TARTU ÜLIKOOL
1632
UNIVERSITAS TARTUENSIS

Dostojewski

als religiöse Erscheinung

von Theophile von Bodisco

UE Rx 21432 f 2114 Pr 19 X
6.-Pto Est. A-14665
Est! pd +

Dostojewski

als religiöse Erscheinung

von

Theophile von Bodisco

4A
72717

Berlin
Verlag von Gebrüder Paetel (Dr. Georg Paetel)
1921

Alle Rechte, vornehmlich das der Übersetzung
in fremde Sprachen, vorbehalten

Copyright 1921 by Gebrüder Paetel
(Dr. Georg Paetel) Berlin

Est. A
Tartu Ülikooli
Raamatukogu
28719

Theophile von Bodisco

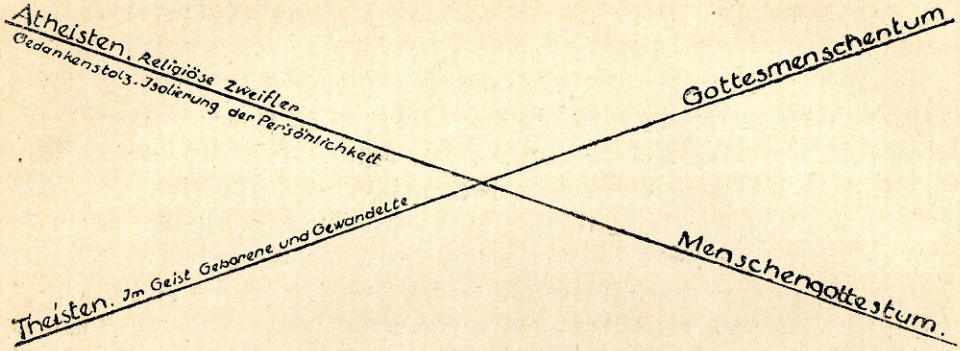
Dostojewski

als religiöse Erscheinung

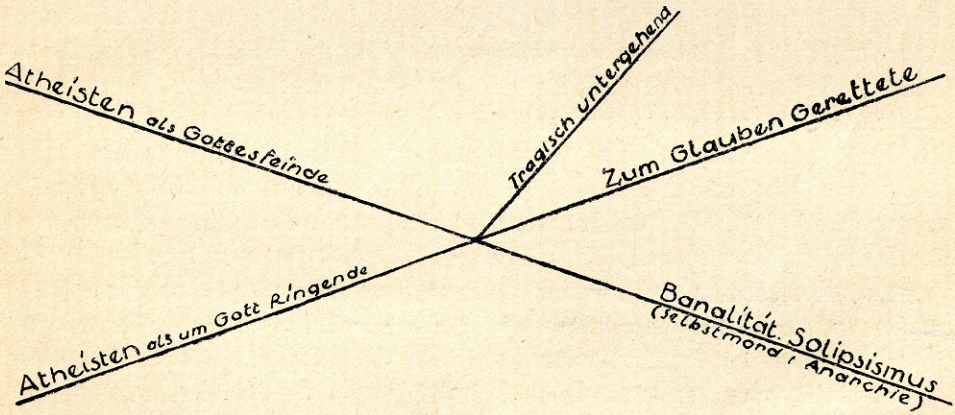
Für Dostojewski ist das Glaubensproblem das zentrale Problem unseres Lebens. Seine Gestalten leben es sowohl negativ wie positiv aus. Das seltsam starke, mystische und gewaltsame Wesen dieses großen Dichters spaltet sich uns hier in zwei Hälften, in Welt und Gegenwelt, in Sein und Doppelgängertum. Er steht immer auf der Schwelle, im Zwielicht des irdischen Feuers und der himmlischen Flamme. Sein gewaltig umspannender Geist ist äußerst gestaltungsreich und prophetisch, doch erschließt sich uns seine Welt erst ganz in seinen Menschen. Hier zeigt er uns Geheimnisse, an die wir kaum zu rühren wagten. Er ist erfüllt von aufrauschendem Selbstgefühl, von der Leidenschaft des Denkens, von Dämonie umstrickt, von Zerstörungswut erfüllt, dann schwillt sein Wesen hinüber in die von ihm so großartig erkannte Gefahr des Menschengottestums. Aber in der Beleuchtung des überirdischen Lichtes erkennt er doch bald wieder die Kleinheit und Unproduktivität alles Nur-Menschlichen. Er sinkt zusammen zum Zöllner, und aus der Tiefe seines Herzens verkündet er, demütig und begeistert zugleich, daß nur der Weg, der in das Gottesmenschentum führt, den Menschen retten und befreien könne. So deckt er uns in seiner Gestaltenwelt die zwei großen Wege auf — den, der ins Menschengottestum, und den, der ins Gottesmenschentum führt. Er steht nie vor uns als heile, geschlossene Persönlichkeit, nie als ein positiver Held oder Sieger. Aber nur in die Seelen, die irgendwie gespalten sind, vermag unser Blick ja zu fallen, und wer etwas in sich gespürt hat von dem gewaltigen Kampf, der sein ganzes Leben lang seine Seele erfüllt hat, für den muß Dostojewski ein Erlebnis sein. Ja, diejenigen, in denen die religiösen Fragen als die größten Menschheitsfragen leben, empfinden ihn als eine religiöse Erscheinung. Auch in Luther, Augustin, Paulus, Dante ist viel dunkles und stürmisches Leben gewesen, Antithese muß gegen These gewütet haben, ehe sich die Synthese schloß. Auch in ihnen war noch Dämonie und Gewalt, aus der heraus ihr Denken sich die Kräfte sog: am Widerstand entladet sich erst die Ansammlung der Kraft.

Von Dostojewskis Religion zu sprechen ist nicht leicht, sondern verantwortungsvoll, es erschließen sich uns die Tiefen, und wir befinden uns bald auf einem stürmischen Ozean, auf dem zu steuern Kraft und Besonnenheit gehört. Doch kann die Fahrt uns inneren Reichtum bringen, wenn wir zu unterscheiden wissen, was hier Ungeheuer der Tiefe, was hier Fata Morgana war, oder was als göttliche Ahnung uns den Kurs zu einem fernen Zukunftsland wies. Aus der Überfülle der

Gestaltenwelt habe ich einige Menschen hervorgehoben, die auf den zwei großen Wegen dahin gehen. Das Schema möge sie veranschaulichen:



Dostojewski hat von sich gesagt, daß noch nie jemand es versucht habe, den Atheismus mit solcher Wucht darzustellen, wie er es getan, er hatte geglaubt, daß die Welt mehr davor erschrecken würde. Er hat sich selbst hineingeschleudert in diese Zweifel und Anfechtungen, auch in all dies Auflehnende und Dunkle. Je mehr er aber in sich selbst Aufruhr gefühlt hat, um so schärfer hat die andere Seite seines Wesens dies verurteilt. Er läßt seine religiösen Zweifler fast alle untergehen, doch unterscheidet er zwei Arten von Naturen innerhalb seiner Atheisten:



Für ihn liegt im Atheismus etwas Lebensfeindliches, ja, ein Element der Verdunkelung und Zerstörung. Doch legt er dem Denken seiner Atheisten eine hohe Bedeutung bei, und er empfindet quand même Sympathie mit diesen stolzen, eigenwilligen Geistern, die es versuchen, ohne Gott auszukommen. Nur die eigentlichen Gottesfeinde, die haßt und verachtet er, die, für die der Atheismus schon

gar kein Problem mehr, sondern gewollte Natur ist. Solche sind ihm aus der Weltrotation Abgesplitterte, Solipsisten, die dem Reiche des Teufels, des großen Abgesplitterten, schon ganz zugehören. Sie haben keine Tiefe mehr und versinken in Banalität. Ihre Stimme verliert sich, kleinlich kreischend, im großen Weltorchester. Die um Gott Ringenden sind sehr problematisch und auseinanderfallend in ihrem Wesen, sie haben das Doppelgängertum in sich, sind tief schillernd und gegensätzlich in sich selbst. So ist Wersiloffs Seele („Der Jüngling") das reine Farbenspiel. Aber auch die auf dem Wege zum Gottesmenschentum Pilgernden sind keine einfachen Naturen. Es sind ja Menschen desselben Dichters, durch das Prisma seiner Wesenheit gesehen. Auch sie sind für die andern Problem und haben ihr Problem in sich. In diesen Gestalten, die wie einzelne lichte Flammen im großen, dunklen Gemälde auftauchen, hat der Dichter seine ganze Sehnsucht verkörpert, mit ihnen, die den entgegengesetzten Weg gehen, geht seine Seele mit und grüßt in ihnen die Ferne. In allen diesen Gestalten ist Leidenschaft, sie sind mit Herzblut erfüllt. Über ihnen allen steht das gleiche, russische Fatum, aber doch auch die aus dem Leben gewonnene Erkenntnis. Glaube und Unglaube enthalten Tod und Leben der Menschheit.

Unglaube = Sichselbstwollen = Tod.
Glaube = Gottwollen = Leben.

* * *

I

Unter dem Zeichen des Menschgottes

Der Nihilist Kirilloff

„Die Gottheit des Menschen ist der Endzweck der Religion."
Ludwig Feuerbach.

Kirilloff („Dämonen") ist einer, der von seinem Denken vergewaltigt ist. Sein Denken dreht sich maniakalisch immer um denselben Punkt. Er glaubt, erkannt zu haben, daß die Welt auf Lüge beruht, und daß es keinen Gott gibt. In ihm entwickelt sich eine neue Religion, er sieht einen neuen Zukunftsmenschen — den **Menschgott**.

Er ist dabei keine dämonische oder Gewaltnatur. Wir erfahren viel von seinen Gedanken, wenig von ihm selber. Er scheint ein harmloser, von Natur aus gütiger, fast liebreicher Mensch zu sein. Er hilft seinen Mitmenschen, wenn sie bittend an ihn herantreten, er liebt Kinder. Aber seine Körperlichkeit ist undeutlich geworden; er zieht sich von aller Welt zurück, ißt kaum mehr etwas, trinkt nur den

ganzen Tag und die ganze Nacht Tee, denn schlafen kann er schon nicht mehr. Er hat keine Zeit mehr, Mensch zu sein, er muß seine Idee beweisen. Wenn er einmal dennoch mit andern Menschen zusammenkommt, so merkt man es seiner Sprache an, daß ihm alles gleichgültig geworden ist, außer dem einen, um das er ringt; er spricht ungrammatikalisch, gebraucht falsche Wörter.

Obwohl er als Maniak erscheint, haben doch viele einen scheuen Respekt vor ihm. Er hat ein bleiches Gesicht mit dunklen, glanzlosen, tiefen Augen, eine hohe, schmale, vornübergebeugte Gestalt. Er ist erst siebenundzwanzig Jahre alt, aber sein Alter scheint unbestimmt. Er gleicht einer schwarzen Kerze mit von Dunst umgebener Flamme, etwas Unheimliches geht von ihm aus.

Kirilloff ist eine durchaus ethische Natur. Er will etwas Großes, ja, ein Erlöserwillen treibt ihn. Er will die Menschheit von ihrer größten Wahnvorstellung befreien. Er glaubt, alles Unglück käme daher, daß die Menschheit sich ein Wahngebilde von Gott gemacht habe, vor dem sie in sklavischer Furcht zittere. „Der Mensch hat nichts anderes getan, als in verschiedenster Form Gott ausgedacht, um leben zu können, ohne sich totzuschlagen." Er schreibt eine Abhandlung über den Selbstmord und fragt, warum sich nicht viel mehr Menschen das Leben nähmen? Sie unterließen es aus zwei Gründen: erstens, aus Angst vor dem Schmerz, und zweitens, wegen des Jenseits, das geheimnisvoll erscheine und nicht zu bestimmen sei. Im Grunde wollten so und so viele Menschen nicht leben, sie lebten gewissermaßen nur aus Furcht weiter. Dies bedeutet aber eine grauenvolle Sklaverei. „Die vollständige Freiheit wird erst dann sein, wenn es ganz einerlei sein wird, ob man lebt oder nicht." Dies zu erreichen, sei das große Ziel. Dann würde vielleicht niemand mehr leben wollen, denn das Leben sei ja Angst und Schmerz. Der Mensch ist jetzt an das Leben angepaßt und beweist seine ganze Jämmerlichkeit damit, daß er sich daran klammert. Aber es wird einen neuen Menschen geben, einen glücklichen und stolzen. Wer Angst und Schmerz besiegen wird, der wird Gott sein. Indem der Mensch seine eigene Existenz frei in der Hand hat, seine eigenen Bedingungen aufheben kann, hebt er Gott auf. Denn es gibt ja nicht diesen ausgedachten Gott, der wie ein Popanz über uns thront und uns bewacht. „Es gibt nicht Gott," sagt er geheimnisvoll, „aber Er ist." Diese Angst vor Schmerz und Tod, diese menschliche Fiktion, die sich zusammenballt, kann jedoch überwunden werden. „Ist das aber überwunden, ist der neue Mensch geboren, dann wird man die Geschichte in zwei Teile teilen: vom Gorilla bis zur Vernichtung Gottes, und von der Vernichtung Gottes bis —" Die ganze Erde wird sich dann ändern, wie auch die Menschen sich physisch werden ändern müssen, denn so wie sie eben beschaffen sind, könnten sie das neue Leben noch nicht ertragen. Noch aber brauchten sie ihr Wahngebilde. Alle Gedanken und Gefühle des befreiten Menschen

würden andere werden. Die Absolutheit der bisherigen Ethik sei nur relativ. Es ist nicht so, daß sich Gut und Schlecht wie Licht und Schatten einander gegenüberstehen. „Alles ist gut, alles. Für die ist alles gut, die da wissen, daß alles gut ist. Wenn sie wissen würden, daß sie es gut haben, so würden sie es auch gut haben, aber solange sie es nicht wissen, werden sie es auch nicht gut haben, das ist der einzige Gedanke, der ganze, und weiter gibt es überhaupt keinen mehr. — Wenn alle wissen werden, daß sie alle gut sind, dann würde niemand mehr schlecht sein, denn alle sind gut." In Ekstase sagt er zu Stawrogin, daß derjenige, der lehren würde, daß alle gut seien, die Welt beenden würde. Stawrogin: „Der das lehrte, den haben sie gekreuzigt." Kirilloff: „Er wird kommen, und sein Name wird sein Mensch-Gott." Stawrogin: „Gott-Mensch?" — Kirilloff: „Nein, Mensch-Gott, das ist der Unterschied." Der neue Mensch, meint er, würde in etwas wie ein diesseitiges, ewiges Leben treten. „Es gibt Minuten, sie kommen zu den Minuten, und die Zeit bleibt plötzlich stehen und wird ewig sein." Stawrogin: „Sie hoffen, zu solch einer Minute zu kommen?" — Kirilloff: „Ja." — Stawrogin: „Das ist wohl kaum in unserer Zeit möglich. In der Apokalypse schwört der Engel, daß es keine Zeit mehr geben wird!" — Kirilloff: „Ich weiß, das ist ganz richtig und deutlich, wenn der ganze Mensch das Glück erreicht, so wird es keine Zeit mehr geben, einfach weil sie nicht mehr nötig ist." — Stawrogin: „Wo wird man da die Zeit lassen?" — Kirilloff: „Nirgendwo wird man sie lassen. Die Zeit ist kein Gegenstand, sondern ein Gedanke, und wird auslöschen im Verstande." Hier wird Kirilloff zum Mystiker. Er kommt ahnungsvoll zu seiner Minute, die sich ihm in ein so statisches Sein auflöst, daß es schon Nichtsein ist.

Er, der allein sich keinen Gott hat ausdenken wollen, will seine Freiheit von ihm durch einen freiwilligen Tod beweisen. Er will sich opfern, um die Menschheit von ihrer Angst zu befreien. Er gehört als Nihilist einem Geheimbund an, der um seinen Vorsatz, zu sterben, weiß, und der seinen Tod benutzen will. Er soll ein Papier unterschreiben, indem er ein Vergehen auf sich nimmt. Sein Leben ist also doppelt verwirkt. Dennoch zögert er mit dem Selbstmord. Er geht dahin wie ein Nachtwandler, wie ein Besessener, wird immer finsterer, ja, je mehr er sich seiner Tat nähert, um so mehr erfaßt ihn ein schweres, dunkles Gefühl, das er schließlich selbst als Furcht bezeichnet. Er argumentiert von sich aus ganz logisch: „Wenn Gott ist, so ist aller Wille sein, und aus seinem Willen kann ich nicht. Wenn nicht, so ist aller Wille mein, und ich bin verpflichtet, Eigenwillen zu offenbaren." Durch seinen Tod will er nun seinen Eigenwillen und seine Befreiung vom Wahn zeigen. Er glaubt, der Mensch würde dadurch Gott, daß er Gott von seiner Stelle setze. „Aber ich bin noch unfreiwillig Gott, ich bin unglücklich, denn ich bin verpflichtet, Eigenwillen zu offenbaren. — Ich bin furchtbar unglücklich, denn ich habe furchtbare

Angst . . . ich bin verpflichtet, fest zu glauben, daß ich nicht glaube. Ich werde erretten . . . das Attribut meiner Gottheit ist Eigenwille. Das ist alles, womit ich im Hauptpunkt meine Nichtunterwürfigkeit beweisen kann, und meine neue furchtbare Freiheit." Er fühlt sich mit Verantwortung beladen, ein Opfer, doch ein neuer Erlöser. Auch Christus, meint er, wäre ein Opfer des Betruges gewesen. Er hatte einen ungeheuren Glauben, aber nach dem Kreuzestod sah er, daß es alles, was er geglaubt hatte, nicht gab. Folglich, da auch das Wunder nicht verschont worden sei, wäre alles Lüge. Der ganze Planet mit allen seinen Gesetzen wäre eines Teufels Werk. Werchowenski, in seiner Alltagslogik, faßt Kirilloff gleich an diesem schwachen Punkt. Er vermische hier in seiner Lehre zwei ganz verschiedene Dinge. „Erlauben Sie, wenn Sie nun Gott sind, wenn die Lüge beendet ist und Sie erraten haben, daß die ganze Lüge nur daher kommt, daß der frühere Gott war?" Kirilloff sagt, er freue sich, daß Werchowenski ihn verstanden hätte. Er geht aber über die eigentliche Tiefe der Frage hinweg, klärt auch seinen Hinweis auf den Teufel nicht weiter auf. Hier bleibt ein dunkler Punkt, ein ungelöstes Rätsel.

Vor dem Tode streicht die Furcht schaudervoll über Kirilloffs Seele. Ist es die Furcht des Rebellen, der vor seinen Herrn treten soll? Ist es die Furcht des kleinen Menschen, der sich zu hoch aufgereckt hat? Werchowenski umlauert Kirilloff, denn er braucht seinen Tod. Es kommt der Tag. Er geht, um nachzusehen, ob Kirilloff sein Wort gehalten hat. Es ist alles still im Zimmer, man könnte glauben, es läge schon ein Toter da. Etwas Unheimliches zeigt sich ihm: Kirilloff steht in einer Ecke, „unbeweglich, stramm, die Hände militärisch an den Nähten, den Kopf erhoben und mit dem Rücken ganz in die Ecke, fest an die Wand gepreßt. Die Gestalt zuckte mit keinem Gliede, ganz als ob sie eine große Puppe wäre. Das bleiche Gesicht war noch unheimlicher, die schwarzen Augen waren unbeweglich und sahen auf irgendeinen Punkt." Kirilloff, in seinem Vorhaben erstarrt, ist zum Automaten geworden. Sein Kampf geht fort. „Mein Leben lang hat mich Gott gequält", hat er einmal gesagt, nun sieht er, welch ein Unterfangen es ist, die Menschheit an Seine Stelle zu setzen. In der furchtbaren Entschlossenheit, es dennoch zu tun, trotz seiner wahnwitzigen Angst, hat er etwas von einem Märtyrer. „Er läuft mit dem Kopf an Ihn und ficht halsstarrig wider Ihn" (Buch Hiob), und während er Gott sterbend zu besiegen wähnt, zerschellt er dennoch an Ihm.

* * *

Kirilloff ist Nihilist, weniger im politischen Sinne, als vielmehr aus einer Grundbeschaffenheit seines Geistes heraus, die das Bestehende für Trug hält. Ebenso wie Dostojewski im Atheismus die größte Gefahr sieht, so verurteilt er auch jeglichen Nihilismus. Dennoch aber fühlt er in den Tiefen seiner Seele jenen allgemein

russischen Nihilismus, als Wesensart, als ruhende Gefahr. Er fühlt es auch in sich, wie nah am Sein und Nichtsein der Russe gebaut ist. Auch in ihm ist ja jenes Schwanken, jene stete Gefahr des Umschlagens, jenes Bedürfnis, kindlich zu glauben, und doch auch wieder eine seltsame Veranlagung zum Zweifel, dem gerade das russische Wesen so ausgeliefert ist. Wenn aber der religiöse Zweifler nicht unbedingt Nihilist zu sein braucht, so ist der Nihilist doch stets ein Atheist. Zu nah verknüpft waren Staat und Kirche, und ein Zweifel an einem Punkt ward bald einer auf der ganzen Linie. Der Phantasiekraft der Volksseele war durch all den Formenkram und zugleich durch allzu reichlichen Mystizismus auch zu viel zugemutet worden. Dem Nihilismus ist immer die auftauchende Sehnsucht nach dem Realismus vorangegangen, vielleicht als eine natürliche rhythmische Abwechslung? Der russische Geist begann immer wieder nach dem Positiven zu suchen. Das künstlerisch phantasievolle, empfindungsreiche russische Volk ist durchaus unkritisch veranlagt. Darum kam es auch nie zu einer produktiven Kritik der bestehenden Werte, sondern immer bloß gleich zur vollkommenen Negation. Ihm schien schon in der bloßen Negation an sich eine Wahrheit enthalten. Als der russische Geist, aus tiefer Unbewußtheit erwachend, zu denken begann, wollte er nur positive Gedanken, zu denen er die Distanz nicht hatte. Damit aber wollte er schon etwas, das dem eigentlichen Denker fern liegt, für den der Weg, die Entwicklung zum Grundgedanken, das eigentliche Denken ausmacht. So dachte sich der russische Denker, der nur Schlag auf Schlag, nur konkret gewissermaßen, denken wollte, schnell bis zur Leere durch. Es blieb ihm zum Schluß nichts übrig als der negative Gedanke, der den Nihilismus und Anarchismus ergab. Der undistanzierte Geist hatte sich zu einem toten Punkt durchgedacht und kam nun nicht mehr weiter. Man könnte auch sagen: Nihilismus sei die Phantasielosigkeit des Phantasten. Auch russische Denker haben es zugegeben, daß der russische Geist nie eigentlich tief gedacht hat, er war meist europäisch orientiert oder asiatisch beeinflußt. Als Mittelvolk einen Übergang zwischen Europa und Asien bildend, repräsentiert es wohl auch geistig einen Übergang und hat nicht die Mission, sich durch Verstandesschärfe darzustellen. Aber die Fähigkeit zu denken, abzuurteilen, wird vom Russen stets sehr überschätzt, und der Umschlag vom kritiklosen Glauben zur völligen Verwerfung ist ein allzu jäher. Der russische Atheismus ist tragischer als der anderer Völker, denn er geht auf das ganze Selbst hin. Alles russische Unglück geht nach Dostojewskis Auffassung aus dem Wandel des Seelenzustandes des Glaubens in den des Unglaubens hervor. Dies erfaßte er mit Leidenschaft. Er fühlte das Unlebendige, das Schematische, das sich auf eine schicksalsvolle Art aus dem Nihilismus hervorbilden könnte. Sollte das ganz Positive, Realistische zum Idol eines Volkes erhoben werden, so mußte seelischer Tod das Ende dieser Verwechslung sein. Die Leere eines dürren, aus Negation und nur

Betonung sichtbarer Werte hervorgegangenen Schemas mußte schließlich die Seele töten. Er wußte, daß das Schicksal der Menschen nur von innen heraus bestimmt werden konnte, wußte, daß der befreite Verstand Usurpator und Tyrann werden mußte. Er erkannte auch die Gefahr des Sozialismus darin, daß das Schicksal der Welt nicht durch Christus, also durch die Seele, sondern außerhalb von Christus und Gott, d. h. von außen, durch Konkretes und durch den Verstand zu bestimmen gesucht wurde. Rasumichin sagt: „Beim Sozialismus entwickelt die Menschheit sich nicht auf historisch lebendige Weise, um endlich als Ziel den normalen Gesellschaftszustand zu erreichen, sondern umgekehrt: das Sozialsystem, welches irgendein mathematisch angelegter Kopf erdacht hat, muß sofort die ganze Menschheit auf einmal in Harmonie bringen. — Die Sozialisten sind gegen die Geschichte, weil sie eben alles anders wollen, ohne jegliche historische oder naturwissenschaftliche Entwicklung. — Deshalb können sie auch nicht den lebendigen Lebensprozeß leiden. Sie brauchen keine lebendige Seele. Eine lebendige Seele braucht Leben, eine lebendige Seele gehorcht nicht der mechanischen Formel . . .“ Aber das Volk muß glauben, und Dostojewski wußte wohl, welche Tragik aus einem falschen Glauben erwuchs. In seiner wundervollen Erklärung des Don Quijote führt er an, wie der phantastischste Mensch, der doch bis zum Wahnsinn an seine phantastische Illusion glaubt, plötzlich von dem nichtigen Zweifel befallen wurde, ob es auch möglich sei, daß die Ritter ganze Heerscharen, die ihnen von Zauberern entgegengesandt würden, mit wenigen Schwerthieben zu töten vermöchten? „Der phantastischste Mensch wird plötzlich von der Sehnsucht nach Realismus erfaßt.“ Aber aus dieser Sehnsucht würde nicht allzuviel, denn die Menschheit, und vor allem die Russen, hätten zuviel Donquijoterie, und es läge im Wesen der Donquijoterie, sogleich einen neuen Glauben an Stelle des alten zu setzen. Die Menschen verschlössen sich dem Zweifel, obwohl sie wüßten, daß sie mit einer Lüge lebten. So lebten wir im Zwiespalt: unsere Seele erfinde Trugbild um Trugbild, aber unser Verstand glaube nicht daran, sondern verlange nach Realismus.

Der Russe, meinte er, müsse immer an etwas glauben, glaubt er nicht ans Positive, so glaubt er eben ans Negative, glaubt er nicht ans Aufbauende, so glaubt er eben ans Zerstörende. Aber zwischen dem inbrünstigen Bedürfnis der Seele, etwas Höheres zu glauben, und der Ablehnung des Verstandes dagegen, ist ein steter Kampf — das ist die schicksalvolle Duplizität. Scheint es jedoch nicht, als bräche der Kontakt zwischen Seele und Verstand beim Russen schon bei der ersten Gleichgewichtsstörung ab? Vor allem will er ja religiös glauben, Glaube und Unglaube, das ist ja sein eigentlichstes Problem, aber aus der Tiefe des Unbewußten steigen doch immer wieder Fragen auf, noch umhüllt von der leichten Melancholie der seelischen Atmosphäre streben sie zur Oberfläche. Sie dringen bis zum Verstande

vor, aber der empfängt sie nicht kräftigend und klärend, er gebärdet sich ihnen gegenüber viel mehr als Parasit, frißt an ihnen, zerstört, formuliert sie scharf, und stößt als zehrender, aufrührerischer Zweifel, als eine Waffe der Vernichtung vor. Mag die Seele dann nur leise aufstöhnend in sich zusammensinken, er hat fortan die Herrschaft an sich genommen.

* * *

Kirilloff will zum Begriff Gott durchdringen durch alle religiösen Formungen hindurch. Im Nihilisten ist etwas, das vor allem Form zerstören will. Die Formbildungen scheinen ihm die Freiheit des Gedankens und des Lebens zu hemmen. Es liegt in dieser Sehnsucht, wie sie ab und zu im Menschen auftritt, im lebendigen, noch werdenden Menschen, sowohl wie im dekadenten — und wie dieses im einzelnen ist, so tritt es auch zuweilen als Volksstimmung auf — etwas Bedeutsames, ja Geheimnisvolles. Schatoff sagt von Kirilloffs Gedanken: „Dienstbotengedanken. Puppen, alle ihre Gedanken sind aus Unfreiheit und Knechtschaft entstanden." Er fühlt in ihnen etwas von einem Sklavenaufstand heraus, von einer Auflehnung gegen ein kosmisches Gesetz. Schatoff sucht mit Überzeugung nach einem persönlichen Gott, er rettet sich aus den grauen Tiefebenen des Nihilismus zum Licht der Höhe. Mit der Antipathie des normalen Menschen haßt er das Aufrührerische. In diesem heftig Aufrührerischen, das Dostojewski uns immer wieder zeigt, liegt etwas tief Tragisches: das menschlich Normierte will mit einemmal keine Normen mehr, es will sie durchstoßen. Es ist, als wäre die Form zu einer Art Gefängnis geworden. Aber aus dem Zirkel der Form kann nichts herausfallen — der Horizont ist gesetzt. Wohl zergehen Formen — sie sind gewissermaßen das Kleid der Ideen und Gedanken, der neue Gedanke sucht sich die neue Form, aber um überhaupt erscheinen zu können, braucht er doch stets die Form. Der Nihilismus sucht aber nicht eine einzelne Form zu zersprengen, um Raum für ein Neues zu gewinnen — er lehnt sich überhaupt gegen die Form auf. Die menschliche Bestimmung zur Form wird in der Tiefe wohl unbewußt immer gefühlt, daher die Gewalt der Auflehnung. Die für einen Werchowenski zu geheimnisvolle Frage, die er an Kirilloff stellt, was Kirilloff wohl machen würde, wenn die ganze Lüge daher käme, daß Gott da wäre, stammt wohl auch aus diesem Zwiespalt. Kirilloff vertraut auf sein Denken, er denkt kraftvoll, jedoch nicht tief, er hat sich schon zu sehr festgelegt. Für den berufenen Denker gibt es eine Art Umkehr im Denken, die Möglichkeit des Wandels vom Weltdenken ins Weltfühlen. Kirilloff aber geht mit denselben Mitteln vor, die das aufbauen, was er zerstören will: er setzt Vorstellung gegen Vorstellung und Glauben gegen Glauben. Obwohl er meint, eine Leere, Raum, geschaffen zu haben, hat er damit doch kein Gesetz zerschlagen. Unser menschliches Denken bewegt sich ja eben nur in

Formen, die nie absolut erweitert werden können. Er hat nichts anderes getan, als kleine Menschenformen gegen Gottes ewige Formen gesetzt. Auch hat er sein Denken schon längst auf die Ebene des Gefühls übertragen. Er müßte sagen: Ich w i l l es, daß Gott nicht ist. Er will dies ja auch durch seinen Eigenwillen beweisen. Doch in der Todesfurcht streift ein Ewiges seine Seele. Wie alle Nihilisten rechnete auch Kirilloff nicht mit der Erfahrung und der Vergangenheit. Es muß nur alles vernichtet sein, die Widersprüche im letzten Grund aufgelöst, damit dann aus diesem Chaos, das alles zurückverschlungen hat, das alle Form aufhob, das Gewordene zurücknahm, erst wieder eine neue Geburt erstehen könnte. Dieser neue „Menschgott", gewissermaßen aus einer zweiten Schöpfung, der Menschenschöpfung stammend, soll die zweite Epoche der Welt beginnen. Erst dann vollendet sich das Menschenleben. Ist Kirilloff, der Wahnvorstellungen vernichten wollte, ja, dafür in den Tod ging, nicht im ärgsten Wahn befangen? Hat er es in seiner Todesstunde nicht empfunden, daß er, indem er das Wort Gott aus dem Vokabularium der Menschheit strich, damit Gottes Sein oder Nichtsein überhaupt nicht berührte?

