

ten Änderungen des Unterbaues arbeitet und sich dabei des Rechtes bedient. Damit wurde die aktive, die Gesellschaft umformende Rolle des sowjetischen Rechts anerkannt. Daraus können für die Zukunft recht weitgehende Schlüsse gezogen werden.

Von dem bevorstehenden Absterben des Staates und des Rechtes ist keine Rede mehr. Der Staat ist allmächtiger als jemals zuvor, da seine Funktionen nicht nur politisch-administrativ sind, sondern auch das gesamte Wirtschaftsleben umfassen: der Begriff des Staates ist dadurch ein anderer geworden. Auch das Recht ist mehr denn je den Interessen des Staates unterstellt und von der Politik der Regierung abhängig. Die politischen Grundlinien der Regierung bzw. der Partei sind für die Gerichte maßgebend, was auch offiziell zugegeben wird. Das bedeutet nicht, daß die zeitweise angestrebte Verbesserung der Rechtslage der Person auf manchen Gebieten, was besonders in der letzten Zeit seitens der herrschenden Schicht verlangt wurde und auch der Produktionssteigerung zugute kommen kann, nicht weitergeführt oder sogar ausgebaut werden wird. Doch kann nicht an der Auffassung gerüttelt werden, daß in der Sowjetunion Staat und Recht ebenso wie Staat und Gericht eine untrennbare Einheit bilden, daß es kein Recht außerhalb des Staates gibt, daß der Staat die einzige Rechtsquelle ist und daß das Recht immer zweckgebunden sein muß. Nur dies ist im Sowjetrecht das Bleibende. Durch die Verneinung der verbindlichen Grundsätze des Naturrechtes und des Menschenrechtes, der außerhalb des Staates bestehenden Gerechtigkeitsprinzipien unterscheidet sich das sowjetische Recht von der westlichen Rechtsauffassung. Dieser Unterschied ist wesentlich und unüberbrückbar. Die einzelnen Rechtsvorschriften hingegen sind zeit- und ortgebunden, veränderlich, und keine von ihnen kann als spezifisch sowjetisch oder kommunistisch bezeichnet werden. Mit der Proklamierung der „aktiven, die Gesellschaft verändernden Rolle“ des Rechtes im Sowjetstaat kann dieser Unterschied nur noch größer werden.

Der Menschgott Dostojewskijs als Gestalt des östlichen Atheismus

Von ANTANAS MACEINA

Entstehung der Vision vom Menschgott

Der Jugendwunsch Dostojewskijs, Westeuropa, „das Land heiliger Wunder“ (A. S. Chomiakow), einmal zu sehen, wurde während der späteren wiederholten Reisen des Dichters dorthin dermaßen alles Zaubers entkleidet, daß er das Leben im Ausland „schlimmer als eine Deportation nach Sibirien“¹ fand. Er verließ „so schnell wie möglich das langweilige Berlin“ (B 102); in Dresden fühlte er sich „wie ein Stück Brot, das man vom Laibe

¹ F. M. Dostojewskij, Briefe, München 1914, Piper, S. 141 (zit. unter B).

abgeschnitten hat“ (B ebd.); Genf war ihm „eine grauenhafte Stadt“ (B 115), „eine langweilige dumme Stadt mit einem entsetzlichen Klima“ (B 126); in Paris war es „sehr teuer und sehr staubig“; in Italien „sehr heiß“, außerdem tauchte „dort noch die Cholera“ auf (B 111). Es waren jedoch nicht nur die äußeren, bzw. finanziellen Schwierigkeiten (mit diesen hatte Dostojewskij stets und überall zu kämpfen) oder die häufig, vor allem in Genf, auftretenden Anfälle der Epilepsie, die ihm den Aufenthalt in Westeuropa so verbitterten. Auch geistig fühlte sich hier Dostojewskij wie auf einem Friedhof, wo zwar „teure Tote liegen“, aber „in keinem Fall mehr als das“.² Auf seiner Irrfahrt von einem westeuropäischen Land zum anderen wollte der Schriftsteller, wie er selbst sagt, „alles sehen, unbedingt alles“, damit ihm daraus „etwas Ganzes, ein gewisses allgemeines Panorama“³ entstehe. Und es entstand in der Tat. Aber wie düster und unheilverkündend! Das gelobte Land der Jugend verwandelte sich in ein geistiges Frönerhaus.

Kurz nach seiner ersten Europareise (1862) veröffentlichte Dostojewskij seine Aufzeichnungen über die im Westen gewonnenen Eindrücke.⁴ Dieser Aufsatz ist eine Kulturkritik am Westen und eine Prophezeiung vom Untergang des Abendlandes, 60 Jahre vor Oswald Spengler erschienen und geschrieben unter dem Einfluß Gercens, eines russischen Emigranten und Kulturphilosophen, dem Dostojewskij in London begegnete.⁵ Der bürgerliche Wohlstand sei, nach Dostojewskij, zur Endform der westlichen Zivilisation geworden; das europäische Leben erwecke den Eindruck „des Ruhigen und Stillen, des Immerwährenden, des Heidelbergischen“ (zit. Moculskij, 192). Paris sei Ausdruck des Philistertums, dagegen spüre man in London etwas Apokalyptisches: diese Stadt sei das große Babylon aus den johanneischen Visionen, jene „große Hure“, die am Wasser sitzt (vgl. Off 17, 1). Es graut Dostojewskij, überall das Versinken der menschlichen Person in die Masse zu sehen. „Sie spüren ja“, schreibt er, „diese fürchterliche Macht, die all jene unzähligen Menschen aus aller Welt in eine Herde zusammenschließt. Das ist der vollendete Triumph des Baales, der abgeschlossene Bau eines Ameisenhaufens“ (zit. Moculskij, 193). Jedoch wie stolz sei „dieser mächtige Geist“, wie sicher „seines Sieges“ (ebd.). In Wirklichkeit aber sei dieser Stolz lediglich ein trotziger Eigendünkel des entpersönlichten europäischen Menschen. Die Französische Revolution sei total mißglückt;

² Die Brüder Karamasow, München 1923, Piper, S. 417—18 (zit. unter BK).

³ Zit. bei K. Moculskij, Dostoevskij. Žizn i tvorcestvo (Das Leben und Schaffen), Paris 1947, S. 186. — Über die Art und Weise von Dostojewskijs Reisen schreibt Strachow in seinen Erinnerungen folgendermaßen: „Fedor Michailowic war kein großer Meister des Reisens; er beschäftigte sich weder mit der Natur noch mit den historischen Denkmälern noch mit den Kunstwerken, ausgenommen vielleicht nur die größten. Seine ganze Aufmerksamkeit war auf die Menschen gerichtet: er befaßte sich ausschließlich mit ihrer Natur und ihrem Charakter“ (vgl. Moculskij, 189).

⁴ Zimnie zametki o letnich vpečatleniach (Winterliche Aufzeichnungen über die sommerlichen Eindrücke), erschienen in der von Dostojewskij selbst und seinem Bruder Michail herausgegebenen Zeitschrift „Vremia“ (Die Zeit), Februar und März 1863.

⁵ A. I. Gercen (1812—70), mutterseits deutscher Abstammung, emigrierte (nach zwei Verbannungen) nach Westeuropa und gab zuerst „Polarnaja Zvezda“ (Der Polarstern) und später „Kolokol“ (Die Glocke) heraus — zwei Zeitschriften, in denen er für die Befreiung des russischen Volkes kämpfte und selbst für den polnisch-litauischen Aufstand (1863) eintrat. Das europäische Leben enttäuschte ihn jedoch so schwer, daß er den früheren Glauben an den Fortschritt verlor und sich der pessimistischen Kulturphilosophie widmete. Mit Recht kann er als östlicher Vorläufer von O. Spengler gelten.

die von ihr verkündeten Grundsätze änderten sich in ihre Gegensätze: der Freiheit freue sich nur der Millionenmensch, die Gleichheit habe einen beleidigenden Sinn bekommen, die Brüderlichkeit sehe man überhaupt nicht. Westeuropa sei dem nahen und sicheren Tode geweiht. Es „zöge durch die Luft Europas Sterbeglockenklang“.⁶ Uns bleibe nichts anderes, als zur Erde niederzufallen, die Steine zu küssen und über ihnen zu weinen, über diesen beredten Zeugen des vergangenen Lebens, des leidenschaftlichen Glaubens „an die eigene Wahrheit, an den eigenen Kampf und die eigene Wissenschaft“ (BK 417), die schon längst erloschen seien. Europa sei zum „teuersten, allerteuersten Begräbnisplatz“ (ebd.) geworden.

