

Dostojewski.

Man hat Dostojewski gelegentlich mit Dante verglichen. In der Tat bestehen Ähnlichkeiten. Beide sind sie ganz große Dichter, beide der ziemlich vollgültige Ausdruck einer Nation, beide auch berufen zu weitreichendem Führertum. Freilich worin sie einander gleichen, darin sind sie auch schon wieder verschieden. Dante ist heimisch im Lande Platos, wie berückt von der Schau unvergänglicher Ideale. Dostojewski wurde genannt der „Dädalus im Labyrinth der Seele“, er ist ganz Psycholog. Dante gibt sich als das Kind des Südens. Alles, was er schildert, ist klar gesehen und wie von selbst das Bild klarer Geistigkeit. Er kommt daher, wo sich in reinerer Luft die Dinge deutlicher voneinander sondern, wo die Linie scharf ist zwischen Licht und Schatten, so daß keine Übergänge bleiben, jene Dämmerung, in der die Probleme wohnen. Dostojewski ist der Dichter Rußlands, dieses östlichen Thule, wo Zeit und Raum sich in schier unbekannte Verhältnisse dehnen, wo jede Linie sich verliert in die Unendlichkeit, die Ahnung über sich hinaustreibend ins Mystische. Dante weist Wege, indem er an das Ziel der Wanderung eine stolze Kathedrale stellt, fertig vom Fundament bis in die strahlende Kuppel hinauf, legte dichterische Offenbarung eines Zeitalters, das groß war in der geschlossenen Kraft seiner einheitlichen Idee. Dostojewski, dem Dichter der im Chaos brodelnden Neuzeit, war es gegeben, bis in die grauenhaftesten Tiefen des Daseins hinabzudringen und dort mit fürchterlicher Seherkraft jene satanischen Mächte aufzudecken, die den entsetzlichen Zwiespalt von heute, Verwirrung und Erstarrung hervorgerufen. Darum greift das kranke, zerquälte Europa gerade nach diesem Dichter, weil es in seinen Idioten, Dirnen, Mördern, Betrunknen, Verfluchten und Dämonen sein eigenes Antlitz schaut. Darum liebt es diesen Dichter mit einer so dankbaren Liebe, weil Dostojewski mitleidsvoll den göttlichen Funken auch im entstellten Menschenbild noch sehend, glaubensstark an die Möglichkeit einer Wiedergeburt erinnernd, selbst überwindend, nachdem er fast selber erlegen, leuchtendes, stärkendes Beispiel wird, Hoffnungsstern an düsteren Horizonten.

Schwer ist es, in kurzen Strichen ein Bild Dostojewskis zu zeichnen. Erst nach langer Beschäftigung mit dem Dichter heben sich langsam die charakteristischen Linien heraus. Hat man aber einmal diese Wesenszüge entdeckt, so hört Dostojewski auf, ein Rätsel zu sein. Irgendwie sind freilich die verschiedenen Seiten dieser Persönlichkeit in der neueren Dostojewski-Literatur schon herausgearbeitet, aber das Gesamtbild gibt sich nicht leicht Forschern, die zu sehr befangen in der Denk- und Gefühlsart des Westens oder des Liberalismus oder auch des Protestantismus entweder dem Russen oder dem Gläubigen oder dem Orthodoxen nicht gerecht werden. Denn das sei gleich bemerkt, Dostojewski war zeitlebens, kleine Schwankungen in der Jugend vielleicht ausgenommen, ein getreues Kind der russisch-orthodoxen Kirche, in der er geboren und erzogen wurde, mit deren Sakramenten versehen er auch gestorben ist. Ihn zum Propheten einer Moral „jenseits von Gut und Böse“ machen oder zu einem Gesinnungsgenossen Spenglers oder zu einem „Kirchen“-feindlichen Mystiker, wie das alles schon geschehen ist, das

sind ebensovieler Ungeheuerlichkeiten, nur möglich, weil Europa so weit von Rußland liegt.

Die Einführung in den Geist Dostojewskis wird dadurch erleichtert, daß wir ein Werk von ihm besitzen, ein winziges Kapitel nur in dem großen Romanbruchstück der Gebrüder Karamasoff, das sozusagen den ganzen Dichter enthält. Noch mehr: in dieser berühmten „Legende vom Großinquisitor“ spiegelt sich das vielleicht bedeutendste russische Problem, ja letztlich ein Welträtsel. Liest man diese Legende zum ersten Mal, dann wirken ihre Gedanken und Gestalten wie Gespenster im Morgennebel. Kehrt man aber immer wieder zu ihr zurück und betrachtet sie, die man niemals als Separatdruck hätte herausgeben sollen, im Zusammenhang des Romans, in dem sie steht, und des Lebenswerks, das in ihr sich krönt, so nehmen diese Gespenster bald bestimmte Züge und deutliche Bewegung an. In ihrer Tragik liegt beschlossen die Tragik einer Welt und in der Überwindung dieser Tragik die Erlösung.

In der Legende vom Großinquisitor erscheint Christus wieder auf Erden. Es ist um das Jahr 1500 auf dem Plage vor der Kathedrale von Sevilla. Er kommt still daher und zieht das Volk an sich wie einst in den Städten Galiläas. Christus heilt die Kranken und erweckt das Kind der weinenden Mutter zum Leben. „Und das Volk steht bestürzt und schreit und schluchzt — und, da gerade, in diesem Augenblick, schreiet über den Plag an der Kathedrale vorüber der Kardinal-Großinquisitor: ein fast neunzigjähriger Greis, groß und aufrecht, mit vertrocknetem Gesicht und tiefliegenden Augen, daraus immer noch Funken sprühen.“¹ Er sieht den Propheten, dem das Volk nachläuft, und läßt ihn verhaften. „Der Tag verrinnt, die finstere, heiße, leblose Nacht von Sevilla bricht herein: nach Lorbeer und Zitrone duftet es ringsumher. Da — im tiefen Dunkel — öffnet sich plötzlich die Eisenpforte des Kerkers, und mit einem Lichte in der Hand tritt langsam der greise Großinquisitor hinein. Er ist allein. Die Türe fällt hinter ihm ins Schloß. An der Schwelle bleibt er stehen und blickt lange — eine Minute oder zwei — ihm ins Gesicht. Endlich tritt er leise hinzu, stellt die Kerze auf den Tisch und spricht zu ihm: „Das bist du? . . .“ Und nun beginnt in dieser einsamen Mitternacht im alten Bau des „Heiligen Gerichts“ vor der schweigenden Majestät Christi eine Anklagerede des Großinquisitors wider Christus, wie sie von so grandioser Gewalt niemals ist gehört worden.

