elementar-schöpferischen Lebensgrund; in seinen Bewegungen und Neigungen, in seinem steten Drängen und Gravitieren kann er ebensowenig irgehen, wie der Instinkt.

Gute Hirten, zu des Lebens Brunnen
 Senkt ihr uns, ihr ewigen Ziele, sacht!
 Und den Strahlen unsichtbarer Sonnen
 Blüht das Herz entgegen aus der Nacht.

Der Realismus Dostojewskijs war sein Glaube, den er empfangen, nachdem er seine „Seele“ — seine Ichheit — verloren hatte. Sein Sichhinssetzen mit dem fremden Ich, sein Erleben des fremden Ich als einer ursprünglichen, unendlichen, sich frei bestimmenden Welt enthielt das Postulat Gottes in sich als einer Realität, die realer ist, denn all die ontologischen Wesenheiten, denen er mit seinem ganzen Willen, seiner ganzen Überzeugung „du bist“ zurief. Und dieses selbe Sichhinssetzen mit dem fremden Ich als Akt der die Einigung aller Menschen, „*ut sint unum*“ (Ev. Joh. 17, 23), erstrebenden Liebe, die, den Schlangenbiß des principium individuationis zu entgiften trachtend, den Tod selbst in die Schranken fordert —, als das Entstehen und die Seligkeit zugleich der folgenschweren Erkenntnis, daß jedermann für alle und an allem mitschuldig ist —, dieses Sichhinssetzen enthielt auch das Postulat Christi in sich, der den erlösenden Sieg über die sich im inneren Streit verzehrende, in Sünde und Tod liegende Welt errungen hat.

Denn gäbe es kein Ens Realissimum und keinen Heiland, so wäre jede Anstrengung der Persönlichkeit, aus ihrer metaphysischen Einsamkeit hinauszutreten, von vornherein eitel und nichtig. Aber dem ist nicht so. Mag das Bemühen des Einzelnen sich auch als noch so

Glaube

*— hat es ein
 Jambler bin*

ohnmächtig erweisen und ihr „Sich-einssetzen“ praktisch auch noch so wenig gelten, mag der Pfeil der Sehnsucht auch nicht in die letzten Tiefen des Zieles dringen, — unwahr und im Grunde verfehlt kann dieses Bemühen dennoch nicht sein.

Und was die innere Stimme spricht,
Das täuscht die hoffende Seele nicht.

Mit Nachdruck wiederholt Dostojewskij Schillers Worte; die Glut des Herzens ist „des Himmels Pfand“. Das Pfand wofür? Für die Möglichkeit einer restlosen Rechtfertigung des menschlichen Verlangens nach der Befreiung aus den von der Ursünde geschmiedeten Fesseln des Gottentrüdtseins und der gegenseitigen Trennung, nach einem absoluten Einssein in Gott. So kann der Mensch Gott in sich fassen. Entweder es lügt mein Herz, oder der Gott-mensch ist Wahrheit. Er allein bürgt mir für die Realität meines Realismus, für die Wirksamkeit meines Wirkens; er allein verwirklicht das, was ich als das Wesentliche in mir und in der Welt um mich in dunkler Ahnung empfinde.

Eine derartige Auffassung und ein derartiges Erleben des fremden Ich führen Dostojewskij konsequent zu der immer wiederkehrenden Behauptung, daß die Menschen, diese Kinder Gottes, unfehlbar sich selber und einander vernichten müssen, wenn sie im Himmel den Einen Vater und in der eigenen Gemeinschaft von Brüdern den Gottmenschen Christus nicht kennen. In der Tat fällt dann der auf „Du bist“ gegründete Realismus in sich zusammen; ja, er schlägt in sein Gegenteil — in einen solipsistischen Nihilismus — um. Denn finde ich auch nach meinem Versuch, mich mit dem fremden Ich einzusetzen, doch keinen Glauben an Gott in mir, so hat mich meine Liebeserfahrung offenbar betrogen, — enthielt sie doch jene wesenhafte Erkenntnis nicht, die mir das wahre Sein erschließen sollte. Streilich war sie doch wohl auch keine wahre Liebe; denn, während ich meinem Nächsten „du bist“ sagte, dachte ich in meinem Herzen: „in Wahrheit bist du nicht“. Wohl fühlte ich mich berechtigt auszurufen: „dein Dasein erlebe ich als mein eigenes“; da ich aber nicht hinzuzusetzen wagte: „und durch dein Sein finde ich mich selber wieder als einen Seienden“, so war auch der erste Teil der Beteuerung illusorisch und nichtig, weil er

ist nicht nur eine
aber wie geht
Christus bei der Liebe?

nichts weiter besagte, als daß wir beide im Leeren schweben und gleich unwesenhaft sind. Vergebens würde nun also der gespannte Bogen meines Willens jenen aufs fremde Ich gerichteten Pfeil der Sehnsucht länger beflügeln: immer wieder kehrt er zu mir zurück und durchbohrt mich selber, nachdem er einen Kreis im leeren Raum beschrieben, wo nichts Realeres besteht als mein Ich, dieser wesenlose Schatten eines Traumes. Da wandelt sich meine Liebe in Haß, — denn die Liebe kann nur im Realen bestehen, der Haß aber auch im Irrealen lodern. Und es ist mir gleichgültig, wen ich eigentlich hasse: die mir gleichenden Schatten um mich her, die meine Mitmenschen sind und die ich in mir enthalte, anstatt von ihnen im Realen festgehalten und errettet zu werden, — oder mich selbst in ihnen als meinen Traumgebilden. Jedenfalls ist mir alles ihnen gegenüber erlaubt, frei ist ja der Träumende, — wenn ich es nicht vorziehe, dem bösen Traum ein Ende zu machen — mich selbst zu töten und mit mir die ganze in mir enthaltene Welt.

Der Atheismus, zur praktischen Norm des gemeinschaftlichen Lebens erhoben, führt nach Dostojewskij zuerst eine Entartung und Verzerrung, sodann ein völliges Absterben des moralischen Gefühls mit sich. Denn die nicht religiös fundierte Moral erweist sich auf die Dauer als unfähig, die Selbständigkeit, geschweige denn Absolutheit ihrer Werte zu behaupten. Die Stufe der Entartung, da die menschliche Würde und Freiheit nicht mehr respektiert werden, ist in der „Legende vom Großinquisitor“ geschildert: die Klügsten und Kühnsten, die sich als Wohltäter des von ihnen gründlich verachteten Menschengeschlechts fühlen und auf die eigene Selbstaufopferung innerlich stolz sind, üben eine schrankenlose Tyrannei aus über die betrogene und dadurch getröstete Menschenherde, der sie Nahrung und sinnlichen Genuß gönnen. Das Ende des Prozesses aber ist — „Anthropophagie“. Diesem Gedankengang zufolge gleicht der Gottesglaube einem goldenen Sonds, dessen Vorhandensein den Wert der Persönlichkeit sichert: versiegt der Glaube, so wird sie wertlos. Einzelne edlere Persönlichkeiten können diese vom consensus omnium verbürgte ontologische Entwertung nicht ertragen, werden wahnsinnig oder begehen in halbem Wahnsinn Selbstmord, den sie nunmehr als die einzige ihrer würdige

Tat erachten. So der von Dostojewskij fingierte junge Verfasser des „Briefes eines Selbstmörders“, der seinen Entschluß als Protest gegen die „Natur“ motiviert.

4.

So ist denn die Wahl zwischen Ja und Nein, die beide dem transzendenten persönlichen Dasein Gottes gelten, für Dostojewskij mit der Alternative „sein oder nicht sein“ gleichbedeutend. Soll die von der unsterblichen Seele getragene Persönlichkeit, soll das Gute, die Menschheit und, was dies alles mystisch zusammenhält und begrifflich zusammenfaßt, der Gottmensch, sein — denn das sind nach unseres Denkers Dafürhalten die notwendigen Folgen des Glaubens an den lebendigen Gott — oder ist Christus umsonst gestorben? Entweder also die christliche als die einzig mögliche Rechtfertigung von Leben und Leiden, von Mensch und Gott selbst — oder ein metaphysischer Aufruhr, ein Durchbruch ins Dämonische, ein blinder Sturz in den Abgrund, wo das Nichtseiende sich in furchtbaren Qualen abmüht ein Sein zu gebären, und seine Scheingeburten wieder verschlingt. Denn unwiderstehlich wird die Menschenseele, sobald sie an Gott verzweifelt, vom Chaos angezogen; das Entsehlliche und Verzernte macht sie frohlocken, und aus den tiefsten Schlünden Sodoms lächelt ihr gar eine Schönheit entgegen, die mit der Schönheit der Madonna wetteifern will. Die Frage des Glaubens wird demnach im eigentlichen Sinne zur Frage der Seelenrettung: das sühnende und heilende Leiden allein kann noch die ontologische Wesenheit des Menschen, seine göttliche Bestimmung vom mystischen Selbstmord erretten.

Am Scheidewege, wo der Mensch jene schicksalschwere Wahl trifft, stand auch Tolstoi eine Zeitlang zaudernd und verzagt. Allein es war ihm psychologisch vor allem daran gelegen, den Wert des Einzeldaseins mittels einer eudämonistischen Moral vor dem lauernenden Überdruß und Ekel am Leben zu bewahren —, was ihm denn auch in den von ihm gesteckten Grenzen gelang, denn er war gerade wegen seines wachsenden *taedium vitae* im buddhistischen Sinne (er suchte ja in der Religion kaum einen anderen) bereits erlösungs-

reif. Ausgehend von der Erfahrung der tiefsten Befriedigung, die dem sittlichen Handeln folgt, stellt Tolstoi die Bedingungen auf, deren Erfüllung erst dem Menschen einen dauernden Frieden mit sich selbst und Gott, mit den Mitmenschen und der Natur ermöglicht. — „Ich bin; mein Sein beruht auf der Geltung der Wahrheit und der Gerechtigkeit, auf den Grundfesten der Vernunft und des Gewissens, die sich so harmonisch zueinander verhalten, daß alles, was das letztere fordert, von der ersteren durchweg bestätigt wird, ja das Gute und das Wahre sich schließlich als Eins erweisen. Mein Sein wird zum wahrhaften Sein, wenn die besagte Harmonie in meinem Bewußtsein durch nichts gestört wird und alle Äußerungen meiner Persönlichkeit im Leben voll und ganz bestimmt. Den Ursprung dieser Harmonie weiß ich in mir als den Atem Gottes; daher habe ich auch die Gewißheit vom Sein Gottes, das selbst unabhängig ist von meinem Sein, es jedoch durch sich bedingt und bestimmt. Das göttliche Prinzip, das mir innewohnt, ist notwendig unsterblich.“ Dies war Tolstois Pfad in seinem Suchen nach dem summum bonum. Fremd war aber jenem tragisch Begeisterten dieser beruhigende Gedankengang, der übrigens seinen Urheber selbst nie hat völlig beruhigen können. In seiner Besprechung des Tolstoischen Romans „Anna Karénina“, dessen Held eben auf dieser Spur wandelt und froh ist, sich endlich vom Dasein Gottes überzeugt zu wissen, fragt Dostojewskij zweifelnd, ob dies wirklich schon der Glaube sei.

Tolstoj-Glaube

Das Werden der religiösen Weltanschauung Dostojewskijs ist kein langsames Reifen, noch weniger ein von Anfang an auf bestimmte Ziele gerichtetes Suchen, das gleich der durch das Ineinandergreifen logischer Glieder fortschreitenden Erkenntnis stufenweise zu seinem Endergebnis gelangt. Wohl können wir bei Dostojewskij gewaltige seelische Kämpfe nachweisen, die diesem mächtigen Dialektiker reichlichen Stoff liefern zur Gestaltung jener Tragödien des Geistes, in denen sich der metaphysische Aufruhr auf mannigfache Weise kundgibt; aber diese riesig sich aufbäumenden Antithesen werden dergestalt aufgehoben, daß sie, weit davon entfernt, die bereits gewonnene und in die Seele eingebrannte Grunderkenntnis auszumerzen, dieselbe vielmehr erweitern und vertiefen. Kein all-

das Unversöhnliche
Evolutionistische

mähliches Wachstum ist also die geistige Entwicklung des leidenschaftlichen Mannes, sondern in seinem inneren Leben macht sich derselbe Katastrophismus geltend, der seine Werke, als Ausfluß ihrer immanenten Tragik, kennzeichnet. Vielleicht hat sich in ihm in den Augenblicken, da er auf dem Richtplatz ins Angesicht des Todes geschaut, eine plötzliche und entscheidende seelische Wandlung vollzogen, ein segenvolles Sterben, dem dann die unerwartete Begnadigung der körperlichen Hülle folgte. Die vom gestrigen Freigeist und Umstürzler, der sich nun mit inbrünstiger Liebe in die Evangelien vertieft und die Sühne der gemeinen Sünder ohne Unwillen teilt, in Demut und Entsagung verbrachten Jahre der Zwangsarbeiten und der Verbannung waren für den inneren Menschen gleichsam „der jugendliche Schleier“, in dem er „sich barg“, die Windeln, die den Neugeborenen fest umschlossen und ihm das für die Vollendung der Wiedergeburt notwendige Auslöschen seiner äußeren Persönlichkeit, seines starren Selbstgefühls brachten.

Auf dem Richtplatz, in jenen Augenblicken der Todesbereitschaft (deren sich der Dichter später namentlich im Roman „Idiot“ erinnert), war es ihm, als hätte seine Seele den Tod überholt und wüßte sich lebendig, ja intensiver als je zuvor lebend (so groß war die Willensanspannung, zu der sie sich zusammengerafft hatte, um nichts von dieser ehemals nicht geahnten Lebenskraft zu verschütten) bereits jenseits der Schwelle des Todes. Die Persönlichkeit war gewaltsam aus den Bedingungen ihres früheren Daseins herausgerissen und empfand zum erstenmal hinter der entfliehenden Vision der äußeren Dinge, hinter den sinkenden Hüllen des verkörperten Geistes ihre eigene Wesenhaftigkeit. Einer Hebamme gleich (denn nur in Bildern kann man derartige Zustände schildern) scheint jene Stunde das in den Tiefen des Seelenwesens schlummernde innere Ich aus seinem Limbus hervorgeholt zu haben, ohne jedoch alle Bande zu lösen, die es mit dem Mutterschoße verknüpften: eine völlige Entbindung hieße ja Tod. Allerdings war das verschonte Leben seitdem ein eigenartiges Leben, dem von Plato gepriesenen philosophischen Sterben nicht unähnlich — ein Leben, das in seinen Gipfelpunkten weit über die Gluten des hienieden wogenden Lebensmeeres in ein uns fremdes, geistigeres Element hinausragte.

Erleben!

- als Konzeption
des Lebens
12. April -

War es meine
Wille - meine
Wahrheit?

Über das Leben
des Dichters und
der Philosophie

Transzendenz
des physischen
Lebens

Es scheint, als hätte Dostojewskij von nun an einen anderen Schwerpunkt des Bewußtseins, als die meisten Sterblichen. Der äußere Mensch war an ihm erhalten geblieben; man könnte nicht einmal an diesem äußeren Menschen eine durchgreifende Läuterung der in ihm verborgenen dunklen Leidenschaften wahrnehmen. Aber das ganze geistige Tun und Trachten des hellsehnigen Dichters wurde seither von den Eingebungen des neuerschaffenen inneren Menschen getragen, für dessen Empfinden zeitweilig manches von uns als etwas Transzendentes Angeschauete gewissermaßen immanent ward, sowie umgekehrt das uns unmittelbar und inwendig Gegebene teilweise in eine außenliegende Region entrückt schien. Die Persönlichkeit war eben in eine empirische und eine höhere und freiere, metaphysisch wesenhafte gespalten. Bei den meisten Mystikern führt diese Spaltung entweder zu einer völligen Erschöpfung, oder zu einer tiefen Reinigung und Verklärung des äußeren Menschen. Aber diese Tat der Heiligung war nicht die Bestimmung des Propheten, der sich als Künstler betätigen sollte.

Er ließ nicht allein seinem der Außenwelt zugekehrten Doppelgänger volle Freiheit zu leben, wie dieser eben mochte und mußte; sondern wir finden auch den Künstler beflissen, sich immer neue Doppelgänger zu schaffen unter den vielgestaltigen Masken seines nun nicht mehr bloß an ein Antlitz gebundenen, sondern antlitzreichen, allmenschlichen Ich. Denn je mehr sich das innere Ich vom äußeren befreit, desto enger fühlt es sich mit der ganzen Menschheit verbunden, indem es im unendlichen Reichtum individueller Verschiedenheiten nur verschieden bedingte Formen seiner eigenen Unterordnung unter das Gesetz des Einzeldaseins immer klarer erkennt. Das Wort: „nichts Menschliches ist mir fremd“ wird erst zu einer vollen Wahrheit, wenn in mir ein neues, von allem Beschränktmenschlichen losgelöstes Ich geboren ist.

So sind denn alle Offenbarungen Dostojewskijs vom Unheil der geistigen Vereinsamung und vom Wunder der Kommunion mit dem fremden Ich, die durch das Sichaufgeben der Persönlichkeit und ihr Sichwiederfinden im ökumenischen Bewußtsein erwirkt wird; von der realen Einheit des Menschengeschlechts und der Mitschuld jedes Einzelnen an der fremden Sünde, sowie dessen

*Leib's Begriffe
so angedeutet -
Joh. Vassiliev
Begriffe
Im Soloklanide, 2
Im Vojennischen
des Reichthums.
Kommunion
Begriffe*

* Wenden Autoren: Die Wunder der Kommunion sind dem Fremden
das Sichaufgeben der Persönlichkeit und ihr Wiederfinden
finden nur in der kommunistischen Gemeinschaft.
2. Teilstrich = Aufzeichnung

Teilnahme an den Früchten der ihm unbekannten Heiligkeit; vom eleusischen Geheimnis der mütterlich-frommen, der schweigsam einigenden und versöhnenden, der um Tod und Auferstehen wissenden Erde und (wieder ein Schillersches Zitat!) von dem „mit ihr gläubig zu stiftenden ewigen Bunde“; von der „Berührung höherer Welten“ und deren „Samen, die Gott hienieden gesäet hat“; von der ontologischen Tugend der reinen Freude am Sein und von der Höllequal als Ohnmacht zu lieben u. dgl. m. — so sind alle diese zum Teil rätselhaft klingenden Aussagen, Ermahnungen und Verheißungen lauter Versuche, und sei es nur in dunklen Andeutungen, der Welt mitzuteilen, was sich ihm einst in einem schauerregenden Erlebnis durch innere Erleuchtung aufgetan hatte und was nachher von Zeit zu Zeit lebendig wurde in den ekstatischen Vorahnungen der unaussprechlichen „Allharmonie“ — sicheren Vorboten der epileptischen Anfälle, jener nach der Auffassung der Alten heiligen Krankheit,³ die die Kraft zu besitzen scheint, im Bewußtsein die Grenze zwischen unserem Erleben des „Idealismus“ und des „Realismus“ zu verwischen und für Augenblicke die äußere Welt zur inneren zu machen, sowie umgekehrt uns diese zu entfremden und als wunderliches Schauspiel in der Ferne zu zeigen.

5.

Es hat sich also unserem Denker auf dem Wege der inneren Erfahrung jene Unterscheidung zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter erschlossen, die Kant und Schopenhauer philosophisch aufgezeigt hatten. Alle seine Betrachtungen über das Wesen des Verbrechens setzen sie stillschweigend voraus. Sie enthielt ontologische Postulate, die dem Erforscher „aller Tiefen der menschlichen Seele“ nötig waren, um „im Menschen den Menschen zu finden“¹. In der poetischen Gestaltung der Charaktere vollends ist sie so deutlich, wie kaum bei einem

¹ „Bei voller Treue dem Realismus [in der Kunst] den Menschen im Menschen finden! . . . Man nennt mich einen Psychologen: das trifft nicht zu. Ich bin ein Realist im höheren Sinne: das heißt, ich zeige alle Tiefen der Menschenseele.“
(Aus D.s Notizbuch.)

- 1 In dem, da wir aus anderen Erfahrungen wissen.
- 2 Die Erde als große Mutter - und die Allmacht enthält
Eben - die in die Formung des Menschen zu fähig.
- 3 Darstellung des griechischen Antiken. Gesamtheit.
furchtlos und Mahnung.
Metaphysik des Kantianismus.
- 4 Psychologie und Realismus - Theorien und Lebensgehalt.
Erdung - Gedung - Menschenleben. Metaphysik!

über die mit
angewandte von
den - vanden
und in vanden
so nach dem
furcht - und
furcht - das ist
furcht in der Hand
furcht in der Hand
und furcht -
als frei, geboren

In der neuen
Erfahrung.

Meine Begabung
aus der Tiefe
von der
Tiefen und
Tiefen.

anderen Künstler, durchgeführt, und gerade sie ist es, die den Darstellungen des Seelenlebens in den Romanen Dostojewski's jenen an die Dantesche Kunst erinnernden schauerlichen Gegensatz von Schatten und Licht, jene einschneidende Schärfe der Ergründung, jene gewaltige Wucht der Wirkung verleiht.

Er zeigt nämlich jedes einzelne Geschick als ein einheitliches Geschehen, das in drei verschiedenen Ebenen gleichzeitig verläuft. Die Verwicklung der fabulistischen Pragmatik, die vielfältige Zusammensetzung des Handlungsgewebes ist gewissermaßen die materielle Grundlage einer noch weit größeren Kompliziertheit des psychologischen Plans. In den beiden unteren Ebenen entfaltet sich die ganze Labyrinthhaftigkeit des Lebens, sowie die List des Zufalls, der nicht selten in einem geheimen Einvernehmen mit den Geistern, die den Ereignissen der oberen, metaphysischen Region zuschauen, zu stehen scheint; dabei entblößt sich auch in ihrer äußeren Determiniertheit die ganze Wandelbarkeit des empirischen Charakters. In der höchsten, metaphysischen Ebene gibt es keine Kompliziertheit noch Bedingtheit mehr: da herrscht die große nackte Einfachheit des letzten — oder, da die Zeit hier gleichsam stehen geblieben ist, ersten — Entschlusses, worauf alles Geschehen zurückgeführt wird bzw. woraus alles Werden entquillt. Hier ist uns ein Einblick gestattet ins Innerste des Menschen, oder, um mit des Dichters eigenen Worten zu reden, in sein „Herz als Feld, auf dem sich Gott und Teufel zum Zweikampf gegenüberreten“. Denn hier fällt der Mensch sein Urteil über die ganze Welt, indem er sich für das Sein, d. h. in Gott sein, oder für das Nichts, d. h. für die Flucht vor Gott ins Nichtsein, entscheidet. Die ganze Tragödie der beiden unteren Ebenen liefert nur die Bausteine für den Aufbau und die Symbole zur Ausdeutung dieser souveränen Tragödie der endgültigen Selbstbestimmung des gottähnlichen Geisteswesens, die lediglich die Tat seines freien Willens ist (vgl. S. 13 f.).

Auf das äußere Leben mit allen seinen seelischen Schwankungen, Irrungen, Vermummungen, Täuschungen und Selbstbetrügen hört Dostojewskij nur hin, um in ihm das eine entscheidende Wort der Persönlichkeit zu erlauschen: „Dein Wille geschehe“, oder aber: „anders will ich's, Dir zuwider.“ Darum läuft die ganze, in alle

- New Grant Dr.
with dam - Co.
Lake? - near
Chandist.

7. Fatalis Pray -
a. ab - Pray
Lo Pray.

2 psychologists
1 Totalist.

Wollen Vayals
kann die Hand
nach der Erblichkeit
für Gott? -
Auch freier? -
und wieviel ist
es?

Die Fortsetzung:
- (steht) an der
Tafel, nach Voll-
endung einer
Bewertung, und dann
das, dass die
Werte in diesem
Rahmen sind.

Was kommt aus Offen?

Und die Dichtung des See-
baubauwerks der Farn-
zeit — alles falsch —
Warum?

Warum?
Vor Gorden heute in die Entbindung gestellt -
da wir ein Vorgeborenes haben, - er gibt keine
Komplikation, keine verzögerte Entbindung mehr.

Einzelheiten dringende Untersuchung dieses himmlischen Inqui-
 sitors und metaphysischen Richters auf das eine Ziel hinaus: den
Anteil des intelligiblen Willensactes in der empirischen Tathand-
lung festzustellen. Und die Ergebnisse dieser Untersuchung sind mit-
 unter grundverschieden vom Richtspruche über die irdische Schuld.
 So ist der Hauptschuldige in den „Brüdern Karamasow“ nicht der
 Mörder, — ein Bastard und Knecht, der, aus Neid und Rache auf
 den eigenen Willen zugunsten seines ihm verhassten und doch wahl-
 verwandten Bruders und Herrn verzichtend, die kaum ausge-
 sprochenen Eingebungen des Letzteren schadenfroß auffängt und
 grausig vollzieht, — sondern sein Verführer Iwan, dessen geizig-
 selbstisches Wesen weder für noch gegen Gott die Wahl trifft, die
 finsternen Mächte frei walten läßt und die Sache Gottes durch eine
 Art metaphysische Abulie schändöde verrät. Aber es ist sein Geheim-
 nis, um das nur er und Gott wissen; die äußere Vergeltung nach
 Gottes Gericht kommt hingegen auf den anderen Bruder, Dimitrij,
 durch das Fehlurteil der Geschworenen, — roher Bauern, die „ihren
 Mann stellen“ und dem vermeintlichen Vaternörder „den Garaus
 machen“. Freilich hat er den Tod des Vaters gewünscht. Wie ver-
 hält sich nun aber diese vorübergehende Aufwallung zu den Ka-
 tegorien des intelligiblen Willens? Singt seine gequälte Seele
 nicht ihr „Amen“ dem Schöpfer der Welten? Aber ein Teil seines
 Ich lähmt durch seinen chaotischen Widerstand den ureigenen Wil-
 len des ganzen Ich, den Willen zu Gott, der zugleich Wille Gottes,
 der Wille des Sohnes zum Vater, der Wille des Vaters zum Sohne
 ist. Dieser leidenschaftliche Teil in Dimitrijs Wesen muß im Leiden
 seine Läuterung suchen, denn alles muß leiden, was sich vom
 Urquell des Seins lostrennt. Also wird die menschliche Blindheit
 zum Werkzeug der göttlichen Vorsehung, der Bann zur Gnade.

Hiermit berühren wir das Wesen des Tragischen, welches den
 Dichtungen, die das Menschenleben auf die oben beschriebene
 Weise zergliedern und zusammenfassen, ein eigenstes Gepräge ver-
 leiht. Die wahre Tragödie, wie auch alle echte Mystik, ist nur auf dem
 Boden einer tief realistischen Weltanschauung möglich. Der tra-
 gische Kampf muß zwischen wirklichen und wirkamen Realitäten
 ausgekämpft werden. Als solche gelten nun unserem „Realisten im

32

- 1) alles ganz hien, was ist vom Urquell des
 Seins losgerissen. Das Amen (wahr-wirklich)
 und der reine (echte) Tod — Warum?
- 2) Jenseits des Kampfes stehen, durch ein Tugend-
 — ist diese Aufgabe nicht dankbar!

Schuld vor
 Wunden
 werden
 und Schuld
 vor sich.

höheren Sinne" („im mystischen Sinne" soll das offenbar heißen), außer der absoluten Realität Gottes, viele Welten noumenaler Wesenheiten, zu denen auch voll und ganz die menschlichen Persönlichkeiten gehören. Die Tragödie spielt sich zwischen Gott und der Menschenseele ab, spiegelt sich in der Fleischwerdung der letzteren wider, vervielfacht sich in den Beziehungen von Mensch zu Mensch. Und sei es aus dem ursprünglichen Hasse gegen Gott, sei es aus Hochmut und Blindheit der von Gott abgekehrten menschlichen Vernünftigkeit, sei es endlich aus der Verfinsterung der von wilden Leidenschaften besessenen Seele: immer wieder lodert, als Kampf zwischen dem göttlichen Prinzip in der Kreatur und der Gewalt des „Fürsten dieser Welt", die Tragödie des Lebens auf, wobei „der gute Mensch in seinem dunklen Drange" bald, wie Dimitrij Karamasow, in einen herzerreißenden Widerspruch mit seinem eigenen höheren, besseren Ich tritt, bald, wie der „Idiot", — der die Welt als vollkommene Harmonie und Ruhe in Gott erschaut, aber sich nach voller Verkörperung und tätiger Teilnahme am Leben und Leiden sehnt, ohne das Gesetz des irdischen Daseins zu erfassen und zu ertragen, — ein Opfer des Lebens wird.

Der absolute Realismus Gottes

Der tragische Konflikt zwischen Gott und der Menschenseele

Einbildungskraft des Menschen, die sich in der Welt manifestiert, — ein Kampf zwischen dem göttlichen Prinzip und der menschlichen Vernünftigkeit

Der Mensch sucht nach der Harmonie und Ruhe in Gott, aber er findet sie nicht

6.

Wenden wir uns endlich dem Naturanschauen und -empfinden Dostojewskijs zu, so gewinnen wir daraus für die Erkenntnis seines mystischen Realismus manchen charakteristischen Zug. In einer geradezu paradoxen Scheu meidet er die von Dichtern stets gepflogene Sitte und den verlockenden Brauch, Erzählungen vom menschlichen Tun und Treiben mit Naturschilderungen zu schmücken. Es ist, als hätte er ein Gelübde abgelegt, niemals zu einem „müßigen Späher der Natur" — wie der Lyriker Set es nennt — zu werden. Es hat den Anschein, als halte er es für unangebracht, ihr geheimes Leben mit subjektiver Willkür nach „menschlicher, allzumenschlicher" Art umzudeuten, sich in ihr zu bespiegeln oder sie abspiegeln zu wollen im Geiste, der sich von ihr abgetrennt hat. Er hat das Bedürfnis, die Erde andächtig zu küssen, sich ihr in kindlicher Demut anzuschmiegen. Äußerst selten gestattet er sich, von

Kein müßiger Späher der Natur
Dostojewskijs Erleben ist nicht naturgemäß, sondern es ist ein Kampf zwischen dem göttlichen Prinzip und der menschlichen Vernünftigkeit

3 Iwanow, Dostojewskij.

33

- 1) die Karamasows - die liebende Seele - kommt auf Gott - die Handlung zwischen der Seele und dem Körper.
- 2) man wiederholt sich, die Seele, arbeitet und verliert, lebt und stirbt.
- 3) So liegt der Gegensatz zwischen dem göttlichen Prinzip und der menschlichen Vernünftigkeit.

der Natur zu sprechen, und stets nur in bedeutsamen und feierlichen Augenblicken, um auf ihre ewige, unwandelbare Symbolik hinzuweisen. So schildert er im Epilog von „Schuld und Sühne“ ganz beiläufig die unabsehbare Nomadensteppe, um den Verirrungen der in nichtigem und selbstzerstörerischem Wahn nach Lustbildern jagenden Persönlichkeit das unpersönliche, ruhige Asien, die Wiege des Menschengeschlechts, mit den auch heute noch auf seinen Fluren weidenden Herden Abrahams gegenüberzustellen. So läßt er uns in einem bedeutungsvollen und für Aljoschas Leben heiligen Augenblick mit ihm zusammen zum Sternenhimmel aufschauen. So leuchtet auch einmal über einer dunklen Petersburger Gasse ein kleines Sternchen, während unten, wie eine vom Himmel herabstürzende Sternschnuppe, ein hilfloses, gehektes Mädchen umherirrt. So küßt — in demselben „Traum eines lächerlichen Menschen“ — „das zärtliche, smaragdgrüne Meer die Ufer in einer klaren, sichtbaren, fast bewußten Liebe“. So regt sich chaotisch der nächtliche Herbstpark über dem ermordeten Schatow (in den „Dämonen“).²

Doch Dostojewskij ist überhaupt kein Maler äußerer Gestalten und Gesichter: er sucht die innere Antlitzhaftigkeit der Menschen festzuhalten und will auch in der Natur nur ihre Seele erschauen. Die Natur hat aber keine veränderliche schwankende Psyche, wie der Mensch, und nur der menschlichen Schwärmerei kann sie darin menschenähnlich erscheinen. Ihre Seele ist nicht die Modalität oberflächlicher Erlebnisse, sondern die Substantialität mystischer Tiefen. In den Offenbarungen des Starez Sossima hebt sich zuweilen der Vorhang, der dieses geheimnisvolle Leben verbirgt, und eine arme Schwachsinrige, Marja Timofejewna in den „Dämonen“, enthüllt vor uns in ihrer Kindersprache, in Symbolen ihres kindlichen Sehens, unaussprechliche Wahrheiten:

„Aber ich glaube“, sage ich, „Gott und die Natur ist alles eins.“ Sie alle aber rufen wie aus einem Munde: „Da haben wir's.“ Die Äbtissin lachte und fing mit der Dame zu tuscheln an, rief mich heran, streichelte mich, und die Dame schenkte mir ein rosarotes Bändchen — willst du, ich zeige es dir? Ja, und das Mönchlein fing gleich an, mich zu belehren, und sagte alles so freundlich und demütig, und auch, scheint's, mit so viel Verstand: ich sehe und höre zu. „Hast du verstanden?“ fragt er. „Nein“, sage ich, „nichts habe ich verstan-

- 1) Kainzer. Nicht über die hohen sogenannten Normen.
2) Der Knecht. aus einer Mücke.

den, und laßt mich lieber ganz in Ruhe“, sage ich — und seit der Zeit haben sie mich auch wirklich ganz in Ruhe gelassen. Und zur selben Zeit flüsterte mir vor der Kirche eine Greisin, welche bei uns für ihre Weissagungen Buße tat: „Was ist die Mutter Gottes, was meinst du?“ Und ich antwortete: „Die große Mutter ist sie, die feste Zuversicht des Menschengeschlechts.“ „So ist es“, sagte sie, „die Mutter Gottes — das ist die große Mutter Erde, und eine große Freude liegt darin für den Menschen. Und jedes Erdenleid und jede Erdenträne ist uns eine Freude; tränke du nur mit deinen Tränen die Erde unter dir eine halbe Elle tief, und es wird dir zur selbigen Stunde noch alles zur Freude gereichen. Und gar keinen, gar keinen Kummer wirst du mehr haben. Also ist es“, sagt sie, „geweisagt“. Und dies Wort hab ich in meinem Herzen bewahrt. Und wenn ich nun im Gebet tief mich beuge und das Kreuz schlage, küsse ich seit dieser Zeit immer die Erde. Ich küsse sie und weine dabei. Und sie, ich will es dir sagen, Schátuschka¹, es ist nichts Schlechtes in diesen Tränen, und wenn du auch gar keinen Kummer hast, die Tränen werden vor lauter Freude kommen. Die Tränen kommen von selbst, so ist es. Zuweilen gehe ich ans Ufer zum See. An der einen Seite ist unser Kloster, auf der anderen unser spitzer Berg — so wird er auch genannt: Spitzer Berg. Und so gehe ich denn hinaus auf diesen Berg und wende mich mit dem Gesicht nach Osten und falle auf die Erde nieder und weine, weine — ich weiß gar nicht, wie lange ich da weine — und dann vergesse ich alles und weiß nichts mehr. Dann stehe ich auf und wende mich zurück, und die Sonne geht unter — so groß ist sie und so mächtig und so schön —, liebst du es nicht, die Sonne anzuschauen, Schátuschka? Es ist gut so, aber traurig ist es auch. Und ich wende mich wieder zurück nach Osten — und der Schatten, der Schatten von unserem Berg läuft wie ein Pfeil ganz über den See, schmal, lang, eine ganze Werst lang, bis zur Insel im See, und diese steinerne Insel, grad wie sie so daliegt, teilt er in zwei Hälften — und wie er sie so in zwei Hälften teilt, geht auch die Sonne ganz unter, und alles erlischt plötzlich. Dann ergreift mich schon ganz die Sehnsucht, dann kommt auch die Erinnerung wieder; ich fürchte die Dämmerung, Schátuschka, und weine immer um mein Kindlein.“

Mit Absicht läßt Dostojewskij die dunklen Worte der Einfältigen für fromme Ohren so verhänglich klingen, während der wahre Sinn ihrer Äußerungen weit entfernt ist von dem in ihnen scheinbar proklamirten Pantheismus, dessen philosophische Formel in ihrem Munde wie eine naive Reminiscenz an eine irgendwo abgelesene oder abgelauschte und natürlich mißverständene gelehrte Phrase anmutet. Anders hätte ja der Dichter schwerlich andeuten können, daß sie sich Eins fühlt mit der Natur, die, gleich ihr, von ihrem heiß

¹ Ein Kosenamen, den die Einfältige aus dem Namen ihres vertrauten Freundes Schatow gebildet hat. (Anm. d. Uebers.)

ersehnten himmlischen Bräutigam träumt, daß sie nur der Mund ist der Mutter Erde, die sich in ihr darum kummere, daß diese schöne Sonne nur eine Verheißung sei der nicht untergehenden Christussonne, die sie einst mit ihrem Lichtgewand kleiden soll. Die Hellsichtige schaut unbewußt das christliche Mysterium an in der ewigen Liturgie der Natur: der spitze Berg, dessen Schatten, die steinerne Insel durchschneidend, das Kreuz zeichnet, gleicht dem Golgatha, die Sonne dem Gotteslamm. Das Kindlein, das sie beweint, ist nur eine Einbildung, aber ohne den Traum und die Trauer um das Kindlein wäre das Bild dieses im Harren auf den fernen Bräutigam, auf den geliebten Erlöser sich verzehrenden Gemütslebens unvollendet geblieben.