Der entgeistigten und entchristlichten Zivilisation Westeuropas stellt Dostojewskij das russische Leben und den russischen Menschen entgegen. Europa habe Christus verloren und sei deshalb mit Blindheit geschlagen. „Die ganze Bedeutung Rußlands“ bestehe nun gerade darin, dem blind gewordenen Westen „das Licht vom Osten“ zufließen zu lassen (zit. Moculskij, 335). Rußland müsse „der Welt seinen eigenen russischen Christus, den die Völker noch nicht kennen . . ., offenbaren“ (B 153). Das sei das tiefste Wesen seines „gewaltigen zukünftigen Kulturträgertums und der Auferweckung der Völker Europas“ (ebd.). Dostojewskij gesteht wohl ein, daß es im russischen Volke viele „Greuelthaten und Sünden“ gibt; eines aber sei nicht abzustreiten: das russische Volk „hat seine Sünden nie für Wahrheit gehalten, . . . Es sündigt zwar, jedoch sagt es früher oder später: Ich habe Unrecht getan“.⁷ Das russische Volk liebt Christus. Mehr noch: „Christus ist die einzige Liebe des russischen Volkes; und es liebt Ihn auf seine eigene Art, nämlich, *im Leiden*“ (zit. Zaba, 225). Dadurch wird es fähig, dem Antichrist den Kampf anzusagen und diesen Kampf auszustehen.

Ist aber Rußland dazu schon reif? Ist es sich seiner geschichtlichen Rolle bewußt? Dostojewskij zweifelt daran. Seine Generation erinnerte sich noch lebhaft an P. Caadajews (1793—1856) Kritik der russischen Volksseele: „Wir gehören“, schrieb dieser in dem ersten seiner »Philosophischen Briefe« (1829), „weder zum Westen noch zum Osten . . . Wir stehen neben dem Zeitlauf und sind von der Erziehung des Menschengeschlechtes nicht berührt worden . . . Wir leben in der reinen Gegenwart, in ihren engen Grenzen ohne Vergangenheit und Zukunft, inmitten des toten Stillstandes . . . Wir entwickeln uns innerlich kaum . . . Wir wachsen, aber wir reifen nicht“ (zit. Zaba, 15—16). Man versuchte deshalb, diese stillstehende russische Seele zu aktivieren; man wollte die Gemüter aufrütteln. So entstanden die Idee „der Universalbeichte“ bei K. Aksakow (1817—60), die Schätzung des Slawentums als Höchstes „nach Gott und seiner heiligen Kirche“ bei N. Danilewskij (1822—85), die Deutung Rußlands als der dritten Macht neben Islam und der westlichen Zivilisation bei W. Solowjew (1853—1900). Jeder ältere russische Denker — von A. Radiscew (1749—1802) bis L. Tolstoj (1828—1910) — leistete seinen Beitrag zur Lösung der „russischen Frage“ und zur Weckung

⁶ Der Jüngling, München 1922, Piper, S. 858 (zit. unter J.).

⁷ Zit. bei S. P. Zaba, *Russkie mysliteli o Rossii i celovecestvo. Antologia russkoj obscestvennoj mysli* (Russische Denker über Rußland und die Menschheit. Eine Anthologie des russischen Sozialgedankens), Paris 1954, S. 225.

des russischen Nationalbewußtseins. Unter ihnen befand sich selbstverständlich auch Dostojewskij. Im Jahre 1860 gab er die Zeitschrift „Vremia“ (Die Zeit) heraus und im Aufruf zu ihrer Erscheinung machte er sich zur Aufgabe, „für die Versöhnung der Zivilisation mit dem völkischen Urgrund“ und für „die Hervorbringung einer neuen, aus dem Volksgeist abgeleiteten Kulturform“ zu kämpfen (vgl. Moculskij, 181). Und fürwahr, in seinen später in „Vremia“, „Epocha“ und „Grazdanin“ (Der Bürger) veröffentlichten Artikeln trat er als Philosoph der russischen Kultur und der russischen Geschichte auf.

Und doch war Dostojewskij zu tief Künstler, um sich mit den publizistischen Aufsätzen allein zufrieden zu geben. Allmählich reifte in ihm ein großer *literarischer Plan*; dessen Ausführung sollte einerseits „einen wahrhaft vollkommenen und schönen Menschen“ (B 124) zeigen, andererseits das russische Volk vor der Gefahr des vom Atheismus besessenen westlichen Menschen warnen. Der Schriftsteller war fest überzeugt, daß der Kampf zwischen dem europäischen Antichrist und dem russischen Christus nahe und unausweichlich sei, und dieser Kampf sollte im großartigen Bild des Ringens Christi mit der Legion der Dämonen (vgl. Luk 8, 26—33) seinen künstlerischen Ausdruck finden. Der Plan wurde tatsächlich ausgeführt. Den wahrhaft schönen und vollkommenen Menschen als Gestalt des russischen Christus hat Dostojewskij in seinem Roman „Der Idiot“ (1869) geschildert. Es ist ein Christusroman, jedoch nicht im modernen Sinne. Dostojewskij zeigt hier nicht den geschichtlichen Messias, sondern den im Herzen des Menschen verborgenen, verkannten und verschmähten Christus, der in den Augen der Gesellschaft nur als ein bemitleidenswerter Idiot erscheint und deshalb von ihr verstoßen wird. Er leuchtet in der Finsternis (vgl. Jo 1, 5), die Finsternis begreift ihn nicht, verdunkeln aber kann sie ihn auch nicht.⁸ Die literarische Figur dieses Lichtes ist der Fürst Myskin.

Das Bild des *antichristlichen Menschen* hat Dostojewskij nicht nur in einem Werk oder in einer Romanfigur gezeichnet, sondern es über drei seiner letzten Erzählungen — „Die Dämonen“ (1872), „Der Jüngling“ (1875) und „Die Brüder Karamasow“ (1880) — ausgedehnt. Bereits im Jahre 1868 trug sich der Schriftsteller mit der Idee, einen „riesengroßen Roman“ zu schreiben, der das Thema des Atheismus behandeln sollte (vgl. B 138, 142). Sein Held, der „ganz plötzlich im reifen Alter“ den Glauben an Gott verliert, sollte „bald Atheist, bald Gläubiger, bald Fanatiker und Sektierer und dann wieder Atheist“ (B 166) sein. Beim Ausführen jedoch zergliederte Dostojewskij diesen Urhelden in einzelne Elemente und schuf daraus eine Reihe von antichristlichen Figuren, wie Stawrogin, Schigalew, Kirilow in „Die Dämonen“, Wersilow und Kraft im „Jüngling“, Iwan Karamasow, Smerdiakow und den Großinquisitor in „Die Brüdern Karamasow“: *der von der Legion der Dämonen Besessene ließ sich nicht durch eine menschliche Person wiedergeben*. Alle diese Figuren besitzen freilich ihren individuellen Charakter und führen ihr individuelles Leben, doch jeder dieser Individualität liegt *eine gemeinsame Idee* zugrunde, und zwar: die des *Menschgottes*.

⁸ K. Moculskij vergleicht mit Recht „Den Idiot“ Dostojewskijs mit der Malerei von Rembrandt, bei dem der Gegensatz von Licht und Dunkel ebenso eine wesentliche Rolle spielt (vgl. a. a. O. S. 238).