Der Kern dieser Anklage ist folgender: Du, so sagt der Großinquisitor zu Christus, hast die Menschen geliebt und sie retten wollen, hast aber nicht erkannt, daß der Mensch die Freiheit nicht tragen kann. Freie Diener wolltest du und nicht Sklaven, und so hast du die Freiheit der Menschen nur noch vergrößert, statt sie zu verkleinern. Indem du ihnen aber die Freiheit vermehrtest, vermehrtest du auch all das Leid und all das Unglück, das aus der Freiheit kommt. Nur wenige waren ja imstande, dir in hochherziger freier Liebe zu folgen, was wird aus den Millionen, denen es über ihre Kraft ging? Wir, so fährt der Großinquisitor fort, haben die Menschen auch geliebt, ihre Natur aber besser durchschaut als du. Nachdem wir uns fünfzehnhundert Jahre mit deiner Freiheit abgequält, haben wir es eingesehen: Man muß die Menschen bändigen,

¹ Übersetzung nach der Ausgabe des Insel-Verlags.

man muß ihnen die Freiheit nehmen, man muß sie ketten bis ins Gewissen hinein, und erst dann wird es möglich sein, ihnen das Glück zu geben. Darum haben wir nach dem Schwerte Cäsars gegriffen, und da wir es ergriffen, schwuren wir dich ab und folgten „ihm“.

Wer ist dieser Großinquisitor? Gewiß hat Dostojewski diese, wie alle seine Gestalten, der Wirklichkeit entnommen. Darin ist er Realist. Aber er hat sie erfüllt mit einer ihm ganz eigenen Idee, und darin ist er Expressionist. Diese geschichtliche Figur wächst im Kopfe Iwans, der die Legende erzählt, zu einer sich immerfort steigenden Phantasiegröße auf, wird im Laufe des Romans vor den unglücklichen Zweifler, der sie erfunden, als Halluzination hintreten, wird schließlich zu ihm ans Fieberbett kommen als der lebendige Teufel. So stehen sich hier gegenüber Christ und Antichrist.

Ist es auch in der Poesie so wenig wie in der Musik möglich, den künstlerischen Gehalt durch begriffliche Deutungen wiederzugeben, so kann man doch aus dieser ganzen, mit mystischer Glut vorgetragenen Szene eine Grundauffassung herauschälen. Auf der einen Seite Christus und die Seinen. Sie sehen die Gottesordnung mit all ihren Rätseln, aber sie nehmen diese Gottesordnung demütig an und werden glücklich in ihr. Auf der andern Seite Menschen — wie der unglückliche junge Iwan — die diese Gottesordnung eben wegen ihrer Rätsel ablehnen und darum genötigt sind, eine eigene Ordnung zu ersinnen, um die Menschheit glücklich zu machen. Diese Ordnung kann sich verkörpern in einer Staatskirche, in einem wirtschaftlichen System, in einem Geheimbund, in irgend einer Gruppe von Menschen —, das alles ist zunächst gleichgültig, es ist eben eine Menschenordnung, erdacht im bewußten Gegensatz zur Gottesordnung. So kann der Großinquisitor Symbol sein für einen Peter den Großen, wie für Gregor VII. — natürlich wie Dostojewski die Dinge ansah — für Lenin wie für den Großmeister der Loge, auf den deutlich angespielt wird, für irgend einen Kapitalisten, wie für den General der Jesuiten, der auch genannt wird.

Das Tragische beider Gestalten, von Christ sowohl wie Antichrist, liegt darin, daß wir Christus sehen als den, der für so viele vergeblich gelitten hat und der seine größte Liebe erkannt sah, auf der andern Seite, daß der Großinquisitor, der sich nur nach langem Kampfe von Christus getrennt hat, das furchtbare Geheimnis auf sich nimmt, der Menschheit vorzulügen, er verkünde das wahre Christentum, während er sich doch seines Abfalls von ihm klar bewußt ist, ja nicht einmal mehr an Gott glaubt.

Dostojewski hat uns selber versichert, daß er durch das ganze Buch die Antwort gegeben habe an Iwan sowohl wie den Großinquisitor. Tatsächlich führt der Roman auch das, was die Legende schon ahnen läßt, durch. Muß der Großinquisitor, um die Menschheit zu retten, ihr vorlügen, es gebe einen Gott, dann muß Gott ja in der Tat existieren. Wenn Gott nicht wäre, so müßte man ihn erfinden; muß man ihn aber erfinden, dann muß er sein. So die Form des oft wiederholten Dostojewskischen Gottesbeweises. Weiter: Das Geheimnis jenes Großinquisitors, der selbst nicht an Gott glaubt, muß ihn logischerweise zur Anarchie leiten und nicht nur das: es wird sich nicht halten in einigen erwählten Kreisen. Es wird in die Masse dringen und dort die gleiche Anarchie entfesseln, die jene wenigen nur für sich allein in Anspruch nehmen wollten.

So führt sich die antichristliche Ordnung von selbst ad absurdum, und in der Tat gibt sich Iwan am Schlusse seiner Erzählung dem jüngeren, gläubigen Bruder Aljescha gegenüber gefangen.

