

Wassili Rosanow

**Dostojewskis Legende
vom Großinquisitor**

Versuch eines kritischen Kommentars

Studia Slavica Oldenburgensia

hrsg. von Rainer Grübel, Gerd Hentschel und
Gun-Britt Kohler

Wassili Rosanow

Dostojewskis Legende vom Großinquisitor

Versuch eines kritischen Kommentars
(mit zwei Vorwörtern, einem Nachwort, fünf Beilagen
und zwei Etüden *Über Gogol*)

Herausgegeben und mit einer Vorbemerkung
sowie einem Nachwort versehen von Rainer Grübel

Aus dem Russischen von Rainer und Waltraut Grübel,
Sünna Looschen und Alexandra Ramm



BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Oldenburg, 2009

Verlag / Druck / Vertrieb

BIS-Verlag
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Postfach 2541
26015 Oldenburg

E-Mail: bisverlag@uni-oldenburg.de
Internet: www.bis-verlag.de

ISBN 978-3-8142-2143-4

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung des Herausgebers	9
Vorwort zur ersten Ausgabe	11
Vorwort zur zweiten Ausgabe	11
Aus dem Nachwort zur dritten Ausgabe	17
Dostojewskis Legende vom Großinquisitor Versuch eines kritischen Kommentars	24
Beilagen	171
1. Die Idee vom rational nichtharmonischen Aufbau der menschlichen Natur	171
2. Die Idee von der Erniedrigung der psychischen Ebene des Menschen	186
3. Die Idee des Römischen Katholizismus als Gegensatz zum Christentum	193
4. Die Macht im Christentum	197
5. Die Rechtfertigung des Selbstmords und die aus diesem Gedankengang folgende Idee der Unsterblichkeit der menschlichen Seele	203
Über Gogol	208
Puschkin und Gogol	208
Wie der Typus des Akaki Akakijewitsch entstanden ist	218
Nachwort des Herausgebers: Von großen Sündern und von Großinquisitoren	231
Literaturverzeichnis	422

Vorbemerkung des Herausgebers zur zweiten deutschen Ausgabe

Leser, genießen Sie die Schärfe des Stils und Denkens bei der Lektüre dieses Buches, doch glauben Sie nicht alles! Dies hätte von Ihnen auch der Verfasser selbst nicht erwartet.

Dmitri Tschischewski im russischen Vorwort des Nachdrucks der „Legende“.

Im Rahmen der Arbeit an seiner Rosanow-Monographie sowie seiner deutschen Rosanow-Biographie ist dem Herausgeber dieser Neuausgabe der ersten *literarischen* Monographie Rosanows aufgefallen, dass nach Auskunft der Bibliotheksinformationsnetze nur noch drei deutsche Bibliotheken über ein Exemplar der von Alexandra Ramm übersetzten „Legende vom Großinquisitor“ verfügen. Die Universitätsbibliothek Halle verdankt diesen trotz jahrelanger Suche in Antiquariaten zunächst unauffindbaren Schatz Dmitri Tschischewskis bei seiner Flucht vor der Roten Armee in Halle zurückgelassenen, in vier Jahrzehnten des Realen Sozialismus der DDR unzugänglichen (sekretierten), in den 1990er Jahren aber wieder zugänglich gemachten Privatbibliothek.

Es war derselbe Gelehrte, der 1970 in der Reihe „Slavische Propyläen: Texte in Neu- und Nachdrucken“ den dritten Druck von Rosanows Buch der wissenschaftlichen Öffentlichkeit erneut vorgelegt hat. Merkwürdig nur: der Literaturwissenschaftler verschwieg die deutsche Ausgabe in den beiden einander ergänzenden russischen und deutschen Vorwörtern. Hatte er sie vergessen oder war dem Sozialismuskritiker das Wissen nicht geheuer, dass die Korrespondentin von Lew Trotzki¹, Helferin seiner Kinder und Unterstützerin des Spartakusbundes, verantwortlich war für die deutschen Fassungen der großen Arbeiten?

Über die russische Jüdin, die bis zur Flucht aus dem nationalsozialistischen Deutschland als Buchhändlerin und Frau des Expressionisten und Aktion-Herausgebers Pfemfert (1883-1963) in Berlin lebte und sich Verdienste durch die Übersetzung von Schriften wie Alexander Bogdanows „Die Wissenschaft und die Arbeiterklasse“ (1920), M. Pokrowskis „Geschichte Rußlands von seiner Entstehung bis zur neuesten Zeit“ (1929) und russischer Literatur wie Tarassoff-Rodionoffs „Schokolade. Eine Erzäh-

¹ Sie hat Trotzki's Bücher „Mein Leben“, „Die Geschichte der russischen Revolution“ und „Die permanente Revolution“ ins Deutsche übersetzt, ihm aus Berlin Publikationen besorgt und seine Autobiographie angeregt.

lung“ (1924) erwarb, unterrichtet die Biographie von Julijana Ranc. 1933 vor den Nationalsozialisten über Prag und Paris nach Mexiko geflohen, ist sie nach dem Tod ihres Mannes 1955 nach Europa zurückgekehrt und hat bis zu ihrem Tod in Berlin (West) gelebt.

Maxim Gorki hielt Rosanow für den „besten Kenner“ Dostojewskis und schätzte diese Schrift als „eine tiefe und wahre Erforschung von Dostojewskis Genies“¹. Er hat Alexandra Ramms Übersetzung im Berliner Verlag Raduga angeregt² und die russische Parallelausgabe im selben Verlag³ mit zahlreichen Anstreichungen und Kommentaren versehen⁴.

Der russische Kulturphilosoph Konstantin ISUPOV (2008:15) hat jüngst die Aufgabe formuliert, Rozanovs Urteile als Grundlegung der russischen Tradition zu zeigen, Texte zu kommentieren, und „jenen Vorrat an semantischer Zukunft der ‚Legende‘ zu erschließen [...] von dem die Autoren dieser Texte und ihre ersten Leser nicht gewusst haben“.

Die vorliegende Neuausgabe druckt die (vom Herausgeber in Zusammenarbeit mit Waltraut Grübel durchgesehene und überarbeitete) Übersetzung von Alexandra Ramm, ergänzt sie um Übertragungen der drei Vorwörter und des Nachworts Rosanows sowie um die in allen drei russischen Ausgaben (1891 in den Heften 1-4 der Zeitschrift „Russki westnik“ und als Monographie St. Petersburg 1894, 1906) enthaltenen komplementären Aufsätze über Gogol sowie die dort seit 1903 ebenfalls gedruckten fünf Beilagen. Sie präsentieren wesentliche Rosanowsche Ideen über die Legende und fassen sie in neue Denkfiguren⁵.

¹ Brief vom Februar 1923 in: „Archiv Gorkogo“, Bd. 8, Moskau 1960, 430.

² „Pečat' i Revoljucija“, 1924, 5, 316.

³ Vasilij Rozanov, „Legenda o Velikom inkvizitore“ Dostoevskogo. Opyt komentarij. Berlin 1924.

⁴ Pis'ma A.M. Gor'kogo k V.V. Rozanovu i ego pomety na knigach Rozanova. In: *Kontekst* 1978. Moskau 1978, 297-342, hier 307-318.

⁵ Die nicht von Rozanov stammenden Anmerkungen oder Teile von ihnen zu den nachfolgenden Texten Rozanovs sind mit Sternchen (*) gekennzeichnet oder in eckige Klammern gesetzt. In den Fußnoten Rozanovs wird die Duden-Transkription verwendet, in den Anmerkungen des Herausgebers die wissenschaftliche Transliteration. Die Texte über Gogol wurden von Sünna Looschen und Rainer Grübel übersetzt, die „Legende“ im engeren Sinne von Alexandra Ramm, Waltraut und Rainer Grübel und alle übrigen Texte von Rainer Grübel.

Vorwort zur ersten Ausgabe

Der Leser sei, damit er nicht klage, die Hauptarbeit, die hier vorgelegt wird und die er, falls er nach dem Titel des Buches urteilt, allein in ihr anzutreffen erwartet, unterrichtet, dass sie von zwei kleineren kritischen Etüden über Gogol begleitet wird. Sie sind herausgefordert worden von den zahlreichen Einwänden, auf die in unserer Literatur der Seitenblick auf diesen Schriftsteller in der „Legende vom Großinquisitor“ gestoßen ist. Diesen Einwänden konnte ich nicht zustimmen, und die beiden kurzen Skizzen, die ich zur Erklärung meiner Betrachtungsweise verfasst habe, werden dem Leser auch helfen, sich bei diesem Streit auf die eine oder andere Seite zu schlagen.

Die Hauptskizze aber, die Kommentare zur berühmten „Legende“ Dostoevskijs, werden hier erstmals von Beigaben begleitet, die dem Leser wie ein Schlüssel Zugang verschaffen zum Kreis der unseren verstorbenen Schriftsteller beherrschenden Ideen und ihm auch die Möglichkeit bieten, sich kritisch zu meinen Erklärungen seines Schaffens zu verhalten.

Sankt Petersburg, 1894

Vorwort zur zweiten Ausgabe

Das Urteil über Gogol auf den Seiten 35-41 hat alsbald nach dem Druck der „Legende“ sehr viele Proteste ausgelöst. Es scheint dass es bis auf den heutigen Tag in unserer Literatur allein dasteht und keine Anerkennung gefunden hat. Ist es wahr? Ist es falsch? Mir kann seine Zustimmung kaum verweigern, wer die *Dokumente* des von Gogol Geschriebenen in den Händen hält. Gogol war ein großer Platoniker, der alles in Ideen, in Abgrenzungen, in (künstlerischen) Extremen fasste; und, versteht sich, über Rußland nach seinen Abbildungen zu urteilen, wäre so merkwürdig, als wollte man über Athen der Zeiten Platons nach den Überzeugungen Platons urteilen. Doch in meiner Charakterisierung habe ich die Seele Gogols berührt, und ich denke, hier habe ich mich nicht geirrt. Hierin wissen wir überhaupt nichts über Gogol. In unserer Literatur gibt es keine weniger erforschliche Person, und wie tief Sie auch in diesen Brunnen blicken mögen, Sie werden niemals bis zu seinem Grund vordringen; ja, in dem Maß, in dem Sie in ihn hineinblicken, werden Sie stets weniger Orientierung haben, werden Sie Anfang und Ende verlieren, Eingang und Ausgang, sich

verirren, in Erstaunen geraten und sich umwenden, ohne sich über das Gesehene auch nur näherungsweise Rechenschaft abgelegt zu haben. Gogol ist äußerst geheimnisvoll; ein Knäuel, dessen *Anfangsfaden* niemand in die Hand bekommen hat. Wir können allein nach Umfang und Gewicht schließen, dass dieses Knäuel ungewöhnlich gehaltvoll ist...

Es ist erstaunlich, dass es nicht gelingt, etwas zu vergessen, was Gogol gesagt hat, dies gilt sogar für Kleinigkeiten, für Überflüssiges. Über solche Macht des Wortes hat kein anderer geboten. Im allgemeinen ist seine Zeichnung in gleichem Maße real und phantastisch. Er erzählt den Ritt des Seminaristen auf der Hexe (*Der Wij*) so, dass es unmöglich ist, nicht daran wie an eine metaphysische Sage zu glauben; in der *Schrecklichen Rache* spricht er vom Schrecken im Ton eines von Todesfurcht ergriffenen Menschen. Ja, er kannte die Welt nach dem Grabe; sowohl die Sünde als auch das Heilige waren ihm nicht nur vom Hörensagen bekannt. Zur selben Zeit stellt er in seinen Porträts natürlich nicht die Wirklichkeit dar, sondern er meißelte Schemata des Menschengeschlechts; Grenzflächen, denen der Mensch sich ewig annähert oder von denen er sich stetig entfernt...

Dostojewski steht als Künstler und Schöpfer natürlich unermesslich viel tiefer als Gogol. Doch der Bodensatz Gogols hat sich bei ihm beträchtlich geklärt, und aus ihm sind Welten einer so hohen Komplexität des Gedankens hervorgegangen, die dem Verfasser des *Briefwechsels mit Freunden* nicht einmal im Entferntesten vorgeschwebt haben. Der Gedankeninhalt Dostojewskis ist gewaltig, obgleich, wer zwanzig Jahre nach seinem Tod zum Bleistift greift, stets feststellen kann, wo er das Notwendige nicht erreicht hat, indem er das Geforderte überschritt. Und überhaupt sind das Ende und die Grenzen des von ihm Gesagten sichtbar, die im Jahr seines Todes zu bestimmen, ganz entschieden unmöglich war. Man kann sagen, dass wir weiter gehen müssen als Dostojewski, denn die Zeit und der Gegenstand des Erstaunens und der Begeisterung selbst sind irgendwie vergangen... Sichtbar sind seine Fehler; und, all seine Verwirrung über Europa und Russland (in ihrer Wechselbeziehung) stellt sich offensichtlich als Aberration des Geistes dar. Die Fragen, die Dostojewski gestellt hat, sind beträchtlich tiefer als sie ihm erschienen. Sie alle sind mehr metaphysische denn historische Fragen, für die sie zu halten er geneigt war. Rußland ist heute in solche Probleme geraten, bei denen unsere beiden Schriftsteller, wenn sie sie wahrgenommen hätten, etwas Ähnliches gespürt hätten, wie der gute Burulbasch, als er ins Fenster des alten Schlosses beim Herrn Vater (*Schreckliche Rache*) lugte. Sie hätten die Augen zusammengekniffen und

wären sofort herabgestiegen. Es ist indes klar zu spüren, dass das Zentrum des weltweiten **Interesses** und **Gewichts** sich zu uns nach Rußland hinbewegt hat, und fast die gesamte Frage jetzt von der Kraft unserer Überzeugung, einfach unseres Talenten abhängt. Der talentierte **Augenblick** hat Gott zu uns gebracht; verstehen wir uns doch darauf, neben ihm selbst **talentiert** zu sein...

Eine Besonderheit ist hier zu erwähnen. Als ich zur Kritik des Leidens der Menschen, zumal der **kleinen Kinder**, gelangt war, versuchte ich damals, im Jahr 1891, dieses Thema zu rationalisieren. Dies war ein Fehler, und wenngleich ich diese Seite (103) stehen lasse, soll der Leser sie gleichsam als durchgestrichen ansehen. In der *Puschkinrede*, die in Rußland so sehr im Gedächtnis geblieben ist, hat Dostoevskij gefragt: „Wodurch kann man den Geist zur Ruhe bringen, wenn eine ehrenrührige, mitleidlose, unmenschliche Tat im Hintergrund steht?.. Erlauben Sie, stellen Sie sich vor, dass Sie selbst das Gebäude des menschlichen Geschicks errichten mit dem Ziel, die Menschen im Finale glücklich zu machen, ihnen zum Schluss Frieden und Ruhe zu bereiten. Und stellen Sie sich auch vor, dass es dazu notwendig und unumgänglich ist, auch nur ein einziges menschliches Wesen zu quälen, ja mehr noch, sei es auch nur ein kaum würdiges, lächerliches sogar für den fremden Blick, nicht einen Shakespeare, sondern einfach einen ehrlichen Greis, den Mann einer jungen Frau, an deren Liebe er blind glaubt, obgleich er ihr Herz überhaupt nicht kennt, die er achtet, auf die er stolz ist, um derentwillen er glücklich ist und Ruhe gefunden hat. Und nur ihm muß man Schande bereiten, ihn der Ehre berauben und quälen, und auf den Tränen dieses entehrten alten Mannes dieses Gebäude aufführen. Würden Sie zustimmen, unter diesen Bedingungen Architekt eines solchen Gebäudes zu sein? Das ist die Frage. Und können Sie auch nur für eine Minute annehmen, dass die Menschen, für die Sie dann dieses Gebäude errichteten, zustimmen würden, von Ihnen ein solches Glück zu akzeptieren?

Diese Rede und in Sonderheit die angeführte Passage haben sich außerordentlich stark in das Gedächtnis eingepreßt. In der Tat ist hier eine Kardinal-Frage gestellt: Kann man überhaupt auf irgendjemandes Knochen, und einfacher noch: zu irgendjemandes Kränkung sozusagen das moralische Rom, das ewige und unerschütterliche errichten? Oder in noch schärferer Wendung des Streits: Wenn irgendein moralisches Rom unter der Voraussetzung der Ewigkeit, auf irgend jemandes Knochen errichtet ist, doch so meisterhaft, unter solchen Voraussetzungen, dass nicht eine Minute lang, nicht ein Jahr lang, sondern für Jahrhunderte die Menschheit an diesen

Knochen vorüberginge, ohne den Leichnam auch nur wahrzunehmen, indem sie sich von ihm abwendet, ihn verachtet, obgleich sie sich seiner ständig bewusst ist: Haben wir dann das Recht, weiterhin zu denken und zu hoffen, dass dieses bereits errichtete Rom ewig ist, den ewigen und mit sich selbst im Einklang befindlichen Segen in den Menschenherzen und den Segen von oben hat?.. Das ist die Frage, das ist das Kriterium.

Vor sechs Jahren geschah es, dass ich die Erzählung eines aus meiner Heimat Herbeigereisten hörte, eine fast lachende Erzählung, und einfach als Neuigkeit, Nachricht, geradezu der Vorwand für eine Erzählung zu einer Tasse Tee. Unweit von Kostroma in den Waldstücken mit denen die unüberblickbaren Wälder jenseits der Wolga ihren Ausgang nehmen, ist der kleine Körper eines frühkindlichen Knaben gefunden worden, ungefähr ein Jahr alt, ganz allein, doch heil und unversehrt. Man brachte ihn nach Kostroma, und da es nicht gestattet ist, unbekannte Körper der Erde ohne Obduktion zu übergeben, hat man ihn obduziert. Man fand im Magen und in den Knochen und den Geweben besondere Veränderungen, die vom Hungertod herrühren. Dies geschah im Sommer, und offensichtlich war der Junge die ganze Zeit um die Bäume herumgekrochen, vielleicht ist er ins Gebüsch gekrochen, vielleicht in eine Grube gefallen und aus ihr herausgeklettert, und dies hat mindestens eine Woche gedauert. Zum Schluss hat er wahrscheinlich die Stimme verloren, doch die ersten Tage lang hat er vermutlich geschrien: „Mama! Mama!“ Hat er sich gefürchtet? Hat er sich nicht des Nachts gefürchtet? Wie hat er sich zum Hungergefühl verhalten, d.h. was hat er davon verstanden? Wie ist dieses Hungergefühl, ist es stark? Dies ist doch kein lokaler und kein scharfer Schmerz? Ich vermag mir nichts über die Seele und die **Einbildung**, das **Bewusstsein** des Knaben vorzustellen, doch irgend etwas hat es gewiss gegeben, zumindest dieses eher kurze „Mama! Mama!“. Doch „Mama“ war gewiss schon weit weg, obschon sie sich vielleicht einen Tag lang in der Nähe hinter einem Baum aufgehalten hat und verfolgte, wohin der Knabe kriecht und wie er sie suchen wird. Zum einjährigen Kind hatte sich die Liebe bereits völlig ausgebildet, keine nur instinktive, sondern auch eine bewusste, vom Herzen kommende, bestimmte, traurig stimmende, – und nur damit kann man erklären, dass sie nicht die Kraft hatte, ihn (wahrscheinlich ihr vor den anderen verborgenes Kind) zu erschlagen, sondern ihn im Wald ließ, in der blinden Hoffnung, jemand käme vorbei, werde von Mitleid ergriffen und nähme ihn mit. Doch wahrscheinlich ist er zur Seite gekrochen, und die Menschen gingen den Weg entlang und haben nicht zur Seite hingeschaut.

Aus all diesen Bedingungen ist ersichtlich, dass der Knabe bis er ein Jahr alt war, irgendwo abseits verborgen worden ist, und die Mutter durch irgendwelche Umstände dazu veranlasst wurde, ihn zu ergreifen, und sie hätte ihn nach Hause getragen, doch hat sie ihn nicht bis dorthin gebracht, die Beine zitterten ihr, der Geist trübte sich: Denn dafür jagt der leibliche Vater die Töchter aus dem Hause, was werden die anderen sagen, die nicht ihre Väter sind, die Nachbarn, der Geistliche? Und die Hände gaben nach, und der Knabe fiel auf den Weg, doch es fand sich für ihn keine Pharaonentochter, die Moses aus dem Wasser gerettet hat. Dieser klare Fall ist eine Variante des bei uns häufigen Vorkommnisses des Verderbens und Zugrundegehens im Geheimen geborener Kinder, die in solchem Maße zum **Nichtsein** verurteilt sind, wie das ägyptische Gesetz doch eigentlich nicht das Töten der israelitischen Kinder forderte, sondern nur, dass die Jüdinnen keine männlichen Kinder gebären. Mädchen dagegen konnten sie so viele gebären, wie auch die Christinnen viele Kinder gebären können, freilich dabei eine Summe solcher Formalitäten in Acht nehmend, über die sie nur leider keine Verfügungsgewalt haben, und es erweist sich, dass ihrer viele sind, und sie nicht aus eigenem Willen keine Eintrittskarte in den Familiengarten erhalten haben. Alle Christen wissen a priori, dass man, sagen wir, im nächsten Jahr, 1903, näherungsweise ebenso viele Hunderte Kinder ermorden wird wie in diesem Jahr, 1902; doch **ruft dies keinerlei Frage auf**. Das ist für einen jeden einzelnen ebenso wenig interessant wie für die Ägypter die Zahl der jüdischen Kinder von wenig Interesse war, die kraft eines bestimmten Gesetzes in den Nil fielen und bisweilen in noch Schlimmeres als den Nil. Auf der Grundlage dieser Kollision haben sich Moses und die Ägypter getrennt. Jetzt, wenn man die Frage Dostojewskis in der oben angeführten Rede aufgreift, und sie nicht dem Ehemann der Tatjana (*Jewgeni Onegin*) vorlegt, wie er es tat, d.h. einem literarischen Faktum und einem nur angenommenen, sondern dem Kostromaer Knaben, d.h. einer offensichtlichen und andauernden Erscheinung, die sich wie ein Kaleidoskop dreht, so werden wir sehen, dass Rom, das wir so hoffnungsfroh angenommen haben, und in dem wir leben, ebenso verfällt wie der jüdisch-ägyptische Lebensverband, denn es ist gerade auf dem Kinderblut errichtet, von dem in der „Legende“ Dostojewski zu sprechen begonnen hat; auf Leiden ohne Schuld: Und nicht auf Leiden der Greise, nicht der Erwachsenen, nicht von Menschen eines gewissen Rangs oder Vermögens, sondern gerade und speziell allein der Kinder. Wir leben in der Ära der geschmähten Geburt, des erschütterten Absoluten der **Geschlechter**, d.h. des **Lebens**, d.h. wiederum

der **Geburt**. Und das Kostromaer Faktum ist in seiner allgemeinen Bild- und Sinnhaftigkeit ein Produkt dieses Schmähens, und außerhalb unseres Zeitalters besteht es nicht. Denn wo Ruhm und Ehre sind, dort stirbt man nicht; und wo Schmach ist – da wird auch unausweichlich gestorben. Es erschien und es musste bei uns ein gewisser Anteil an apokryphen Geburten erscheinen, die nicht in den engen Kanon fallen; und wie man nicht gehalten ist, die apokryphen Bücher zu lesen, wie es ungebührlich ist, sie zu besitzen und beifällig ist, sie zu vernichten: So werden die apokryphen Kinder nicht direkt, sondern mittelbar verurteilt zum Ausstreichen aus dem „Buch des Lebens“. Moses und sein Geschick zeichnen sich ab, doch a priori ohne die Pharaonentochter¹. Es zeichnet sich die Not ab, die seelische Nötigung, über einen zweiten „Auszug“ nachzudenken, der dem mosaischen analog ist. Denn, wie auch Dostojewski gesagt hat: „Gestatten Sie, würden Sie denn eine solche Harmonie akzeptieren?“ Doch er hat ganz und gar nicht bedacht, wie weit seine Frage reicht und wie die Ideen, die ihm die liebsten waren, ins Trudeln geraten und um die Kinder herum in die Tiefe stürzen. Er hat zum Beispiel der Unerklärbarkeit des Leidens überhaupt die absolute Wahrheit genommen, die Reinheit: des **Kindes**. Ihm schleudert man als Antwort entgegen: Das Kind ist doch die uranfängliche Unflat, die uranfängliche **Schuld** der Menschen, ihre Stromstrich-**Sünde**. Um diese Frage, die sich nur als eine Theorie, eine Überlegung erweisen könnte, und dies für ihn tatsächlich auch nur war, strömt die „Legende“ Dostojewskis als Saft und als Blut der Praxis und verwandelt sich plötzlich in ein völlig reales Problem.

Ach Gott! im Scherz und unbewußt
 Sprach ich, was ich gefühlet;
 Ich hab mit dem Tod in der eignen Brust
 Den sterbenden Fechter gespielt.²

Dies ist keine literarische Fehde, sondern eine des **alltäglichen Seins**. Der Ausgangspunkt für ein mögliches anderes **Sein**.

St. Petersburg 1901

¹ 1 Mose 2, 5-10.

²* Heinrich Heine, Nun ist es Zeit, dass ich mit Verstand... (aus dem Zyklus „Heimkehr“: H.H., „Sämtliche Werke“, Bd. 1, Buch der Lieder. München 1962:123). Die von Rozanov zitierte russische Übersetzung A. K. Tolstojs betont den Unterschied zwischen Phantomschmerz und realem Gefühl: „Und das, was ich für eingebildeten Schmerz hielt, / Dieser Schmerz erwies sich als lebendig...“. Der Herausgeber hat auch die Kommentare von O Dark in V. Rozanov, „Nesovmestimye kontrasty žitija.“ Moskau 1990:564-568 genutzt.

Aus dem *Nachwort* zur dritten Ausgabe

Da ich die dritte Ausgabe meines Kommentars zur „Legende“ F.M. Dostojewskis herausgebe, ist mir aufgefallen, dass auch das Vorwort zur zweiten Ausgabe (das von mir in Anpassung an die geänderten äußeren Bedingungen des Drucks verändert worden ist) und das neu geschriebene Vorwort zur dritten Ausgabe sich schon so sehr von diesen Kommentaren unterscheiden, dass, sie zu einem *Einzigem* zu vereinen, zu einem Buch, bedeutete, eine literarische Kakophonie aufzuführen. „Andere Tage – andere Träume“...

Indessen ist einiges in diesen Vorwörtern nicht ohne „kommentatorische“ Bedeutung, – nur eben von veränderten Blickpunkten her. Deshalb erlaube ich mir die Unbescheidenheit, sie der Aufmerksamkeit des Lesers anzuempfehlen, wobei ich ihn bitte, mich für den Wunsch, die Variationen meiner Gedanken zu wahren, nicht zu streng zu verurteilen; ein nichtiges Verlangen – wenn es nur meine Person beträfe, und kein ganz nichtiges, wenn man die großen Themen in Betracht zieht, die in der „Legende“ angeschlagen sind, und der Wechsel der Blicke auf sie im Verlaufe der 15 Jahre, die seit dem Schreiben meiner „Kommentare“ vergangen sind, verständlich und verzeihlich ist.

[Der weitere Verlauf des Nachworts stimmt überein mit dem Vorwort der 2. Auflage bis zum Satz: „...die Beine zitterten ihr, der Geist trübte sich.“]

Sie hatte einfach nicht die Kraft, das Kind ihrer Jungfräulichkeit ins Elternhaus zu tragen. Davon, d.h. dass solche Kinder „ins Haus zu tragen die Kräfte fehlen“ weiß die Kirche, und darein müssen alle sich fügen, die ihre Lehre bekennen und sich an sie gewöhnt haben. Ich sagte: „**weiß** die Kirche“... Dies ist untertrieben: Die Kirche hat sich von diesen Kindern losgesagt, von allen, die **ohne ihren vorherigen Segen** geboren worden sind, und dies bei ihrer Absage, einen solchen Segen für die Geburt vor der Eheschließung zu spenden; sie hat sich losgesagt und ihr Geschick bestimmt, das der Erschlagenen, der Verstoßenen, der jedenfalls nicht bei Mutter und Vater Belassenen. Was achtzehn Jahrhunderte ein Kirchenverbrechen war, ist im neunzehnten Jahrhundert zu einer „weltlichen Unanständigkeit“ geworden, zu einer „antimoralischen Tat“: Doch der Fleck des letzteren deckt sich mit seinen Grenzen Punkt für Punkt mit den äußeren Umrissen einer tausendjährigen kirchlichen Verurteilung. Und dass es hier

nichts **Zwangsläufiges** gibt, keinerlei Antimoralität, Antireligiosität, Antisozialität, ist daraus ersichtlich, dass nicht nur heutzutage z.B. bei den russischen Wotjaken kein einziges Mädchen ohne Kind die Ehe schließen kann, wobei man sagt, dies sei „riskant, denn möglicherweise **wird sie überhaupt keine Kinder haben**, und was ist das für ein **Haus, in dem es keine Kinder gibt**“, sondern dass auch bei den zivilisierten Ägyptern, des seriösesten und religiösesten der alten Völker, dem Zeugnis aller Schriftsteller zufolge die Töchter von Priestern, Oberpriestern, Wohlhabenden, Befehlshabern der Truppen, die ersten Jahre der freien Liebe und dem freien Kindergebären widmeten, ehe sie einen Mann heirateten; danach haben sie mit ihren Kindern die ersten Menschen des Staats, die Priester, die den Pharaonen Nahestehenden sie zur Frau genommen – wem konnte der Gedanke kommen, sie dafür zu verurteilen? Warum sollte man es gering schätzen, sie mit Kindern zu ehelichen?! Mit einer Seele, die an Tiefe gewonnen hatte durch die ganze Größe der Mutterschaft, die berührt, aufgeregt war, die Unruhen schlafloser Nächte wegen eines kranken oder unruhigen Kleinen kannte, waren diese Bräute und Mütter seelisch um so viel prächtiger und idealer, tiefer und heiliger als die heutigen Fräulein, wie auch die Einsiedlerinnen der alten Moskauer Harems, unentwickelte Kinder, in denen Gutes und Böses nicht zu seiner Bestimmung gekommen war? Besudelt Mutterschaft? – Nein, sie erhöht! Weshalb dem Bräutigam anstelle von Gold und Wissenschaft nicht ein an Gesundheit und Talent blühendes Kind zum Geschenk machen, das Unterpfand der Fortsetzung in der Zukunft? So ist es natürlich. Also ist es **möglich, geschah** es in Zivilisationen tausendjähriger Vergangenheit. Folglich erschüttert es weder das Sein, noch den Staat. Und unsere gegenwärtige Sitte enthält nichts Unvergängliches. Doch da kam die Kirche und sprach ihr karges „Nein!“ Nicht aus Begier nach Weisheit, denn sind nicht Frauen mit Kindern weiser als kinderlose, als Jungfrauen? Sondern aus Dürftigkeit gegenüber dem Gebären, aus Abscheu vor dem Glück, auf der Suche nach Unglück. Und so kehrt sich Dostojewskis Frage, wie alle von mir angeführten Beispiele kindlichen Leidens selbst, ab von „mächtigen Gutsbesitzern“, „genusssüchtigen Türken“ und „bösen Eltern“, von empirischen und zufälligen Wesen, und hin zum *Antlitz einer Kirche*, die bereits „heilig“ ist, „unbefleckt“ und „sündenfrei“.

„Hinter dieser Heiligkeit, Unbeflecktheit und Sündenlosigkeit steht eine ruchlose, mitleidslose, unmenschliche Tat.... Gestatten Sie, stellen Sie sich vor, dass Sie selber, die Geistlichen, die Erzpriester, die lebenden und

verblichenen Lehrer der Kirche, die Fastenden, Säulenheiligen, Wundertäter, Gerechten, das Gebäude des Geschicks der Menschheit aufrichteten mit dem Ziel, die Menschen im Finale zu beglücken, ihnen zum Schluss Herzensfrieden und Ruhe zu gewähren. Und stellen Sie sich nun auch vor, dass es dazu notwendig wäre, auch nur ein einziges lebendiges Wesen zu quälen, ja, mehr noch, möge es sogar kein so würdiges, gar ein für manchen Blick lächerliches Wesen sein, kein Shakespeare, sondern das einfache einjährige Kind eines Kostromaer Kleinbürger-Mädchens, das es aber liebt, obgleich es seine Zukunft nicht kennt, auf es stolz sein wollte, mit ihm glücklich sein wollte, mit ihm Ruhe finden wollte. Und allein dieses Mädchen muß man mit Schmach und Schande bedecken, es ehrlos da stehen lassen und quälen, und auf den Tränen dieses geschändeten Mädchens dieses Gebäude errichten. Stimmt Sie zu, Säulenheilige, Fastende, Lehrer der Kirche, Heilige und Gerechte, unter diesen Bedingungen die Architekten eines solchen Gebäudes zu sein? Das ist die Frage. Und kann man denn zulassen, dass die Menschen, dass die Christen für die Sie dieses Gebäude errichteten, diese Kirche, dass sie zustimmten, sie von Ihnen als Ruhe und Wahrheit zu empfangen?

Wie kann man da nur fragen... Dieses „Gebäude“ ist gebaut worden... Dieses „Gebäude“ ist angenommen worden...

Die „Legende“ wendet sich gegen ihren Schöpfer... Aus dem Lob, der Begeisterung, der Ergriffenheit geht sie (im Grunde) über in... Gott weiß was. „Mein **Hosianna** ist durch die Feuerprobe der Versuchungen gegangen“¹, – hat er vor seinem Tod in sein Notizbuch geschrieben und in Klammern auf die „Legende“ verwiesen. Doch ist diese „Feuerprobe“ nicht intensiv geprüft worden, war sie zu pathetisch und blieb ohne Einsicht: und das Hosianna fällt aus wie ein Husten, und es ist sogar überhaupt unhörbar, und sichtbar ist nur, dass ein Mensch sich müht, sich würdig erweist... und fast in die Hand bekommt, was nötig ist und dennoch nur aussprechen kann „ich danke untertänig“, ohne ein jedes „wahrlich, es geschehe“.

1901-1906

II

Vor einem Jahr ist eine interessante Arbeit D.S. Mereschkowskis über Gogol erschienen: „Gogol und der Teufel“. Darin negiert der Verfasser das **Hoch-Dämonische** und beharrt darauf, es gäbe nur ein **Flach-Dämonisches**.

¹* F. Dostojewski, „Tagebuch eines Schriftstellers“. Darmstadt 1973:620.

Das Wesen des „Geisterhaften“ in der Welt sei Abgeschmacktheit, etwas Graues, Kleines... Wir erfahren hier die Klage der menschlichen Seele über etwas Großes; doch während die Lyrik des Verfassers der kritischen Etüde wahr ist, so kann man nicht anders, als die Thesen wie über das böse Prinzip, so auch insbesondere über Gogol, zurückzuweisen. „Gogol hat sein ganzes Leben lang den Teufel gefangen“... er hat ihn gefangen, hat ihn besiegt, so sieht der Gedanke Mereschkowskis aus. Zum Spaß ist man versucht zu sagen: Hat nicht vielleicht Gogol sich selbst beim Schwanz ergriffen, denn in den Briefen hat er geschrieben, dass er stets „versucht sich zu bessern“, dass er „seine Laster in die [in seinen Texten] heraufgeführten Menschen eingeschrieben“ hat und sich dadurch „von ihnen befreit hat“. Nein, in der Tat, wenn man das „Dämonische“ auch als **Seriöses** zulässt, d.h. die Terminologie der Bibel anwendend, nicht nur die „Götter der Niederungen“, sondern auch die „Götter der Höhen“, der Berge, so könnte man, auch ohne Spaß zu machen, von Gogols „Fangen beim eigenen Schwanz“ reden...

Die Arbeit Mereschkowskis, die in das metaphysische Wesen des seelischen Lebens Gogols einzudringen sucht, ist der in unserer Literatur seriöseste Beginn einer gegenwärtigen Beziehung zu Gogol. Zuvor hatten wir in den Arbeiten von Kulisch, Tichonrawow, Schönrock¹ nur eine gewisse Pljuschkinhaftigkeit² um Gogol herum: Das Sammeln von Lappen, die ein großer Mensch hinterlassen hatte. „Sie drehten es hierhin und dahin, gerade und zum Licht“, wie er über den Mantel Akaki Akakiewitschs geschrieben hat, und alle sehen: „Lumpen, abgetragen, nichts ist zu richten“... Natürlich ist auch die Bibliographie wichtig: Doch man gebe auch etwas für die Seele, und über die Seele des großen Schöpfers von „Mirgorod“, „Revisor“ und den „Toten Seelen“.

...Hinsichtlich des Hauptthemas: Dostojewskis. Er hat eine verführerische Legende darüber geschrieben, wie bösen Menschen, Quälern und Betrügern, „die Menschen leid taten“, als er sich zu ihnen „großartig wie Gott“ verhielt (so die Worte der „Legende“). Der, Welcher auf jede Weise „mit ihnen verfuhr, **als ob er sie überhaupt nicht liebte**“... Die Bemerkung Mereschkowskis über die **Nichtigkeit** [meločnost'] des Bösen und immer nur Nichtigkeit trifft als Antwort auf ein Lächeln... In der „Legende“ Dosto-

¹* P.A. Kuliš, „Opyt biografii N.V. Gogolja“. SPb. 1854. V. Šenrok, „Materialy k biografii B.V. Gogolja“. 4 Bde. M. 1897. N.S. Tichonravov (Hg.), „Sočinenija Gogolja“. 5 Bde. 1889 – 1890, die letzten 2 Bde. edierte Šenrok.

²* Nach Pljuschkin, einem Helden aus Gogols „Toten Seelen“.

jewskis hat sich alles so verflochten, dass der Mensch „bösen Menschen“ mehr leid tut als ihrem „guten Retter“: Das sind seine eigenen Worte, ist seine eigene These; obgleich er im ganzen Verlauf der „Legende“ gerade sie erniedrigt und ihn erhöht. Der „Retter“ ist so großartig, und die Menschen unten sind – wie feuchter Sand: Nichts als um darauf zu treten. Er schreibt weiter, dass der „Retter“ in solchem Maße demütig war, in solchem Maße demütig ist, dass er für sich selber weder das **Wunder** noch das **Geheimnis** noch die **Autorität** wollte, indem er sich auf „ihre freie Liebe“ verließ. Er „verführte ihre Gewissen nicht“. So ist es uns im Osten, den Russen, in Nachfolge des demütigen und stillen Byzanz, auch verständlich und angenehm... Und so haben die Katholiken, die „sich mit ihm (dem Bösen Geist) vereint und Christus verworfen haben, die Religion ihm zum Trotz auf das **Wunder**, das **Geheimnis** und die **Autorität** gegründet. Das sind Dostojewskis eigene Worte, so dass die Rechtgläubigkeit ihm zufolge reiner Rationalismus, eine Parallele zum Schtundismus¹ ist und mit Abscheu **Wunder**, **Geheimnis** und **Autorität** verwirft, diese Gaben des „bösen Geistes der Wüste“... „Du wolltest kein Wunder: Denn was ist das für ein Glaube beim Wunder“ und so fort, „er wollte ihre freie Liebe“. Erstaunlich! Dostojewski hat vergessen, dass Christus entsetzlich viele **Wunder** vollbrachte: Er sättigte mit 5 Broten 5000 Menschen, verwandelte Wasser in Wein, besänftigte Stürme, heilte Lahme, und am Ende hat er sogar geradeheraus gesagt: „Wenn solche **Wunder** erschienen wären“, da und dort, „so hätten die Menschen schon an mich geglaubt: Doch ihr – glaubt nicht“. So hat Christus geradezu über das Wunder just als *Mittel* zum Glauben gesprochen. Die Orthodoxie hat wohl kaum weniger „Wunder“ als der Katholizismus, und besonders sie scheut sie, die „Wunder“ und die „Wundertäter“, wohl kaum mehr... Mit der „Legende“ hat D-ki keinen Stein auf den Katholizismus geworfen, sondern eine Handvoll Sand, die über alle Kirchen verstreut wurde. Schließlich zur „Autorität“: Hat sich die Orthodoxie etwa davon losgesagt, autoritativ zu sein? Runzelt sie die Stirn, wenn man sie „die einzige wahre Kirche“ nennt und sie sich selber so nennt. Niemand außer Dostojewski hat von solcher Bescheidenheit gehört. „Ich wollte keine Kirche gründen auf Geheimnissen: Ich wollte keine Zauberei und Aberglauben“... Doch gerade unsere Kirche hat im Unterschied zum Rationalismus sieben „Geheimnisse“ als Grundlage: Taufe, Beichte, Heili-

¹* Der Schtundismus ist eine russische Sekte in der Nachfolge des Pietismus.

ges Abendmahl, Ehe, Priesterweihe und letzte Ölung¹. Just in der „Beichte“ „erlaubt“ unsere Geistlichkeit all das, wovon Dostojewski spricht: „Kinder haben und nicht haben“, „leben oder nicht leben mit einer Frau“, „erlaubt die **stillen kindlichen** Lieder“, sogar die „slowoslowja“, „Lobgesänge“ und „kirchliche Preisgesänge“, vergibt sogar „Sünden“ und, tritt, mit einem Wort, auf wie Weise, die „das Wissen von Gut und Böse auf sich genommen haben“. Es ist nicht alles so großartig, wie er schreibt: Sondern es ist dem Wesen nach gerade **dies**. So dass, wenn – wie D-ki schreibt – die Katholiken „mit ihm“ sind, mit **wem sind dann wir?** Ja, und die Hauptsache ist, Dostojewski hat „ihn“ so gut gezeichnet, der sogar mit etwas Brot die Hungernden genährt hat, dass es, dem gewöhnlichen Urteil zufolge, sogar überhaupt nicht schrecklich ist, „mit Ihm“ zu sein und erheblich weniger unheimlich, mit dem zu sein, der grundsätzlich aufs Brot als auf sein allzu grobes Prinzip verzichtet hat und dagegen die materiellen „Reiche der Welt“ genommen hat: die Franken zur Zeit Chlodwigs, die Engländer zur Zeit von Berta, und im 10. Jahrhundert, die Deutschen zur Zeit des Bonifatius; und durch die Franken und die Engländer auch die übrigen „Reiche der Erde“ genommen hat, den schwarzen und den gelben Erdteil... So dass „in einem „Augenblick“ das in der Wüste Gezeigte oder in der Wüste Erglänzende, sich alles auch vereinigte zur „christlichen Welt“, sich alles vereinigte unter dem einzigen „Geheimnis, Wunder und Autorität“.

Doch dieser „böse Geist“ hatte das Nachsehen: Vor ihm verneigen sich irgendwelche Jakuten, Mordwinen, Tscheremissen, und dies bis zur Ankunft unserer Schullehrer, unserer Missionare und Geistlichen. Wenn sie ankommen, beseitigen sie auch diese Überreste. Und dennoch kann ich nicht verstehen: Was für eine „Hure“ zerfetzen denn diese in Aufstand gekommenen Völker? Zerfetzen sie etwa die Jakuten und Samojeden? Eine Rotte Soldaten reicht aus, und schon gibt es keinen Grund für sie, sich wegen „empörter Völker“ zu beunruhigen, wie auch für die himmlischen Trompeten, die engelschen Heerscharen. Sich vorzustellen, wovor sie erschrecken... Nein, in der Tat: Wenn man irgendeinen beliebigen Geistlichen fragt, einen Buchstabengelehrten, einen Erzpriester: Ob denn das Jüngste Gericht, das Endgericht gegen die Jakuten und Samojeden stattfindet, „die noch nicht vom Licht der Taufe erleuchtet sind“, gegen die Chinesen und Japaner, so scheint mir, werden alle einstimmig ausrufen: „Nein! Das ist für *uns*, das

¹* Rozanov zählt nur sechs Sakramente auf, die Firmung lässt er aus.

sind *wir*! Dies ist eine *Hauptsache*, und keine solche Zweitrangigkeit, wie die Jakuten samt den Japanern“...

Das ist es, was schrecklich ist... Und das ist es, was ich zumindest so sehr fürchte, dass ich die Literatur vergesse, das eigene Buch, und anheben will zu schreiben, wie es auch vorhergesagt ist: „Ihr Berge, bedeckt uns! und: ihr Hügel fallet auf uns!“...¹

[Sankt Petersburg] 1906

¹* Hosea 10, 8, Rozanov zitiert offenkundig (ungenau) aus dem Gedächtnis: „Berge, fallet auf uns, Hügel, bedeckt uns!“ Vgl. auch: Lukas 23, 30.

Dostojewskis „Legende vom Großinquisitor“ Versuch eines kritischen Kommentars

Und Gott der Herr sprach: Siehe, Adam ist worden als unsereiner,
und weiß, was gut und böse ist. Nun aber, dass er nicht ausstrecke
seine Hand, und breche auch von dem Baum des Lebens, und esse,
und lebe ewiglich! Da wies ihn Gott der Herr aus dem Garten
Eden, dass er das Feld bauete, davon er genommen ist.
(1. Mose, Kap. 3).

In einer phantastischen Erzählung¹ berichtet Gogol, wie ein alter Wucherer, der im Sterben liegt, einen Maler kommen lässt und ihn inständig bittet, ihn zu porträtieren; als der Maler bereits an der Arbeit ist, fühlt der Künstler plötzlich einen unüberwindlichen Ekel vor seinem Tun, und zu diesem Ekel gesellt sich auch noch eine seltsame Angst. Der Wucherer aber folgt der Arbeit unablässig; Sehnsucht und Unruhe leuchten aus seinem Antlitz; als er aber sieht, dass nun auch die Augen fertig sind, strahlt sein Gesicht vor Freude. Der Künstler tritt einige Schritte zurück, um seine Arbeit zu prüfen; aber kaum hat er seinen Blick hingewandt, als seine Knie zu zittern beginnen: In den Augen des begonnenen Porträts leuchtet ein Leben, das Leben, das im Original bereits im Erlöschen begriffen war und sich nun durch einen geheimen Zauber auf das Abbild übertragen hat. Pinsel und Palette entfallen seinen Händen, und, von Schrecken gepackt, eilt er aus dem Zimmer. Einige Stunden darauf war der Wucherer tot; der Maler beschloss sein Leben in einem Kloster.

Ich musste unwillkürlich an diese Erzählung denken, als ich mich entschloss, von der berühmten Legende Dostojewskis zu sprechen. Durch alles Phantastische leuchtet gleichsam eine Wahrheit in ihr, und die war es wohl, die uns aus der Reihe halbvergessener Erzählungen gerade diese ins Bewusstsein zurückrief und sie mit dem uns beschäftigenden Gegenstande verband. Hat Gogol vielleicht durch diese Erzählung ein Geheimnis der Künstlerseele verraten, das er in sich selbst erkannt hatte? Dieses Leben, das sich in die Schöpfung verwandelt, und dieser wehmütige Wunsch, nicht eher zu sterben, bis diese Wandlung sich vollzogen hat, – das alles erinnert uns an das Wesentliche im Leben der Maler, Dichter und Komponisten. Nur

¹* Es handelt sich um Gogol's Erzählung *Das Porträt*.

sind bei Gogol der Verkörperte und der Verkörpernde zwei getrennte Personen, um so die versteckte Allegorie zu maskieren. Vereinigt sie, – und ihr erhaltet das Abbild des Schicksals und der Persönlichkeit eines jeden großen schöpferischen Geistes.

Dort, „von wo keiner zurückgekehrt ist“, gibt es natürlich Leben, aber es ist uns nichts darüber berichtet, und, aller Wahrscheinlichkeit nach, ist dieses Leben ein ganz besonderes, ein für unsere lebendigen Wünsche zu abstraktes, etwas zu kühles und gespenstisches. Darum klebt der Mensch so ängstlich an der Erde und will sich nicht von ihr trennen; doch da es früher oder später unvermeidlich ist, versucht er alles, um die Trennung nicht vollständig zu machen. Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit, nach irdischer Unsterblichkeit, ist das seltsamste und unbezweifelbarste Gefühl im Menschen. Lieben wir nicht deshalb unsere Kinder, und sind um ihr Leben mehr besorgt, als um unser eigenes, bereits dahinwelkendes? Und wenn wir gar die Freude haben, unsere Kindeskinde zu erleben – hängen wir an ihnen noch mehr, als an unseren eigenen. Und sogar in Augenblicken vollkommenen Zweifels am Leben nach dem Tode verbleibt uns noch immer ein Trost in dem Gedanken: „Mögen wir auch sterben, es bleiben unsere Kinder, und nach ihnen – deren Kinder“¹ Aber **diese** Unsterblichkeit, dieses Leben unseres Blutes, nachdem wir zu einem Haufen Asche geworden, ist zu unvollkommen: Es ist eine zerrissene Existenz, zersplittert in zahllose Generationen, und birgt nicht das, was wir an uns am meisten lieben: unsere Individualität, unsere Gesamtpersönlichkeit. Unvergleichlich vollständiger ist die Existenz, die erreicht wird in großen Schöpfungen des Geistes, in ihnen verewigt der Künstler seine Person mit allen besonderen Eigentümlichkeiten, mit allen Windungen seines Gehirns, mit allen Geheimnissen seines Gewissens. Ja, bisweilen, wenn er irgendeine Seite seiner Seele verheimlichen will, ist seine Sehnsucht nach Unsterblichkeit, nach Erhaltung seines individuellen, ihn vor anderen auszeichnenden Lebens so groß, dass er, trotz seiner Absicht, diese Seite vor anderen zu verbergen, sie in seinen Werken enthüllt; Jahrhunderte vergehen und dann offenbart sich und ersteht in der entsprechenden Linie die ganze Gestalt desjenigen, der sich nicht mehr scheut, vor den Menschen zu erscheinen. „Baue dir deine Pyramide höher, armer Mensch“² sagt der von diesem Gefühl so ganz erfüllte Gogol.

¹ Dostojewski, „Der Jüngling“. (Die Dostojewski-Zitate sind, mit wenigen Ausnahmen, der bei R. Piper & Co., München, erschienenen deutschen Gesamtausgabe der Werke F. M. Dostojewskis entnommen.)

² Gogol: „Arabesken“.

Das Lustgefühl, das man beim Schaffen empfindet, bildet jedenfalls einen Lichtblick im Dunkel, das gewöhnlich die Seele unserer großen Maler, Dichter und Komponisten umgibt. Sie, die so oft und so tief von der sie umgebenden lebendigen Welt, mit all ihren Freuden und Leiden, getrennt sind, fühlen sich nach Jahrhunderten vereint mit anderen, späteren Generationen, denen sie in Gedanken bei ihrer Arbeit helfen, mit denen sie leben und deren Freuden sie schon jetzt teilen. Ein seltsames, etwas phantastisches Leben, und doch finden wir diese Züge bei aufmerksamer Prüfung in allen bemerkenswerten Biographien. Nicht umsonst nannte der Naturforscher Prof. Ussow¹, gleichzeitig ein Kenner der Kunst, die Welt eine „Welt der Illusionen“.

Es ist bemerkenswert, dass wir bei fast allen auf dem Gebiete der Kunst Schaffenden nur ein Zentrum finden, selten mehrere, niemals viele, um das herum sich all ihre Schöpfungen gruppieren: Diese erscheinen wie Versuche, einen quälenden Gedanken zu äußern, bis er endlich ans Licht tritt, durchglüht von der höheren Liebe seines Schöpfers, umstrahlt vom steten Lichte, zu dem die Herzen aller sich unaufhaltsam hingezogen fühlen. So Goethes „Faust“, so die Neunte Symphonie von Beethoven, so Raphaels Sixtinische Madonna. Dies sind die höchsten Leistungen der psychischen Tätigkeit; die Menschheit liebt sie und kennt sie als das, wozu sie in ihren besten Augenblicken fähig ist, und die natürlich ebenso selten sind, wie die Augenblicke der besonderen Erleuchtung im Leben des einzelnen Menschen.

Eine dieser Schöpfungen wollen wir näher untersuchen. Sie ist freilich erfüllt von einer ganz besonderen Qual, wie das ganze Schaffen dieses von uns ausgewählten Schriftstellers, wie auch sein ganzes persönliches Leben. Es ist dies „Die Legende vom Großinquisitor“ von Dostojewski. Wie bekannt, bildet sie nur eine Episode seines letzten Werkes „Die Brüder Karamasoff“; aber sie steht in so losem Zusammenhang mit der Handlung des Romans, dass man sie als ein selbständiges Werk betrachten kann. Dagegen besteht zwischen der „Legende“ und dem Roman, statt eines äußeren, ein starker innerer Zusammenhang: Gerade die „Legende“ bildet die Seele des ganzen Werkes, das sie umspannt, wie Variationen ein Thema; in ihr ist testamentarisch der Grundgedanke dieses Schriftstellers aufbewahrt, ohne den er weder dieses, noch manches andere seiner Werke geschrieben hätte; zumindest fehlten in ihnen die besten und höchsten Stellen.

¹* Sergej Aleksandrowič Usov (1827-1886) war Zoologe, Archäologe.

I

Schon im Jahre 1870, am 25. März, berichtet Dostojewski in einem Brief an A. N. Maikow unter anderem von seiner Absicht, einen großen Roman zu schreiben, den er seit zwei Jahren plane und den er jetzt, seine freie Zeit nutzend, schreiben wolle. „Die Idee“ (dieses Romans), sagt er in diesem Brief, „ist dieselbe, von der ich Ihnen schon geschrieben hatte. Das wird mein *letzter Roman* sein. Im Umfange von „Krieg und Frieden“; und die Idee fände Ihren Beifall, wenn ich nach den Gesprächen urteilen darf, die wir früher miteinander geführt haben. Dieser Roman wird aus fünf großen Erzählungen bestehen (jede etwa 15 Bogen stark; in zwei Jahren **ist der ganze Plan in mir völlig gereift**). Die Erzählungen sind voneinander getrennt, so dass man sie eventuell einzeln in den Buchhandel bringen kann. Die erste Erzählung bestimme ich für Kaschpirow¹: sie spielt noch in den vierziger Jahren. Der Gesamttitel des Romans heißt „Der Lebenslauf eines großen Sünders“, doch wird jeder Teil noch einen eigenen Titel haben. **Mit der Grundfrage, die sich durch alle Teile hindurchzieht, habe ich mich bewusst und unbewusst mein Leben lang abgequält; es ist die Frage nach der Existenz Gottes.** Der Held ist im Laufe seines Lebens **bald Atheist, bald Gläubiger, bald Fanatiker, bald Sektierer, dann wiederum Atheist. Der Schauplatz der zweiten Erzählung ist ein Kloster.** Auf den zweiten Teil setze ich alle meine Hoffnungen. Vielleicht wird man endlich sagen, dass ich doch nicht lauter Lappalien schreibe. Nur Ihnen allein, Apollon Nikolajewitsch, will ich es beichten: **In der zweiten Erzählung will ich als Hauptfigur den Bischof Tichon Sadonski² auftreten lassen, natürlich unter einem anderen Namen, doch gleichfalls einen Bischof, der sich zur Ruhe in ein Kloster zurückgezogen hat.** Ein dreizehnjähriger Knabe, der an einem Kriminalverbrechen beteiligt war, **geistig hochent-**

¹ Der Redakteur der Zeitschrift „Sarja“, der Dostojewski eingeladen hatte, zum Herbst irgendeine Erzählung zu schreiben. *Diese politische, wissenschaftliche und literarische Zeitschrift erschien von 1869 bis 1872. Sie war ein von N. Strachov betreutes Organ der späten Slawophilie.

² Tichon Zadonskij (Timofei Saweljevič Sokolov, 1724-1783) Bischof, Wanderprediger und Theologe.

wickelt, aber völlig verdorben (ich kenne diesen Typus), der zukünftige Held des ganzen Romans, ist von seinen Eltern (aus unseren gebildeten Kreisen) zur Erziehung ins Kloster gesteckt worden. **Dieser junge Wolf und Nihilist trifft mit dem heiligen Tichon zusammen** (Sie kennen ja den Charakter und das ganze Bild des Tichon). **Im selben Kloster bringe ich auch Tschaadajew unter** (natürlich unter anderem Namen). Warum sollte Tschaadajew nicht ein Jahr im Kloster zubringen? Nehmen wir an, dass Tschaadajew nach seinem ersten Artikel,¹ für den er jede Woche auf seinen Geisteszustand ärztlich untersucht wurde, es nicht ausgehalten und, sagen wir, im Auslande in französischer Sprache, eine Broschüre veröffentlicht hatte; es wäre leicht möglich, dass man ihn dafür auf ein Jahr in ein Kloster geschickt hätte. Tschaadajew könnte dort Besuch bekommen, sagen wir: von Belinski, Granowski, sogar von Puschkin. (Es handelt sich ja gar nicht um Tschaadajew, **ich will im Roman nur diesen Typus schildern.**) Im Kloster gibt es auch einen „**Paul den Preußen**“, **einen Golubow und einen Mönch Parfeni** (mit dieser Welt bin ich vertraut und das russische Kloster kenne ich seit meiner Kindheit). Doch das **Wichtigste sind für mich Tichon und der Knabe**. Um Gottes Willen, sprechen Sie zu niemandem von dem Inhalt dieses zweiten Teiles... Das ist eine Beichte, die ich Ihnen ablege. Mag es für die Anderen keinen Pfifferling wert sein, für mich ist es ein Schatz. Also sprechen Sie mit keinem über Tichon. Ich schrieb zwar Strachow vom Kloster, habe aber Tichon mit keinem Worte erwähnt. Vielleicht gelingt es mir, eine bedeutende, *positive* (das Wort ist von Dostojewski unterstrichen) heilige Figur zu schaffen. Das soll kein Costangiollo, nicht der Deutsche aus dem Oblomow“² kein Lopuchow und kein Rachmetow³ werden. Gewiss, ich werde nichts hinzuerfinden, ich werde nur den wirklichen Tichon schildern, **den ich längst und mit Begeisterung in mein Herz aufgenommen habe**. Und wenn mir dies gelingt, werde ich das als große Tat betrachten. Bitte sprechen Sie mit niemandem darüber. Aber

¹* Der Philosoph Pjotr Čadaev war 1835 nach dem Erscheinen des ersten seiner „Philosophischen Briefe“ in der Zeitschrift „Teleskop“ auf Veranlassung Nikolais I. für verrückt erklärt und unter ärztliche Aufsicht gestellt worden.

² „Woher sollen wir es wissen: vielleicht ist gerade Tichon der russische positive Typus, den unsere Literatur sucht, und nicht Lawrezki, nicht Tschitschikow, nicht Rachmetow usw.“ (Anmerkung Dostojewskis zu diesem Brief.)

³ Die beiden sind Helden aus Tschernyschewskis Roman von „Was tun?“

für den zweiten Roman, der im Kloster spielt, muß ich in Rußland sein.¹

Wer erkennt in diesen hastigen und durcheinander gewürfelten Zeilen des Briefes nicht den ersten Entwurf zu den „Brüdern Karamasoff“, mit dem alten Sossima und der lichten Gestalt des Aljoscha (die hier offensichtlich gespaltene Figur des Tichon), mit dem hochentwickelten und verdorbenen, wenn auch nicht mehr knabenhaften, so doch noch jungen Iwan Karamasoff mit der Fahrt ins Kloster (der Gutsbesitzer Miusow ist offenbar die umgestaltete Figur Tschaadajews), die Szenen des Klosterlebens usw. Die ewige Not zerschlug die Absichten Dostojewskis. Durch Redaktionen und Verlage an befristete Ablieferungen gebunden, war er gezwungen, mit besonderem Nachdruck zu arbeiten, und, wenn sich auch unter dem, was er in dieser Zeit schrieb, viel Vortreffliches findet, bildete doch das Ganze nicht die Verwirklichung seines höchsten Traumes und des schon reifen Planes. Er hoffte immer auf Muße, um die Möglichkeit zu haben, ohne Hast zu arbeiten. Neben der Geldnot behinderte ihn auch eine starke Empfindsamkeit: er war nicht imstande, und sei es auch nur vorübergehend, die Augen vor den Forderungen des Tages, vor den Sorgen und Fragen des Lebens und der Literatur zu verschließen. Im Jahre 1876 begann er „Das Tagebuch eines Schriftstellers“ herauszugeben,² damit eine neue, eigenartige und herrliche Form der literarischen Tätigkeit begründend, die sicherlich noch in den unruhigen Epochen der Zukunft eine bedeutende Rolle spielen wird. Man musste befürchten, dass der außerordentliche Erfolg dieser Tätigkeit ihn der Möglichkeit berauben würde, sich auf eine neue große Arbeit zu konzentrieren, und dass er, wie viele seiner Pläne, allmählich auch die enthusiastische Absicht, diesen schon seit Jahren geplanten großen Roman zu schreiben, unterdrücken würde.

Aber das Schicksal, das so oft hart gegen große Menschen ist, geht doch stets behutsam mit dem um, was an ihnen tief, innerlich und wahr ist. Eine Idee, die eine Zukunft hat, stirbt nicht mit ihrem Träger, selbst wenn ihn der Tod unerwartet und zufällig ereilt. Unmittelbar vor ihrem Ende reißen sie sich, gleichsam einem unbekannten und unbezähmbaren Drang gehorchend, von allem Unwichtigen los und vollbringen das Wesentlichste ihres Lebens.

¹ Vgl. F.M. Dostojewski, „Biografija i pis'ma“. Sankt Peterburg 1883, 233f.

² Das „Tagebuch eines Schriftstellers“ erschien bereits seit 1873 in der Zeitschrift „Grazdanin“; 1876 erlangte es jedoch eine andere, literarische Gestalt, die prägend auf Rozanovs Spätwerk eingewirkt hat.

Der undisziplinierte, leidenschaftliche Dostojewski verschwindet plötzlich vor den Tausenden auf ihn gerichteter Augen¹, schließt sich in sich selbst ein, „um sich mit einer künstlerischen Arbeit zu beschäftigen“²; er vertröstet die Leser des „Tagebuchs“, dass es nur für die Dauer eines Jahres sei, die Zeit, die er für die Arbeit brauche, und verspricht, danach die monatlichen Unterhaltungen mit den Lesern wieder aufzunehmen. Aber die sieben Jahre zuvor³ geäußerte Ahnung erfüllte sich leider: Die begonnene Arbeit wurde sein „letzter Roman“ und sogar sein letztes, unvollendetes literarisches Werk. In den Jahren 1880 und 1881 erschien nur je eine Nummer des „Tagebuches“ – in den Augenblicken besonderer Regsamkeit⁴ und in der Ruhepause zwischen dem ersten großen Teil des Romans und seinem zweiten Teil, der ein „fast selbständiges Ganzes“ darstellen sollte. In dieser kurzen Zwischenzeit sollte er seine Tage beschließen. Die letzten Bände des wie „Krieg und Frieden“ umfangreichen Romans blieben ungeschrieben. Die vorliegenden vierzehn Bücher, welche die vier Bände (mit dem Epilog) der „Brüder Karamasoff“ bilden, sind ein erster vollendeter, abgeschlossener Teil einer dichterischen Epopöe. Dostojewski äußert sich in der Vorrede zu den „Brüdern Karamasoff“ über den Gesamtplan des Romans folgendermaßen: „Obwohl das Buch nur eine *einzig*e Lebensbeschreibung des Helden enthält (die den Inhalt des Romans bildet), gibt es darin *zwei* Romane. Der zweite ist der Hauptteil: Dies ist das Auftreten meines Helden schon in unserer Zeit oder im gegenwärtigen Augenblick. Der erste Roman spielt noch vor dreißig Jahren, und es ist fast gar kein Roman, sondern nur ein einzigartiger Augenblick **aus der frühesten Jugend meines Helden**. Ohne diesen ersten Roman kann ich nicht auskommen, weil sonst vieles im zweiten Roman unverständlich wäre.“⁵

¹ Vgl. zum Erfolg des „Tagebuchs eines Schriftstellers“ die Zahlangaben in seiner „Biographie in Briefen“, Teil I, 300. *1876 hatte das Periodikum 1882, 1877 ca. 3000 Abonnenten, 2500 bzw. 3000 Exemplare wurden im Handverkauf abgesetzt. Von der Augustnummer des Jahres 1880 mit der Puschkin-Rede wurden 6000 Hefte abgesetzt, vom Jahrgang 1881 14000 Exemplare.

² „Tagebuch eines Schriftstellers“ im Jahr 1877: „An die Leser“. *Dostojewski bezieht sich hier (Dezember 1877) auf den Roman „Die Brüder Karamasoff“.

³ S.o. im Brief an A.P. Maikow.

⁴ Anlässlich des Puschkin-Jubiläums erschien die einzige Ausgabe für 1880 mit der „Rede über Puschkin“ und den Erklärungen dazu.

⁵* „Polnoe sobranie sočinenij“ (hinfort PSS) Bd. 14, Moskau 1976, 6.

Sogar der äußere Plan des sorgfältig überlegten Romans ist in den „Brüdern Karamasoff“ offensichtlich erhalten geblieben. Und alles zu seiner Ausführung Nötige wurde nun auch vollbracht: Im Jahre 1879 besuchte Dostojewski das berühmte Kloster „Optina Pustyn“, ¹ um seine Erinnerungen an das Klosterleben aufzufrischen. Im Vater Ambrosius, dem Staretz dieses Klosters, dessen sittlich-religiöse Autorität das Leben von Tausenden leitete, entdeckte er wahrscheinlich manch wertvollen Zug für die von ihm geplante *positive* Gestalt. Aber der ursprüngliche Plan wurde zum Teil verändert und in Vielem vervollständigt. Die positive Gestalt des Staretz, die Dostojewski in seinem Roman auftreten lassen wollte, konnte doch nicht die Hauptfigur werden, wie es seine ursprüngliche Absicht war: Diese feststehende und unverrückbare Gestalt konnte nur flüchtig skizziert werden; sie in die bewegte Handlung einzuführen – war nicht möglich. Der Staretz Sossima erscheint im Roman nur, um seinen Lieblingsnovizen Aljoscha Karamasoff für eine große Lebenstat zu segnen, und stirbt dann. Die Hauptfigur des ganzen komplizierten Werkes sollte nun an seiner Statt dieser Novize² werden. Das Sittenbild Aljoschas ist kraft der Zeichnung, die ihm Dostojewski verliehen hat, in höchstem Maße bemerkenswert. Es wäre ein grober Fehler, in ihr nur die Wiederholung des Typus des Grafen Myschkin aus dem „Idioten“ zu sehen. Der, genau wie Aljoscha, lautere und reine Fürst Myschkin ist jeder inneren Bewegung bar; infolge seiner kränklichen Natur ermangelt es ihm an jeglichen Leidenschaften, er will nichts und sucht nichts zu erreichen; er beobachtet das Leben nur, er nimmt an ihm nicht teil. So ist Passivität das ihn auszeichnende Merkmal; im Gegensatz zu ihm ist Aljoscha von Natur aus vor allem tätig, aber zugleich klar und besonnen. Zweifel³, sogar sinnliche Leidenschaft⁴ und die Fähigkeit zum Zorn⁵, all das gibt es in dieser menschlichen Gestalt; und gleichzeitig besitzt sie ein tiefes Verständnis für die Mannigfaltigkeit der menschlichen Natur: Jedem Menschen, mit dem er in enge Berührung kommt, fühlt er sich nah und vertraut. Den Bruder Iwan und Rakitin, seinen verkommenen alten Vater und den Knaben Kolja Krassotkin, – er versteht sie alle. Das Innenleben der

¹* Hier irrt Rozanov; der Besuch fand im Juni 1878 statt.

² Dies wird im Vorwort zu den *Brüdern Karamasoff* ausdrücklich mitgeteilt.

³ Vgl. seine Gedanken und Worte nach dem Ende des Staretz.

⁴ Vgl. allein das Gespräch mit Rakitin, in dem er das „Jungfräuliche“ betont und mitteilt, dass ihm die „Karamasoffschen Stürme“ nur allzu vertraut sind.

⁵ Vgl. das Gespräch mit dem Bruder Iwan über das Leiden der Kinder.

anderen begreift er und bleibt doch in sich selbst stets fest und eigenständig. Er besitzt einen unverwüstlichen Kern, von dem alles durchdringende Fäden ausgehen, welche die Fähigkeit besitzen, das innere Leben anderer Menschen zu berühren, mit ihm zu kämpfen und es zu besiegen. Dieser so starke Mensch steht indessen noch immer nur als ein Knabe vor uns; eine sonderbare Gestalt, die zum ersten Mal in unserer Literatur erschien. Zweifellos hätte der fehlende Schluss der „Brüder Karamasoff“ uns noch viele Offenbarungen über die menschliche Seele geboten, zweifellos hätte er Worte enthalten, die imstande wären, den Lebensweg tatsächlich zu erhellen. Aber das Schicksal wollte es nicht. In demjenigen Teil des Romans, den wir besitzen, bereitet sich Aljoscha auf die große Tat erst vor: Er lauscht mehr, als er spricht, er mischt sich nur selten in die Unterhaltung anderer ein, er fragt nur manchmal, meistens aber schweigt er. Alle diese Züge, die den Typus eher andeuten als zeichnen, sind jedoch so fein und wahrheitsgemäß getroffen, dass diese nicht zu Ende geführte Gestalt wie lebendig vor uns aufleuchtet. Wir ahnen schon in ihm den sittlichen Reformator, den Lehrer und Propheten, dessen Atem jedoch in dem Augenblick erlosch, als er den Mund zum Reden öffnen wollte – eine einzigartige Erscheinung in der Literatur überhaupt, nicht nur in unserer. Wenn wir nach Analogien suchen wollen, finden wir sie nicht in der Literatur, sondern nur in der Malerei. Das ist die Gestalt Christi auf dem bekannten Bild von Iwanow¹: eine ebenso ferne, aber heranschreitende, von den anderen, Näherstehenden verdeckte und doch zentrale und über sie herrschende Figur. Die Gestalt Aljoschas wird in unserer Literatur fortauern; bei der Begegnung mit manchem Seltenen und Tröstlichen im Leben wird schon jetzt sein Name genannt; und wenn es uns vergönnt sein sollte, zu einem neuen, besseren Leben wiedergeboren zu werden, wird er vielleicht der leitende Stern dieser Wiedergeburt sein.

Während Aljoscha Karamasoff in dem Roman nur angedeutet, nicht aber geschildert ist, wird sein Bruder Iwan uns klar dargestellt und kommt ausführlich zu Wort („Legende vom Großinquisitor“). So wurde, entgegen der Absicht Dostojewskis, der seinen Roman nicht beenden konnte, diese Gestalt die Hauptfigur des ganzen Romans, weil Aljoscha in der abgebrochenen Handlung noch nicht genügend zur Geltung gelangt war und den sittlichen und geistigen Kampf mit seinem älteren Bruder Iwan (was

¹* Rozanov bezieht sich auf das Monumentalbild „Erscheinung Christi vor dem Volke“ des Malers Aleksandr Adreevič Ivanov (1806-1858).

Dostojewskis Absicht zufolge hätte geschehen müssen) noch nicht aufnehmen konnte. Auf diese Weise sind „Die Brüder Karamasoff“ wirklich noch kein Roman, denn die Handlung hat noch gar nicht begonnen: Dies ist nur der Prolog zu einem Roman, ohne den „das Folgende unverständlich wäre“. Nach dem Prolog zu urteilen, musste das Ganze ein so mächtiges Werk werden, wie es Ähnliches in der Weltliteratur nicht gibt: Nur Dostojewski, der in sich „beide Abgründe, den Abgrund von oben und den Abgrund von unten“ zu vereinigen vermochte, war imstande, nicht etwa eine lächerliche Parodie, sondern eine wirkliche und tiefe Tragödie jenes Kampfes zu schreiben, der die Menschheit seit Jahrtausenden zerreißt, – des Kampfes zwischen der Verneinung des Lebens und seiner Bejahung, zwischen der Schändung des menschlichen Gewissens und seiner Erleuchtung. Nur er, der diesen Kampf mit reinstem Enthusiasmus erlebt hatte, sowohl als er die „Armen Leute“¹ schuf, wie in dem lärmenden Kreise Petraschewskis, wie in den Tiefen Sibiriens, unter Zuchthäuslern, in der langen Einsamkeit in Westeuropa, – nur er konnte uns mit gleicher Wucht sein „pro“ und sein „contra“² ohne Schmeichelei, ohne Eitelkeit zurufen.

Was die in den „Brüdern Karamasoff“ geschilderten Charaktere betrifft, so kann man die Gestalten seiner früheren Romane als Vorstudien betrachten: Iwan Karamasoff ist nur der letzte und stärkste Ausdruck jenes Typus, den Dostojewski uns mit Abweichungen nach der einen oder anderen Seite als Raskolnikoff und Swidrigajloff („Schuld und Sühne“), in Nikolai Stawrogin („Dämonen“), zum Teil in Wersiloff („Der Jüngling“) geschildert hat. Aljoscha Karamasoffs Urbild ist der Fürst Myschkin („Idiot“) und teils die Person, in deren Namen die Erzählung „Erniedrigte und Beleidigte“ vorgetragen wird; der alte Karamasoff „mit dem Profil eines römischen Patriziers aus der Zeit des Verfalls“, der Kinder in die Welt setzt und sie verlässt, der es liebt, „bei einem Kognakchen“ sich über das Sein Gottes zu unterhalten, und dem es in der Hauptsache Spaß macht, über alles, was anderen lieb und teuer ist, zu spotten, – ist die Vollendung des Typus Swidrigajloff und des alten Fürsten Walkowski („Erniedrigte und Beleidigte“). Nur der unsinnige und im Grunde doch edle, wenn auch oberflächliche, Dimitrij Karamasoff erscheint als eine neue Person, höchstens erinnert er, jedoch nur äußerlich, an den hastigen und aufgeregten Kapitän Lebedkin („Die Dämonen“). Eine neue Figur ist auch der vierte Bruder, Smerdjakoff,

¹ Vgl. die Erinnerungen im *Tagebuch eines Schriftstellers* vom Januar 1877.

² Titel eines Kapitels aus den „Brüdern Karamasoff“.

dieser uneheliche Spross des alten Karamasoff und Lisawetas, „der Stinkenden“, der Torso eines menschlichen Wesens, ein geistiger Quasimodo, eine Synthese alles Lakaienhaften, das im menschlichen Verstande und im menschlichen Herzen lebt. Diese Wiederholung der Hauptcharaktere in den „Brüdern Karamasoff“ bedeutet nicht nur keine Schmälerung des Wertes dieses Werkes, sondern steigert das Interesse an ihnen: Dostojewski ist vor allem Psychologe, er schildert uns nicht das Alltagsleben, in dem wir stets Neues suchen, sondern allein die menschliche Seele, mit ihren kaum wahrnehmbaren Ausprägungen und Wandlungen; er zeigt uns, wohin eine gewisse Neigung und Veranlagung führt, wohin bestimmte Gedankengänge und seelische Gefüge münden. Von diesem Standpunkt her gesehen, sind die „Brüder Karamasoff“ als vollendendes Werk von unerschöpflichem Interesse. Um dies aber ganz zu verstehen, ist hier einiges über den allgemeinen Sinn von Dostojewskis Tätigkeit zu sagen.

II

Die Ansicht ist bekannt¹, wonach unsere ganze neuere Literatur von Gogol herkomme; es wäre richtiger zu sagen, dass sie in ihrer Gesamtheit eine Ablehnung Gogols bedeute, einen Kampf gegen ihn. Sie stammt zwar von ihm, wenn man die Sache rein äußerlich betrachtet, die Verfahren des künstlerischen Schaffens vergleicht, seine Formen und Gegenstände. Wie Gogol beschäftigen sich auch die ihm nachfolgenden Schriftsteller, Turgenjew, Dostojewski, Ostrowski, Gontscharow, Tolstoi mit dem realen Leben und nicht mit dem Schaffen in der Vorstellung (*Die Zigeuner, Der Mzyri*; mit Lagen, in denen wir alle uns befinden, mit Beziehungen, die wir alle eingehen. Will man aber die Sache von der inneren Seite betrachten, vergleicht man den Inhalt der Gogolschen Dichtungen mit denen seiner angeblichen Nachfolger, so muß man erkennen, dass zwischen ihnen ein diametraler Gegensatz besteht. Allerdings waren sowohl seine, wie die Blicke seiner Nachfolger auf das Leben gerichtet; aber, was die Späteren in ihm sahen und schilderten, hat nichts gemein mit dem, was Gogol sah und darstellte. Ist nicht das feine Verstehen der inneren Regungen des Menschen der scharfe, beständige und markante Zug aller dieser neueren Schriftsteller?

¹ Sie ist übrigens detailliert entwickelt bei Apollon Grigorjew in dessen Aufsatz „Blick auf die gegenwärtige schöne Literatur, und ihr historischer Ausgangspunkt“. (Vgl. „Werke“ [Bd. 1, Sankt Petersburg 1876], S. 8-20).

Hinter den Handlungen, Situationen und Beziehungen entdecken wir bei ihnen immer die menschliche Seele als den geheimen Motor und Schöpfer aller sichtbaren Fakten. Ihre Erregungen, ihre Leidenschaften, ihr Fall und ihre Erleuchtung – das ist der Gegenstand ihrer ständigen Aufmerksamkeit. Deshalb finden wir soviel Nachdenkliches in den Schöpfungen dieser Schriftsteller, darum lieben wir sie und betrachten das Lesen ihrer Werke als ein Mittel der besten, menschenbildenden Erziehung. Wenn wir uns jetzt, im Hinblick auf diese wesentliche Eigenschaft, Gogol zuwenden, werden wir sofort fühlen, dass gerade diese Eigenschaft einen schrecklichen Mangel seines Schaffens bildet, gerade diese, und zwar nur bei ihm allein. Sein Hauptwerk nannte er „Tote Seelen“, und er hat damit, ohne es abzusehen, selbst das große Geheimnis seines Dichtens und seines Lebens offenbart. Er war ein genialer Schilderer der äußeren Formen; und ihrer Darstellung, zu der allein er fähig war, verlieh er fast, wie von Zauberhand, eine ungeheuerere, fast plastische Lebendigkeit. Deshalb merkte niemand, dass sich dahinter im Grunde nichts verbarg, keine Seele und kein Träger einer Seele. Mag die von ihm geschilderte Gesellschaft schlecht und gemein gewesen sein, mag sie das Verlassen auch verdient haben: Bestand sie nicht aber aus Menschen? Sind ihm denn die großen Augenblicke der Geburt und des Todes, die alle lebendigen Wesen beseelenden Gefühle der Liebe und des Hasses verborgen geblieben? Wie sollten die Gestalten, die er uns als seine Helden vorführt, auf diese großen Momente des Lebens reagieren, wie die allgemeinen Leidenschaften empfinden? Was ist unter ihrem äußeren Gewande, das allein wir zu sehen bekommen, fähig, auf menschliche Weise fröhlich zu sein, zu bedauern und zu hassen? Und wenn sie zu keiner Liebe, zu keinem tiefen Hass, zu keiner Angst und zu keiner Würde fähig waren, wozu, fragen wir, haben sie sich letzten Endes abgemüht und etwas erworben, wozu sind sie irgendwo hingefahren und haben sie etwas ertragen? und gewirkt?

Gogol schildert uns an einer Stelle Kinder; auch sie sind ebenso verkümmert wie ihre Väter, ebensolche lächerliche Figuren. Ein- oder zweimal zeigt er uns die entstehende Liebe, und wir vernehmen mit Erstaunen, dass das einzige, wodurch sie entfacht wurde, die physische Schönheit ist, die Schönheit des weiblichen Körpers, die auf den Mann spontan wirkt (Andrei Bulba und die kleine Polin) und von der man nach dem ersten Augenblick nichts mehr zu berichten hat. Da fehlen die Worte und Gefühle, die wir aus den melancholischen Liedern unseres Volkes, aus der griechischen Mythologie, aus den deutschen Märchen kennen, und die es überall auf der ganzen

Welt gibt, wo Menschen lieben und leiden und nicht nur körperlichen Lustgefühlen frönen. War das alles ein Traum der ganzen Menschheit, den nun Gogol entlarvt hat, indem er Trugbilder zerschlug und die Wirklichkeit zeigte? Es ist doch wohl eher anzunehmen, dass nicht die ganze Menschheit geträumt und nur er allein die Wahrheit gesehen habe, sondern umgekehrt, dass die Menschheit die Wahrheit gekannt habe, die sie im Laufe von Jahrtausenden in Volksdichtungen widergespiegelt hat, und dass er allein träumte und uns seine Trugbilder als Wirklichkeit erzählte:

„Warum muß ich wie ein Wurm umkommen?“ fragt sein Held Tschitschikow in einer misslichen Situation, nachdem er sich im Zollamt verfangen hat. „Was bin ich jetzt? Wozu taue ich? Wie soll ich jetzt einem ehrbaren Familienvater in die Augen sehen? Wie sollte ich keine Gewissensbisse empfinden, weiß ich doch, dass ich nur unnütz die Erde belaste? Und was werden einst meine Kinder sagen? Seht, werden sie sagen, **unser Vater war ein Schwein, er hat uns keinerlei Vermögen hinterlassen.**“

„Wir wissen, dass Tschitschikow sehr besorgt um seine Nachkommen war. Das ist ein kitzlicher Gegenstand. So mancher würde vielleicht nicht so tief in einen fremden Beutel greifen, wenn sich ihm nicht immer wieder die seltsame unbegreifliche Frage aufdrängte: ‚Was werden meine Kinder sagen?‘ Und der künftige Stammvater greift schleunigst nach dem, was ihm gerade unter die Finger kommt, wie ein vorsichtiger Kater, der ängstlich danach ausspäht, ob der Herr in der Nähe sei, im selben Augenblick aber nach einem Stück Speck, einer Kerze oder einem Stück Seife hascht.“¹

Was für ein Entsetzen, welche Verzweiflung! Doch ist es auch wahr? Haben wir nicht auf den dörflichen und städtischen Friedhöfen Greisinnen gesehen, die auf den Gräbern ihrer Greise sitzen und weinen, obgleich sie in zerlumpten Kleidern zurückgelassen haben in denen sie eins selbst steckten? Haben denn jemals Kinder am Sterbelager ihres Vaters *irgendwo* die Mutter gefragt: „Wird uns denn ein Vermögen hinterlassen?“ Ist denn unsere ganze unvergleichliche Volksdichtung², die in nichts zurückstehende Dichtung des „Igor-Lieds“ nur Lug und Trug? Welche Bilder, Herzens-Wehmut, welche Hoffnungen und Erinnerungen enthalten sie! Mit welchem düsteren, leblosen Blick musste man die Wirklichkeit betrachten, um das alles zu übersehen, um diese Laute, diese Klagen nicht zu vernehmen. Mit

¹ „Die Toten Seelen“, Ausgabe von 1873, S. 258.

² Vgl. die von Barsow gesammelten „Klagelieder des Nordkreises“, die Klage der Jaroslawna, die poetischste Stelle im „Igorlied“ ist offensichtlich aus einer Volksdichtung dorthin übertragen; vgl. die Sprache, Bilder, Redewendungen.

leblosem Blick hat Gogol das Leben betrachtet und nur tote Seelen in ihm erblickt. Nicht die Wirklichkeit hat Gogol in seinen Werken wiedergegeben, sondern nur eine Reihe von Karikaturen auf sie, allerdings mit verblüffender Meisterschaft: Darum bleiben sie so tief im Gedächtnis haften, wie es keine lebenden Gestalten vermögen. Betrachten Sie die Reihe der besten Porträts von Menschen, die mitten im Leben stehen, die aus Fleisch und Blut sind, – nur die wenigsten bleiben lebendig in der Erinnerung; schauen Sie dagegen eine sehr gute Karikatur an, – und noch lange Zeit später, sogar beim Erwachen aus dem Schlaf in der Nacht, erinnern Sie sich ihrer so lebhaft, dass Sie beim Gedanken an sie lachen. In den ersteren vermischen sich die guten und schlechten menschlichen Eigenschaften, sie durchkreuzen sich und schleifen sich gegenseitig ab, nichts Scharfes und nichts Grelles blendet uns; eine Karikatur befasst sich nur mit einem einzigen Charakterzug und die ganze Person spiegelt nur diesen durch die Grimasse des Gesichts und die unnatürlicher Konvulsionen des Körpers trughaft wieder. Die Person ist schief und bleibt so in unserer Vorstellung für alle Zeiten haften. Dies ist auch die Art Gogols.

Und darin liegt die Erklärung seiner ganzen Persönlichkeit und seines Schicksals. Sein Genie erkennen wir an, bleiben erstaunt vor ihm stehen und fragen uns: Warum gleicht er so wenig den anderen Menschen¹, was unter-

¹ Aus seinen „Ausgewählten Stellen aus dem Briefwechsel mit Freunden“ können wir alles Wesentliche zur Charakteristik des inneren Prozesses seines Schaffens entnehmen. Es sei hier eine solche Stelle wiedergegeben: „Ich bin schon viele **meiner** Fehler dadurch losgeworden, dass ich sie auf meine **Helden übertragen** habe, ich habe sie in ihnen verspottet und zwang auch andere, über sie zu lachen... Das wird dir auch erklären, warum ich dem Leser keine tröstlichen Erscheinungen geschildert und warum ich keine **tugendhaften** Menschen zu meinen Helden erwählt habe. Die lassen sich **nicht ausdenken**. Solange man nicht beginnt, ihnen zu ähneln, solange es nicht gelingt, durch Hartnäckigkeit und Anstrengung **einige gute Eigenschaften** in der Seele zu entwickeln, – bleibt alles tot, was deine Feder niederschreibt.“ („Vier Briefe an verschiedene Personen über die „Toten Seelen“, dritter Brief). Hier ist die subjektive Gestaltung aller Figuren seines Werks mit hinreichender Klarheit ausgesprochen: Seine Helden sind nach außen geworfene Eigenschaften seiner eigenen Seele, von der Schilderung der äußeren Erscheinung ist hier gar nicht die Rede. Auch wird darin der Schöpfungsprozess selbst gezeigt: Gogol nimmt einen einzigen Charaktermangel, dessen Wesen ihm aus seinem eigenen Leben wohlbekannt ist, und zeichnet eine Illustration dazu oder eine Illustration mit „einer Moral“. Es ist klar, dass jeder Zug der Gestalt nur diesen einen Charaktermangel widerspiegelt, denn die geschilderte Gestalt hat keine andere Aufgabe. Gerade das ist auch das Wesen der Karikatur.

scheidet ihn von anderen? Und wir beginnen unwillkürlich zu glauben, dass es nicht Überfluss an Menschlichkeit ist, nicht eine die normalen Grenzen der Natur übersteigende Kraft, sondern umgekehrt ein tiefes, entsetzliches Manko in diesem Naturell, ein Mangel an dem, was alle besitzen, was keinem fehlt. Er war so vereinsamt in seiner Seele, dass er keine andere Seele durch seine zu berühren vermochte: Deshalb empfand er die Plastik der äußeren Formen, Bewegungen, Situationen so stark. Von Gogol, dem Freund Puschkins, dem Zeitgenossen Granowskis und Belinskis, von dem Mitglied des slawophilen Zirkels in dessen bester und größter Zeit wird berichtet, dass er „keine *positive Gestalt* für sein Schaffen finden konnte“; wir sehen auch: selbst seine allzu ätzenden und allzu „sichtbaren“ Tränen vergießt er um etwas Unwirkliches, um ein vermeintliches „**Ideal**“. Ist das nicht ein Mangel? Vielleicht können wir das Geheimnis durch ein richtiges Wort lüften?

Es ist nicht das „Ideal“, das er nicht finden und nicht ausdrücken konnte; dieser große Meister der Form verzehrte sich in dem ohnmächtigen Wunsch, auch nur einer seiner Gestalten eine lebendige Seele zu geben. Und da er doch diesem unwiderstehlichen Drang nicht nachkommen konnte, erschienen in seinen Werken phantastische Ungeheuer wie die widernatürliche Ulinka oder der Grieche Constangioglo,¹ die weder einem Traum noch der Wirklichkeit ähneln. Und so verzehrte er sich in dem vergeblichen Bestreben, sich einer menschlichen Seele zu nähern; etwas Unklares wird über seine letzten Lebenstage berichtet: von Wahnsinn, furchtbaren Qualen der Reue, von Fasten und vom Hungertod.²

Welch eine Lehre in unserer Geschichte, die wir ja doch nicht begriffen haben! Ein genialer Künstler schilderte sein Leben lang den Menschen und vermochte nicht, dessen Seele zu schildern. Dieser Künstler erzählte uns, dass es eine solche Seele nicht gäbe, und er schuf tote Menschen mit einer solchen Vollkommenheit, dass wir mehrere Jahrzehnte an eine Generation wandelnder Leichname glaubten, – und wir entbrannten in Hass gegen diese Generation und fanden nicht Worte genug, diese seelenlosen Wesen zu

¹* K.F. Costangioglo, halbgriechisch-halbtürkischer Gutsbesitzer aus den „Toten Seelen“.

² Vgl. Turgenjew in seinen *Literarischen Erinnerungen*: „Welch ein kluges und welch ein krankes Wesen“ und auch F.I. Buslajew: *Meine Mußestunden*. Moskau 1886, Bd. 2, 235-239 [PSS, Bd 11, 58], mit den historischen Worten Gogols, die er wenige Tage vor seinem Tod an Schtschepkin gerichtet hat: „Bleiben Sie immer so wie Sie sind.“

verdammen. Aber er, der Urheber dieses Trugs, erlitt eine Strafe, die uns noch bevorsteht. Er starb als Opfer seiner mangelhaften Natur, und die Gestalt eines Asketen, der seine Werke verbrennt, ist die letzte, die uns dieser seltsame, dieser durch sein Leben so ungewöhnliche Mensch hinterließ. „Die Rache ist mein, ich will vergelten“,¹ diese Worte glaubt man aus dem Prasseln des Kamins zu vernehmen, in den dieser geniale Wahnsinnige seine ingeniose und verbrecherische Lüge wider die menschliche Natur schleudert.

Was der Mensch mit seinem Bewusstsein nicht klar erfasst – das erfährt er manchmal umso stärker mit seinem Gefühl: Unsere ganze Literatur nach Gogol war bemüht, das menschliche Wesen zu durchdringen. War es nicht die Macht des Widerstandes, dass in keiner Zeit und bei keinem Volk die Geheimnisse der menschlichen Seelen so tief enthüllt wurden, wie das unsere Literatur im letzten Jahrzehnt vor unser aller Augen vollbracht hat? Es gibt nichts Erstaunlicheres als den Wechsel, den man wahrnimmt, wenn man sich von Gogol zu einem unserer neueren Schriftsteller wendet: Es ist, als wenn man aus einer Leichenkammer in einen blühenden Garten kommt, der voll Klang und Farbe, voll Sonnenschein und Leben der Natur ist. Wir vernehmen erstmals menschliche Stimmen, wir erblicken Zorn und Freude auf menschlichen Gesichtern, wir sehen, wie sie manchmal komisch sein können, aber wir lieben sie, weil wir sie als Menschen und als unsere Brüder erkennen. In einer Reihe kleiner Erzählungen von Turgenjew kommen dieselben Dörfer, Wege und Felder vor, die vielleicht der Held der „Toten Seelen“ bereist hat, dieselben kleinen Provinzstädte, in denen er die Kontrakte über den Ankauf seiner toten Seelen abgeschlossen hat. Aber wie lebt das hier alles, es atmet, rührt sich, liebt und genießt! Wir begegnen hier denselben Bauern, aber das sind nicht Fast-Idioten, die, um aufeinandergefahrenen Pferde wieder auseinander zu bringen, diese besteigen und sie mit Stöcken auf den Rücken schlagen;² wir treffen Leibeigene und Knechte, aber man zeigt uns andere als den ewig stinkenden Petruschka oder den Selifan, von dem uns Gogol nur berichtet, dass er ewig betrunken war. Welche Verschiedenheit der Charaktere, düstere und heitere, erfüllt von Alltags-Sorgen oder feiner Poesie. Wenn wir ihre lebendigen und individuellen Züge betrachten, beginnen wir unsere eigene Geschichte, uns selbst, unsere Umgebung zu verstehen, die in solcher Weite aus den Tiefen dieses

¹* Römerbrief 12, 19.

²* Gemeint sind Mitjaj und Minjaj aus Teil I, Kapitel 5 der „Toten Seelen“.

Volkes emporgewachsen ist. Welch herrliche Kinderwelt entfaltet sich vor uns in den Tagträumen Oblomows, in den Erinnerungen von „Netoschka Neswanowa“, in „Kindheit und Jugend“ (L. Tolstoi), in den Szenen aus „Krieg und Frieden“, in der besorgten Dolly aus „Anna Karenina“; soll dies alles weniger wahrhaftig sein als Gogols Kindertypen „Alcibiades“ und „Themistokles“, diese erbärmlichen Puppen, dieses boshafte Grinsen über etwas, worüber noch niemand gegrinst hat? Und die Gedanken Bolkonskis auf dem Felde von Austerlitz, die Gebete seiner Schwester, die Unruhe Raskolnikoffs und diese ganze verwickelte, vielfältige, in unendliche Ferne reichende Welt der Ideen, Charakter, Situationen, die sich uns im letzten Jahrzehnt offenbart haben, – was sollen wir davon sagen, wenn wir sie mit Gogols Welt vergleichen? Mit welchem Wort sollen wir seine historische Bedeutung kennzeichnen? Ist es nicht die Offenbarung eines Lebens, das in ihm erstorben war, ist es nicht die Wiederherstellung der Würde des Menschen, die diesem von Gogol geraubt war?

III

Dostojewski begann, früher als alle anderen, vom Leben zu sprechen, das hinter den düstersten Formen pulst, von der menschlichen Würde, die unter den unmöglichsten Verhältnissen gewahrt bleibt. In der ganz kleinen, aber prächtigen Erzählung „Der ehrliche Dieb“¹ finden wir zwei Gestalten, an denen wir täglich vorbeigehen, ohne sie zu beachten. Ein armer Winkel, einfache Reden, ein alltäglicher Fall, – und doch leuchten sie in unsere Seelen wie ein Licht aus einer fernen Welt: Wir vergessen eine Weile unsere Gedanken und unsere Wünsche und stehen unter dem Bann dieses Lichtes. Gestalten, die wir bisher nur ihrer äußeren Form nach kannten, werden vor unseren Augen durchleuchtet, und wir sehen auf einmal das Herz, das in ihnen schlägt. Und wenn wir nach einigen Augenblicken, der Lichtstrahl ist wieder verschwunden, zu unseren alltäglichen Gedanken zurückkehren, hat sich etwas in ihnen verändert; etwas ist gewichen und etwas für immer hinzugekommen. Hinzugekommen ist die Sorge um den Menschen, so fern er uns auch stehen mag, gewichen – die Verachtung für den Menschen, wo wir ihn auch antreffen mögen. Trotz der ganzen Weisheit, die wir in uns aufnehmen, trotz der Höhe unseres Verstandes, – fortan bleiben wir stehen und

¹ „Vollständige Werkausgabe“, 1882, Bd. 2, S. 463. Weitere Angaben der Bände beziehen sich auf diese posthume Ausgabe.

fragen uns: ist unsere Welt ebenso rein, ist unser Herz ebenso warm, wie das Herz der Mühseligen und Beladenen, die wir für einen Augenblick gesehen haben und für immer im Gedächtnis behalten werden? Nun werden uns die Worte des Apostels klar wie nie zuvor: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelszungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle“;¹ wir begreifen, dass in ihnen das Maß für Gut und Böse gegeben ist, mit dem wir nicht untergehen und mit dem wir jede Weisheit messen können.

Wer in uns die Erkenntnis weckt, weckt auch die Liebe in uns. Dem Autor folgend, steigen wir hinab in die dunkle Welt des menschlichen Daseins, die uns bisher verschlossen war und zusammen mit ihm lebendige Wesen, die dort herumwimmeln. „Ihr glaubt, dass sie aufgehört haben zu leiden, dass sie nichts mehr empfinden“, sagt er uns: „Hört ihre Sprache, betrachtet ihre Gesichter: Seid Ihr imstande so zu fühlen, habt Ihr in schwierigen Augenblicken soviel Anteilnahme an Eurer Umgebung gefunden, mit der sie in dieser Dunkelheit und in dieser Kälte einander erwärmen? Und sehet, welcher Glaube in ihnen lebendig ist, wie weit entfernt sie von schwächlichem Jammer sind, wie wenig sie anklagen und wie geduldig sie ihr Kreuz tragen. Ihr habt geglaubt, dass sie nur arbeiten und essen, das Denken und Wünschen aber Euch überlassen? Nein, in ihnen leben alle Eure Leidenschaften, aber sie verstehen außerdem noch vieles, was Euch unbegreiflich ist. Das sind Menschen, ebensolche Menschen wie Ihr, die nur vieles bewahrt haben, was Ihr bereits verloren habt, und die nur Weniges sich nicht angeeignet haben von dem, was Ihr Euer nennt. Ihr habt sie gesehen: jetzt gehet, und wenn Ihr könnt, vergesst diese Welt“.

Und wenn Ihr unentschlossen stehen bleibt, schaut er Euch durchdringend an und sagt: „Warum geht Ihr nicht, was hält Euch zurück? Vergesst nicht, was in Euch erwacht ist, vergesst niemals: das *Gewissen*, es lebt in allen Menschen, auch in diesen. Ihr seht keine Hände, die ermüdet sind, keine Füße, die kalt sind, keine Mägen, die leer sind. Ihr seht vor Euch Millionen Menschenseelen und wenn Ihr denkt man müsse sie nur wärmen, speisen und beruhigen, so gedenket dessen, wie Ihr jetzt den Schlaf und die Speise vergessen habt, die Euch erwarten. Ich habe alles gesagt. Jetzt geht und beschäftigt Euch mit Philosophie oder mit Altertümern. Ich aber bleibe bei ihnen, und sollte ich nicht imstande sein, ihre Mühsal zu teilen, so will

¹* 1. Korinther 12, 19.

ich wenigstens ihre Leiden teilen, und vielleicht gelingt es mir dereinst, mich über ihre Freuden zu freuen.“

Inmitten Eurer philosophischen und historischen Interessen, die Euch umgeben inmitten Eurer glänzenden Welt der Schönheit, die Euch in Kunst und Literatur fesselt empfindet Ihr seither eine dumpfe Unruhe, Ihr erinnert Euch immer wieder des seltsamen Menschen, der Euch in eine Welt geführt hat, die der Euch bekannten so unähnlich ist; der aus dieser neuen Welt die düsteren Worte zu Euch gesprochen hat, die Ihr nimmermehr loswerden könnt. Er aber blieb dort. Ist er stark genug, und was will er mit alledem anfangen, worüber Jahrtausende hinweggeschritten sind und was unsere Zivilisation verschleiert hat? In der Mußestunde greift Ihr zu seinen Werken, um aufmerksam sein Gesicht zu betrachten, um die Kraft seiner Muskeln und die Stärke seiner Gedanken zu erproben.

Lassen wir eine Reihe seiner Erzählungen an uns vorüberziehen. Wie viel Scherzhaftes und Ernstes und manchmal auch Abstruses¹: Wie ein Mensch, der etwas zu sagen beabsichtigt, vorerst zu spucken und unverständliche Laute von sich zu geben beginnt. Aber allmählich wird seine Rede fließend. Ihr habt schon das Lächerliche seiner Vorbereitungen vergessen und lauscht dem Sinn seiner Worte. Welch ein Gefühlsreichtum, welch ein Verständnis für alles, was zu verstehen den Menschen am wichtigsten ist. Bald entfaltet sich vor Euch ein trauriges und komisches Idyll („Ein schwaches Herz“), bald duftende Poesie („Weiße Nächte“), bald eine von brennender Leidenschaft erfüllte unvollendete Erzählung („Netoschka Neswanowa“) von dem wahnsinnigen Musikanten, der mit seinem kleinen Töchterchen durch die dunklen Straßen läuft; oder die Erzählung voll echter Lustigkeit („Der kleine Held“), von der wir wissen, dass sie während der Festungshaft wenige Wochen vor dem Gerichtsurteil, das dem Autor die Todesstrafe bringen konnte, geschrieben wurde. Ja, dieser Mensch ist ernsthaft“, denken wir unwillkürlich: Was auch seine innere Welt erfüllen möge, sie ist fest, denn selbst angesichts des Todes hört seine schöpferische Kraft nicht auf. Und das Merkwürdige, er taucht manchmal aus der Welt der Tiefe, in der wir ihn verlassen haben, mit Leichtigkeit empor, und dann beschäftigt er sich fast ausschließlich mit der Welt der Kinder (Prinzessin Katja aus „Netoschka Neswanowa“, die Tochter des Pächters in „Weihnachtsbaum und Hochzeit“). Diese Welt der Kleinen ist ebenso hell und schuldlos, ebenso durchsichtig und lebendig wie

¹ Z. B.: „Roman in neun Briefen“, „Die Wirtin“ u.a.m.

jene der Armen; und wir empfinden mit ihm die gleiche Besorgtheit um diese Welt wie um die Welt der von den Menschen vergessenen Menschen; wie misstrauisch und finster wird sein Blick, wenn sich dieser spielenden Welt Erwachsene nähern. Da ist Julian Mastakowitsch, der an den Fingern die Jahre des Mädchens und die Zinsen vom Kapital abzählt, das auf ihren Namen hinterlegt ist, wovon er zufällig auf dem Kinderball erfahren hat:

„Dreihundert, dreihundert“, flüstert dieser hohe Würdenträger... „elf, zwölf, sechzehn... fünf Jahre; angenommen, zu 4 Prozent auf 100, macht 12, fünfmal 12 macht 60, und von diesen 60... Nicht 4 Prozent, dieser Schuft nimmt vielleicht 8 oder 10 Prozent...“¹ Er unterbricht seine Kalkulation; schleicht sich auf Zehenspitzen an das Kind heran, das eben mit seiner Puppe beschäftigt ist, und küsst es auf den Kopf. „Was machen Sie hier, liebes Kind“, flüstert er erregt.

Der Kinderball endet unter lebhaftem Erstaunen der Gäste, die gerührt der freundlichen Unterhaltung des Würdenträgers mit dem Kinde des reichen Pächters folgen.

Das Bild entzieht sich nun den Augen des Lesers und wird erst nach fünf Jahren wieder aufgerollt: ein trüber Tag (wie stets bei Dostojewski), eine Dorfkirche, ein herrliches, kaum aufgeblühtes Mädchen und der sie empfangende Bräutigam. Ein Flüstern im Volk über den Reichtum der Braut, – die zwar gealterten, aber doch bekannten Züge des Bräutigams erklären dem Erzähler alles – und er erinnert sich an den Weihnachtsbaum vor fünf Jahren, an die frostige Sylvesternacht.

Auf demselben Kinderball inmitten fröhlicher Kindergestalten zeigt er uns einen eingeschüchterten Knaben, den Sohn der Gouvernante des Hauses, der den brennenden Wunsch hat, mit den übrigen Kindern zu spielen, die sich von ihm fernhalten. Der Kinderverstand begreift schon den Unterschied in der gesellschaftlichen Stellung und die Kindernatur bemüht sich, diese Kluft zu überbrücken. Er ist schüchtern und schmeichlerisch – ein so lustiger Abend wird sich nicht bald wiederholen –, und schon schmiegt er sich an die Kinder – er verwindet die Kränkungen und er schmeichelt ihnen ergeben, damit sie ihn ja nicht davonjagen. Ihr fühlt es, wie hier Glanz und Reichtum, alles das, – wie ein Schatten beiseite bleibt; der Blick des Autors bleibt unverwandt darauf haften, was hinter diesem

¹ „Werke“, Bd. 2, S. 485f. [„Weihnacht und Hochzeit (Aus den Aufzeichnungen eines Unbekannten)“, 1848].

Glanz lebt und atmet – auf der menschlichen Seele, auf ihren ersten Leiden, ersten Verformungen.

„Ist er nicht stark?...“ In dieser kleinen, etwas phantastischen Skizze, deren Stoff und Ton sich später in den „Erniedrigten und Beleidigten“ wiederfinden, schildert Dostojewski die Begegnung eines einsamen Schwärmers mit einem verlassenen Mädchen. Welch seltsame Begegnung, welch träumerische und heiße Geständnisse, wie fest halten diese zwei einsamen und reinen Wesen einander an den Händen! In unserer ganzen Literatur gibt es keine Erzählung, die so tief wie diese in die menschliche Seele eingedrungen ist, so dass wir all den eitlen Lärm des übrigen Lebens nicht mehr wahrnehmen. Nur die mondlosen hellen Nächte des Nordens schauen auf diese zwei Wesen herab, die sich gegenseitig im Gewissen des anderen erkennen. Doch siehe, da taucht neben ihnen ein Schatten auf, als er ihr irgendwelche unzusammenhängenden Worte sagt, wobei er auf den Himmel zeigt. Es war die vierte Nacht, ihre vierte Begegnung. Ihre Hand zittert, und sie schmiegt sich an ihn. Eine bekannte Stimme, die sie einst geliebt hat, der sie gewohnt war, schüchtern zu gehorchen, ruft sie: Mit einem Aufschrei stürzt sie sich zu dem, den sie für ewig verloren glaubte, zu ihrem zerrissenen Glück, im Glauben an Erweckung und Rückkehr der heißen Liebe. Der Schwärmer bleibt allein, er geht nach Hause. Wie gealtert sah alles in seinem einsamen Winkel aus, – auch er selbst, auch die Wände seines Zimmers, auch das Nachbarhaus. In einem leidenschaftlichen und flehenden Brief erklärt sie ihm alles, bittet, ihr keine Vorwürfe zu machen, sie nicht zu vergessen, wie auch sie ihm ein ewiges Andenken bewahren wolle. Der Brief entfiel seinen Händen, mit denen er sein Gesicht bedeckte:

„Vielleicht war der Sonnenstrahl daran schuld, der plötzlich durch die Wolken brach, um sich gleich wieder hinter einer Regenwolke zu verstecken, so dass alles in meinen Augen noch trüber, noch düsterer wurde... Oder haben meine Augen in meine Zukunft geschaut und dort etwas Ödes, Trauriges erblickt, etwa mich selbst, wie ich jetzt bin, nur um fünfzehn Jahre älter, in demselben Zimmer, ebenso einsam, mit derselben Matrjona, die in all den Jahren um nichts gescheiter geworden ist...?“

Aber die Kränkung mag ich dir nicht verzeihen, Nastenka, ach könnte ich dein helles friedliches Glück mit dunklen Wolken trüben, dir Vorwürfe machen, damit dein Herz sich quäle und gräme und kummervoll in der Stunde der Seligkeit poche, oder auch nur ein Blatt der zarten Blüten, die du zur Trauung mit ihm in deine schwarzen Locken flichtst berühren... oh nein, Nastenka, das werde ich nie, nie! Möge dein Leben Glück sein und so hell

und lieb wie dein süßes Lächeln, und sei gesegnet für den Augenblick der Seligkeit und des Glücks, den du einem anderen einsamen, dankbaren Herzen geschenkt hast!“¹

Sind diese Worte nicht wie aus Mondlicht gewoben? Sie atmen dieselbe Ruhe, die gleiche Genügsamkeit, dieselbe Bereitwilligkeit, nur durch fremdes Glück zu leuchten.

Und plötzlich dieser Ton: „Ich bin ein kranker Mensch... ein schlechter Mensch. Ein abstoßender Mensch bin ich. Ich glaube, ich bin leberleidend“,² tönt es dumpf grollend aus dem Untergrund. Einige Seiten weiter: „...ich bin fest überzeugt, dass nicht nur sehr viele Erkenntnisse, sondern dass jede Erkenntnis – Krankheit ist. Dabei bleibe ich. Aber lassen wir dieses Thema einen Augenblick ruhen. Sagen Sie mir zunächst etwas anderes: wie kam es, dass ich zum Beispiel, in denselben, ja in denselben Minuten, als ich am allerfähigsten war, alle Feinheiten des „Schönen und Erhabenen“ zu erkennen, zuweilen so widerliche Dinge nicht nur erkennen, sondern auch begehen konnte; Dinge, sag ich Ihnen, die... nun ja... kurz, die vielleicht alle begehen, die aber wie zum Trotz gerade dann von mir begangen wurden, als ich am klarsten erkannte, dass man sie eigentlich überhaupt nie tun sollte? Je mehr ich von der Erkenntnis des Guten und „alles Schönen und Erhabenen“ durchdrungen war, desto tiefer versank ich in meinem Sumpf und desto fähiger war ich, völlig in ihm stecken zu bleiben.“³

Noch einige Seiten weiter: „Denn die direkte, gesetzmäßige, unmittelbare Frucht der Erkenntnis, – das ist die Trägheit, d.h. das bewusste Händ-In-Den-Schoß-Legen. Das habe ich schon früher erwähnt. Ich wiederhole es, wiederhole es nachdrücklichst: Alle Tatmenschen sind nur tätig, weil sie stumpfsinnig und beschränkt sind. Wie ist das zu erklären? Ganz einfach: infolge ihrer Beschränktheit betrachten sie die am nächsten liegenden und weniger wichtigen Ursachen als die Urgründe, und so überzeugen sie sich schneller und leichter als die anderen, dass sie eine unwandelbare Basis für ihre Tätigkeit gefunden haben und geben sich nun damit zufrieden, – das aber ist doch die Hauptsache. Denn um eine Tätigkeit zu beginnen, muß man zunächst vollständig beruhigt sein, auf dass nicht die geringsten Zweifel mehr übrig bleiben. Nun, wie aber soll z. B. ich mich beruhigen? Wo sind bei mir die Urgründe, auf die ich mich stützen könnte, wo die Basis?

¹ „Helle Nächte“, „Werke“, Bd. 2, 539.

² „Aus dem Dunkel der Großstadt“, „Werke“, Bd. 3, 443.

³ „Werke“, Bd. 3, 446.

Woher sollte ich sie nehmen? Ich übe mich im Denken und folglich zieht bei mir jeder Urgrund sofort einen anderen, noch ursprünglicheren nach sich und so geht es weiter bis in die Unendlichkeit. Derart ist eben das Wesen aller Erkenntnis und alles Denkens. Und das sind also die Gesetze der Natur“.

Es tauchen schamlose Bekenntnisse auf und eine geniale Dialektik; wir sehen die goldenen Stecknadeln, welche die sich langweilende Kleopatra in die Brüste ihrer Sklavinnen bohrt; alltäglichste Romantik wird heraufbeschworen:

Als aus der Finsternis der Verirrung
Mit heißem Wort der Überzeugung
Ich die gefallene Seele herauszog[...]¹

Ein gefallenes Mädchen wird erst „gerettet“ und dann bis zur Ohnmacht gequält, und über dem kraftlos zusammenbrechenden Körper des Mädchens trollt eine scheußliche Fratze, ohne Namen, ohne Gestalt, und schreit: „Ich bin ein Mensch!“².

Ja, denkt man, dieser Mensch ist stark. Eine Seele, in der so viele Töne und Gestalten geboren wurden und die all diese Gedanken, bewältigt alles, was ein Mensch vermag. Er mag ungehört, unverstanden bleiben: Kein Prophet ist imstande, den Sand der Wüste in andächtige Hörer zu verwandeln. Aber auf den unbegrenzten Ebenen der Geschichte wird nicht ewig Sand liegen – und dann wird auch die Ernte kommen.

Gleichzeitig mit diesem, uns so anziehenden Schriftsteller, tritt eine Gruppe anderer auf. Da ist der verträumte Gontscharow mit seiner künstlerischen Liebe zum Menschen, der in der uferlosen Welt Gottes im hellen Sonnenlichte wandelt und, ohne diese Welt und diese Sonne zu bemerken, bedächtig seine Genrebilder malt. Da ist der ruhelose und schwache Turgenjew, der reichbegabte, der vieles durchdacht hat, der uns die Wunderwelt seines Wortes erschließt, Gedanken ausspricht, die sich nimmer vergessen lassen, und eine Reihe von Gestalten schafft, die, obzwar etwas blas, uns wundersam gefangen nehmen. Und endlich Tolstoi, dessen Macht, wie es

¹* Nekrasovs Gedicht von 1864, Motto der „Notizen aus dem Untergrund“.

² Vgl. „Bei nassem Schnee“ aus dem Buch „Notizen aus dem Untergrund“ („Werke“, Bd. 3, S. 472-538. Eine einzige Analogie mit diesem tiefsten Werk Dostojewskis kennen wir nur in dem „Neffen Rameaus“ von Diderot. Den ersten Entwurf zum Helden aus den „Notizen aus dem Untergrund“, aber nur von der komischen Seite, sehen wir in der Erzählung „Das Dorf Stepantschikowo“ („Werke“, Bd. 3).

scheint, keine Grenzen gezogen sind, der uns ein unumfassbares Panorama des menschlichen Lebens entrollt, soweit dieses Leben feste Formen angenommen hat. Wir schwanken: Vertieft in die Erfüllung ihrer Mission, mit keinem Blick abseits schweifend, üben alle diese Künstler ihre unwiderstehliche Wirkung auf uns aus. Wie falsch – im Vergleich mit diesen Schöpfungen – all das, was der Schriftsteller geschaffen hat, dem wir hier folgen wollen: Seine Gestalten sind oft entstellt, seiner Rede fehlt die Harmonie; sie ist gleichsam ein Chaos, an das Maß und Zahl noch nicht angewandt oder worin alle Maße und Zahlen durcheinander gemischt wurden. Besonders stark wird unser Schwanken, wenn wir die Welt Tolstois erblicken: Hier entzückt uns nicht allein der unaussprechliche Zauber seiner Geschöpfe, hier ist noch etwas anderes, etwas Tieferes, was uns fesselt. Es ist uns offenbar, dass er die eleusinischen Mysterien der Natur belauscht, dumpfe Urlaute vernommen, verschleierte Schatten gedeutet hat, an den Mutterbrüsten der Erde liegend, aus der alles Lebendige wächst. Er ist bestrebt, den Sinn jeder Geburt und jedes Todes zu ergründen, in deren engen Rahmen das arme Menschendasein gespannt ist. Aber nach der alten Mythe hatte sich selbst den Eingeweihten zu Eleusis der Sinn des Lebens und des Todes nur in der Ferne und in allegorischen Gestalten offenbart.¹ Es ist wohl das Schicksal des Menschen, sich damit für alle Ewigkeit begnügen zu müssen.

Wie reizvoll die Welt der Schönheit auch ist, es gibt doch etwas noch Reizvolleres: Das ist der Sturz der menschlichen Seele, die seltsame, die wenigen harmonischen Laute übertönende Disharmonie des menschlichen Lebens. In den Formen dieser Disharmonie verlaufen die tausendjährigen Schicksale der Menschheit. Und wenn wir die ganze Weltliteratur untersuchen, werden wir entdecken, dass keines Schriftstellers Blicke mit solcher Hingabe auf die Urgründe dieser Disharmonie gerichtet waren wie die Blicke jenes Autors, den wir zum Gegenstand unserer Untersuchung erwählt haben. Und deshalb finden wir, trotz des Chaos seines Gesamtwerkes, bei keinem anderen eine solche Abgeschlossenheit und Einheit; in ihm wirkt gleichzeitig etwas Blasphemisches und etwas Religiöses. Er wählt kein einziges Bild aus der Natur, um es zu lieben und wiederzuerschaffen; ihn beschäftigen nur die Fäden, die alle diese Bilder verbinden; wie ein kühler Analytiker beobachtet er lediglich und will nur erfahren, warum die

¹* Die Eleusinischen Mysterien bezogen sich auf den Feiertag der griechischen Fruchtbarkeitsgöttin Demeter und ihrer Tochter Persephone.

Gotteswelt so entstellt und so fehlerhaft ist. Mit dieser Analyse geht bei ihm auf unerreichte Weise das Gefühl brennender Liebe für alles Leidende einher. Als ob die Verzerrung, die das Antlitz der Gotteswelt erfahren hat, sein Inneres besonders tief berührt hätte; wie kein anderer hat er das Leid empfunden, das die „seiende Kreatur“ in sich trägt, und wie kein anderer hat er sich dem Verstehen seines verborgenen Wesens genähert. Daher rührt das Subjektive und Leidenschaftliche in seinen Werken: „Notizen aus dem Untergrund“ „nicht von außen dringt sein Ruf zu uns, seine Interessen mit ihm zu teilen, mit denen wir uns, so gut wie jedermann, beschäftigen können; seine Stimme vernehmen wir wie aus der Ferne, und in der Nähe erblicken wir ein einsames und seltsames Wesen, neben dem niemand steht; und er erzählt uns von den ungeheuren Qualen der menschlichen Natur, von der völligen Unmöglichkeit, sie zu ertragen, und von der dringenden Notwendigkeit, einen Ausweg aus ihnen zu finden. Daher der krankhafte Ton in allen seinen Werken, die fehlende harmonische Verbindung ihrer einzelnen Teile; er zeigt uns eine Welt unerträglicher Leiden und verbindet sie in uns mit dem Gedanken an ihre unverständlichen Ursachen und unfassbaren Zwecke.