Dem russischen Christus, dem demütigen, verborgenen, leidtragenden *Gottmenschen* stellt Dostojewskij hiermit den westlichen Antichrist, den stolzen, herrschsüchtigen, weltbezwingenden *Menschgott* entgegen. *Der Menschgott sei die Antwort Westeuropas auf die Erscheinung des Gottmenschen auf Erden.* Er sei die Endphase der westlichen historischen Entwicklung. Europa habe sich immer mehr von Christus, dem Gottmenschen, entfernt und als Abschluß seiner Apostasie das Bild des sich zu Gott erhebenden Menschen hervorgebracht.

Der europäische Theoretiker dieser Apostasie, dem Dostojewskij seine Vision vom Menschgott verdankt, ist *Ludwig Feuerbach*. Als Dostojewskij über seinen obengenannten Roman „Der Atheismus“ nachdachte, schrieb er (1868) aus Florenz an Maikow: „Bevor ich ihn (diesen Roman) in Angriff nehme, muß ich eine ganze Bibliothek von atheistischen Werken katholischer und griechisch-orthodoxer Autoren durchlesen“ (B 138). Mit Sicherheit können wir behaupten, daß sich die Schriften Feuerbachs in dieser „Bibliothek“ befanden, vor allem „Das Wesen des Christentums“ (1841), „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (1843) und „Über das Wesen der Religion“ (1849). Das beweisen nicht nur die Grundgedanken Kirilows (besonders!), Wersilows und selbst Iwan Karamasows, die alle die Verwandlung der Theologie in die Anthropologie treiben und somit die Hauptidee Feuerbachs in die Tat umsetzen, sondern auch viele einzelne Sätze, die Dostojewskij den Werken Feuerbachs fast wörtlich entnommen hat.⁹ *Die Dostojewskijsche Idee des Menschgottes entstammt der Feuerbachschen Religionsphilosophie.* Sogar der Name „Menschgott“ ist ihr entlehnt. In seinen „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“ (1842) spricht Feuerbach vom *Anthropotheismus*, d. h. von der Menschgottreligion, die den Theismus und Pantheismus durch „die Auflösung Gottes im Menschen“¹⁰ überwinden soll. Feuerbachs Verlegung des Unendlichen in das Endliche war „zum Standpunkt der Zeit“ (K. Löwith) geworden, und Dostojewskij sah darin gerade die letzte Entwicklungsstufe des westeuropäischen Geistes.

⁹ Der Rahmen dieses Artikels ist zu eng, um dies vollständig zu belegen. Nur ein paar Beispiele sollen genügen. *Feuerbach*: „Der Wendepunkt der Geschichte wird jener Augenblick sein, in dem es dem Menschen bewußt wird, daß der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist: homo homini deus“ (Das Wesen des Christentums); *Dostojewskij*: „Dann wird man die Weltgeschichte in zwei Teile teilen: vom Gorilla bis zur Vernichtung Gottes, und von der Vernichtung Gottes bis ... bis zur physischen Veränderung der Erde und des Menschen“ (Die Dämonen). — *Feuerbach*: „Wem das höchste Wesen Gegenstand ist, das ist selbst das höchste Wesen“ (Grundsätze der Philosophie der Zukunft); *Dostojewskij*: „Wenn es Gott nicht gibt, so bin ich Gott“ (Die Dämonen). — *Feuerbach*: „Gott, wie wir ihn vorstellen, denken, ist unser Ich, unser Verstand, aber dieser Gott ist nur eine Erscheinung von uns für uns, nicht Gott an sich“ (Grundsätze der Phil. der Zukunft); *Dostojewskij*: „Es gibt ihn nicht, aber er ist da. Im Stein ist kein Schmerz, aber in der Angst durch den Stein ist Schmerz. Gott ist Schmerz der Angst vor dem Tode“ (Die Dämonen). — *Feuerbach*: „Die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit“ (Grundsätze der Phil. der Zukunft); *Dostojewskij*: „Die Herde wird sich wieder zusammenfinden und sich von neuem unterwerfen ... Wir werden ihnen sagen, daß jede Sünde losgekauft werden kann, wenn sie nur mit unserer Erlaubnis begangen worden ist“ (Brüder Karamasow, der Großinquisitor; Die Dämonen, Schigalew). — *Feuerbach*: „Die Grundillusion, das Grundurteil, die Grundschränke des Menschen ist Gott als Subjekt“ (Antwort auf die Kritik Steiners); *Dostojewskij*: „Hierin (in dem menschlichen Ausdenken Gottes, *Vf.*) liegt der ganze Betrug ... Den Betrug wird man totschiagen“ (Die Dämonen). Usw.

¹⁰ *Ludwig Feuerbach*, Kleine philosophische Schriften, Leipzig 1950, S. 70.

Der Menschgott im Westen und im Osten

Westeuropa hat also den Menschgott als Idee hervorgebracht, *soziologisch* aber diese Idee nicht objektiviert. Abgesehen von kleinen und meist geheimen Kreisen, sind weder die ehemalige Feuerbachsche „Philosophie des Herzens“ noch die heutige „Philosophie der Existenz“¹¹ zu einem echten gemeinschaftsbildenden Faktor in Westeuropa geworden. Der europäische Mensch sprach, wie einst der alttestamentliche Tor, lediglich „in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott“ (Ps 13, 1), wagte jedoch nicht, diese Behauptung zu einer *objektiven* Lebensform auszubauen. Das Versagen Nietzsches ist zugleich auch das des westeuropäischen Menschen im allgemeinen. Als sein „toller Mensch“ auf dem Marktplatz Westeuropas erschien und nach Gott suchte, standen dort viele zusammen, die nicht mehr an Gott glaubten. Nietzsches Verkündigung, *Gott sei tot*, traf nicht die Glaubenden, bzw. Zweifelnden, sondern eine bereits *gottlos* gewordene Masse. Am Mord Gottes haben sie alle teilgenommen: „Wir haben ihn getötet — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder.“ Warum ließ dann Nietzsche den tollen Menschen zu der Menge sprechen? Um ihr etwa ins Gewissen zu reden? Durchaus nicht! *Nietzsche wollte die geschichtliche Größe der atheistischen Einstellung Europas zum Bewußtsein bringen.* „Es gab nie eine größere Tat, sagte er, und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine *höhere* Geschichte, als alle Geschichte bisher war.“ Hier aber hielt er inne und schaute sich um. Seine Zuhörer schwiegen auch „und blickten befremdet auf ihn“. *Europa hat die Größe seiner Tat nicht verstanden.* Es hat einen gewaltigen Übertritt gewagt und ist doch nicht hinübergekommen. Es hat eine entscheidende Zäsur in der Weltgeschichte gemacht und ist doch beim Alten geblieben. Dann sprach der tolle Mensch gleichsam zu sich selbst: „Ich komme zu früh; ich bin noch nicht an der Zeit“, und warf seine Laterne auf den Boden, „daß sie in Stück sprang und erlosch“. *Europa war nicht imstande, aus dem von ihm selbst erzeugten Atheismus eine neue Geschichtsperiode einzuleiten.* „Dies ungeheure Ereignis“ war noch unterwegs.

Die geistige Situation Westeuropas veranschaulicht uns Kirilow in „Den Dämonen“ Dostojewskijs. Kirilow, „ein hervorragender Ingenieur der Wegebaukunst“,¹² predigt „den neuesten Grundsatz der allgemeinen Zerstörung“ (D 119) und kommt in eine russische Ortschaft, um eine Eisenbahnbrücke zu bauen. Deshalb wirft ihm Stepan Trofimovic vor: „Sie wollen hier unsere Brücke bauen und erklären sich zu gleicher Zeit für das Prinzip der allgemeinen Zerstörung. Dann wird man Sie unsere Brücke nicht bauen lassen“ (D 121). Für die westeuropäischen Ohren klingt dieser Vorwurf recht lächerlich, und Kirilow, im Westen ausgebildet, brach „in das heiterste und harmloseste Lachen aus“ (ebd.), als er den Sinn dieser Worte begriff. Und doch enthüllt uns Stepan Trofimovic damit eine sonderbare Eigenschaft

¹¹ Die heutige Existenzphilosophie kann man mit Recht „die Metaphysik des Menschgottes“ nennen. Die von Dostojewskij aufgezählten Eigenschaften des Menschgottes (vgl. BK 1211—13) — die absolute Diesseitigkeit, der Stolz, das Erleben der Ewigkeit im Augenblick, das Gefühl des Alleinseins auf Erden, die Betonung des Eigenwillens, die Relativierung der Moral, die Intensivierung der Zeit, die heroische Haltung gegenüber dem Tode — sind bei Sartre, teilweise auch bei Heidegger leicht festzustellen. Gemeinschaftsbildend ist jedoch diese Metaphysik bis jetzt nicht geworden.