* * *

Dabei ist dieser Kirilloff voller Widersprüche. Er, der sich „verpflichtet glaubt zu glauben, daß er nicht glaubt" — ein echt Dostojewskischer Zug — zündet dennoch vor dem Heiligenbilde, das Christus darstellt, täglich das Lämpchen an. Werchowenski fragt spottend, ob er das „für alle Fälle" getan habe? Er findet, Kirilloff sei im Grunde gläubiger als ein Pope. Es ist natürlich, daß dies Werchowenski so erscheint: er ist ein schon völlig Abgesplitterter, ein religiös Erkalteter, ein toter Mensch. Kirilloff, dessen ganze Seele noch am göttlichen Problem hängt, erscheint ihm fast wie ein Glaubender. Kirilloff senkt den Kopf und schweigt. Er hat eine hohe Ehrerbietung vor Jesu Persönlichkeit, er kann das Lämpchen geradezu ihm zu Ehren angezündet haben. Es kann aber auch sein, daß er es nur aus der altgewohnten Scheu des edleren Menschen, pietätlos zu sein, getan hat. Oder aber, lebt vielleicht auch in ihm noch etwas vom orthodox-mystischen Sinn des Heiligenbildes? Diese Bilder sollen ein Leben für sich haben, sie sind wie mit Kraft geladen. Diese Bilder sind ein Vermittlungspunkt zwischen Gott und dem Menschen geworden, denn durch die Kraft des Gebets und durch fortgesetzte Konzentration des Beters werden Kraftströme hineingezogen, die durch Gnade darin aufbewahrt bleiben. Die Bilder sind also mit überirdischer Kraft geladen. Das brennende Lämpchen zeigt die beständige Sehnsucht der menschlichen Seele nach der göttlichen Verbindung an. Dies Licht wagte auch Kirilloff nicht erlöschen zu lassen. Vergegenwärtigen wir uns nun diesen Zug seines Wesens, so verstehen wir die Angst, die ihn

vor dem Selbstmord erfaßt. Was mag alles in jenem letzten Augenblick durch seine Seele gegangen sein? Fühlte er, daß Gott nicht als These gegen Antithese steht, daß er nichts erringt, wenn er sein Nichtsein leugnet, da er ja Sein und Nichtsein zugleich ist? Ja, was ist denn überhaupt dies, das wir als Nichtsein bezeichnen? Pausen in der Schöpfung, Intervalle in der ewigen Melodie? Es ist, als würde eine mitleidsvolle, dunkle Musik aus der Tiefe aufsteigen, eine leise Trauermusik umklingt diesen kleinen Menschentod. Die Angst des sterbenden Kirilloff ist schon eine metaphysische. Fragt er sich nicht, ob nicht dieser Wahnvorstellung des Menschen, die er sich von Gott gemacht, dennoch etwas Wahres zugrunde liegt? Etwas Wahreres als den durchstoßenden Fragen des Verstandes? Hat die Phantasiekraft der Sehnsucht nicht weiter tragende Flügel als der Verstand, erhascht sie mit all ihren Formungen und Bildern nicht dennoch etwas von Gottes Wesen? Wenn wir nur die Schönheit an sich suchten und ihren Niederschlag, ihr Sichtbarwerden am Geformten verleugneten, gerieten wir da nicht in leere Abstraktion? Der aufrührerischen Seele ward die Form Gefängnis, der religiösen aber Erlösung. Sie fühlt darin des Gottes Gesetz. Und wer sagt es uns denn, ob nicht das Inkommensurable, das Geheimnis für uns Form annimmt, nicht nur weil unsere Seele die Phantasiekraft der Vorstellung hat, sondern weil Gott innerhalb seiner Schöpfung als Form erscheinen will? Weil Er innerhalb seines Horizontes — denn auch Gott hat sich für uns einen Horizont gesetzt — Person ist? Hier liegt das Geheimnis verborgen, aber der Schleier lüftet sich doch ein wenig: Gott ist an sich nicht Form, er ist unendlich, allumschließend, aber zu uns, denen er die Begrenzung der Form gab, kommt er als Form; so nur kann und will er sich uns offenbaren. Daher ist Gott Person, daher ist die Vorstellung des persönlichen Gottes, obwohl sie die natürlichste und einfachste ist, doch zugleich die tiefste des Menschengeistes.

Kirilloffs Denken vermag nicht zu fassen, daß, obwohl die menschlichen Vorstellungen, die „Wahngebilde" falsch sein könnten, obwohl sie schließlich entgöttlicht werden könnten, doch der treibenden Kraft, die sie erschuf, etwas erschütternd Wahres zugrunde liegen kann. Das alte orthodoxe Heiligenbild, vor dem er das Lämpchen anzündete, trug wahrhaftig nicht Jesu Züge, aber für den Gläubigen war es voll göttlicher Kraft — es war ihm zum Medium geworden. Unsere Sehnsucht schwillt hinüber, unsere Seele formt und dichtet — und durch die Schöpfung des Menschen geht still, und über alles Maß erhaben, des Gottes Gestalt.

* * *

„Sokrates, mache Musik."

Iwan steht zwischen zwei Welten und zwischen vielen Seinsmöglichkeiten. Zwar hat er sich nach außen eine Persönlichkeit geformt, tritt auf als ein beherrschter, weltmännischer, dem Ansehen nach energievoller Mensch. Der Staatsanwalt bezeichnet ihn in seiner berühmten Rede als den „Europäer" unter den Karamasoffs. Er ist der Intellektuelle, der Verstandesscharfe. Aber so interessant auch hier das Problem der ausgesuchten Persönlichkeit gestaltet ist, so fühlen wir doch das innerliche Urfeuer, das eigentlich naturhaft Gebundene seines Wesens immer eruptiv durch. Denn auch Iwan, und gerade Iwan, ist ein Karamasoff, hat jene Erdgebundenheit und die ganze triebhafte Zügellosigkeit seines Geschlechts. Doch ist der Schwerpunkt seines Lebens auf das Geistige gerichtet. Ist Kirilloff schon ein Maniak, Stawrogin ein verzweifelter Experimentator, so ist Iwans Denken klar, und wie im Poem des Großinquisitors, auch fast genial. In ihm ist eine tragische Duplizität. Die Erdkraft in ihm kann sich zum Wüten steigern, aber gegen dies stark positivistisch Begehrende stellt sich, gleichfalls sehr mächtig, der Verstand. Iwan ist der theoretische Mensch, der sich die Welt verstandesgemäß erschließen will, und in dem sich doch das Gefühlsmäßige gegen diese Methode auflehnt. Nietzsche unterscheidet sehr schön die theoretische Weltbetrachtung von der tragischen. In der Erscheinung des Sokrates stelle sich uns dieser Wendepunkt dar, hier trete der theoretische Mensch zum erstenmal in die Welt. Der Verstand stellt Frage um Frage und zerstört die Harmonie des Weltempfindens. Die tragische Weltbetrachtung, die den Griechen vor Sokrates und Euripides eigen ist, hat eine rätselhafte Tiefe, eine Unendlichkeit des Hintergrundes, ein Verwachsensein des Menschengeschickes mit dem göttlichen. Kein Gegenüber noch des fragenden Verstandes — ein Ineinanderübergehen. Dieses spräche sich in den alten griechischen überlebensgroßen Tragödien aus. Euripides, der den Menschen nicht mehr zyklopisch wie Aeschylos empfindet, stellt ihn zuerst als Individuum dar. Die Unbewußtheit, der Mythos, das Pathos verschwindet aus dem tragischen Spiel. Aus der Wunderwelt ward eine Welt der Kausalität.

In Iwan haben sich die Welten nicht geschieden, seine Tragik ist, daß er sich weder für die eine, noch für die andere zu entscheiden vermag. Auch er ist in seiner Tiefe Nihilist, ja, er wird geradezu als Anarchist bezeichnet. Er wird auch zuweilen ein russischer Faust genannt. Daß der russische Faust Nihilist, Anarchist sein müßte, ist klar. Iwan hat aber nicht nur etwas vom Faust, er hat auch etwas vom Hamlet in sich, er steht nicht nur grübelnd und zweifelnd vor den Problemen, er steht auch zögernd und zweifelnd vor der Tat. Obwohl Miusoff von ihm sagt, er habe eine

eherne Stirn und ein Karamasoffsches Gewissen, wird er vom Leben und seinen Taten, vom Zwiespalt seiner Seele aufgefressen und endet im Wahnsinn.

In Iwan hat Dostojewski am leidenschaftlichsten und klarsten seine eigenen Gedankenqualen, seine religiösen Zweifel hineingegossen, und er hat dies mit einer Kraft vor uns hingestellt, vor der wir erschrecken.

Es scheint bei allen Menschen ausgemacht, daß Iwan weder an Gott noch an die Unsterblichkeit glaube. Wenigen nur erschließt sich seine seelische Qual. Ob Gott da ist oder nicht da ist, ob ein Sinn in der Welt, oder ob alles nur blindes Ungefähr ist, alles das steht dunkel und fordernd vor seiner Seele. Der Starez Sossima sagt ihm: „Diese Idee hat sich in Ihrem Herzen noch nicht entschieden, und so quält Sie das Herz." Es ist charakteristisch für den alten Mann, daß er sagt, das Herz und nicht der Verstand. Für alle andern spielt sich Iwans Kampf nur im Geist ab, der herzenskundige Starez weiß aber, wo die Qual mündet. „Dies Problem ist in Ihnen noch nicht gelöst, und darin besteht Ihr großes Leid, denn es heischt unerbittlich eine Lösung." Und auf Iwans Frage, ob es sich denn überhaupt lösen lasse, fügt er hinzu: „Wenn es sich nicht im positiven Sinne lösen kann, so wird es sich auch niemals in negativem Sinne lösen . . . aber danken Sie dem Schöpfer, daß er Ihnen ein höheres Herz gegeben hat, das fähig ist, sich mit dieser furchtbaren Frage zu quälen." Aljoscha sagt von Iwan, daß er nicht Geld und nicht Wohlleben suche, vielleicht wären es Qualen, die er suche. Wir werden hier an Stawrogin erinnert, den man fragt, ob er Bürden suche, Aljoscha meint, Iwan sei einer von denen, die Probleme lösen müßten. Iwan selbst sagt, es sei die wichtigste Aufgabe eines jungen Russen, die ewigen Probleme lösen zu wollen. Es ist russische Eigenart, daß er das politische Problem dicht neben dem religiösen fühlt. Er sagt: „Und diejenigen, welche an Gott nicht glauben, die sprechen über Sozialismus und Anarchismus, über die Umgestaltung der ganzen Menschheit durch einen neuen Staat, so daß es schließlich auf den reinen Teufel hinauskommt. — Das sind doch alles dieselben Fragen, nur vom andern Ende."

Iwan meint, daß er sich nicht mehr mit der Tatsache quäle, ob Gott die Menschen oder die Menschen Gott gemacht hätten. Er findet es nur wunderbar, daß ein solcher Gedanke, wie der von der Unsterblichkeit Gottes überhaupt in den Kopf eines so „wilden und bösartigen Tieres, wie der Mensch" gekommen ist. Dieser Gedanke sei heilig, rührend und weise. Er gesteht Aljoscha, daß er Gott einfach und einwandlos annehme. Mit dem Verstand, das versteht er wohl, ist das Problem der Existenz oder Nichtexistenz Gottes ja doch nicht zu lösen. Denn wenn Gott die Welt geschaffen hat, so hat er dem Gehirn des Menschen Grenzen gesetzt. Unser euklidischer Verstand erfasse nur die drei Ausdehnungen des Raumes, wie sollte er da etwas von Gott begreifen, das wäre doch viel zu hoch für ihn? Er akzeptiere

also Gott, seine Allwissenheit und auch sein Ziel, das allen vollkommen unbekannt sei. „Ich glaube auch an das Gesetz und den Sinn des Lebens, glaube auch an die ewige Harmonie, in der wir, wie es heißt, alle aufgehen werden." Es könnte also scheinen, als wäre Iwan ganz auf dem Wege der Rechtgläubigkeit, aber da zeigt er sich dennoch als einen Empörer. „Laß es dir kurz gesagt sein, daß ich aber das Endresultat dieser Gotteswelt nicht annehme, und wenn ich auch weiß, daß sie existiert, so gebe ich nicht zu, daß sie existiert. Nicht Gott nehme ich nicht an, verstehe mich recht, sondern die von ihm geschaffene Welt nehme ich nicht an, und kann ich nicht annehmen." Iwan beginnt also seinen Kampf mit Gott auf einer höheren Stufe und auf einer viel gefährlicheren Grundlage. Der Gott ganz leugnet und damit eigentlich doch nur gegen die menschlichen Gottesbegriffe kämpft, erreicht in seinem über alles vermessenen Kampf Gott doch nicht, es ist ein scheinbarer Zweikampf, in die Luft hineingefochten, mit unlebendigen Begriffen. Iwan aber tritt offen als Rebell auf, wie auch Satan auftrat als Rebell, an Gottes Schöpfung Kritik anlegend; Iwan ist mit Dämonie ausgestattet, mit starkem Verantwortungsgefühl und allem menschlichen Gedankenhochmut. Er weiß sich Empörer, fühlt wohl schon immer geheimnisvoll und drohend, in der Verbundenheit seiner Negation, den gegen Gott zugespitzten, gegen Gott aufrührerischen Dämon.

Auf Aljoschas Bitte entwickelt Iwan die Gründe zu seiner Empörung. Er verwirft die christlichen Forderungen. Er stellt die Nächstenliebe als ein lügnerisches und angenommenes Gefühl hin. „Lieben kann man höchstens noch die Fernen. Um einen Menschen lieben zu können, muß er sich verborgen halten, denn kaum zeigt er sein Gesicht, so ist die Liebe verschwunden." Die Liebe, die Jesus für die Menschen gehabt hat, ist eben ein Wunder, er war ja auch Gottes Sohn, die Menschen aber können diese Liebe nicht haben. Dann aber lehnt er sich mit aller Kraft gegen das allzuviele Leid auf, gegen das Leiden ganz Unschuldiger, z. B. das der Kinder. Er will es nicht annehmen, daß diese kleinen Geschöpfe etwa leiden müßten wegen ihrer Vorfahren. Die Kette der Erbsünde, das allgemeine Verbundensein der Menschenschuld erkennt er nicht an. Er lehnt sich auch mit äußerster Empörung gegen die Schlechtigkeit und Grausamkeit der Menschen auf. Nein, das sei keine Gotteswelt, das sei eher eine Teufelswelt. „Ich meine, wenn der Teufel nicht existiert und folglich der Mensch ihn erdacht hat, so hat er ihn nach seinem Bilde erschaffen." Da kommt wieder sein Bedingtsein: wenn der Teufel existiert, wenn Gott existiert. Er sieht die Welt aus einer zerspalteten, zerklüfteten Seele, hört mit Schmerz all ihre Disharmonien: „Auf Unsinn beruht die Welt. Was sind das für Wesen, die vom Apfel gegessen und das Feuer vom Himmel gestohlen haben, obwohl sie wußten, daß sie dadurch unglücklich werden mußten?" Er versteht es nicht, warum die Menschen so zwiespältig sein müssen, daß in ihnen Lust ist zur Auflehnung und zur eigenen

Vergöttlichung, zu einem Menschengottestum, und zugleich doch wieder ein Verlangen, sich leidend unter Gott zu stellen und in ein Gottesmenschentum hineinzuwachsen. Er sehe, daß es Leidende gäbe, aber er könne es nicht zugeben. Das Leiden scheint also dem Menschen bestimmt zu sein. Er empört sich nicht in gerechtem Unwillen eines guten Menschen dagegen, wie etwa Hiob, dem das Leid von Gott als Versuchung geschickt ward, um Heroismus und Glaube zu erproben, sondern er tut es wie ein Sklave gegen einen ungerechten Herrn. Er sagt, er könne es nicht zugeben, daß es Schuldige gäbe, und daß so einfach eine Schuld aus der andern hervorträte. Er braucht für jede Schuld sogleich eine Strafe, die sie abtut. Das Leid und die Ungerechtigkeit der Schuldlosen bleibt ungelöst, und wenn die einstige Harmonie durch deren Leid erkauft werden sollte, so wolle er lieber auf alle Harmonie verzichten. Und wenn selbst die Peiniger einst in der Hölle ihre Strafe erleiden müßten, wo bliebe dann der Ausklang der Weltharmonie? „Nicht Gott ist es, den ich ablehne, ich schicke ihm nur die Eintrittskarte zurück." Nietzsche sagt, der Nihilist ertrüge diese Welt nicht, die er schon nicht leugnen könne.

Iwans Gedanken sind zwar aufrührerisch, aber sie sind von heißem Empfinden durchblutet. Obwohl er zugesteht, keine Menschenliebe zu haben, so geht ihm doch das Schicksal der Menschheit nie aus dem Sinn. Sein Dichter sagt von ihm: „Ein einsamer, suchender Wanderer mit großen Hoffnungen, doch ohne zu wissen, auf was er hoffte. Der viel, gar zu viel vom Leben erwartete, doch der selbst nicht bestimmen konnte, worin seine großen Hoffnungen und zahlreichen Wünsche bestanden." In ihm war immer ein Fragen, ein Grübeln, die Dialektik der Verstandesschärfe. Wir werden an die Stimme erinnert, die dem Sokrates, dessen Leben Denken, Unterscheiden und Kritik gewesen war, im Kerker jene seltsamen Worte zurief: „Sokrates, mache Musik."

* * *

In jenem geistesstarken, fast abenteuerlich dämonischen Monolog, den Iwans Großinquisitor vor dem stillen, stummen Christus abrollt, hat Dostojewski machtvoll an das Problem der möglichen Glückseligkeitsgestaltung der Menschheit gerührt. Hier ist zugleich auch eine der schärfsten Kritiken des Christentums gegeben und ist an ein Geheimnis gemahnt, das aller menschlichen Macht, auch der Macht der Kirche vielleicht, zugrunde liegen könnte.

Der Großinquisitor Iwans ist die ins Gewaltige gesteigerte Erscheinung des Schillerschen Großinquisitors in Don Carlos. Gestalten zeugen weiter, aus dem blinden Schillerschen Greise, der streng an einer Grenze gehalten ist, wurde ein problematischer, geistesstarker Menschheitsgestalter. — König Philipp hatte einen Augenblick geschwankt und sein Herz gefühlt. Er wußte es wohl, daß

er seinen Sohn überliefern mußte, aber es sind viele Stimmen in ihm. Er braucht eine Bestimmung von außen. Der Greis weiß um alles, er hatte die Fäden aller Geschehnisse in seinen Händen. Auf die Frage des Königs, seit wann er denn alles wisse, antwortet er: „Seit Jahren, was Sie seit Sonnenuntergang." Er hat Posas Leben vorausbestimmt: „Das Seil, an dem er flatterte, war lang, doch unzerreißbar." Er macht dem König Vorwürfe, daß er es gewagt habe, dem heiligen Amt dies Opfer zu unterschlagen. Posa hat „die prahlende Vernunft" zur Schau getragen, meint er: „Gib die Gewissen frei in deinen Reichen — wenn du in deinen Ketten gehst." Die Menschheit müsse beherrscht werden, und von der heiligen Inquisition gehe die Kraft aus, alles zu umspannen. Philipp gesteht ihm, daß er nach Menschen dürste. Großinquisitor: „Wozu Menschen? Menschen sind für Sie nur Zahlen, weiter nichts. Muß ich die Elemente der Monarchenkunst mit meinem grauen Schüler überhören?" Sein absolutes Machtgefühl ist grauenhaft. Er verlangt Don Carlos' Leben, Philipp sagt etwas vom Blute. Großinquisitor: „Vor dem Glauben gilt keine Stimme der Natur." König: „Mein eigner Sohn, wem hab' ich gesammelt?" Großinquisitor: „Der Verwesung lieber als der Freiheit."

Der Schillersche Großinquisitor ist dichterisch genial, er ist teuflisch und verrät, von welchem Geiste diese Macht der Kirche beherrscht gewesen sein könnte. Dostojewski spricht es ganz offen aus, ebenso wie Luther, daß für ihn der absolute Papst, der weltlicher und geistiger Herrscher über die Massen ist, den Antichrist bedeute. In der katholischen Kirche, wenn sie als Staat und größter Machtfaktor auftritt, sieht er eine Entgöttlichung des Glaubens, ja, ein Reich des Teufels.

Auch Iwans Großinquisitor tritt auf als ein Repräsentant der Weltherrschaft. Er hat Christus, der auf kurze Zeit wieder auf die Erde gekommen ist, um nach den Seinen zu sehen, gefangen gesetzt, weil er das Heil der Menschen durch ihn bedroht glaubt. Er sagt ihm, er wisse es nicht: „Bist du Er oder bist du es nicht? Aber du hast nicht einmal das Recht, zu dem noch etwas hinzuzufügen, was von dir schon früher gesagt worden ist. Warum also bist du gekommen, uns zu stören?" Er wendet sich mit schweren Vorwürfen an Christus. Er habe den Menschen die Freiheit bringen wollen, das aber sei das größte Unglück, sie könnten dies nicht ertragen. Er habe die Welt und die Bedürfnisse der Menschheit mißverstanden. „Der furchtbare und kluge Geist, der Geist der Weltvernichtung und des Nichtseins, hat dir in der Wüste drei Fragen gestellt, von deren Erfüllung das Heil der Menschheit abhing." Auch die klügsten Geister der Welt könnten nicht drei Fragen formen, die so in drei Worten, in drei menschlichen Sätzen die ganze zukünftige Geschichte der Welt und der Menschheit ausdrückten. Allein an diesen Fragen begriffe man, daß man es hier mit keinem menschlichen, fließenden Verstande zu tun habe, sondern mit einem ewigen und absoluten Geiste. Hier sei die Menschheitsgeschichte

vorhergesagt, alle unlösbaren historischen Widersprüche liefen hier zusammen. Und nun wird der Versuchung ein neuer und tiefer Sinn gegeben: Jesus ging in die Welt, den Menschen die Freiheit zu bringen und ihnen ein Brot für ihren geistig-seelischen Menschen zu versprechen. Der Versucher bietet ihm das Brot dieser Welt an: „Du dachtest, du wolltest keinen Gehorsam, der durch das Erdenbrot bedingt war, du wolltest den Menschen selbst die Freiheit der Entscheidung lassen? Aber weißt du auch, daß im Namen dieses Erdenbrotes der Erdgeist sich gegen dich erheben, mit dir kämpfen und dich besiegen wird und alle ihm folgen und ausrufen werden: ‚Wer gleicht ihm wohl, er gab uns das Feuer vom Himmel'?" (Diese Andeutung ist höchst bedeutsam. Prometheus wurde als der große Menschheitsliebende verehrt, er zerwarf sich mit den Göttern, um den Menschen das Feuer zu bringen. Satan brachte dem Menschen auch Licht, das Licht der Erkenntnis des Guten und Bösen, aber dies wurde als ewige Schuld an der Menschheit empfunden. Welche Auffassung ist die tiefere?) Nichts liegt begründeter im Menschen, als Sorge und Wunsch nach dem Brot, und er wird einst verkündigen, daß es keine Verbrecher mehr gibt, nur Hungrige. Sie, die irdischen Leiter der Menschheit zögen diese natürliche Eigenschaft der menschlichen Erdnatur in Betracht. Sie wüßten auch, daß die Menschen nicht frei sein könnten, daß es keine wirkliche Brüderlichkeit gäbe. Es sei allerdings auch etwas im Menschen, das ihn forttreiben könnte vom irdischen Brot, und das ihn dem folgen ließe, der sein Gewissen umstricke. „Der Mensch ist ein ruheloser Wanderer . . . . das Geheimnis des menschlichen Seins liegt nicht nur in dem menschlichen Leben, sondern im Zweck des Lebens." Er braucht eine bestimmte Vorstellung, wozu er lebt. Jesus habe das menschliche Bewußtsein nicht beruhigt. „Du wähltest alles, was es Ungewöhnliches, Rätselhaftes und Unbestimmtes gibt." Der Mensch könne aber die Freiheit des Gewissens nicht ertragen. Jesus habe geradezu gehandelt, als habe er die Menschen nicht geliebt. „Du hast mit Qualen das Seelenreich der Menschen auf ewig belastet. Statt nach dem alten festen Gesetz, sollte der Mensch hinfort mit freiem Herzen selbst entscheiden, was Gut und was Böse ist, wobei er nur dein Vorbild als einzige Richtschnur vor sich hatte." Jesus habe nicht bedacht, daß die Menschheit verloren sei, so wie sie einmal am Vorbild zweifelte. Er habe den Menschen mißverstanden. „Es gibt drei Mächte, die das Gewissen dieser kraftlosen Empörer zu ihrem Glück auf ewig besiegen und bannen können, das sind: das Wunder, das Geheimnis und die Autorität."

Warum, fragt der Großinquisitor weiter, hat Jesus das Wunder verworfen? Er habe es den Menschen nicht bewiesen, daß er Gottes Sohn sei. Keine kraftvolle Wunderoffenbarung sei ein für allemal in der Welt erfolgt. Jesus hat die Menschennatur zu hoch gespannt. „Du wußtest nicht, daß der Mensch, sobald er das Wunder verwirft, sofort auch Gott verwirft, denn der Mensch sucht nicht so sehr Gott, als er

Wunder sucht." Jesus wollte freie Liebe des Menschen, nicht knechtisches Entzücken vor der Macht. Aber der Mensch ist nun einmal ein Sklave, ist schwach und gemein, und nach den paar Auserlesenen kann man nicht die Menschheit, die aus Masse besteht, beurteilen. Die Menschheit, ihr Glaube, ihr Gehorsam und ihr Gewissen mußten organisiert werden, das hätten die Priester getan. Denn die hätten die Menschen wirklich geliebt und ihr Leben erleichtern wollen. „Wir haben deine Tat verbessert und sie eben auf das Wunder, das Geheimnis und die Autorität aufgebaut." Sie machten die Menschen glücklich, gehorsam und vergäben ihnen auch ihre Sünden. Um alles das hatte der kluge große Geist gewußt, der die Welt besser kannte als Jesus. Der Priester sagt mit hartem Mut, daß sie, die Priester, die Herrschenden über die Menschen, nicht mit Jesus wären, sondern mit ihm. „Das ist unser Geheimnis, wir nahmen von ihm das, was du so unwillig von dir wiesest — wir nahmen Rom und das Schwert der Cäsaren und erklärten uns als Herren der Welt."

Es erinnert diese absolute Priesterherrschaft, wie sie ja auch tatsächlich in der katholischen Kirche zeitweise bestanden hat, an das System des Schigaleff. Dieser ging in seinem „System der Weltorganisation" von der grenzenlosen Freiheit des Menschen aus, um in grenzenlosem Despotismus zu enden. Er schlägt vor, das Menschenproblem, das ein Problem des allgemeinen Glückes ist, so zu lösen, daß man ein für allemal die Menschheit in zwei Teile teile, und zwar in ungleiche Teile. Ein Zehntel erhielte die persönliche Freiheit und das unbegrenzte Recht über die übrigen neun Zehntel. Diese übrigen sollten die Persönlichkeit verlieren und zu einer Art von Horde werden, die bei „einem grenzenlosen Gehorsam, mittels einer Reihe von Wiedergeburten, die uranfängliche Menschenunschuld wiedergewinnen sollten". Er glaubt, daß die Maßnahmen zur Entziehung des Willens der neun Zehntel, so wie ihre endgültige Umschaffung zur Horde, auf naturwissenschaftlicher Basis ruhen und, theoretisch genommen, rein logisch wären. Diese Idee einer Entpersönlichung der Menschen ist genau das Negativ zu Jesu Lehre der Selbstaufgabe. Das Leiden der Menschheit in ihrer Individuation als Urgrund zu suchen, hat schon die alte Philosophie und Poesie immer mythisch erfaßt, hat Jesus aber erst zu überwinden gesucht. Auch Schigaleff glaubt, daß er die Menschheit liebe, und einer seiner Anhänger sagt, daß man das Problem der Zufriedenheit der Menschheit unbedingt nur gewaltsam lösen könne. Unsere Tage haben das schärfer ins Verständnis gerückt: wir sind umgeben von Versuchen gewaltsamster Lösung. Jede Revolution drückt den Wunsch und den Glauben an die Möglichkeit einer Gewaltlösung aus.

Das Problem des russischen Bolschewismus, das, rein als Theorie, mit einer Morgenröte begann, endet mit einer so starren Schematisierung der Masse und

einer Gewaltherrschaft, wie sie die Welt despotischer kaum gesehen hat. Auch die Herrschaft der Priester und Könige war im Effekt oft Gewaltherrschaft, aber sie ward nicht so von einem Tag zum andern als eine fertige Phantastik in die Welt gesetzt, sondern hatte sich allmählich den Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft, die ein lebendiges Gebilde ist, angepaßt. So zeigt der Priester mehr Weisheit und Menschenkenntnis als Schigaleff, obwohl auch er eine Usurpation der Menschheit anstrebt. Er ist sich voll der großen Verantwortung bewußt, er weiß, der Weg des Menschen geht doch in Tod und Verderbnis, er weiß, daß er nicht überirdische Erlösung bringen kann, daß er die eigentliche Tragödie der Menschheit nie lösen wird, aber er will, daß sie auf dem Wege wenigstens glücklich sei. Er glaubt nicht mehr an Jesus und an sein Leben. Der Großinquisitor verneint Jesu Lehre, und als Jesus ihn als Antwort auf alle die Angriffe nur stumm auf die Lippen küßt, da sagt er, obwohl er innerlich erschüttert ist, doch fest: „Gehe und komme nicht wieder."

Die Erscheinung Jesu, lichtvoll, gnadenreich und tief verstummt, ist von zwingender Gewalt. Gerade in diesem Schweigen liegt die ganze Macht. Iwan kann seinem Christus keine Worte geben, er kann ihn nur verheißungsvoll und traurig, überwissend, schweigen lassen. Er hat keine Jesusworte in sich, dennoch aber das dumpfe Gefühl, daß in jenem göttlichen Schweigen mehr verborgen ruht, als im Redeschwall seines Priesters. Laß sie reden, scheint Jesus zu sagen, denn sie sprechen, wie sie es verstehn. Sie haben meine Lehre in das Gegenteil verwandelt. Nietzsche sagt, die Kirche wäre die Barbarisierung des Christentums. Dieser stumme Jesus, den Iwan nicht sprechen lassen kann, der nur einen Kuß hat für alle Schmähungen, steht als ein ungelöstes Rätsel im Poem. So auch verbirgt sich etwas Stummes, von ihm Unerkanntes in Iwans Seele, das zwar neben der Negation steht, aber sie nicht durchklingt. Das Mysterium ist beleuchtet von den scharfen Strahlen der Kritik. Iwans Seele ahnt Gott, aber sie kennt ihn nicht. Seine praktische Moral ist ungöttlich, seine Formel „alles ist erlaubt" gilt ihm nur für die Auserwählten. Nur der ist der eigentliche Herr der Welt, der die Verantwortung voll auf sich nehmen kann. Aber gerade das kann Iwan selbst nicht. Seine Seele fühlt im Grunde die verhängnisvolle Formel nicht mit, sie ist eher auf die paulinische Formel eingestellt: „Ich habe es alles Macht, aber es frommt nicht alles." Doch der Erdgeist, der auch ein Geist der Verneinung ist, treibt ihn zu dem, was ihm später zur Gewissensfolter wird. Iwan hat durchaus nicht ein besonders zartes Gewissen, er hat im Gegenteil das Gewissen des stark intellektuellen Menschen — das elastische Gewissen. Auch ist er leicht anfallbar, wagt nicht, seinem dunklen Wollen klar zu begegnen. Es ist nicht sein bewußter Wille, der zu Smerdjakoff gesagt hat: ermorde meinen Vater; aber es ist sein unbewußter Wille, der ihm unausgesetzt sagt: ich hindere

dich nicht, daß es geschieht. Doch ist Iwan seelisch zu stark, um sich nicht schließlich selbst zu richten. Er haßt seinen Bruder, aber er wird ihn nicht unschuldig leiden lassen. Er will sich für ihn opfern. Als ihm seine Schuld aufgeht, leidet seine Seele Folterqualen, Nacht für Nacht erscheint ihm eine Gestalt — er selbst bezeichnet sie als den Teufel.