Gerade dies verleiht seinen Werken ewigen Sinn, unsterbliche Bedeutung. Es wäre unzeitgemäß, heutzutage z. B. die Gestalten Turgenjews zu analysieren, obwohl seit ihrer Entstehung nur wenige Jahre vergangen sind: Sie haben dem Interesse eines Augenblickes entsprochen, wurden zu ihrer Zeit verstanden und haben nur noch rein künstlerischen Reiz. Wir lieben sie wie lebende Wesen, aber wir suchen in ihnen nichts zu erraten. Etwas ganz Entgegengesetztes finden wir bei Dostojewski: Unruhe und Zweifel, die uns in einigen Werken begegnen, sind unsere Unruhe und unsere Zweifel, und werden es für alle Zeiten bleiben. In Epochen, in denen das Leben besonders leicht dahinfließt, in denen seine Schwierigkeiten uns nicht bewusst werden, kann dieser Schriftsteller ungelesen, vergessen bleiben. Aber jedes Mal, wenn die Wege des historischen Lebens als triftig empfunden werden, wenn die Völker, die sie gehen, verwirrt und erschüttert werden, werden der Name und die Gestalt dieses Schriftstellers, der soviel über diese Wege nachgedacht hat, mit unverminderter Kraft auferstehen.

Wohin er uns ruft – in die Welt von Verformung und Leiden, dorthin kann man ihm tatsächlich folgen und dabei die in Kunst und Dichtung erschlossene Welt des Schönen vergessen sowie die kalten Sphären der Wissenschaft, die unsrer armen Erde allzu fern stehen, einer Erde, die wir auf keinerlei Weise vergessen können. Zu gehen, wohin er uns ruft, heißt

den tiefsten Forderungen unseres Herzens folgen, dem das Leiden verwandt und vertraut ist; es zeigt eine unerklärliche Neigung dazu; und diesem Ziele entgegengehen – heißt, der Hauptforderung der Vernunft zu entsprechen, die sie immer wieder erhebt, trotz allem, wodurch Wissenschaft und Philosophie sie abzulenken suchen.

IV

Im Jahre 1863¹ verließ Dostojewski für einige Zeit Paris, wo er damals eine zeitlang lebte, um London und die dortige Weltausstellung zu besuchen.² In einem äußerlich etwas konfusen, inhaltlich aber ideenreichen und kompakten Artikel beschreibt er den Eindruck, den „diese Tag und Nacht hastende und wie ein Meer unumfassbare Stadt“ auf ihn gemacht hat: Dieses Gepfeife und Geheul der Maschinen, diese über den Häusern (und auch unter ihnen) hinjagenden Eisenbahnen, diese Dreistigkeit des Unternehmegeristes, dieses scheinbare Chaos, das im Grunde eine Disziplin in höchster Entwicklung ist, „diese vergiftete Themse, diese mit Kohlenstaub durchsetzte Luft, diese großartigen Squares und Parks, diese **schrecklichen Stadtwinkel wie Whitechapel mit seiner halbnackten, wilden und hungrigen Bevölkerung**.“ Dies alles fügte sich bei ihm zu einem ganzheitlichen Bild, dessen Teile nicht voneinander zu trennen sind. Wie überall hält er auch hier vor den lokalen flüchtigen Erscheinungen inne, bemüht, ihren Jahrhunderte währenden Sinn zu finden: „Man spürt die furchtbare Kraft, die alle diese unzähligen Menschen aus der ganzen Welt hier zu einer einzigen Herde zusammengetrieben hat; man erkennt einen Riesen-Gedanken, man fühlt, dass hier bereits **etwas erreicht ist: ein Sieg, ein Triumph**. Und eine Angst vor irgendetwas beginnt sich in einem zu regen. „**Sollte am Ende dies das erreichte Ideal sein?**“ denkt man bei sich, „liegt hier nicht das Ende? Ist das nicht doch schon die verwirklichte ‚eine Herde‘ der Weis-

¹ Tatsächlich besuchte Dostoevskij die Londoner Weltausstellung im Sommer 1862.

² Das war seine erste Auslandsreise. Diese ersten Eindrücke von Europa schildert er in den „Winteraufzeichnungen über Sommereindrücke“ („Werke“, 1882, Bd. 3). **Indirekt** sind sie in verschiedenen Romanen mit wichtiger autobiographischer Bedeutung enthalten, in denen sie sogar klarer zum Ausdruck kommen, so z. B. im „Jüngling“ (453f. [PSS, 13, 377]).

sagung? All das ist so triumphierend, so siegesbewusst und stolz, dass es anfängt, einem den Atem zu abzuschneiden. Sie sehen die Hunderttausende, die Millionen von Menschen, die **gehorsam aus der ganzen Welt hierher zusammenströmen**, – Menschen, die **alle mit einem einzigen Gedanken** gekommen sind, die still, unablässig und stumm sich in diesem riesenhaften Palast (die Rede geht vom Kristallpalast der Ausstellung) umherdrängen, und Sie fühlen, dass sich hier **etwas endgültig vollendet hat** und vollbracht worden ist... **Das ist irgendein biblisches Bild, irgendetwas von Babylon, ist eine Prophezeiung aus der Apokalypse, die sich leibhaftig verwirklicht hat.** Sie fühlen, dass es viel ewiger geistiger Gegenwehr und Verneinung bedarf, um standzuhalten und dem Eindruck nicht zu erliegen, sich nicht vor der Tatsache zu beugen und Baal nicht für Gott zu halten, das heißt, **das Bestehende nicht hinzunehmen als unser Ideal.**¹

An allem, was sein Auge trifft, sieht er das Wesentliche, Wichtige und übersieht alles Abgeleitete und daher Schwächliche. In Rom will er den Papst sehen, aber in London interessiert er sich nicht für die St. Paulskirche. Statt dessen besucht er dort den „Sabbat der weißen Neger“, wie er die Nacht von Sonnabend zu Sonntag in den Arbeitervierteln Londons nennt: „Jeden Samstagabend ergießt sich eine halbe Million Arbeiter, Arbeiterinnen mit ihren Kindern wie ein Meer in die Straßen der Stadt, sich besonders in gewisse Stadtteile drängend, um dann die ganze Nacht bis fünf Uhr morgens Feiertag zu halten, das heißt, sich für die ganze Woche zum Bersten satt zu essen und satt zu trinken. Diese Millionenmasse trägt ihren gesamten Wochenlohn bei sich, **alles, was sie mit schwerer Arbeit fluchend verdient hat**... In den Fleisch- und Esswarenläden brennt das Gas in feistesten Flammenbüscheln, die grell die Straßen erhellen. **Es ist geradezu, als werde für diese weißen Neger ein Ball veranstaltet.** In den offenen Tavernen und in den Straßen überall ein Volksgedränge. Hier wird auch gegessen und getrunken. Die Trinkstuben sind aufgeputzt wie Paläste. Alles ist betrunken, doch **ohne Fröhlichkeit**, alles ist vielmehr **finster, dumpf, und alles ist eigentümlich schweigsam.** Nur hin und wieder wird diese verdächtige und auf uns traurig wirkende Schweigsamkeit durch Zank und blutige Schlägereien unterbrochen. Alles das beeilt sich, zu trinken, sich bis zur Bewusstlosigkeit zu betrinken... Die Frauen stehen den Männern darin nicht nach; die Kinder tummeln sich zwischen ihnen umher.“² Er sagt, in

¹ „Winteraufzeichnungen über Sommereindrücke“, Kap. V: Baal, „Werke“, Bd. 3, 406.

² Ebenda 407.

nicht nach; die Kinder tummeln sich zwischen ihnen umher.“¹ Er sagt, in diesem Verlust des Bewusstseins läge etwas Systematisches, Gehorsames, **Gewolltes**. Mit seinem verallgemeinernden Verstand will er den geheimen Sinn dieser nächtlichen Beobachtungen entdecken, sie mit dem in Einklang bringen, was er in dieser Stadt am Tage gesehen hat und was sich in seiner Vollendetheit, in seiner Vollkommenheit so stolz ausnimmt: Dieser Schweiß, diese finstere Ausschweifung, dieser Wunsch, sich zu vergessen, wenn auch nur für einige Stunden in der Woche, das alles stellt sich ihm dar als Millionen menschlicher Seelen, die man in die **Ecke eines Turmbaues geworfen hat**. Dieser Turm reicht zwar nicht bis zum Himmel, aber wie schwer lastet er stattdessen auf der Erde. Und man fühlt, wenn man diese Parias der Gesellschaft sieht, dass für sie „die Prophezeiung noch lange nicht in Erfüllung gehen wird, dass sie noch lange keine Palmenzweige und weiße Gewänder“² erhalten werden und immer noch vergeblich zum Thron des Höchsten emporseufzen müssen: „Wie lange noch, Herr?“³

Die biblischen Bilder – das sind ja bloß höchste Verallgemeinerungen von Tatsachen, nunmehr unvermeidliche Prädikate ungeheuerlicher Maschinen, mit völlig überflüssigen Resten eines Bewusstseins für sich, welche Geschichte und Philosophie zu ersinnen vermochten. „Palmenzweige und weiße Gewänder“, das ist für Millionen niedergedrückter Wesen die Sehnsucht nach Freude und Licht. Dostojewski erfasst nur das Ganze in seiner Fülle: Er sieht keine Füße, die frieren, keine Hände, die müde sind, er sieht den geschundenen Menschen und er fragt: Sucht er nicht ebenso wie wir, die wir ohne dies nicht leben können, geistige Freuden, und ist er ihrer nicht ebenso würdig wie wir? Das sind nur geschundene, aber keine verunstalteten Wesen, das Ebenbild Gottes ist in ihnen verblasst, doch keineswegs entstellt. Dostojewski hat auch Haymarket in der Nacht aufgesucht: „Ein Stadtteil, in dem sich nachts die Dirnen zu Tausenden drängen. Die Straßen sind von Gasflammen erhellt, von einem Licht, von dem man bei uns in Rußland noch gar keine Vorstellung hat. Hier reiht sich ein prunkvolles Café ans andere, Cafes mit Riesenspiegeln und goldstrotzenden Verzierungen. „Hier gibt es Festsäle, hier gibt es“ Absteigequartiere. Es schaudert einen geradezu, wenn man sich unter diese Menge begibt. Und wie sonderbar sie zusammengesetzt ist. Da gibt es Greisinnen und junge Schönhei-

¹ Ebenda 407.

²* Attribute der Gerechten, ewiger Seeligkeit Teilhaftigen; Offenbarung, 7, 9.

³ Ebda. 408.

ten, vor deren Anmut man staunend stehen bleibt. In der ganzen Welt gibt es keinen so schönen Frauentyp wie den der Engländerin. Alles das drängt sich mit Mühe durch die Straßen. Die Fußsteige reichen natürlich nicht aus, es ist eng, dicht. Alles das giert nach Beute und wirft sich mit schamlosem Zynismus auf den ersten Besten, in dieser Menge gibt es glänzende, kostbare Gewänder, und neben ihnen sieht man fast in Lumpen gehüllte Menschen! Man sieht hier alle Lebensalter in schrillstem Gegensatz nebeneinander, alles in einer einzigen Masse. In diesem schrecklichen Menschenhaufen bewegt sich der betrunkene Landstreicher, und hierher kommt auch der Mann des Reichtums und der hohen Titel. Man hört Schimpfworte, Streit, Aufforderungen, hier oder dort einzutreten, und dazwischen das lockende Geflüster einer noch schüchternen Schönheit. Und was sind das mitunter für Schönheiten!“ Er beschreibt ein junges Mädchen von verblüffender Schönheit, mit einem schwermütigen, vergeistigten Gesicht, das Gin trank; das Mädchen saß mit einem jungen Menschen, der offenbar ein seltener Gast dieses Stadtviertels war. „Etwas Verschwiegenes und Trauriges lag in ihrem schönen, ein wenig stolzen Blick, etwas Nachdenkliches und Schwermütiges. Ich glaube, sie war schwindsüchtig. Sie stand in ihrer Entwicklung höher, sie musste einfach höher stehen als alle diese unglücklichen Frauen – denn was sonst hätte ein Menschenantlitz zu bedeuten?“¹ Augenscheinlich hat er sie gesucht und hier getroffen. Sie sahen beide traurig und ernst aus, sie unterhielten sich stockend, und etwas Wichtiges schien zwischen ihnen unausgesprochen zu bleiben. Schließlich stand er auf, zahlte für den Schnaps, drückte ihr die Hand und sie trennten sich; sie aber ging, vom Branntweingenuss feuerrote Flecke auf den blassen Wangen, und mischte sich unter die Schar der sich feilbietenden Frauen. **„Dort in Haymarket habe ich Mütter gesehen, die ihre eigenen kleinen Töchter zu diesem Gewerbe anleiteten. Und diese kleinen, vielleicht zwölfjährigen Mädchen fassen einen an der Hand und bitten einen, doch mit ihnen zu gehen. Einmal erblickte ich in dem Gewimmel der Straße ein Kind, ein Mädchen von höchstens sechs Jahren, bestimmt nicht älter, in Lumpen gekleidet, schmutzig, barfuss, ausgemergelt und blau geschlagen, ihr Körper, den man durch die zerrissenen Lumpen sah, war mit blauen Flecken bedeckt. Das Kind ging, ohne zu wissen wohin, ja ohne zu wissen, dass es überhaupt ging, ohne sich zu beeilen – Gott weiß, wozu es sich in dem Gewimmel umhertrieb. Vielleicht war es hungrig. Es wurde von**

¹ Ebenda 409.

niemandem beachtet. Doch was mich am meisten betroffen machte: dieses Kind **ging mit dem Ausdruck eines solchen Kummers, einer so hoffnungslosen Verzweiflung im Gesicht, dass der Anblick dieses kleinen Geschöpfes, das schon so viel Fluch und Jammer in sich barg, geradezu widernatürlich war und entsetzlich bedrückte.** Die Kleine wiegte beim Gehen ihren zerzausten Kopf hin und her, von einer Seite zur anderen, ganz, als erwäge sie etwas, dazu gestikulierte sie fortwährend, hob ihre kleinen Ärmchen oder schlug plötzlich die Händchen zusammen und presste sie an ihre nackte, kleine Brust. Ich kehrte um, ging ihr nach und gab ihr einen halben Schilling. Sie nahm die Silbermünze, sah mir dann scheu, mit ängstlicher Verwunderung in die Augen und plötzlich begann sie zu laufen, so schnell es ihr im Gedränge nur möglich war, ganz als fürchte sie, dass ich ihr das Geld wieder wegnehmen könnte.“¹

Auch wir möchten fragen: „Wie lange noch, Herr?“ Weltausstellung, Kristallpalast, irgendwo der Vortrag eines berühmten Physikers mit glänzenden Versuchen; wiegt das alles das Leid dieses winzigen Wesens auf, das sich mit seinen mageren Händchen auf die Brust schlägt, und dieser Mütter, die bereit sind, ihre minderjährigen Kinder für eine klingende Münze dem ersten Besten feilzubieten? Man wird mir erwidern: „So war es immer, vielleicht noch schlimmer“; man führt zum Beweis den Kannibalismus der wilden Völker an, mit der Begründung, dass, um zu diesem nicht zurückzukehren, man eben diese spezifischen Übel der Zivilisation dulden müsse. Aber das ist nicht wahr, und es war nicht immer so. Das Volk, das in den Geboten Gottes gelebt hat, kannte weder den Kannibalismus noch mit ihren Töchtern handelnde Mütter: Dort gab es Mütter, die auf den Feldern Ähren sammelten, die die Reichen für sie zurückließen.² Das wäre auch bei uns nicht möglich, **könnte gar nicht möglich sein**, hätten wir die Worte befolgt: „Trachtet zu allererst nach dem Reiche Gottes, so wird Euch alles Übrige von selbst zufallen.“³

„Doch wenn die Nacht vergeht und der Tag beginnt, erhebt sich jener stolze finstere Geist von neuem wie ein Herrscher über die Riesenstadt. Der regt sich nicht darüber auf, was in der Nacht war, ihn stört auch das nicht, was er am Tage ringsum sieht. Baal herrscht und verlangt nicht einmal Unterwerfung, denn er ist ihrer auch so sehr sicher. Sein Glaube an sich

¹ Ebenda 410.

² Vgl. das Buch „Ruth“.

³* Lukas 12, 31.

selbst ist grenzenlos; ruhig und **mit Verachtung gibt er, nur um sich's vom Halse zu schaffen, organisierte Almosen** und danach ist sein Selbstgefühl nicht mehr zu erschüttern. Baal versteckt auch nicht vor sich selbst gewisse ungezähmte, verdächtige und erregende Lebenserscheinungen. Armut, Leid, Murren und die Abstumpfung der Masse regen ihn nicht im Geringsten auf.“¹

Alle diese Tatsachen wie auch die Besorgnis um ihre Ursachen, kann man folgendermaßen formulieren: **Das Ziel jedes normalen Entwicklungsprozesses ist das Wohlergehen des sich entwickelnden Wesens.** So wächst der Baum, um die Fülle seiner Formen zu entfalten, – das gleiche lässt sich von allem anderen sagen. Unter allen Prozessen, die wir in der Natur beobachten können, gibt es nur einen, der von diesem Gesetz abweicht, das ist der Prozess der Geschichte. **Der Mensch** ist das sich entwickelnde Wesen und ist folglich **das Ziel**, aber nur in der Idee, in der Illusion: **In Wirklichkeit ist der sich in diesem Prozess entwickelnde Mensch nur ein Mittel, das Ziel aber ist: Institutionen, soziale Beziehungen, Wissenschaft, Kunst, Handel und Industrie.**² Dies alles entwickelt sich unaufhaltsam, und dem Armen wird es niemals einfallen, sich dieser ihn zermalmenden Entwicklung zu widersetzen, nicht vor den Triumphwagen des Baal hinstürzen und nicht dessen Räder mit seinem Blut zu bespritzen.³ Und der Triumphwagen rollt über Millionen Leichen,

¹ Ebenda.

² Es gibt in der Geschichte eine Tatsache, die diesen Gedanken sehr gut erklärt: In Deutschland war zur Zeit der Bauernaufstände das römische Recht ziemlich weit verbreitet und hatte das feudale Lokalrecht verdrängt. Seine Lasten waren jedoch für die Bevölkerung so drückend, dass eine der Forderungen der Aufständischen, schlechter Juristen und einfach nur gewöhnlicher Menschen die Abschaffung des römischen Rechts und der auf seiner Basis beruhenden Gerichtsbarkeit war. Wer aber wird daran zweifeln, dass das römische Recht nicht nur über dem mittelalterlichen steht, sondern auch über allem, was die Weltgeschichte auf diesem Gebiet kennt? Seine weitere Entwicklung hat darum auch nicht aufgehört, sie war natürlich, sie war von Inneren her, sozusagen, notwendig. Das beweist, dass die Vervollkommenheit der einzelnen Gebiete des Lebens keinesfalls einhergeht mit der Verminderung des menschlichen Leides. Die Lebensformen haben ihre innere Gesetzmäßigkeit und entwickeln sich völlig autonom in der Geschichte, unabhängig von allem anderen.

³ Ein Einzelbeispiel kann auch hier den allgemeinen historischen Prozess leicht erklären: 1. ist es notwendig, dass in einem Land für die Aufrechterhaltung der internationalen Lage einige Hunderttausend Bauern existieren, die sich speziell mit der Kriegskunst beschäftigen und zur größeren Vervollkommenheit darin von

über ganze Völker hinweg und ist bereits bei den Kannibalen angelangt, die bis jetzt einander naiv gefressen haben, und die jetzt aufzufressen, Europa sich anschickt.

Mit der starken Fähigkeit zu Verallgemeinerungen vereinigt Dostojewski auf seltsame Weise feine Empfänglichkeit für alles Einzelne, Individuelle. Und darum hat er nicht nur den Hauptsinn dessen, was sich in der Geschichte vollzieht, begriffen, sondern er hat, als ob sie alle ihn persönlich getroffen hätten, auch alle Schrecknisse empfunden, die durch Verletzung des wichtigsten Gesetzes der Entwicklung entstehen. Bald nach den „Winteraufzeichnungen über Sommerindrücke“ erschienen¹ die Artikel „Notizen aus dem Untergrund“², von denen wir bereits gesprochen haben.

Wenn man diese Werke liest, kommt einem unwillkürlich der Gedanke, wie notwendig es wäre, mit Kommentaren versehene Ausgaben herauszubringen, mit Kommentaren nicht in Bezug auf die Form und die Genesis des literarischen Werkes, die wir bereits besitzen, sondern in Bezug auf ihren Inhalt und ihren Sinn; um schließlich die Frage zu entscheiden: Ist der in ihnen enthaltene Gedanke richtig oder falsch und warum das eine oder das andere; streng und gewissenhaft zu entscheiden mit gemeinsamen Kräften, nach wissenschaftlicher Methode. So ist die Schrift „Notizen aus dem Untergrund“ wichtig in jeder Zeile, und es ist fast unmöglich, sie auf allge-

den Sorgen für eine Familie entbunden sind; 2. ist es notwendig, dass die Menschen, die das Land auf der Höhe seiner geistigen und materiellen Blüte halten, sich für diese Mission optimal vorbereiten und tiefer in die komplizierte und schwierige Welt der reinen und angewandten Wissenschaften eindringen. Es bildet sich so ein gewaltiges Kontingent an Menschen, für die eine Familie erst im hohen Alter möglich und passend ist. Aus Gründen, die hier darzulegen überflüssig wäre, entsteht ein dementsprechendes Kontingent an alleinstehenden Frauen; jedoch mit dem Unterschied, dass für die erstgenannten die Familie etwas späteres und ihr zeitweiliges Fehlen angenehm ist, während für die Zweitgenannten eine Familie für immer verschlossen sein wird und sie ein unpersönliches Mittel für das bequeme Dasein der anderen bilden. Wie ein großer Fluss kleine Flüsse und Bäche zu sich hinzieht, und die Verdunstungen aus einem Bassin Feuchtigkeit und Regen erzeugt, die sich letzten Endes wieder in ihm sammeln, so nähern sich diesem mächtigen Strom des familienlosen Daseins viele kleine Ströme, die in beträchtlichem Maß einfach durch seine Massivität, Leichtigkeit und Bequemlichkeit für jeden entstanden sind sowie durch Gewohnheit.

¹* 1863 in der Zeitschrift „Vremja“ (politische und literarische Wochenschrift, die die Brüder Dostoevskij von 1861 bis 1863 in Petersburg herausgaben).

² In den Nummern 1, 2 und 4 der Zeitschrift „Epochen“, welche 1864 die eingestellte „Vremja“ ersetzte.

meine Formeln zurückzuführen, und kein ernsthafter Mensch kann an diesem Werk ohne tiefes Nachdenken vorübergehen.

Unsere Literatur hatte noch nie einen Schriftsteller, dessen Ideale von der heutigen Wirklichkeit so weit entfernt waren. Dieses Leben zu unterdrücken und es oder auch nur im Geringsten zu verbessern – dieser Gedanke kam Dostojewski nie in den Sinn. Dank seiner verallgemeinernden Art der Auffassung und Darstellung, hat er sein ganzes Interesse dem Bösen zugewandt, das sich im Werdegang der Geschichte entwickelt hat. Daher rührt seine Verachtung und Gegnerschaft gegen alle Versuche, durch vereinzelte Änderungen etwas zu erreichen, daher auch seine ablehnende Haltung gegenüber unseren Parteien der Fortschrittler und Westler. Nur das Allgemeine sehend, ging er von der Wirklichkeit unmittelbar über zum Äußersten der Idee, und das erste, was er hier fand, war die Hoffnung, mit Hilfe des Verstandes das Gebäude des Lebens so vollkommen zu errichten, dass es dem Menschen Ruhe gewähre, die Geschichte vollende und das Leiden vernichte. Die Kritik dieser Idee durchzieht alle seine Werke, zum ersten Mal und zwar am eindringlichsten erscheint sie, zudem mit feinen Einzelheiten, in den „Notizen aus dem Untergrund“.

Der Mensch aus dem Untergrund ist ein Mensch, der sich in sich selbst vertieft hat, das Leben hasst und, auf Grund genauer Kenntnis der menschlichen Natur, unbarmherzig das Ideal der rationalistischen Utopisten kritisiert; seine Erkenntnis hat er durch lange, in Einsamkeit gemachte Beobachtungen an sich selbst und an der Geschichte gesammelt.

Der Gesamtsinn dieser Kritik ist folgender: Der Mensch trägt in verborgenem Zustand eine komplizierte Welt von noch nicht wahrgenommenen Veranlagungen und Möglichkeiten in sich – und ihre Wahrnehmung bildet genauso unvermeidlich seine künftige Geschichte wie schon jetzt die tatsächliche Anwesenheit dieser Anlagen in ihm. Darum ist das Prophezeien der Geschichte und ihrer Krönung durch unseren Verstand für immer nichts weiter als die Anhäufung leerer Worte, die keinerlei reale Bedeutung haben.

Unter diesen menschlichen Attributen, die sich im Verlauf der Geschichte entwickelt haben, befindet sich soviel unbegreiflich Irrationelles, dass man keine bestimmte Formel für die Befriedigung der menschlichen Natur finden kann. Ist nicht das *Glück* das Prinzip, auf dem man diese Formel aufbauen kann: Strebt der Mensch nicht mitunter dem *Leid* zu, gibt es Genüsse, gegen die Hamlet die Qual seines Bewusstseins eingetauscht hätte? Bilden nicht Ordnung und Planmäßigkeit die allgemeinen Richtlinien jeder endgültigen Form der menschlichen Beziehungen: Lieben wir aber nicht

manchmal *Chaos*, Vernichtung und Unordnung noch leidenschaftlicher als Regellaß und Aufbau? Gibt es in der ganzen Welt auch nur einen Menschen, der sein ganzes Leben lang nur *das Gute und das Nützliche* getan hätte, und fühlt nicht, wer sich lange darin übt, eine seltsame *Müdigkeit* und das Bestreben, wenn auch nur für kurze Zeit, sich der Poesie des unbewussten Handelns hinzugeben? Vergeht nicht schließlich für den Menschen jegliches Glück, wenn das Gefühl für die *Neuheit*, für alles Unerwartete, alles eigenwillig Veränderliche vergeht, mit dem übereinstimmend jetzt sein Lebensweg verläuft und viel Betrübniß, doch auch viel Freude erfährt? Widerspricht nicht die *Einförmigkeit* dem Grundprinzip der menschlichen Natur – der Individualität? und die Stetigkeit der Zukunft und des Ideals – seinem freien Willen und der Sehnsucht, das eine oder das andere frei zu *wählen*, manchmal auch gegen die äußere, wenngleich auch vernünftige Bestimmung? Wird der Mensch ohne Freiheit und ohne Persönlichkeit glücklich sein können? Werden ohne dies alles bei jahrhundertlangem Fehlen von Erneuerung nicht in ihm immer wieder mit unaufhaltsamer Gewalt Instinkte erwachen, welche die Klarheit jeder Formel zerschlagen: Und wird er nicht Leiden suchen, Vernichtung, Blut, alles, nur nicht das, wozu ihn die Formel verurteilt hat? Wie ein Mensch, der zu lange in einem hellen und warmen Zimmer eingesperrt ist, schließlich mit seinen Händen die Scheiben zerschlagen und nackt in die Kälte laufen wird, nur, um der alten Umgebung zu entfliehen? Hat nicht dieses Gefühl der seelischen Ermüdung Seneca zu Intrigen und Verbrechen geführt? Und hat nicht Kleopatra aus demselben Grunde Nadeln in die Brüste ihrer Sklavinnen gebohrt, um gierig deren zitternde, lächelnde Lippen, deren erschrockene Augen zu betrachten? Wird schließlich der unveränderliche Besitz des erreichten Ideals dem Menschen genügen, für den *Wünschen, Streben, Erreichen ein unwiderstehliches Bedürfnis* bilden? Erschöpft denn überhaupt die Vernunft die menschliche Natur, und will diese offenkundig allein der Natur die letzte Formel vorschreiben?

In der Gesamtheit seiner Natur ist der Mensch ein irrationales Wesen, darum kann die Vernunft sein ganzes Sein weder restlos erklären noch restlos befriedigen. Auch das intensivste Denken wird sich niemals mit der ganzen Wirklichkeit decken, es entspricht stets nur dem scheinbaren, nicht wirklichen Menschen. Der Mensch birgt in sich den *Akt des Schöpfens* und

dieser Akt macht den Inhalt seines Lebens aus, schenkt ihm Leiden und Freuden, die der Verstand weder begreifen noch abändern kann.¹

Das andere, das Nichtrationale, ist das Mystische. Und das der Berührung und der Macht der Wissenschaft Unerreichbare kann noch durch die Religion erreicht werden. Hierher rühren bei Dostojewski die Entwicklung des Mystischen und die Konzentration seines Interesses aufs Religiöse. Sie wurden bei ihm in der zweiten und wichtigsten Periode seines Schaffens eingeleitet durch den Roman „Schuld und Sühne“.

V

Dostojewski gilt als der tiefste Analytiker der menschlichen Seele. Er wurde es, weil er alle Rätsel, die den Menschen beschäftigten, in seiner Seele zusammengefasst sah, wie auch die Lösung aller Schwierigkeiten, die zu überwinden dem Menschen in der Geschichte bisher nicht gegeben war.

Wir nannten oben Graf L. Tolstoi den Maler des Lebens in seinen vollendeten, festen Formen; in den Grenzen dieser Formen hat er die geistige Welt des Menschen mit einer unerreichten Vollkommenheit erschöpft: Die kleinsten Regungen des Herzens, die unmerklichsten Gedankenkeime sind in seinen Werken im Rahmen dieses feststehenden geistigen Gebildes mit einer Klarheit geschildert, die nichts mehr zu sagen übrig lässt. Aber zwei große Momente in der historischen Entwicklung des Lebens sind von ihm nicht berührt worden: Geburt und Auflösung; zweifellos bergen diese Momente etwas Krankhaftes, manchmal etwas Falsches und sogar Verbrecherisches in sich. Von dem allem wendet sich Tolstoi mit einem unüberwindlichen Ekel ab. Hingegen zieht das alles Dostojewski unwiderstehlich an; er ergänzt Tolstoi und ist, im Gegensatz zu ihm, Analytiker der *ungefestigten* Formen des menschlichen Lebens und des menschlichen Geistes.

Seine gänzliche Unabhängigkeit von der flutenden Wirklichkeit, das Fehlen irgendeiner organischen Verbindung mit ihr, sind die Hauptgründe dafür, dass er ausschließlich vor zwei Momenten verweilt: Werden und Vergehen. Voll Erwartung oder voll Mitleid wandte er sich stets der Zukunft oder der fernen Vergangenheit zu, aber niemals der Gegenwart. Zu beobachten, wie die Gegenwart sich auflösend stirbt, oder inmitten dieses Sterbens

¹ Dasjenige, was anders ist als das Rationale, ist das Mystische. Und das der Berührung und der nach der Wissenschaft Unerreichbare kann noch durch die Religion erlangt werden.

neues Leben dämmert, – war für ihn stets höchste Befriedigung. In einer langen Reihe seiner Romane, von den „Erniedrigten und Beleidigten“ bis zu den „Brüdern Karamasoff“ sehen wir kaum oder höchstens nur aus flüchtiger Ferne gefestigte Typen; in erster Linie finden sich bei ihm Menschen, die zu keiner bestimmten Kategorie gehören, Unruhige, Suchende, Zerstörer oder Schaffende.

Daher prägen bestimmte Besonderheiten seine psychische Analyse: Dies ist die Analyse der menschlichen Seele im *allgemeinen*, in ihren verschiedenen *Zuständen, Stadien, Übergängen*, indes keine individuelle, nicht die eines abgeschlossenen, vollendeten Innenlebens (wie bei Tolstoi). Nicht abgerundete Gestalten bewegen sich vor uns, sondern eine Reihe einheitlicher Schatten: gleichsam verschiedene Transformationen, Ausformungen des stets gleichen, entstehenden und sterbenden geistigen Wesens. Und deshalb regen uns seine Personen nicht zum Sehen, sondern zum Denken an. Er deckt uns die Geheimzellen des menschlichen Gewissens auf, löst, soweit es in seinen Kräften steht, den mystischen Knoten, der den Brennpunkt der irrationalen Natur des Menschen bildet.

Jedenfalls war die psychische Analyse innerhalb der Entstehungsfolge seiner Interessen – das Sekundäre und Bedingte; sie beginnt sich erst in „Schuld und Sühne“ zu entwickeln. Das Hauptsächliche und Bedingende war für ihn das menschliche Leiden und sein Zusammenhang mit dem allgemeinen Sinn des Lebens. Das Leiden erscheint, wenn auch nur personifiziert, in seinem ersten Werk „Arme Leute“, und wird dialektisch erörtert in seinen „Brüdern Karamasoff“.

Wie schon zuvor erwähnt, besteht das Grundübel, das der Geschichte im Fehlverhältnis zwischen Zweck und Mittel, die menschliche Persönlichkeit, die von der Geschichte nur als Mittel betrachtet wird, wird der Errichtung des Gebäudes der Zivilisation geopfert, und niemand kann bestimmen, in welchen Dimensionen und für welche Frist dies noch fortgesetzt werden kann. Es hat schon überall die unteren Klassen niedergedrückt, schickt sich an, die Völker der Urgesellschaft zu vernichten, und es verbreitet sich immer mehr die Idee, dass das Wohl der lebenden Generation der Zukunft geopfert werden dürfe, und zwar für eine unbestimmte Anzahl künftiger Generationen. Es vollzieht sich in der Geschichte etwas Ungeheuerliches, ein Gespenst hat sie erfasst und verunstaltet: Für etwas, was keiner noch gesehen hat und alle nur erwarten, wird etwas Unerträgliches vollzogen: Der lebendige Mensch, bislang das ewige Mittel, wird bereits nicht mehr als Einzelperson, sondern massenhaft, ja in Gestalt ganzer Völkern im Namen

irgendeines fernen Ziels geopfert, das kein Lebender je gesehen hat und über das wir nur rätseln. Und wo findet das alles sein Ende? Wann wird der Mensch erscheinen, der Mensch als **Ziel** – dem man so viele Opfer gebracht hat? Das weiß niemand.

Mit dieser mächtigen Idee, die zwar nirgends geäußert wird, aber überall, die Tatsachen bestimmend, in Erscheinung tritt, hat Dostojewski den Kampf aufgenommen, vielleicht sie mehr fühlend und ahnend als sich ihrer bewusst zu sein. Die Kritik der Möglichkeit eines endgültigen – Ideals war nur die erste Hälfte der Mission, die ihm bevorstand. Die Irrationalität der menschlichen Natur und damit die Scheinbarkeit des Endziels¹ aufdeckend, verteidigt er nicht die relative, sondern der absolute Würde der menschlichen Persönlichkeit, – jedes einzelnen Individuums, das für niemanden und unter keinen Umständen nur Mittel sein dürfe.

Damit hing eine Reihe seiner religiösen Ideen zusammen. Es war eine selten glückliche Übereinstimmung, die sich aus den Resultaten seiner unparteiischen Untersuchung der menschlichen Natur und den Aufgaben seines Kampfes ergab. Die Irrationalität des menschlichen Wesens bewies das Vorhandensein eines mystischen Elements in diesem Wesen, das ihm ohne Zweifel gegeben wurde mit dem Akt der Schöpfung selbst. Dies stimmte in höchstem Maße überein mit der Ansicht, der Mensch sei etwas viel Höheres als das, wofür er bis jetzt gegolten habe, – etwas Religiöses, Geheiligt, Unantastbares. Als Aggregat physiologischer Funktionen, deren eine das Bewusstsein ist, ist der Mensch natürlich nur ein Mittel, jedenfalls dann, wenn es von einer anderen größeren Anzahl ähnlicher physiologischer Aggregate gefordert wird. Etwas ganz anderes erblicken wir in ihm, wenn wir seine mystische Natur und seinen mystischen Ursprung anerkennen: Dann ruht der Widerschein seines Schöpfers auf ihm, er trägt das Antlitz Gottes, das kostbare, unvergängliche, unverletzliche.

Hier gilt es festzuhalten: Nur in der Religion offenbart sich die Bedeutung der menschlichen **Persönlichkeit**. Für das Recht ist die Persönlichkeit nur eine Fiktion, ein notwendiges Zentrum, dem Vertragspflichten, Besitzrechte usw. zukommen; ihre Bedeutung ist weder geklärt noch an dieser Stelle begründet, und wenn sie auf die eine oder andere Weise bestimmt wird, so ist das eine willkürliche Bestimmung, der man nicht unter allen Umständen beizupflichten braucht. Für das Recht kann die **Persönlichkeit**

¹ So bilden die „Notizen aus dem Untergrund“ den ersten, gleichsam den Eckstein der literarischen Tätigkeit Dostojewskis und die hier dargelegten Gedanken prägen die erste Grundlinie seiner Weltwahrnehmung.

Gegenstand eines Vertrages sein, wie überhaupt die Sklaverei die natürliche Folge der juristischen Verfassung ist. In der politischen Ökonomie verschwindet die **Persönlichkeit** gänzlich: Sie kennt nur eine Arbeitskraft, für die ein Gesicht lediglich eine überflüssige Beigabe ist. Auf diese Weise ist die Wiederherstellung der **Persönlichkeit** in der Geschichte durch Wissenschaft und Erkenntnis ein Ding der Unmöglichkeit; wir können sie durch diese Mittel schätzen, es liegt aber keine zwingende Notwendigkeit dazu vor, ebenso gut könnten wir sie missachten, zumal wenn sie schlecht und lasterhaft ist. Aber schon die Einführung dieser Bedingtheiten untergräbt den Begriff der „absoluten“ **Persönlichkeit**. Für die alten Griechen waren alle **Barbaren** schlecht, für die Römer alle, die nicht **Bürger** waren, für die Katholiken – die **Ketzer**, für die Humanisten – die **Obskuranten**, für die Menschen von 1893¹ – alle **Konservativen**. Allen diesen Bedingtheiten mit ihren Schwankungen, allen diesen Zweifeln schiebt die Religion einen Riegel vor: Jede Persönlichkeit, die lebendig ist, ist als Ebenbild Gottes absolut und unantastbar.

Darum nahm die Sklaverei besonders in solchen Zeiten zu, da die Religiosität abnahm, und umgekehrt verstärkte sie sich unter der Herrschaft des Rechts, je konsequenter, reiner und weniger beeinträchtigt das Recht waltete. Am grausamsten war sie in der Geschichte des römischen Volkes, dem vollkommensten in Bezug auf das Recht: Bei ihnen hat man Sklaven zu Fleisch zerstampft, um damit die Fische in den Teichen zu füttern; die humansten Formen der Sklaverei hatten die alten Juden, weil sie in einer strengen Religion gelebt haben: In Jubiläumsjahren mussten alle Sklaven freigelassen werden, sie waren also nur Gegenstände für den befristeten Gebrauch, nicht aber Eigentum im strengen Sinne des Wortes.

In „Schuld und Sühne“ ist die Idee von der absoluten Bedeutung der Persönlichkeit zum ersten Mal und am eingehendsten von Dostojewski ausgeführt worden.² Unter hoffnungslosen Leiden und angesichts zugrunde gehender oder dem Untergang geweihter Menschen, empört sich die wissende Seele des Haupthelden, und er beschließt, das Gesetz der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens zu verletzen. Eine geniale Dialektik ist der Tatsache unterstellt, sie ist vollzogen. Und kaum ist die Tat geschehen,

¹* D.h. der jakubinischen Diktatur während der Französischen Revolution.

² In dieser Hinsicht stellt dieser Roman, in literarischem Sinne das strengste und also beste Werk Dostojewskis, einen zweiten Eckstein in der Entwicklung seiner Weltwahrnehmung dar. In diesem Roman verfißt er seine Idee in positiver Form, in den „Dämonen“ aber noch in negativer.

stellen sich mystische Wechselwirkungen zwischen Mörder, Ermordetem und den Menschen der Umgebung ein. Alles, was in der Seele Raskolnikoffs geschieht, ist irrational: Er weiß bis zum Schluss nicht, warum er die alte Wucherin nicht ermorden durfte. Und auch wir begreifen gemeinsam mit ihm verstandesgemäß, dialektisch, die Zweifel seines Gewissens, die Eigenschaften seiner Handlung nicht. Aber mit unserem ganzen Wesen empfinden wir ganz klar die Notwendigkeit aller Konsequenzen, die sich aus seiner Tat ergeben. Kaum hat er ein Ebenbild Gottes, wenn auch ein durch seinen Träger entstelltes, zertrümmert, da empfindet er, dass er damit auch das Ebenbild Gottes in sich selbst vernichtet hat und mit ihm die gesamte Natur. „Nicht die Alte habe ich ermordet, mich selbst habe ich ermordet“, sagt er an einer Stelle. Es ist, als ob sich in seiner Seele etwas verändert hätte, und mit dieser Veränderung erscheint ihm alles in neuem Licht und verschwindet alles für immer, was er früher gewusst hat. Er fühlt auf einmal, dass er mit den Lebenden, die diesseits des Verbrechens geblieben sind, alles Gemeinsame, Verbindende verloren hat, verloren für alle Ewigkeit. Er ist hinübergetreten auf ein anderes Ufer, wo sich kein lebendes Wesen außer der Ermordeten befindet. Der mystische Knoten seines Wesens, den wir bedingt „Seele“ nennen, hat sich untrennbar mit dem mystischen Knoten eines anderen Wesens, dessen äußere Form er zerschlagen hat, verbunden. Es sieht aus, als ob alle Beziehungen zwischen dem Mörder und der Ermordeten aufgehört haben, aber sie bestehen weiter; es scheint, als ob alle Beziehungen zwischen ihm und den übrigen Menschen erhalten, aber nur verändert sind, – und doch haben sie gänzlich aufgehört. Hier, in dieser Analyse des Verbrechens, ist die Hülle, die Schale des Seelischen, die ein jedes „Ich“ umgibt und Wechselwirkungen ausübt oder sie auch nicht ausübt, und das tiefste Geheimnis der menschlichen Natur enträtselt, das große und heilige Gesetz von der Unantastbarkeit des menschlichen Wesens enthüllt, seine Absolutheit. Soweit diese mystische Erscheinung durch Worte erklärbar ist, können wir das folgendermaßen ausdrücken: Was wir am Menschen beobachten, seine Handlungen, Worte, Wünsche, alles, was von ihm andere und auch er selbst wissen, schöpft die Fülle seines Lebens nicht aus, es ist in ihm noch etwas anderes, und zwar wichtigeres, was keiner kennt.¹ Wir müssen am Menschen gerade dieses Wichtige lieben und schätzen: Darum lieben wir ihn manchmal trotz allem, was wir an ihm wahr-

¹ Die Tatsache, dass es Atavismen gibt, dass geistig mittelmäßigen Eltern genial veranlagte Kinder entstammen, beweist, dass im Menschen etwas verborgen sein kann, was weder von ihm noch von anderen wahrgenommen wird.

nehmen; dagegen hassen wir einen Menschen nur für etwas Unwichtiges, Äußerliches und nicht für das Hauptsächliche, für die Entstellung, die er sich selbst zugefügt hat. Wenn wir aber das eine mit dem anderen verwechseln, oder richtiger: hinter seinem Äußeren sein Wesentliches übersehend, beides zerschlagen, – vernichten wir sein Bild, wir vernichten ein Ganzes, das wir in ihm nicht vermutet haben. Wir berühren das Wesentliche, an das wir nicht gedacht haben, und fühlen plötzlich die Verwandlung, die dadurch unerwartet in unserem Denken geschehen ist.

Nur wenn wir die Persönlichkeit eines anderen verletzt haben, wird uns ihre ganze Bedeutung klar: Wir entdecken ihren mystischen, irrationalen Sinn, aber zu spät. Indem Dostojewski uns eine solche Erfahrung erspart hat, indem er uns mit der genialen Überzeugungskraft seiner Schilderung den Gewissenszustand einer verbrecherischen Handlung zeigte, hat er uns einen großen Dienst von historischer Tragweite erwiesen.

Eigentlich erfüllt er mit der Lösung dieser beiden Fragen seine Aufgabe, soweit sie sich auf den Menschen als ein unterdrücktes und leidendes Wesen bezieht. Aber es erwachte in ihm das theoretische Interesse, und er begann jenes grenzenlose Gebiet zu analysieren, das wir die Fugen der Welterschöpfung nannten. Dem ersten Aufblitzen dieses Gedankens begegnen wir in „Schuld und Sühne“:

In der unerträglich qualvollen Szene zwischen Raskolnikoff und Sonja, in deren dumpfem Zimmer, sagte er ihr, ihr drohe die Gefahr der Ansteckung und Erkrankung, und dann sei der Untergang der Familie, für deren Rettung sie sich geopfert habe, unvermeidlich:

„Kann man nicht sparen? Einen Notgroschen erübrigen?“ fragte er und blieb vor ihr stehen.

„Nein“, flüsterte Sonja.

„Versteht sich, nein! Haben Sie es aber auch schon versucht?“ fragte er spöttisch.

„Ich habe es versucht.“

„Und es gelang nicht! Nun, das ist ja selbstverständlich! Was gibt es da noch zu fragen!“

Und er wanderte wieder im Zimmer auf und ab. Es verstrich wieder eine Weile.

„Sie erhalten nicht jeden Tag Geld?“

Sonja wurde noch verwirrter und Röte stieg in ihr Gesicht.

„Nein“, flüsterte Sonja mit qualvoller Anstrengung.

„Mit Poletschka [ihrer kleinen Schwester] wird sicher dasselbe geschehen“, sagte er plötzlich.

„Nein, nein! Das darf nicht sein, unmöglich!“, rief sie laut, völlig verzweifelt, als hätte man ihr einen Stich ins Herz versetzt. „Gott, Gott wird so was Schreckliches nicht zulassen!..“

„Bei Ihnen lässt er es doch zu.“

„Nein, nein, Gott wird sie schützen!..“ wiederholte sie ganz außer sich.

„Ja, vielleicht gibt es gar keinen Gott“, antwortete Raskolnikoff mit einem Anflug von Schadenfreude, lachte und blickte sie an. Sonjas Gesicht verzerrte sich krampfhaft.“¹

In demselben Roman findet zwischen Raskolnikoff und seinem alter ego, seiner zweiten, schlechteren Hälfte, Swidrigajloff, ein Gespräch statt über Gespenster und das Leben nach dem Tod.

„Ich gebe zu, Gespenster erscheinen nur Kranken, aber das beweist doch nur, dass die Gespenster niemand anderem als Kranken erscheinen können, nicht aber, dass sie an und für sich **nicht** existieren. Gespenster sind sozusagen Teile und Stückchen aus anderen Welten, ihr Anfang. Ein gesunder Mensch braucht sie selbstverständlich nicht zu sehen; der durch und durch irdische Mensch ist der gesunde Mensch und soll also der Ordnung und Fülle wegen nur das diesseitige Leben leben. Nun, wenn er aber erkrankt und wenn die normale irdische Ordnung im Organismus ein wenig ins Wanken geraten ist, beginnt sich sofort die Möglichkeit einer anderen Welt zu zeigen, und je ernstlicher er erkrankt, desto mehr Berührungspunkte gibt es für ihn mit dieser Welt, bis er, wenn er schließlich stirbt, in die andere Welt hinübergeht. Ich habe darüber seit langem nachgedacht. Wenn sie an ein zukünftiges Leben glauben, so können Sie auch an diesen Gedanken glauben.“

„**Ich glaube nicht an ein zukünftiges Leben**“, sagte Raskolnikoff.

Swidrigajloff saß nachdenklich da.

„Wenn es aber **dort** drüben nur **Spinnen oder dergleichen** gibt“, sagte er rasch.

„Er ist verrückt“, dachte Raskolnikoff.

„Uns erscheint die Ewigkeit immer als eine Idee, die man nicht erfassen kann, als etwas ungeheuer Großes. Aber warum soll sie denn unbedingt ungeheuer groß sein? Und schließlich stellen Sie sich vor, stattdessen wird dort ein kleines Zimmer sein, ähnlich einer Badestube auf dem Lande; veräuchert, in allen Ecken Spinnen und das wird die ganze Ewigkeit sein. Wissen Sie, ich stelle sie mir zuweilen in dieser Art vor.“

„Und stellen Sie sich tatsächlich nichts Tröstlicheres und Gerechteres vor als dieses!“ rief Raskolnikoff aufgeregt.

¹ „Schuld und Sühne“, 7. Auflage, 293f. Der schreckliche Sinn der Worte vom „Versuch zu sparen“ besteht in der Eile, in der Gier nach dem Laster, zu dem das nur äußerlich verdorbene Mädchen gezwungen ist. Mit einer höllischen Qual verfolgt hier Dostojewski, wie die physische Not die Seele trifft, sie gleichsam durchbohrt und dem Laster Eingang verschafft.

„Gerechteres? Woher wissen wir es, **vielleicht ist dies auch gerecht**; und wissen Sie, ich würde es unbedingt so einrichten“ antwortete Swidrigajloff und lächelte unbestimmt.

Bei dieser abscheulichen Antwort überlief es Raskolnikoff kalt.¹

Wir empfinden die dumpfe Atmosphäre seltsamer Ideen und Gefühle. Wenn derselbe Roman zwar eine Dialektik enthält, die das Verbrechen rechtfertigt, so büßt es doch die Seele; an dieser Stelle sehen wir aber eine Dialektik, die sich vermisst, gewisse „neue Welten“ anzuerkennen, während das Gefühl der ewigen Vergeltung sich mit der niedrigen Vorstellung von irgendwelchen Spinnen verquickt. Die „zitternde Kreatur“, wie der Mensch hier zweimal genannt wird, verdient sowohl wegen der Kleinlichkeit seiner Verbrechen, wie wegen der Zwecklosigkeit seiner Tugenden keine andere Wertung.

Die religiöse Frage verschwindet fortan nicht mehr aus Dostojewskis Werken; er berührt sie in jedem Roman, so dass wir lebhaft fühlen, wie er auf die Möglichkeit wartet, ohne äußere Störungen, in aller Ruhe und Ausführlichkeit, darauf zurückzukommen. Endlich kam dieser Augenblick und es entstanden die „Brüder Karamasoff“.

VI

Die Zeit, zu der dieser Roman erschien, ist selbst äußerst bemerkenswert: es waren die letzten Regierungsjahre Alexanders II.² Anarchistische Verschwörungen, die schwankende Haltung der Regierung, eine lärmende und einflussreiche Presse – alles verbreitete Unruhe und Erwartungen. Der Kampf der Parteien erreichte seinen Höhepunkt, ausschlaggebend in Literatur und öffentlichem Leben war die Partei, die der Entwicklungslinie der letzten zwei Jahrhunderte der russischen Geschichte entsprach – wir meinen die Partei der Westler, der Anhänger der Reformpolitik. Dass die Hoffnungen und Forderungen dieser Partei in Erfüllung gehen sollten, daran konnten selbst ihre Gegner kaum noch zweifeln, und alles, was die letzteren noch anstrebten, war das Hinauszögern des Triumphes der gegnerischen Politik.

¹ Ebenda 264f.

² Alexander II. wurde 1881 ermordet.

Zu dieser Zeit traten fast unmittelbar nacheinander die drei einflussreichsten Schriftsteller mit ihrem Schlusswort hervor – Turgenjew, Graf L. Tolstoi, und, als letzter, Dostojewski. Wer diese Werke auch nur oberflächlich, ohne sie tiefer zu analysieren, liest, erkennt, wie mangelhaft sie die Stimmung, die in der Öffentlichkeit herrschte, wiedergeben.

Wie stets als Einziger reagierte Turgenjew im „Neuland“ auf die Zeitströmungen, jedoch in abgemilderter und eingeschränkter Form. Seine vielseitige Bildung, sein Mangel an ursprünglicher Festigkeit und seine zwar unausgesprochene, aber deutlich fühlbare Gleichgültigkeit gegen alles, außer der Kunst, brachten ihn auch jetzt dazu, zu versuchen auf die ihm offensichtlich wesensfremden Ideen und Stimmungen, welche die Gesellschaft bewegten, einzugehen. Er, der einmal geäußert hatte, dass die Venus von Milo für die Menschheit etwas Gültigeres und Absoluteres bedeute als die Prinzipien der Französischen Revolution,¹ er wollte in seinen späteren Jahren, entgegen allem, dem er sein Leben gewidmet hatte, den Geschmack der Menschen treffen, für welche die ganze Welt des Schönen und der Kunst keinerlei Sinn und Bedeutung in sich barg. Aber diese widernatürlichen Bemühungen fielen, wie zu erwarten war, so gezwungen und kläglich aus, dass alle, die seine früheren Werke liebten, dies nur bedauern mussten. Dies empfand auch der Autor selbst und das verlieh seinen letzten Schöpfungen ein eigentümliches Kolorit. Der Schriftsteller und der Mensch, jeder empfängt mit den Gaben, mit denen ihn die Natur ausgestattet hat, die Bitternisse und Freuden des Seins. Turgenjew erreichte als erster unserer Schriftsteller europäische Berühmtheit; als er sie erreicht hatte und es nichts mehr gab, wonach er streben konnte, erkannte er, dass er nur wenig erreicht hatte: Das Wichtigste und Wertvollste war ihm entglitten.

Umgekehrt erhoben die beiden anderen Schriftsteller, die Turgenjew bis jetzt überragt hatte, mächtig ihre Stimmen gegen alles, was die Gesellschaft wollte und was sie dachte. Und wenn es erforderlich wäre, in der Geschichte ein Beispiel zu suchen, bei dem der Einfluss und die Bedeutung der Persönlichkeit so eindeutig ist, kann man kein besseres finden als die letzte Schaffensperiode dieser beiden Schriftsteller. Auf dem Höhepunkt der allgemeinen Begeisterung für äußere Reformen, in dem Augenblick der entschiedenen Ablehnung alles Inneren, Religiösen, Mystischen im Leben und im Menschen, haben sie alles Äußere gänzlich abgelehnt und sich ausschließlich dem inneren und religiösen Menschen zugewandt. Und die

¹* Turgenew, „Es reicht“ (Dovol'no, PSS, Bd. 15).

Gesellschaft, die zuerst verwundert und empört, aber gleichzeitig bezaubert war durch ihr Wort, wurde zuerst vereinzelt und dann in Massen gleichsam in die der bisherigen entgegengesetzte Richtung gelenkt; in ihrem Leben vollzog sich ein Bruch, und sie geht jetzt andere Wege, als sie noch vor kurzem gegangen ist.

In „Anna Karenina“ vereinigte sich in unübertrefflicher Form strenger und tiefer Inhalt. Mehr als in „Krieg und Frieden“ beherrscht hier alle Personen der Gedanke des Autors, der sie enger zusammenschließt und das ganze Werk stärker zu Einheit und Gesamtheit fügt. Die Gruppen und Personen sind nicht so zerstreut, leben nicht so frei, sind alle auf ein Zentrum gerichtet, das vor ihnen liegt. Statt der epischen Ruhe, die in „Krieg und Frieden“ herrscht und den Handlungen und Personen ein so gemächliches Tempo verleiht, fühlen wir in „Anna Karenina“ die Anwesenheit von etwas Aufgeregtem und Suchendem. Das verleiht dem ganzen Werk etwas Lyrisches. Nach dem Lesen von „Krieg und Frieden“ empfindet der Leser eine gewisse Befriedigung, nach „Anna Karenina“ dagegen fühlt er sich beunruhigt und verwirrt. Das Gefühl der Trauer, des seelischen Entsetzens, der Abneigung gegen das Leben und das Bedauern über das Schicksal des Menschen vermischen sich bis zur Unerträglichkeit; und aus Mangel an Kraft, selbst damit fertig zu werden, sucht man Rat und Hilfe bei dem großen Künstler, der unsere Ruhe so sehr erschüttert hat. Und dieser ließ mit seinem Wort nicht lange auf sich warten. „Anna Karenina“ erwies sich nur als der bedeutsame Auftakt zu der Lehre, die Tolstoi bald direkt, bald in Allegorien seit zehn Jahren entfaltet. Vom Zweifel zum Glauben und vom Glauben wiederum zum Zweifel schreitend, fest nur in der Ablehnung, schwankend jedoch in der Bejahung, verkörpert er durch die Reihe seiner letzten Arbeiten gewissermaßen den eine Lösung suchenden Skeptizismus: „Dass ich an Gott glaube, fühle ich, aber an *welchen* Gott ich glaube, das ist für mich noch ungeklärt“, sagt er gleichsam mit dem Gesamtsinn seiner letzten Werke.

Der breit angelegte, episodische Roman Dostojewskis, der sich der Form nach so scharf von „Anna Karenina“ unterscheidet, ist diesem Werk dem Geiste und dem Sinne nach tief verwandt. Er ist ebenfalls die Synthese der seelischen Analyse, philosophischer Ideen und des Kampfes religiöser Bestrebungen mit Zweifeln. Aber die Aufgabe ist in ihm weiter gefasst: Während dort gezeigt wird, wie unvermeidlich und schrecklich der Mensch zugrunde geht, der von dem ihm vorgezeichneten Weg abweicht, sehen wir hier aus dem Tod das neue Leben entstehen. Der alte Karamasoff ist

gleichsam das Symbol des Todes und der Auflösung, alle Elemente seiner geistigen Natur haben gleichsam das sie verbindende Zentrum verloren, und wir vermeinen, den Leichengeruch zu verspüren, den er um sich verbreitet. In ihm ist keine regulative Norm mehr und alles Moderne, das die menschliche Seele umgibt, dringt unaufhaltsam aus ihm heraus, alles beschmutzend, was er berührt. In unserer Literatur finden wir keine Gestalt, für welche die inneren oder äußeren Gesetze weniger existieren als für diesen Menschen: Ein Gesetzloser, Verächter jeder Regel, Schmäher jedes Heiligtums – das ist sein Name, seine Art. Unsere Gesellschaft, die ohne Überlieferung vorwärts schreitet, die sich zu keiner Religion und zu keinem Pflichtbewusstsein entwickelt hat, die jedoch glaubt, jede Religion und jede Verpflichtung überwunden zu haben und die großzügig ist nur infolge innerer Schwächung, – unsere Gesellschaft ist in dieser Person, wenn auch grausam, so doch in den Grundzügen richtig symbolisiert. Enthüllt ist ihr Hauptzug, das Fehlen eines inneren Zusammenhalts und als Folge davon die bloße Gier nach allem und das freche Lachen als Antwort für jeden, der sich ihr vorwurfsvoll in den Weg stellt. Im Gestank dieser sich auflösenden Leiche wächst seine Nachkommenschaft auf. In allen vier Söhnen Karamasoffs kann man eine innere Wechselbeziehung entdecken, die sich auf das Gesetz der wechselseitigen Anziehung von Gegensätzen beziehen lässt. Smerdjakoff, dieses Nest von Miasmen, diese faulende Schale eines „in die Erde gefallen und zugrundegegangenen Samenkorns“, ist gewissermaßen der Gegensatz zum reinen Aljoscha, der neues Leben in sich trägt und wie ein frischer Trieb aus dem dunklen Grabhügel Leben in das helle Sonnenlicht bringt und das Gesetz des zugrundegegangenen mütterlichen Organismus wahrt. Das Geheimnis der Auferstehung alles Sterbenden ist in diesen Gegensätzen vortrefflich gezeigt. Der dritte Sohn, Iwan, der zurückhaltende, verschlossene, ist ein Gegensatz zu Dimitrij, dem zerstreuten, schwatzhaften, der zwar gute Absichten hegt, aber ohne jede innere Regel, während diese in Iwan in höchstem Maße vertreten ist. Wie Dimitrij sich von Aljoscha angezogen fühlt, so gibt es etwas Verbindendes zwischen Iwan und Smerdjakoff. Iwan „schätzt Aljoscha hoch“, aber nur als seinen Gegensatz; mit Dimitrij hat er nichts gemein; alle Beziehungen dieser beiden Brüder sind rein äußerlich, und das ist wichtiger als die Tatsache, dass sie einander später feindlich gegenüberstehen. Dagegen besteht zwischen Iwan und Smerdjakoff etwas Verwandtes: Sie verstehen einander schon auf Grund bloßer Andeutungen; wenn sie ein Gespräch beginnen, ist es, als ob das Schweigen ihre Unterhaltung nicht unterbrochen hätte. Ihre Verbindung ist

ebenso zweifelsfrei wie die zwischen Aljoscha und Dimitri. Und wie sich in Aljoscha die Macht der Bejahung und des Lebens in reinsten Form äußert, so äußert sich in Iwan die Macht der Verneinung und des Todes in Reinform, die Macht des Bösen. Smerdjakoff ist nur seine Spreu, sein faulender Abfall. Das Böse im Menschen ist gar nicht so gering, dass es nur verkümmerte Formen annehmen kann, es besitzt auch Kraft und einen Reiz, und diese haben in Iwan ihren Mittelpunkt. Dimitrij ist es beschieden, dem Leben zurückgegeben zu werden, er läutert sich durch Leiden; bereit, sie auf sich zu nehmen, erkennt er in sich einen „neuen Menschen“ und will dort, im kalten Sibirien, von den Bergwerken aus, wohin er zu Zwangsarbeit verbannt ist, das „Lob Gottes“ anstimmen. Gleichzeitig mit der Reinigung erwacht in ihm die Lebenskraft: „Wenn ich mich auch auf der Folterbank krümme, – doch **ich bin!**“¹ sagt er, seine Verurteilung ahnend, am Vorabend der Gerichtsverhandlung. In diesem brennenden Wunsch nach dem Sein und dem nicht zu unterdrückenden Verlangen, wenn auch durch Leiden des Daseins seiner würdig zu werden, hat Dostojewski wiederum den tiefsten, wesentlichsten und zentralsten Punkt der Weltgeschichte getroffen. Dieser Punkt ist vielleicht gar der einzige, der im Menschen das Übergewicht des Guten gegenüber dem Bösen aufrechterhält, in das er so schmerzlich versunken ist und das sich in jedem seiner Worte und in jeder seiner Handlungen äußert. Aber all diesem Schlamm zum Trotz, durch den der Mensch jahrtausendelang wadelt, lebt in ihm die unstillbare Begierde, immer weiter zu kriechen, um irgendwann Licht zu erblicken, und diese Erwartung erhebt ihn hoch über die Natur, ist das Unterpfand dafür, dass sein Untergang inmitten all dieses Leidens nicht endgültig ist, welche Armut auch immer es mit sich brächte. Darin liegt auch die Erklärung dafür, warum wir uns mit solchem Entsetzen von jedem Selbstmord abwenden, warum er uns noch düsterer als der Mord erscheint: Er verletzt ein noch höheres Gesetz, – die Religion betrachtet ihn als Verbrechen, für das es keine Sühne gibt. Vom Standpunkt der Vernunft aus können wir uns zu ihm nur indifferent verhalten: Es muß jedem Einzelnen überlassen bleiben, was er für besser hält: zu leben oder nicht zu leben. Aber das allgemeine und höhere Gesetz, natürlich mystischen Ursprungs, zwingt uns alle, zu **leben**, fordert es von uns als eine **Pflicht**, deren Last wir nicht abschütteln dürfen. Wenn der lasterhafte und unglückliche Dimitrij Karamasoff zum Leben wiederersteht, weil im Grunde seines Wesens doch das Gute ruht, so steht Iwan, dem sich das Leben

¹ „Werke“, Bd. 14, 294.

äußerlich so weit öffnet, trotz seiner hohen geistigen Entwicklung, trotz seines starken Charakters, dem todbringenden Abgrund Smerdjakoffs näher. Ein mächtiger Träger der Verneinung und des Bösen, wird er lange mit dem Tod kämpfen, dieser natürlichen Folge der Verneinung; aber das unerschütterliche Gesetz der Natur wird seine Macht überwinden, seine Kräfte werden erlahmen und er wird enden, wie Smerdjakoff geendet ist.

Erstaunlich sind die letzten Tage dieses vierten Bruders, die wir aus seinen Unterhaltungen mit Iwan anlässlich ihrer ersten, zweiten und dritten Begegnung kennen. Wie in „Schuld und Sühne“ tauchen wir auch hier – auf eine besondere Weise, deren Geheimnis nur Dostojewski kannte – in einer seltsamen psychischen Atmosphäre unter, einer erstickenden, finsternen, – und ohne noch zu unterscheiden und noch bevor die Tatsachen an uns herantreten, fühlen wir einen mystischen Schrecken vor dem Herannahen einer die Gesetze der Natur verletzenden Handlung; schon in der Erwartung schauern wir. Der Hass, mit dem er Iwan betrachtet, der dem Vater beigebracht hat, dass „alles erlaubt ist“. Dieses Buch, „Das Wort unseres heiligen Vaters Isaak Sirin“, das unter seinem Kopfkissen die französischen Vokabeln ersetzt hat und irgendwelche Anfälle von Raserei, von denen die erregte Hausherrin Mitteilung macht, obgleich wir selbst in ihm nichts Besonders bemerken; dieses Bündel Geld, das er aus seinem Strumpf hervorzieht und vor dem Iwan, ohne zu wissen warum, schaudert und sich an die Wand drückt; die Erzählung von dem Mord selbst, mit der unbewussten Angst des Opfers vor seinem Mörder, seinem unehelichen Sohn und vertrauten Diener, dem schwächlichen Feigling und Idioten – das alles ist erstaunlich und in höchstem Maße peinlich und führt uns noch einmal in die Welt des Verbrechens. Es ist bemerkenswert, dass das hier verletzte Naturgesetz höher steht als in „Schuld und Sühne“; so ist denn auch die Atmosphäre, die den Verbrecher umgibt, hier drückender und eindringlicher als dort. Raskolnikoff hat darum nicht Hand an sich gelegt, weil sein Leben noch einen Inhalt hatte, weil er nach mehreren Jahren der Buße zur reinen Luft und zu Sonne und Licht zurückkehren kann. Smerdjakoff hat keinen Lebensinhalt; vielleicht gibt es auch für ihn irgendwo Licht und Sonne, aber es ist klar, dass er nicht die Kraft besitzt, sie zu suchen, und daher bei den ersten Schritten entseelt hinstürzt. Sein Abschied von Iwan, wie er ihm das Geld, um dessentwillen der Mord geschehen ist, gibt, die Worte über die Vorsehung – zeigen uns die Seele des Selbstmörders in den letzten Stunden: ein Geheimnis, das noch von niemandem geschildert, von keinem Lebenden wiedergegeben worden ist.

Wir wollen hier einige Worte über den Charakter der Nervenankfälle der beiden Brüder sagen, von denen der eine der Vatermörder, der andere ein am Morde Beteiligter ist. Der Letztere beklagt sich vor Aljoscha, dass der Teufel, „ein lumpiger, kleiner Teufel“ ihn heimsuche, der Erstere spricht von der Vorsehung, von Gott, der ihn besuche. Vorher waren beide ziemlich überzeugte Atheisten. Wer sich in Dostojewskis Erzählung einliest, bemerkt unschwer, dass Iwan Fjodorowitsch hauptsächlich von Halluzinationen geplagt wird. Wir erinnern uns, wie er zu Aljoscha sagt: „Das hat Er dir gesagt“; wie er jedes Mal belebt wird, wenn die unklaren Worte des Gesprächspartners Anlass geben, zu denken, der Sprechende wisse auch um die Möglichkeit des Erscheinens des Teufels. „Wer ist er, wer befindet sich hier, wer ist der dritte?“ fragt er erschrocken Smerdjakow; der eisigen Kälte, die sein Herz erfasste, als er, von Smerdjakoff kommend, sich seinem Hause näherte und ihm nach der dritten Begegnung mit Smerdjakow der Gedanke kam, dass ihn schon sein „Besucher“ erwarte; wie er mit fast weinender Stimme nach der Halluzination klagte: „Nein, der weiß, womit er mich zu quälen versteht... er ist tierisch listig...“ „Aljoscha! Wer wagt es mir solche Fragen vorzulegen?“ [...] „Du hast ihn erschreckt, du ‚reiner Cherub‘...“ usw. Wenn wir uns an den kalten, strengen Ton dieses Atheisten erinnern, so wird die Verwandlung dieses wirklich robusten Menschen in ein klagendes Kind, in ein heulendes Weib uns tatsächlich den Grad seiner Qual unter Halluzinationen verständlich machen.¹ Nach der Analogie müssen wir vermuten, dass der Hauptgegenstand von Smerdjakoffs Leiden ein ähnlicher war. Man kann annehmen, dass die Erinnerung an den Mord und die Reue in den ersten Tagen nach der Tat am stärksten gewesen sein sollten; Smerdjakoff ist aber in dieser Zeit noch völlig ruhig; Krankheit und Wahnsinn setzen erst nach einigen Wochen ein, und wie Iwan Karamasoff leidet er nicht ständig, sondern nur von Zeit zu Zeit. Der Unterschied ist nur, dass „dieser Dritte“, von dessen Gegenwart er auch in Anwesenheit anderer überzeugt ist, Gott ist, die „Vorsehung“ selbst, wenn er auch auf die Frage Iwans, ob er an Gott glaube, antwortet: „Nein, ich glaube nicht“. Wohl war das, worüber sie sich früher unterhielten und was sie früher entschieden, etwas ganz anderes als das, was nach der Verletzung des Gesetzes der Natur erschien. Daher verspüren sie, nachdem er das wahrgenommen hat, was er „Teufel“ nennt, und der andere das, was er „Vorsehung“ heißt, etwas völlig Unerwartetes; all ihre früheren Worte über das Sein nach dem Tode und

¹ „Morgen das Kreuz, doch nicht den Galgen“ (Bd. 14, 360).

über Gott haben sich als inhaltsleer erwiesen. Alle früheren Gedanken über das Leben nach dem Tode, wie über Gott, wurden für sie gegenstandslos und ihre Erlebnisse, sowohl des einen mit dem „Teufel“, wie des anderen mit der „Vorsehung“ waren für sie ganz überraschend. Die Analogie mit Iwan weiter verfolgend, müssen wir annehmen, dass gerade die Angst der Erwartung „des Besuchers“ Smerdjakoff in rasende Verwirrung brachte, ihn auch zum Selbstmord geführt hat. Wie ein jeder Mensch glitt er die schiefe Ebene des geringsten Leidens herab. Den physischen Schmerz des Erstickens zu ertragen, war wohl für ihn leichter, als noch einmal die eisige Berührung mit dem marternden Gespenst zu erdulden.

Die offenkundig schweren Anfälle Smerdjakoffs sind nicht beschrieben; sondern nur eine ausführliche Schilderung eines Anfalls von Iwan Karamasoff ist wiedergegeben. Es wird behauptet, ein berühmter Psychiater¹ habe, als die „Karamasoffs“ erschienen, an Dostojewski einen Brief geschrieben², in dem er sein Erstaunen über die Ähnlichkeit der vollendeten Schilderung der Anfälle mit der objektiven Beobachtung solcher Anfälle äußert; die Ärzte kennen natürlich den Inhalt der Halluzinationen, die Dostojewski beschrieben hat, nicht. Und wenn er sie mit einer leichten Ironie umgibt, so werden wir bei näherer Betrachtung sehen, dass dieser Ton der Ironie alle seine Lieblingsideen umkleidet, mindestens tat er es jedes Mal, wenn er eine Verhöhnung zu befürchten hatte.³ Er will offenbar die Leser nicht gegen sich einnehmen, er kann es aber auch nicht über sich bringen, das eine oder das andere ungesagt zu lassen. Bei seinen Anfällen glaubt Iwan Karamasoff nicht an die tatsächliche Existenz dieser Halluzinationen, d.h. er glaubt es nicht, solange er krank ist, im gesunden Zustande aber glaubt er absolut an ihre Wirklichkeit, fürchtet sich vor ihnen und denkt nur an sie. Die ernstesten Worte lässt der Autor den Kranken über seinen Zustand gerade dann sprechen, wenn der sich gesund fühlt und allzu

¹* Es handelt sich um den Brief des Psychiaters A.F. Blagonravov („Literaturnoe nasledstvo“, Bd. 86, 1973, 490). Dort heißt es: „Die Form des Seelenlebens, in der Wissenschaft bekannt als Halluzination, so natürlich und zugleich künstlerisch zu beschreiben, dazu wären unsere Koryphäen der Psychiatrie wohl kaum imstande.“ Dostojewski hat darauf am 31. März 1880 geantwortet.

² Sollte dieser Brief erhalten sein, wäre es interessant, ihn zu lesen.

³ So z. B. ist in den „Brüdern Karamasoff“ die Rede des Staatsanwalts ganz in einem den Redner ironisierenden Ton durchgeführt; und doch enthält diese Rede viele Gedanken von Dostojewski selbst, die wir aus dem „Tagebuch eines Schriftstellers“ kennen.

nachdrücklich konzentriert wirkt der Autor, sobald er sich ihm nähert. Das Doppelsinnige und Geheime bei Dostojewski sehen wir auch in seiner Erzählung über „Iwan Fedorowitschs Alb“: Ob er uns nur die Beschreibung einer Halluzination geben wollte? Verbirgt sich unter dem spöttischen Ton nicht wahrhafte Überzeugung? Auch die ganz feine Überlegung Swidrigajloffs (s.o.) über die Möglichkeit „anderer Welten, deren Fetzen sich dem Menschen nur im krankhaften Zustande zeigen“, ist wohl kaum etwas anderes als Dostojewskis eigener Gedanke. Den Staretz Sossima lässt er jedenfalls schon ohne jegliche Ironie folgende Worte sprechen:

„Vieles auf der Erde ist uns verborgen, dafür ist uns aber die geheimnisvolle Empfindung der lebendigen Beziehungen mit einer anderen Welt verliehen, mit einer höheren und erhabeneren Welt, **denn unsere Gedanken und Gefühle hier auf Erden wurzeln in anderen Welten**. Darum behaupten auch die Philosophen, dass man das Wesen der Dinge hier auf Erden nicht erkennen könne. **Gott nahm die Samen, die er auf unsere Erde säte, aus anderen Welten, und es erwuchs ihm sein Garten, und alles ist aufgegangen, was aufgehen konnte, und alles, was wahrhaft lebendig ist, ist nur durch das Gefühl der Berührung mit anderen geheimnisvollen Welten lebendig**: - Schwächt sich dieses Gefühl ab, so stirbt auch das Lebendige in dir. Dann wirst du auch dem Leben gegenüber gleichgültig und kannst es sogar hassen.“¹

Erstaunlich sind diese Worte durch die Tiefe der darin beschlossenen Gedanken, und durch die Schönheit der Bilder, die der verborgenen Wirklichkeit der Dinge sehr nahe zu kommen scheinen, sowie durch die Kraft ihrer Überzeugung. Dies bedeutet: Unsere künstlerische Literatur, die der trägen Bewegung unserer Wissenschaften so unermesslich vorausgeeilt ist, erhebt sich bereits zum zweiten Male² auf die Höhe einer Betrachtung, auf der sich nur Platon und einige andere halten können. In dem, was ein Verbrecher empfindet, sah Dostojewski die Berührung mit „anderen Welten“; was für jene, die die Gesetze der Natur nicht überschritten haben, nur in der Vorstellung existiert, unbewusst und nicht wahrnehmbar, wird für den Verbrecher an den Gesetzen der Natur ein klares fühlbares Erlebnis.

Dass Dostojewski weit davon entfernt war, mit diesem Gedanken einen groben Fehler zu begehen, und dass auch wir, seinen unausgesprochenen Gedanken aufnehmend, in keinen Fehler verfallen, darin bestärkt uns die Antwort, die wir auf zwei Fragen geben müssen, die sich uns beim Lesen

¹ „Die Brüder Karamasoff“. Kapitel „Aus dem Gespräch über die Lehre des Staretz Sossima“. „Werke“, Bd. 13, 357.

² Wir meinen das bekannte Gedicht Lermontows „Es flog ein Engel über den Himmel zu Mitternacht“ u.a.

von „Schuld und Sühne“ und der „Karamasoffs“ aufdrängen: Wie kommt es, dass wir den dargestellten seelischen Zustand der Verbrecher so gut verstehen, obwohl wir es selbst nicht erlebt haben, und wie kommt es ferner, dass der Verbrecher nach der Tat einerseits so tief unter die Menschen gesunken ist, andererseits aber in einer einzigen Beziehung sich hoch über sie erhebt? Smerdjakoff, der vor dem Verbrechen ein zitternder Wurm vor Iwans Angesicht ist, spricht, nach der Tat, mit ihm wie ein Machthabender, wie ein Herrschender. Iwan ist darüber selbst erstaunt und äußert das in den Worten: „Du bist ernster, du bist gescheiter, als ich dachte.“ Raskolnikoff, vordem nur ein Primus inter pares unter den anderen Menschen, tritt danach aus ihrer Ebene heraus; allein Swidrigajloff, ebenfalls ein Mörder, spricht mit ihm danach wie ein Gleichstarker, wobei er spöttisch darauf hinweist, dass sie „irgendeinen gemeinsamen Berührungspunkt“ haben. Das alles fordert eine Erklärung und wir geben hier jene, die uns am wahrscheinlichsten erscheint. Für uns, die wir keinen Mord begangen haben, ist die seelische Verfassung eines Verbrechers begreiflich, und indem wir Dostojewski lesen, bewundern wir nicht die Bizarrheit seiner Phantasie, sondern die Kunst und Tiefe seiner Analyse, als wäre es nicht völlig klar, dass wir irgendein Mittel der Bewertung zur Verfügung haben, dessen Besitz es uns ermöglicht, unser Urteil über die Wahrscheinlichkeit in der Darstellung dessen auszusprechen, was uns völlig unbekannt sein muß.

Erhellet daraus nicht, dass ein solches Mittel das vorgängige Wissen von diesem Zustand selbst sein kann, obgleich wir uns davon keine Rechenschaft ablegen; doch da stellt uns ein anderer eine von uns noch nicht erfahrene Empfindung dar, und als Antwort darauf, was er sagt, wird in uns ein bis dahin verborgenes Wissen erweckt, und dies nur deshalb, weil dieses erweckt werdende Wissen in uns zusammenfließt, indem es mit dem, was uns von außen gegeben wird, übereinstimmt, schließen wir auf die Wahrscheinlichkeit, auf die Instinkthaftigkeit des letzteren. Im Falle der Nichtübereinstimmung hätten wir gesagt, dass es nicht zutrifft, hätten wir davon gesprochen, wovon wir offensichtliche keinerlei Idee, keinerlei Vorstellung haben können.

Diese seltsame Tatsache deckt das tiefste Geheimnis unserer Seele auf, ihre Komplexität: Sie besteht nicht aus dem allein, was in ihr wahrgenommen wird (unser Verstand setzt sich nicht allein aus Erkenntnissen, Gedanken, Vorstellungen zusammen, deren er bewusst wird), in ihr gibt es viel, was wir an ihr auch nicht einmal im Entferntesten vermuten, doch es beginnt nur in gewissen außergewöhnlichen Momenten spürbar zu wirken.

In den allermeisten Fällen erkennen wir bis zu unserem Tod den wahren Inhalt unserer Seele nicht, wie wir auch die wahre Gestalt der Welt nicht erkennen, in der wir leben, weil sie sich stetig verändert, je nach den Gedanken und Gefühlen, mit denen wir uns ihr nähern. Mit dem Verbrechen öffnet sich eine der dunklen Quellen unserer Ideen und Gefühle, und sofort entdecken wir auch jene geistigen Fäden, die das Weltall und alles Lebende in ihm verbinden. Die Erkenntnis dessen, was allen übrigen Menschen noch verborgen ist, erhebt eben den Verbrecher im gewissen Sinne über diese. Sobald er sie verletzt hat, werden für ihn mit einem Schlage die Gesetze des Lebens spürbar, unerwartet fühlt er, dass er einen dieser Fäden an einer Stelle zerrissen hat und – da er ihn zerrissen hat, selbst dabei zugrunde gegangen ist. Das, was ihn umbringt und was man nur empfinden kann, wenn man etwas übertritt, das ist auf bestimmte Weise „die andere Welt“, mit der er in Berührung kommt; – wir aber haben nur eine Vorahnung davon, erraten es als irgendein dunkles Wissen.

Wir sagten, dass in den „Brüdern Karamasoff“ ein großer Analytiker die menschliche Seele und das Entstehen neuen Lebens aus dem alten, sterbenden darstellt. Nach unerklärlichen, geheimen Gesetzen unterliegt die ganze Natur solchem Entstehen; und das Wichtigste, was wir dabei beobachten, ist die Untrennbarkeit des Lebens vom Tode, die unmögliche Verwirklichung des ersteren, wenn nicht das zweite verwirklicht worden ist. So erklärt sich auch das Motto, das Dostojewski für sein letztes Werk gewählt hat: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn das Weizenkorn in die Erde fällt und nicht stirbt, so bleibt es allein; stirbt es aber, so bringt es viele Früchte“¹. Der Fall, der Tod, die Auflösung – die alle sind nur Unterpfand eines neuen, besseren Lebens. So müssen wir die Geschichte betrachten; an diese Sicht müssen wir uns gewöhnen, wenn wir die Elemente der Auflösung in der uns umgebenden Welt betrachten: Sie allein kann uns vor der Verzweiflung bewahren und uns mit dem festesten Glauben erfüllen, wenn uns scheint, dass jedem Glauben das Ende geschlagen habe. Sie allein entspricht der wahren, großen Macht, die den Lauf der Zeit bestimmt, nicht aber das schwach leuchtende Licht unseres Verstandes, nicht unsere Ängste und Sorgen, mit denen wir die Geschichte anfüllen, aber sie nicht lenken.

Doch das Bild, das Dostojewski so breit angelegt hat, ist unvollendet geblieben. Mit dem Verständnis für das Dunkel, das Chaos und die Vernichtung war in der Seele des Künstlers sicherlich ein gewisser Mangel

¹* Johannes XII, 24.

an Harmonie, Disziplin, Konsequenz verbunden. Eigentlich ist in den „Brüdern Karamasoff“ nur das Sterben des Alten geschildert, das Entstehende ist zwar entworfen, aber nur verdichtet und nur **von außen**; und gerade **wie** die Wiedergeburt selbst geschieht – dieses Geheimnis nahm Dostojewski mit sich ins Grab. Wenn man nach der letzten Seite von „Schuld und Sühne“ urteilt, hat er sich sein Leben lang darauf vorbereitet, dies darzustellen, und in den folgenden Bänden der „Karamasoffs“ sollte es endlich zu Tage treten, jedoch der Tod des Autors trat dazwischen. Die wichtigste Aufgabe seines Lebens hatte er nur angedeutet, nicht aber erfüllt.

Aber was auch nur in der Vorbereitung erfüllt worden ist, ist von solcher Tiefe und solchem Verständnis, wie es nichts Ähnliches weder in unserer noch in einer anderen Literatur gibt. Wir meinen die „Legende vom Großinquisitor“. Wir haben schon früher davon gesprochen, dass jedes Leben, das die Vereinigung von Gut und Böse darstellt, sterbend das Gute wie das Böse in Reinform hervorbringt. Gerade das Böse, das, zwar nicht ohne harten Kampf mit dem Guten, dem Untergang geweiht ist, ist freilich in der „Legende“ mit beispielloser Kunst dargestellt.

VII

Hinter der dünnen Wand einer Schenke kommen die beiden Brüder zum ersten Mal zusammen: der verträumte und religiöse Aljoscha, der Lieblingsnovize des Staretz Sossima, der nach einer selbstbestimmten Entscheidung die Einsamkeit des Klosters dem gewöhnlichen Lebensgang vorgezogen hat, und sein an Jahren und Erfahrung reicherer Bruder Iwan. Von allen vier Brüdern hatten nur sie dieselbe Mutter und den gleichen Vater, mit Dimitrij und Smerdjakoff nur den Vater gemeinsam. Es sind bereits vier Monate vergangen, als sie sich nach langer Trennung wiedersehen, – und erst jetzt, vor einer neuerlichen Trennung, vielleicht einer für immer, kommen sie zusammen und reden Auge in Auge miteinander. Während dieser vier Monate hatte Aljoscha seinen Bruder mit Interesse beobachtet, dessen Überzeugungen und hohe Bildung er kannte, manchmal hatte er seinerseits auch die prüfenden Blicke bemerkt, mit denen der Bruder ihn betrachtete. Sie hatten beide bislang geschwiegen, und allein zwischen ihnen gab es etwas, über das sie sich auszusprechen hatten, während sie mit den anderen entweder teilnahmslos oder sich unterordnend (Aljoscha und Sossima) oder überordnend (Iwan mit Miusow) unterhielten. Irgendein Ausgangspunkt verband sie, und obwohl sie sich an dessen Anfang schon in entgegen-

gesetzte Richtung voneinander entfernt hatten und sich in nichts mehr berührten, war doch dieser gemeinsame Punkt für beide wichtiger und lebendiger als die Berührungen, die sie im Laufe ihrer späteren geistigen Entwicklung mit ihrer übrigen Umgebung hatten. Dies ist sehr gut in der einführenden Episode ihrer Unterhaltung wiedergegeben:

„Warum beunruhigt es dich übrigens so, dass ich verreise?“ fragt Iwan Aljoscha.

„Wir haben jedenfalls bis zu meiner Abfahrt noch Gott weiß wie viel Zeit. Eine ganze Ewigkeit Zeit, eine ganze Unsterblichkeit.“

„Aber, wenn du morgen fortfähst, was für eine Ewigkeit ist das dann?“

„Was geht das uns beide an?“ fragte Iwan lachend. „Haben wir **doch noch Zeit, auszusprechen, was wir uns zu sagen haben**, und weswegen wir hier zusammengekommen sind! Warum siehst du mich so erstaunt an? Antworte mir: Zu welchem Zweck sind wir hier zusammengekommen? Um [von der Liebe zu Katherina Iwanowna oder] von dem Alten und Dimitrij zu sprechen? Oder vom Ausland? Von der verhängnisvollen Lage Russlands? Vom Kaiser Napoleon? Wie, deswegen etwa?“

„Nein, nicht deswegen.“

„Also begreifst du es selbst, weswegen. Den anderen mag so etwas gleichgültig sein, uns aber, uns Grünschnäbel, ist es nicht einerlei, wovon wir reden. **Wir müssen vor allem die aus der Ewigkeit in die Ewigkeit reichenden Probleme lösen**, das ist unsere Sorge. Ganz Jung-Russland tut doch heutzutage nichts anderes, als über die ewigen Fragen zu philosophieren. Gerade jetzt, wo die Alten sich plötzlich an praktische Fragen gemacht haben. Warum hast du mich in diesen drei Monaten so erwartungsvoll angesehen? Um mich zu befragen: „Woran glaubst du, oder glaubst du überhaupt nicht“, – **das war es doch, wonach mich Ihre Blicke fragten, Alexej Fjodorowitsch, oder war es das nicht?**..“

„Nun ja, meinetwegen war es das“, sagte Aljoscha lächelnd. „Du machst dich doch nicht lustig über mich, Bruder?“

„Ich mich lustig machen? Ich werde doch mein kleines Brüderchen, das mich drei Monate lang so erwartungsvoll angeblickt hat, nicht betrüben wollen. Aljoscha, sieh mich einmal ganz offen an: Sieh, ich bin doch genau so ein kleiner Knabe wie du, nur mit dem kleinen Unterschiede, dass ich kein Novize bin. Wie pflegten denn unsere russischen Knaben bis jetzt zu handeln? Die meisten, meine ich. **Nun, hier haben wir zum Beispiel das nach Speisedüften riechende Lokal, und da kommen sie denn zusammen und setzen sich in eine Ecke. Haben sich bis dahin zeitlebens nicht gekannt, und wenn sie das Gasthaus verlassen, werden sie sich wieder vierzig Jahre lang nicht kennen. Wovon werden sie nun sprechen, wenn sie diesen einen Augenblick in der Gasthausecke erhascht haben? Selbstverständlich von den Weltfragen: Gibt es Gott? Gibt es die Unsterblichkeit? Diejenigen aber von ihnen, die nicht an Gott glauben, nun, sie sprechen über Sozialismus und Anarchismus, über die Umgestaltung der ganzen Menschheit durch einen neuen Staat, so dass es nur**

auf den Teufel hinausläuft, – **das sind doch alles dieselben Fragen, nur vom anderen Ende.** Und welch eine unglaubliche Menge origineller Jungen tut heute nichts anderes, als über diese ewigen Fragen zu reden! Ist es nicht so?“

„Ja, für die echten Russen sind die Fragen, ob es Gott und ob es die Unsterblichkeit gibt oder, wie du soeben sagtest, die Fragen vom anderen Ende, natürlich die wichtigsten, die allem anderen vorangehen, – **so muß es auch sein**“, sagte Aljoscha, der seinen Bruder immer noch mit dem gleichen, stillen und forschenden Lächeln betrachtete.

Auf dieses „so muß es auch sein“ einigten sich die Brüder. Die angeführte Stelle wird für immer historisch bleiben; es gab wirklich eine Zeit, wo die Menschen zusammenkamen und auseinandergingen mit diesen „ewigen Fragen“. Und diese gemeinsamen **Interessen** brachten sie einander näher als etwa Verwandtschaftsbande, nicht zu reden von der Gemeinsamkeit einer Situation oder eines Besitzes. Glückliche Zeit und glückliche Menschen: Wie fern standen sie dem sittlichen Verfall. Aber das alles ist vorbei – und vielleicht für immer. Wie es gekommen ist, dass das Interessanteste bei uns sich so schnell in das Uninteressanteste verwandeln konnte, das wird der Historiker später zu beurteilen haben. Sicher ist jedenfalls, dass die geistige Indifferenz, die Gleichgültigkeit gegen alle Fragen, sich nie so schamlos geäußert hat wie in der Generation, die uns folgt.

Sich in dem Wichtigsten eins fühlend, verlieren die Brüder voreinander jede Befangenheit. Iwan enthüllt dem Novizen Aljoscha seine wahre Natur: der Durst nach dem Leben sei das Ausschlaggebende in ihm.

„Nehmen wir an, ich hörte auf, an das Leben zu glauben, an die Frau, die ich lieb gewonnen habe, an die Ordnung der Dinge; nehmen wir an, ich überzeuge mich sogar, dass alles ein gesetzloses, verfluchtes und vielleicht vom Teufel beherrschtes Chaos¹ sei, und dass mich alle Schrecken der menschlichen Verzweiflung überfallen, – so würde ich doch leben wollen², leben. Und da meine Lippen einmal diesen Becher berührt haben, so – das weiß ich! – werde ich mich nicht früher von ihm losreißen, als bis ich ihn bis

¹ In den „Dämonen“ sagt Kirillow vor dem Selbstmord: „Unser ganzer Planet ist Lüge, und er beruht auf Lüge und dummem Witz; die Gesetze des Planeten selbst sind Lüge und der Teufel ist ein Vaudeville. Wozu soll man leben, antworte, wenn du ein Mensch bist!“ (Ausgabe von 1882, 553).

² In der „Biographie in Briefen“ kann man sehr viele Hinweise auf die ungewöhnliche eigene **Lebendigkeit** Dostojewskis finden, die allein ihm die Kraft gegeben hat, all das zu ertragen, was ihm das Schicksal zuteil werden ließ. „Eine katzenhafte Lebendigkeit ist in mir, nicht wahr“, schließt er einen seiner Briefe. *Von seiner „katzenhaften Lebendigkeit“ schreibt Dostoevskij selbst in seinem Brief vom 31. März 1865 an A.E. Wrangel.

auf die Neige geleert habe! Übrigens, wenn mein dreißigstes Jahr kommt, werde ich den Becher gewiss von mir werfen, selbst wenn ich ihn nicht bis auf die Neige geleert haben sollte, und **fortgehen... ich weiß nicht wohin.**“ Dieser Lebensdurst ist unmittelbar und legt keine Rechenschaft über sich ab. „Es steckt noch so ungeheuer viel Anziehungskraft in unserem Planeten“, bemerkt er, wobei die Erklärung ihn in Verlegenheit bringt. „Ich lebe, Aljoscha, weil ich leben will, und sei es auch wider die Logik.“

Es ist etwas Verwandtes zwischen dem Leben des Menschen, dem Leben der Natur und jenem Leben, das sich aus ihrem Schoß entwickelt und das wir Geschichte nennen; der Mensch klebt an all diesem: Die Fäden, die ihn mit dem Leben verbinden, sind fester und dauerhafter als die kalten gedanklichen Schlussfolgerungen, und sie fesseln ihn an die Erde und er liebt sie mit einer unerklärlichen, hohen Liebe. Und Iwan sagt etwas später:

„Teuer sind mir die klebrigen hellen Blättchen, die sich im Frühling von feuchten Ästen lösen, teuer ist mir der blaue Himmel, teuer gar mancher Mensch, den man oft, wirst du mir glauben, ohne zu wissen warum, lieb hat. Teuer ist mir manch eine Menschentat, an die zu glauben man vielleicht schon längst aufgehört hat, die aber das Herz in alter Erinnerung immer noch hoch und heilig hält“ [...]

„Ich glaube, **alle müssen in der Welt zuerst das Leben lieben lernen**“, sagte Aljoscha nachdenklich.

„Und das Leben mehr lieben als den **Sinn** des Lebens?“

„Ja!“ bestätigt Aljoscha und fügt hinzu, dass auf die unmittelbare Liebe zum Leben stets auch das Verstehen seines Sinns folge, sei es früher, sei es später.

Mit der Liebe zum Leben der träumenden Natur, zu den „klebrigen frühlingshaften Blättchen“ verbindet Iwan auch die Liebe zu jener anderen Natur, die mit vollem Bewusstsein lebt: Wir sprechen vom Menschen und von der von ihm geschaffenen wunderbaren Welt. „Ich will nach Europa fahren“, sagt er. Er besaß zweitausend Rubel, die ihm seine und Aljoschas alte Erzieherin vererbt hatte; sie hatte die vom Vater verlassenen Kinder aus Mitleid und Liebe zur Mutter bei sich aufgenommen. Jetzt, nach Beendigung der Universitätsstudien wollte er dieses Geld für eine Reise ins Ausland verwenden.

„Ich weiß es ja, dass ich nur auf einen Friedhof fahre, doch auf den **teuersten, allerteuersten Friedhof**, das weiß ich auch! Teure Tote liegen dort begraben, **jeder Stein über ihnen redet dort von einem so heißen vergangenen Leben, von so leidenschaftlichem Glauben an die vollbrachten eigenen Taten, an die eigene Wahrheit, an den eigenen Kampf und die eigene Wissenschaft, dass ich – ich weiß es im voraus – zur Erde**

niederfallen, diese Steine küssen und über ihnen weinen werde¹ – wenn auch gleichzeitig mit der vollen Überzeugung im Herzen, dass das alles schon längst ein Friedhof ist, und in keinem Fall mehr als das. Und nicht aus Verzweiflung werde ich weinen, sondern einfach aus dem einen Grunde, weil mir meine Tränen Glück sein werden.“²

Diese eindringlichen Worte zeigen uns einen Menschen mit großem Herzen und großem Verstand und auch die ganze Wehmut, ohne die eine solche Seele nicht auskommt. Diese Wehmut entspringt einer starken Liebe und gleichzeitig dem hohen Bewusstsein, das von ihr nicht zu trennen ist und ihr dennoch widerspricht. Dialektisch zu verneinen, ohne eine Verpflichtung zu empfinden oder aber Rechenschaft abzulegen, verpflichtet zu sein und nicht zu verstehen, das sind die beiden lockeren Beziehungen zu Europa, die gleichermaßen locker sind und deshalb bei uns in Rußland fast durchgehend vorherrschen. Nur wenige vermögen das eine mit dem anderen zu vereinigen, eine solche Vereinigung aber muß die Quelle tiefer Leiden sein. In ihr allein jedoch ist Wahrheit, und, so schwer das auch ist, jeder, der gerecht sein will, muß versuchen, die Fähigkeit zu diesem Gefühl in sich zu entwickeln, und zudem das Bewusstsein, dass das Geliebte sich im Sterben begriffen ist.

Wer ein großes Interesse für etwas Außenstehendes, mit ihm nicht direkt Verbundenes besitzt, kann nicht anders, als wahrheitsgetreu und aufrichtig sein. Seine Gedanken sind zu stark auf dieses Interesse konzentriert, als dass er sich mit jenen Zufälligkeiten abgeben könnte, mit denen sich gewöhnlich der Mensch umgibt, der seine Bedeutungslosigkeit verdecken will. Darum ist die wahre Größe stets so einfach; und darum erringt sie sich niemals bei Lebzeiten die Anerkennung, die dem Falschen und darum sich so großartig Drapierenden zuteil wird. Geistige Einsamkeit, Unmitteilbarkeit der Gedanken ist die notwendige Folge dieser Erscheinung, die schließlich in Verschlussenheit und Abgesondertheit ausartet sowie die Abneigung dagegen, sich mitzuteilen. Aber irgendwo lebt gleichwohl das Erfordernis, sich auszusprechen, das manchmal durchbricht, und darin liegt die Erklärung jener Augenblicke der Begegnungen und Geständnisse, die man auch nur eine Minute zuvor nicht erwartet hätte, und die im Gesprächspartner sein Leben lang einen tiefen, unvergesslichen Eindruck hinterlassen.

¹ Hier ist auch Dostojewskis eigenes Gefühl gegenüber Europa hineingelegt. Vgl. im „Jüngling“ die Worte Versilovs (453-454) [Vgl. PSS, 13:377] und die Bemerkung in der „Biographie in Briefen“ (195).

² „Brüder Karamasoff“, Bd. 1, 259.

„Ich möchte gerne, dass wir uns näher kämen, Aljoscha, denn ich habe keine Freunde.“ Alles, was wie eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihnen lag, war nun plötzlich geschwunden; Aljoscha scherzt mit ihm, mit dem noch keiner zu scherzen gewagt hatte, und er selber spricht lächelnd „wie ein kleiner zarter Knabe“. „Du, mein liebes Brüderchen, ich will dich doch nicht etwa verführen oder von deinem Ruhepunkt verdrängen – **ich wollte mich vielleicht nur selbst durch dich heilen...**“ Aljoscha blickt ihn verwundert an, noch nie hat er ihn so gesehen.

VIII

„Nun, sag also, womit wir beginnen sollen? Mit Gott?“ fragt Iwan und entwickelt seine Idee von der Unvereinbarkeit der Existenz des mit dem menschlichen Leiden mitleidenden Gottes und des gerechten Gottes mit dem ungesühnten Verbrechen.

[...] Im vorigen [17.] Jahrhundert lebte ein großer Sünder¹, und der hat von Gott gesagt: „wenn es ihn nicht gäbe, so müsste man ihn erfinden“. Und tatsächlich hat sich der Mensch Gott ausgedacht. Doch nicht das ist befremdlich, nicht das ist wundersam, dass Gott tatsächlich existiert; wohl aber ist wundersam, dass solch ein Gedanke – der Gedanke von der Notwendigkeit Gottes – sich in den Kopf eines so wilden und böartigen Tieres, wie es der Mensch ist, hat einschleichen können: dermaßen heilig, dermaßen rührend, dermaßen weise ist er, und dermaßen große Ehre macht er dem Menschen.“

Die Verderbtheit des Menschen und die Heiligkeit der Religion, das ist es also, was er in erster Linie bestätigen will. Die Religion ist etwas Hohes: Sie dem Menschen zugänglich machen, ihm die Fähigkeit geben, in ihre Weltanschauung einzudringen, das ist das höchste Ziel, die höchste Befriedigung, die er erreichen kann. Das aber **wahrhaft** und **aufrichtig** erreichen kann er nicht all seinen Fähigkeiten, etwas anzueignen, zuwider, sondern nur indem er ihnen so folgt, wie sie ihm derjenige Schöpfer verliehen hat, den ihm die Religion lehrt.

Wir bemerken hier solchermassen noch keine Spur von Feindseligkeit, Hochmut oder Geringschätzung dessen, was alsbald mit solcher Kraft angegriffen werden soll; darin liegt die tiefe Originalität seines Verfahrens. In der Weltliteratur finden wir mannigfache Versuche, die Existenz Gottes

¹ Dieser Gedanke wird als erstem Voltaire zugeschrieben. *Ivan zitiert die Passage vom „alten Sünder“ aus Voltaires „Sendschreiben an den Verfasser eines neuen Buches über drei Lügner“ von 1769.

zu bestreiten, hier aber spüren wir, dass wir etwas Besonderes vor uns haben, wie es noch nie in ihr vorgekommen ist, spüren einen Standpunkt, den noch niemand je eingenommen hat. Und wir fühlen auch, dass dieser Standpunkt der einzig seriöse ist von Seiten des Angreifenden und der einzig bedrohliche auf Seiten des Angegriffenen.

Die Originalität in der Bewegung des Gedankens bleibt auch weiter gewahrt: Das Sein Gottes, dessen Unbeweisbarkeit (wie in der Philosophie so auch in der Wissenschaft) gewöhnlich zum ersten Stein des Anstoßes für eine religiöse Weltwahrnehmung genommen wird, tritt hier als Einwand hervor, der nichts ausrichten kann. Auf das, was die Religion am heftigsten zu verteidigen sucht, wird kein Angriff unternommen, es wird nicht bestritten. Diesem Verfahren ist strenge Wissenschaftlichkeit nicht zu bestreiten: Die **Bedingtheit und Relativität** des menschlichen Denkens ist eine tiefe Wahrheit, die dem Menschen Jahrtausende lang verborgen war, die aber endlich entdeckt worden ist. Einen verblüffenden Beweis dieser Bedingtheit lieferte noch unlängst die Tatsache, dass die Wissenschaft zu zweifeln begann, ob der **wirkliche** Raum mit dem, was der Mensch **kennt**, was für ihn **vorstellbar** und **denkbar** ist, erschöpft sei. Das Hervortreten der so genannten Nicht-Euklidischen Geometrie¹, welche gegenwärtig von den bedeutendsten europäischen Mathematikern erarbeitet wird, und nach welcher zwei parallele Linien sich tatsächlich schneiden und die Summe der Winkel eines Dreiecks etwas weniger beträgt als zwei Gerade – ist eine klare unbestreitbare Tatsache und ein sicherer Beweis, dass die **Wirklichkeit** sich mit dem verstandesgemäß Denkbaren nicht deckt. Zu dem, was undenkbar, aber doch bestehend ist, kann auch das Dasein Gottes gehören, dessen Unbeweisbarkeit keinesfalls eine Widerlegung seiner Realität bedeutet. Von dieser Bedingtheit des menschlichen Denkens ausgehend, weigert sich Iwan, darüber zu urteilen, ob die Behauptung der Religion, dass Gott die Welt erschaffen habe und Er der Gesetzgeber jeglichen Denkens sei – richtig oder falsch ist. Er sagt:

¹ Sie ist zuerst von Lobatschewski entdeckt worden, und die Universität von Kasan, in der er Professor war, hat sein Andenken mit der Ausgabe seiner vollständigen gesammelten Werke in ihrem Namen und auf ihre Kosten geehrt (ein Band, Kasan 1883). Hier sind seine Arbeiten „Die imaginäre Geometrie“, „Neue Prinzipien der Geometrie mit der vollständigen Theorie der Parallelen“ und „Pan-geometrie“ enthalten. Zu Einzelheiten der Nichteuklidischen Geometrie s. Prof. Wjatschenko-Sacharentschenko: „Prinzipien der Geometrie mit einer erklärenden Einführung und Ausdeutungen“, Kiew 1880.

„In aller Ruhe bekenne ich, dass ich nicht die geringste Fähigkeit zur Lösung solcher Probleme besitze; ich habe nur einen euklidischen, einen irdischen Verstand, und wie soll man daher über das urteilen, was **nicht von dieser Welt ist**? Und auch dir, mein Freund, rate ich, nie darüber nachzudenken: **Gibt es Ihn oder nicht**? Das sind Fragen, an die unser Verstand überhaupt nicht heranreicht, da sein Begriffsvermögen nur für das Erfassen der drei Dimensionen geschaffen ist. Und so akzeptiere ich denn gern nicht nur Gott allein, sondern ich akzeptiere auch seine Allwissenheit und sein Ziel, das uns vollkommen unbekannt ist; und ich glaube an die Ordnung und den Sinn des Lebens, glaube auch an die ewige Harmonie, in der wir, wie es heißt, alle aufgehen werden; glaube an das WORT, zu dem das Weltall strebt, und das selbst bei Gott war und selbst Gott ist.“¹

IX

„Ich akzeptiere die von Gott geschaffene Welt jedoch nicht“, so beschließt er seine Beichte.

Wiederum begegnen wir ganz ungekannten Ideengängen: Die Kreatur lehnt nicht ihren Schöpfer ab, sie kennt und anerkennt Ihn, sie **erhebt sich** jedoch gegen Ihn, lehnt seine Schöpfung und damit sich selbst ab, indem sie die **Ordnung dieser Schöpfung** als unvereinbar damit ansieht, wie sie selbst **geschaffen** ist. Der hohe und weise Wille, der aus unerforschlichen Quellen sich in das Weltall ergossen hat, rebelliert in einem seiner Teilchen, das sich Mensch nennt, rebelliert gegen sich selbst und gegen die Gesetze, nach denen er geschaffen ist.

„Ich muß dir ein Geständnis ablegen“, begann Iwan: „Ich habe nie begreifen können, wie man seine Nächsten lieben kann. Gerade den Nächsten kann man, meiner Meinung nach, unmöglich lieben; lieben kann man höchstens den Fernen. Ich habe einmal irgendwo von „Johannes dem Barmherzigen“ (einem Heiligen²) gelesen, dass er, als ein hungriger und frierender Mensch des Weges

¹ Gemeint sind die Anfangsworte des Johannes-Evangeliums (I, 1): „Am Anfang war das WORT (logos = Verstand, Sinn, Wort als ausgesprochener Gedanke) und das WORT war bei Gott, und Gott war das WORT. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.“

²* I. Turgenyevs Übersetzung von Flauberts „Legende vom Heiligen Johannes dem Barmherzigen“ erschien 1877 im „Vestnik Evropy“ unter dem Titel „Die katholische Legende von Julian dem Barmherzigen“. Es handelt sich um den byzantinischen Kaiser Johannes III. Dukas Batatzes (1193-1254), den Schwiegersonn Kaiser Friedrichs II., der die Wiedervereinigung der orthodoxen mit der katho-

kam und ihn bat, sich bei ihm erwärmen zu dürfen – dass er sich da mit ihm zusammen auf das Lager geworfen habe, um ihn in der Umarmung zu erwärmen und ihm in seinen, von einer scheußlichen Krankheit faulenden und übel riechenden Mund zu hauchen. Ich bin überzeugt, dass er es durch Überwindung des Falschen getan hat, aus pflichtschuldiger Liebe, aus sich selbst auferlegter Buße. Soll man einen Menschen lieben können, dann muß er sich verborgen halten... Abstrakt kann man den Nächsten noch lieben, und manchmal sogar aus der Ferne, doch in der Nähe – fast nie.“

Aus diesen Worten spricht ein schrecklicher Hass, der einer großen Bitternis entspringt. „Keiner aber wird sein Fleisch hassen, jeder aber es erwärmen und nähren“, gilt vom Menschen als ein allgemeines Naturgesetz. Hier sehen wir den Hass auf das eigen Fleisch, den Wunsch, es „nicht zu erwärmen und zu ernähren“, sondern es umgekehrt zu zerfleischen und zu vernichten. Das Beispiel ist ungeschickt gewählt, aus unbedachter Eile; Iwan der Barmherzige hat seine Tat mit Glücksgefühl, mit Freude verrichtet, dies braucht nicht erst erklärt zu werden. Aber dieser Fehler verbessert nichts an dem flimmernden Bild. Übergehen wir es und hören wir weiter:

„Ich wollte dir nur einen Standpunkt erklären...“ fährt Iwan fort. „Ich wollte mit dir von den Leiden der ganzen Menschheit sprechen, doch es ist besser, wir begnügen uns allein mit den Leiden der Kinder... Erstens, Kinder kann man auch in der Nähe lieben, sogar schmutzige, sogar hässliche... (Übrigens finde ich, dass kleine Kinder nie hässlich sind.) Und zweitens, werde ich schon allein deswegen nicht über die Großen reden, weil es sich bei ihnen, abgesehen davon, dass sie abstoßend und der Liebe unwürdig sind, um Vergeltung handelt: Sie haben vom Apfel gegessen und Gut und Böse erkannt und sind „wie Gott“ geworden. Und auch jetzt noch fahren sie fort, vom Apfel zu essen. **Die Kleinen aber haben noch nichts gegessen und sind vorläufig noch ganz schuldlos.** Liebst du kleine Kinder, Aljoscha? Ich weiß, dass du sie liebst, und du wirst verstehen, warum ich jetzt nur von ihnen sprechen will. **Wenn auch sie auf Erden unglaublich leiden, so geschieht das natürlich um ihrer Väter wegen; sie werden für ihre Väter, die den Apfel vom Baume der Erkenntnis gegessen haben, bestraft.** Aber das ist doch eine Überlegung aus einer anderen Welt, denn hier auf Erden ist sie dem Menschenherzen doch unbegreiflich? Ein Unschuldiger kann doch nicht für einen Schuldigen leiden, und dazu noch solche Unschuldige! Wundere dich über mich, Aljoscha, auch ich liebe kleine Kinder unsäglich. Überhaupt kannst du dir merken, dass **grausame, leidenschaftliche, sinnliche, kurz – karamasoffsche Naturen gerade Kinder mitunter ungeheuer lieben können.** Kinder, solange sie Kinder sind, bis zum Alter von sieben Jahren, unterscheiden sich stark von Erwachsenen: Als wären sie andere Wesen mit einer anderen Natur. Ich

lischen Kirche anstrebte, ab 1222 in Nikaia im Exil lebte und von der Orthodoxen Kirche heilig gesprochen wurde.

kannte einen Räuber im Gefängnis: Er hatte in der davor liegenden Zeit auch Kinder geschlachtet. Als er aber im Gefängnis saß, liebte er sie solchermäßen, dass diese Liebe allen geradezu wunderbar schien. Immer stand er am Fenster seiner Zelle und blickte auf die kleinen Kinder, die im Gefängnishof spielten. Einen kleinen Knaben hatte er einmal an sein Fenster gelockt, und sich allmählich mit ihm angefreundet... **Weißt du noch immer nicht, wozu ich das alles sage, Aljoscha?** Der Kopf tut mir weh, und ich bin traurig.“

„Du siehst auch so sonderbar aus und redest so wunderbar“, bemerkte Aljoscha, „als ob du wahnsinnig wärest.“

Das Bereiten von Leiden aus dem Begehren, Mitleid zu empfinden, ist ein geheimnisvoller und unerklärlicher Zug der Polarität der menschlichen Seele, die Dostojewski hier aufdeckt. Wie bekannt, hatte er in seinen Werken oft und ausführlich die Leiden der Kinder geschildert auf eine Weise, dass man stets sieht, wie der Autor durch ihre Leiden leidet und wie er es versteht, in dieses Leiden einzudringen¹: Das gemalte Bild dringt mit seinen Schattierungen wie ein Messer in den zitternden Leib ein, dringt tiefer und tiefer in das unschuldige, sich windende Wesen ein, dessen Tränen das Herz des Autors verbrennen, wie das strömende Blut die Hand des Mörders. Man mag das Verbrecherische daran fühlen, man mag sich danach sehnen, seine Körperlichkeit zu zerfleischen; aber solange sie nicht zerfleischt ist, solange die Entstellung nicht wieder gut gemacht ist, wäre es ein vergeblicher Versuch, die Augen davor zu verschließen, dass es so *ist* oder zumindest nach einem unerklärlichen Naturgesetz vorkommt. Jedoch kann man, wenn man dieses Geständnis ausgesprochen hat, „wahnsinnig“ werden indem Bewusstsein, dass die menschliche Geschichte noch nicht zu Ende ist und dass diesem *unharmonisch geschaffenen* Fleisch bevorsteht noch Jahrtausende so zu leben, sich so zu quälen und so zu leiden. „Man spricht zuweilen von der ‚tierischen‘ Grausamkeit des Menschen, doch ist das höchst ungerecht und

¹ In den „Erniedrigten und Beleidigten“ – Charakter und Schicksal Nellis; im „Idioten“ – das Gespräch Stawrogins mit Schatow und auch mit Kirillow, während dieser mit einem Kindchen Ball spielt; in „Schuld und Sühne“ – die Kinder Marmeladoffs; in den „Brüdern Karamasoff“ – zwei Kapitel: „Der Umbruch in der Hütte“ und „In frischer Luft“, wo das Leiden der Kinder auch dem Leser fast unerträglich wird. („Papachen, liebes Papachen, wie hat er dich erniedrigt“, sagte Iljuscha in Hysterie seinem Vater.) Es ist etwas Brennendes und Leiden-schaftliches in diesem Schmerz. Im selben Kapitel werden die Menschen „Kranke“ und „Kinder“ genannt (244). Nach diesen Szenen beginnt das Kapitel „Pro und Contra“, die Dialektik jeder Religion, auch des Christentums, die, seit vielen Jahren vom Autor gehegt, jedoch plötzlich herausbricht, ohne innere Verbindung mit der Handlung des Romans.

für die Tiere wirklich beleidigend“, fährt Iwan fort, nach dem er aufgebrochen ist. „Ein Tier kann niemals so grausam sein wie der Mensch. Ein Tiger zerreißt und frisst bloß, und **das ist schließlich alles, was er versteht**“. Die Grausamkeit des Menschen ist aber verfeinert, kennt geheime und wollüstige Schadenfreude. Davon hält ihn weder Nationalität noch Bildung, noch Wildheit, noch die Religion ab; diese Eigenschaft ist uralt und unausrottbar im Menschen. Wenn die Eintönigkeit eines glücklichen Lebens die verfeinerte Griechin [sic!] Kleopatra langweilte, suchte sie Zerstreuung entweder im Lesen des Sophokles oder Plato, oder aber im Spiel mit den Sklavinnen, denen sie Nadeln in die schwarzen Brüste bohrte, während ihre Augen die vor Schmerz entstellten Gesichter der Sklavinnen lächelnd betrachtete. Die Türken, Mohammedaner und Barbaren fanden auch im Kampfe Zeit, die höchste menschliche Wollust zu genießen, die Wollust an fremden Leiden; sie treten in eine Hütte, wo sie eine erschrockene Mutter mit einem Säugling vorfinden. Iwan erzählt:

„Sie liebken das Kleine, lachen, um es zu erheitern, was ihnen auch gelingt: Der Säugling lacht mit. Ein Türke hält in diesem Augenblick seine Pistole eineinhalb Dutzend Zentimeter vor das Köpfchen des Kleinen. Der Knabe lacht fröhlich, streckt die Ärmchen der blanken Pistole entgegen, um sie zu erfassen, und plötzlich drückt der Künstler den Hahn ab, ihm gerade ins Gesicht, und zerschmettert das Köpfchen... Übrigens sagt man, die Türken liebten Süßigkeiten sehr.“¹

„Bruder, wozu das alles?“ fragte Aljoscha.

„Ich meine, wenn der Teufel nicht existiert und ihn folglich der Mensch erdacht hat, so hat er ihn nach seinem Bilde geschaffen.“

„Es ist bewundernswert, wie du die Worte zu verdrehen verstehst, wie Polonius im Hamlet sagt“, bemerkte Iwan lachend. „Du hast mich beim Wort ertappt; meinetwegen, es freut mich. Dann muß ja Gott auch gut sein, wenn der Mensch sich ihn zum Vorbild, zum Bild des Menschen geschaffen hat.“

Und er fährt fort, das Bild des menschlichen Leidens zu entwickeln. In der friedlichen, arbeitsamen und protestantischen Schweiz wurde vor etwa fünf Jahren über einen Mörder ein Todesurteil gefällt, das in seinen Einzelheiten sehr bemerkenswert ist. Ein Knabe Richard war als uneheliches Kind mit sechs Jahren von seinen Eltern an Hirten verschenkt worden, die ihn in dem Gedanken, später eine Arbeitskraft an ihm zu haben, annahmen. Als ein Gegenstand ward er ihnen gegeben, und als solchen behandelten sie ihn. In

¹ Der Hinweis auf der Türken Liebe zu „Süßigkeiten“ (268) hat allgemeine Bedeutung: Dostojewski verbindet die Schilderung der menschlichen Neigung zu Grausamkeiten stets mit der Neigung zum Sinnlichen und Lasterhaften.