*Das Kind
für uns haben?*

Ich brauche nicht dein neu-hohes Gemach,
In dieser engen Zelle will ich bleiben,
Will ein frommes Leben führen
Und beten für dich zu Gott.

Die Worte des kleinen Liedes sind vielleicht das Allerzarteste, was Dostojewskij gesagt hat von der innerlichsten Sehnsucht der Kreatur, vom geheimsten Klausnertum der Mutter Erde, der zutiefst Harrenden. Nach der Legende des Diwejer Klosters bei Sarow ist die Muttergottes in die Einsiedelei gekommen und hat die Grenzen ihrer künftigen Wohnstätte bezeichnet. Und so ist auch, dem homerischen Hymnus zufolge, die leidensreiche Mutter Demeter am Ende ihres langen Umherirrens nach Eleusis gekommen und hat sich hier in heilige Einsamkeit zurückgezogen.

Jan. 9

Der mystische Realismus Dostojewskijs, in der uralten Vorstellung von der lebendigen Mutter Erde wurzelnd, blüht in mythenförmiger Deutung des All-Lebens auf. Die Geltung des tragischen Prinzips, das die Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit beherrscht, wird über die menschliche Sphäre hinaus auf die ganze dem Menschen untergeordnete Kreatur ausgedehnt und findet Korrelate im verborgenen Seelenleben der Natur, die, als lebendige Wesenheit gefaßt, von der endgültigen Selbstbestimmung des Menschen abhängt und sich dieser Abhängigkeit auf ihre Art bewußt ist. Die Mutter Erde, die schließlich die ganze Natur repräsentiert und der unser Dichter einen besonderen Kult widmet,

Christus und die Schöpfung Gottes

wird in den Kreis des gottmenschlichen Leidensmysteriums hinein-
gezogen. Der Mensch trägt vor ihr eine uralte Schuld, mehrt die-
selbe durch seine Sündhaftigkeit, arbeitet aber zugleich durch seine
Heiligung an ihrer Erlösung, die ihr am Ende der Zeiten durch
seine Verklärung in Christo zuteil werden soll. Mehr davon werden
wir weiter unten sagen, in der nächstfolgenden Betrachtung über
Dostojewskij als Mythenbildner.

Zweiter Teil

Mythologumena

Sind die Romane Dostojewskijs der inneren Struktur nach Tragödien in epischer Einkleidung, so erscheinen sie, auf ihren tiefsten Gehalt und künstlerischen Endzweck hin untersucht, als Darstellungen überpersönlicher, metaphysischer Ereignisse, die aber weder vom Künstler auf eine andere Weise gezeigt, noch auch von uns anders angeschaut werden können als in dem Slutengewoge der äußeren Handlung und der persönlichen Psychologie, mittels deren sie sich im Leben des Menschen und der Menschheit verwirklichen. Aus der unserem Dichter ureigenen Auffassung des Lebens als eines Dramas, das sich im Einzelgeschick wie in der Weltgeschichte unter dem empirisch wahrnehmbaren Pragmatismus von Begebenheiten und unter der Oberfläche seelischer Regungen unsichtbar zwischen Gott und dem innersten Menschen=Ich abspielt, entspringt von selbst jener immanente Symbolismus der von ihm erschaffenen Epos=tragödie, jener — wie er ihn selbst nennt (S. 30 Anm.) — „Realismus im höheren Sinne“, den wir als den realistischen Symbolismus bezeichnen. Der realistische Symbolismus in der Kunst führt die Seele des Anschauenden a realibus ad realiora, die sich in realibus offenbaren, von der Wirklichkeit niederen Planes und geringeren ontologischen Wertes zur realsten Realität, während das künstlerische Erfinden und Ausführen sich in einer dem Verlauf der Rezeption entgegengesetzten Richtung bewegt, indem der auf jene Wirkung zielende Künstler von einem intuitiven Erfassen der höheren Realität zu ihrer Fleischwerdung in der niederen Realität — a realioribus ad realia — hinabsteigt.

Will man nun zu einem ganzheitlichen Erfassen jener Epos=Tragödie gelangen, so muß sich in ihren verborgenen Tiefen das Vorhandensein eines seiner Form nach epischen, seinem inneren Antagonismus nach tragischen Kernes aufdecken lassen, in welchem von Anbeginn die gesamte symbolische Energie des Ganzen enthalten ist, der gesamte „höhere Realismus“ des Wertes, d. h. die

*Die Romane
des Dostojewskijs
sind das Leben
als Symbol
des Lebens und
des Todes*



Vom Symbolischen
hermisch -
des Mythos

Urintuition einer übersinnlichen Realität und eines in ihrem Kreise sich vollziehenden Ereignisses, die das epische Gewebe der Handlung in der sinnlichen Welt bestimmt. Dieser Kern der symbolischen Darstellung ist eben das, was wir als Mythos bezeichnen wollen.

Unter Mythos verstehen wir ein synthetisches Urteil, in welchem dem Subjekt-Symbol ein verbales Prädikat beigegeben ist. In der ältesten Epoche der Religionen ist dies der Typus des Urmythos als wörtlichen Ausdrucks der Grundvorstellung, welche auch schon die Urgestalt des dazu gehörigen Ritus bestimmt hat. Der Ritus sucht eben die im verbalen Prädikat jenes Urteils verkündete Handlung entweder durch Nachahmung magisch zu verstärken, oder durch eine magische Gegenhandlung abzuwenden. Aus dem Ritus erwächst erst nachträglich das üppige Mythologem, welches gewöhnlich seinem Wesen nach ätiologisch ist, d. h. versucht, eine Sinndeutung der Kulthandlungen zu geben. Als Beispiele des Urmythos können gelten: „die Sonne — wird geboren“, „die Sonne — stirbt“, „Gott — geht in den Menschen ein“, „der Himmel — befruchtet durch den Regen die Gattin Erde“. Und steht es bis auf den heutigen Tag nicht so um die synthetischen Urteile, die den eigentlichen Inhalt jeder poetischen Mitteilung ausmachen? Denn alle Urteile sind in der dichterischen Sprache synthetisch und dadurch allein so reizvoll frisch und naiv, so unerwartet, so voll inneren spontanen Lebens, dessen Entdeckung in den bekanntesten Erscheinungen auf uns überraschend wirkt (— „ein sanfter Wind vom blauen Himmel weht, die Myrte still und hoch der Lorbeer steht“). Wenn das Symbol, d. h. ein beliebiger Gegenstand der rein poetischen Betrachtung, durch das verbale Prädikat bereichert ist, erhält es Leben und Bewegung, der unbewußte Symbolismus, der aller echten Poesie eigen ist, wird in einem gewissen Sinne zur Mythenbildung¹.

¹ „Die ursprüngliche Kulthandlung, die dank einer ständigen, durch Überlieferung geheiligten Wiederholung zum Ritus wird, erschließt und befestigt durch ihre unmittelbare Symbolik eine bestimmte, aus der emotionalen Sphäre sich absondernde Vorstellung, die, sofern sie in Worten zum Ausdruck kommt, als Urmythos bezeichnet werden kann. Der Urmythos ist im Gegensatz zum späteren Mythologem einfach und kurz; das Pragmatische ist in ihm noch

Der wahrhaft realistische Symbolismus, der sich auf der Intuition einer höheren Realität gründet, gewinnt dieses Prinzip des Lebens und der Bewegung (das Verbum des Mythos) in der Intuition selbst als ein Erfassen des dynamischen Prinzips der intelligiblen Wesenheit, als ein Erschauen ihrer aktuellen Form, oder, was dasselbe ist, als ein Erschauen ihrer Weltaktualität und ihrer Aktivität in der Welt.

Je lebendiger im Dichter das Gefühl für „*realiora in realibus*“ ist — jenes Pathos, welches in Goethes „*Alles Vergängliche ist*

nicht entwickelt und vermag darum auch noch nicht seinen wesentlichen Inhalt zu verdunkeln. Der Urmythos bringt zum Ausdruck — und erschöpft — die Urvision in der Form eines synthetischen Urteils, in welchem als Subjekt der Name der Gottheit oder des animistisch belebten und als „*Daimon*“ empfundenen konkreten Gegenstandes der sinnlichen Welt steht, während als Prädikat das Verbum dient, welches die Handlung oder den Zustand zum Ausdruck bringt, die diesem dämonischen Wesen zugeschrieben werden. Gerade dieses verbale Prädikat, welches das Subjekt des Urmythos unter dem Aspekt einer handelnden oder einer irgendetwas erleidenden Persönlichkeit faßt und so in die Vorstellung des Menschen von der ihn umgebenden Welt der vielgestaltigen lebenden Wesenheiten und gegenständlichen Seelen das Prinzip der Bewegung hineinträgt — bildet den Keim der späteren mythischen Erzählung. Sofern es synthetisch ist, erweckt das Urteil des Urmythos, zum Objekt der Erkenntnis werdend, durch das Unerwartete in dem aufgedeckten Zusammenhange zwischen dem Subjekt und der Handlung ein Gefühl des Erstaunens und stimmt den Menschen des Altertums zum Nachdenken oder macht auf ihn den Eindruck eines Geheimnisvollen, Unfaßbaren. Man könnte eher von einem Erlebnis und einer Verwirklichung, denn von einer Darstellung des Urmythos im Ritus sprechen. Doch der Ritus ist von längerem Bestande als gedankliche Vorstellungen; er dauert, während die Energie, die zum lebendigen Wiedererschaffen des Urmythos im Bewußtsein erforderlich wäre, allmählich erschlappt und seine ursprünglich grellen und großartig einfachen Züge mehr und mehr verblassen und auseinanderfallen. Es kommt die Zeit einer schüchtern-neugierigen Einstellung zum Ritus, der seinerseits immer undurchsichtiger wird, sich durch von außen hinzutretende Einflüsse — durch einen Hang zum Syntretismus und zu einer Assimilierung, durch eine Vermehrung magischer Momente, durch die Schaffung neuer anrufender Epitheta und Benennungen der Gottheit — zu einer immer größer werdenden Kompliziertheit entwickelt. Die ätiologische Mär entsteht als eine Antwort auf die Frage, woher der Ritus stamme und warum er gerade diese konkreten Züge aufweise und erfüllt damit zugleich die Aufgabe der Begrün-

psychologisches
Kerngesamtes
Psychologie und Kunst
Der Mythos
der Symbolik
Der Kulturbild
Licht
das Idealismus

nur ein Gleichnis" zum Durchbruche kommt, um so natürlicher ist für ihn selbstverständlich auch die Begegnung und die Übereinstimmung mit den imaginativen Urschemata eines wesenhaften Denkens, welches in dem dunklen Gedächtnis des alten Mythos weiterlebt¹. Und umgekehrt, je tiefer die poetische Konzeption in der Heimat Erde des Mythos verwurzelt ist, um so bedeutsamer und innerlich wahrer erscheint sie uns, die wir noch immer nicht das Gefühl für seine magnetische Kraft verloren haben, so daß Goethes Worte „das Wahre ist schon längst gefunden“ auch hinsichtlich des Poetisch-Wahrhaften ihre volle Geltung bewahren.

ding seiner Althergebrachtheit und seiner Echtheit. Mit einer unbeirrbaren Folgerichtigkeit in der poetischen und symbolischen Entwicklung des Urmythos wiederholt diese Mär den Ritus in der ideellen Projektion des Mythologems oder in der ideell-historischen der Legende, weshalb es überhaupt erst möglich wird, von einer Logik des Urmythos und dem Fehlen einer Willkür im Mythenbildnertum zu sprechen.“ Des Verfassers „Dionysos und Urbionysentum“, 1923, S. 263 f. (russisch).

¹ Der alte Mythos hat sich bis in die Gegenwart erhalten — bewahrt in dem „wandernden Motiv“ bzw. dem „wandernden Sujet“ (welches z. B. die Orestes Sage in die Tragödie Hamlets verwandelt hat). Er leuchtet uns in seinen Bruchstücken dort entgegen, wo wir es am wenigsten erwarten würden (vgl. das Motiv des purpurnen Teppichs in „L'Argent“ von Emile Zola, welches Wilamowitz in seinem „Herafles“ als eine Reminiszenz aus dem äschyleischen „Agamemnon“ erkannt hat); er bestimmt noch heutzutage ganze poetische Kompositionen (wie es bei Ibsen häufig der Fall ist).

I.

Die verzauberte Braut.

1.

Den Mythos in dem oben erläuterten Sinne meint wohl auch Dostojewskij, wenn er in einer brieflichen Mitteilung über seine Arbeit am Roman „Die Dämonen“ von der „künstlerischen Idee“ spricht, die in der „poetischen Begeisterung“ erlangt wird, und von der Schwierigkeit, sie mit den Mitteln der poetischen Gestaltung zu erfassen¹. Daß die „Idee“ im Grunde das Erschauen einer überrealen Aktualität bedeutet, die verborgen ist unter dem Wellenspiel der äußeren Ereignisse, denen nur sie allein Sinn zu verleihen vermag, das ersehen wir aus den Ausführungen Dostojewskijs über seinen vermeintlichen „Idealismus“, der für ihn, wie wir es oben gesehen haben, im Gegenteil ein „Realismus im höheren Sinne“ ist.

*Idee und
„Realismus“*

*Der Problem des
Realismus in der
roman-fiktionalen
Gegenwartigkeit*

„Von der Wirklichkeit und vom Realismus habe ich einen ganz anderen Begriff als unsere Realisten unter den literarischen Kritikern . . . Mein Idealismus ist realer als ihr Realismus. Wenn man nur einfach erzählen würde, was für eine geistige Entwicklung wir Russen im Laufe der letzten zehn Jahre durchgemacht haben — würden da nicht alle Realisten ein Geschrei erheben, es sei nichts als pure Phantasie? Und doch ist es echter, reiner Realismus. Das eben ist ja Realismus, nur tiefer, der ihrige schwimmt gar sehr an der Oberfläche . . . Mit ihrem Realismus kann man nicht einmal den hundertsten Teil aller realen, wirklich geschehenen Tatsachen erklären. Wir aber haben mit unserem Realismus sogar Tatsachen vorausgesagt“².

Es vermag eben nur derjenige den inneren Sinn alles Geschehens zu erfassen, der hinter dessen Verlauf den verborgenen Gang anderer, wahrhaft realer Ereignisse verspürt. Dazu ist aber eine besondere Einsicht erforderlich — die Einsicht in das Wesen der

¹ Vgl. Brief an den Philosophen Strachow vom 23. April 1871.

² Brief an den Dichter Maikow vom 11. Dez. 1868. Die letzten Worte spielen offenbar auf die merkwürdige Bestätigung an, welche die in „Schuld und Sühne“ gegebene Darstellung des Verbrechens und des Verbrechers in den Tatsachen der Gerichtschronik aus dem Jahre 1866, dem Erscheinungsjahre des Buches, bis auf manche scheinbar zufällige Einzelheiten gefunden hat.

Das Individuum
als Träger eines
Ganzen (Einzel- und
Gesamtwille) (Gefühl-
Individuum auf
Kollektivwille)



Einheitlich mit
Gefühl
rhythmus

die. Leben
Einheit als Einheit
Spender der
Individuenwille
als Gesamtwille

überindividuellen Willenseinheiten und in ihr Verhältnis zum Einzelwillen. Wohl treten uns in den handelnden Personen des inneren, realen Geschichtsdramas Menschen entgegen, jedoch nicht als schlechthin individuell sich bestimmende Persönlichkeiten, sondern in erster Linie als Träger eines Gesamtwillens, der sich in ihrem Tun verwirklicht und es mitbestimmt, indem er zugleich durch sie bestimmt wird. Sie sind eben im geschichtlichen Plane sowohl Einzelwesen für sich als auch Organe einer Kollektivseele, wenn sie sich gleich ihrer konkreten Verbundenheit mit dem überpersönlichen — und doch auch wieder auf eigene Art persönlichen — Ganzen, dessen Machtphäre sie angehören, nur äußerst dunkel oder gar nicht bewußt sind. Wie ist nun aber diese Verbundenheit möglich, und wie lassen sich das Subjekt und die Beschaffenheit des Gesamtwillens denken?

Die Persönlichkeit hat für Dostojewskij eine antinomische Natur. Einerseits ist sie in sich wesentlich einheitlich: mag sie auch noch so vielspältig, widerspruchsvoll, durch einen inneren Zwist zerrissen sein, sie muß sich doch am Ende eindeutig bestimmen und ihr eigenes Geschick für sich erfüllen. Andererseits ist sie trotz alledem keine in sich geschlossene Wesenheit. Ja, ihre Einheitlichkeit selbst beruht im letzten Grunde darauf, daß eine höhere Einheit sich in ihr auf eine besondere, einzige Art auslebt —, und gerade aus ihrem Einssein mit dieser schöpft sie die ihr zum Sonderdasein nötige Kraft. Heilig ist das Band, das sie mit ihrem Ganzen bindet und sie dadurch des wahren Seins teilhaftig macht: denn es ist die Eigenschaft des wahren Seins, sich als Einheit in Vielantligkeithaftigkeit zu offenbaren. Unheilvoll ist im Gegenteil das Unterfangen des Einzelnen, sich von seinem in den Gesetzen des Seins gegründeten Ganzen eigenwillig abzuspalten, und es rächt sich als eine Art dämonische Vereinsamung. So ist denn die Persönlichkeit von allen anderen Persönlichkeiten getrennt und zugleich doch auch wieder mit ihnen zu Einem verbunden; ihre Grenzen sind unbestimmbar und geheimnisvoll.

„Versuchen Sie es, sich zu teilen, zu bestimmen, wo Ihre Persönlichkeit aufhört und eine andere beginnt. Bestimmen Sie dies doch mit Hilfe der Wissenschaft! Die Wissenschaft unternimmt dies ja! Der Sozialismus stützt sich

ja gerade auf die Wissenschaft. Fürs Christentum ist schon allein diese Fragestellung unmöglich. Welches sind die Chancen dieser und jener Entscheidung? Ein neuer Geist wird wehen, ein unerwarteter" ¹.

Dostojewskij empfindet es ganz klar, daß für den christlichen Geist unsere negative Definition der Persönlichkeit (Ich und Nicht-ich, Mein und Nicht-mein) unannehmbar ist und verlangt eine Wendung dieser Bestimmung ins Positive. Aber hier handelt es sich nicht um den seelischen Transzensus, der das negative Selbst-erlebnis ins Positive verwandelt: es kommt uns auf die ontologische Grundlegung an. Einer Ausführung in „Sossimas Nachlaß“ („Brüder Karamasow“) zufolge, hat die Menschheit die „Periode der Einsamkeit“ noch nicht ausgelebt, und gerade in unseren Tagen zeigt sich die Gefahr der Vereinsamung, die eine Art „Selbstmord“ ist, am bedrohlichsten; sobald aber diese Periode ihr Ende erreicht hat, werden alle plötzlich das „Naturwidrige“ ihrer bisherigen Isolierung einsehen und verabscheuen; erstaunen werden alle darüber, wie sie so lange haben in Finsternis leben können, ohne das Licht zu ahnen; und „da wird im Himmel das Zeichen des Menschensohnes erscheinen“, d. h. das Geheimnis Christi sich vor aller Augen enthüllen ². Es leuchtet dem Dichter die unaussprechliche Erkenntnis auf: jeder einzelne Mensch ist die ganze Menschheit, und die ganze Menschheit ist der e i n e Mensch, der e i n e Adam.

Ist nun aber die Persönlichkeit nur im Zusammenhang des Seienden möglich; bildet die Einordnung in eine höhere persönliche Einheit die ontologische Grundlage des Einzeldaseins, die der unbedingten Individuation eine rettende Schranke setzt —, so liegt es nahe, zwischen den beiden Grenzsphären — Allmensch und menschliches Individuum — eine Stufenfolge persönlicher syntretischer Einheiten anzunehmen, die sich zum Ganzen so verhalten, wie die sieben „Kirchen“, „Leuchter“ oder „Engel“ der johannei-

¹ Aus Dostojewskij's Notizbuch.

² Man erkennt leicht Dostojewskij's Impuls in den berühmten Vorträgen seines jungen Freundes Wladimir Solowiew aus dem Jahre 1881 von Gottmenschlichkeit und Gottmenschheit — vom historischen Reifen des Menschengeschlechts als konkreter Einheit zum mystischen Körper Christi.

Die positive
Definition
der Persönlichkeit
ist.

Die Periode der
Einsamkeit
— das Gefühl der
Isolation — Realität
(Ulkismus)
höhere Realität
und Einsam-
keit als mystische
Erfahrung

ist die
Menschheit
die Menschheit
ist

Der zum Selbst-
und Fortschritt
Verwandlung.
Jesuans. Galt.

schen Apokalypse zu der alleinigen Kirche Gottes. Andererseits muß die der göttlichen Alleinheit widerstrebende Kraft, die den Einzelnen zu jenem geistigen Selbstmord der Vereinsamung treibt, rebellische Seelenkomplexe — nach dem ältesten Vorbild der Erbauer des Babelturms — ins Leben zu rufen suchen, die aber keine wahren Einheiten sind und unter dem Zeichen der dämonischen „Legion“ stehen, von welcher weiter unten die Rede sein wird.

2.

Es ist nicht weiter erstaunlich, wenn Dostojewskij das Volk als eine Persönlichkeit auffaßt — und zwar nicht als eine apperzeptiv synthetische, sondern als eine wesensmäßig selbständige, erlebnismäßig ganzheitliche: sie besitzt eine Peripherie der Vielantligheit, und sie besitzt ein innerliches Heiligtum des einen und einheitlichen Bewußtseins, des einen und einheitlichen Willens. Man muß auf die Bibel zurückgreifen, um diese Anschauung in ihrer Konkretheit zu erfassen: liegt doch die Vorstellung von den Völkern als Persönlichkeiten und Engeln der ganzen biblischen Historiosophie und Eschatologie zugrunde¹.

In der metaphysischen Einheit des Volkes lassen sich nun zwei Prinzipien unterscheiden: ein weibliches, seelisches und ein männliches, geistiges. Das erste hat seine Wurzel in der Allmutter, der lebendigen Erde, als mystischer Wesenheit; das zweite entspricht in der Volksperson etwa dem platonischen *ἡγεμονικόν* und kann in der apokalyptischen Sprache wohl als Volks-Engel bezeichnet werden. Die freie Selbstbestimmung des intelligiblen Charakters für oder gegen Gott, die, wie es oben erörtert worden ist, den Kern der persönlichen Tragödie des menschlichen Individuums bildet, ist die eigentliche Tathandlung dieses führenden Volksgeistes in seinem Machtkreis: er trifft seine Wahl für das ganze

¹ Dostojewskij will sich eben in seiner Lehre vom Volke auf die Autorität der Kirche stützen, wie dies besonders aus seinem letzten Werk ersichtlich ist, scheidet jedoch die Begriffe von Volk und Kirche nicht scharf genug voneinander, was ihn trotz all seiner Bemühungen, dem „ökumenischen“ Prinzip treu zu bleiben, zum kirchlichen Nationalismus verleitet.

Das Gotttragende

die Lösung -
von der Ver-
wirklichung des
göttlichen
Logos

3. Pauli Brief
1. 2

Volk und bestimmt damit das historische Schicksal des letzteren; nur darf man dabei nicht aus der Acht lassen, daß sein Entschluß als immanenter Willensakt des Volkes selbst gedacht ist. Er vermag sich in sich selbst zu gründen, sich vor dem göttlichen Logos zu verschließen; er kann aber auch, indem er seinem selbsttischen Ich entsagt, der Erde durch die von ihm dazu erkorenen Menschen die Botschaft seines Gottträgetums bringen. Und nur durch dieses Gottträgetum wird das Volks-Ich zu einem allmenschlichen. — Es kann sich endlich im geschichtlichen Werdegang auch ein Drittes ereignen — eine Art Entrückung des Volks-Engels, eine zeitweilige Unentschlossenheit oder Ohnmacht des männlichen Prinzips: diese wird nun unausbleiblich von den bösen Mächten ausgenutzt, die es versuchen, eine „legionenartige“ Gruppenseele gottfeindlicher Menschen zu bilden, das geistige Führeramt durch dieselbe an sich zu reißen, sich der Volksseele zu bemächtigen und sie in eine blinde Raserei zu versetzen.

Dostojewskij glaubt daran, daß das russische Volk ein „gotttragendes Volk“ sei. Das gotttragende Volk ist, selbstredend, nicht das empirische Volk, obwohl das empirische Volk den irdischen Leib jenes bildet; das gotttragende Volk ist seinem Wesen nach weder ein ethnographischer noch auch ein politischer Begriff, sondern eine der Stammen im vielarmigen Leuchter der mystischen Kirche, der vor dem Throne des Wortes erstrahlt. Nation und Staat empfangen ihre Weihe und ihren Sinn nur sofern sie Gefäße des gotttragenden Geistes sind. Die Hüllen dieses Geistes können sündig scheinen und sündig, gelähmt, verwesend sein; aber der Geist atmet wo er will. Das gotttragende Volk ist ein lebendiges Licht, das in der Kirche strahlt, und zugleich ein Engel des Herren: solange jedoch die Weltgeschichte noch nicht vollendet ist, ist der Engel frei in der Wahl seiner Wege, und wenn er in seiner Treue schwankend wird, so lastet auch auf ihm die apokalyptische Drohung: „Ich werde deinen Leuchter vom Platze rücken und dich von meinem Antlitze verstoßen.“ Darum ist es nicht möglich, etwas mit voller Gewißheit von Rußland zu wissen, „an Rußland kann man nur glauben“, wie der in diesen Anschauungen Dostojewskij nahestehende Tjuttschew gesagt hat. Auch Dostojewskij selbst hat ein-

*Die höhere
Realität
Rußlands*

fach an Rußland geglaubt, und darum hat er auch — im Geist der christlichen Hoffnung — der kommenden Heilserfüllung, die sich ihm als das Reich Christi in den russischen Landen darstellte, sein „es werde, es werde!“ zugerufen ¹.

Der Dichter, welcher der Idee einer gotttragenden All-Einheit in „Schuld und Sühne“, der Idee des Ewig-Weiblichen im „Idioten“ (wie auch bereits früher schon in der Novelle „Die Wirtin“) nahe kommt, ist durch sein Nachdenken über die Ursachen der Besessenheit Rußlands durch die Dämonen der Gottlosigkeit und des Eigenswillens zu einer positiven Erkenntnis der geheimnisvollen Beziehungen zwischen diesen Wesenheiten gelangt. Und als diese Erkenntnisse in ihrer ganzen Klarheit aufflammten, da erstrahlte vor ihm der bis dahin scheinbar so unglücklich konzipierte, totgeborene Roman „Die Dämonen“ plötzlich in einem blendenden Licht. In seiner „poetischen Begeisterung“ begann Dostojewskij den bereits in Angriff genommenen Bau umzubauen, danach suchend und zugleich daran verzweifelnd, der in ihrer ganzen gewaltigen Größe von ihm erschauten „Idee“ Ausdruck und Gestalt zu verleihen. Er hat gleichsam mit eigenen Augen gesehen, wie das männliche Prinzip des tiefinnersten Wesens des Volkes, dem Ideal der beschaulichen Geistigkeit zugewandt, sich in seiner Einwirkung auf die Volkspsyche und auf das Außenleben von einer dämonischen „Legion“ verdrängen läßt, und wie dessen weibliches Prinzip, die Seele der russischen Erde, sich quält und sich sehnt in der Erwartung ihres Retters, des Helden in Christo, des Gottträgers: und mag sie sich auch noch so chaotisch gebärden in ihrer Gebundenheit und Verlassenheit, — den Verräter und Usurpator, der ihr unter der Maske des Ersehnten und sehnsuchtsvoll Erwarteten naht, wird sie stets erkennen, ihn entlarven und verfluchen. Der Mythos war gefunden.

3.

In den „Dämonen“ wollte Dostojewskij zeigen, wie das Ewig-Weibliche der russischen Seele unter der Vergewaltigung und Be-

¹ Vgl. des Verfassers „Die russische Idee“ (Tübingen, Mohr, 1930), SS. 15 f., 20.

*Wohin kam
die Dämonen-
Legion - da ist
die Zerkleinerung
und Auszehrung
Menschen - und
denn über
die Freiheit
hat sich.*

*Hilflosigkeit
haben*

drückung seitens der von jeher im Volke mit Christus um die Herrschaft über das männliche Prinzip des Volksbewußtseins ringenden Dämonen zu leiden hat¹. Er wollte zeigen, wie die Dämonen, sich gegen die russische Seele wendend, zugleich auch die Muttergottes selbst verletzen (hierher gehört die symbolische Episode der Verunglimpfung des Heiligenbildes), obwohl die Schmähungen sie nicht bis in ihre unsichtbaren Tiefen treffen können (das Symbol des unberührten silbernen Gewandes der Reinen Jungfrau im Hause der ermordeten Marja Timofejewna). Sollte sich nun der Roman auf der Symbolik des Verhältnisses zwischen der Seele der Erde, dem wagenden und irrenden menschlichen Geist und den Kräften des Bösen aufbauen, so war es ganz natürlich, daß Dostojewskij der in der Weltliteratur bereits versuchten, wenn auch anders orientierten und die Idee der erlösenden Mission gar nicht berührenden Darstellung dieses Mythos in Goethes „Faust“ begegnen mußte².

Marja Timofejewna hat den Platz von Gretchen eingenommen, die nach den Enthüllungen im zweiten Teil der Tragödie, als eine Gestalt des Ewig-Weiblichen, sowohl mit Helena als auch mit der Mutter Erde identisch ist; Nikolai Stawrogin ist der ins Negative gewandte russische Faust — und zwar deshalb ins Negative, weil in ihm die Liebe erloschen ist und mit ihr jenes unaufhaltsame, in Platos Sinne erotische Streben, durch welches Faust gerettet wird; die Rolle des Mephisto wird von Peter Werchowenskij übernommen, der in allen entscheidenden Augenblicken mit all den Grimassen seines Prototyps hinter Stawrogin auftaucht. Das Verhältnis zwischen Gretchen und der Mater Gloriosa ist daselbe wie das zwischen Marja Timofejewna und der Muttergottes. Das Entsetzen der Marja Timofejewna beim Erscheinen Stawrogins in ihrem Zimmer ist in der Wahnsinnszene Margarethens im Kerker vorgezeichnet. Ihre träumerische Sehnsucht nach dem Kinde ist bei-

¹ „Woher kommen die Nihilisten? Von nirgends her kommen sie, denn sie sind stets mit uns gewesen, in uns und um uns“ (Aus dem Notizbuch).

² Der Einfluß Goethes auf Dostojewskij ist bereits in dessen Frühwerk „Erniedrigte und Beleidigte“ zu spüren, wo dem Verfasser bei der Gestaltung seiner Nelly das Bild Mignons vorgezeichnet haben mochte.

*Der Roman der
Arbeitswelt des
Johs - als Vor-
wahrheit des
Hellenismus -*

*Interim war
prospektive
Phy - als
dasein und
möglich - so -
endliche Dings.*

die äußere
Liebe
Lied der äußeren
Realität

nahe dasselbe Gefühl, das auch in den Wahn-erinnerungen des Goetheschen Gretchens mitschwingt. Das oben (S. 36) besprochene Lied Marja Timofejewnas ist das Lied der russischen Seele, ein geheimnisvolles Symbol ihres tief innerlichen Zellentums. Sie betet für den Geliebten, auf daß er treu bleibe — nicht so sehr ihr selbst, als vielmehr seiner Bestimmung als Gottträger, und geduldig harret sie sein, bangend und sich fasteierend um seiner Errettung willen. Bei Goethe wendet sich Gretchen in ihrem Lied vom alten König im fernsten Abendlande, in ultima Thule, und von seinem Sonnenbecher ebenfalls an den fernen Geliebten mit der ergreifend rührenden Mahnung, die Treue zu bewahren — als neue Sonne zurückzukehren.

Diejenige, welche das Lied von dem verschlossenen Zellentum der Liebe singt, ist nicht nur ein „Medium“ der Mutter Erde (die hellenischen Systematiker der Ekstasen und Verzüchtungen würden gesagt haben: „eine von der Erde Beseßene“ — *κατοχος ἐκ τῆς Γῆς*), sondern auch ein Symbol ihrer: sie stellt im Mythos die Seele der Erde in speziellem Aspekto der russischen Erde dar. Deshalb hat sie ihr Spiegeldchen in der Hand: die Weltseele bespiegelt sich fortwährend in der Natur. Und nicht umsonst ist sie — ohne daß dies genügend pragmatisch begründet wäre — die angetraute Frau des Protagonisten der Tragödie, Nikolai Stawrogin. Und nicht umsonst ist sie zugleich doch auch wieder nicht seine Frau, sondern bewahrt ihre Jungfräulichkeit: „der Fürst von dieser Welt“ besitzt die Herrschaft über die Seele der Welt, vermag aber nicht, eine reale Macht über sie zu erlangen, ebenso wie die Samariterin des vierten Evangeliums nicht das Weib dessen ist, den sie zum sechsten Manne hat. Hellseherisch tituliert die von ihrem ersten Schrecken zu sich gekommene Marja Timofejewna den Stawrogin hartnäckig „Fürst“, indem sie ihm zugleich den echten, wahren „Er“ gegenüberstellt.

„Eine Schuld habe ich wohl vor ihm auf mich geladen, irgendeine sehr große Schuld — ich weiß nur nicht, worin diese Schuld bestehe —, das ist mein ganzes Unglück für alle Zeiten . . . Ich bete, oft bete ich und denke immer an meine Schuld, meine große Schuld vor ihm.“

Dieser andere, dieser lichte Fürst ist der gotttragende Held, in

dessen Person die in Christo einfältige Geisterseherin den Fürsten des Ruhmes selber erwartet. Und schon die Lahntheit der Marja Timofejewna deutet auf ihre heimliche gottfeindliche Schuld hin, die Schuld einer vielleicht von Anbeginn bestehenden Halbheit und Untreue oder doch unvollkommenen Treue, eines uranfänglichen Widerstands gegen den Bräutigam, der sie verlassen hat, wie Eros die Psyche verläßt, die durch eine ihrem sterblichen Wesen innewohnende Ursünde vor der göttlichen Liebe sündig ist.

„Wie — sind Sie denn kein Fürst? ... Alles habe ich von seinen Feinden erwartet, doch niemals eine solche Unverschämtheit! Lebt er noch? Hast du ihn erschlagen oder nicht? Gesteh! ... Sprich, Usurpator, hast du viel bekommen? Hast du dich für viel Geld kaufen lassen? ... Grischka Otrepjew [der falsche Demetrius], Anathema!“

„Blinde Eule“, „schlechter Komödiant“, „Grischka Otrepjew, der mit dem Gluch von sieben Konzilien beladen ist“, „Judas Ischariot“ und der „Teufel“ selbst, der den „hehren Falken“, der „irgendwo dort, hinter den Bergen haust und in die Luft sich erhebt, in die Sonne blickt“, verdrängt hat (vielleicht auch vernichtet, jedenfalls aber auf irgendeine Weise verraten hat) — das ist der „böse Traum“, den Marja Timofejewna vor dem Kommen Stawrogins träumt und der ihr zum zweitenmal, in ihrem prophetischen Sieberwahn, bereits im Wachsein erscheint. Mit dem gleichen Hellssehen erkennt Gretchen unmittelbar Mephistos Wesen und den mephistophelischen Hauch, der die Person des Geliebten ihr entfremdet.

4.

Aber wer ist denn Nikolai Stawrogin? Dostojewskij weist ganz deutlich auf seine hohe Bedeutung hin: nicht umsonst leitet sich sein Name von „Kreuz“ (σταυρός) her. In geheimnisvollen Zeichen ist ihm die Verheißung einer gleichsam königlichen Salbung zuteil geworden. Er ist in den Augen der ihn Anblickenden der Märchenprinz, Iwan-Zarewitsch; alle, die sich ihm nähern, empfinden seinen ungewöhnlichen, übermenschlichen Zauber. Über ihn hat sich die Gnade einer mystischen Erfassung der letzten Geheimnisse von der Seele des Volkes und ihrer Erwartung des Gottträgers ergossen.