* * *

Der Teufel als Doppelgänger

Die Frage, wie in die Schöpfung, als doch von Gott stammend, sich das Böse eingeschlichen hat, bleibt eine ewige. Aus den Bildern der Genesis erkennen wir es so, daß erst durch den Menschen das Böse in die Welt der Erscheinung getreten sein soll. Aus der Geschichte Adams spricht ein tiefer Pessimismus, eine in sich beschlossene Resignation. Wenn Gott die Universalität, das nicht Normierte, das schlechthin Seiende ist, ist er doch zugleich wieder Gestalt und schöpferisch gestaltenbildend. Die Engel sind die Ausstrahlungen seiner Person, Geister, die seinen Willen ausführen. Unter ihnen war einer, im Weltenrätsel noch versteckter, ein mächtiger Engelfürst, der sich gegen Gott auflehnte. Satan steht als Gegensatz gegen den Satz, doch gehört er noch in Gottes Melodie.

Als Gott den Menschen schuf, hatte er nicht die Geschichte der Menschheit vorausbestimmt — er gab dem Menschen Freiheit, ließ ihm als mächtige Garantie die Unschuld. Er wußte nichts von Gut und Böse. Er hatte noch keine Sünde und fühlte sich Gott verbunden.

Aber in der Seele des aufrührerischen Engels erwachte die Lust nach Macht. Er sah ein Gebiet für seine Tat. Der Mensch mußte vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen essen, Bewußtsein erlangen, dadurch in Duplizität geraten. Der Mensch war des Teufels Versuchung, und der Teufel wiederum ward die Versuchung des Menschen. Der Mensch hatte die Probe seiner Freiheit nicht bestanden. Er hatte die Möglichkeit, in Gott zu verbleiben. Die Engel scheinen diese Möglichkeit nicht zu haben: sie strömen von Gott aus wie ein Atem und können wieder zu ihm zurückströmen. Satan hat sich aus Gott herausgesetzt, zwar ist er noch mit ihm verbunden, doch kann er nie mehr in Gott zurückströmen, weil er endgültig verstoßen ist. Im Menschen allein ist etwas Selbständiges, er ist mehr als ein Engel, er ist als eine Gestalt Gottes gedacht, als sein Sohn. Durch sein Unterliegen unter die Versuchung kam ihm Gewissen und Selbstverantwortung. Gut und Böse sind nicht Unterscheidungen der Schöpfung, es sind Grenzbegriffe des Menschen, sind eine neue Weltbetonung, gegeben von der Seele des Menschen aus. Wie Nacht und Tag nicht sind, sondern werden, durch eine Umstellung, eine Rotation — so entstehen Gut und Böse durch Zu- und Abkehrung von Gott. Es schieden sich das Reich des Lichts

und der Finsternis, die ihre Mächte sandten in die menschliche Seele, in der das tragische Spiel begann. Satan, der große Zweifler an Gottes Wort, zieht vielmaskig durch die Welt, als ewiger Proteus die Menschen betörend. Er geht darauf aus, die Persönlichkeit des Menschen zu Auflehnung und Absplitterung zu verführen. Wie er schon von Anbeginn als Gegensatz auftrat, ist er der Gegenspieler geblieben. Gegen Christus ist er der Antichrist, dem Menschen gegenüber erfindet er immer wieder neue Formen der Erscheinung, borgt sich die Maske des Doppelgängers. Ein alter Volksglaube hat mit tiefstem metaphysischen Sinn den Teufel als „Affe Gottes" bezeichnet, ein Wort, das auch Luther aufnimmt. Ist Gottes Gesicht ewig unwandelbar in seiner Eindeutigkeit, so ist des Teufels Gesicht unendlich vielseitig und deutbar. Die Geschichte des Teufels ist die Geschichte der Menschheit. Immer ausgebreiteter wird seine Individuation, obwohl sich die Gestalt Jesu lichtvoll einschob in das Menschenleben, seine Gefahren zu mildern. Jesu Sein und Lehre bedeutete für den Teufel die höchste Gefahr, ja, das Ende. Seine Anstrengungen wurden außerordentliche, nur immer blitzender und lebendiger ward der große Gegenspieler.

* * *

Unter allen Völkern Europas hatte das russische Volk den stärksten Teufelsglauben. Es bestand unter der offiziellen Religion noch eine geheime untere Religion weiter, die, gestärkt durch mündliche Tradition, an eine dämonische Geisterwelt, an Teufelserscheinungen und böse Zauberer glaubte. Viktor Franck sagt: „Die Bekanntschaft des russischen Bauern mit dem Oberteufel und mit allen seinen Unterteufeln und die Kenntnis aller von ihm ausgeführten Teufeleien ist eine wahrhaft erstaunliche, und übersteigt in ihrem Umfang alles, was im Westen das gemeine Volk von göttlichen Dingen inne hat. Nicht der christliche Gottesglaube, sondern der volkstümliche Teufelsglaube gibt beim gemeinen Mann in Rußland die Motive des Handelns her." Das Heidentum lebte noch verborgen weiter. Noch unter Peter dem Großen hielt die Geistlichkeit unter heiligen Bäumen Zeremonien ab, verteilte Zweige an das Volk. Zuweilen stand der christliche Tempel neben der heiligen Birke oder neben dem wundertätigen Felsblock. Auch die Kirche beschäftigt sich mit dem Teufel, sie hat noch Teufelaustreibungen, schließt den Teufel als Person und wirkende Macht stärker ein in das Leben. Auch die Vorstellung des Antichrists ist der russischen Phantasie eine viel geläufigere als der europäischen. Unter den modernen Geistern brauchen wir nur an Mereschkowski zu erinnern, der sein großes Lebenswerk auf diese Idee gründet.

Wir müssen also beim Russen damit rechnen, daß die Beziehung zum persönlichen Teufel immer noch in einigen Schichten des Volkes vorhanden war, wie es

etwa bei den Menschen des Mittelalters vorkam. Der Teufel als Erscheinung geht im Volke um und tritt auch in der Phantasie der höheren Geister immer wieder auf. Die Welt soll, nach der Lehre der griechischen Kirche, der Sitz des Weltbösen sein. Augustin sagt: „Die Menschen haben sich vom höheren Sein, Gott, zum geringeren Sein, der Welt, gewandt. Die Welt aber, als das geringere Sein, ist das mit der Negation gemischte Sein." Der Teufel als Negation ist in der Welt enthalten. Der Teufel, wie er nun Iwan erscheint, ist ein typisch russischer. Er scheint durch eine gewisse Banalität einesteils seiner Dämonie entschlüpft, andererseits ist er aber dadurch, weil nähergerückt, noch unheimlicher geworden. Gogols Teufelsidee setzt den Teufel um in die Breite der Alltäglichkeit, die große Masse und die Mittelmäßigkeit sind seine eigentliche Domäne. Der Teufel ähnelt dem Menschen bei ihm schon so sehr, daß es scheint, er sei im Begriff, sich in der Menschheit aufzulösen. Mereschkowski sagt in seinem geistvollen Buch über Gogol: „Gogol war der erste, der den Teufel ohne Maske sah und sein wirkliches Antlitz erkannte, das gar nicht ungewöhnlich, sondern durchaus gewöhnlich und alltäglich und daher so schrecklich ist; er begriff, daß dies Antlitz weder fremdartig noch seltsam, allzu phantastisch, sondern allen vertraut, menschlich, allzu menschlich ist: es ist das Antlitz des Pöbels." — So scheint die breite Masse der Welt schon zum Gegenspiel des höheren Seins geworden. Hieraus könnte man die Schlußfolgerung ziehen, daß, wenn in unserer Zeit die Masse herrschen würde, der Teufel losgelassen sei!

* * *

Der Teufel spielt auch in Dostojewskis Gestaltenwelt seine Rolle. Solche, die ihm schon ganz verfallen sind, wie Werchowenski, Rakitin, heben sich so wenig von ihm ab, daß sie ihn schon nicht mehr sehen, er ist ihnen schon zu nah, wie Gott ihnen schon zu weit ist: ihrem Blick ist alles Transzendente schon verschlossen. Doch die innerlich noch nicht Entschiedenen, die Schwankenden, deren Herz Gott zwar nicht erfaßt, die an ihm zweifeln, die auch bewußt den Teufel nicht anerkennen, müssen doch immer wieder hart an ihn heran. Ja sie, die an der Negation stehen, sehen ab und zu etwas wie eine Inkarnation des bösen Prinzips. Stawrogin hat eine Teufelserscheinung, wie Iwan eine hat.

Der Teufel erscheint Iwan nicht in der Undeutlichkeit des Gespenstes, nein, in der ganzen scheinbaren Realität der Halluzination. Er tritt auf als ein Gentleman „qui frisait la Cinquantaine". Eine Uhr hatte er nicht, dafür trug er eine Schildpattlorgnette an einem schwarzen Band. — „Die Physiognomie des unerwarteten Gastes war nicht gerade gutmütig, aber wiederum harmonisch und jedenfalls — je nach den Umständen — zu jedem liebenswürdigen Ausdruck bereit." Iwan erkennt ihn nicht an, er hört sich selbst aus seinen Worten: „Du bist

ich, ich selbst rede und nicht du. — Du bist die Verkörperung meines Ichs, übrigens nur eines Teiles meines Ichs.“ Und dennoch empfindet er Grauen vor dieser Erscheinung. Rudolf Kaßner führt in seinem Monolog „Der Doppelgänger“ aus, daß der Mensch, der einen Doppelgänger habe, ein Mensch sei, der nicht die Fähigkeit hätte, die Welt und die Dinge zu verwandeln. Er habe keine Geschichte, müsse nur sein Leben leben, da er nicht dichten könne. Etwas fatalistisch Fixiertes läge über ihm. „Es gibt nichts so Fremdes, wie einen Doppelgänger. — Fühlen Sie denn nicht, daß alle nur davon und darum leben, daß wir keinen Doppelgänger haben, und wiederum nur darum sterben, weil jeder einen Doppelgänger hat?“ Auch Iwan hatte diesen „Andern“ in seiner Seele, er zerfällt in sich, findet seinen Spiegel in nichts mehr in der Welt, als nur noch in sich selbst, in Teilen seines Ichs, die zerstreut daliegen. Dieses sein Ich ist ja so dislozíert, wohnhaft selbst bis in die Entfernung von Smerdjakoffs Bedientenseele! In ihm scheiden sich die Strebungen, wirbeln durcheinander, als Furcht, als Zweifel und als Sehnsucht, in wilder Dissonanz ertönend, denn die begleitende Musik ist abgerissen, das rhythmische Zusammengefaßtsein aufgehoben. Sein Spiegelbild, das ihm aus der Fassung des Teufels entgegenblickt, erschreckt ihn aber nicht nur darum, weil er sich erkennt, sondern weil er dadurch einen schauervollen Zusammenhang ahnt. Das Gespräch Iwans mit dem Teufel ist wohl ein Selbstgespräch Iwans, wohl tritt sein Unterbewußtsein hier zutage, und dennoch ist dieser Dialog von etwas Ewigem und Unfaßbarem durchströmt. Es scheint hier Iwans Unterbewußtsein mit dem der Welt verbunden; etwas von dem unheimlichen Weltengrund, der ewigen Melancholie alles von Gott Getrennten, blickt uns kalt und starr entgegen. Die hellen und die verdunkelten Strahlen dringen ja noch zugleich auf uns ein, denn noch ist Satan durch seine Qual an Gott gebunden! Aus unserer Seele lösen sich Schatten, herüberfallend in die Ewigkeit. *Unsere Seele ist Durchgang, wir sind viel mehr, als eine einzelne Person, wir sind Vergangenheit der Welt und der Menschen vor uns.* Es weht uns aus der Halluzination Iwans etwas Mystisches an: die Einzelerfahrung einer Seele für alle Seelen tritt an uns heran, das Herausprojizieren jener Urkraft, die auch durch uns hindurchgeht und nur allzu viel zerstört. Es ist nicht nur Gott, der in des Menschen Seele Gestalt werden kann. Welche Form der große Proteus mit den tausend Masken sich wählen wird zu seiner Geburt, wissen wir nie im voraus — er kann sich auch die Form der Halluzination dienstbar machen. Solche Gebilde sind gewiß eine Art von Krankheitserscheinung, in seelisch ganz Heilen und Gesunden erscheinen sie wohl kaum. Aber, fragt Swidrigailoff, ist das ein Grund, um zu sagen, sie wären nicht? Könnte es nicht gerade so sein, daß nur den Kranken, Überreizten die Möglichkeit gegeben sei, in jenes andere Reich zu sehen? Ist nicht dies Verschlossensein

der anderen Welt eine Gnade für uns? Ob nun solche Visionen oder Gespenster an sich waren oder nicht waren, für einige Menschen sind sie doch in die Welt der Erscheinung getreten: das Geheimnis kann nicht durch physische Entstehungsgründe forterklärt werden. Schon unsere Phantasiekraft gibt ja so unendlich vielem Unfaßbaren sein Reich. So fühlen wir in dieser Halluzination etwas vom Ewig-Dämonischen, das in Iwans Seele lebt und über sie hinauswächst. Der goethische Mephistopheles ist wohl eine begleitende Musik der Verführung in Fausts Erdenleben, ist auch Faust selbst, doch ist er nicht wirklich dämonisch. Wir fühlen es, daß sein Dichter nie an die Möglichkeit einer Teufelsinkarnierung geglaubt hat. In diese Halluzination des Iwan hat Dostojewski mehr visionäre Kraft und wirkliche Dämonie hineinströmen lassen, als Goethe in die ganze Verführung von Fausts begleitendem Teufel.

Während sich uns im Poem des Großinquisitors die ganze Tiefe von Iwans Gedankenwelt erschließt, sehen wir hier einen Abgrund seelischer Qual. Die Qual des Unglaubens, die Iwan nie verläßt, ist auch die Qual des Teufels. Der ewig verneinende Geist kann immer nur zur Abkehr von Gott hinführen, das ist die tiefste Dämonie, aus der dann alles andere Übel hervorgeht. Es ist etwas in Iwan, das wenigstens an diesen Teufel glauben möchte, um doch irgendeinen Halt zu haben in der Uferlosigkeit seines Unglaubens; dennoch sucht er sich immer wieder zu überzeugen, daß alles nur ein Traum sei. Er lehnt sich gegen die Banalität des Teufels auf, gegen sein Schwatzen, dagegen, daß er so bar aller Romantik ist. Der Teufel setzt ihm darauf die Natur der Gespenster auseinander: sie äfften immer die Menschen nach, bildeten eine Art von Reflexwelt, also gewissermaßen eine Art Doppelgängerwelt. In dem wissenschaftlichen Zeitalter träten sie als Halluzinationen auf, und nicht mehr als phantastische Gespenster. Es scheint, als läge in der Gespensternatur, die doch etwas so phantastisch Bizarres hat, eine außerordentliche Sehnsucht nach Wirklichkeit. So will der Teufel nichts mehr, als sich in eine dicke Kaufmannsfrau verwandeln, als mit Popen Schwitzbäder nehmen, bei irgendeinem Heiligen Kerzen aufstellen. So will er sich seiner ewigen Dämonie entäußern. Mereschkowski meint, diese Sehnsucht von Iwans Teufel wäre Dostojewskis eigene Sehnsucht, der auch dazwischen nach der festen Form verlange, „nach der unerschütterlichen Festigkeit des Fleisches", damit er ausruhen könne „von seinem furchtbaren, wahren, übermenschlichen Wesen". Er führt es auch aus, wie die Dostojewskischen Gespenster nichts unserer Erkenntnistheorie Widersprechendes wären, sie wären allem Nüchternen, Festen, Euklidischen unseres Geistes nicht entgegen; im Gegenteil, sie schöpften hieraus ihre Hauptstärke, die Möglichkeit ihres wirklichen Vorhandenseins. „Gerade aus dieser zweifelhaften Möglichkeit ihres realen Bestehens, aus dieser ungelösten und nicht zu lösenden Frage, die sie an uns richten, entspringt

ihr neues, in der Welt noch nicht dagewesenes Grauen." Aus Iwans Teufel klängen die „wütenden Töne", das „zitternde Chaos", etwas übersinnlich Schauervolles heraus.

Iwan ist in seinen Gedanken bis an eine Grenze gegangen, die das Ende ist vor einem neuen Anfang. Sein Geist verwirrt sich, sein Gemüt ist gestört. Aus der Tiefe steigen seine furchtbaren Gedanken ein letztes Mal vor ihm auf und schauen ihn an. „O," sagt der Teufel, „ich liebe über alles die lodernden Gedankengänge meiner stolzen, jungen, vor Lebenslust bebenden Freunde." Er spricht von Iwans Glauben an die Erscheinung des Menschengottes und einer neuen Menschheitsperiode, die als Analogie zu den geologischen Perioden eintreten würde. Die Menschen werden sehen, daß es einzig und allein Lebenszweck ist, nach Glückseligkeit zu streben. Der Menschgott wird die Natur durch Wissenschaft und Willen völlig besiegen, wird so hohe irdische Befriedigung empfinden, daß alle frühere Hoffnung auf ein späteres Leben erlischt. „Ein jeder wird wissen, daß er ganz und gar, daß er restlos sterblich ist, daß es keine Auferstehung gibt, und er wird den Tod stolz und ruhig wie ein Gott hinnehmen. Er wird seinen Bruder lieben können ohne die Bedingung der Gegenliebe. Solange aber dieser neue und stolze Mensch auf der ganzen Linie der Menschheit noch nicht erstanden ist, wird es doch einzelne geben, die es schon sein könnten. Die dürften sich nach eigenem Gutdünken, nach neueren Grundsätzen einrichten, in dem Sinn ist alles erlaubt." Und es ist diesem neuen Menschen, da es ja Gott und Unsterblichkeit sowieso nicht gibt, vollkommen erlaubt, Menschgott zu werden, wenn auch nur er allein in der ganzen Welt es wird. Und er kann sich dann in diesem neuen Range mit leichtem Herzen über jede sittliche Schranke des früheren Knechtmenschen hinwegsetzen. Für einen Gott gibt es kein Gesetz. Iwan hat nicht im Sinn, daß dieser neue Mensch unbedingt ethisch sein solle, doch ist für Dostojewski jeder, der sich willkürlich über die Mitmenschen setzt, nicht ethisch. Es geht immer der Schatten des Selbstbetruges über solch ein lockendes Bild. Der Teufel faßt diese Schwäche: „Nur fragt es sich, sollte man meinen, wozu er, wenn er nur einmal gaunern will, wozu er da noch die Sanktion der Wahrheit will?" Der Mensch bleibt hier stehen, der Teufel macht einen Sprung darüber hinweg. Die Menschheit zur Skrupellosigkeit zu bekehren auf solch ein Ziel hin, meint der Teufel, sei nicht schwer. Es bedürfte keiner Anarchie, keiner Zerstörung, nur die Gottidee müßte in der Menschheit ausgelöscht werden. Es scheint aber der verborgene Zweifel des Teufels zu sein, ob je überhaupt ein Mensch so stark sein könnte, Menschgott zu werden, oder ob dies Privilegium nicht einzig und allein das des Teufels bleiben sollte? Strebt er nicht mit der ganzen Kraft dahin, sich in einen Antichrist, das ist in einen riesig angewachsenen Menschgott, zu verkörpern und sich gegen Gott zu stellen?

Die tiefste Melancholie, ein Hinübergleiten in einen Abgrund ödester Hoffnungslosigkeit spricht sich in der Erfassung des kosmischen Geschehens aus, das der Teufel Iwan als die „Ewige Wiederkehr" vorhält. Er beginnt damit, eine Anekdote zu erzählen von einem Gelehrten, der alles negierte, und der nun plötzlich vor dem zukünftigen Leben stand. „Das widerspricht meinen Überzeugungen", sagt er und empört sich. Zur Strafe muß er in der Finsternis eine Quadrillion Kilometer durchwandeln, und erst wenn er die Quadrillion hinter sich hat, soll ihm die Paradiestür geöffnet und alles verziehen werden. „Ich will nicht wandern", sagte der Gelehrte und warf sich auf einen Stein hin. So lag er tausend Jahre. Dann wanderte er dennoch. Und als er endlich im Paradiese ankam, da erfaßte ihn sogleich eine derartige Seligkeit, daß er meinte, für diese zwei Sekunden könne man wieder eine Quadrillion Kilometer wandern. Iwan fragt darauf, wo er denn die Billion Jahre hergenommen hat, um diese Quadrillion abzugehen? Worauf ihm der Teufel antwortet, er denke immer nur an die jetzige Erde: „Aber diese Erde hat sich doch vielleicht schon Billionen Mal wiederholt. Nun, sie hat sich eben ausgelebt, ist vereist, ist gesprungen, auseinandergeplatzt, in kleinere Stücke zersprengt, hat sich in ihre Grundelemente zerlegt, dann ward wieder eine Feste zwischen den Wassern — dann wieder ein Komet, wieder eine Sonne, aus der Sonne wieder eine Erde — aber diese Entwicklung hat sich doch vielleicht schon unzählige Male wiederholt, und immer genau in ein und derselben Form? — Eine Langeweile, sag' ich dir, die geradezu kränkend unanständig ist." Hier weht uns etwas von der ewigen Kälte entgegen, es zittert hier etwas kosmisch Ergreifendes, Ungeheuerliches durch Iwans Herz. Unwillkürlich gedenken wir des Zwiegespräches, das Zarathustra mit dem Zwerg führte, der sein Albdruck war. Zarathustra spricht von den zwei Wegen, die im „Torweg Augenblick" zusammenstoßen. Der eine läuft nach rückwärts, denn hinter uns liegt eine Ewigkeit. Er fragt, ob nicht alle Dinge schon einmal durch diese Gasse gelaufen sind? „Und wenn schon alles dagewesen ist, was hältst du, Zwerg, von diesem Augenblick? Muß nicht dieser Torweg auch schon dagewesen sein? Und sind nicht solchermaßen fest alle Dinge verknotet, daß dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also — sich selber noch? Denn, was laufen kann vor allen Dingen, in dieser langen Gasse hinaus — muß es einmal noch laufen! — — Und ich und du zusammenflüsternd, von ewigen Dingen flüsternd — müssen wir nicht alle schon dagewesen sein? — Und wiederkommen und in jener andern Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen, schaurigen Gasse — müssen wir nicht ewig wiederkommen?" Auch dies bedeutet ewige Wiederkehr. Salomo sagt: „Und Gott sucht wieder auf, das vergangen ist." Liegt das in Gottes Wesen? Es scheint doch wohl eher, als läge in dieser Furcht vor der ewigen Wiederkehr, von der Zarathustra nur leise flüsternd sprechen konnte, in dieser wahnwitzigen

Angst vor einem etwaigen ewigen Ableiern der Schöpfung, etwas von der Phantasielosigkeit des Urmenschlichen? Wie ein Riesenmechanismus erschiene so der Kosmos, im mechanischen Ablauf gebannt. Dies Unlebendige, Erstarrte kann nur aus der von Gott abgesplitterten Welt des Teufels stammen. In der ewigen Phantasie Gottes, aus der alles Leben erfolgt, Geburt um Geburt, ist auch ewig Neugestaltung. Wiederkehr ist die Normierung des menschlichen Verstandes. In der Theorie der „Ewigen Wiederkehr" zeigt der Teufel die Grenzen seiner Phantasie. Wohl zittert er unter einer metaphysischen Langeweile, die in einer von Gott abgewandten Welt entstehen muß. Er täuscht Iwan vor, vergessen zu haben, daß er einst ein Engel war. Doch weiß er nur zu wohl um jene Welt, gegen die er sich gestellt hat. Es ist dem Rebellen nur noch nicht klar, welche von den beiden Welten die Wahrheit enthält! „Solange das Geheimnis noch nicht aufgedeckt ist, gibt es für mich zwei Wahrheiten: eine, die dort bei Ihnen, und die mir noch völlig unbekannt ist, und dann die andere, meine Wahrheit. Und noch weiß man nicht, welche von beiden reiner sein wird." Trotzdem meint er, würde er sich zu guter Letzt wohl aussöhnen, seine Quadrillion abgehen und einmal das Geheimnis erfahren. Schon einmal wäre er drauf und dran gewesen, das Hosianna mitzusingen, als das „am Kreuz gestorbene Wort in den Himmel einging". Fast wäre er da in das Jubelgeschrei der Seraphim eingestimmt. Aber da hätte der Verstand ihn zurückgehalten. Was wäre denn die Folge gewesen, wenn er mit eingestimmt hätte? Es wäre ja alles auf der Welt erloschen, und es hätten sich keine Ereignisse weiter begeben. So wäre das Böse der eigentliche Beweger in der Welt des Geschehens? Solange es noch da ist, steht das Menschenleben nicht still. Dante läßt in seinem Paradies die Erlösten, zur Gestalt einer himmlischen Rose vereinigt, wunschlos im heiligen Anschauen des ewigen Lichtes verharren. Sie sind ganz Schauen, ewige Ruhe. Etwas von der Sehnsucht eines seligen Stillehaltens rührt auch an Iwans Seele, doch ist es immer mit dem Schauder des nihilistischen Nichts vermischt. Doch gleicht er seinem Gelehrten, der nicht wandern wollte und dennoch wandern mußte. Ja, er mußte durch ewige Finsternis hindurch als ein armer geistiger Wanderer, wie wir Menschen alle sind, denn über unser Menschenleben ist mit großer, flammender Schrift das Wort gesetzt: Unterwegs! —

* * *

Der höhere Mensch

„Betet auch einmal für mich, sagt nur: und für den Knecht des Herren, Rodion, weiter nichts."
Raskolnikow.

Das Buch über Rodion Raskolnikow gleicht dem Gang einer Seele durch ihre Hölle, die sie sich selbst auf dieser Erde geschaffen hat.

Der arme Held tritt nicht als Streiter gegen Gottes Welt auf wie Iwan, auch nicht als Mystiker, wie Kirilloff, aber er ist darum nicht weniger einer, der sich gegen Gott auflehnt. Er wähnt zwar noch an Gott zu glauben, und, einen Mord im Sinn, kann er sogar noch beten: „Herr Gott, zeige mir meinen Weg, und ich entsage diesem verfluchten Wahngebilde", aber es ist dies doch kein wirkliches Beten, er fühlt nicht Gottes Nähe, die klingt nur irgendwie von weitem in sein Leben. Bewußt und nah empfindet er nur Aberglauben, etwas wie ein Geleitetwerden zu seiner Tat. Es ist, als wäre alles vorbereitet und als müsse alles so geschehen. Er empfindet dies Geleitetwerden allerdings in klareren Augenblicken als ein Teufelswirken, als Zauber, als Rausch.

In Raskolnikow hat Dostojewski die Gefahr jenes parasitären Verstandeslebens gezeigt, das nicht mehr in Verbindung steht mit dem Leben der Seele. Raskolnikows Seele ist wie ein Kerker, wie in Dunkelheit befangen. Er ist ein ehrgeiziger, eitler, herrschsüchtiger junger Mensch, mit Willen zur Macht, aber mit einem Unvermögen, diesen Willen auch wirklich zu leben. So bleibt er gefangen in seiner Phantasie und führt theoretisch seinen Mord aus. Aber es bleibt jenes geheimnisvolle Müssen, jenes Zuströmen zur Tat, das ihn viel mehr zwingt, als er ahnt, das sich seiner bemächtigt hat, so daß er das vom Verstande Ausgedachte schließlich fast traumhaft ausführt, eben wie von einem fremden Willen geführt.

Raskolnikow ist ein Gedankenmensch. Sehr schön hat Dostojewski anderswo einmal den Typus eines solchen Menschen dem des Tatmenschen gegenübergestellt. Die Tatmenschen ergäben sich widerspruchslos vor der „Wand", sie passen vor ihr wie im Kartenspiel. Die Wand hat für sie etwas Beruhigendes, moralisch Entscheidendes, meinetwegen sogar Mystisches. Diese Wand, das ist Naturgesetz, Ergebnis der Wissenschaft, Moralgesetz usw. Dies gewisse Endgültige, Grenzensetzende bedeutet für den Gedankenmenschen etwas ganz anderes. Er spielt mit seiner Phantasie drum herum, ihre Unverrückbarkeit steht ihm zur Erörterung. Er wird sich mit der Wand nicht aussöhnen, bloß weil sie eben eine Wand ist. Sie ist für ihn keine Beruhigung, wie es auch keineswegs beruhigend ist, das zweimal zwei gleich vier ist. Über den Tatsachen wird gegrübelt wie über den Normen. Hier zeigt es sich wieder, wie leicht das russische Denken ein aufrührerisches, ja selbstquälerisches wird: es nimmt eine metaphysische Wendung und greift über das Denken hinaus, es will ins Grenzenlose schweifen, der Form entgleiten. Der Tatmensch rettet sich leichter in die Form. Der im Geist Lebende ist auch zugleich der am tiefsten Untätige, er spielt mit dieser seiner Wand, wie auch Dostojewski es tat, bis sie sich weitet, durchsichtig wird und sich schließlich verflüchtigt. Doch bleibt immer etwas Beunruhigendes, etwas wie ein schlechtes Gewissen vor dieser Wand. „Denn immer

wieder stellt sich dieses zwei mal zwei ist gleich vier wie ein unverschämter Bengel, die Hände in den Hosentaschen, mitten auf unsere Straße . . ."

Raskolnikow will nicht mehr das Leben leben, das ihm von den Verhältnissen gegeben ist. Er ist arm, hungert, geht in Lumpen, hat sein Studium aufgeben müssen. Freilich, er hätte ja arbeiten, sich durch Stundengeben das nötige Geld schaffen können, aber er ist zu träge, zu hochmütig und durch sein aufrührerisches Denken zu untauglich geworden, um auf dem gewöhnlichen Wege zu gehen. Er ist in Gedanken ein Ausschweifender, ein Phantast. Er träumt davon, mit einem Schlage die nötigen dreitausend Rubel zu gewinnen, die ihm die Möglichkeit geben sollen, zu studieren und ein seinen hohen Gaben würdiges Dasein zu führen. Der starke Wunsch in ihm verkleidet sich in seiner Phantasie als Wille zum Ziel. Er ist schön, er ist klug, er empfindet sich als Ausnahmenatur und glaubt, er könne und dürfe die Umstände richtig stellen, die ihn erniedrigen. Künstlich sucht er sich immer mehr vor sich selbst zu steigern. Und dies Ichgefühl, das so angeschwollen ist, hat sich zum Schutz und Schirm ein System ausgedacht, an das er schließlich glaubt, vor allem glauben will. Dies System würde ihn sogar zum Mord berechtigen, denn es gäbe ihm das Recht, sich durchzusetzen.