¹² Die Dämonen, München 1922, Piper, S. 115 (zit. unter D).

der europäischen Seele, nämlich: *ihre unheimliche Angst vor den letzten Konsequenzen einer abstrakten Idee*. Die logisch so unwiderlegbaren Schlußfolgerungen des Atheismus erschrecken den europäischen Menschen, und er zaudert, sie praktisch zu verwirklichen. Er bemüht sich, eine objektive und allgemeingültige Norm für die individuelle und gesellschaftliche Moral auch im Falle der Nichtexistenz Gottes zu finden und dadurch die alte Ordnung auch weiterhin zu erhalten. Kann er Gott als Realseiendes nicht beweisen oder will er ihn, um die menschliche Freiheit scheinbar zu retten, nicht anerkennen, so nimmt er ihn trotzdem als moralisches Postulat an (Kant) oder setzt ein von ihm unabhängiges Wertreich voraus (N. Hartmann). Die Kantische Formalethik und die Hartmannsche Wertethik sind die reifsten Früchte der europäischen Angst vor dem letzten Schritt. Trotz der intensiven Apologie des Absurden bei A. Camus¹³ hat der westliche Mensch nie das Sinnlose *in geschichtlichem Ausmaß* objektiviert. Den westeuropäischen Atheisten und Nihilisten kann man ruhig unsere Brücken bauen lassen.

Als dagegen der tolle Mensch Nietzsches auf dem Marktplatz des Ostens erschien und den Tod Gottes verkündete, begriff der östliche, und vor allem der russische Mensch, die Bedeutung dieser Tat sehr gut; deshalb hob er die vom westlichen Menschen geworfene Laterne der Gottlosigkeit auf und entschloß sich, seinen weiteren geschichtlichen Weg gerade mit *ihrem Licht* zu erhellen. „Wenn es keinen Gott gibt, so beginnt die neue Aera“ (Kirilow; zit. Moculskij, 345), deren Lenker nicht mehr eine transzendente Macht ist, sondern der Mensch selbst. Er ist dann der „Herr der Zukunft“, er allein gestaltet die Erde, bestimmt die Bahn ihrer Entwicklung, richtet über ihr Leben und ihren Tod. — Wenn es keinen Gott gibt, so ist die Ewigkeit nur diesseits und besteht in der ununterbrochenen Reihenfolge der Generationen: „Ich sterbe, aber alle anderen bleiben und nach ihnen ihre Kinder“ (J 867). Die Gattung Mensch steht über der Person, wie es überall in der Natur ist. — Wenn es keinen Gott gibt, so muß man sich zusammentun, „um aus dem Leben alles zu ziehen, was es nur zu geben vermag, jedoch unbedingt und allein zum Zweck des Glückes und der Freude bloß im Diesseits“ (BK 1212). Der westliche Mensch prallte, wie gesagt, vor all dem zurück und wußte nicht, was er mit seinem theoretischen Atheismus anfangen sollte; der östliche Mensch begrüßte den glimmenden Docht der Laterne Nietzsches als Morgenröte des anbrechenden großen Tages. „Reiner Atheismus ist wertvoller als weltliche Gleichgültigkeit“ (D 470), denn der Gleichgültige „hat gar keinen Glauben, nur armselige Furcht“ (ebd.), dagegen „ein Atheist steht auf der vorletzten Stufe zum vollkommensten Glauben“ (ebd.), nämlich, zum Glauben an sich selbst, an seine Macht, an seine Bedeutung für den ganzen Kosmos. Zwischen der trägen Gleichgültigkeit und dem aktiven Atheismus wählte der östliche Mensch den letzteren und vollendete somit das, was Westeuropa begonnen hat. *Die Idee des Menschgottes als Gegensatz zum Gottmenschen ist im Osten Fleisch geworden*. Dostojewskij war wirklich ein Hellseher, als er uns den Geist des Menschgottes enthüllte; er irrte sich nur, als er das alte Europa für das Feld des objektivierten Atheis-

¹³ Vgl. Der Mythos von Sisyphe. Ein Versuch über das Absurde, Düsseldorf 1950.

mus hielt: dieser inkarnierte sich gerade in seiner Heimat. Dies gibt auch der russische Philosoph N. Losskij zu.¹⁴

Den Sieg des Atheismus im Osten können wir nicht damit erklären, daß Rußland kein Mittelalter wie der Westen durchlebte; oder daß es hier keinen echten Streit zwischen Glauben und Wissen gab; oder daß kein Zusammenstoß von Kirche und Staat den Menschen zur Doppelbürgerschaft schulte. All diese historischen „Mängel“ sind *Folgen*, nicht Ursachen. Sie bedürfen ihrerseits einer Erklärung, die wir einzig und allein *in der Stellung der Religion im östlichen Dasein* finden können. Die Beziehung des Menschen zu Gott ist dem westlichen Menschen eine mehr oder weniger psychologisch-moralische Sache, eine Tugend — „*virtus moralis*“, d. h. *die Angelegenheit des Menschen selbst*. Daher ist es praktisch möglich (wenn es theoretisch auch einen Unsinn bedeutet), diese Tugend auch dann zu pflegen, falls sie keine metaphysische Grundlage besäße. Anders ausgedrückt, im Westen ist es möglich, *die Religion von Gott zu trennen*. Der westliche Mensch ist psychologisch imstande, den Atheismus zu predigen oder wenigstens an Gott in seinem Inneren nicht zu glauben und gleichzeitig die Grundrechte des Menschen zu formulieren, ja zu verwirklichen. Der östliche Mensch huldigt einer solchen Ungereimtheit kaum. Seine Beziehung zu Gott erlebt er weniger als seine eigene Einstellung, d. h. als etwas *Moralisches*, sondern mehr als *die Wirkung Gottes selbst* in der Existenz der Person und in der Geschichte der Gemeinschaft, d. h. als etwas *Ontologisches*. Das subjektive Heil des einzelnen tritt vor der universalen Verwandlung und Verklärung der Erde stark zurück. Die Religion nimmt diese Verwandlung durch ihre Sakramente vorweg und wird somit zum sakralen Raum, wo der Mensch der Weltvollendung entgegensieht. Nicht „dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde“, wie der Westen (Hölderlin, Heidegger) das Dasein deuten möchte, sondern *er ist ein Pilger nach dem Neuen Jerusalem*. Daher ist ihm der Tod nicht ein Versinken ins Ungewisse, sondern ein großer Durchbruch, in dem das universale Pascha, der Übergang zu Licht und Frieden geschieht.¹⁵ Die Religion wird im Osten nicht so sehr unter dem Gesichtspunkt der Moralthologie erlebt und behandelt, sondern mehr im Sinne der *Geschichtstheologie* und der *Eschatologie*. Das Denken des Ostens „ist durchaus vom Eschatologismus bestimmt“ (Tyciak, 152).

Was geschieht nun, wenn der östliche Mensch den Glauben an Gott verliert? Das macht auf ihn, wie Dostojewskij sagt, „einen kolossalen Eindruck“ (B 138). Er begreift plötzlich, daß die Verwandlung der Erde, die er früher von der Religion erwartete, jetzt in seinen eigenen Händen liegt. Die eschatologische Geistesrichtung geht im östlichen Atheismus durchaus nicht verloren. Im Gegenteil, sie erstarkt und ergreift den Menschen von neuem, bekommt aber einen wesentlich *anderen* Sinn. Das religiöse *Eschaton* wird verweltlicht und nur im Diesseits verfolgt; der schöpferische Genius des Menschen nimmt Gottes, des Schöpfers und Erlösers, Stelle auf Erden ein; die Kultur als Werk der Menschenhand wird zum Raum der Weltvollendung. Das ändert grundsätzlich das Verhalten des Menschen sowohl

¹⁴ Vgl. Dostoevskij i evo christianskoe miroponimanie (D. u. seine christliche Weltanschauung), New York 1953, S. 227.