Auf der andern Seite bringt uns schon das nächste Buch des Romans den Inbegriff der Lebensweisheit Sossimas, des russischen Mönches. Darin heißt es unter anderem: Vieles auf Erden ist uns verborgen, als Ersatz dafür ward uns aber ein geheimnisvolles, heimliches Ahnen gegeben eines lebendigen Bandes zwischen uns und einer andern Welt, einer erhabenen und höchsten Welt, ja, und auch die Wurzeln unsrer Gedanken und Gefühle sind nicht hier, vielmehr in andern Welten. . . . Gott nahm Samenkörner aus andern Welten und säte sie auf dieser Erde, und es erwuchs sein Garten, und es ging alles auf, was aufgehen konnte. Das Aufgegangene lebt aber und ist lebendig nur dadurch, daß es mit andern geheimnisvollen Welten in Berührung zu stehen sich bewußt wird; wenn aber dies Gefühl in dir schwach wird oder gar stirbt, dann stirbt auch das, was in dir aufgegangen war. Dann wirfst du gegen das Leben gleichgültig werden und es sogar hassen! So denke ich darüber. . . .“ In der Lehre dieses Mönches, die vielfach an die „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen erinnert, wenn sie auch wie das ganze Christentum Dostojewskis manche allzuweichliche Züge trägt, klärt sich langsam die Tragik des Christentums in die Freude der Erlösten, und die düstere Seite der Prädestination tritt zurück vor den lichten Mächten des Vertrauens und der Liebe.

Inzwischen ist mit der ideellen Deutung des Großinquisitors der Gehalt der Legende keineswegs erschöpft. Offenbar wird diese Gestalt, in der Methode wiederum realistisch-expressionistisch, auch geschichtlich gesehen. Bestimmte Jahreszahlen werden genannt, Zeitepochen dunkel angedeutet, geschichtsphilosophische Fragen in jener mystischen Art ahnend ergriffen, wie das etwa in unsres Novalis berühmtem Fragment „Europa und die Christenheit“ der Fall ist. Den langwierigen Prozeß der Entschleierung all dieser Geheimnisse hat uns der Dichter erleichtert, indem er selber im Roman „Der Idiot“ seine Ansicht über den geschichtlichen Bau Europas aussprechen läßt. (Übrigens auch an manchen andern Stellen.) Im Salon des Generals Jepantschin stellt Iwan Fjodorowitsch die Frage: „Wieso soll denn der Katholizismus ein unchristlicher Glaube sein?“, worauf in größter Erregung der Fürst Myschkin, einer der sympathischsten Vertreter des Sossima-Ideals antwortet: „Erstens ist er ein unchristlicher Glaube! . . . Das ist das erste; und zweitens ist der römische Katholizismus sogar schlimmer als der Atheismus selbst; das ist meine Meinung! Ja, das ist meine Meinung! Der Atheismus predigt nur das Nichts; aber der Katholizismus geht weiter: er predigt einen entstellten Christus, einen durch Verleumdung und Beschimpfung karikierten Christus, das reine Gegenteil von Christus! Er predigt den Antichrist, das schwöre ich Ihnen, das versichere ich Ihnen! Das ist meine persönliche, langgehegte Überzeugung, die mir schon viel Pein bereitet hat. . . . Der römische Katholizismus glaubt, daß ohne eine universale Herrschgewalt die Kirche auf Erden nicht bestehen kann, und ruft: Non possumus! Meiner Ansicht nach ist der römische Katholizismus überhaupt kein Glaube, sondern einfach eine Fortsetzung des weströmischen Kaisertums, und es ist bei ihm alles, vom Glauben angefangen, dieser Idee untergeordnet. Der Papst hat ein Land in Besitz genommen, einen irdischen Thron bestiegen

und das Schwert ergriffen; seitdem geht alles in dieser Art weiter; nur haben sie zum Schwerte noch die Lüge, die Intrige, den Betrug, den Fanatismus, den Aberglauben und das Verbrechen hinzugefügt; sie haben mit den heiligsten, aufrichtigsten, schlichtesten, wärmsten Empfindungen des Volkes gespielt; alles, alles haben sie für Geld, für gemeine weltliche Macht hingegeben. Und das wäre nicht die Lehre des Antichrists? Wie hätte da nicht der Atheismus von ihnen ausgehen sollen? Der Atheismus ist von ihnen ausgegangen, geradezu aus dem römischen Katholizismus! Der Atheismus hat zuerst mit ihnen selbst angefangen: konnten sie den auch sich selbst Glauben schenken? Er gewann dann aus dem gegen sie bestehenden Widerwillen Stärke; er ist ein Produkt ihrer Lüge und geistigen Kraftlosigkeit!... Auch der Sozialismus ist ja ein Produkt des Katholizismus und des katholischen Wesens! Auch er ist, ebenso wie sein Bruder, der Atheismus, aus der Verzweiflung hervorgegangen, als Gegensatz zum Katholizismus im moralischen Sinne, um einen Ersatz für die verloren gegangene moralische Macht der Religion zu bilden, um den geistigen Durst der lechzenden Menschheit zu stillen und sie zu retten, nicht durch Christus, sondern ebenfalls durch die Gewalttätigkeit! Das ist ebenfalls eine Freiheit durch Gewalttätigkeit; das ist ebenfalls eine Vereinigung durch Schwert und Blut!... *Fraternité ou la mort!*...“ Katholizismus und Atheismus stehen also nach dieser Auffassung in einem innern Zusammenhang. Sie haben schließlich jenes Europa hervorgebracht, das nach der Revolution gegen die Gottesordnung und das heilige Evangelium diese nun ersetzt durch menschliche Ordnungen, durch Organisationen und Systeme, denen allen das widerchristliche Machsprinzip gemeinsam ist und die alle schließlich zurückweisen auf Rom, die geistige Mutter des Abendlands. So wird der Großinquisitor Symbol für eine geschichtliche Entwicklung von Jahrtausenden.