Die Idee, die ihn beherrscht und sein Leben schließlich bestimmt, ist durchaus keine originelle. Es handelt sich um ein eventuelles Recht der sogenannten höheren Naturen, der auserwählten Menschen. Er teilt die Menschheit in zwei Klassen und will seiner Einteilung eine moralische Gültigkeit geben. A. = die gewöhnlichen, niederen Menschen, B. = die ungewöhnlichen, höheren Menschen. Die A.'s haben als Hauptaufgabe die Fortpflanzung der Art, sie vermehren also die Welt quantitativ. Sie bilden den eigentlichen Stoff, aus dem die andere Art Mensch heraufgezüchtet werden soll. Sie sind gewöhnlich konservativ, sollen folgsam sein, haben etwas Herdenmäßiges. Die B.'s, als die eigentlichen Menschen, haben die Gabe des neuen Wortes, können neue Wege zeigen, müssen daher oft das Gesetz überschreiten; sie sind leicht Umstürzler und Zerstörer. Während die A.'s die Beherrscher der Gegenwart sind, sind die B.'s die Beherrscher der Zukunft, bewegen die Welt und führen sie zum Ziel. Man würde einmal so weit kommen, ein genau bestimmtes Naturgesetz ausfindig zu machen und die Reihenfolge festzustellen, nach welcher die B.'s entstehen. Es könnte gelingen durch irgendeinen bisher noch geheimnisvollen Vorgang, durch irgendwelche Kreuzungen der Arten höhere Menschen hervorzubringen. In prozentualer Berechnung käme ein Genie vielleicht unter Millionen einmal vor. „In die Retorte, in der dies vor sich geht, habe ich nicht hineingeschaut, aber ein bestimmtes Gesetz ist und muß da sein."

Raskolnikow stellt also Qualitäts- und Quantitätsmenschen fest, ein Standpunkt, den Dostojewski trotz einer instinktiven Überzeugung als unerträglichen Hochmut

empfindet. Seiner tiefen Menschlichkeit gilt der Mensch schon in seiner Eigenschaft als Mensch als etwas Hohes. Raskolnikow beschäftigt sich nicht wie Schigaleff mit dem Glückseligkeitsproblem, mit der Frage, wie das Leben der großen Masse zu gestalten wäre. Er fühlt nur sein Ich, natürlich als Qualitätsmenschen, und stellt die Behauptung auf, daß die höheren Menschen ein größeres Recht hätten als die niederen, sie dürften auch das Gesetz umstoßen. Ein höherer Mensch brächte dem Leben solche Bereicherung, daß auch Opfer für ihn fallen dürften. „Meiner Ansicht nach hatten die Keplers und Newtons, wenn ihre Entdeckungen, infolge gewisser Konstellationen, auf keine Weise der Welt hätten zugänglich gemacht werden können, ohne das Leben von Menschen aufzuopfern, das Recht gehabt, wären sogar verpflichtet gewesen, diese Menschen, die sie hinderten, zu beseitigen, um ihre Entdeckungen der ganzen Menschheit nutzbringend zu machen." Alle großen Reformatoren der Menschheit — Lykurg, Solon, Mohammed, Napoleon — wären Verbrecher gewesen, d. h. sie alle zerschlugen alte, geheiligte Gesetze und setzten ein neues an die Stelle, für das wiederum oft unschuldiges, heldenmütiges Blut vergossen würde. Der Begriff des Verbrechens sei ganz relativ. Große Kriege würden von der Menschheit nicht als Verbrechen empfunden, dagegen solle der Einzelmord etwas Ungeheuerliches bedeuten, Hier läge ein Mißverständnis vor. Es gäbe keine absolute Bewertung der Schuld. Der große Mensch zerrisse die Konvention, sein Gewissen sei frei, auch beim Blutvergießen.

Ein solcher höherer Mensch zu sein ist Raskolnikows Traum. Er kennt eine alte Wucherin, ein böses, habgieriges Geschöpf, die er als „Laus" bezeichnet, als einen unnützen Menschen ohne Daseinsrecht, die will er ermorden. Er hält es für sein gutes Recht, von ihr das Geld zu nehmen, das er braucht. Er glaubt, und er wollte glauben, ganz von seiner Idee hypnotisiert, daß sein Vorhaben kein Verbrechen sei. Er verbringt seine Tage auf dem armseligen Diwan seines kleinen Loches; niedrige Stuben, sagt er, beengten den Geist und ließen ihn fürchterliche Dinge ausbrüten. Dennoch heißt es: „Ungeachtet seines selbstquälerischen, inneren Kampfes konnte er die ganze Zeit über keinen Augenblick glauben, daß sein Vorhaben ausführbar sei." Als er dennoch den Mord vollbracht hat, als er nicht einmal fähig war, sich das nötige Geld zu rauben, bricht er sogleich zusammen. Die Tat, in der Phantasie empfangen, im Verstande zur Notwendigkeit umgedeutet, wird, so wie sie nicht mehr Phantasiegebilde ist, sondern Leben, etwas so ungeheuerlich Wirkliches, daß sie ihn, den Verstandesmenschen, erdrückt. Ihn erfaßt die Furcht, die Erynnien verfolgen ihn.

Raskolnikow steht fortan unter dem Fluch. Er verrät sich immerfort, fühlt sich beobachtet, verfolgt. Aber es ist nicht nur die Furcht vor der Entdeckung, es

ist eine tiefere und ewigere Furcht, die, gräßlich und wie mit Todeskälte, seine Seele berührt. Sein äußeres Leben wird ihm zum Schattenspiel, er lebt es traumhaft. Er erwacht irgendwo unter einem Busch, weiß nicht, wie er hingekommen ist. Dann liegt er wieder tagelang auf seinem Diwan, mit einemmal steht er wieder auf der Straße, horcht auf verklingende Töne und sagt einem fremden Menschen neben ihm: „Ich habe es gern, wenn zum Leierkasten an einem dunklen und nassen Herbstabend gesungen wird, aber naß muß es unbedingt sein, und die Vorübergehenden müssen grünlich bleich und krankhaft aussehen; oder noch besser, wenn nasser Schnee fällt . . . wenn man so die Gaslaternen durchblicken sieht . . .“ Zur Mutter und Schwester sagt er: „Als ob ich euch aus einer Entfernung von tausend Werst sehe . . .“ In seiner Schattenwelt treten Gespenster auf; Swidrigailoff wirkt so und jene Gestalt des fremden Mannes, der ihm auf der Straße zuruft: „Du bist ein Mörder“, und der darauf in der Dämmerung wieder kommt, sich tief verneigt, so daß er mit dem Finger die Erde berührt und ihn um Vergebung bittet, daß er ihn falsch verdächtigt habe. Wie Halluzinationen wirken diese Erscheinungen des Lebens. Wirklicher fast scheinen seine Träume. Dann wieder gewinnt die Wirklichkeit überhand, die Schleier zerreißen — Raskolnikow steht vor dem Untersuchungsrichter, disputiert mit ihm, haßt ihn, fühlt, daß er durchschaut ist, und muß doch wie eine Motte ums Licht flattern. Er zittert vor verletztem Stolz: körperliche Furcht erfaßt ihn, dann geht wieder die Eiseskälte über seine Seele. . . .

„Ich hatte Lust zu wagen, und ich tötete“, gesteht er Sonja, der wundervoll demütigen Seele, die wie ein fahler Schein vor Sonnenaufgang durch das Geschehen zittert, und die schließlich zu seinem Gewissen heranwächst. „Ich wollte es bloß wagen, das ist der ganze Grund.“ Hierin liegt schon sein Geständnis. Er weiß es wohl, daß jener Mensch, den er als einen höheren bezeichnet, etwas ganz anderes ist als er: „Der wahre Herrscher, dem alles gestattet ist, zerstört Toulon, zerfleischt Paris, opfert eine halbe Million Menschen in dem Feldzuge nach Moskau . . . und ihm werden nach seinem Tode Götzenbilder errichtet. — Also ihm ist alles gestattet. Solche Menschen müssen nicht von Bein und Fleisch sein, sondern von Erz.“ Er erzählt Sonja, daß er ein Napoleon werden wollte. Als sie ihn aber bittet, nur ganz einfach zu sprechen, da sagt er ihr: „Ich habe getötet, ohne alle Hintergedanken, für mich allein; bloß für mich. . . . Auch nicht um des Geldes willen war es. Es war etwas ganz anderes, was ich wissen wollte, ich wollte damals wissen, ob ich wie alle eine Laus sei oder ein Mensch, ob ich wohl imstande sei, die Schranken zu überschreiten oder nicht? Ob ich es wohl wagen würde, die Macht aufzuheben oder nicht? Ob ich bloß ein zitterndes Geschöpf sei oder ein Recht habe?“ — „Ein Recht zu töten?“ rief Sonja händeringend, und als er ihr sagt, daß er doch bloß eine Laus getötet habe, klagt sie stöhnend: „Was? Ein Mensch sollte eine Laus sein?“

Hier senkt er den Kopf und sagt leise, daß er ja selbst wisse, daß der Mensch keine Laus sei, und er fügt noch hinzu, daß, wenn er nur aus Hunger gemordet hätte, er jetzt glücklich sein würde. Hier läßt der Dichter einen Lichtstrahl in das Dunkel von Raskolnikows Hölle fallen: wir sehen in die Tiefe seiner Qual. Wir fühlen: nicht allein das ist das Schreckliche für diesen stolzen und hochmütigen Menschen, daß er sich nicht hat beweisen können, sondern es ist ihm das zum Bewußtsein gekommen, wodurch sein Mord übermenschlich ist. Diese Erkenntnis treibt ihn schließlich dazu, sich auszuliefern. „Erhebe dich," sagt Sonja, „gehe sogleich auf der Stelle von hier fort, stelle dich an einen Kreuzweg, knie nieder, küsse den Erdboden, den du berührt hast, und dann verbeuge dich vor allem Volk, nach allen Himmelsgegenden und sprich zu allen: ich habe getötet — dann wird dir Gott ein neues Leben senden . . . du mußt dein Leiden auf dich nehmen und dich dadurch erlösen — das mußt du tun." Sie fühlt, daß nur die Demut, nur die Unterwerfung ihn würden erretten können. Wer sich vor dem Leiden fürchtet, lernt Gott nicht erkennen. Die Lebdjäkina, deren Geist verwirrt ist, aber deren Seele noch Augenblicke schönster Klarheit hat, sagt zu Schatoff: „Tränke mit deinen Tränen die dunkle Erde unter dir, so tief wie du die Hand in sie legen kannst, so wird dir wahrlich, zur selbigen Stunde, noch alles zur Freude sich wandeln, und alle deine Seelenangst wird, ehe du es gedacht, auf ewig, auf immer, vergessen sein . . ." Raskolnikow, obwohl in seinem denkenden Bewußtsein nicht überzeugt, gibt dennoch der dunklen, mahnenden Stimme, die sich in ihm erhoben hat, nach. Mitten im Menschengewühle fällt er auf die Erde; dann geht er sich angeben. Sein Verstand bleibt noch verhärtet, doch seine Seele ist berührt worden.

* * *

Warum nimmt Raskolnikow sein Leiden auf sich, obwohl er noch nicht überzeugt ist? Er meint, daß er keinen Menschen getötet habe, sondern ein Prinzip.... „Aber hinübergeschritten bin ich doch nicht, bin auf dieser Seite geblieben." Daß er nicht über die gewisse Grenze hinauskam, hält er für den Beweis seiner Erbärmlichkeit, wäre er ein wirklich Starker gewesen, so hätte er auch dies Letzte vermocht, zu dem im Verhältnis die Tat als ein rein Äußerliches erscheint. So argumentiert der stolze Verstand, obwohl Raskolnikow schon ganz anders handelt und fühlt. Nie ist sein Herz tot und kalt gewesen, er hat immer und überall das Leid gefühlt: „Leiden und Schmerzen sind unzertrennlich von vielumfassender Erkenntnis und von Herzenstiefe. Wirklich große Menschen müssen, wie es scheint, hier auf Erden einen tiefen Kummer in sich tragen." Das Leid dieser Welt schaut ihn aus Sonjas stillen Augen und aus Lisawetas sterbendem Blick an: „Lisaweta!

Sonja! Ihr Armen! Ihr Sanften mit den schüchternen Augen . . . Ihr Lieben! . . . weshalb weint ihr denn nicht? Weshalb stöhnt ihr denn nicht? Sie geben alles dahin . . . mit ihrem sanften und stillen Blicke. Sonja, sanfte Sonja." Er kann vor ihr niedersinken und ihren Fuß küssen: „Nicht vor dir habe ich mich gebeugt, ich habe mich gebeugt vor dem ganzen Leiden des Menschengeschlechts." Spricht so einer, der sich für einen „höheren" Menschen hält, dem das Recht zusteht, den „niederen" Menschen zu ermorden, wenn es ihm nützlich ist? — In Raskolnikow ist viel Gegensätzliches, aber wäre er der rohe Gewaltmensch gewesen, der er sein wollte, so hätte er wohl Sentimentalität haben können, doch nicht dies echte Mitgefühl für den Leidenden, ein Gefühl, das stark sein konnte bis zum Schmerz.

Um Raskolnikow ganz zu verstehen, müssen wir immer daran festhalten, wie Dostojewski alles rein auf den Verstand gestellte Wesen verurteilt. Ihm war das europäisch, unrussisch, angenommen. Das parasitäre Verstandesleben scheint ihm immer das Seelenleben zu töten. Raskolnikow muß es an seinem Schmerz erleben, die ganze Furcht muß er gefühlt haben, um zu verstehen, was er getan hat, er muß durch seine Hölle hindurch, ehe Verstand und Seele wieder zur Einheit, aus der allein wahres Leben quillt, zusammengeschmolzen werden können. Er empfindet sich nicht nur als einen Verbrecher, obwohl er es während der ganzen Untersuchung so darzustellen sucht, als habe er nur getötet, um zu rauben, weil er hungrig war und des Geldes bedurfte. Er maskiert so, nicht nur vor den andern, sondern auch vor sich selbst seine Tat, weil er lieber als Verbrecher gelten will, denn als ein Frevler. Weil in seiner Seele die Erkenntnis dämmert, seiner Anmaßung, seiner gottfeindlichen, satanisch-ungöttlichen Handlungsweise. Seine Tat ist eine Auflehnung gegen Gottes Gebot selbst: denn die Menschen stehen unter Gottes Schutz, und ob sie nun hoch oder gering, gut oder schlecht seien, es steht dem Menschen nicht zu, sie zu verwerfen, sie zu verachten oder gar aus dem Leben fortzuwischen. Raskolnikow hat urteilen wollen über den Wert oder Unwert des Menschenseins, hat selbstherrisch auswählen und richten wollen, hat somit Gott beiseite geschoben und sich selbst an seine Stelle gesetzt. Dieses Ungeheuerliche ist seinem Verstande und Bewußtsein noch nicht ganz klar, aber seine Seele ahnt es schon. Er weiß es auch noch nicht, wie sehr er ohne Gott gelebt hat, er glaubte, noch ein Gebet zu haben, aber dies war ja nur eine Form des Aberglaubens, die den wahren Glauben nachäffte, erst die Eiseskälte, die seine Seele streift, zeigt ihm seine Entfernung von der Quelle des Lichts und der Wärme. Er sagte, daß er sich tot fühle, daß er sich selbst und nicht die Alte ermordet habe. Er hatte sich auch ermordet, der Mensch, der zu solchem Frevel fähig war, der starb dahin auf seinem Höllenwege, sank wie eine Hülle, damit der neue Mensch heraustreten sollte. Schon damals, als er auf die Erde fiel, war es ihm gewesen, als wäre seine Seele durch einen Funken entzündet und stände in

Flammen. Er hatte sich das Leben nehmen wollen und hatte es doch nicht gekonnt, weil er schon damals, als er am Flusse stand, das Vorgefühl seiner ungeheuerlichen Lüge, sich selbst und seiner Umgebung gegenüber, empfunden hatte. Doch hatte er es noch nicht verstanden, daß dies Vorgefühl der Vorläufer einer einstigen Sinnesänderung, eines Todes des alten Menschen, einer zukünftigen Auferstehung, einer neuen Anschauungsweise sei. Erst nach seiner schweren Krankheit in Sibirien, wo sein physischer Mensch ganz zusammenbrach, erstand ihm der neue Mensch. „An die Stelle der Sophistik war das Leben getreten." — Hier bricht die Geschichte des Dichters ab. Raskolnikow, obwohl noch in Ketten, hat doch das Purgatorio betreten, und seine Beatrice als eine Überwinderin des Leidens steht und erwartet ihn. Es sollte nun noch ein Teil folgen, die Geschichte eines allmählichen Überganges aus einer Welt in die andere, aber er ist ausgeblieben, wie auch der letzte Teil der Karamasoffs, der Aljoschas seelisches Leben als wirkende Kraft in der Welt schildern wollte, wie der letzte Teil zu Gogols „Toten Seelen", der die Läuterung des Helden enthalten sollte. . . . Alle diese Bücher sind ausgeblieben, nicht, weil die Kraft der Dichter nicht ausreichte, sondern weil solche Bücher überhaupt nicht geschrieben werden können. . . .

* * *

Über der Gestalt des Raskolnikow liegt von Anfang an etwas schicksalhaft Schweres. Die Art, in der Dostojewski das Problem hier behandelt hat, ist nicht nur für ihn selbst kennzeichnend, sondern für das ganze russische Sein. Es ließe sich eine viel aktivere Behandlung dieses Problems denken, der Held hätte wirklich etwas von einem Machtmenschen haben können, die Idee hätte stärker und verführerischer erscheinen können. So aber glauben wir keinen Augenblick an sie, noch auch daran, daß es in Raskolnikows Macht liegt, sie auszuführen. Obwohl er ein Frevler ist und ihm gerade dies so wundervoll zum Verhängnis wird, so hätte er doch auch als ein prometheischer Frevler erscheinen können, der sich bewußt gegen Gott auflehnt, der bereit ist, sich für seine Idee zu opfern, weil er der Menschheit dadurch etwas Wertvolles zu bringen meint, das Gott ihr zu versagen scheint. Raskolnikow aber steht vor der Menschheit mit leeren Händen, als ein Schwächling, als ein Egoist und Phantast. Dies ist ebenso russisch wie die dunkellila Töne der Melancholie und Gebundenheit, die über seinem Wesen liegen. Neben Iwans kraftvoller, doch tatloser Empörung steht er unbedeutend da, trotz seiner Tat.

Aber gerade weil in ihm nicht jene sich so stark abtrennende Kraft war, die den Zusammenhang zwischen ihm und Gott abriß, war er das Material, aus dem sich schließlich in Dostojewskis Sinn der neue Mensch bilden konnte. Die Gefahr des

wirklichen Herauswachsens eines Individuums über die gezogenen Schranken und über die Rechte der Mitmenschen hinaus, hat Dostojewski ja so scharf gefühlt. Die Hinneigung zum Menschengottestum, die Isolierung, sind ihm nicht nur Sünde, sondern Tod des Menschen. Dazwischen will es fast scheinen, er wäre so leidenschaftlich geworden, weil er sich selbst überzeugen wollte. Alle seine großen Werke sind im Ton der Leidenschaft geschrieben, sind wohl für ihn Selbstauseinandersetzungen gewesen. Obwohl in ihm auch ein wild Zerstörendes, ja Anarchistisches verborgen war, war in ihm doch auch, als einer tief ethischen Persönlichkeit, die Sehnsucht nach Normierung, nach dem Gesetz, zugleich jene Neigung des Russen zur Demut, zur Geduld, zum rein fatalistischen Aufsichnehmen. Auch ein „amor fati", nur in der Färbung einer innerlich so anders gestalteten Seele erfaßt.

Ja, der Gigant Dostojewski, der, obzwar leidend, verfolgt, sündig, dennoch trotz aller Hemmungen überlebensgroß, mythisch schon, durch sein großes, schicksalschweres Leben ging, der so beispielhaft für uns sich mit dem Leiden auseinandergesetzt hat, verwarf den Menschgott, als der er sich ja hätte fühlen können, als eine Versuchung des Teufels. Fast zu gleicher Zeit, nur einige Jahre später begann Nietzsche, der ungleich schwächere Mensch, der ein tragisches Opfer war, seinen Übermenschen zu predigen. Das Schicksal ging mit ihm um, wie Dostojewski mit ihm umgegangen wäre, wenn er seine Gestalt gewesen wäre: es ließ ihn, als er zu den Denkgrenzen gekommen war, wahnsinnig werden. Auch Dostojewski war bis an jene äußerste Grenze gegangen, doch hielten bei ihm Seele und Gemüt gleichen Schritt mit dem Verstande, daher ward er nicht zerstört. Daher war er, trotz seiner schon dämonischen Duplizität, dennoch nicht so tragisch auseinanderfallend wie Iwan. Nietzsche hat viel aus Dostojewski gelernt, Dostojewski kannte Nietzsche nicht, aber es ist, als habe er ihn in der Zeit vorausgeahnt und schon im voraus verurteilt. Und dennoch nähern sie sich einander so seltsam. Oft ist es bei Nietzsche, als höre man Dostojewski, Raskolnikow sprechen: „Eine Handlung an sich ist vollkommen leer an Wert; es kommt alles darauf an, wer sie tut. Ein und dasselbe Verbrechen kann in einem Fall das höchste Vorrecht, im andern das Brandmal sein." Auch dieser Ausführung fehlt die perspektivische Einstellung und die Erkenntnis der Gesellschaft als eines Organismus. Es ist wiederum ganz, als sage Iwan folgende Worte: „Es gibt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Interpretation dieser Phänomene." Kirilloff scheint dies auszusprechen: „Der Mensch hat alle seine starken und erstaunlichen Momente nicht gewagt sich zuzusprechen — er hat sie als passiv erlitten, als Überwältigungen konzipiert. Die Religion ist eine Ausgeburt eines Zweifels an der Einheit der Person, eine Alteration der Persönlichkeiten. — Insofern alles Große und Starke vom Menschen als fremd, als übermenschlich kon-

zipiert wurde, verkleinerte sich der Mensch, er legte die zwei Seiten, eine sehr erbärmliche, schwache und eine sehr starke und erstaunliche in zwei Sphären, hieß das erste Mensch und das zweite Gott —". Nietzsche und Dostojewski träumen einen ähnlichen Traum: sie beide wollen einen neuen Menschen, haben ein ähnliches Ziel, doch ist der Weg zur Erreichung ein sehr anderer. An Dostojewskis neuen Menschen wollen und können wir glauben, über seinem Lebenswerke liegt eine Tendenz, die zu Gott aufstrebt, eine Stimmung, wie vor Sonnenaufgang. Über Nietzsches Lebenswerk, so phantasievoll und groß auch der Aufschwung ist, liegt doch die Stimmung des Sonnenuntergangs, denn er predigt in blutigroten, leuchtenden Farben den Untergang des Gottes. Freilich, ihm folgt der Aufgang des Übermenschen, doch wir sehen ihn nicht, wir glauben ihn nicht, weil er ohne Gott sein soll, wir fühlen uns ihm gegenüber nur als Untergehende. „Ich liebe alle die, welche wie schwere Tropfen sind, einzeln fallend aus der dunklen Wolke, die über den Menschen hängt. Sie verkündigen, daß der Blitz kommt, und gehen als Vernichtete zugrunde. Seht, ich bin ein Verkünder des Blitzes und ein neuer Tropfen aus der Wolke. Dieser Blitzstrahl heißt Übermensch . . . ich liebe die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden . . ." Diese Hinübergehenden sollen wir sein, aber indem wir das Menschentum ausklingen lassen und das Übermenschentum zu beginnen suchen, wissen wir, wohin es uns treibt? Der neue Mensch, den Nietzsche träumt, stark, kühn, trotzig, der Ohne-Gottmensch, der Selbst-Gottmensch, der Übermensch, er ist für uns nicht der Anfang zu einer neuen Menschheitsreligion, er verlischt als lockender Schein am Ende eines Tages. Sicher ist, daß Dostojewski im Kommenden, im Gegensatz zu Nietzsche, nichts prometheisch Frevelndes, nichts Heroisches, sondern etwas ganz anderes sah. Seine Gedankenmenschen sind keine eigentlichen Kraftnaturen, sie hatten nicht im aktiven Sinn den persönlichen Wunsch, aus „dem Bann der Individuation" herauszuschreiten und das „eine Weltwesen zu sein", wodurch sie dann den in allen Dingen verborgenen „Urwiderspruch erlitten hätten". Sie waren in nichts Helden, sie waren Kräfte von unten aus, aufrührerische Kräfte. Nur in seinen theistischen Gestalten könnte etwas von einem neuen Heldentum liegen, etwas von einer neuen Kraft des Opfers, der Unterwürfigkeit, der tiefen Erkenntnis des Sinnes der Welt. Aus ihnen strahlt ein wirkliches Leuchten. Wenn Nietzsche den Menschen der Zukunft streitbar zurief: ich lehre euch den Übermenschen und den Willen zur Macht, so sagt uns Dostojewskis tiefer Leidensblick: ich zeige euch den Menschen, suchet ihn auf dem Wege des Gottesmenschentums.

* * *

II

Unter dem Zeichen des Gottmenschen

Der heilige Greis

„Also sind wir viele, ein Leib in Christo, aber untereinander ist einer des andern Glied."
Römerbrief.

Die Erscheinung des alten Starez Sossima („Die Brüder Karamasoff") in seiner Einsiedelei neben dem weisen Kloster hat etwas Legendenhaftes. Weltabgerückt lebt er da, doch enger mit der Welt verbunden, sie und die Menschen tiefer erkennend als die meisten, die noch im Getriebe der Welt stehen. Wohl ist er aus der Welt gegangen, aber die Welt strömt wieder zu ihm zurück, und eine Schar von Pilgernden, Trostbedürftigen und Kranken umgibt ihn. Er erscheint ihnen heilig: er ist der Ruhm seines Klosters. Nicht alle Klöster haben das Glück, solch einen Heiligen, solch einen Starez zu bergen. Das Starezтum ist eine uralte Einrichtung im ganzen orthodoxen Osten und soll besonders auf dem Sinai und dem Athos schon seit mehr als tausend Jahren vorkommen. „Ein Starez", sagt Dostojewski, „ist einer, der eines Menschen Seele und Willen in seine Seele und seinen Willen aufnimmt. Wenn man einen Starez gewählt hat, sagt man sich von dem eigenen Willen los und gibt ihn dem Starez zu vollem Gehorsam, mit vollständiger Selbstverleugnung, in der Hoffnung, nach langer Prüfung sich selbst überwinden zu können, damit man von sich selbst frei werde und nicht als sein eigener Knecht das ganze Leben verlebe. Zwischen dem Starez und denen, die sich ihm ergeben, handelt es sich um eine ewige Beichte, um eine unlösbare Verbindung zwischen dem Gebundenen und dem Bindenden." Doch ist dies nicht in dem Sinne zu verstehen, als wolle und solle der Starez den Gebundenen, wie es etwa beim jesuitischen Gehorsam der Fall ist, zu seinen eigenen Zwecken im Interesse einer Sache benutzen, nein, der Starez will nichts als die Erziehung der ihm anvertrauten Seele. Er selbst hat mit der Welt abgeschlossen, sie ist für ihn Bild geworden, aus der Distanz heraus übersieht er sie, erschaut ihre Perspektive und ordnet ihr das weise und gütig ein, was sich ihm anvertraut. Er will über nichts mehr herrschen, und er richtet das Leben des Gebundenen nach dessen Gesetz, das er für ihn erfühlt. So übt er nur sanfte Gewalt aus über das Gerichtetsein der Seele. Er übernimmt Verantwortung für schwache, irrende Seelen als ein Verstehender und als ein Retter. Dieser Greis ist eine wunderbare menschliche Gestalt, die schon ganz jenseits aller menschlichen Gefahr steht, er ragt schon in das andere Reich hinüber, als dessen Diener er sich fühlt. Ihm fällt Ruhm zu, doch er fühlt ihn nur als Ruhm der Kräfte, die in ihm wirken. Er ist von etwas Geheimnisvollem umgeben, hinter ihm schimmert noch der Abglanz

des magischen Goldgrundes der alten byzantinischen Heiligenbilder. Er leuchtet in den stillen, gesättigten Farben eines Symbol gewordenen Geheimnisses.

Doch ist in dieser Gestalt nichts Festgebanntes, Stilisiertes, es ist nur stille, unwandelbare, heilige Gegenwart. Hinter ihm tut sich auf die Weite des Lebens, die Atmosphäre des Gelebten umweht uns, ja, hinter dem Goldgrund spüren wir die Ferne der Lebensweite, die gleiche Ebene, auf der auch wir stehen. Es ist wie ein Doppelton hier, wie ein Ineinandergeschlungensein von Ferne und Nähe, Dasein und Unsichtbarwerden, ein Ineinanderwachsen von Lebenselementen, das uns erfaßt. So ist Sossima ganz Heiliger und doch ganz Wirklicher: schwebend und entschwebend, wunderbar und doch wirklich zugleich. Auch er ist wie alle großen Dostojewskischen Gestalten phantastisch und höchst real zugleich erschaut, auch er steht bald in grellem Lichte, bald in geheimnisvollem Dämmern verschleiert. Immer aber steht er zwischen den beiden Welten, und immer wieder spüren auch wir einen Hauch jener fernen Welt, von der er die Gewißheit in sich trägt, obwohl er dies kaum andeutet, denn er ist wunderbar keusch in seiner Seelenoffenbarung. Aber wenn wir nun wie hinausgetragen werden von diesem Übersinnlichen, das wir scheu erfühlen, da läßt der Dichter die andere Welt, das irdische Reich, in starken, grellen Farben dazwischentreten, bis er sie später wieder gleichsam unsichtbar macht durch das innere Licht, so daß alles Gestaltete schattenhaft wirkt, wie die Gestalten im hellen Licht der Tropen, silhouettenhaft, fast gespenstisch wirken. Wir sehen hier ein Spiel des Lichtes, wie außer Dostojewski nur Rembrandt ein Ähnliches in die Kunst brachte, ein Mysterium, eine Quelle übersinnlicher Kraft.

Von woher kommt dieser heilige Greis, brauchen wir seine Geschichte? Es entspricht Dostojewskis Art, ihn wurzelhaft zu erklären. Er ist nicht einer, der in der Fülle göttlicher Geburt als ein im voraus Bestimmter erwuchs. Ja, er war nicht in jenem Sinne ein Geborener, wie viele Heilige es zu sein scheinen, sondern ein Gewordener. Er ward aus Weltlichkeit zum Heiligsein gewandelt, trat als Weltkind aus Sünde und Gedankenlosigkeit durch die Wiedergeburt in das andere Reich. Er sagt von sich aus, daß er ein „wildes, albernes, grausames" Wesen gehabt hätte. Jene plötzliche Sinnesänderung, die im russischen Volke so häufig vorzukommen scheint, kam ihm, als er einen Offizier zum Duell gefordert hatte, aus eitlen, bösen Weltgründen. In seinem Ärger, seiner Betrunkenheit und Nervosität schlug er darauf seinen Burschen bis aufs Blut. Am nächsten Morgen erwachte er mit der Empfindung, daß sich in seiner Seele etwas Schmutziges und Niedriges berge. War es, weil er Blut vergießen wollte? Da steht ihm mit einem Male vor Augen, wie er den wehrlosen Burschen ins Gesicht geschlagen hatte. Die Sonne leuchtete, die Blättchen blitzten feucht von Tau, und die Vögel lobten Gott; da er-

faßte ihn furchtbare Scham. Das grelle Licht, das aus seiner Seele brach, fiel unbarmherzig in sein Leben. Er kniete vor seinem Burschen nieder, so daß er mit der Stirne den Boden berührte, und bat ihn um Vergebung. Dann, beim Duell, ließ er seinen Gegner schießen und warf selbst die Pistole fort. Er entschloß sich, sein Leben dem Dienste Gottes hinzugeben und Mönch zu werden.