Wind und Kälte, fast unbekleidet und meist hungrig, hütete er die Herde in den Bergen. Iwan erzählt:

„Richard hat selbst ausgesagt, dass er in jenen Jahren, wie der verlorene Sohn in der biblischen Geschichte, gern von den Trebern gegessen hätte, die die Schweine fraßen, doch man gab ihm nicht einmal die zu essen und schlug ihn, wenn er sich etwas davon stahl. Und so verbrachte er seine Kindheit und Jugend, bis er groß wurde und stehlen ging. Dieser Wilde begann in Genf als Tagelöhner Geld zu verdienen, vertrank natürlich alles, lebte wie ein Ungeheuer und erschlug und beraubte schließlich einen alten Mann. Er wurde ergriffen, gerichtet und zum Tode verurteilt.

Den schon Verurteilten, Verlorenen – umgeben Gesellschaft, Religion und Staat mit Fürsorge und Aufmerksamkeit. Im Gefängnis besuchen ihn Pastoren und zeigen ihm zum ersten Mal das Licht der christlichen Lehre; man lehrt ihn lesen und schreiben; er wird sich seines Verbrechens bewusst und schreibt selbst dem Gericht, „dass er ein Auswurf des Menschengeschlechts sei und dass der Herr ihn endlich erleuchtet und gesegnet habe“. Die Gesellschaft ist ganz gerührt, man besucht ihn, küsst ihn, umarmt ihn: „der Herr hat auch dich erleuchtet, die Gnade des Herrn ruht auf dir, du bist unser Bruder im Herrn...“ Richard weint; neue, nie gekannte Gefühle erfüllen seine Seele, stimmen sie weich und mild. Ein Wilder und ein Tier, das von dem Fraß der Schweine gestohlen hat, erkannte er nun, dass auch er ein Mensch sei und kein allen Fremder, kein Einsamer mehr, dass auch er Menschen habe, die ihn lieben, wärmen und trösten. Richard ist tief ergriffen und sagt: „Die Gnade des Herrn ruht auch auf mir, ich sterbe in Gott!“

„Ja, ja, Richard, stirb im Herrn; du hast Blut vergossen und musst im Herrn sterben. Wenn du auch unschuldig bist, denn du hattest den Herrn gar nicht gekannt, als du die Schweine um die Treber beneidetest und man dich schlug, weil du sie ihnen stahlst (darin hast du sehr falsch gehandelt, weil zu stehlen nicht erlaubt ist) [...]; aber du hast Blut vergossen und du musst sterben.“ Und siehe, der letzte Tag bricht an. „Das ist mein schönster Tag“ sagt Richard, „ich gehe heut ein zum Herrn!“ „Ja“, sagt man ihm, „ja, das ist dein glücklichster Tag, denn du gehst ein zum Herrn!“ Und unermessliche Massen Volks ziehen hin zum Schafott, zu Fuß und in Equipagen, als Geleit des Schinderkarrens, in dem Richard zum Schafott gefahren wird und blicken auf ihn mit Liebe und Rührung. Da hält man vor dem Schafott an. „Stirb, Bruder“, sagen die ihn Umgebenden, „gehe hin in Frieden, stirb im Herrn, der du den Segen erworben hast!“ Und sie verabschieden sich von ihm, bedecken ihn mit Küssen, er aber geht und legt den Kopf in das Halsband der Guillotine, das Messer gleitet herab und der Kopf, der lange im Finsternen war und schließlich erleuchtet

wurde, fällt den Brüdern zu Füßen, die ihn erleuchtet haben und ihn beweisen.“¹

Die Vereinigung des Liebesgefühls mit dem warmen Blut, das den Menschen erwärmt und erregt, ist eine Wollust für seine unharmonische Seele, ebenso wie das Spielen mit der Unschuld in der hinterlistigen Absicht, diese Unschuld in wenigen Augenblicken in Stücke zu schlagen. Der Mensch leidet nicht nur und ist nicht allein selbst verdorben, er bringt auch Schändung und Qual überall dorthin, wo er nur kann, so in die gesamte die Natur. Da er alles an sich anpasst, hat er sogar die Instinkte der Tiere verdorben,² er hat bei ihnen, wie auch bei den Pflanzen, nie dagewesene Formen herausgepresst, indem er sie zu widernatürlichen Kreuzungen³ veranlasst, und hört in seiner naturwidrigen Arbeit erst dort auf, wo die Natur ihm ihre unüberschreitbaren Gesetze entgegstellt. Ein scheußlicher Gesetzesveräch-

¹ In Genf erschien eine Broschüre mit einem genauen Bericht über diesen Fall Richard, sie wurde in viele Sprachen übersetzt und in verschiedenen Ländern verbreitet, unter anderem auch in Rußland, wo sie unentgeltlich vielen Zeitungen und Zeitschriften beigelegt wurde. Dostojewski bemerkt dazu, dass dieser Fall etwas charakteristisch Nationales hat und bei uns in Rußland unmöglich ist, „obgleich es übrigens auch hier schon Wurzel schlägt, besonders seit der Zeit, da das Interesse für die protestantischen Predigten in unserer höheren Gesellschaft erwacht ist“. Diese Bemerkung ist tiefschürfend: zwischen den verschiedenen Fähigkeiten der menschlichen Seele besteht eine gewisse Wechselbeziehung und wenn wir die Entstehung, Bildung und Religion irgendeiner von ihnen berührt haben, so verändern wir unweigerlich auch alles Übrige, ihr entsprechend, gemäß dem neuen Typus, den sie unter dieser Einwirkung annimmt. Der rührselige Pietismus, diese charakteristische Frucht des Protestantismus, bedarf zu seiner Erweckung selbst auch des Verbrecherischen und des Leidens, aber auf seine eigene Manier; wie auch andere Typen von seelischer Verfassung die unter gewissen historischen Bedingungen ausgearbeitet werden. In katholischen Ländern z. B. ist so etwas, wie der Fall Richard, undenkbar; dagegen ist in protestantischen Ländern jenes raffinierte, spitzfindige und komplizierte System der Marter unmöglich, das sich die Inquisition ausgedacht hat. Überall **auf eigene Art**, aber **überall** wird der Mensch durch Menschen gequält.

² Byron nennt an einer Stelle die Haustiere zutreffend verdorbene Abarten.

³ Vgl. die erstaunlichen Einzelheiten hierzu beispielsweise in Bogdanows „Medizinischer Zoologie“, Bd. 1, M. 1883, §37f. *Dort ist folgendes ausgeführt: „Reaumur war Zeuge einer fremdartigen Zuneigung zwischen einem Huhn und einem Kaninchen, und hoffte von ihnen Hühner zu erhalten, die mit Haaren bedeckt wären oder mit Federn bedeckte Kaninchen. Buffon, Haller und Bonnet diskutierten die Annahme Reaumur durchaus ernsthaft, und nicht einmal Linné hat diese Möglichkeit völlig verworfen. Beschrieben wurden Kreuzungen aus Hahn und Ente, Affe und Hund, Damhirsch und Schwein...“

ter, steht er vor diesen Gesetzen und überlegt, wie er sie dennoch übertreten könnte, um die Grenzen seines Hanges zu Verderb und Übel zu erweitern. Hastig greift er nach jeder Entstellung, nach jeder Krankheit, hegt, behütet und vermehrt sie¹. Er hat die Klimate vertauscht, die Gesetze des Lebens verändert, hat das Unvereinbare vermischt und das Verwandte getrennt, hat aus der Natur das Antlitz Gottes entfernt und ihr sein eigenes entstelltes aufgeprägt. Und inmitten all dieser Verwüstung sitzt er, ihr Herr und Peiniger, und verherrlicht in Dichtungen die Taten seiner Hände.

Iwan befasst sich, von den fremden Ländern und fremden Arten der Leiden zu den Leiden seiner Heimat übergehend, in Kürze auch die russische Dichtung. Ohne die ganze Entartung zu verstehen, die der Mensch in die Natur hineinträgt, kann man auch die ganze Tiefe des Bösen, die der Mensch in sich trägt, nicht begreifen:

„Bei uns ginge es nicht gut an, den Kopf des Bruders bloß deswegen abzuschlagen, weil er unser Bruder geworden ist und weil der Segen Gottes sich über ihn ergossen hat, sondern bei uns gibt es etwas Eigenes, was fast noch schlimmer ist. Bei uns gibt es die historische, unmittelbarste und einfachste Strafe: Hiebe. Nekrassow erzählt in einem seiner Gedichte², wie ein Bauer sein Pferd mit der Peitsche auf die Augen schlägt, „auf die gutmütigen Augen“. Nun, wer hat das nicht gesehen, das ist doch echt russisch. Er beschreibt, wie das schwache Tier, dessen überladene Fuhre im grundlosen Wege stecken geblieben ist, zieht und zieht und doch nicht weiter kann. Der Bauer peitscht es, peitscht es, erfüllt von Wut, ohne zu wissen, was er tut. Unbarmherzig, trunken vom Prügeln, peitscht er immer weiter: „Wenngleich dir die Kräfte fehlen, und wenn du auch krepierst, aber zieh, ziehe heraus!“ Das Pferd zieht und zieht, und da fängt er an, das arme schutzlose Tier auf die weinenden, die „gutmütigen Augen“ zu schlagen. Panikartig zog das Tier an und brachte die Fuhre heraus, zitternd, ganz außer Atem, sprang es zur Seite, unnatürlich und schändlich.“

Das Unnatürliche und Schändliche, das der Mensch dem kindlichen Weisen zugefügt hat, ist ungeheuerlich. Wenn aber schon das Schlagen eines Pferdes auf die „gutmütigen Augen“ das Blut in Wallung bringen kann, umso mehr die Schreie des Kindes, des eigenen Kindes, das Schutz von einem erwartet.

¹ Vgl. Danilewski, „Der Darwinismus. Eine kritische Untersuchung.“ Sankt Petersburg 1885 (über Taubenrassen). *(„Dass die Entartung und krankhafte Nervenzerrüttung bei der Bildung der Taubenrassen eine gewaltige Rolle spielten, ist völlig offensichtlich.“ (Ebda., 412)

²* Es handelt sich um Nekrasovs Gedicht von 1859 „Bis zur Dämmerung“ aus dem Zyklus „Über das Wetter. Straßeneindrücke“.

Da prügelt ein gebildeter Herr mit Einverständnis der Mutter sein eigenes Töchterchen¹, ein Kind von sieben Jahren, schlägt es mit Ruten. Der Vater wählt Ruten mit spitzen Enden aus: „werden schärfer ziehen“, sagt er, „es zieht eine Minute, es zieht fünf Minuten, es zieht schließlich zehn Minuten, immer weiter, immer mehr, immer häufiger, immer schmerzhafter. Das Kind schreit, bis es nicht mehr schreien kann, es keucht nur noch: „Papa, Papa!“²

Iwan erzählt weiter:

Ein anderes Mal wird ein kleines fünfjähriges Mädchen seinen Eltern plötzlich verhasst. Es sind ehrenwerte, gebildete und wohlerzogene Leute aus dem Beamtenstand. Sie haben es geschlagen, mit den Füßen getreten, sind schließlich so weit gegangen, dass sie es in die Kälte für die ganze Nacht in den kalten Abort einschlossen, weil, wie sie sagten, die Kleine in der Nacht nicht gebeten habe, sie aufs Töpfchen zu setzen – (als ob ein fünfjähriges kleines Wesen in seinem festen Kinderschlaf wegen eines Bedürfnisses erwachen müsste)! Und dafür haben sie ihm das Gesicht mit Kot beschmiert und es gezwungen, diesen Kot zu essen, ja, dazu hat die Mutter, die eigene Mutter ihr Kind gezwungen! Und diese Mutter konnte schlafen, während sie nachts das Stöhnen des Kindchens hörte, das an einem schrecklichen Ort eingesperrt war. [...] Wenn das kleine Wesen, das noch nicht begreifen kann, was mit ihm geschieht, dort im Örtchen in Dunkelheit und Kälte hockt und sich mit seinen kleinen, kleinen Fäustchen an seine schluchzende, magere, kleine Kinderbrust schlägt und mit unschuldigen, frommen Tränen zu seinem „lieben Gottchen“ betet, damit er es beschütze, – verstehst du das, Aljoscha, du mein Freund und Bruder und demütiger Gottesdiener, der du bist – begreifst du es, **wozu diese Sinnlosigkeit nötig und geschaffen ist?** Ohne sie, sagt man, könnte der Mensch auf der Welt nicht leben, denn ohne sie würde er nie Gut und Böse erkannt haben. Aber wozu dieses Teufels Gut und Böse erkennen, wenn es so viel kostet? Ist doch die ganze Welt der Erkenntnis nicht diese Kindertränen zum „lieben Gottchen“⁴ wert. Ich rede nicht von den Leiden der Großen. Sie haben den Apfel vom Baum der Erkenntnis gegessen und – zum Teufel mit ihnen, aber die Kinder, die Kinder! Quäle ich dich, Aljoscha? Du bist ja ganz außer dir, wie es scheint. Ich werde aufhören, wenn du willst.“

„Tut nichts, ich will mich gleichfalls quälen“, murmelte Aljoscha.

„Nur eins noch, nur noch ein einziges Bild!“ und unaufhaltsam schildert Iwan noch eine Kinderszene aus der düsteren Zeit der strengen Leibeigenschaft. Er erzählt, wie ein Gutsbesitzer einen kleinen, etwa achtjährigen

¹* Es geht um den Fall S.L. Kroneberg, über den Dostoevskij im „Tagebuch eines Schriftstellers“ (Februar 1876, Kapitel 2) geschrieben hat.

² Hier geht offenkundig die Rede über den Prozess des Herrn Kroneberg und der Frau Schesing, dessen Darlegung samt der Rede des Verteidigers Dostojewski in der Februarausgabe des „Tagebuchs eines Schriftstellers“ („Werke“, Bd. 11, 57-83) aufgenommen hat.

Jungen durch Jagdhunde vor den Augen der Mutter zu Tode hetzen lässt, weil der Junge unabsichtlich den Lieblingshund des Herrn am Fuß verletzt hatte.¹ Mit Hunderten von Hunden und fast ebenso vielen Hundeknechten, ritt der General, der auf seinem Gut im Ruhestand lebte, an einem frostigen Morgen zur Jagd. „Das ganze Hofgesinde war versammelt, und vorn vor allen anderen, steht die Mutter des Knaben. Man hatte ihn ihr bereits am Vorabend weggenommen. Da wird der Knabe aus der Kammer gebracht. Es ist ein trüber, kalter, nebliger Herbsttag, wie geschaffen zur Jagd. Man führte ihn hinaus und zog ihn nackend aus; er zittert, ist fast bewusstlos vor Angst, wagt kaum zu atmen... „Hetzt ihn!“ schreit der General, und „lauf, lauf!“ schreien dem Kleinen die Piköre zu, – der Knabe läuft wie besinnungslos... Der General hetzt seine ganze wilde Hundemeute auf den kleinen laufenden Jungen. Und nach einer Minute ist von dem Knaben kein Stückchen übrig geblieben.

Nun,... was sollte man mit ihm tun? Erschießen? Zur Befriedigung des sittlichen Gefühls erschießen? Sag doch, Aljoscha!”

„Ja, erschießen!“ sagte Aljoscha leise, mit einem blassen, gleichsam verzerrten Lächeln, die Augen zum Bruder erhebend.

„Bravo!“ rief Iwan triumphierend... „wenn sogar du es sagst, dann“...

„Ich habe eine Dummheit gesagt, aber...“

„Das ist es ja, dass darauf ein „aber“ folgt!“ schrie Iwan. „Wisse, kleiner Novize, dass die Dummheit auf Erden nur allzu nötig ist? Auf Unsinn beruht die Welt, und ohne ihn würde auf ihr vielleicht überhaupt nichts geschehen.“² Wir wissen, was wir wissen!“

„**Ich verstehe nichts**“, fuhr Iwan wie im Fieberwahn fort, „**und ich will jetzt auch nichts begreifen. Ich will bei der Tatsache bleiben.** Ich habe schon längst beschlossen, nichts begreifen zu wollen. Sobald ich etwas begreifen will, entstelle ich sofort die Tatsachen, jetzt aber will ich bei der Tatsache bleiben.“ [...]

„Warum versuchst du mich?“ stieß Aljoscha, schmerzvoll in sich zerrissen, klagend hervor, – „wirst du es mir nicht endlich sagen?“

„Natürlich werde ich es dir sagen; dahin habe ich es gelenkt“, sagt Iwan und zieht seine Schlussfolgerung: „Höre: Ich habe die kleinen Kinder nur angeführt, damit es augenscheinlicher sei. Über die übrigen Tränen der

¹ Dieser Fall, wie übrigens fast alle hier angeführten, war wirklich geschehen und ein Bericht darüber findet sich in einer historischen Zeitschrift. *Es handelt sich um die 1877 im „Russkij Vestnik“ (Nr. 9) erschienen „Erinnerungen eines Leibeigenen“.

² Eine ähnliche Stelle findet sich in den „Brüdern Karamasoff“ in dem Kapitel „Iwan Fjodorowitschs Alb“, wo der Teufel zum Spaß sagt, er existiere einzig, damit sich etwas ereignen könne: Ungeachtet eigener Wünsche könne er sich dem „Hosianna“ der restlichen Natur nicht anschließen, denn dann würde sogleich damit Schluss sein, dass etwas geschieht.

Menschen, mit denen die Erde von ihrer Kruste bis zum Mittelpunkt durchtränkt ist, will ich kein Wort verlieren, ich habe das Thema absichtlich eingeengt. Ich bin, sagen wir, eine Wanze und gestehe in meiner ganzen Erniedrigung ein, dass ich nicht begreifen kann, wozu alles so eingerichtet sei... Nach meinem armseligen, irdischen, euklidischen Verstande weiß ich nur das eine, dass es Leiden gibt, dass es keine Schuldigen gibt, dass alles fließt und ins Gleichgewicht kommt.¹ Doch das ist lediglich ein euklidischer, wirrer Unsinn. Zwar weiß ich es, nur doch kann ich mich nicht damit

¹ Dieses ist ein sehr erhabener Gedanke und eines der bedrückendsten und größten Geständnisse des menschlichen Geistes, dessen Wahrheit nicht abzustreiten ist. Sein Sinn ist der folgende: Es besteht eine Disharmonie zwischen den Gesetzen der äußeren Wirklichkeit, nach denen sich alles in der Natur und im menschlichen Leben vollzieht, und den Gesetzen des sittlichen Urteils, die im Menschen verborgen sind. Infolge dieser Disharmonie bleibt dem Menschen nichts übrig als sich von den letzteren loszusagen und damit von der eigenen Persönlichkeit, von dem Funken Gottes in ihm selbst – mit der äußeren Natur zu verschmelzen, nachdem er sich blind ihren Gesetzen unterworfen hat; oder, die Freiheit seines sittlichen Urteils bewahrend, gegen die Natur einen ewigen und aussichtslosen Streit aufzunehmen. Einen ersten Vorschein dieses Gedankens treffen wir 1864 bei Dostojewski in seinem Werk: „Notizen aus dem Untergrund“ (Teil 1, Kap. 5, S. 450f., Teil 3, Ausg. von 1883), wo er es nervös und ungeordnet, doch sehr charakteristisch ausgedrückt hat): „Herrgott, was gehen mich die Gesetze der Natur und der Arithmetik an, wenn mir aus irgendeinem Grunde diese Gesetze und das $2 \times 2 = 4$ nicht gefallen? Versteht sich, ich werde solch eine Wand nicht mit dem Kopf einrennen, wenn ich tatsächlich nicht die Kraft dazu habe, aber **ich werde mich mit ihr doch nicht aussöhnen**, bloß weil es eine Wand ist und ich nicht genügend Kraft besitze! **Als ob solch eine Wand tatsächlich eine Beruhigung wäre, als ob sie tatsächlich irgendeinen Trost enthielte, einzig weil sie $2 \times 2 = 4$ ist?!** Oh, Absurdität aller Absurditäten! **Eine ganz andere Sache ist es doch – alles verstehen, alles erkennen, alle Unmöglichkeiten** und Steinwände; **sich mit keiner einzigen dieser Unmöglichkeiten** oder Wände aussöhnen, wenn es einen vor dem Aussöhnen ekelst; auf dem Wege der unumgänglichen logischen Kombinationen zu den Schlüssen kommen – über das ewige Thema, dass man **sogar an der Steinwand** irgendwie selbst schuld sei, obgleich es offensichtlich scheint, dass man durchaus nicht schuld ist – und infolgedessen schweigend, mit ohnmächtigem Zähneknirschen, wollüstig in Trägheit ersterben, mit dem Gedanken, dass man, wie es sich erweist, nicht einmal einen Grund hat, sich über jemanden zu ärgern; dass überhaupt kein Gegenstand vorhanden ist und sich vielleicht auch niemals einer finden lassen wird; dass hier ein heimlicher **Betrug** vorliegt, eine **künstliche Aneinanderreihung von Tatsachen; Falschspielerei**, (das „teuflische Vaudeville“ in den „Dämonen“) einfach ein Brei, aber trotz all dieser Ungewissheiten und Täuschungen **schmerzt es einen doch, und je weniger einem bekannt ist, desto mehr schmerzt es**.“ Im Hohn und in der Bitterkeit dieser letzten Worte liegt schon der Keim zu der Idee der „Legende vom Großinquisitor“. (Vgl. die Beilagen.)

einverstanden erklären. Was habe ich davon, dass keine Schuldigen vorhanden sind, und dass ich das weiß! **Ich brauche Vergeltung sonst vernichte ich mich!**¹ Und die Vergeltung nicht irgendwo und irgendwann in der Unendlichkeit, sondern noch hier auf Erden, so dass ich sie selbst sehen kann. Ich habe geglaubt, also will ich auch mit eigenen Augen sehen, und wenn ich zu der Stunde schon tot bin, so soll man mich auferstehen lassen – denn es wäre doch, wenn alles ohne mich geschehen sollte, gar zu kränkend für mich. **Will ich doch nicht zu dem Zweck gelitten haben, um mit meinen Verbrechen und meinen Leiden für irgendeinen Anderen die zukünftige Harmonie zu düngen.** Ich will mit meinen Augen sehen, wie das Reh arglos neben dem Löwen ruht², und wie der Ermordete aufsteht und seinen Mörder umarmt. **Ich will dabei sein, wenn alle plötzlich erfahren, warum und wozu alles so gewesen ist.** Auf diesem Wunsch beruhen **alle**³ Religionen der Erde. Ich aber glaube. **Doch da sind nun die kleinen Kinder, was soll ich mit ihnen anfangen?** Das ist eine Frage die ich nicht zu beantworten vermag. [...] „Wenn alle leiden müssen, um zu leiden, um durch Leiden die ewige Harmonie zu erkaufen, so sag mir doch bitte, was das mit den kleinen Kindern zu tun hat? Es bleibt unbegreiflich, warum auch sie leiden müssen, und warum auch sie durch Leiden die Harmonie erkaufen sollen. Warum sind auch sie zum Material geschaffen, um für irgendjemanden die zukünftige Harmonie zu düngen? Die Solidarität der Menschen in der Sünde begreife ich sehr wohl, ich begreife auch die Solidarität in der Vergeltung – **aber doch nicht mit kleinen Kindern Solidarität in der Sünde?!** Und wenn die Wahrheit wirklich darin besteht, dass sie mit ihren Vätern in allen Verbrechen derselben solidarisch sind, so ist diese **Wahrheit, versteht sich, nicht von dieser Welt**⁴ und ist für mich unbegreiflich. Manch ein Spaßvogel wird wohl sagen, dass es schließlich auf dasselbe hinauslief: das Kind werde groß und hätte dann selbst genug Zeit zum

¹ D.h. dass ich im Fall von Leid und Verbrechen, wenn es nicht zu Vergeltung und Genügen an ihr kommt, auf der Suche nach Zufriedenheit das eigene Fleisch als verbrecherisch und leidend vernichte.

^{2*} Jesaja 11, 6. („Die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen, und die Pardel bei den Böcken liegen. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh mit einander treiben.“) Über die Symbiose von Löwe und Lamm hat Rozanov wohl eine nicht erhalten gebliebene Abhandlung verfasst.

³ In diesen Worten wird anerkannt, dass die Religionen ohne jede Ausnahme den Tiefen der menschlichen Seele entsprungen sind, den ihr eigenen Widersprüchen und dem Begehren, aus ihnen irgendwie herauszutreten und den Menschen nicht etwa von außen verliehen sind. D.h. ihre Herkunft wird als mystisch nur **in dem Maße** anerkannt, in dem auch die Seele des Menschen selbst mystisch ist, doch keineswegs mehr. Diese Betrachtungsweise widerspricht allen geläufigen Theorien von der Entstehung der Religion wie dem absolut mystischen, so auch dem natürlichen.

^{4*} Johannis 18, 36: „Jesus antwortete: Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“

Sündigen¹. Aber dieser kleine Knabe ist nicht groß geworden, er wurde doch schon im achten Lebensjahr von Hunden zerrissen. Oh, Aljoscha, ich will nicht lästern! Ich begreife doch, wie groß die Erschütterung des Weltalls sein wird, wenn alles im Himmel, auf der Erde und unter der Erde in einen einzigen Lobgesang zusammenfließt, wenn alles, was lebt, und was gelebt hat, ausruft: „**Gerecht bist du, o Herr, denn offenbar sind jetzt deine Wege!**“² Wenn selbst die Mutter den Peiniger, der ihren Sohn von Hunden hat zerreißen lassen, umarmt und alle drei in Tränen singen: „**Gerecht bist du, o Herr!**“... dann, ja dann ist **die Krone alles Wissens und Erkennens** erworben, dann wird alles seine Erklärung finden. [...] denn gerade das ist es, **was ich nicht annehmen kann**. Und daher beeile ich mich, solange ich noch auf Erden bin, meine Maßregeln zu treffen. Denn siehe, Aljoscha, es ist doch möglich und geschieht so tatsächlich, dass ich, wenn ich diesen Augenblick³ noch erlebe oder von den Toten auferweckt werde, um das alles zu sehen, – dass auch ich beim Anblick der Mutter, die den Peiniger ihres Sohnes umarmt, mit allen anderen zusammen ausrufe: „Gerecht bist du, o Herr!“ **Ich will das nicht ausrufen!** Und darum beeile ich mich, solange es noch Zeit ist, mich zu wehren, – und darum kündige ich von vornherein jede höhere Harmonie auf. Ist sie doch keine einzige Träne jenes gequälten kleinen Kindes wert, das sich in dem übel riechenden Loch mit der kleinen Faust an die kleine Brust geschlagen und zu seinem „lieben Gottchen“ gebetet hat. Sie ist es nicht wert, **denn diese Kindertränen sind unerlöst geblieben**. Sie aber müssen **erlöst** werden, **sonst gibt es auch keine Harmonie**. Aber womit, womit kannst du sie auslöschen? Ist das überhaupt möglich? Was tut es schließlich, dass sie gerächt werden? Was tue ich mit der Rache, was nützen mir die Höllenqualen der Peiniger, was kann die Hölle wiedergutmachen, wenn es schon zu Tode gequält ist? Und wo bleibt dann die Harmonie, wenn es eine Hölle gibt: Ich will verzeihen und umarmen und will nicht, dass noch mehr gelitten werde. Und wenn die Leiden der Kinder zu jener Summe von Leid, die zum Kauf der Wahrheit erforderlich ist, hinzugefügt werden müssen, so behaupte ich im voraus, dass die Wahrheit diesen

¹ In der Philosophie und der so genannten „ethnischen Theologie“ gibt es eine ähnliche Erklärung, doch ist sie in Wirklichkeit völlig unbefriedigend.

²* Montage aus Texten der „Apokalypse des Johannes“ (15, 3f.; 16, 7; 19, 1f.)

³ Vgl., die Parallelstelle im Kapitel „Iwan Fjodorowitschs Alptraum“, wo der böse Geist sagt: „Ich weiß ja, dass es hierbei ein Geheimnis gibt, aber dieses Geheimnis will man mir um keinen Preis aufdecken [...]. Ich weiß ja, dass ich mich **zu guter Letzt aussöhnen, einmal auch meine Quadrillion zu Ende gehen und das Geheimnis erfahren werde**. Bis dahin aber – schmolle ich, verbeiß meine Ärgernisse und erfülle meine Bestimmung, das ist: **Tausende zu verderben, auf dass sich einer rette**. [...] Nein, solange das Geheimnis noch nicht aufgedeckt ist, **gibt es für mich zwei Wahrheiten: eine, die dort bei ihnen und mir vorerst völlig unbekannt ist, und dann die andere, meine Wahrheit**.“ (F.M. Dostojewski, „Die Brüder Karamasoff“ Darmstadt 1960, 1059.)

Preis nicht wert ist.¹ Ich will **schließlich** nicht, dass die Mutter den Peiniger ihres Sohnes umarmt! Wie darf sie es wagen, ihm zu vergeben! Wenn sie will, kann sie für sich vergeben – mag sie ihm ihr unermessliches Mutterleid und alle ihre Schmerzen verzeihen; doch die Leiden ihres von Hunden zerrissenen Kindes darf sie ihm nicht verzeihen, dazu hat sie kein Recht, und wenn auch ihr Kind selbst dem Peiniger vergäbe! Wenn das aber so ist, wenn man nicht verzeihen darf, wo bleibt dann die Harmonie? Gibt es in der ganzen Welt ein Wesen, dass verzeihen könnte, das das Recht hätte, zu verzeihen? **Ich will keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich sie nicht.** Lieber bleibe ich bei ungerächten Leiden. Lieber bleibe ich bei meinem ungerächten Leiden und bei meinem heiligen unstillbaren Zorn, **selbst wenn ich nicht im Recht wäre.** Ist doch diese Harmonie gar zu teuer eingeschätzt! Wenigstens erlaubt es mein Beutel nicht, so viel für den Einlass zu zahlen. Darum aber beeile ich mich, mein Eintrittsbillet zurückzugeben. Und wenn ich ein Mann von Ehre bin, so ist es meine Pflicht, dies sobald als möglich zu tun. So tue ich es denn auch. Nicht Gott ist es, den ich verwerfe, Aljoscha, ich gebe ihm nur mein Eintrittsbillet ehrerbietigst zurück.“

X

„Das ist Aufruhr“, sagte Aljoscha leise mit gesenktem Blick.

Dieses Wort ist das bitterste, das die Geschichte dem Menschen aufgezungen hat. Ohne Gott abzulehnen, wendet er sein Angesicht von ihm ab; ohne an der letzten Vergeltung für seine Qualen zu zweifeln, verwirft er diese Vergeltung. Etwas so Teueres ist in ihm verletzt, etwas so Heiliges – erniedrigt, dass er seine Augen verletzt zum Himmel erhebt und voll Trauer fleht, dass diese Erniedrigung, diese Beleidigung – nicht vergeben werden solle: Du, der Du der menschlichen Natur die Wollust, den Nächsten zu quälen, gegeben hast, und so mir meine Kinder entreißen und sie von Hunden zerfetzen ließest, wozu hast Du mir die Liebe zu ihnen gegeben, die sich jetzt gegen Dich wendet? Wozu hast Du meine Seele verwirrt, all ihre Anfänge und Enden zerrissen, so dass ich weder lieben noch hassen kann, weder wissen noch in Unwissenheit bleiben, weder nur gerecht noch nur sündhaft sein kann? Und wenn Du ihre Frucht geknetet hast, die in mich einging in die Erkenntnis des Guten und Bösen, warum hast Du diesen Baum geschaffen mit zur Versuchung, durch dessen Früchte ich das Gute und das Böse erkannt habe, warum hast Du ihn nicht durch eine unüberschreitbare Grenze von mir abgeschirmt, warum hast Du mich letzten Endes

¹ S. in den Beilagen den ähnlichen Gedanken vom „Kristallpalast“.

stärker in der Gier nach Wollust als im Gehorsam gemacht? Wohl, um mir später zu verzeihen, aber sieh, meine Kinder gehen zugrunde, – so mag denn Deine Verzeihung an mir vorübergehen. Lösche in mir das Wissen aus und gib mir Vergessen, mache mich wieder der Erde gleich, aus der Du mich genommen hast. Aber solange das Wissen in mir nicht ausgelöscht ist, will ich lieber über meine zerrissenen Kinder weinen als den Sieg Deiner Wahrheit schauen. Ich will keinen Trost, ich will lieber bis in alle Ewigkeit die Leiden meiner zugrunde gegangenen Kinder teilen.

Hier sehen wir die Gebrochenheit der menschlichen Kräfte, die Unfähigkeit des Menschen, den Weg vom unbekannten Anfang zum dunklen Ende zu gehen, den ihn die Vorsehung weist. Er ging Jahrtausende diesen Weg und ertrug alles in der Hoffnung, dass die endgültige Erkenntnis und der endgültige Sieg der Wahrheit Gottes sein Herz einmal trösten werde. Aber sein Leid ist so groß geworden, dass er unwillkürlich stehen geblieben ist und nicht mehr weitergehen kann. Er blickt zurück auf den zurückgelegten Weg, erinnert sich an alles, wägt seine Last und den Rest seiner Kraft und fragt: Wohin gehe ich und kann ich den Weg bis ans Ende gehen? Wahn war meine Hoffnung und böse der Wille, der sie mir eingegeben hat.

Zweifellos ist die höchste Betrachtung der Schicksale des Menschen in der Religion gegeben. Weder die Geschichte, noch die Philosophie, noch auch die exakten Wissenschaften enthalten auch nur einen Schatten der Gesamtheit und Allgemeinheit der Vorstellung, welche die Religion bildet. Das ist einer der Gründe, warum sie dem Menschen so teuer ist, warum sie seinen Verstand erhöht, ihn so sehr erleuchtet. Wenn man das Ganze, das Allgemeine kennt, kann man sich leichter in den Einzelheiten zurechtfinden; und umgekehrt: So viele Einzelheiten man auch kennen mag – und nur die allein gibt uns die Wissenschaft, die Geschichte und die Philosophie – so wird man doch stets neuen begegnen, die uns Schwierigkeiten bereiten. Daher die Festigkeit, die Beständigkeit des Lebens, wo es religiös ist.

Drei große mystische Akte dienen als Stützpunkte für die religiöse Betrachtung, an die des Menschen Schicksale gebunden, an die sie sozusagen geknüpft sind. Dies ist der **Sündenfall**: Er **erklärt**, was ist; der Akt der **Buße**: Sie **festigt** den Menschen in dem, was ist; der Akt der ewigen Vergeltung für Gut und Böse, des endgültigen **Sieges der Gerechtigkeit**: Er zieht den Menschen **in die Zukunft**.

Nur durch die Lockerung eines dieser Hauptpunkte kann man das Schicksal des Menschen erschüttern. Welches Übel ihn auch treffen möge: Krieg, Hunger, Seuchen, Vernichtung ganzer Völker, – er erträgt das alles,

weil in all dem sein inneres Wesen gewahrt bleibt; Leute werden zugrunde gehen, aber der Mensch bleibt, und die Menschen werden auferstehen; Blätter werden abgerissen werden, doch es bleibt der Fruchtknoten und der Stempel; die Erscheinung wandelt sich, aber das Wesen bleibt. Nur eines erträgt der Mensch nicht: die Kluft zwischen seinem Sein und dem Wissen um diese drei mystischen Akte: vom Glauben an sie lebt er. Ohne Not, in vollster Zufriedenheit – ginge der Mensch zugrunde, da er sich irgendwie verstrickt hätte; die nur für eine gewisse Zeit vorhandenen Erscheinungen verschwänden, denn es fehlte ihnen der Wesenskern; die Menschen würden nicht auferstehen, weil der Mensch tot wäre.

Das erklärt den Hass, mit dem der Mensch jeder feindlichen Bedrohung dieser drei Stützpunkte seines Daseins entgegentritt. „Rühr das nicht an, es ist Teil meines Lebens“, sagt er gleichsam jedem, der an sie heran will, der sie ermessen, verbessern, ergänzen oder läutern will. In diesem instinktiven Hass liegt die Erklärung aller religiösen Verfolgungen, welche die Geschichte kennt und die in den Massen der Völker stets Sympathie gefunden haben, so grausam sie auch waren.

Diese drei Akte, diese drei Stützpunkte aller irdischen Schicksale des Menschen, welche die Quelle seiner Erkenntnis über sich selbst sind, die Quelle seiner Macht, geraten durch die Dialektik, die wir angeführt haben, ins Wanken. Der Akt der Buße, der zweite, die beiden anderen verbindende Akt, bleibt davon unberührt. Ist jedoch der erste Akt, der Sündenfall, verworfen, so ist auch der letzte – der Akt der ewigen Vergeltung von Gut und Böse, der Akt des endgültigen Sieges der Gerechtigkeit abgelehnt. Zurückgewiesen nicht, weil er unmöglich ist, weil er nicht sein wird, sondern **weil er nicht mehr notwendig** ist, weil der Mensch ihn nicht mehr akzeptieren wird.

Es sei bemerkt, dass sich die Dialektik noch nie in so schroffer Weise, wie es hier der Fall ist, gegen die Religion gewandt hat. In der Regel wurde sie nur von den Wenigen ins Feld geführt, die von der Religion abgefallen waren und ihr feindselig gegenüberstanden. Hier wird sie von einem der Religion mehr als allem anderen in der Natur, im Leben, in der Gesellschaft ergebenen Menschen geübt und stützt sich positiv auf alle guten Seiten der menschlichen Natur. Man könnte sagen, hier lehne sich gegen Gott das Göttliche im Menschen auf – just das Gefühl der Gerechtigkeit und das Bewusstsein der eigenen Würde.

Dies verleiht dieser Dialektik den gefährlichen, ein wenig satanischen Charakter. Schon vom ersten gefallenen Engel heißt es, dass er „über allen

anderen“¹ stand, „Gott am nächsten“, das heißt, er war ihm besonders ähnlich, – natürlich in **Reinheit und Heiligkeit**. Dieser Dialektik eignen religiöser Charakter und das Gefühl der Ergebenheit, das die Religion einflößt, und jener Hass, den der Abtrünnige sich zuzieht, schwebt, obschon gegen die Religion gerichtet, gleichsam schützend über ihr. Nur wer den Menschen nicht liebt, kann es wagen, diese Dialektik zu zertrümmern, die einer zitternden Liebe zum Menschen entspringt; sie untergräbt die Stützpunkte des menschlichen Daseins in solcher Weise, dass es unmöglich ist, diese zu verteidigen, ohne dabei das bittere Gefühl der Demütigung hervorzurufen. Er wird unwillkürlich einbezogen in die Sicherung seines eigenen Untergangs, keines zeitlichen oder persönlichen, sondern eines allgemeinen und endgültigen.

Die Zurückweisung dieser Dialektik, so tief und streng durchzuführen, wie sie selbst daherkommt, stellt zweifelsohne eine der schwierigsten künftigen Aufgaben für unsere philosophische und theologische Literatur dar, natürlich unter der Voraussetzung, dass letztere ihre Verpflichtung erkennt, die heftigen Zweifel zu beseitigen, die in unserer Gesellschaft plagen, und nicht nur zur Bestätigung Einiger in ihrer deutschen Belesenheit zu dienen, die aus irgendeinem Grund tatsächlich zu ihr verpflichtet sind. Ohne diesen Versuch unternehmen zu wollen, möchten wir zwei Bemerkungen dazu beitragen.

Die Weigerung [Iwan Karamasoffs], die Vergebung oder auch nur den Sieg der göttlichen Wahrheit anzuerkennen, beruht in den oben angeführten Worten auf einer sehr zutreffend beobachteten Eigenschaft der menschlichen Seele: Jedes Mal, wenn die Leiden zu heftig, die Beleidigungen zu unerträglich sind, wird im Menschen der Wunsch wach, sich von diesen Leiden, von diesen Beleidigungen nicht zu trennen. Es liegt etwas Tröstendes im Bewusstsein, dass diese Leiden **unverdient** sind! (so die Leiden der Kinder) und dass sie unbelohnt bleiben; sobald aber der Lohn erteilt ist, **schwindet der Trost**, und der **Schmerz** des Leidens wird **unerträglich**; die Belohnung gibt eine neue, eine **besondere Freude** ein, sie tritt nicht an die Stelle vorherigen Schmerzes, verdrängt ihn nicht. Und dies ist ein Gesetz der menschlichen Seele, so ist sie beschaffen. Es ist unbestreitbar, dass in dieser Eigenschaft etwas Erhabenes ist, sie ergibt sich aus dem Bewusstsein

¹* Das Bild vom Satan als einem fallenen Engel ist aus einer Fehlinterpretation von Jesaja 14,11 („Deine Pracht ist herunter in die Höllen gefahren sammt dem Klang deiner Harfen.“) entstanden.

des eigenen Wertes, aus Stolz und Demut zugleich, ohne jegliche Beimischung böser Regungen.

Daraus folgt: Solange der Mensch in diesen Formen seines geistigen und physischen Daseins verbleibt, in denen er jetzt eingeschlossen ist, die er als einzige kennt, wird er es stets vorziehen, „lieber ungerecht zu leiden“ als dafür eine Vergeltung zu empfangen, und wird er sich mit dem Leiden abfinden. Jedoch zu glauben, diese Formen seines Daseins seien etwas Absolutes und Ewiges, durch nichts Bedingtes, wäre ein großer Irrtum. Eng, allzu eng ist der menschliche Geist in seinen Ideen, Begriffen und Gefühlen mit der geheimnisvollen Organisation seines Körpers verbunden; er ist an ihn gefesselt und gebunden als einer, der geboren wird, aber noch nicht geboren ist, der noch mit dem Leib seiner Mutter verbunden ist. Aber dieses Verbundensein besteht nur auf Zeit; und wenn sich der Fluss unserer Ideen mit jeglichem Wechsel unserer Organisation ändern, so ist nicht auszu-denken, was der Geist fühlen und denken wird, wenn er rein und von ihr befreit sein wird. So unmöglich für ihn in der Tat jetzt die Versöhnung ist, so notwendig und selbstverständlich wird sie vielleicht später sein. Es wird „eine neue Erde und ein neuer Himmel“ werden – ist vom letzten Tag gesagt, an dem „Gott alle Tränen trocknen wird“¹; diese Worte enthalten die Lösung jener Schwierigkeiten, die zu überwinden wir **einstweilen** nicht imstande sind.

Des Weiteren gilt: Die Leiden der Kinder, die augenscheinlich mit einer höheren Gerechtigkeit so unvereinbar sind, erscheinen in etwas anderem Lichte bei einer strengeren Betrachtung der Erbsünde, der menschlichen Seele und des Aktes der Geburt. Wir haben oben bereits gesagt, dass neben dem Ausgesprochenen und Sichtbaren die menschliche Seele auch noch eine ganze Welt von Unausgesprochenem und Ungesehenem enthalte. Wenn ein Mensch ein Verbrechen begeht, so ist das **Verüben** dieses Verbrechens nur die weniger wichtige Ausführung; das Ursprüngliche und Wichtige ist jene seelische Regung, aus welcher der verbrecherische Akt geboren ist. Nur sie drückt den besonderen, den unauslöschlichen Stempel auf seine Seele, verunstaltet sie in gewissem Maße. Nun erhebt sich die Frage: Entstellt die verbrecherische Regung nur den wahrnehmbaren Ausdruck seiner Seele: seine Erinnerung, seine wechselnden Wünsche und Gefühle? Nein, es ist klar: sie entstellt den **gesamten** Inhalt seiner Seele, das Böse durchdringt sie als *Ganzes*, sowohl in den wahrnehmbaren, als auch in den nichtwahr-

¹ Die Offenbarung des Johannes, 11, 1 und 4.

nehmbaren Teilen. Von allem Verbrecherischen wissen wir, dass es auf unklaren Wegen im Menschen entsteht, es entsteht den dunklen Tiefen seiner Seele. Durch den Akt der Geburt übergibt der Gebärende dem Geborenen nicht nur seine körperliche Organisation, sondern auch das, was gleichsam als ein Gesetz und verbindendes Zentrum gilt, d.h. die **Seele**. Die **Vererbung des Charakters**, der Fähigkeiten und der Neigungen ist eine allzu bekannte Tatsache, als dass man sie bezweifeln könnte. Die Vielzahl der Akte der Geburt, der individuellen Besonderheiten der geborenen Menschen machen glauben, dass mit jedem Geburtsakt nur ein Teil jenes verwickelten Inhaltes übertragen wird, der die Seele der Gebärenden ausfüllt; werden die sichtbaren Eigenschaften übertragen, so ist die Vererbung wahrnehmbar; wenn aber die unsichtbaren Eigenschaften übertragen werden – **fehlt sie** offenbar. Aber jeder Teil besitzt – infolge seiner Natur – die Fähigkeit, sich **im Ganzen herzustellen**, die fehlenden Teile zu ergänzen, die alle, wie auch ihre Rangordnung, durch das Verhältnis dieses Teiles zum Ganzen vorbestimmt sind, aus denen es hervorgegangen ist; so enthält z. B. der kleinste Bogenteil eines Kreises alle Eigenschaften der fehlenden Teile, die man nach ihm wiederherstellen kann. Diese sich wiederherstellenden Teile des psychischen Organismus eines geborenen Organismus können als etwas Neues betrachtet werden, aber ohne Zweifel befindet sich unter ihnen auch ein **früherer** Teil, – kein neu entstandener, sondern ein **übertragener**. Dieser Teil trägt in sich jene allgemeine Verstümmelung, die der Seele des Gebärenden eignete; manchmal aber noch mehr, – manchmal enthält dieser Teil noch ein besonderes tiefes Böses, ein **Verbrechen**, das sich unter dem Ganzen verlor, jetzt aber als **Teil** neu erstanden ist und **aus sich heraus das Ganze neu bildet**. Das Verbrechen in sich bergend, enthält er auch die **Schuld** und also auch die Unvermeidbarkeit der Vergeltung. Deshalb besteht die Schuldlosigkeit der Kinder nur zum Schein: In ihnen sind die **Laster ihrer Väter** und folglich deren **Schuldigsein** verborgen; sie äußert sich nur nicht, sie begeht keine neuen Taten, zeitigt keine neue Schuld, aber die **alte Schuld** ist, insofern sie keine Vergeltung erfahren hat, **in ihnen bereits vorhanden**. Diese Vergeltung ereilt sie in ihrem Leiden. Das vom Vater begangene Vergehen kann so schwer sein, dass es an ihm nicht einmal durch seinen Tod gesühnt werden kann: Er hat ein Kind, ein unschuldiges Wesen geschändet, das sich ihm voll Vertrauen genähert hat. Kann er diese Tat mit seinem Leben sühnen? Nein, sie bleibt auch nach seinem Tode ungesühnt. Es kommen neue Generationen, die diese Schuld durch Leiden sühnen müssen, die augenscheinlich unverständlich sind und

die Gesetze der Gerechtigkeit zu verletzen scheinen. In Wirklichkeit aber erfüllen sie diese.

Eine sehr tiefe Erscheinung des geistigen Lebens findet hier ihre Erklärung: die reinigende Bedeutung jedes Leidens. Wir tragen eine Fülle verbrecherischer Regungen in uns, und damit eine furchtbare Schuld, die noch ungesühnt ist; und, wenn sie uns auch unbewusst bleibt, so lastet sie auf uns und erfüllt unsere Seele mit unerklärlicher Dunkelheit. Und jedes Mal, wenn wir irgendein Leiden erfahren, wird ein Teil unserer Schuld gesühnt, tritt etwas Verbrecherisches aus uns heraus, und wir spüren Licht und Freude, werden höher und reiner. Jede Trübsal muß der Mensch segnen, weil sie von Gott kommt. Umgekehrt aber müssen die, deren Leben leicht verläuft, beunruhigt sein, den ihrer harzt die Vergeltung.

Die Möglichkeit einer solchen Erklärung kam Dostojewski nicht in den Sinn, er betrachtete die Leiden der Kinder als etwas Absolutes, das neu, **ohne vorangegangene Schuld, in die Welt gekommen sei**; deshalb wird seine Frage erklärlich: Wer kann dem Urheber dieser Leiden verzeihen? Damit ist die Frage nach der Sühne verknüpft, dem zweiten und wichtigsten der drei mystischen Akte, mit denen das Schicksal des Menschen zusammenhängt. Nach dem Namen des Erlösers wird unsere Religion die „christliche“ genannt; und sie wird hier in die Erörterung der weiterführenden Dialektik einbezogen. Es wird nun auch die Erlösung bestritten, wie früher der Sündenfall und das ewige Gericht bestritten wurden. Dieser zweite Teil der Dostojewskischen Dialektik, der im Gegensatz zum ersten, **biblischen** – der **evangelische** genannt werden kann, ist gegossen in die etwas wundersame Form der „Legende vom Großinquisitor“.

Mit der Kritik des Erlösungsaktes verbindet Dostojewski die Darlegung der verborgenen Idee des Katholizismus¹. Gerade diese Idee, wie sie hier bloßgelegt wird, stellt ein **Urteil über Leben und Lehre Christi** dar und begründet gleichzeitig die Notwendigkeit seines Erscheinens auf der Erde. Die Natur des Menschen analysierend und sie der Lehre Christi gegenüberstellend, enthüllt der greise Inquisitor, der die Ideen seiner Kirche erklärt, das Missverständnis zwischen den beiden. Die Gaben, die Christus der Erde beschert hat, sind **zu erhaben und können vom Menschen nicht aufgenommen werden**, d. h. er ist nicht imstande, das Wort Christi zu erkennen und Seine Gebote zu erfüllen. Infolge dieses Missverhältnisses

¹ Die wohl erste Skizze dieser Idee findet sich im „Idioten“ (1868, 537f., Ausgabe von 1882), und zu ihr kehrt Dostojewski wiederholt im „Tagebuch des Schriftstellers“ zurück (z.B.: Mai-Juni 1877, Kap. III). Vgl. die Beilagen.

zwischen den Forderungen des Ideals und der Wirklichkeit muß der Mensch ewig unglücklich bleiben: nur Wenige, im Geiste Starke, vermochten und vermögen sich zu retten, indem sie die Gebote Christi befolgten und das Geheimnis der Erlösung erfassten hatten. Auf diese Weise hat Christus, der den Menschen so hoch geachtet hat, gehandelt, als ob „er ihn nicht liebe“. Er hat die menschliche Natur nicht berücksichtigt. Er schuf etwas Großes und Heiliges, aber gleichzeitig **Unmögliches und Nicht-Zu-Verwirklichendes**. Der Katholizismus ist die **Korrektur Seiner Sache**, die Degradierung der himmlischen Lehre zu einem **irdischen Verstehen**, die Anpassung des Göttlichen ans **Menschliche**. Aber zugleich hat er es verstanden, das Geheimnis dieser Anpassung zu verbergen; die Völker aber, die ihm folgen, glauben, Christus nachzufolgen. Dieses Geheimnis des Betrugs zu ertragen, das mit einer Seite Gott zugewandt ist, mit der anderen dem Menschen, ist große Leiden wert, und dieses haben einige Führer der Westlichen Kirche auf sich genommen, um die übrige Menschheit von diesen Leiden freizustellen. Auch hier war also die Liebe zum Menschen das bewegende Motiv der gesamten Dialektik, und ihr Mittel bildet die Analyse seiner Natur.

Der Gesamtsinn davon ist, dass es **keinen Akt der Erlösung gegeben hat**: Es hat nur einen Fehler gegeben, – eine Religion als Hüterin religiöser Geheimnisse gibt es nicht; es gibt nur eine Illusion, weil der Mensch betrogen werden muß, um sich auch nur irgendwie auf Erden einzurichten.

Der letzte Schluss dieser Dialektik lautet: Jede Religion fehlt in der Wirklichkeit und ist absolut unmöglich, weil ihr die äußeren Grundlagen fehlen: die mystischen Akte des Sündenfalls, der Erlösung und des Jüngsten Gerichts.

Wir wollen jetzt zu der Einzelbetrachtung dieses Gedankens übergehen, dessen Hauptinhalt wir soeben vorgetragen haben. Auf den Ausruf Aljoschas: „Das ist Aufruhr!“ antwortet Iwan mit eindringlichem Blick:

„Aufruhr? Dieses Wort wünsche ich nicht von dir zu hören. **Kann man denn im Aufruhr leben?** Ich aber will leben. Sage mir offen, ich fordere dich auf, antworte: Nehmen wir an, du selbst solltest das Gebäude des Menschenschicksals errichten mit dem Ziel, zum Schluss alle Menschen zu beglücken,¹

¹ In der „Puschkinrede“ („Tagebuch eines Schriftstellers“, 1880) untersucht Dostojewski den Charakter Tatjanas und ihre Weigerung, zur Befriedigung ihres Liebesgefühls, den alten Ehemann zu hintergehen; er stellt dann die Frage, und zwar **bereits sich selbst**: Kann ein Mensch sein Glück auf dem Unglück eines anderen aufbauen? Das Glück ist... höchste Harmonie des Geistes. Wie sie erreichen, wenn hinter ihr eine unselige, grausame, unmenschliche Tat steht... Denket, Ihr selbst müsstet das Gebäude des Menschheitsschicksals errichten, mit dem Ziel,

ihnen endlich Ruhe und Frieden zu geben, doch zu dem Zweck stünde dir unvermeidlich bevor, und war's auch nur ein einziges kleines menschliches Geschöpf zu Tode zu quälen, sagen wir, dasselbe kleine Kind, das sich mit der kleinen Faust auf die kleine Brust schlug – auf dessen ungerächten Tränen solltest du dieses Gebäude errichten, – würdest du zustimmen, unter dieser Voraussetzung der Architekt des großen Gebäudes zu sein? Sage es mir und lüge nicht!“

„Nein, ich würde nicht zustimmen“, sagte Aljoscha leise.

„Und kannst du glauben, dass **die Menschen, für die du baust, einwilligen würden, ihr Glück auf Grund des ungerecht vergossenen Blutes jenes gequälten Kleinen zu empfangen? und dass sie dann ewig glücklich sein könnten?**“

Die Frage über den Aufruhr gegen Gott selbst ist solchermassen zurückgeführt auf den großartigen und edlen Zug des menschlichen Gewissens, der allein seinen Träger über die mitleidslose Natur erhebt zu Gottes Barmherzigkeit. In der Antwort kann es kein Schwanken geben: Wenn die Menschheit sagt: Ja, ich kann es annehmen, würde sie sofort aufhören, Menschheit nach „dem Bilde Gottes“ zu sein und würde sich in eine Herde wilder Tiere verwandeln; lehnte sie es aber ab, so bedeutet es gleichzeitig die Ablehnung der ewigen Harmonie und verwandelt alles in Chaos...

Aljoscha ist verwirrt; er lehnt die Möglichkeit ab, die Weltenharmonie unter dieser Bedingung anzunehmen und sagt plötzlich mit aufleuchtenden Augen:

„Bruder, du fragtest soeben: Gibt es in der ganzen großen Welt ein WESEN, das verzeihen könnte, das das Recht hätte, zu verzeihen? Ja, dieses WESEN gibt es, und Es kann alles vergeben, allen und **alles**, denn es hat selbst sein unschuldiges Blut für alle und alles hingegeben. Du hast Ihn vergessen, auf Ihm aber **wird sich das Gebäude errichten** und Ihm wird man zurufen: „Gerecht bist du, o Herr, denn deine Wege sind jetzt offenbar!“ „Ach, das ist ja der **Einzig Sündenlose und Sein Blut**!“

„**Nein, ich habe Ihn nicht vergessen**“, sagt Iwan und schlägt dem Bruder statt einer Antwort vor, ihm eine Legende zu erzählen, die er beim Nachdenken all dieser Fragen im Kopf entworfen habe. Aljoscha will sie hören und Iwan beginnt zu erzählen.

die Menschen an Ende glücklich zu machen, ihnen endlich Ruhe und Frieden zu geben. Und denket Euch weiter, dass es dabei unvermeidlich wäre, ein menschliches Wesen zu Tode zu quälen... Wäret Ihr einverstanden unter dieser Voraussetzung der Architekt dieses Gebäudes zu sein?“ (Bd. 2, S. 424) Aus dieser Zusammenstellung ist ersichtlich, dass alles, was Iwan Karamasoff spricht, Dostojewski selbst sagt.

XI

Die Handlung wird in ein fernes westliches Land, in den äußersten Westen verlegt und in das sechzehnte Jahrhundert, in die Zeit der Mischung und des Widerstreits verschiedener Elemente der europäischen Zivilisation: der ersten Reisen in das neuentdeckte Amerika, der Religionskriege, in die Zeit Luthers und Loyolas, der lärmenden Humanisten und der ersten Generäle des Jesuitenordens. Lärm und Verwirrung herrschen jedoch im Zentrum des Kontinents; dort aber hinter den Pyrenäen, in Spanien, **beobachtet** man nur den fernen Kampf, verschließt sich in sich selbst und bleibt unbeweglich. Und weiter sieht man in der dunklen Tiefe der Zeit das arme, von der Sonne verbrannte Land, in dem das große Geheimnis der Erlösung stattgefunden hat, wo auf die Erde für die Sünden dieser Erde Blut geflossen war, um die leidende Menschheit zu retten. Es waren fünfzehn Jahrhunderte vergangen, seit das Geheimnis geschehen war; ein ungeheures Imperium ging unter, und auf seinen Trümmern erhob sich eine Welt anderer, neuer Völker und Staaten, die von einem neuen Glauben erleuchtet wurden, in dem ihr Gott und Erlöser sie durch Sein Blut gefestigt hat. In unlöschbarem Durst und freudiger Hoffnung harren sie Seiner, harren der Erfüllung Seiner Verheißung, von der ein Jünger verkündet hat: „Wahrlich, ich komme bald.“¹ Und über die Zeit, die er selbst auf Erden ausgesprochen hat: Von jenem Tage aber und der Stunde weiß nicht einmal der Sohn, nur mein himmlischer Vater weiß es.“ Mit immer festerem Glauben erwarten sie Ihn, „denn fünfzehn Jahrhunderte sind bereits seit dieser Zeit vergangen, da der Himmel aufgehört hatte, dem Menschen Unterpfande zu bieten:

Du mußt glauben, du mußt wagen,
Denn die Götter leihn kein Pfand²

und nur das grenzenlose Vertrauen in das Heiligtum des Wortes erhält den Menschen aufrecht.

„Doch auch der Teufel schlief nicht: Und siehe, in der Menschheit erhoben sich Zweifel an der Wahrheit dieser Wunder. Und da verbreitete sich im Norden, in Deutschland, eine furchtbare neue Ketzerei. Ein großer Stern,

¹ Apokalypse 22, 12: „Ich komme bald und mein Lohn mit mir, einem jeden zu geben, wie seine Werke sind.“

²* Aus Schillers Gedicht „Sehnsucht“ (1801), 1811 ins Russische übersetzt von V. A. Žukovskij.

ähnlich einer Leuchte¹ fiel in die Quellen der Wasser, und siehe, das Wasser ward bitter“. Die Sekten begannen gotteslästerlich die Wunder zu leugnen. Aber umso glühender glauben die Treugebliebenen. Die Tränen der Menschen steigen nach wie vor zu Ihm empor, man erwartet Ihn, man liebt Ihn, man hofft auf Ihn, ist begierig zu leiden und für ihn zu sterben wie früher... Und siehe, so viele Jahrhunderte haben die Menschen in feurigem Glauben zu Ihm gebetet und Ihn angerufen: „Unser Herr und Gott, erscheine uns!“ So viele Jahrhunderte haben sie ihn angerufen, dass „Er in seinem unermesslichen Mitleid zu den Flehenden herabsteigen will.“

Die Handlung verdichtet sich, die Erzählung wird konzentrierter. Wir sehen Sevilla, auf dessen glühendheiße Straßen sich ein stiller Abend senkt. Menschenmassen gehen hin und her; plötzlich erscheint „Er“.

„In Seiner unermesslichen Barmherzigkeit wandelt Er noch einmal still, unauffällig in derselben Menschengestalt, in der Er vor fünfzehn Jahrhunderten dreiunddreißig Jahre lang unter den Menschen erschienen war. [...] Durch Sein Äußeres unterscheidet Er sich nicht von den Anderen, aber, befremdlich genug, „alle erkennen Ihn“. [...] Eine unbezwingbare Macht zieht das Volk zu Ihm hin; es umringt Ihn und wächst mehr und mehr um Ihn an und folgt Ihm, wohin Er geht. Er aber wandelt stumm unter ihnen mit einem stillen Lächeln grenzenlosen Mitleids. Die Sonne der Liebe brennt in Seinem Herzen. Strahlen des Lichts, der Erleuchtung und der Kraft fließen aus Seinen Augen, und jeden, über den sie sich ergießen, machen sie von Gegenliebe erbeben. Er streckt ihnen Seine Hände entgegen, Er segnet sie, und von der Berührung Seiner Hände, ja schon von der Berührung Seines Gewandes geht heilende Kraft aus. Da ruft aus der Menge ein Greis, der von Geburt an blind ist, Ihn, der vorübergeht, laut an: „Herr, heile mich, auf dass auch ich Dich schaue.“ Und siehe, es fällt wie Schuppen von seinen Augen, und der Blinde sieht Ihn. Das Volk weint und küsst die Erde, auf der Er gestanden hat. Kinder streuen vor Ihm Blumen; sie singen und rufen: „Hosianna!“ „Das ist Er, Er selbst!“ wiederholen alle, „das muß Er sein, das kann kein anderer sein als Er!“ Da bleibt Er vor dem Portal der Kathedrale von Sevilla stehen. Man trägt gerade unter Weinen und Wehklagen einen weißen offenen Kindersarg in die Kathedrale: in ihm liegt das tote siebenjährige Töchterchen eines vornehmen Bürgers, sein einziges Kind. Es liegt in weiße Blumen gebettet. „Er wird dein Kind erwecken“, ruft man aus der Menge der weinenden Mutter zu. Aus der Kathedrale tritt dem Sarg ein Pater entgegen: Er bleibt verwundert stehen und

¹ „Das heißt also der Kirche“, bemerkt Dostojewski. Das Bild des vom Himmel gefallenen Sterns ist der Apokalypse (8, 10f.) entnommen wie auch einige weitere Vergleiche, die das Schicksal der christlichen Kirche auf der Erde ausdrücken. An der vorliegenden Stelle wird die Sicht auf die Reformation als ein Gleichnis der Kirche ausgesprochen, das die Menschen durch seine scheinbare Ähnlichkeit mit ihr anzieht und sie von der wahren Kirche abhält: „Die Quellen der Wasser“ – hier die „Reinheit des Glaubens“ – sind angesteckt vom Gleichnis der Kirche.

runzelt die Brauen. Da aber wirft sich die Mutter des toten Kindes klagend Ihm zu Füßen und sagt: „Bist Du es, so erwecke mein Kind!“ und flehend erhebt sie ihre Hände zu Ihm empor. Die Prozession bleibt stehen, der kleine Sarg wird vor dem Portal der Kathedrale Ihm zu Füßen gelegt. Voll Mitleid blickt Er auf das tote Kind, und seine Lippen murmeln leise noch einmal: „Talitha kumi“ – „stehe auf, Mädchen“. Und das Mädchen erhebt sich im Sarge, setzt sich auf¹ und blickt lächelnd mit weit offenen verwunderten Augen um sich. In den Händen hält sie einen Strauß weißer Rosen, mit denen sie im Sarge gelegen hat. Im Volke Bestürzung, Schreien, Schluchzen. Im selben Augenblick geht an der Kathedrale der greise Kardinal, der grausame Großinquisitor, vorüber, ein fast neunzigjähriger Greis mit eingefallenem Gesicht, gekleidet in eine grobe, aus Haaren gefertigte Mönchskutte. [...] Er bleibt stehen, beobachtet alles Vorsichgehende aus der Ferne, und sein Blick verfinstert sich. Die Schreie des Volkes dringen zu ihm, er hört das Schluchzen der Greise und das Hosianna aus Kindermündern. Er sieht, wie das Mädchen aufersteht, und sein Gesicht

¹ Die Lebhaftigkeit, die Dostoevskij in dieses erstaunliche Bild gegossen hat, ist verblüffend: Wir lesen gleichsam keine Zeilen, sondern es zieht vor uns eine Vision vorüber – einer zweiten Erscheinung Christi vor dem Volk, und dies beinahe schon in unserer Zeit. In der Biographie Dostojewskis gibt es einige Stellen, die diese unerreichte Lebensechtheit dieser phantastischen übernatürlichen Szene in einem gewissen Grade erklären können. „Eines Tages“, wird dort [in einem biographischen Aufsatz O.F. Millers in: Dostojewski, PSS, Bd. 1, Sankt Petersburg 1883, S. 133] erzählt, „befand sich Dostojewski in der Gesellschaft von Menschen, die jeder Religion fremd und sogar feindlich gegenüberstanden. Unerwartet für die Sprechenden erwähnte jemand Jesus Christus und tat dies ohne die angebrachte Achtung. Dostojewski erlebte plötzlich schrecklich, und in seine Augen traten Tränen. Dies geschah noch in den Tagen seiner Jugend, und schon damals war er sich offenkundig gedanklich tief in seine Gestalt eingedrungen.“ Dann, während der Zeit seiner Verbannung war das Evangelium das einzige Buch, das er lesen konnte, und er las die Erzählungen des Evangeliums stets von neuem, und er hat sich in sie offenkundig bis zur Klarheit des Gefühls all dessen eingelebt, was dort wiedergegeben wird... Schließlich findet die Auferstehung des Mädchens, die dort so beschrieben ist, als sähen wir das Faktum selbst vor uns geschehen, eine biographische Erklärung. Das Folgende lesen wir in seiner Lebensbeschreibung (s. „Biographie in Briefen“; Teil 1, 296): „Die Geburt der Tochter“ (22. Februar 1862) war ein großes Glück für beide Gatten und hat Fjodor Michailowitsch sehr belebt. Alle freien Minuten verbrachte er mit der Wiege und er freute sich über jede ihrer Bewegungen. Doch dies erstreckte sich nur über weniger als drei Monate. Ihr Tod war ein schrecklicher unerwarteter Schlag. Fjodor Michailowitsch konnte sein ganzes Leben lang seine erste Tochter nicht vergessen, und hatte, wenn er an sie dachte, Herzweh. Auf einer seiner Reisen nach Bad Ems ist er absichtlich nach Genf gefahren, um an ihrem Grab zu verweilen.“ Ohne Zweifel hat er sich lebendig vorgestellt, während er die oben angeführte Szene schrieb, sein Gefühl, wenn sich das geliebte Mädchen durch irgendein Wunder plötzlich aus dem Sarg erhoben hätte.

verfinstert sich. [...] Sich umwendend ruft er mit einer Geste die Heilige Wache zu sich und weist ihr den Schuldigen an Verwirrung und Triumph an. Das Volk, durch Erziehung fügsam gemacht, unterwürfig und zitternd, geht auseinander. Die Krieger treten an Ihn heran, legen Hand an ihn und führen Ihn ab. Und es beugt sich die ganze Menge bis zur Erde vor dem greisen Großinquisitor. Der aber segnet das Volk und geht vorüber. Die Wache jedoch führt den Gefangenen in ein enges, dunkles, gewölbtes Verließ im alten Palast des Heiligen Tribunals und schließt Ihn dort ein. Der Abend weicht einer „stillen, atemhaltenden“ südlichen Nacht. Die Luft ist noch heiß und erfüllt vom Duft der blühenden Lorbeer- und Zitronenbäume. In der lautlos dunklen Nacht klirrten die Gefängnistore, sie öffneten sich und der Großinquisitor tritt in das Verließ ein. Das Tor schließt sich sofort hinter ihm, und er bleibt allein mit seinem Gefangenen. Er betrachtet lange dessen Gesicht, stellt den flackernden Leuchter auf den Tisch, kommt ganz nahe an Ihn heran und flüstert:

„Bist Du es? Du?“ Und da er keine Antwort erhält, fügt er schnell hinzu: „Antworte nicht, schweige. Was könntest Du auch sagen? Ich weiß nur zu gut, was Du sagen wirst. 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?** Denn Du bist gekommen, uns zu stören, und das weißt Du selbst. Aber weißt Du auch, was morgen sein wird? Ich weiß nicht, wer Du bist und will es auch nicht wissen: Bist Du Er, oder bist Du nur Sein Ebenbild? Doch morgen noch werde ich Dich richten und Dich als den ärgsten aller Ketzler auf dem Scheiterhaufen verbrennen, und dasselbe Volk, das heute noch Deine Füße geküsst hat, wird morgen auf einen einzigen Wink meiner Hand zu Deinem Scheiterhaufen hinstürzen, um gierig die glühenden Kohlen zu schüren, – weißt Du das? Ja, vielleicht weißt Du es“, fügt er in Gedanken hinzu, ohne aber auch nur auf eine Sekunde den Blick von seinem Gefangenen abzuwenden.“

Diese angespannten, abgerissenen Worte nehmen alle Varianten der späteren Dialektik vorweg: das Anerkennen des Göttlichen, bis zum klaren sinnfälligen Erlebnis, und andererseits den Hass gegen Ihn, der bis zur Drohung gesteigert ist, Ihn morgen zu vernichten, zu verbrennen, zu zerstampfen. Das ist die beispielloseste Vereinigung und gleichzeitige Entzweiung der Seele des Menschen mit ihrem vor der Ewigkeit liegenden Quell. In der Ferne erscheint wie auf gemaltem Hintergrund eine fremdartige Beziehung zum Volk, zu Millionen gehüteten Seelen: In dieser Beziehung gibt es ohne Zweifel erregte Sorge, d.h. schon Liebe, und zugleich Verachtung und irgendeinen Betrug, etwas Verborgenes, das Er noch nicht kannte und erst jetzt zu begreifen beginnt. Im Schweigen des Gefangenen, wie in den Worten des Großinquisitors: „Ja, Du **weißt dies** vielleicht“, gleitet schlangengleich der gotteslästerliche Gedanke, die sich für den Erlöser öffnende Szene gebe etwas Neues, Unerwartetes zu erkennen, ein großartiges Geheimnis, das er noch nicht kannte und erst jetzt zu begreifen beginne. Dieses

Geheimnis will Ihm ein Mensch enthüllen: Die „zitternde Kreatur“ fühlt infolge ihres Schicksals so viel Überzeugungskraft in sich, dass sie sich nicht scheut, ohne Mittler vor das Angesicht seines Schöpfers und Gottes zu treten.

Alle Geständnisse, die der Greis weiter ablegt, enthalten die leitende Idee der römischen Kirche; aber man vermag kaum den Gedanken zu unterdrücken, dass diese Idee gleichzeitig die Beichte der ganzen Menschheit sei, das weiseste und eindringlichste Bewusstsein seiner eigenen Schicksale, zudem sowohl der vergangenen, wie hauptsächlich auch der kommenden. Die westliche Kirche ist natürlich nur die romanische Auslegung des Christentums, wie die Rechtgläubige – die griechisch-slawische ist und der Protestantismus – die deutsche. Aber von diesen drei Zweigen, in die das Weltchristentum gespalten ist, hat nur die erste Kirche ihre ganze Macht bereits entfaltet, die anderen beiden sind noch im Entfaltungsprozess begriffen. Der Katholizismus ist vollendet, abgeschlossen in seinem inneren Gefüge, er hat seinen Sinn klar erkannt und ist unaufhaltsam bestrebt, ihn bis in unsere Zeit im Leben durchzusetzen, ihm die Geschichte zu unterwerfen, während den anderen beiden Kirchen dieses klare Bewusstsein fehlt.¹ Und darum wiederholen wir, gerät man in Versuchung, das befremdliche Geständnis, das der Inquisitor Christus macht, als ein allgemeines für die Menschheit und für die Geschichte zu betrachten.

Er beginnt mit der Behauptung, dass die Lehre Christi, wie sie uns von der Vorsehung aufbewahrt ist, etwas Ewiges und Unverrückbares sei, und wie man aus ihr nichts entfernen könne, so könne man ihr auch nichts hinzufügen. Sie sei ein Eckstein der Weltgeschichte geworden, und es sei zu

¹ Da der Protestantismus eine individuelle Deutung des Christentums zugelassen hat, ist er nicht nur in der Gegenwart nichts Endgültiges, Abgeschlossenes, sondern kann es auch in Zukunft kaum werden. Die Rechtgläubige Kirche, die sich noch bis zuletzt unter so schweren historischen Verhältnissen entwickelt hat, wie: bald unter Barbarei (das mongolische Joch), bald unter mohammedanischem Einfluss (das türkische Joch) und schließlich unter dem Einfluss des Katholizismus, war bis jetzt genötigt ihre ganze Kraft darauf zu verwenden, ihre Existenz zu sichern und das Notwendigste für die Seelenrettung ihrer vergessenen und erniedrigten Völker zu tun; dies bildet bislang ihre historische Leistung; sie hatte noch keine Mittel, ihren verborgenen Inhalt ins Licht des klaren Bewusstseins zu rücken. Die Versuche der Slawophilen (Chomjakoff, Samarin) und Dostojewskis selbst, die Besonderheiten und die Idee der Rechtgläubigen Kirche in der Geschichte aufzudecken, lassen sich nur auf diese Weise erklären; sie wären unter anderen Voraussetzungen gar nicht möglich gewesen.

spät, den Versuch zu machen, an ihr etwas zu verbessern, zu klären oder kürzen: Das würde fünfzehn Jahrhunderte aufbauender Arbeit erschüttern. Und zwar nicht nur in bezug auf die Menschheit, die sich ja nicht dauernd umstellen kann, sondern auch in bezug auf Gott, denn jede **Ergänzung** zum Gesagten – sie wäre eine neue Offenbarung – bedeutete, das uns überlieferte Wort Gottes sei unzureichend. Und das Wichtigste: Eine solche Ergänzung wäre schließlich die Zerstörung der menschlichen Freiheit, denn Christus hat der Menschheit Sein Bild hinterlassen, dem sie aus freiem Herzen folgen konnte als einem Ideal, das ihrer (verborgen göttlichen) Natur entspricht. Und gerade in dieser Freiheit der Nachfolge liegt ihre sittliche Würde, während jede himmlische Offenbarung als **Wunder** erschienen wäre, in die Geschichte einen **Zwang** hineingetragen und dem Menschen die freie Wahl und damit sein sittliches Verdienst genommen hätte. Und wenn der Inquisitor, Christus anblickend und an Seine verheißene Wiederkunft sich erinnernd, ausruft: „Geh und kehre nie wieder... kehre wenigstens einstweilen nicht wieder“, – so denkt er dabei an sein eigenes Werk, das er auf Erden noch nicht vollendet hat.

Er ist die ganze Zeit über seltsam nachdenklich; vor dem Antlitz des Erlösers empfindet er den Kontrast zwischen Seinen Geboten und der Wirklichkeit besonders stark, und das ruft in ihm eine wehmütige Ironie hervor. Er erinnert Christus daran, wie oft er vor fünfzehn Jahrhunderten den Menschen gesagt hat: „Ich will euch frei machen“, und fügt hinzu: „Jetzt hast Du sie gesehen, diese freien Menschen!“ Seine Ironie betrifft nicht nur die Menschen, die Christus erhöhen wollte, sondern auch Ihn selbst. Er fährt fort:

„[...] dies zu erreichen war schwer, es hat uns viel gekostet, doch wir haben es schließlich vollendet in Deinem Namen. Anderthalb Jahrtausende haben wir uns mit dieser Freiheit gequält, doch jetzt ist es zu Ende gebracht und mit Stärke zu Ende gebracht.“

Hier ist die Rede vom Prinzip der Autorität, das die römische Kirche stets und sehr tief durchdrungen hat, und ursächlich war für ihre im Vergleich mit anderen Kirchen größere Unduldsamkeit gegenüber allen Abweichungen. Im sechzehnten Jahrhundert, in dem die beschriebene Szene spielt, war die Notwendigkeit von Autorität und widerspruchloser Unterwerfung Rom angesichts der drohenden Ausbreitung der Reformation, welche die tausendjährige geistige Einheit des westlichen Europas zerstört hatte, besonderer deutlich zu Bewusstsein gekommen. Erscheinungen, in denen sich dies niederschlägt, waren Inquisition und Buchzensur; als Verfechter dieser

Ideen traten das Tridentinische Konzil¹ und der Jesuitenorden auf, mit der Lehre vom absoluten Gehorsam² und der völligen Unterdrückung des individuellen Willens³. Der Hinweis auf den Grundzug des Katholizismus findet sich in der Legende nur deshalb, weil er einem ewigen Bedürfnis der Menschheit und folglich einem ewigen Bedürfnis der Geschichte entspricht. Die weiteren Auseinandersetzungen des Inquisitors beweisen das; er sagt: „Denn erst jetzt, da wir die Freiheit besiegt haben (er meint die Inquisition), ist es zum ersten Mal möglich, auch an **das Glück der Menschen** zu denken. Der Mensch war als Empörer geschaffen; können Empörer aber glücklich sein?“ fragt er.

Christus hat die **Wahrheit** auf die Erde gebracht; der Inquisitor aber sagt, das irdische Leben des Menschen werde von den Gesetzen des Leidens bestimmt, und der Sinn des Menschen sei nur darauf gerichtet, diesen Leiden zu entgehen oder den Weg zu suchen, der die Leiden am erträglichsten macht. Zwischen der Wahrheit, die unbedingt und nur dem absoluten Wesen Gottes eigen ist, und den Gesetzen des Leidens, denen der Mensch, infolge der Bedingtheit seiner Natur, unterworfen ist, liegt ein unüberbrückbarer Abgrund. Mag, wer kann, den Menschen auf den erstgenannten Weg locken, der Mensch wird stets dem zweiten folgen. Das eben äußert der Inquisitor: ohne die hohe Wahrheit des Erlösers zu bestreiten, bestreitet er nur ihre Annehmbarkeit für die menschliche Natur und die Möglichkeit, ihr zu folgen. Mit anderen Worten: Er lehnt die Möglichkeit ab, die Schicksale des Menschen auf die Gebote Christi zu gründen, und betont die Notwendigkeit, sie auf einer **anderen** Basis begründen zu müssen.

Er kommt auch bald auf diese zu sprechen. Bevor wir uns aber ihrer Betrachtung widmen, müssen wir die Tatsache feststellen, dass Dostojewski seit seiner Schrift „Notizen aus dem Untergrund“ seine Ansicht über die menschliche Freiheit grundsätzlich geändert hat. Dort wie hier, wird die

¹ Das ökumenische Konzil der Katholischen Kirche tagte 1545-1547, 1551-1552 und 1562-1563 in Trient und 1547-1548 in Bologna. Es war wegen der Erfolge des Protestantismus zusammengerufen worden. Die Beschlüsse des Konzils bestätigten alle bisherigen Dogmen der Katholischen Kirche, bekräftigten die Oberhoheit des Papstes und stärkten die Disziplin der Mönchsorden. Sie verstärkten den Kampf gegen Häretiker und führte eine strenge kirchliche Zensur ein.

² „Sei in der Hand eines Älteren gehorsam, wie der Stab in der Hand des Wanderers“, usw.

³ „Cadaver, esto“, d.h. sei unpersönlich, inert wie ein Leichnam.

menschliche Freiheit als Haupthindernis für die endgültige Regelung des menschlichen Schicksals auf der Erde betrachtet, aber trotzdem wird des Menschen freier Wille als sein wertvollster Bestandteil verteidigt und nur die Notwendigkeit und Möglichkeit einer solchen Ordnung bestritten. In dem ersten dieser beiden Werke liegt in der Verteidigung des freien Willens etwas Bejahendes, der Ton eines frischen Menschen. Mit sichtlichem Behagen schildert Dostojewski das Bild, wie plötzlich ein Mensch mit einer „retrograden und spöttischen Physiognomie“ kommen werde, der seinen glücklichen, aber gelangweilten Brüdern sagt: „Nun, wie, sollten wir nicht diese ganze Vernünftigkeit mit einem Fußtritt zertrümmern, auf dass alle diese verfluchten Logarithmen zum Teufel fahren und wir wieder nach unserem törichten Willen leben können!“¹ Seit jener Zeit hatte sich vieles in den Ansichten Dostojewskis geändert, es fehlt der frühere muntere Ton wie auch der Spott. Wie viel Leid um den Menschen, wie viel Menschenhass er durchlitten hat, bezeugt eine ganze Reihe seiner letzten Werke, darunter „Schuld und Sühne“, mit seinen sinnlosen Peinigern und seinen schuldlosen Märtyrern. Müdigkeit und Trauer haben seine frühere Sicherheit abgelöst, am stärksten äußert sich die Sehnsucht nach Beruhigung in der „Legende“. Die hohen Geschenke: Freiheit, Wahrheit, sittliches Heldentum, – das alles weist er zurück als für den Menschen schwierige und überflüssige Lasten; und verlangt nur noch: **irgendein** Glück, **irgendeine** Ruhe für den „traurigen Empörer“, für dieses gleichwohl zerquälte, gleichwohl Schmerz leidende Wesen; das Mitleid mit diesem unterdrückt in seinem Herzen alles andere, den Aufschwung zum Göttlichen zum höheren Menschen. „Die Legende vom Großinquisitor“ kann man bis zu einem gewissen Grade als seine Idee von der endgültigen Einrichtung des menschlichen Schicksals betrachten, was er früher, in den „Notizen aus dem Untergrund“, noch gänzlich abgelehnt hatte; allerdings mit dem Unterschied, dass er dort von einer **rationalen** Ordnung sprach, die gestützt ist auf die genaue Kenntnis der physischen Gesetze der Natur und der sozialen Beziehungen, – in der „Legende“ jedoch meint er die religiöse Ordnung, die hervorgeht aus dem tiefen Eindringen in die psychische Verfassung des Menschen.

¹ „Notizen aus dem Untergrund“, Teil 1, Kap. IX; vgl. auch Kap. X über den Vorzug des ‚zeitweiligen Hühnerstalls‘ in der sozialgeschichtlichen Ordnung, und dies gerade deswegen, weil er nicht endgültig ist und nicht für immer die Freiheit tötet, gegenüber dem „Kristallpalast“, der gerade durch seine Unzerstörbarkeit Hass erregt.

„Du wurdest gewarnt“, sagt der Greis zu Christus, „Du littest nicht Mangel an Warnungen und Fingerzeigen, doch Du achtetest der Warnungen nicht, und Du verschmähtest den einzigen Weg, auf dem man die Menschen hätte glücklich machen können“. Er entwickelt dann seine Idee, die man nicht ohne einen gewissen Schrecken verfolgen kann, der desto stärker zunimmt, je klarer man seine Unwiderstehlichkeit spürt. Die Fäden der Weltgeschichte, wie sie sich abgespielt hat; die zukünftigen Schicksale der Menschen, wie man sie voraussehen kann; das mystische helle Licht und die unerreichbare Vereinigung des unstillbaren Durstes nach Glauben mit der Verzweiflung am Sein eines irgendwie gearteten Objektes für ihn, – das alles hat sich hier in wunderbarer Weise verflochten und ein Wort ausgebildet, das wir nur als das vom menschlich einzig möglichen Standpunkt her tiefste, erhabenste und weiseste, annehmen können, das jemals darüber gedacht worden ist.

XII

„Der furchtbare und kluge Geist, der Geist der Selbstvernichtung und des Nichtseins“, so beginnt der Großinquisitor,

„der große Geist sprach zu Dir in der Wüste. Und wie die Schriften uns überliefern, hat er Dich **versucht**. War das so? Und wäre es möglich etwas Wahres darüber zu sagen als das, was er Dir in seinen drei Fragen vorlegte und was Du verwarfst und was in den Schriften „**Versuchungen**“ genannt wird? Doch ich sage Dir, wenn jemals auf Erden ein wirkliches, ein nie wieder dagewesenes, alte Grundfesten erschütterndes Wunder sich begeben hat, so war es an jenem Tage, am Tage dieser drei Versuchungen! Gerade in der Erscheinung dieser drei Fragen bestand das Wunder. Wenn es möglich wäre, sich z. B. nur probe- und beispielhalber vorzustellen, dass diese drei Fragen des Schrecklichen Geistes aus den Büchern spurlos verschwänden, und dass man sie also von neuem erdenken und formen müsste, um sie wieder in der Schrift niederzulegen, und zu dem Zweck alle Weisen der Erde, Herrscher, Oberpriester, Gelehrte, Philosophen, Dichter versammelte und zu ihnen sagte: Löst die Aufgabe, erdenkt und formt drei

Fragen, doch solche, die nicht nur der Größe dieses Ereignisses¹ entsprechen, sondern die außerdem in drei Worten, nur in drei menschlichen Sätzen **die**

¹ Welche Klarheit in der Wahrnehmung seiner Realität; wir heben diesen Ton hervor, weil er, indem er variiert, an verschiedenen Stellen der „Legende“ geändert wird bis zur vollkommenen Klarheit der Wahrnehmung, dass das „Ereignis“ niemals geschehen ist.

ganze zukünftige Geschichte der Welt und der Menschheit ausdrücken – was, meinst Du wohl, könnte die gesamte Weisheit der Erde ersinnen, das an Kraft, Macht und Tiefe jenen drei Fragen, die Dir der mächtige und kluge Geist in der Wüste tatsächlich vorgelegt hat, auch nur annähernd gleichkäme? Schon allein an diesen Fragen, an dem Wunder ihrer Erscheinung, begreift der Mensch, dass er es nicht mit einem menschlichen, relativen Verstande zu tun hat, sondern mit einem ewigen und absoluten Geist. Denn in diesen drei Fragen ist die ganze weitere Menschengeschichte gleichsam zu einem einzigen Ganzen zusammengefasst und vorhergesagt, und sind kundgetan drei Bilder, in denen alle unlösbaren historischen Widersprüche der menschlichen Natur auf der ganzen Erde zusammentreffen. Damals konnte man das noch nicht wissen, denn das Zukünftige war unbekannt. Jetzt aber, da anderthalb Jahrtausende vergangen sind, sehen wir, dass in diesen drei Fragen alles dermaßen richtig erraten und vorausgesagt ist, dass sich nichts zu ihnen hinzufügen noch von ihnen abstreichen lässt.“

Anderthalb Jahrtausende vergangener Geschichte sind hier nur darum genannt, weil das Gespräch zwischen Christus und dem Inquisitor im sechzehnten Jahrhundert stattfand, geschrieben aber wurde es im neunzehnten; und nur, weil er es ohne grobe Verletzung der Wahrscheinlichkeit nicht tun konnte, ließ Dostojewski den Inquisitor statt von neunzehn Jahrhunderten von anderthalb Jahrtausenden sprechen, denn alles, was er weiter sagt, bis auf die Worte – „damals konnte man das noch nicht wissen“, hat sich mit absoluter Klarheit erst in unserem neunzehnten Jahrhundert ergeben, und zur Zeit, als die beschriebene Szene spielt, waren noch nicht einmal Anzeichen dafür vorhanden. So seltsam das auch ist, die Verlegung der historischen Widersprüche, die im 19. Jahrhundert zutage traten, in ein Gespräch, das im sechzehnten Jahrhundert stattfindet wird nicht als peinlich empfunden und kaum bemerkt: alles Zeitliche in der Handlung der „Legende“ tritt zurück, und sichtbar wird nur das Tiefe und Ewige am Menschen; dass sich hier Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mischen, die Vermischung aller historischen Zeit in einem Augenblick ist nicht nur nichts Ungeheures, sondern umgekehrt am Platze und, wie es scheint, notwendig. Schon aus den angeführten Worten des Inquisitors fühlen wir, dass er, den Anderen vergessend, wie zu sich selbst spricht: Seine Rede klingt wie ein **Monolog**, wie die **Glaubensbeichte** eines neunzigjährigen Greises. Und je länger er spricht, umso mehr entpuppt sich seine „hohe und gerade Gestalt“ als der kleine und erschöpfte Mensch des neunzehnten Jahrhunderts, der in seiner Seele weit mehr ausgehalten hat als ein Greis aushalten konnte, und sei es auch einer,

der „Heuschrecken und Honig in der Wüste geschmeckt“ hat und danach die Häretiker zu Hunderten „ad maiorem gloriam Die“¹ verbrannt hat.

Vom Standpunkte der drei Versuchungen, die bildlich die zukünftigen Schicksale des Menschen darstellen, beginnt der Inquisitor von diesen Schicksalen zu sprechen, indem er den Sinn der Versuchungen selbst analysiert. Der Sinn der Geschichte und das Maß der sittlichen Kräfte des Menschen werden hier ausführlich in Gestalt einer ausführlichen Deutung des kurzen Evangelientextes erschlossen. So steht in der Heiligen Schrift von der Versuchung selbst und von der ersten „Frage des Geistes“ geschrieben:

„Da ward Jesus vom Geist in die Wüste geführt, auf daß er von dem Teufel versucht würde. Und da er vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, hungerte ihn. Und der Versucher trat zu ihm und sprach: **Bist du Gottes Sohn, so sprich, daß diese Steine Brot werden.**

Und er antwortete und sprach: Es steht geschrieben: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht.“²

„Entscheide selbst“, spricht der Inquisitor, „wer damals recht hatte: Du oder jener, der Dich damals befragte. Erwähne Dich der ersten Frage. Ihr Sinn,³ wenn auch nicht ihr Wortlaut, war folgender: „Du willst in die Welt gehen und gehst mit leeren Händen, mit irgendeiner Freiheitsverheißung, welche die Menschen in ihrer **Einfalt und angeborenen Stumpfheit** nicht einmal begreifen können, vor der sie sich fürchten und die sie schreckt, – denn für den Menschen und die menschliche Gemeinschaft hat es niemals und nirgends etwas Unerträglicheres gegeben als die Freiheit!⁴ Siehst Du dort jene Steine in dieser

¹* Dies ist der Leitspruch des Jesuitenordens.

²* Matthäus 4, 1–3, Lukas 4, 1–13.

³ Es ist tatsächlich sehr bemerkenswert, dass der Geist den Gottmenschen versucht hat **nicht während** seines Dienstes für die Errettung der Menschheit, sondern **während der Vorbereitung zu diesem Dienst**, folglich hatte er, der alte Kämpfer gegen Gott und Feind des Menschengeschlechts, ihn zu **anderen möglichen Arten der Errettung** zu verlocken gesucht, **andere Wege dafür** zeigend, als Seine göttliche Lehre und den Tod am Kreuz. Die Versuchungen bezogen sich auf den **Gesamtdienst** Jesu Christi, und darum waren **Brot, Wunder und Macht**, was der Versucher ihm vorschlug, wirklich drei Modi einer **anderen** Errettung, keiner himmlischen, göttlichen, segensbringenden, geheimnisvollen.

⁴ Erstmals hat Dostoevskij diesen sehr tiefen Gedanken 1846 ausgesprochen, in einem seiner am wenigsten geordneten Werke, der „Hausfrau“ (s. Werke, 347, Ausgabe 1882). Hier sind diese Worte: „Einem schwachen Menschen ist es nicht möglich, sich zu halten... Gib ihm nur alles, er kommt selbst und gibt alles zurück; gib ihm ein halbes irdisches Reich in Besitz, versuche es, und, was, denkst Du, geschieht? Er wird sich in seinen Pantoffeln verborgen halten, so klein wird er sich machen. Gib dem schwachen Menschen, den freien Willen, und er wird

nackten verdorrten Wüste? **Verwandle sie in Brote, und die Menschheit wird Dir wie eine Herde nachlaufen, wie eine dankbare und gehorsame Herde**, wenn sie auch ewig zittern wird vor Furcht, Du könntest Deine Hand zurückziehen, und Deine Brote hätten dann ein Ende.“ Du aber wolltest den Menschen nicht der Freiheit berauben, und Du verschmähtest den Vorschlag: Denn was ist das für eine Freiheit, urteiltest Du, wenn der Gehorsam mit Broten erkaufte wird? Und Deine Antwort war, der Mensch lebe nicht von Brot allein: 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 ist diesem Tier gleich?“**¹ er gab uns das Feuer vom Himmel!“

Im apokalyptischen Bild ist hier die Empörung alles Irdischen, das im Menschen herabzieht, alles Niederen gegen alles Himmlische dargestellt, das noch oben strebt, wie auch der siegreiche Verlauf dieser Empörung, wovon wir alle traurige Zeugen sind. Not, drückende Sorge, Schmerzen nicht erwärmter Glieder und hungernder Leiber werden den göttlichen Funken in der menschlichen Seele auslöschen, und der Mensch wird sich von allem Heiligen abwenden und sich wie vor einem neuen Heiligtum, vor allem Niedrigen und Gemeinen, aber Wärmenden und Nährenden, verneigen. Er wird seine alten Heiligen als überflüssige Gestalten verspotten und sich neue erwählen, mit denen er neue Heiligenkalender füllen wird, um ihre Geburtstage als einen von „Wohltätern der Menschheit“ zu ehren. Schon Auguste Comte hat versucht, anstelle des Christentums, das er für eine sterbende Religion hielt, etwas wie einen neuen religiösen Kult zu schaffen, mit Festtagen und Ehrungen des Andenkens großer Männer. Der Kultus des Menschheitsdienstes verbreitet sich in unserer Zeit immer weiter, je mehr man aufhört, Gott zu dienen. Die Menschheit **vergöttert sich** selbst, sie nimmt nur noch ihre **eigenen Leiden** wahr und sucht mit müden Augen, wer ihr Trost, Hilfe, mindestens Linderung bringen könnte. Ängstlich und zitternd ist sie bereit, jedem nachzulaufen, der etwas für sie zu tun bereit ist, der eine Maschine ausdenkt, ihre Arbeit zu erleichtern, oder ein neues Düngemittel für ihre Felder, der, und sei es durch ewige Vergiftung, ihren zeitlichen Schmerz stillt. Leidend und verwirrt, hat sie gleichsam den Sinn des Ganzen verloren, als ob sie hinter den **Einzelheiten** ihres Lebens das

ihn selbst binden, ihn zurückerstatten usw. Dies zeigt, in welchem Grade alle grundlegenden Ideen schon früh bei Dostoevskij geboren wurden, nur schwankte er später jahrzehntelang in ihrer Bestätigung oder Verneinung, und er hat ihnen nichts wesentlich Neues hinzugefügt.

¹ Offenbarung des Johannes, 13, 4.

größte und ungeheuerliche Übel, das sie von allen Seiten bedroht, nicht mehr sehen könne: Je mehr der Mensch bemüht ist, seine Leiden zu bekämpfen, um so größer, um so allumfassender werden sie, – nicht mehr Einzelne, – Tausende, Millionen, ganze Völker gehen, Gott vergessend und sich selbst verfluchend, immer rascher und unaufhaltsamer zugrunde.

Wir bringen das grandiose Bild aus der Offenbarung des Johannes, der Offenbarung über das Schicksal der Kirche Gottes auf Erden und des sich neben ihr sorgenden Menschengeschlechts, das sich anschickt, diese zu verschlingen; die Gestalten drücken hier allegorische Zyklen der Entwicklung dieser Schicksale aus und bestimmen durch ihren Charakter ihren allgemeinen, von den Einzelheiten unabhängigen Sinn:

„Und ich trat an den Sand des Meeres, und ich sah ein Tier aus dem Meer steigen, das hatte sieben Häupter und zehn Hörner und auf seinen Hörnern zehn Kronen und auf seinen Häuptern Namen der Lästerung. Und das Tier, das ich sah, war gleich einem Pardel, und seine Füße wie Bärenfüße, und sein Mund wie eines Löwen Mund. Und der Drache¹ gab ihm seine Kraft und seinen Stuhl und große Macht. Und ich sah seiner Häupter eines, als wäre es tödlich wund; und seine tödliche Wunde ward heil. Und – der ganze Erdboden verwunderte sich des Tieres und betete den Drachen² an, der dem Tier die Macht gab, und betete das Tier an und sprach: Wer ist dem Tier gleich? Und wer kann mit ihm kriegern? Und es ward ihm gegeben ein Mund zu reden große Dinge und Lästerungen, und ward ihm gegeben, dass es mit ihm währte zweiundvierzig Monate lang. Und es tat seinen Mund auf zur Lästerung gegen Gott, zu lästern seinen Namen und seine Hütte und die im Himmel wohnen. Und ihm ward gegeben zu streiten mit den Heiligen und sie zu überwinden; und ihm ward gegeben Macht über alle Geschlechter und Sprachen und Heiden. Und alle, die auf Erden wohnen, beten es an, deren Namen nicht geschrieben sind in dem Lebensbuch „des Lammes, das erwürget ist von Anfang der Welt. Hat jemand Ohren, der höre! So jemand in das Gefängnis führet, der wird in das Gefängnis gehen; so jemand mit dem Schwert tötet, der muß mit dem Schwert getötet werden. Hier ist Geduld und Glaube der Heiligen.“³

Wissen, das dem Menschen Speise, aber nicht Erleuchtung bringt, der Tausch materieller Gaben gegen geistige, des reinen Gewissens gegen den satten Bauch, das ist es, was diese erstaunlichen Worte verbildlichen. Mit der Sorge um das „Brot allein“ würden auch die Altäre geschlossen, würde

¹ D.h. gemäß der „Apokalypse“ der Erste Geist, der von Gott abgefallen ist.

² Wir erwarten hier eigentlich „das wilde Tier“, doch wie erstaunlich ist die Genauigkeit der apokalyptischen Bilder durchgehalten, die Übereinstimmung mit ihrem wahren Sinn!

³* Offenbarung des Johannes, 13.

die große ordnende Macht verschwinden; und die Menschen würden wieder beginnen, ihre Gebäude auf Sand zu errichten, mit ihren eigenen Mitteln und ihrer eigenen Weisheit den Babylonischen Turm ihres Lebens zu bauen. Auf das alles weist der Inquisitor in tiefen Worten hin und sagt voraus, womit das enden werde:

„Weißt Du auch, dass, wenn Jahre, Jahrhunderte vergangen sein werden, die Menschheit durch die Träger ihrer Weisheit und Wissenschaft verkünden wird, dass es **Verbrechen überhaupt nicht gäbe, und folglich auch keine Sünde, sondern nur Hungernde**. „Sättige sie zuerst, dann kannst Du von ihnen Tugenden verlangen!“ werden sie auf ihre Fahne schreiben, die sie gegen Dich erheben werden und durch die Dein Tempel¹ stürzen wird. An der Stelle Deines Tempels wird sich ein neues Gebäude² erheben, wird der furchtbare Babylonische Turm gebaut werden, und obgleich ,auch der, ganz wie der frühere, nicht vollendet werden wird, so hättest Du doch diesen neuen Turm vermeiden, und die Leiden der Menschen um tausend Jahre abkürzen können, – **denn zu wem sonst, wenn nicht zu uns, sollen sie kommen, nachdem sie sich tausend Jahre lang mit ihrem Turme abgequält haben!**³

¹ Gemeint ist die Theorie von der **Relativität des Verbrechens**, wonach ein Verbrechen sich durch nichts von jeder anderen menschlichen Tat unterscheidet, weil es, wie jede andere Handlung, bedingt sei durch Einfluss, Erziehung und andere äußere Verhältnisse. Der Wille, von diesen Verhältnissen bestimmt, ist unfähig, eine Tat, in diesem Falle also ein Verbrechen, zu begehen, weil er nicht frei ist, und darum gibt es keine Schuld. „Schuld und Sühne“, „Die Dämonen“ (in einigen Episoden) und schließlich auch die „Karamazovs“ könnte man als künstlerisch-psychologische Kritik dieser Ideen des XIX. Jahrhunderts betrachten, zu denen in seinem Verlauf die allerhöchsten Geister neigten und deren Ablehnung sie als der Natur der Sache nicht entsprechend, nicht wahrheitsgemäß, verwarfen. *Die Determination der menschlichen Handlungen durch das Milieu wurde unter anderem von Robert Owen, J. Bentham, Ch. Fourier und A. Schopenhauer vertreten.

² Gemäß der Theorie der Unschuld des individuellen Willens haben alle Verbrechen wie auch jedes Böse ihre Ursache in der unrichtigen Einrichtung der Gesellschaft. Demgemäß reduziert sich die Frage nach dem Kampf mit dem Bösen auf die Frage nach dem besten Aufbau der menschlichen Gesellschaft; dies rückt den theoretischen Gedanken als das begründende Prinzip in der Geschichte an die Stelle der unbewussten Kräfte, die in ihr wirken. Vgl. oben im Kapitel IV, 56 und weiter die Auszüge aus den „Winterlichen Bemerkungen über sommerliche Eindrücke“.

³ Dostojewskij hat oft und beharrlich darauf hingewiesen, dass die Wissenschaft, den freien Willen und das Absolute des Verbrechens ablehnend, den Menschen bis zur Anthropophagie bringen wird, und dann wird die Erde in Verzweiflung sich „den alten Göttern“ zuwenden und zur Religion zurückkehren. Und so glaubte er, dass die Rückkehr zu Gott die Geschichte krönen werde; und je größere

Sie werden uns dann wieder unter der Erde hervorsuchen, uns, die in den Katakomben sich Verbergenden¹ – denn man wird uns wieder verfolgen und martern –, sie werden uns finden und uns anflehen: „Sättigt uns, denn die, so uns das Feuer des Himmels versprochen, haben es uns nicht gegeben.“² Und dann **werden wir ihren Turm auch vollenden**, denn vollenden wird ihn der, der den Hunger stillt, den Hunger aber stillen werden nur wir, in Deinem Namen, und wir werden lügen, dass es in Deinem Namen geschehe. **Oh, niemals, niemals werden sie ohne uns ihren Hunger stillen können!** Keine Wissenschaft wird ihnen Brot geben, solange sie frei bleiben, und so wird es denn damit enden, dass sie ihre Freiheit uns zu Füßen legen und sagen werden: „**Knechtet** uns, aber **macht** uns **satt**.“³ Sie werden es schließlich begreifen, dass Freiheit sowie genügend irdisches Brot zusammen undenkbar sind: Denn niemals, niemals werden sie verstehen, untereinander zu teilen.⁴ Desgleichen

Leiden die Menschheit in der Zukunft erwarten, um so eher werde sich diese Rückkehr vollziehen.

- ¹ Es geht hier die Rede davon, dass vor der endgültigen Rückkehr zu Gott eine Periode unerträglicher Verfolgungen eintreten muss, welche die unglückliche Menschheit gegen die Religion unternehmen wird. Die Verfolgungen – wenn auch nicht der Kirche, so doch alles Religiöse im Menschen – die am Ende des vorigen Jahrhunderts in Frankreich stattgefunden haben und gegenwärtig bald hier bald dort wieder aufflackern, lassen sich als die ersten Vorboten des Versuches betrachten, die Religion überall auf der Erde auszutilgen.
- ² Gemeint sind die rationalistischen Theoretiker, die das Leben auf der Erde ohne Religion einzurichten gedenken, insbesondere die Theoretiker der neuen Organisationsform der Arbeit und des Eigentums.
- ³ Die Verzweiflung über die wirtschaftliche Armut wird dazu führen (und hat schon dazu geführt), dass alle anderen Ideale, die ursprünglich nicht zu trennen waren von der gleichmäßigen Verteilung aller Güter, in Vergessen geraten werden: So beginnen die radikalen Demokraten bereits gegen die Gebote der politischen und sozialen Freiheit (den Konstitutionalismus) wie auch gegen die Erfolge von Wissenschaft und Aufklärung indifferent zu werden und sind bereit, sich mit den militärischen Despoten wie mit der über den Staat triumphierenden Kirche, mit jedem, der die wirtschaftliche Frage lösen, der „alle sättigen“ kann, zu vereinigen; sei die Macht nun kriegerisch oder kirchlich, das macht für sie keinen Unterschied.
- ⁴ Bei der Sorge um „Brot allein“ wird das menschliche Gewissen und das menschliche Mitleid erlöschen: Denn weder „Brot“, noch „die Sorge ums Brot“ sind aus diesen Gefühlen ableitbar. Jeder wird sich das meiste nehmen, wozu ihn Qualität und Quantität seiner geleisteten Arbeit berechtigt, und **das Genie wird die Forderung aufstellen, dass alle Unfähigen vom Feste entfernt werden, weil sie ihm den Überfluss wegnehmen**. Die Verteilung der Erzeugnisse der Produktion nach Recht und Gerechtigkeit: **suum cuique**, gemäß der Wahrheit des menschlichen Herzens aber: „Gott für alle“, bildet für die Errichtung einer sozialen Ordnung auf ökonomischen Grundlagen eine unüberwindliche Schwierigkeit.

werden sie sich überzeugen, dass sie auch niemals werden frei sein können, denn sie sind kraftlos, lasterhaft, niedrig und sind Empörer. Du versprachst ihnen himmlisches Brot, ich aber frage Dich nochmals: Kann sich dieses Brot in den Augen des schwachen, ewig verderbten und ewig undankbaren Menschengeschlechts mit irdischem Brot messen? Und wenn Dir um des himmlischen Brotes willen Tausende und Zehntausende nachfolgen, was soll dann mit den Millionen und Milliarden von Wesen geschehen, die nicht die Kraft haben, das Erdenbrot um des Himmelsbrotes willen zu verachten?“

XIII

„Oder sind Dir nur die Zehntausende der Großen und Starken teuer, die übrigen Millionen aber“, fährt der Inquisitor fort, „die unzählig sind wie Sand am Meer, die Schwachen, jedoch Dich Liebenden, sollen sie dann nur als Material für die Großen und Starken dienen?“

Mit diesen Worten beginnt die Wendung in seinen Gedanken, die Wendung zum ewigen Sinn der Geschichte, der unvereinbar ist mit der absoluten Wahrheit und Barmherzigkeit. Vorläufig wird dieser Sinn nur gestreift, aber später gründet der Inquisitor auf ihm seine Verneinung.

Allzu bekannt ist die Ansicht, nach der die Blüten der Kultur nur von wenigen Auserwählten, besonders Begnadeten, geschaffen werden; und damit sie frei und in aller Ruhe ihre Mission erfüllen können, muss die Sicherheit ihrer Existenz erkaufte werden durch das mühselige Leben ganzer Volksmassen in Armut. Wir wollen an dieser plumpen Meinung vorbeigehen, aber, um die folgende Rede des Inquisitors von der „kleinen Schar der Auserwählten und Gerechten“ am Tag des Letzten Gerichts zu verstehen, müssen wir eine Stelle aus der Offenbarung des Johannes anführen.

Schon jetzt ist sie Gegenstand endloser Meinungsverschiedenheiten unter den Theoretikern der sozialen Lehren: Und wenn sie jetzt schon in ihren Anschauungen so uneinig sind, in ihren Schriften so unversöhnlich, so ist kaum auszumachen, zu welchem Chaos die Unlösbarkeit dieser Frage in der Wirklichkeit führen wird, wo doch Leidenschaft, Hass, Feindschaft so viel Nahrung erhalten und wo jede Dialektik an dem ehrlichen Unverstand der Menschen zerschellt. Man kann schon jetzt vorhersehen: Würde die soziale Krisis nach ihren inneren Wünschen gelöst werden, dann würde die soziale Frage mit zwei diametral entgegengesetzten Parolen wiedererstehen – beseitigt die Unfähigen und beseitigt die Genies, die durch den Reichtum ihres Geistes unsere Armut beschämen und uns bedrohen! Nietzsches Philosophie, die vor unseren Augen in Europa Verbreitung findet, ist ein früher, doch sehr kühner Ausdruck der ersten Parole.

Dieses hohe, ins Herz dringende Bild meint er wohl, wenn er seinen Gedanken entwickelt:

„Und ich sah das Lamm stehen auf dem Berg Zion und mit ihm hundertvierundvierzig Tausend, die hatten Seinen Namen und den Namen seines Vaters geschrieben an ihrer Stirn, und ich hörte eine Stimme vom Himmel als eines großen Wassers und wie eine Stimme eines großen Donners; und die Stimme, die ich hörte, war als der Harfenspieler, die auf ihren Harfen spielen, und sangen wie ein neu Lied vor dem Stuhl und vor den vier Tieren und den Ältesten; und niemand konnte das Lied lernen, denn die hundertvierundvierzig Tausend, die erkauft sind von der Erde.

Diese sind's, die mit Weibern nicht befleckt sind; denn sie sind Jungfrauen und folgen dem Lamm nach, wo es hingehet. Diese sind erkauft aus den Menschen zu Erstlingen Gott und dem Lamm; und in ihrem Munde ist kein Falsch gefunden; denn sie sind unsträflich vor dem Stuhl Gottes.“¹

Welch herrliches, lockendes Ideal in diesem Bilde; wie weckt es den sehnstichtigen Wunsch in uns; und wir begreifen nun die tiefe und schnelle Wandlung, die das Evangelium an der Schwelle der alten zur neuen Welt vollbracht hat.

Und doch, gerade weil die Schönheit dieses Ideals so groß ist, dass sein Anblick allein uns beglückt, erhebt sich in uns ein unwiderstehliches Mitleid mit jenen, die „unzählig sind wie der Sand am Meer“ und die, „hundertvierundvierzig Tausend“ aus sich aussondernd, irgendwo in der Geschichte vergessen und zertreten liegengelassen sind.²

Dieses Gefühl des Bedauerns erfüllt auch die Seele des Inquisitors, wenn er mit dem Brustton der Überzeugung sagt: „Nein, uns sind auch die

¹* Offenbarung, XIV, 1–5.

² Im Kapitel der „Karamasoffs“: „Iwan Fjodorowitschs Alb“, das überhaupt als eine Variation der „Legende“ betrachtet werden kann, sagt der Teufel: „...wie viel Seelen hieß es da zu verderben, nur um den einzigen gerechten Hiob zu ergattern“; ohne auf den oberflächlichen Gedanken einzugehen, dass für die Ruhe und Freiheit der Wenigen, die „Kunst und Wissenschaft schaffen“, ungeheurere Arbeit aller übrigen notwendig sei (in Wirklichkeit schaffen sie arme, arbeitende Menschen), wollen wir darauf hinweisen, wie es um die Rettung des Einzelnen auf Kosten des Unterganges Vieler tatsächlich bestellt ist: man rettet sich durch ein schweres, für viele zu schweres Werk, an dem sie oft zerschellen. Ein einzelnes Beispiel wird unseren Gedanken am besten erklären: Hohe Bildung ist gut, wird von allen geehrt und angestrebt; da man aber in der Kindheit von keinem sagen kann, ob er dazu fähig sei oder nicht, so werden tausende und abertausende Kinder in den Schulen verkrüppelt, um einige Dutzend wahrhaft begabter Männer auszubilden, um die sich dann die mehr sittlich verdorbene denn ungebildete Masse der Anderen schart.

Schwachen teuer.“ Und schon schwebt ihm der Gedanke vor, wie er und die, welche ihn verstehen werden, die Welt der Schwachen einrichten müssen: Sie werden sich allein einrichten ohne Ihn; da sie aber keine andere organisatorische Idee haben, so soll es **in Seinem Namen geschehen**:

„Sie sind lasterhaft und sind Empörer“, sagt er, „aber zum Schluss werden sie gehorsam werden. Sie werden sich über uns wundern und uns für Götter halten, weil wir, die wir uns an ihre Spitze stellen, eingewilligt haben, die Freiheit zu ertragen, diese Freiheit, die ihnen solchen Schrecken einflößt, und weil wir einwilligen über sie zu herrschen – ja so furchtbar wird es ihnen zum Schluss werden, frei zu sein! Wir aber werden sagen, wir gehorchten Dir und herrschten nur in Deinem Namen. Wir werden sie wieder betrügen, denn Dich werden wir nicht mehr zu uns einlassen. Und in diesem Betrug wird unser Leiden bestehen, denn wir werden lügen müssen.“

Dann geht er zu den ewigen Bedürfnissen der menschlichen Seele über. Nur wenn man diese kennt und sie befriedigt, kann man zum letzten endgültigen Bau des irdischen Lebens schreiten. „In der Frage der Brote“, sagt er, „liegt das große Geheimnis dieser Welt beschlossen“

„Hättest Du die **Brote** angenommen, so hättest Du die Menschen von ihrer ewigen Seelenangst erlöst, denn Du hättest diese eine Frage, die wichtigste jedes einzelnen Menschen wie der ganzen Menschheit, die so sehnstüchtig nach Antwort verlangt, beantwortet, – die Frage: „**Was sollen wir anbeten?**“ Es gibt keine stetigere und quälendere Sorge für den Menschen als, wenn er frei bleibt, etwas zu finden, vor dem er sich beugen könnte. Doch sucht der Mensch sich nur vor etwas zu beugen, das bereits keinem Zweifel an seiner Anbetungswürdigkeit unterworfen ist, damit alle Menschen sofort gleichfalls bereit seien, dasselbe gemeinsam anzubeten. Denn die Sorge dieser kläglichen Geschöpfe besteht nicht nur darin, etwas zu finden, was dieser oder jener anbeten könnte, sondern unbedingt etwas, das alle sofort gleichfalls anbeten wollen, unbedingt **alle zusammen**. Gerade dieses Bedürfnis der **gemeinsamen** Anbetung ist seit jeher die größte Qual des Menschen gewesen, ob wir ihn als einzelnes Wesen oder als gesamte Menschheit nehmen. Um der gemeinsamen Anbetung willen haben sich die Menschen gegenseitig in grausamen Kämpfen mit dem Schwert zerfleischt.¹ Sie schufen Götter und riefen einander zu:

¹ Im „Jüngling“ sagt der alte Makar Iwanowitsch, der dem Typ nach dem Starez Zosima ähnelt: „Kein Mensch kann **ohne Anbetung** existieren, er könnte sich selbst nicht **ertragen**. Und wenn er Gott ablehnt, wird er einen Götzen anbeten, sei er aus Holz, aus Gold, oder auch nur in seiner Vorstellung vorhanden.“ Unter den „Idolen“, vor denen die Menschen niederfallen, nachdem sie den wahren Gott verworfen haben, sind „ausgedachte“ Idole zu verstehen: die vergöttlichte Vernunft und ihre Produkte – Philosophie und exakte Wissenschaften, schließlich auch ganz grobe Idole wie einige Einzelideen dieser Vernunft selbst: z.B. die Idee

„Verlasst eure Götter und kommt, um die unsrigen anzubeten, oder Tod und Verderben euch und euren Göttern!“ Und so wird es sein bis zum Ende der Welt, selbst dann, wenn die Götter aus der Welt verschwinden: Dann würde man sich gleichwohl vor Götzen niederwerfen. Du kanntest dieses Geheimnis der menschlichen Natur, Du musstest es kennen, doch Du verschmähtest das einzige Positive, das Dir vorgeschlagen wurde, um alle zu zwingen, sich widerspruchslos vor Dir zu beugen: das irdische Brot, und Du verschmähtest es im Namen der Freiheit und des himmlischen Brotes willen. So siehe doch, was Du weiter getan hast. Und wieder alles im Namen der Freiheit! Ich sage Dir, der Mensch kennt keine quälendere Sorge als die, einen zu finden, dem er möglichst schnell jenes Geschenk der Freiheit, mit dem er als unglückliches Geschöpf geboren wird, übergeben könne. Doch die Freiheit der Menschen erobert nur der, der ihr Gewissen beruhigt. Mit dem Brot wurde Dir eine unbestreitbare Macht angeboten: Gibst Du Brot, so wird sich der Mensch vor Dir beugen, denn es gibt nichts Unbestreitbareres als Brot; wenn aber zu gleicher Zeit irgendein anderer hinter Deinem Rücken sein Gewissen erobert – oh, dann wird er selbst Dein Brot verlassen und jenem folgen, der sein Gewissen umstrickt. Darin hattest Du recht. Denn das Geheimnis des menschlichen Seins liegt nicht in dem bloßen Leben, sondern im Zweck des Lebens. Ohne eine feste Vorstellung, **wozu er leben** soll, wird der Mensch nie einwilligen, zu leben, und er wird sich eher vernichten, als dass er auf Erden leben bliebe – selbst dann, – wenn auch um ihn herum Brot in Fülle wäre.¹ Das ist nun einmal so. Aber was ergab sich aus Deiner Weigerung? Anstatt die Freiheit der Menschen unter Deine Herrschaft zu beugen, hast Du sie ihnen noch vergrößert! Oder hattest Du vergessen, dass Ruhe und selbst der Tod dem Menschen lieber sind² als freie Wahl in der Erkenntnis von Gut und Böse? Es gibt nichts Verführerischeres für den Menschen als die Freiheit seines Gewissens, doch gibt es auch nichts Quälenderes für ihn. Und siehe, anstatt fester Grundlagen zur Beruhigung des menschlichen Gewissens, ein für allemal – wähltest Du alles, was es Ungewöhnliches, Rätselhaftes und Unbestimmtes gibt, nahmst Du alles, was über die Kräfte der Menschen ging, und handeltest daher, als ob Du sie überhaupt nicht liebest. Wer aber war es, der das tat? Der, der gekommen war, Sein Leben für sie hinzugeben! Anstatt Dir die menschliche Freiheit zu unterwerfen, hast Du sie noch vergrößert, hast Du sie vervielfacht und hast mit ihren Qualen das Seelenreich des Menschen auf ewig belastet. Dich gelüstete nach freier Liebe des Menschen, auf dass er Dir frei folge, bezaubert und gefangen durch Dich. Statt nach dem festen alten

des Utilitarismus. An dieser Stelle der „Legende“ wird jedoch von mystischer religiösen Anbetung gesprochen, so von Christus, Mohammed usw.