¹⁵ Vgl. J. Tyciak, Zwischen Morgenland und Abendland, Düsseldorf 1948, S. 136.

zu sich selbst als auch zur Natur. Solange der östliche Mensch religiös ist, schaut er auf Gott hin, sieht seine eigene Nichtigkeit, bleibt deshalb *demütig* in seinem Inneren und oft sogar *passiv* nach außen. Gibt es aber keinen Gott, so fühlt er sich, wie Dostojewskijs Kirilow, verpflichtet, „seinen Eigenwillen zu bezeugen“ (D 891). Die frühere, beinahe mystische *Erwartung* des Neuen Jerusalem verwandelt sich in eine fieberhafte kulturelle *Verwirklichung* desselben auf Erden. Die Demut verschwindet, der Mensch wird stolz, ja hochmütig, denn er glaubt, die neue Erde, von der er früher in seiner religiösen Verzückung träumte, würde nicht aus der Gnade von oben, sondern aus seinem eigenen Schaffen hervorgehen. *Das uns kaum faßbare Vertrauen zu den Kulturwerken und die bereits an Arroganz grenzende Überhebung sind zwei auffällige Merkmale des östlichen Atheismus.* Er denkt, der Horizont sei endlich frei geworden; das „offene Meer“ (Nietzsche) liege vor ihm, und er versucht, mit seinen Schiffen *tatsächlich* auszulaufen. Der im westlichen Atheismus unverstandene Übertritt der Menschheit in die höhere Geschichte beginnt im Osten mit aller Gewalt. Der östliche Menschgott tritt als Schöpfer der neuen Ära auf. „Ein Schaukeln hebt an und gerät in Schwung, wie's die Welt bisher noch nie gesehen hat! Verfinstern wird sich Rußland und weinen wird die Erde nach den alten Göttern“ (D 613). Diese Prophezeiung Dostojewskijs geht vor unseren Augen in vollem Umfang in Erfüllung.

Die Geistesstruktur des Menschgottes

Das erste, was wir am Menschgott gewahren, ist *das Bewußtsein seiner Neuartigkeit*; ein Erlebnis, das wir auch bei den ersten Christen feststellen können. Wie die ersten Christen sich als eine Neuschöpfung (vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15), als „etwas ganz Neues“ (Irenäus), gleichsam „eine andere Art“ von Menschen (Barnabasbrief) betrachteten, so will auch der Menschgott seine Überlegenheit besonders betonen und sich eben dadurch von allen früheren Menschen unterscheiden. Er glaubt, an der Spitze der Entwicklung des Menschengeschlechtes zu stehen. Die ersten Christen aber schöpften ihre „Umwandlung der Herzen“ (Irenäus) aus der ontologischen, durch die Taufe verwirklichten Teilnahme am göttlichen Leben in Christus. Der menschengewordene *Gott* war die einzige Quelle ihrer Neugestaltung. Beim Menschgott ist gerade das Gegenteil der Fall.

Iwan Karamasow, dieser „durch und durch moderne Mensch“ (Wolynskij), träumt in seinem Poem „Die geologische Umwälzung“ von „neuen Menschen“, die „beabsichtigen, alles zu zerstören und wieder bei der Menschenfresserei zu beginnen“ (BK 1211). In einer Halluzination erscheint ihm jedoch der Teufel und korrigiert den Grundgedanken seines Poems: „Wozu da so mühevoll zerstören! Das ist ja völlig überflüssig. Man brauchte doch einzig und allein die Gottesidee in der Menschheit zu vernichten, und alles würde nach Wunsch gehen. Das ist es, das allein ist es, womit man beginnen muß . . . Hat die Menschheit sich erst einmal ganz allgemein, d. h. ausnahmslos von Gott losgesagt, so wird die frühere Weltanschauung und vor allem die ganze frühere Sittlichkeit schon von selbst fallen, ohne jede Menschenfresserei, und *dem Neuen Platz machen*“ (BK 1212). Die Vernichtung der Gottesidee bedeutet einen ontischen Einschnitt sowohl in die Natur des ein-

zelenen als auch in den Verlauf der gemeinschaftlichen Entwicklung. Wird Gott einmal in der Menschheit vernichtet werden, so wird sich der Mensch, wie Kirilow sagt, auch „physisch verändern, und das ganze Weltall wird sich verändern, und alle Gedanken und alle Gefühle“ (D 148). Dann „wird man die Weltgeschichte in zwei Teile teilen: vom Gorilla bis zur Vernichtung Gottes und von der Vernichtung Gottes ... bis zur physischen Veränderung der Erde und des Menschen“ (D ebd.). Dann wird es auch einen *neuen Menschen* geben, „einen glücklichen und stolzen“: „er wird kommen und sein Name wird sein — *Menschgott*“ (D 315). *Der Menschgott ist also das Produkt einer Geschichte ohne Gott*. Seine Neuartigkeit besteht gerade in der Verneinung dessen, „was Gott heißt oder Heiligtum“ (2 Thess 2, 4).

Wodurch kennzeichnen sich die veränderten Gedanken und Gefühle des Menschgottes? — Der Halluzinationsteufel Iwan Karamasows sagt zu diesem, daß die Vernichtung Gottes vielleicht „noch nicht in tausend Jahren“ ganz durchgeführt sein wird (BK 1213). Jedoch steht es jedem, der die Bedeutung der Nichtexistenz Gottes erkennt, bereits heute frei, „sich völlig nach eigenem Gutdünken einzurichten“. In diesem Sinne ist dem Menschgott „alles erlaubt“ (BK ebd.). Gibt es keinen Gott, so ist der Mensch das einzige wertbestimmende und wertsetzende Wesen auf Erden. So kann er sich „in diesem neuen Range mit leichtem Herzen über jede sittliche Schranke des früheren Knechtmenschen hinwegsetzen ... Für einen Gott gibt es ja kein Gesetz. Wohin Gott sich stellt, dort ist der Platz schon göttlich“ (ebd.). „Wenn es Gott gibt“, sagt Kirilow, „so ist aller Wille sein, und aus seinem Willen kann ich nicht. Wenn nicht, so ist aller Wille mein“ (D 891). In der Geschichte ohne Gott gibt es nicht mehr bessere oder schlechtere Menschen, sondern nur „klügere und dümmere“ (D 887). Folgerichtig verkündet Kirilow: „Alles ist gut“ (D 314). „Und wenn jemand vor Hunger stirbt“, will Stawrogin ihm widersprechen, „oder wenn jemand ein kleines Mädchen entehrt und schändet — ist das auch gut?“ — „Auch gut“, antwortet Kirilow, „und wenn man ihm für das Mädchen den Kopf zerspaltet, auch das ist gut. Alles ist gut, alles“ (ebd.). Uns macht dieser klare Widerspruch allerdings stutzig. Und doch ist es *kein* Widerspruch, denn der Widerspruch setzt ja die ontologische Seinsordnung voraus, in der auch die logische Ordnung Fuß faßt. Wird aber die objektive Seinsordnung durch den subjektiven Eigenwillen ersetzt, so verschwindet der Widerspruch von selbst, und alles wird gut oder schlecht je nach der Normsetzung des Menschen. *Der Amoralismus ist die zwingende Schlußfolgerung aus der Vernichtung Gottes*.¹⁶ Er ist das auffälligste Kennzeichen im Reiche des Menschgottes.