In ihm hatte seit seiner Kindheit her ein Ton geklungen, der aber noch nicht in sein Bewußtsein getreten war. Nun aber tauchte er auf und durchklang sein Leben. Es herrscht in seinem Leben ein seltsamer Rhythmus, es ist wie ein- und ausgeleitet durch einen irdischen Engel. Er hatte einen jungen Bruder gehabt, der kurz vor seinem Tode ein Heiliger geworden war. Er erschien Sossima als ein ihm von Gott Gesandter, als ein Hinweis zum Höheren. Seine Gedanken und sein ganzes Wesen wurden wieder in seiner Seele lebendig. Nun, am Ende seiner Tage, tritt eine ähnliche Erscheinung in sein Leben: Aljoscha, auch ein Jüngling, eine ähnliche Seele, die auch geradezu wie von Gott ihm gesandt wird. Dieses wirkt auf den alten Mann mystisch. Er sagt von seinem Bruder: „Diese Erscheinung kreuzte in meiner Kindheit meinen Weg, und siehe, am Ende meiner Tage tritt sie wiedererstanden aufs neue mir entgegen." Es geschah das ihm zur Erinnerung und zur Erleuchtung. Der erste Jüngling, sein Bruder, hatte ihm, als er noch ein kleines Kind war, gesagt: „Gehe jetzt, spiele und lebe für mich." Der zweite Jüngling, Aljoscha, der ihn grüßen kam am Ende seiner Tage, als der Anfang seiner Tage, er wurde von ihm wieder in die Welt zurückgeschickt, obgleich er Mönch werden wollte. So bestimmte es der Rhythmus: er gab den Jüngling der Welt wieder, ehe er sie verließ. „Du bist dort nötiger. Dort herrscht keine Freude — — und hier hast du mein Vermächtnis: suche im Leid das Glück, arbeite unermüdlich." Aljoscha trug das geistige Vermächtnis seines Starez, wie der reine Knabe die Schale des heiligen Gral trug. „Gleich wie du mich gesandt hast in die Welt, so sende ich sie in die Welt", sagt Jesus von seinen Jüngern. Auch Aljoscha soll in der Welt leben, aber als einer, der vom Übel der Welt bewahrt blieb, als ein Wirkender, Weitertragender, unberührt bleibend in der Seele von der Versuchung, weil er mit allen Kräften verbunden blieb mit dem Reiche Gottes.

* * *

Die Beziehung Sossimas zum dunklen, bedrückten und doch oft so lebendigen Volk ist eine wundervolle. Er versteht es, in seinem Leid und seiner Freude. „Es gibt im Volk stummes und vielgeduldiges Leid, es zieht sich in sich selbst zurück und schweigt. Doch gibt es auch ein anderes Leid, das bricht einmal in Tränen aus, und von dem Augenblicke an geht es dann in Klage oder Gebet über." Es

hat etwas Ergreifendes, dies Ruheloſe im Leid, dies Herumirren in der Welt. Es iſt ein Suchen des Sinns in dieſem endloſen leiblichen Herumwandern, wie auch die Pilger ſich ſelbſt oft unbewußt ſuchen, wenn ſie ihre weiten Wege wandern. Da iſt eine Mutter, die ſich nicht über den Verluſt ihres Kindes tröſten kann, und nun von ihrer Qual getrieben, pilgert. Der Starez verſucht, ſie zu tröſten, erzählt ihr, wie kühn die Kinder, dieſe Kleinen, vor Gottes Throne ſind: „ſie flehen zu Gott, er ſolle ſie gleich zu Engeln machen.“ Als aber das Weib bloß fortfährt zu klagen und ſagt, ſie wolle doch nur einmal wenigſtens ihren Nikituſchka hören oder ganz von fern ſehen, ſie könne ihn nicht vergeſſen, ſo ſchlägt er gleich mit unglaublicher Anpaſſung des Seelenverſtändniſſes um und ſucht ihr Troſt zu geben durch die volle Anerkennung und Berechtigung des Leidens. „So hat auch Rahel über ihre Kinder geweint — — das ſind die Schranken, die euch Müttern hier auf Erden gezogen ſind. Und ſo gib dich denn damit zufrieden, Weib, tröſte dich nicht und laß dich nicht tröſten, ſondern weine; nur wiſſe, in jeder Stunde, in der du weinſt, daß dein Sohn einer der Engel Gottes iſt, daß er von dort aber auf dich niederſchaut, dich ſieht, ſich deiner Tränen freut und ſie Gott dem Herren zeigt. Und lange noch, Mutter, wirſt du die Tränen deines großen Schmerzes weinen, doch ſchließlich werden ſie ſich in eine ſtille Freude verwandeln, und deine bitteren Tränen werden dann nur Tränen einer ſtillen Rührung ſein, eine Herzerſchütterung, die vor allen Sünden bewahrt.“ Nur ſagt er ihr, daß ſie zu ihrem Mann zurückkehren müſſe. „Kehre zurück zu ihm und beſchütze ihn.“ Es iſt, als ſpräche er ihr ſchon einen Grad von Heiligung bei, den ſie durch das viele Leiden erworben hat. Da iſt noch eine andere, die quält ſich über ihre Sünde. Sie fürchtet ſich davor, daß ſie böſe, dunkle Gedanken und Wünſche haben könnte, wenn ihr alter Mann, der ſie viel gequält, wiederkäme von den Toten. Sie ſieht darin eine große Sünde, daß ſie vielleicht Freude empfindet über ſeinen Tod. Auch ſie pilgert, zieht ruhelos umher. Der Starez ſucht ihr Frieden zu geben, indem er ihr ſagt, daß Gott ihr alles verzeihen werde, wenn nur die Reue in ihr nicht verarme. „Und kann doch der Menſch nie und nimmer eine ſo große Sünde begehen, daß ſie die endloſe Liebe Gottes ganz erſchöpfte. Oder glaubſt du, daß es eine Sünde gäbe, die größer wäre, als die Liebe Gottes? Glaube daran, daß Gott dich liebt, wie du es dir gar nicht denken kannſt, daß er dich zuſammen mit deiner Sünde und dich in deiner Sünde liebt. Wenn du bußfertig biſt, ſo liebſt du, liebſt du aber, ſo biſt du Gottes Kind geworden.“ Soſſima ſieht es ſchon den Geſichtern der Menſchen an, was ſie von ihm wollen, er hat die Kenntnis vom Geheimnis ihrer Qual. Einer kleingläubigen Weltdame, die ſich über ihre Unfähigkeit, zu glauben, beklagt, ſagt er: „In dem Maße, wie Sie in der Liebe fortſchreiten, werden Sie ſich auch vom Sein

Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele überzeugen. Wenn Sie aber in ihrer Liebe zum Nächsten zur vollen Selbstverleugnung gekommen sind, dann werden Sie auch den vollen Glauben errungen haben, und kein Zweifel wird sich dann mehr in Ihre Seele einschleichen können." So erkennt er in ihr kein metaphysisch gerichtetes, qualvolles Denken an, sie ist keine dämonisch starke Natur, nur eine weltlich irrlichterierende. Er faßt sie an der Funktion, am Sein. Als sie ihm sagt, daß sie keine Menschenliebe fühle, so erkennt er, daß sie wohl hauptsächlich so aufrichtig ist, weil eine verborgene Koketterie sie dazu treibt, weil sie für ihre Selbsterniedrigung Lob von ihm erwartet. Wenn dieses der Fall wäre, so würde alles nur in ihren Gedanken bleiben, und das ganze Leben würde wie ein Phantom an ihr vorüberfluten. Er erkennt sie als zu den Leuten gehörend, die wohl in sentimentalen Gedanken großmütig sind, aber die sich selbst nur ausgeben in ihrem Gedankenspiel. Er schlägt einen strengeren Ton an, und warnt sie vor der Furcht und der Lüge — den echtesten Gesellschaftsfehlern, denn ist doch die Gesellschaft auf allerlei Furcht und Lüge aufgebaut. Er hält ihr den Ernst der wirkenden Liebe vor. „Es tut mir leid, daß ich Ihnen nichts Beruhigendes sagen kann, denn die werktätige Liebe ist im Vergleich zur schwärmerischen Liebe etwas grausam Abschreckendes. Die schwärmerische Liebe will in einer einmaligen Heldentat aufflammen, die werktätige Liebe dagegen ist Arbeit und Ausdauer."

* * *

Im Glauben des Sossima an sein Volk hat der Dichter seinen großen eigenen Glauben an das Volk hineingelegt. Er hielt die Russen für ein Gott-Träger-Volk, dazu bestimmt, einst die religiöse Wahrheit, die sich mit ihrer eigensten Wahrheit decken würde, durch ihr Leben zum Ausdruck zu bringen. „Beurteilen Sie unser Volk nicht nach dem, wie es ist, sondern wie es sein möchte", sagt er. „Seine Ideale sind stark und heilig. Sie wuchsen mit seiner Seele zusammen und gaben ihm bis in alle Ewigkeit Einfachheit, Gutmütigkeit und Aufrichtigkeit und einen weiten, offenen Verstand." Der Russe, meint er, obwohl er fest an sein Russentum glaube, wolle doch mehr noch Allmensch sein, als nur Russe allein. Um dies aber zu erreichen, müsse er seine Gestalt vollenden, und dies kann ein Volk nur, wenn es lange am Leben bleiben will, wenn es glaubt, daß in ihm und nur in ihm allein die Rettung der Welt liege, daß es bloß lebt, um an die Spitze der Völker zu treten, sie alle in das eigene Volk aufzunehmen. Ein Volk, damit es ganz es selbst werde und groß wachse, müsse aber in Gott ruhen — es muß also unbedingt glauben. Vor allem aber müsse das russische Volk glauben, denn dazu wäre es bestimmt. So ähnlich hält auch Schatoff Stawrogin seine eigenen Gedanken vor,

die als Stawrogins Gedanken geistvoller Intellektualismus wären, die aber, durch Schatoffs Seele umgeformt, zur lebendigen Wahrheit werden: „Das einzige Ziel der ganzen Bewegung eines Volkes, jedes besondere Ziel in jedem besonderen Abschnitt seiner Geschichte, liegt immer und einzig in seinem Suchen Gottes, in seinem Trieb nach Gott — nach seinem Gott — so wie der Glaube an diesen Gott als den einzig wahrhaftigen dann zum Symbol des ganzen Volkes selbst wird. — Und wenn die Völker sich vermischen, dann vermischen sich auch die Götter, und sie sterben dahin mit ihren Göttern. Je stärker und größer aber ein Volk ist, desto eigener gehört ihm auch sein Gott an. Noch nie hat es ein Volk ohne Religion gegeben, nie ohne ein Gut und Böse." Als Stawrogin darauf sagt, daß er ja auf diese Weise Gott zu einer Eigenschaft des Volkes erniedrige, ruft er leidenschaftlich: „Im Gegenteil, umgekehrt, ich erhebe das Volk bis zu Gott. Das Volk, das ist der Körper Gottes, jedes Volk ist ja nur so lange Volk, wie es noch seinen besonderen, seinen eigenen Gott hat." Er fragt auch noch, ob Stawrogin es wisse, welches jetzt das einzige Gott-Träger-Volk sei, das kommen wird, die Welt zu erlösen und zu erneuern mit dem Namen des neuen Gottes? Das einzige Volk, welches die Schlüssel des Lebens und des neuen Wortes geben wird? Es sei dies das russische Volk. „Ich glaube an Rußland, ich glaube an seinen Glauben . . . ich glaube an den Leib Christi, ich glaube an die neue Wiederkunft . . ." Anderswo sagt der Dichter: „Wer die Hauptidee des Volkes, die Erwartung des in ihm heraufkommenden Schöpferischen, das Gottesschicksal seiner weltumfassenden Kirche nicht versteht, der wird auch nie das russische Volk ganz verstehen." — Nach ihm trägt dies Volk schon seine Bestimmung in sich: „Ist es nicht klar, daß das Volk schon den Keim einer unterirdischen Idee in sich trägt? Diese Idee schließt eine so große Kraft in sich, daß sie natürlich unsere ganze weitere Geschichte beeinflussen wird, und daß sie eine ausschließlich russisch eigenartige ist. So kann auch unsere Geschichte nicht der Geschichte anderer europäischer Völker ähnlich und noch weniger ihre sklavische Kopie sein." Nur durch einen, alles Leben in sich bergenden, eigensten Keim ist ein Volk lebendig. Es berührt seltsam in dem Übergang unserer Tage, was Dostojewski einmal über das deutsche Wesen gesagt hat. Er meint nämlich, Deutschland habe **vor allem immer nur** „protestiert", es habe noch nie seine eigene Idee durch sein Leben in der Welt dargestellt. „Doch, wenn es auch sein eigenstes Wort nicht aussprach — und es überhaupt noch nie ausgesprochen hat, sein scharf formuliertes eigenes Ideal, seinen positiven Ersatz für die von ihm zerstörte altrömische Idee, so glaube ich, war es doch im Herzen immer überzeugt, daß es noch einmal imstande sein werde, *dies neue Wort zu sagen und mit ihm die Menschheit zu führen*. Schon mit Armin begann es die römische Welt zu bekämpfen, darauf, zur Zeit des römischen Christentums,

kämpfte es mit dem neuen Rom um die Vorherrschaft, und endlich protestierte es in der mächtigsten Weise, indem es die neue Formel des Protestes aus den geistigen, elementaren Gründen der germanischen Welt zog. Die Stimme Gottes tönte auf, sie verkündigte die Freiheit des Geistes. — Die Spaltung war furchtbar und allgemein, die Formel des Protestes war gefunden und ging in Erfüllung — wenngleich es noch immer eine negative Formel blieb und das positive Wort noch immer nicht gesagt wurde. Und siehe, nachdem der germanische Geist dies neue Wort des Protestes gesprochen, erstarb er geradezu für eine Zeitlang, und zwar geschah das parallel mit einer absoluten Erschlaffung der früher scharf formulierten Einheit, der Kraft seines Gegners." Wir müssen uns vergegenwärtigen, daß Dostojewski den Protestantismus ansah als etwas zu Verstandesgemäßes, zwar vielfach als Befreiung von einer Knechtung, jedoch nicht als eine religiöse Tat. Er sah die Hauptgefahr des Protestantismus in dem allzustarken Appellieren an die Kritik, hieraus, glaubte er, würde das Unglück Europas hervorwachsen, von hier aus würde die Glaubenslosigkeit in die Welt strömen. Zugleich empfand sein künstlerischer Geist diese Religionsform nicht als wirkliche Form — das Schema der alten Form war nur zugerichtet — herübergenommen.

Bei dieser scharfen Kritik des Protestantismus und seinen oft auch sehr ungerechten Ausfällen gegen den Katholizismus — seltsamerweise deckt er sich hier in seinem Urteil oft mit Luther — scheint es wunderbar, daß er so fest an der griechisch-orthodoxen Kirche hängt. Wenn wir uns aber vergegenwärtigen, wie sehr diese große, machtvolle und sturmbewegte Seele einer Form bedurfte, so werden wir es verstehen, daß er sich den alten, festgefügten Formen zuwandte, die er in sich umdichtete und zu sich heranzwang. Er suchte hier kindlich anzunehmen, mit jener Seite seines Wesens, die nur glauben und ruhen wollte. Sein Geist, der fortgesetzt die größten Probleme in sich trug, der weit über die Grenzen und Normen hinausging, dem echten Wanderer durch das Dunkel der Ewigkeit gleich, machte hier vor diesem Gebilde Halt und beugte sich. Über alles dieses hinaus gab es ja noch ein anderes für ihn, ein Unermeßliches, aber er brauchte auch die Kirche, mit ihrer langen, seltsamen Messe, ihrem Mysterium, als eine Art von Ergänzung. Er ging selbstverständlich nie darin auf, auch sein heiliger Starez, obwohl er in einem Kloster lebt, ist doch keineswegs gebannt in der Form der Kirche. Er ist ein Heiliger, ein Vertiefter, der auch jenseits des Dogmas leben konnte, ein Mensch mit einer eigenen Religion, mit seinem eigenen, neu empfundenen Christentum.

Der Starez ist in all seinem Fühlen und Denken ein echter Russe. Er hat in sich den Unterschied des Standes aufgehoben und ist zurückgesunken in den Schoß des Volkes. Der Mensch aus dem Volke ist für ihn der eigentliche, nicht der Gesellschaftsmensch, der ihm mehr oder weniger unwirklich erscheint. Das Volk trägt das

Leben, er hört den tiefen Ton, der aus ihm klingt, und antwortet in der gleichen, dunkeln und weichen Tonart. Wie die Lieder des russischen Volkes meist in Moll gesetzt sind, so kann auch aus seiner Seele ein so dunkler und weicher Mollton strömen, daß er den Seelen anderer Völker oft fremd erscheint. Ja, uns Deutschen würde vieles Russische, wenn es vom Deutschen ausginge, bloß sentimental erscheinen. Gebunden aber an diese andere Seele, die schwerer, dumpfer, melancholischer und gläubiger ist, erkennen wir es als Natur. Es liegt in der Bestimmung jenes Volkes, seinem passiven Wesen, zu tragen und immer wieder zu tragen, unermeßliches Leid, Bedrückung, Ungerechtigkeit dieser Welt. Welches andere Volk hätte dies Maß an Elend, das diese Zeit ihm gebracht, so lange ertragen? Es scheint, daß in diesem Volke das Bedürfnis nach Martyrium, von dem Dostojewski so viel spricht, wirklich Naturanlage ist! Ebenso ist es mit der Demut: sie ist nicht anerzogen, sie kann immer als Eigenschaft geweckt werden. So sagt Dostojewski: „Dieses lasterhafte Volk, dies dunkle, unwissende Volk liebt den Demütigen, den, der schlichten Geistes ist. In all seinen Legenden und Sagen hängt es an dem Glauben, daß der Schwache und ungerecht Erniedrigte und der um Christi willen Duldende über den Vornehmen und Mächtigen erhöht wird, wenn einst das jüngste Gericht anbricht." Es ist fast wie eine Apotheose der Schwachen und Erniedrigten, und die erste große Gebärde der Revolution mag vom Volke wohl als eine Christusgebärde empfunden worden sein. Es entsprach dem russischen Gefühl und der russischen Sehnsucht, daß die Kleinen und Bedrückten erlöst werden sollten. Als nun aber unter der falschen Maske der Freiheit die wilde Jagd aller Begierden und aller Leidenschaften entfesselt wurde, als an der Stelle gestürzter Tyrannen nur härtere Tyrannen auferstanden und an die Stelle eines schlechten Schemas ein noch schlechteres setzten, da war es nicht mehr Volkserfüllung, sondern nur Teufelsverführung. Da muß sich die Sehnsucht der Herzen weh zurückgezogen haben, und wenn auch Tausende jauchzend die alten Götter zerschlugen und die Gottlosigkeit ausriefen, so zog sich doch die eigentliche Seele des Volkes vor dem furchtbaren Mißverständnis zurück. Der Geist aber der vielen Propheten, die dies Volk als Gottesvolk verkündigt hatten, schien für immer gewichen. Was ist gerettet aus all der Zerstörung, wird das Volk wieder zu Gott, wird Gott wieder zum Volke sprechen? Das ist die große Zukunftsfrage.

* * *

Als der Starez sein Ende herannahen fühlt, versammelt er seine Getreuen um sich und gibt ihnen Abschiedslehren, in denen er seinen Glauben klarlegt. Er wird sterben, wie der Pilger Makar sagt: „Ein Greis soll so sterben, sich freuend, gleich wie eine Ähre zur Garbe hineingeht, sein Geheimnis erfüllend." Dies Bild des

sterbenden Weisen oder Heiligen, umgeben von seiner Jüngerschar, ist eines von den ewigen, es ist eine Lebensform, die in wechselnder Gestalt immer wieder erscheint. Auch Sokrates hielt seinen Freunden Abschiedsreden im Kerker, bevor er den Giftbecher trank, nur waren dies mehr intellektuelle Auseinandersetzungen über die Möglichkeit der Unsterblichkeit der Seele. Wie sie wohl unsterblich sein könne, und wie dies zu beweisen wäre? Man stirbt nicht für ewig, meint Sokrates, die Seele könne zu den großen Menschen und Göttern eingehen. Wenn sie aber ein Leben in die Zukunft hinaus habe, so hätte sie auch eins in die Vergangenheit zurück, d. h. sie sei also unsterblich. Es gibt eine Trennung zwischen Leib und Seele. (Das erschütterte antike Lebensgefühl!) Alles, was wir lernen, ist Erinnerung, unsere Erkenntnis Wiederdämmern einstigen Bewußtseins. Die Seele sei wiederkehrend zu denken, immer wieder habe sie ihre Erscheinung auf Erden, bis sie sich schließlich den Göttern zugesellen dürfe. So verstandesgemäß uns die ganze sokratische Beweisführung über die Unsterblichkeit der Seele auch anmutet, so ist unser christliches Gefühl doch noch ganz anders fremd berührt durch seine Auffassung vom Leiden dieser Welt. Die Seele sei gezwungen, mit dem Körper zu leiden und sich zu freuen, ihm zu glauben, durch ihn werde sie fortgesetzt so getäuscht, daß sie das Klare und Wahre nicht zu erkennen vermöge. Der Geist müsse sich dem Sichtbaren zu entziehen suchen, Ruhe suchend vor allem Leid, genährt mit dem Anblick des Wahren, Göttlichen und Scheinlosen. So müßte die Seele ihr Leben leben, um nach dem Tode in ihre Heimat zurückzugehen. „Bei solch einer Nahrung braucht die Seele nicht zu fürchten, sie könnte nach der Trennung vom Leibe in unendliche Räume von Winden zerrissen und zerstreut werden und vergehen.“ Es ist etwas Klares, Abgewogenes, um eine so gar nicht im wirklichen Leben fußende Anschauungsweise. Es erscheint so kühl in der ganzen Sachlichkeit, ja, verglichen mit den Abschiedsreden des Sossima oder gar mit denen von Jesus, ist sein Reden dürr und abstrakt. Hier tönt die Stimme der Vernunft, aus der Rede von Jesus klingt der Ton eines anbrechenden Menschenfrühlings. Sokrates konnte die Welt nicht bewegen mit all seiner Weisheit, er ward verdammt, weil er die Götter gelästert haben sollte. Haben seine Richter es unbewußt erfaßt, was sie in dieser Gestalt von der Erde fortfegen wollten? Oder fühlten sie es bewußt, daß den Menschen von seiten des räsonnierenden Sokrates, so edel auch sein Reden sein mochte, eine Gefahr drohe? Ein lebendiger Zusammenhang wurde hier gelöst; durch Sokrates ward das Stadium der Kindheit und Jugend, der Blüte des griechischen Götterglaubens angetastet. Durch Sokrates war Scheidung in die Welt gebracht, Unterscheidung, ein anbrechendes Auseinanderfallen; durch Jesu Leben brach die Weltwende an. Durch seinen fleischlichen Tod aber ward die Welt wieder neu durchblutet, durchpulst und lebendig gemacht.

Die Lehre des Sossima, die er an diesem letzten Abend entwickelt, ist vor allem eine rein christliche. Es gemahnt fast an die Bergpredigt, wenn er Punkt um Punkt seinen Anhängern seine christliche Lebenslehre aufklärt. „Mein Leben geht zu Ende, ich weiß und fühle es, doch fühle ich auch mit jedem sich neigenden Tage, wie mein Leben dieser Erde mit einem neuen, unendlichen, unbekannten, aber neu heraufkommenden Leben zusammenfließt, dessen Vorgefühl meine zitternde, bebende Seele mit Entzücken erfüllt." Ihn hat das Leben an die Grenze geführt, denn für ihn beginnen jene großen geistigen Reiche des Himmels und der Hölle schon auf Erden. Es ist dies eine immer wieder auftauchende Wahrheit, die er Christi eigenen Worten entnimmt: „Das ist aber das ewige Leben, daß sie Dich, der Du allein wahrer Gott bist, und den Du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen." Wenn wir schon in diesem Leben hineinwachsen können in das Reich Christi, das ja schon hier auf Erden herrscht, so beginnt auch das Leben der Hölle schon auf der Erde, wir selbst schaffen uns Himmel und Hölle. Unser Leben ist nichts als ein Stückchen blitzartig durch unser Bewußtsein erhellte Ewigkeit. „Was ist die Hölle?" fragt Sossima, „ich denke, sie ist der Schmerz darüber, daß man nicht mehr zu lieben vermag. Nur einmal wird im unendlichen Raum, außerhalb von Zeit und Raum, einem geistigen Wesen mit seinem Erscheinen auf der Erde die Fähigkeit verliehen, das zu sagen: ich bin, und ich liebe. Nur einmal war ihm ein Augenblick tätiger, lebendiger Liebe und dazu ein Leben hier auf Erden gegeben worden, und mit ihm Zeit und Gelegenheit." Diese Einmaligkeit, Unwandelbarkeit unseres gegebenen Lebens, diese großartige und strenge Idee, ist in den Seelen der Menschen unserer Tage wie verlöscht. Daß unser ganzes Leben nichts anderes ist als eine Entscheidung zur Ewigkeit, daß wir Menschen alle in einem gewaltigen Drama stehen, in einem so großen Lebensprozeß, daß es fast ungeheuerlich erscheinen will für unsere menschliche Kleinheit, scheint aus dem Bewußtsein verschwunden. Fast will es scheinen, die Spannung wäre eine zu straffe für unsere erschlaffte Zeit, aber die Kraft kann ja auch nur durch die Verbindung mit dem Lebendigen, mit Gott immer wieder neu gestärkt werden, so daß die ungeheure Wachstumsmöglichkeit, die wir doch in uns haben, wenn wir uns zum Gottesmenschentum hinneigen, uns immer wieder der Erfüllung näher bringen muß. Die Entscheidung zur Menschgottheit, zur begrenzten menschlichen Persönlichkeit, bringt uns scheinbar eine leichtere Erfüllung; jedoch geschieht weiter nichts, als daß ein Kreis abgegrenzt wird, aus dem heraus wir die Verbindung mit dem ewigen Reich verlieren. Sossima spricht auch von Menschen, denen die Hölle etwas Freiwilliges ist, das sind die, die stolz gelebt haben, und grausam, die sich ganz dem Satan ergaben und seinem stolzen Geiste, dieser „satanische Hochmut" hat sie schließlich zu Gottesgegnern gemacht, zu steifen, zu armseligen Doppelgängern der Wahrheit, bekennend mit falscher Zunge und falschem Gesicht

die Herrlichkeit des Menschengottestums. Diese Entscheidung des Menschen zu dem ewigen Reiche während der Spanne Zeit seines Erdenlebens hat auch der seltsame Visionär Swedenborg, der in Verbindung mit dem Übersinnlichen stand, erkannt. Immer wieder betont er die Einzigkeit der Seele und die Hoheit unserer Lebensaufgabe. Dagegen erscheint uns die Auffassung des Sokrates, daß die Seele immer wieder zur Schattenwelt zurückkehren muß, daß sie immer wieder in die Erde neu hineingeboren werde, als eine kleine. Der Seelenwanderungsglaube lebt zu sehr rückwärts, er schleppt zu sehr die Kette der Kausalität schleifend hinter sich, er schaltet das Wunder zu sehr aus; erst durch die Entwicklung vieler Leben soll die Klarheit erreicht werden. Auch wir glauben, daß der Seele noch eine Zukunft bevorsteht nach ihrem Erdenwandel, doch bedarf der christliche Glaube nicht der wiederholten Pilgerfahrten der Seele auf Erden. Nochmals: er konzentriert alle Entscheidung auf dies eine Leben, macht es dadurch viel reicher, stärker und verantwortungsvoller. Wie die Natur in unendlicher Fülle Form um Form belebt und wieder vergehen läßt, so haben auch wir im Reiche des ewigen Geistes Verschwendung und Überfülle; Seelen um Seelen stehen in Bereitschaft, ihre Zwecke zu erfüllen, und es braucht nicht mit ihnen gespart zu werden, in der Art, daß die Seele immer wieder in neues Fleisch eingehen müßte. Indem wir die Einmaligkeit und Verantwortlichkeit unseres Lebens auf uns nehmen, erhalten wir ein erhöhteres, stärkeres, vom Geist mehr durchwehtes Leben.

Sossima hat Jesus ganz in sich aufgenommen, er hat es versucht, nach seinem Gebot zu leben. Als das erste aller seiner Gebote betont er immer wieder die Liebe. Die Liebe, das ist ja Christus selbst, das ist der wahre Weg, der zu Gott führt. Pater Paissy sagt zu Aljoscha: „Bis jetzt ist weder die Weisheit aller Atheisten und Antichristen, noch die Glut ihres Herzens fähig gewesen, ein anderes höheres Ideal der Menschen und der Menschenwürde hervorzubringen, als das von Christus gegebene." Die Verbindung des Menschen mit dem Menschen, die durch die Wiedergeburt, das ist das veränderte, weil erkannte Leben, vor sich gehen wird, diese große Menschenvereinigung muß sich in uns vollziehen. Der Mensch der Zukunft, meint er, wird im Menschen nur den Menschen sehen. Stolz und Hochmut werden dahinfallen. Mit der zukünftigen Einigung der Menschen wird der Mensch auch keine Diener mehr suchen. „Er wird nicht mehr wünschen, sich seinesgleichen dienstbar zu machen." Mit dem Vorbild Christi vor Augen kann die große Tat der Verbindung vollführt werden. Vielleicht hat für diese Idee die „geheimnisvolle Stunde" noch nicht geschlagen? Er glaubt, es könne geschehen, daß sich aus dem russischen Volk heraus diese Einigung vollziehen werde. „Aus dem Volk wird die Rettung kommen, aus seinem Glauben und seiner Demut. — Wer nicht an Gott glaubt, glaubt auch nicht an ein Gottesvolk. Wer aber an ein Gottesvolk glaubt, wird

TÜ Raamatukogu

auch sein Allerheiligstes erschauen, auch wenn er bis dahin nicht daran geglaubt hat." — Die Gleichheit der Menschen kann aber erst aufgestellt werden, wenn alle erkennen, daß alle wirklich innerlich Brüder sind. Dann wird die Welt sich nach diesem Bilde ändern. „Wenn es Brüder gibt, dann wird es auch eine Brüderschaft geben, früher aber werden sie nichts miteinander teilen. — Jetzt ist die Welt noch böse, die Menschen proklamierten Freiheit, und was meinten sie damit? Sie meinten die Befriedigung ihrer Bedürfnisse. Was aber ergibt sich aus diesem Recht auf die Vergrößerung der Bedürfnisse? Bei den Reichen — Isolierung und geistig-seelischer Selbstmord, bei den Armen — Haß und Totschlag. Denn Ansprüche sind gegeben, aber kein Mittel zur Befriedigung. „Wenn man die Freiheit als Unbeschränktheit und schnelle Befriedigung seiner Wünsche auffaßt, so verdirbt man seine Natur, denn man ruft in sich eine Menge dummer und sinnloser Wünsche und Gewohnheiten hervor und die alleralbernsten Einfälle." In der allgemeinen Jagd und der Gier des Wunsches werden dann nur die äußerlichen Dinge als Bedürfnisse angenommen.

Die Welt scheint in dem Maße Karikatur geworden, daß sie, die als eine christliche gilt, zu einem Antichristentum geworden zu sein scheint. Nie kann die Welt von außen und von einem Menschen umgestaltet werden, aber wir alle sollten uns der Pflicht bewußt sein, Umgestalter zu werden. „Dies aber kann nur geschehen in einer ganz anderen Sinnesart — wir alle müssen unseren Sinn ändern. — Wenn du jedes Ding lieben wirst, so wird sich dir das Geheimnis Gottes in den Dingen offenbaren." — Sokrates lehrt die Abwendung vom Sichtbaren, das nur einen Schein bedeutet. Auch Jesu Lehre ist zuweilen so aufgefaßt, als hätte er die Welt und das Leben entgeistigt, das heißt, als hätte er sie als einen Schein und als unwesentlich hingestellt. Jesus hat sich und seine Jünger so bezeichnet, daß sie nicht von dieser Welt seien, unter dieser Welt hat er aber die von den Menschen aufgebaute Gesellschaft verstanden. Wer dies aus den Menschen kommende und nur für menschliche Zwecke zugeschnittene Leben als das wahre Leben erkennt, wäre irdisch gebannt, wäre nicht von Gott. Über die Welt als kosmische Erscheinung aber, über das Leben als ein von Gott gegebenes, hat er nie so gedacht, das sollte vom Menschen nicht erfaßt werden wie etwas Unwirkliches, nur Scheinendes, nicht wie etwas, das nicht das wahre Leben Gottes tragen könne. — Kein Hindernis, keine Enttäuschung soll uns abbringen von der Liebe, sagt Sossima. „Die demütige Liebe ist eine furchtbare Kraft, sie ist die allergrößte Kraft, und ihresgleichen gibt es nicht. — Nicht zufällig und auf einen Augenblick muß man lieben, sondern fortwährend und ewig. Zufällig kann jeder lieben, sogar der Bösewicht. Aber nur der in Jesus Wiederkehrende kann immer lieben, kann an der Menscheneinigung arbeiten. Anders ist keine Wahrheit, sie denken, ohne Christus gerecht aufzubauen, aber sie werden damit

enden, daß sie die Welt mit Blut überschwemmen, denn Blut schreit nach Blut, und das Schwert wird nur durch das Schwert vergehen."