¹ Dieser zutreffend festgestellte Zug, der allein durch seinen Idealismus alles Niedere ausgleicht, was in derselben „Legende“ dem Menschen zugeschrieben wird.

² Dies ist zweifelsohne ein Schreibfehler, hier gilt es zu lesen: „geeigneter, nützlicher, nötiger und besser“.

Gesetz¹ sollte der Mensch hinfort mit freiem Herzen selbst entscheiden, was Gut und was Böse sei, wobei er nur Dein Vorbild als einzige Richtschnur vor sich hatte.² Aber hast Du wirklich nicht daran gedacht, dass er schließlich doch auch Dein Vorbild und Deine Wahrheit verwerfen und sie bestreiten wird, wenn man ihn mit einer so furchtbaren Last wie der Freiheit der Wahl, bedrückt? Die Menschen werden zum Schluss ausrufen, dass die Wahrheit nicht in Dir sei, denn es war unmöglich, sie in größerer Verwirrung und Qual zurückzulassen, als Du es getan hast, da Du ihnen soviel Sorgen und unlösbare Aufgaben hinterliebest. Auf diese Weise hast Du selbst den Grund zum Sturz Deiner Herrschaft gelegt, und so beschuldige denn auch niemanden außer Dir.“

Mit anderen Worten, die Lehre, die gekommen ist, die Welt zu erretten, hat sie durch ihre Größe verdorben, hat in die Geschichte nicht Frieden und Eintracht, sondern Chaos und Feindschaft getragen. Die Geschichte ist nicht vollendet, aber sie muss vollendet werden, weil die Völker mit ihrer Sehnsucht nach einem Gegenstand allgemeiner Anbetung gerade die Vollendung suchen. Sie vernichten einander, um mindestens auf dem Wege der Vernichtung der Unversöhnlichen sich endlich zu vereinen. Das Christentum hat diesem Bedürfnis der menschlichen Seele nicht entsprochen, indem fälschlich auch die menschliche Fähigkeit alles dem individuellen Entschluss überließ und auf die Fähigkeit der Menschen hoffte, Gut und Böse

¹ D.h. des Gesetzes des Alten Testaments, das sich von dem des Neuen tatsächlich durch die Detailliertheit, Isoliertheit, Festigkeit der Vorschriften und die Genauigkeit der Strafmaße unterscheidet, die für ihre Verletzung auferlegt werden (vgl. das Deuteronomium). Wenn man alles in juristische Termini überträgt, kann man sagen, im Alten Testament seien **Regeln** gegeben, im neuen – **Prinzipien**.

² In diesen letzten Zeilen ist Dostoevskijs Begriff vom Wesen des Christentums ausgedrückt und das leitende Prinzip für die Handlungen eines Christen gegeben: **jede Tat in Gedanken auf Christus zu beziehen und sich zu fragen: würde Er sie begehen oder, wenn er sie sähe, gutheißen**, ohne die **Gesamtheit** Seines Bildes, wie es uns durch das Evangelium überliefert ist, umzustößen. Wir glauben, dass dieses Prinzip das wahre ist und dass bei seiner Befolgung Sein Evangelium niemals jene gewaltsame Anwendung gefunden hätte, wie es durch die Deutung einzelner Äußerungen aus ihm mehr als einmal in der Geschichte geschah. So hatte die katholische Kirche das Recht auf die Inquisition mit der Äußerung begründet: „Compelle intrare“, „Zwinge sie hineinzugehen“ (zur Hochzeitsfeier des Bräutigams im Gleichnis von den Berufenen und den Nichtberufenen), wie auch mit der Äußerung: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, und noch bis jetzt fordern viele, die Kirche solle sich Verbrechen gegenüber neutral verhalten, da Verbrechen Sünden gegen „diese Welt“ (der gesamten gesellschaftlich-historischen Ordnung) seien.

zu unterscheiden. Sogar das alte, weniger erhabene, aber genaue und strenge Gesetz hat diesem Bedürfnis mehr entsprochen: Gesteinigt wurden alle, die dieses Gesetz verletzten, und so verblieben die Menschen in einer, wenn auch gewaltsamen, Eintracht. Noch besser würde diesem Bedürfnis das allerdings schon ganz grobe Mittel – der „irdischen Brote“ entsprechen, das **Verbergen** alles **Himmlichen** vor dem Menschenauge. Hätte er ihn gespeist, so hätte er die Unruhe seines Gewissens getilgt.

Wir werden uns gewiss von der Wahrheit nicht weit entfernen, wenn wir annehmen, dass hier mit dem Versuch, durch die „irdischen Brote“ das menschliche Schicksal einzurichten, ein schrecklicher, aber wirklich gangbarer Ausweg aus den historischen Widersprüchen gewiesen ist, und zwar: die Herabsetzung **des psychischen Niveaus** des Menschen. In ihm alles Unbestimmte, Beunruhigende, Quälende auslöschen, seine Natur bis zur Klarheit flüchtiger Wünsche vereinfachen,¹ ihn zwingen, mit Maß zu wissen, mit Maß zu fühlen, mit Maß zu wünschen – das wäre das Mittel, ihn endgültig zu befriedigen, zu beruhigen...

XIV

Der Inquisitor geht in seiner Rede vom Chaos, in welches das Christentum und seine Lehre den Menschen versetzt haben, zunehmend zur Schilderung der endgültigen Beruhigung der Menschheit über und wendet sich dann den beiden anderen Versuchungen des Teufels zu. Hier die Worte, mit denen sie bei Matthäus (Matthäus IV, 5 – 11, Lukas IV, 5-13) wiedergegeben sind:

Da führte ihn der Teufel mit sich in die heilige Stadt, und stellte ihn auf die Zinne des Tempels, und sprach zu ihm: Bist du Gottes Sohn, so laß dich hinab; denn es steht geschrieben: „Er wird seinen Engeln über dir Befehl tun, und sie werden dich auf den Händen tragen, auf daß du deinen Fuß nicht an einen Stein stoßest.“ Da sprach Jesus zu ihm: „Wiederum steht auch geschrieben: Du sollst Gott, deinen Herrn, nicht versuchen.“ Wiederum führte ihn der Teufel mit sich auf einen sehr hohen Berg und zeigte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit, und sprach zu ihm: „Das alles will ich dir geben, so du niederfällst und mich anbetest.“ Da sprach Jesus zu ihm: „Hebe dich weg von

¹ In den „Dämonen“ äußert eine ganz flüchtig auftretende Person (Schigaljow) die Idee einer Vereinfachung der menschlichen Natur und einer Herabsetzung des psychischen Niveaus. Man kann diese Stelle als eine frühe, aber ausführlich motivierte Darlegung der betreffenden Stelle der „Legende“ betrachten. S. die Beilagen.

mir, Satan! denn es steht geschrieben: «Du sollst anbeten Gott, deinen Herrn, und ihm allein dienen.»“ Da verließ ihn der Teufel; und siehe, da traten die Engel zu ihm und dienten ihm.

Der Inquisitor kritisiert die Elemente der Selbstzerstörung, von denen das Christentum erfüllt ist, und wendet sich wieder an Christus:

„Was aber wurde Dir angeboten? Es gibt drei Mächte auf Erden, die das **Gewissen** dieser ohnmächtigen Empörer zu ihrem Glück auf ewig besiegen und gefangennehmen können, – das sind: das Wunder, das Geheimnis und die Autorität. Du verwarfst das eine wie das andere und auch das dritte und zeigtest dies deutlich im Beispiel. Der furchtbare und wissende Geist führte Dich auf die Zinne des Tempels und sprach zu Dir: „Wenn Du wissen willst, ob Du Gottes Sohn bist, so stürze Dich hinab, denn es ist gesagt von Ihm, daß Engel ihn auffangen und tragen würden, damit Er Seinen Fuß an keinen Stein stoße: Du wirst dann erfahren, ob Du Gottes Sohn bist, und wirst dann beweisen, wie groß Dein Glaube an Deinen Vater ist“. Du aber wiesest, nachdem Du dies gehört hattest, die Versuchung von Dir, Du unterlagst ihr nicht und stürztest Dich nicht hinab. Oh, natürlich. **Du handeltest stolz und mächtig wie ein Gott**, aber sind denn die Menschen – dieser schwache, empörerische Stamm – sind das denn Götter? Oh, Du verstandest damals wohl, daß Du, wenn Du nur einen Schritt getan hättest, nur eine Bewegung, um Dich hinabzustürzen, daß Du sofort Gott versucht und Deinen ganzen Glauben an ihn verloren hättest und an der Erde zerschellt wärest, an derselben Erde, die zu retten Du gekommen warst, und der kluge Geist, der Dich versuchte, hätte seine Freude daran gehabt.

Die erstaunliche Verneinung des mystischen Aktes der Erlösung, der in den **ersten** von uns hervorgehobenen Wörtern ausgedrückt ist, geht einher mit dem absoluten Glauben an die Versuchung Christi und sogar an ihre mystische Bedeutung, wie an den Versuch des Teufels, Christi Erlösermission auf Erden zu verhindern; dieser ist ausgedrückt in den **folgenden** hervorgehobenen Wörtern:

Ich aber frage Dich nochmals: Gibt es denn viele solcher, wie Du? Und hast Du wirklich nur einen Augenblick glauben können, daß auch die Menschen einer ähnlichen Versuchung widerstehen würden? Ist denn die Natur des Menschen so geschaffen, daß er das Wunder zurückweisen und selbst in so furchtbaren Lebensaugenblicken, bei seinen fundamentalen, schrecklichen und quälendsten Seelenfragen¹, mit der freien Entscheidung seines Herzens auskommen könnte? Oh, Du wusstest, daß Deine Tat in den Schriften bewahrt

¹ Die Rede ist vom Verhältnis des Menschen zu dem mystischen Akt der Erlösung: der Glaube, von dem er lebt, müsste durch etwas Stärkeres als allein durch das hohe Antlitz Christi unterstützt werden.

werden würde, und daß sie die letzte Tiefe der Zeiten¹ und daß sie die letzten Grenzen der Erde erreichen werde, und Du hofftest, daß der Mensch, wenn er Dir folgt, mit Gott bleiben und des Wunders nicht bedürfen werde. Doch Du wusstest nicht, daß der Mensch sofort auch Gott verwirft², sobald er das Wunder verwirft, denn der Mensch sucht nicht so sehr Gott, als er Wunder sucht. Und da der Mensch nicht die Kraft hat, ohne Wunder auszukommen, so wird er sich neue Wunder schaffen, nun schon eigene³ Wunder, und wird das Wunder der Zauberer, die Hexerei alter Weiber anbeten⁴, wenn er auch hundertmal Empörer, Ketzler und ein Gottloser war. Du stiegst nicht vom Kreuze herab, als man Dir mit Spott und Hohn zurief: „Steige herab vom Kreuze, und wir werden glauben, daß Du Gottes Sohn bist“. Du aber stiegst nicht herab, weil Du wiederum den Menschen nicht durch ein Wunder zum Sklaven machen wolltest, weil Dich nach freiem und nicht nach durch Wunder erzwungenem Glauben verlangte. Dich dürstete nach freiwilliger Liebe, nicht nach knechtischem Entzücken des Unfreien vor der Macht, die dem Menschen ein für allemal Furcht einflößt hätte⁵. Aber auch hierin hast Du die Menschen gar zu hoch eingeschätzt, denn Sklaven sind sie, das sage ich Dir, wenn sie auch als Empörer geschaffen sind. Blicke um Dich und urteile selbst: Da sind nun anderthalb Jahrtausende vergangen, gehe hin und sieh sie Dir an: Wen hast Du bis zu Dir emporgehoben? **Ich schwöre Dir, der Mensch ist schwächer und niedriger geschaffen, als Du es von ihm geglaubt hast**⁶. Da Du ihn so

¹ Welcher erstaunliche Glaube erklingt erneut aus diesen Worten!

² Mit berechtigter Verachtung ist hier jener Kampf gegen die Religion gekennzeichnet, der in der Geschichte bis auf unsere Tage mit dem Kampf gegen Wunder vereinigt wird und umgekehrt; der Mensch, der kaum etwas in der Natur entwirrt hatte, was ihm bisher als übernatürlich galt, wurde sofort aus einem Gläubigen zu einem Ungläubigen.

³ Gemeint sind die späteren Entdeckungen der Wissenschaft und besonders die Erfindungen der Technik, die der Mensch unserer Tage stets von neuem liebt und bewundert, kaum fassend, dass er selbst sie vollbracht hat.

⁴ Die Rede ist von jenem besonderen Interesse, das die Menschen in Zeiten der Gottlosigkeit für alle merkwürdigen, die Naturgesetze gleichsam verletzenden Erscheinungen bekunden. Man kann behaupten, dass die Menschen in solchen Zeiten nichts so sehnüchtig suchen wie Wunder, und zwar Wunder nichtgöttlichen Ursprungs. Die Neigung zum Spiritismus, die im „Tagebuch eines Schriftstellers“ mit Spott erwähnt wird [*Oktober 1876], hat Dostoevskij ohne Zweifel an die Allgemeinheit und Stetigkeit dieses psychischen Zuges des Menschen erinnert (vgl. den Aberglauben der römischen Gesellschaft, als sie im zweiten und dritten Jahrhundert in völligen Atheismus fiel).

⁵ Gemeint ist die unerforschliche Erhabenheit des Christentums, dessen Einfachheit und Menschlichkeit diese Religion über alle Länder auf der Erde erhebt; im Gegensatz zu ihr überwiegt in allen anderen Religionen das Element der Wunder, weil sie historisch aus Furcht vor diesem Wunderbaren entstanden sind.

⁶ Dies ist der Grundgedanke der „Legende“: Weiter unten werden wir einige Sätze

hoch einschätztest, handeltest Du, als ob Du kein Mitleid mehr mit ihm gehabt hättest, denn Du verlangtest gar zu viel von ihm, – und wer war es, der das tat? Derselbe, der ihn mehr als Sich Selbst liebte! Hättest Du ihn weniger geachtet, so hättest Du auch weniger von ihm verlangt, das aber wäre der Liebe näher gekommen, denn seine Bürde wäre leichter gewesen.

Weil die Gebote des Erlösers so unermesslich hoch waren, hat sie der Mensch, dessen Herz verderbt und dessen Verstand verdunkelt ist, nicht begriffen. Er wird ihre große Unschuld, ihre Einfalt und Heiligkeit verspotten und verhöhnen, – während er sich gleichzeitig verbeugen wird vor dem Vulgären und Gemeinen, das seine ängstliche Einbildungskraft blendet. In mächtigen Worten zeichnet der Inquisitor das Bild der Empörung gegen die Religion, von der die Weltgeschichte bis jetzt nur einen kleinen Abschnitt gesehen hat; mit durchdringendem Blick zeichnet er, was danach folgen werde:

„Der Mensch ist schwach und gemein. Was will es besagen, daß er sich jetzt allerorten gegen unsere Macht empört¹ und auf seine Empörung stolz ist? Das ist der Stolz eines Kindes, eines unreifen Schulknaben. Das sind kleine Kinder, die sich in der Klasse empört und den Lehrer verjagt haben. Aber auch der Triumph der Schulkinder wird ein Ende haben, und er wird sie teuer zu stehen kommen². Sie werden die Tempel einäschern und die Erde mit Blut über-

hervorheben, in denen ihr Sinn gleichsam konzentriert ist, genauer: in denen ihre Ausgangspunkte aufgewiesen sind.

¹ Es kann hier nicht die dem Dialog zeitlich entsprechende Reformationsbewegung gemeint sein, denn der Geist tiefen Glaubens, der diese Bewegung erfüllte, war zu hoch, um über ihn zu spotten (s. die Worte über diesen Geist in Dostoevskijs „Puschkinrede“ anlässlich der Verse „Einstmals reisend inmitten wilder Wüste“ und so fort). [*Bei Dostoevskij heißt es: „In der traurigen und begeisterten Musik dieser Verse ist die Seele des nördlichen Protestantismus selbst spürbar, des englischen Erzketzers, des uferlosen Mystikers, mit seinem tauben, trüben und unbestimmten Streben und mit der Zügellosigkeit mystischen Visionen.] Zweifellos sind die Worte der „Legende“ durch die antireligiöse Bewegung des XVIII. und ganz besonders des XIX. Jahrhunderts veranlasst worden, in dem für den Kampf gegen die Religion genauso wenig Anstrengung und Ernsthaftigkeit angewandt worden sind wie für den Kampf gegen irgendwelche Vorurteile.

² Und es kommt ihnen in der Tat teuer zu stehen: so z. B. unserer Zeit durch die vorangegangene antireligiöse Bewegung, wie auch jeder anderen ernsteren Zeit durch die ihr vorangegangene Epoche der Empörung gegen die Religion. Auch die Reformation selbst entstammt so der gotteslästerlichen Epoche des Humanismus; und der Epoche der Französischen Revolution folgten die Zeiten Chateaubriands, Joseph de Maistre u.a. mit ihren ungeheuerlichen Ideen und Gefühlsverirrungen. [*Die verfassunggebende Versammlung hatte 1789 die Macht der

schwemmen¹. Und die dummen Kinder werden es schließlich ahnen, daß sie doch nur kraftlose Empörer sind, die ihre eigene Empörung nicht ertragen können². Sie werden sich unter dummen Tränen gestehen, daß der, der sie als Empörer geschaffen hat, zweifellos sich über sie hat **lustig machen** wollen. Sie werden sich das in Verzweiflung sagen, und ihre Worte werden eine Gotteslästerung sein, die sie noch unglücklicher machen wird, denn die menschliche Natur erträgt keine Gotteslästerung und zu guter letzt straft sie sich selbst dafür.“

Das Fazit der Weltgeschichte ziehend, geht der Inquisitor an die Aufdeckung seines Geheimnisses heran, das in der **Korrektur** der Erlösung durch die **Annahme** der drei Ratschläge „des mächtigen und klugen Geistes der Wüste“ besteht, – was er aus Liebe zur Menschheit, aus Sorge um ihr irdisches Schicksal tut. Die Rechtfertigung dieser verbrecherischen Korrektur unternimmt er mit dem Hinweis auf das Bild jener wenigen Erlösten, das wir aus der Offenbarung Johannis, Kap. XIV, wiedergegeben haben; und er sagt:

„Also ist nichts als Unruhe, Verwirrung und Unglück den Menschen zuteil geworden, nachdem Du soviel für ihre Freiheit gelitten hast! Dein großer Prophet sagt in der Allegorie seiner Vision, er hätte alle gesehen, die in der

Kirche durch eine Reihe von Dekrets wirksam beschränkt. Der stärkste Schlag war aber die Machtergreifung der Jakubiner, die ihren Weisheitskult zu etablieren suchten.] Die wahre Bedeutung dieser und analoger Bewegungen hat Dostojewski richtig charakterisiert: Das ist nicht der echte, einfache und starke Glaube, sondern die Angst und Verwirrung der gotteslästerlichen Schulbuben von gestern; das ist nicht Gott, der im Menschen handelt, sondern der Mensch, der äußerlich die Bewegungen und Wörter dessen nachahmt, in dem Er wahrhaftig handelte, den Er wahrlich einst zu sich rief (die Gerechten).

¹ Es ist nicht etwa die französische Revolution gemeint, wie man annehmen könnte, sondern das, was später einmal unvermeidlich eintreten wird: der Versuch, in der gesamten Menschheit das religiöse Bewusstsein gewaltsam zu unterdrücken. Diese Worte entsprechen einigen schon früher angeführten Stellen aus der „Legende“.

² Stets über seinen Helden stehend (die er niemals bewundert, sondern immer nur als Ausdruck seiner Gedanken verwendet), beobachtet Dostoevskij gern, wie sie, trotz ihrer großen Kräfte, unter dem Druck der seelischen Qualen schwach werden; wie sie ihre eigene „Weite“ und Sündhaftigkeit, obwohl sie diese früher zur Theorie erhoben haben, nicht ertragen (s. das letzte Gespräch Stawrogins mit Lisa im „Idioten“, das letzte Gespräch Iwan Karamazovs mit Smerdjakoff). Fast überall endet bei ihm die Schilderung eines sehr starken Menschen, falls er nicht, wie Raskolnikoff, Buße tut, mit der Beschreibung des Verfalls seiner Kräfte, mit einer Erniedrigung und Verspottung des „früher starken Mannes“.

ersten Auferstehung auferstehen würden, und es seien je Zwölftausend aus jedem Stamm gewesen.¹ Doch wenn es ihrer nur so wenige waren, so waren auch sie gewissermaßen nicht Menschen, sondern Heilige, sondern Götter. Sie haben Dein Kreuz erduldet, sie haben jahrzehntelang hungrige, nackte Wüste ertragen, sich nur von Heuschrecken und Wurzeln genährt, – und, versteht sich, Du kannst nun stolz auf diese Kinder der Freiheit, der Freiheit in der Liebe und der Freiheit im großen Opfer um Deines Namens willen hinweisen.² Vergiss aber nicht, daß ihrer im Ganzen nur wenige Tausende waren, und noch dazu Götter! Wo aber bleiben die übrigen? Worin besteht die Schuld der übrigen schwachen Menschen, daß sie nicht dasselbe haben ertragen können, was die Starken ertragen haben? **Worin liegt die Schuld der schwachen Seele, daß es über ihre Kräfte geht, so furchtbare Geschenke anzunehmen?**³ Kamst Du denn wirklich nur zu den Auserwählten und für die Auserwählten? Wenn das wahr ist, so ist es ein Geheimnis, das wir nicht begreifen können.“

XV

Mit diesem Nicht-Begreifen-Können, dass das Geheimnis der Erlösung sich in so erhabenen Formen vollzog, dass **alle schuldlos Schwachen in den Kreis nicht** einbezogen wurden, beginnt die Dialektik des Inquisitors über eine neue, höhere Sphäre: die Ablehnung der Erlösung selbst, – wie oben, in der Beichte, Iwan Karamasoff die Ablehnung des zukünftigen Lebens, des Jüngsten Gerichts mit der Unfassbarkeit der schuldlosen Leiden begründete. Nicht etwa, dass das **Sein** dieser drei Akte bestritten wird, im Gegenteil, wir fühlen sie blendend scharf: es ist vielmehr eine **Empörung** gegen sie, ein Abfall von Gott, der zweite, am Ausgang der Geschichte, aber ähnlich dem ersten Abfall an ihrem Beginn, jedoch mit dem vertieften Bewusstsein seiner Tragweite. „Wenn es aber ein **Geheimnis** ist“, sagt der Inquisitor, „so

¹ Im 16. Kapitel der Apokalypse gibt es eine vorbereitende Auszählung derer, die gerettet werden, je 12 Tausend in jedem israelischen Stamm, die im 16. Kapitel auch in der zusammenfassenden Zahl von 144 Tausend genannt werden.

² Welch erstaunlich tiefes und richtiges Verständnis des Sinns wahrer geistiger Freiheit; der Freiheit von sich **selbst, von allem Niedrigen** in der eigenen Natur, im Namen des Höchsten und Heiligen außerhalb von sich, das es als seinen besseren Teil erkannt und erfasst hat. Hier wird auf eine Freiheit hingewiesen, die im Gegensatz zur gemeinhin grob verstandenen steht: wonach Freiheit die **Unabhängigkeit des Niedrigen an sich** von Anleitung oder Unterwerfung unter ein über ihm stehendes außerhalb von ihm befindliches höheres Element sei.

³ Der zweite zentrale Gedanke der „Legende“.

waren auch wir im Recht, das **Geheimnis** zu verkünden und zu lehren, daß nicht die freie Entscheidung der Herzen¹ und nicht die Liebe wichtig sind, sondern eben das **Geheimnis**, dem sie blind gehorchen müssen, und sei es auch gegen ihr **Gewissen**.“

Und so haben wir getan. Wir haben Deine Tat verbessert und sie auf dem **Wunder**, dem **Geheimnis** und der **Autorität** aufgebaut. Und die Menschen waren froh, daß sie wieder wie eine Herde gelenkt wurden und daß von ihren Herzen endlich das ihnen so furchtbare Geschenk genommen wurde, das ihnen soviel Qual gebracht hatte². Waren wir im Recht, als wir so lehrten und handelten? Sprich! Haben wir denn nicht die Menschheit geliebt, da wir so bescheiden ihre Kraftlosigkeit erkannten, liebevoll die Bürde des Menschen erleichterten und seiner schwachen Natur sogar die Sünden erließen? Warum bist Du nun gekommen, uns zu stören? Und warum blickst Du mich so stumm und tief mit Deinen stillen Augen an? Sei zornig. Ich will Deine Liebe nicht, denn ich selbst liebe Dich nicht. Und was sollte ich wohl vor Dir verbergen? Oder weiß ich nicht, mit wem ich rede? Was ich Dir zu sagen habe, ist Dir schon bekannt, das lese ich in Deinen Augen. Und sollte ich etwa unser Geheimnis vor Dir verbergen? Vielleicht willst Du es gerade von meinen Lippen vernehmen? So höre denn: Wir sind nicht mit Dir, sondern mit ihm, das ist unser Geheimnis!.. Wir haben von **ihm** das genommen, was Du unwillig von Dir wiesest, jene letzte Gabe, die er Dir anbot, als er Dir alle Erdenreiche zeigte: Wir nahmen von ihm Rom und das Schwert der Cäsaren.“

Mit diesen Worten beginnt die Eröffnung der spezifisch katholischen Idee in der Geschichte. Alles, was vorher gesagt wurde, hat eine allgemeine Bedeutung, d. h., stellt die allgemeine **Dialektik des Christentums** in seiner Grundidee dar, die allen Gläubigen in gleicher Weise eigen ist in bezug auf die Erschließung der menschlichen Natur, auf ihre Verurteilung und auf das

¹ Diese These ist bekanntlich wirklich eine Besonderheit der katholischen Lehre, die zum Formalismus der westlichen Kirche und zum sittlichen Verderb der Völker, die sie zu hüten hatte, geführt hat. Daraus erwuchs die Lehre von den sogenannten „guten Werken“, die gleichsam nie vollbracht wurden, und sei sie auch rein mechanisch, die Seele dennoch erretten (daher die Indulgenz, d. h. die Vergebung der Sünden, zuerst denen zuteil wurde, die an Kreuzzügen teilnahmen, um ihr Leben für Glauben und Kirche zu lassen, dann denen, welche die Kreuzzüge auf irgendeine Weise ermöglichen, und endlich allen, die einen Geldbetrag für die Bedürfnisse der Kirche spendeten: wovon es nur ein Schritt war bis zum Verkauf von Ablasszetteln zu verschiedenen Preisen). An diesem Punkt hat sich der Protestantismus von der alten Kirche getrennt: er stellte der formalen Rettung der menschlichen Seele durch das tote Werk die Rechtfertigung durch den **Glauben**, d. h. durch einen Akt lebendiger innerer Regung gegenüber.

² D. h. die Freiheit und die freie Entscheidung für Gut oder Böse.

Mitleid mit ihr. Im Verlauf der weiteren Entwicklung dieser Idee, die schließlich in dem Gedanken gipfelte, das menschliche Erdschicksal **endgültig** und **allgemein** vom religiösen Standpunkt aus einzurichten – bisher eine noch ganz abstrakte Idee – trifft diese Dialektik mit der historischen Tatsache zusammen, in der sie verkörpert ist und die sie unwillkürlich anzog, wobei sie durch Gedankenfiguren ihre höchsten Züge der Wirklichkeit an sich band. Diese historische Tatsache ist die Römisch-Katholische Kirche, mit ihren universellen Bestrebungen, mit ihrer äußeren allumfassenden Macht; – ein christlicher Same, aufgegangen auf dem Boden des alten Heidentums.

Darauf hinweisend, dass ihr „Werk noch nicht vollendet“ sei und sich „nur im Anfangsstadium“ befinde, ist der Inquisitor doch gewiss, dass es sich vollenden werde:

Lange noch wird man auf die Vollendung des Werkes warten müssen, und viel wird die Erde inzwischen leiden, doch wir werden unser Ziel erreichen und werden Cäsaren sein, und dann werden wir an das universale Glück der Menschen denken¹. Und doch hättest Du auch damals schon das Schwert der Cäsaren ergreifen können. Warum verwarfst Du diese letzte Gabe? Hättest Du diesen dritten Ratschlag des mächtigen Geistes angenommen, so hättest Du alles geschaffen, was der Mensch auf Erden sucht: hättest ihm gegeben, wovor **er sich beugen**, wem er sein Gewissen überantworten kann, und wodurch sich endlich alle Menschen zu einem einzigen, einmütigen Ameisenhaufen **vereinigen** könnten². Denn das Bedürfnis nach der universalen Vereinigung ist

¹ Das ist ein Gedanke, der Rom gänzlich fremd war und ausschließlich Dostojewskij gehört. Wenn Rom in alten Zeiten die Weltherrschaft angestrebt hat, so jedenfalls nicht um „des universalen Glückes der Menschen“ willen. Aus diesem Beispiel ist klar ersichtlich, wie Dostojewskij überall in die historischen Ereignisse als seine Seele seine besonderen persönlichen Gedanken hineinflieht.

² Das sind allerdings schon Gedanken und ist eine Sprache, die Dostoevskij eigens ausgearbeitet hat, und sie klingen befremdlich im Munde des Inquisitors des XVI. Jahrhunderts. „Ameisenhaufen“, „Kristallpalast“ und „Hühnerstall“, das sind die drei bildlichen Ausdrücke der Idee vom Weltbündnis der Menschen und ihrer Befriedigung, die erstmals bei Dostoevskij erwogen werden, und zwar im Buch „Notizen aus dem Untergrund“; „Hühnerstall“, – das ist die armselige und ungemütliche Wirklichkeit, die jedoch allem anderen vorzuziehen ist, weil sie sich am leichtesten zerstören und verändern lässt, und folglich, wenn sie auch den durchschnittlichen Forderungen der menschlichen Natur nicht entspricht, doch der wichtigsten und wesentlichsten Besonderheit entspricht – dem freien Willen und dem inneren Wunsch, der im Individuum nicht erlischt. Der „Kristallpalast“, – das ist das auf der Basis von Kunst und Vernunft aufgeführte künstliche Gebäude des menschlichen Lebens, das schlimmer ist als jede Wirklichkeit, denn alle

die dritte und letzte Qual des Menschen¹. In ihrer Gesamtheit hat die Menschheit immer danach gestrebt, sich unbedingt weltumspannend einzurichten. Viele große Völker mit großer Geschichte hat es gegeben, doch je höher diese Völker standen, um so unglücklicher waren sie, denn um so stärker erkannten oder empfanden sie die Notwendigkeit der weltumspannenden Vereinigung der Menschen. Große Eroberer, die Timurs und Dschingis Khans, zogen wie Wetterwolken mit Wirbelsturm über die Erde, in dem Bestreben, die Welt zu erobern, und auch sie drückten, obgleich unbewusst, dasselbe mächtige Bedürfnis der Menschheit nach der allgemeinen und weltumfassenden Vereinigung aus. Hättest Du Cäsars Schwert und Purpur genommen, so hättest Du die Weltherrschaft begründet und der Welt den Frieden gegeben. Denn wahrlich, wer sollte wohl sonst über die Menschen herrschen, wenn nicht diejenigen, in deren Händen ihr Gewissen und ihre Brote sind? Und so nehmen wir Cäsars Schwert auf, da wir es aber nehmen, haben wir natürlich Dich verworfen und sind **ihm** gefolgt.“

Auf diese Weise enthalten die Ratschläge des „mächtigen und klugen Geistes“, der Jesus in der Wüste versucht hat, das Geheimnis der Weltgeschichte und die Antwort auf die tiefsten Fragen der menschlichen Natur; diese Ratschläge waren verbrecherisch, aber nur deshalb, weil die menschliche Natur bereits verdorben war. Es gibt kein anderes Mittel außer

Forderungen und Bedürfnisse des menschlichen Lebens befriedigend, befriedigt es nicht die eine, aber die wichtigste: die des individuellen persönlichen Wollens: Es unterdrückt die Persönlichkeit. In den „Notizen aus dem Untergrund“ wird die zweite Formel zurückgewiesen, und es bleibt die erste erhalten zum Ausgleich für das Fehlen der dritten, des „Ameisenhaufens“. Unter dem „Ameisenhaufen“ ist zu verstehen: die einträchtige Vereinigung aller lebenden Wesen irgendeiner Art, die begründet wird auf dem gemeinsamen unfehlbaren Instinkt für die Errichtung eines Gemeinschaftshauses. Diesen Instinkt besitzen alle in Gemeinschaften lebenden Tiere (die Ameisen), nur dem Menschen fehlt er; darum bauen die Tiere überall gleichförmig und stets friedlich und baut der Mensch dauernd und überall verschieden, seine Wünsche und Begriffe unaufhörlich verändernd; alsbald nach Beginn des Baues der Allgemeinheit entzweien sich seine Erbauer in Gestalt einzelner Vertreter, und zudem in tödlicher Feindschaft und Hass. – Diese drei Formeln muss man beim Lesen von Dostoevskijs Werken stets vor Augen haben. Vgl. die detaillierte Ausführung in der Beilage.

¹ Man muss unterscheiden zwischen dieser „Vereinigung“ und der „allgemeinen Verneigung“ von etwas im menschlichen Gewissen, von dem früher die Rede war. Während hier von der äußeren formalen Vereinigung, von einvernehmlichem gesellschaftlich-historischem Leben die Rede geht, war zuvor die innere seelische Vereinigung der Menschen gemeint. Zwischen diesen beiden Begriffen besteht dasselbe Verhältnis wie zwischen Seele und Körper: Sie sind beide Teile eines Dritten – der Weltharmonie des menschlichen Daseins.

dem Verbrechen, die menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen; es gibt keine andere Möglichkeit, dieses verderbte Geschlecht zu befriedigen, zu behüten, ihnen Mitleid zu erweisen, als diese ihre Verderbtheit zur Grundlage zu nehmen, diese verstreute Herde durch einen verfälschten Gedanken zu vereinigen, durch eine Lüge, die der Lüge ihrer Natur entspricht.

XVI

Eine größere Verzweiflung, als in dieser seltsamen und schwer zu widerlegenden Idee enthalten ist, hat es nie gegeben. Man kann sagen, dass es der traurigste Gedanke ist, den das menschliche Bewusstsein jemals gefasst hat, und die angeführte Seite ist die schmerzlichste aus der gesamten Weltliteratur. Mit völliger Verzweiflung endet sie – mit dem Abrücken von der Lüge, hinter der keine Wahrheit steht, mit der Entlarvung des Betrugs, durch den allein die Menschen leben können. Dies ist als Deutung der geheimnisvollen Worte der Offenbarung Johannis (*12, 17f.) ausgesprochen, der Worte, welche die Theologen als die allegorische Auslegung der Schicksale des Alten und des Neuen Bundes im Bild betrachten:

Und es erschien ein großes Zeichen im Himmel: ein Weib, mit der Sonne bekleidet, und der Mond unter ihren Füßen, und auf ihrem Haupt eine Krone von zwölf Sternen. Und sie war schwanger und schrie in Kindesnöten, und hatte große Qual zur Geburt.

Und es erschien ein ander Zeichen im Himmel, und siehe, ein großer, roter Drache, der hatte sieben Häupter und zehn Hörner und auf seinen Häuptern sieben Kronen; und sein Schwanz zog den dritten Teil der Sterne des Himmels und warf sie auf die Erde.

Und der Drache trat vor das Weib, die gebären sollte, auf daß, wenn sie geboren hätte, er ihr Kind fräße. Und sie gebär einen Sohn, ein Knäblein, der alle Heiden sollte weiden mit eisernem Stabe. Und ihr Kind ward entrückt zu Gott und seinem Stuhl.

Und das Weib entfloh in die Wüste, da sie hat einen Ort, bereitet von Gott, daß sie daselbst ernährt würde tausendzweihundertundsechzig Tage... [*12, 1-6]

Weiterhin wird das Schicksal des Drachen beschrieben:

Und es ward ausgeworfen der große Drache, die alte Schlange, die da heißt der Teufel und Satanas, der die ganze Welt verführt [...].

Und ich hörte eine große Stimme, die sprach im Himmel: Nun ist das Heil und die Kraft und das Reich unseres Gottes worden und die Macht seines Christus, weil der Verkläger unserer Brüder verworfen ist, der sie verklagte Tag und Nacht vor Gott.

Und sie haben ihn überwunden durch des Lammes Blut und durch das Wort ihres Zeugnisses, und haben ihr Leben nicht geliebt bis an den Tod. [...]

Und da der Drache sah, daß er verworfen war auf die Erde, verfolgte er das Weib, die das Knäblein geboren hatte.

Und es wurden dem Weibe zween Flügel gegeben wie eines großen Adlers, daß sie in die Wüste flöge an ihren Ort, da sie ernähret würde eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit vor dem Angesichte der Schlange.

Und die Schlange schoß nach dem Weibe aus ihrem Munde ein Wasser wie einen Strom, daß er sie ersäufte.

Aber die Erde half dem Weibe, und tat ihren Mund auf, und verschlang den Strom, den der Drache aus seinem Munde schoß.

Und der Drache ward zornig über das Weib und ging hin zu streiten mit den übrigen von ihrem Samen, die da Gottes Gebote halten und haben das Zeugnis Jesu Christi. [*12, 9-11, 13-17]

Dann wechselt das Bild, es erscheint eine neue Vision, von der schon oben die Rede ging: Aus den Wassern des Meeres trat ein Tier, dem der Drache seine Kraft gab und durch das er den Streit mit jenen aufnimmt, die die Gebote Gottes halten.

Die ganze Erde schaut mit Erstaunen zu ihm auf; die Völker verneigen sich vor seiner wundersamen Kraft, da er verschiedene Zeichen tut und sogar das Feuer vom Himmel fallen lässt. Und er setzt sein Siegel auf alle Menschen und nimmt alle auf, deren „Namen nicht geschrieben sind in dem Lebensbuch des Lammes“. Wieder wechselt die Vision: Es erscheint ein Lamm, „und mit ihm hundert und vier und vierzig Tausend“, erlöst durch sein Blut, die nicht durch irdische Unflat beschmutzt waren. Und mitten durch den Himmel flog ein Engel, „der hatte ein ewig Evangelium zu verkünden denen, die auf Erden wohnen, und allen Heiden und Geschlechtern und Sprachen und Völkern“. Ihm folgte ein zweiter Engel, der rief: „Sie ist gefallen, sie ist gefallen, Babylon, die große Stadt, denn sie hat mit dem Wein ihrer Hurerei getränkt alle Heiden.“ Das ist der Vorbote des ersten Falles, dessen Abbildung noch bevorsteht, sich aber bereits nähert. Es erscheint eine helle Wolke, auf der saß einer, „der gleich war eines Menschen Sohn“ und hielt in der Hand eine scharfe Sichel. Und der Engel spricht zu ihm: „Schlag an mit deiner Sichel und ernte; denn die Zeit zu ernten ist kommen, denn die Ernte der Erde ist dürre worden“. Und es geschieht eine große Ernte.

Dann erscheint eine neue Vision:

Die den Sieg behalten hatten an dem Tier und seinem Bilde und seinem Malzeichen und seines Namens Zahl, stunden an dem gläsernen Meer, und hatten Harfen Gottes und sangen das Lied Moses, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lammes und sprachen: „Groß und wundersam sind deine Werke, Herr, allmächtiger Gott; gerecht und wahrhaftig sind deine Wege, du König der Heiden. Wer sollte dich nicht fürchten, Herr, und deinen Namen preisen. Denn du bist allein heilig; denn alle Heiden werden kommen und anbeten vor dir; denn deine Urteile sind offenbar worden.“ [*15, 2-4]

Danach erscheinen sieben Engel, die die sieben Schalen des Zornes Gottes halten, die sie auf die Erde ausgießen. Qualen erfassen die Menschen, die sich vor dem Bilde des Drachens verneigt und seine Gebote befolgt hatten; die ganze Natur wird in ihren Eigenschaften entstellt, und die Leiden nehmen immer mehr zu. Und „sie lästerten den Namen Gottes, der Macht hat über diese Plagen, und taten nicht Buße, ihm die Ehre zu geben“. Und als der fünfte Engel seine Schale ergossen hatte,

verfinsterte sich das Reich des Tieres und sie zerbissen ihre Zungen vor Schmerzen, und lästerten Gott im Himmel vor ihren Schmerzen und vor ihren Drüsen, und taten nicht Buße für ihre Werke. [*16, 10-11]

Und als der letzte Engel seine Schale des Gotteszornes auf die Erde ergoss, ertönte aus dem geheimnisvollen Tempel im Himmel, wo der Stuhl Gottes stand, eine Stimme, die sprach: „Es ist geschehen“, darauf erscheint die Vision vom Gericht über die Hure:

Und es kam einer von den sieben Engeln, die die sieben Schalen hatten, redete mit mir und sprach zu mir:

„Komm, ich will dir zeigen das Urteil der großen Hure, die da an vielen Wassern sitzt;

mit welcher gehuret haben die Könige auf Erden, trunken worden sind von dem Wein ihrer Hurerei.“

Und er brachte mich im Geist in die Wüste. Und ich sah ein Weib sitzen auf einem scharlachfarbenen Tier, das war voll Namen der Lästerung, und hatte sieben Häupter und zehn Hörner.

Und das Weib war bekleidet mit Purpur und Scharlach, und übergüldet mit Gold und edlen Steinen und Perlen, und hatte einen güldnen Becher in der Hand, voll Greuels und Unsauberkeit ihrer Hurerei.

Und an ihrer Stirn geschrieben einen Namen, ein Geheimnis: die große Babylon, die Mutter der Hurerei und aller Greuel auf Erden.

Und ich sah das Weib trunken von dem Blut der Heiligen und dem Blut der Zeugen Jesu. Und ich wunderte mich sehr, da ich sie sah. [... *17, 1-6]

Und der Engel sprach zu mir: „Die Wasser, die du gesehen hast, da die Hure sitzt, sind Völker und Scharen und Heiden und Sprachen.

Und die zehn Hörner, die du gesehen hast, und das Tier, die werden die Hure hassen,
 und werden sie einsam machen und bloß, und werden ihr Fleisch essen und werden sie mit Feuer verbrennen. Denn Gott hat's ihnen gegeben in ihr Herz, zu tun seine Meinung.
 Das Weib, das du gesehen hast, ist die große Stadt, die das Reich hat über die Könige auf Erden.“ [*17, 15-18]

Danach beginnt die Vision, das Gericht selbst der triumphierenden Hure, durch deren „Zauberei sind verwirrt worden alle Völker“ (*28, 23) und „verderbt hat mit ihrer Hurerei die Erde“ (*19, 2). Die irdischen Könige, die mit ihr gehurt haben, und die Kaufleute, die sich durch sie bereichert haben, „werden von ferne stehen vor Furcht ihrer Qual, weinen und klagen: Weh, weh, die große Stadt, wer ist ihr gleich?“ (*18, 10)

Um den Sinn dieser Worte noch klarer zu machen, wollen wir daran erinnern, dass nach dem Gericht über die Hure der „Herr der Heerscharen und der König der Könige“ herabkommt zum letzten Streit mit dem Tier und mit den Völkern, die sich vor ihm verneigt hatten, zwar von Wunden bedeckt, aber noch nicht besiegt waren, und es werden von ihm die Worte wiederholt (*19, 15), die gesagt wurden von dem Kind, welches das Weib geboren hatte und das der Drache verschlingen wollte und das aber Gott zu sich nahm.

Wir wollen jetzt die Rede des Inquisitors weiter untersuchen, nun bereits ohne Unterbrechungen Er sagte, er und seine Gesinnungsgenossen, die Jesus abgelehnt und den Rat des Teufels angenommen haben, würden das Gewissen der Menschen erobern und das Schwert und das Reich der Cäsaren; er stellt die Verhältnisse der Menschheit, für die das alles geschehen ist, folgendermaßen dar:

„Es werden noch Jahrhunderte des Unfugs ihres freien Verstandes, ihrer Wissenschaft und der Menschenfresserei vergehen – denn da sie ihren Babylonischen Turm ohne uns begonnen haben, werden sie mit der Menschenfresserei enden.“

Als exakte Erkenntnis der Wirklichkeit enthält die Wissenschaft keine unaufhebbar geltenden sittlichen Prinzipien, und es ist nicht zu leugnen, dass, wenn mit ihrer Hilfe das endgültige Gebäude des menschlichen Lebens errichtet werden soll, auch das Grausamste und Verbrecherischste, wenn es notwendig sein sollte, Anwendung finden wird. Die Idee von Malthus (die sogar ein Denker wie John Stuart Mill geteilt hatte), wonach für die arbeitenden Klassen die Möglichkeit, den Arbeitslohn auf einer bestimmten Höhe

zu halten, einzig darin bestehe, sich nicht zu vermehren, mit anderen Worten: die große Masse der Frauen zu einer Beigabe gewisser männlicher Funktionen herabzuwürdigen – diese Idee kann ein Beispiel dafür sein, bis zu welcher Grausamkeit und Unsittlichkeit der theoretische Gedanke kommen kann, wenn ihm nicht ein unerschütterliches religiöses Gesetz den Mund verschließt. Und da die Wissenschaft schmerzlose Todesarten (erhöhte Dosen anästhesierender Mittel) erfunden hat, warum soll nicht ein zweiter Malthus kommen, ebenfalls von „Nächstenliebe“ beseelt, der erklärt: Die Ehen sollen bleiben, aber die Kinder sollen gefressen werden, was nicht unbedingt durch die Eltern zu geschehen braucht, – das würde keine Leiden bringen und „für die Menschheit von Vorteil sein“.

„Dann aber wird das Tier zu uns herankriechen“, fährt der Inquisitor fort,

„und es wird uns die Füße lecken, und sie mit den blutigen Tränen seiner Augen netzen. Und wir werden uns auf das Tier setzen und den Kelch erheben, und auf ihm wird geschrieben stehen: **„Geheimnis!“** Doch dann erst, dann erst wird für die Menschen die Herrschaft der Ruhe und des Glücks beginnen. Du bist stolz auf Deine Auserwählten, doch Du hast eben nur **Auserwählte**, wir aber werden **allen** Ruhe geben. Und das ist noch nicht alles, o nein; wie viele von diesen Auserwählten, von den Starken, die Auserwählte hätten werden können, **ermüdeten schließlich in der Erwartung Deiner, und brachten und bringen die Kraft ihres Geistes und die Glut ihres Herzens auf ein anderes Ackerfeld und endigen damit, daß sie gegen Dich, gerade gegen Dich, ihre freie Fahne erheben?** Doch Du selbst hast diese Fahne erhoben.

Welche erstaunlichen Worte, welch tiefes Verständnis aller antireligiösen Bewegungen, die von den großen europäischen Geistern der letzten Jahrhunderte ausgingen, Verständnis auch für ihre Macht und ihre Großmut, und welch ein Schmerz um sie und ihre Irrungen.

„Bei uns jedoch werden **alle** glücklich sein, und sie werden sich weder weiterhin empören noch sich gegenseitig vernichten, wie sie es in Deiner Freiheit allerorten tun. Wir werden sie überzeugen, daß sie bloß dann frei sein werden, wenn sie sich von ihrer Freiheit zu unseren Gunsten lossagen und sich uns unterwerfen. Nun sage: Werden wir recht haben, oder wird das gelogen sein? Nein, sie werden sich selbst überzeugen, daß wir recht haben, denn sie werden sich erinnern, bis zu welchem Entsetzen in Sklaverei und Verwirrung sie Deine Freiheit gebracht hat. Die Freiheit, der freie Geist und die Wissenschaft werden sie in so dunkle Klüfte und Abgründe führen und vor solche Wunder und undurchdringliche Geheimnisse stellen, daß die einen von ihnen, die Ununter-

würfgen und Grimmigen, sich selbst¹ vernichten werden, dagegen die Ununterwürfgen, doch Schwachen und Unglücklichen sich gegenseitig² vernichten, und die übrigen, die Dritten, die Schwachen und Unglücklichen, zu uns herankriechen und zu unseren Füßen aufstöhnen werden: „Ja, ihr hattet recht, ihr allein besaßt Sein Geheimnis und wir kehren zu euch zurück... rettet uns vor uns selbst.“³

„In der absoluten Gehorsamkeit und Willenlosigkeit der Massen wird sich diese Rettung erschließen. Nichts Neues werden ihnen die Weisen, die ihre Freiheit genommen haben, bringen, sie werden aber erreichen, was früher unerreichbar war: Sie werden ihren Willen weise lenken und ihre Arbeit verteilen: „Wenn sie von uns Brot erhalten, werden sie natürlich erkennen, daß wir nur ihre Brote, die von ihren eigenen Händen geschaffenen Brote, von ihnen nehmen, um sie wiederum unter ihnen zu verteilen, also ihnen ohne jede Wunder Brot geben; sie werden sehen, daß wir nicht Steine zu Broten machen – doch wahrlich, mehr noch als über das Brot werden sie sich darüber freuen, daß sie es aus unseren Händen empfangen! Denn nur zu gut werden sie sich erinnern, daß früher, ohne uns, sich selbst die Brote, die sie schufen, in ihren Händen nur in Steine verwandelten, daß aber, als sie zu uns zurückkehrten, selbst die Steine in ihren Händen zu Broten wurden.“

Es wird hier von unserer Zeit gesprochen, in der bei freier Konkurrenz, trotz der unzähligen Menge erzeugter Produkte, die überwiegende Volksmasse eine klägliche Existenz fristet, während alles irgendwohin verschwindet, vergeudet wird, weil die Wünsche und Handlungen der Menschen nicht miteinander übereinstimmen. Wenn dagegen die Wünsche der jetzt in Luxus Lebenden sich beschränken und mit dem einzigen Ganzen in Übereinstimmung gebracht werden, wird die menschliche Arbeit, die den Menschen viel weniger bedrücken wird als jetzt, ausreichen, um für alle eine gesicherte Existenz zu gewährleisten.

¹ Ein theoretischer Gedanke, der die „Selbsterstörung“ rechtfertigt, die von Dostoevskij im „Tagebuch eines Schriftstellers“ [*Oktober 1876, Kap. 1, § 4] anlässlich eines Selbstmords entfaltet worden ist. Vgl. dazu die Beilagen.

² Der entsprechende Gedanke in den „Dämonen“, das Wort Kirillows gegenüber Pjotr Werchowenski vor dem Selbstmord, lautet: „Einen **anderen** zu ermorden wird der niederste Punkt meiner Willkür sein, und in diesem (Vorschlag) bist ganz du. Ich bin nicht du: Ich will den höchsten Punkt und werde **mich selbst ermorden**“ (552, Ausgabe 1882).

³ Die Grundaufgabe der Geschichte, die bei Verschmelzung von Subjekt und Objekt zu einem (sowohl der Gerettete als auch der Rettende sind ein Mensch) unlösbar ist und nur durch Teilung zu lösen ist (in der Religion, wo der Gerettete ein Mensch und der Rettende Gott ist).

„Nur zu gut, nur zu gut werden sie zu schätzen wissen, was es heißt, sich ein für allemal zu unterwerfen!¹ Solange die Menschen das nicht begreifen, werden sie unglücklich sein. Wer hat am meisten zu diesem Unverständnis beigetragen? Sprich, wer hat die Herde zerstückt und sie auf unbekannten Pfaden versprengt? Doch die Herde wird sich wieder zusammenfinden und sich von neuem unterwerfen, und dann bereits für immer. **Dann werden wir ihnen ein stilles, bescheidenes Glück geben, das Glück kraftarmer Kreaturen, als die sie geschaffen sind**². Oh, wir werden sie schließlich überzeugen, daß sie gar kein Recht haben, stolz zu sein. Denn Du hast sie emporgehoben und damit gelehrt, stolz zu sein. Wir aber werden ihnen beweisen, daß sie kraftarm, daß sie nur armselige Kinder sind, doch daß **das Kinderglück süßer als jedes andere ist**. Sie werden schüchtern werden und werden zu uns aufblicken und sich in Angst an uns schmiegen wie die Küken an die Bruthenne. Sie werden uns entsetzt anstauen und werden stolz darauf sein, daß wir so mächtig und so klug sind und dass wir eine so wilde, tausend-millionenköpfige Herde beruhigt haben. Entkräftigt werden sie vor unserem Zorne zittern, ihr Geist wird kleinmütig, ihre Augen werden tränenreich werden wie die Augen der Kinder und Weiber, doch ebenso leicht wie zu Tränen werden sie auf unseren Wink zu Frohsinn und Heiterkeit, zu heller Lustigkeit und glücklichen Kinderliedern³ übergehen. Ja, wir werden sie zwingen, zu arbeiten, doch in den arbeitsfreien Stunden werden wir ihnen das Leben wie ein kindliches Spiel gestalten, mit Kinderliedern, Chören und unschuldigen Tänzen. Oh, wir werden ihnen sogar die Sünden vergeben⁴, sie sind doch schwach und kraftlos und sie werden uns wie Kinder dafür lieben, daß wir ihnen zu sündigen erlauben. Wir werden ihnen sagen, daß jede Sünde gesühnt werden könne, wenn sie nur mit unserer Erlaubnis begangen worden sei; die Erlaubnis aber zum Sündigen geben wir ihnen nur darum, weil wir sie lieben, und die Strafe für diese Sünden nehmen wir auf uns selbst.⁵ Wir werden sie auch in der Tat auf uns nehmen, sie aber werden uns dafür vergöttern wie ihre Wohltäter, die vor Gott ihre Sünden tragen. Und sie werden vor uns keinerlei Geheimnisse haben. Wir werden ihnen erlauben oder verbieten, mit ihren Frauen und Geliebten zu le-

¹ „In der Welt gebricht es an einem, muss man eines erreichen – den **Gehorsam**.“ Dies sagt Dostoevskij in den „Dämonen“ (*aus dem Munde Petr Verchovenskijs). Ausgabe von 1882, 374.

² Diese und die folgenden Worte geben den dritten zentralen Gedanken der „Legende“ wieder.

³ Diese „Schwächung“ der menschlichen Natur ist im Grunde dasselbe wie die psychische „Herabminderung“, nur wird sie nicht gewaltsam, sondern friedlich unternommen.

⁴ Das Verbrecherische in der Geschichte wird, wenn es vorhersehbar geworden ist und in den Grenzen des Notwendigen gehalten sein wird, sogleich seinen gefährlichen und drohenden Charakter einbüßen.

⁵ Dieses ganze Bild des künftigen halb sündlosen Lebens wiederholt Dostoevskij im „Jüngling“, im Gespräch Wersilows mit seinem Sohn.

ben, Kinder zu haben oder nicht zu haben – immer je nach ihrem Gehorsam –, und sie werden sich uns freudig und fröhlich unterwerfen. Selbst die quälendsten Geheimnisse ihres Gewissens, – alles, alles werden sie zu uns tragen, und wir werden ihnen verzeihen, und sie werden mit Freuden unserer Entscheidung glauben, denn sie wird sie von der großen Sorge und den furchtbaren gegenwärtigen Qualen einer persönlichen und freien Entscheidung erlösen.“

Die letzten Worte enthalten doch wohl den Hinweis auf die Möglichkeit, die Bevölkerungszahl zu regulieren, – sie zu heben oder zu vermindern, je nach den Bedürfnissen des aktuellen historischen Moments. Der allgemeine Sinn dieser Stelle besteht darin, dass die ganze Spannweite der Leidenschaft in der Menschheit verschwinden wird, den Menschen werden nur die Einzelheiten und Geringfügigkeiten der Sünde belassen werden, aber in ihrer ganzen Tiefe werden nur jene sie auf sich nehmen, welche die Spannweite und die Gesamtlast auf sich zu nehmen imstande sind. Auf diese Weise werden die unlösbaren Gegensätze der Geschichte und die unfassbaren geheimen Regungen der Menschenseele, – alles das, was das Leben auf Erden so erschwert – konzentriert werden auf den Schultern weniger, welche die Kraft haben, die Erkenntnis von Gut und Böse zu ertragen. Man kann sagen: Die Geschichte wird verstummen, und es wird nur die Geschichte einiger weniger großer Seelen bleiben, die, freilich nie kundgetan werden wird.

XVII

„Und alle werden glücklich sein“, schließt der Inquisitor,

„alle Millionen Wesen, außer den Hunderttausend, die über sie herrschen. Denn nur wir, wir, die wir das **Geheimnis** hüten, nur wir werden unglücklich sein. Es wird Tausende von Millionen glücklicher Kinder geben und nur hunderttausend Märtyrer, die den Fluch der Erkenntnis von Gut und Böse auf sich genommen haben. Still werden sie sterben, still werden sie verlöschen in Deinem Namen und hinter dem Grabe nur den Tod¹ finden. Doch wir werden das Geheimnis bewahren und werden die Menschen zu ihrem Glück durch himmlische und ewige Belohnung anlocken. **Denn wenn es dort, in jener Welt, ein Etwas geben sollte, so wird es doch, versteht sich, nicht für solche wie sie sein.**“

¹ Vgl. den Ton und die Gedanken in der weiter oben bereits ausgeführten Stelle des „Jünglings“.

Der Stolz dieser so einfach ausgesprochenen Worte ist ungeheuer: Man fühlt hinter ihnen eine Kraft, die wirklich frei die unendlichen Wege der Geschichte überschaut und fest in ihrer Hand das Maß des menschlichen Herzens und des menschlichen Gedankens wägt. Und wir wundern uns nicht, wenn wir die folgenden Worte hören, die sich auf die früher angeführte Stelle aus der Offenbarung Johannis beziehen:

„Man redet und prophezeit, daß Du kommen und von neuem siegen, daß Du mit Deinen Auserwählten, Deinen Stolzen und Mächtigen kommen werdest. Wir aber werden dann sagen, daß sie nur sich **selbst**, wir aber **alle** gerettet haben. Man sagt, daß die Buhlerin, die auf dem Tiere sitzt und in ihren Händen das **Geheimnis** hält, beschimpft werden wird, daß die Kraftarmen sich wieder empören, den Purpur der großen Buhlerin zerreißen und ihren „scheußlichen“ Leib entblößen werden. Dann aber werde ich mich erheben und, zu Dir gewandt, auf die Tausende von Millionen glücklicher Kinder, welche die Sünde nicht gekannt haben, hinweisen. Und wir, die wir ihre Sünden auf uns genommen haben, um sie glücklich zu machen, wir werden dann vor Dich hintreten und Dir sagen: „**Verurteile uns, wenn Du kannst und es wagst**“. Wisse, daß ich keine Furcht vor Dir habe. Wisse, daß auch ich in der Wüste war, daß auch ich mich einst von Heuschrecken und Wurzeln nährte, daß auch ich die Freiheit, mit der Du die Menschen gesegnet hattest, segnete, und auch ich mich vorbereitete, zur Zahl Deiner Auserwählten zu gehören, zur Zahl der Mächtigen und Starken, mit dem lechzenden Wunsch, „die Zahl zu ergänzen“. Doch ich erwachte und wollte nicht mehr dem Wahnsinn dienen. Ich kehrte zurück und gesellte mich zur Schar derer, die **Deine Tat verbesserten**. Ich ging fort von den Stolzen und kehrte zurück zu den Demütigen, um ihres Glückes willen. Was ich Dir sage, wird gewisslich geschehen, es wird alles in Erfüllung gehen, und unser Reich wird erstehen. Und ich sage Dir nochmals: Morgen noch wirst Du diese gehorsame Herde sehen, die auf meinen ersten Blick zu Deinem Scheiterhaufen stürzen wird, um das Feuer zu schüren. Denn auf den Scheiterhaufen bringe ich Dich dafür, daß Du gekommen bist, uns zu stören. Und wahrlich, wenn es einen gegeben hat oder gibt, der am meisten den Scheiterhaufen verdient hat, so bist Du es, Du! Morgen noch werde ich Dich verbrennen. Dixi.“

Der Inquisitor verstummt. In der tiefen Stille des gewölbten Gefängnisses blickt er auf seinen Gefangenen und wartet auf dessen Antwort. Ihn bedrückt Sein Schweigen, und er wartet auf eine Antwort, er kann den stillen Blick nicht mehr ertragen, den Er für die ganze Dauer seiner Rede nicht von ihm gewandt hat. Er möge doch etwas sagen, etwas Bitteres, etwas Schreckliches, ihn nur nicht ohne Antwort lassen. Da nähert sich ihm der Gefangene und küsst ihn auf den blassen, greisen Mund. „Das ist die ganze Antwort.“ Der Inquisitor erschauerte, seine Lippen bewegten sich. Er geht zur Tür, öffnet sie und sagt: „Geh und komme nicht wieder... komme

niemals wieder... niemals, niemals!“ Und der Gefangene geht hinaus auf die „finsternen, Gassen der Stadt.“ Die Nacht von Sevilla hält noch immer ihren Atem an. Vom finsternen Himmel ergießen die klaren Sterne ein mattes Licht auf die friedliche Erde. Die Stadt schläft, und nur der Greis steht an der offenen Tür, mit dem schweren Schlüssel in der Hand, und er blickt auf die träumende Natur. In seinem Herzen brennt der Kuss, „doch er bleibt bei seiner früheren Idee [...]“ und sein Reich wird wiedererstehen.

Damit schließt das Epos. Die Jahrhunderte rücken wieder zusammen, die Toten verschwinden in der Erde, und vor uns erscheint wieder die kleine Kneipe, in der zwei Brüder vor einer Stunde begonnen haben, über beunruhigende Fragen des Lebens zu sprechen. Aber was sie jetzt auch sagen mögen, wir werden ihnen nicht mehr zuhören. Unsere Seele ist erfüllt mit anderen Gedanken und in unseren Ohren klingt gleichsam ein mephistophelesches Lied, das gesungen worden ist in über den Sternen liegender Höhe.

Wir haben es zergliedert in Teile und haben ein jedes Wort untersucht, im Gedächtnis ist uns nur das Ganze geblieben, von dem wir uns noch keine Rechenschaft gegeben haben.

Vor allem staunen wir über seine außergewöhnliche Kompliziertheit und Vielfalt, die durch eine höchste Einheit zusammengefügt sind. Die heißeste Liebe zum Menschen vereinigt sich in ihm mit der größten Verachtung, ein uferloser Skeptizismus – mit einem flammenden Glauben, Zweifel an den schwachen Kräften des Menschen – mit dem festen Vertrauen in seine ausreichende Kraft für jede irdische Heldentat; schließlich der Gedanke des größten Verbrechens, den die Geschichte nur kennt, mit dem unsagbar hohen Verständnis für das Gerechte und Heilige. Alles in ihm ist ungewöhnlich, alles seltsam. Als hätten sich her fließenden Ströme von Gut und Böse, die sich in der Geschichte abwechseln, plötzlich miteinander vereinigt, wobei sie ein vielfältiges Muster ergeben; und wie in jenem Augenblick, als der Mensch zum ersten mal Gut und Böse erkannt hat, erblicken wir sie wieder ungetrennt, und wie damals sind wir von Schrecken und Staunen ergriffen. Wo sind Gott, die Wahrheit und der Weg? fragen wir uns, weil wir, wie nie zuvor, unser unaufhaltsames Verderben fühlen, wir spüren die Nähe einer schrecklichen und scheußlichen Kreatur, von der man uns in Vers und Prosa soviel erzählt hat, dass wir uns gewöhnt haben, sie einfach für ein Phantasiegebilde zu halten, und spüren plötzlich ihre eisige Berührung und vernehmen den Laut ihrer Stimme. Ein einziger Mensch, der unter uns gelebt hat, aber natürlich keinem von uns glich, hat auf geheimnisvolle und unerreichbare Weise das **wirkliche** Nichtsein Gottes und das Sein eines

Anderen empfunden, und hat, ehe er starb, uns den Schrecken seines Geistes, seiner einsamen Seele, mitgeteilt, seines Herzens, das kraftlos in Liebe zu Dem schlägt, den es nicht gibt, und kraftlos vor dem flüchtet, der da ist. Sein ganzes Leben lang hat er Gott gepredigt, und von denen, die ihn gehört haben, haben die einen über seine Beharrlichkeit gespottet und sich an seiner Aufdringlichkeit geärgert, während die anderen beseligt auf ihn wiesen. Aber er schien weder diesen Ärger noch diese Glückseligkeit zu beachten. Er hat stets dasselbe wiederholt, und es war für alle nur erstaunlich, warum er selbst, der Verkünder eines so freudigen und trostreichen Gedankens, so hoffnungslos düster, so wehmütig und unruhig war. Er sprach von der Freude in Gott, er verwies auf die Religion als einzige Rettung für den Menschen, seine Worte waren heiß und leidenschaftlich und selbst die Natur, die er sonst nie erwähnte, begann er gleichsam zu lieben, ihre Regungen, ihre Schönheit und ihr Leben zu verstehen¹. Als ob auch sie vom Atem irgendeines eisigen Gefühls in seiner Seele welkte und sich belebte, wenn er sie sich wenigstens im Klang seiner Worte vergessen machte. Es gab auch Geständnisse in seinen Worten, aber sie waren unverständlich. Er sagte einmal, der Mensch, der in Wirklichkeit keinen Gott im Herzen trage, sei gerade deshalb entsetzlich, weil er „mit dem Namen Gottes auf den Lippen“² erscheine. Diese Worte hatte man gelesen, aber ihren Sinn hat niemand verstanden. Er fuhr unerkannt ins Grab, aber das Geheimnis seiner Seele hat er nicht mitgenommen; wie von einem Instinkt getrieben, hinterließ er uns, die so große Nähe des Todes noch nicht ahnend, ein Bild, bei dessen Anblick wir schließlich alles begreifen. „Auch **du** mit ihm?“ diese Worte, die Aljoscha seinem Bruder Iwan betrübt sagt, als dieser mit seiner Erzählung vom Großinquisitor geschlossen hat, richten wir unaufhörlich an den Autor selbst, der so klar hinter ihm steht: „Und auch du bist mit **ihm**, mit diesem mächtigen und klugen **Geist**, der in der Wüste Jenen, Der die Welt zu retten gekommen war, mit drei Ratschlägen versucht hat, die du so gut verstanden und ausgedeutet hast, als ob sie von dir selbst erfunden wären!“ Das Geständnis, das Dostojewski in einem Privatbrief vor der Niederschrift des Romans (von dem wir oben gesprochen haben) gemacht hat, und die Worte in seinem Notizbuch, die er kurz vor seinem Tode einge-

¹ Man vergleiche die dürren Worte der Naturschilderung in den „Armen Leuten“, den „Notizen aus dem Untergrund“ usw. mit den Worten, in denen der Starez Sossima (Brüder Karamasoff) und Makar Iwanowitsch im „Jüngling“ von ihr sprechen.

² „Der Jüngling“, 363 (Ausg. 1882).

tragen hat: „**Mein** Hosianna ist durch den Kelch der Versuchungen gegangen“¹ und der Verweis bei dieser Gelegenheit auf die „Legende“; schließlich die völlige Isoliertheit dieser Legende vom Roman und dabei ihre zentrale Stellung nicht nur in ihm, sondern in einer ganzen Reihe seiner Werke, – das alles lässt in uns keinen Zweifel mehr über ihren wahren Sinn aufkommen. Die Seele des Autors ist hineinverwoben in all die erstaunlichen Zeilen, die wir oben zitiert haben, vor unseren Augen verwischen sich die Gestalten, wir vergessen die Person, die den Inquisitor seine Worte sprechen lässt, wir vergessen den Inquisitor selbst, vor uns steht der Böse Geist und uns umspinnen, mit seiner schwankenden und nebligen Gestalt, wie vor zwei tausend Jahren, seine Worte der Versuchung, die damals so kurz gefasst waren. Und, in der Tat, er muss ausführlicher sprechen: Denn ihn hören nun Menschen, und vor Menschen lässt sich die Weltgeschichte nicht in zwei, drei Worten zusammenschließen.

XVIII

Seine feine, verführerische und gewaltige Dialektik beginnt gerade so, wie sie beginnen musste. Er wird „Verleumder“ genannt, – mit der Verleumdung des Menschen fängt seine Rede an.

Die menschliche Natur: ist sie im Grunde gut und nur durch das in sie Hineingetragene böse? oder ist sie von Grund aus böse und nur kraftlos bemüht, sich zu etwas Besserem zu erheben? – das sind die Fragen, auf denen er, sie in einer bestimmten Richtung lösend, seine weiteren Gedanken aufbaut. Der Mensch ist ein erlöschender Funke, oder er ist kalte Asche, die man nur von der Seite entzünden kann; was ist er in seiner verborgenen Wesenheit? – das ist es, was wir erforschen müssen, bevor wir es unternehmen, mit ihr weiter zu kämpfen.

Einmal nur riss seine Rede ab, einmal hatte er sich versprochen: als er sagte, dass wer den Menschen mit der Wahrheit lockt, der siegt, „auch wenn er sogar die Brote verworfen hätte“. „Darin hattest Du recht“, räumte er ein. Hat sich nicht in dieser flüchtigen Verwirrung die Wahrheit gezeigt, um sich gleich wieder zu verbergen? und wenn **ja**, so gibt es vielleicht Mittel, sie ins Licht unseres klaren Bewusstseins zu rücken?

¹* Nacherzählung auf der Grundlage von Dostoevskijs Notizbüchern (1880-81).

Verführerisch entwickelt sich seine Dialektik: Er nimmt das Wichtigste – das Verhältnis des Menschen zu Gott, und an diesem Verhältnis ermisst er die Niedrigkeit des Menschen und die Stetigkeit seines Fallens. Vor dem Angesicht Gottes stehend, zwischen Ihm und der Menschheit in ihren tausendjährigen Schicksalen, verweist er auf Sein heiliges Bild, und sagt, wenn der Mensch sogar Ihn verspotten konnte, was dann seine wahre Würde wert sei. Und es scheint, allein schon der Versuch zur Selbstverteidigung deute auf das fehlende Gefühl für die Heiligkeit des Bildes hin, und der Versuch zur Rechtfertigung beraube uns jedes Rechtes auf eine solche: wie früher schon der Versuch, Gottes Gerechtigkeit nicht abzulehnen, als eine schreckliche Kränkung der unschuldig Leidenden des menschlichen Geschlechts erschien. Seltsam ist in der Tat der Sinn der Rede: Die Gottheit und der mit Ihr verbundene Mensch sind unweigerlich getrennt, und jeder Bemühung, diese Trennung aufzuheben, erscheint entweder als eine Empörung gegen Gott oder aber gegen den Menschen selbst.

Doch aus der Tatsache des zeitweiligen Abfalls des Menschen von Gott ist die Frage nicht zu beantworten, ob das Gute oder das Böse die Grundlage seiner Natur sei. Gibt es nicht ebenso viele Beweise des unwiderstehlichen Dranges des Menschen zu Gott? Haben nicht jene Märtyrer, die der Inquisitor am Vorabend seines Monologs auf den Scheiterhaufen geschickt hat, dafür den Flammentod erlitten, dass sie sich seinen teuflischen Gedanken nicht fügen wollten und bis zum Ende der Wahrheit treu geblieben waren? Besagt denn das Heulen, das im Volke losbrach, als es gewahr wurde, dass „Er, Er selbst“ gekommen war, sein Leiden und sein Unglück mit anzusehen, nichts über das menschliche Herz? Bedeuten die fünfzehn Jahrhunderte hoffnungsvollen Wartens nichts? Wer darf es wagen, im Hinblick auf die Zeiten des menschlichen Falles, und dauerten sie Jahrhunderte, – oder sagen wir es noch klarer, um die versteckte Frage des Autors direkt zu beantworten: Wer darf im Hinblick auf den Niedergang und die Niedrigkeit seines Jahrhunderts, seine Empörung zum Recht erhebend, **die ganze menschliche Geschichte** verleumden und bestreiten, dass sie **in ihrer Gesamtheit** eine wunderbare und erhabene Kundgebung ist, wenn nicht der menschlichen Weisheit (was man sehr bezweifeln kann), so doch des lautersten Strebens nach Wahrheit und der ohnmächtigen Sehnsucht, irgendeine Wahrheit zu verwirklichen?

Aber durch Belege für die Erhabenheit des menschlichen Geistes, soviel man ihrer auch anführen wollte, kann man die Beweiskraft der entgegengesetzten Tatsachen zwar erschüttern, – man kann jedoch die menschliche

Natur nicht bloßlegen, wie sie ist; zu dieser Frage aber führen wie zu seinem Knoten alle Reihen der so gegensätzlichen, einander widersprechenden Erscheinungen.

Es gibt ein sicheres Verfahren, welches das deutlichste Licht auf diese Schwierigkeit werfen kann, von deren Entscheidung für die eine oder andere Seite so viel für unsere Hoffnung und unsere Glaubensinhalte abhängt. Wenn man die vermischten und widersprüchlichen Tatsachen der Geschichte außer Acht lässt und sie gleichsam als einen Auswuchs des Menschen betrachtet, kann man die Menschennatur in ihrer **ursprünglichen** Reinheit ergreifen und ihr notwendiges Verhältnis zu den ewigen Idealen, zu denen der Mensch unbezweifelbar strebt, ergründen: **zum Wahren, zum Freien, zum Guten.**

Was **ging** im Bewusstsein des Menschen **voran**: die **Lüge** der Wahrheit oder die **Wahrheit** der Lüge? das ist die einfachste Fragestellung, – und dies entscheiden, heißt die allgemeine Frage über die menschliche Natur unrevidierbar entscheiden. Und daran können wir nicht zweifeln: Die Lüge ist an sich bereits etwas **Sekundäres**, sie ist die umgestoßene Wahrheit, und es ist klar, dass, bevor etwas **umgestoßen werden konnte**, es **bestanden haben musste**. Also ist die **Wahrheit** das Primäre, das von Anfang an Bestehende; die Lüge ist das **Hinzugekommene, das später In-Erscheinung-Getretene**. Ihr Ursprung liegt ganz in der **Geschichte**, die Wahrheit jedoch entspringt dem **Menschen selbst**. Sie kommt aus ihm und wäre ewig aus ihm gekommen, wenn nicht Hindernisse in seinen Weg getreten wären, die ihn von ihr ablenkten. Und das beweist nur, dass der Ugrund jeder Lüge außerhalb des Menschen liegt. Die erste Regung des Menschen ist stets die Bewegung zur Wahrheit, und wir können es uns gar nicht anders vorstellen, vorausgesetzt, dass der Mensch frei ist, frei von allen äußeren Einflüssen, und dass er nur nach dem Gefüge seiner Fähigkeiten handelt. Können wir uns vorstellen, dass der erste Mensch beim ersten Anblick der ihn umgebenden Welt, in seiner ersten Begeisterung – von dieser Welt eine Lüge aussagen würde: dass er täte, als beachte er sie nicht, dass er, seine andächtigen Gefühle unterdrückend, sagen würde, dass sie ihn anekele? Und wird er nicht immer, wenn er ohne Furcht und ohne fremden Einfluss etwas betrachtet, die reine Wahrheit über das Wahrgenommene äußern? Und wenn er unter dem Einfluss der Furcht oder, irgendeiner Neigung nachgebend, eine Lüge ausspricht, spürt er dann nicht jedesmal ein gewisses Leiden, einen gewissen Schmerz, der daher rührt, dass sein Gedanke auf dem Weg zum inneren Ausdruck einem gewissen entstellenden Einfluss unterworfen

worden ist? Bedarf es etwa nicht, um die Lüge in sich selbst zu erzeugen, etwas von der Wahrheit zu unterdrücken oder ihr etwas hinzuzufügen, jedesmal einer gewissen Anstrengung; und woher käme sie, wenn die menschliche Natur in gleicher Weise zur Lüge wie zur Wahrheit geneigt wäre?

Demnach besteht zwischen der Vernunft des Menschen einerseits und der Wahrheit als ewig zu erreichendem Objekt andererseits nicht ein einfaches Verhältnis, sondern eine Wechselbeziehung. Die Wahrheit ist in der Vernunft genauso spürbar vorgegeben, wie in zwei Parallelen der Punkt spürbar vorgegeben ist, in welchem sie sich schneiden. Lüge und Verirrung, das heißt das Böse, sind nur Hindernisse für diese Vereinigung, oder Abweichung von ihr aber sie sind nichts Selbständiges, Ganzes, Absolutes, das durch die Wahrheit gesprengt wurde. Die Wahrheit ist absolut, es ist die einfache und normale Wechselwirkung zwischen der Vernunft des Menschen und der Welt, in der er lebt; die Lüge dagegen ist relativ, ist partiell, sie betrifft stets einen einzelnen Gedanken, dessen Richtigkeit sie durchkreuzt. Wie die Welt eine Gesamtheit ist, so kann auch die Weltanschauung, d.h. ein System harmonisch verbundener Wahrheiten, eine Gesamtheit sein; die Lüge jedoch kann kein System bilden, besonders keines, dessen Prinzipien auf Lügen aufgebaut wären. Bei jedem Versuch, unbedingt falsche Gedanken zu schaffen und sie unbedingt falsch zu verbinden, litte die Vernunft unerträglich und erreichte, selbst wenn sie das Leiden betäubte, dennoch das Ziel nicht: Irgendwo trüge sie dem Aufbau unweigerlich eine Richtigkeit ein; dagegen hat das Schaffen wahrer Gedanken und ihr Verbinden zu einem wahrheitsgemäßen System der Vernunft stets große Freude bereitet und bereitet sie noch stets; und diese Freude war um so stärker, je näher die Gedanken der makellosen Wahrheit kamen. Dieses Leiden und dieser Genuss sind Ausdruck der wahren Natur des Menschen: Im Urzustand bestimmt sie diese als edel und gut, im Verlaufe der Geschichte hingegen treten sie in verblasster Gestalt zutage.

Und darum können wir, wenn wir in der Wissenschaft oder in der Philosophie auf etwas stoßen, das uns als Böses erscheint, das unserer Natur unüberwindlich widerstrebt, ohne vorherige Nachprüfung annehmen, dass der Teil, der uns verwirrt, etwas Böses birgt. Und die aufmerksamere Untersuchung dieses Teiles, die Untersuchung seiner Entstehungsart wird vermutlich stets ergeben, dass er keinen reinen Gedanken enthält, dass vielmehr der Gedanke durch irgendeine Angst oder ein Begehren entstellt ist. So ist in dem erwähnten Malthusschen Gesetz nur seine Grundlage wahr, – dass in bestimmten Epochen die Bevölkerung sich in geometrischer Progression,

die Produktionserzeugnisse dagegen sich nur in arithmetischer Progression vermehren; aber ganz falsch ist die widernatürliche Forderung, die Arbeiterklasse solle sich der Eheschließung enthalten. Hinter dieser Forderung steckt die Sorge, die Luxus-Treibenden könnten ihre Ansprüche auf Luxus einbüßen, und ferner die Frucht, die Armen könnten am Ende Hungers sterben. Von der ersten Besorgnis kann man sagen, dass sie eitel, von der zweiten, dass sie voreilig ist, weil andere, tiefere die Geburten regulierende Gesetze die Menschheit offenbar vor einem solchen Unglück bewahren; und obwohl schon genügend Zeit vergangen ist, in der die Malthusschen Gesetze sich hätten auswirken können, haben noch nirgends Eltern begonnen, ihre Kinder zu fressen, sind die Menschen noch nirgends und niemals dazu übergegangen, ehelos zu bleiben, und sie alle haben bisher stets und überall für sich und ihre Kinder Nahrung gefunden.

Der reine Gedanke kann in seiner abstrakten Tätigkeit nur Gutes bewirken; und jede Wissenschaft und Philosophie, soweit sie ihre Natur nicht verleugnen, sind vor Gott und der Menschheit von reinem Segen. Die Vermischung der Gedanken – und Gefühlsregionen, die Entstellung der Gedanken durch Gefühle oder umgekehrt, zeitigt alles Übel, das sich wider die Natur erhebt und die übermäßige Tiefe der Erkenntnis oder die Unbändigkeit der Leidenschaften beklagt.

Wenn diese Regionen nicht durch Vermengung entstellt sind, erscheinen sie uns als vom Bösen rein. Nachdem wir die erste der beiden betrachtet haben, die Region des Denkens, wenden wir uns nunmehr der zweiten zu.

Strebt das **Gefühl** seiner ursprünglichen Natur nach **zum Guten** und neigt es dazu, Gutes zu schaffen, oder neigt es **zum Bösen** und sucht es das Böse? Die Beantwortung dieser Frage wird die von uns begonnene Klarstellung der ursprünglichen Natur des Menschen befördern. Auch hier kann die Überwindung der Schwierigkeit keinen Zweifel hervorrufen. Der Wunsch, dem anderen Böses zu tun, ist lediglich eine **Antwort** auf Leiden, die man durch andere erduldet hat. Der Charakter des bösen Gefühls ist folglich ebenso notwendig **sekundär und abgeleitet** wie der Charakter der Lüge. Wie man nicht wännen kann, dass der erste Mensch, als er die Natur erblickte, über sie **eine Lüge** äußerte, so kann man auch nicht wännen, im ersten Menschen sei, als er zum ersten mal neben sich ein zweites menschliches Wesen erkannte, der Wunsch wach geworden, angenommen er kannte **Leiden und Schmerz**, sie diesem Mitmenschen **zuzufügen**; es ist unvorstellbar, dass er diesen zweiten Menschen nicht von dem Baume weggestoßen hätte, der ihn zu erschlagen drohte, ihn nicht vor der Tiefe des

Wassers gewarnt hätte, in dem er selbst einmal fast ertrunken ist, oder, dass er ihn in brennender Mittagssonne nicht zu sich, unter den schattigen Strauch gerufen hätte. Und werden wir so überall (wie in diesen Beispielen), wo wir einen Menschen finden, der Böses aus der Umgebung oder in der Vergangenheit noch nicht erfahren hat, entdecken, dass seine **Natur zum Guten neigt**: denn dies ist **das erste**, wozu das menschliche Gefühl strebt; das Böse ist stets das zweite, das von außen Hinzukommende. Das Gefühl des inneren Leids und der inneren Freude sind auch hier verlässliche Beweise der Wahrheit. Das eine ergreift trübe und unbestimmt Besitz vom Menschen und steigt in dem Maße an, in dem das Böse seine Seele erobert; umgekehrt erfüllt helle Freude ein gütiges Leben, durch welche physischen Armseligkeiten es auch bedrückt sein möge. Das Leid entspringt hier dem Missverhältnis zwischen dem Bösen und der menschlichen Natur, die seelische Klarheit aber folgt aus der Harmonie.

Auf Herkunft alles Bösen aus einer Antwort beruht auch die tiefe Lehre vom „Sich-Ihm-Nicht-Wider-Setzen“: Denn tatsächlich, insofern diese Lehre befolgt wird, verschwindet das Böse aus dem Leben. Vergilt man das Böse nicht mit Bösem, so wird es an der Wurzel untergraben, so dämmt man nach und nach die wilden Leidenschaften ein, die das ganze Leben erfüllen und den Willen jedes einzelnen fesseln. Anfangs schwierig und in seinen Folgen kaum merklich, wird es mit jedem Schritt leichter und werden seine Folgen spürbarer. Hören die Leidenschaften auf, sich gegenseitig aufzupeitschen, lassen sie schrittweise nach, und jedes zugefügte Böse, das keine Antwort auslöst, stirbt unausweichlich ab. Denjenigen, die gewöhnt sind zu glauben, dass die Geschichte und die ganze Herrlichkeit des Lebens im Spiel der Leidenschaften bestehe und dass es besser sei, das Böse zu ertragen, als seine freie und verführerische Schönheit zu entbehren, – sei gesagt, dass die Freude an der Wahrnehmung der inneren Reinheit und das Gefühl der Harmonie zwischen dem Geist und dem ganzen umgebenden Leben das menschliche Herz im Überfluss für das Verlorene entschädigen, das der Mensch jetzt unter Qualen und blind genießt.

In Bezug auf die dritte Seite der menschlichen Natur, den **Willen**, kann die Frage hinsichtlich seiner ursprünglichen Reinheit oder Verderbtheit durch folgende Untersuchung geklärt werden: Entspricht der Wille dem letzten, größten Ideal, das der Mensch nur anstreben kann – der Freiheit oder nicht? Auch hier gibt die Denkerfahrung eine klare Antwort. Die Freiheit ist eine äußere Handlung, die der inneren entspricht, und sie ist nur dann restlos verwirklicht, wenn die erstere eine absolute Folge der zweiten

ist. Könnte der Mensch von Vergangenheit und Zukunft gelöst werden, so würde seine äußere Handlung, die doch einen Beweggrund haben muss, diesen ganz klar nur in seiner inneren psychischen Tätigkeit finden, d.h. außerhalb aller fremden Einflüsse ist sein Wille unbedingt frei. In Wirklichkeit hört seine äußere Handlung indessen, gebunden an Vergangenheit und Umgebung, auf, mit der inneren Handlung zu harmonieren, und zwar stets in dem gleichen Maße, in dem von außen auf ihn Einfluss ausgeübt wird. Das will sagen: Die **Minderung der menschlichen Freiheit**, ihre Knebelung und Verkümmern, entstammt **nicht der inneren Natur** des Menschen, sondern sie kommt **von außen**. Das Leid, mit dem das Gefühl der Bedrücktheit stets einhergeht, beweist den wahren Charakter dieser Seite der menschlichen Natur.

Die Wahrheit, das Gute und die Freiheit sind die wichtigen ewigen Ideale, zu deren Verwirklichung die menschliche Natur in ihren Hauptelementen – Vernunft, Gefühl und Wille – strebt. Zwischen diesen Idealen und der ursprünglichen Konstitution des Menschen gibt es eine Entsprechung, kraft derer er stets diese Ziele anstrebt. Und weil diese Ideale keinesfalls als schlecht zu werten sind, **muss auch die menschliche Natur in ihrer ursprünglichen Grundlage als gut und segensreich betrachtet werden.**

XIX

Dieser Umstand untergräbt die Dialektik des Inquisitors. „Denn mein Joch ist sanft, und meine Last ist leicht“, (Matthäus XI, 30) sagte der Erlöser von seiner Lehre. Und in der Tat, die Erfüllung der höchsten Wahrheit, die alle Menschen zur Einigkeit und Liebe aufruft und es dem Menschen frei lässt, dem Guten zu folgen, entspricht in tiefem Sinn der Urnatur des Menschen und erweckt sie wieder nach tausendjähriger Sünde, die sie mit einem schweren und verhassten Joch belastet hat. Buße tun und dem Erlöser nachfolgen, dies heißt, das verhasste „Joch“ von sich abschütteln; das heißt, sich wieder frei und freudig fühlen, wie der erste Mensch am ersten Tage seiner Erschaffung.

Darin liegt das Geheimnis der sittlichen Wiedergeburt, die Christus an jedem von uns vollzieht, wenn wir uns Ihm mit ganzen Herzen zuwenden. Es gibt keine anderen Worte, als „Licht“, „Freude“, „Begeisterung“, mit denen man den besonderen Zustand ausdrücken könnte, den ein wahrer

Christ erlebt. Darum betrachtet die Kirche die Trübsal als so große Sünde: Sie ist der äußere Ausdruck der Abwendung von Gott, und was auch der Mund eines Menschen, der ihr verfallen ist, sagen mag – sein Herz ist fern von Gott. Und darum sind für einen wahren Christen wie für eine wahre christliche Gesellschaft alle Verluste und alle äußeren Unglücksfälle dasselbe, was für Menschen, die in einem festen, warmen und hellen Haus sitzen, das Heulen des Windes ist. Eine christliche Gesellschaft ist unsterblich und unverwüstlich, sofern und solange sie christlich bleibt. Umgekehrt trägt jedes Leben Keime der Verwüstung, wenn es sich vom Christentum ab- und anderen Quellen des Lebens und Seins zugewandt hat. Es ist trotz aller äußeren Erfolge, trotz aller äußeren Macht vom Hauch des Todes erfüllt, und dieser Hauch drückt einem jeden einzelnen Verstand, einem jeden einzelnen Gewissen seinen Stempel auf.

„Die Legende vom Großinquisitor“ kann man in bezug auf die Geschichte als mächtigen Ausdruck dieses besonderen Geistes betrachten. Daher die Wehmut, daher das undurchdringliche Dunkel, das sie über das ganze Leben verbreitet. Wäre wahr, was die Legende ausdrückt, dann könnte der Mensch nicht leben, dann müsste er nach diesem strengen Urteil über sich sofort sterben. Aus dieser Verzweiflung gibt es keinen Ausweg. Man stelle sich den Schrecken vor, der die Menschheit, die sich ihr Leben im Namen einer höheren Wahrheit eingerichtet hat, erfassen müsste, wenn sie plötzlich erkennen würde, dass die Basis ihrer Einrichtung ein Betrug sei, weil es überhaupt keine Wahrheit gäbe außer der einen, dass man sich retten müsse, obwohl es keine Rettung gäbe. Eigentlich haben die letzten Worte des Inquisitors diesen Sinn, wenn er am letzten Tag der Auferstehung der Völker zu Christus sagen will: „Richte mich, wenn Du es kannst und wagst.“ Finsternis und Verzweiflung sind hier Finsternis des Nichtwissens. „Wer bin **ich** auf dieser **Erde**, und was ist diese Erde, und **wozu** geschieht das alles, und was tue **ich** und die **anderen**?“ diese Worte glaubt man aus der „Legende“ zu vernehmen. Das wird an ihrem Schluss auch geäußert. Auf die Worte Aljoschas: „Dein Inquisitor glaubt einfach nicht an Gott“, antwortet der Bruder: „**Endlich hast du es erraten**“

Das bestimmt auch ihre historische Lage. Es sind schon mehr als zwei Jahrhunderte vergangen, seit die europäische Menschheit dem Gebot des Erlösers: „Trachtet **vor allem** nach dem Reiche Gottes, so wird euch alles andere zufallen“ strikt zuwiderhandelt, obwohl sie fortfährt, sich eine christliche zu nennen. Man kann und darf nicht verhehlen, dass der Grund dafür im geheimen und nicht laut ausgesprochenen Zweifel an der Göttlich-

keit dieses Gebotes selbst liegt: An Gott glaubt man und gehorcht ihm blind. Das eben fehlt: Die Interessen des Staates, sogar Erfolge von Kunst und Wissenschaft, schließlich die Vermehrung der Produktion – das steht ohne jeden Gedanken, ihnen Widerstand zu leisten, an erster Stelle; und alles, was es im Leben Höheres gibt: Religion, Sittlichkeit, menschliches Gewissen, all das beugt sich, verflüchtigt sich und wird von jenen Interessen unterdrückt, die neuerdings als die für die Menschheit wichtigsten anerkannt werden. Die großen europäischen Erfolge auf dem Gebiet der äußeren Kultur sind alle durch diese Wandlung zu erklären. Die nun ungeteilte Aufmerksamkeit gegenüber dem Äußeren hat sich natürlicherweise vertieft und verfeinert; man hat Entdeckungen gemacht, die man früher nicht ahnen konnte, Erfindungen, welche zu Recht die Erfinder selbst in Erstaunen versetzen. Das alles ist nur zu natürlich und nur zu erklärlich und war schon lange zu erwarten; aber nur zu natürlich ist auch etwas anderes, was untrennbar mit ihm einhergeht: die allmähliche Verdunkelung und der schließliche Verlust des höheren Lebenssinnes.

Eine unübersehbare Fülle von Einzelheiten und das Fehlen eines Grundlegenden und Verbindenden, – das ist das Charakteristikum des europäischen Lebens, wie es sich in den letzten beiden Jahrhunderten entfaltet hat. Kein gemeinsamer Gedanke verbindet die Völker mehr, kein gemeinsames Gefühl leitet sie, – jeder in jedem Volke müht sich nur um seine eigene Sache. Das Fehlen eines ausgleichenden Zentrums in der unermüdlichen Arbeit, in dem ewigen Schaffen von Teilen, die auf nichts Bestimmtes gerichtet sind, das ist nur die äußere Folge des Verlustes an Lebenssinn. Eine andere und innere Folge davon ist das allgemeine und unaufhaltsame Schwinden des Interesses am Leben. Das großartige Bild der Apokalypse, wo von dem „Stern, ähnlich einer Leuchte“ gesprochen wird, das am Ende der Zeiten auf die Erde stürzt, von dem „das Wasser ward bitter“, ist viel stärker als auf die Reformation anzuwenden auf die Aufklärung in den darauf folgenden Jahrhunderten. Das Resultat so vieler Bemühungen der größten Geister der Menschheit befriedigt keinen mehr und am wenigsten die, die sich damit abgequält haben. Wie die Flamme, die am hellsten und stärksten gebrannt hat, die meiste kalte Asche hinterlässt, so bleibt auch von dieser Aufklärung umso mehr Wehmut zurück, je mehr Freude man von ihr anfangs erwartet hat. Daher rührt die tiefe Traurigkeit der neuen Dichtung, die mit Spott und Hass abwechselt; daher rührt der besondere Charakter der herrschenden philosophischen Ideen. Alles Düstere, Untröstliche zieht den modernen Menschen an, weil es in seinem Herzen keine Freude mehr gibt.

Die sichere Ruhe der alten Erzählung, die Heiterkeit der alten Poesie interessiert und fesselt keinen mehr: Die Menschen weichen dem allen wild aus, und ertragen nicht die Disharmonie der lichten Eindrücke, die sie von außen empfangen, mit dem völligen Mangel irgendeines inneren Lichtes. Und mit bössartigen oder spöttischen Glossen lassen sie von eigener Hand in Einsamkeit das Leben fahren. Die Wissenschaft registriert die Zahl derer, die „weggehen“, und sie sucht Gesetze für die Zu- und Abnahme dieser Fälle, während der zeitgenössische Leser, der das liest, bei sich denkt: „Was liegt mir daran, ob sie steigen oder sinken, da ich nichts zum Leben habe, und niemand es mir geben will oder kann!“

Daher die bange, sehnüchtige Neigung des Menschen zur Religion, mit flammendem Hass gegen alles, was ihn davon abhält, und gleichzeitig mit dem Gefühl der Ohnmacht, in religiöser Stimmung zu verschmelzen mit jenen Millionen Menschen, die von der Aufklärungsbewegung der letzten Jahrhunderte nicht berührt worden sind. Leidenschaftlichkeit und Skeptizismus, dumpfe Verzweiflung und Rhetorik, die mangels eines Besseren die Sehnsucht des Herzens stillen muss, all das vermischt sich in diesen Aufbrüchen zur Religion. Das Leben versiegt an seinen Quellen und zerfällt, es treten unversöhnliche Gegensätze in der Geschichte auf und ein unerträgliches Chaos im Gewissen jedes einzelnen, – die Religion erscheint als der letzte noch nicht erprobte Ausweg aus alldem. Aber schwieriger als alle Gaben ist, die Gabe des religiösen Gefühls zu erlangen. Zwar gibt es Hoffnungen, die von tausend dialektischen Kniffen beflügelt werden, und Liebe nebst der Bereitschaft, für die kleinste Freude des Nächsten alles hinzugeben und das Glück seines ganzen Lebens zu opfern, aber es gibt keinen Glauben; und das ganze Gebäude der aufgestapelten Gedanken und Gefühle ähnelt einer herrlichen Wohnstätte, in der niemand leben kann. Jahrhunderte allzu großer Klarheit in Begriffen und Beziehungen, die bereits zum Bedürfnis gewordene Gewohnheit, sich im Bewusstsein nur mit Beweisbarem und klar Abgegrenztem zu beschäftigen, haben jede Fähigkeit zur Aufnahme mystischer Eindrücke und Gefühle so weitgehend vernichtet, dass sie selbst dann nicht wiederzuerwecken ist, wenn davon die Rettung abhinge.

Alle hier herausgestellten Grundzüge haben in der „Legende“ ihren tiefen Eindruck hinterlassen: Sie ist eine in der gesamten Geschichte einzigartige Synthese der brennendsten religiösen Sehnsucht bei völliger Unfähigkeit zur Religiosität. Zugleich enthält sie eine tiefe Erkenntnis der menschlichen Schwäche, die fast an Menschenverachtung grenzt, und wiederum eine Liebe zum Menschen, die sich bis zur Bereitschaft erstreckt, von Gott zu

lassen und sich daran zu machen, die Erniedrigung des Menschen zu teilen, seine Rohheit und Torheit, aber auch sein – Leiden.

XX

Es erhebt sich noch eine letzte Frage: wie verhält sich die „Legende“ zu den großen Formen, in die das religiöse Bewusstsein der europäischen Völker gegossen worden ist? In ihrem Charakter, in ihrer Entstehung ist diese Einstellung höchst unabhängig: Gleichsam als beginne ein Mensch, der mit allen Formen der Religion, sowohl aller Zeiten wie aller Völker, gebrochen hat, beunruhigt durch sein Gewissen, zum Nachdenken über die Religion zurückzukehren, und versuche nun selbständig, gründend einzig auf seinen beunruhigenden Gefühlen, sich eine Religion zu schaffen. Streng genommen blitzen in ihr die Namen Christentum und Katholizismus nur flüchtig auf; aber dem ersteren ist nur der hohe Begriff vom Menschen, dem zweiten – die Verachtung des Menschen und der schreckliche Versuch entnommen, dessen durch Schicksal und Willen durch individuelle Weisheit und Kraft zu schmieden. Das stürmische, sich unaufhaltsam entwickelnde Denken hat sich dieser beiden Tatsachen der Geschichte bemächtigt, als ob es in ihnen Verwandtes spürte, hat sie an sich gezogen, wobei es sie mit Wendungen der Dialektik entstellte, und sich durch nichts leiten lassen als die Gesetze jener Seele, in deren Niederungen es geboren wurde.

Das abstrakte, verallgemeinernde Gefüge dieser Seele zeigt sich darin, dass die „Legende“, die sich nur auf die inneren Bedürfnisse des Menschen stützt, aber nicht diesen entspricht, sondern nur den historischen Widersprüchen. Das Schicksal der Menschheit auf Erden einzurichten und dabei die Schwächen des Menschen zu nutzen, – dies ist ihr Leitgedanke. Und darin stimmt sie damit überein, was man in einer der ausgebildeten Formen religiösen Bewusstseins vermuten kann, eben in der Römisch-Katholischen Kirche. Hierher rührt die Fabel der „Legende“, das Gewebe, in das die Gedanken der katholischen Kirche hineingestickt sind. Hier sehen wir uns, nachdem wir über ihre Beziehung zur angenommenen katholischen Idee ausgesprochen haben, indes veranlasst unsere Ansicht über die Beziehungen der drei großen christlichen Kirchen auszusprechen. Sie wird gleichzeitig den endgültigen Standpunkt klarlegen, von dem aus man die „Legende“ als Ganzes betrachten muss.

Das Streben nach **Universalität** bildet das allgemeinste Charakteristikum der Katholischen Kirche, wie das Streben nach dem **Individuellen, Besonderen** der Grundzug des Protestantismus ist. Wenn wir aber annehmen wollten, diese in ihrer Grundlage unterschiedlichen Züge seien in diesen Kirchen entsprungen oder entstammten dem Geist des Christentums, so irrten wir sehr. Die Universalität ist ein Kennzeichen der romanischen, wie der Individualismus der germanischen **Rassen**; und nur darum hat das Christentum bei seiner Ausbreitung in Westeuropa diese besonderen Züge angenommen, weil es auf diese beiden unterschiedlichen Völkertypen stieß. Ob wir nun die einzelnen Tatsachen oder den gesamten Verlauf der Geschichte betrachten, ob wir uns dem Recht, der Wissenschaft oder der Religion zuwenden, überall werden wir entdecken, dass der leitende Gedanke in dem einen Fall die Neigung zum Allgemeinen, im anderen – zum Einzelnen ist. Die Rechtsdogmen des alten Rom, die ebenso abstrakt waren wie ihre Götter, passen ebenso für jedes Volk und für jede Zeit, wie auch die Prinzipien von 1789, die dem Menschen galten, mit der Absicht, auf seinem Recht – das Recht der Franzosen¹ zu begründen. Das Suchen nach Allgemeingültigem, um ihm mit Zuversicht alles Einzelne zu unterlegen, ist hier nur zu offenkundig. Die Philosophie Descartes', die einzig wahrhaft große bei den romanischen Völkern, versucht ebenfalls die ganze Mannigfaltigkeit der lebendigen Natur auf zwei Kategorien des Daseins zurückzuführen: auf die räumliche Ausdehnung und das Denken, wie Horaz und Boileau² bemüht waren, alle Aufwallungen des poetischen Entzückens auf zwei einfache und klare Formeln zu bringen; wie Cuvier³ die ganze Tierwelt auf einige wenige ewig bestehende Typen zurückgeführt hat und wie eine ganze Reihe großer französischer Mathematiker⁴, denen sogar die geometrischen Zeichnungen zu konkret waren, die Erkenntnis der Natur auf die Erkenntnis der Algebra reduziert haben. Das Interesse und die Neigung zur Verallgemeinerung und eine gewisse Blindheit für alles Einzelne hat in der geistigen Welt der lateinischen Rassen alle diese großen Tatsachen hervorgebracht; und ihnen entsprechen nicht weniger große

¹* Gemeint ist die „Erklärung der Rechte der Menschen und Bürger“ der Verfassunggebenden Versammlung vom 26. August 1789. Sie umfasste das Prinzip der Volkssouveränität und das Naturrecht.

²* Horaz, „Ars poetica“ und Boileau, „L'art poétique“ (1674).

³* Cuvier formulierte 1812 die Lehre von den vier Typen der Tiere: Wirbeltiere, Weichtiere, Gliedertiere, Strahltiere.

⁴* Gemeint sind wohl u.a. F. Viète (1540-1603) und R. Decartes (1596-1659).

Tatsachen in ihrer politischen Geschichte. Der Wunsch zu vereinigen, der in seinem Verfolg alles Individuelle erstickt, ist ein nie sterbendes Begehren Roms wie auch all dessen, was seinem Boden entsprossen ist. Dieser tiefe, unbewusste und unaufhaltsame Instinkt zwang, entgegen jeder klaren Berechnung, die römischen Legionen von Land zu Land, immer weiter und weiter zu ziehen und schließlich an bis in Orte, die Auge und Verstand noch nicht erreicht hatten; er bewog die Missionare des römischen Episkopats zuerst nach Deutschland und England und einige Jahrhunderte später in die weiten, unbekannten Länder Zentralafrikas, ins innere China und ins ferne Japan zu gehen. Infolge einer unüberwindlichen Abneigung gegen alles Persönliche, Zerstreute, Einmalige hatte sich die römische Kirche selbst gleichsam in große geistige Orden zusammengeballt, – eine in der Weltgeschichte einmalige Erscheinung, die mit keiner Eigenschaft des Christentums verknüpft ist und die zu verschiedenen Zeiten und in allen seinen verschiedenartigen Formen nur auf romanischem Grund vorgekommen ist. Und war es nicht, als ob der Geist des Mönchtums, der Geist des Eremitentums, der Vereinzelung von der Welt, auf diesen Boden verpflanzt, in die Welt gekommen ist, um sie seinen Forderungen und Begriffen, den Formen seiner Betrachtungsweise und seines Alltagslebens zu unterwerfen? Während die Asketen aller Völker und Zeiten sich von der sündhaften Menschheit abkehrten, sich vor ihr in die Wüste flüchteten, um sich dort zu retten, wandten sich die Asketen der katholischen Kirche gemeinsam dieser Menschheit zu, um sie dorthin zu führen, wohin zu gehen ihr allein niemals in den Sinn kam. Mit diesem Streben zum Universellen vereinigte sich bei den romanischen Rassen untrennbar das Unverständnis für alles Individuelle, gewissermaßen eine Blindheit ihm gegenüber, die Unfähigkeit, seine Natur zu verstehen und seine Leiden zu bedauern. Die Worte des römischen Legaten, der seinen Soldaten befahl: „Schlagt sie alle tot, beim Jüngsten Gericht wird Gott die Ketzler von den Katholiken scheiden“,¹ waren vielleicht mit allzu großer Nachdenklichkeit gesagt; zum mindesten wissen wir aus den Chroniken genau, dass der Kreuzzug, der nach Languedoc führte,² von solchem religiösen Eifer beseelt und so ernsthaft war, dass wir unseren Wunsch, in diesen Worten eine zynische Gotteslästerung zu sehen fahren lassen müssen. Die Lehre Calvins, die sich in Frankreich nur mit Mühe ver-

¹* Diese Worte wurden der Überlieferung zufolge vom Gesandten des Papstes Innocent III., Amalrik, als Abrechnung mit den Albigensern gesprochen.

²* Die Rede ist von den gegen Häretiker gerichteten Albigenserkriegen und Kreuzzügen 1209-1229 in Südfrankreich.

breitete, bedrohte dieses Land viel weniger als Deutschland die dort von Luther entfachte Flamme; und die Bartholomäusnacht hat sich aber gerade in Frankreich ereignet. Mitglieder ein und derselben Familien haben einander umgebracht, auf dass alle Franzosen einander gleich seien; wie drei Jahrhunderte später die Mitglieder des Konvents, im Namen anderer Prinzipien, mit der gleichen Grausamkeit französische Menschen mordeten, die sich von ihnen unterschieden, und später jede Meinungsverschiedenheit in ihren eigenen Reihen als Verbrechen ahndeten. Missachtung des menschlichen Lebens, schwaches Interesse für das Gewissen des anderen, Gewalttätigkeit gegen den Menschen, gegen das Volk, gegen die Menschheit: Das ist die grundlegende, unausrottbare Eigenschaft der romanischen Rasse, die zutage trat in den großen Taten des Römischen Imperiums, im französischen Zentralismus, in den Angriffskriegen der katholischen Reaktion und der ersten Revolution, im Jesuitenorden, in der Inquisition und im Sozialismus¹.

Stets und überall, mit dem Kreuz oder mit Kanonen, im Zeichen der Republik oder des Adlers der Cäsaren, im Namen verschiedener Wahrheiten, erhoben sich in verschiedenen Epochen die Völker, die romanisches Blut in ihren Ader spürten, gegen andere, friedliche Völker, um sie, ohne erst tief in ihre Seele zu schauen, zu zwingen, von den Romanen Formen des Denkens, ihres Glaubens, ihrer sozialen Ordnung zu übernehmen. Die Unbarmherzigkeit gegen den Menschen, die Unfähigkeit ihn zu verstehen, und gleichzeitig eine große Fähigkeit zur Organisation der Menschheit, haben diese Völker gleichsam zum Zement gemacht, der alle übrigen Teile, manchmal unermesslich wertvollere, dafür aber schwächere, zu einem einzigen großen Ganzen zusammenschweißt. Nichts an und für sich Großes, Wahrhaftes oder Heiliges hat das romanische Genie geschaffen; außer einem: die Verbindung zwischen allem wahrhaft Großem, Wahrem und

¹ Gemeint sind Fourier, Saint-Simon, Cabet, Louis Blanc usw., in denen der Sozialismus als ein Traum, als ein leidenschaftlicher und sehnlicher Wunsch entstand, bevor er in der Folge wissenschaftlich begründet wurde. Man kann generell behaupten, dass, wie die ersten Republiken, sowohl die der Fabier, wie die der Augustäer, der erste romanische Versuch waren, die Menschheit im Recht zu vereinigen, der Katholizismus ein romanischer Versuch war, sie in der Religion zu vereinigen, und so entstand der Sozialismus in Frankreich ebenfalls als ein romanischer Versuch, die Menschheit auf ökonomischer Basis zusammenzuschließen. Daraus ist zu ersehen, dass, mögen auch die Mittel mit den sich verändernden Verhältnissen wechseln, das **Ziel** des romanischen Geistes im Verlauf zweier Jahrtausende, d.h. ihrer gesamten historischen Existenz, stets dasselbe geblieben ist.

Heiligem, was von anderen Völkern geschaffen wurde, was aber in seiner Gesamtheit die Geschichte bildet. Daher rührt die Anziehungskraft aller romanischen Zivilisationsformen; daher der Lyriismus und die ewige Sehnsucht nach etwas, die uns z. B. in der katholischen Musik so packt. Andere, obschon ihrem Wesen nach tieferer und inhaltsreicherer Völker lehnen sich unweigerlich an diese Zivilisationen, an diese Kirche, Wissenschaft und Literatur an. In ihnen allen erwacht der verborgene Instinkt **nach Einheit**, und sie löschen mit wehmütigem Gefühl ihren eigenen höheren Genius aus und gehen, um mit dem wundersamen Bau, dem ewigen, stetig wachsenden, kalten, aber doch herrlichen Bau zu verschmelzen.

Der Geist der germanischen Rasse ist, im Gegenteil, stets und überall, womit er sich auch beschäftigen möge, auf das **Einzelne, Spezifische, Individuelle** gerichtet. Im Gegensatz zum umfassenden Blick des Romanen, ist der Blick des Germanen durchdringend, und hierher rühren die Besonderheiten ihres Rechts, ihrer Wissenschaft, ihrer Kirche und Dichtung. Menschliches Gewissen statt menschlicher Schicksale, der häusliche Alltag statt politischer Zusammenstöße, die Versenkung in die Tiefen des eigenen **Ich**, statt der Erkenntnis der Welt – das alles sind verschiedene Folgen dieser einen Tatsache. Man kann die Zugehörigkeit germanischer Völker zur Katholischen Kirche als Ergebnis eines großen Irrtums bezeichnen, die lange Dauer dieser Erscheinung lässt sich nur damit erklären, dass diese Völker die wahren Absichten Roms nicht erkannt haben, und dass Rom das Leben jenseits der Alpen nicht allzu genau untersucht hat. Die Reformationsbewegung, die zwei Jahrhunderte umfasst und Europa in zwei feindselige Lager gespalten hat, war nur der Ausdruck der Erkenntnis dieses Missverständnisses, über das beide Seiten erstaunt waren und das sie seither für immer getrennt hat. Als Luther, der arme Augustinermönch, seinen Orden, das Imperium und die Weltkirche vergessend und nur auf sein gepeinigtes Gewissen horchend, mit Festigkeit erklärt hatte, dass er sich nicht für einen Verirrten halte, solange man ihm das nicht durch „das Wort Gottes“ beweise¹, hatte sich in ihm, in seiner hartnäckigen Gegenüberstellung von **Ich** und Welt, zum ersten mal das germanische Wesen kundgetan und ist ein fester Faktor der Geschichte geworden, der nicht mehr **sich**, sondern **andere** beugt. Die Welt der religiösen Sekten, die daraus entstanden ist, dieser seltsame Gottesglaube auf eigene Art und Weise, ohne jede Nei-

¹* Das Wort Luthers vom 18. April 1521 auf dem Wormser Reichstag als Antwort auf die Aufforderung, sich von seinen Überzeugungen loszusagen.

gung, seinen Glauben dem Glauben anderer anzupassen, – ist in der Sphäre des religiösen Bewusstseins dasselbe, was früher in der sozialpolitischen Sphäre der Feudalismus¹ war; dieses andere eigenartige Begehren, das eigene **Ich** zum Zentrum aller Begriffe und Erkenntnisse zu setzen, als etwas Unbedingtes, das sich mit nichts in Übereinstimmung bringt, mit dem sich aber alles andere in Übereinstimmung zu bringen hat. Schließlich ist auch der dritte große Faktor, den die germanische Rasse in die Geschichte hineingetragen hat – ihre besondere Anschauung der Natur, ihre Philosophie – gleichfalls eine Folge dieser Geistesrichtung. Wie in den Sphären der Religion und der Politik, so ist auch auf diesem rein geistigen Gebiet das eigene **Ich**, der höchste Ausdruck dieser Rasse als die Quelle aller Normen und Grenzen und Zusammenhänge anerkannt worden, die wir in der Natur beobachten. Auch das tiefere Studium der Welt, das für alle anderen Völker seit Beginn der Geschichte das interessierte Betrachten dieser Welt und das Nachdenken über das Gesehene war, wurde für eine Reihe von tiefblickenden germanischen Gelehrten, beginnend mit Kant, die Erkenntnis der geheimsten Regungen ihres eigenen inneren Wesens. „Die Vernunft diktiert der Natur ihre Gesetze“, „die Welt ist **meine** Vorstellung“, ist „die Entwicklung der von **mir** erkannten **Idee**“,² – das alles sind Worte, die Europa mit Staunen vernommen und wiederholt hat, und die tief vorbestimmt sind durch die besondere psychische Eigenart der germanischen Rasse; wenn wir die lange Kette ihrer Beweise prüfen, auf die sie sich, angeblich unvoreingenommen, stützen, verlieren wir schließlich das Vermögen, Gegenstands-Erkentnis von subjektiver Illusion zu unterscheiden und fragen uns: Welche

¹ Das Wesen des Feudalismus gibt vielleicht am besten eine mittelalterliche Redensart wieder: „Chaque seigneur est souverain dans sa seigneurie“, in dem nicht etwa der politische Zusammenhang oder die wirtschaftlichen Verhältnisse, sondern, wenn man so sagen darf, der **Provinzialismus** des Willens als die wichtigste Besonderheit der Lebensgestaltung betrachtet wird. Es ist bemerkenswert, dass diese Formel gerade in französischer Sprache ihren Ausdruck gefunden hat, also einem Gehirn entstammt, das besonders fähig ist zur Verallgemeinerung, zur Erfassung gemeinsamer Eigenschaften aus einem Komplex verschiedenartiger Erscheinungen; obwohl es sich um eine Einrichtung zweifellos germanischen Ursprungs handelt (das Territorium der Ausbreitung des Feudalismus ist gleichzeitig das Ansiedlungsterritorium der germanischen Völker, die sich in bis dahin rein romanische Länder verirrt hatten). Aus allen Ländern mit überwiegend romanischem Blut verschwunden, ist der Feudalismus als politischer Partikularismus in rein germanischen Ländern erhalten geblieben.

²* Philosophische Leitsätze von Kant, Fichte und Hegel.

Mittel hat denn der Mensch, sich durch die Bedingtheiten der Zeit, des Raumes und der Völker hindurchzukämpfen? Und kann er, so sehr an diese Bedingtheiten gebunden, hoffen, sogar die Bedingungen seiner menschlichen Organisation irgendwann einmal zu überwinden und vorzustoßen zur in seiner Fülle absoluten Erkenntnis und Wahrheit?

Und was auch immer wir uns an kleineren Gegenständen vornehmen, immer und überall entdecken wir die Neigung des germanischen Geistes zum Einzelnen. Ihre Dichtung hat, im Gegensatz zur heroischen Dichtung der romanischen Völker, die Welt der privaten Beziehungen zu ihrem Gegenstand erwählt, die Familie statt des Forums, das Herz des einfachen Bürgers statt der hohen Pflichten und mannigfaltigen Sorgen eines Königs, Eroberers oder seiner Berater. Die kleinbürgerlichen Dramen, die Sittenromane, die zu ihnen neigende Tätigkeit Lessings und Addisons, und endlich selbst Goethe mit der Welt der dumpfen inneren Unruhe seines Faust – alles das, worauf wir den Stempel des persönlichen Genies zu sehen vermeinen, trägt vielmehr den Stempel des Genies eines Volkes. Das Verständnis des individuellen Rechts schuf im grauen Mittelalter das Gericht der zwölf Geschworenen, die ihr Urteil nicht nach einer für alle Fälle geltenden, zuvor festgelegten Norm sprechen, die das Gesetz für alle Fälle vorausgesehen hat, sondern nach ihrem tiefen Gewissen. Aus demselben Grunde lehnt das englische Volk die Kodifizierung seiner Gesetze, die sich auf ein Jahrtausend erstrecken, entschieden ab; und die deutschen Forscher haben tiefsinnige Betrachtungen angestellt über das Recht des Mittelalters und seine historische Entwicklung und endlich über das Recht aller Völker, wo neben dem Höchstentwickelten auch das Ursprünglichste einer genauen Untersuchung unterzogen wird. Die Worte des großen Herder, eine **jede** Zeit und jeder Ort lebe für sich allein,¹ haben die Ära des wahren Verständnisses der Geschichte eröffnet, indem sie auf die Notwendigkeit der Erkenntnis des Individuellen und Besonderen in ihr hinwiesen. Und wie vollkommen entsprechen dem die Worte eines anderen deutschen Denkers, die den Sinn dessen, was lebte und gestorben ist umfassen und an das Gewissen alles Lebenden gerichtet sind: „Betrachte **jeden**, der dir gleicht, als **Zweck**, der niemals und unter keinen Umständen ein Mittel sein kann“.² Dieses Reich der an und für

¹* Rozanov bezieht sich hier auf Herders Shakespeare-Aufsatz, der 1773 in dem gemeinsam mit Goethe herausgegebenen Buch „**Von deutscher Art und Kunst**“ erschien, sowie auf seine Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ (1774).