Das Fühlen
Christi, samt
dem tiefsten
Zweifel an
seinem Dasein

Das Leben - die
Leben - die
Viele sind aus
Masse abh.

Das zu Maske -
werden - und
sich der bösen
Mächte.

Die Masse
Selbst
Leben

Er weicht Schatow und Kirillow in die Urmysterien des russischen Messianismus ein. Er pflanzt in ihre Seelen ein tiefes Fühlen Christi ein — samt dem tiefsten Zweifel an Gottes Dasein. Er selbst aber, in irgendeinem ganz entscheidenden Augenblick seiner vor uns halb verborgenen und schrecklichen Vergangenheit, übt Verrat an dem sich ihm erschließenden Heiligtum. Nach dem Verlust des Glaubens an Gott gibt er sich dem praktischen Satanismus hin, unterhält sich halluzinierend mit dem Satan: zu seinem Lehns- mann wird er ohne Entgelt, nicht — gleich Säufer — zu seinem Schuldner. Er verschenkt ihm sein Leben, welches Christus versprochen war, und ist nun dazu verurteilt, seine Leere in sich zu tragen, bis ihn noch während seines irdischen Lebens der „andere Tod“ erreicht, der sich als Vernichtung der Persönlichkeit im lebendigen Körper kundtut. Geistig ist er schon längst tot, und was von ihm noch übrig bleibt, ist nur seine bezaubernd-schöne Maske.

Die bösen Kräfte aber bedürfen seiner, seiner Maske — sie bedürfen seiner als eines Gefäßes ihres Willens und als eines Trägers ihres Tuns; einen eigenen Willen besitzt er schon nicht mehr. Ein Verräter vor Christus, ist er auch dem Satan untreu. Ihm muß er sich, als eine Maske, zur Verfügung stellen, um die Welt durch das falsche Antlitz zu verführen, um die Rolle eines Pseudo-Zarewitsch zu spielen, der den Aufstand der Volksmassen entfesseln soll —, und er findet dazu in sich keinen Willen. Er wird der Revolution, er wird selbst Rußland untreu (Symbole: der Übergang in eine andere Staatsangehörigkeit und insbesondere ein Sichlosagen von seiner Frau, von Marja Timofejewna). Allem und allen wird er untreu und erhängt sich wie Judas, bevor er noch bis zu seiner dämonischen Höhle gelangt, die er sich in einer dunklen Selsenkluft vorbereitet hatte. Aber der Verrat am Satan enthebt ihn nicht seiner passiven Leidensrolle als aufnahmefähiger Mittler und Träger der teuflischen Legion (Markus V, 9), die sich um ihn und durch ihn der Herde der Besessenen bemächtigt¹. Eine Herde sind sie, denn aus ihnen allen ist das Ich gleichsam herausgenommen: das leben-

¹ Die Markusstelle, wo von den Teufeln die Rede ist, die nach der Heilung des von der Legion Besessenen in eine Schweineherde gefahren sind, ist

dige Ich ist in ihnen gelähmt, und an seine Stelle ist ein fremder Wille getreten.

Nur zwei Menschen, die von Stawrogin berührt worden sind, haben ihr Ich nicht aufgegeben und haben sich von der Herde getrennt: Kirillow und Schatow. Wie haben nun diese über ihr Ich verfügt? Und haben die begabtesten unter den Schülern Stawrogins nicht etwa auch einen Homunculus erdacht, wie es Faustens Schüler gelang?

5.

Kirillow, der nachts allein, in beinahe solipsistischer Versenkung ins eigene Selbst, Tee zu trinken und über seinen Anschlag zu brüten pflegt, behauptet durch eine Art Weltflucht, als echter „Einsiedler des Geistes“, wie Nietzsche es nennt, seine autonome Freiheit — nicht so sehr seine äußere Unabhängigkeit, die er allenfalls eifersüchtig bewacht, als sein erträumtes metaphysisches Sürsichsein, was ihn grundsätzlich zu einem Gottesgegner macht; dabei erhält er aber das milde Licht vor dem Bilde Christi, den er auf irgendeine Art kennt und liebt. Da nach ihm der menschlichen Vorstellung von Gott keine außermenschliche Realität entspricht, erscheint ihm das Gottwerden des Menschen selbst als eine logische Notwendigkeit: wäre doch auch schon Jesus Gott geworden, wenn er nicht an den himmlischen Vater geglaubt hätte. Aber der Mensch kann erst Gott werden, nachdem er „den Schmerz der Todesangst“, den er bisher Gott nannte, überwunden hat. Um diese Überwindung zu bekunden und zu besiegeln, ist eine Tat absoluten Ungehorsams erforderlich, die keine andere sein kann, als ein nicht aus Not und Bedrängnis, sondern aus freier Willkür bei voller Lebensbejahung gewagter Selbstmord. Den leeren, von der menschlichen Todesfurcht errichteten Thron Gottes muß der Mensch besteigen: so meint der Atheist-Mystiker, der durch seinen Wahn die geheime Sehnsucht des neuen Irgions — Nietzsches — vorwegnimmt. Christus allein hat den Tod nicht gefürchtet, so wird ihn denn auch

dem ganzen Werke als Epigraph vorangeschickt. Vgl. über das Symbol der Legion unten Kap. I des dritten Teiles („Dämonologie“), § 5 a. E. und § 10.

Der gelähmte
Ich - besessen
der Wille -

Dämonen -
Was ist das -
Vom reinen
menschlichen
Sagen kommt

Der ganze Text
von Christi Bild
noch unvollständig
erhalten - der
Mensch wird selbst
mit menschlicher
erhalten.

Schmerz der
Todesangst
= Gott.
(oder die Furcht)

Kirillow nicht fürchten. Dazu muß er das Golgatha einer aus freiem Willen erkorenen Anmaßung erklimmen — sich selbst, um seiner selbst willen, töten . . . Und in der blinden Hochmutswüstenei des Geistes begeht er sein antichristliches Werk, sein Antigolgatha, ein ins Negative gewandter Gottmensch, ein „Menschgott“, der seine Persönlichkeit bewahren wollte und sich zugrunde gerichtet hat, der seine Sohnschaft empfand, sie aber auf die Verleugnung des Vaters gründen wollte.

An des gotteskranken Grüblers grausigem Untergang wollte Dostojewskij zeigen, daß der Atheismus in der zum ontologischen Selbstbewußtsein erwachten Persönlichkeit in metaphysischen Wahnsinn umschlägt. Überredet sich ein höherer Mensch, wie Kirillow sich dazu überredet hat, „er solle glauben, daß er nicht an Gott glaubt“ (es mag dem Dichter dabei die damals vielbesprochene Bakuninsche Formel der Inkompatibilität des Gottesglaubens mit der menschlichen Freiheit vorgeschwebt haben), so fühlt er sich unwiderstehlich zur Selbstvergottung und Selbstvernichtung zugleich getrieben. Kirillow ist keine egoistische Natur: er ist edel, barmherzig, hilfsbereit; er liebt alles Lebendige mit zartem Mitfühlen und preist das schöne, widerspruchsvolle Leben mit heraklitischer Begeisterung; ja, er kennt Augenblicke unsäglichlicher Glückseligkeit im ekstatischen Anschauen der Harmonie des Alls. Nur der Schrecken vor dem Tode — „der alte Gott“ — verleidet seiner Meinung nach das menschliche Dasein und macht die Menschen zu Sklaven: so gelobt er denn, die von ihm ersonnene Erlösungstat — die Erötung des alten Gottes durch den eigenen Selbstmord — zu vollbringen, und teilt demnach die Weltgeschichte in zwei Epochen: die vom Affen bis zum Gottesmord und die vom Gottesmord bis zur gänzlichen, „auch physisch“ sich kundgebenden Verwandlung des Menschen in den „Menschgott“ — denn so sei das verfängliche Symbol „Gottmensch“ umzuprägen. Zu der „Herde“ der Besessenen gehört der düstere Schwärmer sicherlich nicht, sie bedarf seiner auch gar nicht: sie braucht ja Rädelsführer ganz anderen Schlages — einen Peter Werchowenskij etwa, oder einen Schigaljow, der, um die auf dem Prinzip der Gleichheit gegründete öffentliche Wohlfahrt zu sichern, alle Keime einer höheren

Das Symbol des
verworfenen Menschen
-
dargestellt vor sich selbst

er sollte glauben,
daß er nicht an
Gott glaubt -
er soll keinen
Gott

Der Menschheit die
Lebens- und
Todesangewandte -
die Gedanken in
sich selbst

die Gegenwart
als eine Zeit -
und als
menschliche Welt

Geistigkeit auszuwurzeln trachtet und alle über die Menge irgend= wie hinausragenden Individuen zu köpfen dekretiert. Aber ein Befessener ist er für Dostojewskij doch, weil er am ursprünglichen Gotteshaß krankt, worin der Dichter den tiefsten Beweggrund des von ihm geschilderten dämonischen Ansturms erblickt.

Der ursprüngliche
Gottklop - der
Schmerz dem
wider der
Dämonen.

6.

Auch Schatow hat sein Ich der „Legion“ nicht überantwortet; ja, er hat sich gegen die Dämonen empört, wofür er von ihnen in Stücke gerissen worden ist. Dennoch wirkt jenes Ansteckungsgift auch in ihm fort: er ist im günstigsten Falle nur noch ein Genesener. Auf die Frage, ob er, der stets vom gotttragenden Volk redet, eigentlich an Gott glaube, antwortet er stammelnd und verlegen: „Ich will, ich werde glauben.“ Sein Ich will er in dem Ich des Volkes aufgehen lassen, dafür aber auch das Ich des Volkes als Ich Christi behaupten. Er schrak vor den Dämonen zurück, begann aber in dem Glauben des Volkes schwankend zu werden¹. Die Unwahrheit seines Verhältnisses zu Christus erweist sich darin, daß er durch ihn nicht den Vater zu erschauen vermochte. Er hat die lichten Offenbarungen, die er aus dem vergifteten Brunnen der Stawroginschen Seele geschöpft hatte gleich seinem Mysta= gogen mißbraucht und hat sich zu dem Schluß durchgedacht, daß der russische Christus das Volk selbst sei, das dazu berufen ist, in seinem kommenden Messias sein geistiges und männliches Prinzip zu verkörpern, um durch diesen Messias (also auch hier wieder durch einen Usurpator) zu verkünden: „Ich bin der Bräutigam.“ Der Mystiker Schatow macht in Wahrheit nicht die Gottheit zu einem Attribut des Volkes, was ihm vorgeworfen wird, sondern führt, wie er es selbst von sich sagt, das Volk zur Gottheit empor. Die Ohrfeige, die er Stawrogin versetzt, ist ein notwendiger Zug: der Häretiker straft den Verrat seines Häresiarchen, weil Stawrogin nicht zum russischen „Christus“ werden wollte und Schatows Glauben betrogen, sein Leben zerschlagen hat. Nichtsdestoweni=

Der ist der
Zerschlagene
Schatow Dostojewskij.

Der Volkswort
des Christen.

Die Fruchtbare
Mutter in
der Welt -
Lohn -
die ganze -
eine Wespä -
Arbeiterin der
Vergeltung.
Gott als
Mensch der
Volk. Der
Mensch hat
sich gegeben.

¹ Der Name Schatow ist von „schatki“, = schwankend, abgeleitet (Anm. des Übers.).

ger besteht das Verdienst dieses Schwankenden darin, daß er wenigstens doch von der Herde fortgeschwankt ist und doch immerhin den Glauben an die Seele der Erde gefunden hat: deshalb empfindet ihn auch Marja Timofejewna in ihrer Einfachheit als ihren Freund. „Schátuschka“ ist — dank seiner Liebe zum wahren Christus, die, und mag sie auch unwahr und dunkel sein, doch in dem Urelement seiner Verbundenheit mit dem Volke wurzelt, — durch den Widerschein eines über ihn dahingeglittenen Gnadentums erleuchtet; er tritt als ein großherziger, allvergebender Beschützer und Vormund der weiblichen Seele in ihrer Sünde und Erniedrigung auf (was sich ganz besonders in seinem Verhalten zu seiner Frau zeigt) und stirbt einen Märtyrertod.

Von früh an, wohl schon seit den Gefängnisjahren, hat Dostojewskij über die geistige Mission des russischen Volkes nachgedacht; später spricht er von „der selbständigen russischen Idee“, die seine Heimat „in furchtbaren Qualen gebären“ muß, ja von ihren bereits beginnenden „Geburtswehen“. Auf die Problematik dieser Erwartungen bezieht sich das im oben betrachteten, prophetisch angehauchten Werke aufgegebene Rätsel: was bedeutet im Geiste jene geheime Sehnsucht der russischen Erde nach Erlösung und nach dem Erlöser? — wie wird sich das Kommen jenes ihr in ahnungsvollen Träumen von ihrem Gottträgetum verheißenen Helden in Christo, ihres Iwan-Zarewitsch, erfüllen können —, eines Heilbringers, den sie, die heilsbedürftige, doch aus ihrem Schoße gebären muß? Anders gesagt: wie kann das Land „weisen Wollens, wilden Handelns“, das sich von altersher heilig nennt und zugleich fluchbeladen weiß, in Wahrheit zum „heiligen Rußland“ werden, das Volk zur Kirche? — wie wird das, was den Menschen unmöglich scheint, für Gott möglich? Dostojewskij beginnt zu träumen von dem geheimnisvollen Sendboten des pneumatistischen Starez Sossima, als von einem der bereits in „Schuld und Sühne“ verheißenen (S. 21) „Reinen und Erwählten“, „Begründer eines neuen Geschlechts und eines neuen Lebens.“

II.

Die Empörung gegen die Mutter Erde.

1.

Das Motiv des Harrens der von den bösen Mächten bedrängten Psyche auf ihren Befreier hat den Dichter auch schon vor der Arbeit an den „Dämonen“ beschäftigt. Keineswegs war es aber für ihn lediglich ein poetisches Motiv: steht doch bei Paulus (Römerbrief VIII, 19—23) geschrieben, die ganze Kreatur erwarte seufzend ihre Befreiung durch die Kinder Gottes. Das damit bezeichnete Problem hatte zudem in seinen Augen eine unmittelbare und enge Beziehung zu den Schicksalen Rußlands. In der Hoffnung, sich einen Weg zu dessen künstlerischer Lösung zu bahnen, entwirft er den Plan des „Idioten“; doch traten bei Ausführung der großartigen Konzeption andere Beziehungen und Inhalte in den Vordergrund, vor allem aber konnte ihn dieser Versuch schon deshalb nicht befriedigen, weil die im neuen Roman auf die Frage nach der Möglichkeit des gotttragenden Helden gegebene Antwort letzten Endes negativ ausgefallen war.

Erst in den „Brüdern Karamasow“ findet Dostojewskij die gesuchte Antwort in der Form der Mission eines russischen Klosterbruders, der auf Befehl seiner geistigen Führer das Kloster verläßt, um in die Welt zu treten, und in der Gestalt des diesem Rufe folgenden und ihn verwirklichenden Aljoscha. Doch dieses so bedeutungsreiche Werk ist unvollendet und das letzte, feierliche Wort des Verfassers unausgesprochen geblieben. Wichtig ist es jedenfalls, daß Aljoschas lahme Braut durch seine gnadenerwirkende Nähe und im geheimen durch seines Meisters Sossima Wundertat geheilt ist, während die Lahme in den „Dämonen“ kläglich untergeht: Psyche hat endlich ihren Erretter gefunden.

Und dennoch ist dieses erst nach einer religiösen Vorbereitung in Angriff genommene Werk mehr allegorisch und didaktisch als mythisch konzipiert. Als historische Allegorie können die Hauptmomente der Handlung gelten: der unheilbare Streit zwischen dem Vater, der die einst herrschende, aber schon untergrabene und sitt-

lich entartete Klasse zu vertreten scheint, und seinen älteren Söhnen; der Vaternord, vom sozialen Paria unter den Brüdern verübt, jedoch vom gelehrten Sohn, dem theoretischen Bahnbrecher des Umsturzes, eingegeben und heimlich geleitet; die scheinbare Schuld und die reale Sühne des ältesten Bruders, der das Volkstum mit all seinen Licht- und Schattenseiten in sich verkörpert; endlich die erst nach der gewaltsamen Beseitigung des alten Übels beginnende und anfangs kaum verspürbare Heilstat der Auserwählten unter der jüngsten Generation. Andererseits wird die religiöse Wahrheit im letzten Werk des Dichters *direkt* vorgetragen und in ihrer ans Wunder grenzenden Einwirkung auf das Leben gezeigt: ihr reines weißes Licht, durch schonende dünne Hüllen gedämpft, leuchtet uns aus unmittelbarer Nähe entgegen, ohne sich im Sarbenabglanz der mythisch-imaginativen Mittelsphäre zu brechen. Diese Änderung der künstlerischen Manier unterscheidet die letzte Schaffensperiode des Meisters wesentlich von der Epoche, da sowohl die „Dämonen“ als „der Idiot“ entstanden sind: denn in dieser überwiegt im Gegenteil das Mythische, dessen Betrachtung uns gerade beschäftigt.

Nachdem wir die „künstlerische Idee“ (nach Dostojewskijs Terminologie) der „Dämonen“ als eines Mythologems aufgedeckt haben, wollen wir nun versuchen, auch an den „Idioten“ mit einer solchen Untersuchung heranzutreten. Doch zunächst wendet sich unsere Aufmerksamkeit derjenigen grundlegenden Schöpfung zu, die als eine Vorstufe zu dem Ideeninhalt des letztgenannten Werkes anzusprechen ist. Das Nachdenken Dostojewskijs über den Helden von „Schuld und Sühne“ enthielt bereits den Impuls in sich, die wahre Größe eines Sanftmütigen, eines Menschen guten Willens im christlichen Sinne zu zeigen und durch den Nachweis der Möglichkeit und der Wirksamkeit dieses positiven Typus im Leben der Gegenwart den Zeitgenossen gleichsam zuzurufen: „Wir heißen euch hoffen.“

Der Abtrünnige von der Menschheit als geistig-seelischer Einheit, der sich von ihr und somit von der Mutter Erde lossagt, „abspaltet“¹

¹ „Raskól“ heißt russisch Spaltung, Ketzerei; „Raskólnik“ = der Abtrünnige, der Keker (Anm. des Übers.).

*Die Einwirkung des
religiösen Idealismus
(Ikonostasie)
auf das Leben
Mythos.*

*Die nachfolgenden
Gedanken der
Vorlesung.*

und darum auch in sich innerlich gespalten ist, der Verstandes-
 mensch und der Verbrecher Raskolnikow, welcher durch die Selbst-
 aufopferung einer demütigen weiblichen Seele errettet wird, und
 — andererseits — der Märtyrer des Glaubens an die Mensch-
 heit als geistige Einheit, der heilige „Idiot“ Myschkin, der die
 Erde mehr liebt als seine Urerinnerung an die jenseitige Heimat,
 und der gekommen ist, um die in Sesseln geschlagene und entweihte
 weibliche Seele zu erretten, — sie sind bei Dostojewskij die zwei Pole
 e i n e r Konzeption. Der luziferischen Selbstbehauptung der Per-
 sönlichkeit, die geizig nach Erhaltung und habgierig nach Vermeh-
 rung ihres Reichtums strebt, wird die freigebige Selbsthingabe der
 Seele, die nach der Weisung des Evangeliums sich nicht vor einer
 Selbstverschwendung fürchtet, gegenübergestellt. Gegenübergestellt
 werden der Entfremdung und dem Abfall — der Bund mit der
 Erde¹ und die Vereinigung mit den Menschen; den Bemühungen,
 sich aus der Armut und der Schwachheit zu Macht und Ruhm zu
 erheben — die Entsagung und Verarmung (κένωσις) einer einst-
 mals übermäßig reichen, im Lichte der Gnade gewordenen geisti-
 gen Kraft; dem langsamen Emporsteigen zum Licht — der plötz-
 liche Sturz in die Finsternis, gleich dem Stuge einer niederstür-
 zenden Sternschnuppe.

Dieselben Gegensätzlichkeiten weisen auch die Motive der My-
 then in den beiden antithetischen Werken auf. Ohne einstweilen auf
 den „Idioten“ einzugehen, fassen wir die mythischen Vorausset-
 zungen von „Schuld und Sühne“ ins Auge.

2.

Die Handlung von „Schuld und Sühne“ spielt sich in Petersburg
 ab. Keinen passenderen Ort und Hintergrund konnte der Dichter
 finden für die Tragödie der illusionistischen Selbstüberhebung und

¹ Daß der Mensch zum Menschen werde,
 Stift' er einen ew'gen Bund
 Gläubig mit der frommen Erde,
 Seinem mütterlichen Grund.

Diese Worte aus Schillers Eleusischem Fest, das Credo Dimitrij Karamasows,
 sind zugleich auch das Credo Dostojewskijs.

Erde und Himmel

Selbstver-
 schwendung

Erde!

Rebellion Eines gegen alle, des Einzelmenschen gegen Himmel und Erde. Nirgends anders schien ihm der genius loci so furchtbare Seelenfieber, so phantastische und zugleich abstrakte Wahngelüste und Wagnisse hervorzubringen. Ist Petersburg selbst, diese den Elementen zum Trotz aus den nördlichen Sümpfen hervorgezauberte Prachtstadt, nicht weesenlos und ausgedacht, wie wir es im Roman „Der Jüngling“ lesen? Verhält es sich zum Wesenhaften in Rußland nicht wie ein Blendwerk oder eine Luftpiegellung zur Wirklichkeit, wie eine trügerische Larve zum wahren Antlitz? Ist die Petersburger Periode der russischen Geschichte nicht die Epoche des größten Abstandes zwischen Wesen und Schein¹, eines düntelhaften und illusorischen, weil von der Verwurzeltheit im Volke losgelösten Bewußtseins, welches das aus dem organischen Zusammenhang mit der Mutter Erde im Menschen aufblühende Gefühl für die lebendige Realität Gottes und der Welt vertrodenen läßt?

Ungefähr so urteilten auch die Slavophilen — so weit waren sie mit dem Dichter einig —, und sie beruhigten sich dabei, ohne weiter zu blicken, denn sie hatten kein Verständnis für diese Antithese des russischen Geistes, während Dostojewskij dieselbe in ihrer dialektischen Notwendigkeit erfaßte und durchschaute. Zudem liebte er mit Puschkin die fragwürdige Schöpfung des mächtigen Magiers, Peters des Großen, in all ihrer rätselhaften und gefährlichen Vieldeutigkeit. Wohl muß sich die Schlange winden unter dem Roß des ehernen Ritters auf dem Senatsplatz (die Revolution ist ein logisches Korrelat des petriniſchen Werkes, und der Anarchist Rasſolnikow gehört ohne Zweifel zur Schlangenbrut der Revolution), — doch wie wäre die Entfaltung des russischen Geistes zur universalen Geistesmacht möglich ohne das Imperium? Dies war die Geistesstimmung Puschkins beim Erschaffen des „Ehernen Ritters“; Dostojewskij schwor auf des Meisters Worte.

Auf die Abhängigkeit des Romans von der Puschkinschen Petersburger Novelle „Pique-Dame“ hat die literarhistorische Forschung bereits hingewiesen. Dostojewskij selbst hebt die tiefe Bedeutsamkeit der Novelle hervor; im Charakter ihres Helden ist nach ihm die

¹ Dgl. des Verfassers „Russische Idee“ S. 23; vgl. auch S. 14.

Gemütsbeschaffenheit der ganzen Petersburger Periode zusammengefaßt. Eine Ähnlichkeit zwischen beiden Werken ist unverkennbar; aber es handelt sich um mehr als eine bloße Nachahmung oder Umbildung des literarischen Vorbilds. Die Analogie beruht auf der Identität der mythischen Grundvorstellung: die beiden Erzählungen sind gleichsam zwei Varianten desselben Mythos.

Der Puschkinsche junge Offizier des Genietorps Hermann, ohne adligen Namen und Vermögen, also ein Plebejer und Parvenu inmitten seiner vornehmen und reichen Freunde, und der verhungerte geniale Student Raskólnikow sind wesensverwandt, wenn auch jener durch und durch eine selbstische und lieblose Natur ist, dieser aber seine Mutter und seine Schwester, deren schüchterne und verhohlene Selbstaufopferung ihn zu unterstützen sucht, zärtlich liebt und sich mehr um ihrer, als um seiner selbst willen beleidigt fühlt. Beiden gemeinsam sind sozialer Neid und persönlicher Ehrgeiz, ein in sich verschlossenes, undurchdringliches, die Lebenserfahrungen zu abstrakten Schemata verarbeitendes Wesen, die eiserne Beherrschung des leidenschaftlichen Temperaments durch den monoidelstisch konzentrierten Willen, eine beinahe pathologische Verbindung ungezügelter Schwärmerei und kalter Berechnung, die moralische Skepsis, ein unbewußt magischer Drang, die Wirklichkeit dem eigenen Ansinnen zu unterwerfen, was die Leute, die ihnen nahen, als etwas Unheimliches und Dämonisches in ihrem Wesen empfinden. Hermann gilt unter seinen Kameraden ungeachtet seiner bescheidenen, nüchternen, streng geregelten Lebensweise für einen, auf dessen Gewissen „mindestens drei Verbrechen“ lasten, — man ist immer wieder betroffen über seine plötzlich zum Vorschein kommende Ähnlichkeit mit Napoleon; Raskólnikows Gedanken wenden sich, wie von einem Magnet angezogen, Napoleon zu, — er bewundert in ihm Wagemut und Talent zum Verbrechen. Auch das Schicksal der beiden jungen Männer ist ähnlich: beide begegnen — und hier tritt das Mythische hervor — einer schauerlichen Alten, der sie die Schätze, die sie bewahrt, zu entreißen versuchen; beide werden des Todes der Parze schuldig und müssen die Rache der Toten erleiden. Denn die mumienhafte greise Gräfin der Novelle, welche das ihr einst von St. Germain anvertraute ma-

*Die Konsequenz
des so frühen
Kindesalters*

gische Mittel, reich zu werden, mit ins Grab nimmt, ist gewiß dieselbe unsterbliche Wesenheit, die im Roman als eine abscheuliche Wucherin auftritt.

Welche verhängnisvolle Kraft steht nun hinter dieser wunderlichen Verlarvung? Ist die aus der Sinsternis aufsteigende Rächerin nicht eine der sowohl Heil als Unheil bringenden Erdennächte, die um das Geheimnis der Schicksale wissen und unterirdische Reichtümer unter ihrem Schlüssel haben? Ist sie nicht eine Ausgesandte der Mutter Erde, die sich in zorniger Auflehnung erhebt gegen die allzu frechen Annahmen eines träumerischen Stolzes, einer raubgierigen Willkür, gegen das wilde Wagnis, die Beschlüsse der ewigen Themis gewaltsam abzuschaffen? Wenn man im mythischen Kreise nach Aufschluß sucht, so kann sie gewiß keine andere als eine chthonische Wesenheit sein. Und daß sie es eben ist, hat Dostojewskijs Variante zur Genüge dargetan. Denn seine Dichtung behandelt offenkundig die Empörung des Menschen gegen die Mutter Erde, den Groll der letzteren und dessen Beschwichtigung durch die von ihr geforderte und ihr dargebrachte Sühne.

Amos

*Mit der Erde
gegen die Erde*

3.

Am deutlichsten ersieht man das Mythische der Grundanschauung, die uns in „Schuld und Sühne“ entgegentritt, aus der einfachen Zusammenfassung des Kerninhalts des Werkes, die, ohne daß der Dichter, der nur der volkstümlichen Tradition folgt¹, etwas davon wußte, beinahe als Stoff (Hypothese) für ein äschyleisches Bühnenstück hätte dienen können und sich deshalb auffallenderweise besser denn mit Begriffen der modernen Ethik in der Kunstsprache der antiken Tragödie wiedergeben läßt: Aufruhr des menschlichen Hochmuts und Übermuts (Hybris) gegen die urheiligen Sagen der Mutter-Erde, verhängnisvolle Sinnverirrung (Ate) des Frevlers, Zorn der Erde über das vergossene Blut, rituelle Reinigung des von den Erinnyen der Seelenangst gejagten (noch nicht im christlichen Sinne reuigen) Mörders durch

¹ Vgl. „Die russische Idee“, S. 37, 40.

das Küssen der Erde vor dem sich zum Gerichthalten versammelnden Volk, Erkenntnis des rechten Weges durchs Leiden ($\pi\acute{\alpha}\theta\eta\iota\mu\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma$).

In der Tat gipfelt in jenem demütigen Kuß die ganze Symbolik der Handlung, die gleichsam überschattet ist von der unsichtbaren Riesengestalt der Gää. Es handelt sich um Zerwürfnis und Versöhnung zwischen ihr und dem stolzen Erdensohn, der in seinem Trachten nach übermenschlicher Macht sich um so höher zu erheben vermeint, je mehr er sich dem Organischen, Alleinheitlichen, Unrealen, dessen Lebenskräfte er bisher aus dem allnährenden Mutterboden sog, entfremdet, um mit dem giftigen Unkraut der öden Wüstenei, die er in sich schafft („die Wüste wächst, weh dem, der Wüste trägt“ — kein anderer als Nietzsche hat es gesagt!) seinen Hunger zu stillen. Der Held von „Schuld und Sühne“ ist vor der Erde schuldig und wird durch die der Erde dargebrachte Bußhandlung entfühnt; und nachdem die geduldig Schweigsame, die All-empfangende seine Schuld auf sich genommen, scheint sie am Ende den Genesenden durch den Anblick ihrer grenzenlosen Nomadenteppen, wo noch die „Patriarchenluft“ weht, zu trösten und zu stärken. :

den f. p. p. M.
Kant + d. ö. l. c.
Nietzsche m.
2
das f. p. p. m. d. s.
Nietzsche m. d. s.

Wie anders würde es dem ehrgeizigen Klügler ergangen sein, wenn er beizeiten die Weisheit des einfältigen Brutus der römischen Sage gehabt hätte, der, vom Orakel unterwiesen, es werde summum imperium erlangen, wer unter den Anwesenden als Erster seine Mutter geküßt habe, plötzlich niederfällt und die Erde mit den frommen Lippen berührt: „Terram osculo contigit scilicet quod ea communis mater omnium mortalium esset (Civ. I, 56).“

4.

„Schuld und Sühne“ war die erste grundlegende Offenbarung Dostojewskijs, der Grundpfeiler seiner künftigen Weltanschauung: eine Offenbarung von der mystischen Schuld der sich in ihrer Einsamkeit verschließenden Persönlichkeit, die gerade durch diese Einsamkeit aus dem Bunde der allmenschlichen Einheit und darum

Die Verein-
samung ist der
regelmäßige Selbst-
bestimmung.
Wirklichkeit?

auch aus der Wirkungsphäre des moralischen Gesetzes heraus-
fällt. Die Formel der negativen Selbstbestimmung des Einzelnen
war gefunden: ihr Name lautete — Vereinsamung. Die Inself-
verschlossenheit Raskólnikows, eine Folge der Grundentscheidung
seines von dem allweltlichen Ganzen abgespaltenen freien Wil-
lens, findet in dem von ihm begangenen Verbrechen ihren end-
gültigen Ausdruck. Der Weg führt nicht vom Verbrechen zum In-
selfverschlossensein, sondern aus diesem letzteren entspringt jener
Versuch, sich der Kraft und der Autarkie der einsamen Persön-
lichkeit zu vergewissern, ein Versuch, der in der Ebene der äußeren
Geschehnisse als Verbrechen zum Ausdruck kommt.

Keine symbolische Handlung scheint Dostojewskij genügend aus-
drucksfähig, um diesen besonderen und wegen seiner Anomalie nur
schwer erfassbaren Zustand der Seele eines, gleich Kain, Gott und
die Menschen von sich weisenden, allem Lebendigen aus dem Wege
weichenden Abtrünnigen fühlen zu lassen. Als Raskólnikow die ihm
infolge eines Mißverständnisses dargereichte milde Gabe annahm
und dann später die kleine silberne Münze in die Newa warf —, da
wußte er, daß er durch diese Bewegung das letzte Band zerreißt,
das ihn mit den Menschen verbindet. In dem Rahmen der Erzäh-
lung selbst tritt uns nicht der den Mord bereuende Aufrührer ent-
gegen, sondern nur einer, der die stolze Tat der Vereinsamung nicht
zu ertragen vermochte, die er sich, in dem Wahn, daß sie ein Maß-
stab seelischer Größe sei, freiwillig auferlegt hat.

Bemerkenswert ist die vom Verfasser mit Absicht hervorgehobene
Doppelschichtigkeit der Handlungen Raskólnikows: einerseits fügen
sich alle Umstände bis zum geringsten so, daß jeder einzelne von
ihnen und alle in ihrer Gesamtheit ihn stoßen, rufen, zwingen, die
ihm so widerwärtig scheinende Handlung auszuführen, eine Hand-
lung, die ihm von irgendwoher eingegeben und von ihm selbst sofort
als ein unabwendbares Verhängnis aufgefaßt worden ist; all sein
Schwanken, alle Versuche, zu widerstehen, werden durch Zufällig-
keiten zunichte gemacht und leiten ihn unabänderlich zum verhäng-
nisvollen Schritte hin, als wäre sein ganzes Leben ein Strom, der
mit all seiner schweren Wucht dem nahen, gewaltigen Absturz
unabhaltbar zustrebt. Andererseits erscheint die ganze Raskól-

Vereinsamung
ein Maßstab
seelischer Größe
wenn sie auf
Selbstbestimmung
beruht
gewollte Ver-
einsamung.
(die das
nicht sein)

nifow umgebende Welt gleichsam als ein Produkt seiner Einbildung, und derjenige, der ihm zufällig den Gedanken des Mordes an der Alten eingibt, spricht nur laut etwas in ihm unbewußt verborgen Schlummerndes aus. Er schafft selbst diese seine Welt; er ist ein Magier der Insiderverschlossenheit und kann nach Belieben seine zaubergeborene Wahnwelt in Erscheinung treten lassen; zugleich aber ist er auch der Gefangene seines eigenen Phantoms. Die Heilung wird ihm durch Ssonja zuteil, die von ihrem Geliebten nur eines fordert: die Anerkennung der Realität des Menschen und der Menschheit außerhalb seiner und die feierliche Bestätigung dieses neuen und ihm noch fremden Glaubens durch einen Akt der Beichte vor dem ganzen Volke¹.

Der tollste
Schwänze -
Spongers in
Spiegel
Zauberjahn
Halt halt ohne
die Kräfte und
Verbinden mit
dem Welt und
(vgl. Bysses)

Hier kommt das Wichtigste von dem zum Ausdruck, was Dostojewskij aus der inneren Erfahrung während seiner Verbannung gelernt hat. Wenn er nach den Jahren in Sibirien erzählt, daß er dort durch die Gemeinsamkeit der Schmach und der Erniedrigung das russische Volk erkannt und mit ihm im Leiden einzuwerden vermocht hat, und daß dies gleichzeitig mit der Erkenntnis des Evangeliums geschehen ist, so hat dies Bekenntnis für uns einen doppelten Sinn. Es handelt sich hier nicht nur um die Annäherung zwischen dem „entwurzelten Intelligenzen“ von gestern und den typischen (ja, nach der Aussage des Verfassers der „Aufzeichnungen aus einem Totenhaus“, den stärksten und be-

Erkenntnis
des Evangeliums
Wahrheit der
Huren, oder
nach dem
Christen (Dostojewskij)

¹ Vgl. desselben Verfassers „Klüfte, Über die Krisis des Humanismus“ (Stythen-Verl. Berlin), S. 36: „Bemerkenswert ist, daß unser Schöpfer von „Schuld und Sühne“ in der Lösung des Problems der Reinigung von vergossenem Blute mit dem altertümlichen Äschylos (in der Orestie) übereinstimmt. Auf seine Schultern das wie von Gott selbst dargebotene Kreuz nehmen, auf den Marktplatz hinaustreten, die Erde küssen, alles beichten vor allem Volke — ist das nicht, dem Wesen nach, dasselbe, wie den eben erlangten Thron verlassen und als demütiger Pilger zu Phöbus wallfahrten, und darauf die innere Reinigung durch das Urteil des heiligen Volks=Areopags bekräftigen? Diese mystische Verallgemeinerung des Gewissens, dieses Erheben des Allmenschlichen als einer neuen Energie und eines neuen Wertes, die keinem Menschen im einzelnen eigen sind, auf eine höhere Stufe, als alle „schöne Menschlichkeit“ des Einzelnen; diese Ansicht vom Verbrecher, als einem Abtrünnigen, der einer Wiedervereinigung mit dem Ganzen bedarf — dies ist, natürlich, kein Humanismus.“

deutendsten) Vertretern der russischen Volkspsyche, dem Volke im empirischen Sinne dieses Wortes — wozu es des Evangeliums gar nicht bedurft hätte —, nein, es handelt sich hier um ein Größeres: für Dostojewskij ist das Volk gerade das all-einheitliche, allmenschliche, in der Sünde und der Erniedrigung Gott umschließende Prinzip, das dem Prinzip der vereinsamen, Gott bekämpfenden Persönlichkeit entgegengesetzt ist. Auch in all den späteren Aussagen Dostojewskijs über das Volk ist, ganz offensichtlich, vom überempirischen Wesen des Volkes die Rede, in das mit allen ihren Wurzeln die Persönlichkeit versenkt ist, welche ihre Einsamkeit überwunden hat und sich ihres Ich als eines Gliedes des alleinheitlichen Körpers bewußt geworden ist. Und dieses geistig in die Kirche eingegliederte Christenvolk, als natürliche seelische Einheit betrachtet, verschmilzt für den Dichter in gewissem Sinne mit dem Begriff der Erde als mystischer Wesenheit, so daß der Abtrünnige und Rebell ihm als Sünder nicht nur gegen die Kirche, sondern auch contra naturam erscheint.