¹⁶ Um diese Schlußfolgerung zu widerlegen, beruft sich der westliche Atheismus auf die menschliche Natur als Norm der Sittlichkeit. Darauf gibt Dostojewskij eine gute Antwort: „Ach, Bruder, die Natur verbessert und richtet man; ohne dem würde man in Vorurteilen ertrinken müssen“ (Schuld und Sühne I, 6). Und an einer anderen Stelle: „Warum soll ich denn unbedingt meinen Nächsten lieben oder da ihre zukünftige Menschheit, die ich nie sehen werde, die von mir nichts wissen wird und die, wenn an sie die Reihe kommt, ebenfalls spurlos vergehen wird? (J 103) ... Sagen Sie mir bitte, was ich einem echten Schuft auf die Frage, warum er denn unbedingt edel sein müsse, antworten könnte?“ (J 104–105). Dadurch will uns Dostojewskij auf *das personale Moment in der Moral* hinweisen, denn keine Sachnorm kann das Verhalten der Person bestimmen. Gibt es aber keinen Gott, so gibt es auch keine Person *als Norm*, und der Eigenwille des Menschen ist dann die letzte Instanz der Sittlichkeit.

Das weitere Merkmal des Menschgottes ist sein *Drang hin zur Gemeinschaft*. — Der im Gefängnis eingesperrte Dmitrij Karamasow fragt einmal seinen Bruder Aloscha: „Wen wird er dann lieben, dieser Mensch ohne Gott? Wem wird er dann noch dankbar sein, wem wird er dann eine Hymne singen?“ (BK 1097). Damit will Dmitrij sagen, daß *der Mensch von Natur aus zur Liebe, zur Danksagung und Verehrung bestimmt ist*. Die Kreatürlichkeit seines Wesens zwingt ihn von selbst dazu. Existiert aber der Schöpfer nicht, wie ist es dann dem Geschöpfe zumute? Wo findet er dann einen Ersatz für seine Bestimmung? Die Antwort darauf gibt uns ein Gespräch Wersilows mit seinem Sohn Arkadij Dolgorukij. Wersilow erzählt, er hätte sich stets bemüht, sich bisweilen vorzustellen, „wie der Mensch ohne Gott leben würde“ und „unter welchen Umständen das wohl jemals möglich wäre“. Sein Herz hätte ihm immer gesagt, das sei unmöglich, aber „eine gewisse Zeitlang wird es vielleicht doch möglich“ (J 865). Nun will er seinem Sohn gerade diese „gewisse Zeitlang“ schildern. Der Kampf gegen Gott, fährt Wersilow weiter, sei schon beendet und der Streit beigelegt. „Nach den Flüchen und Verwünschungen, nach dem Auspfeifen und mit Schmutz-Bewerfen ist endlich eine Stille eingetreten, und die Menschen sind allein geblieben, wie sie es gewünscht hatten: *die große frühere Idee hat sie verlassen*“. Der letzte Tag der Menschheit brach an. „Und die Menschen begriffen auf einmal, daß sie ganz allein geblieben waren, und da empfanden sie plötzlich eine große Verwaistheit“ (J 866). Von diesem schrecklichen Gefühl verfolgt, würden sie sich „sogleich enger und liebevoller zueinander drängen; sie würden sich an den Händen fassen und begreifen, daß sie jetzt ganz allein alles füreinander sind“ ... Sie würden „sich beeilen, einander zu küssen; sie würden sich beeilen, zu lieben, in dem Bewußtsein, daß ihre Tage kurz sind, daß ihr Leben auf Erden alles ist, was ihnen verbleibt. Sie würden füreinander arbeiten, und ein jeder würde alles, was er hat, mit allen teilen, und schon das allein würde ihn glücklich machen. Jedes Kind würde wissen und fühlen, daß jeder Mensch auf Erden ihm Vater und Mutter ist“ (J 868). Anders ausgedrückt: *die gottlosen Menschen werden sich in eine enge Gemeinschaft zusammenschließen, um das Gefühl des Alleinseins zu überwinden*. Die Gemeinschaft wird ihnen die Gottesliebe und die Gottesverehrung ersetzen.

Wersilow sagt weiter, „der ganze Überschuß der früheren Liebe“ zu Gott werde in der gottlosen Geschichte nicht nur der Gemeinschaft, sondern auch „der Natur, der Welt, jedem Atom des Seienden“ gelten (J 867). Damit hebt er eine neue Eigenschaft des Menschgottes hervor, nämlich seine *Hinwendung zur Natur*. Der Menschgott würde „allstündlich und bereits ohne Grenzen zu kennen, mit seinem Willen und seiner Wissenschaft die Natur besiegen“ (BK 1212). Die gottlose Geschichtsperiode würde „Erscheinungen und Geheimnisse entdecken“, von denen sich die Menschen „früher nicht einmal haben träumen lassen“ (J 867). Als Grund dieses unerwarteten Erfolges führt Dostojewskij die neue Einstellung des gottlosen Menschen zur Welt an: „*Sie würden die Natur mit neuen Augen sehen*“ (ebd.). Worin dieses Neue im Erleben der Natur besteht, werden wir später sehen.

Diese drei Eigenschaften — der Amoralismus, der Drang zur Gemeinschaft und die Hinwendung zur Natur — kennzeichnen also den neuen Men-

schentypus, der aus der Vernichtung Gottes auf Erden entsteht.¹⁷ Seiner Geistesstruktur nach ist der Menschgott eigenwilliger Wertsetzer, Mitglied des Ameisenhaufens und Weltbezwinger. Der Relativismus im Denken, der Totalitarismus im Handeln und der Technizismus im Schaffen sind die konsequenten *praktischen* Folgerungen des gottlosen Daseins.

Der Kommunismus als Objektivation des Menschgottes

Würden wir uns nun fragen, in welcher *geschichtlichen* Gestalt sich der Menschgott *von heute* objektiviert, so müßten wir unsere Aufmerksamkeit unumgänglich auf den *Kommunismus* richten. In der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit dem Osten vergessen wir allzu leicht, daß der Kommunismus *seinem Wesen nach* nicht nur ein politisches oder soziales, sondern zu allererst ein *theologisches Problem* bildet. Wir vergessen, daß der dialektische Materialismus nur auf dem Grund des Atheismus möglich ist, weil die Materie als historisch bestimmendes Prinzip erst dann Geltung hat, wenn es keine transzendente Macht gibt.¹⁸ Der Kommunismus ist aus jener großen Stille geboren, die nach der Vernichtung der Gottesidee eintrat; aus jenem Vakuum, das sich beim Sterben Gottes öffnete. Die Hauptsache ist aber, daß der Kommunismus sich dessen ganz bewußt ist. Er erlebt sich als das *Neue*, dem die alte Welt Platz machen muß. Das Bewußtsein der Neuartigkeit des Menschgottes kommt im Kommunismus am klarsten zum Vorschein. Außer dem Christentum ist der Kommunismus von heute die einzige Weltanschauung, die ihr Endziel deutlich kennt, es mutig verfolgt und alle Mittel dazu ohne Zaudern anwendet. „An uns ist nichts von Hamlet“, hat Trotzki gesagt und damit die Seelenverfassung des kommunistischen Menschen ausgedrückt. Dem *politischen*, mehr oder weniger situationsgebundenen Denken des Westens stellt der Kommunismus sein *logisches* Denken entgegen, bei dem die Theorie einen unbestreitbaren Vorrang vor dem Leben hat. Sie ist für den Kommunismus, wie er es offiziell zugibt, „eine Waffe, mit deren Hilfe er die Gegenwart erkennt und die Zukunft voraussieht“.¹⁹ Dostojewskij glaubte zu seiner Zeit, Rußland sei „nur ein Spiel der Natur, aber nicht des Verstandes“ (D 353). Dagegen ist das kommunistische Rußland zum Spiel des Verstandes, nicht aber der Natur geworden. Das von Nietzsche verkündete „Wagnis des Erkennenden“ wird im Kommunismus mit aller Kühnheit erprobt. Das Bewußtsein und nicht die lebendige Wirklichkeit treibt die revolutionäre Bewegung vorwärts.²⁰

Ist es deshalb zu verwundern, daß der Kommunismus jenseits jeder Mo-

¹⁷ Damit erschöpft sich das Bild des Menschgottes bei weitem noch nicht. Dostojewskij führt uns noch eine Reihe von geistigen Eigenschaften an, wie den Stolz, die Ausbeutung des Lebens, das Erleben des Glücks, den Augenblick als Ersatz der Ewigkeit, das endgültige Sicheinrichten in Diesseits, die heroische Haltung gegenüber dem Tode, die das Bild des gottlosen Daseins zwar vervollständigen, es aber nicht wesentlich ändern.