²* Die entsprechende ethische Devise Kants lautet in der „Grundlegung zur Meta-

sich seienden Ziele, diese ethische Monadenlehre Kants, – in welch lebendigem Verhältnis steht sie zu den Ideen von Leibniz, – und diese ganze germanische Welt, die sich gleichsam in Myriaden von Zentren zerstreut hat, deren jedes nur **sich** fühlt und nur sich **selbst** wahrnimmt, **durch sich** alles erkennt, allem glaubt und für alles handelt, – wie seltsam ergänzt diese Welt jene andere, von der wir früher gesagt haben, dass sie alles umfasse, beherrsche, die Formen bestimme, doch nicht die Kraft habe, irgendeinen **Inhalt** zu schaffen. Als ob diese zwei entgegengesetzten und einander entsprechenden Rassen die Ränder irgendeiner großen Stufe widerspiegeln, deren Bewegungen die Geschichte erzeugen, die Jahrhunderte nach sich ziehen und die Völker trennen, deren freie Genien aber nur der Abglanz des Willens von etwas Höherem sind, das zu erkennen ihnen nie beschieden war.

Der uferlose Mystizismus des Protestantismus, der Wunsch, die erhabene Wehmut des Herzens, irgendwo unter Wilden, durch eine Heldentat zu stillen – das ist dieselbe Sehnsucht der germanischen Rasse, die wir aus der romanischen Musik, der romanischen Dichtung und der unermüdlichen Tätigkeit der großen romanischen Politiker kennen. Unüberbrückbar getrennt, ewig die Mängel der anderen empfindend, sind sie voll innerer Disharmonie; und diese Disharmonie tragen sie aus der Tiefe ihres Geistes hinein ins Leben und in die Geschichte, die sie schaffen. Ihr ewiger Kampf und ihr rastloses Schaffen sind nur der Widerstreit der Gegensätze, die sich nie verstehen können, und die Vorbereitung von Formen und Inhalten, die sich niemals zu einem lebendigen Ganzen vereinen können. Daher rührt das Gefühl des Unbefriedigt-Seins, das so vorherrschend ist in der Geschichte, daher das ewige Streben und die Unzufriedenheit mit allem Erreichten.

XXI

Das Hineintragen der Harmonie in Leben und Geschichte, die Verschmelzung der Farben und der Leinwand zu einem lebendigen Bild – das ist es,

physik der Sitten“ (Akademieausgabe, Bd. IV, S. 429): „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (*Der Verweis des Kommentars in V.V. Rozanov, „Nesovmestimye kontrasty žitija“ (Moskau 1990, S. 567) auf die „Kritik der reinen Vernunft“ ist hier irreführend.)

was die Menschen auf Erden nicht vollbracht haben und was ihnen so entsetzlich fehlt. Es fehlen ihnen „die Palmenzweige“ und die „weißen Gewänder“, der innere Friede und die innere Freude, um Gott zu preisen, ihr Schicksal, einander und jedes Werk ihrer Hände zu preisen.

Durch welche inneren Regungen sich dies vollziehen könnte, wie jenes Entzücken zu empfinden wäre, das zur Stillung jeder Trübsal, zur Versöhnung mit jedem Hass ausreichen würde – das können wir nicht wissen. Wir können es nur wünschen und erwarten; und das wünschen und erwarten auch alle Völker als etwas, was unweigerlich kommen muss.

Die Rasse, die als letzte den Schauplatz der Geschichte betreten hat und zu der auch wir gehören, besitzt in den Besonderheiten ihrer psychischen Art die größte Befähigung, diese gewaltige Aufgabe zu erfüllen. Gleich fremd dem Streben nach äußerer Vereinigung verschiedenartiger Elemente wie auch der grenzenlosen Absonderung jedes Elementes in sich selbst, ist sie erfüllt von Klarheit, Harmonie, Bereitschaft sich selber durch sich mit ihrer Umgebung, wie auch die verschiedenen Elemente der Umgebung untereinander durch sich selbst in Einklang zu bringen. Statt der gewalttätigen Absicht der romanischen Rassen, alles in eine einheitliche Form zu fassen, ohne den individuellen Geist zu beachten und zu schonen, und statt des hartnäckigen Bestrebens der germanischen Rassen, sich vom Ganzen zu trennen und sich in die endlose Welt der Einzelheiten zu verlieren – dringt die slavische Rasse als innere Einheit in die verschiedensten und offenbar unversöhnlichsten Gegensätze vor. Der Geist des Mitleids und der grenzenlosen Geduld und die gleichzeitige Abneigung gegen alles Chaotische und Düstere zwingt sie, ohne jegliche Gewaltanwendung, langsam aber stetig jene Harmonie zu schaffen, die einmal auch die anderen Völker empfinden werden: Und statt sich selbst und diese Harmonie zu vernichten, werden sie sich ihrem Geiste unterwerfen und ermattet ihr entgegengehen.

Das Bewusstsein von der Unzulänglichkeit jener Ideale, welche die anderen Rassen erstreben, kann die Zusammenfassung unserer Kräfte am stärksten befördern. Wir müssen schließlich begreifen, dass die unzähligen Leiden, die der Mensch in der Geschichte erduldet, sie segnend, weil sie ihm die Erkenntnis „von Gut und Böse“ gegeben haben, in Wirklichkeit vergebens erduldet wurden; und dass der Mensch von dieser Erkenntnis ebenso weit entfernt ist wie an jenem Tage, da er das erste Mal die Hand nach ihr ausgestreckt hat. Unüberbrückbare Schranken, die ihn trennen und binden, ermöglichen ihm, nur einen Vorglanz dieser Erkenntnis, die ihn lockt und beunruhigt, wahrzunehmen, niemals aber die Sonne der Wahrheit

unmittelbar zu erblicken. Wir müssen auch begreifen, dass die unaufhörliche Sehnsucht, die „zerstreute Herde“ der Menschheit zu sammeln, sie im Gefühl der unversöhnlichen Feindschaft nur noch mehr „zerstreut“ hat, und dass diese Feindschaft um so unerbittlicher wurde, je leidenschaftlicher und gewaltsamer die Vereinigungsversuche waren. Nur so werden wir uns darüber klar werden, wie trügerisch jene Größe war, nach welcher der Mensch im Verlaufe seiner ganzen Geschichte gestrebt hat. Unseren Geist zähmend, werden wir einsehen, dass des Menschen Aufgabe auf Erden die Beschränkung ist. Wenn wir aufhören werden, unsere Gedanken und Wünsche stets auf das Ferne zu richten, werden wir die Fülle unserer Kräfte wieder empfinden, die zu uns zurückkehren wird nach fruchtlosen Wanderungen. Und wenn dies geschehen ist, dann werden wir die Erhabenheit jener Aufgaben begreifen, die uns früher so unbedeutend und so uninteressant erschienen. Wir werden einsehen, dass ein einziges aufgeregtes Herz zu beruhigen, eine Sehnsucht seines Mitmenschen zu stillen mehr und höher ist, als eine glänzende Erfindung zu machen oder die Welt durch eine überflüssige Heldentat in Erstaunen zu versetzen. Unsere Heldentaten werden uns naheliegen und in der Linderung jener Leiden bestehen, mit denen die Welt in ihren unfruchtbaren Strebungen überschwemmt ist. Und unser Hochmut wird sich legen, unsere wahre Würde wird wachsen. Wenn wir die Schwäche unserer Kräfte gegenüber den großen Zielen einsehen, werden wir auch aufhören, die menschliche Persönlichkeit dem Piédestal dieser Ziele zu opfern. Wir werden nicht mehr Leiden auf Leiden häufen, damit wir eine Höhe erreichen, von der aus uns fernste Völker und künftige Zeiten werden sehen könnten. Wir werden die absolute Bedeutung des Menschen erfassen, wir werden begreifen, dass Freude und Licht in seinem Herzen, auf jedem einzelnen Gesicht – das Höchste, Beste und Wertvollste in der Geschichte ist.

Die Verwirklichung und Ausbreitung dieser Harmonie im Leben wird noch lange nicht als die höchste Aufgabe des Menschen auf Erden betrachtet werden. Noch lange wird man die Schwerter nicht in Pflugscharen umschmelzen,¹ denn dies wird natürlich nur aus innerem freudigem Bedürfnis, niemals jedoch aus äußerer logischer Erkenntnis geschehen. Selbst Pflüge vorziehend, wird der Mensch zuerst Schwerter schmieden, um mit ihnen die Menschen zu den Pflügen zu treiben. Aber kehren wir nicht zu den beunruhigenden Gedanken zurück – sie sind von der „Legende“ ausgeschöpft wor-

¹* Jesaja 2, 4.

den. Forschend, wodurch sie zu bekämpfen sind, wollen wir uns nun dem dritten großen Zweig der christlichen Welt zuwenden.

Wie der Katholizismus das romanische Verstehen des Christentums und der Protestantismus – das germanische ist, so ist die Rechtgläubigkeit sein slawisches Verstehen. Wenn ihre Lehren und Dogmen auch in griechischem Boden¹ wurzeln und sich auf diesem Grund seine Dogmen herausgebildet haben, spiegelt doch jener besondere Geist lebhaft die Züge der slawischen Rasse wider, den sie in die Geschichte ausstrahlt. Und gerade das ist ja bedeutsam für die historischen Geschehnisse der Völker und nicht die dogmatischen Unterschiede, die äußerlich die Kirchen trennen und so leicht überwindbar erscheinen. Ohne Zweifel hat nicht das filioque die Inquisition heraufbeschworen, obgleich die Inquisition auch dort bestand, wo es das **filioque** gab.² Der dogmatische Unterschied fiel zusammen mit dem Charakter und der Geistesrichtung, der keinerlei Zusammenhang mit ihr hat und ausschließlich aus den rassischen Bestandteilen des romanischen Stammes hervorgeht. Aber selbst wenn es diesen Unterschied nicht gegeben hätte, hätten die germanischen und slawischen Völker sich unweigerlich in der Auslegung und der Ausübung der christlichen Lehre von den romanischen Völkern getrennt und dann auch untereinander entzweit. Bis auf den heutigen Tag weigert sich jede dieser Kirchen so hartnäckig, sich mit einer anderen zu vereinigen, weil im Grunde nicht nur die Dogmen sie trennen, sondern weil jede von ihnen ein eigenes inneres Gefüge hat und sie in jedem ihrer Charakterzüge zutiefst eigenartig ist und sich völlig von den übrigen Kirchen unterscheidet. Das Leben, das in jeder von ihnen pulst, ist ein Leben eigener Art.

Und doch leuchten ein einziges Evangelium und ein einziger Geist in allen diesen christlichen Kirchen. Und wenn wir uns klar werden wollen, welcher dieser drei Typen dem Christentum am meisten entspricht, dann müssen wir unwillkürlich gestehen, dass es der Geist der Rechtgläubigen Kirche ist. Wenn man uns auf die unerklärliche Anziehungskraft des Katholizismus verweist, auf die weiten Gedanken, die ihn erfüllen und ihn begründet haben, seit der frühesten Scholastik bis auf unsere Tage, so können wir

¹ Wir müssen übrigens dessen eingedenk sein, bis zu welchem Grade dieser Grund in den ersten Jahrhunderten unserer Ära, in der Epoche der Völkerwanderung, mit slawischen Elementen getränkt worden ist.

^{2*} Es handelt sich um ein Dogma der Katholischen Kirche, demzufolge anders als in der Orthodoxie der Heilige Geist nicht nur vom Vater ausgeht, sondern auch vom Sohn.

das alles ohne weiteres anerkennen und auch zugeben, dass von dem allen keine Spur in unserer Kirche und ihrer Geschichte enthalten sei. Wenn man uns auf alle Früchte des Protestantismus verweist, auf sein gottesfürchtiges Leben, auf die Freiheit seiner Kritik und der daraus folgenden großen Aufklärung – werden wir sagen, dass wir das alles sehen und nie die Augen davor verschlossen haben. Wir werden nur fragen: Aber das Christentum, der Geist des Evangeliums, das, was uns der Erlöser in Wort und Tat gelehrt hat? Wir besitzen nichts, keine hohen Heldentaten, keinen Glanz geistiger Eroberungen, keine Absichten, die Wege der Geschichte zu bestimmen. Aber hier steht vor euch eine arme Kirche, umgeben von zerstreuten Häuschen. Tretet in sie ein und vernehmt den unharmonischen Gesang des Diakons und irgendeines Knaben, der Gott weiß woher kommt, um ihm zu helfen. Ein alter, hochgewachsener Priester zelebriert die Mitternachtsmesse. In der Mitte der Kirche liegt ein Heiligenbild, an das einige alte Männer und Frauen aus den Ecken langsam herantreten. Betrachtet ihre Gesichter, lauscht ihren Stimmen. Und ihr werdet erkennen, dass das, was sonst überall längst verloren gegangen ist, was der Liebe nicht mehr zu Hilfe kommt und die Hoffnung nicht mehr stärkt – der **Glaube** – dass er hier lebt, in diesen Menschen lebt. Jener Schatz, ohne den das Leben unaufhaltsam versiegt, den keine Weisen finden, der die kleinmütig Suchenden flieht – in diesen einfachen Herzen leuchtet er: Und jene schrecklichen Gedanken, die uns verwirren und die Welt belasten, **ihren** Verstand und **ihr** Gewissen haben sie nie beunruhigt. Sie besitzen den Glauben; mit seiner Hilfe hoffen sie, und mit seiner Hilfe lieben sie. Was macht es, dass der Diakon auf dem Chor die Gebete unverständlich vorliest: Er glaubt aber an ihren Sinn, und die, die ihm zuhören, zweifeln nicht daran, dass er, wenn es notwendig wäre, für diesen Sinn sterben und in das Himmelreich eingehen würde; sie werden sterben wie alle, und gemäß ihren Werken ihren Lohn empfangen, auf den sie sich vorbereiten.

Kann sich mit dieser Ruhe des Herzens, mit dieser Festigkeit des Lebens, die Exaltation des Protestantismus oder das Weltziel der Großen und dem Verfall zueilenden Kirche vergleichen? Die Traurigkeit in dem einen und der sehnsuchtsvolle Wunsch in dem anderen, sind dies nicht nur Zeichen des Verlustes von etwas, ohne das die Kirche ein bloßes Gebäude bliebe und die Schar der Betenden – nur eine Menschenansammlung? Und der ganze künstlerische Glanz, mit dem sie sich umgeben, diese unvergleichlichen Gemälde, diese bezaubernde Musik, diese großartigen Kathedralen – zeugt dies alles nicht von dem Wunsch, in sich **das** zu erwecken,

was in jenen armen Betenden niemals verschüttet worden ist, jenes Verlorene zu suchen, das in dieser unscheinbaren Kirche nie zugrunde gegangen ist? All die unzähligen Wünsche, von denen Europa erfüllt ist und die es erschauern machen, kommen sie nicht aus dem Verlangen, die große Trauer zu betäuben, die sie nicht überwinden will und auch nicht kann; und die ganze Schönheit, Großartigkeit und Mannigfaltigkeit seines Lebens, seine Zivilisation, – gemahnen sie nicht an ein großartiges Messgewand, in das unser Priester sich nie kleiden würde? So vollzog sich in der Geschichte diese unerklärliche und tiefe Erscheinung: „Es wurde dem Armen genommen und dem Reichen zugeteilt“.¹ In dem wundervollen Evangelien-Bild von Maria und Martha, die Christus in ihr Haus aufgenommen haben, sind diese unerforschlichen Wege der Kirchen vorgezeichnet. Martha geriet, als Er hereintrat, in Verwirrung und eilte sich; sie dachte an eine reichhaltige Bewirtung und vergaß darüber sogar Den, für Den sie bestimmt war. „Maria aber, ihre Schwester, setzte sich zu Jesu Füßen und hörte seiner Rede zu.“² Gequält und auf sie erzürnt trat Martha an den Meister heran und sprach: „Herr, fragest du nicht darnach, daß mich meine Schwester läßt allein dienen?“ Und dann sprach Er die Worte aus, in denen der Sinn des ganzen Leben und der ganzen Geschichte erklingt: „Martha, Martha, du hast viel Sorge und Mühe; eins aber ist not. Maria hat das gute Teil erwählet, das soll nicht von ihr genommen werden.“

Unserer Heiligen Kirche war es nach dem unerforschlichen Wege der Vorsehung gegeben, dieses „Eine“, das allein not tut, zu erwählen. Sie hat nur an den Erlöser geglaubt und Seiner Rede gelauscht. Beten wir, dass dieser Glaube nicht von uns genommen werde, und seien wir, nach dem Gebot des Meisters, nicht eifersüchtig auf unsere eifrigen Schwestern, dass sie soviel haben schaffen können.

XXII

In dem Maße, in dem die Schätze unseres Glaubens in uns versiegen, beginnen uns jene Ideale zu beunruhigen, die das Leben der übrigen christ-

¹* Matthäus 25, 29.

²* Lukas 10, 39-42.

lichen Kirchen ausmachen,¹ die endlosen Entwicklungen der inneren Gefühle und der subjektiven Denkungsart oder aber die Sorge um die Schicksale der Menschheit in ihrer äußeren Organisation. Wir sind bestrebt, mit diesen Sorgen die Leere auszufüllen, die in unseren Herzen durch den Verlust des Glaubens entsteht, und dies geschieht jedesmal, wenn wir aus irgendeinem Grunde das lebendige Band zu unserem Volk verlieren. „Die Legende vom Großinquisitor“ ist der Ausdruck einer solchen inneren Unruhe, – der höchste, der je gefunden wurde; und dies, weil die Leere, die sie ersetzt, weit aufklafft und der Grund in ihr nicht nur sehr tief ist, sondern es ihn, wie es nicht scheint, einmal zu gibt. Erinnern wir uns der Worte Iwan Karamasoffs: „Endlich hast du es erraten“, als Aljoscha ihm sagt: „Dein Inquisitor glaubt nicht an Gott, sieh, das ist sein ganzes Geheimnis!“

In unserem historischen Dasein ist dies in diesem Sinne der giftigste Tropfen, der jemals niederfiel und der uns schließlich von jener Phase der geistigen Entwicklung trennt, die wir nun bereits zwei Jahrhunderte durchlaufen. Mehr Bitternis, mehr Verzweiflung und, sagen wir es ruhig, soviel Größe in der Ablehnung der eigenen Lebensbedingungen, haben wir nicht nur nie erlebt, und – es ist kaum daran zu zweifeln – werden wir auch nie wieder erleben. Die „Legende“ ist in ihrer Art überhaupt etwas Einzigartiges. Die zweideutigen Späße, mit denen Faust die Fragen Margarethens nach Gott herabspielt, die Dunkelheit des religiösen Bewusstseins im Hamlet, – das alles ist nur ein armes Lallen im Vergleich zu dem, was beantwortet und gefragt wurde in dem kahlen Zimmerchen des kleinen Gasthauses, wohin unser großer Künstler die Personen geführt hat, die seine gewaltigen Gedanken äußerten; und dort, die Jahrhunderte zerlegend, uns das wundervolle Erscheinen Christi vor „der stinkenden und leidenden“ Menschheit zeigend und Ihn in die düsteren Gewölbe der Inquisition versetzend, hat er uns wieder die weite Wüste und in ihr Den erkennen lassen, der sich anderthalb Jahrtausende zuvor anschickte die Menschheit zu retten und Seinen Versucher überwand, der zu Ihm sagte, dass dieses Opfer **vergebens** sei; dass Er, Der die **wahre Natur** des Menschen **nicht kenne**, nicht imstande sei, sie zu retten, und dass vielmehr früher oder später er selbst, der Böse, der ihre Natur besser kenne und sie **nicht weniger als Er liebe**, sie werde retten müssen.

¹ Darin finden wir die Erklärung für die bei uns von Zeit zu Zeit auftauchenden Tendenzen zur Vereinigung mit den anderen Kirchen. *Rozanov meint hier wohl vor allem das ökumenische Streben des Philosophen Vladimir Solov'ev.

Wahrhaft teuflische Züge; nicht das, was der Mensch von dem ihm auflauernden Bösen Geist denkt, sondern das, was der Böse Geist von sich selber denkt, – ist in wundervoller und unnachahmlicher Weise in der „Legende“ ausgesprochen. Aljoscha, der arme zitternde Aljoscha, der sich noch im Wachstum befindet, erhebt machtlos die Hände zum Himmel – die wahre Verkörperung eines winzigen Keims im gewaltigen faulenden Samen des Lebens –; zerschlagen und bedrückt von der mächtigen Beichte des Bösen, von den Geständnissen „des klugen Geistes der Wüste“, des „Geistes des Todes und der Vernichtung“. Wir wiederholen, die Gestalten des Inquisitors, des Studenten, des Künstlers selbst und des versuchenden Geistes, der hinter ihnen allen steht, tauchen nacheinander auf und vermischen sich, ihre individuellen Schärfen verlierend, zu einem einzigen Wesen, dessen Stimme wir vernehmen und verstehen, dessen Gesicht und Namen wir aber nicht unterscheiden. Wie ein Verlorener, der nirgends einen Halt findet, greift Aljoscha nach seinem Herzen, nach jenem **Leben**, das in ihm pulsiert, dessen Gesetze er aber nicht kennt, und von dem er nur das eine weiß, dass es gut ist. In der unfasslichen Kraft und Schönheit des Lebens, das uns gegeben ist und das wir segnen, aber das für uns unfassbar und geheimnisvoll bleibt, findet er den Stützpunkt gegen den Bösen Geist:

„Bruder, **wie wirst** du aber **leben?**“ fragt er.

In diesem Ausruf liegt der ganze Sinn und die ganze Kraft der Widerlegung: die Anerkennung der Beschränktheit des eigenen Verstandes, der sogar eine uns so nahe und verwandte Erscheinung wie das Leben nicht mehr begreift, nicht einmal annähernd begreift. Wie soll er da den Bau der Weltschöpfung und die Quellen von Gut und Böse ergründen? Gefesselt an das Leben und sogar „dessen Sinn nicht erfassend“, beginnen wir unweigerlich zu glauben, dass darin etwas unermesslich Tieferes enthalten sein müsse als jener armselige Sinn, den wir in ihm sehen möchten und da wir nur ihn fanden, waren wir bereit, uns mit ihm zufriedenzugeben, „ihn anzunehmen“. Das Gefühl des Mystischen, in dem unser Sein wurzelt, wenn wir es auch nicht sehen, erfüllt unser Herz, bezwingt unseren Verstand, gibt uns aber auch die Kraft zum Leben zurück. „Gerecht bist Du, Herr, und unerforschlich sind Deine Wege“¹, sagen wir unwillkürlich in der eigenen Seele, wenn wir nach allen unerklärlichen Mühen und Qualen des Verstandes zurückkehren zur Ruhe des einfachen Glaubens, der die sichere Folge unseres Bekenntnisses zum Unerforschlichen ist.

¹* Römer 11, 33.

Mit der Festigkeit dieses Glaubens sind auch unsere Hoffnungen verknüpft. In der „Legende“, die wir untersucht haben, ist eine Tatsache ausgelassen: Sie spricht nur von den „**Gerechtfertigten**“, aber nicht von jenen, denen **vergeben** wurde. In der Offenbarung aber steht gleich nach den Worten von den ersteren, deren Zahl Hundertvierundvierzigtausend ist, die tröstliche Verheißung auch **für die Übrigen**. Wir wollen diese Stelle anführen, und mögen ihre Worte jene Dürsterheit und Verzweiflung überwinden, in der wir unter dem Eindruck der „Legende“ gekreist hatten.

Darnach sah ich, und siehe, eine große Schar, welche niemand zählen konnte, aus allen Heiden und Völkern und Sprachen, vor dem Stuhl stehend und vor dem Lamm, angetan mit weißen Kleidern und Palmen in ihren Händen, schrieten mit großer Stimme und sprachen: Heil sei dem, der auf dem Stuhl sitzt, unserm Gott und dem Lamm!

Und alle Engel stunden rings um den Stuhl und um die Ältesten und um die vier Tiere, und fielen vor dem Stuhl auf ihr Angesicht und beteten Gott an und sprachen:

„Amen, Lob und Ehre und Weisheit und Dank und Preis und Kraft und Stärke sei unserm Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.“

Und es antwortete der Älteste einer und sprach zu mir: **Wer sind diese** mit den weißen Kleidern angetan? Und woher sind sie kommen?

Und ich sprach zu ihm: „Herr, du weißt es.“ Und er sprach zu mir: „Diese sind's, die kommen sind aus großer Trübsal, und haben ihre Kleider gewaschen, und haben ihre Kleider helle gemacht im Blute des Lammes.

Darum sind sie vor dem Stuhl Gottes, und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel; und der auf dem Stuhl sitzt, wird über ihnen wohnen.

Sie wird nicht mehr hungern noch dürsten; es wird auch nicht auf sie fallen die Sonne oder irgendeine Hitze; denn das Lamm mitten im Stuhl wird sie weiden, und leiten zu den lebendigen Wasserbrunnen, und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen.“¹

In diesem großen Bild ist das Ende aller irdischen Schicksale des Menschen beschlossen. In den Zeilen aus der Schöpfungsgeschichte, die wir an den Anfang unseres Buches gesetzt haben², ist der Ausgangspunkt der Menschen-Wanderungen gezeigt. Die „Legende“ selbst ist aber des Menschen Wehklagen, nachdem er seine Unschuld verloren und Gott sich von ihm abgewandt hatte und er erkannte plötzlich, dass er jetzt ganz allein geblieben sei, allein mit seiner Schwäche, mit seiner Sünde, mit dem Kampf von Licht und Dunkelheit in seiner Seele.

¹* Offenbarung des Johannes 7, 9-17.

² Im Motto.

Diese Dunkelheit überwinden, das Licht fördern – das ist alles, was der Mensch auf seiner irdischen Wanderung vermag, und was er tun muss, um sein beunruhigtes Gewissen zu beschwichtigen, das so belastet, so beschwert, so unfähig ist, die Leiden weiter zu ertragen. Die klare Erkenntnis dessen, woher dieses Licht und woher diese Dunkelheit kommen, kann ihn am stärksten festigen in der Hoffnung, dass er nicht ewig der Schauplatz dieses Kampfes bleiben wird.

Beilagen¹

1. Die Idee vom rational nichtharmonischen Aufbau der menschlichen Natur

Zu Seite 27f.: „Gerade die ‚Legende‘ bildet die Seele des ganzen Werkes, das sie umspannt, wie Variationen ein Thema; in ihr ist testamentarisch der Grundgedanke dieses Schriftstellers aufbewahrt, ohne den er weder dieses, noch manches andere seiner Werke geschrieben hätte; zumindest fehlten in ihnen die besten und höchsten Stellen.“

Die erste grundlegende Idee dieser „Legende“: **über den rational nicht-harmonischen Aufbau der menschlichen Natur** ist von Dostojewski erstmals 1856² in den „Notizen aus dem Untergrund“ – **dialektisch** und danach im Jahr 1866 **bildlich** ausgedrückt worden – in „Verbrechen und Strafe“:

[Aber das sind goldene Träume.]³ Oh, sagen Sie, wer verkündete als erster, dass der Mensch nur **deshalb** soviel Unheil anrichtet, **weil er seine wahren Interessen** nicht kennt, und dass er, wenn man ihn **aufklärt** und **ihm die Augen für seine wirklichen, normalen Belange** öffnete, sogleich weniger Schaden stiften **und sofort gut und edel werden würde**, da er dann, zur Einsicht in seine wahren Vorteile gebracht und sie begreifend, eben **im Guten** das für ihn **Vorteilhafte** sähe, **gegen das** bekanntlich niemand wissentlich **handeln kann**, so dass er folglich sozusagen **zwangsläufig anfinde, Gutes zu tun**? O du Säugling, du reines, unschuldiges Kind! Wann hätte denn erstens der Mensch in all den Jahrtausenden allein zu seinem Vorteil gehandelt? Wo bleiben da die Millionen **Tatsachen**, die bezeugen, dass Menschen **wissentlich**, das **heißt in voller Kenntnis ihrer wahren Vorteile, diese hintangestellt und Hals über Kopf den anderen Weg eingeschlagen haben, den des Risikos, des Zufalls**, ohne von jemandem oder etwas dazu gezwungen worden zu sein, **nur** weil sie offenbar **nicht den vorgewiesenen Weg**, sondern hartnäckig und eigensinnig einen anderen gehen **wollten**, einen **schwierigen, törichten**, den sie fast im Dunkeln suchen müssten? Ihnen **behagten** also tatsächlich **diese Hartnäckigkeit und dieser Eigensinn mehr als jeder Vorteil...** Vorteil! Was ist das überhaupt? Nehmen Sie es auf sich, exakt zu definieren, worin genau der Vorteil für den Menschen besteht? Wie, wenn

¹* Die Beilagen waren erstmals in der Buch-Ausgabe, Petersburg 1894, enthalten.

²* Richtig: 1864.

³* In eckigen Klammern stehen von Rozanov gestrichene Passagen aus Dostoevskijs Text.

dieser **Vorteil mitunter darin bestehen kann, ja sogar muss, dass man sich in bestimmten Fällen das Schlechtere wünscht und nicht das Vorteilhafte?**¹ Wenn dem so ist, wenn ein solcher Fall auch nur möglich wäre, dann zerfällt die ganze Regel zu Staub. Was meinen Sie, kommt so etwas vor? Sie lachen; nun gut, lachen Sie, meine Herren, aber beantworten Sie mir eine Frage: **Haben wir alle Vorteile des Menschen richtig erfasst? Gibt es nicht solche, die in keiner wie auch immer gearteten Klassifikation erscheinen und auch gar nicht erscheinen können?** Soweit ich sehe, meine Herren, ermitteln Sie doch Ihr gesamtes Register des für den Menschen Vorteilhaften sozusagen als Durchschnittswert aus statistischen Zahlen und wissenschaftlich-ökonomischen Formeln. Für Sie sind **Vorteile** doch **Wohlstand, Reichtum, Freiheit, Ruhe** und so weiter und so fort; ein Mensch, der sichtlich und wissentlich gegen **dieses Register** angeht, muss folglich Ihrer und, nun ja, natürlich auch meiner Ansicht nach wohl ein Obskurant oder ein völlig Wahnsinniger sein, nicht? Etwas aber bleibt doch erstaunlich: Wieso lassen all diese Statistiker, klugen Forscher und Freunde der Menschheit bei der Zusammenstellung der Vorteile **ständig einen aus?** Sie **ziehen ihn nicht einmal gehörig in Betracht**, obwohl **davon die gesamte Kalkulation abhängt**. Das wäre noch kein so großes Unglück, wenn man ihn, diesen Vorteil, einfach hernehmen und auf die Liste setzen könnte. Verhängnisvollerweise aber **passt er in keine Klassifikation und lässt er sich in keine Liste einordnen**. Ich habe zum Beispiel einen Freund... ach, meine Herren, es ist auch der Ihre, ja wessen Freund ist er nicht? Schickt sich dieser Herr zu einer Tat an, wird er Ihnen sogleich wortreich und eindeutig darlegen, wie er nach den Gesetzen der Vernunft und der Wahrheit vorzugehen habe. Mehr noch: er wird Ihnen eine erregte und leidenschaftliche Rede über die wahren, normalen Interessen des Menschen halten, wird stotternd über die kurzsichtigen Dummköpfe herziehen, die weder ihre Vorteile noch den wahren Wert der Tugend zu erkennen vermögen, und – er kann eine Viertelstunde darauf ohne jede plötzliche äußere Ursache, vielmehr aus **innerem Antrieb, der stärker ist als alle vorgetragenen Interessen, ganz anders handeln, das heißt deutlich wider seine eigenen Worte, wider die Gesetze der Vernunft, wider den eigenen Vorteil**, kurz, gegen jede bessere Einsicht... Ich sage dazu gleich, dass mein Freund eine kollektive Figur ist und deshalb schwerlich als Einzelperson beschuldigt werden kann. Wir müssen uns fragen, meine Herren, **ob es nicht in der Tat etwas gibt, was nahezu jedem Menschen teurer ist als selbst seine augenfälligsten Vorteile**, oder (um bei der Logik zu bleiben) ob es einen **über alles vorteilhaften Vorteil** gibt (eben den **ausgelassenen**, von dem wir eben sprachen), der uns **wichtiger und vorteilhafter als alle anderen erscheint und**

¹ Bentham: „[...] die gegen das Prinzip des Nutzens Einwände erheben, behaupten eigentlich, dass es Fälle gibt, in denen seine Handlungen mit Nutzen in Einklang zu bringen, **nicht mit ihm im Einklang stünde**.“ („An Introduction to the Principles of Morals and Legislation“, 1789, Kap. 1, XIII: *‐When a man attempts to combat the principle of utility, it is with reasons drawn, without his being aware of it, from that very principle itself.‑*)

für den wir nötigenfalls bereit sind, gegen alle Gesetze zu handeln, das heißt gegen Vernunft, Ehre, Ruhe und Wohlstand, mit einem Wort, gegen alle herrlichen und nützlichen Dinge, einzig um diesen ursprünglichen vorteilhaftesten Vorteil zu erlangen, der uns mehr bedeutet als alles andere.

Also lockt doch auch wieder der Vorteil! werfen Sie ein. Erlauben Sie, wir werden darüber noch Klarheit schaffen, es geht nicht um Wortspielereien, sondern darum, dass es sich hier um einen besonderen Vorteil handelt, der **alle unsere Klassifikationen stört und alle von Freunden der Menschheit zum Glück dieser Menschheit zusammengestellten Systeme ständig zerschlägt.** Der, kurz gesagt, alles durcheinanderbringt. Doch ehe ich Ihnen diesen Vorteil nenne, will ich mich selber kompromittieren, und deshalb erkläre ich kühn, dass all die wunderschönen **Systeme** und Theorien, die der Menschheit deren wahre, normale Interessen vorführen und behaupten, sie müsse in ihrem zwangsläufigen Streben nach ihnen sogleich gut und edel werden, meiner Ansicht nach bislang reine Logistik sind. Jawohl, Logistik! Denn die **Hypothese einer Erneuerung des Menschengeschlechts durch ein System seiner Vorteile** ist nach meinem Dafürhalten fast dasselbe... nun, als wollte man beispielsweise nach Buckle¹ annehmen, der Mensch werde durch die Zivilisation friedlicher gestimmt und folglich weniger blutrünstig und weniger zu Kriegen fähig. Nach der Logik scheint das so zu sein. Doch der Mensch neigt so sehr zum System und zum abstrakten Denken, dass er sich bereit findet, die Wahrheit mit Vorbedacht zu entstellen und Augen und Ohren zu verschließen, nur um seine Logik zu rechtfertigen. Ich nehme dieses Beispiel, weil es ein sehr deutliches ist. Sehen Sie sich doch um: das Blut fließt in Strömen, noch dazu fröhlich wie Champagner. Betrachten Sie unser ganzes neunzehntes Jahrhundert, in dem auch Buckle lebte. Da haben Sie Napoleon – den großen und den jetzigen. Da haben Sie Nordamerika – den ewigen Staatenbund. Da haben Sie die Karikatur Schleswig-Holstein... Was stimmt denn die Zivilisation in uns friedlicher? **Die Zivilisation weckt im Menschen nur eine Vielfalt der Empfindungen, weiter gar nichts. Und diese Vielfalt bringt den Menschen vielleicht noch dahin, dass er im Blutvergießen Genuss findet. Das tut er sogar schon. Haben Sie bemerkt, dass die subtilsten Blutvergießen fast sämtlich hochzivilisierte Herrschaften sind, denen all die Attilas und Stenka Rasins nicht das Wasser reichen können? Wenn sie kein solches Aufsehen erregen wie Attila und Stenka Rasin, so liegt das nur daran, dass sie zu zahlreich und eine alltägliche, gewohnte Erscheinung geworden sind. Zumindest hat die Zivilisation den Menschen wenn nicht überhaupt blutgieriger, so doch schlimmer, hinterhältiger blutgierig gemacht als früher.** Ehedem sah er im Blutvergießen eine gerechte Tat, und so brachte er ruhigen Gewissens denjenigen um, dem es zukam, heute halten wir das Blutvergießen für eine Niedertracht, die wir aber dennoch betreiben, und sogar mehr als vordem. Was von beidem übler ist, mögen Sie selbst entscheiden. Es heißt, Kleopatra (ver-

¹* Gemeint ist Henry Thomas Buckle, **History of Civilization in England**, 2 Bde. London 1857, 1861.

zeihen Sie das Beispiel aus der römischen Geschichte) habe ihren Sklavinnen gern goldene Stecknadeln in die Brust gebohrt und sich an den Schmerzensschreien geweidet. Sie werden sagen, das seien relativ barbarische Zeiten gewesen und die Zeiten seien auch heute noch barbarisch, denn es werde (wiederum relativ gesprochen) auch jetzt noch mit Nadeln gestochen, der Mensch habe zwar **gelernt**, manchmal klarer zu sehen als in den barbarischen Zeiten, sei aber bei weitem noch nicht **einsichtig** genug, so zu handeln, wie Vernunft und Wissenschaft es ihm gebieten. Dennoch seien Sie völlig davon überzeugt, dass er diese Einsicht unbedingt gewinnen werde, sobald er **gewisse alte törichte Gewohnheiten abgelegt** habe und das gesunde Denken sowie die Wissenschaft seine Natur gänzlich umerzogen und normal ausgerichtet hätten. Sie seien ferner überzeugt, dass der **Mensch** dann auch selbst aufhören werde, **freiwillig** Fehler zu machen, und er sozusagen zwangsläufig darauf verzichten müsse, **seinen Willen von seinen normalen Interessen zu trennen**. Mehr noch: es wird dann, sagen Sie, die **Wissenschaft selbst ihn** lehren (obwohl das meiner Ansicht nach ein Luxus ist), dass er in Wirklichkeit **weder einen Willen noch Launen** hat oder je hatte, sondern **nichts anderes ist als so etwas wie eine Klaviertaste** oder ein Stift an einer Orchestrionwalze und dass es überdies auf der Welt die **Naturgesetze** gibt, so dass sich all sein Tun überhaupt **nicht nach seinem Wollen vollzieht**, sondern ganz von selbst nach den Gesetzen der Natur. Folglich gelte es nur, diese Naturgesetze zu entdecken, und schon werde der Mensch für seine **Taten nicht mehr verantwortlich sein** und völlig **unbeschwert** leben. Das gesamte menschliche Tun werde dann von selbst nach diesen Gesetzen mathematisch **aufgeschlüsselt** und in der Art von Logarithmentafeln bis 100 000 in ein Kalendarium eingetragen, oder noch besser, es würden bestimmte wohlmeinende Buchbände in der Art der heutigen Enzyklopädien herausgebracht, in denen alles so genau berechnet und bezeichnet steht, dass es auf der Welt weder andere Taten noch Abenteuer mehr geben kann.

Es werden dann – das sagen immer noch Sie – **neue ökonomische Verhältnisse** einsetzen, die bereits vollständig **vorbereitet und ebenfalls mit mathematischer Exaktheit berechnet sind**, so dass im Nu **sämtliche Fragen verschwinden**, und zwar deshalb, **weil in jeder Hinsicht eine Antwort da ist**. Es wird der **Kristallpalast** gebaut werden. Es wird... Nun, kurzum, es wird der Vogel Kagan herbeifliegen. Natürlich kann niemand garantieren (das sage jetzt ich), dass es dann nicht zum Beispiel auch schrecklich langweilig¹ werden wird (denn **was soll man denn machen, wenn alles nach der Tabelle vorausberechnet ist?**), aber dafür wird es überaus vernünftig zugehen. Sicher, aus Langeweile kommt man auf die sonderbarsten Gedanken! Auch der Einfall mit den goldenen Stecknadeln entsprang ja der Langenweile, aber das wäre noch das Geringste. Schlimm wäre (das **sage** wiederum **ich**), wenn man sich wo-

¹ Siehe weiter unten, in denselben **Beilagen**, über die Langeweile im künftigen endgültigen Bau der Menschheit und über die Notwendigkeit, sie ruhig zu stellen, sie wenigstens zum zeitlich und daher absichtlich zugelassenen Preis des Blutes zu zerstreuen.

möglich gar an den goldenen Stecknadeln freute. Denn der Mensch ist dumm, phänomenal dumm. Das heißt, er ist vielleicht gar nicht dumm, aber dafür so undankbar, dass einem jeder Vergleich fehlt. Es würde mich zum Beispiel durchaus nicht wundern, wenn inmitten der künftigen allgemeinen Vernunft unversehens ein Gentleman mit grober oder besser gesagt rückschrittlicher, spöttischer Physiognomie aufstünde und mit in die Hüfte gestemmtten Händen zu uns allen sagte: Was ist, meine Herren, **sollten wir nicht diese ganze Vernunft mit einem Fußtritt hinweg befördern und zu Staub zertreten, damit all die Logarithmen zum Teufel gehen und wir wieder nach unserem dummen Willen leben können?** Einer von dieser Sorte wäre noch nicht schlimm, aber das ärgerliche ist, er würde unbedingt Gefolgsleute finden – so ist der Mensch konstruiert. Und das alles würde aus einem eigentlich ganz sinnlosen Grund geschehen, der, meint man, kaum Erwähnung verdient, nämlich aus dem, dass **der Mensch, wer er auch sei, immer und überall nach seinem Willen handeln möchte und keineswegs so, wie es ihm die Vernunft und sein Vorteil gebieten; wollen aber kann man etwas auch wider den eigenen Vorteil, ja manchmal muss man es sogar** (das ist meine Idee). Der eigene ungezwungene freie Wille, die eigene, womöglich ungezügelte Laune, die eigene, mitunter bis zum Irrsinn aufgestachelte Phantasie – das ist der ausgelassene vorteilhafteste Vorteil, der sich nicht einordnen und alle Systeme und Theorien ständig zum Teufel gehen lässt. Woher nehmen all die klugen Denker ihre Weisheit, dass der Mensch ein „normales“, **tugendhaftes Wollen** nötig habe? Wieso bilden sie sich unerschütterlich ein, er brauche unbedingt einen vernünftigen, vorteilbringenden Willen? Was der Mensch braucht, ist allein das **selbständige Wollen**, was diese Selbständigkeit auch kostet und wohin sie auch immer führt. Ja, und das Wollen, [weiß der Satan...].

Hahaha! Ein eigenes Wollen, das gibt es ja gar nicht, wenn's beliebt! Unterbrechen Sie mich lachend. **Die Wissenschaft hat den Menschen inzwischen nach Kräften weit genug anatomisch zergliedert, es ist heute bekannt, dass das Wollen und der sogenannte freie Wille nichts anderes sind als...**

Warten Sie, meine Herren, darauf wollte ich ja selbst eben hinaus. Ich bin, offen gestanden, förmlich erschrocken. Ich wollte gerade sagen, dass das **Wollen weiß der Satan wovon abhängt**, und zwar vielleicht gottlob, da dachte ich an die Wissenschaft und... hielt inne. Im selben Augenblick haben Sie mich unterbrochen. In der Tat, **wenn man wirklich eines Tages die Formel für all unser Wollen und unsere Launen entdecken**, das heißt herausfinden sollte, **wovon es abhängt, welchen Gesetzen es folgt, wie es sich ausbreitet, worauf es in diesem oder jenem Fall abzielt und so weiter und so fort**, das heißt, wenn man die richtige **mathematische Formel** findet, dann wird **der Mensch vielleicht sogleich nichts mehr begehren**, ja ganz bestimmt sogar.

Wie könnte es ihm Lust bereiten, etwas nach der Tabelle zu wollen? Mehr noch: er wäre fortan **kein Mensch mehr, sondern ein Stift an der Orchestrierwalze** oder etwas in der Art, denn was ist **ein Mensch ohne Wünsche, ohne Willen und ohne Wollen** anderes als das? Wie denken Sie darüber? Zählen wir die Wahrscheinlichkeit zusammen und prüfen wir, ob es so geschehen könnte oder nicht!

Hm, erwidern Sie darauf, unser Wollen ist größtenteils deshalb falsch, weil wir unsere Vorteile nicht richtig erkennen. Wir **begehren** mitunter blanken **Unsinn**, weil wir in ihm zufolge unserer Dummheit den leichtesten **Weg zu einem vorher vermuteten Vorteil sehen**. Ist aber **das alles erforscht** und auf dem Papier berechnet (was man durchaus für möglich halten darf, denn es ist verwerflich und unsinnig, von vornherein zu glauben, der Mensch könne manche Gesetze der Natur niemals erkennen), **dann** gibt es natürlich **keine sogenannten Wünsche mehr**. Denn wenn **Wille und Verstand** eines Tages völlig **eins** sind, **werden** wir nur noch **vernünftig urteilen** und **nicht eigentlich mehr wollen**, weil man ja bei vollem Verstand **nichts Unsinniges wollen** und somit nicht wissentlich **gegen die Vernunft** etwas einem **zum Schaden Gereichendes wünschen** kann. Und da sich alles **Wollen** und **Urteilen** in der Tat **errechnen lässt**, sobald man eines Tages die Gesetze unseres sogenannten **freien Willens** entdeckt hat, wird man, ohne Scherz, etwas **wie eine Tabelle aufstellen** können, **nach der** unser **Wollen** tatsächlich verläuft. Denn wenn man mir zum Beispiel dereinst ausrechnet und beweist, dass ich jemandem eine Feige gezeigt habe, weil ich sie ihm einfach zeigen musste, und zwar unbedingt mit eben diesem Finger, was bleibt dann in mir an **Freiem**, vor allem wenn ich gebildet bin und irgendwo ein Studium absolviert habe? **Ich werde dann mein Leben auf dreißig Jahre im voraus errechnen können, kurzum, wenn die Tabelle aufgestellt wird, ist für uns nichts mehr zu tun, man muss es wohl oder übel hinnehmen**. Überhaupt haben wir uns immer wieder unermüdlich zu sagen, dass die Natur uns in bestimmten Augenblicken und unter bestimmten Umständen jedenfalls nicht fragt, dass wir sie so nehmen müssen, wie sie ist, und nicht, wie wir sie uns zurechtphantasieren, und wenn wir in der Tat **nach der Tabelle und dem Kalendarium streben**, ja und... nun, vielleicht sogar nach der Retorte, was soll man tun, man muss auch sie annehmen, oder sie wird sich von selbst durchsetzen...

Ja, aber gerade hier liegt für mich der Stolperstein! Meine Herren, verzeihen Sie, dass ich ins Philosophieren gekommen bin; ich bewege mich vierzig Jahre im Untergrund – erlauben Sie mir ein wenig Phantasie! Sehen Sie: der Verstand, meine Herren, ist eine schöne Sache, daran besteht kein Zweifel, aber er ist eben nur **der Verstand und befriedigt nur die rationalen Fähigkeiten des Menschen, das Wollen hingegen ist eine Erscheinungsform des ganzen Lebens, das heißt des ganzen menschlichen Lebens samt dem Verstand und allem Sonstigen**. Und wenngleich sich unser **Leben** in dieser Erscheinungsform oftmals als Schund erweist, so ist es doch ein Leben und nicht nur ein Quadratwurzelziehen. Ich zum Beispiel **will völlig natürlicherweise dafür leben, meine gesamte Lebensfähigkeit zu befriedigen, nicht nur meine rationale, das heißt gerade vielleicht den zwanzigsten Teil**

meiner Lebensfähigkeit. Was kennt denn der Verstand? Der Verstand **kennt** nur, was er erfasst hat (manches erfasst er überhaupt nie; das ist nicht eben tröstlich, aber warum sollte man es nicht sagen?), **die menschliche Natur hingegen wirkt als Ganzes** mit allem, was in ihr ist, bewusst und unbewusst, und obgleich sie auch **lügt**, so **lebt** sie doch. Ich habe das Gefühl, meine Herren, dass Sie mich mitleidig ansehen; Sie wiederholen, ein aufgeklärter und gebildeter Mensch, kurz gesagt der Mensch der Zukunft, könne nicht wissentlich etwas für ihn Unvorteilhaftes wünschen, das sagt schon die Mathematik. Ich stimme Ihnen durchaus zu, das besagt wirklich die Mathematik. Aber ich wiederhole zum hundertsten mal, es gibt **einen Beweggrund, nur einen, für den Menschen, wissentlich sogar etwas ihm Schadendes zu wollen, etwas Dummes oder geradezu Absurdes**, nämlich den, **das Recht zu haben, selbst das Dummste zu wollen** und nicht verpflichtet zu sein, sich **nur Kluges zu wünschen**. Dieses **Dummste**, diese **Laune**, meine Herren, kann in der Tat für unsereinen **vorteilhafter sein als alles andere auf Erden**, vor allem in bestimmten Fällen. Es kann im einzelnen sogar dann **vorteilhafter sein als alle sonstigen Vorteile**, wenn es uns **eindeutig schadet und den Erkenntnissen unseres Verstandes hinsichtlich der Vorteile widerspricht** – das kann es deshalb, weil dabei in jedem Fall das für uns **Wichtigste und Teuerste bewahrt wird**, nämlich unsere **Persönlichkeit** und unsere **Individualität**. Zumindest behaupten manche Leute ja, dies sei in der Tat dem Menschen teurer als alles andere. Das **Wollen kann natürlich mit dem Verstand zusammengehen**, falls es das möchte, besonders wenn mit dieser Union kein Missbrauch getrieben und sie maßvoll angewandt wird; verglichen ist nützlich und mitunter sogar löblich. Doch es steht sehr häufig, ja sogar größtenteils dem Verstand in krasser und hartnäckiger Weise entgegen und... und wissen Sie, dass auch das nützlich und mitunter sogar löblich ist? Meine Herren, nehmen wir mal an, der Mensch sei nicht dumm. (Man kann das auch wirklich nicht von ihm sagen, allein schon deshalb, weil man sich fragen müsste: **Wer** ist denn klug, wenn der Mensch dumm ist?) Er ist nicht dumm, dafür aber entsetzlich undankbar. Phänomenal undankbar. Ich meine sogar, die treffendste Definition des Menschen wäre: Ein undankbares Wesen auf zwei Beinen. Aber das ist noch nicht alles, das ist noch nicht sein größter Mangel. Sein größter Mangel ist seine immerwährende Sittenlosigkeit, angefangen bei der Sündflut bis hin zur Schleswig-Holstein-Periode der menschlichen Schicksale, seine Sittenlosigkeit und folglich auch seine Unvernunft, denn wir wissen seit langem, dass die Unvernunft aus nichts anderem hervorgeht als aus der Sittenlosigkeit. Probieren Sie es doch, werfen Sie einen Blick auf die Geschichte der Menschheit! Was entdecken Sie? Viel Imposantes? Nun gut, sei's drum, allein schon der Koloss von Rhodos zum Beispiel ist ja alle Beachtung wert! Nicht ohne Grund verweist Herr Anajewski darauf, dass die einen ein Werk von Menschenhand darin sehen, während andere behaupten, die Natur selbst habe es geschaffen. Auch Buntes entdecken Sie? Gewiss, die Welt ist bunt; da braucht man sich nur die Paradeuniformen der Militärpersonen und Staatsbeamten aller Zeiten und bei allen Völkern vorzunehmen – was gibt's allein davon, und gar noch die Vizeuniformen würden einen völlig

verwirren, kein Historiker hielte dem stand. Oder sehen Sie Eintönigkeit? Sicher, auch das Eintönige bleibt einem nicht verborgen: Man prügelt sich und schlägt sich die Köpfe ein, heute wie früher, zu allen Zeiten – das ist ja wohl zugestandenermaßen reichlich eintönig. Mit einem Wort: **Man kann über die Weltgeschichte alles sagen, was der zerrüttetsten Phantasie nur immer in den Sinn kommt. Nur eins kann man nicht von ihr sagen – dass sie vernünftig sei.** Da müssten Sie schon beim ersten Wort husten. Und doch widerfährt einem alle Augenblicke etwas Sonderbares: **Es treten fortwährend edel gesinnte und vernünftige Leute auf, weise Männer und Freunde der Menschheit, die sich das Ziel stellen,** sich zeit ihres Lebens möglichst wohlgesittet und vernünftig aufzuführen und sozusagen durch sich selbst **ihren Nächsten zu erleuchten,** das heißt, ihm zu **zeigen,** dass man in der Tat **auf der Welt gesittet und vernünftig leben kann.** Und was kommt dabei heraus? Bekanntlich werden sich viele von diesen Menschenfreunden **gegen Ende ihres Lebens früher oder später selber untreu und schaffen irgendeine Anekdote** um sich, manchmal sogar eine der **ungehörigsten.** Jetzt frage ich Sie: **Was kann man vom Menschen als einem mit solchen seltsamen Eigenschaften begabten Wesen erwarten?** **Überschütten** Sie ihn mit sämtlichen irdischen Gütern, **tauchen Sie ihn ins Glück** bis über den Kopf, so dass nur noch Blasen an die Oberfläche steigen wie im Wasser; **verschaffen** Sie ihm **ökonomischen Wohlstand,** so dass er nichts anderes mehr zu tun braucht als **schlafen, Lebkuchen essen** und **für die Fortdauer der Weltgeschichte sorgen** – er wird Ihnen dennoch, trotz alledem, etwas **Abscheuliches antun, allein aus Undankbarkeit, um Sie zu schmähen.** Er wird sogar die Lebkuchen riskieren und **absichtlich den schändlichsten Unfug, die unökonomischste Sinnlosigkeit wollen, nur um all der positiven Vernunft sein verderbliches phantastisches Element beizumischen.** Eben seine phantastischen **Träume,** seine schurkische **Dummheit** möchte er behalten, und zwar allein deshalb, um sich zu bestätigen (genau das ist so sehr notwendig), dass die Menschen noch **Menschen** sind und **keine Klaviertasten,** denn wenn darauf auch eigenhändig die Naturgesetze spielen, so drohen sie dies, doch so intensiv zu tun, bis schließlich an dem Kalendarium vorbei kein Wollen mehr möglich sein wird. Ja und mehr noch: Selbst wenn der Mensch tatsächlich eine Klaviertaste wäre und ihm dies von den Naturwissenschaften sowie auch mathematisch bewiesen würde, er käme dennoch nicht zur Vernunft, sondern würde im Gegenteil absichtlich etwas anstellen, einzig aus Undank, das heißt aus Eigensinn. Und falls ihm die Mittel dafür fehlen, **denkt er sich die Zerstörung und das Chaos eben nur samt allerlei Leiden** aus und beharrt damit doch auf seinen Ideen! **Er verwünscht die Welt,** und da das **nur ein Mensch kann** (es ist dies sein Privileg, mit dem er sich vor allem anderen von den übrigen Tieren unterscheidet), **erreicht er** am Ende allein schon damit **seine Absicht,** das heißt, sich in der Tat davon zu überzeugen, dass er ein Mensch ist und keine Klaviertaste. Falls Sie einwenden, **man könne auch das nach der Tabelle errechnen, das Chaos ebenso wie die Finsternis und die Verwünschungen,** so dass schon allein die **Möglichkeit** des vorherigen Errechnens dem **allen Einhalt gebietet** und **der Verstand obsiegt,** dann wird er, der

Mensch, daraufhin **absichtlich den Geistesgestörten spielen, damit er keinen Verstand mehr besitzt und auf diese Weise seinen Kopf durchsetzt**. Das glaube ich, dafür verbürge ich mich, denn alles **menschliche Tun**, scheint mir, **verfolgt in der Tat nur den Zweck**, sich in jedem Augenblick zu **beweisen, dass man ein Mensch ist und kein Orchestrionstift** – selbst unter größten Opfern, selbst um den Preis eines **Höhlenbewohnerdaseins** gilt es eben dies zu **beweisen**. Wie sollte man nach alledem nicht die Sünde begehen, die Tatsache zu preisen, dass es derlei noch nicht gibt und das Wollen bislang noch weiß der Satan wovon abhängt...

Sie rufen mir zu (sofern Sie mich noch Ihres Zurufs würdigen), dass mir ja niemand meinen freien Willen nehmen wird und es nur darum geht, Verhältnisse zu schaffen, unter denen **mein Wille, mein eigener freier Wille** von selbst **mit meinen normalen Interessen, mit den Gesetzen der Natur und mit der Arithmetik zusammenfällt**.

Ach, meine Herren, **was sollte das für ein eigener freier Wille sein, wenn es dahin kommt, dass wir nach einer Tabelle und der Arithmetik leben**, wenn einzig zweimal zwei gleich vier gilt? Zwei mal zwei ist auch ohne meinen Willen vier. **Wird das mein freier Wille sein?**

Meine Herren, ich scherze natürlich, und ich weiß selbst, dass es mir nicht gut gelingt, aber man darf auch nicht alles für einen Scherz nehmen. Ich knirsche vielleicht zugleich mit den Zähnen. Mich quälen verschiedene Fragen, meine Herren, erlauben Sie, dass ich sie stelle. Sie wollen zum Beispiel **den Menschen von althergebrachten Gewohnheiten abbringen und seinen Willen den Forderungen der Wissenschaft und des gesunden Denkens angleichen**. Doch woher wissen Sie, dass es nicht nur möglich, sondern notwendig ist, den **Menschen** in dieser Weise **umzuformen**? Woraus schließen Sie, dass sein **Wollen** so unbedingt korrigiert werden **muss**? Mit einem Wort, woher wissen Sie, dass eine solche Korrektur ihm in der Tat zum Vorteil gereicht? Und wenn hier schon alles ausgesprochen werden soll: **Wieso sind Sie so sicher, dass es tatsächlich vorteilhaft für ihn und ein Gesetz für die ganze Menschheit ist, nicht gegen die von den Argumenten des Verstandes und der Arithmetik garantierten wahren, normalen Vorteile anzugehen**? Das ist doch bisher nur Ihre Hypothese. Es mag ein Gesetz der Logik sein, aber vielleicht doch durchaus kein Gesetz der Menschheit. Sie halten mich womöglich für verrückt, meine Herren? Gestatten Sie einen Vorbehalt. Ich gebe zu: Der Mensch ist ein vorrangig schaffendes Tier, dazu verurteilt, bewusst nach einem Ziel zu streben und sich mit der Ingenieurskunst zu befassen, das heißt ewig und pausenlos Straßen anzulegen, **wohin auch immer**. Doch eben **deshalb möchte** er vielleicht **manchmal von dem Weg abweichen**, den er **gezwungen** ist zu bahnen, oder vielleicht auch, weil jedem unmittelbar Tätigen, wie dumm er auch im allgemeinen sein mag, doch gelegentlich auffällt, dass er **Straßen wohin auch immer** anlegt und es gar nicht darauf ankommt, **wohin** sie führen, sondern nur **darauf, dass sie gebaut werden**, damit das brave Kind nicht die

Ingenieurkunst vernachlässigt und sich dem **verderblichen Müßiggang** hingibt, der ja bekanntlich aller Laster Anfang ist. **Der Mensch liebt es** sehr, zu schaffen und Straßen anzulegen, das lässt sich nicht bestreiten. Wieso aber **liebt** er geradezu leidenschaftlich auch **die Zerstörung und das Chaos**? Das sagen Sie mir mal! Doch darauf möchte ich selber mit ein paar Worten gesondert eingehen. Findet er vielleicht deshalb solches Gefallen am Zerstören und am Chaos (denn dass er das zuweilen tut, unterliegt keinem Zweifel, das ist so), weil er **instinktiv davor Angst hat, das Ziel zu erreichen und das zu schaffende Gebäude zu vollenden**? Woher wollen Sie wissen, ob er das **Gebäude nicht vielleicht nur aus der Ferne mag**, ganz und gar nicht aber aus der Nähe? Vielleicht hat er nur **Freude daran, es zu schaffen, nicht um darin zu wohnen**, sondern um es später aux animaux domestiques zu überlassen, etwa **den Ameisen, den Hammeln** und so weiter, und so fort. Die Ameisen haben ja da einen **ganz anderen Geschmack**. Sie **leben** in einem **wundersamen Gebäude** von stets derselben Art, einem **ewig un-wandelbaren** – dem **Ameisenhaufen**.

Mit dem **Ameisenhaufen** haben die achtbaren **Ameisen begonnen**, mit ihm werden sie gewiss **auch enden**, was ihrer **Beständigkeit und Entschiedenheit** alle Ehre macht. Der Mensch aber ist ein leichtfertiges und unscheinbares Geschöpf, dem vielleicht gleich einem Schachspieler nur der Prozess des zu einem Ziel Strebens etwas bedeutet, nicht das Ziel selbst. Und wer weiß (verbürgen kann man sich da nicht), vielleicht **besteht** jegliches **Ziel der Menschheit auf Erden** überhaupt nur **in diesem pausenlosen Prozess**, anders gesagt, im **Leben** selbst und nicht eigentlich in dem Ziel, das natürlich **nichts anderes sein kann als ein zwei mal zwei gleich vier**, das heißt eine **Formel**, doch **zwei mal zwei gleich vier** ist nicht mehr das Leben, meine Herren, sondern der **Beginn des Todes**. Zumindest hat der **Mensch dieses zwei mal zwei gleich vier immer gefürchtet, und ich fürchte es auch jetzt**. Selbst wenn wir unterstellen, dass der Mensch nichts anderes tut, als nach diesem zwei mal zwei gleich vier zu **suchen**, dass er dafür Ozeane durchquert und sein Leben opfert – er hat Angst davor, es tatsächlich zu **finden**, bei Gott. Denn er fühlt, dass ihm **nichts mehr zu suchen** bleibt, sobald er es entdeckt hat. Ein Arbeiter bekommt immerhin am Ende sein Geld; damit geht er in die Kneipe, landet schließlich auf dem Polizeirevier und hat dann wieder für eine Woche zu tun. **Wo aber soll der Mensch hingehen**? Zumindest **merkt man** ihm jedesmal **ein gewisses Unbehagen an, sobald er ein derartiges Ziel erreicht hat**. Ihm behagt das Erreichenwollen, das Erreichthaben aber ganz und gar nicht, und das ist natürlich geradezu lächerlich. Kurzum, der **Mensch ist merkwürdig konzipiert, in alledem liegt offensichtlich eine Komik**. Dessen ungeachtet ist zweimal zwei gleich vier in der Tat unerträglich. Zwei mal zwei gleich vier ist für mich einfach eine Unverschämtheit. Zwei mal zwei gleich vier stellt sich einem anmaßend in den Weg, die Hände in den Hüften, und spuckt verächtlich aus. Ich gebe zu, dass zwei mal zwei gleich vier etwas Großartiges ist, doch wenn hier gelobt werden soll, muss ich sagen, dass auch **zwei mal zwei gleich fünf mitunter sehr hübsch und nett sein kann**.

Wieso sind Sie so fest, so feierlich davon überzeugt, dass nur das Normale und Positive, kurz gesagt, das Wohlleben für den Menschen vorteilhaft ist? Irrt sich da nicht der Verstand hinsichtlich der Vorteile? Vielleicht schätzt der Mensch **gar nicht nur das Wohlleben**? Vielleicht schätzt er gleichermaßen das Leid? Vielleicht ist das **Leid für ihn ebenso vorteilhaft wie das Wohlleben**? Er liebt es ja mitunter geradezu **inbrünstig, das ist erwiesen**. Darüber brauchen Sie gar nicht erst in der Weltgeschichte Auskunft einzuholen; fragen Sie sich selbst, wenn Sie ein Mensch sind und auch nur ein bisschen gelebt haben. Was meine persönliche Meinung angeht, so halte ich es geradezu für **unanständig, nur das Wohlleben zu lieben**. Gut oder schlecht, es ist mitunter auch **sehr angenehm**, etwas zu **zerbrechen**. Ich plädiere hier nicht speziell für das Leid, ebenso wenig wie für das Wohlleben. Ich plädiere... für **meinen Eigensinn** und dafür, dass er **mir im Bedarfsfall garantiert ist**. In einem Vaudeville zum Beispiel ist für das Leid kein Platz, das weiß ich. Auch im **Kristallpalast** ist es undenkbar: **Leid bedeutet Zweifel, Negation; was aber wäre das für ein Kristallpalast, in dem Zweifel aufkommen?** Indessen bin ich überzeugt, dass sich der Mensch vom wirklichen Leid, das heißt von der Zerstörung und dem Chaos, niemals lossagen wird. Das Leid ist schließlich der einzige **Grund zur Einsicht**. Wenn ich auch eingangs erklärt habe, die Einsicht sei meiner Meinung nach das größte Unglück für den Menschen, so weiß ich doch, dass **der Mensch sie liebt und für keinerlei andere Freuden eintauschen würde**. Die **Einsicht überragt** zum Beispiel das **zwei mal zwei gleich vier bei weitem**. Auf das zweimal zwei gleich vier folgt selbstredend nichts mehr, weder eine Tätigkeit noch eine weitere Erkenntnis. Alles, was man danach noch tun kann, ist, seine fünf Sinne zu verschließen und sich in Meditation zu versenken. Bei der Einsicht ist zwar das Resultat dasselbe, das heißt, man kann ebenfalls nichts mehr tun, man kann sich aber zumindest gelegentlich selbst auspeitschen, und das belebt immerhin. Es ist rückschrittlich, aber doch besser als nichts.

Sie glauben an ein **auf ewig unzerstörbares Kristallgebäude**, das heißt an eins, dem man weder **insgeheim die Zunge rausstrecken** noch mit der in der Tasche verborgenen Faust eine Feige zeigen kann. Ich aber **fürchte dieses Gebäude**, vielleicht eben deshalb, weil es aus Kristall und für immer **unzerstörbar ist und weil man ihm nicht mal heimlich die Zunge rausstrecken kann**.

Sehen Sie: **Stünde** dort anstelle eines solchen Palastes ein **Hühnerstall und es begänne zu regnen**, würde ich **sicherlich hineingehen, um nicht nass zu werden**, aber dennoch den **Hühnerstall nicht aus Dankbarkeit für einen Palast halten, weil er mich vor dem Regen bewahrt hat**. Sie lachen und erklären sogar, in diesem Fall sei ein Hühnerstall ebenso viel wert wie ein

Wohnhaus. Ja, erwidere ich, sofern es **im Leben nur darum ginge, nicht nass zu werden.**

Wie aber, wenn ich mir **in den Kopf gesetzt habe, dass man nicht allein deshalb lebt** und dass man, wenn man **schon mal** auf der Welt ist, in einem **ordentlichen Haus**¹ wohnen muss? Das ist mein Begehrt, mein Wunsch. Sie können ihn mir nur nehmen, indem Sie meine Wünsche umformen. Nun gut, tun Sie es, **verlocken Sie mich durch etwas anderes, geben Sie mir ein anderes Ideal.** Bis dahin **aber werde ich in dem Hühnerstall keinen Palast sehen.** Es mag ja sogar sein, dass der Kristallpalast **ein Hirngespinnst** ist, dass es ihn nach den Naturgesetzen gar nicht geben kann und dass ich ihn mir in meiner Einfalt und gewissen altmodischen irrationalen Gewohnheiten unserer Generation folgend ausgedacht habe. Doch **was kümmert's mich,** dass es ihn nicht geben kann? **Ist das nicht gleichgültig, wenn er doch in meinen Wünschen existiert, oder besser gesagt, so lange existiert, wie meine Wünsche existieren?** Vielleicht lachen Sie jetzt wieder? Bitte, lachen Sie nur, ich nehme jeden Spott hin und werde trotzdem nicht sagen, dass ich satt bin, wenn ich Hunger habe, ich weiß trotzdem, dass ich mich nicht mit einem Kompromiss, mit einer ständig periodisch wiederkehrenden Null zufriedengebe, nur weil diese nach den Naturgesetzen **tatsächlich existiert. Ich werde nie als Krönung meiner Wünsche ein gewöhnliches riesiges Haus anerkennen mit Wohnungen für arme Mieter nach einem Tausendjahrevertrag**² und jedenfalls dem Aushängeschild eines der Zahnärzte Wagenheim an der Tür. **Vernichten Sie meine Wünsche, wischen Sie meine Ideale aus, zeigen Sie mir etwas Besseres, und ich folge Ihnen.** Sie werden vielleicht sagen, es lohne sich nicht, sich mit mir zu verbünden, doch in einem solchen Fall kann ich Ihnen das gleiche erwidern. Wir reden hier im Ernst; falls Sie mich Ihrer Aufmerksamkeit nicht würdigen wollen, werde ich Sie nicht demütig darum bitten. Ich habe meinen Untergrund.

Zunächst aber lebe ich noch und habe meine Wünsche – die Hand soll mir verdorren, wenn ich auch nur einen Ziegelstein zu einem solchen kapitalen Haus beitrage! Ziehen Sie keine falschen Schlüsse daraus, dass ich vorhin den Kristallpalast **einzig aus dem Grund** abgelehnt habe, **weil man ihm nicht die Zunge zeigen kann.** Das bedeutet keineswegs, dass ich so furchtbar gern meine Zunge rausstrecke. Vielleicht ärgert es mich bloß³, dass **sich unter all**

¹ Hier wird von der Möglichkeit des Tagtraums, der Vorstellung, des Ideals gesprochen, das im „Hühnerstall“ (unsere armselige Wirklichkeit) dem Menschen bewahrt bleibt, und im „Kristallpalast“ für ihn verschwindet; es wird auch von der in ihm liegenden Notwendigkeit der **Negierung** gesprochen, durch welche die Idee des „Palastes“ vernichtet wird.

² Hier geht die Rede von den kommunistischen Ideen Fouriers und anderer.

³ Mit diesen Worten beginnt geradezu bereits der Übergang zur Möglichkeit eines solchen „Gebäudes“ auf anderen Grundlagen, auf mystischen, religiösen, – d.h. zur Idee der „Legende von Großinquisitor“.

Ihren¹ bisherigen Gebäuden kein einziges befindet, dem man nicht die Zunge rausstrecken müsste. Ich würde mir im Gegenteil die Zunge auf der Stelle abschneiden lassen, rein aus Dankbarkeit, wenn sich alles so regelte, dass ich sie von mir aus nie mehr rausstrecken möchte. Ist es meine Schuld, dass eine solche Regelung unmöglich ist und man sich mit den Mietswohnungen abfinden muss? Warum² sind mir solche Wünsche eingegeben? Bin ich etwa kraft meiner Anlagen nur dazu imstande, den Schluss zu ziehen, dass meine ganze Persönlichkeitsstruktur ein Betrug ist? Liegt darin der ganze Sinn? Das glaube ich nicht.

Übrigens, wissen Sie: Ich bin überzeugt, dass man unseren **Untergrund-Bruder** im Zaum halten muss.³

Hier ist also nicht nur die Unmöglichkeit beobachtet, diese Aufgabe zu lösen, sondern es werden auch drei Modus gezeigt, wie Lösungen zu erwarten sind. Aus ihnen ist durch die Natur eine einzige ausgewählt und gegründet worden auf das Einfügen der geschaffenen Wesensmerkmale eines Instinktes in die Natur, der nicht irren kann, unwillkürlich ist, stets handelt und zudem einförmig ist (der **Ameisenhaufen**); der zweite wird in der Geschichte verwirklicht: Es ist dies die unpassende, unvollkommene, unbeständige Wirklichkeit (der **Hühnerstall**), mit welcher der Mensch stets streitet, die er nicht schätzt, an die er gekettet ist, die er jedoch nutzt – vom „Regen“ (d.h. den groben und häufigen Verbrechen, von Hunger und der Not in kleinen Dingen, von der Vergewaltigung und Weiterem) und im gegebenen Falle – vom „Gewitter“, obgleich er diese Wirklichkeit gewöhnlich erträgt; von ihr müht sich der Mensch stets zum dritten Modus überzugehen – zum **Kristallpalast** – der Schlussformel, die alle zufriedenstellt, die ewig ist, – und deren Kritik im angeführten Ausschnitt gegeben ist.

In „Verbrechen und Strafe“ ist derselbe Gedanke in den krankhaften Tagträumen Raskolnikows ausgedrückt, in Sibirien, als Sonja erkrankt ist und er völlig allein zurückgeblieben ist; in ihnen liegt bildlich gleichsam die gedankliche Entwicklung des Haupthelden des Romans **beschlossen**, wird gleichsam **Gericht** über seinen ihn beunruhigenden Gedanken gehalten, der **schlussendliche Standpunkt** ihnen gegenüber. Dies sind die Worte:

Ihm träumte während seiner Krankheit, die **ganze Welt sei verurteilt, einer furchtbaren Seuche zum Opfer zu fallen**, von der man noch nie etwas gehört oder gesehen hatte und die aus den Tiefen Asiens nach Europa kam. Alle

¹ D.h. der rational, vernunftgemäß, utilitär errichteten.

² Hier liegen schon der Ton und der Gedanke der „Legende von Großinquisitor“ selbst vor.

^{3*} „Notizen aus dem Untergrund“, 7-10.

müssten zugrunde gehen außer ein paar wenigen Auserwählten. Es waren neuartige Trichinen aufgetaucht, mikroskopisch kleine Wesen, die sich im Körper der Menschen ansiedelten. Doch diese Lebewesen waren Geister¹, **mit Vernunft und Willen begabt**. Wer sie in sich aufnahm, **wurde** sogleich **besessen und irrsinnig**. Aber noch **niemals** waren sich **Menschen so klug und unfehlbar vorgekommen wie diese Angesteckten**. Noch niemals hatten sie die Richtigkeit ihrer **Urteile**, ihrer **wissenschaftlichen Resultate**, ihrer **moralischen Überzeugungen und Glaubensbekenntnisse** für unerschütterlicher gehalten. Ganze Ortschaften, **ganze Städte und Völker wurden infiziert und verfielen dem Irrsinn**. Alle waren **höchst erregt und verstanden einander nicht**, jeder glaubte, **er allein sei im Besitze der Wahrheit**, und **entsetzte sich, wenn er die anderen anschaute**, schlug sich an die Brust, weinte und rang die Hände. Sie wussten nicht, **wen und wie sie richten sollten**, und **konnten sich nicht einigen, was böse und was gut² sei**. Sie wussten nicht, **wen sie schuldig und wen sie freisprechen sollten**. Die Menschen **brachten einander** in sinnloser Wut **um**. Sie **zogen in ganzen Armeen gegeneinander los**, aber schon auf dem Marsch **begannen sich die Armeen plötzlich selbst zu zerfleischen**, die Reihen gerieten durcheinander, die Krieger fielen einer über den anderen her, schlugen und stachen, **bissen und fraßen einander**. In den Städten wurde den ganzen Tag die **Sturmglöcke geläutet**: Alle wurden zusammengerufen, **wer jedoch wozu rief, das wusste keiner, aber alle waren in größter Aufregung**. Die ganz gewöhnlichen Handwerke wurden **aufgegeben**,³ weil jeder **seine eigenen Gedanken**, seine **eigenen Verbesserungsvorschläge** unterbreitete, aber **man konnte sich nicht einigen**; die Felder wurden nicht bestellt. Irgendwo scharten sich die Menschen zusammen, **fassten einen gemeinsamen Beschluss, schworen, sich nicht zu trennen, aber im selben Augenblick fingen sie etwas völlig anderes an**, als was sie

¹ Die erste Idee des Romans „Die Dämonen“, der auf diese Weise über diese Stelle mit „Schuld und Sühne“ verflochten ist, und über den Sinn dieser Stelle mit den „Notizen aus dem Untergrund“ und weiterhin mit der „Legende“, den „Dämonen“, nur ist das Bild dieses Traums ganz breit ausgemalt, ist es auch ein Bild seiner Zeit und der Gesellschaft, die hier, in diesem Traum allegorisch ausgedrückt ist.

² Es ist dies die Sprache und es sind dies die Gedanken der „Legende vom Großinquisitor“. Einige Zeilen weiter unten bewegt sich die Vorstellung von der Trübheit des Gegenwärtigen fort hin zum Schrecken des Kommenden. Der Augenblick dieses Schreckens ist an einigen Stellen der „Legende“ in die Worte „über die Anthrophagen“ gefasst, über „das Unvermögen der Menschen, Gut und Böse zu unterscheiden“ usw.

³ Hier treten eigentlich die Widersprüchlichkeit, das Nicht-in-Übereinstimmung-zu-Bringende des menschlichen Gedankens hervor, der niemals zur Einheit, Allgemeinheit der Ankennung der Verbindlichkeit von etwas Wahrem und Endgültigen gelangen wird.

soeben **selbst vorgeschlagen** hatten,¹ sie **beschuldigten sich gegenseitig, prügelten sich** und schlachteten einander ab. Es kam zu Feuersbrünsten und Hungersnöten. Alle und alles ging zugrunde. Die Seuche griff um sich und breitete sich immer weiter aus. Auf der ganzen Welt konnten sich nur einige wenige Menschen retten,² das waren, die Reinen und Auserwählten, dazu bestimmt, ein neues Menschengeschlecht³ und **neues Leben zu begründen, die Erde zu erneuern und zu reinigen**, aber niemand bekam diese Menschen je zu Gesicht, niemand hörte ihre Worte und ihre Stimmen.⁴

Solchermaßen haben wir hier gleichsam den Knoten vor uns, in dem die besten Werke Dostoevskijs verknüpft sind: Dies ist der **Schluss** von „Verbrechen und Strafe“, gleichzeitig ist es das **Thema** der „Dämonen“; und es findet Eingang als **prägender** Zug in die „Legende vom Großinquisitor“, die auch der Anforderung genügt, dieses Chaos zu befrieden, diesen Aufstand zu vernichten, und es zeigt, wenigstens mit dem einen Aspekt in seitwärtigem Verweis auf den „Traum eines lächerlichen Menschen“ im „Tagebuch des Schriftstellers“.

¹ Dies ist ganz und gar ein Gedanke aus den „Notizen aus dem Untergrund“.

² Dies sind bereits die Bilder der „Legende“, ihrer „Gerechten und Auserwählten“, der 144 Tausend der Apokalypse.

³ Durch diese Worte vereinigt sich diese Stelle mit dem „Traum eines lächerlichen Menschen“ im „Tagebuch eines Schriftstellers“, mit dem Flug in ein **neues Land**, zu einem **neuen Menschengeschlecht**, der noch **Reinen und Unverdorbenen**.

^{4*} „Schuld und Sühne“, Epilog.

2. Die Idee der Erniedrigung der psychischen Ebene des Menschen

Zu den Seiten 115-119: „Die Idee von der Erniedrigung der psychischen Ebene des Menschen, die Einengung seiner Natur als Mittel der Errichtung seines Schicksals auf der Erde bildet den zweiten prägenden Zug Der ‚Legende‘, der auf den gerade klargestellten ersten antwortet.“¹ Seinen ursprünglichen Ausdruck, doch noch ohne Beimischung der religiös-mystischen Grundlagen, hat Dostojewski in den Jahren 1879-71 geschaffen, im Roman „Die Dämonen“. Es ist dies die Theorie, die von einer episodisch eingefügten Person, Schigaljow, ausgesprochen wird, und wir führen aus dem 7. Kapitel („Bei den unseren“, Teil 2) die Stellen an, an denen entweder er selbst oder andere an seiner Statt die grundlegenden Punkte dieser Theorie ausführen:

Der langohrige Schigaljow erhob sich mit düsterer, grimmiger Miene langsam von seinem Platz und legte melancholisch einen dicken Stoß gehefteter, mit winziger Schrift bedeckter Blätter auf den Tisch. Er blieb stehen und schwieg. Viele starteten bekloffen auf den Blätterstoß, Liputin, Wirginski und der hinkende Lehrer indes schienen befriedigt.

[Ich bitte ums Wort“, erklärte Schigaljow düster, aber bestimmt.

„Sie haben es“, entschied Wirginski.

Der Redner setzte sich, schwieg eine halbe Minute und begann mit von Wichtigkeit durchdrungener Stimme: „Meine Herrschaften...“

„Hier der Kognak!“ raunzte voll Abscheu und Geringschätzung die Tee aus-schenkende Verwandte, die nach dem Kognak gegangen war und ihn nun vor Werchowenski hinstellte, zusammen mit einem Glas, das sie in der bloßen Hand, ohne Tablett oder Teller gebracht hatte.

Der unterbrochene Redner hielt würdevoll inne.

„Schon gut, reden Sie weiter, ich höre nicht zu“, rief Werchowenski, sein Glas füllend.

„Meine Herrschaften“, setzte Schigaljow erneut an, „wenn ich jetzt Ihre Aufmerksamkeit in Anspruch nehme und, wie Sie später erkennen werden, in einer Angelegenheit von erstrangiger Bedeutung Ihre Hilfe erbitte, muss ich zunächst eine Vorbemerkung machen.“

„Arina Prochorowna, eine Schere hätten Sie wohl nicht?“ fragte plötzlich Pjotr Stepanowitsch.

„Wozu brauchen Sie eine Schere?“ Der Gefragten drohten die Augen aus den Höhlen zu treten.

¹* Diesen Satz, auf den sich Rozanov beruft, enthält sein eigener Text freilich nicht.

„Habe vergessen, mir die Nägel zu schneiden, drei Tage will ich's schon tun“, erwiderte er und betrachtete in aller Harmlosigkeit seine langen, schmutzigen Nägel.

Arina Prochorowna wollte aufbrausen, doch das Fräulein Wirginskaja schien an irgendetwas Gefallen gefunden zu haben.

„Ich glaube, vorhin lag eine hier auf dem Fensterbrett.“ Sie stand vom Tisch auf, ging die Schere suchen und brachte sie sofort Pjotr Stepanowitsch. Der sah das Fräulein Wirginskaja nicht einmal an, nahm die Schere und begann sich umständlich mit seinen Nägeln zu beschäftigen. Arina Prochorowna begriff, dies war Realtaktik, und schämte sich ihrer Empfindlichkeit. Die Versammlung wechselte schweigend Blicke. Der hinkende Lehrer beobachtete Werchowski wütend und voll Neid. Schigaljow fuhr fort:]

„Nachdem ich meine Energie der Untersuchung der Frage nach der sozialen Ordnung unserer künftigen Gesellschaft, selbweleche die gegenwärtige ablösen wird, gewidmet habe, bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass alle Begründer sozialer Systeme, seit den ältesten Zeiten bis zum Jahre 187..., Träumer waren, Märchenerzähler, Dummköpfe, die sich selbst widersprachen und weder von Naturwissenschaften eine Ahnung hatten noch auch von jenem seltsamen Tier¹, das da Mensch genannt wird. Plato, Rousseau, Fourier, die Säulen aus Aluminium – all das taugt höchstens für Spatzen, nicht aber für die menschliche Gesellschaft. Doch weil wir die zukünftige Gesellschaftsform gerade jetzt brauchen, da wir alle uns endlich anschicken zu handeln, um nicht noch länger zu zaudern, biete ich ein eigenes System der Weltordnung an. [Hier ist es!“ Er pochte auf den Stoß Blätter. „Ich wollte der Versammlung mein Buch nach Möglichkeit in verkürzter Fassung vortragen, sehe jedoch, es bedarf noch einer Menge zusätzlicher mündlicher Erläuterungen, daher wird die gesamte Darlegung mindestens zehn Abende beanspruchen, entsprechend der Anzahl der Kapitel meines Buchs.“ (Gelächter.)] „Außerdem möchte ich im vorhinein erklären, mein System ist nicht abgeschlossen.“ [(Erneut Gelächter.)] „Ich habe mich in meinen eigenen Ergebnissen nicht mehr zurechtgefunden, und meine Schlussfolgerung steht in direktem Widerspruch zum ursprünglichen Ausgangsgedanken. **Aus gehe ich von der unbegrenzten Freiheit, ende jedoch mit unbegrenztem Despotismus.**² Allerdings muss ich hinzufügen, **außer meiner Lösung der gesellschaftlichen Formel kann es keinerlei andere geben.**“

[Das Gelächter wurde lauter und lauter, freilich lachten mehr die jüngeren und sozusagen weniger eingeweihten Besucher. Auf den Gesichtern der Hausherrin, Liputins und des hinkenden Lehrers zeichnete sich eine gewisse Verärgerung ab.]

¹ Dies sind Sprache und Ton der „Legende“; unter der „Naturwissenschaft“ ist die exakte Wissenschaft vom Menschen zu verstehen, seine Psychologie, wie sie sich in den Fakten der Geschichte und der strömenden Wirklichkeit ausdrückt.

² Dies ist Thema auch der „Legende vom Großinquisitor“.

„Wenn Sie selber nicht imstande waren, Ihr System zu Ende zu bringen, und daran verzweifelt sind, was können wir dann dabei tun?“ warf ein Offizier skeptisch ein.

„Sehr **richtig** bemerkt, Herr aktiver Offizier“, wandte sich Schigaljow ihm mit Heftigkeit zu, „und besonders **insofern, als Sie das Wort «verzweifelt» gebrauchten. Ja, ich bin darum verzweifelt**; nichtsdestoweniger ist alles, was in meinem Buch **dargelegt ist, durch nichts zu ersetzen, und einen anderen Ausweg gibt es nicht**; niemand kann da irgendetwas erfinden. Und daher drängt es mich, ohne Zeit zu verlieren, alle Anwesenden aufzufordern, hören Sie sich [an den zehn Abenden] mein Buch an und sagen Sie mir dann Ihre Meinung. Sollten indes die Mitglieder mich nicht anhören wollen, können wir gleich zu Beginn auseinandergehen – die Männer, um sich dem Staatsdienst zu widmen, die Frauen in ihre Küchen, denn **wenn sie mein Buch verwerfen, werden sie einen anderen Ausweg nirgends finden. Kei-nen!** Und indem sie die Zeit verstreichen lassen, schaden sie sich selbst, denn hinterher würden sie **unausweichlich wieder darauf zurückkommen**.“¹

Unter den Gästen entstand Bewegung. „Was will er, ist er vielleicht geistesgestört?“ ertönten Stimmen.

[„Alles hängt also von Schigaljows Verzweiflung ab“, resümierte Ljamschin, „und die Schicksalsfrage lautet: Hat er verzweifelt zu sein oder nicht?“

„Wieweit Schigaljow der Verzweiflung nahe ist, ist eine persönliche Frage“, erklärte der Gymnasiast.

„Ich beantrage abzustimmen, inwieweit Schigaljows Verzweiflung die gemeinsame Sache berührt, und gleichzeitig, ob es lohnt, ihm zuzuhören oder nicht?“ schlug der Offizier belustigt als Lösung vor.]

„So geht das nicht, mit Verlaub“, schaltete sich schließlich der Hinkende ein. Er sprach immer mit einem gewissen spöttischen Lächeln, so dass es wohl recht schwierig war, zu entscheiden, ob er meinte, was er sagte, oder nur spaßte. „So geht das nicht, meine Herrschaften. Dafür nimmt Herr Schigaljow seine Aufgabe viel zu ernst, außerdem ist er gar zu bescheiden. Ich kenne sein Buch. Er **bietet als endgültige Lösung des Problems an, die Menschheit in zwei ungleiche Gruppen zu unterteilen. Ein Zehntel erhält Freiheit der Person und unbegrenzte Macht über die restlichen neun Zehntel. Die wiederum sollen ihre Persönlichkeit verlieren, zu einer Art Herde werden und dann, bei unbegrenzter Unterwerfung, durch eine Reihe von Neugeburten die Unschuld der Urzeit erlangen, so etwa wie im Urparadies, wobei sie allerdings arbeiten müssen. Die Maßnahmen, die der Autor vorschlägt, um neun Zehnteln der Menschheit ihren Willen zu nehmen und sie in eine Herde zu verwandeln – durch Umerziehung ganzer Generationen –, verdienen Beachtung, basieren auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und sind von zwingender Logik**“². Man kann mit dem Autor in diesen oder

¹ Die Worte von der Verzweiflung und vom Fehlen eines anderen Auswegs durchziehen auch die „Legende“.

² Dies ist bereits ein logisches Kompendium der „Legende“; zudem neigt der Gedanke des Autors mit Blick auf die drei Formeln vom Menschenleben, die er in

jenen Schlussfolgerungen nicht übereinstimmen, aber kaum seinen Verstand und seine Kenntnisse in Frage stellen. Schade nur, dass die ausbedungenen zehn Abende mit der Realität absolut unvereinbar sind, wir könnten sonst viel Interessantes hören.“

„Ist das Ihr Ernst?“ wandte sich Madame Wirginskaja an den Hinkenden und zeigte sich geradezu ein wenig alarmiert. „Wenn **dieser** Mann nicht weiß, wohin mit den Menschen, und daher neun Zehntel von ihnen zu Sklaven macht? Er ist mir schon lange verdächtig.“ „Sie sprechen von Ihrem Bruder?“ „Verwandschaft? Machen Sie sich über mich lustig?“ „Und außerdem, **für Aristokraten arbeiten und sich ihnen wie Göttern unterwerfen** ist infam!“ fauchte die Studentin wütend.

„Ich biete nichts Infames an, sondern ein **Paradies**, ein irdisches Paradies, etwas **anderes kann es auf dieser Erde nicht geben**“, schloss Schigaljow mit Nachdruck.

„Und ich“, kreischte Ljamschin, „würde anstelle des Paradieses diese ganzen neun Zehntel der Menschheit, wenn man schon nicht weiß, wohin damit, kurzerhand in die Luft sprengen und nur ein Häufchen Gebildeter übriglassen, die dann herrlich und in Freuden ein gelehrtes Leben führen könnten.“

„So kann nur ein ausgesprochener Narr reden!“ empörte sich die Studentin.

„Er ist ein Narr, aber nützlich“, flüsterte Madame Wirginskaja ihr zu.

„Und **das wäre** vielleicht die **allerbeste Lösung**!“ Schigaljow drehte sich heftig nach Ljamschin um. „**Sie wissen** natürlich gar nicht, was für **einen tiefgründigen Gedanken** Sie da eben geäußert haben, Herr Spaßmacher. **Aber da** Ihr Einfall nahezu **unrealisierbar** ist, müssen wir uns schon **mit dem irdischen Paradies begnügen**, wenn wir es nun einmal so nennen wollen.“

„Doch welch ausgemachter Unsinn!“ entfuhr es Werchowenski gleichsam wider Willen. Im Übrigen beschäftigte er sich weiterhin völlig gleichmütig und ohne auch nur die Augen zu heben, mit dem Schneiden seiner Fingernägel.

„Wieso Unsinn, mit Verlaub?“ griff der Hinkende das Wort sogleich auf, als habe er nur auf Werchowenskis erstes Wort gewartet, um einzuhaken. „Wieso eigentlich Unsinn? Herr Schigaljow beweist bis zu einem bestimmten Grade **fanatische Menschenliebe**; erinnern Sie sich doch, bei Fourier, bei Cabet ganz besonders und sogar bei Proudhon selbst findet sich eine Vielzahl der allerdespotischsten und allerphantastischsten Lösungsvorschläge. Herr Schigaljow **löst das Problem** vielleicht sogar **viel nüchterner** als sie. Ich versichere Ihnen, wenn man sein Buch **gelesen** hat, ist es nahezu unmöglich, einigen Dingen seine Zustimmung zu versagen. Er entfernt sich möglicherweise **weniger als alle anderen vom Realismus**, und **sein** irdisches Paradies ist beinahe echt, nahezu **das gleiche, dessen Verlust die Menschheit so schmerzlich beklagt**, falls es überhaupt einmal existierte.“

den „Notizen aus dem Untergrund“ aufgestellt hat, zur Idee des „Ameisenhaufens“, wobei der dort herrschende **unfehlbare** Instinkt ersetzt wird vom **widerspruchslosen Gehorsam**.

Die weitere Darlegung und Bewertung der Gedanken Schigaljows finden wir¹ im Gespräch zwischen Stawrogin und P. Werchowenski, als sie von diesem Abend weggehen:

„Schigaljow ist ein **genialer** Bursche! Wissen Sie, er ist ein Genie wie Fourier; aber kühner als Fourier, stärker als Fourier; ich werde mich mit ihm befassen. Er hat die **„Gleichheit“ erfunden!**“ sprach Werchowenski aus.

„Er hat Fieber, Wahnvorstellungen; es muss irgend etwas Außergewöhnliches mit ihm vorgefallen sein“, dachte Stawrogin erneut über ihn. Beide liefen, ohne stehenzubleiben.

„In seinem Manuskript ist alles sehr schön“, fuhr Werchowenski fort, „er hat so ein Spitzelsystem. Bei ihm spioniert jedes Glied der Gesellschaft dem anderen nach und ist zur Denunziation verpflichtet. Jeder gehört allen, alle jedem. **Alle sind Sklaven und sind in der Sklaverei gleich.** In Extremfällen ist Verleumdung und Mord vorgesehen, das wichtigste aber ist die Gleichheit. **Als erstes wird das Niveau von Bildung, Wissenschaft und Begabung gesenkt.** Hohes Niveau von Wissenschaft und Begabung ist nur für Hochbefähigte erreichbar, **es braucht keine Hochbefähigten!** Die Hochbefähigten **haben seit eh und je die Macht an sich gerissen und sind Despoten geworden.** Hochbefähigte **sind geradezu darauf angewiesen, Despoten zu werden, und brachten immer mehr Verderben als Nutzen; sie werden vertrieben oder hingerichtet.** Einem Cicero wird man die Zunge abschneiden, Kopernikus beide Augen ausstechen, Shakespeare zu Tode steinigen – so sieht sie aus, die Formel Schigaljows! Sklaven müssen gleich sein: **Ohne Despotismus** hat es noch **nie Freiheit oder Gleichheit gegeben, in einer Herde aber muss Gleichheit herrschen** – das ist Schigaljows Formel! Hahaha, das kommt Ihnen seltsam vor? Ich bin für Schigaljow!“

Stawrogin bemühte sich, seinen Schritt zu beschleunigen, um möglichst bald zu Hause zu sein. Wenn dieser Mensch betrunken ist, wo hat er sich dann betrinken können? ging ihm durch den Sinn. Doch nicht der Kognak?

„Hören Sie, Stawrogin: Berge einzuebnen ist ein guter Gedanke, kein komischer. Ich bin für Schigaljow! **Wir brauchen keine Bildung, genug der Wissenschaft!** Auch **ohne Wissenschaft reicht uns das Material für tausend Jahre, bloß Gehorsam muss einziehen. In der Welt fehlt nur eins²: Gehorsam. Bildungsverlangen ist schon aristokratisches Verlangen.** Kaum gibt es ein bisschen **Familie oder Liebe**, gleich meldet sich der **Wunsch nach Eigentum.** Wir **merzen diesen Wunsch aus:** Wir leisten Trunkenheit, Klatsch und Denunziation Vorschub; wir fördern eine noch nie dagewesene Sittenverderbnis; **jedes Genie erwürgen wir im Säuglingsalter.** Alle werden auf einen Nenner gebracht, völlige Gleichheit. „Wir haben ein Handwerk gelernt, wir sind ehrliche Leute und brauchen nichts anderes“, lautete kürzlich

¹* Im 8. Kapitel.

² Mit diesen Worten gehen wir unmittelbar in den Gedankengang über, der in der „Legende“ entwickelt ist.

eine Antwort englischer Arbeiter. **Notwendig ist nur das Notwendige** – das ist von nun an der Wahlspruch unseres Erdballs. Aber auch **krampfartige Ausbrüche sind nötig**; dafür werden **wir sorgen, wir, die Herren**. Sklaven **müssen Herren haben**. Völliger **Gehorsam**, völlige **Aufgabe der Person**, aber alle dreißig Jahre inszeniert Schigaljow krampfartige Ausbrüche, **bei denen alle übereinander herfallen, bis zu einer gewissen Grenze, nur damit es nicht langweilig wird**. Langeweile ist ein aristokratisches Empfinden; bei Schigaljow wird es keine **Wünsche** geben. **Wünsche und Leiden gibt es für uns**¹, für die Sklaven nur Schigaljows Formel.“

„Sich selbst nehmen Sie aus?“ Die Frage entfuhr Stawrogin wider Willen.

„Und Sie auch. Wissen Sie, ich dachte schon daran, **die Welt dem Papst zu überlassen**. Mag er doch **demütig und barfuß vor den Pöbel treten und sagen**: „Seht, dahin habt ihr mich gebracht!“ – und alle würden ihm zuhauf nachfolgen, sogar die Armee. **Der Papst ganz oben, wir ringsum, und unter uns Schigaljows Sklaven**. Nur **müsste sich die Internationale mit dem Papst einverstanden erklären**; und das wird sie. Der alte Mummelgreis **stimmt sowieso augenblicks zu**. **Er hat ja gar keine andere Wahl**, Sie werden sich meiner Worte erinnern² [, hahaha, ist das etwa dumm? Sagen Sie,

¹ Hier treffen wir erneut auf jenen besonderen Gedanken der „Legende“, Freiheit und Erkenntnis von Gut und Böse sollten wenigen gehören und der übrigen Menschheit – Gehorsam und Satttheit.

² Zu sehr, viel zu sehr ist dessen zu „gedenken“. Geschrieben hat Dostoevskij dies 1871, zur Zeit von Pius IX., dem (in seiner zweiten Lebenshälfte) konservativsten und in seiner Macht eingeschränktesten Papst [*die Vereinigung Italiens führte 1879 zur Liquidierung des Kirchenstaates]. Und da hat sein Erbe, Leo XIII [er suchte sich an die Spitze der Arbeiterbewegung zu setzen, der er ein moralisches Rückgrat geben wollte], aus allem, was er insgeheim dachte, was ihm klar gezeigt wurde, was er hervorgelockt hat, was er herbeigerufen hat, zur Verwunderung der ganzen Welt gleichsam als sein Programm die Worte gewählt, die er noch während der Herrschaft seines Vorläufers über das Papsttum einem fernstehenden und ihm wahrscheinlich unbekannten Publizisten eines feindlichen und wenig bekannten Landes gesagt hatte. Zwischen dem Großen und dem Lachhaften liegt oft nur ein Schritt; wie kann man in den Worten: „ich dachte, die Welt dem Papst zu überlassen“, nicht auch das Thema der Tätigkeit des Publizisten und Geistlichen Vladimir Solov'ev [„Die dogmatische Entwicklung der Kirche im Zusammenhang der Frage über die Vereinigung der Kirchen.“ Moskau 1880; Die Geschichte der künftigen Theokratie. Bd. 1, Zagreb 1887] sehen, mit seinem Bemühen, dem Papst Russland geistlich zu überlassen, damit er darin ein physisches Werkzeug, die materielle Kraft zur Wiederherstellung seiner Macht über die zerrüttete, desorganisierte Welt erlangte. Doch wir sollen die bemerkenswerten Worte des „Projektes“ erinnern, um es herum – sind wir (die religiös-politischen Schwindler, wie sich weiter unten in den nicht angeführten Zeilen P. Werchowenskij selber bestimmt), und unten Schigaljows Reich (die sklavische, stumpfsinnige Herde). Freilich kann und soll die Geschichte nicht so traurig enden: Das wird Gott nicht zulassen, der wahre Himmlische Kaiser, und nicht sein stummes Ebenbild, das in

ist das dumm oder nicht?“ „Genug jetzt“, murmelte Stawrogin grimmig.] „Besy“, Kapitel 7 und 8.

Das ist eine grobe und schmutzige Skizze der „Legende“; ein mit Kohlestift auf der Leinwand, der jedoch vom Künstler gerade dort und gerade so ausgeführt ist, während und wo er später die klaren und ewigen Farben mit seinem Pinsel auftragen wird.

der Einbildung exaltierter Menschen aufblitzt, deren Augen blind sind, deren Gehör verloren und deren Verstand daher so verdreht ist und deren Wort so stammelt.

3. Die Idee des Römischen Katholizismus als Gegensatz zum Christentum

Zu den Seiten 129-143 **Die Idee des römischen Katholizismus als Gegensatz zum Christentum** ist von Dostojewski erstmals 1868 im Roman „Der Idiot“ ausgesprochen worden, und zwar im folgenden Gespräch:

„Ist über diesen Pawlistschew nicht so eine merkwürdige Geschichte erzählt worden... im Zusammenhang mit einem Abbé... einem Abbé... ich habe den Namen vergessen, aber die Sache war doch in aller Munde“, äußerte der Würdenträger, als versuche er sich an etwas zu erinnern.

„Abbé Gourot, einem Jesuiten“, half Iwan Petrowitsch. „Ja, so sind sie, unsere vortrefflichsten und würdigsten Menschen! Er entstammte immerhin einem alten Geschlecht, hatte Vermögen, war Kammerherr, und hätte er den Dienst nicht quittiert... Aber da wirft er plötzlich alles hin und tritt zum Katholizismus über, wird Jesuit, noch dazu fast in aller Offenheit, aus innerster Überzeugung. Wahrhaftig, er ist zur rechten Zeit gestorben... ja; davon wurde seinerzeit allgemein geredet.“ [...]

„Pawlistschew war ein kluger Kopf und ein Christ, ein echter Christ“, stieß der Fürst hervor, „wie konnte er sich einem so... **unchristlichen Glauben unterwerfen? Denn der Katholizismus kommt doch einem unchristlichen Glauben gleich!**“ fügte er schroff hinzu, während er mit blitzenden Augen vor sich hinstarrte, als sehe er allen Anwesenden zugleich ins Gesicht.

„Na, das ist ja wohl etwas übertrieben“, murmelte der alte Herr mit einem erstaunten Seitenblick auf Iwan Petrowitsch.

„Wieso ist der Katholizismus kein christlicher Glaube?“ fragte Iwan Petrowitsch, sich auf seinem Stuhl umdrehend. „Was soll er denn sonst sein?“

„Er ist unchristlich!“ wiederholte der Fürst sehr erregt und in unangemessen scharfem Ton. „Das zum ersten, und zum zweiten: **Der römische Katholizismus ist sogar schlimmer als der Atheismus**, dessen bin ich mir sicher. Jawohl, das meine ich! Der Atheismus predigt nur ein Nichts, der Katholizismus aber geht weiter: **Er predigt einen entstellten Christus**, einen von ihm verleumdeten und geschändeten Christus, das **Gegenteil von Christus!** Er predigt den Antichrist, ich schwöre es Ihnen, glauben Sie mir! **Das ist meine innerste, seit langem gewonnene Überzeugung**, unter der ich selbst gelitten habe. Der römische Katholizismus glaubt, **eine Kirche könne ohne weltweite staatsmännische Macht auf Erden nicht bestehen**, und ruft sein ‚Non possumus!‘ Er ist meiner Ansicht nach überhaupt kein Glaube, sondern nichts als eine **Fortsetzung des Weströmischen Reiches**: diesem Gedanken ist alles bei ihm untergeordnet, und zuallererst der Glaube. **Der Papst hat sich der Erde bemächtigt, des irdischen Throns, und zum Schwert gegriffen**; seither geht er diesen Weg, nur dass zum Schwert auch noch die Lüge, die Intrige, der Betrug, der Fanatismus, der Aberglaube und das Verbrechen getreten

sind, man **spielt** mit den **heiligsten, gerechtesten, aufrichtigsten und heißesten Gefühlen des Volkes**, für Geld und die erbärmliche irdische Macht gibt man alles, alles hin. Ist das nicht die Lehre des Antichristen? **Musste das nicht zum Atheismus führen? Der Atheismus hat bei ihnen seinen Anfang genommen, beim römischen Katholizismus selbst! Der Atheismus ist vor allem von ihnen selbst ausgegangen: Konnten sie sich denn selbst noch glauben?** Aus dem **Abscheu gegen sie heraus hat er sich gefestigt**; er ist eine **Ausgeburt ihrer Lügen und ihrer geistlichen Ohnmacht!** Der Atheismus! Bei uns in Russland wenden sich bisher nur besondere, entwurzelte Schichten vom Glauben ab, wie Jewgeni Pawlowitsch vor einiger Zeit sehr treffend bemerkte, dort aber, in **Europa beginnt** bereits eine erschreckend große **Masse des Volkes nicht mehr zu glauben** – ehemals aus Beschränktheit und falschen Vorstellungen, jetzt schon aus Fanatismus und Hass auf die Kirche und das Christentum.“

Der Fürst hielt inne, um Luft zu holen. Er hatte sehr hastig gesprochen. Er war blass und völlig außer Atem. Die Gäste sahen sich an; schließlich aber lachte der alte Herr freimütig auf. Fürst N. zog sein Monokel hervor und musterte den Fürsten eingehend. Der deutsche Dichterling kam mit einem nichts Gutes verheißenden Lächeln aus seinem Winkel näher zum Tisch.

„Jetzt übertreiben Sie aber sehr“, sagte Iwan Petrowitsch gedehnt und in etwas gelangweiltem Ton, ja sogar ein wenig unangenehm berührt. „Es gibt auch in der westlichen Kirche höchst respektable und tugendsame Leute.“

„Ich sprach **niemals** von einzelnen Vertretern einer Kirche. Ich spreche vom **römischen Katholizismus in seinem Wesen**, von Rom. Eine Kirche kann selbstverständlich nicht völlig verschwinden. Das habe ich nie gesagt!“

„Nun gut, aber diese Dinge sind ja bekannt und brauchen nicht erörtert zu werden... das ist Sache der Theologie.“

„O nein, o nein! Nicht nur der Theologie, glauben Sie mir, durchaus nicht! Das berührt uns weit näher, als Sie denken. Wir machen eben den großen Fehler, nicht zu sehen, dass es sich dabei keineswegs um eine rein theologische Frage handelt. Denn auch **der Sozialismus ist eine Ausgeburt des Katholizismus und des katholischen Wesens! Wie** sein Bruder, der **Atheismus**, entstand er aus der Verzweiflung, als moralisches Gegengewicht zum Katholizismus, als Ersatz für die **verlorene moralische Kraft der Religion, um den geistigen Durst der verschmachtenden Menschheit zu stillen und sie zu erlösen**¹, **nicht durch Christus, sondern gleichfalls durch Gewalt. Auch er sucht Freiheit durch Gewalt!** Auch dies ist **Vereinigung durch Schwert und Blut**: ‚Wage es nicht, an Gott zu glauben, wage es nicht, Eigentum zu besitzen, wage es nicht, eine Persönlichkeit zu sein – fraternité ou la mort, zwei Millionen Köpfe!‘⁴ An ihren Taten werdet ihr sie erkennen‘ – so steht es geschrieben. Und denken Sie nicht, dies alles sei so gänzlich harmlos und ungefährlich für uns, o nein, wir müssen uns dem widersetzen, und zwar möglichst schnell und möglichst bald! Es gilt, **unseren Christus als Schild gegen den Westen** er-

¹ Es heißt jetzt „auch“, d.h. diese Züge gibt es ebenso im Katholizismus, wie sie die „Legende“ darin aufgezeigt hat.

strahlen zu lassen, wie wir ihn bewahrt und sie ihn nie gekannt haben! Anstatt den Jesuiten sklavisch an die Angel zu gehen, müssen wir jetzt vor sie hintreten und ihnen unsere russische Zivilisation bringen, und niemand bei uns sollte ihnen zugestehen, sie wüssten vortreffliche Predigten zu halten, wie es eben gesagt wurde.“

„Aber erlauben Sie, erlauben Sie“, fiel Iwan Petrowitsch äußerst beunruhigt ein, wobei er sich zugleich besorgt, ja ängstlich umsah, „Ihre Gedanken sind gewiss löblich und recht patriotisch, aber das alles ist doch im höchsten Maße übertrieben und... es wäre wohl besser, wir ließen es jetzt auf sich beruhen.“

„Nein, es ist nicht übertrieben, eher noch zu milde betrachtet, jawohl, zu milde, denn mir fehlen die Worte, es recht auszudrücken, und...“

„Erlauben Sie...“

Der Fürst verstummte. Er saß kerzengerade auf seinem Stuhl, den flammenden Blick unverwandt auf Iwan Petrowitsch gerichtet.

„Mir scheint, die Sache mit Ihrem Wohltäter hat Sie doch sehr erschüttert“, bemerkte der alte Herr freundlich und in aller Ruhe. „Sie geraten zu leicht in Hitze – das liegt vielleicht an Ihrem Alleinsein. Wenn Sie mehr unter Menschen kämen – und in der guten Gesellschaft, hoffe ich, wäre man erfreut über einen so bemerkenswerten jungen Mann –, würden Sie gewiss Ihren Überschwang etwas dämpfen und lernen, dergleichen viel einfacher zu sehen... solche doch recht seltenen Fälle rühren meiner Ansicht nach teils von unserer Übersättigung, teils von Langeweile her.“

„Eben das ist es, das ist es!“ rief der Fürst. „Ein ausgezeichnete Gedanke! Von Langeweile, von unserer Langeweile, nicht von einer Übersättigung, sondern im Gegenteil von einem Hunger... nicht von Übersättigung, da irren Sie sich. Und das ist nicht einfach ein Hunger, sondern ein drängendes, heißes Verlangen! Und... und denken Sie auch nicht, dies sei so belanglos, dass man nur darüber lachen kann: Verzeihen Sie, aber **man muss vorauszufühlen** verstehen! Wenn unsere Russen ein Ufer vor sich sehen und überzeugt sind, dass es ein Ufer ist, dann freut sie das so, dass sie sofort bis zum Äußersten gehen. Wie kommt das? Sie wundern sich über Pawlistschew. Sie schreiben alles seiner Absonderlichkeit oder seiner Gutmütigkeit zu, aber die Dinge liegen anders. Nicht nur uns, sondern ganz Europa setzt in solchen Fällen unsere russische Leidenschaftlichkeit in Erstaunen: Tritt bei uns jemand zum Katholizismus über, dann wird er unbedingt gleich ein Jesuit, und zwar einer von der finstersten Sorte; schließt sich einer den Atheisten an, fordert er bestimmt bald die gewaltsame Ausrottung des Glaubens an Gott, das heißt den Kampf mit dem Schwert. Woher rührt das, wieso überfällt ihn solch plötzliche Ekstase? Sie wissen es nicht? Das kommt daher, dass **er ein Vaterland gefunden hat, nach dem er hier vergebens auf der Suche war, und sich unendlich darüber freut; er sieht ein Ufer, sieht Land und stürzt darauf zu, es zu küssen.** Nicht Selbstgefälligkeit allein und verwerfliche eitle Gefühle treiben die russischen Atheisten und Jesuiten, sondern **geistige Pein, geistiger Hunger, Verlangen nach großer Tat, nach einem festen Ufer, nach einem Vaterland, da sie an das alte nicht mehr glauben, weil sie es nie richtig gekannt haben.** Atheist zu werden ist für einen Russen sehr leicht, leichter als

für jeden anderen Menschen auf der Welt. Und unsere Russen sind dann nicht einfach nur Atheisten, sondern sie **glauben** an den Atheismus wie an eine neue Religion, ohne zu bemerken, dass sie an das Nichts glauben. Solcherart ist unser Hunger! ‚Wer keinen Boden unter den Füßen spürt, der spürt auch Gott nicht!‘⁴ Der Ausspruch stammt nicht von mir; ein Kaufmann tat ihn, ein Altgläubiger, dem ich auf Reisen begegnet bin. Er drückte sich allerdings nicht ganz so aus, sondern sagte: ‚Wer seine Heimaterde aufgibt, der wendet sich auch von seinem Gott‘. Es haben sich ja bei uns hochgebildete Leute sogar den Geißlern angeschlossen. Und sind die Geißler in diesem Zusammenhang schlimmer als der Nihilismus, die Jesuiten oder der Atheismus? Vielleicht empfinden sie sogar tiefer! Aber man sieht daran, welche Irrwege das Verlangen geht. Die hungernden und verdurstenden Reisegefährten des Kolumbus bedurften des Anblicks der Küste der Neuen Welt – so gilt es, dem Russen seine russische Welt zu zeigen, ihn den vor ihm in der Erde verborgenen Goldschatz entdecken zu lassen. **Verweisen Sie ihn auf die mögliche künftige Erneuerung und Auferstehung der Menschheit allein durch die russische Denkart, durch den russischen Gott und Christus**¹, und Sie werden sehen, was für ein mächtiger und gerechter, weiser und sanftmütiger Riese vor die erstaunte Welt hintreten wird, vor die erstaunte und verängstigte Welt, die von uns nur das Schwert und die Gewalt erwartet, da sie sich uns, nach sich selber urteilend, nur als Barbaren vorzustellen vermag. Denn das tut sie bis auf den heutigen Tag, und zwar in steigendem Maße. [Und...]“ („Der Idiot“, Teil 4, Kapitel VII)

¹ Dies sind ganz und gar die Gedanken der „Puškin-Rede“.

4. Die Macht im Christentum

Im „Tagebuch eines Schriftstellers“ für das Jahr 1877 ist Dostojewski in den Heften vom Januar und Juli erneut zur Charakteristik des Strebens der Römisch-Katholischen Kirche zurückgekehrt, wobei er ihre Rolle in der Geschichte durch die Charakterisierung des deutschen Protestes [Protestantismus] nuancierte. Man kann nicht leugnen, dass beide Erscheinungen etwas anders charakterisiert worden sind als sie waren und sich in der Geschichte entwickelt haben – es geschah unzureichend und ein wenig verzeichnend. Zumindest war aber, was die Römisch-Katholischen Kirche in der Geschichte anlangt, diese historisch treu erfasst und zum Ausdruck gebracht. Unzureichend war die Charakteristik Dostojewskis darin, dass er alles als eine bestimmte politische Tätigkeit auffasst, während wir es mit einer **Tat in Form des Geistes** und dem **Aufbau einer Kultur** zu tun haben, die in der Dichtung, im Drama, in der Philosophie genauso deutlich zum Ausdruck kam wie in der Tätigkeit der großen Politiker Frankreichs, in den römischen Hohen Priestern oder, zuvor in den Cäsaren. Wir führen alle drei Ausschnitte auf, die sich hierauf beziehen:

Drei Ideen erheben sich vor der Welt und formulieren sich, scheint es, endgültig.