5.

Die Kunde vom Heil der Sühne — vom Zusichkommen der Persönlichkeit in Gott durch die Überwindung ihrer illusorischen Autarkie der Vereinsamung — findet in der Apotheose und dem Kultus des Leidens ihre Ergänzung. Im Leiden ist der Mensch real mit der ganzen Menschheit verbunden. Und sei es auch an dem Kreuze des Räubers, er erfährt das Mysterium der Berührung mit Christus. Die sakramentale Bedeutung und somit die Rechtfertigung des Leidens besteht darin, daß der Leidende, ohne sich dessen bewußt zu werden, nicht nur für sich allein, sondern auch für die anderen leidet, daß er nicht nur selbst durch sein Leiden eine Heiligung erfährt, sondern auch, bewußt oder unbewußt, die anderen errettet. Selbst „die menschliche Laus“, wie Raskólnikow sie nennt, die alte Wuchererin, sühnt durch ihr Leiden etwas von der gemeinsamen Sünde. Doch frevelhaft ist der Wahnwitzige, der sich als ein Werkzeug der ihm unfasslichen Gerechtigkeit wähnt: er mildert nicht, sondern er vermehrt nur das Leid der Welt. Der

1) Skizze „Räuber“! Sakramentale Myster. -

Volk
und Individuum
Ziel im Volk
gelassen an -
In Kontinuität
von Kulturen
der Freiheit
Vergangenheit
und Gegenwart

Die metaphysische
Bedeutung des
Leidens -
(Waggeschehen)
Konstantin
von Ost und West
Leiden als
Sühne für unsere
gemeinsame Sünde.

Mord an der Alten wird, ganz unvorhergesehen für Raskólnikow, auch zum Morde an der schuldlosen, einfältigen Jelisaweta. Die den Mörder rettende Lehrerin der Reue, die demütige Ssonja, die, um von ihren Eltern und Geschwistern den Hungertod abzuwenden, zu einer Buhlerin ward, — ist ebenfalls das Opfer für eine fremde Sünde, doch im Gegensatz zu Jelisaweta ist sie zugleich auch selbst eine große Sünderin, denn, obwohl um der Rettung anderer willen, nimmt sie doch bewußt und vermessen mit dem Leiden zugleich auch den Gluch der fremden Tat, indem sie diese zu der ihren macht, auf sich. Im Sünder, der seine Sünde durch das Leiden sühnt, treffen sich antinomisch Gluch und Heiligung — wenn in ihm die Liebe nicht erloschen ist, wenn er nicht (gleich Swidrigailow) unfähig geworden ist zu lieben: denn die Unmöglichkeit der Liebe ist bereits die Hölle, wie Sossima es lehrt, und wer unfähig ist zu lieben, löst sich aus der Verbundenheit aller in Schuld und Heiligung heraus. Die Tat des Leidens findet in der Verbeugung bis zur Erde Raskólnikows vor Ssonja, des Starez Sossima vor Dimitrij den ihrer Würde angemessenen Ausdruck. Das ist es, warum das russische Volk, nach Dostojewskij, mit einem ehrfurchtsvollen Mitleid dem „Unglücklichen“, wie es den seine gerechte Strafe erduldenen Verbrecher nennt, gegenübertritt.

Die neuen Theorien von der Unzurechnungsfähigkeit des Verbrechers sind Dostojewskij verhaßt: sie nehmen dem Menschen seine Freiheit und seinen Adel, seine göttliche Würde. Nein, der Verbrecher muß und will die Vergeltung für die Tat, welche die metaphysische Selbstbestimmung seines freien Willens zum Ausdruck bringt, auf sich nehmen. Es ist ungerecht, den Verbrecher der ihn emporhebenden Verantwortung und der ihn zu neuem Sein läuternden Strafe zu berauben. Nur die Todesstrafe, die gewalt- sam seinen Kreuzesweg der Sühne abschneidet, ist abzulehnen, denn sie ist ebenso gottwidrig wie unmenschlich. Und dennoch — jedes Verbrechen ist eine Sünde nicht nur des Verbrechers, sondern auch eine gemeinsame und gesellschaftliche Sünde: niemand hat das Recht, von sich zu sagen, daß er an der Schuld des Schuldigen nicht teilhabe. Diese Ansicht Dostojewskijs hat ihre Wurzeln in den tiefsten und ältesten Schichten der Volksseele.

Der Verbrecher
die Hybris
des Verbrechens

Der Prinzip der
Anschauung
Verbrech - Strafe

Die Existenz
Konsequenzen
in Tolstoj
„Auferstehung“
- was ist das
Konsequenz

1) Was sagen die Propheten und Ältesten
über die Volksseele?

Wenn die Beichte Raskólnikows vor allem Volk an die des Orestes bei Äschylos gemahnt, so erinnert Dostojewskij's Stellungnahme zum Problem der Unzurechnungsfähigkeit an die Bewertung der Schuld des Ödipus in der sophokleischen Tragödie. Ödipus, der von dem Gericht der neuesten Erforscher dieses rätselhaften und immer noch nicht bis zum Schluß enträtselten Werkes der Antike einstimmig freigesprochen wird, verurteilt sich selbst. Warum? — Er ist vor das Dilemma gestellt: sich entweder als einen Automaten, als ein blindes Spielzeug des Schicksals aufzufassen und darum, sofern er unfrei und unverantwortlich ist, zu der Überzeugung von seiner Unschuld zu kommen, oder aber, ungeachtet der Folgen und ungeachtet des Widerspruches zum äußeren Schein, seine Freiheit und Verantwortlichkeit zu behaupten und somit über sich das Urteil zu sprechen. Es liegt eine unvergleichliche moralische Größe darin, daß der, welcher das Rätsel der Sphinx gelöst hat, indem er den Bann durch das Wort „Mensch“ gebrochen, im Namen des Menschen sich, den Verbrecher wider Wissen und Willen, verurteilt: diese irrationale Lösung des Problems, welches von den irrationalen Wesenheiten aufgegeben wird, die das Schicksal der Menschen leiten (entsprechend der fatalistischen Konzeption des Sophokles — nicht des Äschylos, der eine Antwort auf die Frage nach der Ursache des auf Ödipus lastenden Gluches hat), macht den blinden Bettler, der für die ganze Menschheit durch seine Sühne die Frage nach der Göttlichkeit der Menschheit im positiven Sinne entschieden hat, zu einem göttlichen Wesen und wahrhaft zu einem Freund der Eumeniden.

Nicht Ödipus ist für Dostojewskij der Verbrecher, doch bleibt er im tiefsten Grunde immerhin der alttestamentarische, die Sünden des Volkes tragende Sündenbock, der *παquaxός* der alten Griechen. Der auf die Beseitigung der widerlichen Alten gerichtete Wille vieler findet seinen Hebelpunkt in der freien Einwilligung des frankten, weil gegen den Himmel und gegen die Erde sich auflehrenden, Willens Raskólnikows. In den „Brüdern Karamasow“ betont Dostojewskij mit mephistophelischem Scharfsinn, daß die durch die Ermordung des alten Karamasow erregten Einwohner des Städtchens im Geheimen wünschten, daß

der das
Welt fänden
kann
7. 10. 11. Paral-
leben
mea culpa
mea culpa

Das Schuldproblem der Gegenwart

sich gerade sein Sohn als der Mörder erweisen möge. Diese Hinweise Dostojewskijs helfen uns, den dunklen Sinn des grausamen Traumes, den Raskólnikow träumt, zu erfassen und seine Bedeutung in der Ökonomie des Romans zu erkennen. Raskólnikow träumt von einem elenden Gaul, der von einer spottenden, wilden und betrunkenen Menge zu Tode gequält wird. Wer trägt die Schuld an dieser widerwärtigen Grausamkeit? Natürlich nicht der wild erhitze Besitzer des unglücklichen Tieres allein, der aus Prahlerei die Gesellschaft belustigen will, sondern auch jeder Einzelne von denen, die aus Übermut die über die Kräfte des Tieres gehende Last vermehren. Wer ist es nun im Roman, der diesem dunklen Opfer gleicht? Ssonja allein? Nein, auch ihr Vater und ihre Mutter — und Jelisaweta. Und nicht nur sie: auch die ermordete alte Wuchererin, und vor allem der Mörder selbst, der verurteilt war — oder sich verurteilt hat — das zu vollbringen, was nach dem Willen der Gesamtheit geschehen mußte. Schon in „Schuld und Sühne“ erkennt Dostojewskij voller Grauen die Wahrheit, die er später in dogmatischer Form zum Ausdruck bringt — die Wahrheit von der Schuld aller für alle und für alles. Diese furchtbare Erkenntnis eröffnet vor ihm auch noch einen anderen Abgrund, schauerlich und leuchtend zugleich: er beginnt zu ahnen, daß die ganze Menschheit — Ein Mensch ist. Omnes unum (Joh. 14, 20).

III.

Der Fremdling.

1.

Nachdem Dostojewskij in „Schuld und Sühne“ das Hauptkriterium des Unterschiedes zwischen dem Wege des Guten (d. h. dem Wege einer praktischen Anerkennung der in Gott gegründeten allmenschlichen Einheit als geistiger Realität) und dem Wege des Bösen (d. h. dem Wege einer inneren Vereinsamung, eines schattenhaften Eigenwillens und eines Gottesmordes) aufgezeigt hat, entwickelt und vertieft er in seinen späteren Werken diese seine Grunderkenntnis, indem er sie in einer großen Mannigfaltigkeit durch jene Dichotomie bestimmter Menschen, Weltanschauungen und Schicksale zur Darstellung bringt.

Zugleich erscheint es ihm als eine keinen Aufschub duldende Aufgabe, den im obigen Sinne positiven Typus, wenn auch nicht endgültig zu schaffen, so doch wenigstens ungefähr anzudeuten — den Typ des Menschen, der im Leben, trotz des die Menschen trennenden und vereinsamenden Gesetzes des Lebens, das Prinzip einer allumfassenden Gemeinschaft und Einigkeit verwirklicht. Auf der Suche nach einem Vorbilde des Menschen guten Willens in der Weltliteratur bleibt Dostojewskij mit besonderer Liebe bei dem unsterblichen Werk Cervantes' stehen¹.

Tatsächlich müßte der von ihm gesuchte positive Typ entweder das Antlitz einer vollkommenen, die Schranken der Menschlichkeit wunderbar überragenden Heiligkeit tragen (doch dies wäre be-

¹ „Die Idee meines Romans“ — berichtet er in einem Brief von seiner Arbeit am „Idioten“ — „ist die alte und von mir stets bevorzugte, aber sie ist so schwierig, daß ich bisher nicht gewagt, sie auszuführen. Der Hauptgedanke des Romans ist: einen wahrhaft guten Menschen positiv darzustellen. Es gibt nichts in der Welt, was schwieriger wäre als dies, besonders aber heutzutage. Das Schöne ist ein Ideal; doch weder unser Ideal noch das des zivilisierten Europa ist auch nur im entferntesten ausgearbeitet . . . Von all den schönen Gestalten in der christlichen Literatur ist die des Don Quixote am vollkommensten. Don Quixote ist aber nur darum schön, weil er zugleich auch lächerlich ist.“

reits Gegenstand eines Mysteries und nicht mehr eines realistischen Lebensdramas), oder aber — und zwar infolge seiner Nichtübereinstimmung und gleichsam Inkommensurabilität mit der menschlichen Umgebung, bei der inneren Gebundenheit durch dasselbe Lebensgesetz, welches diese Umgebung beherrscht, — eine tragikomische Figur abgeben. Hier ist der erste Impuls zur Erschaffung des „Idioten“ zu suchen: vom Standpunkt einer literarischen Genealogie her gesehen, ist Don Quixote zweifellos einer der Vorfahren des Fürsten Myschkin.

Hiermit ist ein beiden Werken gemeinsamer Wesenszug zum Ausdruck gebracht: ihr Platonismus und ihr platonisches Eros. Don Quixote ist in erster Linie ein verliebter Verehrer der geistig realen, in der empirischen Welt jedoch sich hinter der unwürdigen Maske grober Stofflichkeit verbergenden, „von den bösen Mächten verzauberten“, weiblichen „zarten“ Schönheit — der „Dulcinea“. Das mystische Wesen der Dulcinea hat er auf dem Wege einer inneren Erleuchtung erkannt, — etwa wie der Puschkinsche „Arme Ritter“ die Gottesmutter:

War einmal ein schlichter Ritter,
 Bläß und arm und schweren Bluts,
 Wortkarg, aber wie Gewitter
 In der Schlacht, und kühnen Muts.

Dem hat einst ein Traumbegebnis,
 Unbegreiflich dem Verstand,
 Als ein heiliges Erlebnis
 Tief sich in das Herz gebrannt.

Seit der Zeit sich still verzehrend,
 Schwor er Welt und Minne ab:
 Nie ein irdisch Weib begehrend
 Stumm zu leben bis ans Grab.

Trug auch statt der Damenziere
 Einen Rosenkranz am Band;
 Unterm stählernen Visiere
 Lebte er fürder unerkannt.

Zugewandt dem Himmelsgute,
 Seines Traumes lichthem Bild,

Das Haupt-
 Kommando des
 unteren Hells
 Shakespear
 Das Ver-
 lebnis der
 Wahrheit
 der Seelen
 Ernst und
 Feinden Hells

Malte er mit seinem Blute
A.M.D. auf seinen Schild.

Selbst in heil'gen Landes Wüsten,
Wenn im kaiserlichen Heer
Laut sie ihre Damen grüßten
Vor der Schlacht zu Schirm und Wehr —,

Stand er stumm. Doch dann — wie klang da
Gell sein Ruf! — die Stimme hob:
„Lumen coeli, Rosa sancta!“
Daß der Türken Herz zerstob.

Heimgekehrt, in öden Hallen
Lebt er stumm noch manches Jahr,
Bis er, trübem Wahn verfallen,
Starb, ein armer, alter Narr.

Nicht umsonst führt Dostojewskij in seinem Roman zugleich mit den Hinweisen auf Don Quixote die wunderliche Gestalt dieser bis in die Tiefen der Seele des Mittelalters leuchtenden Ballade als ein Leitmotiv von Myschkins Platonismus an — zum mindesten wie dieser von der in Myschkin verliebten und ihn aus Eifersucht zur Zielscheibe ihrer Spottlust wählenden Aglaja verstanden wird.

Doch Myschkin ist immerhin weder Don Quixote noch der Arme Ritter. Dostojewskij macht bei der Erschaffung seines positiven, in den Augen der Menschen jedoch notwendig komisch wirkenden Helden nicht bei dem erwähnten literarischen Vorbild Halt. Getragen von einer poetischen Intuition, untersucht er das tiefste Wesen dieses in seinem Helden verwirklichten Typus und — wie es beim Entstehen großer poetischer Konzeptionen in der Regel zugehen pflegt — findet er den Mutterboden, der einem wahrhaft originellen Schaffen nie seine Stärkung versagt, in der dunklen Erinnerung an den alten Mythos. Der Sonderling, der anders ist als alle anderen Menschen, der zu ihnen gleichsam von irgendwelchen Höhen, an die er übrigens keine klare Erinnerung mehr besitzt, hinabsteigt, der in der naiven Offenbarung seines mit keinen menschlichen Maßen meßbaren inneren Gesetzes sanft und freudig das Zeichen seiner höchsten Salbung trägt, der, ohne von den Menschen erkannt zu sein, mit ihnen schlicht und vertrauensvoll spricht, als

wären sie Gesalbte wie er, der etwas heiß Ersehntem und Vergessenem in ihrer Seele unendlich nahe ist, und doch, obwohl er eine wohlthuende, wundersame Kraft ausströmt, ihnen fremd bleibt, — dieser Sonderling, dieser Fremdling ist dem Volklore schon nicht mehr als ein niedersteigender lichter Gott bekannt, sondern als Held, d. h. als ein gottähnlicher Mensch, der leiden und sterben muß. Fürst Myschkin, der die Frau nicht kannte, ist nicht mehr der Parzival der ursprünglichen, feltischen, sondern „der reine Tor“ der späteren mittelalterlichen Legende. Zugleich ist er aber auch der Iwan-Zarewitsch des alten russischen Volksmärchens, der schlicht Treuherzige unter den Menschen, der unbewußt Wissend-Ahnende und der Wundertätige, der Freund der Tiere, der in der Seele der Natur wie in einem offenen Buche liest, der wie ein Schlafwandler lebt, der auch in seinen Gewohnheiten etwas Schläfriges hat (vgl. die Szene der Zusammenkunft zwischen Myschkin und Aglaja, in der Aglaja ihren Liebhaber auf der Gartenbank eingeschlafen findet), der durch das Schicksal zu dem ihm bestimmten Throne geführt und im Lichte eines übermenschlichen Ruhmes plötzlich vom Tode überrascht und dahingerafft wird.

2.

Fürst Myschkin ist vor allem der Typus einer niedersteigenden, der Erde zugewandten Geistigkeit — eher ein Geist, der Fleischesgestalt annimmt, denn ein zum Geistigen sich erhebender Mensch. Sein ganzer Ruhm liegt hinter ihm, in seiner Vergangenheit: sowohl der Ruhm des historischen Namens seines Geschlechts, als auch jene übersinnliche, überirdische, harmonieerfüllte Seligkeit, jene Schau der Schönheit selber, deren gestaltlose Erinnerung ihm, gleich dem Dichter der blauen Blume, „wie ein unnenubar süßer Himmel ewig im Gemüte steht“. Dieses Übergewicht der platonischen Anamnese über das Gefühl der Wirklichkeit ist es gerade, das ihn unter den Menschen zu einem Toren und wissenden Seher zugleich macht. Es gibt Augenblicke, da diese Anamnese furchtbar in ihm aufleuchtet, als würde der Vorhang

In Konstantin
der 4. Annam-
Weis' des
Folgernde
Erinner, d
bei ange-
hört wird.

zerissen, der die äußere Welt von jener anderen, früheren Welt trennt; und dann blendet, erschüttert, verbrennt sie die Seele, wie die plötzlich entschleierte Herrlichkeit Zeus' die Semele verbrennt, — und läßt sie doch zugleich flüchtig das Gefühl einer unsagbaren Seligkeit und Erlöstheit kosten: das sind die Augenblicke, in denen Myschkin unter seinen epileptischen Anfällen zusammenbricht. So stark ist in ihm dieses Urgedächtnis, daß er sich bis zu seinem vierundzwanzigsten Lebensjahre in unserer Welt nicht zurechtfinden kann und sich als ein „Idiot“ erweist.

Wir haben eine Seele vor uns, die aus jenem „überhimmlischen Ort (ἐπουράνιος τόπος)“ Platos, wo die ungeborenen Menschen zusammen mit den Göttern die Formen ewiger Schönheit anschauen, niedergestürzt ist. Warum ist denn nun aber dieser ihr Sturz zur Erde erfolgt? Wohl aus einem leidenschaftlichen Verlangen nach der Erde und nach einer irdischen Gleichwerdung. Myschkin ist verliebt in die Erde und sieht in ihr das, was er in den überweltlichen Gefilden geschaut hat: er sieht sie so, wie sie ewig ist in Gott. Daher sein alltägliches Erleben des Paradieses, das unmittelbare Erschauen der Natur in ihrer Urreinheit, die sie in ihrem ewigen Wesen und ihren heiligen Tiefen in aller Zeit bewahrt. Und doch sieht Myschkin, daß über das lichte Antlitz der Natur Schatten des Leids gleiten; aber wie er wegen der Leidenszüge auf Nastasja Silipownas schönem Antlitz ihre „vollkommene“ Schönheit um so mehr liebt, so kann für ihn auch das Leid in der Natur die in ihr lebendige Urgestalt nicht entstellen. Denn in den Augen Dostojewskijs birgt ja das Leiden eine heiligende, reinigende Kraft in sich.

Myschkin ist kein Idealist, wie etwa Raskólnikow, er ist ganz Erinnerung für alles Geschaute und ganz sonnenhaftes, göttlich erleuchtetes Auge für alles Sichtbare. Allerdings, die Menschen vermögen nicht, sich dessen zu erinnern, was er in seinem Gedächtnis bewahrt, und sie sehen das nicht, was er sieht: es bleibt ihnen nichts anderes übrig, als ihn für einen Toren zu halten. Aber aus irgendeinem Grunde fällt es keinem ein, ihn einen Schwärmer zu nennen. Zudem predigt er keine Ideologien, und wenn er die menschlichen Beziehungen mit seinen eigentümlichen Maßen

mißt, offenbart sich bei ihm ein ganz unmittelbares realistisches Gefühl im Verstehen der Menschen, menschlicher Leidenschaften, Nöte und Berechnungen. So unfehlbar ließt er in den Motiven ihres Handelns und bewertet so nüchtern die Wirklichkeit, daß der „Idiot“ in ihren Augen allmählich zu einem Weisen wie wenige wird. Es ist charakteristisch, daß Myschkin in einem Gespräch, wo man von ihm gerade ein spiritualistisches Bekenntnis erwartet, sich „mit einem guten Lächeln“ einen „Materialisten“ nennt.

In der Tat, das ganze geheime Leiden dieser Seele, die gleichsam nicht bis zu Ende zur Inkarnation gelangt ist, entspringt eben dieser unvollkommenen Inkarnation. Deshalb liebte er es auch, sich im Schweizer Gebirge in den Anblick des Wasserfalls hinter dem Dorfe, wo er wohnte, zu vertiefen, und deshalb wurde ihm auch, wenn er sich an dem Wasserfall erfreute, so „unruhig und sehnsuchtsvoll“ zumute: ist es nicht dieselbe unüberwindliche Sehnsucht, die ihn von den vertrauten, weltjenseitigen Höhen auf die von den dunklen Hüllen des Leides bedeckte Erde hinabzusteigen zwang? Warum ist es ihm denn versagt, zu einem Sohn der Erde ganz zu werden? Warum ist ihm eine vollständige Fleischwerdung versagt? Warum muß er in alle Ewigkeit auf der Erde ein verirrter Geist bleiben — ein Fremdling, ein Gast aus unbekannten Landen? Dieser von der Schönheit beglückte und gemartete Mensch, der es versteht, daß die Schönheit ein Rätsel ist, welches er nicht zu enträtseln vermag, der aber dennoch sicher weiß, daß gerade „die Schönheit die Welt erretten wird“, der die ganze vor seinen sehenden Blicken unverhüllte Herrlichkeit der Natur schaut — er klagt: was ist das für ein Fest, was ist das für ein immerwährender Festtag, der kein Ende hat und der ihn schon längst, seit seiner frühesten Kindheit lockt, an dem er aber nie und nimmer teilzunehmen vermag? Er fühlt es nur allzu bitter, daß für ihn in diesem Fest kein Raum ist, und nur um so mehr liebt er das Leben“.

Die Liebe zum Leben — zum Leben an sich, und nicht lediglich zu den Freuden und Genüssen des Daseins —, eine Liebe also, welche auch die Feuerprobe des Leidens besteht —, ist in den Augen Dostojewskijs ein großer positiver geistiger Wert. Diese

Liebe zum Leben allein ist es, die den geistig halbtoten Iwan Karamasow noch trägt und belebt. „Es ist schön zu leben; ist dir dieses Leben lieb?“ Diese Frage (aus der Novelle „Die Wirtin“) stellt die Weltseele selbst an den Menschen.

*Zustand dunkler
Bewußtlosigkeit*

Die erste Liebe des jungen Myschkin, als er in der Schweiz aus dem Zustande seiner dunklen Bewußtlosigkeit erwacht und sich in der zum ersten Male vor ihm sich auftuenden Welt umschaut, war, nach seinem eigenen Geständnis, ein Esel, mit dem ihn nicht nur der schlechte Ruf der Dummheit — ein Ausdruck menschlicher Ungerechtigkeit —, der ihnen beiden anhaftet, innerlich verband, sondern auch jenes uneigennützig-hartnäckige Heldentum einer zähen Geduld aus Liebe zum Leben, aus der martyrerhaften Lebensliebe heraus, die vielleicht einer der Gründe war, weshalb der Esel in den alten orgiastischen Kulte eine ganz besondere Verehrung genoß.

3.

Wohl in einer ekstatischen Erfahrung, vielleicht noch in der Verzückung auf dem Richtplatz hat die den Dichter tief bewegende Vorstellung eines uns so nahen und doch unerkannt bleibenden Paradieses auf Erden ihren Ursprung: in einem Augenblick würde es sich vor uns enthüllen, hätten wir nur den Mut des reinen Herzens, die Augen aufzutun, um es zu sehen. Es scheint, daß diese Vorstellung noch in der Epoche des „Idioten“ ganz naiv ist und erst später, in Soffimas Reden, eine Art theologische Begründung findet. Wie dem auch sein mag, merkwürdig ist die mythische Form, in die sich die dichterische Erkenntnis der Gemütszustände kleidet, welche in der neutestamentlichen Sprache als „Friede“ und „Himmelreich im Menschen“ bezeichnet werden. Die wahre Liebe zum Leben, als ontologische Tugend, ist der beste Boden für diese himmlische Pflanze, wie andererseits das Bewußtsein der Mitschuld am Leide der Welt und das Wissen des Herzens um das alle erlösende Verdienst des Leidens ihre inneren Triebkräfte sind. Denn weiß ich mich vor allen schuldig, so habe ich nicht nur meinen Schuldnern längst vergeben, sondern auch den Gnadentrost einer inneren Gewißheit erlangt,

daß alle mir ihrerseits alles, was ich als meine unermessliche Schuld bekenne, vergeben haben; und so genieße ich die Glückseligkeit jener allgemeinen Versöhnung vorweg, welche sich im Gespräch zwischen Aljoscha und Iwan über die Kindertränen als eine nach menschlichem Gefühlsurteil unerfüllbare Vorbedingung des Paradieses herausstellt. Dann wird mir mein eigenes Leiden leicht, weil ich damit einen Teil der gemeinsamen Schuld, die ja meine eigene Schuld ist, abtrage; dann erscheint mir auch das fremde Leiden, das für mich und für alle erduldet wird, im Kreislauf der Liebe als ein Liebesopfer des Leidenden und als Geburtswehen einer überschwenglichen Seligkeit, zu welcher diese tatsächliche, wenn auch unbewußte Überwindung des Gesetzes der Trennung im Reiche Gottes, wo alle eins sind, notwendig erblühen muß. Das Gefühl des Paradieses auf Erden ist für Dostojewskij ein sicheres Merkmal des Gnadenstandes. Der im frühen Jugendalter dahingeschiedene Bruder Sossimas sagt auf dem Sterbelager, verklärt, zu seiner Mutter: „Mutter, weine nicht: ein Paradies ist das Leben, und wir alle leben im Paradiese, nur wollen wir uns dessen nicht besinnen; täten wir's, so würde sich das Leben von morgen an in ein Paradies verwandeln.“ Auch der „geheimnisvolle Besucher“ des jungen Sossima verkündet: „Das Paradies ist in jedem von uns verborgen; will ich's, so wird es sich morgen in mir auf immer verwirklichen.“ Was ihn hindert, das zu wollen, ist ein auf ihm lastendes, nicht gesühntes Verbrechen; sobald er sich aber mit seinem Gewissen und mit den Menschen durch eine öffentliche Beichte ausgesöhnt hat, erlebt er wirklich den ersehnten Zustand und entschläft in Frieden. Um nun auf unsere Betrachtungen über den „Idioten“ zurückzukommen, kennt Myschkin das beschriebene Gefühl als eine ihm ureigene und einstmals tagtägliche Erfahrung — und dies ist es eben, was ihn den anderen Menschen so unähnlich macht und doch mit ihnen verbindet; ja, es tröstet ihn noch immer von Zeit zu Zeit das holde Licht im Jammertal, das er durchwandert.

Das Gefühl des Paradieses auf Erden, das Gefühl der Unsterblichkeit in jedem Augenblick, der Frühling des Erdenlebens, der Segen des Daseins — dies alles bringt Myschkin ganz unmittelbar den Kindern näher und macht ihn mit ihnen innerlich

*Andeutung
des Paradieses*

*Paradies
Abbild des
Paradieses.*

verwand. Für Dostojewskij ist die Liebe zu Kindern, die Freude an ihnen, die unmittelbare Nähe zu ihnen stets das Zeichen eines ganz besonderen Gnadentums. Myschkin und Aljoscha sind in dieser Hinsicht leibliche Brüder. Die Metaphysik des Kindes bei Dostojewskij müßte eigentlich zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung werden: das Kind steht im Mittelpunkt seiner Lehre von der Welt und vom Menschen. Indem er in den Gestalten der „Brüder Karamasow“ symbolisch die geheimnisvollen und tragischen Schicksale Rußlands zeichnet, erzählt er den prophetischen Traum, den Dimitrij (Mitja) auf der Schwelle seines Märtyrertums gehabt hat und in welchem Rußland dem Träumenden als ein im Dunkel und in Verzweiflung versunkenes abgebranntes Dorf erschienen ist, wo hungernde Mütter ihm, dem Vorbeifahrenden, ihre Säuglinge entgegenstrecken; voll Mitleid und Entsetzen versucht es Mitja im Traum zu ergründen, woher all dies Leid stammt, und erhält nur die unendlich sich wiederholenden und ihm tief zu Herzen gehenden verzweiflungsvollen Worte zur Antwort: „das Kind weint“. Das Kind weint — das ist der Ursprung alles Leides der Welt: die ganze unerschöpfliche Sünde der Welt ist eine Sünde an den Kindern. Nach der Vorstellung von Dostojewskij steigen in jedem Augenblick ganze Scharen von Seelen, die eine Erinnerung an das Paradies in sich bewahrt haben, auf die Erde nieder und tragen die Möglichkeit einer plötzlichen Verklärung der Erde zum Paradies in sich — wenn nur die von ihnen mitgebrachte Gabe unberührt, unverschwendet, unentweiht bleibt. Mit einem kindlichen Vertrauen treten sie an die auf der Erde lebenden Menschen heran und bringen ihnen die frohe Botschaft, daß sich jeden Augenblick das Paradies erfüllen kann —, doch die Menschen tranken und verführten sie, stecken sie mit ihrer Sündhaftigkeit an und verwandeln die stets immer wieder von neuem hervorkeimenden Triebe des paradiesischen Samens in bitteren Schierling. „Kinder müssen in Gärten aufwachsen“, sagt Dostojewskij in dem „Tagebuch eines Schriftstellers“: „in der Zukunft werden auch die Fabriken von Gärten umgeben sein“. — „Quält das Kind nicht, besleckt und verderbt es nicht“ — wiederholt er immer wieder mit einer fast krankhaften Inbrunst.

u. Kinder
heraus das Kind?

- das war die
Kind in den Kind.

- welche Freude
er und die
Halt man auf
sich z. B. bei
den auf das.

Myschkin, ebenso wie Aljoscha, ist mit Kindern ein Kind und bleibt in seiner letzten Tiefe, trotzdem seine Gedanken die Natur des Bösen ergründen, doch stets ein Kind: so trägt er, nach den Worten des Evangeliums, das Licht des Himmelreiches in sich. Die Begegnung mit den Kindern steht am Anfang seines bewußten Lebens: die einzige Tat, die er auf Erden zu vollbringen vermochte, ist die Rettung des Schweizer Dorf Mädchens Marie und die Befehrung ihrer kleinen Verfolger.

4.

Doch diese Tat war nur der erste Schritt zur Erfüllung einer großen und geheimnisvollen Aufgabe, die als Sendung des Niedersteigenden im Mythos erscheint. Der himmlische Bote, welchen Namen er auch tragen möge, muß die von bösem Zauber in Banden geschlagene Seele der Welt erlösen: Andromeda von ihren Fesseln befreien, Euridike oder Alkestis dem Hades entführen, Dornröschen von ihrem Schlafe erwecken. Dieses Befreiers harret die von Murin verzauberte „Wirtin“, harret die Lahme in den „Dämonen“ (denn allein, aus eigener Kraft, vermag sie nicht zu gehen), harret auch die zur Errettung der Welt („die Schönheit wird der Welt Rettung bringen“) von oben herabgestiegene, dann aber, gleich der Achamothe der Gnostiker, in Gefangenschaft der Materie geratene und entweihte Schönheit, die „Ewige Weiblichkeit“ selber, die im Roman in der symbolischen Gestalt Nastasja Silipownas dargestellt ist. Es scheint, als habe Dostojewskij ihr Porträt nach der Dresdener Sixtinischen Madonna gezeichnet, die er besonders geliebt hat. Nicht umsonst ersetzt Aglaja in ihrer gegen den jungen Fürsten gerichteten Parodie des „Armen Ritters“ die mythischen Zeichen „A(ve) M(ater) D(ei)“, oder „A(ve) M(aria) D(ei-para)“, durch die Anfangsbuchstaben des Namens ihrer Rivalin.

Gleich der erste Blick auf das Bild Nastasja Silipownas trifft Myschkin wie ein Blitz und weckt plötzlich in ihm eine Erinnerung: ihm ist, als hätte er die Augen von Nastasja Silipowna im Traume gesehen; ja, irgendwann hat er sie schon einmal geschaut. Auch Nastasja Silipowna erinnert sich daran, daß sie

*Die Befreiung
und Erlösung
- jede Seele
in der Hand
der Erlösungs-
bedürftigen.*

„Mensch und
schon begegnet
sein ...
Dort auf
der Insel“

irgendeinmal einander schon begegnet wären. Für Myschkin ist ihre Schönheit vollkommen. „Nastasja Silipowna ist die Vollkommenheit, mag sie auch mager und bleich sein.“ „Ich kann das Gesicht von Nastasja Silipowna nicht ertragen, ich fürchte mich vor ihrem Gesicht“ gesteht er. Wie schön Aglaja auch sein mag, für ihn ist sie doch nur „beinahe so schön“ wie Nastasja Silipowna. Aber das Gefühl, welches sie in Myschkin weckt, ist dennoch nicht Liebe, sondern lediglich grenzenlose Bewunderung einerseits, grenzenloses Mitleid andererseits. Verhängnisvoll ist es, daß sie beide hinabsteigende Wesen sind — die Liebe Myschkins jedoch, die zur Erde gerichtet ist, verlangt nach einer ihr entgegenkommenden, aus der Erde geborenen, von der Erde aufsteigenden Gestalt, nicht aber nach einer, die vom Himmel herabsteigt.

Nastasja Silipowna besitzt eine Nebenbuhlerin: die in herrlicher Leiblichkeit emporblühende Aglaja, d. h. die „Festlich-prangende“. Zu ihrer irdischen Schönheit muß es ihn ziehen, wie „das Fest“ des Erdenlebens, nach seinen eigenen Worten, ihn lockt, und zwar gerade deshalb, weil seine Fleischwerdung unvollkommen ist und er sich nach einer tieferen Inkarnation sehnt. Hierin liegt die tragische Schuld des himmlischen Boten beschlossen, sein metaphysischer Sturz, sein verderblicher Wahn, auch der letzte Grund seiner ihn wieder befallenden Krankheit. Denn die Erde vermag in diesem ihrem Aspekt, den er in Aglaja liebt, nicht in ihrer Ganzheit auf den Ruf des Logos in ihm zu antworten, und sie liebt ihn so, daß sie eher danach verlangt, ihn an sich zu locken und ihn in ihrem urgründigen Dunkel zu umfassen, als durch ihn zur Freiheit zu gelangen. Nicht umsonst taucht sie schließlich in der Lüge und der Finsternis des Lebens unter. Mit Myschkin wiederholt sich die Geschichte des Don Quixote: er berührt mit seinem Lichte die unnachgiebige, träge, sich auflehrende Materie, erweist sich aber als machtlos, sie umzugestalten, und wird dadurch zu nichts weiter als zu einer komischen Figur.

5.