Größer wächst in diesem Zusammenhang der schweigende Christus auf, der des russischen Volkes Sendung verkörpert. Gerade in dem Ungeheuerlichen seines Schweigens kommt das Grauenhafte dieser Szene unheimlich zum Ausdruck. In Rußland ist noch ein unverdorbenes Volk. In Rußland lebt noch der schlichte einfältige Glaube. „Unser Christus muß als Schild dem Westen entgegenstrahlen, unser Christus, den wir uns bewahrt und den sie überhaupt nicht gekannt haben!... Man zeige dem Russen das wahre Russentum. ... Man zeige ihm, wie sich in der Zukunft die Erneuerung und Auferstehung der ganzen Menschheit vielleicht einzig und allein durch den russischen Gedanken, durch den russischen Gott und den russischen Christus vollziehen wird, und man wird sehen, welch ein starker, sanfter, wahrheitsliebender, weiser, sanfter Riese vor den Augen der erstaunten Welt heranwachsen wird; erstaunt und erschrocken wird die Welt aber allerdings sein, weil sie von uns nur das Schwert erwartet, das Schwert und die Gewalttätigkeit; denn da sie nach sich selbst urteilt, kann sie sich uns nicht ohne Barbarentum vorstellen...“ Soweit Fürst Myschkin. Auch hinter diesem Christus steht also Geschichte. Sammelt man die Strahlen, die aus den übrigen Werken Dostojewskis auf ihn fallen, so scheint er auf einmal umleuchtet von jenen seltsamen Lichtern, die in der Morgensonne um die Kuppeln der russischen Kirchen spielen. Fremdartig bleiben diese Bauten in dem Lande, dessen Bevölkerung so andächtig zu ihnen wallt. Ein Traum nur scheinen sie zu sein, eine in märchenhaften Farben auf-

leuchtende Sehnsucht nach der Hagia Sophia und den Herrlichkeiten des kaiserlichen Byzanz. Dahin geht, wie im Westen der Zug nach Rom, so im Osten der tiefste Drang der russischen Geschichte.

Phantastisch nennen wir dies alles vielleicht, das Seltsame solcher Träume mit unsrer nüchternen Vernunft prüfend. Freilich, es ist auch phantastisch, spottet ja schon Alexander Herzen über die „Verdienste“ des erstarrten Byzanz um die russische Kultur und haben ja überhaupt die „Westler“ das russische Volk oft ironisch genug darauf hingewiesen, was es von Europa noch zu lernen habe. Aber das hindert nicht, daß solche Phantasien in Rußland zünden. Das Volk von St. Petersburg wußte wohl, was es tat, als es diesem Dichter ein Leichenbegängnis veranstaltete, wie es kaum je ein Zar erfahren. Niemand hatte so wie er das Innerste der russischen Seele ausgesprochen, niemand wie er das Heiligste im Stodrussischen so erkannt und verehrt. Ihm war es eine dichterische, eine ideale Angelegenheit, was er da verkündete, aber allzusehnell macht eine rücksichtslose Politik mit solchen Vorstellungen ihre Geschäfte. Panslawismus heißt das Kind dieser Träume, und dieser Panslawismus ist wahrhaftig nicht bloß ein Traum, auch wenn er im Augenblick eingeschränkt erscheint auf die östliche Slaventwelt allein. Denn Rußland ist groß und seiner Möglichkeiten sind unendlich viele. Der weiße russische Christus ist seit Dostojewskis Tagen nicht gestorben. Die Dichter des bolschewistischen Rußlands, Bjely, Jessini und Alexander Bloch haben ihn wieder ertweckt, aber gar nicht in der Richtung auf den „sanften Riesen“ hin, sondern in unheilvoller Verbindung mit dem Wilden, dem „Szythischen“, dem Barbarischen ihres Volkes. Alexander Bloch läßt diesen Christus — bei ihm ist wohl der leidende gemeint — den roten Horden vorangehen:

Schreiten so in hehrem Wahne,
 Hungrig folgt der Hund von fern,
 Und voran — mit blut'ger Fahne
 Kugelfest, verratgeseit,
 Schnee verhüllt und perlumschneit,
 Sanften Schritts durch Sturmestosen
 Geht im Kranz aus weißen Rosen,
 Lichtumhaucht gleich einem Stern —
 Jesus Christ, der Sohn des Herrn.

Es mag gleichgültig sein, was Alexander Bloch eigentlich hat sagen wollen, jedenfalls ist hier jener russische Christus in Verbindung gebracht mit der russischen Revolution. Und das ist immerhin ein vielsagendes Symbol. Die heiligste Idee, die flammendste Begeisterung erscheint verbunden mit der fürchterlichsten Organisation, mit dem Vernichtungsdrang wilder Asiaten. Dostojewski hat mit Bakunin den Bund geschlossen, und wer kann sagen, was daraus wird, wenn einmal das berühmte russische „Dreigespann“ unter solcher Führung wider Europa heranbraust. „Die großen Eroberer Timur und Dschingis-Khan fuhren wie ein Sturmwind über die Erde hin und gedachten das Weltall zu erobern. Aber auch sie wurden, wenn auch unbewußt, getrieben von dem großen Bedürfnis nach Vereinigung aller Menschen. Wer das Weltall eroberte und den Purpur Cäsars anlegte, der würde Ruhe bringen über die ganze Menschheit.“ Im Gefühl wurzelnd ist der russische Mensch all den jähen Schwankungen dieser Sphäre ausgeliefert. Eroberer- und

Zerstörertrieb, Glaube und Unglaube, Madonnenverehrung und Dirnenkult wechseln in dieser Erregtheit, die eigentlich noch kaum aus dem Physiologischen ins Geistige vorgedrungen, in unberechenbarer Weise und scheinen schließlich nebeneinander zu wohnen in der gleichen Seele, wie der Psycholog Dostojewski das sowohl bei Iwan als auch bei Dmitri zeigt, dem dritten der Brüder Karamasoff. Europa überhört zur Zeit bei seinem innern Zwist das Gewitterrollen im Osten. Wer aber auch nur oberflächlich die Berichte über das Vordringen der Bolschewisten in China, in Mittelasien und über ihre Freundschaft mit den Söhnen Mohammeds in Indien wie in der Türkei verfolgt, wird sich bald klar darüber werden, wo Europas und der ganzen zivilisierten Welt Aufgabe heute eigentlich zu liegen hätte. Möchte das Wort nicht Wahrheit werden, daß der nächste Krieg gegen die Zivilisation überhaupt gehen wird. . . .