Von der einen Seite – am Rande Europas – ist es die Idee des Katholizismus, die, schon längst verurteilt, **nun in großen Qualen und Zweifeln nicht weiß, was ihrer harrt**: Sein oder Nichtsein, **Leben oder – ist schon ihr Ende gekommen?** Ich spreche nicht nur von der katholischen Religion, sondern von der ganzen **katholischen Idee** und dem Los derjenigen Nationen, welche unter dem Joch dieser Idee seit einem Jahrtausend gelebt haben und ganz von ihr durchdrungen sind. In diesem Sinn ist Frankreich die vollkommenste Verkörperung der katholischen Idee im Verlauf von Jahrhunderten gewesen, ist es das Haupt dieser Idee, die es schon **von den Römern und in durchaus römischem Geist übernommen hat**. Dieses **Frankreich**, das jetzt sogar jegliche **Religion**, man kann wohl sagen, verloren hat (**Jesuiten und Atheisten sind dort ein und dasselbe**), das schon mehrmals seine Kirchen geschlossen und einmal sogar Gott selbst der Abstimmung einer Versammlung unterworfen hat, dieses selbe Frankreich, das **aus den Ideen von 1789 seinen eigenen französischen Sozialismus entwickelt hat, das heißt: die Pazifizierung und Organisation der menschlichen Gesellschaft ohne Christus und außerhalb Christi**, ganz so wie sie der **Katholizismus in Christus organisieren gewollt, doch nicht gekonnt hat**: dieses selbe Frankreich ist und fährt fort, – wie in seinen **Revolutionären des Konvents** so auch in seinen **Atheisten**, seinen **Sozialisten** und seinen **heutigen Kommunisten** –, immer noch im

höchsten Grade eine katholische¹ Nation zu sein, bis ins Kleinste durchdrungen vom katholischen Geist und Buchstaben. Durch den Mund seiner bekannten Atheisten verkündet es „Liberté, Égalité, Fraternité – **ou la mort**“, also **haargenau so, wie es der Papst selbst ausrufen lassen würde**, wenn er genötigt wäre, Liberté, Égalité, Fraternité zu proklamieren: **ganz in seinem Stil, ganz in seinem Geist**, im echten Geist und Stil der Päpste des Mittelalters. Selbst der heutige Sozialismus – anscheinend ein heftiger, verhängnisvoller **Protest aller Nationen gegen die katholische Idee, aller Menschen, die sie gequält und erstickt hat**, und die um jeden Preis leben wollen, aber leben ohne Katholizismus und ohne seine Götter – selbst dieser **Protest, der offiziell am Ende des vorigen Jahrhunderts begonnen hat** (im Grunde aber schon viel früher), ist in Frankreich nichts anderes als die **treueste und unbeirrteste Fortsetzung der katholischen Idee, ihre endgültige Vollendung, ihre schicksalhafte Folge, von Jahrhunderten ausgearbeitet!** Denn der französische Sozialismus ist nichts anderes als die **gewaltsame Vereinigung der Menschen – eine Idee, die noch aus dem alten Rom stammt und sich unversehrt im Katholizismus erhalten hat**. Auf diese Weise hat sich die Idee der Befreiung des Menschengesistes vom Katholizismus gerade hier in die allerengsten katholischen Formen gehüllt, in Formen, die dem Herzen des katholischen Geistes, seinem Buchstaben, seinem Materialismus, seinem Despotismus, seiner Moral entlehnt sind.² [...]“

„Ich bleibe nicht bei den zeitbedingten Formeln der altrömischen Idee stehen, ebenso wenig wie bei dem ewig gegen sie gerichteten germanischen Protest. Ich **nehme nur die Grundidee, die schon vor zwei tausend Jahren aufgetaucht und seit der Zeit nicht gestorben ist, obgleich sie sich fortlaufend in verschiedenen Arten und Formeln verkörpert hat**. Und heute ist es die Erbin Roms, die **äußerste westeuropäische Welt, die sich in den Geburtswehen einer neuen Umgestaltung dieser ererbten alten Idee windet und quält**. Das ist für denjenigen, der zu schauen versteht, schon dermaßen sichtbar, dass es für ihn keiner weiteren Erklärungen bedarf.

Das alte Rom war die erste Macht, die die Idee einer **universalen Vereinigung der Menschen** hervorbrachte, und die erste, die da **glaubte** (und fest überzeugt war), sie praktisch in **Gestalt einer Weltmonarchie** verwirklichen zu können. Diese **Formel jedoch fiel vor dem Christentum** – die Formel, **nicht aber die Idee**. Denn diese Idee ist die Idee der europäischen Menschheit, aus ihr bildete sich deren Kultur, für sie allein lebt sie überhaupt. Es fiel bloß die **Idee der universalen römischen Monarchie**, und sie wurde durch das neue Ideal einer **wiederum universalen neuen Vereinigung in Christo** ersetzt. Dieses neue Ideal zerspaltete sich in das östliche, das **Ideal der vollkommen geistigen Vereinigung der Menschen**, und das **westeuropäische, römisch-**

¹ D.h. hierunter ist „romanisch“ zu verstehen: Hier ersetzt der Name eines Teils die Benennung des Ganzen.

² „Tagebuch eines Schriftstellers“, Januar 1877.

katholische des Papstes, das dem östlichen durchaus entgegengesetzt ist. Diese westliche, **römisch-katholische Verkörperung der Idee vollzog sich auf ihre Art, ohne den christlichen geistigen Ursprung der Idee ganz zu verlieren, und indem sie diese Idee mit dem altrömischen Erbe verband.** Das römische **Papsttum verkündete, dass das Christentum und seine Idee ohne die universale Beherrschung der Länder und Völker, – nicht geistig, sondern staatlich, mit anderen Worten: dass es ohne die irdische Verwirklichung einer neuen universalen römischen Monarchie, deren Haupt nicht der römische Imperator, sondern der Papst sein würde – nicht zu verwirklichen wäre.** Und da **begann dann wieder der Versuch einer universalen Monarchie – ganz und gar im Geist der altrömischen Welt, aber doch schon in einer anderen Form.** Auf diese Weise ist das östliche Ideal: **zuerst die geistige Vereinigung der Menschheit in Christo anstreben und dann erst, kraft dieser geistigen Vereinigung aller in Christo, die zweifellos sich aus ihr sich ergebende rechte staatliche wie soziale Vereinigung verwirklichen.** Nach der **römischen Auffassung ist das Ideal dagegen das umgekehrte: zuerst sich eine dauerhafte staatliche Vereinigung in der Form einer universalen Monarchie zu sichern und dann, nachher, meinetwegen auch eine geistige Vereinigung zustande zu bringen unter der Obrigkeit des Papstes, als des Herrn dieser Welt.**

Dieser Versuch hat seitdem in der römischen Welt Fortschritte gemacht und sich ununterbrochen verändert. **Mit der Entwicklung dieses Versuchs ist dann der wesentlichste Teil der christlichen Grundsätze fast gänzlich eingebüßt worden.** Als jedoch die Erben der altrömischen Welt schließlich das **Christentum geistig verwarfen, da verwarfen sie mit ihm auch das Papsttum.** Das geschah im Sturm der schrecklichen **Französischen Revolution, die im Grunde nichts anderes war als die letzte Gestaltsveränderung oder Umverkörperung dieser selben altrömischen Formel der universalen Vereinigung.** Doch die neue Formel erwies sich als ungenügend, die neue Idee verwirklichte sich nicht. Es gab sogar einen Augenblick, wo alle Nationen, welche die altrömische Sendung übernommen hatten, fast verzweifelte. Oh, versteht sich, der Teil der menschlichen Gesellschaft, der 1789 für sich die politische Suprematie gewonnen hatte – **d.h. die Bourgeoisie –**, triumphierte natürlich und erklärte, dass weiter zu gehen nun nicht mehr nötig sei. Dafür aber schlugen sich alle die **Köpfe, die nach den unvergänglichen Gesetzen der Natur zur ewigen Beunruhigung der Welt bestimmt sind, zum Suchen neuer Formeln des Ideals und des neuen Wortes, wie sie beide unentbehrlich sind, – sie alle schlugen sich zu den Erniedrigten und Umgangenen, zu denen, die von der neuen Formel der allmenschlichen Vereinigung, die von der Französischen Revolution 1789 proklamiert worden war, nichts erhalten hatten.** Sie verkündeten nun ihr neues Wort, gerade die **Notwendigkeit der Allvereinigung der Menschheit, und zwar nicht mehr in der Absicht, Gleichheit der Lebensrechte für etwa einen vierten Teil der ganzen Menschheit zu schaffen und die übrigen bloß als Rohmaterial und auszunutzendes Mittel zum Wohl dieses Viertels bestehen zu lassen, sondern im Gegenteil, um die Allvereinigung der Menschen auf den Grundsätzen der allgemeinen**

Gleichheit zustande zu bringen, mit der Teilnahme aller und jedes einzelnen an der Nutznießung der Güter dieser Welt, welcher Art sie sich auch zeigen mögen. Zur Verwirklichung dieser Lösung aber beschlossen sie, sich jedes Mittels zu bedienen, also durchaus nicht nur mit den Mitteln der christlichen Zivilisation vorzugehen, vielmehr vor nichts mehr Halt zu machen.¹

„[...] und wenn das Papsttum irgend-einmal von den Mächten dieser Welt verlassen und verworfen sein wird, so kann es sehr, sehr leicht geschehen, dass es sich in die Arme des Sozialismus wirft und mit ihm zu einem Ganzen verschmilzt. Der Papst kommt barfuß zu allen Armen und sagt, dass alles, was sie lehren, schon längst im Evangelium geschrieben stehe, dass bisher bloß die Zeit für sie noch nicht gekommen sei, dieses zu wissen, jetzt aber sei sie endlich angebrochen, und nun sei er, der Papst selber, bereit, ihnen Christus zu opfern, und glaubt [statt an Ihn, gleichfalls] an den menschlichen Ameisenhaufen. Der römische Katholizismus (das ist schon allzu klar) bedarf nicht Christi, sondern der Weltherrschaft: »Also ihr braucht eine Vereinigung gegen den Feind? Vereinigt euch unter meiner Macht; denn ich allein bin von allen Mächten und Machthabern der Welt universal; lasst uns zusammengehen!«²

P.S. All dies ist als eine Skizze der Lage der Dinge, meinethalben, auch gerechtfertigt. Doch man darf ja die Augen nicht vor den Schlussworten Christi verschließen, wie sie im letzten Kapitel des Johannes-Evangeliums [21, 12-19] niedergeschrieben sind:

„Niemand aber unter den Jüngern wagte, ihn zu fragen: Wer bist du? denn sie wussten, dass es der HERR war. – Da kommt Jesus und nimmt das Brot und gibt es ihnen, desgleichen auch die Fische. – Das ist nun das dritte Mal, dass Jesus offenbart war seinen Jüngern, nachdem er von den Toten auferstanden war. – Da sie nun das Mahl gehalten hatten, spricht Jesus zu Simon Petrus: Simon Jona, hast du mich lieber, denn mich diese haben? Er spricht zu ihm: Ja, HERR, du weißt, dass ich dich lieb habe. Spricht er zu ihm: **Weide meine Lämmer!** – Spricht er wider zum andernmal zu ihm: Simon Jona, hast du mich lieb? Er spricht zu ihm: Ja, HERR, du weißt, dass ich dich lieb habe. Spricht Jesus zu ihm: **Weide meine Schafe!** – Spricht er zum dritten Mal zu ihm: Simon Jona, hast du mich lieb? Petrus ward traurig, dass er zum dritten Mal zu ihm sagte: Hast du mich lieb? und sprach zu ihm: HERR, du weißt alle Dinge, du weißt, dass ich dich lieb habe. Spricht Jesus zu ihm: **Weide meine Schafe!** – Wahrlich, wahrlich ich sage dir: Da du jünger warst, gürtetest du dich selbst und wandeltest, wohin du wolltest; wenn du aber alt wirst, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürtend und führen, wohin

¹ „Tagebuch eines Schriftstellers“, Mai und Juni 1877.

² Ebda. „Erzürnt und stark“.

du nicht willst. – Das sagte er aber, zu deuten, mit welchem Tode er Gott preisen würde. Und da er das gesagt, spricht er zu ihm: **Folge mir nach!**“

Das ist der Anfang der Autorität („weide“) gegen den Dostojewski vergeblich in Aufwallung kommt, – der Autorität einer einzigen Person, einer ausnahmsweisen, und ganz und gar nicht „konziliaren“ (die Slawophilen), da nicht allen Aposteln (in der Herde) die so bedeutsamen Worte gesagt worden sind. Während auf die kürzeren und en passant (im Laufe der Rede) geäußerten Worte über das Kastratentum (Matth. 19) sich eine so unaufhaltsame universale Erscheinung im Christentum gründete wie das Mönchstum und das Ideal der Ehelosigkeit, so kann man sich die Grenze vorstellen, bis zu der sich dieses letzte Vermächtnis des Erlösers entwickelte und noch entwickeln wird, die so erhaben ist, scharf, dreimal wiederholt und (das ist die Hauptsache) unmittelbar vor der Auffahrt zum Himmel! Wahrlich, diese Worte sind – wie die Gunst, die Elisa von Elia zugeworfen wurde¹. Die Kritik Dostojewskis am Katholizismus ist daher nichtig: nicht im Sinne der Bestimmung, worin ihr Wesen liege, sondern im Sinne des Kampfes gegen dieses Wesen. Die Kirche ist und bleibt goldhäuptig, hochhäuptig und wird nie zur „Herde“ Schigaljows werden; sie ist autoritär, hierarchisch, pyramidenförmig: Auch die Pyramide hat eine **Spitze**. Das Lallen Dostojewskis von irgendeinem geoffenbarten „echten Christentum“, der „reinen Rechtgläubigkeit“ – als habe sie sich im Laufe von Tausend Jahren nicht ausgedrückt und selbst bestimmt! – ist im Grunde die Reaktion auf das alte und „ruhmreiche“ Slawentum, das ein wenig gelockert, elementar, gutmütig, mit etwas übermütigen Lippen, rot geschminktem Gesicht, versagender Stimme (der Hass auf das „logische“ Prinzip der Slawophilen) daherkommt; auf das alte Prinzip von „Weles“ und „Dash-Bog“², das im Westen endgültig hinweggefegt und bei zum Missvergnügen der Geistlichkeit manchenorts und in manchem in Kraft ist. All diese „Unanständigkeit“ des alten Heidentums, will ja auch der Vater Schigaljow hinwegfegen, damit „sich eine einheitliche Herde und ein einziger Hirte ausbildeten“, ein Reich „nicht von dieser Welt“, sondern dagegen daher auch ein **Zarenreich**, weil es herrscht **über** „diese Welt“, der schwachen, sündigen, bösen, „diabolischen“, der „Weles-Karamasoffschen“. Noch Dostojewski sagt, dass „der Glaube an Gott einen **Boden** unter sich haben muss, den Boden der Nation, der Familie, des Vaterlandes“. Für den „Glauben“ an welchen Gott? An Weles natürlich!

¹* Anspielung auf die Himmelfahrt des Elias im „Buch der Könige“, 2.

²* Die obersten Götter der heidnischen Ostslawen.

Und für Christus? „Heutzutage ist es schon nicht mehr der Hellene, der Judäer, das männliche Geschlecht, das weibliche, die Beschneidung, die Nichtbeschneidung, sondern alle und auf jede Weise, und in allen ist Christus“. Das Christentum ist **außer**-irdisch, **außer**-vaterländisch, **außer**-familiär. Wie wenig hat D[ostojewski] das alles erfasst! „Lasst uns das Verlangen töten“, „Shakespeare – Kopf ab“; warum so grob. Der Knabe Schigaljow hat auch nicht durch Grobheit erreicht. Es liegt doch zum Beispiel die Idee des „Startzentums“, das sanft leitet, im Rat: „Bringe mir deinen Kopf und befestige an seiner Statt auf deinen Schultern meinen“. Davon hat D[ostojewski] nichts begriffen!

5. Die Rechtfertigung des Selbstmords und die aus diesem Gedankengang folgende Idee der Unsterblichkeit der menschlichen Seele

Zur Seite 97 u.a. „Ich brauche Vergeltung sonst vernichte ich mich!!“, „Die Freiheit, der freie Geist und die Wissenschaft werden sie in so dunkle Klüfte und Abgründe führen und vor solche Wunder und undurchdringliche Geheimnisse stellen, dass die einen von ihnen, die Ununterwürfigen und Grimmigen, sich selbst vernichten werden, dagegen die Ununterwürfigen, doch Schwachen und Unglücklichen sich gegenseitig vernichten [...]“ (158). Die Theorie einer solchen „Selbstaustreibung“ ist von Dostojewski 1876 im der Oktober-Heft des „Tagebuchs eines Schriftstellers“ dargelegt worden:

„...In der Tat: welch ein Recht hatte diese Natur, mich in die Welt zu setzen, etwa infolge irgendwelcher ihrer ewigen Naturgesetze? Ich bin mit Erkenntnisfähigkeit erschaffen und habe diese Natur **erkannt**: Welches Recht hatte sie, mich ohne meinen Wunsch und Willen erkenntnisfähig zu erschaffen? Erkennend, folglich leidend, ich aber will nicht leiden – **denn warum sollte ich einwilligen zu leiden?** Die Natur spricht zu mir durch meine Erkenntnis von irgendeiner **Harmonie des Ganzen**. Die menschliche **Erkenntnis hat aus dieser Verkündung¹ Religionen gemacht**. Sie sagt mir, dass ich – obschon ich genau weiß, dass ich an der „Harmonie des Ganzen“ nicht mitwirken kann und auch niemals mitwirken werde, ja **überhaupt nicht begreifen werde, was sie denn nun eigentlich ist und bedeutet²** –, sagt mir, dass ich mich aber dennoch dieser Verkündung **unterwerfen, mich bescheiden, das Leid im Hinblick auf die Harmonie des Ganzen auf mich nehmen** und zu leben einwilligen soll. Wenn man dagegen selbst und bewusst wählen könnte, so würde ich doch selbstverständlich lieber nur **in dem kurzen Augenblick, den mein Leben währt, das heißt, solange ich existiere, glücklich sein wollen, da doch das Ganze und seine Harmonie mich absolut nichts angehen, sobald ich aufhöre zu sein³** – gleichviel ob dieses

¹ D.h., folglich wird hier unter Harmonie“ die Vergeltung für Gut und Böse verstanden.

² Die gedankliche Wendung und der Charakter der Sprache sind vollkommen dieselbe wie bei Iwan Karamasoff zu Beginn des Gesprächs mit seinem Bruder Aljoscha.

³ Hier, wie auch in der Legende, ist ein Zug bemerkenswert: Bei aller Erregung des Gedanken an das Schicksal der Menschheit, bei der größten ideellen Verbundenheit mit dem Ganzen besteht eine schreckliche Vereinsamung gegenüber diesem Ganzen im Herzen, eine völlige Einsamkeit der Seele. Es scheint der Mensch erträgt gerade dies nicht und tötet sich selber oder denkt sich ein Verbrechen aus.

Ganze nach meinem Tode mit seiner Harmonie erhalten bleibt oder ob es gleichzeitig mit mir zu existieren aufhört. **Und wozu sollte ich mich so um seine Erhaltung nach meinem Tode¹ sorgen?** – das ist die Frage! Da wäre es doch besser, ich wäre wie alle Tiere erschaffen, das heißt als lebendes Geschöpf, jedoch ohne vernunftgemäße Erkenntnis; – gerade **meine Erkenntnis²** ist ja nicht Harmonie, sondern **ist Disharmonie, denn ich bin mit ihr unglücklich.** Man betrachte nur einmal daraufhin die Menschen: **wer ist denn glücklich in der Welt und welche Menschen stimmen zu leben³?** – Gerade diejenigen, die den Tieren gleichen, die infolge der geringen Entwicklung ihres Bewusstseins dem Tier am nächsten stehen. Die sind gern **einverstanden mit dem Leben**, aber gerade **unter der Bedingung, wie Tiere zu leben, nämlich fürs Essen, Trinken, Schlafen, Nesterbauen und Kinder-in-die-Welt-Setzen.** Essen, Trinken und Schlafen nach Menschenart heißt im allgemeinen erwerben und rauben, ein Nest einrichten aber schon vorwiegend rauben. Man wird vielleicht **einwenden**, dass man sein **Nest auch auf vernünftigen, wissenschaftlich einwandfreien sozialen Prinzipien** aufbauen könne und durchaus nicht zu rauben brauche, wie es bisher der Fall war. **Möglich, aber ich frage: Wozu? Wozu erwerben und bauen und sich soviel Mühe geben, um sich in der Gesellschaft der Menschen richtig, um sich vernünftig und sittlich, kurz – gerecht einzurichten? Darauf vermag mir natürlich niemand eine Antwort zu geben.** Alles, was man mir darauf wohl antworten könnte, wäre: „**um sich Genuss zu verschaffen**“. Ja, **wenn ich eine Blume**

¹ Wenn ich nach meinem Tod völlig, ohne jeden Rest und endgültig verschwinde, wie kann ich dann lieben? Ich bin dazu nicht mehr fähig als mein vergänglicher Körper, der natürlich niemanden liebt, sondern nur Leiden oder Lust empfindet. Die Liebe ist daher das Leben; genauer: die uns unverständliche Wahrnehmung des unsterblichen Lebens, unseres niemals endenden Bandes mit dem Menschengeschlecht. Daher – gibt es sie, daher kann es sein, dass weder ich, in dem diese Liebe ist, noch ihr Gegenstand – jemals aufhören werden zu sein.

² D.h. auch meine Erkenntnis ist Disharmonie, und ich bin unglücklich, dass ich **nicht liebe**; und ich liebe nicht, weil ich **nicht glaube** – meinem Gott und meinem Nächsten. Durch Gott kann man nur die lebendige menschliche Liebe lieben, – nicht achten, nicht ehren, nicht als Errungenschaft anerkennen, sondern **lieben**. Das ist der Grund, weshalb lieben und glauben bedeuten, sich zu freuen, und sich zu freuen – **niemals sterben zu wollen** (d.h. gewaltsam).

³ Diese Frage ist historisch und psychologisch wahrhaft, doch sie zeigt nur: Bis zu welchem Grade liegt der zentrale Mangel der neuen Zivilisation in der Schwächung des Glaubens beschlossen, ohne welchen den individuellen Menschen diese Zivilisation ebenso wenig not tut wie mir, wenn in meinen Armen der Leichnam meines Kindes liegt, das Hemdchen, die Deckchen und das Übrige. Hierher rührt die historische Erklärung der Selbstmorde. Was liegt dem Menschen am Übrigen, wenn er die Hauptsache nicht hat? Und geht er nicht fort zu diesem Hauptsächlichen, und müht sich wegzugehen, wenn er mit Abscheu das „Übrige“ fortwirft?

oder eine Kuh wäre, dann gäbe es für mich vielleicht auch einen Genuss. Indem ich mir aber, wie jetzt, unaufhörlich Fragen vorlege, **kann ich nicht glücklich sein, nicht einmal im höchsten und unmittelbarsten Glück der Liebe zum Nächsten und der Liebe der Menschheit zu mir, denn ich weiß, dass morgen schon dies alles nicht mehr sein wird, sowohl ich wie dieses ganze Glück und die ganze Liebe und die ganze Menschheit, – dass wir uns in ein Nichts verwandeln werden oder wieder in das anfängliche Chaos.** Unter einer solchen Bedingung aber kann ich keinerlei Glück annehmen, um keinen Preis, – nicht aus Unlust, es anzunehmen, nicht aus Eigensinn um eines Prinzips willen, sondern einfach deshalb, **weil ich weder glücklich sein kann noch sein werde, solange ich weiß, dass mich morgen das Nichtsein erwartet.** Das ist eine Gefühlssache, ein ganz unmittelbares Gefühl, das ich nicht bewältigen kann. Nun gut, wenn ich allein sterben, und wenn dafür die Menschheit an meiner Statt ewig weiterleben würde, dann wäre ich vielleicht immerhin getröstet. Aber unser **Planet** ist doch **nicht ewig, und die Lebensdauer der ganzen Menschheit ist im Verhältnis zur Ewigkeit genau solch ein Augenblick wie mein Einzelleben.** Und wie **vernünftig, wie herrlich, wie gerecht und heilig** die Menschheit auf Erden sich auch immer einrichtete – dies alles **wird morgen doch alles dieselbe Null sein.** Und wenn das auch alles da aus irgendeinem Grunde notwendig ist, infolge irgendwelcher allmächtiger, ewiger und toter Naturgesetze, so ist doch, glauben Sie mir, in diesen Gedanken eine gewisse allertiefste Nichtachtung der Menschheit enthalten, die für mich tief beleidigend und um so unerträglicher ist, als es hier keinen Schuldigen gibt¹.

Und schließlich, **wenn man dieses Märchen von der endlich mal nach vernünftigen und wissenschaftlichen Grundsätzen eingerichteten Menschheit auf Erden sogar² als möglich annahm und an seine dereinstige Verwirklichung glaubte, also an das zukünftige Menschenglück auf Erden glaubte, so wäre doch schon der bloße Gedanke, dass die Natur infolge irgendwelcher ihrer trägen Gesetze es nötig hätte, den Menschen Jahrtausende lang zu quälen, bevor sie ihn zu diesem Glück brachte, unerträglich und empörend.** Jetzt füge man noch hinzu, dass dieselbe Natur, die dem Menschen endlich einmal ein Glück gewährt, all das morgen schon aus irgend einem Grunde in eine Null verwandeln muss, ungeachtet aller Leiden, mit denen die Menschheit für dieses Glück gezahlt hat, und ohne mir und meiner Erkenntnis das zu verbergen, wie sie es einer Kuh verbirgt, – so kommt einem unwillkürlich ein überaus komischer, aber auch **unerträglich trauriger Gedanke: „Nun, wie aber, wenn der Mensch nur so als ein unverschämter Versuch in**

¹ Das letzte Wort wiederholt eine Stelle der „Notizen aus dem Untergrund“, und dem ist abzulesen, bis zu welchem Grade diese Theorie des Selbstmords (sie trägt die Bezeichnung „Urteil“) ein Produkt der Selbsterschließung ist, des Urteils über sich selbst im ganzen Zyklus der von uns untersuchten Ideen, als deren endgültiger Ausdruck die „Legende“ dient.

² Hier beginnt der Gedankengang, der in die „Legende“ Eingang findet.

die Welt gesetzt worden ist, nur um zu sehen, ob sich ein solches Geschöpf auf der Erde wird einleben können oder nicht?¹ Das Traurige dieses Gedankens besteht hauptsächlich darin, dass es wiederum **keinen Schuldigen gibt, es ist niemand da, der den Versuch anstellt, somit kann man niemanden verfluchen, denn es ist alles infolge toter Naturgesetze² entstanden, die für mich vollkommen unbegreiflich sind und mit denen sich meine Erkenntnis unter keinen Umständen abfinden kann. Ergo:**

Da ich von der Natur auf meine Fragen nach dem Glück durch meine eigene Erkenntnis nur die Antwort erhalte, dass **ich nicht anders als einzig in der Harmonie des Ganzen glücklich sein könne, ich aber diese Harmonie nicht verstehe und offenbar niemals zu verstehen imstande sein werde, –**

da die Natur mir nicht nur **nicht das Recht abspricht, von ihr Rechenschaft zu fordern, sondern mir sogar überhaupt nicht antwortet, – und das nicht deshalb, weil sie etwa nicht antworten will, sondern deshalb, weil sie auch gar nicht antworten kann, –**

da ich mich überzeugt habe, dass **die Natur mir zum Beantworten meiner Fragen mich selber bestimmt hat** (mir unbewusst), und mir auf meine Fragen durch meine eigene Erkenntnis antwortet (denn ich sage mir das doch alles selbst), –

da **ich schließlich bei einer solchen Einrichtung die Rolle sowohl des Klägers wie des Beklagten, des Richters wie des Angeklagten** gleichzeitig auf mich nehme, diese Komödie aber von Seiten der Natur so dumm finde und diese Komödie zu ertragen meinerseits sogar für erniedrigend halte, so **verurteile ich** in meiner fraglosen Eigenschaft als Kläger und Beklagter, als Richter und Angeklagter **diese Natur**, die mich so rücksichtslos und unverschämt zum Leiden erschaffen hat, **gemeinsam mit mir zur Vernichtung... Da ich aber die Natur nicht vernichten kann, so vernichte ich mich allein**, einzig weil es mich langweilt, eine Tyrannei zu ertragen, bei der es keinen Schuldigen gibt.“ (Ebendort, 1876, Oktober. „Das Urteil“)

Dostojewski schien es, dass er in dem wiedergegebenen Ausschnitt die Unsterblichkeit der Seele bewiesen habe („wenn die Überzeugung von der Unsterblichkeit so notwendig ist für das Dasein des Menschen, so, scheint es, dass es der normale Zustand der Menschheit ist, und wenn es so ist, so ist auch die Unsterblichkeit der menschlichen Seele **zweifelsfrei existent**; (ebda. Hervorhebung durch W.R.) Zum Glück gehört die Idee der Unsterblichkeit nicht zur Menge der beweisbaren, d.h. der für uns äußerlichen, der

¹ Vgl. als Analogie hierzu in den „Dämonen“ (das „teuflische Vaudeville“ Kirilovs) und auch in der „Legende“ und in „Iwan Fjodorowitschs Alptraum“ (*in den „Brüdern Karamazov“).

² Dies sind die Worte der „Notizen aus dem Untergrund“. Auf diese Weise sind in diesem Urteil selbst die quälenden Gedanken der wichtigsten Werke Dostoevskijs und natürlich auch seine eigenen Gedanken beschlossen.

von uns betrachteten Ideen; doch segensreich wird sie dem Menschen geschenkt oder nicht, als Glaube wie auch als Liebe. Die Liebe zum Nächsten, zum eigenen Kind oder die Begründetheit der eigenen Freude ist nicht beweisbar; noch weniger kann man, wenn man den Beweis gehört hat, wirklich Liebe fassen, damit anfangen, sich zu freuen. Beweisbar ist für den Menschen nur das Zweitrangige, das „Übrige“, dass **so** oder **anders** existiert, – ihm gleichgültig ist, die Wahrheit des Seins ist für ihn ein Gegenstand der Neugier. Was er **benötigt**, wovon er **lebt** – ist ihm gegeben mit dem Leben, wie die Lungen mit dem Atmen, das Herz mit dem Blutkreislauf. Es gibt Menschen, die zum Leben vorbestimmt sind, sie spüren die Unsterblichkeit der Seele, kennen sie; es gibt verurteilte, ohne Gott, ohne Liebe, sie sind ihm gegenüber finster. Und es scheint zwischen den einen und den anderen keine Kommunikation zu geben, und Beweise sind als Mittel einer solchen Kommunikation ausgeschlossen, unnötig. „Ich bin lebendig, bin unsterblich; du weißt das nicht von dir? So sterbe denn, mir bleibt nur dich zu begraben!“

Über Gogol

Puschkin und Gogol¹

In den ersten Absätzen des Aufsatzes „Die Legende vom Großinquisitor“ von F.M. Dostojewskij war ich gezwungen, das Werk Gogols zu streifen, sowie im einzelnen seine Beziehung zur Wirklichkeit, die sich bei unseren auf ihn folgenden Schriftstellern nicht wiederholte und ihren Widerstand hervorrief. Dieser Gedanke stieß bei unserem geschätzten Kritiker, Herrn Nikolajew², auf einige Einwendungen, die im Einzelnen darauf abzielen die Bedeutung der Person Gogol und auch seines Werks genauer zu bestimmen. Da nach allem von dieser und jener Seite Gesagten Vieles im Gegenstand selbst noch unklar und umstritten bleibt, scheint es mir angebracht und nicht ohne Interesse, die Aufmerksamkeit des Lesers noch einmal auf ihn zu lenken.

Vor allem halte ich es für meine Pflicht anzumerken, dass ich nicht Puschkin im Blick hatte, als ich davon sprach, dass „erst in der späteren Literatur (bei Turgenev, dem Grafen Tolstoj, u.a.) lebendige Figuren zutage traten“: Ich sagte dies ausschließlich im Hinblick auf Gogol selbst, und nicht auf das, was noch vor ihm lag. Aber zu Puschkin weiter unten, jetzt wenden wir uns dem eigentlichen Kern der Frage zu.

I

Gogol ist der Stammvater der ironischen Stimmung in unserer Gesellschaft und Literatur; er begründete diese Form, diesen Typ, indem er sich in ihn ergoss und seine anfängliche und wahre Richtung vergaß – so fließen schon einige Jahrzehnte lang alle unsere Gedanken und unsere Gefühle. Die Ideen, die er ganz und gar nicht aussprach, die Empfindungen, die er nicht weckte,

¹* Anlässlich des Artikels „Einiges zu Gogol' und Dostoevskij“ von Govoruchin-Otrok (unter dem Pseudonym Ju. Nikolaev).

² Später, anlässlich des von mir geäußerten Blicks auf Gogol', erschienen einige, zum Teil wertvolle weitere Artikel in unseren Periodika. Ihr genereller Fehler besteht jedoch darin, dass sie sowohl den Charakter von Gogol's Werk untersuchen, als auch meine Bemerkungen darüber.

die erst lange Zeit nach seinem Tod aufkamen, sie alle prägen sich gemäß einem bestimmten Typ aus, dessen Quelle sich in seinen Werken befindet. Seit diese Werke vor uns liegen, besitzt alles, was nicht im Geiste Gogols ist, keine Kraft, und, im Gegenteil, alles, was ihm entspricht, wächst und erstarkt als sei es nicht an und für sich schwach. Das geistige Leben der sich historisch entwickelnden Gesellschaft erhielt in seiner Person eine Wendung, durch die es unüberwindlich eine Neigung annahm, welche die einen Begriffe zerschlug und andere ausprägte – doch alles auch beständig von ein und derselben Art. Was ist der Sinn dieser Wendung? Diese Frage entscheidet sich, in Sonderheit, im Verhältnis zwischen Puschkin und Gogol.

Mein Kritiker vergleicht sie und findet sie „gleichwertig“; in erster Linie sind sie jedoch verschiedenartig. Es ist sogar unmöglich, sie einander gleichzusetzen, und wenn wir „Schönheit“ und „Kunst“ zu einem Begriff verallgemeinern, lassen wir ihre innere Beziehung völlig außer Betracht, die sich später sowohl im Leben als auch in der Literatur entwickelt hat, sobald sie darin als Faktum über sich selbst hinauswachsen. Der vielgestaltige, allseitige Puschkin bildet eine Antithese zu Gogol, der ausschließlich zwischen zwei Richtungen schwankt: zwischen einer angestregten und sinnfreien Lyrik, die hoch hinaus will, und einer Ironie, die sich gegen alles Niedere richtet. Aber über diese Gegensätzlichkeit in der Form, in den äußeren Konturen hinaus zeugt ihr Schaffen auch von einer Gegensätzlichkeit in seinem eigentlichen Sein.

Puschkin erscheint als ein Symbol des Lebens: er ist ganz Bewegung, und daher ist sein Werk auch so vielgestaltig. Alles, was lebt, zieht ihn an und, indem er allem entgegengeht, liebt und verkörpert er es. Seinen Worten fehlt nie der Bezug zur Wirklichkeit, sie umschließen sie und werden durch sie zu Bildern, zu Konturen. Er ist der wahre Begründer der **natürlichen Schule**, stets der Natur des Menschen treu, treu auch seinem Schicksal. In ihm gibt es nichts Angestregtes, gibt es keinerlei krankhafte Einbildungskraft oder falsches Gefühl.

Hierher rührt der Individualismus seiner Figuren, die ganz und gar nicht zurückgehen auf allgemeine Typen. Der Typ in der Literatur ist bereits ein Mangel, ist Verallgemeinerung. Das ist eine gewisse Umgestaltung der Wirklichkeit, mag sie auch noch so fein sein. Die Personen setzen sich nicht zu Typen zusammen, sie leben einfach in der Wirklichkeit, eine jede ihr eigenes besonderes Leben, wobei sie ihr eigenstes Ziel und Schicksal in sich trägt. Gerade durch die Unmöglichkeit, seinen Charakter mit irgendeinem anderen zu verschmelzen, zeichnet sich der Mensch von allem anderen in

der Natur aus, wo alles zu Gattungen und Arten verallgemeinert und nur ihre örtliche Wiederholung unteilbar ist. An eben diese grundlegende Kostbarkeit sollte die Kunst nicht rühren, –und sie rührt bei Puschkin auch nicht an sie. Unter den neueren Schriftstellern vermochte nur Graf Lew Tolstoi eben dies zu erreichen – zudem in nur unvollkommenem Maße. Und darum gilt er als der höchste Vertreter des Naturalismus in unserer Literatur. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass sich dies schon bei Puschkin findet und lediglich aus irgendeinem Grunde unbemerkt geblieben ist. Auf jeden Fall ist dies das deutlichste Anzeichen dafür, dass die Werke Leben bewahrt haben, das aus der Wirklichkeit in sie übertragen wurde. Aber nicht nur kraft der Verkörperung von Natur in der Kunst gibt Puschkin die Norm für den wahren Bezug zur Wirklichkeit vor: Seine Poesie bietet einen Fingerzeig, wie die Kunst, die das Leben bereits verkörpert, selbst auf das Leben zurückwirken soll. In dieser Wirkung soll nichts Hastiges oder Umformendes sein: Poesie erleuchtet die Wirklichkeit lediglich und heitert sie auf, modelt sie aber nicht um, verzerrt nicht, lenkt nicht ab von der Richtung, die in der lebendigen Natur des Menschen bereits angelegt ist. Sie **stört** das Leben **nicht** – und dies folgt auch daraus, dass ihr jene krankhafte Einbildungskraft abgeht, die oft eine zweite Welt über der wirklichen ausbildet und sich bemüht, darin die erste einzurichten. Puschkin lehrt uns, reiner und edler zu fühlen, drängt jeglichen geistigen abgebrannten **Docht** zur Seite, und er erlegt uns keinerlei erdrückende Form auf. Und ein jeder, der seine Poesie liebt, bleibt, wer er ist.

All dies lässt seine Poesie zum Ideal einer normalen, gesunden Entwicklung werden. In ihr sind alle Richtungen bereits angelegt, und sie folgt ihnen, so sehr sie auch das Leben erschweren mag –, und sie weicht nicht zur Seite aus; es wird darin voller, vielfältiger, letztlich tiefer: doch büßt es dabei weder seine vorherige Einheit und Ganzheit ein, noch seine Ruhe und Klarheit. Manches wird in ihr verstanden, manches vollendet, als was es in der Epoche Puschkins verstanden und vollendet werden konnte; alles Verstandene aber findet seinen Ort in der Seele, und wird, da es sich vollendet, in seinen Bewegungen auf keinerlei Weise entstellt.

II

Nun aber erschien Gogol. Ohne die Typen in der psychischen Entwicklung der Menschen zu unterscheiden, gruppieren wir alles Geniale im Werk zu einem Ganzen; und denken generell, dass dieses nicht zerteilt ist, dass es, innerlich übereinstimmend, einander verstärkt. Doch so ist es nicht: Nur das Genie kann dem Genius nicht schaden, besonders das Genie des anderen, gegensätzlichen Typs. Es ist bekannt, welche Trauer Gogol ergriff, als Puschkin für immer aus der Welt schied. Zu dieser Zeit wuchsen bereits die „Toten Seelen“ in ihm heran, aber sie traten noch nicht in Erscheinung, und derjenige, der sie durch seine weiteren Schöpfungen ins Gleichgewicht hätte bringen können, war schon verstorben. Zweifellos kannte er selbst das Geheimnis seines Genies nicht zur Gänze; deutlich ist aber, dass er seine Stärke gewährte und seine Grenzen kannte. Wenn sogar wir, nachdem wir die „Toten Seelen“ zufällig aufgeschlagen haben, zu keinem anderen uns wichtig erscheinenden Werk eilen, sondern Seite um Seite lesend umblättern, dann wusste dieser göttliche Schöpfer selbst gewiss, welche Macht mit ihm in die Welt gelangt. Und er, der Träger dieser Macht, war nun allein. Er wusste, und es konnte ihm gar nicht verborgen bleiben, er würde Puschkin im Bewusstsein der Menschen auslöschen und mit ihm alles, was dessen Poesie trug. Eben hierher rührt das hohe Maß seiner Unruhe beim Erscheinen der Kapitel der „Toten Seelen“. In Briefen an seine Freunde fragt er nach ihrem Eindruck, nach der Qualität seines Werks und schweigt sich über den Sinn seiner Dichtung aus. Der auf ihn fallende Ruhm kümmert ihn nicht; er vergräbt sich tiefer und tiefer in seinen Gedanken, der Ton seiner Briefe wird immer unruhiger und seltsamer. Mehr als über irgendjemand anderen kann man über das Genie sagen, dass sein Zentrum und seine Richtung in „anderen Welten“ liegen; aber er, sein persönlicher Träger, sieht und kennt diese Richtung dennoch, obgleich es außer seiner Macht steht, sie zu beeinflussen. Die letzten Kapitel der „Toten Seelen“ hat Gogol verbrannt; aber auch diejenigen, die veröffentlicht wurden, verzerren das geistige Antlitz unserer Gesellschaft völlig, schon seit Puschkin es zu lesen begann.

Worin liegt der Grund dafür, dass der eine Genius trotz gleicher Bedeutung dennoch von einem anderen verdrängt¹ wurde? Die Erklärung hierfür

¹ Völlig ungerechtfertigt und erniedrigend für die Erinnerung an Puškin ist der Gedanke, er sei durch die Kritik der sechziger Jahre aus dem lebendigen Bewusst-

liegt im Wesen ihres verschiedenartigen Werkes selbst und im besonderen Wirken eines jeden auf den Geist. Wenn wir eine Seite aus den „Toten Seelen“ und eine aus der „Hauptmannstochter“ oder aus „Pique Dame“ parallel zu lesen beginnen, sie dabei vergleichen und den gewonnenen Eindruck betrachten, werden wir sogleich feststellen, dass der Eindruck, den Puschkins Werk hinterlässt, weniger dauerhaft ist. Sein Wort, seine Szene, dringen in den Geist ein wie eine Welle, und wie eine Welle ziehen sie sich, nachdem sie ihn erfrischt und aufwühlt haben, wieder zurück: Die charakteristischen Züge, die sie unserem Geist eingetragen haben, werden verdeckt und schließen sich; im Gegensatz dazu bleiben charakteristische Züge, die Gogol ausgeführt hat, unbeweglich: sie vergrößern sich nicht, verkleinern sich nicht, sondern bleiben für immer so, wie er sie einst in die Welt gesetzt hat. Wie vorsätzlich Sobakewitsch fehl ging, als er die Liste der toten Seelen erstellte, oder wie Korobotschka Tschitschikow missverstand – das begreifen wir in aller Einzelheit, wenn wir es nur einmal gelesen haben und mag es auch vor langer Zeit geschehen sein; aber was genau mit Herman während des Kartenspiels geschah – um dies zu erinnern, müssen wir die „Pique Dame“ noch einmal aufschlagen. Und das ist umso verwunderlicher, wenn man seine Aufmerksamkeit auf die stetige Einförmigkeit der „Toten Seelen“ richtet (und dies in ihrer ganzen Länge), und, im Gegensatz dazu, die Originalität und den romantischen Charakter der Szenen Puschkins in den Blick nimmt. Worin liegt das Geheimnis dieser besonderen Macht von Gogols Werk und damit letztlich auch sein Wesen? Schlagen wir die erste Seite der „Toten Seelen“ auf:

Seine Einreise löste in der Stadt keinerlei Lärm aus und war von nichts Besonderem begleitet; nur machten zwei russische Bauern, die an der Tür der Kneipe gegenüber dem Gasthaus standen, irgendwelche Bemerkungen, die sich übrigens mehr auf die Equipage bezogen als auf den darin Sitzenden. „Schau mal“, sagte der eine zum anderen, „da, was für ein Rad! Was meinst Du, fährt dieses Rad, wenn es darauf ankommen sollte, bis nach Moskau oder nicht?“ „Es fährt“, antwortete der andere. „Und bis nach Kasan, meine ich, fährt es nicht?“ „Nach Kasan fährt es nicht“ antwortete der andere. Damit war das Gespräch auch beendet. Und als das Gefährt an das Gasthaus heranfuhr, war ein junger Mann anzutreffen, in ganz engen und kurzen weißen Leinenhosen und im Frack mit einem Anflug von Mode, aus dem ein Vorhemd hervorlugte, das durch eine Spange aus Tula mit einer Messingpistole

sein unserer Gesellschaft verdrängt worden: er wurde schon nicht mehr **gelesen**, als diese Kritik auftauchte, und gerade deshalb wurde sie für alle vernehmlich; seit welcher Zeit hat man aufgehört, ihn zu lesen?

zusammengesteckt war. Der junge Mann drehte sich um, blickte die Equipage an, hielt mit der Hand eine Schirmmütze die wegen des Windes fast davongeflogen war und ging seines Wegs.¹

Sehen wir uns den Verlauf dieser Rede an – so entdecken wir, dass er leblos ist. Das ist eine wächserne Sprache, in der sich nichts regt; kein einziges Wort tut sich hervor und will mehr sagen, als auch in allen anderen Wörtern gesagt wird. Und an welcher Stelle auch immer wir das Buch öffnen, auf welche lustige Szene wir auch stoßen mögen, wir sehen überall diesen toten Stoff der Sprache, in den alle ausgeführten Figuren gewickelt sind wie in ihr gemeinsames Leichentuch. Schon hier entspringt als etwas Unabdingbares und Wiederholtes die Eigenart, dass in allen diesen Figuren sich die Gedanken nicht fortsetzen, dass die Eindrücke sich nicht miteinander verbinden, sondern sie alle dort unbeweglich bleiben, mit ihren Charakterzügen, wohin ihr Autor sie geführt hat, und sie wachsen nicht weiter, weder in ihrem Inneren noch im Geist des Lesers, bei dem der Eindruck hervorgerufen wird. Hierher rührt die Unauslöschlichkeit dieses Eindrucks: Er verschleißt sich nicht, er vernarbt nicht, weil hier nichts vernarben kann. Das ist das tote Gewebe, das so wie es in den Geist des Lesers eingeführt wurde, auch für immer dort bleibt.

Nichts davon wurde an Gogol verstanden, und er wurde als Begründer der „natürlichen Schule“ geschätzt, als gäben seine Werke die Wirklichkeit wieder. Nur diese naive Überzeugung wird von mir verworfen, und dies könnte man in allen Erinnerungen ihm nahestehender Menschen bestätigt finden:

„Im Januar 1850“, so schreibt S.T. Aksakow², „las uns Gogol zum zweiten Mal das erste Kapitel der „Toten Seelen“ vor. Wir waren in höchstes Erstaunen versetzt: Das Kapitel schien uns noch besser, als sei es neu geschrieben. Gogol war äußerst zufrieden mit diesem Eindruck und sagte: Das bedeutet es also, wenn der Maler seinem Bild den letzten Anstrich verliehen hat. Die Verbesserungen sind offensichtlich geringfügig: dort ist **ein Bonmot herausgenommen, hier eines hinzugefügt, und hier umgestellt** (meine Kursivierung, W.R.) – alles läuft auf etwas anderes hinaus. Man muss es dann zum Druck geben, wenn alle Kapitel auf diese Weise fertiggestellt sind...“ Das Wort „Bild“, das heißt das **nachgezeichnete**, ist hier offensichtlich irreführend: Es sind nicht der Pinsel des Malers, nicht die

¹ GOGOL' 1951:77.

² AKSAKOV 1956:374f.

Farben, auch nicht die umgesetzte Vielfalt des Lebens, die die Vielfalt einer zweiten Wirklichkeit wiedergeben; es ist eher ein Mosaik von Wörtern, die aneinander gesetzt sind und deren Geheimnis allein Gogol kannte. Nicht nur in unserer sondern auch in der Weltliteratur steht er als das einsame Genie da, und seine Welt gleicht keiner anderen. Er lebte allein in ihr; auch uns in diese Welt zu führen, sie mit seinem Leben zu verbinden und sogar über sie auf einem riesigen, von einem merkwürdigen Meister geschmiedeten Wachsbild zu erteilen, würde aber bedeuten, wie ein Selbstmörder Hand an sich selbst zu legen.

Auf diesem Bild gibt es kein einziges lebendiges Gesicht: es sind winzige Wachsfiguren, aber sie alle ziehen ihre Grimassen so kunstvoll, dass wir uns lange fragen, ob sie sich nicht bewegen. Und doch sind sie unbeweglich; betrachten Sie noch einmal den oben angeführten Ausschnitt: Die Schirmmütze ist dort das einzige lebendige Gesicht, das leben möchte, aber auch dieses Gesicht hält sich zur rechten Zeit zurück. Alle übrigen bewegen sich mit Händen und Füßen, doch nicht etwa, weil sie dies tun wollen. Es ist der Autor hinter ihnen, der mit den Beinen ausschreitet, sich wendet, fragt und antwortet: Sie selbst sind dazu nicht fähig. Und dies nicht etwa, weil sie sinnlos sind: Sinnlosigkeit ist hier ein Zweites, etwas, was schon von sich selbst her aus der Leblosigkeit herausführt. Erinnern Sie Pljuschkin: Das ist in jedem Falle ein verwunderliches Bild, aber gar nicht deshalb, weil er originell ausgedacht ist, sondern nur darum, weil er originell ausgeführt wird. Auf einer Stufe mit ihm steht der Geizige Ritter, von Kopf bis Fuß Mensch, der sowohl versteht, was Kunst als auch was Verbrechen ist, und über all dem herrscht nur seine Leidenschaft. Man kann ihn fürchten, ihn hassen, aber man darf ihn nicht geringschätzen: Er ist ein Mensch. Aber ist Pljuschkin etwa ein Mensch? Kann man diesen Namen etwa auf irgendeinen von jenen anwenden, mit denen Tschitschikow seine Unterhaltungen und seine Geschäfte geführt hat? Sie alle entstanden, wie auch Pljuschkin, auf eine besondere Weise, die nichts gemein hat mit einer wahren Geburt: sie wurden aus irgendeiner wächsernen Masse von Worten gefertigt, und das Geheimnis dieser künstlerischen Anfertigung kennt allein Gogol. Wir lachen über sie: Aber es ist bemerkenswert, dass dies kein lebendiges Lachen ist, mit dem wir auf das reagieren, was wir, wenn wir ihm im Leben begegnet sind, verneinen, was wir bekämpfen. Gogols Welt ist eine merkwürdig von uns entfernte Welt, die wir wie durch ein Vergrößerungsglas betrachten; vieles in ihr erstaunt uns, wir lachen über alles, vergessen das Gesehene nicht. Aber wir haben niemals mit dem Gezeigten

etwas gemeinsam, uns verbindet nichts damit, und dies nicht nur in einem positiven, sondern genauso in einem negativen Sinn.

Mein Kritiker verweist auf die hohe moralische Seite Gogols. Diese kann man tatsächlich nicht hoch genug schätzen: Das, wofür er sich entschieden hat, hat vor ihm kein anderer in der Geschichte getan. Wir sagten schon früher, dass die Richtung und Quelle des Genies am wenigsten im Willen des persönlich darüber Verfügenden liegt. Doch **erkennen** kann er dieses Genie und es **bewerten** für die Menschen und die Zukunft. Gogol hat **sein Genie ausgelöscht**. Ist das etwa ein unzureichendes Zeugnis dafür, was er war?

III

Dank der Bilder Puschkins und dank der neuen Literatur, die sich bemüht, ihn wiederherzustellen, indem sie Gogol überwindet, wird sie dieses Genie auch in unserem Leben früher oder später auslöschen. Und wirklich, seine Ironie gegenüber allem Lebenden zwang nicht nur einmal dazu den höchsten Enthusiasmus einzuschränken. Wir erinnern die Rede Dostoevskijs zum Puschkin-Feiertag: Im Augenblick einer solchen Gefühlswallung, eines solchen Zaubers für alle fiel er, wie gemäht, als ihm die Gogolschen Toten vor die Füße geworfen wurden. Hierher rührt die qualvolle Erregung, mit der er Professor Gradowski antwortete.¹ Er verstand, dass, solange er nicht weiter redete und zu irgendeiner Dialektik Zuflucht nahm, nichts klar würde, und klar sind für alle diese ewigen Toten, und mit ihnen auch die Wahrheit, dass der Mensch den Menschen nur verachten kann. Und tatsächlich ist alles in seiner Polemik vergessen, niemand erinnert sich der Ähnlichkeit des Streits, aber sicher erinnert jeder sich an den Gedanken, dass sich in früherer Zeit Menschen höheren Geistes nirgendwo verstecken konnten, wenn sie in Zigeunerlager flohen von den wandelnden Leichen, die die Stadt besiedelten. Aber das kann man von jeder Zeit sagen: Durch ein unüberwindliches Hindernis trennten die unvergesslichen Figuren Gogols Menschen voneinander, indem sie sie zwangen, nicht aufeinander zuzustreben, sondern voreinander zu fliehen, nicht einem jeden bei allen ein Unterkommen zu gewähren, sondern sich von allen und jedem zu entfernen.

¹* Gradovskij hatte in der Zeitschrift „Graždani“ (25. Juni 1880) den Aufsatz „Träume und Wirklichkeit“ über Dostoevskijs Puškin-Rede veröffentlicht; der antwortete im August-Heft des „Tagebuchs eines Schriftstellers“ (3. Kap.).

Seine aufwühlende Lyrik, Nährboden überanstrengter Vorstellungskraft¹, bewirkte, dass jeder begann, nur seine eigenen Träume zu lieben und zu ehren, während er gleichzeitig Abscheu gegenüber allem Tatsächlichen, Eigenen, Individuellen empfand. Nichts Lebendiges zieht uns mehr an, und daher wurden all unser Leben, unsere Charaktere und Einfälle so angefüllt mit Phantastischem. Lesen Sie den „Newski Prospekt“, das ist eine wunderliche Verflechtung des größten Realismus mit dem krankhaftesten Idealismus, und Sie werden verstehen, dass er der Prolog war, der den Faden jener Ereignisse anspann, die eine sehr traurige Geschichte abgaben. Große Menschen leben gemäß ihrer psychischen Veranlagung, indem sie sich in der psychischen Veranlagung von Millionen von Menschen auflösen, aus der dann unausweichlich auch greifbare Fakten geboren werden.

Beruhigung – das ist es, was uns am meisten Not tut. Es gibt keine Klarheit in unserem Bewusstsein, keine Natürlichkeit in den Bewegungen unseres Gefühls, keine Einfachheit in unserer Beziehung zur Wirklichkeit. Wir sind erregt, beunruhigt, und diese Erregtheit, diese Besorgnis zeigen sich im konvulsiven Charakter unserer Handlungen und der Unordnung in unseren Gedanken. Die weitere Entwicklung wird in diesem Zustand zu sehr großer Höhe emporsteigen; aber sie wird durch diese Entwicklung niemals normal und gesund sein.

¹ In den frühen Werken stellen die Beschreibungen der Natur eine vollkommene Analogie zu dieser Lyrik dar (wie berauschend, wie prächtig ist dieser Sommertag in Klein-Russland usw.), immer angestrengt, immer abstrakt, nur ein allgemeines Panorama darstellend, nicht aber eine Ansammlung von Einzelheiten, von denen jede einzelne teuer und anziehend ist. Wenn man sie mit den Naturschilderungen z.B. bei Turgenev vergleicht, so kann man sofort feststellen, dass Turgenev die Natur sah, kannte und liebte: Die Mehrheit der Einzelheiten **prägte sich** bei ihm offensichtlich **in der Seele ein**, und er **gab sie wieder**, wenn auch vielleicht unbewusst. In den Schilderungen Gogol's spürt man einen Menschen, der niemals, **der kein einziges Mal mit Neugier auf die Natur geblickt hätte**. (Vgl. auch die Erinnerungen verschiedener Personen an ihn). Allgemein bemerkenswert bei Gogol' ist die Eigenart, dass er alle Erscheinungen und Gegenstände nicht in ihrer Wirklichkeit betrachtet, sondern **in ihrem Extrem**: hierher rührt seine Poesie der ukrainischen Erzählungen, die der einfachen Realität Klein-Russlands überhaupt nicht ähnlich ist; hierher rühren seine Petersburger Erzählungen, „Die toten Seelen“ und „Der Revisor“, die ein gewöhnliches, gräuliches Leben bis an die Grenze der Niedertracht führen. Gerade mit Gogol' beginnt in unserer Gesellschaft der **Verlust des Gefühls für die Realität**, genauso wie von ihm doch **auch der Anfang der Rückwendung zu ihr** ausgeht.

Auf dem Weg zu dieser natürlichen Entwicklung, nicht so sehr einer beschleunigten, sondern einer, die unbedingt fähig ist, in höchste Höhen aufzusteigen, steht Gogol tatsächlich. Er steht auf dem Weg zu ihr nicht so sehr durch seine Ironie, den Mangel an Vertrauen und Anerkennung gegenüber dem Menschen, wie durch die gesamte Veranlagung seines Genies, die zu Veranlagung unseres Geistes und unserer Geschichte wurde. Seine Einbildungskraft, die nicht so sehr von der Wirklichkeit abhängt, wie auch nicht so sehr vom Traum, **verdarb** unseren Geist und zerriss unser Leben, nachdem es das eine und das andere mit tiefstem Leide erfüllte. Müssen wir dies nicht wirklich erkennen, sind wir schon so sehr verdorben, dass wir beginnen das lebendige Leben weniger zu lieben als... das Spiel der Schatten im Spiegel?

Zum Glück gibt es im Werk Gogols selbst Charakterzüge, nach denen wir schließlich sein eigenes Wesen bestimmen können. Wir kehren zurück zur persönlichen Tatsache, um alles Gesagte zu erläutern und es, wie man sagt, unumstößlich zu erhärten. Einer umgekehrten Ironie gemäß, die sich auch über die Klügsten lustig macht, mischten sich zwei kleine kindliche Figuren in ein künstlerisch vollendetes Poem Gogols. Das sind die berühmten Themistokles und Alkid, denen nichts in der Kinderwelt gleicht, weder in der tatsächlichen, noch in der poetischen. Wir können doch gerade über sie denken, dass sie rein und schön waren und dass in ihnen noch keinerlei Inkarnation des Geistes war, von der Herr Nikolajew spricht. Aber dennoch sind sie Puppen, bedauernswert und lustig, wie auch alle anderen Figuren der „Toten Seelen“. Legt dies etwa nicht mit aller Augenscheinlichkeit vor uns offen, worin auch der übrige Inhalt des Poems besteht? „Lasset sie zu Mir kommen“ sagte der Heiland über die Kinder; selbst Er sah nicht von der Höhe und mit tadelndem Blick auf sie herab, sondern streckte ihnen die Arme entgegen und zog sie zu Sich heran; wenngleich Er auch die durch den Geist verfehlten rügte und lehrte, verlachte er sie doch nie. Wie können wir nun von einer religiösen Höhe sprechen, in deren Licht der bekannte Satiriker Menschen beurteilt hat? Wenn das Höhe ist, hat sie nichts gemein mit der, von der aus Christus auf die Menschen blickte, wo Sein Evangelium und sein Kreuz liegen und wohin sich letztlich die Völker ausrichten müssen, wenn sie vor dem fliehen, was auf der entgegengesetzten Seite so trügerisch glänzt, zum Glück an immer wieder anderen Punkten.

Wie der Typ des Akaki Akakijewitsch entstanden ist

Als ich Gogols Werke in ihrer klassischen Ausgabe, zusammengestellt von unserem unlängst verstorbenen Gelehrten N. S. Tichonrawow, durchsah, machte ich mich zufällig durch sie damit vertraut, wie und in welcher Beziehung zur Wirklichkeit der Typ Akaki Akakijewitsch (in der Langerzählung „Der Mantel“) entstanden ist. Er ist für das gesamte Werk Gogols so charakteristisch und vereint mit seinen Charakterzügen bis zu einem gewissen Grad, wenn nicht sämtliche so doch die wichtigsten von ihm entwickelten Typen. Erstaunlicherweise bekräftigte diese Feststellung unerwartet und völlig klar auch schon rein faktisch alles, was, ich, ohne klares Ziel suchend und vielleicht in nebensächliche Fehler abgeglitten, früher auszusprechen suchte. Kaum eines Kommentars bedarf also folgende Tatsache:

„Über einen ansehnlichen Zirkel von Schriftstellern berichtend“, so N.S. Tichonrawow, „die sich bei Gogol versammelt hatten, um sich vor allem über die Erscheinungen der Kunst zu unterhalten, stellt P.W. Annenkow fest, dass ,sein Gesicht niemals, nicht einmal inmitten der begeistertsten und heißesten Debatten die ständige, vielleicht mit ihm verwachsene Aufmerksamkeit verließ. Gogol fiel weder hier noch in anderen Sphären seines Lebens etwas als Geschenk zu. Er pflegte den Bemerkungen, Beschreibungen, Anekdoten und Beobachtungen seines Zirkels zu lauschen, – und es kam vor, dass er sie nutzte. Hierin und auch in der freien Auslegung seiner Gedanken und Meinungen, arbeitete der Zirkel für ihn. Einmal wurde in Gogols Anwesenheit eine Kanzlei-Anekdote erzählt über irgendeinen **armen Beamten, einen leidenschaftlichen Jäger von Vögeln**, der mit ungewöhnlicher **Sparsamkeit und unermüdlichen, angestrengten Mühen durch sein Amt eine Summe anhäufte, die für den Kauf eines guten Lepaschewskier Gewehrs von ungefähr 200 Papier-Rubeln reichte. Als er zum ersten Mal auf seinem kleinen Bötchen im Finnischen Meerbusen losschipperte – auf Beutezug –, das teure Gewehr vor sich auf den Bug gelegt, befand er sich, seiner eigenen Überzeugung gemäß, in einem Zustand der Selbstvergessenheit und kam erst wieder zu sich, als er nach dem Blick auf den Bug seine Neuanschaffung nicht mehr erblickte.** Das Gewehr war vom dichten Schilf, den er irgendwo durchfahren hatte, ins Wasser gezogen worden, und alle Anstrengungen es wiederzufinden blieben ohne Erfolg. Der Beamte kehrte nach Hause zurück, legte sich ins

Bett und stand nicht mehr auf: Er wurde von einem Fieber befallen. Nur **durch eine gemeinsame Geldleistung seiner Freunde, die von dem Ausflug und dem neugekauften Gewehr erfahren hatten, wurde er zurück ins Leben geholt**, aber er konnte sich nie mehr an dieses schreckliche Ereignis ohne eine tödliche Blässe im Gesicht erinnern“¹.

Wir haben den Beamten fast vor Augen, der sicherlich ein winziges Gehalt bekam, über den Papieren hockend, geistig unvergleichlich ärmer als die ihm nötigen Menschen, der es aber in dieser dummen, für ihn entworfenen Wirklichkeit, vermochte, sich quasi aus ihr rettend, eine neue, von ihm erdachte, in gewissem Maße poetische zu erschaffen: also, die Leidenschaft fürs Jagen – das ist vor allem die Leidenschaft für die Natur, das bedeutet schon einige feinsinnige Achtung ihr gegenüber, ihre lebendige Wahrnehmung. Und in dieser **unnötigen** Anhänglichkeit, wird er, zweifellos, infolge der feinsinnigen Achtung ihm gegenüber, in seinem Wunsch aus der Stadt in die Natur zu gehen, von keinem seiner Freunde verurteilt: Sie kritisieren ihn nicht gereizt, lachen nicht über ihn, wie sie wohl über einen unangebrachten Streich gelacht und den Verlust einer unnötigen Sache nicht belohnt hätten. Von ihren winzigen Ersparnissen, und indem sie sich dadurch natürlich als unersetzlich erweisen, kaufen sie ihm erneut ein Gewehr! Hier, in dieser „Sammlung“ klingt für uns ihr gemeinsames Mitleid für sich an, das Bewusstsein von der Lage, die man für sie und für Tausende ähnlicher geschaffen hat, die von dem Genie Speranski beschrieben, erzählt und durch die Geschichte gekrönt wurde, der sich, seit Beginn des Jahrhunderts wie ein riesiges Skelett, ohne Muskeln und ohne Nerven, auf das lebendige Russland gelegt hat und bis heute alles in ihm unter sich erdrückt.

In jedem Fall gab es im Sinne der im Freundeskreis erzählten Tatsache keinen Deut eines Hinweises auf die **Leblosigkeit**, die dumpfe **Trägheit der Umgebung**, in der er endete; und genauso sprach nichts von der **geistigen Enge** der in ihm erwähnten Hauptfigur.

„Alle lachten über die Anekdote,“ fährt Annenkow fort, **„die einer wahren Begebenheit zugrunde lag**, alle außer Gogol, der nachdenklich zuhörte und den Kopf senkte. Die Anekdote war der erste Gedanke zu seiner wundersamen Erzählung „Der Mantel“, und sie senkte sich **an eben jenem Abend** in seine Seele“. In keiner Weise der Wichtigkeit des Faktes bewusst, der vor ihm lag und Licht auf das gesamte Werk Gogols warf, schließt der gelehrte Herausgeber seiner Arbeiten: „Die Versammlungen des Zirkels,

¹ GOGOL' 1883, Bd. 2:610-611.

von denen Annenkow berichtet, fanden in Gogols Wohnung in der Mala Morskaja Straße statt, im Hause Lepins; und in dieser Wohnung lebte Gogol 1834. Also senkte sich der erste Gedanke zur Erzählung ‚Der Mantel‘ 1834 in Gogols Seele“¹.

Nachdem er Gogols Handschriften bis aufs kleinste Detail entziffert hatte, eröffnete Prof. Tichonrawow alle folgenden Entwürfe der bekannten Erzählung im Moskauer Öffentlichen Museum, darunter auch den ersten, handschriftlich von Pogodin abgeschriebenen [Entwurf], den er in den Bemerkungen zum abschließenden Text der Erzählung einführt mit allen in ihm enthaltenen Verbesserungen, mit den nicht ausgeschriebenen und den durchgestrichenen Wörtern, Buchstabe für Buchstabe. Nach diesem Entwurf mit seinen Verbesserungen, der so wenig erweitert ist, dass man in ihm die Arbeit von ein oder zwei Abenden sieht, können wir, als seien wir in Gogols Schreibzimmer anwesend, der Arbeit seiner Vorstellungskraft über die von der Wirklichkeit gegebene Tatsache folgen und dadurch seinen gesamten inneren Gedankengang einschätzen. Mit der Feststellung, dass in diesem ersten Entwurf (auf drei Seiten des Postformulars in 8⁰) noch nicht einmal der Name Akaki Akakijewitsch auftaucht, sondern nur eine Art künstlerischer Abriss einer namenlosen Figur enthalten ist, die später in anderen überlieferten Entwürfen (in der bekannten Episode seiner Taufe) schon einen Namen erhält, zitieren wir ihn ohne Auslassungen, wobei wir die von Gogol eigenhändig (über dem Text Pogodins) hervorgehobenen Wörter in [spitze] Klammern stellen:

Kurzroman über einen Beamten, der einen Uniformmantel gestohlen hat².

Im Departement der Abgaben und Einnahmen, die im Übrigen manchmal Departement der Gemeinheiten und Dummheiten genannt wird³, nicht weil es dort tatsächlich Dummheiten gegeben hätte, sondern deshalb, weil die Herren Beamten es wie die Offiziere liebten, ein wenig zu geistreicheln, und so diente also in diesem Departement ein Beamter, der eigentlich gar nicht von auffälligem Äußeren war, – ein **kleiner, pockennarbiger, etwas rothaariger, sogar dem Anschein nach etwas kurzsichtig**. <Er diente sehr untadelig>. Zu dieser Zeit war der Erlass darüber noch nicht ergangen, dass die Beamten in Uniformen zu stecken seien. Er ging im Frack von Pfefferkuchen-Kuhfladen-

¹ Ebd.: 611.

² Es ist interessant, wie sich allein schon im Titel, d.h. im Thema der Erzählung, das im „gedankenverlorenen und gesenkten Kopf“ Gogol’s ohne Frage im Moment des [*Annenkovschen] Erzählens oder bald darauf aufblitzte, sich eine schnelle, die Wirklichkeit erniedrigende und entstellende Bewegung äußerte.

³* Gogol’ bildete hier den Kalauer „sborej i podatej“ – „podlostej i vzdorov“.

Farbe. Er war <sehr> zufrieden mit dem Dienst und dem Rang eines Titularrats. Er hatte keine Absichten, Kollegienassessor zu werden, keine Hoffnung auf eine Zulage zu seinen Dienstbezügen. <Er war das, was man einen ewigen Titularrat nennt, ein Rang, über den bekanntlich nicht wenige Schriftsteller witzelten, deren Werke noch immer verschiedene unschuldige Leser belustigten, die es lieben aus Langeweile und zum Zeitvertreib zu lesen!> **Im Grunde war dies ein sehr gutartiges Lebewesen, und das, was man einen Menschen guten Willens nennt, denn tatsächlich hörte man von ihm weder ein dummes noch ein gelungenes Wort. Er lebte vollkommen von seinen dienstlichen Obliegenheiten und genoss sie, und deshalb schaute er fast niemals sich selbst an, er rasierte sich sogar ohne Spiegel.** Auf seinem Frack befanden sich stets Federn, und ihm eignete die besondere Kunst, unter dem Fenster zu eben der Zeit vorbeizugehen, wenn aus ihm irgendwelcher Dreck herausgeworfen wurde, und deshalb trug er auf seinem Hut **ewig Wasser- und Honigmelonenschalen und ähnlichen Unrat mit sich fort.** Dafür **musste man ihn anschauen, wenn er im Beisein Dritter am Tisch saß und abschrieb, man musste seinen Genuss sehen, der sich auf seinem Gesicht ausdrückte. Einige Buchstaben waren seine Favoriten, die, wenn er zu ihnen gelangt war, seine Begeisterung auslösten** <er empfand solche Begeisterung, dass es unmöglich ist, es zu beschreiben: und er begann zu lächeln und mit den Augen zu blinzeln und hielt den Kopf zur Seite, so dass ein Interessent von seinem Gesicht einen jeden Buchstaben ablesen konnte. Seine Lippen pressten sich unwillkürlich aufeinander, und gaben nach, und sie haben teilweise gleichsam geholfen. Dann blickte er nirgendwohin und hörte auch nichts: ein Beamter erzählte dem anderen, dass er einen neuen Frack bestellt hat, und warum etwas auf die lange Bank kam und Streit darüber war, wer am besten näht, über Peterhof, über das Theater oder sogar einen ganz interessanten weil ziemlich alten und bekannten Witz darüber, dass man einem Kommandanten sagte, der Statue Peters sei der Schwanz abgehauen worden>. Er kam stets früher als alle anderen. Wenn es nichts abzuschreiben gab, **unterfütterte** er das Papier, **spitzte er** die Federn. <Natürlich war das wenig, doch ihm Großes zu geben war sogar schwierig, weil, **als sie ihn einmal an einer nicht unwichtigen Akte erprobten, indem <sie gaben> ihm aufgetragen war, aus einer fertigen Akte einen Verweis auf eine bestehende Stelle zu erstellen – die ganze Aufgabe darin bestand, die Überschrift zu ändern und in die dritte Person zu setzen, was in der ersten Person stand – bereitete ihm dies ein solches Kopfzerbrechen, dass er völlig in Schweiß ausbrach: er wischte sich die Stirn und sagte, dass sie ihm irgendetwas zum Abschreiben geben sollten**>. Mit einem Wort, er diente ganz eifersüchtig dem Nutzen des Vaterlandes, doch er diente aus <es scheint sehr wenig, nur> Eile auf Litze und Hämorrhoiden im Hintern <das ist auch alles>. Ungeachtet dessen war die Achtung ihm gegenüber sehr gering: die Beamten lachten über ihn und schütteten Papiere über seinen Kopf, was sie Schnee nannten, die alten warfen ihm Papier zu, wobei sie sagten: Nun, schreib es ab. Die Wächter erhoben sich nicht einmal vom Platz, wenn er vorüberging. Er bezog 400 Rubel Gehalt im Jahr. Für dieses Gehalt aß er <erwarb er eine

Menge Genüsse> etwas von de Art <Kohl oder Suppe, Gott weiß, übrigens> und irgendeine Speise aus Rindfleisch <die schrecklich roch> nicht barmherzig gespickt mit Zwiebel; er ruhte sich nach aller Lust auf dem Bett aus <er trieb sich in seinem engen Zimmer herum> im Zimmer über dem Speicher, in der Schwetschnoj Gasse und zahlte für den Raum, Flicker auf seinen Hosen, fast <ewig> an ein und demselben Ort – und all dies für dieselben 400 Rubel, und es blieb ihm sogar etwas für das Anbringen von Absätzen im Jahr an den Stiefeln, <Absätzen an den Stiefel, die er sehr **schonte**, und deshalb **saß er an Feiertagen in der Wohnung, saß er zuhause in der Wohnung immer in Strümpfen**>. Allerdings erinnere ich seinen Familiennamen nicht. Es war so, dass dies der erste Mensch auf der Erde war, der mit seinem Gehalt zufrieden war, hätte es da nicht einen kleinen, übrigens sehr erschwerenden Umstand gegeben. In der Zeit, da Petersburg vor Kälte zittert und der Frost von zwanzig Grad seine spitzen Stiche sogar den wirklichen geheimen Staatsräten der ersten und zweiten Klasse gibt, bleiben die armen Titularräte ganz entschieden ohne jeden Schutz. Der Beamte, von dem die Rede geht, bedeckte irgendwie, wie er es verstand, seine **Nase**, übrigens eine sehr unbeträchtliche, stumpfe und etwas derjenigen **Piroge** ähnelnde, welche die Köchinnen <für einige Beamte> in Petersburg anfertigen, und die Krapfen heißen. Er versteckt sie in etwas was eher einem zivilen Mantel ähnlich war als einem Uniformmantel. Er begann sogar schon seit Langem zu bemerken, dass der Mantel je länger es dauerte, desto kühler war. Nachdem er ihn durch und durch gemustert hatte, nach außen hin und auch sonst, beschloss er, ihn zum Schneider zu tragen <dem der Uniformmantel ganz entschieden genauso bekannt war wie der eigene, und er kannte vollkommen die Orte aller dünnen und löchrigen Stellen>, der ungeachtet seines schiefen Auges <der **Röte** seine ganzen Körpers> sich erfolgreich mit dem Richten von Beamten- und jeder Art anderer Hosen und Fräcke beschäftigt¹.

Hier endet auch der ursprüngliche Entwurf. Bei seiner Betrachtung, aber auch beim Betrachten von nachfolgenden Abschnitten und der abschließenden Redaktion der Erzählung, stellen wir fest, dass das Wesen der künstlerischen Skizzen bei Gogol in der auswählenden Zusammenstellung zu einem ausgesuchten, beinahe **thematischen** Charakter des geschaffenen Figurenbildes der anderen zwar **ganz ähnlichen**, aber **ihn nur** ergänzenden und verstärkenden Charakterzüge, bei strengen Kontrolle, **dass sich mit ihnen auch ja keine einzige disharmonisierende** oder mit ihnen nicht zusammenhängende Eigenschaft **verbinde** (im Aussehen und der Figur des Akaki Akakijewitsch gibt es nichts Verunstaltetes, im Charakter nichts Versüchtertes). Die Gesamtheit dieser ausgewählten Eigenschaften wirkt wie ein durch den Hohlspiegel gut zusammengefasstes Bündel gleichartig

¹ GOGOL' 1938, III:446-450.

ausgerichteter Lichtstrahlen und schlägt hell, unvergesslich ein ins Gedächtnis des Lesers; aber es ist freilich kein echtes, Streulicht, wie wir es in der Natur kennen, sondern ein künstlich im Labor erzeugtes. Und eine Figur im Schein dieses Lichts zu sehen, genauer: eine Eigenschaft in ihr, wenn alle anderen Eigenschaften in völliger Dunkelheit verbleiben, bedeutet, weniger über sie zu erfahren, als sähen wir bei gewöhnlichem Licht (unsere jüngste Kunst) die gesamte Figur in der Vereinigung aller ihrer Eigenschaften. Es ist bekannt, dass die letzten Bände der „Toten Seelen“ ihre Aufgabe darin hatten, positive Bilder zu erzeugen; aber bei dieser Art von Skizzen, die Gogol eigen war, wären sie ohnehin eine Verengung der Wirklichkeit, ihre Vereinfachung, eine Verarmung (so sind schließlich auch die **anfänglichen** Bilder Ulinkas und Kostandschoglos). Aber wir wissen, dass er im ersten Band dieses Werks lediglich die negative Hälfte seiner Aufgabe erfüllte; es ist nicht klar, was schon nicht mehr Verengung ist, doch finden wie hier die **Verstümmelung** des Menschen gegenüber dem, was und wie er in Wirklichkeit ist,.

Urteilen wir nach den Umarbeitungen, so können wir im Prozess seiner Figurenzeichnung eine allgemeine Tendenz feststellen: Mit der ersten Bewegung der Darstellung versucht er, die größtmögliche Anzahl an Gegenständen ins Bild zu fassen; später werden diejenigen von ihnen verworfen, die überflüssig sind, die Handlung des Hohlspiegels konzentriert sich sozusagen, aber auch das, was er mit dem vor ihm stehenden Gegenstand macht, wird verstärkt. Teilweise ist dies in den oben in Klammern angeführten **Zusätzen**, die Gogol eigenhändig zum ersten anfänglichen Text der Erzählung gemacht hat, zu sehen; noch stärker ist dies jedoch im Vergleich mit seiner Endredaktion bemerkbar. So zum Beispiel im Folgenden der **vereinfachte** Anfang der Erzählung:

„Im Regierungsbezirk... aber es ist besser nicht zu sagen, in welchem Regierungsbezirk“...

Das heißt es wurden unnötige „Gemeinheiten und Unsinnigkeiten“, weggelassen und auch „die Herren Beamten und Kriegsoffiziere“. Daher wurden in diesen ersten Zeilen der bemitleidenswerten Figur des Akaki Akakijewitsch ein-zwei seine Missgestalt noch verstärkende Eigenschaften hinzugefügt.

„Also, in einem gewissen Regierungsbezirk diente ein gewisser Beamter, ein Beamter, man kann nicht gerade sagen ein besonders bemerkenswerter: von niedrigem Wuchs, ein wenig zu pockennarbig, etwas zu kurzsichtig, eine nicht sehr große Blesse auf der Stirn, **mit Fältchen auf**

beiden Seiten der Wangen und mit einer, wie sagt man, hämorrhoidalen Gesichtsfarbe“.

Einige Zeilen weiter unten werden die Farben, die sowohl sein Äußeres als auch den inneren Zustand zeichnen, entgegen der anfänglichen Skizze verdichtet und zu unübertrefflicher Leuchtkraft geführt:

„Seine Uniform war nicht grün, sondern von einer leicht fuchsrot-mehligen Farbe. Sein **Kragen** war etwas zu **eng** und zu **schmal**, so dass sein **Hals**, ungeachtet dessen, dass er nicht eben lang war, so wie er aus dem Kragen herausragte ungewöhnlich lang **erschien, wie bei diesen Gipskästchen**, die mit den Köpfen wackeln und die russische Ausländer zu Dutzenden auf den Köpfen tragen. Und **immer klebte irgendetwas an seiner Uniform**: entweder ein Bisschen Heu oder irgendein **Fädchen**“ ... „Wenn er **etwas betrachtete**, dann **sah er in allem seine sauberen, mit ebenmäßiger Handschrift geschriebenen Zeilen**, – und nur etwa, wenn, wer weiß woher, eine Pferdeschnauze seine Schulter berührte und ihm durch die Nüstern einen regelrechten Windstoß an die Wangen blies, dann erst bemerkte er, dass er sich nicht in der Mitte einer Zeile befand, sondern mitten auf der Straße“... „Wieder zu Hause löffelte er rasch eine Kohlsuppe ...**deren Geschmack er gar nicht bemerkte, und aß all dies zusammen mit Fliegen**. Nachdem er festgestellt hatte, wie sein Magen anfang zu blähen, stellte er sich hinter den Tisch, **nahm ein Fässchen rote Tinte heraus und schrieb Hefte ab, die er mit nach Hause genommen hatte**. Wenn es sich nicht so begab, **nahm er eigens, zum eigenen Vergnügen, eine Kopie für sich**, – besonders wenn das Heft bemerkenswert war, nicht etwa wegen der Schönheit der Worte, sondern wegen der **an irgendeine neue oder wichtige Persönlichkeit gerichteten Adresse**“... „nachdem er seinen **Drang** ausgeschrieben hatte, **legte er sich schlafen, im Voraus lächelnd bei dem Gedanken an den morgigen Tag, – irgendetwas wird Gott morgen zum Abschreiben schicken**. So floss das ruhige Leben des Menschen dahin, der mit seinen 400 Rubeln Gehalt zufrieden mit seinem Los sein konnte“

usw.; es folgt der Übergang zum ‚größten Feind aller‘ solcher Beamten, dem nördlichen Frost, – was schon in der ersten Redaktion der Erzählung enthalten ist, und folglich wurden alle diese Zusätze besonders im ersten angeführten Entwurf des Anfangs der Erzählung angebracht.

Wenden wir uns nun von den Verfahren der Figurenzeichnung ab und dem zeichnenden Künstler selbst zu. Die Wörter **des ersten Entwurfs**, die in den letzten überarbeiteten Ausgaben ausgelassen sind: „**seinem Wesen nach war dieses ein gutes Tier**“, stellen uns auf den Standpunkt, von dem aus das Portrait gezeichnet worden ist: und wenn wir es betrachtet haben, erklären wir uns schon selbst, warum gerade die erniedrigende Charaktereigenschaft im gezeichneten Portrait gewählt worden ist: das Tierische,

Ideenlose, Gefühllose, – dies war sein Thema; übrigens tauchte es im Verstand des Künstlers bei derjenigen Erzählung auf, die den Menschen gerade als einen vergeistigten aufzeigt, als jemanden voller Gedanken und Gefühle der Freude über Gottes Welt. Es genügt, an die **Selbstvergessenheit** des Jägers zu erinnern, der nach vielleicht langer Erwartung auf die glatte Fläche des Finnischen Meerbusens hinaus gefahren war, mit der **Gefühllosigkeit** eines Kanzlisten, der beim Überqueren einer Straße erst dann bemerkt, dass er „sich nicht in der Mitte einer Zeile befindet“, als ein Pferd ihn mit der Schnauze von hinten an die Schulter stößt, um zu begreifen, was das Werk Gogols **im Bezug auf die Wirklichkeit**, welcher Art **ihre Zeichnung** war. Gogol übermittelte sie nicht nur in seinen Werken; auch als Mensch, der ihre auf Erscheinungen traf und von ihnen hörte, – wunderte er sich über sie, zog sich in sich zusammen, indem er sich von ihr entfernte, wie seine Beamten von der Kälte „in ihre abgetragenen Morgenmäntel“ wichen, in der merkwürdigen Welt einer krankhaften Vorstellungskraft, wo Bilder der glänzenden Annunziata (siehe „Rom“) neben Bildern von den kastrierten, mit spärlichem Haarwuchs beschiedenen und faltigen Wangen Akaki Akakijewitschs und ähnlicher leben; aber wie diese waren auch jene „glänzenden“ – so gut wie ohne Leben¹, ohne

¹ Und dennoch ist es beinahe unmöglich das Bild Akaki Akakijewitschs zu verstehen, wenn man ihn nicht in seinen Gedanken durch das Bild dieser „Annuncijata“ hervorhebt: „Versuch in einen Blitz zu schauen, wenn er, nachdem er die Wolken schwarz wie Kohle gespalten hat, unerträglich erzittert in einem ganzen Strahl von Blitzen. So sind die **Augen** der Albanerin Annuncijata. Alles an ihr erinnert an antike Zeiten, als der Marmor mit Leben erfüllt wurde und Skulpturmeißel glänzten. Das satte pechschwarze **Haar** wurde in schweren Zöpfen in zwei Kreisen über dem Kopf getragen und in vier langen Locken ergoss es sich über den Hals. Wenn sie nur den glänzenden **Schnee** ihres **Gesichts** wendete – ihr Bild prägte sich ganz im Herzen ein. Steht sie im **Profil** – atmet das Profil von göttlicher Anmut, und es zieht sich die Schönheit der Linien, welche der Pinsel nicht schaffte. Kehrt sie einem den **Nacken** mit den hochgesteckten zauberhaften Haaren, den blitzenden Hals zeigend und die Schönheit der **Schultern** wie sie die Welt noch nie gesehen hat, – und dort ist sie ein Wunder. Aber am wundersamsten ist, wenn sie einem direkt in die Augen **sieht**, Kälte und ein Stocken im Herzen hervorrufend. Ihre volle **Stimme** klingt wie Kupfer. Kein geschmeidiger Panther gleicht ihr an Flinkheit, Kraft und Stolz der **Bewegungen**. Alles an ihr ist Krone der Schöpfung, vom Nacken bis zu den antik strahlenden Beinen und bis zum letzten Zehchen an ihrem Fuß. Wo sie auch hingeht – sie trägt immer ein Bild von sich: ob sie abends mit einer beschlagenen Kupfervase auf dem Kopf zum Brunnen eilt“ usw. Diese mit anatomischer Folgerichtigkeit sich bewegende Beschreibung und gleichzeitig bestärkend flammend zu werden, ist eine starke

natürliche Ausstrahlung, ohne Bewegung, ohne die Möglichkeit eines weiterführenden Gedankens, eines sich bei ihnen entwickelnden Gefühls¹. Mit diesen merkwürdigen Bildern allein lebte er, fühlte er sich von ihnen bedrückt, drückte sie aus; und, indem er dies tat, glaubte er selbst, und gab einigen Generationen von Menschen Kraft seiner Meisterhaftigkeit den Gedanken ein, er stelle nicht die wunderliche und einzigartige Welt seines Geistes dar, sondern das klare, sich vor ihnen abspielende, aber von ihnen **nicht gesehene, gehörte und gefühlte** Leben.

Und dennoch, wenn uns Gogol nur die „Toten Seelen“ und den „Revisor“ hinterlassen hätte, dann, wäre er, der für uns als Künstler wundersam geblieben wäre, als Mensch nicht mehr so großartig gewesen. Es gibt, über den festgestellten Grundzug der **Verengung** und **Erniedrigung** des Menschen hinaus einen anderen, durch den er so unverständlich blieb, so geheimnisvoll für alle und durch die er unser Herz an sich zieht, die Zukunft zu sich ruft, – so wie er durch den ersten Zug unseren Verstand verhext das Vergangene abstößt. Dieser Zug – und er erklärt sich jetzt auch aus seinen Skizzenbüchern – ist sein **unendlicher** Lyrismus, der wie auch das übrige ohne Verbindung zur Wirklichkeit ist. Worauf bezieht er sich? Allein auf die Ironie, mit er zusammenhängt, ohne die er nicht auftaucht. Gogols Lyrismus ist immer nur Mitleid, Trauer, „unsichtbare Tränen durch ein sichtbares Lachen hindurch“, wobei er sich irgendwie mit diesem Lachen verbindet: aber bemerkenswerterweise geht es ihm nicht voraus, sondern **folgt** ihm immer nach. Dies ist das große Mitleid für den so dargestellten Menschen, die Trauer des Künstlers über das Gesetz seines Schaffens, sein Klagen über das wunderbare Bild, dass er nicht anders zu zeichnen vermochte (wir erinnern den **Versuch**, einen zweiten Band „Der toten Seelen“ zu schaffen), und, wenn er es so gezeichnet hatte, mochte er es zwar mit Vergnügen betrachten, doch schätzt er es dennoch gering, verach-

und nur zurückgerichtete Parallele mit dem Bild des Akaki Akakijewitsch: Die Eigenschaften des einen steigt in unendliche Höhen, die des anderen nach unten, während beide sich von der Wirklichkeit entfernen, in gleicher Weise der Bewegung, des Lebens, der Vergeistigung beraubt.

¹ Es ist bemerkenswert, dass es in keinem Werk Gogol's die Entwicklung von Leidenschaft, des Charakters u.a. im Menschen vorhanden gibt; Wir kennen bei ihm nur Portraits, der Mensch in statu, der sich nicht bewegt, nicht ändert, nicht wächst oder schrumpft. Und es scheint, dass er genauso an die Natur herangeht: Stürme, Winde, sogar das Rauschen der Blätter und Gräser hat er nicht beschrieben; im ganzen riesigen Panorama seiner Bilder bewegt sich nichts, – und das ist letztlich nicht ohne Zusammenhang mit dem Charakter seines Genies.

tete er es geradezu. Einen frühen Vorschein dieses Lyriismus finden wir in der hier genau beleuchteten Erzählung, und aus dem Inhalt der Skizzenbücher können wir uns davon überzeugen, dass er nicht in den anfänglichen Texten gar nicht vorhanden war und erst durch einen **Einschub** im abschließenden Text auftaucht, d.h. als die eigentliche **zeichnerische** Arbeit schon beendet war. Wir zitieren ihn im Kontext der letzteren, um das Fehlen jeder Verbindung zu ihnen sichtbar zu machen:

„Die jungen Beamten lachten und witzelten über ihn, soweit der kanzleihafte Scharfsinn reichte; sie erzählten hier, vor ihm, verschiedene gegen ihn gerichtete Geschichten; über seine Wirtin, eine siebzehnjährige Alte, sagten sie, dass sie ihn prügelte; sie fragten, wann denn ihre Hochzeit sein würde; schütteten Papierchen über seinen Kopf und nannten das Schnee“...

Und nun, diesen Strom des Verspottens irgendwie unterbrechend, die sie unaufhaltsam zeichnende Hand abschlagend, folgt – durch irgendeinen Zusatz an der Seite, durch einen später eingefügten Aufkleber:

„...Aber Akaki Akakijewitsch antwortete mit keinem einzigen Wort, so als wäre niemand vor ihm. Es hatte noch nicht einmal Einfluss auf seine Beschäftigung: inmitten aller dieser Zudringlichkeiten machte er keinen einzigen Fehler beim Schreiben. Nur wenn es ein gar zu unerträglicher Scherz war, wenn sie ihn am Arm stießen und ihn damit bei seiner Beschäftigung störten, brachte er ein „Lasst mich! Warum beleidigt ihr mich?“ heraus. **Und etwas Eigenartiges lag in seinen Worten und seiner Stimme, mit der sie ausgesprochen wurden. In ihr klang etwas so Mitleid erregendes an, dass ein junger Mann, der erst vor kurzem seine Stellung erhalten hatte, und der, dem Beispiel anderer folgend, sich erlaubt hatte, über ihn zu lachen, – plötzlich innehielt, als hätte sich alles vor ihm verändert und zeige sich in einem anderen Licht;** irgendeine unnatürliche Macht zog ihn von seinen Freunden weg, mit denen er, da er sie für anständig gehalten hatte, Menschen der höheren Gesellschaft kennen gelernt hatte. **Und noch lange danach, inmitten der fröhlichsten Minuten, erschien vor ihm der kleine Beamte mit der kahlen Stelle auf der Stirn mit seinen eindringlichen Worten „Lasst mich! Warum beleidigt ihr mich?“ Und in diesen eindringlichen Worten klangen andere Worte mit: „Ich bin dein Bruder“.** Und der arme junge Mann verbarg sein Gesicht mit der Hand, viele Male schauderte er danach noch in seinem Leben, weil er sah, wie viel Unmenschlichkeit im Menschen ist, wie viel grausame Bosheit in der feinen, gebildeten Gesellschaft, und, oh Gott! sogar in dem Menschen, den die Welt als edel und ehrlich anerkennt“.

Und weiter unten wiederum:

„...Schwerlich kann man eine Menschen finden, der so in seiner Pflicht lebte. Es wäre zu wenig zu sagen: Er diene leidenschaftlich; nein, er diene mit Liebe. Dort, in diesem Abschreiben, erschien ihm eine ihm eigene vielfältige und angenehme Welt. Die Wonne stand ihm ins Gesicht geschrieben; einige Buchstaben waren seine Favoriten, und wenn er zu ihnen gelangte, war er nicht mehr er selbst: und er lachte, und zwinkerte ihnen zu, und half mit den Lippen, so dass man seinem Gesicht scheinbar jeden Buchstaben ablesen konnte, den seine Feder ausführte. Wenn sie ihm seinem Eifer entsprechend Noten gegeben hätten“¹

usw. prasselten und prasselten eben diese Papierchen auf den Kopf „in seinem Wesen, dem eines gutmütigen Tieres“, wie früher. Ohne jeden Zweifels ist der zitierte lyrische Ausschnitt ein Aufblitzen tiefster Trauer im Schöpfer angesichts des Erschaffenen; er ist es, der „schaudert“, der sein Werk mit „grausamer Grobheit“ vollendete, und „sein Gesicht mit der Hand bedeckt“, und die in den Ohren nachklingenden Worte wiederholt: „Ich bin dein Bruder“, die in seinem Geiste je später desto lauter erklingen werden, in dem Maß wie sein erschaffendes Genie immer höher und höher aufsteigen wird zur Reife seines Schaffens. Wir hören sie, dieses Weinen des Künstlers über seiner Seele, in den lyrischen Abschweifungen der „Der toten Seelen“, in der Sprache des ersten komischen Schauspielers der „Lösung des Knotens zum Revisor“, in der abschließenden Zeile „Der Erzählung, wie sich Iwan Iwanowitsch mit Iwan Nikiforowitsch² zerstritt“; er erklingt für uns in einer Vielzahl seiner persönlichen Briefe von tiefster Bedeutung an, und er übertönt schließlich alles durch sich selbst, vertreibt die Überreste jeglichen „Lachens“ in der „Beichte des Autors“, im „Testament“, und in den „Ausgewählten Stellen aus dem Briefwechsel mit Freunden“. Nun, hier ist er, der ganze Gogol, in der Gänze seines Bildes, ohne den auch nur irgendeiner seiner Eigenschaften auszuschließen: ein großartiger

¹ GOGOL' 1938, III:144.

² Es ist interessant, dass bei ihm überall, wo er es vermochte nicht negative Bilder zu schaffen (in den „Abenden auf einem Gehöft nahe Dikanka“, im „Mirgorod“), diese lyrischen Abschweifungen fehlen; obwohl man dem Lauf der Sprache zufolge erwarten sollte, dass er sich gerade dort zu ihm erhebt. Und, indem er das Negative zeichnet – nur dort wo die Malerei die größte Klarheit erlangt, die größte Intensität (wie im Beispiel des Akaki Akakijewitsch) – befällt die Trauer den Geist des Schöpfers und ergießt sich dem Gesetz der künstlerischen Objektivierung gemäß in lyrischen Abschweifungen, die sich an den dargestellten Menschen richtet, in Wahrheit aber – über die **Darstellung** selbst gehen und **über ihn selbst**, der dargestellt hat.

Mensch, in dem ein genialer Verstand sich mit einem einfachen Herzen nicht vertrug und es lange besiegte, er betäubte lange ein natürliches Murren gegen ihn, aber am Ende wurde er von ihm besiegt, gefesselt, fortgeworfen nach einem Kampf, der jedoch den Menschen das Leben kostete.

Und wenn all dies an ihm unverständlich war, brauchen wir uns darüber nicht zu wundern: schließlich ist, mit sich selbst zu ringen, uns so fremd, an und für sich ganz unverständlich könnten wir es dann im anderen verstehen und schätzen? Uns schien stets, er habe wie auch wir, mit der traurigen Wirklichkeit gerungen; nicht weniger als die Hälfte seiner Tätigkeit blieb an ihm unter diesem Gesichtspunkt unerklärlich; er ist gänzlich unerklärlich, als Mensch mit seinem qualvollen ruhelosen Wanderleben von Land zu Land, mit dem Verlangen von der Heimerde zu fliehen, durch das Gebet, durch Askese, durch die Reise nach Jerusalem, durch das Verbrennen des zweiten Bandes „Der toten Seelen“. Was geht es uns aber an? Er ist doch dadurch zu unserm Helfer geworden. Aber ein großer Mensch ist dessen würdig, dass man ihn an und für sich erkennt. Kraft der Geschichte seiner Seele, sei sie auch ganz einzigartig, ist er vielleicht bedeutender als die ganze Gesellschaft in ihrer Geschichte kleiner Nöte, Besorgnisse, Erwartungen, Gehässigkeiten. Und wenn das sein Grab mit einem Stein, mit Lob schmückende Unverständnis, das bereit ist, es mit Bronze zu bekränzen, sowie die Ruhmsucht durch diesen veränderten Blick auf ihn **das Ihre** zurück nimmt, – dann fallen von seinem Bild die ihm nur aufgezwungenen Eigenschaften ab, und er bleibt uns gerade in der besonderen, ihm eigenen Größe erhalten, die in ihm war und die er uns in sich selbst offenbart hat; aber – wir haben seinen Worten kein Gehör geschenkt.

Nachwort des Herausgebers

Von großen Sündern und von Großinquisitoren: Rosanows Kommentar und die Rezeption der erzählten Parabel

[...] niemals habe ich eines meiner Werke mit größerem Ernst betrachtet als dieses.¹

Dostojewski über „Die Empörung“ und „Der Großinquisitor“

1. Großer Sünder vs. Großinquisitor. Zwei komplementäre Sujets

Ich glaube, ich werde ihn immer lieber einen großen Sünder, als einen großen Künstler nennen.²

Thomas MANN im Brief an Stefan Zweig über Dostojewski

Wie in anderen europäischen Kulturen so konkurriert auch in der russischen das Motiv vom Großen Inquisitor mit der Mythe vom Großen Sünder³. Die Erzählung vom reuigen Täter ringt mit der Sage vom unbittlichen Richter. Zwei ganz unterschiedliche Menschenbilder stoßen dabei aufeinander, bestreiten und beleuchten sich wechselseitig. Das Gleichnis vom selbstermächtigten Juror entfaltet den Zusammenhang von Wissen, Macht und Unglück und komplementär den von Glück, Ohnmacht und Unwissenheit. Das Motiv des Nichtwissens bindet es zurück an die Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments, deren Erzählung vom Sündenfall und der Vertreibung aus dem Paradies konterkariert wird: Sich wissend Glaubende suchen vermeintlich Unwissende freizustellen von den Folgen der Erbsünde. Es geht um die (Wieder-)Erringung des Paradieses auf Erden.

Das dreigliedrige christlich-ethische Modell von Sünde, Reue und Vergeltung fußt dagegen auf der Gleichheit aller Menschen und zählt zu den demokratischen Basiselementen der Lehre Christi: Jeder Mensch ist Sünder, und im Grunde kann einem jeden vergeben werden. Dostojewskis Parabel vom Großinquisitor entwirft so auch die allen Menschen verliehene Freiheit der (Glaubens-)Entscheidung als Grundlage ihrer Gleichheit.⁴

¹ DOSTOEVSKIJ 1972-1990; im Folgenden zitiert mit der Sigle „PSS“ und Band- sowie Seitenangabe, hier: PSS 15:447.

² BECK 2007:223.

³ Cf. KLIMOVA 1996, BICILLI 1929.

⁴ Als erster hat die bei Dostojewskij „Poem“ genannte Erzählung Ivans Rudolf KASSNER (1914:37) „Parabel“ genannt: „Im Wesentlichen ist der Großinquisitor jedoch die ganze Dichtung, der große Gedanke Dostojewskis, in eine Parabel gebracht: der

Das Vorhaben des Großinquisitors fußt dagegen auf einem hierarchischen Konzept, eingefügt in den Horizont einer verwalteten Religion. Es kam auf, als die Institution römisch-katholische Kirche sich durch Sekten und Reformatoren, Judentum und Islam in ihrem Alleinvertretungsanspruch der Christen gefährdet sah. Im „Großinquisitor“ stehen so auch die Pharisäer des „Neuen Testaments“ wieder auf: sich ungläubigen Wissenden wie unwissenden Gläubigen überlegen wählende ‚wissende‘ Gläubige. Wir werden Zeuge des Rückfalls hinter das Gleichheitsversprechen der Botschaft Christi.

Das Menschenbild des Großinquisitors ist statisch: Der Mensch ist, was er war und wird sein, was er ist. Christi Vision vom Menschen ist dynamisch: Er hat das Vermögen und die Gelegenheit zur Neubewertung. Dabei prägte die Geschichte der christlichen Kultur, dass die Erzählungen von den gereinigten Sündern (so in der Legende von Saulus, der sich schlagartig in Paulus wandelt) zunächst von der augenblicklichen Besserung des Übeltäters berichten und erst allmählich zwischen Sündendasein und Heiligenleben die reinigende Reuephase mit eigener Zeitausdehnung einfügen. In der Legende von der ägyptischen Hure Maria aus Alexandria¹ sollte diese Reuefrist dann nicht weniger als 47 Jahre dauern – mehr als ein halbes Menschenleben!

Ein weiteres in der östlichen Slawia wirkungsvolles Beispiel ist die zur byzantinischen Hymnographie zählende Legende vom großen Sünder Andreas (etwa 660 bis etwa 740), dem späteren Erzbischof von Kreta. Der rechnete sich in seiner Reuebekundung fast alle damals bekannten Verbrechen der Weltgeschichte zu und forderte gerade dadurch die Allmacht der göttlichen Vergebung bekräftigend heraus.

Der Wandel von der blitzartigen Reinigung zum Abschied von der Sünde als Lebensaufgabe war dem Umstand geschuldet, dass die Zeitzeugen der Kreuzigung Christi das Weltende noch zu ihren Lebzeiten erwarteten. Der Gedanke, bis zur Wiederkehr Jesu könnten Jahrhunderte vergehen, wenn nicht Jahrtausende, griff erst allmählich Platz. Der Rekurs auf den plötzlichen Reinigungsakt geht dann stets einher mit einem apokalyptischen Zeitgefühl.² Man wähnt sich (wieder) eingetreten in das Endstadium der Weltgeschichte.

Kampf der mechanischen Welt als deren sublimster Ausdruck Dostojewski der Katholizismus erscheint, gegen den Geist, gegen Christus.“

¹ Auch „Maria von Ägypten“ genannt, soll sie im 4. und 5. Jahrhundert in Ägypten gelebt haben und nach Jerusalem gepilgert sein. Vgl. RILKES Gedicht „Die ägyptische Maria“, Ottorino RESPIGHIS Oper „*Maria Egiziaca*“ und REMIZOVs (1971) *Marija Egipetskaja*.

² Sogar völlig säkulare Kulturen wählen Jahres-, Jahrzehnt- und Jahrhunderteinschnitte

Auch der Weltsicht des späten Dostojewski eignen apokalyptische Züge.¹ Im Jahr 1870 trug er sich mit der Idee, als letztes Werk und Gipfel seines Schaffens einen Roman mit dem Titel „Das Leben eines großen Sünders“ zu schreiben; es ist dies ein embryonaler Kern des späteren Romans „Die Brüder Karamasoff“. Im Brief an den befreundeten Schriftsteller Maikow umriss er das Kardinalproblem des Vorhabens: „Die Grundfrage, die alle Teile durchziehen wird, ist dieselbe, die mich bewusst und unbewusst mein ganzes Leben lang gequält hat: die Existenz Gottes.“²

Analog bezeichnet Aljoscha³, der jüngste der drei Söhne Fjodor Karamasoffs im Gespräch mit seinem Bruder Iwan, zugleich einschränkend und auf die russische Ethnie verallgemeinernd, die Theodizee und die Frage der Unsterblichkeit als die Kernprobleme der Russen. Er kleidet diese These in eine prüfende Frage an seinen von Glaubenszweifeln zerrissenen Bruder:

Ja, für echte Russen sind die Fragen, ob es einen Gott gibt und eine Unsterblichkeit, oder, wie Du sagst, die Fragen vom anderen Ende, natürlich die ersten und vordringlichsten, und so muß es auch sein“, sprach Aljoscha, indem er den Bruder stets mit demselben stillen und prüfenden Lächeln anblickte.⁴

Der Großinquisitor ist in Iwans Parabel jene Instanz, die nicht nur die Frage nach Gott überflüssig macht, indem sie den Menschen die Glaubensentscheidung abnimmt, sondern ihnen auch gegen die Freiheit der Wahl das Glücksversprechen eintauscht. Wie der Mönch Aljoscha den Wissenschaftler und Literaten

als Anlass und/oder Orientierungspunkte für Verhaltensänderungen.

¹ Beispiel für das apokalyptische Lebensgefühl der russischen Intellektuellen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ist Aleksandr Andreevič Ivanovs (1806-1858) Gemälde „Christus erscheint dem Volk“ (Javlenie Christa narodu), das er nach zwei Jahrzehnte währender Arbeit kurz vor seinem Tod fertig gestellt hat.

² PSS 29, 1:117. Vgl. Kirillovs Äußerung in den „Dämonen“: „„Nein, ich... weiß nicht“, mischte er sich plötzlich ein, „wie es bei anderen ist, und ich fühle, dass ich nicht so kann wie jedermann. Jeder denkt, und dann denkt er gleich an etwas anderes. Ich kann nicht an anderes denken, ich denke mein ganzes Leben an eines. Mich hat Gott mein ganzes Leben lang gequält, schloss er plötzlich mit erstaunlicher Expansivität.““ (Нер, я... не знаю, – смешался он вдруг, не знаю, как у других, и я так чувствую, что не могу, как всякий. Всякий думает и потом сейчас о другом думает. Я не могу о другом, я всю жизнь об одном. Меня Бог всю жизнь мучил, – заключил он вдруг с удивительною экспансивностью. PSS 10:94.)

³ FREMANTLE (1956:X) sieht Aleša als Dostoevskijs Sprachrohr an.

⁴ PSS 14:213. Die in der Literatur vielfach zu beobachtende Gleichstellung Iwans (und analog auch Aljoschas) mit dem Autor wehrt Dostoevskij in einem Brief vom Mai 1879 an den Verleger Ljubimov auf Entscheidenste ab (PSS, 30, 2:45).

Iwan prüft, so stellt im Gegenzug der ungläubige Iwan durch mündliches Erzählen der Parabel seinen gläubigen Bruder auf die Probe.

Dabei spitzt Dostojewski in der Parabel „Der Großinquisitor“ literarische Motive und Gedankenmodelle zu, die er zuvor bereits Raskolnikow in „Verbrechen und Strafe“ sowie Schigaljow in den „Besessenen“ (oder „Dämonen“) schon hatte anvertraut hatte. Schigaljows Utopie von der gleichmacherischen Kommune Entmündigter, die in ‚grenzenloser Despotie‘ von Herrschenden geführt werden, greift als nichtkirchlicher Gesellschaftsentwurf den Ideen des Großinquisitors vor. Und das erst 1923 gedruckte (ursprüngliche neunte) Kapitel der „Besessenen“, „Bei Tichon“, bietet mit Stawrogins Beichte und sein Bekenntnis „Ich glaubte an den Teufel“ den Vorklang zu Iwans Teufelstraum in den „Brüder Karamasoff“.

Das Motiv der erneuten Hinrichtung Jesu Christi geht auf eine Petrus-Legende zurück, der zufolge der Apostel auf der Flucht vor dem Martyrium dem ein Kreuz tragenden Heiland am Stadttor begegnet und ihn fragt: „Domine, quo vadis?“ Christus antwortet ihm: „Weil du mein Volk verlässest, so gehe ich nach Rom, um mich zum zweiten Male kreuzigen zu lassen!“¹ Petrus kehrt daraufhin zurück in die Stadt und lässt sich ans Kreuz schlagen.

Johann Wolfgang von Goethe hat diese Legende im ersten Kapitel seiner „Italiänischen Reise“ aufgegriffen. Unter dem 27. Oktober notiert der Protestant in Terni mit deutlicher Kritik am Kirchenstaat, der sich vom Urchristentum weit entfernt habe:

Die Gunst der Musen wie die der Dämonen besucht uns nicht immer zur rechten Zeit. Heute ward ich aufgeregt, etwas auszubilden, was gar nicht an der Zeit ist. Dem Mittelpunkt des Katholicismus mich nähernd, von Katholiken umgeben, mit einem Priester in eine Sedia eingesperrt, indem ich mit reinstem Sinn die wahrhafte Natur und die edle Kunst zu beobachten und aufzufassen trachte, trat mir so lebhaft vor die Seele, daß vom ursprünglichen Christenthum alle Spur verloschen ist; ja, wenn ich mir es in seiner Reinheit vergegenwärtigte, so wie wir es in der Apostelgeschichte sehen, so mußte mir schaudern, was nun auf jenen gemüthlichen Anfängen ein unförmliches, ja barockes Heidenthum lastet. Da fiel mir der ewige Jude wieder ein, der Zeuge aller dieser wundersamen Ent- und Aufwicklungen gewesen und so einen wunderlichen Zustand erlebte, daß Christus selbst, als er zurückkommt, um sich nach den Früchten seiner Lehre umzusehen, in Gefahr geräth, zum zweitenmal gekreuzigt zu werden. Jene Legende: *Venio iterum crucifigi* sollte mir bei dieser Katastrophe zum Stoff dienen. (GOETHE 1903:192)

¹ Vgl. zum Martyrium von Petrus und den ältesten literarischen Quellen SCHMITHALS 2004:525. Eine Motivvariante bieten die 1847 veröffentlichten „Carmina burana“ (FREMANTLE 1956:XV), die Dostoevskij nicht mit Sicherheit kannte.

Dass Dostojewski diese Passage der „Italienischen Reise“ gekannt hat, steht außer Frage.¹ Goethe ordnet dieses Raisonement nämlich – wie Iwan seinen „Großinquisitor“ – ausdrücklich den „Phantasiebildern“ (192) zu.

Das Leben eines großen Sünders ist im Roman „Die Brüder Karamasoff“ keimhaft erhalten geblieben in den an ein Heiligenleben gemahnenden Niederschriften, die Aljoscha über seinen Lehrer Sossima verfasst hat. Und in diese ist als Parallelsujet auch die Erzählung des Starez Sossima über seinen Bruder Markell eingeflochten, der sich als Siebzehnjähriger kurz vor seinem Tod vom Gotteslästerer zum Gläubigen gewandelt hat. Gerade diese Vita tritt als eingebetteter Text mit der Saulus-Paulus-Anspielung Iwans Parabel vom Großinquisitor zur Seite und zugleich gegenüber.

Mit dem Gleichnis streitet auch Iwans Albtraum, der als Fieberphantasie über die Erscheinung des Teufels zur Zeit der Entstehung des Romans einen ganz anderen kulturellen Status hatte als die Erzählfiktion der Parabel. Dennoch ist auch er – wie die Papiere Aljoschas über Sossima und die Erzählung vom Großinquisitor – ein eingebetteter Text.

Die Parabel von Iwans Jesuserscheinung tritt somit bei wechselseitiger Erhellung hervor als innerer Gegentext zu dessen Teufelstraum und, gemeinsam mit diesem, als ein durch den anderen Verfasser äußerer Konterdiskurs zur Vita Sossimas aus der Feder Aljoschas. Diese Biographie eines Mönchs, dessen Verwesung nach dem Tod die Erwartung ihres Verfassers enttäuscht, es werde (dem Stereotyp des Heiligenlebens gemäß) ein Wunder geschehen und der Leib des Mönchs nicht vergehen, birgt, wie gesagt, in nuce Dostojewskis Plan, von einem Großen Sünder zu erzählen.

Als eingebetteter Text ist die Parabel vom Großinquisitor auch mit der „Fabel“ [basnja, XIV: 310] „Das Zwiebelchen“ (Lukovka) verknüpft, die Gruschenka im siebten, „Aljoscha“ überschriebenen Buch erzählt. Und sie findet ihr Gegenstück im darauf folgenden, „Die Hochzeit von Kanaan“ überschriebenen Kapitel, im Traum Aljoschas von Christus, der als Hochzeitsgast, da der Wein zur Neige geht, Wasser in Wein verwandelt.

Weder Aljoschas Heiligenleben noch Iwans diabolischer Traum haben indes eine mit der Parabel vom Großinquisitor vergleichbare Rezeption erfahren. Die russische und die internationale Kulturgeschichte sollten im Zeitalter von Säkularisation und Spaltung der Werte des Guten, Wahren und Schönen, von Legitimationsverlust der Macht durch Zweifel an ihrem Gottgegebenen, von

¹ Schon nach dem Erscheinen von Dostojewskis Roman ist dieses Motiv von dem polnischen Realisten Henryk SIENKIEWICZ (1896, 1984) zum Titel seines historischen Romans „Quo vadis?“ gewählt worden.

Ausdifferenzierung des Wissens in geglaubtes ungewisses und empirisch erfahrenes, (scheinbar) gewisses, sollten in einer religiösen Krisenzeit, da die katholische Kirche geglaubtem Wissen durch das Dogma päpstlicher Unfehlbarkeit von 1870 den Rang von gewissem Wissen zu verleihen suchte, der Prüfung der Welt durch Christus und der Prüfung Christi durch die Welt einen anderen kulturalanalytischen Wert verleihen als den Diskursen vom Wirken des Heiligen und des Diabolischen.¹

Während im Horizont der Verweltlichung das Heilige (auch in Dostojewskis Publizistik) in Gestalt des irdischen Messianismus politische Bedeutung gewann und das Teuflische mehr und mehr zum Dämonischen sowie zur psychoethischen Kategorie des Bösen gezähmt wurde, blieb die Frage nach der Rolle des Religiösen prekär. Das Gleichnis vom Großinquisitor lässt sich als Experiment lesen, das zunächst in Erfahrung zu bringen hilft, ob die katholische und wohl auch jede andere christliche Kirche Christus tatsächlich ertragen kann.² Die Besonderheit dieser provozierenden Versuchsanordnung liegt darin, dass der Messias der Zeitenwende zwar letztlich ohne Umschweife in die historische Welt der frühen Moderne gestellt wird, Iwan sein „Poem“ aber durchaus ironisch kommentiert. Und er begleitet es gar mit einer gattungshistorischen Betrachtung über Christuserzählungen.

Die Eigenart von Iwans Umgang mit der Christusfigur im Kontext des 19. Jahrhunderts springt in die Augen, vergleichen wir ihn mit der „Christus“ überschriebenen Miniatur aus Iwan Turgenjeffs „Gedichten in Prosa“:

CHRISTUS

Ich sah mich als Jüngling, fast noch als Knaben in einer niedrigen Dorfkirche. – Die Flämmchen der dünnen Wachskerzen glühten wie kleine rote Punkte vor den alten Heiligenbildern.

Ein kleiner, regenbogenfarbiger Lichtschein umgab jedes einzelne Flämmchen. Es war düster und dämmrig in der Kirche... Vor mir standen eine Menge Leute.

¹ Irenäus von Lyon hat die These vom teuflischen Charakter der Macht (Luk. 4,6) durch die Annahme entschärft, der Teufel habe gelogen (Irenaeus adv. Haeres, 5, 24; für diesen Hinweis danke ich Thassilo Schmitt).

² Dies formuliert der Theologe Hans KÜNG (1998) am Eingang ins dritte Jahrtausend: „Entscheidend also ist für Christen, daß sie sich immer wieder mit der Frage konfrontieren, die für mich persönlich (ganz nach Dostojewskis „Großinquisitor“) stets neu Leitfrage war und ist: Wenn Er wiederkäme, wie würde er in der heutigen Weltsituation sich einstellen? Welche Erleuchtung würde er uns geben? Eines ist für mich keine Frage: Er würde uns heute die Begegnung mit Menschen anderer Religionen ans Herz legen und in diesen Begegnungen christliche Weltverantwortung neu entdecken lehren.“

Lauter schlichte, blonde Bauernköpfe. Von Zeit zu Zeit neigten sie sich, beugten sich herab und erhoben sich wieder gleich reifen Kornähren, wenn der sommerliche Wind wie eine sanfte Woge über sie hinstreicht. Mit einem Male kam jemand von hinten und trat neben mich.

Ich wandte mich nicht nach ihm um – aber ich fühlte sofort: dieser Mensch ist – Christus.

Rührung, Neugier und Angst bemächtigten sich meiner im selben Augenblick. Ich nahm mich zusammen... und sah meinen Nachbarn an.

Ein Gesicht wie das aller anderen – ein Gesicht, das allen Menschengesichtern gleicht. Die Augen blicken ein wenig aufwärts, andächtig und ruhig. Die Lippen sind geschlossen, aber nicht zusammengepreßt. Die Oberlippe ruht gleichsam auf der unteren; der kurze Bart ist in der Mitte geteilt. Die Hände gefaltet und unbeweglich. Auch die Kleidung ist dieselbe wie bei allen übrigen.

„Wie kann das Christus sein!“ dachte ich bei mir. „Solche einfacher, einfacher Mensch! Es ist unmöglich!“

Ich kehrte mich ab. Doch ich hatte kaum den Blick von diesem einfachen Menschen abgewandt, als mich wiederum das Gefühl überkam, als stünde wirklich Christus an meiner Seite.

Noch einmal nahm ich mich zusammen... Und wieder erblickte ich dasselbe Antlitz, das allen Menschengesichtern gleicht, dieselben alltäglichen, wenn auch unbekannten Züge.

Da wurde es mir plötzlich schwer ums Herz – und ich kam zu mir. Nun begriff ich erst, daß gerade solche ein Antlitz, das allen Menschengesichtern gleicht – Christi Antlitz sei. (TURGENJEFF o.J.:60)

Während Iwan seine ausgedehnte Parabel in den „Brüdern Karamasoff“ als mündliche Erzählung in den Text einfließt, sie als ihr Verfasser aus dem Gedächtnis rezitiert und einen Christus evoziert, der weit von den Menschen des 16. und weiter noch von denen des späten 19. Jahrhunderts entfernt ist, ruft Turgenjeffs Miniatur überraschend einen Jedermann auf, der einem jeden ‚aus dem Gesicht geschnitten‘ scheint. Turgenjeffs der Wortkunst nahe kommende Icherzählung lässt die Identität Christi abhängen vom Wahrnehmungsverhalten des Ich – auch von dem des Leser-Ich. Wir können gleichsam in jedem (fernen) Nächsten Christus entdecken. Das Erzähler-Ich in Turgenjeffs Kipptext projiziert die Identifikation entweder in den menschengleichen Gott oder aber in den gottgleichen Menschen, ohne dadurch eine Hierarchie oder auch nur Opposition von Menschengott und Gottesmensch zu entwerfen. Dostojewskis (genauer: Iwans) Textentwurf dagegen inszeniert einen Institutionenkampf um die Weltherrschaft. Der Ausgang des Streits des Gottesmenschen Jesu mit dem Menschengott Inquisitor bleibt offen, und damit verlagert die Erzählung die Entscheidung – wenn denn dieser Machtsstreit überhaupt entscheidbar ist – auf die Rezipienten: zunächst auf den zuhörenden Bruder Aljoscha, der die Parabel (gewiss zu Iwans Überraschung) als Lobrede auf Christus vernommen hat, dann

aber auch auf den Leser, der sich auf dieses „Poem“ seinen Reim machen muss...