Infolge dieser verhängnisvollen Zwiespältigkeit in seiner Seele, infolge dieses seines Verrates am Himmel geht Nastasja Silipowna

Berührt die
unwahrscheinl.
Lege Materie
- erweist sich
als machtlos
für umzugestalten
und wird zu
nichts weiter
als zu einer
komischen Figur.

zugrunde. Sie weiß es, daß in seiner Person ihr Erlöser, ihr Heiland vor ihr steht („Habe ich ihn denn nicht herbeigesehnt?“ gesteht sie), aber die Hand, die er ihr entgegenstreckt, erweist sich ihr als die schwache Hand eines Menschen, der sich auf den Weg gemacht hat und zurückbleibt. Warum kann er den Blick nicht von Aglaja wenden? Möge auch sein Mitleid, wie Rogoschin sagt, stärker sein als seine Liebe: es verträgt sich in ihm dieses grenzenlose göttliche Mitleid nichtsdestoweniger mit einem anderen, unbestimmten und ihn doch überwältigenden Gefühl. Ist nun dies Gefühl Liebe? Nein, es ist nur die auf seine Seele elementar wirkende und (denn „an dem Fest des Lebens kann er nicht teilnehmen“) keinen Ausweg, keinen Ausdruck findende Anziehungskraft der Erde. Aglaja ihrerseits weiß nur zu gut um diese seine Zwiespältigkeit: in den Augenblicken, da er sich, scheint es, ganz ihrem Zauber hingibt, erschleicht vor ihm seine „unfaßbare Vision“, die Gestalt ihrer Nebenbuhlerin, und führt seine Seele zu sich. „Er wandte ihr sein Gesicht zu“ — berichtet Dostojewskij — „blickte sie an, blickte in ihre dunklen, für ihn unverständlichen (Nastasja Silipowna versteht er mit seinem ganzen Wesen; die irdische Begierde dagegen ist ihm im Grunde unverständlich), in diesem Augenblick aufflammenden Augen, versuchte ihr zuzulächeln — und dann plötzlich, als hätte er sie ganz vergessen, ließ er wieder seine Augen nach rechts schweifen (Aglaja sitzt auf einer Gartenbank ihm zur Linken, nach dem Volksglauben also auf der Seite des Geistes der Verführung) und begann von neuem seine a u ß e r g e w ö h n l i c h e V i s i o n zu verfolgen.“

Ist nun also der verhängnisvolle Widerstand, mit dem Nastasja Silipowna alles hartnäckige Rufen Myischkins beantwortet, nichts anderes, als die Weigerung einer stolzen Frau, das Almosen des Mitleids, das ihr anstatt der Liebe geboten wird, anzunehmen? Keineswegs! Ihre seelischen Regungen sind unendlich komplizierter und erhabener, ihre Ansicht über den sie rufenden Erlöser tiefer und bedeutsamer. Im Grunde ist sie unter der Maske des Hochmuts, die sie der Welt wie einen Schild entgegenhält, zutiefst demütig und gehört jedenfalls durchaus nicht zu dem von Dostojewskij bis in alle Feinheiten ergründeten

und von ihm durchaus nicht geschätzten Typ „stolzer Frauen“, die im Geliebten nicht ihn selbst, sondern die Schöpfung ihrer eigenen Wünsche lieben und die sogar in dem Augenblick der äußeren Selbstverleugnung selbstüchtig sind. Die Kränkung, die sie erleidet — das ist der Schmerz um das entweihte Heiligtum ihrer Würde als Frau, mehr noch: um die Vergewaltigung und um die Ermordung ihrer Seele. Ihr falscher Hochmut, ihr berechnend herausforderndes Benehmen, die Selbstpeinigung in ihrer erheuchelten Schamlosigkeit — das alles ist nichts weiter als eine Maske, hinter der sie die Verzweiflung an ihrer Errettung, an ihrer Erlösung zu verbergen sucht. In einer mehr an der Oberfläche liegenden Schicht ihres Seelenlebens wechseln einander ab in wildem Gewoge: Kränkung und Auflehnung, Verbissenheit und Scham, und Verachtung der Menschen, und Haß gegen das Mitleid, selbst Eifersucht, die durch die echt weiblich ausgeflügelte Überlegung überwunden wird, der Fürst könne mit Aglaja glücklich werden, während eine ungleiche und erträumte Ehe „eines solchen, wie er“, mit ihr, der Verrufenen, ihm zum Verderben werden würde: dann ist es schon besser, sie selbst geht zugrunde; ihr Schicksal will es, und es geschieht ihr ganz Recht damit. Doch ihre tiefsten, echten, aus einer ahnungsvollen Erschauung des Mystariums ihrer Begegnung mit Myschkin stammenden Gefühle leiten sich aus einer religiösen Demut, einer aufrichtigen Reue über ihre Sünde und einem mütterlich-zärtlichen Mitleid her.

Ihr ehrfurchtsvolles Erschauern vor dem, den sie als den himmlischen Boten erkennt, ist ebenso groß, wie das reumütige Bewußtsein ihrer Unreinheit, ihres Falles tief ist. Dieses Bewußtsein ist in ihr aufgeflammt und hat sie verbrannt, kaum daß ihre Augen seinem vergebenden Blick begegnet sind. Nein, sie ist nicht würdig „von ihm zu träumen“. Ihr ziemte es, seine Füße zu waschen und sie dann mit ihrem Haar zu trocknen: wie sollte sie, die Sünderin, es wagen, ihn ihren Gemahl zu nennen? „Ihn fürchtet sie am meisten“ — bemerkt der einsichtsvolle Spaßmacher Lebedjew — „und das ist das Geheimnis.“ Zugleich sieht sie seine kindliche Unbeholfenheit, die sie mütterlich liebt, sie empfindet ein

quälendes Mitleid mit ihm, sie hat ein Gefühl für seine Qual und eine Vorahnung seines Unterganges; geistig hält sie ihn in ihren Armen zurück und vergießt Tränen über ihn, wie die Muttergottes auf den Bildnissen, die „Pieta“ genannt werden. Mit einer irdischen Berührung darf sie ihn nicht berühren. Ihr Opferweg führt sie in das fluchbeladene Haus Rogoschins, wie der Weg der Kassandra in die fluchbeladenen Gemäcker der Atriden führt — unter das Messer, zur Hinrichtung, die sie verdient hat, die sie erlösen soll.

6.

In eine solche Tiefe hat der Dichter die Anker seiner Konzeption geworfen, daß er nicht alle wieder zu lichten vermochte und, um aufzubrechen, mehr als nur ein Ankerseil durchzuhauen genötigt war. Nur teilweise ließ sich dem, was er angeschaut hatte, künstlerische Gestalt verleihen: er selbst sagt in seinen Briefen, daß er „nicht einmal den zehnten Teil dessen, was er gewollt, zum Ausdruck gebracht“ habe, daß er aber doch „seinen mißlungenen (d. h. nicht bis zu Ende ausgesprochenen) Gedanken bis auf den heutigen Tag liebe“.

In der Tat: das, was ihm zum Ausdruck zu bringen gelang, ist unvergleichlich in seiner genialen Kraft und in der Tiefe der es tragenden Eingebung. Aber so jenseitig ist seine Konzeption, daß er es nicht vermocht hat, sie restlos zu erschöpfen, sie voll und ganz innerhalb der Grenzen des künstlerisch Bewußten durchzuführen. Wenn er es vermocht hätte, so würden wohl alle mit jenem Barbarenkönig, der sich von seinem Gast über das Schicksal der Menschenseele hatte belehren lassen, ausrufen: „hat nicht der Seher das Herz daran erinnert, woher die Schwalbe geflogen kam, die für einen Augenblick im Feuerschein unseres erhellten Kreises sichtbar wurde, und was sie wieder in die heimatische Nacht zurückgeworfen hat?“ Und weil er dies nicht vermocht hat, so muß das Werk, als solches, gerade wegen seiner Durchdrungenheit von den Urelementen des Mythos als unvollkommen angesehen werden. Es mag auch die Kontamination verschiedener mythischer Motive die letzte künstlerische Abklärung erschwert haben. An dem

Beispiele des „Idioten“ sehen wir, wie bisweilen der Mythos, die lebendige Seele des Romans, dessen sachliche Hülle, weit über die Grenzen derselben hinausgehend, sprengt, ohne einen vollkommenen Ausdruck in den sinnlichen Formen des dargestellten Lebens zu finden, so daß er für den Leser, der die Erzählung in der Kategorie dieser Formen erlebt, kaum spürbar bleibt.

Alles ist im Roman vieldeutig und rätselhaft: dies gilt auch für die von einer ungeheuren Belebungs-kraft durchdrungene, jedoch in ein dunkles Geheimnis gehüllte Figur des Wüßlings und Barbaren Rogoschin. Der ohnmächtige Erlöser und der die Erlösungstat vollbringende Mörder sind durch geradezu magnetische Bande miteinander verbunden: wo der eine ist, da ist auch unausbleiblich, unentrinnbar der andere. Jeder spürt unbewußt, mit unbedingter innerer Sicherheit das Nahen des anderen; jeder zieht, ohne es zu wollen, den anderen herbei: es scheint, als wäre jeder von ihnen erst auf den Ruf des anderen zu Fleisch und Blut auf Erden geworden, auf den Ruf seines Antipoden und seines Zwillingenbruders. Als Rivalen verdoppeln sie einander, wie die „feindlichen Brüder“, obwohl sie als Wesen zweier verschiedener Welten erscheinen, denen nichts gemeinsam ist. Denn wer könnte wohl vermuten, daß die Seele Parfën Rogoschins (παρθένιος — der Jungfräuliche) — die Schwester-Seele des die Weihe des Geistes tragenden Myschkin ist, mag auch die sie umschließende Schale der Materie noch so rauh sein und mag sie auch noch so tief und hoffnungslos in das dunkle Chaos unbändiger Leidenschaften getaucht sein, die dämonisch ihr erlöschendes inneres Licht beschatten und sie habgierig und unbarmherzig machen? Der eine — zu keiner vollkommenen Inkarnation gelangt, der andere — schwer an der irdischen Last tragend, der eine — ein Hinabsteigender, der andere — durch seinen im Zweifel erprüften Glauben an den Sieg Christi und die freudig auf sich genommene Vergeltung dem Lichte entgegenschreitend —, auf eine geheimnisvolle Weise bedürfen und ergänzen sie einander.

Es scheint, daß sie für Dostojewskij beide zusammen, in ihrer Zweieinheit, die Synthese der russischen Seele darstellen. Der aus einem alten, urrussischen Geschlecht stammende Fürst, den selbst seine Erziehung in der Fremde, im Westen (ein Hin-

7) Die Polarität der Seele ist das Geheimnis der Gegenwart — Von dem Zentrum der Existenz.

die unvoll-
kommene
Johannese.

Die unvoll-
kommene
Seele.

weis auf die westliche Kultur der höheren sozialen Schichten Rußlands), den Wurzeln seines Volkstums nicht zu entfremden vermochte, und der durch Blutsbruderschaft mit ihm Verbundene, der Vertreter der dunklen Volksmassen — beide sind sie Menschen desselben Glaubens und derselben mystischen Lebensauffassung, oder eher Hellsichtigkeit; deshalb erkennen sie beide in gleichem Maße das metaphysische Antlitz Nastasja Silipownas (ἀνάστασις — Auferstehung). Ist es verwunderlich, wenn sie sich verbrüdern, ihre Kreuze tauschen und, obwohl Nebenbuhler, einander lieben, als seien sie leibliche Brüder? Beide fühlen sich zu derselben Geliebten hingezogen, der sie vom Schicksal bestimmt sind. Welcher von beiden wird sie erlangen — der, welcher das Prinzip des Lebens verwirklicht, und der sich selbst in der Feuerprobe als lebensfähig erweist, oder der, welchen das Leben von sich stößt und zurückweist? Der eine macht auf die Braut die Rechte der grenzenlosen Liebe eines Erdensohnes zur himmlischen, von oben um der Erlösung der Welt willen herabsteigenden Schönheit geltend —, der andere die Rechte eines Sohnes des Himmels, der von göttlichem Mitleid für das Märtyrertum der von der Welt entstellten und geschmähten Schönheit erfüllt ist.

*Das Problem der
Eigenschaft —*

Das Opfermesser desjenigen, dessen Liebe kein Mitleid ist, befreit Nastasja Silipowna mitleidsvoll, und in der verhängnisvollen Nacht, da schon alles sich vollendet hat, tritt er sie, die gleichsam von nun an nicht mehr der Erde gehört, seinem anderen, besseren Ich, seinem geistigen Bruder ab. Auf dem jungfräulichen Ehebett nimmt der letztere, nichts von der vollbrachten Bluttat wissend, auf Geheiß des Mörders den Platz neben der ermordeten, hinter einem Vorhang verborgenen Braut ein, während Parfen sich ihm zur anderen Seite niederlegt. Diese erschütternde Szene ist voll schweigenden, die Seele in wirbelnden Aufruhr des Wahnsinns mitreißenden Grauens. Was für eine Legende ist es, die gleichsam in einem fernen Echo in altersgrauen Ruinen diese abgerissenen Sätze, diese dumpfen Aufschreie zweier Verzückter wiederholt, für die die Welt aus den Angeln gesprungen ist und alle Bindungen und Bande des Seins erschlafft und abgestreift sind? Wo haben wir diese zwei gesehen, die, in Be-

gleitung einer Frau, auf einem Kahn in das grenzenlose nächtliche Meer des Unbewußten hinausfahren — und allein, ohne sie, wie der zum Ufer zurückkehren? Wo haben wir diese wirren, aus dem Sieberwahn der Eifersucht und der Verzweiflung geborenen, zusammenhangslosen Klagen von der Schönheit, die in den Banden der Erde schmachtet, und von ihrer Erlösung durch den Tod schon vernommen? — Der Leser wird sich an die „Nächtliche Fahrt“ aus dem „Romancero“ von Heinrich Heine erinnern:

Es wogte das Meer, aus dem dunklen Gewölk
Der Halbmond lugte scheu;
Und als wir stiegen in den Kahn,
Wir waren unster drei.

Es plätschert im Wasser des Ruderschlags
Verdrossenes Einerlei;
Weißschäumende Wellen rauschten heraus,
Besprigten uns alle drei.

Sie stand im Kahn so blaß, so schlank,
Und unbeweglich dabei,
Als wär sie ein welsches Marmorbild,
Dianens Konterfei.

Der Mond verbirgt sich ganz. Es pfeift
Der Nachtwind kalt vorbei;
Hoch über unsern Häuptern ertönt
Plötzlich ein gellender Schrei.

Die weiße gespenstische Möwe wars,
Und ob dem bösen Schrei,
Der schauerlich klang wie Warnungsruf,
Erschraken wir alle drei.

Bin ich im Sieber? Ist das ein Spuk?
Der nächtlichen Phantasei?
Äfft mich ein Traum? Es träumet mir
Grausame Narretei.

Grausame Narretei! Mir träumt,
Daß ich ein Heiland sei,
Und daß ich trüge das große Kreuz
Geduldig und getreu.

Die arme Schönheit ist schwer bedrängt,
Ich aber mache sie frei
Von Schmach und Sünde, von Qual und Not,
Von der Welt Unflätere.

Du arme Schönheit, schaudre nicht
Wohl ob der bittren Arznei:
Ich selber kredenze dir den Tod,
Bricht auch mein Herz entzwei.

O Narretei, grausamer Traum,
Wahnsinn und Raserei!
Es gähnt die Nacht, es freischt das Meer, —
O Gott! O steh mir bei!

O steh mir bei, barmherziger Gott!
Barmherziger Gott Schaddey!
Da schollerts hinab ins Meer — O Weh —
Schaddey! Schaddey! Adonay! —

Die Sonne ging auf, wir fuhren ans Land,
Da blühte und glühte der Mai!
Und als wir stiegen aus dem Kahn,
Da waren wir unsrer zwei.

Dritter Teil

Theologumena

O voi, che avete gl'intelletti sani,
Mirate la dottrina che s'asconde
Sotto il velame degli versi strani.

„O ihr, die ihr gesunden Geistes“, sagt Dante (Inferno IX, 61) — „betrachtet wohl die Lehre, die verborgen im Schleier liegt der wunderbaren Dichtung!“ Mögen auch seine Verse so seltsam aussehen, wie die Kleider eines fremden Wanderers, — unter ihrem Pilgergewand strahlt die Wahrheit des Kirchendogmas. „Schärf, Leser, für das Wahre wohl die Augen, weil hier der Schleier liegt so fein gesponnen, daß sie dir leicht ihn zu durchdringen taugen“¹, sagt er an einer anderen Stelle (Purg. VIII, 19). Und in der Tat: unter dem ewigen Schnee mystischer Anschauungen, aus der farbenreich wechselnden Wolfenhülle symbolischer Visionen — überall tritt in der „Göttlichen Komödie“ der unerschütterliche Fels der scholastischen Theologie hervor, deren Name in der Sprache Thomas' von Aquino „Sacra Doctrina“ lautet.

Mit demselben Recht können wir — mutatis mutandis — auch von einer „Doctrin“ Dostojewskijs sprechen. Beide Dichter sehen als „Ziel des Ganzen und eines jeden Teiles“ — wir wiederholen Dantes Worte über sein Werk — „die Lebenden noch in diesem ihrem Erdenleben aus dem Zustande des Elends zu befreien und in den Zustand der Glückseligkeit zu führen“². Beide erblicken sie den Weg zu diesem Ziele in der religiösen

¹ Aguzza qui, lettor, ben gli occhi al vero,
Che il velo è ora ben tanto sottile,
Certo, che'l trappar passar dentro è leggiero.

² „Finis totius et partis est removere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis“ (an Cangrande). — Vgl. ebenda: „Istius operis non est simplex sensus, immo dici potest polysemos, hoc est plurimus sensuum.“

*Aguzza -
von der mole-
physischen
Umwelt.*

Die religiöse
Wahrheit.

Was ist das
Gefühl?
- das ist -
Gedanke

Wahrheit; beide haben sie „der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit“ empfangen. Für beide ist die poetische Vision eine Hülle, durch die der Blick zu dringen vermag und hinter der das Geheimnis anderer Welten offenbar wird. Die Beschaffenheit des Kulturmilieus führt den einen zur Kontemplation, den anderen zur Verteidigung des Dogmas: Dante spendet den Gläubigen Trost, Dostojewskij sucht die von den Wurzeln einer religiösen Weltauffassung Gelösten zu befehlen. Aber beide treten sie als Glaubenslehrer auf. Beide beugen sie sich über die tiefsten Abgründe des Bösen, begleiten die sündige und Erlösung suchende Seele auf den schweren Wegen ihres Emporsteigens, empfinden die Seligkeit der göttlichen Harmonie. Beide suchen ihrem Volke dessen historische Aufgabe im Lichte des christlichen Ideals zu weisen.

So weit gehen die ihnen gemeinsamen Züge; aber gegen den Hintergrund dieser ihnen gemeinsamen Bestrebungen tritt der historische und persönliche Kontrast zwischen den beiden religiös gerichteten Künstlern um so deutlicher hervor. Der Unterschied beider, als Glaubenskünder, erschöpft sich keineswegs in der Gegensätzlichkeit der Standpunkte und Methoden dessen, der sich auf die allgemein anerkannte, für ihn wie auch für den Leser in gleichem Maße unbestreitbare Tatsache der Offenbarung stützt, — und dessen, der, obwohl er selbst das Wissen um diese Tatsache besitzt, doch diese Gewißheit nicht auch bei den anderen als selbstverständlich voraussetzt. Die Lehre Dantes ist episch vollendet und ist statisch, wie das Dogma selbst, starr wie die Ordnung der Hölle, bei aller gewaltigen Anspannung des inneren Lebens unveränderlich wie die in den Ausstrahlungen unzähliger Seelen atmende himmlische Rose; die Apologetik Dostojewskijs dagegen ist ihrem Wesen nach dynamisch und tragisch.

Dante ist von Anbeginn an errettet; darum führt ihn auch ein treuer und sicherer Führer. Dostojewskij ist von Anbeginn „den Übeltätern zugezählt“, er stößt in seinem Erleben ständig auf die innere Erfahrung der Verantwortlichkeit aller für alle und der „Schuld eines jeden vor allen für alle und alles“ — der Schuld, also auch der gnadenreichen Hilfe. Ein Verkünder

Dynamische
und tragische
Apologetik

der frommen Botschaft von der Erlösung, geht er an der Schar der Verstoßenen und geistig Blinden nicht vorbei, sondern hält sich in ihrer Mitte auf. Qualerfüllt wie einer von ihnen, wie der erste unter den Glaubensabtrünnigen und den Aufrührern gegen Gott, sucht er in dem Dunkel seiner Seele und fremder Seelen das Licht, das von der Finsternis nicht umfangen wird, und wenn er es für einen kurzen Augenblick erschaut, ruft er den anderen zu, was er gesehen. Und wieder, von neuem, in der wieder von neuem alles verschlingenden Finsternis sucht er den Zugang zu der Quelle des Lichtes, und jedes neue Erbliden eilt er den „in der Nacht und im Schatten des Todes Weilenden“, jenen das Licht der Sonne nicht kennenden Bewohnern der Platonischen Höhle, kundzutun. Er hat keinen anderen Führer als das einstmals erschaute und liebgewonnene Antlitz Christi. So nachtwandelt er mit dieser Vision in der Seele am Rande gähnender und finsterner Abgründe. Zwei Seelen wohnen in seiner Brust, und jede von ihnen weiß um die Bedingungen ihres Wachstums.

hört mit in
der Mitte der
Verstoßenen
und geistig
Blinden auf.

Wenn der Stamm zum Himmel eilet,
Sucht die Wurzel scheu die Nacht;
Gleich in ihre Pflege teilet
Sich der Styx, des Äthers Macht.

Längst hat er die Wahl getroffen: Bürge und Pfand dafür ist die seinem Wege leuchtende Gestalt Christi. Er kennt den Weg, „der ins Leben führt“, und er kennt den Weg, „der ins Verderben führt“. Aber sein Verhältnis zum Inferno ist dennoch ein anderes als bei Dante: die Hölle, die er überwindet, ist ein von ihm abgesplitteter Teil seines eigenen Selbst, und die Flamme des Purgatoriums versengt ihn in unendlichen Qualen. Sein Rufen zu Gott ist stets ein „aus der Tiefe schrei ich zu Dir“ (de profundis clamavi). Ihm sendet keine Zeichen eine im Himmel seiner harrende Beatrice. Nur die „heilige Krankheit“ lüftet vor ihm für Augenblicke den Vorhang über dem Zugange zum Paradies.

Wie wird denn nun aber von diesem eigenartigen Apologeten die religiöse Wahrheit erschlossen? Es wird die menschliche Seele in ihrem Erkranken, in ihren Kataklysmen, in den dank diesen Erschütterungen sich erschließenden Tiefen ihres le-

das Amen -
nehmen der
Projektion in
die Tiefe der
eigenen Seele.

- nur tiefes Ver-
stehen ist die

die ...
- die verschiedenen
alle Formen
des Konventio-
nellen.

(es lautet in der
Kantons)

- die in der Welt
und die in der
von Langzeit

ten Selbstbewußtseins erforscht; oder es werden Seelen dargestellt, die gleichsam von Geburt an und ihrer Natur nach das Lebensfluge „primum vivere, deinde philosophari“ unwillkürlich, ja unbewußt umkehren, und für die das, was gewöhnlich als Suchen nach dem Sinn des Lebens bezeichnet wird — die Entscheidung der Grundfrage, ob sie, wie Dostojewskij sagt, die als eine Gegebenheit vor sie tretende Welt „annehmen“ oder ob sie diese „Welt nicht annehmen“, — ihr ganzes Handeln, ja ihr Sein und Bleiben selbst in dieser Welt bestimmt. Dostojewskij führt in seinen Werken die nach dem Sinn des Lebens Suchenden zum Grunddilemma des menschlichen Seins; wie vom Blitze erleuchtet liegen vor ihnen in den Augenblicken seelischer Krisen die zwei einzigen Wege, die dem Menschen offenstehen: der Weg der Anerkennung und der Weg der Nichtanerkennung Gottes. An den Früchten wird die Wahrheit erkannt. Die Analyse der entscheidenden Selbstbestimmung der Persönlichkeit, der Selbstbestimmung, die nur entweder eine unbedingte Bejahung oder eine ebenso unbedingte Verneinung ihres metaphysischen Seins, ihres ontologischen Wertes sein kann, vermag es aufzuweisen, wie der Akt des Glaubens möglich ist. Eine gewaltige Dialektik kommt dem Psychologen und Mystiker zu Hilfe: von der Voraussetzung einer Bejahung oder Verneinung der religiösen Wahrheit führt sie das Denken, als sei es eine Sibylle, die zum Prophezeien gezwungen wird, zu den letzten Folgerungen sowohl der Bejahung als auch der Verneinung für das persönliche wie für das soziale Leben. Der Gegenstand alles Glaubens wird nicht bewiesen; Dostojewskij begnügt sich mit der Beschreibung zweier Möglichkeiten: der Mensch, den er sich metaphysisch frei denkt, soll seine (gerade hier und vielleicht einzig und allein hier nicht vermeintliche) Freiheit in dieser endgültigen Entscheidung verwirklichen. Es ist dies keine verstandesmäßige Bevorzugung einer der beiden Hypothesen, sondern eine Erkenntnis und eine Entscheidung des Herzens.

Die „euclidische Vernunft“ ist formal; ein wesenhaftes Erfassen ist der Liebe allein gegeben. Sie allein vermag zu sagen „du bist“ und damit zugleich das Sein des Geliebten zu bestätigen. Sie allein verbindet real den Erkennenden und den Gegenstand der

In bio

Erkenntnis, während beim Erlöschen der Liebe der fernstehende Geist in ein spiegelwändiges Grabgewölbe eingeschlossen wird. Die Aporie der Vernunft: daß einerseits die empirische und die göttliche Wirklichkeit einander auszuschließen scheinen, andererseits aber die Welt ohne Gott nicht nur ihren Sinn, sondern auch ihre Wirklichkeit verliert, — diese Aporie wird durch die Erkenntnis, welche dem Herzen offensteht, zugunsten des Glaubens gelöst. Die erste Frucht einer solchen Erkenntnis ist das Erschauen des göttlichen Urgrundes im Menschen. Doch wo ist die menschliche Persönlichkeit, in welcher das Antlitz Gottes so hell leuchtet, daß alle Zweifel an seinem Sieg über die Macht des Todes und der Sinsternis in sich zerfallen? „Der in euch ist“, sagt der Apostel, „ist größer denn der in der Welt ist“ (1. Johannisbrief 4, 4). Wo ist denn der, bei dessen Anblick wir von der Wahrheit dieses Wortes überzeugt würden? Die höchste Wahrheit eines Erkennens mit dem Herzen ist Christus. Die Eigenheit der Apologetik Dostojewskijs beruht auf der für sie bezeichnenden Tendenz, nicht die Liebe zu Christus auf den Glauben an Gott zu gründen, sondern durch Christus zur Gewißheit vom Sein Gottes zu kommen. Ist Gott oder ist die Welt, die Gott verneint, ein Traum? Für die verborgene transzendente Wirklichkeit Gottes bürgt die unmittelbar angeschaute irdische Wirklichkeit Christi. Niemand kommt zum Vater, denn durch Ihn. „Ecce Homo“. Doch wenn der Mensch in seiner Erfüllung so ist wie Er, so ist auch die im Argen liegende Welt Gottes Welt und keine „Teufelsposse“.

Seinen Blick auf die fernsten Perspektiven jedes dieser beiden Wege richtend, zwischen welchen der innere Mensch die endgültige Entscheidung zu treffen hat, mit seinen Gedanken in die verborgenen Gesetze des wahren und des illusorischen Seins dringend, überschreitet Dostojewskij ganz unbewußt für sich selber die Schwelle der natürlichen Gotteserkenntnis und äußert tiefsinnige Einsichten in das mystische Leben der Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen (communio sanctorum), in die wunderbare Realität der Einheit des menschlichen Geschlechts in Christo, in das Wesen des Bösen und der Heiligkeit. Die Wahrheiten der Offenbarung scheinen ihm die innere Evidenz in so hohem

Kynisch
abgehandelt

Christus als
das was der
Menschheit das
Unerwartete
bringt in sich.

Wird dem Volk
ihm nahe - in
die Welt -
(- und von ihm
abgehandelt).

Grade zu besitzen, daß sie nur aufgezeigt zu sein brauchen, um auf alle Menschen guten Willens ihre unmittelbare Überzeugungskraft auszuüben. Die kirchlichen Grundlagen des Glaubens werden, wie bei Plato die orphisch-pythagoreische Dogmenüberlieferung, zum Gegenstand einer intuitiv-schöpferischen Interpretation, und die Intuition, auf die Dialektik gestützt, entfaltet sich in eine beinahe visionäre Kontemplation des Jenseitigen. Und wie bei Plato die Zufälligkeit der Anlässe zur Betrachtung des einen oder anderen Problems und die scheinbare Unbekümmertheit um den konstruktiven Zusammenhang des Ganzen der Einheit des gesamten Systems keinen Abbruch tun, so haben auch bei Dostojewskij die seelischen Zuckungen eines Eindringens in das übersinnliche Mysterium und die Wehen einer langsamen geistigen Geburt keine Zusammenhangslosigkeit und Fragmentenhaftigkeit der gewonnenen Einsichten zur Folge: im Gegenteil, es ist, als ob sich diese Einsichten ganz von selbst zu einer geschlossenen Lehre zusammenfügen.

Mit einer erstaunlichen Folgerichtigkeit entfalten sich die Reihen seiner Gedanken durch die Aufeinanderfolge seiner großen Kunstwerke — von „Schuld und Sühne“ bis zu den „Brüdern Karamasow“. Die poetisch unzusammenhängenden Epen bilden — auf die Bewegung des in ihnen lebendigen Gedankens hin angesehen — in Wahrheit die Glieder einer dialektischen Kette, die Stufenleiter eines steten Emporsteigens der sich selbst erkennenden Idee über die Sprossen genial aufgestellter und überwundener Antithesen. Deshalb ist Dostojewskij als Denker auch so verführerisch: einige Kritiker fassen dieses dialektische Moment des zur Erkenntnis seiner selbst gelangenden Geistes fälschlich als Ausdruck einer radikalen Skepsis und Verzweiflung auf; sie ersehen darin das unbeabsichtigte Bekenntnis einer „anderen Seele“ dieses vermeintlichen Centaurus, der in ungeheurerlicher Mischung den aufrührerischen Zuchthäusler und den heuchlerischen Pharisäer in einer Person vereinigen soll, und suchen ihn unermüdllich durch eine Aufzählung einander aufhebender Aussagen, die er in den Mund seiner Gottesucher und Gottesleugner legt, dessen zu überführen, daß er an das, was er als eigenes Urteil

Das Erlauben
in unmittelb.
gewesen und
sollte auch aus
Selbstsein.

feierlich verkündet, selbst gar nicht glaube. Diese nicht nur biographisch und psychologisch (Dostojewskij steht in seiner Leidenschaftlichkeit aller Ironie nicht weniger fern als Dante), sondern auch logisch unhaltbare Hypothese wird in gleichem Maße durch den Zusammenhang der kleinen Einheiten, in denen die negative Einstellung zum Ausdruck kommt, und durch die große organische Einheit, als welche sich das ganze Schaffen Dostojewskijs darstellt, widerlegt. Tatsächlich stehen alle Teile der „Doktrin“ in einem so innerlich begründeten und lebendigen Verhältnis zueinander, Moral, Psychologie und Metaphysik, Anthropologie, Soziologie und Eschatologie bedingen und ergänzen einander so sehr, daß wir, je tiefer wir in das Wesen dieses Zusammenhanges eindringen, mit um so festerer Überzeugung zu der Einsicht kommen müssen, daß das Schaffen poetischer Gestalten für diesen Geist nur ein Mittel zur vielgestaltigen Selbstentfaltung der einen synthetischen Weltidee war, die er von Anbeginn gleichsam als ein allumfassendes Erschauen und ein morphologisches Prinzip seines geistigen Wachstums in sich getragen.

Er spricht selbst durch Myschkin¹ zu uns von diesem „Aufblitzen und Durchleuchten des äußersten, höchsten Empfindens und Erkennens seiner selbst“ in dem ekstatischen Zustand, der die epileptischen Anfälle ankündigt, wenn „das Lebensgefühl, das Bewußtsein seiner selbst sich gleichsam verzehnfacht und Verstand und Gemüt von einem ungewöhnlichen Lichte beleuchtet werden, alle Zweifel, alle Wirren plötzlich einem inneren Frieden weichen, in eine unendliche Ruhe ausfliegen, erfüllt von reiner und harmonischer Freude und Hoffnung, getragen von der Offenbarung der höchsten Vernunft und des Urgrundes aller Dinge“. Doch dieses allumfassende ganzheitliche Erschauen war eine innere geistige Schau der Dinge in Gott, kein Geistersehen. Wie jede wahrhaft mystische Erfahrung, war sie einerseits für den Mystiker selbst gewisser als die sinnlich wahrnehmbare Welt, andererseits den Menschen unmittelbar, unbezeichenbar in der Sprache der Begriffe, unfasslich für die Vernunft. Deshalb behauptet auch Myschkin, von

¹ „Idiot“, II. Teil, 5. Kapitel.

Der Mensch
in der Verge-
genwart - er
ist anders
"Fellen"
"Aura"
- (und was
ist nicht
mehr der
Mensch)
"Seelenorgane
des Kranken."
- im Kranken-
raum der Pa-
tienten - er
ist anders
als der and-
ere
(Mensch, die
Pflanze)

seinem Gespräch mit einem Atheisten erzählend, daß alle Überlegungen dieses letzteren, abgesehen von dem Grade ihrer rationalen Überzeugungskraft, ihm einfach inkommensurabel schienen mit den Sätzen des Glaubens. Der Atheist hat ihm ständig „nicht von dem, worauf es ankommt“, gesprochen. „Hier stimmt irgend etwas nicht“ — fährt er fort — „und wird ewig nicht stimmen. Hier ist etwas, worüber alle Atheisten immer hinübergleiten und ewig nicht von dem, worauf es ankommt, sprechen werden“.

In ihrem Zusammenhang ist die Weltanschauung Dostojewskijs bis jetzt noch nicht erschlossen worden. Von seinen Zeitgenossen ist er gleich von vornherein als Psychologe anerkannt und gerühmt worden. Zwei Züge des „grausamen Talents“ haben sie an Dostojewskij hervorgehoben und damit auf lange Zeit hinaus die Einstellung, wenn auch nicht der stets feinhörigen Masse der Leser, so doch mindestens die der geschworenen Richter der Literatur bestimmt: eine edle, jedoch krankhafte Anteilnahme an den Leiden und Kränkungen der erniedrigten Persönlichkeit, und eine außergewöhnliche Schärfe der Analyse des Seelenlebens. Daß die Persönlichkeit von ihm metaphysisch verteidigt wird, das hat man (zum Glück für seinen Erfolg!) lange nicht gemerkt. Dostojewskij klagt über die Voreingenommenheit dieser einseitigen Bewertung bei völliger Außerachtlassung der objektiven Wahrheit seiner tiefsten, „realsten“ Erkenntnisse. Er läßt es nicht bei der künstlerischen Symbolik des seine Seele erfüllenden intuitiven Reichtums bewenden: er sucht (gleich Dante, dem Verfasser des „Gastmahles“ und des Traktates „De Monarchia“) nach unmittelbar didaktischen Formen und gibt in dem „Tagebuch eines Schriftstellers“ eine exoterische und mehr oder weniger den aktuellen Tagesfragen angepaßte Darstellung einiger Teile seiner stets einen und einzigen „Doctrin“, deren innere Form und wahre Wesenheit er — wie jeder Künstler, der ja nach Plato berufen ist, Mythen (*μύθος*) und nicht Lehren (*λόγος*) zu schaffen —, nur im Mythos widergespiegelt in ihrer Ganzheit und Reinheit zu erfassen vermochte.

Seit Anfang des neuen Jahrhunderts hat man versucht, in die Symbole Dostojewskijs, ebenso wie auch in seine einzelnen „pla-

Im Gegensatz zu den Redaktionsmitgliedern der ersten
Theorie — also nur Materialismus der ersten
(abnehmen in se.)

Das gesamte
„Andere“
des „Mythos“
des —

Atheismus.