So unmittelbarer seelischer Ergriffenheit voll werden alle diese von Nachfolgern Dostojewskis vielfach mißbrauchten Gedanken in gigantischen Anschauungen von ihm entwickelt, daß man wohl fühlt, wie sie aus furchtbar chaotischen Tiefen kommen, aus einem Gemüt, das schwer mit sich selbst hat ringen müssen. Dostojewski war schweigsam wie die Masse seines gedrückten Volkes. Er wollte es nach außen hin nicht wahr haben, wie sehr er innerlich litt. Zudringliche Fragen wußte er mit leichter Geste abzuwehren. Nur hier und da finden wir eine Aufzeichnung, die tiefer blicken läßt: „Der Großinquisitor und das Kapitel von den Kindern.“ Unter dieser Überschrift heißt es in den 1880 notierten Gedanken: „Angesichts dieser beiden Kapitel hätten Sie über mich vielleicht wissenschaftlich, aber nicht in philosophischer Hinsicht so geringschätzig zu urteilen brauchen, obschon Philosophie nicht meine Spezialität ist. Auch in Europa gibt es keinen atheistischen Ausdruck von solcher Gewalt und hat es nie gegeben. Folglich glaube ich an Christus und bekenne ich mich zu diesem Glauben nicht wie ein Kind, sondern mein Hosianna ist durch das große Segenfeuer der Zweifel gegangen, wie in meinem letzten Roman der Teufel von sich sagt.“ Es genügt nur ein kurzer Blick auf die Lebensschicksale des Dichters, um zu begreifen, wie dieser Antichrist in seiner Seele hat entstehen können. Überstrenge Erziehung des Kindes im Vaterhaus zu Moskau; Verhaftung des jungen Fähnrichs, der im Grunde mit „staatsgefährlichen“ sozialistischen Umrrieben wenig zu tun hatte, in St. Petersburg; jene für sein ganzes Leben so entscheidende Komödie auf dem Schafott, wo er fünf Minuten lang dem sichern Tod ins Antlitz sieht; dann Sibirien, man lese die Erinnerungen aus einem Totenhaus; und zu den vier Jahren äußerster Sklaverei noch weitere fünf einer harten militärischen Dienstzeit in Semipalatinsk. Man versetze sich in die Lage eines jungen russischen Schriftstellers, der in der Not seiner Fruchtbarkeit fern der Hauptstadt und dem literarischen Leben seine Tage in ödester Gleichförmigkeit vergeuden muß. Dazu dann die unglückliche erste Ehe, endlich Rückkehr nach Petersburg, Tod des Bruders, gewaltiger Schuldennachlaß, Flucht ins Ausland, gelegentliches Versinken in Spielwut, und endlos und immer neu die Geldnot. Zuletzt doch Heimkehr in ein Vaterland, das in Parteien zerrissen ist und einen Menschen weder begreift noch in Ruhe läßt, den seine flammende reine Überzeugung außerhalb aller Parteien stellte; und erst am Schlusse gegen den Abend hin ein einigermaßen sorgloses Dasein,

wenn auch dieses noch erfüllt von fieberhaftem Schaffen. Daß da ein Iwan sich entwickelt, der wild und verzweifelt aufbegehrt wider Glauben und Vorsetzung, läßt sich verstehen. Aber neben ihm wächst Sossima: sein Geist war in den frommen Gebeten des Kindes, wehte ihm entgegen aus den stimmungs-vollen Gottesdiensten seiner Kirche, aus den Evangelien, von denen er sagt: „Vier Jahre habe ich sie unter meinem Kopfkissen gehabt — in Sibirien nämlich — ich habe daraus gelesen und andere daraus lesen gelehrt“, vor allem aus der schlichten Seele des Volkes, das er so liebte. Dabei gab es eine Kraft in ihm, die diese Kämpfe bald hinauswachsen ließ über die rein persönliche Grenze, es war das Mitleid, die Seele seiner Seele. Wie kann man diesem unglücklichen russischen Volke helfen? Mit dem Sozialismus? Schnell ist eine Idee bei Dostojewski vertweht, die sich durch Bjelinski bei ihm einführte mit dem Ausspruch: „Die Revolution hat vor allem das Christentum zu vernichten, denn sie ist vor allem auf dem Atheismus begründet.“ Denn Dostojewski war nun einmal gläubig, und zwar in einem solchen Maße, daß sich sein Antlitz qualvoll verzerrte, wenn jemand häßlich über Christus sprach. In der Todesangst und in der Verbannung, im Verkehr mit den von der menschlichen Gesellschaft Geächteten, mit dem Volke und seiner Not wird es ihm deutlicher und ganz von innen heraus immer bewußter, daß nur der Glaube jene Antriebe zu geben vermag, die über Worte und Programme hinaus zu welterlösender Tat führen. Bald steht er im offenen Kampfe mit den liberalen Richtungen, die von Westen her sein Mütterchen Rußland beglücken wollen, erkennt immer schärfer das Seelenlose dieses ganzen Intellektualismus und verkündet immer feuriger sein religiös-völkisches Ideal. Alles, was je ein Gläubiger empfinden mag, wenn er das Heiligste in menschlicher Verwaltung geschwächt oder entstellt sieht, hat auch Dostojewski gefühlt; die Dunkelheit der offenbarten Geheimnisse hat auch ihn geängstigt; wie er auf der andern Seite auch nicht so ohne weiteres sich von jenem „Europa“ hat befreien können, das ihm schon in jungen Jahren als das Land der Wunder und der Schönheit erschienen war. So wurde sein inneres Leben eine ständige Auseinandersetzung, und zwar bei ihm, dem Dichter, zugleich ein dramatisches Ringen zwischen Engel und Dämon.

Dieses Ganze denke man sich nun hinein in das Innere eines pathologischen Menschen, in dem alle Mäße wachsen. Dostojewski litt an einer Art hysterischer Fallsucht, deren Ablauf er mit medizinischer Genauigkeit so manchmal beschrieben hat. Nun ist es gerade diesem Leiden eigentümlich, daß es die Einheit des Menschen spaltet. Eine fremde Macht scheint sich plötzlich im Seelengrunde zu regen, wächst drohend empor und vergewaltigt mit einer Kraft, die jeder Gegenwehr spottet, den unglücklichen Menschen und wirft ihn zu Boden. Es ist klar, daß eine solche physiologische Veranlagung ihren Einfluß auszuüben vermag auf die ganze seelische Struktur, ja bis weit in die dichterische Haltung hinein. Das Thema des „Doppelgängers“ fand Dostojewski in seiner eigensten Erfahrung.