Der Gattungsbegriff „Poem“ verweist zurück auf denselben Genrenamen in Gogols „Toten Seelen“, die als ‚Menschliche Komödie‘ ihrerseits auf Dantes „Divina Comedia“¹ bezogen sind. In der späten Selbstdeutung Gogols ist Tschitschikow der Russland im frühen 19. Jahrhundert heimsuchende Teufel – wie Voland aus Bulgakows „Meister und Margarita“ der Versucher Moskaus im frühen 20. Es waren Experimentaltexte² Dostojewskis wie die Parabel vom Großinquisitor, die Petersburgs Eigenart als „Laboratorium der Moderne“ (SCHLÖGEL 1988) den Weg bereiteten. Und dieses Gleichnis stieß noch im 20. Jahrhundert einen brisanten Diskurs deutscher Intellektueller an, die Dostojewskis Petersburger Erzählung zum Ausgangspunkt eines Neuen Denkens nach der europäischen Katastrophe des Ersten und in geringerem Maße auch des Zweiten Weltkriegs nahmen.³

Das Gleichnis vom Großinquisitor ist in Russland bis 1991 nie als Einzeltext, sondern stets als Teil des Gesamtromans erschienen. Seine russische Veröffentlichung außerhalb des Romans geschah (zudem gemeinsam mit dem Albtraum Iwans) bezeichnenderweise in Deutschland.⁴ In der russischen Kultur hat erst die Kritik die Parabel vom Großinquisitor aus den „Brüdern Karamasoff“ herausgelöst und zum Einzeltext isoliert, der auch außerhalb des gesamten Erzählgefüges sinnfähig ist. Nach dem Zweiten Weltkrieg behauptete der litauische Existentialist Antanas MACEINAS (1952), die Parabel habe einen me-

¹ Den Verweis auf Dante stellt hebt erneut Ivan S. ESAULOV (2001:121) hervor.

² Den experimentellen Charakter der menippeischen Texte Dostoevskijs hat BACHTIN (2003:176-180) herausgearbeitet. Als Neufassung der Parabel vom Großinquisitor erkannte FILIPPOV (1981:20) Andrej Platonovs Langerzählung „Kotlovan“. Noch enger schließt indes dessen „Phantasie“ „Die Nachfahren der Sonne“ (Potomki solnca, 1922) an Dostoevskijs Text an. Vgl. die Niederschrift aus seinem Notizbuch: „Gott ist und Gott ist nicht. Das eine und das andere ist wahr. Gott wurde unmittelbar etc., was sich unter allem verteilte – und hat sich damit gleichsam vernichtet. Und seine ‚Nachfahren‘, die in sich den Gottes-‚Winkel‘ hatten, sagen, es gebe ihn nicht – und das ist wahr. Oder er ist – und das ist auch wahr. Das ist der ganze Atheismus und die ganze Religion.“ (Бог есть и бога нет. То и другое верно. Бог стал непосредственным etc., что разделился среди всего – и тем как бы уничтожился. А «наследники» его, имея в себе «углы» бога, говорят его нет – и верно. Или есть – другие говорят – и верно тоже. Вот весь атеизм и вся религия. PLATONOV 2008, 257)

³ Zwischen 1914 und 1964 erlebte die Parabel in deutscher Sprache 30 Ausgaben.

⁴ DOSTOEVSKIJ o.J. [ca. 1920]. In englischer Sprache ist die Übersetzung von Constance Garnett (DOSTOEVSKY 1956) dreimal erschienen: 1956, 1981, 2006.

taphysisch-symbolischen Sinn, der nur zutage trete, wenn man sie von ihrem Kontext abschäle. Im Roman erlange sie nur psychologische, Iwans Verhalten klärende Bedeutung. Dagegen setzt Romano Guardini (1989:130) die These vom Bezug der Parabel aufs Romanganze.

Allerdings hat Dostoevskij die Parabel am 30. Dezember 1879 auf einer Matinee Studenten der Petersburger Universität als eigene Lesung vorgetragen (GROSSMANN 1935:350f.). Dabei hat er sie durch eine erläuternde Einführung indes wiederum ausdrücklich in den Romankontext eingefügt:

Ein unter seinem Unglauben leidender Atheist dichtet in einem seiner qualvollen Augenblicke ein wildes, phantastisches Poem, in dem er Christus im Gespräch mit einem hohen katholischen Geistlichen heraufführt – dem Großinquisitor. Das Leiden des Verfassers dieses Poems fußt namentlich darin, dass er in der Gestalt seines hohen Geistlichen mit der katholischen Weltsicht, die sich so weit von dem ursprünglichen apostolischen Glauben entfernt hat, den wahrhaften Diener Christi erblickt. Indessen ist sein Großinquisitor in Wahrheit selber Atheist. Der Sinn liegt darin, dass dann, wenn man den Glauben Christi entstellt, indem man ihn mit den Zielen dieser Welt vereinigt, auch der ganze Sinn des Christentums mit einem Schlag verloren geht, dass der Verstand unweigerlich dem Unglauben verfällt und statt des hohen christlichen Ideals nur ein neuer babylonischer Turm errichtet wird. Der hohe, dem Christentum eignende, Blick auf die Menschheit, wird entwertet bis zum Blick auf eine Art Tierherde, und unter dem Schein der sozialen Liebe zur Menschheit tritt schon ihre unmaskierte Verachtung zutage. Es ist gehalten in Form eines Gesprächs zwischen zwei Brüdern. Der eine, der „Atheist“, erzählt dem anderen den Inhalt seines Poems. (XIV:198)

Wir dürfen uns durch den Umstand, dass diese Erläuterung Dostojewskis wenige Monate nach der Niederschrift des Abschnitts über den Großinquisitor entstanden ist, nicht täuschen lassen. Hier spricht kein Verfasser mit Deutungsvollmacht, sondern einer der vielen Interpretatoren der Parabel.

Ähnlich vorsichtig ist auch Dostojewskis Reaktion auf die ersten Besprechungen des Romans „Die Brüder Karamasoff“ und der darin enthaltenen Parabel zu werten. Sie bietet in seinem Skizzenbuch Einblick in die eigene Außensicht auf das Verhältnis zwischen im Roman dargestellten und vom Verfasser selbst erlebten Glaubenszweifeln:

Diese Schufte haben mich mit einem ungebildeten und reaktionären Glauben an Gott reizen wollen. Diesen Tölpeln kam nicht einmal im Traum eine solche Stärke der Negation Gottes, die in dem „Inquisitor“ und dem vorausgehenden Kapitel niedergelegt ist, und welcher der gesamte Roman als Antwort dient. Ich glaube natürlich nicht an Gott wie ein Tölpel (Fanatiker). Und die wollten mich lehren und lachten über meinen Mangel an Entwicklung! Ja, ihrer dummen Natur kam nicht einmal die Negation von solcher Stärke, wie ich sie erfahren habe, im Traum. Und die wollen mich lehren! (PSS 72: 48)

Diese Notiz zeigt auch, wie eng aus Sicht des Verfassers die Glaubensproblematik des Gleichnisses mit dem Rest des Romans verflochten ist: der gesamte Roman sei Antwort auf die in der Parabel aufgeworfene Frage.

Wassili Rosanow war einer der frühen Leser und Kritiker, die bei aller Isolierbarkeit der Parabel (XVII) auch ihr Verwoben-Sein mit dem Roman „Die Brüder Karamasoff“ sowie mit dem Gesamtwerk Dostojewskis herausgestellt haben. Der Autor selbst hat durch den Umstand, dass die Bücher des Romans im Gesamttext fortlaufend und nicht, wie üblich, innerhalb der (hier vier) großen „Teile“ gezählt hat, den inneren Zusammenhang der Bestandteile des Romans signalisiert. Obwohl das fünfte Buch also (wie zuvor und danach auch die anderen) als serielle Folge mit dem Titel „Pro et contra“ im „Russischen Boten“ herauskam, nämlich im Sommer 1879,¹ schien ihm die Einstellung der Erzählfiktion und damit auch der Parabel vom Großinquisitor auf den Gesamtzusammenhang des Romans unverkennbar.²

Die Parabel vom Großinquisitor steht kraft der These vom Glücksverlangen der Menschen in einem komplexen Verhältnis zum juristischen Sujetkern des Romans³, zum Schicksal des zu Unrecht als Vätermörder verurteilten Sohnes. Dostojewski hatte 1874 aufgrund eigener Erfahrung mit dem Opfer eines solchen Justizirrtums, dem zehn Jahre im Zuchthaus eingekerkerten Leutnant Iljinski ein Drama entworfen (VIL'MONT 1966), das in Tobolsk spielte. Der tatsächliche Mörder, der jüngere Bruder sollte erst nach neunzehn Jahren seine Mordtat gestehen. Der Schriftsteller hat allerdings nur einen Teil dieses Plans in den späteren Roman übernommen. Neu hinzu tritt der Verweis auf Schillers „Räuber“,⁴ die dem Text nicht nur die Konkurrenz zweier Söhne um eine Frau, sondern auch um den Vätermord beschert. Allerdings geht es bei Dostojewski (anders als bei Schiller) im Kern statt um bürgerliche Freiheit um die existentielle Freiheit des Glaubens.

¹ DOSTOEVSKIJ hat das Manuskript des Kapitels „Pro et contra“ am 11. Juni 1879 für die Juni-Ausgabe an die Zeitschrift *Russkij vestnik* gesandt.

² Auch die im Jahrbuch 1996 der Deutschen Dostojewski-Gesellschaft versammelten Analysen der Parabel behandeln die Frage der Autonomie unterschiedlich.

³ Im Kapitel „Das Schwurgericht von dieser Welt“ seines Buches „Ironie und Bedeutung“ stellt Dragan STOJANOVIĆ (1991) die Reden des Staatsanwalts und des Verteidigers an Relevanz für das Verständnis des Romans der Parabel vom Großinquisitor gleich.

⁴ Vgl. DUDEK 1985:9. DUDEK (1985:12-19) analysiert den Roman als Kombination eines dramatischen (Vätermord) und eines epischen Sujets (Entwicklungsroman), auf deren Basis der philosophische, weltanschauliche Gegensatz austragende Disput entstehe. Auch JENS (1985:276f.) beleuchtet die Wirkung Schillers.

Obgleich der implizite Autor des Romans eine eigenständige Kunstfigur bildet, die das sujethafte, erzählerische und ideologische Tableau des Romans verantwortet und einen nicht allwissenden Erzähler entwirft, der seinerseits die Personen zu Wort kommen lässt, ihnen das Wort entzieht oder gar nicht erst erteilt, ist eine problematische Nähe Dostojewskis als realer Autor zu dieser Kunstfigur zu konstatieren. Gewiss sind die eigenen Glaubenszweifel des Verfassers, sein Schwanken mit Blick auf die Projekte des Urchristentums und des utopischen Sozialismus in diese Kunstfigur eingeflossen, doch geht es meines Erachtens zu weit, zu behaupten, dass der Chronist „nicht nur als fingierter, sondern auch als der echte Autor“ fungiert und „mit dem Autor Dostojewski verfließt“¹. Zwar steht der Poem-Verfasser Iwan Dostojewskis eigenem Denken ebenso wenig fern wie der Chronikschreiber Aljoscha, doch ist er mit keinem von ihnen identisch. Es ist ja auch der Schriftsteller des „Tagebuchs eines Schriftstellers“ eine von Dostojewski erdachte Kunstfigur, die auf verwickelte Weise mit den Redeinstanzen im Roman „Die Brüder Karamazov“ intertextuell verflochten ist.

Der Wechselverweis des fiktionalen Karamasoff-Romans mit der Puschkinrede tritt zutage in Dostojewskis Reaktion auf den an ihn gerichteten öffentlichen Brief des für Europa besonders aufgeschlossenen Geschichtsphilosophen Konstantin D. Kavelin (1818-1885, 1880). Zunächst weist der Tagebuchschreiber dessen These zurück, moralisch sei es, seiner eigenen Überzeugung gemäß zu handeln. Moralische Ideen ließen sich nicht beweisen, vielmehr sei die Überzeugung der Menschheit von Belang, Berührung mit anderen Welten zu haben. Dann diskreditiert Dostojewski Kavelins Argumentation als „Petersburgisch“ und „russisch-europäisch“ (PSS 27: 86). Anschließend bezieht sich der Tagebuchschreiber unvermittelt auf seinen Roman und stellt heraus, dass die Thesen der Puschkinrede ihre Belege in der fiktiven Erzählung finden:

Der Inquisitor und das Kapitel über die Kinder. Angesichts dieser Kapitel könnten Sie sich mir gegenüber wenigstens wie ein Wissenschaftler verhalten und nicht so herablassend mit Blick auf die Philosophie, obgleich die Philosophie nicht mein Spezialgebiet ist. Und in Europa gibt es keine solche Kraft des atheistischen Ausdrucks und hat es sie nicht gegeben. Das heißt, mir ist kein Kinderglaube an Christus und seine Predigt eigen, sondern mein **Hosianna** hat die große **Feuerprobe der Zweifel** bestanden, wie bei mir im selben Roman der Teufel sagt. Es mag ja sein, dass Sie die „Karamasoffs“ nicht gelesen haben, dann liegen die Dinge anders und ich bitte um Vergebung. (PSS 27: 86)

¹ BRAUN 1976:269.

Eine der herausforderndsten Deutungen der Christuserscheinung im „Großinquisitor“ geht auf Lew Tolstoi zurück. Ganz im Gegensatz zu Rosanow sieht er im Brief an O.F. Miller vom 14. August 1879 den Romanverfasser nicht in Iwan und dem Großinquisitor verkörpert, sondern in Jesus:

Инквизитор, это воплощение Люцифера, облаченного в пурпур и увенчанного папской тиарой. А в личности Христа, в его взгляде, переисполненном благодушием, которым освещено лицо Инквизитора, мнится мне, вижу облик автора романа.

Der Inquisitor, das ist die Verkörperung Luzifers, in Purpur gehüllt und mit päpstlichen Tiara gekrönt. Und in der Person Christ, in seinem von Güte überströmenden Gesicht, von dem das Gesicht des Inquisitors erleuchtet ist, scheint mir, sehe ich das Antlitz des Romanautors.

Zwar hat Tolstoi diese (Selbst-)Gleichsetzung Dostojewskis mit dem Messias durch die perspektivierende Einschränkung „scheint mir“ relativiert, doch nimmt ihr dies nichts von ihrer provokativen Schärfe.²

Iwans Autorschaft des „Großinquisitors“ steht der Rosanowschen Gleichsetzung von Teufel, Kirchenfürst, Iwan und Dostojewski (ROZANOV 1996: 96) zum Trotz außer Zweifel. Sein Verhältnis zur Rede des Kirchenfürsten ist komplex und zunächst geprägt von deren Opposition zu Verhalten und Rede des Christus der Evangelien. In Frage steht letztlich die Anthropologie.³ Ist die Vision vom freien Menschen, der selbstverantwortlich über sein Leben entscheidet, maßgeblich oder die Sicht des Vertreters jener Institutionen, die antreten um für die Mehrzahl der Menschen zu handeln? Sind Lug und Trug auf Seiten Starker gerechtfertigt, um Schwachen ein glückliches Leben zu beschere? Heiligt der Zweck die Mittel?

Wo im Roman „Die Brüder Karamasoff“ der Imagotyp des Großinquisitors den des Großen Sünders niederhält, hat sich im Leben aufklärerischer atheistischer Zeitgenossen der konkurrierende Typ des Großen Sünders als Selbstbild behauptet. Mit diesem verkürzenden Ausdruck charakterisierte sich der Kritiker und Frauenliebhaber Nikolai Michailowski (1842-1904) selbst.⁴ Aber auch die zeitgenössische Rezeption der Parabel ist reduktiv.⁵

¹ *Letopis' žizni i tvorčestva Dostoevskogo*. Bd. 3:339f.

² Aufschlussreich ist Rainer Maria Rilkes Hinweis in einem Brief an Benua auf das Jesusbild Dostoevskijs; er stellt es als für die russische Kultur charakteristisches menschliches Wort der Systemrede in der westlichen Tradition gegenüber.

³ Komplementär kommt in Iwans Aufsatz über das kirchliche Strafrecht die Frage der Gesellschaft zum Wort, zumal das prekäre Verhältnis von Kirche und Staat.

⁴ M.G. PETROVA 1999:100.

⁵ Besonders krass ist VOGÜÉS (1886:237) Wort vom „schrecklichen Realismus“.

2. Religiöse Demontage (Leontjew) und Rettung der Parabel (Solowjow)

Seit dem Erscheinen der „Brüder Karamasoff“ hat alsbald eine ganze Riege russischer Kritiker von je eigener ideologischer Warte her den Roman entweder lebhaft begrüßt oder zornig verworfen. Einfluss auf die Rezeption und den noch am Roman schreibenden Autor übte die in der russischen Tageszeitung *Die Stimme*¹ erschienene polemische Gleichstellung Dostojewskis mit De Maistre aus, einstmals Botschafter Sardiniens in Petersburg und Verfasser einer berühmt-berüchtigten Schrift zur Verteidigung der Inquisition.²

Der sich den revolutionären Demokraten zurechnende Kritiker und Philosoph Maxim A. Antonowitsch (1835-1918) fand bei aller Skepsis gegenüber der konservativen Grundhaltung des Erzähltextes immerhin Lob für die künstlerische Form der Parabel vom Großinquisitor. Inhaltlich sprach er indes auch ihr Innovationskraft rundweg ab:

Iwan ist [...] religiöser Freidenker und religiöser Skeptiker; er erblickt in der Welt Erscheinungen, die ihm als Stein des Anstoßes und der Versuchung dienen und nicht mit seinen religiösen Vorstellungen harmonieren. All diese Zweifel und Versuchungen hat er offen Aljoscha gebeichtet, und seine stürmische, glühende, bisweilen sogar einer Fieberphantasie ähnelnde Beichte bietet ebenso wie „Der Großinquisitor“ die einzigen poetischen Seiten im ganzen Roman. [...] Natürlich stellt diese Beichte eines religiös eher zweifelnden Herzens als Verstandes den Gedanken, dem Inhalt nach nichts Neues und Originelles dar; die Zweifel sind vor langer Zeit formuliert und kodifiziert worden und zu ihrer Ordnung und Befriedung besteht sogar ein besonderes Zweig in der theologischen Philosophie, die Theodizee genannt wird. Doch die Form dieser Zweifel ist bei Iwan wirklich künstlerisch.³

Der sich den Fortschrittlern zurechnende Kritiker Walentin F. Korsch (1828-1883) hob dagegen die *Couleur locale* der von Aljoscha verfassten Vita des Starzen Sossima hervor. Zwar rechnete er diese Annäherung der Rede an die Figur dem Verfasser zu, doch ist der Nachweis der Assimilation von Standpunkt und Sprache des Erzählers an die Protagonisten eine bemerkenswerte Einsicht in die sprachliche Konfiguration des Erzählvorgangs:

Das „Heiligenleben“ [...] sprüht auf jeder Seite vor Talent [...]. Der Autor, hat sich die Redeweise des Starzen in der Erzählung über dessen Leben zueigen gemacht und äußert sich selber genauso wie der Starze Sossima. Den sterbenden Starzen bahrt man nicht nach altem Ritus auf, sondern nach althergebrachtem, die

¹ *Golos*, 8. März 1878.

² De MAISTRE 1992.

³ *Novoe obozrenie*, 1881, 3:211, zitiert nach PSS 15:492.

Menge der Bürger ist nicht ins Kloster gegangen, sondern geströmt [...] das sündige „Achten“ wird durch das erhabeneren „Ehren“ ersetzt.¹

Neben professionellen Literaturkritikern hatte sich vor Rosanow auch dessen Korrespondenzpartner,² der Philosoph und Schriftsteller, Arzt und Mönch Konstantin Leontjew (1831-1891), zu diesem Text geäußert. Mit Blick auf die Schreibweise bezichtigte Leontjew Dostojewski einerseits des unmäßigen Naturalismus, der im Bemühen um Annäherung an die vergängliche Wirklichkeit hervortrete. Andererseits stellte er ihm übertriebenen Idealismus in Rechnung, der sich in ihm durchaus fremden Charakteren wie dem Idioten und Iwan Karamasoff verdichte (vgl. BOČAROV 1978:190-192).

LEONTJEW (1991) zieh Dostojewski noch zu dessen Lebzeiten im Pamphlet „Über die universale Liebe“ weniger in den „Brüdern Karamasoff“ als in der Puschkinrede vom 20. Juni 1880 hervortretender christlicher Häresie. Während der Roman und zumal die darin dargestellten Mönche (also auch Aljoscha Karamasoff) von der Annäherung des Verfassers an die orthodoxe Kirche zeugten, verkünde Dostojewski in der Puschkin-Rede ein weichgespültes Christentum, das die Liebe ohne ihren wahren Antrieb, die „Furcht“ („strach“, 44) im Schilde führe. Dostojewski bediene den Zeitgeist, wenn er das Allmenschliche an die Stelle des Menschlichen³ und das Kollektivum Menschheit an die des einzelnen Menschen rücke.

¹ *Molva*, 19. Oktober 1879, zitiert nach PSS 15:491.

² Biographische Details schöpfte Rozanov aus Erinnerungen von STRACHOV (1883).

³ Hier klingt auch Leont'evs Vorwurf an, Dostoevskij folge statt ihm Solov'ev. In seinem Schreiben an Rozanov vom 13. April 1891 fordert er diesen auf, sich nach der berechtigten Kritik an Gogol's auch von der Harmonieduselei Dostoevskijs zu lösen. Die Begründung lautet: „Sein Mönchstum ist erdichtet. Auch die Lehre des Zosima ist falsch; und der gesamte Stil seiner Gespräche ist trügerisch.“ (SELIVERSTOV (Hrg.) 1991:184) Das persönliche Christentum Dostoevskijs sei nichts als transzendentaler Egoismus. Der Altruismus werden eigenmächtig hinzugefügt. Allein der Gottesfurcht entspringe religiöse Weisheit. Rozanov kommentiert die Harmonieneigung Dostoevskijs mit dessen Einstellung auf Bethlehem statt auf Golgatha (Rozanov selbst teilte sie). Leont'ev dagegen habe echten Nietzscheanismus betrieben und hierin den halbherzigen Dichter des Zarathustra übertroffen. Leont'evs Vorwurf an die Adresse Zosimas sei geprägt von den Klostermauern, aus denen er, Rozanov, dessen Lehre hinaus in die Welt trage. Zittern, Schrecken, Furcht um sich selbst motivierten bei den Jesuiten den Anspruch, nur bei ihnen sei Rettung und gerade in dieser Präntention ihre Nähe zum, Großinquisitor mit seiner Drohung. Auch dieser sei aus Schrecken geboren, nicht gerettet zu werden und finde in der Verzweiflung der Franziskaner seinen adäquaten Ausdruck. Schließlich sei Leont'ev im persönlichen Leben ein außerordentlicher Altruist gewesen, der als Abel sich die Haut Kains zugelegt habe.

Zwar erwarte der Schriftsteller eine Besserung der Lage eher vom Herzen des einzelnen denn vom Umbau der Gesellschaft, doch sei schon sein in den Ausdrücken „allmenschliche brüderliche Vereinigung“, „Gebäude des menschlichen Glücks“ und „endgültiges Wort von allgemeiner Harmonie“ sedimentierter Glaube an den Fortschritt der diesseitigen Verhältnisse häretisch: „Wahr ist ohne Zweifel nur eines, genau eines und eines allein, und das ist, dass alles Diesseitige zugrunde gehen muss!“¹

Wo Leontjew Dostojewski auffordert, als Christ die Evangelien durch die Brille der Kirchenväter zu lesen, beschuldigt er ihn unausdrücklich der Reformation.² Des Romanciers Überzeugung, die Russen liebten die Völker Europas, gelte nur für wenige, jedenfalls nicht für Leontjew selbst, der ihm den Vorwurf nicht ersparen könne, Christus verraten zu haben³. Vor dem Hintergrund dieses

¹ ROZANOV 1996:47. In seinem Schreiben vom 8. Mai 1891 an Rozanov bestreitet Leont'ev die Nähe Zosimas zum Startzen Amvrosij aus Optina Pustyn'. In der Klosteranlage werde Dostoevskijs Figur als durchaus nicht russisch-orthodox erfahren: zumal Amvrosij zeichne zuvörderst kirchliche Mystik aus, und ihr folge dann erst eine angewandte Moral. Aus dem Munde Zosimas spreche Dostoevskijs eigene Moral der Liebe und an zweiter Stelle ein schwacher Mystizismus. Rozanov räumt in seinem Kommentar zum Brief ein, Dostoevskij habe eine durchaus unchristliche und nicht kirchliche Religion entworfen. Und er repliziert in seinem Kommentar, ganz Rußland habe die Lehre Zosimas als authentische Orthodoxie gelesen und Leont'ev selbst sei in seinem Glauben nicht weniger eigenwillig als Dostoevskij. Das russische Mönchstum habe sich vom Leben isoliert. Es sei aber ein neues Mönchstum im Rußland gewachsen, das der Liebe zugewandt und pantheistisch gestimmt sei (wie übrigens Rozanov selbst). Der übliche Mönch kenne das innerweltliche Leiden wie den Verlust des einzigen neunjährigen Kindes nicht, an dessen Wohlergehen das ganze Familienglück gehangen habe. „Das Golgatha besteht im Leben, ist unausweichlich. Und es noch zu erhöhen ist Suche nach Sünde.“ (ROZANOV 1996:187).

² ROZANOV 1996:50. Im Brief vom 24. Mai 1891 an Rozanov räumt Leont'ev ein, er stehe zwar nicht ganz auf Seiten des Großinquisitors, aber ganz gewiss nicht auf Seiten des dort gezeichneten Jesus Christus. Beide seien Extreme. Die Wahrheit des Evangeliums liege dagegen in der Mitte. Die wahren Inquisitoren hätten einen festeren Glauben gehabt als Fedor Dostoevskij. Sie seien wegen der Grausamkeiten des Jahrhunderts in einen schrecklich extremen Habitus verfallen. Die christliche Lehre müsse wieder werden wie zur Zeit des Urchristentums: zugleich ideal und pratikabel.

³ Dostoevskij zieh seinerseits Leont'ev in einem Schreiben an Pobedonoscev der Häresie (DOSTOEVSKIJ 1959:295). Im Brief an Vasilij Rozanov vom 24. Mai 1891 schrieb Leont'ev (möglicherweise in Kenntnis der Argumentation De Maistres), im Unterschied zur fiktiven Gestalt in Ivans Parabel seien die historischen Inquisitoren durchaus gläubige Menschen gewesen und nur infolge der allgemeinen Brutalität des Jahrhunderts ihrerseits auf Grausamkeiten verfallen. Die Wahrheit des Evangeliums

Abkanzeln der religiösen Einstellung Dostojewskis aus dem Munde des von Rosanow so geschätzten Schriftstellers und Denkers erscheint der Kommentar des Jüngeren zur „Legende“ vom Großinquisitor geradezu als Apologie Dostojewskis. Man darf nicht vergessen, dass Leontjew als Schriftsteller ja auch Konkurrent des erfolgreicherer Romanciers war.¹

Den Philosophen Wladimir Solowjow (1853-1900), dessen Vorträgen der Romancier selbst gelauscht und mit dem er 1878 seinen Plan für den Roman beraten hatte, sahen Zeitgenossen und Anna Seghers (1962:112) in Aljoscha Karamasoff verkörpert. Die Schriftstellerwitwe erkannte dagegen in dessen Bruder Iwan die romanhafte Darstellung des Philosophen². Solowjow und Iwan teilen mit Dostojewski die kritische Haltung gegenüber der orthodoxen Kirche. Und der Philosoph fand im Roman „geistige Brüderlichkeit, wenngleich bei Wahrung äußerer Ungleichheit der sozialen Lagen“.³

In seinen „Drei Reden auf Dostojewski“ aus den Jahren 1881, 1882 und 1883 hat Solowjow nach der Grundidee in Leben und Werk Dostojewskis geforscht. Und er hat sie im Weg des Schriftstellers zu Gott und zum Gottesmenschen Christus gefunden. Der habe ihm den Gedanken der inneren Kraft der Liebe und des Allesverzeihens⁴ sowie der „freien Vereinigung aller Menschen, der universalen Bruderschaft im Namen Christi“⁵, erschlossen. Dostojewski ist hier bei aller dem Werk zugestanden Bewegungskraft im Grunde auf dem Weg zu Solowjows eigener großer ökumenischer Synthese.

und der Kirchenväter liege zwischen der Christus-Figur Iwans und dessen Großinquisitor. Schon George Sand habe erfolglos ein gegen die katholische Kirche gerichtetes Konzept der Liebe verfochten. Und er beharrte noch einmal auf der Gottesfurcht als Konstituente des Glaubens. Die Differenz zwischen Katholizismus und Orthodoxie sei nur mit Blick auf Dogmatik, kanonische Beziehungen und Ritual erheblich, hinsichtlich des „kirchlich-ethischen Geistes“ hingegen geringfügig. (SELIVERSTOV (Hrg.) 1991:188).

¹ Dies war zumindest DOSTOEVSKIJ (PSS 27:52) bewusst.

² PSS 15:479. Marina KOSTALEVSKIJ (1997:65f.) zufolge verteilte Dostoevskij Solov'evs geistiges und geistliches Profil „fraternally“ auf Ivan und Aleša.

³ SOLOV'EV o.J. Bd. 3:197. Der Kritiker MOČULSKIJ (1947) sah Solov'ev dagegen auch in Zosima geschildert. ISUPOV (2000:24) sieht eine wechselseitige Affinität von Dostoevskij und dem Silbernen Zeitalter. Sie hat ihren Begegnungsgrund sicherlich auch in der persönlichen Bekanntschaft Solov'evs mit Dostoevskij.

⁴ „Vseproščenie“, SOLOV'EV 1991:57.

⁵ „[...] христианская идея свободного всечеловеческого единения, всемирного братства во имя Христово“, SOLOV'EV 1991:58.

In der Beilage zu seinen „Drei Reden“ hat Solowjow Dostojewski einerseits mit dem Hinweis gegen Leontjew in Schutz genommen, Liebe sei ohne alle Furcht: Gerade sie nehme dem Menschen die Angst. Andererseits stellt er fest, die Kirche sei die durch Christus vergöttlichte Menschheit, es sei dem Heiligen Athanasius dem Großen¹ zufolge „in Christus Gott Mensch geworden, um den Menschen zu Gott zu machen“ (SOLOV'EV 1991:70). Die im Text Aljoscha in den Mund gelegte These von der künftigen Harmonie der Welt hat Solowjow Dostojewski selbst zugeschriebene und mit dem Verweis auf die Verheißung der „Offenbarung des Johannes“ legitimiert.

Erst in den „Brüdern Karamasoff“ habe Dostojewski, wie Solowjow in der „Ersten Rede“ ausführt, die Kirche als gesellschaftliches Ideal erfasst und sie zur Hauptidee des Romans erhoben, ja dem Plan nach, zu einer ganzen Reihe von Romanen. Der Philosoph beruft sich hierbei auf mündliche Äußerungen des Schriftstellers während der im Juni 1878 nach dem Tod von Dostojewskis dreijährigem Sohn Aljoscha gemeinsam mit Strachow zum Starzen Vater Ambrosius unternommenen Reise in die Klosteranlage „Optina Pustyn“ (vgl. STANTON 1995).²

In seiner „Zweiten Rede“ deutet Solowjow die Parabel vom Großinquisitor implizit mit Hilfe der Puschkin-Rede und *vice versa* diese mit jener, wenn er zugleich referiert und konstatiert: „Die endgültige Bedingung wahren Allmenschentums ist die Freiheit“ (SOLOV'EV 1991:64). Damit ist die Option des Großinquisitors der Parabel, das gemeinsame Glück der sich unterwerfenden Vielen, abgewiesen. Was in Dostojewskis Roman folgeschwer offen bleibt, legt Solowjow ganz im Sinne seiner Idee des Allmenschentums eindeutig fest. Beachtung verdient seine These, der Verfasser habe, die Glaubensgemeinschaft über die Ethnie stellend, auch den Nationalismus überwunden. Wenn dem so wäre, hätte der Romancier Dostojewski den gleichnamigen Schreiber des „Tagebuchs eines Schriftstellers“ um mehr als eine Nasenlänge überholt.

Schließlich habe Dostojewski im letzten, ‚testamentarischen‘, Heft seines „Tagebuchs eines Schriftstellers“ den Volksglauben an die Kirche „russischen Sozialismus“ genannt.³ Solowjow deutet den letzten Roman Dostojewskis als

¹ Griechischer Kirchenvater und Patriarch von Alexandria, lebte um 295-373.

² Er korrigiert die Mitteilung Nikolaj STRACHOV (1883), diese Reise habe 1779 stattgefunden. Nicht in Betracht zieht er, dass der Schriftsteller dem bekannten Religionsphilosophen, eine besondere, dessen Denken nahestehende Deutung offerierte. Vgl. zu Optina Pustyn FLORENSKIJ 1995:279, 1996:626.

³ So Dostoevskij im *Tagebuch eines Schriftstellers* vom Januar 1881 (PSS 27:19).

Teil eines ideologischen Programms, das seinem eigenen verdächtig nahe steht, und in dem er die Werk und Leben umspannende Intention des Autors als entscheidendes Kriterium vermutet. Damit schließt er das offene Werk zur kompakten Botschaft. Und er verkürzt im selben Zug die narrative Experimentalanordnung der Parabel auf die Rolle einer Illustration.¹ Schon die unterschiedlichen Deutungen, die Iwans Erzählung bei Rosanow erfuhr, bezeugen indes den interpretationsoffenen Horizont dieses in den Roman als Erfindung einer der Hauptfiguren eingebetteten Erzähltextes.

Die Rettung von Dostojewskis Parabel in noch anderem Sinne betrieb Solowjow in seiner Spätschrift „Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit Einschluss einer kurzen Erzählung vom Antichrist“.² Gegen die belehrende Erzählhaltung vieler Texte Tolstois knüpft er, ganz abgesehen von der Auseinandersetzung mit dessen religiösen Lehren (SOLOWJOW 1979:430f.), an Erzählverfahren an, die Dostojewski vor allem auch in den „Brüdern Karamasoff“, zumal im Gespräch zwischen Aljoscha und Iwan, besonders aber im dialogischen Monolog des Kirchenfürsten genutzt hat. Auch Rosanows eigenwillige Auslegung des „Großinquisitors“ dürfte seinen Dialogpartner Solowjow (GRÜBEL 2003:356-358) zum Schreiben seiner großartigen „Gespräche“ motiviert haben.

3. Die „Legende“ über die weltgeschichtliche Rolle Russlands – Wassili Rosanow

Wassili Rosanow hat fünf Jahre nach dem ausgebliebenen Echo auf seine große philosophische Monographie „Über das Verstehen“ (eine russische „Enzyklopädie des Geistes“) als zweites, nunmehr erfolgreiches Buch den vorangehenden „Kommentar“ zu Dostojewskis „Legende vom Großinquisitor“ verfasst. Die Rolle des Philosophen tauschte er dabei ein gegen die des Kultur- und später mehr und mehr auch gegen die des Gesellschaftskritikers, ehe er seit 1911 auch literarisch tätig wurde. Dieser „Kommentar“ erschien 1891, nur ein Jahrzehnt nach der Veröffentlichung des Romans, zunächst als vierteilige Serie in der

Allerdings ist Dostoevskijs Wortlaut über die „universale Kirche“ („vselenskaja cerkov“) dort weniger eindeutig als Solov'ev annimmt. Zum Verhältnis Solov'ev-Dostoevskij vgl. RADLOV 1922.

¹ Eine ähnliche Überraschung bereitet dem Kenner von Dostoevskijs Leben FLORENSKIJS (1994, 1:660) These, der habe „ein wahrhaft rechtgläubiges Leben“ geführt, sich dem Willen Gottes unterworfen und im Übrigen seine Pflicht getan.

² Čiževskij (1948:2) sah den Jesus in Nietzsches „Antichrist“ geprägt vom Vorbild des Idioten Dostoevskijs.

selben konservativen Zeitschrift „Russischer Bote“ (Russkij vestnik), in der Dostojewskis Erzähltext ursprünglich in Serie publiziert worden war. Zu Lebzeiten Rosanows kam er 1894, 1902 und 1906 als Buch heraus, posthum dann in weiteren russischen Editionen 1924 und 1970 in Deutschland und 1990 sowie 1996 erneut in Russland. Nachdem bereits 1924 die stark gekürzte erste deutsche Übersetzung erschienen war, legte Spencer E. Roberts 1970 eine englische Übersetzung vor, 1982 Petar Vujičić die serbische und Nadia Caprioglio 1989 eine italienische. Eine französische Fassung samt anderen Kommentaren besorgte 2004 Luba Jurgenson, eine polnische im selben Jahr Jacek Chmielewski.

Rosanows Analyse und Interpretation eines Kernteils des Romans „Die Brüder Karamasoff“ bildet nicht nur ein herausragendes Zeugnis der russischen Textwissenschaft des späten neunzehnten Jahrhunderts, sie prägten auch die russische und über sie sowie durch ihre frühe deutsche Übersetzung die internationale Dostojewski-Rezeption. Dies gilt ebenso für die literarische wie für die philosophische, politische und theologische Interpretation des Gleichnisses. Bescheiden und kokett zugleich „Kommentar“ überschrieben, überbietet Rosanows Essay in Umfang und Detailliertheit die Gepflogenheiten russischer Textkritik des 19. Jahrhunderts, übertrifft als „work in progress“ auch den kommentierten Text an Seitenzahl um ein Mehrfaches!

Rosanow hatte die Parabel „Der Großinquisitor“ bereits im seinem Erstlingswerk, dem *Opus magnum* „Über das Verstehen“ von 1886 enthusiastisch gefeiert als

das tiefste Wort, das überhaupt irgendwann über den Menschen und das Leben mitgeteilt worden ist, so unergründlich hat sich darin der schreckliche Atheismus mit dem tiefsten, erregendsten Glauben verflochten. (ROZANOV 1996:463)

Schon hier hat der spätere Kommentator die Gattung der Erzählung vom Großinquisitor durch ihre Bestimmung als „Legende“ umgedeutet – sie sollte sich künftig in der Rede über diesen Text international fast durchgängig behaupten, obgleich sie in vielerlei Hinsicht problematisch ist. Im Roman selbst „Poem“ (poéma), „Langerzählung“ (povest') und „Phantasie“ (fantazija) genannt, hat der Historiker Rosanow wohl nicht zufällig Iwans Erzählung den Status einer „Legende“ (legenda) zuerkannt.

JOLLES (1965: 40) zufolge ist die Legende dadurch geprägt, dass sie statt des Historischen Tugend und Wunder vorführt. Aufgrund der letztlich auf Christus verweisenden *imitatio* demonstriert sie beispielhafte Lebensform. Anders als die historische Lebensbeschreibung, in der die erzählte Person sie selbst bleibe und uns als Adressaten nie ganz in sich aufnehmen könne, sei die Legende „so gebaut, daß wir geneigt sind, uns in sie hineinzubegeben“ (40). Die Legende

erzeuge Empathie, kraft derer sie eine Gemeinschaft der Adressaten mit der erzählten Lebensform ausbilden kann.

Gerade dies leistet die Erzählung vom Großinquisitor nicht. Ein Wunder wird nicht von ihm vollbracht, sondern von seinem Kontrahenten Christus. Und es geht im Kern ja sogar um die Disqualifikation des Wunders als Performance, als Imponiergehabe von Seiten des Wundertäters. Tugend ist dem Großinquisitor nur zu attestieren, wenn wir über seine Forderung nach Lüge hinwegsehen und Glückspenden durch Trug als Virtus preisen. Schließlich kann seine Argumentation keinesfalls beispielgebend sein, da sie die Mehrheit gezielt ausschließt: Der von ihm propagierte Habitus taugt nur für die aus seiner Sicht wissende und verantwortungsfähige Minderheit. Damit ist aber auch die Tauglichkeit dieses Textes mit Blick auf die Erzeugung von möglicher Empathie beschränkt auf jene Hochmütigen, die sich der Mehrheit überlegen wähnen und sich in der Pflicht sehen, ihr die Verantwortung für sich selbst zu entziehen. Die Mehrheit sieht sich durch den Wortlaut der Rede aus diesem Habitus ausgeschlossen.

Indem Rosanow Iwans Erzählung zur Legende erklärt, erhebt er die Haltung des Großinquisitors zum Beispiel und seine Teilung der Menschheit in die dummen, glücklichen Unverantwortlichen und die klugen, unglücklichen Verantwortungsträger zum Modell der Gesellschaft.¹ Der Kommentator verzichtet so bewusst oder unwissentlich auf den Anspruch aller auf freie Entscheidung über ihr Leben. Eher ließe sich Iwans „Poem“ als Anti-Legende, als Kontrafaktur der Legende lesen, weil hier eine für alle beispielhafte Lebensform gerade in Abrede gestellt wird.

¹ Alekssandr NIKOLJUKIN (1998:108) nennt Iwans „Poem“ eine noch „Legende“ (legenda), JENS (1985:283) nennt es „Gleichnis“, MEYER (1993:83) „Parabel“ (so auch FINKELDE 2005) und MONTENOT (2005) „parabole“. PRZEBINDA (2000) stellt erstmals die Gattungsfrage in die Alternative von Legende und Poem („legenda czy poemat“). Der Rezensent der zweiten Buchausgabe (ROZANOV 1902) gibt unter dem Pseudonym INFOLIO (1901) den Hinweis, Vorlage der „Legende“ seien ähnliche Texte Voltaires und Goethes, darum sei sie antikatholisch gefärbt. Die früheste evangelische Legende, „Venio iterum crucifigi“, stelle Christus dar, wie er auf der Erde erscheint und zum zweiten Mal gekreuzigt wird; Goethe habe sie [im ersten Teil der „Italienischen Reise“] zitiert. Die zweite Legende, Voltaires „La mule du Papa“ (1733) habe Voltaire aus protestantischen Quellen geschöpft. ROZANOV (1902a) hat die Bezugnahme auf diese Texte als „scheinbare Entlehnung“ abgewiesen: die „Legende“ sei „literarisch“ und schöner Ausdruck „der Seele unseres Volks auf den Wegen seines Herumirrens und seines Leidens“. Kritik an der Legende von der „Legende“ übt Vladimir KANTOR (2008:233).

Das Verlegen der Handlungsgegenwart dieser Erzählung in die ferne Vergangenheit des 16. Jahrhunderts legt vielmehr nahe, sie als eine Parabel zu verstehen, die der allegorischen Auslegung bedürftig ist. Gegenüber der eher metaphysisch oder interpretativ eingestellten Parabel verlagert Rosanows „Legende“ dagegen den Schwerpunkt auf die Erklärung einer historischen Frage. Und so sah er in der „Parabel vom Großinquisitor“ eine Explikation der zeitgeschichtlichen Position Russlands. Russland ist der Wissende, der die Verantwortung hat, dem unwissenden und verantwortungsunfähigen Europa den Weg zu weisen. Rosanow deutet die Legende damit messianistisch und verspielt so den Gewinn, den sie gegenüber der gleichfalls messianistischen Position des Journalisten Dostojewski bietet.¹

Das Erfassen des dialektischen Abwägens von Glauben und Unglauben in der menschlichen Seele hat Rozanov sich als Hauptverdienst seines neuen Buches zugerechnet². Doch sollte er diese Vermittlung des Gegensatzes von Präsenz und Absenz des Gottesglaubens um den eigenständigen Blick auf die Unterschiede zwischen den drei großen christlichen Religionen ergänzen. Der von Rozanov skizzierte Gattungswechsel deutet und wertet die Parabel so um, dass der Roman zur Vorgeschichte und die „Legende“ zu Dostojewskis Haupttext, seiner „Summe“, seinem „Letzten Wort“ wird. Rosanow erhebt sie gar zum Gipfel der russischen Literatur im 19. Jahrhundert und steigert sie vom Glaubensbeleg zum neomythischen Zeugnis im Kampf zwischen Negation und Affirmation des Lebens, zwischen „Verderben“ (rastlenie) und „Aufhellung“ (prosvetlenie) der Seele des Menschen.

Damit wählt Rozanov eine mittlere Position zwischen Leontjews Tadel, hier werde gegen den Geist des Christentums das Bild einer harmonischen diesseitigen Welt gemalt, und Solowjows These, Dostoevskij entwerfe eine dem Geist des Christentums entsprechende, ja ihn erfüllende Vision von der Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Keine Frage: Wie Solowjow siedelt Rosanow den Standort des Romanciers innerhalb des Feldes christlicher Glaubensüberzeugung an, doch übersieht er so wenig wie Leontjew den Grundzweifel am Glauben in Dostojewskis Werk. Was jedoch in der Parabel selbst eher als ontologische Frage der Theodizee aufgeworfen ist, gerät bei Rosanow zu einer Momentaufnahme im religiösen Weltprozess, ja zum Krisenpunkt einer Eschatologie: Die europäischen Religionen des Katholizismus und des Prote-

¹ Vgl. zum Messianismus Dostoevskijs auch Fedor STEPUN (1961:43).

² Später bekannte ROZANOV (2000:167, Anm. 1) Strachov, er habe infolge des in den 1880er Jahren verbreiteten Atheismus an Dostoevskijs Glauben gezweifelt.

stantismus seien dem Unglauben verfallen, während die weniger ausgefeilte Orthodoxie noch die Chance zum Glauben biete. Der Sinn der „Legende“ liege gerade darin, dem Menschen sein Schicksal auf Erden unter Rücksicht auf seine Schwächen einzurichten.

In den sechzehn Jahren ihres wiederholten Erscheinens hat Rosanow seine Haltung gegenüber Dostojewski und seine Sicht der „Legende“ sowie seine Deutung des Romans „Die Brüder Karamasoff“ wiederholt einschneidend revidiert. Seiner Grundüberzeugung getreu, jede Zeit habe das Recht auf ihre eigene Meinung, hat er die früheren Fassungen nie überarbeitet, sondern im Kern unverändert, doch von wuchernden zusätzlichen, sekundär kommentierenden Begleittexten umrankt, nachgedruckt. War Rosanow in der frühen Textfassung mit Blick auf das unverzeihliche Leiden unschuldiger Kinder auf Seiten Iwans, so vertrat er später (er hatte mittlerweile vier eigene Nachkommen und Freud gelesen) den entgegengesetzten Standpunkt.

Rosanow deutet die Parabel vor dem Hintergrund seiner historischen Analyse des Verhältnisses von semitischer, romanischer und germanischer Mentalität. Er erweitert so das bereits im Aufsatz „Der Ort des Christentums in der Geschichte der Zivilisation“¹ entfaltete, slawophile Traditionen fortführende globale religionsgeschichtliche Modell der Abgrenzung der romanischen und germanischen ‚Stämme‘ von der slawischen, der katholischen (‚romanischen‘) und protestantischen (‚germanischen‘) religiösen Denkweise von der orthodoxen.² Der Geist der Germanen sei aufs Einzelne, Singuläre gerichtet und trage der Weltkultur die Anschauung der Natur ein. Derjenige der Romanen gelte dagegen dem Allgemeinen, Universellen. Allerdings gebe der Westen nunmehr einen Hang zur Individualität, zum Besonderen zu erkennen, den der Protestantismus von den germanischen Völkern ererbt habe³. Den Slawen sei es vorbehalten, das Allgemeine mit dem Besonderen zu verknüpfen.

¹ ROZANOV 1890, 1905. Gleichwohl liest Rozanov die ‚Legende‘ nicht nur als Herausforderung des Katholizismus, sondern aller christlichen Kirchen. Vgl. zur Entwicklung von Rozanovs Dostoevskij-Bild das Kapite „Sublime Metonymik statt stimmiger Fiktionalität.“ Fedor Dostoevskij mit den Augen Vasilij Rozanovs“ in GRÜBEL 2003, 267-316.

² Hierzu nutzt er ähnliche Mentalitätstypologien des deutschen Theologen R. Grau und des russischen Philosophen Samarin und des Kulturhistorikers DANILEVSKIJ (GRÜBEL 2003:439, 482f., 561f.). FLORENSKIJ (1996:295) stellt die Korrespondenz von Großinquisitor und Chomjakovschem „Kuschitentum“ (kušitstvo) sowie Christus und „Iranertum“ (iranstvo) in Frage, letzteres sei protestantisches Selbstbild.

³ Hierin stimmt Rozanov mit dem späten Kireevskij überein. Dabei ist nicht zu übersehen, dass Rozanovs Entdeckung der Individualität bei Dostoevskij die Tendenz zum

Demgemäß treten bei ihm auch die Kirchen im Dreiklang hervor: Dem Streben des Katholizismus, ohne Rücksicht auf den individuellen Geist alles in die Einheit der Form einzuschmelzen und der Neigung des Protestantismus vom Ganzen abzusehen und sich in die Welt der Einzelheiten zu verlieren, stellt er die Fähigkeit orthodoxer Christen gegenüber, als innere Einheit vorzudringen in die vielfältigsten und offensichtlich am wenigsten zum Ausgleich zu bringenden Gegensätze. Urbild der Widersprüche vereinigenden Tätigkeit, der Einfuhr von Harmonie in Leben und Geschichte, ist für ihn nicht Hegels philosophische Dialektik, sondern Dostojewskis Prosa.¹

Allerdings lauert im Nebeneinander von Harmonie und innerem Widerspruch von Leben und Geschichte ein neuer Gegensatz. Wenn nämlich Einklang im klassizistischen Sinne als stetige Herrschaft nur eines Prinzips gefasst wird, ist sie mit der Geltung gegensätzlicher Grundsätze nicht zu vereinbaren. Es kommt demnach darauf an, ob es Rosanow gelingt, an Dostojewski das Verquicken von miteinander Übereinstimmendem und miteinander im Widerstreit Liegendem nachzuweisen.²

Im Unterschied zur Mill folgenden These des Großinquisitors vom universalen Glück aller³ – Rosanow zufolge durchaus keine römisch-katholische Zielsetzung – profiliert er die Freiheit als Freistellung von sich selbst, zumal von der eigenen Abgeschmacktheit und Niedrigkeit der eigenen Natur.⁴ In seinem Essay über den Sinn des Lebens (ROZANOV 1892) hatte er zu dieser Zeit das Glück als Lebensziel bereits verworfen.

Der Großinquisitor leugnet für Rosanow nicht das christliche Ideal, bezweifelt aber, ob der Mensch es verwirklichen könne. Christus habe etwas Großes und Heiliges, doch zugleich Unmögliches, weil nicht Realisierbares gefordert. Dabei nimmt die Nähe des Kritikers zum Großinquisitor im Laufe der Ergänzung des Kommentars zu und analog auch die Distanz gegenüber Christus. Seit dem Eintritt ins 20. Jahrhundert hat Rosanow den Gottessohn wegen seiner Menschenferne, zumal des Fehlens der Sexualität, mehr und mehr kritisiert und ihn schließlich sogar des ‚Vatermordes‘ bezichtigt, weil der Gottessohn die le-

Einzelnen eignet, und die kritisierte Einseitigkeit selbst an den Tag legt. Erneut erweist sich Rosanow nicht nur als Reformator, sondern auch als Reformer.

¹ An diese Option wird knapp drei Jahrzehnte später BACHTIN (1929) anknüpfen.

² Zitiert wird nach der Ausgabe ROZANOV 1996 mit Seitenzahl.

³ Hierin stimmte später Pavel FLORENSKIJ (1914) mit Rosanow überein.

⁴ Hierzu sollte er später eine andere Haltung einnehmen: Im 20. Jahrhundert war ihm die Physis des Menschen, zumal sein Geschlecht heilig (vgl. GRÜBEL 2006).

bensnahe Botschaft des Alten Testaments ersetzt habe durch die sexualitätsfeindliche, lebensferne des Neuen.

In der Machtfrage bezieht Rosanow die schärfste Gegenposition zu Iwans Großinquisitor. Letztlich habe sich Christus am Schluss des Johannesevangeliums (21, 12-19) als Herrscher präsentiert: „Niemand aber unter den Jüngern wagte, ihn zu fragen: Wer bist du? denn sie wussten, dass es der HERR war.“ Der katholische Kirchenfürst erwarte dagegen, dass sich die Herde (als Allgemeines!) erneut zusammenfinde und sich wiederum unterwerfe, nunmehr aber für immer. Die wenigen wissenden und unglücklichen Herrscher böten den schwachen Kreaturen dann ein stilles, bescheidenes Glück. Rosanow skizziert die Differenz zwischen historischer gesellschaftlicher Einigung und innerer psychischer Verfassung der Gemeinschaft in charakteristischer Metonymie analog zur Körper-Seele-Dichotomie des einzelnen Menschen.

Indem Rosanow in der Vision des Großinquisitors die Anerkennung der christlichen Botschaft als eines hohen Ideals nicht in Abrede stellt und seine Überzeugung betont, das Evangelium stimme eben nur nicht mit der Natur des Menschen überein, eröffnet er zwei mögliche Deutungen dieser Vision. Wenn ihre anthropologische Prämisse zutrifft, bildet sie eine Korrektur der Botschaft Jesu.¹ Allerdings ist die Identifikation der Stimme des Teufels mit der des Großinquisitors und dieser wiederum mit der des Verfassers, ein Irrtum, den schon Wetlowskaja (VETLOVSKAJA 1977: 100) dem Kommentator zu Recht angekreidet hat.

Zum Schlüsselbegriff der Deutung von Iwans „Poem“ erhebt Rosanow die Kategorie des „Leidens“² (stradanie). Die Bedeutung des menschlichen Pathos, das schon in Apollon Grigorjew's „Stolz des Leidens“ außerhalb religiöser Kontexte angeklungen war, liest Rosanow im Legendenbuch der Reinigung des Sünders³ ab. Der Purgatio folge im religiösen Schicksal des Menschen ein zweiter mystischer Akt, seine Erlösung durch Christi Tod. Dostojewski, klagt Rosanow, sei eine solche „Möglichkeit der Erklärung [des Leidens] nicht einmal in den Sinn gekommen“ (ROZANOV 1906:108). Dabei biete sie die Chance, Iwans Hauptargument im Roman gegen den Glauben zu entkräften: das Leiden der Kinder. Rosanow selber hat diese Kritik an Dostojewskis Entwurf vom Leiden der Kinder bezeichnenderweise im Vorwort der Buchedition von 1901

¹ Diese Möglichkeit verfolgen LAWRENCE (209) und GADŽIEV (vgl. unten S. 390f.). 1911 nennt ROZANOV (1990, 375f.) Zosima dann eine nichtchristliche Figur.

² Cf. G.S. RYL'KOVA 1997.

³ ROZANOV 1906:108. Diese Ausgabe wird in diesem Kap. mit Jahres- und Seitenangabe zitiert.

sowie im Nachwort zur Ausgabe von 1906 als unbegründete Rationalisierung widerrufen, sie gleichwohl aber im Buchtext nie getilgt (ROZANOV 1996:9, 66 und 153).

Das Motiv des Leidens erweist sich nicht nur durch diesen Widerruf als neuralgischer Punkt von Rosanows Dostojewski-Exegese. Vielmehr hat der Kommentator seine Grundkategorie auch innerhalb des Textes relativiert, gegen Ende nämlich, wo er sie aus der Diskrepanz zwischen dem Bösen und der Natur des Menschen herleitet (99), wohingegen die Geistesklarheit dem Einklang des Guten mit der menschlichen Natur zugeschrieben wird. Plötzlich scheint es, als bestehe eine diesseitige Weltordnung, die durch Übereinstimmung mit der Natur des Menschen das Leiden überflüssig mache: Letztlich sei das Leiden sinnlos und vergeblich. Rosanow nähert sich der Milieutheorie, wenn er behauptet, der schlechte Charakter antworte auf schlechte Erfahrung, die der Mensch (wir ergänzen: in der falschen Weltordnung) gemacht habe. Das Schwanken zwischen dem Annehmen der durch den Sündenfall aus dem Lot geratenen diesseitigen Welt und der Sehnsucht nach Rückkehr in das diesseitige Paradies vor dem Sündenfall kündigt Rosanows weitere Entwicklung über den Judaismus hin zur pantheistischen heidnischen Religion mit dem Bild Altägyptens als Apotheose an.

Im Legendenbuch konfrontiert Rosanow den homogenen Glauben der Künstler und Beobachter¹ vom Typ Puschkins und Gontscharows mit dem komplexen Glauben-Nicht-Glauben des Künstler-Psychologen, den für ihn Lermontow, Gogol, Tolstoi und eben auch Dostojewski verkörpern. Er beharrt darauf, die „Legende“ sei erst dank dieser inneren Alternative wirklich „ein religiöses Werk und nicht religiöse Empfänglichkeit“ (463). Wenn er betont, im Unterschied zu Tolstoi analysiere Dostojewski in seiner Prosa auch das Ungerechtfertigte, Unrechtmäßige, das „im menschlichen Leben und Geist nicht Gelungene“ (ROZANOV 1906:48), sogar das Verbrecherische, setzt er voraus,

¹ Die Charakterisierung Dostoevskijs als Beobachter geht auf Solov'ev zurück, der den Romancier in seiner Kritik des Romans *Der Jüngling (Podrostok)* einen „denkenden Beobachter“ (mysljaščim nabljudatelem) genannt hatte (*Russkaja mysl'*, Nr. 262, 24.12.1875).

² BERDJAEV (1990:217) hat schon im Jahr nach den Revolutionen von 1917 die Psychologie im Schaffen Dostoevskijs über dessen religiöse Botschaft gestellt. Doch stimmt er mit Rozanov im Urteil überein, hier habe sich der Autor selber dargestellt: „Alle Helden Dostoevskijs sind er selbst“ (Vse geroi Dostoevskogo — on sam). Er habe die ontologische Dynamik, den Gang der Leidenschaften im Menschen, bloßgelegt, die keiner Entwicklung unterlägen.

Dostojewski werde der komplexen Wirklichkeit in höherem Maße gerecht als sein gräflicher Konkurrent.

Eine zentrale Rolle spielt für Rosanow im Rahmen seines Diesseitsglaubens das Moment der Wiedergeburt. Er verknüpft sie mit Aljoscha und hält sie bedeutungsvoll in der Schwebe zwischen jenseitiger und diesseitiger Neuentstehung des Menschen. Den Kern der Parabel schält er in der anthropologischen Behauptung des Großinquisitors heraus, der Mensch sei weniger stark als ihn die Evangelien ausgaben.

Die Romanfiguren befinden sich für Rosanow auf gleicher Augenhöhe mit dem Autor, den er (wie in dieser Zeit üblich) vom Erzähler nicht trennt. Diese Äquivalenz von Schöpfer und Geschöpf erzeugt in der Kunstwelt des fiktionalen Werks ein ähnliches Grundgefüge wie im christlichen Modell der Schöpfung. Und sie bildet die Voraussetzung für jene Polyphonie und Dialogizität, die Michail BACHTIN (1929, 1985) dreißig Jahre später als Charakteristikum der Erzählprosa Dostojewskis herausstellen sollte.

So verkürzte Rosanow in seinem Kommentar die anthropologisch-philosophische Allgemeingültigkeit der Dostojewskischen Parabel auf eine historisch-politisch konkrete Situation: die der Russen am Ende des 19. Jahrhunderts. Er projizierte sein Verständnis der ihn umgebenden Welt in einen Text mit viel weiterem Horizont und in eine fernere Zukunft ausgreifender Reichweite. Die erste gewichtige Antwort erhielt von Lew Schestow.

4. Wissen geht nicht vor Glauben, und es gibt keinen russischen Gott – Schestows existentialistische Entlarvung der Tragödie Dostojewskis

Dostojewski ist ein unerschöpfliches Thema.

SHESTOW (1993:92)

Der russische existentialistische Philosoph Lew Schestow ist schon 1902 mit einer vergleichenden Studie „Dostojewski und Nietzsche (Die Philosophie der Tragödie)“ hervorgetreten. Der erste Teil des 1929 erschienenen Buches „Auf der Waage Hiobs“ fügt dem Titel „Die Überwindung der Selbstevidenz“ den Untertitel bei: „Zum 100. Geburtstag von F.M. Dostojewski“. 1935 eröffnete er sein Buch „Kierkegaard und die Existenzphilosophie“ mit dem Kapitel „Kierkegaard und Dostojewski“², und 1937 veröffentlichte er in Paris einen Aufsatz „Vom Überzeugungswandel Dostojewskis“. Der Romancier war somit ein stetiger Begleiter des Philosophen, dessen Werk um wenige Grundfragen und -

¹ Für FLORENSKIJ (1999:126) spricht aus Dostoevskij „Demut“ (smirenje) des Geistes, aus Tolstoj dagegen „selbstgewisser Geist“ (samouverennyj duch).

² Es war dies ursprünglich ein Vortrag, den er 1935 in Paris gehalten hatte.

zitate kreist. Er hat Dostojewskis Denken grundsätzlich verworfen, weil es einen Irrglauben verkünde – statt einen an Gott den an einen „russischen Christus“¹ und an ein slawisches Gottesträger-Volk. Obzwar Schestow Rosanows Kommentar der Parabel an keiner Stelle nennt, scheint sein frühes Votum gegen Dostojewski vor allem ein Protest gegen dessen wirkungsvolle nationale Vereinnahmung zu sein.²

Ganz im Sinne seiner These, eine Lebenskrise mache den Menschen zum Denker oder Philosophen, beobachtet Šestov bereits in der Studie von 1902 bei Dostojewski einen Gesinnungswandel infolge seines Nah-Tod-Erlebnisses sowie der erniedrigenden Erfahrung, durch die Mitsträflinge in Sibirien verachtet zu werden. Der Verbannte habe deren abschätziges Urteil nicht mit gleichen Mitteln parieren können, sondern seine Verächter in den „Notizen aus einem Totenhaus“ gepriesen. Diese „schreckliche Last“ (strašnoe bremja; Šestov 1993a:231) habe der Romancier bis ans Ende seiner Tage getragen und – vor den Augen der Öffentlichkeit erfolgreich verborgen.³

Schestow kritisiert den Künstler Dostojewski überdies (ganz anders als später Bachtin) als äußerst **autoritären** Schriftsteller. Die seherischen Fähigkeiten Myschkins und Aljoscha Karamasoffs seien von geringem Wert in einer Erzählkonfiguration, in welcher der Autor „alle Gedanken und Handlungen seiner handelnden Personen lenkt“ (ebda.). Wo Rosanow Dostojewski als Sammelfigur seiner Helden – und zumal der drei Brüder Karamasoff – feiert, stellt Schestow ohne überzeugende Begründung alle Ähnlichkeit des Verfassers mit und alle Nähe zu Aljoscha Karamasoff in Abrede. Was er sucht (und also auch findet), ist die Personalunion Dostojewskis mit Iwan und dem Großinquisitor.

Schestow liest die Parabel vom Großinquisitor als Prophezeiung aus Dostojewskis Mund. Deren Kernelemente seien Wunder, Geheimnis und Autorität, also eben jene Elemente, denen Jesus in den drei Teufelsversuchungen widersteht. Die Hauptsache aber habe der Verfasser unterschlagen: Der Großinquisitor, der sich so kühn anheischig mache, die Schöpfung zu verbessern, sei ebenso schwach und bedauernswert wie jene Menschen, denen er mit so großer Verachtung begegne. Er habe sich – und folglich auch Dostojewski – in seiner Rolle verschätzt, nur einen Teil der Wahrheit verkündet und den schrecklichen

¹ DOERNE (1962:49-51, 98f.) hat auf die fatale Nähe des „russischen Christus“ Dostoevskijs zum „deutschen Christus“ der „Deutschen Christen“ hingewiesen.

² Auch Dostoevskijs Antisemitismus hat den Juden Šestov gewiss herausgefordert.

³ Šestovs Versuch, am Beispiel Dostoevskijs die Unhaltbarkeit der christlichen Ideale nachzuweisen, ist am klarsten GERŠENZON (1904) entgegengetreten, der dies geradezu eine „willkürliche Interpretation“ nannte.

Anteil unterschlagen. Die von ihm verkündeten Ideale seien für das Volk aber nichts als Unterhaltung, eine Zeiterscheinung, der andere nachfolgten. Das Volk renne heute diesem und morgen jenem Rattenfänger hinterher.¹ Der Kardinal (und mit ihm der Verfasser) habe sich indes eingebildet, den Millionen eine stabile Grundlage anzubieten, und er habe verkannt, dass „nicht das Volk ihm, sondern er dem Volk seinen Glauben schuldet“ (237); eben jenen Glauben, der sein langes, unglückliches Leben rechtfertige. Der Kirchenfürst (und erneut auch der Autor des Romans) hätten das Volk mit ihrer Rede von den Wundern und Geheimnissen getäuscht.

Dostojewski hat Schestow zufolge in seinem Werk im Grunde nur gegen sich selber gekämpft, wenn er das Panier gegen die Verächter des Guten erhob. Raskolnikows Aufsatz nehme Nietzsches „Menschliches, Allzumenschliches“ vorweg und ermögliche die „Genealogie der Moral“ überhaupt erst (233). Mit seinen Helden schmiede der Romantiker Dostojewski Projekte des „künftigen vollkommenen und glücklichen Baus der Gesellschaft“ (234), schäme sich aber plötzlich mit ihnen über die Selbsterhebung und räume ein, dass all diese Gespräche über Ideale nichts zum Reichtum der Menschheit beigetragen hätten. Ihre Tragödie liege in der Unmöglichkeit, ein neues Leben zu beginnen. Wie Raskolnikow sei Iwan Karamasoff „ein Verbrecher ohne Verbrechen“; ihnen eigne ein „Gewissen ohne Schuld“ (234). Dies sei Dostojewskis „eigenes Leben“, alles Übrige sei nichts als „Lehre“ (ebda.). Wie Tolstoi und Nietzsche habe der Verfasser der „Brüder Karamasoff“ die Wirkung seiner Lehre überschätzt. Schestow wendet nüchtern ein: „Die Menschen leben nicht und lebten nie nach Büchern“ (ebda.).

Die Parabel vom Großinquisitor zeigt Schestow zufolge an, dass auch für Dostojewski der „Zusammenhang der Zeiten zerbrochen“² (239) und damit jener Weltzustand eingetreten ist, der den Impuls zu seiner eigenen tragischen Philosophie gegeben hat. Dostojewski steigere schon 1876 im „Tagebuch des Schriftstellers“ Iwans Bekenntnis, ohne Glauben an die Ewigkeit könne man die Menschen, nicht lieben, zur Feststellung, in diesem Falle verkehre sich die Liebe zu ihnen sogar in „Hass“ (nenavist', PSS 24:49) auf sie. Ganz im Sinne von Nietzsches „Wille zur Macht“ sei Dostojewski in allen seinen Werken auf der Suche nach „Kraft und Gewalt“ (Schestow 1990: 241). Schestow pflichtet Gra-

¹ Ob für dieses Urteil das mehrwöchige Zusammenleben des Knaben Schwarzmann (Šestovs bürgerlicher Name) mit Kiewer Terroristen und/oder Erpressern eine Rolle spielte, bleibe wegen seiner unklaren frühen Biographie dahingestellt.

² Die Hamlets Spruch „The time is out of joint“ wiederholende Formel „svjaz' vremen [...] porvana“, profiliert bei Šestov die tragische Lage des Menschen.

dowskis Kritik an Dostojewskis Puschkinrede bei, das Religiöse und das Soziale dürften anders als es der Redner wolle, nicht in eins gesetzt werden¹. Um des Sieges seiner Ideen willen sei Dostojewski bereit gewesen, für die ganze Welt ewiges Leid in Kauf zu nehmen.

Im Hiob-Buch, das mehr implizit als ausdrücklich den Zusammenhang der Parabel vom Großinquisitor mit dem Buch „Hiob“ des Alten Testaments herstellt, deutet Schestow den Kern der Parabel als Fingerzeig, dass Gott sich den Menschen weder geoffenbart habe, um ihnen das Leben zu erleichtern, um „Steine in Brot zu verwandeln“ noch um „die Geschichte zu lenken“ (Šestov 1993:95). Die Historie kenne nur die Richtung von der Vergangenheit in die Zukunft, die Offenbarung füge ihr eine zweite Zeitdimension hinzu. Wer die historische Einwirkung Gottes suche, müsse sich von der Freiheit lossagen und sich Hegelscher Notwendigkeit unterwerfen. Die Menschen hätten sich von Gott abgewandt, weil er sie nicht unterstützte, als sie sich auf Erden einzurichten suchten, weil er ihnen nicht ihre „Launen habe garantieren wollen“ (96).

Für Schestow hat Dostojewski von der Transzendenz gewusst, doch slawophile Immanenz gepredigt: Russland sei demnach das freieste Land der Welt! Und er habe die Zukunft falsch vorhergesagt: Nicht der Westen sei in einer Woge von Blut untergegangen, sondern (wir schreiben das Jahr 1929!) Russland. „Zwei mal zwei“ (96) sei der Anfang des Todes, doch ohne die Anerkennung der Arithmetik sei keine Herrschaft möglich. Gott aber sei unbeweisbar.

Im Dostojewski-Kapitel des Buchs von 1935 konkretisiert Schestow seine Kritik an der Wissens-Suche Dostojewskis. Er deutet sein Denken – und das ist in Schestows Sicht ein Lob – zunächst als unbewusste Negation von Hegels Philosophie. Wie Kierkegaard sei Dostojewski aus der „Wirallheit“ (1949:23) herausgefallen. Die Sünde des Menschen liege indes nicht, wie der Romancier überzeugt war, in der Schöpfung, sondern im Wissen des Menschen. Das Wissen erzeuge statt Freiheit Angst (1949:26).²

In seiner gegenüber Dostojewski milder gestimmten Schrift von 1937 (1963:S260f.) liegt für Schestow der Schlüssel zu Iwans Parabel im Geständnis des Großinquisitors, er gehe nicht mit Gott, sondern mit dessen Surrogat. Die Gegenwart des Leidens könne nur ertragen, wer Gott als Liebe annehme: Dies besage Christi wortloser Kuss. Der jüdische Philosoph nennt die Erzählung eine „Beichte“ und leitet sie von Belinskis Appell her, über das Schicksal aller menschlichen Opfer und das Wirken des Zufalls Rechenschaft abzulegen. Auch

¹ Vgl. MÜLLER-LAUTER 1974:10f.

² Šestov erfährt die Ivanov-Partien als den Aleša- und Zosima-Passagen überlegen.

hier unterstellt Schestow dem Denker Dostojewski einen Kategorienfehler: „Nicht die Liebe ist Gott, sondern Gott ist die Liebe.“ (261) Statt in den großen Romanen habe Dostojewski in der kurzen Erzählung „Ein Knabe feiert Weihnacht bei Christus“ die Antwort auf die Frage gefunden, wie die Liebe das Leiden ertrage. Der Existenzialist schließt den Aufsatz mit dem Zitat von Aljoschas Feier des Lebens und der Erde, in der er nunmehr offenkundig auch Dostojewskis eigene Sicht auf die Welt erblickt. Den bei Dostojewski innig erhobenen Gesinnungswandel hat Schestow offenkundig selbst gegenüber dessen Werk an den Tag gelegt: Die persönliche Provokation war verpufft und der Kritiker zeigt einen entspannten Habitus.¹

5. Die Emanation der atheistisch-moralischen Person des 19. im Gewand des 16. Jahrhunderts – Bulgakow

In noch anderem, doch gleichfalls persönlichem Sinne verengte der Philosoph Sergej Bulgakow den Deutungsraum der Parabel auf seine eigene biographische Wende. Im November 1901 hat der damals gerade vom Anhänger des Marxismus zum Christentum konvertierte spätere Religionsphilosoph in Kiew eine Rede gehalten mit dem Titel „Iwan Karamasoff in Dostojewskis Roman ‚Die Brüder Karamasoff‘ als philosophischer Typ“. Wie die Überschrift anzeigt, faszinierte den damals Dreißigjährigen das Bild des dreiundzwanzigjährigen Iwan in Dostojewskis Roman als Entwurf eines philosophischen Charakters. Mögen wir heute auch eher dazu neigen, Iwan als beginnenden Literaten zu sehen und ihn daher Dostojewskis Selbstbild als denkendem Schriftsteller durchaus näher stellen, verdient Bulgakows Beitrag zur Rezeption der Legende doch Beachtung, weil sich darin die zeitgenössische Wahrnehmung der philosophischen Konzeption der Figur niederschlägt. Da der Kritiker zur selben Zeit einen Vortrag mit dem Titel „Karl Marx als philosophischer Typ“ hielt, ist auch die autobiographische Dimension seines Vorhabens unübersehbar.

BULGAKOW (1991:194) erkennt Dostojewski „herausragendes philosophisches Talent“ zu. Seine Genialität sei im Entwurf der philosophischen Figur Iwans hervorgetreten und habe in ihr ein treffendes Bild vom russischen Intellektuellen seiner Zeit gezeichnet. Zusammen genommen symbolisierten die

¹ Da anzunehmen ist, dass Šestovs, Bulgakovs und Volynskijs Deutungen der Parabel etwa gleichzeitig aus Anlass von Dostoevskij zwanzigstem Todestag entstanden sind, ihre früheste und ausführlichste Interpretation durch Šestov aber (wenngleich implizit) deutlich auf Rozanovs Kommentar regiert und zumal ihre nationalistischen Schlussfolgerungen vehement verwirft, wird hier dessen Text den Deutungen durch Bulgakov und Volynskij vorangestellt.

drei Brüder die gesamte russische Gesellschaft dieses Zeitalters.¹ Bulgakow ergreift Partei für Iwan Karamasoff: Er spricht ihn frei von Schuld am Tod des Vaters. Die Äußerung Aljoschas „Du hast ihn nicht erschlagen“ liest er als Votum des Autors.² Iwan ist für ihn russischer Protagonist eines Dramas, das den Geist des neunzehnten Jahrhunderts ebenso repräsentativ zusammenfasst wie Goethes deutsche Dramenfigur Faust das achtzehnte.³

Da für den jungen Mann metaphysische Fragen von herausragender Bedeutung seien, erlange sein Glaubensverlust besondere Schärfe. Diese Einbuße stempele ihn zum am Schicksal anderer unbeteiligten Egoisten, der die These vertrete, angesichts der Nichtexistenz Gottes und der Nichtgeltung der Unsterblichkeit sei „alles erlaubt“. Iwans Tragödie bestehe freilich darin, sich nicht mit der eigenen, dem Glaubensverlust entspringenden Immoralität abfinden zu können: Er sei unfähig, eine Welt zu akzeptieren, in der Menschen leiden. Zumal das Leid der Kinder bilde einen Missklang in einer harmonischen Welt. Hierher rühre Iwans Frage nach dem Ursprung des Bösen. Folgerichtig gedacht, seien auch die Herstellungskosten des Sozialismus nicht zu rechtfertigen, der ja Marx zufolge mit Leiden erkaufte werden solle.

Im europäischen Vergleich stellt Bulgakow Iwans Menschengott „Großinquisitor“ Nietzsches „Übermenschen“ gleich. Beide ersetzen (wie Marx) Religion durch Fortschrittsideologie. Die vom Großinquisitor in der Parabel vertretene eudämonische These Mills vom diesseitigen Glück möglichst vieler sei ihrerseits mehrdeutig und äußerst zweifelhaft. Da Bulgakow Iwans eigene Worte über sich zur Hauptquelle für das Verständnis dieser Figur erklärt, verleiht er der Parabel vom Großinquisitor besondere Relevanz. Er nennt sie „Legende“ (202), ohne sich auf Rosanow zu berufen, der diese historisierende Gattungsbestimmung eingeführt hatte.

Er vergleicht die erzählerische Darstellung des religiösen Sujets in Dostojewskis Roman mit Wasnezows zeitgenössischer Malerei. Beide vernach-

¹ Bezeichnenderweise übergeht Bulgakow den Halbbruder Smerdjakov, obgleich dieser im Geflecht von Handlung, Rede und Ideensystem des Romans eine eigene Rolle spielt.

² Bulgakow spart hier Zosimas These von der Allverantwortlichkeit aus, die auch Iwans Schuld am Tod seines Vaters berührt. Er ist es ja, der seinem Halbbruder Smerdjakov mit der These alles sei erlaubt, die Lizenz zum Töten erteilt!

³ Kovacs (KOVÁČ 1997:162f.) konstatiert, Ivan Karamazov sei weder mit dem Großinquisitor noch mit dem Teufel identisch, sondern mit sich selbst; er verschmelze vielmehr die Typen Faust und Mephisto zum neuen Typus der Tragödie der menschlichen Seele und des Dramas der christlichen Kultur. Jerzy FARYNO (1991:108) liest die Brüder und den Vater als Varianten einer einzigen Person.

lässigten die Wirklichkeit der Materie zugunsten des Realismus der Ideen. Diese materielle Realität entwirft Bulgakow als Kind des 19. Jahrhunderts historisch. Die aus dem Mund des Großinquisitors erklingende „moderne“ (von Mill geprägte) Ideenwelt Iwans bilde für das 16. Jahrhundert indes einen reinen Anachronismus.

Wiktor Wasnezow (1848-1926) war 1885 dazu berufen worden, die 1862-1886 von den Architekten N. W. Strom, P. I. Sparro und A. W. Beretti aus Anlass der Neunhundert-Jahrfeier der Taufe der Ruß neuerbaute Waldimir-Kathedrale in Kiew auszumalen. Dieser Aufgabe widmete er sich im Verlauf der nächsten zehn Jahre im monumental-dekorativen Stil, wobei vor allem die Bilder „Der Gott Zebaoth“ und „Gottes Wort“, „Christus Pantokrator“ und „Das Jüngste Gericht“ (alle 1885-1896) und „Die Gottesmutter“ herausragen. Wasnezow, der für die Wiederherstellung des Christentums von Byzanz eintrat und gleichsam die Rückkehr zum Zweiten Rom (Konstantinopel) verfocht,¹ griff in neoromantischer Manier auf Motive und Sujets der Folklore zurück und gehört mit seinem „Style Russe“ doch der Moderne an. Die Gleichstellung Dostojewskis mit Wasnezow stellt das Prosawerk des Romanciers sehr eigenwillig in neureligiöse Zusammenhänge.

6. Zwang statt Freiheit: Berdjajews satanisch-religionsphilosophische, radikal-anthropologische und historiosophische Lektüre der Legende

„Die Legende vom Großinquisitor“ ist der Gipfelpunkt im Schaffen Dostojewskis, die Krönung seiner Ideendialektik. [...] Hier wird das Grundthema gelöst, das Thema der Freiheit des menschlichen Geistes.

Nikolaj BERDJAJEW (1925:169)

Im Jahr 1907 veröffentlichte der Philosoph Berdjajew, wie Bulgakow zunächst dem Marxismus zugeneigt, seinen frühen Aufsatz über den Großinquisitor. Auch er verengt den Sinnraum der Parabel zunächst auf den existentiellen Rahmen des eigenen, von seiner Ernüchterung nach der Revolution von 1905 geprägten Lebens². In den „Wegzeichen“ von 1909 sollte er wenig später den russischen Intellektuellen die Aufgabe stellen³, die emotionsgeladene dionysische Mystik zu verknüpfen mit vernunftgeleiteter apollinischer Philosophie. Es gelte, Glaube und Verstand zu neuer Einheit zu führen.

¹ Dies im Gegensatz zu den Bemühungen um eine dritte, slavische Renaissance, die Faddej Zelinskij, Vjačeslav Ivanov und Nikolaj Bachtin vertraten.

² „Mein erstes Bekenntnis zu Christus war ein Bekenntnis zum Christusbild der ‚Legende‘“ (BERDJAJEW 1925:X1).

³ BERDJAJEW 1990:77.

Am Beginn kennzeichnet der Philosoph die „Legende“ (auch er übernimmt Rosanows Terminus; BERDJAJEW 1993:35) als zugleich anarchischsten und revolutionärsten Text, der je von Menschenhand verfasst worden sei (ebda.). Den Typus des Großinquisitors gebe es aber auch in der Gegenwart, ja man habe sogar künftig mit ihm zu rechnen. Wie im Katholizismus sei er auch in der alten Ostkirche vorgekommen, und man treffe ihn gleichfalls im russischen Zarenreich an. Der Geist des Großinquisitors herrsche überall, wo Menschenliebe sich über Gottesliebe erhebe, Verachtung der Menschen mit fehlendem Gottesglauben einhergehe, der Freiheit das Glück vorgezogen werde, wo behauptet werde, die Menschen bedürften zu ihrem Glück nicht der Wahrheit, wo der Mensch seiner Mündigkeit beraubt und unter die Vormundschaft eines anderen gestellt werde, der meine, besser als er selbst sein Glück bestellen zu können.¹ Mit dieser Zuspitzung auf das Freiheitsversprechen der Evangelien prägt Berdjajew hier bereits ein Grundmotiv seiner späteren Bücher „Philosophie der Freiheit“ (1911) und „Sinn des Schaffens“ (1916) vor. Dostojewskis Parabel vom Kirchenfürsten dient ihm so als Katalysator der eigenen künftigen Philosophie.

Berdjajew richtet seine Lanze schon im Großinquisitor-Aufsatz vor allem gegen den Sozialismus. Hauptkennzeichen des Kirchenfürsten sei bei Dostojewski das Verwerfen der Freiheit zugunsten des Glücks. In der Versuchung durch die Macht zeigten die alte entartete katholische Religion und die neu entstandene des Sozialismus erstaunliche Übereinstimmungen. Überhaupt beherrsche ein jeder Positivist in sich einen kleinen Großinquisitor...

Der Sozialismus selbst verkörpert für Berdjajew einen der Typen der ersten Versuchung Christi durch den Teufel und nun auch durch den Kardinal: die Verwandlung von Stein in Brot. Dostojewski habe im „Großinquisitor“ ein Geheimnis enträtselt – die Selbstvergottung des Menschen und sein Abfall von Gott führten statt zur Selbstvergöttlichung in die Selbstunterwerfung des Menschen unter einen neuen Herrschermenschen.

Die zweite Versuchung deutet der Philosoph als Gefährdung der Glaubensfreiheit, da hier das unumstößliche Wunder die Zweifel des wahrhaft Gläubenden ersetze. Schlussendlich führe dies zum Entthronen des Gewissens als letzter Entscheidungsinstanz des Menschen. Und dies mindere die Entscheidungsfreiheit des einzelnen.

Die dritte Versuchung Christi, die Verführung durch Autorität und Macht, wiegt für Berdjajew am schwersten. Wie der Zäsaropapismus habe diese

¹ Vgl. noch Fedor STEPUN (1961:33) über die Unvereinbarkeit von Freiheit und Glück in der „Lehre des Großinquisitors“.

Versuchung Russland in Gestalt der Mythe von Moskau als Drittem Rom heimgesucht. Und in ihr sieht der Philosoph auch die entscheidende Kontinuität vom Zarenstaat bis zum Sozialismus:

Dieses mächtige Prinzip römischer Staatlichkeit ist über den Katholizismus in den modernen Sozialismus übergegangen, der ebenfalls begierig ist, ein weltweites irdisches Reich zu errichten, wenngleich er das Caesarschwert nunmehr in der Hände des Volkes legt und statt des Menschen Caesar das Volk Proletariat vergötzt.“ (BERDJAJEW. 1993:34).

Das teuflische Prinzip kommt für Berdjajew in der Machtanmaßung des Kirchenfürsten zum Ausdruck. In ihr klinge bereits der Übermensch Nietzsches an. Dostojewski habe ihn anders als der Verfasser des „Zarathustra“ indes als zugleich idealen und tragischen Typus entworfen. Freilich begegne er in der Gegenwart nicht als Titan, sondern als jene einzelnen, die aus eigener Vollmacht das Los der vielen anderen bestimmen wollten und dabei deren Persönlichkeit missachteten.

Berdjajew (1925:25) greift 1921 in seiner Schrift über die Weltanschauung Dostojewskis, in der er dessen Religion als den freiheitlichsten Gottesglauben der Welt charakterisiert, zu einer folgenreichen anthropologischen Perspektive:

Der Mensch ist nur Mensch, wenn er das Ebenbild Gottes ist, wenn Gott ist. Wenn kein Gott ist, wenn der Mensch selbst Gott ist, so ist auch der Mensch nicht, so zerschellt auch sein Bild. Nur in Christo löst sich das Problem des Menschen.¹

Schon das „Tagebuch eines Schriftstellers“ profilierte die Ideendialektik der „Legende vom Großinquisitor“; der schweigende Christus² verkünde die Religion der Freiheit. Für Dostojewski sei das Vorhandensein des Bösen Theodizee: ohne Böses wäre die Welt selbst Gott. Der russische Philosoph speist deutend das Böse so als Thema ein in die Philosophie des 20. Jahrhunderts.

Dostojewski tritt in seinem Prosawerk Berdjajew zufolge geradezu als „Experimentalanthropologe“ (32) hervor. Für den Philosophen der Anthropologie stellt sich am Menschenbild die Differenz von russischem und deutschem

¹ BERDJAJEW 1925:42. (Человек только и есть, если он образ и подобие Божие, если есть Бог. Если нет Бога, если он сам бог, то нет и человека, то погибает и его образ. Лишь во Христе разрешается проблема человека.) Berdjajew spielt hier negierend an auf Bakunins Diktum aus „Gott und Staat“: „Gott existiert und der Mensch ist ein Sklave. Wenn der Mensch frei ist, gibt es Gott nicht.“ (Если Бог существует, утверждал Бакунин, то у человека нет свободы, он – раб; но если человек может и должен быть свободен, то значит Бога нет) MASARYK 1913,I:37. Fedor STEPUN (1961:35) markiert die Differenz des Freiheitsbegriffs im Alten (Freiheit im Sündenfall) und Neuen Testament (Freiheit durch Wahrheit).

² István MOLNÁR (1998) stellt ihm erhellend Jean Pauls „Christusrede“ gegenüber.

(idealistischem) Denken heraus; das russische Menschenbild rücke den Menschen in den Mittelpunkt, während der deutsche Idealismus letztlich das Gottesbild obenan setze (43). Berdjajew verkennt dabei nicht Dostojewskis Neigung zu Theokratie und kollektivistischem Konziliarismus.

Neu sei in der Psychohistorie des Menschen jener „Zwiespalt der Seele“ (47) dem Dostojewski erstmals auf den Leib rücke. Damit enthülle er freilich zugleich den „Zusammenbruch des Humanismus“¹. Entscheidend sei der Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele. Für Berdjajew ist jene „gottlose, anti-christliche Liebe zum Menschen“ (113) das zentrale Thema der Parabel, die im Gegensatz zur wahren Liebe die Ewigkeit negiere.

In diese Schrift fügt der Verfasser als vorletztes Kapitel eine Reflexion über den Großinquisitor ein mit dem Untertitel „Gottmensch und Menschengott“. Ihn erstaunt, dass der Lobpreis Christi in der Parabel gerade aus dem Mund des Atheisten Iwan erklingt. Christi Schweigen sei dem Umstand geschuldet, dass die Wahrheit über die Freiheit unaussprechlich sei und nur im Widerstreit mit den Ideen des Großinquisitors hervortrete. Dessen Grundmaxime sei die Negation des Gottmenschentums zugunsten des Menschengotttums. Berdjajew bekennt sich zur Partei Aljoschas.

Da Berdjajews Analyse von Christi Schweigen die bislang beste Erklärung dieser radikalen Kommunikationsverweigerung ist und da sie auch den Aspekt ihrer künstlerischen Wirkung beachtet, sei sie hier in extenso zitiert:

Erstaunlich ist der Kunstgriff, dessen sich Dostojewski bedient. Christus schweigt die ganze Zeit über, er bleibt im Schatten. Die positive religiöse Idee findet ihren Ausdruck nicht im Wort. Die Wahrheit über die Freiheit ist unaussprechlich. Leicht ausdrückbar ist nur die Idee der Nötigung. Die Wahrheit über die Freiheit erschließt sich allein aus dem Gegensatz zu den Ideen des Großinquisitors, sie strahlt hell durch die Ausführungen des Großinquisitors gegen sie hindurch. Diese Verdecktheit Christi und Seiner Wahrheit ist von besonders starker künstlerischer Wirkung. Zu beweisen, zu überzeugen sucht der Großinquisitor. Er verfügt über eine zwingende Logik und einen starken Willen, die auf die Verwirklichung eines bestimmten Planes gerichtet sind. Aus dem Umstand, daß Christus nicht erwidert,

¹ „Zusammenbruch des Humanismus“ (Krušenje gumanizma) ist ein vom Symbolisten Aleksandr Blok 1919 geprägter Begriff, den Berdjajew hier auf den Verfasser der „Brüder Karamazov“ rücküberträgt. Berdjajev pflichtet De Maistres Analyse der Französischen Revolution in „Considérations sur la France“ (1796) bei, in dieser Empörung habe sich der Mensch der Freiheit begeben und sei zum Medium von Elementargeistern geworden. Problematisch ist die These, Ivans Verwerfen der Welt sei auch das Votum Dostoevskijs (134). Arne ACKERMANN (1998) beschreibt philosophische Lesarten der „Brüder Karamazov“ im russischen Symbolismus.

sein sanftes Schweigen überzeugt und wirbt stärker als die ganze Beweisführung des Großinquisitors. (169f.)

Die Einstellung des Christentums auf die Freiheit schließe freilich das Ziel diesseitigen irdischen Glücks der Menschen aus. Mit dem Sündenfall hätten die Menschen diesen Gegensatz selbst verschuldet. Die Geburt der Neuen Seele werde dann auch nicht in der Parabel vom Großinquisitor sondern im komplementären Traumtext der Hochzeit von Kanaan vorgeführt.

Der Sozialismus sucht für Berdjajew die Menschen durch „zwangsweise materielle Organisation des Lebens“ (175) zu retten. Auch im Christentum verleugne die Idee der Autorität die christliche Freiheit und mit ihr das Martyrium Christi. Der Geist des Kirchenfürsten könne sich politisch sowohl äußerst rechts als auch äußerst links artikulieren. Dostojewskis Religion sei jedenfalls kein historisches, sondern apokalyptisches Christentum. Ihre Tiefe liege im Verbund des Menschen mit dem Schicksal der Menschheit. Durch seine Dialektik führe Dostojewski jedoch letztlich zu Christus (137). Freilich verleite er auch zu Messianismus und religiöser Demophilie. Europa sei für Iwan nichts als ein Friedhof, zudem der teuerste der Welt. Seinen Messianismus habe Dostojewski, ohne dafür legitimiert zu sein, dem Volk Israel entlehnt. Problematisch bleibe die Vergötterung des russischen Volkes durch den Romancier und sein Plädoyer für einen theokratischen Staat. Neben Wladimir Solowjows russischer „Erzählung vom Antichrist“ führt Berdjajew (183) hier auch Robert Hugh Bensons (1871-1914) englischen Roman „Lord of the World“ von 1907 als Beispiel dafür an, dass sich nicht alle Christen von der Versuchung der Autorität hätten verleiten lassen.¹

In seiner Spätschrift von 1937 „Über das Sklaventum und die Freiheit des Menschen“ weist Berdjajew noch einmal auf das Grundmotiv des Atheismus hin, das Erlebnis des Bösen und des Leidens der Welt. Der Reeder und Seekaufmann Marcion (vor 100 bis um 160), der Begründer einer der Gnosis nahestehenden häretischen christlichen Lehre, habe sich verwundert gezeigt über die

¹ Mitte der 1930er Jahre veröffentlicht BERDJAIEV (1935, 1936) eine Kampfschrift gegen den Metropoliten Sergius, der zuvor den Theologen und Religionsphilosophen Bulgakov wegen dessen Sophien-Lehre verurteilt hatte: Sie enthalte gnostizistische Momente. Berdjajevs Philippika mahnte „Es geht hier um die Schicksale des russischen religiösen Denkens, und es entsteht die Frage nach der Freiheit des Gewissens, ja nach der Existenzmöglichkeit des Denkens selbst im orthodoxen Glauben“. Sie gipfelte in der polemischen Frage „Ist die Orthodoxie eine Religion der Geistesfreiheit oder eine Folterkammer?“ (1936:30) Auf Betreiben des Metropoliten Sergij sollte vor allem der Metropolit Evlogij getroffen werden. Berdjajev stigmatisierte den Metropoliten Sergij als „Großinquisitor“ und beging damit eine gezielte Provokation des Geistlichen.

Fülle des Bösen und des Leids in einer Welt, die von einem Gott geschaffen sei, dem Allmacht und Allgüte zugeschrieben werde.

Niemand habe das Problem des Leidens als Problem der Theodizee schärfer akzentuiert und in seiner inneren Dialektik entschlüsselt als Dostojewski. Diese Dialektik sei keine der Theorie wie bei Hegel, sondern eine der Existenz wie bei Kierkegaard. Iwan betone in der Parabel vom Großinquisitor, dass er nicht Gott ablehne, sondern dessen Schöpfung.¹ Wer aber gegen das Böse und das Leid in der Welt aufstehe und antrete, eine bessere Welt zu schaffen, verursache selber unzählige Leiden, erzeuge „neue Formen des Bösen“ (BERDJAEV 1996:51). Mit dem Ruf „Freiheit oder Tod“ sei Belinski in seinem Brief an Botkin Dostojewskis Iwan vorausgegangen. Bei Belinski trete der Widerspruch von existentieller Dialektik und Weltharmonie zutage, der Aufstand gegen die Herrschaft des Allgemeinen, Universalen über die menschliche Persönlichkeit und ihre Unterwerfung unter ein neues Universales bei Inkaufnahme von Tausenden und Hunderttausenden Opfern.²

Im Grunde geht es, argumentiert Berdjajew, um das Problem des Bezugs der unwiederholbaren menschlichen Einzelperson zur Weltordnung. Nichts sei beklagenswerter als die abstrakte Lösung dieses Problems, da sie stets mit der Auslöschung der Einzigartigkeit eines jeden Menschen zugunsten des Allgemeinen einhergehe. Im Universell-Allgemeinen, in der Weltordnung, triumphierten

¹ Diese Ablehnung greifen u.a. Aleksandr Blok in seinem Aufsatz „Ironie“ (Ironija; vgl. ARCHIPOVA 2000:92) auf und später Marina Cvetaeva in ihrem berühmten Gedicht „Oh Tränen in den Augen“ (O slezy na glazach, 1939; vgl. LOTMAN 1973:259-273).

² Berdjajew bezieht sich auf Belinskijs Brief vom 1. März 1841 an Botkin, in dem er Hegel dafür kritisiert, dass „bei ihm nicht das Subjekt an und für sich das Ziel ist, sondern Mittel für den augenblicklichen Ausdruck des Allgemeinen, und dieses Allgemeine in Bezug auf das Subjekt als Moloch erscheint [...]“. Indessen ist Belinskij zufolge „das Schicksal des Subjekts des Individuums, der Persönlichkeit wichtiger als das Schicksal der ganzen Welt und die Gesundheit des chinesischen Imperators (d.h. der Hegelschen Allgemeinheit [deutsch im Original]). Man sagt mit: Entwickle alle Schätze Deines Geistes... erstrebe Vollkommenheit, erklimme die obere Stufe der Entwicklung, und wenn du stolpern wirst, falle – sei der Teufel mit Dir, Hundesohn, wie Du einer warst... Doch bei aller gebührenden Achtung vor Eurem philosophischen Philistertum habe ich die Ehre, Euch darüber zu unterrichten, dass, wenn es mir auch gelänge, die oberste Stufe der Entwicklung zu erklimmen, ich Euch auch dort darum bäte, mir Rechenschaft abzulegen über alle Opfer der Bedingungen des Lebens, über alle Opfer von Zufälligkeiten, Aberglauben, der Inquisition Philipps II., usw. usw. Ich will das Glück nicht einmal geschenkt haben, wenn ich nicht Ruhe haben kann mit Blick auf einen jeden meiner Blutsbrüder, Mark von meinem Mark und Blut von meinem Blut“. (BELINSKIJ 1955:141f.)

Richtigkeit, Verstand, das Gute und die Schönheit; Unrichtigkeit, Wahnsinn, Leid, Hässlichkeit würden dabei aufs Einzelne eingeschränkt, das sich dem Ganzen nicht unterwerfe. In der Tradition der Antike stehend, habe bereits der Kirchenvater Augustinus diese in ihrem Kern unchristliche Auffassung vertreten. Berdjajew entfaltet einen philosophischen Personalismus, der die spätere russische Philosophie prägen sollte.¹

Die Maxime der Weltharmonie sei eine Irrlehre, die übersehe, dass sie auch Disharmonie umfasse. Die Herrschaft der „Weltvernunft“ (mirovogo razuma, 53) sei auch die Herrschaft des Irrationalen und Unvernünftigen. Dostojewski verfare vor allem dort christlich, wo er die Weltharmonie verwerfe. Gott sei nicht Vordenker und Lenker der Welt, er sei kein Pantocrator, sondern Freiheit und Sinn, Liebe und Opfer. Er sei geradezu der Kampf gegen eine objektivierte, verdinglichte Weltordnung.

Schon in der 1923 erschienenen, bald ins Deutsche übersetzten Schrift „Der Sinn der Geschichte“ hat Berdjajew den Grundgedanken, die Religion des Großinquisitors sei die des Sozialismus (BERDJAEV 1990a:158), verknüpft mit der Aussicht aufs „Ende der Geschichte“. Das letzte Kapitel dieses Buches heißt „Der Fortschritt und das Ende der Geschichte“. Den Schlussstein der Menschheitsgeschichte setze kein perfekter Staat, keine vollkommene Gesellschaft, sondern die Apokalypse: die umfassende Herrschaft des Bösen.²

Auch in „Christentum und Klassenkampf“, Berdjajews (1936:36) fundierter Auseinandersetzung mit dem Kommunismus, eicht das Menschenbild das Urteil über die sozialistische Utopie:

„Mit dem Sieg des Proletariats wird der Mensch endgültig aus der Geschichte verschwinden; nicht der Mensch, sondern das soziale Kollektiv wird Sieger im letzten Kampf.“

Sie bildet zugleich die Vorgabe für Kojèves „Ende de Geschichte“.

7. Die Parabel als Prätext für Kojèves These vom ‚Ende der Geschichte‘

Alexandre Kojèves (1902-1968) 1998 in französischer Übersetzung veröffentlichter Traktat von 1931, „L’athéisme“, setzt sich, wie bereits AUFFRET (1990:180ff.) und MEYER (1993:81) betonen, mit Dostojewski auseinander und insbesondere mit seiner Parabel „Der Großinquisitor“. Auch andere Notizen des russisch-französischen Philosophen aus dieser Zeit beziehen sich gerade auf

¹ Vgl. den Band „Personalität/Personalnost“ (PLOTNIKOV/CHAARDT 2007).

² An Berdjajew schließt MIŁOSZ (1982:203) an: „Der Mensch errettet sich, wenn er anerkennt, daß er von sich aus nicht zur Liebe und Wahrheit fähig ist; er gibt sich dem Verderben preis, wenn er seinem proprium diese Fähigkeit zuschreibt.“

diesen Autor. Es ist gewiss keine Spekulation, Kojèves These vom ‚Ende der Geschichte‘ – FUKUJAMA (1989) hat sie nach dem Niedergang des Sowjetimperiums als welthistorische Perspektive unter dem Titel „The End of History“ fortgesponnen – geradewegs auf seine Rezeption von Dostojewskis Gleichnis zurückzuführen.¹ Dabei wirkten die im vorigen Abschnitt besprochene geschichtsphilosophische Studie Berdjajews sowie die späten historiosophischen Arbeiten Solowjows (sie alle antworten auch auf die Parabel) als herausfordernder Stachel. Über Solowjow hat Kojève 1926 bei Karl Jaspers in Heidelberg seine Doktorarbeit geschrieben.²

Unter dem Eindruck des Buddhismus, der ihn schon als Gymnasiast angezogen hatte, kam Kojève zu einem Berdjajews Personalismus widersprechenden Urteil über die Rolle des Individuums in der Geschichte. Die Auffassung von der Nichtigkeit des Einzelnen steht indes auch nicht im Widerspruch mit dem ostslawischen Konzept der ‚Gemeindlichkeit‘ (sobornost‘). Hinzu trat Kojèves Neigung zur Negation, die ihn schließlich zurück zu Hegels Dialektik führte, dem entscheidenden Gewährsmann Solowjows.

In den „Drei Gesprächen über das Ende der Weltgeschichte“ hatte Solowjow 1900, vorbereitet schon 1888 von seiner Rede über die „Russische Idee“³, Abstand genommen von seiner zunächst mit Rosanows Kommentar über den „Großinquisitor“ übereinstimmenden Überzeugung, die russisch-orthodoxe

¹ Es ist symptomatisch, das Kojève in der Zusammenfassung seiner Dissertation über Solow’ev diesem nur einen Rang in der russischen Kultur zubilligt, Dostoevskij dagegen einen in der Weltkultur.

² „Die Philosophie Wladimir Solowjoffs“, Heidelberg 1926. Erschienen sind zwei Zusammenfassungen, eine frühere in deutscher (KOSCHEWNIKOFF 1930) und eine spätere in französischer Sprache (KOJEVNIKOFF 1934, 1935). Da die französischen Behörden die Nostrifikation der deutschen Promotion ablehnten, trug sich Kojève (seit 1926 in Paris lebend) eine Zeit lang mit der Idee, die Promotion an der Sorbonne abzustreben. Abgelegt hat er dort indes nur die Maitrise.

³ „Die russische Idee kann nicht darin bestehen, uns von unserer Taufe loszusagen. Die russische Idee, die historische Schuld Russlands fordert von uns das Bekenntnis zu unserer unverbrüchlichen Verbindung mit der weltweiten Familie Christi und zur Nutzung aller unserer nationalen Begabungen, aller Macht unseres Imperiums für die endgültige Verwirklichung der sozialen Dreieinheit, wobei jede der drei organischen Haupteinheiten, Kirche Staat und Gesellschaft, unbedingt frei und machtvoll, nicht in der Loslösung von den beiden anderen, sie verschluckend oder vertreibend, besteht, sondern in der Bekräftigung des unabdingbaren inneren Bandes mit ihnen.“ (SOLOV’EV 1992:204) Martin MEYER (1993:78) sieht irrtümlich zwischen der „Russischen Idee“ von 1888 und den „Gesprächen“ von 1900 nur einen Abstand von zwei Jahren.

Kirche (bei Rosanow: das russische Volk) habe in der Weltgeschichte eine besondere Sendung zu erfüllen.¹ Nunmehr befürwortet Solowjow die Integration der orthodoxen Option in ein ökumenisches Konzept des Weltchristentums. Danach werde das Ende der Geschichte eintreten. Diese welthistorische Perspektive hat Kojève von Solowjow übernommen, allerdings aufgrund des Marxismus (als revidiertem Hegelianismus) gewendet ins Atheistische.² Solcher Wendung hat Rosanows Pantheismus vorgearbeitet.

In seinem die Dissertation zusammenfassenden Essay „Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjows“ ließ KOJÈVE (1930:318) die zweite Phase der solowjowschen „Weltentwicklung“ mit eben jener Versuchung Christi durch den Teufel beginnen, die Iwan zum Kern seiner Parabel „Der Großinquisitor“ bestimmt. Während der Religionsphilosoph in seiner slawophilen Periode noch überzeugt gewesen sei, Russland müsse die Synthese zwischen dem Westen, der das Göttliche durch das Menschliche verdrängt habe, und dem Osten herstellen, der das Menschliche dem Göttlichen geopfert habe, behaupteten seine späteren „katholischen“ Arbeiten, die Ostkirche habe sich dem byzantinischen Kaiser unterstellt und so die Einheit der christlichen Kirche zerbrochen. Das Gleichgewicht zwischen Staat und Kirche sei jedoch zu retten, wenn der russische Zar den römischen Papst unterstütze. Das „absolute Ende der Geschichte“ (320) habe Solowjow zunächst diesseitig als optimistische Vision des Gottesstaates in der Welt entworfen, dann aber (pessimistisch für die diesseitige Welt) als auf das apokalyptische Reich des Antichristen folgende Wiederkehr Christi. Damit verliere in seiner Vision das russische Volk den Status des Gottesvolkes (322). Solowjow sei mit dieser vor allem in den „Drei Gesprächen“ niedergelegten neuen Sicht zwar dem „spezifischen Wesen des Historischen näher [ge]kommen“, habe aber die erforderliche Metaphysik und Geschichtsphilosophie des Bösen nicht mehr schreiben können, da der Achtundvierzigjährige wenige Monate nach Abfassen der „Gespräche“ starb. In der französischen Fassung des Konspektes seiner Dissertation hat Kojève (1934, 1935) Solowjows mangelhafte

¹ Der jüngst zu beobachtende Versuch von A.G. GAČEVA (2008), Solov'evs ideologische Kehre unter Verweis auf die literarische Struktur der „Drei Gespräche“ in Abrede zu stellen, fördert viele zutreffende Einsichten über den künstlerischen Aufbau des Textes zutage, kann aber mit Blick auf die ideologische Hypothese nicht verfangen, weil der Traktat „Die russische Idee“ gleichfalls von der Wende des Religionsphilosophen hin zu einer ökumenisch-katholischen Position zeugt.

² Kojève hat brieflich betont, wo in seiner Hegel-Einführung der Name „Napoleon“ stehe, sei „Stalin“ gemeint. Der große Camoufleur hat oft dort, wo „Hegel“ steht, „Marx“ gemeint; er bekannte, den Hegelianismus entchristianisiert zu haben. Von Hegel blieb der ‚Kampf um Anerkennung‘ als Lebens-Maxime.

Trennung von Gotteslehre und Weltlehre, von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit kritisiert.

In seiner Exegese von Iwans „Großinquisitor“ ersetzt Kojève, wie MEYER (1993:83) bemerkt, das von Iwan aufs Korn genommene Rom durch Moskau, das „Dritte Rom“, um die atheistische Version einer Politik zu finden, die Gewaltausübung mit Menschenliebe vereine. Die Linie der Real-Inquisitoren zieht er nun von Napoleon über Lenin und Trotzki bis zu Stalin.

Kojève (1998:116) setzt die Grundüberlegungen Iwans fort, wenn er den Atheisten als konsequenten „Menschen in der Welt“ („l'homme dans le monde“) absetzt vom Theisten, für den es auch den „Menschen außerhalb der Welt“ („l'homme en dehors de monde“) gibt. Da letzere Position Gott zukäme, ist der auf die Position in der Welt beschränkte Mensch das mit Blick auf Gott „entdoublierte“ Wesen. Auch Kojèves Reflexion über die „Unsterblichkeit der Seele“ (126, 251) ist als Extrapolation von Iwans These zu lesen, ohne die Unsterblichkeit der Seele sei letztlich „alles erlaubt“.¹

Kojève, der 1953 bei Erhalt der Nachricht über Stalins Tod in Tränen ausgebrochen sein soll, da er den Diktator für die Reinkarnation von Hegels Idol Napoleon ansah, scheint Mitte der 30er Jahre (möglicherweise motiviert vom Verlust des Familienvermögens durch Spekulation) den Zynismus des Großinquisitors zur eigenen Lebensform gewählt zu haben, Agent des KGB geworden und bis zu seinem Tod im Jahr 1968 geblieben zu sein.

Kojèves Wahl der Seite des Großinquisitors verbindet ihn mit Carl Schmitt, mit dem er über längere Zeit korrespondierte; beide erkannten einander als weltweit einzig relevante „Schiedsrichter“ (MEYER 1993:149) über ihre Schriften an und bestätigten so die Vermutung, ihre die kulturelle Ausdifferenzierung kompensierende Neigung zum Totalitären sei der gemeinsame Wurzelgrund ihres Tuns und Denkens. Nur fußte Schmitts Votum für die Seite des Kirchenfürsten auf der Überzeugung, der habe anders als Christus mit dessen unpolitischer Lehre von der Feindesliebe den Grundcharakter des Politischen akzeptiert: die Trennung von Freund und Feind. Kojèves Entscheidung für die Seite des Oberadministrators der katholischen Glaubenskontrolle gründete in der gegenläufigen Ansicht, das faktische Ende der Weltgeschichte sei 1807 mit Napoleons Eroberungstaten und Hegels Einsicht in das Walten des Weltgeistes im Grunde bereits eingetreten, oder präziser: mit Kojèves eigener Einsicht in dieses Ende und (zunächst) Stalin als ihrem Vollstrecker. Auf gegnerischer Seite

¹ In diese Richtung geht auch der Verweis auf EHRENBURG (1932) These von der Irreversibilität der Lebensvorgänge. „L'athéisme“ ist übrigens ein Titel Kojèves, den DO-STOEVSKIJ (PSS 12, 2:329) 1868 selbst für einen Roman erwogen hatte.

stehend, einigte die beiden modernen Großinquisitoren ihre Hochachtung für Hitlers Erfolge bis 1942.

Freilich nötigte die realpolitische Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg Kojève, seine Vision vom Übergang ins Weltreich des Großinquisitors im Detail wiederholt anzupassen. So propagierte er zunächst (1945) eine Vereinigung der romanischen Staaten unter Führung Frankreichs – gleichsam einen Panslawismus romanischer Prägung – wobei er dem Vatikan die führende ideologische Rolle zusprach und unterstützte dann De Gaulles Skepsis gegenüber Großbritannien und die USA. Nach Besuchen dort und der Sowjetunion in den 1950er Jahren wählte er den Stand sozialistischer Gleichheit aller im Reich Trumans und Eisenhowers weiter fortgeschritten¹ als im Reich Stalins und Chruschtschows. Schließlich arbeitete er in der Verwaltung an der Bildung der Europäischen Gemeinschaft als Vorstadium des sozialistischen Weltreichs ohne Geschichte mit. Ungeachtet aller realpolitischen Wenden blieb er seiner grundsätzlichen, Hegel, Marx und Solowjow geschuldeten Erwartung des unvermeidlichen Übergangs in ein Reich ohne Politik und das bedeutete (da folgte er Schmitt) ein Reich ohne Freund und Feind treu. Dass das Leben darin langweilig sein würde, hat er nie geleugnet.

Letztlich bildet Kojèves Welt nach dem ‚Ende der Geschichte‘ ein verwaltetes diesseitiges Zwangschristentum, das wie das Reich des Großinquisitors darauf abgestellt ist, dem Menschen die Freiheit der Entscheidung zu nehmen. Der Totalitarismus dieses kleinen Glücks verwehrt dem Menschen die Möglichkeit zum großen Glück. Die Kunst ist darin nur ein Sedativum.

8. Agonal-künstlerische Deutung bei Wolynski

Von ganz anderer Art ist die Reduktion der Sinnpotenzen von Dostojewskis Parabel in Akim L. Wolynskis (1861-1926) Buch „Im Reich der Karamasoff“ (1901). Es bildet nach Rosanows „Kommentar“ die zweite große Studie zu Dostojewskis Roman. Allerdings leistet die 1920 ins Deutsche übersetzte Arbeit *prima vista* weniger eine Analyse denn eine auslegende Nacherzählung von Sujet und Gedankenwelt im letzten Werk Dostojewskis.

Der jüdisch-russische Kritiker (mit bürgerlichem Namen „Flexer“), war mit seinen für den Idealismus votierenden Werken über die theologisch-politische Lehre Spinozas, mit einer Philippika wider die russische demokratisch-revolutionäre Literaturkritik sowie mit einer Rüge der Gottlosigkeit der neuen

¹ Henry Ford erschien ihm als einziger wahrer Kommunist des 20. Jahrhunderts (bezeichnenderweise neben Stalin).

(russischen) Renaissance am Beispiel der alten in Gestalt von Leonardo da Vinci als streitbarer Geist hervorgetreten. Er spitzt die Darstellung der Ideenwelt in den „Brüdern Karamasoff“ zu auf den Wettkampf zwischen einer Gott gewogenen und einer ihn im „Reich der reifenden Knaben“ (WOLYNSKI 1920:127) bekämpfenden Partei. Wolynski deutet die Parabel vom Großinquisitor als Text¹, mit dem Iwan den erwarteten, auf Christi Lehre fußenden Einwänden seines Bruders Aljoscha zuvorkommen sucht, indem er Christus in eine ihn diskreditierende Lage versetzt.

Christus habe, so Wolynski, die Gesetze des Herzens über die der Vernunft gestellt. Seine Auslieferung durch die Masse, die ihn erkannt habe, kennzeichne die Massenpsychologie. Der sensible und feinsinnige Kritiker erkennt dem Text mehr Wahrheit zu als seinem jungen Verfasser:

Iwan läßt Christus auftreten, um Ihn zu überwinden, um seine Lehre zu widerlegen, aber schon die Vorbemerkungen zum Poem zeigen, daß der Sieg unmöglich ist, weil sein Autor ein feiner Künstler ist, der durch den Kristall seiner wahrhaften Kunst unbewußt die Wahrheit sieht. Er schweigt und bestätigt durch dieses Schweigen inmitten der allgemeinen Verwirrung alles, was Er einst gesagt hat, und wägt gleichsam mit der Wage seiner Lehre die neuen unerwarteten Leiden der Menschheit. (WOLYNSKI 1920:128)

Wie viele nach ihm deutet Wolynski den Großinquisitor als Antichristen der Apokalypse, in dem nun „alle Kulturbegriffe der Weltgeschichte vereinigt“ (131) seien. Dieser Richter handle nicht nur in moralischer Reinheit, sondern trete sogar als Märtyrer hervor. Freilich sei sein Herz wie das Iwans von rationalistischen Theorien erdrückt.² Auch Wolynski unterliegt letztlich der Versuchung, Iwan mit dem Großinquisitor gleichzusetzen. Beide seien von falschen Zielen fehlgeleitete Menschen mit besten Absichten.

Da für Wolynski die Versuchungen Christi durch den „Geist der ‚Selbstvernichtung und des Nichtseins‘“ „alle unlösbaren historischen Widersprüche der menschlichen Natur“ (132) verkörpern, liest er die Evangelien zugleich als überzeitlich gültige Anthropologie. Die erste Alternative, Brot oder Freiheit, stellte der Antichrist voll Hochmut auf, um Christi Abweisung der Erwartung eines Wunders zu unterlaufen. In der Absicht, sie zu eliminieren, suche der Großinquisitor Iwan „die ganze Legende von Christus in eine edle Fiktion [zu]

¹ Volynskij schreibt nicht nur vom „Poem“, sondern ohne nähere Begründung auch vom „Roman“ Iwans (WOLYNSKI 1920:128).

² Für JAKUBOVIČ (1978:81) ist Ivanov aus Sicht Volynskijs geprägt vom westeuropäischen, rationalistischen Protestantismus, der auch die Grundlage bilde für sein Erleben des gegenwärtigen Moments als „Chaos“.

verwandeln“ (135). Gerade so erweise sie aber das Erfordernis des Wunders. Wolynski liest somit Iwans „Poem“ als mediale Fiktionalisierung der christlichen Glaubensinhalte.

In der zweiten Versuchung, mit der Christus die Anmutung zurückweist, die Zaudernden durch ein Wunder zu überzeugen, trachte der Antichrist die irreführende Anthropologie Christi zu entlarven. Der Mensch suche demnach weniger Gott als das Wunder und sei weniger auf das Leben selbst als auf dessen Zweck eingestellt. Dieses Wissen teilten aber nur wenige; der großen Masse müsse es vorenthalten bleiben. Hieraus entspringe das Erfordernis des Geheimnisses. Gemessen an Mills utilitaristischer Philosophie, die allen zugänglicher sei, erweise sich die christliche Lehre demnach selbst als Geheimwissen.

In der dritten Versuchung weise Christus das Ansinnen der Macht zurück. Die ganz überwiegende Mehrheit der Menschen sei aber mit den Gaben der Freiheit des Glaubens und der Freiheit des Gewissens überfordert. Der Glaube des Großinquisitors sei, so Wolynski, eher ein Unglauben, und er legitimiere das letzte Erfordernis, das der Autorität. Es gelingt dem Kritiker dabei nicht, die in den Evangelien bekundete Differenz zwischen weltlicher Macht und göttlicher Autorität auszuschöpfen.