Wir sollen uns fortwährend stärken durch unser Gebet, wir müssen Gott bitten um stete Erneuerung der Kraft: „Jedesmal, wenn dein Gebet aufrichtig ist, taucht eine neue Empfindung in dir auf und mit ihr ein neuer Gedanke . . . er wird dich von neuem stärken, und du wirst begreifen, daß Gebet Erziehung ist." Auch für andere soll man beten. . . . „Denn in jedem Augenblick verlassen Tausende von Menschen ihr Leben auf dieser Erde, und ihre Seele tritt vor Gott." Wir dürfen auch nicht richten, selbst über ein Verbrechen kann nur der richten, der das Geheimnis der Schuld verstanden hat. „Nimm das Verbrechen auf dich, und leide für ihn, erst dann kannst du ihn richten." — Wie wir nicht richten dürfen, so dürfen wir auch nicht Rache suchen. Dies ist ein dunkles, böses Gefühl, in dem wir das Leid umbringen wollen. „Geh' und suche dir Qualen, nimm die Qual auf, die du erleidest, und dein Herz wird sich beruhigen, und du wirst verstehen, daß du selbst Schuld hast. — — Der Gerechte sinkt dahin, doch das Recht bleibt uns." Ganz biblisch tönt dieses Wort zu uns. Immer wieder wird die Heiligkeit betont, die im Martyrium liegt: „Das Menschengeschlecht erkennt seine Propheten nicht an und läßt sie umkommen, aber seine Märtyrer liebt es." Wir sollen nicht an uns selbst denken, um uns zu schonen. „Du arbeitest für das Ganze, du schaffst für das Kommende. Suche keinen Lohn, du hast genug. Diese Freudigkeit im Geiste erringt nur der Gerechte. Sei immer ein Weiser und immer ein Begeisterter. — Doch halte dich im Zaum. Jeder Tag, jede Stunde wirkt auf dich; halte dein Antlitz rein."

So baut Sossima Jesu Lehre weiter aus, und doch hat er auch eine nur ihm eigene Note. Es ist dies ein Ton, der aus weiter Ferne zu uns dringt; es liegt etwas pantheistisch Naturhaftes drin. Es ist die Lehre von der Allverbundenheit der Welt und der Allschuld. Während Christus die Natur zwar zu Beispielen heranzog, nicht aber sie eigentlich teilhaben ließ am zu gestaltenden Leben, lehrt Sossima, daß die Natur in allem Geschaffenen sich sehr ähnlich sei, daß alles wie ein Ozean ist, daß alles fließt und einander berührt. Sein Bruder hat zu den Vögeln geredet und sie um Verzeihung gebeten. Wie ein heiliger Franziskus mutet er an, der in seinem charakteristischen Hymnus „de lo frate sole", den Schöpfer durch den Bruder Sonne, die Schwester Mond, den Bruder Wind, die Schwester Wasser, die Mutter Erde und auch noch durch den Bruder Tod preisen läßt. Dieser Bruder hat in seinem Gefühl die Allverbundenheit der Welt anerkannt. „An einem Ende der Welt veranlaßt du eine Bewegung, und am andern Ende der Welt hallet sie wieder." Diesen großen Rhythmus hat Sossima zu seiner Grundstimmung gemacht. Von hier aus wächst auch seine Stellung zur Schuld der Menschen heran. Er empfindet sie als eine Allschuld, an der wir alle teilhaben. „Jeder Mensch

ist vor allem in allem schuldig, abgesehen von seinen eigenen Sünden. — Mach' dich selbst für die Sünde der Welt verantwortlich. Wenn du dich nur aufrichtig für alle und alles verantwortlich machst, so wirst du auch einsehen, daß es in der Tat so ist, daß du allen gegenüber für alles schuldig bist." Dieser östliche Gedanke hat auch unsere Philosophie durchklungen, aber er mag den Russen mehr im Blut und Temperament liegen als uns. Es ist dies die gleiche Sinfonie, die uns aus dem Schlußsatz des großen Schopenhauerschen Werkes entgegenklingt. Soweit dies Weltgefühl ist, Allverbundenheit der Welt, empfinden wir Germanen es mit; anders jedoch würde es sich verhalten, wenn es in unser praktisches Leben umgesetzt werden sollte, denn es scheint doch mehr oder weniger nur einem passiven Gefühl möglich, in ein Allverschulden einzugehen. Christus hat auch nicht in dem Sinn von einer gemeinsamen Menschenschuld gesprochen. Die Lehre von der Erbsünde streift hieran, bedeutet jedoch noch etwas anderes. Christus hat es mit der Verderbtheit des Menschengeschlechts zu tun, aber er löst ja gerade die Einzelseele in ihrer individuellen Erlösungsmöglichkeit aus der Grundmasse der Schuld heraus. Dennoch läßt es sich nicht leugnen, daß in der Idee der Allverschuldung sehr Zukünftiges liegt, nur wird sie dann so gefaßt werden müssen, daß die Erkenntnis sich nicht nur zu unproduktivem Leiden wandelt, wie es beim Russen der Fall ist, sondern zu einem neuen schöpferischen Überwinden führt. Das weiche slawische Entgleiten steht uns nicht an. Unsere Stellung zur Tat und Sünde ist eine andere. Schon in der römisch-katholischen und in der griechisch-katholischen Kirche zeigt sich hier ein sehr anderes Empfinden. Die katholische Kirche geht mehr auf ein Abbüßen der einzelnen Seele aus; durch Beichte, Strafe, Buße, Vergebung wird die Sünde auf einen Weg geleitet. Es liegt dem ein Bedürfnis zugrunde, mit der Sünde fertig zu werden, etwas Aktives. Der griechischen Kirche kommt es mehr auf die Stellung des Menschen zur Sünde überhaupt an, auf die Befreiung der Seele vom Druck der Sünde durch eine innere Umwandlung, durch eine heiligere Grundeinstellung zum Leben. Es liegt hier etwas viel Allgemeineres vor. Die Kristallisation zur Form ist im Okzident ja eine ungleich stärkere, das Leben wird gegenständlicher genommen, ist daher in der Betonung der Werte auch weniger relativistisch. In der griechischen Kirche ist viel orientalisches Empfinden enthalten. Der Blickpunkt des Orients ist unfixierter, die Realität verschwimmt leichter. Makar Iwanowitsch, der Pilger, sagt: „Es ist schwer für die Menschen, zu wissen bei jeder Sünde, was sündhaft ist und was nicht. Darüber liegt ein Geheimnis, das über Menschenverstand geht." Wir können sagen, daß das tief ist, aber auch, daß es verschwommen ist, und zu unverantwortlich. „Alles ist in dir, Gott," sagt Sossima, „und auch ich bin in dir." Wenn ich aber in Gott verschlungen bin, wie die Welt es ja auch ist, geht dann nicht das Böse ebenso wie die Schuld auf die gleiche Urquelle zurück? Sossima steht so über der Sünde, daß er weder sie noch

den Sünder mehr fürchtet. Er meint, er wäre dem wirklich gottlosen Menschen noch nicht begegnet. Aus dem Gefühl der Allverschuldung heraus — und in dieser Aufdeckung hat Dostojewski einen echt russischen, wenn auch unbewußten Wesenszug erfaßt — stellt sich in der Tat der Schuldbegriff beim Russen anders dar als beim Europäer. Ich komme hierauf noch beim Idioten zurück. Von hier aus regelt auch Sossima Schuld und Strafe. Es ist eine von Dostojewski immer wieder ausgesprochene Wahrheit, daß einer tief schuldig sein kann, und daß dabei seine Seele dennoch schuldlos bleibt. Daher schwindet auch Sossima der absolute Maßstab. „Der ewige Richter fragt dich nicht nach dem, was du nicht erreichen, sondern nach dem, was du erreichen konntest." Der ewige Richter steht da als ein Verstehender, als ein Mildernder. Unendlich verschieden ist diese Dostojewskische Auffassung vom Danteschen Weltgefühl, das auf Vergeltung, Rache, auf der irdisch gebundenen Gerechtigkeit basiert. Dantes Hölle ist eine Abrechnung, ein Klares, Einfaches, sein Purgatorium eine praktische Erziehungsanstalt. Erst im Paradies scheint sich die allzu enge Grenze zu lösen, so daß das Transzendente durchfluten kann. Bei Dostojewski gleiten die Reiche des Himmels und der Hölle als menschliche Seelenzustände stets ineinander. Sie suchen und meiden sich, lösen einander auf und binden sich wieder schicksalvoll. Auch für ihn gibt es ein Gericht, das etwas von der ewigen Kälte in sich birgt, aber nur diejenigen trifft, die völlig abgesplittert sind von Gott als die ganz Erkalteten, die Entgöttlichten. Hier hat der Teufel endgültig seine Hand draufgelegt. Im großen und ganzen aber richtete und verwarf Dostojewski nicht. Er hat zur menschlichen Sünde die wunderbare, zwar für einen menschlichen Geist gefährliche Stellung eines Gottes. Einer Danteschen Präzision, Scheidung und Verurteilung steht er fremd gegenüber. Die Danteschen ewigen Reiche stehen vor uns mit einer topographischen Wirklichkeit, sie sind uns beinahe greifbare Realitäten geworden. Dennoch, wieviel menschlicher berührt uns nicht Dostojewskis Religion, sein Erdenreich, das die Keime der ewigen Reiche in sich birgt, das den gewaltigen Schauplatz des Ringens zwischen Gott und dem Teufel abgibt! Das Danteske Paradies ersteht vor uns als ein wundervolles Kunstwerk, rein und klar wie eine Fuge, doch die mystischen Andeutungen Dostojewskis von den anderen Welten machen uns tiefer erschauern. „Vieles auf der Welt ist uns verborgen, aber dafür ist uns das geheimnisvolle Bewußtsein der lebendigen Bande mit einer anderen Welt verliehen, mit einer höheren und erhabeneren Welt, denn unsere Gedanken und Gefühle hier auf Erden wurzeln in anderen Welten." Oder an anderer Stelle: „Gott nahm die Samen, die er auf unsere Erde säte, aus anderen Welten, und so erwuchs ihm sein Garten, und alles ist aufgegangen, was aufgehen könnte, und alles war wahrhaftig lebendig, nur durch das Bewußtsein der Berührung mit anderen geheimnisvollen Welten. Wenn sich dieses Gefühl abschwächt oder wenn es abstirbt, so stirbt auch das

Lebendige in dir. Dann wirst du auch dem Leben gegenüber gleichgültig und kannst es sogar hassen." Dann fallen wir aus dem großen Rhythmus der Allverbundenheit heraus. Solange es aber in uns lebt, selbst in der Sünde, selbst im Irrtum, als dunkles Sehnen nach jenen anderen Welten, verbleiben wir im großen Lebensschwung. Nur nicht Erkaltung, denn das ist der Tod. Das große Lebensfeuer aber, das den Schöpfer durchglüht und uns zum stärksten Leben führt, ist einzig und allein das Feuer der Liebe.

* * *

Ein christlicher Don Quijote

„Welcher unter euch sich dünket weise zu sein, der werde ein Narr in dieser Welt, daß er möge weise sein; denn der Welt Weisheit ist Torheit bei Gott."

Wer ist dieser Fürst Mischkin („Der Idiot"), der aus dem Nebel vor uns auftaucht, um in noch dichterem Nebel wieder zu verschwinden? Eine helle, zarte, schmale Jünglingsgestalt ist es, die nicht den gewöhnlichen Begriff von Persönlichkeit verkörpert, denn Persönlichkeit ist voll Erdenschwere, während sein Gewicht die Erde nicht belastet. Er geht mit leichtem Tritt dahin, seine Rede ist leise und ruhig, und dennoch wirkt sie suggestiv. Seltsam erscheint er im Weltgeschehen, so sanft und dennoch ganz dem Fluß der Welt entgegenstehend, ja als ein Widerstrebender wird er schließlich von den großen Wellen verschlungen. Ohne in scharfen Umrissen gezeichnet zu sein, erscheint Mischkin dennoch vor unserm inneren Blick als eine Wesenheit. Wir erfahren um die Beziehungen, die er zu Kindern gehabt hat, um seine Ehrfurcht vor ihrem Geist. Wir hören sein Erbarmen mitleidvoll hervortönen aus der schlichten Erzählung seines Verhältnisses zur armen Marie. Wir sehen seine Unberührtheit. „Wenn das so ist," sagt Rogoschin, „dann bist du ja gar nicht von der Welt, Fürst, und Gott liebt solch einen, wie du bist." Er berichtet von seinem Leben aus der Schweiz, wo er von seiner dämonischen Krankheit, seiner irdischen Bindung, geheilt werden sollte. Er erzählt von seinem stillgefühlten Glück: kein eigentlicher Konflikt der Welt erreichte ihn dort. Er lebte ein stilles Leben der Liebe; dennoch waren in ihm Augenblicke einer jähen Vorahnung, auch einer Sehnsucht gewesen. Dunkel fühlte er die Welt, wohl auch seine Sendung. Es erschien ihm, als riefe ihn ein Geheimnis von irgendwoher: „Und es schien mir, daß, wenn man lange, lange immer geradeaus ginge und hinter die Linie kommen könnte, wo Himmel und Erde sich treffen, man dort die Lösung des Rätsels finden und sofort ein neues Leben erblicken könne, das tausendmal mächtiger und brausender hinströmt." So lockte ihn die Welt. Es kamen ihm in jenen stillen Bergen auch Augenblicke der Ekstase; dann breitete er die Arme nach jenen blassen Fernen aus, zur

lichten Unendlichkeit. Dennoch, als sich seine Stunde erfüllte und er unter die Menschen der Welt treten sollte, fühlte er Bangen. „Ich saß im Waggon und dachte, jetzt gehe ich zu den Menschen hin, ich weiß vielleicht nichts davon, es hat aber doch für mich ein neues Leben begonnen.“ Vor diesem neuen Leben aber warnt ihn eine innere Stimme.

Dieser selbe Mensch, der so ganz einfach erscheint, so ganz schlicht, ist doch verfeinert, sensitiv und künstlerisch empfindend. Er verkörpert nicht den Typus eines Landmenschen, aber auch nicht den eines Städters, seine Sensibilität ist wohl die eines Großstädters, aber in seiner Seele spiegeln sich doch die stillen Berge. Seine künstlerischen Nerven zeigen sich schon in der Erzählung, wo er ergreifend von einer Hinrichtung berichtet und ein Bild beschreibt, das gerade den letzten Augenblick vor der Hinrichtung darstellen sollte: „Das Gesicht des Verurteilten ist weiß wie Papier, der Geistliche hält ihm das Kreuz hin, er streckt gierig seine blauen Lippen aus und sieht und weiß alles. Das Kreuz und der Kopf sind das Bild, das Gesicht des Geistlichen, des Henkers, der beiden Gehilfen, und ein paar Köpfe und Augen unten können als Hintergrund gleichsam im Nebel ausgeführt sein.“ Dieser feinnervige Mensch empfand auch die Kompliziertheit seiner Mitmenschen: „Der jetzige Mensch ist vielseitiger, und ich schwöre Ihnen, daß das ihn jetzt daran hindert, einen so ausgesprochenen Charakter wie in jenen Jahrhunderten zu haben.“ Aber obwohl er jene Menschen versteht und duldet, lebt er dennoch unter ihnen mit einem anderen Gesetz. Seine Lebenslinie läuft der ihrigen entgegen. Mit keinem Wesen und keiner Seele aus der Welt decken sich seine Seele und sein Wesen. Alle empfinden ihn als fremd. Da er vergibt, wo er sich rächen sollte, bemitleidet und liebt, wo er hassen sollte, da er materielle Vorteile hingibt und sich betrügen läßt, da er aller Eitelkeit und Ehrsucht bar ist, so erscheint er seinen Mitmenschen als Idiot. Isoliert steht er da, sinnend, so, als horche er in sich hinein, oder als suche er vertraute Töne aus dem Liede der Menschheit zu erfassen, aber es sind immer nur die grellen, lauten Fanfaren, die er vernimmt. Sein Lächeln, immer gütig und weise, ist daher immer auch ein wenig schmerzlich.

Um diese Gestalt weht etwas Mystisches. Dies wird von den Frauen empfunden. Wenn Nastaßja Philippowna von dem Bilde spricht, unter dem ihr Jesus erscheint, sieht man, an welches Menschenbild sie dabei denkt. Sie sieht Jesus vor sich, wie er sinnend dasteht, die eine Hand ruht noch auf dem Scheitel eines Kindes: „Er blickt in die Ferne, nach dem Horizont hin, ein Gedanke, groß wie die ganze Welt, ruht in seinem Blick, sein Gesicht ist traurig.“ Aglaja sagt Mischkin, er solle doch seine Gedanken und Gefühle nicht den geringeren Leuten aufdecken, sie vermöchten ja doch nicht seinen höheren Geist zu verstehen. Es gäbe einen niederen und einen höheren Verstand, und er hätte den höheren. Aber gerade diese beiden

Frauen, die ihn liebten, mißverstanden ihn beide, zogen ihn in das wirre Spiel der Leidenschaft und ins Verderben hinein.

Obzwar Mischkin nicht mit einer bestimmten Lehre auftritt, so hat er dennoch seine Ideen, die er hartnäckig verteidigt. Es dünkt ihm bisweilen, er habe der Welt etwas Eigenes, etwas Positives zu sagen, doch ist er vor allem durch sein Sein bedeutend; durch sein Leben aber gibt er ein Beispiel, wenn er es auch schon im voraus fühlt, daß die Welt ihn verwerfen wird.

In seiner Art liegt etwas Somnambules; ohne nach rechts oder links zu sehen, ohne je beeinflußt zu werden, ohne eigentlichen Anschluß lebt er dahin. Wundervoll ist sein Zusammenstoß mit dem dargestellt, was den „furchtbaren Namen der großen Welt" trägt. Er ist aus uraltem Adelsgeschlecht, gehört mithin zu jenen Gesellschaftsmenschen, aber er hat sich seit jeher vor ihnen gefürchtet. Nun wird er durch ihre weltmännische Form getäuscht, hält diese lebenswürdige, ja ihm liebevoll erscheinende Form für Wesen. Obwohl Aglaja ihn gewarnt hat, mit seinen Steckenpferden vorzufahren und keinerlei hohe Ideen vorzutragen, so wird er doch im Laufe der Gespräche überwältigt und gibt sich diesen kalt lauernden, ausholenden Gesellschaftsmenschen schließlich ganz hin. Ja, er geht bis an die äußerste Grenze, erregt und begeistert sich derart, daß sich die unnatürliche Spannung in einem Anfall auflöst. Er beginnt mit einer großen Auseinandersetzung über den Katholizismus und den Sozialismus, die er beide verdammt. Auch er spricht hier die Ansichten aus, die Dostojewski so oft vertreten hat. „Im Sozialismus ist auch Freiheit durch Gewalt; das ist auch eine Vereinigung durch Schwert und Blut: wage es nicht, an Gott zu glauben, wage es nicht, ein Eigentum zu besitzen, wage es nicht, eine Persönlichkeit zu haben, fraternité ou la mort!" Er setzt seine Auffassung vom Christentum der Zukunft auseinander. Der echte Christusbegriff sei nur bewahrt geblieben in der griechisch-orthodoxen Religion, der müßte jetzt als Gegengewicht gegen den Westen hervorgezogen werden. Er spricht von der Uferlosigkeit der russischen Natur, daß gerade diese Eigenschaft den Russen zwinge, kritiklos anzunehmen, denn jedes Land, das überhaupt nur erreicht wird, werde schon in seiner positiven Eigenschaft der Sicherheit überschätzt. Er predigt die kommende russische Welt und warnt vor dem Verleugnen der Heimat: „Wer sich von der Heimat lossagt, der sagt sich auch von Gott los." Der Russe müsse jetzt endlich die Herrlichkeit der russischen Welt entdecken: „Lassen sie ihn dies Gold finden, diesen Schatz, der vor ihm in der Erde verborgen ist, zeigen sie ihm die Zukunft, die Wiedergeburt und Auferstehung der ganzen Menschheit, die vielleicht einzig auf Grund des russischen Gedankens vor sich gehen wird; zeigen sie ihm den russischen Gott und Heiland, und sie werden sehen, welch ein mächtiger, wahrheitliebender, weiser und sanfter Riese vor der erstaunten und erschrockenen Welt erstehen wird, denn sie erwarten von

uns nur das Schwert und die Vergewaltigung, weil sie sich uns nicht ohne Barbarentum vorstellen können." Diese tiefgefühlten und begeisterten Worte erscheinen nun der vornehmen kosmopolitischen Gesellschaft, deren Gefühle Oberflächengefühle sind, einfach lächerlich. Ganz unerträglich jedoch wirkt seine mißverstehende Kritik der Gesellschaft selbst, denn diese Menschen fühlen sogleich, daß einzig das wahr ist, was Mischkin sich gefürchtet hat, in ihnen zu sehen. Er sagt, daß er geglaubt habe, die Gesellschaft führe einen neidischen und kleinlichen Kampf gegen alles, was sich ihrer Macht entziehen wolle, sie sei ihm tot erschienen, sei kein lebendiges Material mehr. Nun aber glaube und hoffe er, daß auch in dieser hohen Gesellschaft eine Wiedergeburt erfolgen könne, daß eine neue Kraft erwachen werde: „Ich spreche, um uns alle zu retten, damit unser Geschlecht nicht umsonst im Dunklen verschwindet, ohne etwas begriffen zu haben, und nur über alles streitet und alles verspielt." Er spricht vor diesen Oberflächenmenschen, denen nur das Vergnügen, die Zerstreuung, das Geld und die Karriere etwas gilt, von der Fähigkeit, glücklich zu sein, die so wunderbar in der Menschheit verborgen ruhe. „O, was hat mein Unglück und Leiden zu sagen, wenn ich die Fähigkeit habe, glücklich zu sein?" Er spricht vorbei und immer wieder vorbei, immer eigensinniger auf seiner Bahn dahinschießend, immer einsamer. „Was braucht man denn, um glücklich zu sein? Ein Baum — ein Mensch — man liebt und ist glücklich . . ."

Dostojewski hat diesen Zusammenstoß zwischen einer rein seelisch-geistigen und einer rein äußerlichen Gesellschaftswelt so scharf herausgearbeitet, daß wir wohl fühlen, welche Bedeutung er dem beilegt. Die Weltunerfahrenheit, die Weltunklugheit Mischkins tritt hell und klar gegen die Verdunkelung und Verkalkung der Gesellschaft; das tiefe, wirkliche Leben in seiner großen Einfachheit scheidet so stark vom eingebildeten, glanzlosen Leben, daß uns unwillkürlich das Wort einfällt: „Welcher sich unter euch dünket weise zu sein, der werde ein Narr in dieser Welt, daß er möge weise sein, denn der Welt Weisheit ist Torheit bei Gott."

Ja, als einen Narren in dieser Welt hat der Dichter seinen Helden hingestellt. In einer für Mischkins Empfinden schmerzvollen Szene, da er wieder einmal zusammenprallt mit der Gegensätzlichkeit der Welt, deklamiert Aglaja das Puschkinsche Gedicht vom armen Ritter, in dem geschildert wird, wie ein Ritter trotz allem Hohn der Welt treu an seinem Ideal festhält. Einen Brief, den Mischkin ihr geschrieben hat, hat sie „zufällig" in einem Band des Don Quijote versteckt. Alles dies könnte nebensächlich erscheinen, aber es ist für den Dichter nicht zufällig, und es deckt uns einen Zusammenhang auf. Für Dostojewski liegt in der Donquijoterie die tiefste Tragik, zugleich das edelste Menschentum. Der Don Quijote ist für ihn eines der Lebensbücher: „Dies traurigste aller Bücher wird der Mensch nicht vergessen, zum jüngsten Gericht mitzunehmen. Er wird auf das im Buch enthaltene tiefe Ge-

heimnis der Menschen und der Menschheit hinweisen: daß die größte Schönheit des Menschen, seine höchste Reinheit, Keuschheit, sein ganzer Mut und endlich sein größter Verstand leider nur zu oft ohne Nutzen der Menschheit vergehen und sich sogar in einen Gegenstand des Spottes verwandeln." Er meint, hier walte eine seltsame Schicksalsironie: solche Menschen, die die Menschheit lehren und fördern müßten, gingen oft unter im Spottgelächter der Steinigung. Denn solchen Naturen fehle oft das menschliche Genie, ihre wunderbaren Gaben zu mäßigen und sie der Menschheit anzupassen. Sie müßten andererseits absolut sein, sie wären sonst nicht sie selbst, auch wenn sie bloß für einen Wahn lebten. „Als Don Quijote auf alles verzichtet hatte, als er von seinem Wahn geheilt und klüger geworden war, da starb er alsbald still und mit einem traurigen Lächeln auf den Lippen. — Er hatte die Welt geliebt mit der großen Kraft seiner heiligen Liebe und mußte nun doch einsehen, daß er auf der Welt nichts zu tun hatte." Die gleiche Melancholie, die aus diesen Worten klingt, tönt uns auch entgegen, wenn Mischkin sagt: „Es gibt erhabene Ideen, von denen ich nicht zu sprechen beginnen darf, weil ich unfehlbar alle zum Lachen bringe; ich verfüge über keine anständigen Bewegungen, ich habe kein Maßgefühl, ich habe andere Worte, die den Gedanken nicht entsprechen, und das ist eine Profanation der Gedanken." Er hätte hinzusetzen können: „Ich habe eine andere Idee des Lebens, ein anderes Sein, eine andere Geburt, daher bin ich den Menschen unverständlich und ein Idiot." Das, was der Menschheit so oft als Donquijoterie gilt, hat Dostojewski so und so oft mit glühender Begeisterung verteidigt und ist mit seinem hohen Lebensschwung abgeprallt am kalten Unverständnis und am Nichtachten der Welt.

* * *

Dieser gütige und sanfte Mensch ist nun neben ein Wesen gestellt worden, das aus Gewalt, Dunkel und Glut zusammengesetzt ist. Dieser Über-Natur oder dieser Geist-Natur steht eine Nur-Natur, eine vitale Fleischnatur gegenüber. Ragoschin ist ungeläuterte, irdische Glut, ganz und gar Persönlichkeit. Er hat einen starken und schauerlichen Magnetismus, Urkraft. Er muß sich selbst und seiner Leidenschaft bis zur Selbstzerstörung leben. Dieses Nur-Natursein Ragoschins enthält etwas Blindes, Zufälliges, ein dumpf Unerlöstes. Dem sterbenden Ippolit, dessen langer Todeskampf ein sehr seelischer, wenn auch ein sehr unerlöster ist, denn er ist noch mit allen Fasern des Begehrens an die Erde gefesselt, erscheint Ragoschin geradezu als eine Verkörperung der Nur-Natur. Er hat bei ihm das Bild einer realistischen Kreuzesabnahme gesehen, das sich in seiner Phantasie schauerlich festgesetzt hat. Es machte auf ihn, den Sterbenmüssenden, einen furchtbaren Eindruck, daß selbst Jesus, der doch die Naturgesetze überwinden konnte, sie nun im Tod

nicht zu besiegen vermochte. „Die Natur", meint er, „erscheint bei Betrachtung dieses Bildes als ein ungeheueres, unerbittliches, stummes Tier oder, besser gesagt, als irgendeine ungeheuere Maschine, die alles sinnlos erfaßt und fühllos verschlingt." Dieses Bild scheint gerade die Vorstellung der dunklen, frechen, sinnlosen, ewigen Macht, der alles gehorcht, auszudrücken. „Es kam mir zeitweise vor, als ob ich diese unendliche Macht und dieses taube, dunkle und stumme Wesen in einer unmöglichen und seltsamen Form sähe . . . Kann denn etwas Gestaltloses Gestalt annehmen?" Und er erzählt von Fieberphantasien und Visionen. Er sah eine ungeheuere widerliche Tarantel, sie sagte ihm lachend, daß sie dies ungeheure, taube, dumpfe und ohnmächtige Geschöpf sei . . ., dann wieder verschwand das Tier, und Rogoschin trat ins Zimmer. Er saß stumm da und ging wieder. Da beschloß Ippolit, sich das Leben zu nehmen und nicht mehr den Tod abzuwarten. Das Blinde, Furchtbare, das ihm in der Nur-Natur zu liegen schien, überwältigte ihn. „Ich konnte nicht länger an dem Leben teilnehmen, das so seltsame und mich so verletzende Formen annahm . . ., dies Gespenst hatte mich erniedrigt. Ich bin nicht imstande, einer dunklen Macht, die die Gestalt einer Tarantel annimmt, zu gehorchen." Hier haben wir wieder eine der von Dostojewski so geliebten, mystischen Verkettungen: das dumpf Naturhafte Rogoschins, dies so stark Irdische beschwert den Sterbenden, dessen Körper sich auflöst, furchtbar, erscheint ihm zugleich als so dämonisch und stark, daß es ihm aus dem Leben, das er nicht mehr halten kann, und von dem er innerlich doch nicht frei kommt, schicksalvoll herausstößt. Vom Standpunkt des atheistischen Ippolit aus gesehen, hat dies Naturhafte, das unweigerlich seinem Gesetz gehorchen muß, etwas so Entgöttlichtes, daß es schon so erscheint, als liefe es mechanisch ab. Wie eine ungeheuere Maschine ist ihm die Natur auf dem Bild erschienen, nur mechanisch scheint ihm die Kette Tod — Leben — Liebe — Geburt — vorüber zu laufen, auch eine Art „ewiger Wiederkehr". Er muß sich dieser Kette gewaltsam entziehen, um gewissermaßen zu beweisen, daß er außerhalb des Mechanischen steht.