Daß Iwan und Sossima sich in seinem Innern nicht versöhnen wollten, das war schließlich Dostojewskis ständige schmerzliche Spannung, wenn man will, seine persönliche Tragik. Sie wird um so ergreifender, als er hierin das schicksalhafte Erbe seines Volkes übernimmt. Wieso denn? Das Christentum

kam nach Byzanz, in schon erstarrter Form, wie eine „fertige Sache“. Natürlich verlor es auch so nicht ganz die ihm innewohnende Kraft. Aber allzu schnell wurde der kaum erblühte Frühling dieser Kirche schwersten Wetter ausgesetzt. In den schismatischen Kämpfen des Ostens geht langsam die Sonne Roms unter den Horizont und überläßt diese an sich schon der abendländischen Kultur ferne Welt ihrer winterlichen Einsamkeit. Es kommt die Zeit der Tatarenüberfälle, die schließlich endet in eine über zweihundertjährige Fremdherrschaft. Natürlich kann sich unter solchen Verhältnissen kein Prozeß vollziehen, wie ihn das Mittelalter des Westens erlebt hat. Während sich bei uns in der Freiheit eines mächtig aufstrebenden Volkes Religion und Kultur miteinander verbinden und eine christliche Kunst, eine christliche Wissenschaft und ein christliches Staatswesen erstehen lassen, bleibt Rußland ein Land „ohne Mittelalter“, indem höchstens die Baukunst aus allen möglichen fremden Elementen etwas wie einen nationalen Vermittlungsstil zustande bringt. Dazu tritt dann unter dem Joche der „Goldenen Horde“ der Kampf Moskaus um die Alleinherrschaft, in dem schließlich der finstere Despotismus jenes schrecklichen Iwan obsiegt, der über zertretenen Gemeinwesen und zertrümmerten Bojarenstgen die blutige Majestät des Zarentums aufrichtet. Nicht Nischni-Nowgorod, die freie, demokratische Handelsstadt, wird die Herrin Rußlands, sondern Moskau, die geknechtete Sklavin eines byzantinischen Absolutismus. Diese neue Staatsgewalt macht nicht halt vor der Kirche. Auch Rußland hatte seinen Kampf zwischen Kaiser und Papst, dort zwischen Zar und Patriarch, freilich nicht im weltgeschichtlichen Ausmaß wie das Abendland, sondern mehr nach Art orientalischer Palastrevolutionen, und mit dem Ausgang, daß schließlich unter Peter dem Großen an der Spitze der russischen Kirche eine vollkommen weltliche Behörde steht. Daß unter dem Drucke der berüchtigtsten Bureaucratie, die die Welt kennt, und der finstern Atmosphäre des Zarenhofes überhaupt ein kirchliches Leben sich nicht entwickeln konnte, bedarf keines Beweises. In einsamen Höhlen und in weltentlegenen Klöstern führt die Religion ihr poesievolles Dasein, nachdem es ihr verwehrt ist, das Leben selbst zu gestalten und eine Kulturmacht zu werden. In die Tiefen des Gefühls und der Musik zieht sich ein Christentum zurück, dem die Umstände es nicht erlaubten, jene kräftigen seelischen Organe zu bilden, die nur im Kampfe mit der harten Wirklichkeit sich entwickeln können. So bleibt diese Kirche in ihren besten Vertretern auf dem Stande des Basilus, des Mönches, den man in Rußland so hoch verehrt. Fromm ist dieses Volk, tiefgläubig, voll Liebe zu seinem Kulte, voll von Enthusiasmus für seinen Christus. Aber es kennt nicht die heroische Tat, hat es doch immer nur zu leiden gehabt. Ganz versunken in sein Duldertum, hat es schließlich seine Einseitigkeit zur Tugend gemacht, das tätige Christentum des Evangeliums in die untätige Mystik des Buddhismus getaucht und die in der Wirklichkeit des Lebens gebundene Kraft in die Traumwelten der Phantasie verlegt. Und tief, immer tiefer wurde die Kluft zwischen Himmel und Erde, dem Russen doppelt fühlbar, weil er mit solcher Inbrunst seine Scholle liebt. „Gibt es denn keine Freiheit mit Gott?“ fragt Golizyn, der junge Revolutionär in Mereschkowskis neuestem Roman. Darauf die Antwort Rylejews:

„Nein, mit Gott ist die Sklaverei.“

„Einst war es die Sklaverei, nun wird es die Freiheit sein.“

„Wirklich? Wann? Jetzt aber... Nein, Golizyn, es ist kalt, so kalt!“

„Was ist kalt, Rylejew?“

„Ihr Gott und Ihr Himmel. Wer den Himmel liebt, der liebt die Erde nicht.“

„Kann man denn nicht beides zugleich lieben?“

„Lehren Sie mich, wie man es tut...“

Und Iwan?... Unter Katharina dringt aus dem schon entgötterten Europa die Bildung ins Land. Enzyklopädie, man weiß, was das bedeutet. Es gab in Rußland keine geschulten Köpfe, die sich mit all diesen neuen Systemen hätten auseinandersetzen können, wie etwa die großen Scholastiker des Mittelalters mit Aristoteles und den Arabern. Man konnte nur annehmen und anbeten, wo man kritisch hätte sondern und wählen müssen. Kein Wunder, daß nun die Idee des Fortschritts die russische Intelligenz berauscht, verspricht ja diese Wissenschaft, Wege zu ebnen zu neuem Leben in neuer Freiheit. Scharf ist der Verstand des Russen, der ein geborener Dialektiker; ist aber auch in seiner Dialektik bleibt noch spürbar die Welle des Gemüts, die alles mit unwiderstehlicher Gewalt in ihre Höhen und in ihre Tiefen reißt. Dazu hat sich bei ihnen die Bildung noch nicht wie im alklugen Europa von der jugendlichen Verbindung mit dem Leben selbst gelöst, und so wurden die Probleme der Philosophie nicht bloß durchdacht, sondern sogleich auch durchlebt. Mit heißerer Teilnahme hat man in Moskau über Hegel gestritten als selbst in Berlin. Eine Theorie nach der andern wurde so schnell in ihre äußersten Konsequenzen getrieben, bis es schließlich zum letzten aus Europa importierten System kam, zum Marxismus, zu dessen geistiger Überwindung Rußland nur wenige Jahre brauchte, nachdem man in Europa ein halbes Jahrhundert benötigte, um diese ganze Ideologie ad absurdum zu führen. Das ist ja Iwan! „Wie kannst du nur leben mit einer solchen Hölle in der Brust?“ Es ist die Frage des jüngeren Bruders Aljescha, die man mit größerem Recht an das ganze Rußland von heute stellen könnte.