¹⁸ Existiert der über die Welt waltende Gott, so verlieren nicht nur die ökonomischen Gesetze ihre Alleingültigkeit, sondern haben sogar die mathematischen Berechnungen keinen *absoluten* Wert. Wer an die Rede Christi über die Erschütterung der Himmelskräfte (vgl. Mt 24, 29) glaubt, kann sich nicht der Ewigkeit und Absolutheit der Astronomie verschreiben.

¹⁹ Geschichte der kommunistischen Partei der Sowjetunion (VKPb), Berlin 1947, S. 50.

²⁰ Die sog. „Ökonomen“, die gegen das Ende des 19. Jahrhunderts ohne Theorie auskommen wollten, wurden von Lenin gerade aus diesem Grund verurteilt und bekämpft. „Denn in Wirklichkeit entspricht die sozialistische Ideologie nicht der spontanen Bewegung, sondern der Wissenschaft“ (Geschichte der komm. Partei, S. 50).

ral steht? Das bedeutet allerdings nicht, daß er ein Nihilismus ist, der alles verneint und zerstört, was wir bei den alten russischen Anarchisten feststellen können. *Der Kommunismus ist nur ein Wertrelativismus.* Da der Mensch nach dem dialektischen Materialismus, nur im Diesseits, d. h. *nur geschichtlich* existiert, so ist die Geschichte der einzige Maßstab, der bestimmt, was gut und was schlecht ist. Die Geschichte wird aber von der Arbeiterklasse gemacht, diese ist wiederum durch die kommunistische Partei vertreten. Folglich *liegt jede Wertsetzung und Wertbestimmung bei der Partei.* Sittlich ist alles, was dem von der Partei ausgearbeiteten und verkündeten Plan in einer gegebenen Situation entspricht. Ändert sich der Plan, so ändern sich auch Sinn und Wert der persönlichen Haltung. Alle Werte sind der Geschichte immanent. Es gibt keine ewige und absolute Moral. Sich auf das Transzendente bewußt oder unbewußt zu berufen bedeutet, den Kommunismus verraten. J. Lacroix bemerkt, daß sogar die entschiedensten Atheisten des Westens ein beständiges moralisches *Ideal* vorausgesetzt haben; die Kommunisten aber zogen aus der Verneinung Gottes die letzten Konsequenzen und erklärten die Moral für rein geschichtlich: sie ist mit dem Erfolg der Weltrevolution identisch.²¹

Über den im Kommunismus verwirklichten Drang zur Gemeinschaft brauchen wir nicht viele Worte zu machen. Wir wissen ja alle, daß der Kommunismus ein Kollektivismus ist und daß die Person hier nur insoweit eine Rolle spielt, als sie vermag, „die Entwicklungsbedingungen der Gesellschaft richtig zu verstehen“.²² Eines aber möchten wir an dieser Stelle hervorheben, nämlich, *das sich im kommunistischen Menschen immer mehr entwickelnde Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Familie.* Die kommunistische Gemeinschaft setzt sich gegenwärtig aus vielen Völkern und Sprachen zusammen, die einen verschiedenartigen Raum bewohnen und stark auseinandergehende, ja entgegengesetzte Interessen zeigen. Und doch zerfällt diese Gemeinschaft nicht. Der westliche Mensch möchte dieses Phänomen mit der *äußeren* Vergewaltigung des Menschen erklären. Allerdings! Doch warnt uns N. Berdjajew davor, im Bolschewismus nur eine Räuberbande zu sehen, „die das russische Volk auf seinem geschichtlichen Weg überfallen und es an Händen und Füßen geknebelt hat“.²³ Dem Kommunismus wohnt etwas viel Tieferes inne, was ihn zusammenhält, und zwar das *der kommunistischen Gemeinschaft zugrundeliegende Gefühl des Alleinseins*; ein Gefühl der Verwaistheit des gottlosen Menschen, der in seiner Einsamkeit nach dem anderen, ebenso einsamen, ruft. Dieses Gefühl überwindet die Verschiedenheit der Sprachen, des Volkstums, der Interessen und schmiedet die Gleichgesinnten zusammen. Die Erde wird zur allgemeinen Heimat für alle und Moskau zum Symbol dieser universalen Einigkeit. H. Perewalow, ein sibirischer Dichter, nennt Sibirien seine „goldene Heimat“ und versteht nicht, was es Gemeinsames zwischen Nowosibirsk, seiner Geburtsstadt, und Moskau geben kann. Wenn er aber eines Tages auf dem Roten Platz in Nowosibirsk steht, begreift er plötzlich, daß ihm nicht nur Sibirien allein gehört. „Ach, Moskau, Moskau, du meine goldene Heimat“, wispert er dann zu sich selbst und schließt sein Gedicht mit den folgenden Zeilen:

²¹ Vgl. Marxisme, existentialisme, personalisme, Paris 1951, S. 18 ff.

²² Geschichte der komm. Partei, S. 21.

²³ Das neue Mittelalter, Tübingen 1950, S. 76.

„Keine Grenzen gibt es mehr in meiner Seele
Zwischen Moskau und Nowosibirsk.“²⁴

Die litauische Dichterin V. Sulcaite besucht eine Ausstellung in Moskau und sieht dort einen blühenden Zitronenbaum: er sei doch so zart und vor dem Frost so empfindlich, wie könne er hier gedeihen? Ach ja, er wurde „in Moskau Scholle gepflanzt“, sog. „den brüderlichen Erdsaft“

„Und brachte die goldenen Früchte,
Umwunden von Moskau Liebe.“²⁵

Das Motiv der Zugehörigkeit zu *einer* großen Familie und zu *einer* Heimat stellen wir in der neuesten kommunistischen Dichtung aller Sowjetvölker deutlich fest.²⁶ Es ist nicht mehr die großrussische Propaganda allein, wie etwa um 1930, sondern auch schon ein *echtes Erlebnis* der jungen Generation. Die Sehnsucht des Menschgottes, das Gefühl der Verwaistheit durch den engeren Anschluß an die Gemeinschaft zu überwinden, wird im Kommunismus immer greifbarer. *Der östliche Atheismus erweist sich als ein großer gemeinschaftsbildender Faktor.*

Die dritte Eigenschaft des Dostojewskijschen Menschgottes — seine Hinwendung zur Natur — wird vom Kommunismus ebenfalls objektiviert. Zwar ist der technische Vorsprung im Westen immer noch größer als im Osten. Entscheidend ist jedoch nicht der äußere Erfolg an sich, sondern das Ethos des Menschen, das dieser bei der Beherrschung der Natur offenbart. Der westliche Mensch erlebt die Naturwelt als seine Helferin zur Gestaltung des Daseins auf Erden. Es tut ihm daher immer leid, wenn er sich gezwungen sieht, die Natur gewalttätig zu behandeln. Die westliche Technisierung des Lebens ist stets von einer leisen Trauer begleitet. Die unberührte, ursprüngliche Gotteswelt besitzt im westlichen Naturerleben immer noch einen höheren Wert als die kultivierte Landschaft. Im östlichen Kommunismus ist es gerade umgekehrt. *Der kommunistische Mensch verabscheut die reine Gottesnatur.* Da die Natur die primäre Offenbarung Gottes ist und deshalb „seine ewige Allmacht“ (Röm 1, 20) fortwährend kundtut, versucht der gottlose Mensch, sie dadurch zum Schweigen zu bringen, daß er seine Umwelt intensiv kultiviert und sie somit *als Gottesschöpfung* mit seinen eigenen Werken verdeckt. Infolgedessen ist die Arbeit im gegenwärtigen Osten nicht mehr ein Mittel zum Lebensunterhalt, sondern *eine Form des Kampfes mit der Natur, um sie der Herrlichkeit Gottes zu berauben.* Die Kultivierung der Erde überschreitet dort die Grenzen des Nützlichen und stößt bereits ins Metaphysische vor. Die Werke der Kultur verdrängen die der Natur und verwischen somit die Spuren des Schöpfers. Das forschende Licht des Verstandes, jenes „lumen naturale“, von dem das Vatikanische Konzil spricht, findet dann in der Welt nicht mehr den vorbeigegangenen Gott, sondern lediglich den schaffenden Genius des Menschen allein. Das ist der tiefste Sinn der kommunistischen Beherrschung der Natur, der er sich

²⁴ Dusa sibriaka (die Seele des Sibiriers) in „Nowyi mir“ (die neue Welt), dem offiziellen Organ des Verbandes der sowjetischen Schriftsteller, Moskau 1954, Nr. 8, S. 126.