Eine ganz entgegengesetzte Wirkung scheint aber diese Nur-Natur auf den Geistmenschen Mischkin auszuüben. Als ein seltsames Gegenstück zu Iwans Teufel scheint er, der Geist, von weit her, aus ganz anderen Bezirken kommend, sich nach Materie zu sehnen. Hier stößt etwas zusammen — ein Ring schließt sich. Es scheint, als müßte Mischkin aus der Natur immer wieder eine Kraft ziehen, um sich neu zu materialisieren, so sehr ist er Geist. Er liebt Aglaja, dennoch begnügt er sich mit einem verzückten Anschauen, er scheint wunschlos. Lisaweta Prokofjewna, die oft genial intuitiv urteilt, fürchtet sich vor dieser Genügsamkeit: „Sie erriet es, sie befürchtete im Stillen vieles." Als Mischkin von Nastaßjas Anblick erfaßt worden ist, nicht nur in Seele und Herz allein, sondern auch in seiner Natur, empfindet

er dies nur unbewußt und nur als eine furchtbare Beunruhigung. „Ihm schwebte auch noch eine andere, noch unbeantwortete Frage vor, die so wichtig war, daß der Fürst sich sogar daran zu denken fürchtete, sie überhaupt nicht zu formulieren wagte . . . und bei dem bloßen Gedanken daran errötete und zitterte.“ Iwans Teufel, der dämonische Geist, in der Vereinsamung des Gespensterhaften irrend und gebunden, sehnt sich nach irdischer Materialisation, er will sich gewissermaßen vorübergehend im irdischen Fleisch erlösen. Mischkin ist vom Urfeuer Ragoschins wunderbar angezogen, er dringt hinein in dies Fleisch, nicht um sich damit zu verschmelzen, sondern um es mit Geist und Liebe zu durchleuchten. Es geschieht nicht, um von sich freizukommen, sondern um den andern zu erlösen, aber doch auch um selbst wirklicher zu werden, eine von ihm unerkannte Sehnsucht reißt an ihm. Ob für seinen Geist der Ablauf der Natur oder des Menschlichen, soweit es Nur-Natur ist, auch etwas Geheimnisvolles enthielt, so daß sein ins Unendliche schweifender Geist in der Bindung, die für den gewöhnlichen Menschen Schicksal heißt, Rahmen und Beruhigung fände? Als man ihm sagt, er wäre eigentlich Materialist, widerspricht er nicht: es blieb in ihm eine unbewußte Empfindung von Wurzellosigkeit, die ihn zur Materie hinzog. Seinem eigenen persönlichen Leben gegenüber war Mischkin gleichgültig. Dennoch hat er Leben, Welt und Menschsein sehr ernst genommen. Nie war die Welt für ihn Schein, nie löst er seinen Gottgeist von der Natur und den Menschen irgendwie ab. Er lehnt sich auch nicht aktiv durch Taten gegen die Welt auf, obwohl er oft bis ins tiefste Herz betrübt ist durch sie. Als Ragoschins Haß voll und schwer auf ihn fällt, als er den Mordversuch erlebt hat, verschließt er ihm sein Herz dennoch nicht. Die Polarität zwischen Geistmensch und Nur-Naturmensch, die geheimnisvolle Anziehung bleibt auf beiden Seiten bestehen. Ragoschin haßt und liebt Mischkin zu gleicher Zeit. Unter der Lava glüht hier immer das Feuer; für ihn ist alles Gefühl Gefahr, Liebe sowohl wie Haß. Ragoschin ist erfüllt von Manneseifersucht gegen Mischkin; der Nur-Naturmensch kann dem Gefühl zwischen Mann und Weib nur *eine* Deutung geben. Mischkin kämpft vergebens gegen diesen blinden Sturm.

Auch in Nastaßja tritt Mischkin etwas von diesem Blinden, Dumpfen, Naturhaften, das unerlöst dahinlebt, entgegen. Er fühlt das Unrecht, das an ihr getan ist, mit ganzer Kraft, sein Erbarmen und Mitleid für sie sind grenzenlos. Hier an diesem Gegensatz der Geschlechter kann der Dichter jetzt das Neue zeigen, das Mischkin in die Welt bringt. Es ist die Offenbarung einer neuen Art der Liebe. Mischkin liebt Nastaßja mit ganzem Herzen, während er als Mann doch schon Aglaja liebt und mit ihr verlobt ist. Seine Liebe zu Nastaßja wächst trotz allem so stark heran, daß sie im großen, schicksalentscheidenden Augenblick stärker anschwellt als sein Gefühl zu Aglaja. Er meint, dies alles wäre ganz einfach zu erklären, und sowohl Ragoschin

als Aglaja müßten es verstehen. Aber diese beiden Liebenden können ihrer Natur nach jene Art von Liebe in nichts verstehen, und so findet Mischkins neues Gefühl keine Einordnung in der Welt und kann von niemand richtig nachgefühlt werden. Seine Liebe zu Aglaja umfaßt auch mehr als bloß das Geschlechtliche, im gewöhnlichen Sinn des Wortes ist sie wohl kaum Liebe zu nennen. So werden sowohl Aglaja wie Nastaßja unglücklich, weil keine ihn ganz und voll als Mann gewinnt. Wenn er auch Nastaßjas Traum vom erbarmenden Menschen erfüllt hat, erlösen konnte er diese leidenschaftliche Natur doch nur, wenn er ihr seine ganze Mannesliebe hätte schenken können, denn sie ist gebannt in ihr Geschlecht. Er aber steht außerhalb dieser Bindung.

Mischkin hält Nastaßjas Geist für verwirrt. Sie steht wohl auch an den Grenzen, doch ist es mehr der Aufruhr des Herzens, des Stolzes, der gekränkten Ehre, als die geistige Gefahr, die ihr droht. Bei der brutalen Szene im Pawlowsker Park, als Mischkin sie bedroht sah, ging eine furchtbare Qual durch seine Seele: „Wenn man eine Frau mehr als alles auf der Welt liebt oder die Möglichkeit einer solchen Liebe voraussieht und sie dann an der Kette hinter dem Eisengitter erblickt, während der Aufseher gerade den Stock über ihr schwingt — würde man wohl etwas Ähnliches empfinden, wie es der Fürst jetzt empfand." Ja, es ist eine Leidenschaft des Mitleids und der Menschenliebe, die ihn erfüllt. Jene neue vorausgeahnte Leidenschaft, die Christus erst angedeutet, gewissermaßen erst in Vorschlag gebracht hat, führt er schon als eine kommende Erfüllung des Menschengeschlechts aus: es ist ein brennendes Feuer, eine Leidenschaft des Menschen für den Menschen. Das Neue, das Große ist es, ein Gefühl, das der einstigen Synthese der Menschen vorangeht. Schon Ippolit fühlt es, wohl durch die Erscheinung Mischkins veranlaßt, daß eine ganz neue Art der Hingabe der Persönlichkeit den Menschen kommen könnte: „Woher wissen Sie, welche Bedeutung die Hingabe der Persönlichkeiten aneinander für die Schicksale der Menschen hat?" Schon jetzt ist das Menschsein verbunden, ist das Erleben der Menschen eins, denn es ist eng verkettet. „Indem Sie Ihre gute Tat in irgendeiner Form aussäen, geben Sie einen Teil ihrer Persönlichkeit hin und nehmen einen Teil einer andern in sich auf." Die Gedanken und Taten gehen nicht unter, es findet immer eine Wiedergabe statt, die ausgestreuten Samenkörner gehen auf. Jene Verbundenheit des Allseins, die Sossima so stark empfindet in seiner Alliebe und Allschuld, ruht auch schon als unbewußte Überzeugung in Mischkin, nur daß er sie zu einer persönlichen Leidenschaft steigert.

Aber noch ist die Menschheit dazu nicht reif. Die Welt ist erfüllt von Mißverstehen. Wenn Mischkin ein abfälliges Urteil über einen Mitmenschen hört, so sagt er leise und traurig vor sich hin: „Dies müßte anders verstanden werden." Er selbst hat einen andern Sinn, nach dem er Leben, Menschen und Geschehen aufnimmt,

aber den gewöhnlichen Menschen scheinen Form und Schema, selbst im Fühlen, vorausbestimmt zu sein. Wenn wir am Ausgange der Tragödie Mischkin und Rogoschin vor dem grünseidenen Vorhang liegen sehen, hinter dem die Leiche der Nastaßja verborgen ist, so werden wir nicht nur von Schaudern erfaßt über dies zerstörte Schicksal, wir fühlen es, daß auch mit Mischkin, mit der Idee, die er verkörpert, etwas Furchtbares geschehen ist. Er geht ja nicht nur physisch unter, sein Geist ist zerstoben an einer hoffnungslosen Vergeblichkeit, die uns schmerzvoll erfaßt. Geist-Natur und Nur-Natur, sie sind beide zerstört worden, sie haben sich in nichts gemischt und erlöst, und obwohl sie beide wie liebende Brüder neben der stummen Toten liegen, so liegen sie doch abgrundtief voneinander getrennt da und ähneln sich nur in der Tatsache, daß sie beide untergehen. Die Strahlen der allgütigen Liebe sind an diesem Medium abgeprallt. Mischkin hat helfen und erlösen wollen und hat nichts als Verwirrung in die Welt gebracht. Unwillkürlich fallen uns die Worte ein, die der Großinquisitor Iwans zu Jesus spricht: „Geh, und komme nie wieder."

* * *

In Mischkin ist ein Nebeneinander der Dinge. Nichts eigentlich Geschiedenes. Er trennt nicht Stoff und Form, Materie und Idee, denn er sieht tiefer als diese Scheidungen und Formungen. Als bizarres Gegenstück steht sein Sancho Pansa, Lebedew, neben ihm. Er ist eine Verkörperung der Mittelwelt, trägt allgemeine Mittelmäßigkeit auf der Basis der Banalität aus. Doch ist er schillernd, zweideutig, oft geistreich. In ihm kommt eine breite Seite russischen Wesens zum Ausdruck — auch ein Nebeneinander der Dinge. Das ist das Unverbundensein des ungeprägten Charakters, des noch ungeformten Seins, einer Urroheit und Unbeherrschtheit. Er scheint sich dessen selbst bewußt zu sein, wenn er sagt: „Die Worte, die Taten, die Lüge und die Wahrheit, das alles ist in mir auf einmal, und dabei ganz aufrichtig, enthalten." In ihm erscheint gestaltet und oberflächlich aufgebraucht, in der Form des Erlebten, was der Fürst in der Wurzeltiefe des Menschenwesens erschaut. Lebedew verkörpert ein ausgesprochenes Sosein, Mischkin eine Idee. Das Sosein wird sich in der Welt behaupten, auch wenn es schädlich ist, die Idee aber, auch wenn sie heilbringend ist, muß verblassen, wenn ihre Zeit noch nicht gekommen ist.

Aber in Mischkin ist trotz allem Nebeneinander etwas sehr Synthetisches, er steht der kühlen Analyse fremd gegenüber. Immer entscheidet sein Empfinden, das Intuitive. Wichtig ist seine Stellungnahme zur Schuld. Er scheint unbewußt zu einem ähnlichen Ergebnis gekommen zu sein wie Sossima. Auch er sieht mehr Irrtum und Unglück in der Welt als Sünde. Auch er fühlt dunkel, daß der Einzelne an der Schuld mitbeteiligt ist: es erhebt sich immer ein Schuldgefühl in ihm bei der Sünde der andern. Obwohl er nie von einer Allschuld spricht, ruht sie also doch schon

in seinem Gefühl. Er ist einer, der im Geiste lebt, ihm ist ethisches Gesetz, eine Norm gegeben. Er sucht die Linien, die Grenzen, die sein sollten, und doch erleben wir immer wieder, daß er ein Überschreiten, ja ein Niederreißen sieht, ohne daß es scheint, als würde er sonderlich davon berührt. Es ist eigentümlich, wie er sich auch hierin zu Ragoschin und Nastaßja stellt. Er empfindet im Menschen ein dunkles Walten, ein Müssen, das ihm selbst fremd ist. Er sieht die Welt um sich von Leidenschaften beherrscht, große und kleine Verbrechen spielen sich vor seinen Augen ab, und es könnte fast so scheinen, als wäre er von einer gefährlichen Duldsamkeit gegen das ganze ungefesselte Spiel um ihn herum erfüllt. Doch ist in ihm keinerlei Gleichgültigkeit, er leidet unter allem diesem, nur verurteilt er nicht. Er muß ja eben tiefer sehen als das, was vor Augen ist, denn sein Geist ist auf das Ganze gerichtet, auf das Naheverbundensein der Dinge, vor dem sie sich zur Gestaltung fügen. Er sieht die Sünde immer in einer Totalität verankert. Die Einzelsünde ist für ihn immer nur wie eine auftauchende Spitze, bloß eine Art von Signal, ein Sichtbarwerden für den gewöhnlichen Menschen. Er empfindet, wie diesen unerlösten, gebundenen Naturen das, was geschieht, Zwang ist, Schicksal. Doch bewertet er die Sünde als Sünde nicht gleichgültig; als Signalisierung für die Welt bekommt sie auch für ihn eine Bedeutung. In bezug aber auf das Sein der Menschen bleibt sie ihm wesenlos, denn er sieht ja dies Sein als ganzes Bild vor sich. „Ich sage dir, daß ich nur den Parfen Ragoschin kenne, der mit mir an jenem Tage sein Kreuz getauscht hat . . ., ich kenne dich, wie du an jenem Tage warst, ebenso genau wie mich selbst. Das, was du dir eingebildet hast, hat nicht existiert und konnte nicht existieren." Die Sünde des Mordes ist bei Ragoschin noch nicht als Signal aufgetaucht; Mischkin empfindet sie als gegen sich gerichtet, als eine Unwahrheit, sie gilt nicht für ihn, obwohl er etwas Drohendes, Ähnliches, auf Nastaßja Gerichtetes, fürchtet. Er fühlt aber schon mit ganzer Kraft Ragoschins Schuld vor der Tat, denn Schuld ist für ihn einbeschlossen in sein ganzes Sein.

Hier zeigt sich eine andere Einstellung des russischen Empfindens in der Frage von Schuld und Sünde, die nicht nur Dostojewski eigen ist, sondern tief im Volke wurzelt. Es ist, als wäre im russischen Sein der Stand des allgemeinen Grundwassers ein höherer. Das Allgemeine, als Ungeformtes, erfüllt die einzelne Seele, in der weniger Scheidung ist, noch mehr. Die aus dem Allgemeinen, noch Ungeformten sich lösende Seele steht zur Einzelsünde in einer geringeren Distanz, als es bei den älteren Kulturvölkern der Fall ist. Je stärker die Distanz zwischen uns und unserer Sünde ist, um so ferner kann sie zwar von uns sein, doch je mehr Gegenüber da ist, um so mehr ist auch Verantwortung da. Die Möglichkeit des Bewußtwerdens, des Erkennens ist dann eine stärkere. Aus der um so vieles noch flüssigeren oder protoplasmatischeren Grundbasis russischen Seins tauchen die Strebungen

heftiger, unbewußter, dem eigentlichen Sein verwandter, nach oben. Das Verbundensein mit der allgemeinen Grundschuld des Menschenseins ist eine innigere. Das schlechtweg Tragische hier ist dies, daß in das naturhaft Dämonische des noch ungelösten Seins noch kein Schöpferwort zur Klarheit des Lichtes aufgerufen zu haben scheint. Darum sind für Mischkin die Tatsachen weniger wichtig als das Bewußtsein des dumpfen Befangenseins in der Naturgebundenheit. Darum auch erscheint dem Russen eine kühl berechnete Verstandessünde, ein kaltherziger Betrug, so paradox es klingen mag, als eine gottlose Sünde gegen diejenige, die mächtig hervorquillt aus der Seinsbasis, die also Schicksal ist. Aus dieser Grundempfindung heraus nennt das Volk die Verbrecher ja auch die Unglücklichen. Es ist hierin eine feine Gefühlsunterscheidung vorhanden zwischen den gemeinen, banalen Sünden und den großen, wenn auch dunklen Wellen tiefer Verschuldung. Eine kleine Sünde ist oft teuflischer als eine große. So ist Gogols Tschitschikoff, der typische, kleine russische Beamte, mit der kleinen, habgierigen Seele ein Isolierter, der nur auf sich bedacht ist, so recht auf dem Wege des Teufels. Denn der Russe hat ja mit Recht erkannt, daß des Teufels Reich durchaus nicht nur dort ist, wo sich die großen Verbrechen gegenüberstehen, sondern gerade in der breiten Masse der Banalität, wo die Todsünden, in kleine Münze umgewechselt, ihren Reigen tanzen. Auch Raskolnikows Argumentation, daß die Sünde sich nach dem richtet, der sie verübt, folglich nur relativ bewertet werden kann, ist eine ganz russische. Wir dürfen uns hierdurch nicht irremachen lassen in der Anwendung auf uns selbst: dasselbe Verbrechen von einem Russen oder Europäer ausgeübt, ist dem Sinn nach ein Verschiedenes. Weil eben unsere ganze Einstellung, unsere ganze Distanz, alle Zwischenschichten der Kultur, für uns etwas anderes geschaffen haben — eben ein Gegenüber, so daß wir die Dinge auch perspektivisch zu sehen vermögen. Das furchtbare Verbrechen Rogoschins trennt ihn zwar auch in Dostojewskis Sinn von seinem Gott, aber es hängt doch mit dem Urquell seines ganzen Seins und Lebens so eng zusammen, daß es ihn nicht auf ewig vom Quell alles Lebens scheiden kann. In einer flachen Seele, die sich von Gott ganz abwandte, hat Gott nicht mehr Raum, sie kann nur durch ein Wunder gerettet werden. Die dem Schicksal ausgelieferte Seele, so viel Schuld auch auf ihr lasten mag, vermag es dennoch wie Mitja Karamasoffs Seele aus Schutt und Trümmern, aus Schmach und Leid heraus, Gott, ihrem Schöpfer, einen Hymnus der Freude zu singen. Dostojewski will aber auch, daß die große Schuld sich voll auslebe, daß sie den ganzen Prozeß von Reue und Strafe und Buße auskosten soll. Er steht von seinem Standpunkt aus mit Recht den Bestrebungen feindlich gegenüber, die das Verbrechen vielfach auf rein physische oder Milieugründe zurückführen wollen, um die Strafe dadurch zu mildern. Für ihn ist das ein Abbrechen der Spitze, ein Betrug des Sünders, ein Oberflächlichwerden. Der große Gang des Martyriums

durch die Folgen seiner Sünde soll dem Schuldigen nicht genommen werden, denn wenn die volle Abbüßung der Schuld auch zum bitteren Leiden führt, so führt das Leiden doch zu Gott.

* * *

Dostojewski hat ein Buch über Jesus schreiben wollen. Dies Buch wäre nicht wissenschaftlich gewesen, kein historischer oder philologischer oder dogmatischer Ballast hätte es belastet, es wäre ein reines Menschenbuch gewesen. Vielleicht wäre hier eine Psychologie entworfen worden, wie sie die Welt noch nicht gekannt. Es wäre kein klares Buch gewesen — Klarheit entsteht immer erst da, wo etwas sich dem Endprozeß nähert — es wäre äußerst problematisch, dunkel und mystisch geblieben, doch hätte ein heiliges Feuer von ihm ausgestrahlt. Diese große Auseinandersetzung hat der Dichter uns nicht hinterlassen, aber wir ahnen es bald aus seinen Worten, bald aus seinen Gestalten, was seine Seele meinte. Seine Stellung zu Jesus, und ich glaube nicht zu irren, wenn ich sage, besonders zu dem Jesus im Johannesevangelium, war eine äußerst persönliche. In den Jahren der Verbannung und des Gefängnisses hat das Licht des Evangeliums in seine Seele geleuchtet. Er liebt Jesus mit ganzer Glut; die christlichen Tugenden der Demut, Liebe, Unterwürfigkeit, Geduld leben in ihm als große, ewige Werte, ja, als Teile seines Wesens. Wenn wir es vergleichen, wie Dante, vielleicht der vollkommenste Gegensatz zu Dostojewski als religiöse Gestalt, sein Schicksal erfaßte, fühlen wir es heraus, wie viel näher Dostojewski zu Jesus stand. Er hat sein Leben nicht bewußt ausgewählt, er hat es angenommen, dennoch ist es so sehr sein Leben, so ganz unverwechselbar mit jedem anderen. Wenn unser Leben etwas Ähnliches ist wie die Fortsetzung unserer Gebärde, wenn es aus den Strebungen unseres eigentlichen Seins hervorgeht, so ist auch Dostojewski sein Leben. Er ist Märtyrer, und es zieht ihn zu Martyrium und Kreuz, er geht stets bis aufs Äußerste, und so ward auch seines Lebens Gestalt. Ja, die bizarre und doch so große Zeichnung seiner Lebenslinie ist so voll seines Wesens, daß es uns erfaßt. Auch Dantes Schicksal war groß, es glich einer düstren Gewitterwolke; wohl ist es aus seinem Wesen herausprojiziert, doch stellt es viel mehr ein Gegenüber da. In Dante ist nichts von Demut, sein Christentum ist katholischer Konservatismus, Dostojewskis Christentum umschließt den Kern des im Christentum verborgenen Anarchismus. Dantes mächtiges Poem ist viel mehr sein Leben, als sein äußeres Leben es war, seine außerordentliche Herrschsucht setzte sich selbst ein Denkmal. Ein heruntergekommener kleiner Beamter bei Dostojewski hat sich, betrunken, vor einem halbbezechten Bekanntenkreise ausgeschüttet, hat sich und sein Inneres bis aufs letzte klargelegt. Als er nun die andern hierzu bloß lachen sieht, sagt er ganz demütig: „Tut nichts, macht nichts. Dies Kopfschütteln irritiert

mich nicht. Denn es ist doch alles bereits allen bekannt, und alles Geheimnis wird allen offenbar." Das ist echt russisch und kann schwer von unserem Empfinden nachgefühlt werden. Aber so hat auch Dostojewski sich ausgeschüttet, seine Brust aufgerissen und uns sein blutendes Herz gezeigt..., rücksichtslos ist er dabei gewesen, oft unbarmherzig, ohne zu fragen, wer ihm zuhörte. Sündig, vielleicht oft verworfen, frevelnd, durch die Tiefe geschleift und zur lichten Höhe emporgehoben, scheint es fast, als umspanne er in gewaltiger Skala ein ganzes Menschensein, *als wäre er ein Kreuzträger seines ganzen Volkes gewesen, als habe er das Sein jenes Volkes in seinem Wesen erlebt und in seinem Werk inkarnieren müssen.* Ja, er trug, ohne es selbst vielleicht zu wissen, eine gewaltige Mission: er erfüllte durch sein Leiden vielleicht das Große, Kommende, und bereitete den neuen Weg vor. Je mehr die Zeiten ihn von uns entfernen, um so deutlicher scheint es uns, als höbe sich ein sanftes Leuchten über seinem Duldergesicht. Er entschwindet unserem Blick, aber ein langer, schmaler Lichtstreif zeigt uns seine Spur.

Es liegt so nah, beim Verhältnis Mischkins zu Nastaßja an den Heiland und die Sünderin, bei seiner Erzählung von den Kindern an die segnende Gebärde von Jesus zu denken, der die Kinder zu sich rief. Als gelebtes Vorbild, als gestaltete Wirklichkeit, als gewordenes Schema liegt hier das Sein des Gottmenschen gewiß zugrunde. Als solches kann es immer wieder nachgelebt, neu gestaltet werden, sowohl in Phantasie als im Leben. Wenn aber dies Schema vom armen Narren Emanuel Quint bewußt nachgebildet wird, bis er, mißverstanden von der Welt, sich schließlich trotz seiner wunderbaren Lehre verzerrt und emporreckt bis zur äußersten Karikatur, so ist das bei Mischkin anders. Seine Heiligkeit und seine hohe Geburt scheinen ihm ganz unbewußt zu sein. Es gibt im Reiche des Geistes sowohl Zeugung und Geburt, als Nachfolge und Erbfolge. Da das Leben einmal einen Anstoß empfangen hat, zeugt Jesu Erscheinung fort und fort; seit er gelebt, ist ein Menschheittypus neu in die Welt gestellt, der ewig sein wird. Die Gestalt ruft immer wieder Gestalt hervor, sie ist ja schließlich nichts anderes als ein Stück erhelltes Menschheitsbewußtsein, das, einmal gelebt, übernommen werden kann. So hat Dostojewski in Mischkin vor allem christliche Gestalt geben wollen, er hat den christlichen Menschen gemeint. Im Augenblick, da sie sich ins Verderben stürzt, sagt Nastaßja zu Mischkin: „Aber ich habe doch wenigstens einen Menschen gesehen." Und der sterbende Ippolit will ihn noch einmal anschauen, um vor dem Tode noch „einen Menschen" zu sehen. Diese *Sehnsucht nach dem Menschen* ist stets im Russen eine besonders starke gewesen. Daher berührt es ihn so sehr, wenn das Evangelium einmal unmittelbar an ihn herantritt, wenn er die Gestalt Jesu als menschliche Erscheinung, wie eine neue Bekanntschaft, kennen lernt. Es ist durch die Zurückhaltung der Kirche in

diesem Volk noch eine starke Unverbrauchtheit, eine Frische der Phantasie da, um die Evangelien aufzunehmen, die für die anderen Völker schon vielfach abgespielte Bahnen sind, auf denen ihr Gefühl sich müde gelaufen hat. Es liegt ja für alle, die an die Evangelien herantreten wollen wie an etwas ganz Neues, noch Ungekanntes, ein unmittelbares Schöpfertum, eine neue Offenbarung bereit. Wie viel mehr sollte das nicht der Fall sein bei einem vielfach noch so kindlichen Volke wie das russische? Der große Gott, der Herr der Welt, ist dem einfach gläubigen Russen Rätsel, das er gar nicht zu ergründen sucht, dessen unerkanntes Sein und Wirken er demütig hinnimmt. In seiner dumpfen Unabänderlichkeit ist dies etwas dem griechischen Fatum der späteren Zeit Ähnliches. Zu diesem Gott aber führen, wenn auch nicht als Stufen, so doch als Annäherung, dazwischen auch nur als Schutzwehr, Jesus, die Mutter Gottes und die Heiligen. Aber das an diese heiligen Personen gerichtete Gebet ist eher eines, das an die Menschlichkeit gerichtet ist. Die dämmerige Kirche, der blaue Weihrauchduft, die geheimnisvolle, goldene Wand vor dem Heiligsten, die vielen, auf Goldgrund strahlenden Heiligenbilder mit den Flämmchen der Kerzen davor — alles das ist ein Mysterium von Unnahbarkeit, etwas Geheimnisvolles, das gar nicht verstanden zu werden braucht. Ein Teilchen der Kirche lebt in jedem Hause weiter, in dem Heiligenbild in der Zimmerecke, vor dem das ewige Lämpchen brennt. Die Brücke zum gewaltigen Gott ist nie abgerissen, aber je intimer und je lieber die Heiligenbilder dem Frommen werden, um so mehr gewinnen sie an Menschlichkeit, und es verändert sich, durch sie gesehen, das Bild des gewaltigen Gottes über Seele und Leben, bis sich seine Züge durch die eifrige Fürbitte der Heiligen fast zu denen eines guten einfachen Menschen wandeln. Dennoch bleibt in der Seele eine Leere, die Kirche gibt ihr zu wenig Stoff zur Verarbeitung, da fällt denn das reine Wort des Evangeliums auf durstenden Boden. Da wird Jesus empfangen, ausgestaltet in der Volksphantasie, da ersteht der heilige, göttliche Mensch, das ideale Vorbild. Sekte um Sekte bildet sich, und alle greifen nach dem letzten eigentlichen Quell; sie erkennen die Gegensätzlichkeit zwischen Welt und Leben Jesu, wollen nur nach seinem Wort fortan leben. Eine der ältesten russischen Sekten, die Kristowschtschina, hat ihren Glauben zu einem seltsamen Menschenglauben ausgestaltet. Sie meinen, daß die Männer heranwachsen können in den Christusgrad und die Frauen in den Muttergottesgrad, ja, der Mensch in seiner Gottähnlichkeit habe durch viel Entsagung und Keuschheit selbst sein Fleisch gewandelt, sei ganz zu Geist geworden. Christus gilt auch ihnen nur als ein Gottmensch, als ein heiliger Mensch. Es spricht sich hier das Verlangen aus, Gott immer wieder zur Menschheit herabzuzwingen, daß er als Geist Geburt halte im Menschen. Gott und Mensch wachsen sich entgegen. Das irdische Fleisch kann so vergeistigt und geheiligt werden, daß es ein Sitz werden kann für das Göttliche. Wenn auch viel Unfug und Unlauteres hier mitläuft, so

drückt sich doch in dieser Muttersekte ein psychologisch Ewiges der Volkssehnsucht aus. Doch ist die Grenze zwischen Gottesmenschentum und Menschengottestum hier oft haardünn und wird überschritten, wenn sich die Seele in Dünkel und Eigenbestimmung erhebt.

Es zeigt sich also, daß der stärkste Glaube im Russen derselbe Glaube ist, der in Dostojewski lebt, und der bei ihm so leidenschaftlich geworden ist: *der Glaube an den kommenden Menschen, der Menschheitsglaube.* Hier offenbart sich sein wirklicher Glaube, während das, was er so eifrig dafür hielt, mehr ein „Fürwahrhalten" war. Ich habe es schon erwähnt, was für Dostojewski die griechisch-orthodoxe Religion gewesen sein könnte. Ich möchte hier noch hinzufügen, daß sowohl sein Glaube an die Kirche wie an den Zarismus gewissermaßen die unbewußte Selbstversicherung eines höchst sensitiven und nervösen Menschen sein könnten gegen die Schicksalsschläge, denen sein Leben ausgesetzt war. Der Mensch erhebt so manches zum Glauben, was für ihn Lebensnotwendigkeit wurde. Dostojewski wird nicht dadurch herabgesetzt, wenn dies als ein für seine Seele durchaus harmloses Mißverständnis erfaßt wird. Seine Seele war sowohl vom Zarismus als von der griechisch-orthodoxen Kirche meilenweit entfernt. Sein Gott, um den er rang, für den er blutete, der erstand ihm mitten aus dem Menschenleben heraus — der war Erleben, der war Menschensein. Den zu suchen, zu finden, darzustellen an seinen Wirkungen, den zu offenbaren, mußte er waten durch Tränen, brennen in der Qual der Hölle, oftmals fallen und doch aus den Kräften seines Herzens immer wieder neu auferstehen. Sein Gott, der Liebe, Mitleid und Erbarmen war, konzentrierte sich in Jesu Lichtgestalt, war in ihm, verließ ihn nie. Er war sein Genius, und vielleicht, wenn er ihn am leidenschaftlichsten suchte und sogar verwarf, war er ihm dennoch am nächsten. Mischkins tiefes Wort, es handle sich im Atheismus um „etwas ganz anderes", kann uns sehr nachdenklich machen. Ja, bei der großen Bedeutung, die der Dichter dieser Gestalt beilegt, scheint hier ein Hinweis gegeben. Wir fühlen: hier kommen wir zum noch ungeklärten, mystischen Punkt, da sich der Ring der Gegensätzlichkeit schließt, hier haben wir einen blitzartig schnellen Einblick in die Seele des Dichters und erraten, wie es sein kann, daß sich Kirilloff und Mischkin, Sossima und Iwan lebendig ineinander verschlingen. Wenn Iwan ein gewaltsamer Rebell ist, so ist er im Grunde doch eine religiöse Natur. Das religiöse Problem wendet ihm die dunkle, nicht durchleuchtete Seite zu, aber es verläßt ihn nie. Er glaubt seinen Kampf gegen Gott gerichtet, wie auch Kirilloff dies glaubt, und doch ist es eigentlich nur ein blinder Kampf gegen seine eigene Natur. Seine furchtbare Auflehnung gegen das Schicksal der Welt ist eine durchaus atheistische Grundeinstellung, aber vor allem ist sie selbst ein Schicksal. Religiöser Glaube wird nicht seelisch durch das Fürwahrhalten bestimmter Begriffe und Vorstellungen, sondern durch die

Grundeinstellung der ganzen Seele. Dostojewskis großes Lebenswerk zeigt es, wie sehr das Problem des Glaubens und Unglaubens in der psychologischen Beschaffenheit des Menschen begründet liegt. Die Atheisten setzen den ganzen Schwerpunkt des Problems auf die geistige Ebene, aber sie zeigen dadurch nur das Gerichtetsein ihres eigenen Wesens an. Dies allein bleibt das Entscheidende. Glaube und Unglaube erwachsen also aus unserer Naturanlage. Glaube erscheint Gnadengeschenk, Unglaube Schicksal, Unglück. So gesehen, erhält der Atheismus eine größere Geste, etwas Pathetisches. Der Zweifel, als eine der Grundstrebungen der Seele, ist folglich ein Schicksal. Doch signalisiert er nicht durchaus Unreligiosität, er kann im Gegenteil oft gerade das Merkmal einer tief religiösen Natur sein. In Dostojewskis Seele ward der Zweifel nie gelöst, er stand auf als bange Frage, als Sorge, als Gedankenkraft.