Weltanschauung

mit 2 Faktoren
innerer Bewegung

Es ist die, als
Forme an sich
leben aufzu-
und als aufzu-
ist das alles
beleben —
des Mythen-
des Tages-
in der Welt
und in der Welt
Galen —
oder in der Welt
eine?

cita“ und „paradoxa“ einzudringen. Doch seine Ideen dienten eher als Ausgangspunkt für selbständige mystisch gefärbte Ideologien, die leicht auf dem reichen Boden seiner titanischen Problematik entstehen konnten. In unseren, von einer größeren Nüchternheit beherrschten Tagen richtet sich die Aufmerksamkeit der Forscher fast ausschließlich auf die Tatsachenerkenntnis und Formprobleme, also einerseits auf die Biographie, andererseits auf die Technik der Erzählung, den Stil, das Sujet, die künstlerischen Mittel und literarhistorischen Zusammenhänge. Die Untersuchung der Religionsphilosophie Dostojewskijs ist eine ernste Aufgabe der Zukunft.

Die Religions-
philosophie
Dostojewskijs

In dieser Skizze setzen wir es uns zum Zweck, einige bis jetzt, so scheint uns, nicht genügend aufgedeckte Bindeglieder zwischen den einzelnen berühmten Sätzen des als Verkünder einer ganz eigenartigen Auffassung der kirchlichen Glaubenslehre auftretenden Denkers zu beleuchten. Unser bescheidener Versuch ist der Versuch einer Interpretation, jedoch einer ebenfalls eigenartigen Interpretation. Möge sich der Leser durch den mitunter subjektiv gehaltenen Ton der Darstellung nicht täuschen lassen: nicht seine persönlichen Anschauungen sind es, die der Verfasser hier vortragen will. Ohne sich in allen Glaubensartikeln zu Dostojewskijs Credo zu bekennen, nimmt er im wesentlichen gerne die Haltung eines eifrigen Schülers an, der sich zum Teil mit eigenen Nachweismitteln, sei es auch unbeholfen, bemüht, andere von der Wahrheit dessen zu überzeugen, was ihn sein Meister gelehrt: mit der Unmittelbarkeit eines Eiferers will er mitteilen, wie er das ihm Dargebrachte und von ihm in sich Aufgenommene aufgefaßt und durchdacht hat.² Er bringt seine Treue der Lehre gegenüber durch eine gewisse schöpferische Freiheit in deren Wiedergabe zum Ausdruck. Er ist von seiner Orthodoxie überzeugt, denn, ohne sich an den Buchstaben zu halten, besitzt er ein, wie ihm scheint, untrügliches Kriterium hierfür: die Übereinstimmung der didaktischen Formel mit der lebendigen künstlerischen Symbolik des Dichters.

3) So kann
man von
Vernunft
in d. Welt
sprechen
Satzgen.

Das man lesen ist im ersten Buche, wenn
man es ablehnt - das ist die Philosophie 101
Satzgen kann man - versteht von in Welt
nicht klagen können.

Man wieder stand ist vor Relativität, die Ungeachtet
haben werden sollte. Was wird eine Pläne der
Regierung die den Verlust - wo von der Absoluten.
Wahrheit der Welt gegeben werden.

2) Das ist die Form als Schenken - das auch ist als Eifer
für den Leben.

Dämonologie.

Luzifer und Ahriman — das Urbild der Vereinsamung und das Unbild der Verderbnis —, der Geist der leuchtenden (Luk. XI, 35) und der der gähnenden Finsternis —, das sind die zwei Gott in der Welt bekämpfenden Mächte, oder, eher, die zwei verschiedenen Antlitz einer in den „Söhnen der Empörung“ wirkfamen Macht, die Satan heißt. Da nun aber die hypostatistische Weseneinheit die Eigenschaft des absoluten Wesens ist, das Böse aber in seiner ontologischen Nichtigkeit das wahrhaft seiende Sein zugleich negiert und nachahmt (sonst hätte es nicht einmal den Schein eines positiven Inhalts, ohne welchen seine Existenz schlechthin unmöglich wäre), so erscheinen diese beiden Schemen Einer Wesenheit, die wesensmäßig keine ist, in der Trennung und in einer gegenseitigen Verneinung; zu einer ureigenen Selbstbestimmung aber, jeder für sich, können sie nicht gelangen, und so sind sie gezwungen, ihr Wesen zu suchen — und schauernd finden sie es — ein jeder in seinem Entgegengesetzten, in sich den Abgrund des anderen wiederholend, wie zwei einander gegenübergestellte leere Spiegel.

Nicht um unsere aufgeklärten Zeitgenossen vom Spußen der bösen Kraft in unserer wissenschaftlich durchsuchten und ausgelegten Kulturwelt zu überzeugen, haben wir der beiden Dämonen Erwähnung getan — unsere Absicht ist es lediglich, sie zu zeigen. Ihre Charaktere sind so scharf umrissen und die in ihnen verkörpert Ideen gewinnen in ihren Gestalten eine so tiefe Ausprägung, daß die Gegenüberstellung und der Vergleich der beiden Heerführer jener Feste, die — nach den Worten des hl. Augustin — errichtet wird auf Erden von der „Liebe zu sich bis zum Haß gegen Gott“, uns sehr aufschlußreich zu sein scheinen für die Erkenntnis der Triebkräfte, die den Abfall des Menschen bedingt haben und seine Gottesfeindschaft großziehen. Der unmittelbare Zweck dieser Gegenüberstellung ist aber: den Sinn des grundsätzlichen Unterschiedes zu verdeutlichen und zu vertiefen, den Dostojewskij

zwischen zwei Menschen- und Gesellschaftstypen — dem gott-
behauptenden und dem gottesgegnertischen — erblickt, und damit
zugleich sein religiöses Zukunftsideal ins rechte Licht zu stellen.

*gottbezeugend
in Schöpfung*

Freilich nennt er die beiden Dämonen nicht bei verschiedenen
Namen; aber nie war ein Künstler in der Untersuchung der Eigen-
tümlichkeiten eines jeden von ihnen und in der Darstellung der
von ihnen eingeschlagenen Wege zur Beherrschung der mensch-
lichen Seele scharfsinniger und feinfühlicher als er. Wenn in „Schuld
und Sühne“ Raskólnikow und Swidrigailow einander mit ihren
Blicken zu durchdringen suchen und der erstere voller Abscheu im
Grunde der Seele seinem Gegenüber recht geben muß, der be-
hauptet, daß das verhängnisvolle Band, welches sie verbindet, kein
zufälliges ist, daß sie wesensverwandt sind und an feindliche Zwi-
linge erinnern — so sind es Luzifer, der in jenem wohnt, und Ahri-
man, welcher den anderen gefangen hält, die einander mit dem
Blicke der in jedem von ihnen gähnenden schwarzen Tiefe messen.
Für Dostojewskij sind die beiden Dämonen zwei Gestalten e i n e r
Wesenheit, die sich dabei allerdings nicht notwendig in dieser
Zweiheit erschöpft, sondern vielmehr im Gegenteil in den „sata-
nischen Tiefen“ ein drittes, und zwar weibliches Antlitz in sich
birgt, die „sodomische Schönheit“, die unser Höllenforscher der
„Schönheit der Madonna“ gegenüberstellt.

*Die Spaltung
des Satans
in die*

Jedenfalls entwickelt der Teufel Iwan Karamasows, ein kleiner,
jedoch — als Geist der Abgeschmacktheit und Platttheit — typischer
Vertreter der Legion Ahrimans, die von ihm als sein Eigentum
proklamierte („Ihr Einfältigen, mich habt ihr nicht gefragt!“)
durchaus luziferische These: „Wenn sich das ganze Menschenges-
chlecht von Gott lossagen wird, so wird sich der Mensch durch
den Geist des göttergleichen, titanischen Stolzes erhöhen, und es
wird kommen der Menschgott.“

Salubrität

Doch wozu braucht Ahriman diese Erhöhung des Menschen?
„Jeder wird erkennen“, fährt der Teufel fort, „daß er sterblich ist,
ganz, ohne Auferstehung, und daß er keinen Grund hat darüber
zu murren, daß das Leben nur einen Augenblick währt —, und er
wird beginnen, seinen Bruder selbstlos zu lieben.“ Die Haltung ist
hier noch immer luziferisch=hoheitsvoll, doch die Betonung des-

sen, daß der Mensch sterblich sei, ganz, ohne Auferstehung, überführt den ganzen Ahriman mit seiner elementaren Begierde und seiner ganz bestimmten Absicht: durch eine Verderbnis und Zersetzung der äußeren Hülle des Menschen auch seinen tiefinnersten Willen der Verwesung zu übergeben, in ihm das Bild und das Gleichnis Gottes zu vernichten, seinen Geist zu ertöten.

„Die Menschen werden sich zusammenrotten“ — erklärt der Teufel —, „um vom Leben alles zu nehmen, was es zu geben vermag, aber dies unbedingt um des Glückes und der Freude einzig in dieser Welt willen.“ Dieses Sichzusammenrotten in des Teufels Namen und das dann folgende „alles ist erlaubt“ — das ist das vollständige Programm Ahrimans: den Geist in das Chaos der zum Sein nicht erweckten Materie durch Verlockungen der Sinnlichkeit zu entführen, auf daß das „Licht“ von der „Sinsternis umfangen“ werde, in ihr ersticke und erlösche, auf daß die ganzheitliche, am wahren Sein teilhaftige innere Gestalt des Menschen in Wollust und Laster zerfalle und nichts übrigbleibe vom „Menschgott“ als ein Haufe verwesender Gebeine.

Ist so ein Erlöschen und so eine Zerstörung des Geistes möglich? Die Offenbarung Johannis spricht geheimnisvoll von einem „zweiten Tode“.

2.

Aber, um es nochmals zu wiederholen: wenn wir den in phosphorischem Glanze schimmernden Luzifer, den Uranführer und Fahnenführer des ewigen Aufstandes, den Urheber des stolzen menschlichen Verlangens nach einem gottgleichen Sein, den „traurigen Dämon“, der vor Lermontow in „zauberhaft süßer Schönheit“ erstrahlte, nachdem er schon Byron durch seine Erscheinung bezaubert hatte, den „mächtigen, schrecklichen und klugen Geist“, wie ihn der Großinquisitor bei Dostojewskij nennt — und andererseits den allzerseßenden, allbesudelnden, argerfüllten Ahriman, das Gespenst des Bösen in der ganzen Schwarzheit seiner sich schamlos entblößenden Leere und endlichen Nichtigkeit, als zwei Antlitze einer Macht auffassen, so wird dies manchem

1) Freude uns im Hintergrund des Ewigkeits
es ist und mein Name soll dem Herrn dienen.

Wohin dann
Stark und Töcke?

„Alles ist
erlaubt“

Lebende
Tod - das
ist Marke - Wunden
des Hutes des
Boden.

als ein finsterner, fanatischer, menschenfeindlicher Wahnglaube erscheinen. Viele sehen klar, daß unsere ganze menschliche Zivilisation unter der mächtigen und alldurchdringenden Anteilnahme und Beihilfe Luzifers geschaffen ist, daß sowohl unsere produktiven als auch unsere zerstörenden Energien in hohem Maße seine Energien sind, daß wir durch ihn so schön erscheinen in der Kühnheit des trotzigen Beginns, in der Unbeugsamkeit der Selbstbehauptung, in dem Wagemut des Kampfes um Macht und Ruhm, und wenn wir durch ihn auch unglücklich sind — so ist doch er es wiederum, der uns gerade im Heldentum des Leidens eine stolzerfüllte Selbstzufriedenheit gewährt.

Allerdings handelt es sich dabei nicht um den romantischen Reiz des Dämonismus, sondern um etwas unendlich Wichtigeres und Realeres: um die Wertschätzung der Urkräfte und Grundtriebe der menschlichen Natur. Die Einsichtigeren gehen noch weiter: sie sehen und wissen wohl, daß die Bedingungen selbst unseres vereinsamen, in der Kantischen Lehre so hoffnungslos befangen und beschränkt erscheinenden Bewußtseins und sogar die Struktur (das Pentagramm) unseres Körpers, dieses, nach W. Solowjow „organisierten Egoismus“, Erscheinungsformen des luziferischen geistig-selbstischen Prinzips in den Kindern Adams sind, weshalb sie es auch nicht wagen, die tiefsten Wurzeln unseres isolierten, individuellen Daseins als der Welt des „Bösen“ zugehörig zu bezeichnen. Allein es ist nicht zu verkennen, daß die Leugnung des angeborenen Bösen in der Natur des Menschen eine Verarmung und Verflachung unserer Vorstellung von seiner wahren Bestimmung, von seiner tragischen Größe und seiner metaphysischen Würde zur Folge hat: so kennt zum Beispiel der Humanismus kein höheres Ideal, als die allseitige harmonische Entwicklung der natürlichen Kräfte der Persönlichkeit, wie sie sich in unserem Kulturkreise als historisch bedingtes Phänomen darstellt. Dies ist die Einstellung des anthropologischen Optimismus, der vor der Annahme der „Ersünde“, d. h. der ursprünglichen Selbstbestimmung des Menschenwillens im Abfall von Gott, mit der ganzen Tragweite dieses metaphysischen Ereignisses, zurückschreckt und den Menschen als Produkt einer aufsteigenden Evolution zu betrachten vorzieht, ohne zu merken,

Man, die
Wahrheit.
- wird bezogen
auf die
Kraft der
Gruppe:
Ego und
Satan
die Andere Wahr-
heit!

Der Dämon
des Idealismus
- wie mit
berufen, das
ist die
Ersünde
und ab
genau die
Sünde - als
als zentrale
in der
Welt der
Wahrheit, die
dunkel.

daß der Mensch dadurch eher degradiert als geädelt, eher zur Verzichtleistung auf seine höchsten Vorrechte eingeladen, als zur Selbstüberwindung ermutigt wird.

Wie verhalten sich nun denn die beiden Dämonen in ihrer Einwirkung auf den Menschen zueinander?

Luzifer ist eine alles verschließende, Ahriman eine alles zersetzende Macht. Der Luzifer im Menschen ist das Prinzip des selbstischen Injischseins, der stolzen Eigenständigkeit, der eigenwilligen Selbstbehauptung in der Loslösung vom Ganzen, in der Entfremdung von der göttlichen All-Einheit. Luzifer verkündet den Menschen: „ihr werdet sein wie die Götter“, und er erfüllt sein Versprechen: der im Evangelium als „Sohn Gottes“ bezeichnete eine Adam zersplittert sich in eine Vielheit „gleichsam göttlicher“ persönlicher Einzelwillen. Die menschliche Göttlichkeit aber erweist sich in dieser Zersplitterung zwar in der Tat als gegeben — selbst bis zum Enthaltensein im persönlichen Bewußtsein nicht nur der ganzen Schöpfung, sondern auch Gottes als einer Idee; doch bleibt diese menschliche Gottähnlichkeit nicht real, sondern nur gedacht und in der inneren Welt der Persönlichkeit verschlossen — so hoffnungslos verschlossen, daß die letztere sich eingekerkert fühlt in ihrer Einsamkeit und an ihrem eigenen Sein verzweifelt.

Diese Verzweiflung nun nutzt Ahriman aus, um den Menschen dazu zu bringen, in seinem Herzen zu sagen: „ich bin nicht“. Hierin unterscheiden sich die Einflüsterungen der beiden Dämonen: Luzifer mißbraucht das dem Menschen innewohnende göttliche „ich bin“, indem er dessen Sinn und Kraft und damit den tiefinnersten menschlichen Willen entstellt (Raskólnikow); Ahriman, der den menschlichen Willen verführt, deckt die Wesenlosigkeit des „ich bin“ selbst auf, wie es in dem entstellten und verwesenden Willen lebt (Swidrigailow).

Die luziferische Einwirkung kann demnach als eine invertierende, die ahrimanische als eine pervertierende bezeichnet werden. Was ist aber das Wesen des menschlichen „ich bin“ und wie läßt sich dessen Entstellung denken?

In der Verleihung des göttlichen „Ich bin“ dem Menschen, dem Sohne Gottes, der geschaffen ist, auf daß er seine Sohnschaft in Liebe erkenne und in Freiheit wolle und dadurch zu einem von Gott „Geborenen“ werde (wie es geschrieben steht: „es muß euch geboren werden von oben“) — in diesem väterlichen Opfer Gottes bestand die Erschaffung des Menschen durch Gott als eines Ebenbildes des Herrn.

Luzifer führt den Menschen in Versuchung, dieses dem Sohne verliehene väterliche „Ich bin“ nicht wie es dem Sohne geziemt („ich und der Vater sind eins“) aufzufassen, sondern als rebellische Kreatur auszubeuten und zu verkünden: „ich bin ganz in mir und für mich und von allem getrennt¹; ich genüge mir selbst, und alles, was nicht mein Ich ist, weise ich entweder von mir und erkenne es nicht an, sehe und höre es nicht, erinnere mich nicht daran und weiß es nicht — oder aber ich enthalte es in mir; siehe, ich verschlinge es, um es aus mir heraus von neuem hervorzubringen als eine Erscheinung und Äußerung meiner selbst.“

So ergreift Luzifer voller Gier das göttliche „Ich bin“ und saugt es gleichsam in sich hinein, aber zu verwirklichen vermag er es nicht. Und der Mensch bleibt mit der ihn von anderen Wesen unterscheidenden edlen Unbefriedigtheit von seinem eigenen Sein zurück. Er weiß allzusehr von sich, daß er ist, aber zugleich weiß er auch, daß er es nie vermögen wird, das „ich bin“ würdig auszusprechen;

¹ Hieraus ergibt sich unmittelbar die Formel des Anarchisten M. Bakunin: „Gott ist — und der Mensch ist ein Sklave; ist der Mensch frei — so ist Gott nicht.“ Die Subtilisierung dieser Formel finden wir in den frühen Arbeiten Rudolf Steiners als Behauptung der Unvereinbarkeit des Glaubens an eine transzendente Gottheit mit der menschlichen Freiheit. Aber sowohl der reine Transzendentismus, als der reine Immanentismus setzen in ihrer Ausschließlichkeit voraus und besiegeln den luziferischen Abfall des Menschen von Gott. Die einzige voll und ganz annehmbare theistische Konzeption ist das Christentum, welches beiden Anschauungen gerecht wird; es vollendet die Befreiung des Menschen, die durch das Vertragsprinzip der alttestamentlichen Auffassung vorgezeichnet ist, und verheißt ihm die Überwindung der Kreatürlichkeit in der Gottessohnschaft (θεωσις der Kirchenväter).

Des Vaters
der
Welt
...
(Sanktionen)
Selbstbestimmung

Unsterblichkeit
darum schämt er sich auch seiner Existenz, der nur „Existenz“ (hierin liegt ein Merkmal seines geistigen Adels beschlossen), oder er empfindet in ihr ganz dunkel die Schuld eines abgesonderten Entstehens (Anaximander). Seine Sehnsucht nach dem wahren Sein aber empfindet er selbst als ein „Verlangen nach Unsterblichkeit“, und der Glaube an die Unsterblichkeit ist, nach Dostojewskij, der Ursprung aller schöpferischen und ethischen Kräfte im Menschen. Aber da Luzifer den Menschen in seiner Selbstheit eingeschlossen und ihm die Möglichkeit einer unmittelbaren Berührung mit anderen Welten genommen hat, so erweist sich das „Verlangen nach Unsterblichkeit“, wie der Mensch seine Sehnsucht nach dem wahren Sein nennt, dem auf sich selbst angewiesenen natürlichen Verstand als ein leerer, auf einem Wahn beruhender Anspruch. Denn Luzifer hat ja den Menschen gerade vor allem Wirklichen verschlossen und hat es dahin gebracht, daß aller Widerschein und Widerhall des Wirklichen dem Menschen, der „wie Gott“ geworden ist, als seine eigene Schöpfung, als ein Erzeugnis seiner Selbstbesinnung gedeutet werden. Luzifer hat dem Menschen gesagt: „du bist es, der von sich, gleich Gott, sagen kann: ich bin; also sollst du über die Welt herrschen, halte sie in deiner Gewalt und enthalte sie in dir gleich Gott.“ Aber als der Mensch wie Archimedes nach einem Fußbreit festen Grundes verlangte, auf den er sich stellen und stützen könnte, um den Hebel seiner göttlichen Allgewalt anzulegen, — da verschwand der Verführer und ließ den Menschen zurück, hängend in der Leere der in ihm enthaltenen, von ihm gedachten Welt.

Die Eins
So steht von Anbeginn der diesseitigen Menschheitsgeschichte Luzifer als Verführer, als Versucher vor dem Menschen. Um diese Prüfung zu bestehen, muß der Mensch selbst sein Anderes als Stützpunkt finden, muß durch die Tat der Liebe und des Glaubens, der in der Liebe enthalten ist und sie bedingt, sein „du bist“ gewinnen. Die Stufen der Liebe, wie Plato es lehrt, emporsteigend, lernt er auf jeder neuen Stufe im Geliebten ein immer größeres Teilhaben an dem wahren Sein erkennen, und dadurch wächst er selbst im Sein, an dem er durch den Geliebten teilhat, bis er endlich in seinem Verlangen nach dem unbedingten Sein, das er im Du zu finden trachtet, durch ein unsagbares Aufflammen

seines Herzens den Einen Geliebten erkennt, der in sich alle anderen Lieben enthält, behauptet und errettet. Durch Ihn empfängt er die Weihe der wahren Gottessohnschaft.

Wenn aber der Mensch durch die Tat seiner Liebe d e n nicht gewinnt, dem er mit seinem ganzen Wollen und seinem ganzen Erkennen „du bist“ zurufen könnte, und wenn er in das Lämpchen seiner Psyche, dessen Flamme sein göttliches „ich bin“ ist, kein vom anderen empfangenes Öl zu gießen vermag, so naht sich ihm Ahriman und fragt ihn: „Wirst du nicht endlich deinen berauschen- den und doch bitteren Kelch, auf dessen Rand der tote Spruch „ich bin“ steht, bis auf die Neige leeren? Denn du siehst ja schon den Grund des Kelches: du siehst ja schon auf dem Grunde des Kelches — das Nichtsein. Sieh ein, daß das „ich bin“ erschöpft und zu Ende ist, weil du nicht gefunden hast, dem du in Wahrheit „du bist“ sagen könntest, weil du dich überzeugt hast, daß es keinen Gott gibt. Also wirst auch du selbst nicht mehr sein.“ Und das Zeichen der persönlichen Strebenkraft des Menschen, sein fünfzadiger Stern, sein Pentagramm, das mit seinem mittleren Strahl nach oben, gen Himmel weist (os sublime fert), das Symbol der bewegenden Energie und des tätigen Willens — der, soweit er wirklich tätig ist, notwendig nach Selbstüberwindung trachtet —, schlägt dann um und stürzt in die gähnende Leere Ahrimans.

So naht in den Spuren Luzifers Ahriman: zu Sauß gesellt sich als ständiger Weggenosse Mephisto, der Anstifter zu Übeltaten und ihr Vollbringer; der edle Byronsche Kain, der sich mit dem Morgenstern befreundet hat, begeht einen Brudermord. Dasselbe gilt von den luziferischen Typen bei Dostojewskij: Raskólnikow ermordet die Alte, Stawrogin verübt nach einer Reihe von Greuel- taten Selbstmord, Iwan Karamasow mißbraucht, ohne sich dessen voll bewußt zu sein, Smerdjaſow als Mittel zum Vaternord.

4.

Aber ganz abgesehen davon, daß die Einwirkung Luzifers auf die menschliche Seele keine unmittelbare Vernichtung dieser Seele bedeutet, sondern nur eine furchtbare Erprobung ihrer Lebens-

*und warum
gibt es das
Menschliche
nicht?*

*7) Störung in Freude - die Folge
von Verdruss - Befriedigung.*

die falsche
Wahrheit
Grund der
Vernunft ist

Herzliche

fähigkeit ist, ruft diese Einwirkung zu Beginn einen ungeheuren geistigen Aufschwung hervor: ganz gewaltig erhöht und schärft sie alle Seins- und Schaffensenergien des Menschen. Das Gefühl des „ich bin“, im tiefsten Innern der Persönlichkeit wie in einem Brandherd sich sammelnd, wirkt sich in einer dialektischen Entfaltung aller im geheimnisvollen „bin“ schlummernden geistigen Reichtümer und Welten aus. Die luziferische Energie treibt den Menschen, wie den Goetheschen Helden, der sich einen „Übermenschen“ nennt und im Himmel „Gottes Knecht“ heißt, auf seine eigene Saut „zum höchsten Dasein immerfort zu streben“.

Hilf Hand
In der Dose
ganz
Grade - 1193
aus dem En-
leben und
wie es jeder
und

Und Recht hat Goethe, wenn er verkündet, daß das Verdienst ihres steten Strebens die Seele erst fähig macht, Erlösung zu finden, und daß sie wenn gar die Liebe von oben an ihr teilhat, um so eher gerettet werden kann; die finstere Macht vermag nur in den Augenblicken des Stillstandes über sie Gewalt zu gewinnen. Verhängnisvoll aber ist der Stillstand: mag er wie bei Saut aus einer Selbstzufriedenheit entspringen — als plötzliches Erstarren des in Selbstbewunderung versunkenen Stolzes, oder aber in einer völligen Selbsthingabe des Menschen an irgendeine Leidenschaft bestehen, in die ihn Ahriman, den Augenblick benützend, verstrickt hat (z. B. an die Leidenschaft eines leicht gekränkten Neides, wie dies bei Byrons Kain der Fall war) —, es dauert nicht lange, und Ahriman wird seine Beute mit fester Hand packen.

Wie andere
Weltmeinung

Hieraus folgt, daß die Wirkung der luziferischen Energien im Menschen — eine notwendige Folge jenes intelligiblen Ereignisses, des Abfalles von Gott, das von der Kirche als Sündenfall bezeichnet wird, — in dieser Welt eine natürliche Voraussetzung und Grundlage aller historischen, bis auf den heutigen Tag im großen und ganzen heidnischen Kultur bildet und in Wahrheit ihre Ursünde ist; denn die Kultur hat nur in einigen ihrer Teile die Taufe empfangen und trägt nur in den seltensten Fällen den Abglanz Christi. Dieser Einfluß Luzifers ist zwar gefährlich, aber nicht verderblich, jedoch nur unter der Voraussetzung einer ständigen Bewegung, einer unermüdlichen Überwindung aller vom Menschen gewonnenen Formen seiner Selbstbehauptung durch neue Formen eines würdigeren Seins. Er verwandelt sich aber in tödliches Gift

1) Umwertung: Selbstzufriedenheit die Vorhänge
Aufhebung der Illusionen
des Lebens.

beim Erlöschen der dynamischen Geisteskräfte, in den toten Wässern des Stillstandes, über die Ahriman seine schwarzen Sittiche breitet. Das Reich dieses letzteren hat Dostojewskij im Aspekt eines erstarrten Zerfalles der luziferisch in sich verschlossenen Persönlichkeit — in den Träumereien Swidrigailows von der Ewigkeit, als einer muffigen Kammer mit verriegelten Türen und Spinnen in den Ecken, im Aspekt einer langsamen Verwesung — in den lustigen Unterhaltungen der Friedhofsbewohner („Boboſ“) geschildert.

Wo die zum Stillstand gekommene Selbstbestimmung des Menschen oder der Gesellschaft in sich ihre Nahrung findet und sich durch sich als oberstes und selbstgenügsames Prinzip behauptet, da flimmert in der Finsternis Ahrimans, gleich dem phosphorischen Leuchten der Säulnis, der luziferische Widerschein auf. Er flimmert (um nun wieder zum Roman „Brüder Karamasow“ zurückzukehren, der uns in unseren Überlegungen richtungweisend ist) auch um den von Ahriman in Fesseln geschlagenen alten Karamasow und dient als verborgene Grundlage seiner gegen Gott gerichteten Fronde und seines voltärianischen Gottlästertums.

5.

Luzifer ist der „Fürst von dieser Welt“, Ahriman sein Gehilfe, sein Henker, sein Satrap und — so hofft er — sein Thronfolger. Auf ihn muß die Herrschaft über die Erde übergehen, wenn Luzifer nicht von Dem gestürzt wird, Der sich in der Offenbarung Johannis als „Morgenstern, das Alpha und das Omega, den Anfang und das Ende, den Ersten und den Letzten“ bezeichnet — von dem „Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt“.

In allen Schriften des Neuen Testaments haben die Worte „Erde“ und „Welt“ eine ganz besondere, vom üblichen Sprachgebrauch abweichende Bedeutung: „Erde“ — eine lichte, „Welt“ — eine düstere. Die „Welt“ haßt das fleischgewordene Wort, und die das Wort empfangen haben, hassen die „Welt“. Die „Erde“ ist von der „Welt“ gleichsam bedeckt und verhüllt, ist aber selbst nicht „Welt“. Und wie der sechste Ehemann des Samariterweibes ihr kein Ehemann ist, so ist auch der Fürst von dieser Welt nicht der

?) die Schuld der Kirche !

Walt
"Frau Welt"
"Brautpaar"

wahre Gatte der Erde, sondern nur ihr Gebieter; seine Herrschaft über sie ist eben „Welt“. „Welt“ ist der gegenwärtige Zustand der Erde, die nur äußerlich von Luzifer beherrscht wird: ihr Modus, nicht aber ihre Substanz. Den siebenten, himmlischen, verheißenen und ersehnten Bräutigam erkennt die Frau ahnend in dem Fremdling, der zu ihr sagt: „gib mir zu trinken“.

der reine Ideell
das heißt
das, was
sich - der
Idee - als
ein
ausdrückt -
der Ausdruck der Idee
freier und
Handlungs-
regeln -
Luzifer ist der
Pondus, der
Anteil der
Luzifer
an ihm
an Kultur

Luzifers Herrschaft über die Erde reicht nicht bis in ihre mystisch realen Tiefen hinab: er hat alle Bande mit der Realität zerrissen und vermag sie nicht einmal zu berühren. Sein Weltregiment ist rein ideell, wie die „Welt“ selbst: es verwirklicht sich mittels und innerhalb der vom Menschen ausgearbeiteten Denkformen und Handlungsregeln. Und während, nach Dostojewskij, vor Ahriman nur Christus der Auferstandene zu retten vermag, stürzt das luziferische Zauberreich bereits bei einer Berührung mit der lebendigen Erde in sich zusammen. Luzifer ist Idealist; seine ihm verhasste Realisation ist Ahriman. Die realen Widersacher sind Christus und Ahriman. Christus bringt der Kreatürlichkeit jungfräuliche Ganzheit und Auferstehung, Ahriman — Schändung und Verwesung. Symbolisch findet diese Gegnerschaft in den „Brüdern Karamasow“ ihren Ausdruck im Traum vom Festmahle Christi, den Aljoscha, verwirrt vom „Verwesungsgeruch“ am Sarge des Starzen, träumt beim Klänge der eintönigen Stimme des Mönches, der über dem Sarge die Erzählung von der Hochzeit zu Kana liest.

Ihre Entscheidung in den historischen Schicksalen der Erde findet diese Gegnerschaft durch den Menschen und in dem Menschen. Heute ist es Luzifer, der in ihm und durch ihn waltet, Luzifer, der die Kultur beherrscht, wie wir sie heutzutage sehen. Der Wille der Kultur ist es, sich die Natur gewaltsam zu unterwerfen; der Wille der Natur ist es, die Kultur zu verschlingen. Die Kultur, sagt Dostojewskij im „Jüngling“, ist schon eine „Verwaistheit“, eine „tiefe Trauer“ um die „untergehende Sonne“. Die Kultur ist am Ende — oder an der Wende? — angelangt. Sie, wie sie ist, vermag sich nur noch durch ihre Dynamik zu retten: sie muß eilen, fliehen, rastlos fliehen wie ein geheiztes Tier. Der „Fürst von dieser Welt“ heßt sie mit der Hundemeute Ahrimans. Wie lange noch kann dieses Fliehen dauern?

Das Ende des luziferischen — des kulturhistorischen — Prozesses führt zum Scheidewege, wo Luzifer die Wanderer verläßt, die nun die Entscheidung treffen müssen zwischen dem schmalen Pfade Christi und der breiten Straße Ahrimans. Doch in diesem Stadium des Weges wird es nur noch für wenige möglich sein, eine freie Entscheidung zu treffen. Nur die ihr geistiges Antlitz bewahrt haben, werden in sich die Kraft finden, sich von der Menge abzuheben und die Feste Gottes zu betreten, gleich den Weinlesern des Gleichnisses, die in letzter Stunde zur Arbeit antraten. Die übrigen stürzen sich gleich einer blinden Herde in die andere Feste — in die Feste der Legion. Das Symbol der Legion ist, gleich den Symbolen Luzifers und Ahrimans, von Dostojewskij ebenfalls nirgends direkt aufgezeigt, sondern nur ganz unzweideutig vorgezeichnet. Als Epigraph zum Roman „Dämonen“ wählt er die biblische Erzählung von den Dämonen, die nach ihrer Vertreibung aus dem von ihnen besessenen Bewohner der Sessengräber bei Gadarum in eine Herde Säue gefahren sind. Aber bevor Christus den Besessenen heilt, fragt er ihn: „Wie heißt du?“ — und dieser antwortet, von sich zugleich als „ich“ und „wir“ sprechend: „mein Name ist Legion, denn unser sind viele.“

an die mit
Herde gehen
von heute -
stand alle zu
sein - es war
damals nicht
ganz fertig -
herde sind die
Katastrophen
Realität!
- in letzter
die von Christus
- an dieser.

„Legion“ (vgl. S. 48 f., 54) ist jene bereits eingangs erwähnte Zusammenrottung von Menschen, von der der Teufel Iwan Karasow sagt: „Die Menschen werden sich zusammenrotten, um vom Leben alles zu nehmen, was es zu geben vermag, doch unbedingt um des Glückes und der Freude einzig in dieser Welt willen.“ Die Epoche der Legion wird anbrechen, sobald der Zerfall der geistigen Persönlichkeit vollendet ist.

Zerfall der geistigen
Persönlichkeit

6.

Eine Analyse der gegenwärtigen Lage der Persönlichkeit, die infolge des Abschwächens eines höheren geistigen Selbstbewußtseins machtlos geworden ist und sich in kläglichen Bemühungen verliert, ihre mit Süßen getretene Würde und Unabhängigkeit in einer gleich ihr schlechten — weil liebeleeren und irreligiösen — Gesellschaft zu behaupten, hat Dostojewskij in den „Aufzeichnungen

Die Persönlichkeit
des Kellerlochs.

Persönlichkeit
und Gesellschaft

Die Person im
Kellerloch-
den Verbrechen.

Soziale Frage.

Seelenforschung
in der Seele
verlieren.

Wie Andenken
in kleinen
und durch
immer
Rückkehr.

aus dem Kellerloch" gegeben. Furchtsam und gehässig zieht sich die Persönlichkeit in ihre von allen verborgene kleine Welt zurück, sammelt dort schadenfroh all ihre bittere Kränkung und rächt sich an der Gesellschaft, indem sie hin und wieder aus ihrem Ahrimanschen Loch herausstrieht, um, einer getretenen Schlange gleich, den ersten besten zu stechen. Der Held des Kellerloches, widerwärtig in seinem Leben, ist in seinen Kontemplationen heilssüchtig und erhaben. Und indem Dostojewskij auch in ihm das Heiligtum der menschlichen Würde anerkennt und in seinem Kampf gegen die Gesellschaft im Namen dieses Heiligtums seine Partei ergreift, nimmt er keinen Anstoß daran, durch seinen Mund die religiöse Wahrheit über die Gesellschaft in ihrer elementaren Form auszusprechen: die Beziehungen zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft müssen auf gegenseitiger Liebe beruhen; die Persönlichkeit stellt sich freiwillig in den Dienst des Wohles aller, die Gesellschaft widmet sich dem Schutze der Persönlichkeit. Aus diesem Postulat entwickelt Dostojewskij eine vernichtende Kritik der gegenwärtigen sozialen Beziehungen, die seiner Meinung nach von Grund aus ungerecht sind. Aber keine äußeren Mittel sind wirksam genug, dem tief wurzelnden Übel abzuweichen. Die Persönlichkeit ist durch das Gesetz dieser Welt zu Siedtum und Verkümmern verurteilt, weil sie sich in sich verschlossen hat, indem sie suchte, ihre „Seele zu bewahren“. In ihren Ansprüchen auf eine autonome Selbstbehauptung mußte sie selbst nicht mehr, was sie denn eigentlich in sich behauptet. Sie strebte sich in ihren zufälligen Merkmalen zu behaupten. Zu diesen Merkmalen aber spricht entweder das Verhängnis: „dies wird im Grabe vermodern“, oder der Geist der Zeit: „dies wird der Individualität genommen werden im Namen der Arterhaltung.“ Hingegen wäre alles, was die Persönlichkeit in sich Gott weihen wollte, für sie selbst erhalten geblieben, hätte sich zu größerem Reichtum entfaltet und sie dadurch selbst bereichert.