Leicht hört man aus diesem russischen Problem das darin verborgene Weltproblem heraus. Wir haben hier nur eine besondere Prägung jenes Grundproblems, aus dessen jeweiliger Lösung, sei sie nun richtig oder falsch, größte Triumphe einerseits und größte Tragik anderseits im Laufe der Geschichte für Welt und Kirche erwachsen sind; jenes Grundproblems, das in der menschlichen Natur, die ein Kind zweier Welten ist, schon deutlich, in dem Menschentum des Reiches Gottes aber noch viel dringlicher, in viel gewaltigeren Spannungen offenbar wird; es ist der logisch leicht faßbare, psychologisch aber unendlich schwierige Ausgleich zwischen Natur und Übernatur, Kirche und Kultur, Reich Gottes nicht von dieser Welt und doch in dieser Welt oder wie immer man die Gegensätze formulieren will. Wo wir heute es mit Händen greifen, auch solche, die ähnlichen Gedankengängen bisher verschlossen waren, daß das Unheil der Welt schließlich daher kommt, daß man die Grundsätze des Christentums auf dem profanen Gebiet vernachlässigte, daß nun auf unser unglückliches Geschlecht jenes Ereignis der Loslösung der menschlichen Natur vom Wirkbereich der Kirche, das in den Tagen der Reformation und des Humanismus sich vollzog, lawinenartig wachsend niederrollt, die Welt in ein Chaos zerschlagend, in dem die Besten verzweifelnd nach Ideen und Kräften

aussehen, stark genug, die entfesselten Dämonen zu bändigen, steht uns ja die ganze Tragweite der jeweiligen Lösung dieses Problems deutlich vor Augen, und wir verstehen, wie ein Dichter, der dies alles gestaltend geschaut hat, seine besten Kräfte daran setzte, um diesen ganzen Wirrwarr zu entknäueln.

Wäre ihm doch, der wohl viel über die Geschichte phantasierte, sie aber niemals ernstlich studiert hat, der auch auf seinen Europareisen immer nur den Menschen betrachtete aus einer in Rußland bereits gebildeten Einstellung heraus, wäre ihm doch das aufgegangen, was Solowiew, seinen Bekannten und Freund, schließlich zu einem Ausgang aus der quälenden Enge geführt hat. Auch Solowiew sah auf Europa wie Dostojewski. „Jede Herrschaft, die nicht auch zugleich das absolute Prinzip der Wahrheit in sich verwirklicht“, so heißt es schon in der ersten seiner zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum, „ist gleichbedeutend mit Vergewaltigung, und die Unterordnung unter eine solche Macht kann nur eine erzwungene sein ...“ Und bald darauf: „Hieraus wird der gewaltige, der negativen Entwicklung des Westens zu Grunde liegende Sinn, wird die mächtige Bedeutung der Zivilisation des Westens ersichtlich. Sie stellt einen vollständigen und folgerichtigen Abfall der natürlichen Menschenkräfte vom göttlichen Prinzip dar, ihre ausschließliche Selbstbehauptung und das Streben, auf diesen Kräften selbst das Gebäude einer allgemeinen Menschheitskultur zu errichten.“ Solowiew kam auf der Suche nach einem Ausgang aus diesen Fragen zur katholischen Kirche. Daß Dostojewski nicht auch dahin gelangte, braucht man nur zu erklären und zu verstehen, um es auch gleich zu verzeihen. Der Russe wird erzogen nicht bloß in Unkenntnis, sondern auch im Haß wider Rom. Ich habe selbst in russischen Schulbüchern Stellen gefunden, die zeigen, wie ein Russe, ohne daß ihm auch nur eine Ahnung von der Wahrheit aufgeht, an der katholischen Kirche vorbeigeführt wird. Er sieht sein Christentum in der historischen Linie Byzanz-Jerusalem; Rom aber liegt weit ab, nötigt gar nicht zur Auseinandersetzung, wird mit einer Selbstverständlichkeit, die gar nicht mehr zum Widerspruch reizt, als Abfall von Christentum, oft nur nebenbei, wie etwas, das jedermann ja weiß, gekennzeichnet. Auch im Gespräch mit Russen hatte ich manchmal Gelegenheit, diesen eigentümlichen, ererbten und daher gewissermaßen in die Härte der Versteinerung übergegangenen Haß des Schismatikers wider Rom kennen zu lernen. Darüber sollte man sich auch bei jeglichem Missionswerk keinerlei Täuschungen hingeben. Daß vielfach auch naheliegende nationale Gegensätze diesen Haß noch vergrößert haben, sei nur beiläufig erwähnt. Sein Bild von Rom hat Dostojewski der russischen Tradition entnommen, und nur in der Gestaltung ist er hier Dichter. Hätte er geahnt, wie nahe sein Gossima dem hl. Franziskus des Westens steht, hätte ihm jemand die Binde von den Augen genommen, daß er hinter all den Formen und der kraftvollen Hierarchie die große Liebe geschaut hätte, die trotz aller menschlichen Begleitererscheinungen das schlagende Herz dieser Kirche ist, ohne Zweifel wäre auch er den Weg Solowiews gegangen, dessen Kinderauge mehr gesehen hat als der noch so kluge Menschenkenner. Übrigens hat Dostojewski von den katholischen Menschen, die ihm begegnet sind, immer mit Achtung gesprochen und es oft betont, daß man Mensch und Idee nicht verwechseln dürfe. Was er im letzten Grunde an Rom verurteilt, sind Dinge, die auch der römische Katholik nicht zu

bewundern braucht. Man kann ja überzeugt sein von der Notwendigkeit von Behörden und doch den Wunsch hegen, es möchte gerade bei diesen Behörden das Irdisch-Behördliche möglichst wenig in die Erscheinung treten; gewiß dürfen mir die Heiligen in der Reihe der Päpste lieber sein als die mehr weltlichen Herrschergestalten unter ihnen; und jedenfalls gilt für den letzten Gläubigen sowohl wie für den tiaragekrönten Nachfolger Christi das Wort des Evangeliums: Daran sollt ihr erkennen, daß ihr meine Jünger seid, daß ihr einander liebet. . . . Es ist mir darum gar nicht wunderbar vorgekommen, als mir einmal jemand gestand, er sei durch Dostojewski katholisch geworden.