²⁵ Meile jis gyvas (Er lebt von der Liebe) in „Pergale“ (Der Sieg; eine litauische Monatsschrift für Literatur und Kritik), Vilnius 1955, Nr. 1, S. 35.

²⁶ Vgl. Druzba narodow (Die Völkerfreundschaft), ein russ. Literatur Almanach, Moskau 1954, Nr. 3, S. 161; Nr. 4, S. 123 u. 126; Nr. 5, S. 3.

jetzt so intensiv widmet. Und nur diese entgöttlichte, dem Menschen unterworfen, zum Kulturwerk gewordene Welt entzückt den atheistischen Geist. Das erfahren wir von den kommunistischen Dichtern am besten. Das Motiv der reinen Naturbewunderung ist aus der neuesten kommunistischen Dichtung restlos verschwunden. Tjucews Naturerleben, aus dem die unsterbliche Seele der Gotteswelt zu uns spricht, ist hier unbekannt. Der Ukrainer M. Nagnibeda beschreibt ein Licht über dem Dnjepr: es erscheint wie die Morgenröte auf dem Himmel, beleuchtet die Wälder, erweckt die Vögel aus dem Schlaf; sein Abglanz schimmert wie die großen Sterne in der ukrainischen Steppe. Ist es eine Naturerscheinung, die den Dichter so bezaubert? Nicht im geringsten! Dieses wunderbare Licht am Himmel kommt von den Flammen der Hochöfen in Zaporozje: dort wird der feinste Stahl erzeugt.²⁷ — Der Litauer E. Miezelaitis spricht den Bach an, der im Sommer sorglos murmelt, und sagt zu ihm:

„Jetzt aber Schluß mit dem Gemurmel!
Gehst du mit uns? Sag' offen!
Wir haben dich so schön gefangen.
Sei brav nun! Bleib bei uns!
Vergesse, Bächlein, deinen Sommertraum!
Dein Wasser steigt nie mehr zum Himmel.
Du bist ja groß geworden! Bring'
Auch du ein Opfer für die Menschheit dar.“²⁸

Der Bach wird eingedämmt und muß die Felder bewässern. Erst jetzt erfreut er die Seele des kommunistischen Dichters. — Die rein technischen Objekte, wie Traktoren, Dreschmaschinen, Kraftwerke, Teerstraßen, haben in die westliche Dichtung kaum Eingang gefunden, dagegen in der kommunistischen Dichtung des Ostens sind sie gang und gäbe. *Die Gottesnatur muß den Werken der Menschenhand weichen.*

Der Kommunismus ist die geschichtliche Gestalt des gegenwärtigen Menschgottes, eine Objektivation der „geologischen Umwälzung“ Dostojewskijs, eine Epoche des Weltprozesses ohne Gott. Im Westen geboren, jedoch in ihrer Tragweite nicht verstanden und daher nicht objektiviert, wanderte die Idee des Menschgottes nach dem Osten, faßte dort Wurzel und wurde bis zu ihren letzten Konsequenzen entwickelt. Nun kommt diese Idee nach Westeuropa, ihrem Geburtsland, zurück, aber nicht mehr als mündliche Verkündigung eines tollen Menschen, den man auf dem Marktplatz auslacht, sondern als eine politisch organisierte Macht, als Vorposten der neuen Geschichtsperiode: „von der Vernichtung Gottes bis ... bis zum Gorilla“ (D 148).

Welche Haltung soll der gläubige Mensch angesichts dieser neuen Geschichtsepoche einnehmen? — Dostojewskij sagt einmal: „Man hat am Tage den Glauben viel weniger nötig.“ Aber in der Nacht, wenn es manchmal so dunkel ist, „da springt man wohl plötzlich auf und kniet vor dem Heiligenbild nieder und schlägt ein Kreuz über das andere, damit Gott einem

²⁷ „Plieno lydytojai (Die Stahlgießer; lit. Übersetzung) in „Pergale“, Vilnius 1954, Nr. 1, S. 26.

²⁸ Upoksnis (Der Bach) in „Pergale“ 1954, Nr. 3, S. 38.

Glauben schicke“ (D 377). Diese tiefsinnigen Worte lassen sich ebenso auf geschichtliche Epochen anwenden; denn auch die Geschichte hat ihre Nächte und sogar nicht wenige — „habet mundus iste noctes suas et non paucas“ (Bernhard von Clairvaux). Der helle Tag des rationalistischen Zeitalters ist schon längst zur Neige gegangen. Eine geschichtliche Nacht bricht an, vielleicht sogar eine sehr lange Nacht. „Die Nacht aber“, sagt N. Berdjajew, „ist nicht minder schön, nicht minder göttlich als der Tag ... Die Nacht bringt Offenbarungen, die der Tag nicht kennt.“²⁹ Sind die größten Ereignisse der Heilsgeschichte doch in der Nacht geschehen. Deshalb dürfen wir hoffen, daß auch unsere Nacht, sei sie auch noch so dunkel, uns den lebendigen Gott offenbaren wird, wie sie ihn einst als Menschgewordenen und Auferstandenen geoffenbart hat. Die *Gottesidee* kann man wohl im Herzen des einzelnen, ja der Völker vernichten; unmöglich ist es aber, *Gott selbst* aus der Geschichte der Menschheit zu verbannen. „Wenn man Gott von der Erde vertreibt“, — sagt Dostojewskij, und seine Worte sind gerade *die Antwort* auf das Vorhaben des Menschgottes, — „so werden wir Ihn unter der Erde willkommen heißen ... Und dann werden wir ... aus den Eingeweiden der Erde eine tragische Hymne unserem Gott singen; unter der Erde hervor unserem Gott, bei dem die Freude ist. Ach, es lebe Gott, und es lebe seine Freude“ (BK 1095).

Die Welt der Almweiden

Von FRANZ MICHEL WILLAM

Das ist also die Welt der Almweiden, die nach unten hin an den geschlossenen Hochwald und nach oben hin in die kahlen Felsen mit ihren Firnschnee-Einlagen reicht; das sind die Hänge, über die die Bergsteiger schwitzend mit dem Wunsche emporkeuchen, möglichst bald den Gipfel zu gewinnen. Und doch ist das eine Welt voll offener und nicht beachteter Wunder.

Die Almweiden sind durchschnittlich bis gegen Juni mit Schnee bedeckt. Der Frühling beginnt hier also zu einer Zeit, da die Sonne schon den Höchststand erreicht hat und sehr lange und sehr heiß scheint. Nicht bloß die Kraft der Wärmestrahlen, sondern auch die der Rot- und Blaulichtstrahlen nimmt mit der Höhe zu, die der Rotlichtstrahlen ist aber noch stärker. Die Witterungsunterschiede sind von Sommer zu Sommer ungleich größer als im Tal. Gab es in den letzten zehn Jahren doch Sommer, in denen es auf den Alpen einundzwanzigmal schneite, und Sommer, in denen das Gras an einzelnen Stellen in der Hitze buchstäblich bis in die Wurzeln verdorrte.

Unter solchen Lebensbedingungen kommen jene Pflanzen, die rasch wachsen und viel Samen erzeugen, zur Herrschaft. So sind die Almweiden das Reich der Korb- und Doldenblütler. Auf den fetten Weidegründen und um

²⁹ Das neue Mittelalter, S. 18.