Aber die Persönlichkeit war geizig, habgierig und mißtrauisch: sie hörte auf, sich Gott anzuvertrauen und an Ihn zu glauben. Damit zugleich aber verlor sie auch den Glauben an sich selbst als an ein wahrhaft Seiendes. Der Liebende kennt den Geliebten und zweifelt nicht an dessen Sein; der Mensch aber, in seiner Liebe

nachlassend, fürchtete die Glut der Seele in der Wüste der Welt zu vergeuden und richtete seine ganze Liebe auf sich selbst. Wenn es richtig ist, daß er, wie Nietzsche sagt, bis dahin sein Bestes Gott hingab, so versucht er nun, all seine Gaben wieder zurückzuholen; in seinen Händen aber erweisen sie sich als ein Häuflein Asche, übriggeblieben von den von ihm verbrannten Opfern. Der Mensch wird sich dessen gewahr, daß er, gleich dem verlorenen Sohne, zum Bettler geworden ist, weil Gott ihn nicht mehr beschenkt, und er sieht, daß er sein Antlitz verloren hat, weil im Himmel das strahlende Antlitz erloschen ist und mit ihm auch das Bild Gottes in seiner Seele. Liebe ist reale Wechselwirkung zwischen realem Leben. Wenn die Liebe erlischt, erlischt auch das Gefühl für die Realität des einst geliebten Seins. Als die Persönlichkeit die Liebe zu Gott verloren hatte, begann sie sich selbst zu lieben, sie verlangte nach sich selber — und richtete sich selbst zugrunde. Sie vergaß das Göttliche in sich und übte Verrat an ihm, indem sie nur nach Menschlichem trachtete, das ihr unter den Händen wegschmolz und sich wie ein Schatten verflüchtigte.

Die an Liebe und Glauben verarmte Seele erinnert in ihrem Verhalten zur Persönlichkeit, die ihre Selbstbestimmung in Gott gefunden hat, die sich für Gott bereichert, in Gott entfaltet, an ein verdorrtes Bäumchen, welches einen gesunden und lebendigen Baum wegen der Kräfte, die es an seinen jungen Trieben vergeudet, tadeln wollte. „Aber ich wachse doch der Sonne entgegen“, sagt der gesunde Baum. „Es gibt keine Sonne“, erwidert das verdorrte Bäumchen, „weder ich noch du sehen sie“. „Aber ich fühle sie, es ist so schön, sich ihrer Wärme zu öffnen und sie mit immer neuen und neuen Knospen gleichsam zu berühren.“ „Auch ich empfinde die Wärme“, erwidert das verdorrte Bäumchen, „das ist der sich in uns regelmäßig wiederholende Zustand, den man Frühling nennt; aber ich bin nicht so leichtgläubig wie du und verwerde all meinen Saft zu meiner eigenen inneren Nahrung.“ So bleibt das verdorrte Bäumchen in dem Wahn seiner inneren Satttheit befangen, bis es dem Beil des Gärtners zum Opfer fällt.

das Wagnis - von
der Liebe auf
sich selbst
zurückzuholen
in die Wüste
zurückkehren,
so ist es ganz
verwandelt
ein Baum, es
and. Hand
nicht.

Die Liebe
der Verarmten

In einem
eigenen Nahrung
und vergess,
verarmt zu
blühen und
zu Knospen

Das letzte Wort des Existenzkampfes ist: die Ohnmacht des Persönlichkeitsprinzips vor dem Prinzip der Art. Unbeirrbar der Regel folgend: „divide et impera“, hat der Fürst von dieser Welt größtmögliche Macht über die Menschen erlangt. Durch alle Jahrhunderte der neuen Geschichte hat er die Menschen voneinander getrennt, indem er die Persönlichkeit lehrte, sich als eigen-
 gesetzliches Wesen zu betrachten („der Antichrist wird seine Sache auf die Anarchie gründen“, sagt Dostojewskij) und sich in sich selbst zu verschließen. Der rebellische Stolz Adams ist zu einem Atombrei von Selbstliebe, Ansprüchen und Kränkungen zermahlen worden. Zwischen den undurchdringlichen Einheiten kann es keinen freien Zusammenschluß mehr geben, es sei denn auf dem Boden einer mechanischen Kooperation zu eigennützigen Zwecken. Die alten Bande eines organischen Zusammenhanges sind erschlaft durch die innere Disgregation. Alle Formen einer utilitaristischen Interessengemeinschaft Artgleicher zum Zwecke der Arterhaltung werden als Mittel und Wege zur Errettung jedes Einzelnen angesehen. Es kommt die Zeit, die nicht nur unter dem Zeichen eines überaus engen sozialen Zusammenschlusses, sondern auch der Entstehung neuer Formen des Kollektibewußtseins stehen wird.

Wenn dem so ist, so nähert sich die Menschheit wie wir schon oben gesagt haben, einem Scheidewege, von dem aus zwei Pfade nach verschiedenen Richtungen weiterführen, und zwar zu zwei Sesten, von denen wir beim heiligen Augustin lesen: „Es wurden zwei Sesten von zweierlei Lieben errichtet: es schuf die Liebe zu sich selbst bis zur Verachtung Gottes die Irdische Seste, und es schuf die Liebe zu Gott bis zur Verachtung seiner selbst die Himmlische Seste.“ Und keiner unter den Menschen wird mehr wahren können, er stehe außerhalb der Seste, und keiner wird auf Erden seine Einsamkeit bewahren können. Nicht nur das äußere, sondern auch das innere Besitztum des Menschen wird durch das Band der Verantwortung aller für alle mit dem inneren Schicksal alles ihn Umgebenden verknüpft sein. All-einheitlich wird das ganze

Anarchie
 Coord. Man

Die Klugheit von
 dem letzten Kon-
 fession, die
 sich selbst zu
 der mit sich
 selbst

Leben und jedes Wesen zu einem Teil des Wesensganzen werden. Die Heerschar des Antichrist wird scheinbar innerlich noch enger verbunden sein als die Heerschar Christi; doch wird dies nur scheinbar der Fall sein. Die Prinzipien der Einigung werden in jeder dieser Gemeinschaften, in jeder dieser Heerscharen oder Feste in einander vollkommen entgegengesetzt sein.

Die Irdische Feste im Sinne Augustins, das Bollwerk des Widerstandes und des Hasses gegen Gott, wird dann in ihrem Bau vollendet sein, wenn die Persönlichkeit endgültig im Ganzen aufgehen wird; doch das Zeichen dieser Stadt, das Zeichen des Antichrist wird nur dem anhaften, der sich nicht imstande erweisen wird, seine Persönlichkeit zu bewahren — nicht, selbsttredend, seine eiteln Ansprüche, nicht die oberflächliche Eigenwilligkeit des äußeren Menschen, sondern die unbeugsame Macht der freien Selbstbestimmung vor Gott und den Menschen, das innere Sein mit der heiligen Sehnsucht und dem Streben seines Herzens. Am eifrigsten also muß der Mensch unserer Tage danach trachten, die Freiheit zu heiligen, sie würdig und ehrfürchtig zu erleben und in sich zu erkennen und sie Niemandem abzutreten, es sei denn, um aus freiem Willen dem zu gehorchen, was er als sein höchstes Gesetz in seinen eigenen Herzentiefen erkannt hat.

In unserer Zeit muß sich der Glaube an Gott verbinden mit der tiefen und ganzheitlichen Erfahrung eines lebendigen Glaubens an das wahrhaftige Sein eines unauslöschlichen, tief verborgenen Ich im Menschen. Dieses Erlebnis, und zwar in der Form des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele, ist ja auch stets Folge und Ergänzung des Glaubens an Gott gewesen. Die Byronsche Poesie als Wettstreit des Menschen mit Gott, erkennt Dostojewskij als eine große und heilige Erscheinung des europäischen Geisteslebens an — und zwar gerade deshalb, weil dieser Kampf gegen Gott auf der Behauptung der ihrem Wesen nach unsterblichen und göttlichen Natur der menschlichen Persönlichkeit beruht. Beginnt der Glaube an Gott wankend zu werden, so geht das Gefühl für die innere Persönlichkeit verloren, dieser Verlust aber führt seinerseits zu einer leicht verletzlichen Eigenliebe und Eitelkeit, zur Seelenverfassung des „Menschen aus dem Kellerloch“, zur Mutlosigkeit und

- 1) Einfluß des Fortschritts in der Welt kommt keine unsterbliche Seele. Plato.
- 2) Selbstverleugung des Menschen und Gott. Das Romantische und das Sinnvolle. Das Werk „Im Namen Gottes“.

Kollektive
Gedanken der
Persönlichkeit

im Prozess

Freiheit
zur
Christusliebe

Das Wahre
sein (eine
Erfahrung von
Erfahrung Gottes
des ersten
Begriffes)

Die Selbstverleugung
Glaube an Gott
und seine Liebe
an die Seele

Der Selbstmord
in der Zeit.

Die Frage nach
Sittlichkeit und
Moralität ist
mehr gestellt.

Das Ende
der
Menschheit
auf aufge-
bauten Grund.

zum verhängnisvollen Selbstbetrug des Selbstmordes. Und je mehr der Stolz, einer Hydra gleich, wächst, um so tiefer erniedrigt sich in seinen eigenen Augen bis zu einem zufälligen Zellenkonglomerat das ephemäre Subjekt des Hochmuts — der „stolze Mensch“ (wie Dostojewskij den luziferischen Typus bezeichnet). So lautet heute ganz selbstverständlich die Frage nach dem Glauben nicht, wie in alten Tagen: „glaubst du zu Gott?“, sondern zunächst: „glaubst du an dein Ich, daß es in Wahrheit ist, daß es über dir steht in deiner Zeitlichkeit und Dunkelheit und daß es größer ist als du in deiner Ohnmacht und Kleinheit?“ Denn die moderne Wissenschaft weiß nichts von dem realen Sein eines Ich, welches ebenso zu einem Gegenstand des reinen Glaubens geworden ist wie das Sein Gottes.

8.

Die Verbindung der Menschen zu einer auf dem Wege der Entpersönlichung erreichten Einheit wird notwendig die kollektiven Bewußtseinszentren entwickeln, gleichsam ein gemeinsames Sammelgehirn schaffen, das sich sofort mit einem komplizierten und verfeinerten Nervensystem umgeben wird; so muß sie die Gestalt eines sozialen Tieres annehmen, das sich auszeichnen wird durch gewaltige Kraft und durch eine bis zum Äußersten gesteigerte Zweckmäßigkeit aller Bewegungen seines auf strenger Subordination und Zentralisation gestellten, wesentlich mechanischen und doch irgendwie beseelten Körpers. Das wird die Evolution eines, und zwar der Zahl nach überwiegenden Teiles der Menschheit zum Übertier sein, von dem man, wie es in der Apokalypse prophezeit ist, sagen wird: „wer gleicht diesem Tier?“ Es wird dies zugleich eine Apotheose der Organisation bedeuten, denn das Tier wird die maximal organisierte Gesellschaft sein. Die Verleugnung der Kirche als des Reiches Gottes auf Erden muß notwendig zu einer Vergötterung des von Hobbes beschriebenen „Leviathan“ führen. Die entsprechende Tendenz läßt sich schon in Hegels Lehre vom Staat, mehr noch im marxistischen Ideal des Proletarierstandes spüren. Kurz vor seinem Tode schreibt Dostojewskij in sein Notizbuch: „Wir haben bisher nicht nur keinen absoluten, sondern auch nicht

Das Nervensystem
des Tieres ist
einfacher.

Das Tier der
organisierten
Masse.

Das Tier der
organisierten Masse
ist ein
Leviathan
und wird es
sein?

einmal einen mehr oder weniger vollendeten Staat gesehen; alles sind bloß Embryos." Die durch keine Alleinheit in Liebe verbundene Vielheit der entpersönlichten Individuen ist eben Legion, von der bereits die Rede war.

Das für uns so brennende Problem der Legion gehört zu den undurchdringlichsten Geheimnissen des Bösen. Das geistige Privileg des Menschen, zugleich ein Symbol seiner göttlichen Natur, besteht darin, daß er nur das wirklich Seiende, nicht aber dessen entstellte Widerspiegelung im Reich des Bösen wahrhaft erfassen kann. Als Sohn des Logos vermag er nur den Sinn dessen zu erfassen, was am Logos teilhat. Wie Trennung zum Prinzip der Vereinigung werden kann, wie der Haß die einander hassenden Elemente in eins verschmelzen kann — das ist uns seinem Wesen nach glücklicherweise unverständlich. Doch das Vorhandensein der dämonischen Legion, die von sich „ich“ und „wir“ zugleich spricht, ist uns dennoch als Phänomen gegeben.

Einigermmaßen denkbar ist diese Kooperation nur, wenn man annimmt, daß sie eine mechanisch organisierte Ansammlung von Atomen darstellt, die dadurch entstanden sind, daß die eine böse Macht sich in Staub aufgelöst hat, und zwar so böse muß diese Macht gewesen sein, daß sie infolge der ihr innewohnenden inneren Zwietracht die eigene Einheit verloren hat und zerfallen ist in eine Vielheit, die nun wider Willen eine Art natürliche Kohäsion ausnutzt, um in ihren einzelnen Teilen zu einem mechanischen Leben zu erwachen und dem Ganzen, gleich einem galvanisierten Leichnam, den Schein des Seins zu verleihen. Doch die Teilchen, aus denen dieses vermeintliche Ganze sich bildet, sind bereits keine lebenden Monaden, sondern tote Seelen, aufgewirbelter Höllenmoder.

So muß auch die menschliche Gesellschaft, sobald sie sich die teuflische Legion zum Vorbild erwählt, damit beginnen, das ontologische Gefühl der Persönlichkeit zu schwächen, der Persönlichkeit ihr geistiges Antlitz zu nehmen. Sie muß durch eine weitestgehende Zergliederung und Spezialisierung die funktionalen Energien eines jeden einzelnen entwickeln und langsam, methodisch sein geistiges Selbstbewußtsein ersticken.

*dann in der
Liebe aus
der Welt ge-
nommen zu*

Logos

Kontext

*Spezialist
Entwickelung
Intelligenz*

*und führt zu
der physischen
Verderb?*

Die ökumenische All-Einheit in Christo dagegen ist so eine Vereinigung, in der die sich vereinigenden Persönlichkeiten zu einer vollkommenen Entfaltung und Ausprägung ihrer einzigen und ursprünglichen Wesenheit, ihrer ganzheitlichen schöpferischen Freiheit gelangen. In jeder von ihnen hat das Wort seine Verkörperung gefunden und wohnt in allen, und in allen klingt es auf eine stets andere, besondere Weise. Doch das Wort, das jede von ihnen zu sagen hat, findet in allen Widerhall, und alle sind sie die eine freie Einigkeit, denn sie alle sind das Eine Wort.

Die feste Zuversicht auf die Verwirklichung dieser christlichen All-Einheit auf Erden ist Heiligtum des russischen Volkes; sie eigentlich ist es, die das russische Volk in Dostojewskijs Augen zu einem „gotttragenden Volke“ macht. Die feierliche Verkündigung und die vollkommene Entwicklung dieser Idee, von der Dostojewskij von jeher in allen seinen Werken inspiriert worden ist, finden wir in seinem letzten Roman, dem wir uns nun zuwenden wollen.

II.

Hagiologie.

1.

Im Roman „Die Brüder Karamasow“ ist Rußland in der Gestalt der drei Brüder dargestellt, von denen der dritte, in seiner stillen Demut — ganz wie im Volksmärchen — der Erwählte des Schicksals ist.

Der älteste Sohn des von Ahriman hoffnungslos verfinsterten Sedor Karamasow, der treuherzige Dimitrij, ist ein Vertreter des volkstümlichen Wesens. Er fühlt sich mit dem einfachen Bauernvolke verbrüderet, teilt mit ihm seinen Glauben, seine Lebenswertungen, seine Gemütsverfassung. Er empfindet, wie das Volk, tief das lebendige Mysterium der Mutter Erde (nicht umsonst ist sein Name von Demeter abgeleitet) und findet in liebevoll andächtiger Berührung mit ihr die Kraft, mitten in furchtbaren Seelenqualen das Leben und dessen Schöpfer zu preisen. Trotz alledem ist er stets in Gefahr, ganz und gar eine Beute Ahrimans zu werden. Selbst sein von der Mutter ererbter hoher geistiger Adel vermag ihn von schändlichen und frevelhaften Handlungen einer ausgelassenen Leidenschaftlichkeit nicht abzuhalten; auch die Augenblicke großer und heiliger Begeisterung führen ihn zu keiner Wiedergeburt. Mit martervoller Gewißheit weiß Dmitrij um den „Cherub“ in sich, der „vor Gott steht“, und zugleich auch um den „Wurm“, dem „Wollust gegeben“ ist, wie Schiller sagt, dessen „Hymne an die Freude“, sowie die Worte über die Trauer der Ceres beim Anblick der Erniedrigung des Menschen (im „Eleusischen Fest“) er nicht müde wird, immer wieder wie ein Gebet zu wiederholen. Das kindlich naive und vertrauensvolle, chaotisch ungebändigte, mitunter tierisch zügellose Wesen Dimitrijs muß im Leiden seine Läuterung suchen. Er ist ein Sühnopfer für das ganze wilde, aber urwüchsige Rußland alter fauler Sitten und zugleich althergebrachter gesunder Überlieferung, durch dessen ahrimaniſche Unnachtung doch auch das heilige Rußland, wie eine ferne hell erleuchtete Kirche, sanft hindurchschimmert. Von Luzifer aber ist

hoffnungslos verfinstert?

in furchtbaren Seelenqual

in furchtbaren Seelenqual

ahrimaniſche Unnachtung

er, in seiner Treue der Erde gegenüber, die den Menschen vor einem schemenhaft und anmaßend in sich geschlossenen Selbstbewußtsein bewahrt, so frei, wie kaum sonst jemand, denn niemals sagt er dem Ahriman in sich „Ja“ und „Amen“, sondern lebt in ständiger Zerknirschung und Trauer des Herzens um seine Gefangenschaft, um seine Niedrigkeit, in ständiger Reue über seine Sünde.

Der mittlere, gelehrte Bruder, Iwan, der Sohn der lichten Märtyrerin, der zweiten Gemahlin Sedor Karamasows, ist ein Vertreter des dem Volk entfremdeten und das Volk verführenden luziferischen Rußlands. Sein Atheismus ist tief sinnig-problematisch bis zur Möglichkeit eines Umschlags in sein Gegenteil — im abstrakten Denken; die Gefolgschaft, die er Luzifer leistet, ist beinahe bewußt. Darum verdichtet sich die Sinisternis Ahrimans um sein luziferisches Leuchten und gebiert aus sich als sein anderes Ich nicht nur das Gespenst des „Schmarotzer-Teufels“, sondern auch die Wirklichkeit des Dieners Smerdjakow, seines illegitimen Bruders, der Rußland haßt, weil er ein Bastard und Hurensohn ist. Iwan, vor Schrecken, Widerwillen und Verzweiflung ganz von Sinnen, fühlt deutlich, wie Ahriman ihn mit diesem ihn verachtenden und widerspiegelnden Gehilfen, — der ihn dadurch zugrunde richtet, daß er seinen geheimsten Willen errät und schonungslos vollstreckt, — zu einem unlösbaren höllischen Knoten schlingt; er erkennt sich als das andere Antlitz des Vtermörders, wie auch wiederum dieser ihn erkennt. Ist nicht ebenso auch Luzifer mit seinem schwarzen Doppelgänger in furchtbarer Qual verflochten?

Der jüngste Bruder, Aljoscha, ist ganz nach seiner Mutter geraten.

„Obwohl er beim Tode seiner Mutter erst im vierten Lebensjahre stand, erinnerte er sich später doch sein ganzes Leben lang ihres Gesichtes, ihrer Liebesungen („ganz so, als ob sie lebend vor mir stünde“). Er erinnerte sich an einen stillen Sommerabend, das geöffnete Fenster, die schrägen Strahlen der untergehenden Sonne — gerade dieser schrägen Strahlen entsann er sich am allerdeutlichsten —, im Zimmer in der Ede ein Heiligenbild, vor diesem das brennende Lämpchen und vor dem Heiligenbild auf den Knien liegend und wie in einem hysterischen Anfall Winseln und Schreie ausstoßend seine Mutter, die beide Arme um ihn geschlungen hatte und ihn so fest umarmt hielt,

daß es weh tat, und die für ihn zur Mutter Gottes betete, indem sie ihn aus ihrer Umarmung heraus mit beiden Händen dem Heiligenbilde entgegenstreckte, gleichsam als wollte sie ihn unter den Schutz der Mutter Gottes stellen."

Die Kränkung, die ihr, seiner Mutter, widerfahren war, hat Aljoscha bitter und für sein ganzes Leben tief getroffen. Aber nicht gegen den Vater richtete sich dieses Gefühl, sondern gegen die Macht, die den Vater gefangen hielt — gegen Ahriman. Vor ihm ergreift er die Flucht —, aber nicht um zu Luzifer zu laufen, wie das ganze neue Rußland, wie Iwan es getan, sondern um bei den rechtgläubigen Starzen Zuflucht zu suchen.

Die Mutter und Tochter drängen den Knaben?

2.

Was Aljoscha von Kind auf als ein besonderer Segen auszeichnet und ihn gleichsam ins Allerheiligste seines Volkes einführt, ist die Gnade einer über alles gehenden, sehnstüchtig glühenden Liebe zu Christus. „Vielleicht ist die einzige Liebe des russischen Volkes Christus“ — lesen wir im „Tagebuch eines Schriftstellers“ — „und es liebt seine Gestalt auf eigene Art, d. h. bis zum Leiden.“ Dies ist das Licht, das dem Jüngling auf seinem mit Höllenschatten umnachteten Wege vorleuchtet und einen so wunderbaren Frieden in ihm erwirkt, daß er mutig und stark, ja lebensfroh und beglückt dahinschreitet. Nach seiner eigenen Aussage unterscheidet er nur darum zwischen Gut und Böse, weil er das Bild Christi vor Augen hat. Dieses Verlangen nach der Gestalt des Einzigen, nach dem Weiß, das reiner ist denn der reinste Schnee, nach der aus den Erdentiefen erstrahlenden Sonne der Auferstehung wächst in seinem Gemüt, wie in dem seines Volkes, empor aus einem in Finsternis getauchten Leben, wo das Böse schon auf alle Masken verzichtet, aus dem Von=Angesicht-zu=Angesicht-Stehen vor dem schwarzen Gespenst Ahrimans.

Wage nicht
Lieber unser
Volksein-
bis zum
Leiden.

Eine ureigene, de profundis geborene Sehnsucht nach dem Antlitz Christi ist es, die nach Dostojewskij das russische Volk zutiefst belebt, errettet und heiligt, und es scheint ihm, daß die russische Seele vor diesem Antlitz schon jahrhundertlang so viele Tränen vergossen, so viel von ihren besten Kräften für die tiefinnigste Er-

Das Verlangen
nach dem
Antlitz Christi
ist die Sehnsucht
nach der
Gestalt
Christi, gebore-
nen.

1) aus dem eigenen Leben: Die Mutterkloffe
Wang vom schweren menschlichen — Situation
von der Kindeszeit.

fahrung des Christenglaubens aufgewandt, so viel von ihrem geistigen Sein zur Gewinnung der einzigen Perle geopfert hat, daß sie nichts wahrhaft Schöpferisches mehr vollbringen könne, es sei denn etwas, was aus diesem Glauben geboren wird und sich als ein Zuwachs in die Schatzkammer dieses Glaubens zurückwendet. Und er bleibt dieser Zuversicht sogar dann treu, als er, gleichsam in die Zukunft blickend, schon zu ahnen beginnt, daß auch die größte Ergebenheit in der Zeit der schwersten Prüfung nicht vor den Versuchungen eines allgemeinen Abfalls zu bewahren vermag. So erzählt er im „Tagebuch eines Schriftstellers“ unter dem Jahre 1873 — auf die künftige Revolution anspielend, die er klar voraussah — einen „äußerst charakteristischen und für Vieles symptomatischen Vorfall“: wie ein von einem Freunde („vielleicht von einem Dorfnihilisten, einem hausbackenen Allverneiner und Denker“) verleiteter Bauernbursch, der gewettet hatte, das Alleraller-vermessenste, was es gibt, zu tun, mit einem Gewehr nach einem auf Geheiß des Kameraden beim Abendmahl gestohlenen Teilchen des Lammes zielt, und da — „er brauchte nur abzu=drücken, weiter nichts“ — da sieht er plötzlich vor sich das Kreuz und an dem Kreuz den Gekreuzigten, und er sinkt mit seinem Gewehr in der Hand bewußtlos zusammen, und einige Jahre darauf kriecht er auf den Knien zu einem Starzen und bittet „um ein Leiden“. An Hand dieser Erzählung unterwirft Dostojewskij den russischen Aufstand gegen Gott mit seinen Folgen für die Seele einer tiefen Analyse und kommt zu dem unerwarteten Ergebnis, daß gerade solche „neue Menschen, büßende und nicht büßende“, das „letzte Wort“ sagen werden, daß sie es sein werden, „die uns den neuen Weg und den neuen Ausweg weisen werden“. „Der Rechte Volk“, erklärt er seinen Gedanken, „ist erwacht und streckt seine Glieder; vielleicht wird ihn die Lust ankommen zu zucken, über die Stränge zu schlagen, aber im letzten Augenblick wird alles Unwahre aus seinem Herzen springen und wird vor ihn treten mit der furchtbaren Kraft der Überführung; und er wird zu sich kommen und das Werk Gottes beginnen. Auf jeden Fall wird er sich selbst erretten, auch wenn alles schon nahe am Abgrunde des Unheils stände, sich selbst und uns wird er erretten, denn das Licht

Der Glaube an den Sieg.

Dann wurde dieses Pfland in
einer feurigen Revolution vernichtet.

und die Errettung werden von unten her, aus den tiefsten Volksschichten zu strahlen beginnen . . ." Unerschütterlich ist der Glaube Dostojewskijs an die Volksseele als einen Hort des tiefsten christlichen Empfindens. ⁷⁾

"Das Werk Gottes", welches das russische Volk „beginnen wird", ein Ansatz also zur Umgestaltung und Verklärung des gesamten Lebens aus jenem christlichen Empfinden, ist wohl gleichbedeutend mit der Geburt der „zukünftigen selbständigen russischen Idee", von der Dostojewskij a. a. O. sagt, daß sie „bei uns noch nicht geboren ist, doch schwanger ist die Erde mit ihr sehr und bereitet sich, sie in furchtbaren Qualen zu gebären". Mag sich diese Erwartung auch auf eine noch so entfernte Zukunft beziehen, Aljoschas Sendung steht mit derselben doch in einem augenscheinlichen Zusammenhang.

Aljoscha, dieser „vielleicht sogar tätige Charakter, aber ein unbestimmter, noch nicht zur Klarheit gelangter tätiger Charakter", wie der Verfasser des unvollendet gebliebenen Romans seinen jugendlichen Helden mit einem geheimnisvollen Lächeln vor dem Leser entschuldigt, dieser „Sonderling", der jedoch in sich vielleicht den „Kern des Ganzen" trägt, „während die übrigen Menschen seiner Epoche alle durch irgendeinen plötzlich daher wehenden Wind von diesem Kern abgetrieben worden sind" — Aljoscha gehört, ohne selbst darum zu wissen, zu den Erstlingen eines dritten Rußland, das vollkommen verschieden vom zweiten, luziferischen Rußland ist. Das ist das neue „heilige Rußland", und dieses „heilige Rußland" ist die Tochter. Die Mutter hat sich von der Welt abgewandt, hat sich zurückgezogen in entfernte Gefilde, in eine urväterliche Einsiedelei, und hat ihre geliebte Tochter in die Welt gesandt, um den Namen und das Antlitz Christi im Gedächtnis der Verirrten wachzurufen, um den christlichen Samen aufs Neue zu streuen in die Furchen einer veränderten Zeit.

Ist dem so, so ist es nicht unwichtig zu untersuchen — zumal da mancher Kritiker behauptet hat, daß Aljoscha, als Typ und Symbol, durchaus unklar und nicht nur ein lebloses, sondern auch ein inhaltsleeres Schema sei —, ob sich bereits in seinem ersten Auftreten, in seinen Vorbereitungsjahren (sein weiteres Leben kennen

7) die unsterbliche russische Volksseele — lebt sie in der Erde oder ist sie in einer Mutation gefallen? — wo wird Pöbel leben und der tiefsten Seele weh tun — ist das alles Rußland — Synthese?

Unerschütterlich auf Rußland

Die Wahl zwischen dem Polarischen

Der Glaube an Dostojewski.

Kern des Ganzen

in der Welt, er erscheint daher neben dem Wind

Das heilige Rußland — daß die Menschen zurückkehren, als sei nichts gewesen — und die Synthese schaffen sich wieder

wir ja nicht) ein Keim der von ihm, als „tätigem Charakter“, erwarteten religiösen Tat nachweisen läßt. Historisch ist jedenfalls nicht in Abrede zu stellen, daß ein gewaltiger Aufschwung des religiösen Denkens, mit Wladimir Ssolowjew an der Spitze der Bewegung, in unmittelbarem Anschluß an Dostojewskijs Predigt beginnt.

3.

Was ist denn nun eigentlich Aljoscha, der Klosterbruder? Ein liebenswürdiger Jüngling, fast noch ein Knabe, von klarem und heiterem Wesen, der aber schon früh für sich und für andere zu leiden hat, zu leiden das Leid eines der Weisheit teilhaftigen Herzens. Er ist frisch und schamhaft wie ein junges Mädchen; keusch bis zur Empfindung eines heftigsten Schmerzes und gleichsam metaphysischen Schauders beim unlätigen Gerede und Treiben; fromm, ohne auch nur einen Schatten von Frömmelei; trotz seiner Kutte eines Novizen kein allzu eifriger Befolger der Riten, zum beschaulichen Leben überhaupt wenig veranlagt, hilfreich aber und überall anwesend, wo es gilt, beizustehen mit Rat und Tat; flug ohne alle Büchergelehrsamkeit; auf alle Herzen, ohne es zu wollen, eine Anziehungskraft ausübend, auf nichts Anspruch erhebend, nichts für sich begehrend und als ein wahrhaft freier Mensch nicht am allgemeinen Gebrechen seiner Zeit — an Selbstliebe — krankend, somit zugleich unverleßlich und unbestechlich; ein Jüngling, der nicht zurückschreckt weder vor einem selbständigen Schritt im Leben, noch davor, in den Augen der Menschen lächerlich zu scheinen, noch vor verführerischer Nähe, noch vor einer schicksalsschweren Wendung der Lebensumstände, noch vor dem seine tiefsten Glaubensüberzeugungen auf die Probe stellenden giftigen Gedanken; ausbrausend und sanft zugleich; teilnahmsvoll und dabei fest; vielleicht in der Tat ein „früher Menschenfreund“, wobei es ihm nicht an den ersten Ansätzen zu einer Scharfsichtigkeit, jedenfalls nicht an einem ganz ungewöhnlichen Verstehen der menschlichen Seele und ihrer verborgenen Leidenschaften fehlt —, jedoch ein Menschenfreund, der nicht einmal für seine zukünftige, noch ganz ungewisse Tätigkeit zur Erwartung irgendwelcher Taten, die über einen tiefen

— seine zukünftige, noch ganz ungewisse Tätigkeit — er wird's wohl machen —

Aljoscha

in der ein
russischer
Mensch?

seelischen Widerhall und eine tätige Hilfe den Menschen seiner Umgebung hinausgingen, berechtigt —, so fern steht er allem Drang zu einem geschäftsmäßigen oder heroischen Mitwirken am Bau der menschlichen Beziehungen.

Nach den Worten des Verfassers würde Aljoscha, wenn er nicht an Gott glaubte, unter die Sozialisten gehen. So aber ist er, wenn man will, so etwas wie ein Volksfreund religiöser Richtung, doch durchaus kein Politiker, kein Revolutionär und nicht einmal (zum Leidwesen der ihm Mißtrauenden — denn in diesem Falle würde alles viel verständlicher werden) ein aktiver Reaktionsär; denn augenscheinlich ist er seiner Natur nach unfähig, durch Gedanken oder durch Taten etwas im Leben zu behaupten außer der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit — nur in Christo, nicht aber in Luzifer, was übrigens in den Augen vieler der „passiven Reaktion“ gleichbedeutend ist. In seinem Handeln scheint er tatsächlich ein Anhänger der Lehre vom „Nichtwiderstehen“ zu sein, doch auch als solcher kompromittiert er sich — bei der Erzählung Zwans von irgendeinem Gutsbesitzer nämlich, der das Kind einer Leibeigenen mit Hunden zu Tode geheßt hat, — durch seinen für bürgerliche Ohren vollkommen sinnlosen Ausruf: „An die Wand mit ihm!“ Wie kann hier von einem Programm der sozialen Tätigkeit die Rede sein! Übrigens — wenn man genauer hinschaut, so tritt uns in Aljoscha vor allem der Gemeinschaftsmensch entgegen. Gemeinschaft ist, in erster Linie, Vereinigung von Menschen; und um Aljoscha vereinigt sich alles gleichsam von selbst. Schließt doch auch die im Roman dargestellte Periode von Aljoschas Jugend mit der von ihm angeregten Gründung des Bruderbundes der Jungen fürs ganze Leben und dem Schwur auf ewige Treue Iljuschas Andenken und all dem Guten gegenüber, was dieses Andenken lehrt — und was lehrt es nicht alles sowohl auf religiösem als auch auf ethischem und sozialem Gebiet?

Das Symbol des gegründeten Bundes ist um so bedeutsamer, als Aljoscha zu dieser Zeit kein Junge mehr ist. Abgesehen von allem, was er durch seine Brüder und die ihm durchs Schicksal bestimmte Braut seelisch erlebt hat, ist es vor allem eine innere Erfahrung, die ihn geistig zum Manne und Weisen gemacht hat und

*Gemeinschaft
Lebendige.*

*Innere
Erfahrung*

Mythologie
keine-
die geübten
Wirk.

Der höchste
Aufstand
das christliche
Angebot
der ...
in Christus

m. L.

Die ...
schaft

die man nicht anders bezeichnen kann als durch das Wort „my-
stische Weihe“. Denn etwas außerordentliches ist ihm im Kloster
nach dem Tode des Starzen widerfahren, als er nach einem kurzen,
aber furchtbaren luziferischen „Aufstand“ in den Tiefen seiner
Seele ein ungeahntes Entzücken empfand und „deutlich und gleich-
sam greifbar fühlte, daß irgendwas, was fest und unerschütterlich
war, wie das Himmelsgewölbe über ihm, in seine Seele hinab-
stieg“ —, als er, „ein schwacher Jüngling zur Erde gefallen war
und sich als ein fürs ganze Leben gefestigter Kämpfer wieder
erhob und dies sofort fühlte und erkannte, im Augenblicke selbst
seines Entzückens“ —, als „irgend jemand seine Seele besuchte“ —,
worauf er drei Tage später das Kloster verließ, um nach der
Weisung des Starzen „in der Welt zu verweilen“.

Und so beginnt denn Aljoscha sein Wirken in der Welt damit,
daß er zwischen den ihn umgebenden Menschen eine eigenartige
Verbindung herstellt. Diese Verbindung wird nicht um der Ver-
folgung irgendeines Zieles willen hergestellt und auch nicht um
irgendeiner bestimmten Idee zu dienen: sie ist konkret und den
ganzen Menschen in jedem der sich Verbrüdernden bindend. Es ist
die Verbindung von Menschen im Namen einer allen nahestehen-
den und alle zutiefst miteinander verknüpfenden Persönlichkeit,
die im Leben Kind und Held, Rebell und Märtyrer zugleich war,
der Persönlichkeit Iljuschas, der nun, nach seiner Verklärung
durch den Tod, nicht mehr nur Kind oder Held, Rebell oder Mär-
tyrer ist, sondern er s e l b s t in seiner Ganzheit — wie er einst
am Tage der Auferstehung zu seinen früheren Schulkameraden, die
ihn verfolgten und quälten, jetzt aber zu seinen zartesten Freunden
und Brüdern in Christo geworden sind, in seiner einzigen und un-
wiederholbaren Gestalt zurückkommen wird.