Von der vollkommenen Lösung seiner Grundfragen wie durch sein Schicksal ferngehalten, hat Dostojewski sich in seiner Weise bemüht, Gott und Mensch, Kirche und Kultur wieder in die rechte Harmonie zu bringen. Weniger wichtig mag es scheinen, was er mehr theoretisch als künstlerisch vorschlägt: Eine Kirche, die nach Art der Theokratie des Alten Bundes und umgekehrt dem historischen Prozeß im Abendland den Staat sozusagen in sich auffaugen sollte. Freilich rückt er dieses Ideal mit Bedacht weit hinaus in eine ferne, ferne Zeit — sah er ja in Rußland manches in der Staatskirche, auf das sein Großinquisitor so ungefähr gepaßt hätte! Nun, das sind Utopien, über die man nicht weiter zu reden braucht. Mehr dichterisch war jene Lösung, derzufolge Alescha, der Jünger Sossimas, sein Kloster verlassen sollte, d. h. symbolisch gesprochen: Die Religion muß aus den Klöstern in die Welt und das Leben erfüllen. Hier zeigt sich übrigens auch die starke Aktivität, die das Christentum Dostojewskis immerhin vor dem halben Buddhismus Tolstois und anderer Russen auszeichnet. Eine rein dichterische Lösung gibt endlich Dostojewski, wenn er jenen Augenblick beschreibt, in dem ein vom Ewigen gelöster Mensch die Verbindung mit den jenseitigen Welten wiederfindet. Auf einmal strömt in einen solchen eine neue Kraft. Nicht aus dem Menschen geboren, sondern ihm vom Jenseits verliehen, gibt doch diese Kraft erst das eigentliche Leben. Nicht selten fallen solche „Erlöste“ nieder, küssen dankbar die russische Erde und wissen sich nicht zu lassen in ihrem ekstatischen Glücksgefühl.

So wird uns Alescha geschildert in jenem Augenblick, als er sich eben von dem Sarge des entschlummerten Sossima entfernt hatte: „Seine Brust, die von Entzücken erfüllt war, dürstete nach Freiheit, nach Raum, nach Weite. Über ihm wölbte sich unübersehbar die weite Himmelskuppel, voll von stillen, leuchtenden Sternen. Vom Zenit zum Horizont erschien, undeutlich noch, fast wie verdoppelt die Milchstraße. Eine frische und unbeweglich stille Nacht hatte sich über die Erde gelegt. Die weißen Türme und goldenen Kuppeln der Kathedrale leuchteten am saphirnen Himmel. Die üppigen Herbstblumen auf den Beeten beim Hause waren bis zum Morgen entschlummert. Es war, als ob die irdische Stille mit der himmlischen ineinanderfließe, das Geheimnis der Erde berührte sich mit dem der Sterne. . . .“

Hier rückt Dostojewski deutlich auf die Ebene Dantes. Das ist der Dichter, der nach Inferno und Purgatorio sein Paradiso grüßt und die himmlische Beatrice. Ihm war es nicht gegeben, wie dem großen Florentiner, tiefer in die Welt der Gnade einzudringen. Ihm ist es nicht restlos gelungen, jene Harmonie wiederherzustellen, die in einer glücklicheren Zeit Erde und Himmel ineinanderschlang, den „euklidischen Verstand“ versöhnend mit dem mystischen

Erlebe. Nur in jenen lichten Augenblicken, wo die ganze Schöpferkraft des Dichters durch alle Systeme und Theorien hindurchbricht, nur noch als Gottes Echo Gottes Stimme wiedergebend, in diesen Augenblicken höchster seelischer Steigerung, da ist es ihm vergönnt, jene Einheit zu fühlen, die bei Dante alles beherrscht. Darum war es Dostojewskis Kunst auch nicht möglich, das klassische Ideal der Schönheit zu verkörpern. Denn dieses Ideal setzt innere Geschlossenheit voraus, sicheres Stehen auf festem Grunde. Da läßt sich bauen, da schließt sich leicht Strophe an Strophe, da klingt die Ordnung wie von selbst in tönder Harmonie. Kann man auf wogendes Chaos Fundamente gründen? Und gar noch Säulen und hochgewölbte Dome? Dostojewski ist kein Künstler dieser Art. Er blieb „der Mann mit der Fackel“, der in alle Abgründe leuchtet. Was kümmern ihn Maße und Gewichte! Wohl vertraut mit den Gesetzen der Sprache und ihren Forderungen, hat doch die feurige Seele alle Formen und alle reinen Linien durchbrochen. Drei bis vier Bände umfaßt jeder seiner großen Romane, und was wälzt sich nicht alles in einem solchen Roman vorüber an Persönlichkeiten und Ereignissen, an Erörterungen und Programmen, an Verbrechen, Vision und Ekstase. . . . Und doch klingt aus allen Stimmen stets der gleiche Ton, die Absage an jenes Phantom emanzipierter Kultur, das sich in Nießsche, dem westlichen Doppelgänger Dostojewskis, zu seinem höchsten stolzen Gipfel aufschwingt, dem Menschengott — und dieser Ton ist zugleich auch wieder in allen Tiefen der Schuld und auf allen Bergen der Verklärung der Hymnus an jenen einzigen Erlöser der Welt, vor dem Dostojewski sich demütig im Glauben gebeugt hat, den Gottmenschen Jesus Christus.

Friedrich Muckermann S. J.