* * *

Auch der größte aller Gläubigen hat durch eine dunkle Stunde des Zweifels hindurchgehen müssen.

In der schwülen Nacht, die seiner Gefangennahme vorangeht, ringt Jesus im heißen Gebet im Garten von Gethsemane. Da rauscht ein für ihn fremder, uns erschütternder Urklang immer wieder auf: wenn es möglich ist, so laß diesen Kelch an mir vorübergehen. Zwar folgt die Unterwerfung, doch immer wieder ersteht das bange, furchtbare Gebet . . . .

Jesus ist bis an die Grenzen seiner Seele gegangen, er ringt, daß ihm der Schweiß von der Stirn perlt. Er weiß, bald wird die Mittelschicht der Welt kommen und ihn vernichten wollen; dennoch betet er. Glaubt er an ein Wunder? Wunder kann es nur geben zwischen Ungleichen, nicht zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn. Er zittert auch nicht vor dem Schicksal in dem Sinn des Nur-Naturmenschen. Wovor er zurückbebt, ist die ungeheuerliche Verantwortung, die auf ihn gelegt worden ist; dadurch ist diese Stunde eine Stunde der Versuchung für ihn geworden.

Einst trat die Versuchung an ihn heran und verhieß ihm Eigenmacht. Er sollte sich absplittern von Gott, herausfallen aus dem kosmischen Zusammenhang aller Dinge. Der irdisch höchste Grad der Persönlichkeit, das Menschengottestum, ward ihm verheißen. Aber Jesus verwarf es, Persönlichkeit zu sein. Dies höchste Glück der Erdenkinder war nicht das Schicksal des Gottgesandten. Jesus entschied damals leicht, denn er entschied nur für sich selbst, nun aber ruht die Last der Menschheit auf seinen Schultern, er muß für sie entscheiden. Da packen ihn Angst, Furcht und Zweifel, es bangt ihm vor dem Austrag der gewaltigsten aller Rechnungen. Die Frage stellt sich vor ihn, ob sein Tod und sein Opfer der Menschheit auch die Erlösung bringen können? Ob somit nicht Gottes Opfer — denn Gott opfert sich

in ihm für die Menschheit — nicht vergeblich ist? Dieser Gedanke rüttelt an der Welt. Zweifel an diesem göttlich gewagten Spiel, das um die rätselvollste aller Verkettungen: — Mensch, Gott, Teufel, Schuld, Opfer — geht, ist schon Frevel, ist ihm aus der Menschenseite seiner göttlichen Erscheinung emporgewachsen. Er fühlt das fast Unsagbare, daß die Tragödie der Schöpfung nicht austragbar ist durch Gott allein, daß auch die Tatsache des Sohnestodes sie nicht erlöst, sondern daß nur die Menschheit allein hier den Ausschlag gibt, somit nicht nur ihr eigenes, sondern auch Gottes Schicksal ist. Obwohl alle letzte Entscheidung bei Gott liegt, weiß Jesus doch, daß er in seiner Menschnatur für die Menschheit entscheiden muß. Er aber fühlt den ganzen Jammer dieser verirrten, sündigen Menschheit, weiß, welche Verantwortung Gott ihr durch den Tod seines Sohnes auferlegt hat. Aber durch seinen Tod erwächst ihr der Weg. Der beginnt im Leben und endet im Leben. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Aber auf diesem Wege steht fortan groß und dunkel das Kreuz.

Dieser gewaltige Kampf um die Menschheit, durch dessen Stunde auch der Gottmensch gehen mußte, lebt in Dostojewskis großem und heißem Herzen immer weiter fort. Während er einesteils die Menschen leidenschaftlich von dem Leiden erlösen will, erkennt er dennoch das Leiden und das Kreuz als die Vorausbestimmung der Menschheit an. Erst durch sie soll sich uns der Sinn des Lebens erschließen, denn das Leben enthält Gottesoffenbarung. Diesen Widerstreit in sich löst Dostojewski nicht, er projiziert ihn fortwährend in seine gegensätzlichen Menschengestalten hinaus. Die Atheisten, wie Iwan, Kirilloff, hassen das Leiden, Sossima, Sonja nennen es heilig. Für sie ist Gott im Leben selbst enthalten, durch den Weckruf des Leidens werden wir uns dessen bewußt. So religiös wir auch Dostojewskis ganze Lebensauffassung auffassen, so stellt er für unser Gefühl das Kreuz zu sehr in den Mittelpunkt des Lebens. Freilich, er mußte es tun für seine Person, und er sprach auch hierin ganz das russische Wesen aus: Leiden und Martyrium scheinen fast etwas zu sein, das die russische Seele sucht. Es ist charakteristisch für ein Volk, auf welchem Wege es seinen Gott erfaßt. Verbirgt sich hier unter der Sucht nach Martyrium aber nicht ein Unvermögen? Es fehlt die seelische Aktivität, das Gestaltungsgesetz. Das dunkle, oft so furchtbar rohe und wilde russische Leben gebiert nicht nur die leidenschaftlich zügellosen Karamasoffs, sondern auch die Oblomoffs. In diesen herrscht ein vollkommenes Gebundensein des gestaltenden, schaffenden Willens. Die Welt der Tat wird abgerückt, bis sie unwirklich, unwesentlich und gleichgültig erscheint. Wenn auch Dostojewskis Feuergeist allzu vital und tief in das Labyrinth des Lebens verschlungen war, so fehlte doch auch ihm ein gewisses Gestaltungsgesetz. Weder die Form seines Lebens, noch die Form seiner Werke konnte er meistern. So sehr seine geistige Phantasie Bilder um Bilder erschuf, so war doch seine religiöse Phantasie, die reli-

giöse Vorstellbarkeit, zu schwach. Sein Gott war immer anfechtbar der Glut des Denkens, vor der er dahinschmolz. Hier liegt tatsächlich Unvermögen vor: Gott wird gefühlt, doch nicht deutlich genug erlebt, nicht mit der Seele gesehen. Die Welt erscheint als ein verschlungenes Ganzes, aus der Gott und Teufel hervorgehen, sie sollen selbständig da sein — und sind doch Gebilde des Menschen. Hier ist immer wieder Unsicherheit, Unglaube im Glauben und Glaube im Unglauben. Das einzige, woran nicht gezweifelt wird, ist die Vollkommenheit von Jesu Menschentum. Durch seine Erscheinung soll uns gezeigt werden, was der Mensch sein kann. Wenn wir zu Jesusmenschen werden, meint Dostojewski, müssen wir schließlich hineinwachsen in die endliche Synthese der Menschheit, in die Allmenschheit. Dies, scheint mir, würde etwas bedeuten, wie einen gewaltigen Menschheitskörper, der in seiner Vollendung Gottes sichtbar gewordene Gestalt selbst ist. Swedenborg spricht dies noch erweitert aus: ihm erscheint in seinen Offenbarungen das Universum in der Gestalt des Riesenmenschen, denn es ist die Schöpfung, Gottes Abbild, und Gott selbst ist Mensch. — Gott aber ist für Dostojewski nur Person in der Gestalt des Heilandes, in der Gestalt des göttlichen Menschen. Seine ganze Liebe strömt ihm entgegen. Doch die alten Zweifelsqualen steigen immer wieder auf: kann die Menschheit die Anforderung erfüllen? Ist das Christentum nicht zu sehr Idee, ja ist es nicht doch am Ende Donquijoterie? Und wäre es wirklich erfüllbar, und die Menschheit schmölze zur Allmenschheit zusammen, könnte es von Bestand sein, und was käme „nachher"?

In der Novelle im „Traum eines lächerlichen Menschen" sieht einer die Menschen in einem Idealzustand leben. Sie verkörperten gewissermaßen schon die Allmenschheit. Sie hatten eine pantheistische Allreligion, empfanden Allgefühle: alle waren verschlungen in einer Gegenseitigkeit der Gefühle. Da kam er dazu, der andere Mensch aus unserer Welt, und lebte herein Neid und Haß und Entzweiung, und es fraß sich wie Pestbazillen weiter und verdarb die Menschheit. Als sie nun aber verdorben war, entstand die Sehnsucht nach Rettung, nach Leid, Martyrium und Opfer — und der Träumende erkannte, daß die Menschnatur das alles unbedingt zu ihrem Sein brauchte. Diese Erzählung nimmt gewissermaßen alles vorweg, sie bricht die Spitze ab. Es ließe sich von hier aus wieder eine spätere Möglichkeit zur Veredelung denken und dann wieder Abfall. Es entsteht also etwas Ähnliches, eine Art seelisches Widerspiel zu Iwans Wiederkehr der Welten. Dostojewski kommt eben von einem gewissen mechanischen Gesetz noch nicht frei: er trägt es in die Natur hinein, und seine Zweifel flößen dies Gift auch in die geistig-seelischen Lebensprozesse. Ihn hat sein Gott noch nicht erlöst. Er ist ein Gewandelter, tausendmal Wiederauferstandener, aber selbst noch kein ganz Erlöster. Es ist etwas in ihm, das ihn nie ganz freigibt, das ihn mit teuflischer List zwingt, um die Ecke zu denken.

* * *

Es ist bemerkenswert, wie Mereschkowski die „religiöse Tragödie" Dostojewskis, wie er sich ausdrückt, auffaßt. Nach ihm beruht sie auf einem Mißverständnis: Dostojewski habe seine eigene Religion nicht verstanden.

Dostojewski ist Prophet, er spricht immer von der großen Wandlung des Menschen und der Welt, er hat das im Christentum verkündete Ende, das aus der jüdischen Prophetie genommen wurde, wohl ganz in Jesu Geist erfaßt, wenn er es nicht hinausprojiziert in eine unendliche Ferne und auf einen kosmischen Prozeß, sondern auf die Ebene des Lebens, auf die menschliche Gesellschaft. Unsere Welt würde nicht untergehen, sondern sich wandeln. Nun meint Mereschkowski, daß sowohl die Religion des Menschgottes wie des Gottmenschen an das Ende heranträten. Sowohl Kirilloff wie Mischkin erlebten in jenen seltsamen Augenblicken halber Bewußtlosigkeit, die bei Mischkin dem epileptischen Anfall vorangehen, das Vorgefühl eines ganz neuen Menschseins. Im Augenblick dieser Ekstase spannt sich bei beiden ihr Selbstgefühl derart, daß es schon so unerträglich wird, daß sie aussagen, der Mensch, wie er jetzt sei, würde das nicht ertragen können. Kirilloff schließt daraus, daß der neue Mensch, der Menschgott, sich auch physisch werde verändern müssen, Mischkin erlebt darin, obzwar zweifelnd, die Möglichkeit einer andern Welt. Interessant ist es, wie sie beide in jenem Augenblick das Zeit- und Raumgefühl verlieren. Der Engel der Apokalypse sagt, daß „dann" keine Zeit mehr sein werde. Swedenborg sagt von den Engeln, daß sie keinen Raum hätten, daß die Progressionen der geistigen Welt in den veränderten inneren Zuständen der Engel bestünden. Nähen bedeuteten ihnen Gleichheit des Innern, Entfernungen deuteten Verschiedenheiten an. Es gäbe für sie auch keine Zeit, sondern auch hier nur Zustände, nämlich Grade der Liebe und Weisheit. Zeitzwischenräume gibt es nicht, wo alles Gefühl wurde. — Mereschkowski setzt nun die physische Änderung, von der Kirilloff spricht, in Parallele mit dem Paulinischen Wort: „Siehe, ich sage euch ein Geheimnis, es werden nicht alle Menschen entschlafen, es werden aber alle verwandelt werden." Es ist eine der Grundideen dieses geistvollen Mystikers, und diese Idee ist eine sehr russische; wir sahen es schon in jener seltsamen Sekte: diese Wandlung des Fleisches, dieses Geistwerden des Fleisches. Er meint, schon Puschkin habe davon gesprochen, und Tolstoi habe das, wenn auch unbewußt, durch sein ganzes künstlerisches Werk dargestellt.

Alle diese Stimmen — auch das Mitklingen des Nietzscheschen Übermenschen — sagt Mereschkowski, enthalten Prophetie. Nur meint er, Dostojewski habe es nicht erkannt, daß er schon mit allen Kräften der neuen Religion zustrebte. Auch er müsse es empfunden haben, daß Jesus, die christliche Religion, nichts Definitives, sondern einen Übergang in das dritte Reich, in das Reich des heiligen Geistes, bedeutet. Dies würde die Offenbarung der dritten Person sein. Das Christentum

sei die Offenbarung der zweiten Person Gottes, der einzigen göttlich-menschlichen Persönlichkeit. Aber die christliche Heiligkeit ist seiner Ansicht nach eine rein persönliche, einsame, innerliche, und darum wären alle Versuche der Gemeinsamkeit am Christentum gescheitert. Erst dem dritten Reich, der Religion der Dreieinigkeit, der göttlichen Vielheit, die sich in der göttlichen Einheit offenbart, erschlösse sich auch die menschliche Vielheit, die Gesamtheit der Persönlichkeiten. Hier erst wäre heilige Gemeinsamkeit. Dies sei die Erfüllung des dritten Testaments, der Inkarnation der dritten Person: „Wenn die erste Person der Dreieinigkeit, Gott-Natur, sich in der Naturwelt inkarniert, in der vormenschlichen, im Kosmos, und die zweite, die des Sohnes, in der Person des Gottmenschen, so würde sich die dritte Person der Dreieinigkeit, der heilige Geist, in der Gottmenschheit, in der Theokratie inkarnieren."

Das von den Juden verkündete kommende Reich Gottes, das von Jesus in den Anfängen ins Leben hineingelebt wurde, ist aber für Mereschkowski, wie für alle russischen Propheten, ein christlich-soziales, obzwar auf der menschlichen Wiedergeburt beruhendes: eine Umwandlung, nicht nur der einzelnen Menschen, sondern der ganzen Gesellschaft. Es wirkt in unseren Tagen besonders stark, dies Voraustasten, dies Hoffen auf die Erfüllung einer kommenden, doppelten Erlösung. Und wir müssen uns hier besonders nachdenklich fragen, ob Kommendes denn herausgefühlt werden kann. Haben wir überhaupt ein Recht, auf Prophetie irgend etwas zu geben? Aber wenn wir von der Voraussetzung eines gewissen Rhythmus des Weltgeschehens ausgehen, könnte es da nicht sein, daß in einigen Menschen die Schwingung eine stärkere ist, daß das Gefühl traumhaft erfaßt, nicht nur die Bewegtheit an sich, sondern auch die Grenzen einer Bewegung, etwas von der Norm der Kräfte gewissermaßen? So ließen sich große Menschheitsperioden als starke Bewegtheiten vorausahnen, dumpf im Gefühl empfunden, ausgestaltet erst durch die Phantasie. So ließe sich auch vielleicht die Bewegung einer Idee, ihre Ausgestaltung, d. i. zugleich ihr Ende vorausfühlen. Es strebt also ein dunkles Weltgefühl, etwas eigentlich rein Persönliches, ins Kosmische und erfaßt Schicksalform voraus, weil etwas von dieser Form, schon in der Bewegung vorherbestimmt, durch die Seele gleitet. So könnten alle die russischen Gefühlspropheten, obwohl vielfach mißverstehend, dennoch die großen Bewegungen, von denen unsere Zeit erfüllt ist, und die noch weit über unsere Zeit hinausgehen, erfühlt haben!

Dies dritte Reich Mereschkowskis, als ein Reich der menschlichen Gemeinsamkeit, als eine Menschenvereinigung, würde ja tatsächlich der Religion Dostojewskis entsprechen; das ist des Dichters Zukunftstraum, er will doch die beseeltere Menschwerdung als das Zukunftserlebnis der Menschheit hinstellen. Den mit der Zukunftsreligion vermischten sozialen Gedanken Mereschkowskis aber hat Dostojewski

tatsächlich nie im Sinn gehabt. Für ihn laufen die beiden großen Linien der Menschheit — das religiöse Erlebnis, die religiöse Gestaltung und das soziale Erlebnis, die soziale Gestaltung, wie ich schon mehrfach hervorgehoben habe, nebeneinander und verschlingen sich nicht ineinander. Er setzt bewußt die christliche Idee und den sozialen Gedanken geradezu in Gegensatz. Hier stellt er sich aber oft unbewußt in Widerspruch zu sich selbst. Iwan meint, daß die Kehrseite des religiösen Problems eben die soziale Frage bedeute: also wäre sie dennoch etwas wie ein Doppelgängertum? Es ist eine Unzertrennlichkeit dieser größten Frage da: der äußeren Gestaltung des Menschenlebens und der inneren Gestaltung des Menschenseins. Und weil dies so ist, ist es eine Ungerechtigkeit und hält den Prozeß auch nur auf, den Strebungen der äußerlichen Gestaltung, auch wenn sie verkehrt erscheinen, sich nur feindlich gegenüberzustellen. Hier hat Dostojewski zu kompromißlos gedacht. Wenn wir als eine der idealen Grundbestrebungen des Sozialismus, oder sagen wir besser, des neuen sozialen Weltbewußtseins, als eine der Grundideen, den Hinweis auf gemeinsame Brüderlichkeit herausnehmen, nicht als Gefühlsmoment, sondern als Versuch praktischer Gestaltung, so müssen wir sagen, daß ein christlicher Gedanke damit in der Welt dargestellt werden sollte, wenn auch vielleicht in verkehrter Form. Es scheint, als wäre der Schauplatz des menschlichen Herzens und der Seele nicht immer genügend gewesen, die christliche Idee auszugestalten. Vom Herzen aus, als religiöse Erfahrung, konnte sie sich nur sehr langsam und nur als Zukunftsidee entfalten und auswirken, so suchte sie sich ein anderes Medium. Sie bemächtigte sich des Willens, des Begehrens und des Gedankens der Menschheit. Von hier aus ward neue Form erstrebt, ward vernichtet und aufgebaut, wenn auch die Klarheit der Idee vielfach so verdunkelt ward, daß sie unkenntlich erschien. Wenn alle Epochen des Lebens die gleichen Verkörperungsmöglichkeiten hätten, dann hätte Dostojewski recht gehabt, die Menschen zu tadeln, die nicht nur aus der Seele allein heraus die Welt umgestalten wollten. Er übersah die verschiedene Orientiertheit der Epochen, sah nicht, daß die Idee, auch durch ein trübes Medium fallend, noch Leben erwecken konnte. Er hat den Sozialismus immer nur in seinen äußeren Formungen betrachtet und nicht als Weltgefühl. Als Weltgefühl besagt diese Erscheinung ein Wir, das einen unendlich stärkeren Anspruch erhebt, als das Ich allein. Die Stimme ist stärker, es ist ein Weltchor. Gluck erzählt einmal, wie er in den Wiener Straßen in eine Volksversammlung gekommen war, und mit einem Male habe sich ein vieltausendfacher Ruf erhoben: das Volk schrie nach Brot. Dieser zusammengesetzte Menschenschrei durchbrauste ihn als etwas Gewaltiges, und erst später konnte er sich in die musikalischen Chöre umsetzen.

Gewiß, der tragische Konflikt, den Dostojewski für die Menschheit vorausgesehen hatte, trat ein: die Forderungen des äußeren Lebens, dieses großen neu-

aufgestandenen Wir in der Menschheit, deckten sich nicht mit dem kleinen Opfermut der Seele und der Zurückgebliebenheit auf diesem Wege. Das soziale Weltgefühl und die religiöse Ethik müssen sich in der Welt des Erlebens, der Gestaltung erst noch durchdringen. Sie kommen, reich an Erfahrungen, belastet mit neuem Inhalt, aufeinander zu. Die soziale Gestaltung ohne religiösen Inhalt gleicht den blind dahinrasenden Windmühlenflügeln einer leeren Mühle, die kein Korn zu dreschen hat und nur Geräusch verursacht, das religiöse Leben ohne gestaltenbildende Wirklichkeit, ohne praktisches Opfer, bleibt Schwärmerei und Privatgefühl. Leben wir aber nicht, um den Weg zu bereiten zu einer neuen Syntheſe? Wer von uns weiß es zu sagen, ob wir jetzt wirklich nicht vor einem Weltwandel stehen, und ob sich die ewig parallel laufenden Linien nicht dennoch schneiden könnten? Dostojewski hat gesagt: „Es ist die Zeit für etwas Tausendjähriges, etwas Ewiges gekommen, für das, was sich auf der Erde seit dem Anfang der Entwicklung vorherbestimmt hat." Er fühlte die Möglichkeit des Weltwandels. Das Christentum war ihm in hohem Maße eine Religion der Zukunft. In unseren Tagen, wo es so oft gesagt wird, das Christentum hätte einen Bankerott gemacht wie noch nie, wirkt der Glaube Dostojewskis an Jesus Leben und Lehre überaus hoffnungsreich. Das Christentum ist in gewisser Beziehung überwunden, aber das christliche Leben ist nicht überlebt oder untergegangen oder hat sich als unmöglich zu leben erwiesen; es scheint verloren in der Weltkatastrophe, aber es lebt als Idee fort, und es ist sehr anderes, das untergehen wird. Das, was Dostojewski im voraus als eine religiöse Umwandlung der Menschheit erfaßte, hat jetzt die ganze Ebene des Menschenlebens, wenn auch von einer anderen Seite aus, umspannt. Das neue religiöse Leben aber, als reines Jesustum, an das wir wieder al primo herantreten werden, wird diesem Leben erst seine kommende Gestalt geben. Wenn die Raserei ihr Ende gefunden hat, wenn das umgekehrte Prinzip sich totgelaufen hat, erst dann kann die brüderliche Annäherung der Menschen beginnen und somit der erste Schritt zur künftigen Menschenvereinigung getan werden, die ich bezeichnen möchte als die neue Jesusreligion, die Mereschkowski die Religion des heiligen Geistes nennt.

Dostojewski kann für uns die Bedeutung haben, uns zu einer religiösen Erneuerung unseres Lebens anzuregen. Er zeigt uns zwar einen Weg, der uns alt scheint, aber es kommt ja im Leben nicht darauf an, n e u e Dinge zu sagen, sondern die Dinge n e u zu sagen. Neues aber können wir über die Dinge nur aussagen, wenn wir sie gelebt, d. h. sie durchblutet haben mit unserem Sein. Dann erst gewinnen sie Leben. Unser Dichter hat als ein echter Mensch gelebt, und zwar als ein russischer Mensch, und hier in seiner Echtheit kann er uns zum Vorbild werden. Er, wie kein anderer, hat es immer verkündet, daß jedes Volk seinen Glauben, ja, seinen Gott hat. Er gibt uns religiöse Anregung; w i e wir aber die Form bilden,

wie unsere Seele innerhalb unseres Volkstums das Erlebnis gestaltet, das liegt bei uns. So sehr er auch Allmenschheit, Allbrüderlichkeit predigt, so ist er doch viel zu sehr Person, um sich so weit zu verlieren, seine Nation aufzugeben. Gewiß ist sein Endziel die Einigkeit der Völker, schon als christlicher Ausgestalter muß er so empfunden haben, hat doch Jesus als erster den engen Ring seines Volkes, den kleinlichen Dünkel des Auserwähltseins vor allen Völkern, durchbrochen. Aber Dostojewski fühlt es als starker Mensch nur zu gut, daß auch der Einzelmensch nur ganz er selbst werden kann im Rahmen seines eigenen Volkes. Ein ernstes Studium dieses Dichters müßte jeden Deutschen aufs stärkste auf seine Eigenart zurückführen. Deutlich empfindet er die außerordentliche Abgrenzung seines Wesens gegen diese fremde Welt. Die russische Stimmung geht zu leicht in die Breite und verlangt ein Ineinanderübergehen. Das Ich steht anders da in der Welt, als unser deutsches Ich, folglich ist auch das Wir ein anderes. Jene fremde Seele, in ihrem noch viel chaotischeren Zustande, in ihrem Mangel an Gegenüber, muß naturgemäß auch ihren Gott anders empfinden als wir. Gott strömt zu ihr mehr in den Menschen herein, während der deutsche Mensch elastischer zu Gott heranwächst und sich auf produktivere Art mit ihm trifft. Während der Russe im Martyrium stecken bleibt, wollen wir, stärker, das Opfer dagegensetzen.

Beim Russen ist ja die Natur nicht so heraufgearbeitet, das Phänomen des Bewußtseins ist hier ein anderes, ebenso das Gefühl für Freiheit. Der Deutsche erlebt sein Ich viel freier. Hat er sich seinen ganzen kleinen Kosmos aus der Tiefe hervorgezaubert, so wird er etwas erleben, das für ihn groß ist. Ja, dieses Erlebnis des Ichs wird ihm, wenn er es ins richtige Verhältnis zur Welt zu setzen vermag, ein Gefühl der Freiheit geben. Dem russischen Menschen scheint es anders zu gehen: er hat seine Natur stärker gefühlt, daher wird er durch vertiefte Selbstbestimmung unfreier, bedingter, fatalistischer, verbundener mit der Welt. Die Verbindung mit der Gottheit macht den Russen weich, liebevoll, gütig, warm, sie entwickelt also die christlichen Tugenden mehr auf eine passive Art. Unser Gott ist schöpferischer, führt nicht zur Passivität — er ist vielleicht weniger schwellend, doch dafür formenreicher. Nie hätte ein Russe das Wort Dürers sagen können, daß Gott, ebenso wie ein tüchtiger Künstler, voll Figur sei. Die furchtbare Schwere, die trotz allem auch über Dostojewski liegt, ebenso wie das Überhitztsein der Seele, sind uns fremd. Es berührt uns seltsam, daß auch er nie ganz freizukommen scheint von einem Gefühl der Furcht. Er empfindet Gott noch nicht in voller Freiheit.

Wir sind durch eine Zeit der Götterdämmerung gegangen, und Götterdämmerung ist Menschendämmerung, ist Gesellschaftsdämmerung. Dem Bestreben, die Form der Gesellschaft zu bessern, muß sich aber das Streben eines jeden einzelnen

nach Besserwerden zugesellen. Der Schrei nach Menschlichkeit, der die Welt schon jetzt durchklingt, wird mehr und mehr anwachsen. Aber wir werden es auch immer mehr und mehr fühlen, daß wir nichts erreichen durch unser Menschsein allein, sondern daß der wiedererstehende, wachsende Mensch fest in seinem Gott begründet sein muß. Ob wir schon in die neue Religionsform hineinwachsen werden, ist uns noch verborgen. Aber wenn wir mehr zum Bewußtsein unserer Seele gelangen, wird sie nicht, gleich der Seele des Mittelalters, Anknüpfung suchen an übersinnliche Welten, die in mystischen Schauern erlebt wurden, wird sie nicht in romantisch sehnsüchtiger Einkleidung traumhaft über die Erde schweifen. Die Eigenart unserer Seelenstimmung ist erwachsen aus einem erhöhten Wachsein und geschärft durch vorhergehende Zeiten schärferer Weltwahrnehmung. Es ist mehr ein Bewußtsein des Verantwortungsgefühls, das wir unserem Menschsein gegenüber gewonnen haben. Eine neue Religion, sagt Paul de Lagarde, ist nicht von heute auf morgen herzustellen, sondern wenn sie entsteht, wird sie die Seele eines Leibes sein. Wir alle, die wir dies schon innerlich erlebt haben, müssen jetzt dabei sein, in die Zukunft hinein zu bauen. Aus Dostojewskis gestaltenbildender Welt entstanden neben all den wilden, schwachen, problematischen Gegenwartsmenschen kommende, neue Menschen, wie Aljoscha, Sossima, Mischkin. . . . In uns allen, die wir jetzt das Leben bewußt und fühlend auf uns nehmen wollen, ruhen auch schon die kommenden Menschen. Unsere Seele weiß es, daß das große Bild des Menschenlebens sich wandeln muß; sie ist ganz Dichtung auf Zukunft, Hinneigung zu ihr, Glaube an sie. Und wenn nun schon das Leben einzelner sich mit diesem Blick, der hinausgeht aus einer neuen Durchglühung und Hoffnung, umzuformen beginnt in ein besseres Menschsein, in ein werktätigeres und bewußteres, als die Welt noch erlebt, so beginnt bereits für sie die Erfüllung der Prophetie. Unsere Zeit war phantasiearm, wunderleer und verlangte von ihrem Gott nur die erbärmlicheren Güter der Erde. Wir aber strecken laut rufend unsere Arme aus zu unserem neugeahnten, ewig jungen Gott und verlangen von ihm Wunder, Wandlung und neues Leben.

Von

Theophile von Bodisco

erschienen in unserm Verlag nachstehende Romane:

„Das Kirchspiel von St. Lucas"

3. Auflage

Geheftet Mark 16,—, gebunden Mark 22,50, Leinenband Mark 25,—

Der Roman schildert die Ereignisse in einem Kirchspiel an der estnischen Küste während eines schicksalschweren Jahres. Edles Menschentum, verhängnisvolle Leidenschaft, lang getragene Schuld, derbe Güte; das breite festliche Leben auf den Landgütern und im Seebade zieht am jungen Geistlichen Jonas Land vorüber, der nach schweren seelischen Anfechtungen auf der Ehe, dem einfachen Urgrunde des Lebens, ein neues Dasein aufbaut. Deutsche Allgemeine Zeitung.

„Im Hause des alten Freiherrn"

3. bis 4. Tausend

Geheftet Mark 15,—, gebunden Mark 22,50

Eine starke Heimatkünstlerin ist Theophile von Bodisco. In ihrem Roman hat sie uns ein Buch geschenkt, das man nicht nur durchblättern, sondern lesen und wieder lesen wird und mit dem sich die Verfasserin unsern besten Erzählerinnen anreiht. Sie führt uns auf einen Herrensitz nach Estland . . . Man begreift diese Menschen, die die Heimat so heiß lieben, mit dem weiten Horizont, mit der leuchtenden See, mit den hellen Sommernächten und den dunklen, schwermütigen Kiefernwäldern. Es sind die Reize der Natur und der gefestigte Besitz, die den Menschen hier das Herrengefühl geben und die Tradition alter Kultur, die ihr Leben vertieft und inhaltreich macht. Berliner Tageblatt.

„Aus einer verklingenden Welt"

Geheftet Mark 16,—, Halbleinenband Mark 22,50, Leinenband Mark 25, -, imit. Halbfranzband Mark 26,50, Halblederband Mark 50,—

In der Dichterin findet eine sehr seltene Vereinigung statt von subtiler Intellektualität, reicher Bildung und einer tiefbewegten Seele. Dieses seelische Fluidum umschwebt alle ihre Gestalten und verleiht ihnen ein eigenes feines, geistiges Kolorit . . . . Die alte vornehme Hochstadt am grauen nordischen Meer (Reval) ist belebt von mannigfachen Schicksalen der Familien, die in Reichtum oder Armut dort hausen und ihr Heil von Deutschlvnd erwarten. Statt der Erlösung vom russischen Joch kommt die Revolution, und Deutschland muß die Hilfe versagen. Wir wissen so wenig von dem, was unsre Brüder dort oben gefühlt und gelitten haben —; dieses Buch redet in menschlich wahren Tönen von ihren Hoffnungen und ihrem Leid und wird in vielen deutschen Herzen einen Gegenklang erwecken. Gabriele Reuter.

Zu beziehen

durch die Buchhandlungen oder direkt vom Verlag

Gebrüder Paetel (Dr. Georg Paetel)

Berlin W 35.

Hoffmann & Reiber, Görlitz.

ESTICA
A-14665
28719

WILH. KÄMMERER
BUCHBINDEREI
BERLIN, KOCH ST. 67.