Es ist wichtig, den persönlichen, realen Charakter der Brü-
derschaft Iljuschas zu erfassen. Die Verbindung zwischen den ein-
zelnen Mitgliedern ist nicht so beschaffen, daß jeder von ihnen der
Gemeinschaft nur etwas Bestimmtes, bewußt Abgesondertes, von
der Gesamtheit seines Seelenlebens losgelöstes, nur irgendeinen
Teil seiner Gefühle, seiner geistigen Interessen oder Willensregun-
gen hingibt. Diese Verbindung gleicht vielmehr einem Kelch, der

die Runde macht —, in dem einst, während der bitteren und trost= reichen Zeit einer gemeinsamen, fast noch von jeder Schuld reinen Kindheit sich das ganze Leben eines jeden Einzelnen, die gemein= same Schuld und das gemeinsame Verzeihen vermischt haben, als ob sich das ganze Leben Iljuschas bereichernd und wandelnd für ewig über das Leben eines jeden Einzelnen gebreitet hätte und jedes mit jedem sich in und durch Iljuschka berührt. Alle stimmen sie in einem feierlichen „du bist“ überein, das Iljuschka zugewandt ist, und zwar nicht zu ihm in irgendeinem Antlitz oder irgendeiner Tat von ihm, sondern zu ihm in seiner ureigenen Ganzheit, zu ihm in seinem tiefsten Sein; und hierin wird von ihnen gemeinsam und gegenseitig das ureigene Wesen, die Eigenständigkeit, die Heiligkeit eines jeden gegründet — gegründet nicht in der Loslösung und Abspaltung vom Ganzen, sondern durch das Ganze.

Es läßt sich mit Gewißheit sagen, daß die Erinnerung an Il= juschka, solange sie in jedem lebendig bleibt, jeden der durch sie miteinander Verbundenen vor Verzweiflung und Untergang, vor dem letzten Nachgeben dem Geiste des Nichtseins gegenüber be= wahren wird. Jeder wird sich daran erinnern, daß es in seiner frühen Jugend ein besonderes Blatt gegeben hat, dessen strahlende Schriftzeichen dem kindlichen, noch reinen und einfachen Blick klar und verständlich waren, mögen auch später viele Züge verblaßt sein und sich verwischt haben für den durch das Leben getrübbten Blick. Ein jeder hat in sich der lebendigen Gegenwart Iljuschas als etwas Ureigenem und Unverlierbarem, von ihm selbst nicht mehr Abtrennbarem Raum gegeben; in jedem ist er und mahnt jeden daran, daß es möglich ist zu s e i n, ohne am Wechsel der Er= scheinungen teilzuhaben: die innere Erfahrung der Unsterblichkeit ist in diesem Erlebnis des ewigen Gedenkens gegeben. Ja, in jedem von ihnen wird wohl durch Iljuschka der Same des Glaubens zum Keimen kommen an die Verbundenheit Aller in der All-Einheit Aller, der Glaube an Christus, der sich ihnen in jenen frühen und einzigen Reichtumstiefen ihres Herzens offenbart hat. Und wenn die Freunde das Mysterium Christi, dessen Zeichen sich nur in den Zügen des Nächsten finden lassen, in seiner ganzen Sülle erfassen werden, dann werden sie auch begreifen, daß ihr Bund nach dem

*Der kindliche
im Kind!*

*Der Hebel der
Erleuchtung
leben aus
vorbei...*

*Und wenn die Freunde des Mysteriums Christi,
dessen Zeichen sich nur in den Zügen des
Nächsten finden lassen...*

Urbild der Kirche entstanden ist, der Kirche, als einer real und ganzheitlich durch die lebendige Person Christi, nicht aber durch irgendein abstraktes Prinzip verbundenen Gemeinschaft. Sie werden begreifen, daß Christus selbst sie durch Iljuscha, seinen Märtyrer, miteinander verbunden hat, und daß ihr Bund die gemeinschaftliche Verherrlichung des „Heiligen“ ihrer kleinen Gemeinschaft bedeutet.

4.

Indem wir der Andeutung folgen, die in der symbolischen Erzählung von der Gründung dieses Bundes verborgen ist, kommen wir zur Aufdeckung des Prinzips der von Dostojewskij verkündeten „Tätigkeit“ Aljoschas: von ihm soll der Antrieb ausgehen zur Verwirklichung einer von der gegenseitigen Liebe im Namen Christi getragenen wesenhaften Gemeinschaft unter den Menschen guten Willens, die eine ganzheitliche Verkirchlichung des gesamten Lebens zum Ziele hat. Wenn wir uns daran erinnern, daß Aljoscha die Absicht hegt, an eine Universität zu gehen, um zu lernen, so wird es uns klar, daß er sich mit seiner Mission in das von der Kirche innerlich abgefallene luziferische Rußland begibt, dessen auf praktische Lösung der sozialen Probleme gerichtetes Suchen folglich nach Dostojewskij vor allem zu einem Streben nach der religiösen Begründung und Läuterung der menschlichen Verhältnisse werden muß.

Bei der Begegnung des tätigen luziferischen Prinzips mit dem tätigen Prinzip Christi wird der Träger des letzteren durch Luzifer einer Versuchung unterworfen nach dem Vorbild der großen Versuchung in der Wüste. Das tätige Prinzip des Himmelreiches findet seine irdischen Formen, und die Tat selbst erscheint durchführbar und in seinen Grundlagen gesichert — unter der Voraussetzung, daß die luziferischen Normen als die grundlegenden anerkannt werden. Wenn sich aber der die Prüfung bestehende Träger des tätigen Prinzips verführen und in seinem Eifer um die Verwirklichung der Tat zu einem Kompromiß verleiten läßt, dann teilt sein Streben das Schicksal aller luziferischen Versuche: das Er-

*Die Gemeinschaft
seiner selbst
um der
Menschen zu
willen*

*Das Primäre
an Dostojewskij
und der
von selbst
folgende...*

*Man findet
schon bei
der Vermutung
des Dostojewskij
Formen an
die andere
Welt...*

reichte erweist sich als nicht real, als etwas Trügerisch-geistes-
haftes, als nicht an das Wesen der Dinge Rührendes, trotz der
scheinbaren Greifbarkeit seiner Formen.

Der Name und die Gestalt Christi — das ist alles, was der christ-
lichen „Idee“ auf dem Wege ihrer Fleischwerdung gegeben ist; es
gibt für sie weder ein anderes Prinzip noch auch einen anderen
Maßstab. Doch ist alle Kulturform auf irgendeinem Prinzip ge-
gründet, das außerhalb der Wirkungssphäre dieser einzigen Ge-
stalt gewonnen ist: folglich ist keine einzige Kulturform an sich zu
einem der „christlichen Idee“ entsprechenden Aufbauen des neuen
Lebens tauglich.

Also wird dieses Aufbauen — wie dies in einer russischen Volks-
legende sinnbildlich angedeutet ist — ein Bauen der unsichtbaren
Kirche aus unsichtbaren Bausteinen ähneln, und die Werkleute und
Baumeister selbst werden das von ihnen Errichtete nicht sinnlich
wahrnehmen können, bis daß sich das Unsichtbare im Ruhme ent-
hüllt. Und an diejenigen, die hinausgeschickt werden, um in der
Welt eine andere Welt und im Reich ein anderes Reich zu bauen,
wird von den sie Hinaussendenden die Weisung ergehen: „Was
auf Erden nach menschlichen Gesetzen geschaffen worden ist und
geschaffen wird, trachtet nicht, es zu zerstören, euer Werk aber tut
nicht nach diesen Gesetzen.“

In der Tat, sofern die zur Verwirklichung gelangende christliche
Idee nicht von innen her die vorhandenen Kulturformen durch-
drängt, sie dem immanenten Gericht des in ihr lodernenden alles-
verzehrenden Feuers unterstellend, durch welches sie entweder sich
zu neuen Formen umschmelzen ließen, oder aber verbrennen und
zerfallen würden, wie eine Mumie vor dem plötzlichen Hauch frisch
sie berührender Luft, und sofern sie selbst versuchen würde, sich in
irgendwelche von der Kultur schon herausgearbeitete Formen zu
kleiden — sofern würde sie zu einem Teil dieser Kultur werden und
damit sich selbst aufheben und widerlegen durch die Annahme
eines anderen Prinzips als das der lebendigen Gestalt Christi. Sie
würde sich als äußerlich bestimmter Verband innerhalb des Ver-
bandes weltlicher Faktoren erweisen, und während sie versuchen
würde, die Welt zu verkirchlichen, würde sie selbst vom ersten

Der Name
und die
Gestalt Christi —
das ist alles —

Man könnte sagen:
„die Menschheit“
nur, Kultur
und Geschichte —
das ist alles —
mit Wissen —
sittliche — das
Heilige und
Fröhere
— auf die
Kirche?

Euer Werk
aber tut
nicht nach
diesen Ge-
setzen —

Das Erbkien-
deute —
Der Aller-
o d. - Nichts —
der Kirche.

Das Beginn
in der ersten
Zeitpunkt —

— das ist die mit aufgegebenen, das ist die an der
Menschheit, — das ist die von jeder, von
Ideen, — das ist die, die nicht ist, die nicht ist,
und — das ist die, die nicht ist, die nicht ist —

Große in der Welt - nicht von ihr, -
Die neuen Formen.

Augenblick an verweltlicht werden. Und mag sich die Kirche auch noch so sehr vom Staat abgrenzen, sie würde doch unausbleiblich stets entweder sich verstaatlichen lassen oder sich „in einen Staat umzubilden suchen“ und damit unter die Bestimmung fallen, durch die Dostojewskij einen Prozeß kennzeichnet, der, seinem parteilichen Urteil nach, schon sich in der westlichen Christenheit vollzieht ¹.

¹ Die Behauptungen Dostojewskijs über die Wandlung der katholischen Kirche zu einem Staat und über die von jeher seitens des christlichen Roms gehegte Absicht, das Werk des heidnischen Roms durch eine zwangsmäßige Vereinigung der Menschheit in einer theokratischen, weltumfassenden, ans Imperium erinnernden Organisation zu vollenden, über den an Christus geübten Verrat durch die nach irdischer Macht strebenden Päpste, die der zweiten Versuchung Christi in der Wüste nicht widerstanden hätten und die um den Preis der Beherrschung der Welt sich dem „klugen und stolzen Geist“ unterworfen hätten, — alle diese auf einem uralten Vorurteil, einem furchtsamen Mißtrauen der Ecclesia militans gegenüber und auf einem abergläubischen Vertrauen zu ihren Feinden beruhenden und von Dostojewskij mit fanatischer Leidenschaft wiederholten Beschuldigungen würden einer besondern kritischen Durchsicht bedürfen, die in einer Darstellung der positiven religiösen Ideale, nicht aber der kirchlich-polemischen Anschauungen unseres Schriftstellers wohl kaum am Platze wäre. Es ist aber immerhin bemerkenswert, daß die von jeher bestehende Unterwerfung der östlichen Kirche unter die Staatsgewalt und die Eingliederung der russischen Kirche als eines „kirchlichen Ressorts“ in den Staatsorganismus des vorkrieglichen Rußland von Dostojewskij durchaus nicht als Vorboten der Gefahr einer „Umbildung der Kirche zum Staat“ angesehen werden, obwohl die äußere Tatsache als solche von ihm in vollem Maße anerkannt wird, wie dies aus seiner Erklärung hervorgeht, die russische Kirche sei seit der Zeit Peters des Großen gelähmt. Es verdient auch erwähnt zu werden, daß Dostojewskij in seinen politischen Aufsätzen, anläßlich der Erörterung der historischen Wege zur Verwirklichung seines theokratischen Ideals, den Gedanken ausspricht, daß sich die russische nationale Kirche erst dann zur „universalen und allbeherrschenden“ Kirche entfalten könne, wenn die russische Nation eine Vormachtstellung in der Welt gewonnen und vor allem die Herrschaft über Konstantinopel erlangt habe, woraus folgt, daß er dem ersten Rom wiederum ein Rom, ein zweites (Konstantinopel) bzw. drittes (Moskau), gegenüberstellt. Der Starez Sossima allerdings macht dieses Zugeständnis den „römischen“ Denkgewohnheiten gegenüber nicht. Es ist klar, daß Dostojewskij die zwei einander widersprechenden Konzeptionen hinsichtlich der Entwicklung der verheißenen Theokratie noch nicht in Einklang miteinander gebracht hat: einerseits muß eine bestimmte politische Evolution die Verwirklichung des theokratischen Ideals anbahnen

„Nach russischer Auffassung und russischer Zuversicht ist es aber nötig, daß sich nicht die Kirche zum Staat, vom höheren zum niederen Typus wandle, sondern im Gegenteil: der Staat muß einzig danach streben, zur Kirche und zu nichts anderem zu werden. So möge es sein! So möge es sein!“ „Als die Kirche Christi (unter Konstantin) in den Staat eintrat, konnte sie zweifellos nichts von ihren Grundlagen, von dem Fels, auf dem sie stand, aufgeben und konnte nichts anderes verfolgen, als ihre eigenen Ziele, die ihr ein für allemal von Gott selbst gesteckt und gewiesen waren, unter anderem: die ganze Welt und mithin auch den alten heidnischen Staat zur Kirche umzuwandeln.“

So muß sich denn nach der Meinung der Mönche aus der Umgebung Sossimas der russische Staat als würdig erweisen, voll und ganz zur Kirche zu werden, der allein es gegeben ist, „auf Erden zu herrschen“. Es ist dabei bezeichnend, daß Iwan, der das Problem der Theokratie ganz zaghaft zur Sprache bringt und daher auch leicht zu Kompromissen mit dem Staat geneigt ist, die beruhigenden Worte ausspricht: „dies alles würde ihn, den Staat, durchaus nicht erniedrigen, ihm weder etwas von seinem Ruhm noch von seiner Ehre nehmen, noch auch wird es den Ruhm seiner Herrscher beeinträchtigen, sondern es wird ihn vielmehr von einem falschen, heidnischen und irreführenden Weg auf den richtigen und wahren Weg bringen, der zu den ewigen Zielen hinführt“. Die Mönche jedoch, die dem ihnen bereits vertrauten Gedanken Iwans eine endgültige Prägung verleihen, wiederholen diese Vorbehalte nicht, lehnen alle „Kompromisse“ und „Abmachungen“ rundweg ab, machen den während der Umwandlung des Staates zur Kirche gerade herrschenden Machthabern nicht die geringsten Versprechen und schweigen sich über die Formen der kommenden Theokratie ebenso beharrlich aus, wie sie klar und bestimmt über deren Geist aussagen. Wie kann denn in der Tat die Macht beschaffen sein in einer Gesellschaft, die die Verbrechen einzig durch die Exkommunikation bestraft, wie der Starez Sossima die Kompetenz des von Iwan vorgeschlagenen und in der Gesellschaft der Zukunft einzigen

und durch sich bedingen; andererseits aber (und dieser Standpunkt ist in den „Brüdern Karamasow“ entwickelt) wächst das Reich Gottes in dieser Welt unsichtbar. Es verwandelt, nach dieser letzteren Auffassung, ganz unabhängig von allen irdischen Mitteln und Wegen, einzig durch die Wirkung der göttlichen Gnade, den ganzen Bestand dieser Welt und vor allem des Staates, indem es diesen zu einer Kirche werden läßt.

kirchlichen Gerichts festlegt? Es ist gar nicht verwunderlich, daß ein der Diskussion zuhörender liberaler Gutsbesitzer vor dem revolutionären Utopismus der Mönche zurückschreckt.

So ist die „selbständige russische Idee“ beschaffen, die Aljoschas Wirken in der Welt bestimmt: das russische Gemeinwesen muß zu einem wahrhaft religiösen Gemeinwesen werden, der historische Körper Rußlands muß danach „eifern“, zum Körper einer freien Theokratie zu werden — einer so freien, daß nicht einmal das Gericht, diese letzte, feinste und, scheinbar, doch so unumgängliche Form des Zwanges, in ihm anzutreffen wäre. Aber selbst wenn es möglich wäre, dieses Ideal auf Erden zu verwirklichen wie soll zu seinem Siege vorgearbeitet werden, ohne den Teufel durch die Macht des Höllenfürsten zu vertreiben, ohne Zwang durch Zwang, alle bindenden Bestimmungen durch andere bindende Bestimmungen, alle historischen Formen durch das Schaffen neuer Formen in derselben historischen Ebene, in der Ebene derselben Kultur bekämpfen zu müssen?

Wer das Werk Christi tun will, sieht sich, nachdem er den Verlockungen des Versuchers widerstanden, zunächst, bis zu seinem ersten Schritt, vollständig arm und hilflos, denn er findet für sein Wirken weder einen irdischen Ausdruck noch auch irdische Mittel. Da er „nicht von dieser Welt ist“, schwebt er in der Gefahr, sich auch als nicht von der Erde seiend zu erweisen, um derentwillen er ja gerade in die Welt gesandt worden ist. Er findet keinen Platz im menschlichen Schaffen, und nirgends kann er sein Haupt zur Ruhe betten. Starez Sossima versteht sehr gut diese anfängliche Verlegenheit des zur Tat Auserwählten, aber er fürchtet sie nicht, wohl wissend, daß sie sich im Herzen eines Glaubenden nicht in Mutlosigkeit verwandeln kann.

„Freilich“ — lächelte der Starez — „vorderhand ist die christliche Gesellschaft noch nicht dazu bereit und hält sich nur auf sieben Gerechten; da aber diese ausharren und nicht versiegen, so verbleibt sie dennoch unerschüttert in der Erwartung ihrer vollkommenen Wandlung aus einem fast noch heidnischen Bunde in die eine, die ganze Welt umfassende und beherrschende Kirche. So geschehe es, so geschehe es — und sei es auch am Ende aller Zeiten, denn nur diesem ist es bestimmt, daß es sich vollende. Und wir sollen uns auch nicht irre machen lassen durch Zeiten und Fristen, denn das Geheimnis der Zeiten

ist die Erwartung Dostojewskys eine
eschatologische
und das es auch am Ende aller Zeiten ...
nicht nur durch Zeiten und Fristen...

und Gristen ist in der Weisheit Gottes beschloffen, in Seiner Vorsehung und in Seiner Liebe. Und was nach menschlicher Berechnung vielleicht noch sehr fern ist, das kann nach Gottes Vorbestimmung heute schon am Vorabend seiner Offenbarung, unmittelbar vor den Toren stehen. Und dieses letztere — es geschehe, es geschehe also!"

Eschatologie?

5.

Jedes abstrakte Prinzip ist, kraft seiner negativen Natur, ein Zwangsprinzip. Aus ihm erst entwickelt sich die Regel, die normative Reihe. Damit das Konkrete, welches nur zufällig zwangsmäßig sein kann, verpflichtend sei, muß es sich zuerst als abstraktes Prinzip setzen. Auf Zwang beruht die Wissenschaft nicht weniger als der Staat. Es ist klar, daß die Menschenvereinigung, die auf Christus, dieser größten Konkretheit des christlichen Bewußtseins, gegründet ist, allem Aufbau in der Kultur mit seinen Zwangsordnungen wesensfremd ist. Deshalb sollen die religiösen Wahrheiten auch keine bindende Beweiskraft für den Verstand haben. Wohl finden wir innerhalb der Kirche als göttlicher Institution Gesetz und Ordnung, Gehorsam und Hierarchie eigener Art; doch werden diese Dinge nur von demjenigen als abstrakte Prinzipien empfunden, der der Christengemeinde innerlich fremd bleibt.

Freiheit vs. Zwang

*Der Andere
von mir -
Wenn ich dich
erlebe, bin
ich mit einem
male um die
Schuld der Ver-
stärkung, wie
wenn ich
angeklagt
werde.*

Eine gewisse Konkretheit ist das, was das Volk als „heiliges Rußland“ bezeichnet hat, ohne es mit den empirischen Gegebenheiten des Volkes oder des Staates zu identifizieren. Andererseits meint es mit dem „heiligen Rußland“ auch nicht jenes allein, was im Volke heilig ist — auch das wäre eine Abstraktion —, sondern es bezeichnet damit voller Ehrfurcht und Liebe die konkrete religiöse Gemeinschaft, die gegründet ist auf der konkreten Persönlichkeit Christi selbst und bis auf den heutigen Tag fortbesteht auf der Heimaterde, wie der Volksglaube es berichtet, vor allem in Person der standhaft ausharrenden treuen Zeugen Christi, seiner nie versiegenden Heiligen, jener „sieben Gerechten“, von denen der Starez Sossima sagt, daß sich auf ihnen wesentlich die christliche Gesellschaft hält.

*Heiliges
Land*

*Das ist das
von Hoffen
auf eine Auf-
stehung Ruß-
lands ist*

Das heilige Rußland ist das Rußland der vom Volke in sich aufgenommenen und in seinem Herzen gehegten Heiligtümer, und

*1. deutsche Sendung - die ist aber Döring und Raubardt
Kreuzabnahme im Dunkel bei Fackelschein -
- Wenn das die erste ist, was da war und gab und
keine offeneren Zeichen - findet keine Entdeckung -
und das Licht steht im dunklen Raum - das ist die Wahrheit*

Wozu das
heilige Rus-
land? - in
der Kraft? -

Rechtgläubigkeit

die Folgen
des Nicht-
Anerkennung
für die
Menschen! -
Toleranz!
Dr. Janine

das Rußland der Heiligen, in denen und durch die diese Heiligtümer ihre Fleischwerdung erfahren haben und unter uns geweiht sind. Das heilige Rußland ist ferner das weite Gebiet, das an dieser Heiligkeit teilhat, das diese Heiligkeit zum Prinzip seines Daseins erhoben hat und das in ihm das höchste irdische Gut erblickt; es ist das weite Gebiet, das seinem gotttragenden Mittelpunkt in seinen letzten Tiefen treu bleibt und sich in dieser seiner Treue ihm dauernd vereint: nicht einmal durch die Sünde vermag diese Einheit verletzt zu werden, solange die Treue nicht gebrochen ist. Das heilige Rußland ist mit einem Worte das alles, was in Wahrheit das in Christo rechtgläubige Rußland genannt wird. Der Begriff der Katholizität wird im Volke durch keine Neigung zur nationalen Absonderung getrübt; auch vom orientalischen Schisma weiß das Volk im Grunde so gut wie gar nichts. Auf diese geistige Einheit des Volkes beziehen sich die Worte Dostojewskijs (der aber bewußt schismatisch ist): „Das russische Volk ist ganz in der Rechtgläubigkeit. Mehr ist in ihm nicht, und mehr hat es nicht, denn die Rechtgläubigkeit ist alles. — Wer die Rechtgläubigkeit nicht versteht, der wird nie das Geringste am Volke begreifen. Ja, mehr noch — der kann das russische Volk nicht lieben.“

Das Zeichen einer wahrhaften inneren Verwandtschaft mit dem heiligen Rußland, ist die Liebe zur Heiligkeit, die Anerkennung des Vorzuges der Heiligkeit vor allen Kronen und allem Ruhm der Welt. Wenn diejenigen, die den Zusammenhang mit dem Gottesempfinden des Volkes verloren haben, auch die Heiligkeit als einen bedingten Wert innerhalb der Reihe der höchsten geistigen Werte der Menschheit anerkennen, so stellen sie doch viele andere Errungenschaften und Besitztümer des Menschen jedenfalls auf keine niedrigere Stufe und bringen ihnen wohl sicherlich eine viel lebendigere und leidenschaftlichere Liebe entgegen, so etwa dem erhabenen und in hoher Selbstaufopferung seine Vollendung findenden Charakter (sofern hier der moralische Wert dem religiösen gegenübergestellt oder von ihm abstrahiert wird), ganz besonders aber dem menschlichen Genie. Dadurch, daß Dostojewskijs die Heiligkeit über alles preist, erkennt er zugleich auch die Tatsache der geheimnisvollen Wandlung an, die den Menschen

schon auf Erden zu einem Wesen gleichsam einer anderen, göttlicheren Natur macht. Ihm ist es verständlich, daß sich die Freude des Volkes mit nichts vergleichen läßt, wenn auf seinen irdischen Gluren, inmitten der verkümmerten, von Unkraut fast erstickten Ähren ein in Gott geborener Halm als Erstling der kommenden Saat eines besseren Menschentums emporwächst, gleichsam eine eucharistische Ähre, in der der Heilige Geist die Erde unsichtbar zur Sonne, die Weizenkörner zum Leib des Lammes gewandelt hat.

Für Dostojewskij stehen die schöpferischen Offenbarungen des menschlichen Geistes in funktionalem Zusammenhang mit dem vor unseren Augen verborgenen „geistigen Tun“ der Heiligkeit, die ganz unmittelbar die Erde mit „anderen Welten“ verbindet. Im Geiste dieser Anschauungen läßt sich z. B. die Behauptung aufstellen, daß es keinen Dante hätte geben können, wenn kein Franziskus von Assisi ihm vorangegangen wäre. So hätte auch Rußland nicht zur mächtigen Entfaltung seiner schöpferischen Potenzen im vorigen Jahrhundert gelangen können, wäre nicht früher in der Einsiedelei von Sarow der Starez Seraphim als reines Gefäß einer strahlenden Geistigkeit entstanden. Von den Heiligen gehen epochemachende Impulse zu einem höheren Bewußtsein aus: sie sind gleichsam Fühlhörner, die die Erde in höhere Welten ausstreckt, und Nerven, die die Einwirkung dieser Welten der Erde vermitteln. In einer Homilie des Starez Sossima lesen wir: „Gott hat Samen aus anderen Welten genommen und sie in diese Erde gesät und seinen Garten gepflanzt; und alles ist aufgekommen, was aufkommen konnte. Doch alles, was gewachsen ist, wächst nur und ist nur lebendig durch das Gefühl seiner Berührung mit geheimnisvollen anderen Welten.“ So leuchtet denn auch in den höchsten Äußerungen des menschlichen Genies etwas von der Heiligkeit auf; denn in ihrem Wachsen und in den Augenblicken des in ihr erwachenden schöpferischen Willens erschließt sich die geniale Seele diesen Berührungen, wird empfänglich für die Einwirkungen seitens der Mächte der unsichtbaren Welt — der Mächte, als deren Träger vor allem jene großen Seelen erscheinen, die, nachdem sie sich durch den Tod von allen Fesseln einer negativen Selbstbestimmung der Persönlichkeit endgültig befreit und Christum in Wahr-

Da fruchtbar
und fruchtbar
des menschlichen
Lebens aufsteht!

Fruchtbar
Zusammenhang

Die großen
Parallelen und
Zusammenhang

Preis des
Hochgeistes

Die Metaphysik
in uns!

Zweifelsfrage?
heit in sich aufgenommen haben, von der Kirche als Heilige geehrt werden.

*Das ist
selbst - sondern
in Christo sein.
Worte!*
Das lebendige Gefühl für die Weg und Richtung weisende Teilnahme der großen Verstorbenen an dem Leben der Lebenden treffen wir in allen Religionen an, die den Kult der Toten mystisch vertieft haben. Bei Novalis ist dieses Gefühl bis zum Äußersten lebendig, und auch bei Goethe lodert es bisweilen hervor. In ihrer Tat bestimmen sich die verklärten Geister schon nicht mehr negativ, als Persönlichkeiten, indem sie, gleich uns, von sich aus und für sich handeln, sondern im Gegenteil positiv, indem sie sich in ihrem Wirken mit dem identifizieren, der ihre Eingebung in sich aufnimmt. Wie Lohengrin verheimlichen sie ihren Namen und ihre Herkunft vor der Seele, der sie sich wie einer Braut nähern. Sie sind die wahren Väter unserer guten Taten, während wir auf Erden die Mütter sind, von denen sie unter ihrem Herzen getragen und in Qualen geboren werden. Doch die Tat ist zweifellos die Tat des sie Vollbringenden — ebenso wie das Kind in Wahrheit das Kind seiner Mutter ist — und doch ist es nicht ausschließlich seine Tat. Und das Höchste im menschlichen Schöpfertum ist das Sicherschließen der Seele vor dem sie befruchtenden Logos, nach dem Worte: „Siehe, Magd Gottes!“

*In Fall
in Menschen
/ sterben!
Vollleben!
und durch
Mensch in Gott
- in Gott*
In den „Brüdern Karamasow“ — ist es nicht der bereits verstorbene Sossima, der im entscheidenden Augenblick Dimitrij vor dem Vätermord zurückhält? „Meiner Ansicht nach, meine Herren“, sagt Dimitrij beim Verhör, „meiner Ansicht nach ist es folgendermaßen gewesen: waren es irgend jemandes Tränen, hat meine Mutter zu Gott gebetet, hat ein lichter Geist mich in jenem Augenblick geküßt — ich weiß es nicht, aber der Teufel war besiegt“. Dieser Kuß über das Grab hinaus vollendet, nach der Konzeption Dostojewskijs, den Kniefall des Starzen vor Dimitrij in der Zelle, den Kniefall, der Dimitrij das ihm bevorstehende sühnende Leiden verkündete. Und ist es nicht derselbe Sossima, der die Seele Aljoschas „besucht“ in jener entscheidenden Stunde, da er „als schwacher Jüngling zur Erde gefallen war und sich als ein fürs ganze Leben gefestigter Kämpfer wieder erhob.“

Da die Kommunion mit den Verstorbenen das mystische Leben

der christlichen Gemeinschaft wesentlich mitbestimmt, sehen wir nach obigen Erörterungen mit völliger Klarheit, welch einen tiefen religiösen Sinn die Stiftung des Bundes zu Iljuschas ewigem Gedenken hatte.

6.

Die Anerkennung der Heiligkeit als des höchsten Wertes — das ist die Grundlage der Weltanschauung des Volkes und das Symbol der Volkssehnsucht nach dem heiligen Rußland. Die „Rechtgläubigkeit“ ist nun gerade die Veralleinheitlichung mit dem Heiligtum und die All-Einheit um die Heiligen. Dostojewskij erwähnt wiederholt den von ihm im Volke wahrgenommenen Glauben daran, daß die Erde nur dadurch weiterbesteht, daß auf ihr nie Heiligkeit versiegt, daß es immer irgendwo, in der Wüste, in unzugänglichen Einöden einige heilige Menschen gibt. Die rechtgläubige Welt, die Welt des russischen Glaubens breitet sich in Kreisen um diese geheimnisvoll zerstreute Bruderschaft aus, und mag sie auch noch so schwarz an ihrer Peripherie sein, geistig lebt sie doch von dem lebenspendenden Zustrom gleichsam des Blutes Christi selber aus diesem ihrem Mittelpunkt, aus diesem Herzen, das glühend brennt und nach dem Geist verlangt in „unsagbarem Verlangen“. Wer sich von der inneren Gemeinschaft mit dem Heiligen losreißt, reißt sich auch von der Rechtgläubigkeit los, und umgekehrt: wer die Rechtgläubigkeit von sich wirft, der entfernt sich auch von den Heiligen.

Dies ist die Feste des heiligen Rußland, die errichtet ist in den Tiefen des Volksglaubens gegen die Macht Ahrimans. Diese Feste ist unerschütterlich und unbezwingbar; aber ihr Kampf mit dem Fürsten dieser Welt um die Erde ist noch nicht entschieden. Doch ist der Feind durch innere Zwietracht geschwächt — und das Haus oder das Reich, welches in sich gespalten ist, wird nicht bestehen. Der Dynamismus des luziferischen Prozesses verjagt — wenn auch nicht radikal und mehr phänomenologisch als wesentlich — Ahriman aus der Sphäre seines Wirkens. Er zerstört und schmilzt die Formen der Selbstbehauptung Ahrimans, und von neuem und auf neue Art muß Ahriman die verlorenen Gebiete wieder zurückerobern,

breitet sich
die sich
offenbar sagt
die die Welt
nicht nur
Gleichgewicht
beginnt
Welt als Geist
fruchtbringend

Die Feste
der „Horn“

aber der Kampf
ist noch nicht
entschieden.

Die Feste
umschließt
das Horn.

gleich wie der Schimmel die Oberfläche, von der man ihn eben erst entfernt hat, immer wieder von neuem überzieht, solange sich der Bestand der hinzuströmenden Luft nicht ändert. Das ist übrigens der Grund für die positive Bewertung der Tat Peters des Großen bei Dostojewskij.

Die nächste Umgebung der Feste aber wird von dem Ring der sie belagernden Heerschaaren Ahrimans gebildet. Die Dämonen werden von dem Heiligen angezogen, sie schleichen um es herum gleich Schakalen, und das Irrereden des Vaters Therapont, des Gegners Sossimas, daß alles um diesen her von Teufeln wimmele, — ist das Irrereden eines Hellsichtigen, der nicht versteht, was er sieht. Aber Sossima selbst ist bereit, diesen Geistern des Nichtseins alles zu geben, was sie mit einigem Recht verlangen; rufen sie doch: „dem Verweslichen Verwesung!“ Und mit diesem Myste-
rium der Spaltung der Persönlichkeit in Verwesliches und Un-
verwesliches, Unvergängliches, mit dem Mysticismus des Todes
des ausgesäten Samens, ohne den er nicht auferstehen und Frucht
tragen kann, ist der tiefe und grausame Symbolismus „des Ver-
wesungsgeruches“ aufs Engste verknüpft.

Der Roman „Die Brüder Karamasow“ prophezeit, daß das kommende Rußland geistig das Schauspiel eines anderen Verhält-
nisses der erwähnten drei Mächte zueinander bieten wird als bis-
her. Das heilige Rußland wird nicht einfach die Belagerung durch
die Finsternis Ahrimans über sich ergehen lassen, und, was diese
letztere erreicht hat, wird nicht einfach vom Dynamismus des luzi-
ferischen Rußland weggewischt werden, wie die Einfälle des
Winters durch die Sonnenglut des kurzen nordischen Sommers
weggewischt werden. Sondern das heilige Rußland wird seine
Streiter aussenden mitten in die von Luzifer beherrschte Kultur
und wird sie mit unsichtbaren Strahlen der geheim wirkenden
Thebais durchdringen.

Dostojewskij ist nicht dazu gekommen zu verkünden, wie sich das
vollziehen wird, aber er hat vorausgesagt, was geschehen muß.
Sein Roman handelt von der „Mission des russischen Klosterbrü-
ders“; aber unter Mönchtum versteht er vor allem eine neue,
mystische Mönchsweihe, eine durch fein äußeres Merkmal erkenn-

bare Askese und bestimmbare Klosterzucht und Dienstleistung in der Welt. Und dieses namenlose Mönchtum und Terziarertum wird auf die menschliche Flur gesandt, nicht um das Unkraut auszu jäten, das, nach Christi Wort, wachsen muß zusammen mit den Ähren, sondern wie Sonnenwärme und belebender Regen auf die Fluren gesandt werden zur rechten Zeit. Das ganze russische Leben muß in allem von einem anderen Prinzip durchdrungen werden als die Prinzipien, die bis jetzt im Aufbau des Lebens gewirkt haben. Und wenn es von ihm durchdrungen sein wird, dann werden alle Formen des Zwanges und der Nötigung und der organisierten Lüge zusammenstürzen, die einen plötzlich, die anderen in langsamer und allmählicher Zersetzung, eine nach der anderen, während die Formen, die fähig sind, das Prinzip Christi zu fassen (so die Formen des Schöpfertums und der Erkenntnis) eine Wandlung erfahren und zu ungeahntem Blühen gelangen werden, und die Hagebutte wird selbst zur Rose werden wollen. Aber kein wahrhaft die Menschen befreiendes und einendes Beginnen, auf welchem ursprünglichen Prinzip es auch gegründet sein möge, kann je durch die Wirkung des alleinenden, allbejahenden, allmenschlichen Prinzips aufgehoben oder beeinträchtigt werden. Es ist ein tiefer, alle Arten des menschlichen Tuns bewahrender Sinn in den Worten des Evangeliums von den zweien, die dasselbe irdische Werk tun und von denen der eine erforscht und der andere verworfen wird; so ist es auch bei zusammen Arbeitenden, die beide gleich als Befreier anerkannt werden — der eine ist tatsächlich am Werk der Befreiung, während der andere die Fesseln der Knechtschaft schmiedet; und von zweien, die als Baumeister anerkannt werden, baut der eine auf, und der andere zerstört.

Die christliche All-Einheit wird eine unsichtbare und allumfassende Einigung des fern zerstreuten und geteilten Bestandes sein; sie wird das zur Tat erwachende und erstarkende Bewußtsein der realen Einheit der Menschen sein — der Einheit, der die luziferische Kultur die trügerischen Luftspiegelungen mannigfaltiger Verbindungen auf dem Boden abstrakter Prinzipien gegenüberstellt. Diese All-Einheit, der nichts gegeben ist, auf daß sie die Welt besiege, als der Eine Name und die Eine Gestalt, weist nach Dosto-

jewskij für die innere Schau doch eine vollkommene Koordination ihrer lebendigen Teile und eine zutiefst harmonische Struktur auf. Und nach dem Merkmal ihrer inneren Struktur kann sie als Hagio-
kratie, als Herrschaft der Heiligen bezeichnet werden. Die Hagio-
kratie bereitet schon jetzt den Weg vor für die „freie Theo-
kratie“ (um den Ausdruck des jungen Freundes und Wallfahrtge-
nossen von Dostojewskij in den Jahren, wo dieser im Umgang mit Mönchen und Starzen die Ideale der russischen Mystik und Askese studierte, des großen Wladimir Ssolowjow, zu gebrauchen) — den Weg für die ersehnte Zukunft der Herrschaft Christi über die Menschen.

Druck von G. Laupp jr in Tübingen