Wolynskis wirft zum Schluss seines Kapitels über die Parabel vom Großinquisitor in einem für seine Zeit kühnen Urteil über die Verfahrensweise die Alternative einer reduktiven, auf den Figur des Helden in Iwans „Poem“ bezogenen psychologischen Deutung und einer auf ihren Verfasser zielenden umfassenden künstlerischen Interpretation auf.¹ Es gehe entweder nur um die Selbstrechtfertigung des Großinquisitors, der am Vortrag hundert Ketzer hat verbrennen lassen oder aber um die große Selbstwiderlegung Iwans, der Aljoschas Beobachtung zufolge auf eine Weise von diesem fortgeht, die Dmitris Habitus gleicht, als der Katerina Iwanowna bestohlen hat: Auch Iwan habe sein Herz um etwas bestohlen. Davon künde sein Gang, da er die rechte Schulter fallen lasse und die linke erhebe, jene „die besagt, dass es ihm weh, furchtbar weh ums Herz ist“ (WOLYNSKI 1920:143). Iwans Geschichte ist für den sensiblen Kritiker die ins ganz moderne, nur Dostojewski zugängliche zeitgenössische Gewand gefasste Erzählung vom Kampf des Gottesmenschen mit dem Menschengott, in dem er mit letzterem unterliege.

Iwans Verstandeskälte werde mehr als aufgewogen von der durch Sossima propagierten vulkanischen Hitze der Liebe mit ihren Ekstasen (216). Gerade sie

¹ Diesen Blick Volynskijs auf die künstlerische Struktur der Texte Dostojewskijs aus Sicht Rozanovs hat auch JAKUBOVIČ (2000:86) gewürdigt.

ermögliche auch die „Berührung [...] des Menschen mit Gott“¹. So ist für Wolynski im Roman „Die Brüder Karamasoff“ die von Iwan und dem Großinquisitor vertretene These von der Unhaltbarkeit der gottgeschaffenen Welt und ihrer christlichen Ordnung konterkariert durch die Möglichkeit der religiösen Selbstbindung des Menschen an Gott.

9. Die Tragödie der Kultur in der universalen dämonologisch-diabolischen Interpretation durch Wjatscheslaw Iwanow

Die Untersuchung der Religionsphilosophie Dostojewskijs ist eine wichtige Zukunftsaufgabe. IWANOW (1932: 101)

Der russische Symbolist und klassische Philologe Wjatscheslaw Iwanow hat Dostoevskijs Romane im klaren Gegensatz zu Wolynski als Tragödien in epischem Gewand bestimmt. Sie sind damit Vorformen seines symbolistischen Projekts der Schaffung einer neuen, den Weltengang selbst inszenierenden Tragödie.² Im Grunde kämpften hier Luzifer (verkörpert in Raskolnikow) und Ahriman (inkarniert in Swidrigailow) gegen das Göttliche. Sie entfalteten als Kunstwerke in folgerichtiger Anlage von „Schuld und Sühne“ bis zu den „Brüdern Karamasoff“ die dialektische Bewegung seines Denkens. Nicht jedoch, wie manche meinten, als Ausdruck des Schwankens zwischen Gottessuche und Gottesleugnung, sondern als Integration der begrenzten negativen Einstellung in die „große organische Einheit, als welche sich das ganze Schaffen Dostojewskijs darstellt.“ (IWANOW 1932:99)

Anders als gleichzeitig Bachtin, liest IWANOW (99) das mittlere und späte Schaffen Dostojewskijs als „vielgestaltige[n] Selbstentfaltung der einen synthetischen Weltidee“. Dostojewskijs stets gleich bleibende Lehre, deren innere Form er „Theologumena“ nennt, deutet Iwanow als Anknüpfen an die Weltvision Dantes. In ihr träte erneut die *Sacra Doctrina* des Thomas von Aquin zutage, zumal das Ziel, die Lebenden noch während ihrer Zeit auf Erden aus dem Stand des Elends zu befreien und in den der Glückseligkeit zu führen („Finis totius et partis est remove vivere in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis“, 93). So weist Iwanow nach, dass die Zielsetzung des irdischen Glücks keineswegs – wie in der Dostojewskij-Deutung so oft behauptet

¹ WOLYNSKI 1920:208. Es ist diese Berührung, um die es künftig Rozanov, der mit Wolynskij Kontakte unterhielt, zu tun ist; vgl. FATEEV 2002:200.

² An die tragische Auffassung Ivanovs knüpfte Sergej Gessen (1928) an, bezog die Tragödie indes auf das Geschick des Guten selbst (Iwans und Nietzsches Immoralismus sei Folge des autonomen Moralismus) und leitete aus dem Doppelgängertum auch Nietzsches Konzept der Ewigen Wiederkehr des Gleichen her.

tet – ein Vorhaben der Neuzeit ist, sondern schon im Mittelalter auch im religiösen Kontext Gang und Gebe war. Der metaphysisch freie Mensch solle Dostojewski zufolge im Diesseits mit dem Herzen seine endgültige Entscheidung für oder gegen das metaphysische Sein fällen. Die euklidische Rationalität sei rein formal. Dagegen öffne die Liebe die Verbindung des Erkennenden mit dem Gegenstand seines Erkennens. Dabei begründe nicht etwa der Glaube an Gott die Liebe zu Christus, sondern ermögliche umgekehrt Christus den Gottesglauben. In einer den Symbolismus prägenden Denkfigur verbürgt für Iwanow bei Dostojewski die sinnlich erfahrene Wirklichkeit Christi die verborgene transzendente Realität Gottes. Auch die Welt des Bösen ist so nicht nur diabolische Posse, sondern Realität.

Iwan Karamasoffs Teufel proklamiere die luziferische These vom Kommen des Menschengottes, da sich die Menschen von Gott losgesagt hätten. Iwans These, alles sei erlaubt, sei wiederum das pervertierende, alles zersetzende, Leere und endliche Nichtigkeit erstrebende Programm Ahrimans. Dagegen schrecke der individuelle Egoismus als alles verschließende, invertierende luziferische Ideologie vor der Annahme der Erbsünde zurück. Luzifers ‚ich bin durch mich selbst‘ trete Ahrimans ‚ich bin nicht‘ entgegen. Der Idealist Luzifer habe Faust zum Bündnisgenossen und strebe zum Übermenschen, der Materialist Ahriman den seinen in Mephisto und strebe ins Nichts.

Für Iwanow ist Dostojewski überzeugt, glaubensfester Orthodoxer zu sein; der Einklang seiner religiösen Lehre mit seiner „lebendigen künstlerischen Symbolik“ (101) gebe dafür den subjektiv zweifelsfreien Prüfstein ab. Der Glaube an die Unsterblichkeit sei für Dostojewski Ursprung für alle schöpferische und ethische Kraft. Persönlichkeit und Gesellschaft müssten sich in Liebe zueinander verhalten. Entbrenne die Person in Liebe zu sich selber und wende sich ab von Gott, richte sie sich selbst zugrunde.

Von den drei Russland verkörpernden Brüdern Karamasoff ist für den Symbolisten Iwanow Aljoscha der „Erwählte des Schicksals“ und Dmitri der „Vertreter des volkstümlichen Wesens“ (121). Der von Ahriman bestimmte Iwan repräsentiere das dem Volk entfremdete, es verführende luziferische Russland. In Aljoscha trete das neue, „heilige Russland“ (125) und die Lehre des „Nichtwiderstehens“¹ gegenüber dem Bösen in Erscheinung.

Iwanow stellt sich der Kritik des Katholizismus und der *Ecclesia militans* in den Weg. Dostojewski habe die Gefahr der Unterwerfung der orthodoxen Kirche unter den Staat und der Eingliederung der Kirchenleitung als Ressort in

¹ Hierbei projiziert Ivanov eine Maxime Tolstojs in die Ideologie Dostoevskijs.

die Staatsverwaltung (Heiliger Synod seit Peter den Großen) unterschätzt. Die russische Vormachtstellung in der Welt und zumal in Konstantinopel sei ihm als Voraussetzung für den Sieg der russisch-orthodoxen Kirche als „universale und alles beherrschende Kirche“ (132) erschienen. Der Roman „Die Brüder Karamasoff“ führe vor, wie das Reich Gottes in der Welt aufgrund der göttlichen Gnade unsichtbar wachse. Dem künftigen Russland werde der Sieg über die von Luzifer beherrschte (kommunistische) Kultur zufallen. Und es werde seinen Beitrag leisten zur Herstellung der christlichen „Alleinheit“ (141) und der „Herrschaft Christi über die Menschen“ (142). Iwanows Deutung des Gleichnisses und des Romans sind Seitenstücke zu seiner im „Briefwechsel aus zwei Zimmerwinkeln“ entworfenen Sicht (IWANOW 1925).

10. Dialektik des Geistes und Ankündigung der Welt-Apokalypse –Dmitri Mereschkowski

Wie Iwanow hat auch der Symbolist Dmitri MERESCHKOWSKI (1923:198) die Romane Dostojewskis als Tragödien gelesen: In ihnen überwiege der heldenhafte Kampf. Dies hängt gewiss mit dem symbolistischen Habitus zusammen, der allegorischen Deutung verbaler und realer Phänomene. Zudem sah er den Romancier in dialektischer Spannung zu seinem Zeitgenossen Lew Tolstoi. Sei der ein Seher des Fleisches (200), also der leiblichen Erscheinungen des Lebens, so war jener der Seher des Geistes mit starker Neigung zur Grenzüberschreitung. Überhaupt taufte der Symbolist den Realisten „Schöpfer des ‚Großinquisitors‘“ (151) und lobt ihn als Beleg dafür, dass „in der heutigen Kultur einer der jüngsten Helden der Held des Wortes, der Schriftsteller ist“ (161). Die Selbstbezüglichkeit der Literatur wird hier thematisch. Dostojewski und Tolstoi seien die großen Vorläufer des künftigen russischen Messias (179), der den östlichen Gottesmenschen dem westlichen Menschengott entgegensetzen werde. In ihm hat der Symbolist gewiss keinen anderen gesehen als sich selbst.

MERESCHKOWSKI (1990:87) betrachtete Dostojewskis Werk von allgemeinkultureller Warte her: Der Verfasser habe sich selbst janusköpfig dargestellt: im Großinquisitor als Antichrist, in Sossima als Vorläufer des wiederkehrenden Christus. Weder auf Russland mit Christus noch auf Europa mit seiner Aufklärung verzichtend, sei er auf eine Privatreligion verfallen, die so wenig zur Orthodoxie passe wie zum realen Europa. Die Inkompatibilität des orthodoxen Russland mit dem gottlosen Westen erhelle aus dem Streben der Rechtgläubigen nach theokratischer Vereinigung der Welt im Christentum, wo der Westen auf eine dämonokratische Welt ohne Christentum setze; Europa folge allein Baal,

dem Gott von Gold und Blut.¹ Mereschkowski malt ein Verfallsszenarium Europas, das sich mit Spenglers „Untergang des Abendlandes“ durchaus messen kann und eruiert bei Dostojewski eine Hassliebe zu diesem dekadenten Europa.

Der Romancier habe, da sich Europa und die Orthodoxie aus religiöser Sicht nicht unter einen Hut bringen ließen, die gesuchte Bestimmung der Orthodoxie durch Wendung der Religion ins Politische, genauer: durch das Votum für die Aktion, ausfindig gemacht. Und er habe (damit nimmt Mereschkowski Teile des deutschen Diskurses über die Parabel vorweg) die russische Religion auf diesem Wege politisiert und die Eroberung Europas und Asiens durch Russland mit dem Ziel gefordert, das Gottesreich auf Erden zu errichten. Mereschkowski spießt Schatows häretische These² auf, „das [russische] Volk ist der Körper Gottes“ (narod est' telo Božie; PSS 13:99).³ Und er moniert Dostojewskis mangelhafte Trennung von Gesellschaft und Staat auf der einen sowie von Staat und Kirche auf der anderen Seite.

Der Satan könne Iwan nichts Schrecklicheres mitteilen als die Botschaft von den beiden nebeneinander bestehenden Wahrheiten, einer des Jenseits und einer des Diesseits (MERESCHKOWSKIJ 1923:372). Denn damit sei der auf Eindeutigkeit eingestellte positivistische Wahrheitsbegriff ausgehebelt.

1906, im Jahr nach der ersten russischen Revolution, hat Mereschkowski (MEREŽKOVSKIJ 1990:86-118) in Dostojewskis Werk die Vorhersage der ersten russischen Revolution entdeckt. Und in der Einleitung zu Dostojewskis „Politischen Schriften“ nennt er den Schriftsteller 1907 ganz unumwunden „Prophet der russischen Revolution“ (MERESCHKOWSKIJ 1907: VIII). Dostojewski habe nicht das reale orthodoxe Christentum, sondern ein „volkliches Bauernchristentum“ (X) vor Augen. Dabei setze er etwas nur künftig Mögliches, die „universelle Vereinigung der Menschen in Christo“ (XII) an die Stelle gegenwärtiger Wirklichkeit. Der Kritiker wendet ein: Gerade dieser Universalismus habe das katholische Christentum ausgezeichnet. Und da Dostojewski ihn nicht in der orthodoxen Kirche zu fassen bekam, habe er ihn in der russischen Aufklärung dingfest gemacht, bei Peter dem Großen und Puschkin. Gott werde in die „synthetische Persönlichkeit des Volkes“ verkehrt und Christus in den „russischen Christus“, den „Antichrist“ (XVIII). Die Autokratie erkenne Dostojewski

¹ Merežkovskij distanziert sich auch von Dostoevskijs Forderung, Russland müsse Konstantinopel (und zuvor Europa) erobern, um das Gottesreich zu errichten.

² Šatov äußert sie im Streitgespräch mit Stavrogin in den „Besy“ („Dämonen“/ „Böse Geister“, cf. GRÜBEL 2003:484).

³ BAHR (1923:11,24) indes pries die kollektive Einstellung Dostoevskijs und sah im Weg ins Volk die Lösung der damaligen geistigen Krise.

als „Herrschaft Gottes“ und kaschiere so seine eigene religiöse Revolution, verberge „das Antlitz des heiligen Eiferers, des alten Sossima, unter der Maske des verfluchten Vergewaltigers[,] des Großinquisitors“ (XXVII). Nur so könne die irreführende These vom Staat entstehen, der sich in die Kirche verwandle.

In der Einleitung zur deutschen Ausgabe der „Brüder Karamasoff“ des Piper-Verlags findet (Mereschkowski (s.a.: XIV) in der Parabel vom Großinquisitor indes bereits die Ankündigung der weltweiten Apokalypse:

Das Anzeichen unserer neuen Annäherung an Christus ist dieser plötzlich zu gleicher Zeit auf allen äußersten, höchsten Punkten des Menschengesistes aufdämmernde Gedanke an das Ende. „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß“, also spricht Zarathustra-Nietzsche. „Das Menschengeschlecht muß erlöschen“ – stimmt L. Tolstoi Nietzsche bei. „Das Ende der Welt kommt“, gibt auch Dostojewski zu.

Auch den Sinn der Parabel vom Großinquisitor verkürzt Mereschkowskij so auf die russische Ankündigung des ‚Endes der Geschichte‘.

11. Religions-, kirchen- und weltpolitische Deutung bei Tomáš Masaryk

Tomáš Masaryk (1850-1937), von 1918 bis 1935 tschechoslowakischer Staatspräsident, hat bald nach der Niederschlagung der ersten russischen Revolution ein Dostojewski-Buch verfasst, das auch ein Kapitel über den Großinquisitor enthält. Es galt in dieser ersten ausführlichen nichtrussischen Deutung die Rückständigkeit des Nachbarreichs zu erklären. In Auszügen ist sie erstmals 1980 in englischer Übersetzung erschienen, 1995 vollständig in der deutschen Sprache des Originals.

Der Philosoph und Kulturhistoriker MASARYK (1995:49), der sich als kritischer Realist verstand, den Positivismus mit dem deutschen Idealismus zu verbinden suchte und eine humanitäre Demokratie verfocht,¹ deutet die Parabel vom Großinquisitor als „Katechismus Vater Zosimas“ – freilich nicht in Aljoschas, sondern in Iwans Fassung. Wie im „Idioten“ werde auch in den „Brüdern Karamasoff“ der jesuitisch geprägte Katholizismus als Atheismus vorgeführt. Nur predige laut Dostojewski der nichtkatholische Atheismus die Null, während der katholische negativ sei und einen verunstalteten Christus auf den Schild hebe.

Für den Katholizismuskritiker Masaryk verschuldet aus Dostojewskis Sicht (des Romanciers und des Journalisten) der staatlich verfasste Katholizismus

¹ Vgl. BELD 1973, SCHMIDT-HARTMANN 1984. ZIMMERMANN 1992 pointiert Masaryk als Antipoden von Lukács. Stelle dieser die Ethik in den Dienst der Politik, suche jener die Politik der Ethik dienstbar zu machen.

Rousseaus Denken, Positivismus und Pariser Kommune. Daher werde der Großinquisitor dem Attentäter Felice Graf Orsini¹ (1819-1858) und dem Verräter Konrad Wallenrod² gleichgestellt. Dostojewski habe als Russe und Polenkritiker den Katholizismus als Gegner gewertet. Zum Katholizismus neigende Landsleute wie die Philosophen Tschaadajew und Solowjow seien ihm daher als Gefahr für Russland und die russische Orthodoxie erschienen.

Allerdings habe der Verfasser nicht übersehen können, dass Dostojewskis schlagkräftigste Argumente gegen den Katholizismus auch die orthodoxe Kirche und ihn selbst trafen: „Gerade in der Bekämpfung des Jesuitismus hat Dostoevskij die innere Unwahrheit bekämpft, die er in sich selbst fühlte und zeitlebens bekämpfte [...]“ (51). Er habe wohl auch die russische Staatskirche treffen wollen. Der Intensität der Polemik liest Masaryk auch den Umstand ab, dass „die Idee und ihre Repräsentanten organisch entstanden sind“ (51).

Die Leitfrage der Parabel und des gesamten Romans liegt für Masaryk in der Legitimität kirchlicher Gerichtsbarkeit. Iwan sei als Wissenschaftler mit einer Abhandlung gerade über diese Frage hervorgetreten, in der er das kirchliche Strafrecht verwerfe und eine christliche Grundlegung des staatlichen Strafrechts fordere. Während die Kirche im Westen trachte, Staat zu werden, suche der Staat im Osten, Kirche zu werden. Dostojewski wolle³ den Staat der Kirche unterwerfen. In Wahrheit habe in Russland indes – so MASARYK (53) – der Staat seit Peter dem Großen die Kirche absorbiert.

Dostojewski hat Masaryk zufolge den Entwicklungsgang der modernen Gesellschaft gründlich verkannt: Säkularisation, Entkirchlichung und Verstaatlichung seien zwei Seiten ein und derselben Medaille und träten der mittelalterlichen Verkirchlichung gegenüber. Da die Protestanten anders als die Katholiken Polens in Russland keine Konkurrenten seien, beurteile Dostojewski sie weniger gespannt. Nur erkenne er ihren Glauben nicht an: Mit dem Katholizismus werde auch er als dessen pure Negation untergehen.

¹ Vgl. PSS 24:83, 27:56.

² Figur aus dem gleichnamigen Epos von Mickiewicz. Vgl. PSS 27:56.

³ Vgl. dagegen PSS 27:80: „Der Staat ist die Kirche. [...] Virchow fürchtet, die Christen würden sogleich die Nichtchristen vertreiben. Ganz im Gegenteil ist die völlige Freiheit der Glaubensbekenntnisses und Freiheit des Gewissens der Geist des wahren Christentums. Glaube frei! – das ist unsere Formel. Der Herr ist nicht vom Kreuz gestiegen, um gewaltsam mit einem äußeren Wunder zu überzeugen, sondern er wollte namentlich die Freiheit des Gewissens. Das ist der Geist des Volkes und des Christentums!“

Zum Positivismus neigend, bezichtigt Masaryk Dostojewski, den Determinismus der Natur und des Lebens zu leugnen und in seiner Prosa eine indeterministische Wunderwelt zu erzeugen. Hier regiere die wundersame Überraschung, die im Erzähltext so oft im Wort „plötzlich“ (vdrug, 56) aufscheine. Dies widerspreche dem vom Prädestinationsdenken geprägten calvinistischen Protestantismus, der zumal in der nordamerikanischen Kultur das Wunder immer mehr eliminiert und so den Skeptizismus und Utilitarismus begründet habe. Der Katholizismus halte dagegen den Wunderglauben am Leben, und gerade dies mache seine Faszination für den Russen Dostojewski aus. Sein Werk sei gleichsam der ins Russische übertragene Victor Hugo.

Dostojewski unterstreiche zwar den Unterschied zwischen freiem Glauben und Wunderglauben, doch werde diese Einsicht des Großinquisitors, die ja gegen diesen selbst spreche, Iwan in den Mund gelegt. Der Romancier suche den Wunderglauben durch die Differenz von falschen und wahren Wundern zu retten, den Eingriff der höheren Welt in die niedere. Hinzu träten die Verachtung der in der Welt lebenden Geistlichen und die ausschließliche Hochachtung für Mönche, zumal für Einsiedler. Dostojewski sei so fest in russischer Frömmigkeit verankert, dass er sich in die katholische und protestantische nicht habe einfühlen können. Er habe an der Übermenschlichkeit des Göttlichen festgehalten, am Wunder des Kreuzestodes und den Mysterien, kurz am Mystischen.

Am Ende kommt Masaryk zu einer ernüchternden Bilanz: Dostojewski selber suche in der Religion einen „unbeirraren Glauben“, lasse sich vom „Aberglauben“ der Altgläubigen beeindrucken und verwerfe den Rationalismus der Protestanten und Katholiken „weil er selbst – nicht mehr glauben kann“ (58). Die Parabel vom Großinquisitor wird (gegen den Strich gebürstet) für den Nachbarn Russlands zur Erklärung der Rückständigkeit des Zarenreichs und seiner Kultur. Ihr Erklärungspotential für die Entwicklung der europäischen Gesamtkultur bleibt dagegen ungeachtet der beispiellosen Vertrautheit ihres Verfassers mit der russischen Gegenwartskultur unausgelotet.

12. Verdichtung des Gegensatzes von östlichem und westlichem Christentum – Max Scheler

1915, im zweiten Jahr des Ersten Weltkriegs veranschaulicht der Philosoph Max Scheler (1874-1924) seine Überzeugung von der Differenz der europäischen gegenüber anderen Weltkulturen und vom europäischen Fehlbild der eigenen Kultur als Weltkultur in „Östliches und westliches Christentum“ am Beispiel des Gleichnisses vom Großinquisitor. Deutschland kommt in seiner Vision die weltpolitische Aufgabe zu, Russland fernzuhalten von Europa und es Asien

einzugliedern (HOERES 2004:251¹). Der 1899 vollzogene Übertritt vom Judentum zum katholischen Christentum hatte Scheler wie wenige sensibilisiert für religiöse Kulturunterschiede.

Dostojewski finde 1877 in „Deutschland, das protestierende Reich“ den Hauptunterschied zwischen östlichem und westlichem Christentum darin, dass letzteres zunächst eine stabile staatliche Vereinigung erstrebe, um dann die geistige Vereinigung zu bewerkstelligen, während ersteres zunächst die geistige Vereinigung in Christo suche und dann erst ihre staatlich-gesellschaftliche Verwirklichung. Diese Opposition habe der Romancier im „geheimnisreichen und furchtbaren Gespräch des Großinquisitors“ als „Allerletztes“ (SCHELER 1925: 164), will sagen: Endgültiges verdichtet.

Der Kern des Vorwurfs, den der Schriftsteller im Gleichnis der westlichen Kirche erhebe, liege darin, dass sie die Menschenliebe allein auf das „Glück Aller“ (164) richte, diese Maxime zum obersten Dogma ernannt und die katholische Kirche als staatliche Fortsetzung des Römischen Reiches etabliert habe. Indem der Großinquisitor gestehe, er halte es statt mit Gott mit dem Teufel, erscheine Dostojewski „die westliche Menschenliebe (ähnlich wie Leontjew) als teuflisches Prinzip“ (165). Katholizismus, Sozialismus und Demokratie erwiesen sich so als jene Einheit des Falschen, die den Zusammenschluss von sozialer Demokratie und Jesuitentum erwarten lasse.

Den kulturhistorischen Urgrund für die verschiedene Entwicklung von Ostkirche und Rom findet Scheler im Gegensatz der theologischen Entwürfe von Clemens sowie Origines als geistigen Vätern der Orthodoxie und Augustinus, dem Spiritus rector des Katholizismus. Clemens und Origines folgten der platonischen Eroslehre, der zufolge Gott

[...] nicht als Urquell aller Liebe und Schöpferkraft, sondern als bloßes Ziel der zu Gott emporstrebenden Kreatur, als reines in asketischer Kontemplation zu fassendes und dann ästhetisch zu beschauendes und zu genießendes reines Sein vor der Seele steht. (167²)

Hinzu trete der Entwurf jenes Stufenreiches der Bewegung hin zu Gott, das auch die Idee der Autorität bei Clemens und Origines begründe.

¹ Diese Studie sieht mit ihrem ‚westlichen Blick‘ völlig ab von Dostoevskij.

² Vgl. zu den alternativen Konzepten griechischer und christlicher Liebe auch SCHELER 1915. Nachdem seine 1921 erschienene Schrift „Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung“ ihm den Ruf des Nestors einer religiösen Erneuerungsbewegung in der katholischen Tradition eingetragen hatte, entfremdete sich Scheler selbst zunehmend dem Katholizismus.

Dagegen konzipiere Augustinus das absolute Sein ganz neu als „schöpferische Liebe und gleichzeitig allbarmherzigen Drang der Selbstmitteilung, der Selbsterschließung“ (168). Gott teile sich dem Menschen, sich seiner erbarmend, in der Liebesbewegung mit. Gottesliebe müsse daher in eine Nächstenliebe sein. Nächstenliebe fungiere also nicht (wie bei den Alexandrinern) als Element asketischer Leistung, sondern als unmittelbare Gottesberührung. Ihr entspringe die Doppelbewegung des „Hinauf- und Hinabsehens“ (169), die Erhebung zu Gott und das Wirken des Göttlichen hernieder zur Welt.

In der ostkirchlichen Tradition stehe der dualen die monodirektionale Bewegung der Seele nach oben, zur „Gottverähnlichung“ (170) gegenüber, in der das Gute dem Geist und das Böse dem Fleisch gleichgesetzt werde. Ihr fehle die Differenz zwischen Gut und Böse innerhalb des geistigen Willens¹. Die Verschmelzung der weltflüchtigen ästhetischen Religiosität mit der russischen Autokratie sieht der Philosoph als „Wunder der Wunder“ (170). Dies kann angesichts des von Scheler zitierten Topos von der russischen Überzeugung „die Macht ist an sich böse“² nicht überraschen. Die „heilige Ironie“ (172) trete allen Versuchen von Aufstand, Revolution und Gegenmacht entgegen und legitimiere den „Gewaltaktivismus“ des Staates, bereite aber auch aller offiziellen Machtausübung ein schlechtes Gewissen. Dies auch dem Großinquisitor abzulesen, hat Scheler sich indes erspart.

13. Exempel des Gegensatzes von Gesinnungs- und Verantwortungsethik, Beleg für die politische Notwendigkeit der letzteren – Max Weber

Lasen Masaryk und Scheler dem Gleichnis vom Großinquisitor unterstellte oder reale Unterschiede zwischen religiösem Oste und Westen ab, so schärfen Max Weber und Georg Lukács, Carl Schmidt und Léo Popper,³ um die Zeit des Ersten Weltkriegs durch vielfältige Debatten über sie ihren geistigen Habitus gegenüber dem 19. Jahrhundert. Hier ging es bereits um die begrüßte oder bekämpfte Modernisierung Europas. In Dostojewskis fiktionaler Welt fanden Soziologen, Staatsrechtler und Philosophen Verhaltensweisen, Habitus und sozialpsychologische Dispositionen vorgeprägt, die nach dem vom Ersten Weltkrieg ausgelöst und profilierten Wertesturz beim Abwägen der Zukunft nutzbar schienen.

¹ Dieses Motiv kehrt bei Hermann HESSE wieder, s. u. S. 297f.

² SCHELER (171) führt diesen Stereotyp zurück auf Burckhardt und Schlosser.

³ Vgl. DESPOIX 1998 sowie Kap. 6. Vgl. auch HANSEN-LÖVE 1999.

Max Weber, der im Umkreis der ‚Heidelberger Russen‘ die Revolution von 1905 mit großem Interesse und ebenso großer Skepsis verfolgte, kritisierte die zunehmende Bürokratisierung des Reichs und erwartete allenfalls eine Selbstbeschränkung der Machtfülle der Autokratie. Mit Sympathie begleitete er die liberale Bewegung des „Vereins der Befreiung“ (Sojuz osvoboždenija), aus dem sich später die Partei der Konstitutionellen Demokraten entwickeln sollte. Doch erachtete er sie im Gegensatz zu Bauernschaft, Kirche und Monarchie als zu wenig verankert in der russischen Geschichte (DAHLMANN 2004:268). Die Revolutionen von 1917 hat er (wohl auch um ihre Attraktivität für die deutsche Sozialdemokratie zu mindern¹) als Scheinrevolutionen abgewertet, das Kerenski-Regime als Pseudodemokratie und Lenins Diktatur als Korporalsherrschaft unterschätzt. Gleichwohl ordnete er Russland eindeutig dem europäischen Kulturkreis zu.

Der Soziologe Max Weber hat die Schöne Literatur fast nie zum Gegenstand seiner wissenschaftlichen Abhandlungen erhoben und auch selten als Beispiel angeführt, sie jedoch in seinen Gesprächen regelmäßig im Munde geführt.² Während er Tolstoi gern als Beispiel für den im Grunde apolitischen Gesinnungsethiker anführte³, erblickte er in Dostojewskis Großinquisitor ein Urbild des Verantwortungsethikers.

Im Vortrag „Politik als Beruf“ zeichnet er die Parabel vom Großinquisitor als Exemplum der Entfaltung des Unterschieds zwischen einer Ethik aus, die endogen dem Einklang mit der eigenen Überzeugung gewidmet ist, gegenüber einer Moral, die sich exogen auf andere richtet und die Bereitschaft anzeigt, für sie handelnd Verantwortung zu übernehmen, ohne dass sich alle Motive, Implikationen, Alternativen und Folgen rational ableiten ließen:

Der Gesinnungsethiker erträgt die ethische Irrationalität nicht [...] Sie erinnern sich, jeder von Ihnen, der Dostojewskij kennt, der Szene mit dem Großinquisitor, wo das Problem treffend auseinandergelegt ist. Es ist nicht möglich, Gesinnungsethik und

¹ Vgl. MOMMSEN 2003:274f.

² „Es war also unvermeidlich, daß Weber sich mit Dostojewski auseinandersetzen mußte. Kein Gespräch an den Sonntagvormittagen, an dem nicht nach einiger Zeit sein Name [der Dostoevskijs] gefallen wäre“, berichtet Paul HONIGSHEIM (1963:241). Der Gesprächspartner Webers nennt außer Dostoevskij auch Tolstoj, Strindberg, Björnsen und Ibsen (234) als literarische Wirkfaktoren im intellektuellen Leben Deutschlands vor dem Ersten Weltkrieg. Vgl. dazu GHIA 2005.

³ Vgl. den Plan zu einer Tolstoj-Monographie (DAHLMANN 2004:268) sowie den während des Ersten Weltkriegs verfassten Aufsatz „Zwei Moralen“, in dem er nur Tolstoj letzte Lebensphase (während dessen Flucht nach Astapovo) als dessen gesinnungsethischer Lehre adäquat bezeichnet.

Verantwortungsethik unter einen Hut zu bringen oder ethisch zu dekreten: welcher Zweck welches Mittel heiligen solle, wenn man diesem Prinzip überhaupt irgendwelche Konzessionen macht. (1919:59)

Indem Weber dem gesellschaftlichen Handeln die Verantwortungsethik zugrunde legt, hat er selber das Dilemma der Unvereinbarkeit der beiden Ethiken durch Wahl entschieden. Dabei übergeht er allerdings Sossimas Prinzip der „Allverantwortlichkeit“, das dazu auffordert, nicht nur für eigenes Handeln, sondern sogar für alles Geschehen Verantwortung zu übernehmen. Es hat sich wohl nicht mit jenem Prinzip zielbezogener Zweckrationalität vertragen, das Dostoevskijs Universalismus so bewusst ausschließt.

Weber hat den Vortrag „Wissenschaft als Beruf“, dem diese Passage entnommen ist, im Jahr 1919 gehalten, zur Zeit der Bayerischen Räterepublik also¹. Die Konfrontation des schweigenden Jesus mit dem redenden Großinquisitor erweist für den Soziologen die Unvereinbarkeit des ethischen Rigorismus mit einer Politik, die Institutionalisierung notwendig einschließt und zu Verantwortung verpflichtet.² Das Votum für die Gesinnungsethik habe beispielhaft Tolstoi artikuliert, der mit der Absage an die Gewalt den Verzicht auf alles Handeln forderte. An seinem Schüler Ernst Toller, der sich der Revolution anschloss, registrierte Weber, wie ethischer Rigorismus unverhofft umschlagen kann in rücksichtslosen (revolutionären) Aktionismus.

Bei der Charakterisierung des politischen Geschäfts räumt Weber den Kontakt zum Diabolischen in einer Weise ein, die den Pakt von Iwan Karamasoffs Großinquisitor mit dem Teufel durchschimmern lässt:

Wer Politik überhaupt und wer vollends Politik als Beruf betreiben will, läßt sich [...] mit den diabolischen Mächten ein, die in jeder Gewaltsamkeit lauern. [...] Wer das Heil seiner Seele und die Rettung anderer Seelen sucht, der sucht das nicht auf dem Weg der Politik, die ganz andere Aufgaben hat: solche, die nur mit Gewalt zu lösen sind. (WEBER 1992:247; meine Hervorhebung., R.G.)

Indem Weber der Parabel die Funktion eines Exempels zuweist, das die Ethik der Selbstrechtfertigung neben die ebenso gültige Ethik der Außenverantwortung stellt, wirkt er mit an der Schaffung der Kultur der Moderne.

¹ Cf. DESPOIX 1998:51. Beachtlich ist Despoixs Hinweis darauf, „welches Erkenntnis-potential Weber implizit der fiktionalen Literatur zuschreibt“ (49).

² Vgl. zur literarische Analyse dieses Schweigens Macolm V. JONES (1997)

14. Die politische Legitimation des Großinquisitors zur Sanktionierung des Freund-Feindschemas – Carl Schmitts römischer Katholizismus

Am Ende werden sie uns ihre Freiheit zu Füßen legen und zu uns sagen „Macht uns zu euren Sklaven, aber füttert uns“.

DOSTOJEWSKI, „Der Großinquisitor“

Den Kampf mit der Moderne nimmt Carl Schmitt, zunächst Begründer der katholischen „politischen Theologie“, später (1933) Legitimator des nationalsozialistischen Führerprinzips, 1923 in einer wirkungsvollen Broschüre auf, die den Römischen Katholizismus, ganz gezielt gegen Dostojewskis Parabel vom Großinquisitor gerichtet, als „politische Form“ bestimmt.¹ Er beobachtet bei Dostojewski einen antirömischen Affekt, der in der „Schilderung des Großinquisitors“ durch „säkulare Größe“ kulminiere (SCHMITT 1925:5). Der französische Nationalist Charles Maurras, der englische Rassentheoretiker Huston Stewart Chamberlain und der Panslawist Fjodor Dostojewski stützten „ihre Konstruktionen auf diese Kontinuität von katholischer Kirche und römisches Imperium“ (6), d.h. auf die Fortsetzung des Universalismus des römischen Reiches durch die katholische Kirchenverwaltung.

Dabei werde übersehen, dass die Katholische Kirche in Wahrheit eine *complexio oppositorum* (8) sei, die Verflechtung von Gegensätzen par excellence. In ihr lebe der römische nichtmerkantile Rationalismus in Gemeinschaft mit römischer Emotionalität. Wie zu jeder Form des Politischen gehöre zu ihr eine Idee. Wo sie fehle und das Politische, wie in Russland, aufs Ökonomische und Technische reduziert sei, erhebe sich der „Instinkt der Revolution“ (37). Zu Recht habe Karl Marx die Technik als revolutionäres Prinzip erkannt.² Aus der Spannung zwischen Gerechtigkeits-Ethos und Machtanspruch entstehe jener Antagonismus von Gerechtigkeit und Ruhmesglanz, welcher der Katholischen Kirche zum Vorwurf gemacht werde. Der verachteten „institutionellen Kälte“ des Katholizismus halte man „Dostojewskis gestaltlose Weite“ (44) entgegen. Dies bleibe jedoch in Stimmung befangen und sei blind für das Unchristliche der Idee einer erneuten („experimentierenden“ [!], 44) Wiederkehr Christi auf Erden. Hier kommt nun der Teufel ins Spiel und mit ihm das Böse als Ingredienz von Schmitts Anthropologie:

Dostojewskis Großinquisitor bekennt, den Versuchungen des Satans gefolgt zu sein, in vollem Bewußtsein, weil er weiß, daß der Mensch von Natur böse und niedrig ist, ein feiger Rebell, der eines Herren bedarf, und weil nur der römische

¹ Zur Wirkung der Parabel im deutschen Katholizismus vgl. DAHLHEIMER 1993: 103.

² Schmitt übergeht hier gezielt Dostojewskis Technikfeindschaft.

Priester den Mut findet, die ganze Verdammnis auf sich zu nehmen, die zu solcher Macht gehört. (44)

Nur in Gott selbst sei der Gegensatz von Macht und Güte ohne Rest aufgehoben. Sich dieser Antinomie durch den Verzicht auf irdische Macht zu entziehen, sei „die schlimmste Unmenschlichkeit“ (44).

Dagegen habe der katholische Autor Ernest Hello¹ (1828-1885) den Weg gefunden, die Spannung zwischen Gericht und Appellation auszutragen.² Sektierer und Häretiker verkannten den Humanismus der Repräsentation. Die Aufspaltung in Person und Amt achtet SCHMITT (1993:50) (wie Plessner) als Errungenschaft der europäischen Kultur: Souverän sei, wer „über den Ausnahmezustand entscheidet“. Wäre die, dann doch nicht vollzogene, Verurteilung Christi durch den Großinquisitor Beleg für dessen Souveränität?

Seit dem 19. Jahrhundert sei Europa von zwei seiner Bildungstradition fremden Strömen heimgesucht: von klassenkämpferischem Proletariat und von Europa abgewandtem „Russentum“ (51). Die sowjetische Räterepublik habe beide erstmals zu einer gemeinsamen Sprengmasse vereinigt.

Gegenüber Johann Taubes hat Carl Schmitt sich noch nach dem Zweiten Weltkrieg bei einem von dessen Besuchen zum Großinquisitor bekannt:

In der Tat, in einem stürmischen Gespräch in Plettenberg 1980 sagte mir Carl Schmitt, wer nicht einsehe, daß der Großinquisitor schlechthin Recht hat gegenüber all den schwärmerischen Zügen einer jesuanischen Frömmigkeit, der habe weder kapiert, was Kirche heißt, noch was Dostojewski – gegen seine eigene Gesinnung –, durch die Gewalt der Problemstellung gezwungen, eigentlich vermittelt habe. (TAUBES 1987:15)

Politik gründet Schmitt zufolge gerade in jenem Gegensatz von Freund und Feind, den Christi Gebot der Feindesliebe aufhebe. Ohne die Bereitschaft der Staatsbürger, zum Kampf gegen den Feind das eigene Leben einzusetzen, sei Politik unmöglich.

1949 notierte der wegen seiner Nähe zum Nationalsozialismus von seiner Professur relegierte Staatsrechtler einen Absatz, der Hobbes Sozialphilosophie als Vorwegnahme des Habitus von Dostojewskis Großinquisitor wertet:

Der wichtigste Satz des Thomas Hobbes bleibt: Jesus is the Christ. Die Kraft eines solchen Satzes wirkt auch dann, wenn er im Begriffssystem des gedanklichen Aufbaus an den Rand, ja scheinbar sogar außerhalb des Begriffssystems geschoben

¹ Gemeint sind vermutlich dessen „M. Renan, l'Allemagne et l'athéisme au XIXe siècle“ (1858), „Philosophie et athéisme“ (1888) und „L'Homme – La vie, la science, l'art (1872). Vgl. zur russischen Rezeption Hellos ANDREEVA 2000.

² Hello Dostojewski vorzuziehen, diskreditiert Schmitt als Kulturdiagnostiker.

wird. Diese Abschiebung ist ein der Verkultung Christi analoger Vorgang, wie ihn der Großinquisitor Dostojewskis vornimmt. Hobbes spricht aus und begründet wissenschaftlich, was Dostojewskis Großinquisitor tut: die Wirkung Christi im sozialen und politischen Bereich unschädlich machen; das Christentum ent-anarchisieren, ihm aber im Hintergrund eine gewisse legitimierende Wirkung zu belassen und jedenfalls nicht darauf verzichten. Ein kluger Taktiker verzichtet auf nichts, es sei denn restlos unverwertbar. Soweit war es mit dem Christentum noch nicht. (SCHMITT 1992:243)

Wie zuvor Webers Verantwortungsethik legitimiert Schmitts Politikbegriff die Weltsicht des Kirchenfürsten; die christliche Lehre sei wegen des ihr eigenen Anarchismus unangemessen für die menschliche Politik. Der Staatsrechtler wird selbst Großinquisitor¹ und billigt wie Kojève sich selbst eine Über-Sicht über menschliche Verhältnisse zu, die anderen verwehrt sei. Nur verweigerte man dem Legitimitor des Hitlerismus anders als dem Rechtfertiger der Stalinismus die Mitwirkung an der Nachkriegsverwaltung.

15. Vom jesuanischen Machtverzicht zum Machtanspruch eines Großinquisitors – Georg Lukács' Gesinnungswandel

Auch Georg Lukács nutzte Dostojewskis Werk zur Selbstvergewisserung. Er hat sich dreimal intensiv mit seiner Prosa befasst, 1914-1915 in Heidelberg, als er an einer Habilitationsschrift über den russischen Schriftsteller arbeitete, 1922, da er nach seiner revolutionären Phase zwei Aufsätze für die „Rote Fahne“ verfasste und 1943, als er in Moskau eine längere Abhandlung über ihn schrieb. Der Webers Kreis zunächst eng verbundene Ungar hat aus Dostojewskis Prosa einen anderen Schluss gezogen als dieser und sich (in Webers Sprache geredet) letztlich für eine Politik aus Gesinnungsethik entschieden: Er wurde, unter Berufung auf Dostoevskijs Großinquisitor, Kommunist und Revolutionär.² Die vormalige Parteinahme für den schweigenden Christus in Iwans Poem hat er revidiert.³ Lukács, der in seiner als Einleitung einer Dostojewskij-Monografie geplanten *Theorie des Romans* dem Romancier noch den Ausnahmeort in der durchs Missverhältnis zwischen Seele und Welt in die Sackgasse geratenen

¹ Schmitts an realer Macht orientierter Pragmatismus erhellt aus dem Umstand, dass er zu den Empfängern des seit 1921 in Berlin amtierenden sowjetischen Botschafters Nikolaj N. Krestinskijs (1883-1938) erschien. (MOHLER 1989:50)

² LUKÁCS 1985:33. Ähnlich Lukács' Trauzeuge BLOCH (1971:440), der mit Ivan den Glauben an Gott und die Ablehnung der Schöpfung teilt. Vgl. zur Dostoevskij-Rezeption Blochs SAUERLAND 1998:495-502.

³ Für LUKÁCS (1985:62, 81) ist Ivan Sprachrohr Dostoevskijs und leitet Alešas „messianischer“ Auftrag als „moralisches Opfer“ innerweltliche Erlösung ein.

Literatur Europas vorbehalten hatte, sollte bald plattestem Neorealismus real-sozialistischer Façon das Wort reden.

Kurz vor dem Ersten Weltkrieg zählte Lukács (1912:74) in seinem Aufsatz *Von der Armut im Geiste* Aljoscha Karamasoff zu den „gütigen Menschen“¹, zu jenen, die von einer abstrakten ersten Ethik vorstießen zur konkreten zweiten und damit zur Güte, in der Theorie und Praxis nicht mehr auseinanderklaffen:

Fürst Myschkin und Aljoscha sind gut geworden. Was bedeutet das? Ich kann es nicht anders sagen: ihre Erkenntnis ist zur Tat geworden, ihr Denken hat das bloß Diskursive der Erkenntnis verlassen, ihre Betrachtung des Menschen ist intellektuelle Anschauung geworden: sie sind Gnostiker der Tat.²

Die Güte definiert er hier (79) als „die Rückkehr in das wirkliche Leben, das wahre Heimfinden der Menschen.“

Der junge Philosoph hatte nach der gescheiterten Beziehung mit Irma Seidler (1883-1911, sie endete durch Selbstmord), die LOEWY (1999:78) als „negative Urszene von Lukács' Philosophie“ ausgemacht hat, im Mai 1914 in Heidelberg die russisch-tatarische Malerin und Terroristin Helena (Ljena) Grabenko geehelicht³, die anderthalb Jahre zuvor in Paris mit seinem Freund Bela Balázs eine Affäre hatte.⁴ Lukács suchte in der Russin seine Retterin, seine Sonja aus „Schuld und Sühne“. Balázs war der Auffassung, Ljena Grabenko habe für den Freund, der unter der Spannung zwischen Theorie und Praxis litt, ersatzweise deren Einheit gelebt (LOEWY 1999:174). LUKÁCS' (1985:27) Satz „Die Menschen Dostojewskis leben ohne Distanz das Wesen ihrer Seelen“ begleitet ein bewundernder Seufzer. Bei Dostojewski schien auch die Determination des Subjekts durch die Gesellschaft „aufgehoben“.⁵

Lukács hoffte, im Dostojewski-Projekt dessen Großprosa als utopische Überwindung der Form des Romans (für ihn Ausdrucks der sündhaften bürgerlichen Kultur) dingfest zu machen. Er träumte von einer harmonischen Welt, die dem

¹ In der Rezension des Bandes *Die Rechtfertigung des Guten* im Rahmen der ersten deutschen Solov'ev-Ausgabe bezeichnet LUKÁCS (1916/1917:978) sie und Tolstoj Platon Karataev bereits als die „neuen Menschen“.

² Vgl. Goebbels Notiz vom 15.VII.1924: „Russland, wann wirst Du erwachen? Die alte Welt sehnt sich nach deiner erlösenden Tat!“ (FRÖHLICH 1987:42 f.)

³ Allerdings folgte schon 1919 die Eheschließung mit Gertrud Bortstieber.

⁴ Indessen brachte Ljena Andreevna Grabenko auch noch ihren Liebhaber, den nervenkranken Musiker Bruno Steinbach, in die Beziehung ein. 1919 floh sie mit Hilfe von Lukács' Familie nach Wien, von wo aus sie in den 20er Jahren in die Sowjetunion zurückkehrte. Ihr weiteres Schicksal ist nicht bekannt.

⁵ Sein Dostojewski-Bild ist vorgeprägt von Brandes (ANDERSEN 1987:189).

einzelnen erneut (wie vor dem Verfall der Kultur zur Zivilisation) das Leben im Einklang mit der Gemeinschaft ermöglicht. Diese Welt sei indes nur durch die terroristische Tat (wieder)herzustellen. Lukács befasst sich daher mit der Ethik des Terrors, um dessen geschichtsphilosophische Rechtfertigung als Selbstopfer im Dienste des höheren Prinzips zu finden. Opfer und Utopie bedingten sich wechselseitig: „Wir müssen opfern, um eine Utopie zu erreichen. Andererseits: Wir brauchen eine Utopie, um opfern zu können.“ (LUKÁCS 1920:5).¹

Im Aufsatz „Ästhetische Kultur“ schreibt der Ungar noch „daß der Sozialismus nicht jene religiöse Macht zur Erfüllung der ganzen Seele besitzt, welche das primitive Christentum besaß“². Die Formung der Seele, die über das rein Individuelle hinauswache, findet er bei Dostojewski dargestellt. MÁRKUS (1977:124) zufolge konkurrierten bei Lukács zu dieser Zeit zwei Lösungsentwürfe miteinander: ein in Dostojewskis Werk gipfelnder mythisch-existenzieller und ein auf die Revolution hinauslaufender historischer. Der zweite hat spätestens Ende 1918 Oberhand gewonnen. Vielleicht hat Lukács auch aus diesem Grund das Dostojewski-Projekt fallen gelassen und aus dem verbliebenen Rest den großartigen Essay „Theorie des Romans“ verfasst. Von ihm hat er sich später indes distanziert.³

Der Kommunist József Lengyel (1880-1974) wurde zu Beginn der Bekanntschaft mit Lukács von Ljéna Grabenko angewiesen, erst einmal „Die Brüder Karamasoff“ zu lesen (1985:33). Das „langsame Heldentum“ eines asketischen Lebens gilt Dostojewski und Lukács zufolge⁴ viel mehr als die „schnelle Heldentat“ (58). Der Lukács-Skeptiker erinnert sich dessen Begründung: „Wir Kommunisten sind Judas. Unsere blutige Arbeit ist, Christus zu kreuzigen.“⁵ Und so stellt Nyíri mit Grund fest, im marxistischen Messianismus Georg Lukács' klinge Dostojewskis russischer Messianismus nach (34). Nur fehlt der Hinweis, dass beide Teil der europäischen Kunstreligion waren. Es ging letztlich noch stets darum, auf nichtreligiöse Weise für die Sünden der Menschen Verantwortung zu übernehmen (59).

¹ Thomas Manns Naphta, der „jüdische Jesuit“ im „Zauberberg“, ist bekanntlich nach Lukács' Vorbild gestaltet.

² Zitiert nach LUKÁCS 1985:22.

³ Vgl. LUKÁCS (1965:6f.); er kritisiert die Frühschrift 1963 als „Produkt der geisteswissenschaftlichen Tendenzen“.

⁴ Die „schelle Heldentat“ ist Aleša Karamazov zugeordnet („skoryj podvig“, PSS 14:25). In der „Ästhetik“ hat LUKÁCS (1973, III:23) Dostoevskij erneut die ethische Skepsis gegen die „schnelle Heldentat“ zugute gehalten.

⁵ LENGYEL 1959, 246.

Auf die von Dostojewski in der Puschkin-Rede verkündete Bruderschaft der Russen mit allen Menschen beruft sich der Philosoph beim Auszeichnen russischer, Dostojewskis Puschkinrede abgelesener Solidarität gegenüber auf Täuschung des Ich wie des Du gründender¹ orientalischer und europäischer, die auf „abstrakter Brüderlichkeit“ (1985:181) fuße und „Rassen- und Klassenhass“ (ebda.) nicht nur nicht ausschließe, sondern geradezu fordere. Der Sieg der Kirche als Institution (Prototyp auch ‚der‘ Partei!) wird hier mit Berufung auf Sossima als „luziferische Falle“ (180) gebrandmarkt.

Lukács begrüßte in dieser Zeit das Ersetzen der Gerechtigkeit durch Güte in der Bergpredigt (176). Mit Iwan nannte er die Nächstenliebe unmöglich; an ihre Stelle tritt die bei Nietzsche prominente Fernstenliebe. Wenn ihm Kommunismus aber nur als „Produktionsorganisation“ (124) möglich schien, er ihn zudem „irreligiös“ nennt, wird die noch bestehende Distanz spürbar.

Dostojewskis künstlerische Entwicklung zeichne sich darin ab, dass in seinem Werk die soziale Beziehung zunehmend metaphysisch werde und im letzten Roman (77) gipfle: der Übergang von der Realwelt zur Phantastik sei in den „Brüdern Karamasoff“ am weitesten fortgeschritten. Der „Idiot“ entwerfe Christus noch primär als Natur, was sich an der Berufung auf Holbeins „Kreuzabnahme“ zeige. Im „Großinquisitor“ sei Christus dagegen schon reine Kultur (71). Das Schwanken Iwans zwischen Sein und Nichtsein Gottes wird als Extrem seiner existenziellen Selbstbestimmung erfasst (62).

Wenn Lukács in der „Theorie des Romans“ die Inkongruenz der Seele mit der Welt beklagt, hat er noch stets die Diskrepanz zwischen Innen und Außen im Blick. Rosanow dagegen zeigt an Dostojewskis Beispiel, dass die Inhomogenität im Inneren der Menschen selbst beschlossen liegt. Der Entwurf des eine einzige und zudem feste Position einnehmenden Subjektes ist demnach nichts als literarische und literaturkritische Fiktion. Eine Einsicht des Ästhetikers Lukács in die Bauform des Erzählens bei Dostojewski gilt es dagegen festzuhalten. Sie betrifft den unprosaischen Charakter von Dostojewskis Romanen. Lukács begründet ihn mit der Einsamkeit der Helden: „Solness“ (sic! 58) sowie ihrer Unfähigkeit zum „lebendigen Leben“ (58).² Diese kongruiert mit dem Umstand, dass in diesem Werk das Teuflische funktional geworden ist: „die Dämonie hat Sinn bekommen“ (58).

In der Besprechung der erst 1922 veröffentlichten „Beichte Stawrogins“ lobt Lukács, der Schriftsteller habe sich gegen seine inneren Widersprüche durch-

¹ Lukács bezieht sich hier auf DREUSSEN (1906:39f.).

² Bei Dostoevskij: „Živaja žizn“ PSS 5:176.

gesetzt. In Dostojewskis Welt stehe der überflüssige Mensch der Gegenwartsgesellschaft Stawrogin dem Prediger der christlichen Liebesbotschaft gegenüber. Dostojewski habe wie kein anderer den Kern der Persönlichkeit des anderen erfasst und die Wendung vom Intellektuellen zu Revolutionären als psychologische Notwendigkeit begreiflich gemacht.

Im zweiten Aufsatz wirft Lukács die Fragen auf, weshalb Dostojewski das Akzeptieren des Leidens und eine reformierte christliche Religion gepredigt habe und wieso gerade die Bolschewiki als wahrer Christus erschienen. Die proletarischen Leser sollten ihn nicht als Vorläufer der Revolution begreifen, sondern als jemanden, der mit voller Hingabe nach innerer Wahrheit suchte. Indessen seien seine Probleme Reste der Klassengesellschaft, die erst in einer neuen Gesellschaft gelöst werden könnten. Ob Lukács den Stalinismus tatsächlich als diese neue Gesellschaft erfahren hat, wissen wir nicht.

In der Moskauer Abhandlung von 1943 bezeichnet LUKÁCS (1951:146f.) Aljoscha als „das gesunde Gegenbild zum Fürsten Myschkin“ und findet, dass „die gestaltete Welt Dostojewskijs seine politischen Ideale in ein Chaos“ auflöst (147).¹ Gerade das Chaos bilde seinen Protest gegen die bürgerliche Gesellschaft. Der utopische Traum von einer Welt, in welcher „die Menschen sich kennen und lieben können“ (ebda.) sei der Kern der Werke Dostojewskis. Seine Predigt des Glaubens sei schwach, bezeuge Unglauben:

Er predigt den Glauben, aber in Wirklichkeit – als Menschengestalter – glaubt er selbst nicht daran daß der Mensch seiner Gegenwart in diesem Sinne glauben könne. Wirkliche Tiefe des Gedankens, echte Inbrunst des Suchens haben gerade seine Atheisten. (146)

In seiner „Ästhetik“ wertet LUKÁCS' (1973, IV:212) Dostojewskis Werk nur noch als „Zwischenstation“ auf dem Weg der Befreiung des Menschen von der Transzendenz des Guten und Bösen. Erst Thomas Mann habe im „Doktor Faustus“ das Satanische als versuchte Lostrennung des Einzelschicksals vom Geschick der Menschheit erfasst. In Adrian Leverkühn werde die Autonomie des Kunstwerks und damit „der ganzen modernen Kunstübung“ fassbar. Lukács ist zwar in nicht unbeträchtlichem Ausmaß zu Überzeugungen der 10er Jahre zurückgekehrt, hat aber sein frühes Lob der Ausnahmestellung Dostojewskis nicht wiederholt.² Vor allem aber blieb sein Votum für den Großinquisitor unwiderrufen.

¹ ADORNO (1961:159) hielt unter dem Titel „Erpreßte Versöhnung“ dagegen: „wenn es sich schon um historische Verhältnisse handelt, wären Worte wie gesund und krank zu vermeiden.“

² Nur als Propheten der Probleme des religiösen Atheismus weist LUKÁCS (1973,

16. Neuschreibung der Parabel: Versöhnung von Christentum und Judentum mit Medienwechsel – Franz Werfels Dreiakter „Versuchung“

1912 hat der dem Expressionismus zuneigende Prager jüdische Schriftsteller Franz Werfel während eines Manövers das Drama „Die Versuchung“ verfasst. „Dem Andenken Giuseppe Verdis“ gewidmet, ist der Dreiakter als Disput zwischen Luzifer, dem Erzengel und einem Dichter angelegt, in dem unschwer Werfel selbst zu erkennen ist. Allerdings kommt der Text in seinem hymnischen Ton zugleich als dramatisch nicht besonders gelungene „Programmschrift“ daher¹ und übersteigt so die personale Bindung an den Autor als Held. Theologisch ist für sie die christliche Vorstellung prägend, ohne Menschwerdung sei Gott unvollkommen. Auch Werfels später klar bekannte Überzeugung, Leben sei Leiden – sie konterkariert Iwans Einwand gegen Gottes Schöpfung gleichsam von vornherein – klingt hier bereits an.

Das am 15.10.1921 im Alten Theater in Leipzig uraufgeführte Drama verschränkt das neutestamentliche Geschehen so eigenwillig mit dem Geschehen in der Wüste bei Gizah nach der Aufführung von Verdis „Aida“ wie Dostojewskis Parabel die Wiederkehr Christi auf die Erde in Sevilla mit dem Gespräch der Brüder Karamasoff in der russischen Kneipe des 19. Jahrhunderts. Anders aber als bei Dostojewski tritt hier nicht Christus im eingebetteten Erzählbericht in Erscheinung, sondern der Dichter nimmt selbst das Gespräch auf mit dem Teufel und dem Erzengel.

Wie dem Christus der Evangelien (MATTHÄUS 4, 1-11; LUKAS 4, 1-13; DOSTOJEVSKIJ 1976:229-234) tritt hier der Satan dem Dichter als vorgeblicher Helfer zur Seite (WERFEL 1970:29). Er stellt ihm „Sicherheit der Macht“ (30), eine „Biographie“ (31), „Ruhm“ und (graphisch hervorgehoben) sogar „Unsterblichkeit“ (32) in Aussicht. Schließlich bietet er ihm – gewiss in Anlehnung an Nietzsches Philosophie² – als Schicksal „Den Kampf“ (34) an. Wie Christus widersetzt sich der Dichter den Angeboten des Teufels; er lehnt seine „Metamorphose“ (33) ab und bekennt sich zur Suche nach seiner eigenen „Wahrheit“ (34). Der Erzengel offenbart ihm, dass er der „Verschmähte“ (39) sein wird, dass, wie für Christus, sein „Reich von dieser Welt nicht von dieser Welt ist“ (sic, ebda.). Des Dichters Schlusseinsicht lautet ganz im biblischen

IV:211) ihm noch eine Sonderstellung zu.

¹ HARTMANN 1998:75. Dies tritt auch darin zutage, dass dieser Text die neue Reihe „Der jüngste Tag“ 1913 im Verlag Kurt Wolff eröffnete, in der anschließend Hasenclevers „Das unendliche Gespräch“ und Kafkas „Der Heizer“ erschienen.

² Allerdings liegt Werfel hier Nietzsches Typus des Übermenschen durchaus fern.

Ton: „Denn siehe ich bin die Verkündigung!“ (40) Was Nietzsches Zarathustra für Philosophie und Dichtung leistet, vollzieht Werfels Dichter mit Blick auf christliche Religion und Literatur. Wir treten erneut ein in die Region der Kunstreligion.¹

Aljoschas und Sossimas Allverantwortung steht jenes „erhabene Allerbar-men“ (38) nahe, das der Dichter mit der Welt empfindet. Die charakteristische mediale Funktion, die bei Dostojewski Iwan als Urheber der Parabel übernimmt, beansprucht hier der Dichter im pointierten Fragesatz für sich selbst:

Gott, Gott, bin ich das Medium, das dich ahnungslos in dir Beruhende mit der Welt verbindet, bin ich jener leitende bewußte Stoff zwischen Dir und der Unendlichkeit? (28)

Freilich stellt der Dichter nicht nur seine Ich-Identität („Satan gib mir einen Charakter“, 30) sondern auch gleich sein Mensch-Sein in Frage (29).

Vor allem aber erteilt das sprechende Ich (wie sechs Jahre später Thomas Mann im „Unpolitischen“) dem Programm des politischen Dichters eine klare Absage. Der Teufel hat ihm erfolglos „Kunst als Revolution“ (35) schmackhaft zu machen gesucht.² Während ihm Satan Einsamkeit und Tod in Aussicht stellt (36), verspricht ihm der Erzengel die Geburt (37) und bietet ihm die Überwindung der Individualität an.

Anders als in den Evangelien und anders als bei Dostojewski verändert Werfels Teufel die Standhaftigkeit seines Widersachers. Als Gabe bietet er dem Dichter, der sich ihm verbunden weiß, nun die Rückkehr in Luzifers Lage vor dem Fall an (36). Ganz gegen die Polemik in Ivans Parabel wider die katholische Kirche stellt der Erzengel dem Dichter einen katholischen Dorfgottesdienst vor, den der jedoch aus ästhetischen Erwägungen ablehnt.

Das Gottesbild bleibt in Werfels „Versuch“ recht blass. Im Gedicht „Gottvater am Abend“ stellte er jedenfalls den schwachen Gott heraus:

Nun sind die Lichtlein vergangen,
Nun schlaft ihr auf Erden geschart,
Nun wein ich in meinen langen,
langen weißen Bart. (WERFEL 1967:30f.)

Der Offene Brief an Kurt Hiller mit dem Titel „Die christliche Sendung“ von 1916 legt nun nicht nur Werfels Bezug auf Dostojewskis „Großinquisitor“ völlig offen, sondern auch ihre Verwandtschaft in der Skepsis gegenüber Technik und industrieller Ökonomie:

¹ Vgl. HARTMANN 1998:89: „Dichtung tritt in die Funktion von Christentum ein.“

² Vgl. HARTMANN (1998:82) zur Politisierung Werfels im Ersten Weltkrieg.

Auf der einen Seite der Großinquisitor. Das ist der Glaube an das irdische, räumliche Paradies, das durch weise Herrschaft und vollkommene Gesetzgebung erreichbar ist. Allerdings ist dieses Paradies erst durch ein Bündnis mit dem bösen Geist der Erde möglich. Die Macht kann Steine in Brot verwandeln. Das ist das Geschenk des Teufels, besser der Wechsel, den er ausstellt. Daß aber Steine zu Brot werden, das bedeutet, daß er sich aus den Individuen zurückgezogen hat, und irgendwo in Essen, in Creuzot, in Manchester oder im amerikanischen Bethlehem die Gestalt einer ungeheuren elektrischen Mühle angenommen hat, die Steine in Brot verwandelt. Der Großinquisitor versinnbildlicht den Glauben an die technische Welterlösung, an die Erlösung, die außerhalb des Menschen sich vollzieht, an die Erlösung durch Organisation, Volkswirtschaft, Politik usw. (WERFEL 1975:567)

Werfels Teufel verspricht nicht nur Erfolg, Ansehen und Ruhm, sondern auch „leidloses Leben“ und Unsterblichkeit. Der Dichter überwindet diese Versuchung, indem er (in Christi Nachfolge) auf seiner (hier poetischen) Passion besteht: „Das Leid, das Leid gerade ist es, was ich suche. Satan, Satan, ewiger Geist, blamiere dich nicht!“ (30). Auch lässt er sich von Zartheit“ und „Demut“ nicht abbringen. Schließlich wird er vom Erzengel als „Mittler“ in die Welt entsandt, dem bestimmt ist, „der Verschmähte“ zu sein (39).

17. Langwierige Analyse als Fortschritt des Erzählens bei trügerischer Verschiebung des Religiösen ins Nationale – Stefan Zweig

Sieben Jahre (1912-1919) hat Stefan ZWEIG (1999:222) an seinem Dostojewski-Essay gefeilt und doch bekannt, dass er ihn für misslungen halte. Das Gleichnis fasst er als Ausdruck von Dostojewskis „Gottesqual“: Sie habe den Romancier dazu verführt, sie als vorgebliche „Gottesliebe“ anzupreisen:

Er selbst ist ihr nicht ausgewichen, als Märtyrer hat er den Zweifel auf sich genommen. Aber der Menschheit, der unendlich geliebten, will er ersparen, wie sein Großinquisitor will er der Menschheit die Qual der Gewissensfreiheit sparen und sie einwiegen in den toten Rhythmus der Autorität. So schafft er, statt hochmütig die Wahrheit seines Wissens zu verkünden, die demütige Lüge des Glaubens. (198f.)

Zweig identifiziert Dostojewski demnach vorbehaltlos mit jenem Großinquisitor, der die Herdenmenschen täuscht.¹

Dieser Täuschung folge eine zweite: Dostojewski verschiebe das religiöse Problem ins Nationale² und verleihe ihm den Fanatismus des Gottesproblems. Schatow antworte ja sogar ganz ehrlich auf die Frage nach seinem Glauben: „Ich

¹ Der These vom „toten Rhythmus der Autorität“, der sich dem Leser vermittele, wird der Kulturphilosoph Michail Bachtin aufs Heftigste widersprechen. Die Opposition von hoher Kunst und falscher Ideologie behauptete schon Gor'kij.

² Zweig argumentiert hier in erkennbarer Kenntnis der Thesen Merežkovskijs.

glaube an Rußland“ (199). Zweig durchschaut den verschobenen Messianismus dieses „russischen Christus“. Ganz anders als Scheler sieht er den Russen nicht als Verkünder eines anderen Glaubens, sondern als Glaubensprediger vor (west)europäischen Ungläubigen. Zugleich (195) bestimmt er Dostojewski indes als einen, der Gott brauche, ihn aber nicht finde.

In Zweigs oben registrierter Identifizierung Dostojewskis mit dem Großinquisitor und dem daraus resultierenden Eintrag des Romanciers in die Tradition liegt das auch von ihm selbst empfundene Ungenügen dieser Deutung. An anderer (vermutlich später verfasster) Stelle definiert er Dostojewski nämlich als „Gegensatzmensch“ (204) und weist ihm so einen Ort zumindest in der Nähe der Moderne zu. Wo er auch eine künstlerische Zuordnung versucht, gelangt er (wie zuvor schon Iwanow) wohl eher wert- und gattungshaft denn historisch zur griechischen Tragödie und (das ist neu) – zu Shakespeare (174). Verwandtschaft zeige der Schriftsteller nur mit Rembrandt¹ (163). Hesse bringt biographische Lebensmühsal, das Nebeneinander von Gegensätzen, das Streben nach Schönheit der Seele und religiöser „Allmenschlichkeit“ (164) beider zur Geltung, ohne indes auf die Rolle des Bildlichen in Dostojewskis Erzählkunst einen Gedanken zu verwenden.²

Zweig ist neben Rosanow und Wolynski einer der ersten, die sich um eine Würdigung der Sprachkunst Dostojewskis bemühen. Er lobt unter der Dostojewskis Selbstcharakteristik folgenden Überschrift „Realismus und Phantastik“ (146) die Anschaulichkeit der Figurenrede und weist ihr symbolische Bedeutung zu.³ Die Redeweisen zeichneten die jeweils sprechenden Personnages aus. Wichtiger noch ist sein Hinweis auf Anomalien der Figurenrede, auf Redestau und Brüche in der Intonation:

Die Weltliteratur kennt keine vollkommeneren plastischen Gebilde als die Aussprüche der Menschen Dostojewskis. Die Wortstellung ist symbolisch, die Sprachbildung charakteristisch, nichts zufällig, jede abgebrochene Silbe, jeder weggesprungene Ton die Notwendigkeit selbst. (152)

Unterbrechungen, Stockungen, Wiederholungen deutet Zweig als Ausdruck seelischer Zustände der Figuren. So erscheine vor dem Leser nicht nur, was die Figuren tatsächlich sagten, sondern auch, was sie eigentlich sagen wollten und

¹ Diese Zuordnung wiederholt dann der Kunsthistoriker MEIER-GRÄFE (1926).

² In der historischen Miniatur „Der Märtyrer“ hat ZWEIF (1913:34) Dostoevskijs Erlebnis der Scheinhinrichtung in dithyrambischem Ton als das künftige Schriftstellerleben bestimmende Wiederholung des Kreuzestodes Christi dargestellt.

³ Dagegen hat KAUS (1923:122, 90) die Komposition der Romane Dostoevskijs architektonisch gesehen und – mit NÖTZEL (162f.) – musikalisch gehört.

vor allem das, was sie zu verschweigen suchten. Aus der Rede träte das Bild des Sprechenden dabei sogar physisch in Erscheinung. Den „ganzen Charakter“ hört Zweig (obschon es sich eingestandenermaßen um Übersetzungen handelt) im „Rhythmus seiner Rede“ (134). Letztlich spricht Zweig nicht nur vom phantastischen, sondern auch vom „dämonischen Realismus“ (150) des Russen. Mit dem Dämonischen sind wir auch wieder bei der trügerischen Wirkung dieser Erzählprosa angelangt. Zweigs Lob der Erzählkunst steht so auf gespanntem Fuße mit seinem Tadel ihrer Ideologie.

18. Apokalypse Europas mit Heimkehr nach Asien – Hermann Hesse

Auch die Karamasows haben hundert Deutungen,
meine ist nur eine davon, eine von hundert.

(HESSE 1970:330)

Ein Jahr nach Ende des ersten Weltkriegs hat Hermann Hesse seine „Einfälle bei der Lektüre Dostojewskis“ unter dem Titel „Die Brüder Karamasow oder Der Untergang Europas“ veröffentlicht. Wie Mereschkowski und Scheler betrachtet er den Roman und das Gleichnis von komparatistischer Warte her. Der im Werk Dostojewskis zum Ausdruck kommende europäische Niedergang bedeute zugleich die Heimkehr nach Asien „zu den Faustischen Müttern“ (321) und lasse – wie jeder Tod – eine Neugeburt erwarten. Der Untergang Europas artikuliere sich in der Abkehr von einer bestimmten Ethik und Moral zugunsten undefinierten „Allesverstehens“ (321). Sossima unterscheide noch Gut und Böse, schenke seine Liebe aber vorwiegend den Bösen. Aljoscha habe die Trennung des Positiven vom Negativen bereits aufgegeben, und sei unterwegs vom Heiligen zum Weltzugewandten, während sich in Dmitrij der Schurke zum Heiligen wandle. Iwan wiederum erfahre eine Metamorphose vom europäischen Menschen zum Rohmaterial des ungeformten neuen, russischen Menschen.

Diesen neuen Menschen verkörperten die Karamasoffs als zugleich verbrecherischen Richter und unschuldigen Täter. Die wahren Mörder seien hier Staatsanwalt und Geschworene. Erlaubtes und Verbotenes büßten ihre Differenz ein. Den Karamasoffs genüge es, die Tat erwogen, von ihr geträumt zu haben. Das Wichtige finde im Unterbewussten statt. Dieser Mensch regrediere zum Tier, liefere sich dem Triebhaften aus und zeige „in der Seele Dränge, für die man keinen Namen hat“ (329). Mit Nietzsche gesprochen, wird das Apollinische gestürzt vom Dionysischen. Die gemeinsame Überschrift der Dostojewski-Artikel von 1920 lautet: „Blick ins Chaos“.

Das neue, Europas Geist zerstörende Ideal Asiens sei durchweg amoralisches Denken und Fühlen¹. Es bilde in der Kombination von Aljoscha und Iwan (und wir können mit Blick auf die Parabel hinzufügen: von Inquisitor und Christus) den Demiurgen, den Teufel-Gott. Es läuft hinaus auf „Umdeutung verbrauchter Symbole“, auf „Umwertung der Werte“ (333). Das Überraschende aber ist, und hierin liegt das Wesentliche von Hesses Einsicht: In Christus hat das asiatische Denken seinen wirkungsvollsten Vertreter (334)!

Zwei gegenstrebige Mächte sieht der Dichter 1925 im Werk des Russen wirken: todbejahende Verzweiflung über das Erleiden des Bösen und als Himmelskraft wirkendes Gewissen (305f.). Und er findet in diesen Romanen ein nach dem Gesagten doch überraschendes „Wissen um Erlösung“ (307).

Hesses Urteil zum „mythischen Roman“ über die Karamasoffs irritiert, weil es das Spiritistische auf Kosten der Kunst lobt: „Je weniger Kunstwerk so ein Weltbuch ist, desto wahrer ist vielleicht seine Prophetie“ (334). Soviel Bedeutsames werde mitgeteilt, dass dies nicht „Dichtwerk“, „nicht von einem einzelnen erfunden“ sein könne.² Das Bedeutsamste sei Karamasoffs Unschuld. In ihr ereignen sich Sturz und Aufstieg des Apollinischen ins Dionysische. Anders als der Spätromantiker Hesse sehen wir darin eine individuelle narrative Kunstreligion. Ihr ist André Gide gerechter geworden.

19. Umgehung der Parabel aus religiösen Gründen – André Gide

André Gide, der 1923 seine seit 1908 verfassten Aufsätze und Vorträge über Dostojewski zu einem wirkungsvollen Buch zusammenfasste, widmete sich darin³ (wenngleich deutlich weniger ausführlich und eindringlich als den „Dämonen“ / „Besessenen“ und dem „Idioten“) zwar wiederholt auch dem Roman „Die Brüder Karamasoff“, hat dabei aber die Parabel „Der Großinquisitor“ bezeichnenderweise völlig ausgespart. Wir vermuten, der evangelische Christ Gide habe die Herausforderung dieser Parabel gescheut.

¹ Hier scheint die Scheler-Lektüre zu fruchten.

² Unterfütter bilden Wundts Kulturpsychologie und Hesses Orientalismus. Zur Wirkung Dostoevskijs in Hesses Werk, zumal im „Steppenwolf“ (Ivan Karamazov vs. Harry Haller), vgl. Martin ANDERLE (1975) und Michel CADOT (1996).

³ Neben Dostoevskij gaben ihm Montaigne, Goethe und Nietzsche die wichtigsten Impulse. Nietzsche habe Eifersucht auf Christus an den Tag gelegt, während Dostoevskij die Erhabenheit Christi in Demut erfahren und gewusst habe, dass gerade der sein Leben verliere, der es zu bewahren trachte (71f.). Gide (136) hat auch hingewiesen auf gewisse Ähnlichkeiten zwischen Dostoevskijs Werk und dem Oeuvre von William Blake (1757-1827), zumal dessen Ideenschrift „The Marriage of Heaven and Hell“ (1790-1793).

Dostojewski ist für Gide ungeachtet aller bekannten Glaubenszweifel des Russen „durch und durch Christ“ (s.a.:157)¹. Darauf fußt auch die Ansicht, die „Frage des Übermenschen“ führe beim russischen Romancier letztlich allein dazu, dass „zutiefst nur die Wahrheiten des Evangeliums siegen“ (142). Gerade diesen Sieg bietet ja Iwans Parabel nicht – zumindest nicht ohne Hinzunahme seines Gesprächs mit Aljoscha! Und so besiegt Gide mit dem Remedium Dostojewski letztlich seine eigenen Glaubenszweifel²:

Auf jeden Fall war Dostojewski fest davon überzeugt, wie auch ich es bin, daß in den Wahrheiten des Evangeliums keinerlei Unklarheit ist, – und das ist das Wichtigste. (142)

Urquell des Ethischen ist für ihn wie für Dostojewski die Suche nach Gott. Auch die Volksbewegung sei letztlich die Konstruktion von Gott als „eine synthetische Persönlichkeit“ (162).

Modern ist Gides Dostojewski-Bild durch seine Einsicht in den konstitutiven wechselseitigen Ausschluss des Heiligen und des Künstlerischen (143). Vor seinem Hintergrund versteht er Dmitris Ausruf nach der Proklamation von Schillers „Ode an die Freude“ geradezu als künstlerisches Programm:

Die Schönheit, was für ein fruchtbares, schreckliches Ding; ein furchtbares Ding. Da ringt Gott mit dem Teufel; und der Kampfplatz ist das Herz des Menschen. (144)

Dabei sei die künstlerische Welt Dostojewskis voller beispielloser Widersprüche und Inkonsistenzen, die sich nicht zu einem System fügen ließen. Sossima werde nicht als Heiliger vorgeführt, sondern als Mensch, dem sich der Weg zum Heiligtum durch das Opfer des Verstandes erschließe (88). Die gegenläufige Sucht Iwans, alles rationell zu ergründen, verleihe ihm wie allen Intellektuellen im Werk des Russen eine teuflische Rolle.³

So teilten die drei Brüder Karamasoff die moralische Welt dergestalt untereinander auf, dass Iwan das Intellektuelle, Dmitrij die Leidenschaft und Aljoscha die Mystik besetze. (42) Die innere Disparität des Dostojewskischen Einzelmenschen erfasst Gide als „das Zusammenwohnen entgegengesetzter Gefühle“ (100), als „Zwiespältigkeit“, die „bis ins Absurde übertrieben“ werden könne. Das Ziel der Stetigkeit, die Bemühung „sich selbst nachzuahmen“, indem man die eigene Vergangenheit in die Zukunft zu retten suche, begreift Gide

¹ Gide verwarf Claudels Kritik an Dostoevskijs Christusbild (Sofi OLLIV'E 1996).

² Am 4. August 1922 notierte Gide, er breite seine eigene Ethik unter dem Deckmantel Dostoevskijs aus.

³ Der Protestantismus neigt Gide zufolge dazu, das Dämonische hintanzustellen (139).

dagegen als *Movens* der meisten Handlungen des Menschen. Dostojewski stelle eine innere Inkonsistenz des Menschen heraus, die den Streit zwischen Pflicht und Neigung übersteige, den Emma Bovary an den Tag lege. Während bei Flaubert nur die prägende Kraft des Vorbildes und das ungezwungene Leben des Ich gegeneinander anträten, während in Robert Louis Stevensons „Strange Case of *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*“ (1886) lediglich ein einziger Körper zwei Bewohner beherberge, eigne den Figuren Dostojewskis nicht nur die Gleichzeitigkeit von alledem, sondern auch ihr Wissen darum (101). So könne ein Gefühl aus den gegenteiligen Strebungen von Liebe und Hass zugleich geboren werden.

La Rochefoucault habe die Eigenliebe als einzige Triebkraft des menschlichen Handelns bloßgelegt und damit möglicherweise die Entwicklung der Psychologie für zwei Jahrhunderte gehemmt (106). Dostojewski dagegen zeige das Amorphe der menschlichen Psyche. Gide entdeckt den französischen Ästhetismus, den „Widerwillen gegen alles Gestaltlose“ (107) als mögliches Rezeptionshindernis für Dostojewskis komplexe Figuren. Während das Aussparen der Parabel vom Großinquisitor Gide vor dem eigenen Glaubenszweifel bewahrte, erschloss ihm die Komplexität der Figuren Dostojewskis die Offenheit einer künstlerischen Welt, in der die Figuren die eigenen Willenstrebungen ernst nehmen und sich dem Risiko der Freiheit aussetzen.

20. Erhabene Religion des Augenblicks im Ewigen und des Ewigen im Augenblick – Paul Natorp

Hans-Georg Gadamer (1995:18) erinnerte sich in den 1990er Jahren daran, in den frühen 1920er Jahren in Marburg einen Vortrag seines akademischen Lehrers Paul Natorp über Dostojewski¹ gehört zu haben. Er sei vorgetragen worden bei Kerzenlicht (das aber möglicherweise wegen Stromsperre nötig gewesen sei) und habe dem Ende des Neukantianismus ein eigenwilliges Gepräge verliehen. 1923 wurde Heidegger nach Marburg berufen.

Der Cohenschüler Paul Natorp, Begründer einer auf Relationen fußenden und auf Lebenspraxis zielenden Erkenntnistheorie, die sein Schüler Cassirer zur Funktionstheorie fortgeführt hat, sah das Gefühl, die unmittelbare Selbstwahrnehmung, als Quelle der Religion an. Religion gründe in Subjektivität und führe erst über die Unendlichkeit des Gefühls zur Transzendenz. Die Beschäftigung mit dem Prosawerk des Russen bot Natorp Gelegenheit, die Reflexion über

¹ GADAMER (1991:122) hat die Wirkung Dostoevskijs auf sein eigenes Denken einmal lakonisch im Vergleich mit der seiner Lehrer Paul Natorp und Nicolai Hartmann formuliert: „Aber wichtiger war die Wirkung, die Dostojewski und die deutsche Diederichs-Ausgabe der Schriften von Sören Kierkegaard ausübten.“

abstrakte Subjekt-Objekt-Beziehungen¹ zur verlassen zugunsten der Rücksicht auf das konkrete Individuelle, die dann sein Nachlasswerk „Philosophische Systematik“ (1958) bietet (RESSEL 2003: 283).

In seiner Schrift „Fjodor Dostojewskis Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrisis“ hat Natorp 1923 als einziger deutscher Philosoph im Diskurs dieser Zeit mit Blick auf den Großinquisitor die religiöse Karte gezogen. Er allein hat Dostojewskis Alternative von „Menschgott“ und „Gottmensch“ aufgegriffen, und er verknüpfte sie im Bewusstsein, dass „alles Leben sich heilig“ ist, „es weiß sich selbst“ (NATORP 1923:6), zur Einsicht, die endliche Lösung erfordere mit Blick auf die „gänzliche Erhabenheit“ die „Überendlichkeit des letzten tiefsten Lebens der Seele“ (7). Gestützt auf Wolynskis Buch „Das Reich der Karamasoff“ mit ihrer These von der „Gegenwart des Unendlichen im Unendlichkleinen“² erscheint ihm kraft Aljoschas Gegenplädoyer zur Rede des Großinquisitors in der „Augenblicklichkeit des Ewigen, Ewigkeit des Augenblicklichen [...] Gott“ und ist für ihn „der gelebte Augenblick, aller gelebte Augenblick, unmittelbar zu Gott“ (23).

Der Neukantianer Natorp findet in Dostojewskis Schrift, gewiss auch gegen Nietzsche, die „sittliche Verantwortung des Menschenwillens“ (32), und er liest in der von ihm Dostojewski selbst zugeschriebenen „Rettung der Welt durch Schönheit“ den „Durchblick auf das ewig neue, ewig freudige, echte Sein“ (Natorp 1923:34). Für Natorp löst sich die „Krise der Gegenwart“ in dieser von Dostoevskij profilierten „ewigen Gegenwart“.

Der Romancier verhalte sich nicht als psychologischer Beobachter, der das lebendige Leben der Lebensunmittelbarkeit entreiße. Die Beziehung Dostojewskis zur Psyche seiner Figuren (die Mittlerrollen des abstrakten Autors und des Erzählers kennt er nicht) fasst Natorp als eine „Psycho-logie“ im wörtlichen Sinne, die das Psychische nicht zu logisieren sucht, sondern „was sonst unter logischen, ethischen ästhetischen, religiösen Kategorien aufgefaßt wird, zurück[zu]versetzen in die Unmittelbarkeit, in die volle Individualität, das heißt wörtlich Ungeteiltheit, Unteilhaftigkeit des lebendigsten Lebens der Psyche“ (1f.). Ganz anderes bietet die Psychoanalyse.

¹ Vgl. CASSIRERS (1925) Nachruf auf Natorp.

² Es gemahnt an Bergsons Streben, den überschätzten quantitativen Unterschied des Großen und Kleinen einzuebnen zugunsten qualitativer Unterschiede.

21. Psychoanalytische Nichtanalyse der Parabel bei Sigmund Freud und Jolan Neufelds Deutung als Ödipus-Komplex

Für den Band „Die Urgestalt der Brüder Karamasoff“, der als einer der parallel zu den Werken Dostojewskis in der Piper-Gesamtausgabe erscheinenden Zusatzbände geplant war, hat Sigmund Freud 1927-1928 auf Einladung der Herausgeber Fülöp-Miller und Eckstein den Aufsatz „Dostojewski und die Vätertötung“ verfasst. Obgleich der Psychoanalytiker schon im zweiten Absatz bekundet „„Die Brüder Karamasow“ ist der großartigste Roman, der je geschrieben wurde, die Episode des Großinquisitors eine der Höchstleistungen der Weltliteratur“ (FREUD 1969:271) und so den Zusammenhang zum Gegenstand des Bandes herstellt, handelt der Aufsatz nur in diesem fünfzeiligen Absatz von Dostojewskis Roman.

Dieser Verzicht wird mit der These „Leider muß die Analyse vor dem Problem des Dichters die Waffen strecken“ (271) allzu summarisch begründet. Freud hat ja in anderen Fällen durchaus das Sezierbesteck des Analytikers auch an literarischen Texten erprobt. Daher ist die Frage zu stellen, weshalb er hier auf die Textanalyse verzichtet.¹ Ehe er den Dichter und vor allem sein Werk als Objekt seiner Untersuchung verabschiedet, hat Freud Dostojewskis „reiche[n] Persönlichkeit“ (271) auf aufschlussreiche Weise in „vier Fassaden“ zergliedert: Den Dichter, den Neurotiker, den Ethiker und den Sünder. Den Ethiker nimmt er sich zuerst vor. Wer Dostojewskis selbstlose Sorge für die Familie seines Bruders auch nur von Ferne kennt, wird Freuds Urteil, er habe „das Wesentliche an der Sittlichkeit, den Verzicht, nicht geleistet“ (271) so nicht stehen lassen. Ja, Freuds pauschales Urteil:

Dostojewski hat es versäumt, ein Lehrer und Befreier der Menschen zu werden, er hat sich zu ihren Kerkermeistern gesellt; die kulturelle Zukunft der Menschen wird ihm wenig zu danken haben

sowie seine Anklage, der Autor sei „nach den heftigsten Kämpfen, die Triebansprüche des Individuums mit der menschlichen Gemeinschaft zu versöhnen“ „rückläufig bei der Unterwerfung unter die weltliche und geistliche Autorität, bei Ehrfurcht vor dem Zaren und dem Christengott“ gelandet, wird heute kaum noch einer unterschreiben. Und seine Unterstellung, Dostojewski habe sich an einem „unreifen Mädchen“ vergangen (272), ist von der Kulturgeschichtsschrei-

¹ Dies obgleich der amerikanische Psychoanalytiker BREGER (1989:1) betont, die Träume in Romanen wie „Die Brüder Karamasow“ bezeugten Dostoevskijs eigenes psychoanalytisches Wissen. Vgl. auch DEMPFS (1946) kritische Analyse.

bung ebenso wenig erhärtet worden wie die zähe Legende, sein jähzorniger und grausamer Vater sei von seinen Leibeigenen erschlagen worden. Verblüffung stellt sich ein, wenn Freud seine These, Dostojewski sei ein (potentieller) Verbrecher, auf die Sujetwahl von dessen Werken gründet. Nicht nur Arthur Conan Doyle wäre dann ein potentieller Serienmörder.

Am Gegenstand des Vatermordes kommt Freud dann doch (281) ausdrücklich auf den Roman zurück, den er als Ersatzhandlung Dostojewskis interpretiert. Hier nun missdeutet der Analytiker eine Klosterszene aus dem Roman so evident, dass deutlich wird, weshalb er an der für ihn potentiell durchaus relevanten Parabel vom Großinquisitor vorbeigeht.

Der Staretz hat im Gespräch mit Dmitri erkannt, daß er die Bereitschaft zum Vatermord in sich trägt, und wirft sich vor ihm nieder. Das kann nicht Ausdruck der Bewunderung sein, es muß heißen, daß der Heilige die Versuchung, den Mörder zu verachten oder zu verabscheuen, von sich weist und sich darum vor ihm demütigt. Dostojewskis Sympathie für den Verbrecher ist in der Tat schrankenlos, sie geht weit über das Mitleid hinaus, auf das der Unglückliche Anspruch hat, erinnert an die heilige Scheu, mit der das Altertum den Epileptiker und den Geistesgestörten betrachtet hat. (282)

Die Achtungsgeste des Starzen ist durchaus nicht dem potentiellen Verbrecher gewidmet, sondern der Einsicht in den Umstand, dass Dmitri die Schuld am Tod des Vaters auf sich nehmen wird, obgleich er ihn nicht getötet hat. Das von Sossima vertretene Prinzip der Allverantwortlichkeit wird durch diese Handlung des Karamasoff-Sohns beispielhaft praktiziert. Und Dmitri tritt hier in die Tradition jener *imitatio Christi* ein, die der Großinquisitor in seiner Rede gegenüber dem inhaftierten Christus so vehement zu entkräften sucht. Der Opferkultur, die mit dem Vatermord rechnet, und der auch Freud mit seinem Ödipus-Komplex Tribut zollte, tritt hier die Gabe-Kultur dessen entgegen (GRÜBEL 2006), der freiwillig die Tat des anderen auf sich nimmt.

Sigmund Freud hat seine Deutung von Dostojewskis Werk als „Vatertötung“ auch mit dem Verweis auf Jolan-Neufelds „treffliche“ (286) Dostojewski-Analyse von 1923 begründet. Die Freudelevin hatte Dostojewski und sein Werk völlig konsequent nach dem Modell des Ödipus-Komplexes gedeutet. Sie stützte sich dabei vor allem auf die 1920 erschienene deutsche Übersetzung der tendenziösen Dostojewski-Schilderung seiner Tochter und bescheinigte dem Romanzier aufgrund der Familienkonstellation, vor allem des frühen Todes der Mutter und des sadistischen Vaters, einen Ödipus-Komplex. Wie ihre Lehrer Freud setzt auch die Schülerin lebenden Mensch und Artefakt völlig umstandslos ineins: „Es ist ein ewiger [!] Ödipus, der dieses Leben lebte und diese Werke dichtete, ein Mensch, der mit seinem Ödipuskomplex nie engiltig [sic] fertig

wurde.“¹ (NEUFELD 1923:6). Inzestuöse Phantasien des Romanciers belegt sie mit der Stelle im Roman „Die Brüder Karamasoff“, wo der Sohn Iwan am Tag der Ermordung des Vaters durch Smerdjakow nach Tschernomasnje fährt – wie einst der Verfasser selbst als Knabe (14)².

Iwans Frage vor Gericht, die den Beschuldigten Mitja entlasten sollte, wer von den Brüdern nicht den Vater habe töten wollen, übersetzt Neuhaus in die Phrase „Ich wollte meinen Vater töten“! und legt sie dem Verfasser in den Mund. Auch die Empathie für die Orthodoxe Kirche wurzelt NEUFELD (44) zufolge in Dostojewskis Ödipuskomplex; dem Starzen Sossima wird die Rolle einer Vater-Imago zugeschrieben. Aljoschas Irritation, weil der Starze statt unverweslich zu sein, Verwesungsgeruch verströmt, wird zum Signal für des Verfassers „Analerotik“ (60). Das Einnehmen der Genussmittel starker Kaffee und schwarzer Tee sowie das Rauchen auf Seiten der Brüder gilt als Symptom für des Verfassers Fixierung auf „Munderotik“...

Hin-und-hergerissen zwischen Liebe zum Vater und Mordlust, habe der „Neurotiker“ (66) Dostojewski alle seine Romanfiguren mit einer mehr oder weniger neurotischer Psyche versehen (94). Von der Mutter als Kind vernachlässigt und vom Vater eingeeignet, habe er seine Tagträume in eine Prosa gegossen, die mit seinem gesamten Leben eine einzige gemeinsame Quelle haben: „sie entstammen alle seinem Ödipuskomplexe“ (95).³ Leider ist weder dieser Analyse noch Freuds eigenen Äußerungen über Dostojewski etwas über dessen und Iwans Gottesbild enthalten, noch bezieht sich Freud in seiner Gottesdeutung („Der Mann Moses und die monotheistische Religion“) auf Dostojewski.⁴ Die Gegenüberstellung vom guten Künstler und schlechten Ideologen kongruiert mit Zweigs Dostojewski-Bild. Noch anders wendet D.H. Lawrence seinen anfänglichen Verriss der Parabel in ihr Lob.

¹ Auch die Dostoevskij unterstellte Beteiligung am Anschlag an den Zaren deutet NEUFELD (24) als verschobenen Vaternord.

² Diese Fahrt Iwans verbindet NEUFELDS (28) zugleich mit der Entstehung von Dostoevskijs Wolfsphobie.

³ Die von Freud 1925 in russischer Sprache herausgegebene Schrift ist in ETKINDS (1996) „Geschichte der Psychoanalyse in Rußland“ leider ebenso unberücksichtigt geblieben wie in Bachtins und/oder Woloschinows Freudkritik (VOLOŠINOV 1926, die Autorschaft ist umstritten). ETKIND (1996:232f.) hätte insbesondere dort, wo er mit Blick auf die Dostoevskij-Analyse das Verhältnis von Sigmund Freud zu Tatjana Rosenthal bespricht, Joland Neufeld nicht übergehen dürfen.

⁴ JOVANOVIĆ (1987-1988) betont, neben der Vaternordung wirke die Gottessohnschaft als gleichwertiges Motiv und Grundmythos in den „Brüdern Karamazov“.

22. Der Großinquisitor als Reformer der Lehre Christi – D.H. Lawrence

Der Schriftsteller D. H. Lawrence veröffentlichte in seinem Todesjahr 1930 eine Einleitung in die englische Übersetzung der „Brüder Karamasoff“. Er hatte gemeinsam mit Samuel Solomonovich Kotliansky (1882-1955), dem aus dem ukrainischen Judentum stammenden Geschäftsführer der bedeutenden Literaturzeitschrift „Adelphi“, Übersetzer auch Tschechows und Rosanows, den letzten Roman Dostojewskis ins Englische übertragen. Dabei fertigte Kotliansky eine Rohübersetzung an, die Lawrence, des Russischen kaum mächtig, in geschmeidiges Englisch brachte.¹ Der Freund bat Lawrence, die Einleitung zu verfassen. Sie trägt den Namen des Schriftstellers.

Lawrence' kurze „Introduction“ zählt zu den provokantesten Deutungen der Parabel. Gleich zu Beginn zitiert er seine Antwort auf John Middleton Murrys Urteil, die Parabel sei der Schlüssel zu Werk Dostojewskis: ““Why, it seems to me just rubbish.”” (283) Noch stets halte er sie für ein zynisch-satanisches „piece of showing-off“ (ebda.) voller Blasphemie. Doch die erneute Lektüre habe zugleich eine unabweisbare Kritik an Christus zutage gefördert. Ihre Unwiderlegbarkeit folge aus der gesamten historischen Erfahrung der Menschheit: Hier weise letztlich die Realität selbst die christliche Illusion in ihre Schranken.

Dem Gleichsetzen des Großinquisitors mit Iwan Karamasoff und dem Verfasser des Romans begegnen wir zwar wiederholt, hier aber hat sie extreme Konsequenzen: Der Sohn eines Bergarbeiters und einer Lehrerin sieht Russlands Stalinismus („mechanical despotism“, 285), Mussolinis Faschismus (den er aus eigener Anschauung kannte) und Englands „longing for a despot“ (ebda.) als nicht nur zeittypische, sondern auch -adäquate Erscheinungen an.² Es ist keineswegs nur ein provokativer Gestus, mit dem Lawrence die Fähigkeit der Mehrheit der Menschen zur Freiheit in Abrede stellt, hier apostrophiert er als

¹ Wie ROBERTS und MOORE (1968:XII) ausführen, wollte Lawrence nicht zu oft auf den Titelseiten als Übersetzer in Erscheinung treten, um seinen Ruf als Schriftsteller nicht zu gefährden. Auch mit Leonard und Virginia Woolf arbeitete Kotliansky als Übersetzer zusammen. Kotlianskys Übersetzung von Vasilij Rozanovs „Solitaria“ (ROZANOW 1927), mit dessen Kommentar des Großinquisitors der Übersetzer wohl gleichfalls vertraut war, hat er (LAWRENCE 1927) lobend besprochen. Eine Untersuchung der übersetzerischen Zusammenarbeit Kotlianskys und Lawrence' scheint noch ausstehen. Sie wäre von Belang, da der Schriftsteller auch in die Gedankenwelt Dostojewskijs eingegriffen und so dessen Rezeption in der englischsprachigen Welt mitgeprägt zu haben scheint (vgl. ROBERTS und MOORE 1968:XII).

² Allerdings kritisiert er Stalins Reich, weil es statt eines irdischen Brotes, das himmlisches Brot sei, totes Brot reiche, dem es am „Osterkuss“ (288) gebreche.

ihren Grund das allgemeine Unvermögen, zwischen Geld und wahrem, „lebendigem Leben“ (vivid life, ebda.) zu unterscheiden.¹ Die Mehrheit der Menschen könne das Gute einfach nicht vom Bösen trennen, weil dies gerade in den entscheidenden Fällen ihre Kräfte übersteige.² Daher müsse eine kleine Minderheit ihr die Wahl abnehmen. Ein solches Plädoyer für die Aristokratie aus dem Mund eines Arbeitersohns war im England der frühen 30er Jahre starker Tobak.³

Den Gipfel der Herausforderung bildet Lawrence' Deutung von Christi Kuss auf die Lippen des Großinquisitors – der artikuliere ebenso Zustimmung wie der Kuss, den Aljoscha seinem Bruder gibt. Der Gottessohn sei endlich zur Einsicht gelangt, dass die Weltsicht des Kirchenfürsten im Gegensatz zu seiner eigenen die Wirklichkeit tatsächlich treffe.⁴ Und unbezweifelbar spreche der Großinquisitor „Dostoevsky's own final [!] opinion about Jesus“ (ebda.) aus.

Die Unterscheidung, die der Verfasser zwischen „earthly“ und „heavenly bread“ (287) trifft, zeigt indes an, dass er keineswegs eine grundsätzlich areligiöse Haltung einnimmt. Vielmehr „korrigiert“ er – nun forsch über den Großinquisitor hinausgehend – Christi Lehre: Im irdischen müsse das himmlische Brot in Erscheinung treten. Diese Auffassung, die im Physischen das Metaphysische zu fassen sucht, klingt als lese Lawrence Iwans Parabel mit der Brille von Rosanows Lebensreligion.⁵

¹ Der Ausdruck „vivid life“ ist ein Zitat aus Dostoevskijs „Spieler“ (Igrok, PSS 5:176; vgl. auch oben Abschnitt 15 zu Lukács, 291).

²² “[...] most men *cannot* choose between good and evil, because it is so extremely difficult to know which is which, especially in crucial cases” (290). Man bedauert es, dass Lawrence keine Gelegenheit hatte, Zeuge von Stalins Großem Terror und Hitlers Holocaust zu werden und fragt sich, ob er wohl auch dann seiner doch sehr radikalen Überzeugung treu geblieben wäre.

³ So stopfte HARRISON (1996) Lawrence mit Yeats, Lewis, Pound und Eliot in den Topf der „reaktionären Intellektuellen“. Bei Lawrence machte er zudem einen Hang zum Sadismus aus.

⁴ Diese Idee scheint vorbereitet von NIETZSCHES (1980:95) These im „Zarathustra“, Christus sei zu früh gestorben; reifer geworden, hätte er seine Lehre widerrufen: „Glaubt es mir, meine Brüder! Er starb zu früh; er selber hätte seine Lehre widerrufen, wäre er bis zu meinem Alter gekommen! Edel genug war er zum widerrufen.“ Zur Rezeption Nietzsches durch Lawrence vgl. MILTON 1978. Vgl. auch DE LUBAC 1950:242.

⁵ H. STAMMLER (1959, 1974) hat nicht ohne Grund Lawrence' Nähe zur Apokalyptik Rozanovs konstatiert.

Lawrence rechtfertigt nicht nur das menschliche Begehren nach Brot sowie den Wunsch nach Wunder, Geheimnis und Autorität, er behauptet auch, Christus habe selber Anspruch auf Wunder und Autorität erhoben:

If Jesus cast aside miracle in the Temptation, still there is miracle again in the Gospels. And if Jesus refused the earthly bread, still he said: "In my Father's house are many mansions." And for authority: "Why call ye me Lord, Lord, and do not the things which I say?" (288)

Lawrence hält das Christentum für ein Ideal, das freilich an der Wirklichkeit des Menschen vorbeigehe, weil der im Regelfall die ihm darin auferlegte Verantwortung nicht tragen könne. Während Christus den Menschen als einen liebe, wir er sein solle, liebe der Großinquisitor ihn so, wie er sei: mit all seinen Schwächen.

Nun gelingt Lawrence am Schluss seiner Einleitung ungeachtet des anfänglichen Verrisses der Parabel eine überraschende Wendung ins Positive. Die im Kuss für den Großinquisitor dokumentierte Einsicht Christi stelle die durch die christliche Lehre für zwei Jahrtausende verdeckte Wahrheit wieder her. Und so erscheint nun die eingangs als Quatsch abqualifizierte Parabel unverhofft und unausdrücklich als das wahre Evangelium:

Jesus kisses the Inquisitor: Thank you, you are right, wise, old man! Alyosha kisses Ivan: Thank you, brother, you are right, you take a burden off me! So why should Dostoevsky drag in Inquisitors and *autos-da-fe*, and Ivan wind up so morbidly suicidal. Let them be glad they've found the truth again. (290f.)

Im selben Jahrzehnt deuten auf dem Kontinent die evangelischen Theologen Eduard Thurneysen und Karl Barth Iwans Gleichnis ganz gegenläufig als mit dem Christentum übereinstimmenden Offenbarungstext.

23. Religiös-anthropologische (Fehl-)Deutung der Parabel als Offenbarungstext – Eduard Thurneysen und Karl Barth

Der Schweizer Theologe Eduard Thurneysen, wie Karl Barth ein Vertreter der dialektischen protestantischen Theologie, hat 1921 ein Dostojewski-Buch veröffentlicht, das in evangelischen Kreisen beträchtliche Wirkung gezeitigt hat. Neben Kierkegaard und Overbeck bildete Dostojewskis Werk die wichtigste Inspirationsquelle der evangelischen „dialektischen Theologie“.

Thurneysen eröffnet seine in mehreren Auflagen bis 1963 gedruckte und auch in englischer Sprache erschienene Schrift mit der anthropologischen Frage, was denn der Mensch sei. Gerade sie bilde auch die Grundfrage Dostojewskis. Der Romancier halte mit seiner „unvergleichlichen Witterung für alles, was in der Luft lag“ (THURNEYSEN 1922:6f.) der europäischen Seele im späten 19.

Jahrhundert den Spiegel vor und finde das Wesen des Menschen in seiner Voraussetzungslosigkeit. Der Dualismus und die wechselseitige Bezogenheit von Diesseits und Jenseits faszinierte ein theologisches Denken, das diese beiden Pole als These und Antithese entwarf:

Zwei Pole hat das Denken Dostojewskis: Das Leben wie es ist, die Welt, wie sie läuft, der eine, – und Jenseitigkeit, „Auferstehung“, Ewigkeit, der andere. Hier Mensch – dort Gott. In dem strengen kritischen Bezogensein dieser Momente auf einander liegt, wie es dargelegt wurde, Dostojewskis ganze Erkenntnis. (76)

In Dostojewskis erzählter Welt, so Thurneysens religiöse Auffassung im Gefolge der kalvinistischen Prädestinationslehre, könne der Mensch von seinem sündigen Dasein nur durch Gottes Gnadenerweis erlöst werden. Den erteile der Seelsorger stellvertretend. Menschliches Bemühen ums Seelenheil sei dagegen grundsätzlich fruchtlos. Völlig unter den Tisch fällt dabei der im Roman um Sossima gruppierte exemplarische Habitus der *imitatio Christi*.

Der Theologe gliedert Iwans religiöses Verhalten in drei Phasen. Zunächst stelle er die Unvereinbarkeit der Rätsel und Qualen des Lebens mit der von der christlichen Religion behaupteten harmonischen göttlichen Weltordnung fest. Dann wende er sich einem metaphysisch starren, satanischen Atheismus zu, als dessen Illustration er die Parabel vom Großinquisitor erzählt. Als letzte Stufe identifiziere sich Iwan mit dem Großinquisitor, der seinerseits mit dem Teufel identisch sei. So werde Iwan selbst zum Teufel und führe das Gespräch mit ihm als Selbstgespräch. Darin entpuppe sich Iwan als Mensch, der von Gott wisse, von ihm aber nichts wissen wolle. Gerade dieses „Nichtwissenwollen der Gottesfrage“ (57) mache das Leben zur Hölle.

Thurneysen legt den Finger aber auf die okzidentalische Wunde im Denken Dostojewski. Es ist dies „jenes Zwischenreich“ (ebda.), wo der Mensch zu Gott und das Jenseits zum Diesseits, wo der Traum vom „Übermenschen“ geträumt werde. Den Ort dieses Traums habe Dostojewski vor allem im Westen gefunden, im kulturellen Aufstieg „zum sich schließlich von selbst ergebenden Gottesreiche und ewigen Frieden.“ (ebda.) Dostojewski habe dem die „gigantische Konzeption des heiligen russischen Volkes“ (76) entgegengehalten, „den Machttraum einer Doch-Verkörperung dessen, was niemals und nirgends eine solche Verkörperung finden kann, auch nicht im russischen Volke“ (76). Als Beleg für die Unmöglichkeit „heiliger Völker“ und eines „russischen Christus“ nennt Thurneysen den „Christus des ‚Großinquisitors‘“ (76). Damit ist in problematischer Synkrise zugleich Iwans Parabel und deren Titelfigur gemeint.

Komplementär liest Thurneysen mit existenzialistischem Gestus Dostojewski selbst ausdrücklich als „eine jener problematischen Gestalten aus seinem

Werke“ (77), als „dämonische Seele“, ¹ die sich allein aus ihrer paradoxen „Lage des Menschen zwischen Himmel und Erde ‚von Gott her‘“ (77) rechtfertigen lasse. Der Autor sei aber – anders als Mereschkowski es wolle – kein Messias, sondern nur Zeuge. Und gerade als solcher sei er „voll Hinweis, voll Gleichnis, voll Bedeutung!“ (77). Als menschliches Gleichnis wird Dostojewski selbst so zu einem Medium göttlicher Offenbarung.

Katja TOLSTAJA (2005:124f.) hat zu Recht darauf verwiesen, dass Thurneysen Theologie und literarische Hermeneutik unzureichend voneinander scheidet. Sie bemängelt, der Theologe erkenne dem Verfasser Dostojewski (die Literaturwissenschaft spricht hier vom dem Werk impliziten Autor) Gottes eigenen Standort zu: „Dostoevsky does speak, i.e. from the ‚standpoint of God‘“ (124). Dies lässt sich aus der von ihr angeführten Textstelle indes nicht herleiten. Dostojewski nimmt THURNEYSEN (1922: 6f.) zufolge nämlich nicht selbst das Leben der Menschen aus Gottes Standpunkt wahr, sondern er sieht dieses Leben nur durch Gott, von dessen Standort aus bestimmt (vielleicht sogar im kalvinistischen Sinne vorherbestimmt!):

Und wirklich, imaginär, d.h. in keiner noch so feinen und verborgenen Tiefe oder idealen Höhe der historisch-psychologischen Wirklichkeit liegend ist auch jener äußerste, letzte, jenseitige Punkt, von dem aus Dostojewski das ganze Leben des Menschen bestimmt sieht. Denn dieser Punkt aller Punkte ist Gott.

Thurneysen liest Dostojewskis Romane tatsächlich mit theologischer Brille als Offenbarungstexte.² Er erkennt völlig, dass „Der Großinquisitor“ ein literarischer Erzähltext mit einem fiktiven Helden Iwan ist, der sich als Parabelautor wie vom Verfasser des Romans so auch von seiner selbsterfundenen Figur des Großinquisitors sowie von der im sekundären Binnentext durch diese kraft vari-

¹ Diese dämonologische Deutung des Großinquisitors vertritt wenig später auch Paul TILICH (1926:44): „Das zu unserer Zeit eindrucklichste, die letzte Tiefe der heiligen Dämonologie erfassende Symbol ist der „Großinquisitor“, wie ihn Dostojewski geschaut und dem Christus gegenübergestellt hat: die Religion, die sich absolut setzt und darum den Heiligen, auf dessen Namen sie ruht, vernichten muß – der dämonische Machtwille des sakralen Seins.“

² Vgl.: „Das ist Iwan Karamasoff, der – als Ganzes genommen – die Auseinandersetzung Dostojewskis mit Religion und Kirche und der darin sich verbergenden Empörung des Menschen gegen Gott bedeutet.“ (14) Allerdings beharrt Thurneysen als Mann der kalvinistischen Kirche darauf, Dostoevskij habe „das Verharren in der Problematik dem Versuche, in den luftleeren Raum eines kirchenlosen Zustandes hindurchzustoßen, vorgezogen“ (69). Dem hat der Katholik DE LUBAC (1950:390) freudig zugestimmt.

ierenden Zitats der Erzählung über die Versuchungen Christ aus den Evangelien aufgerufenen Teufels abhebt.

Inspiziert von seinem Kollegen Thurneysen hat Karl BARTH (1922:526), ein Jahrzehnt später Mitbegründer der gegenüber dem Nationalsozialismus widerständigen „Bekennenden Kirche“, erstmals in der 1922 erschienenen Neubearbeitung seines Kommentars zum „Römerbrief“ stetig Bezug genommen auf Dostojewski.¹ Er wandte sich gegen die Trennung von allgemeiner (natürlicher) und spezieller (christologischer) Offenbarung Gottes. Gott könne sich den Menschen nur im Menschen Christus offenbaren. Da er die Geschichte Israels als Teil dieser Selbstoffenbarung Gottes ansah, war er gefeit gegen Dostojewskis Antisemitismus. Wie Thurneysen zeigte sich Barth überzeugt, die protestantische Kirche sei angesteckt vom römischen Virus.

Karl Barth kehrte Feuerbachs These, Gott sei eine Selbstprojektion des Menschen um zur These von der Selbstoffenbarung Gottes für den Menschen: Der ‚verborgene Gott‘ habe sich in Jesus erkennbar gemacht.² Als Belege für seinen Kommentar des „Römerbriefs“ nimmt er in dessen Zweitfassung nun auch zwei Dutzend Mal Motive, Gedanken und Figuren aus Dostojewskis Erzählwerk. Zur Begründung wählt BARTH (1922:42) das Argument, Religion und Erlebnis von Dostojewskis Menschen ließen sich auf andere Religionen und Erlebnisse übertragen. So kommt der Verfasser der „Brüder Karamasoff“ mit Abraham, Jeremia, Sokrates, Grünewald, Luther und Kierkegaard nicht „in historischer Ferne“ zu Jesu zu stehen, werden sie alle „in ihrer wesentlichen Einheit, Gleichzeitigkeit und Zusammengehörigkeit verstanden“ (93). Aufschlussreich ist die dann auch bei Bachtin wiederkehrende, von BARTH (220) gefundene Nähe Hiobs und Dostojewskis.

¹ Vgl. die Kritik BERDIAEWS (1929:11) „Eine gewisse Anregung bot und einen gewissen Einfluß hatte hier auch unser Dostojewskij, obwohl der Geist Dostojewskijs ein ganz anderer ist. Bei Dostojewskij steht der Mensch im Mittelpunkt, und er ist vor allem ein Verteidiger des Menschen, den die neue protestantische Theologie heruntersetzt. Die dialektische Theologie ist eine Theologie der Krisis, der kritischen Wende, sie ist mehr durch Motive eines negativen Protestes als durch positive Motive bewegt und inspiriert. Sie ist ein Schrei de profundis, sie zeigt uns aber keinen Ausgang, keinen positiven Weg, sie lehrt uns nicht, wie wir zu einem geistigen Leben, zu einem geistigen Aufstieg kommen.“

² Bultmann, der in seinen Schriften selbst selten auf Dostoevskij verweist, hatte 1912 in einer Rezension u.a. den Roman „Schuld und Sühne“ (BULTMANN 1912) besprochen; und am 31.8.1923 schrieb er an Friedrich Gogarten über „die Problematik unserer Situation, die für K. Barth und Thurneysen an Dostojewski anschaulich wird“ (GÖCKERITZ (Hrg.) 2002:43). Vgl. ROUSSEL 1993:37-40. 1923 hat Bultmann Thurneysens Dostoevskij-Buch rezensiert.

Als Kommentar zu Römer 8, 17, „Sofern wir [Gottes] Kinder sind“ dienen Barth Iwans Klage über das menschliches Leid, ihre Stimme, ihr Licht:

[...] wer das einmal gehört, einmal gesehen, und zwar existentiell, also nicht psychologisch [...], will sagen ernsthaft, selber ausgebrannt, selber aus dem Sattel geworfen, [...] gehört und gesehen hat mit den Ohren und Augen des Iwan Karamasoff –, der fragt nicht mehr, sondern hört und sieht – was Sich selber. (Barth 1922:283)

Barth zufolge sieht, wer Iwans Klage vernommen hat, sich selbst nicht als Glaubenden, Liebenden und Hoffenden, er sieht vielmehr „sich selber gegenüber dem ganz Unmöglichen, absolut Widersprechenden, endgültig nicht zu Rechtfertigenden, nie und nimmer mit dem Gottesbegriff zu Krönenden“ (ebda.). Und er sieht sich ganz gegen Iwans eigenes Urteil¹ als „Gottes Kind“ (283)! Barths Dialektik erlaubt es, Protest und Revolte als Lösung zu fassen. Diese Rettung kommt indes nicht aus Dostojewskis Text, schon gar nicht aus der Parabel „Der Großinquisitor“, sondern aus Barths dialektischer Theologie. Beispielhaft drückt dies eine die Analyse der Parabel summierende dialektische Sentenz aus: „Das Evangelium ist die Aufhebung der Kirche wie die Kirche die Aufhebung des Evangeliums“ (317).

Christi Kuss auf die Lippen des Großinquisitors deutet der Schweizer Theologe eigenwillig als Rettung auch der Kirche: „Und eben diese einzige, diese ganze Antwort ist die Hoffnung der Kirche: das schlechthin unableitbare, grundlose, nur in Gott selbst begründete Erbarmen, das alles Denken übersteigt“ (378). Festzuhalten bleibt gegenüber dieser problematischen Indienstnahme des Textes von Dostojewski für institutionelle Zwecke das mit dem Text kongruente Beharren auf der christlichen Freiheit, für die Barth (in ausdrücklichem Gegensatz zum Großinquisitor) die dialektische Formel prägt: „Freiheit in der Gefangenschaft Gottes“ (489). Anders als die Rechtfertigung der Institution Kirche bildet sie das legitime Weiterdenken des in der Parabel selbst angelegten Widerspruchs zwischen Freiheit und Bindung.²

¹ So schon TOLSTAJA 2005:123. Vgl. zur ikonographischen Tradition der lutherischen Rechtfertigungslehre REINTZ 2006.

² BARTH (503) beharrt darauf, die Parabel sei keine Rechtfertigung des Menschen. Anderenfalls wäre der Großinquisitor mit seinen Bedenken gegen die von Christus eröffnete Freiheit im Recht. An diese Tradition knüpfte jüngst David S. CUNNINGHAM (2001) an, der „Die Brüder Karamasov“ als „trinitarian theology“ auslegte.

24. Die katholische Rettung des Jesusbildes – Guardini

Nicht nur in der evangelischen Theologie fand das Gleichnis vom Großinquisitor Resonanz. In seiner 1933, dem Jahr der Machtübernahme durch Hitler, erstmals erschienene Schrift „Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk“, begreift der Religionsphilosoph Romano Guardini (1885-1968) die Parabel „Der Großinquisitor“ in ihrer seriösen katholischen Deutung aus dem Textzusammenhang des Romanges. Der Sinn der Geschichte erschließe sich den Menschen nach Christi Tod in der Einsicht, nur wenige seien dazu imstande, Freiheit zu ertragen und Verantwortung zu übernehmen:

An die Stelle der Freiheit hat man die „Autorität, an die Stelle des Geistes das „Wunder“, an die Stelle der Wahrheit das „Geheimnis“ – soll wohl heißen: die Magie gesetzt. (GUARDINI 1989:133; meine Hervorhbg., R.G.)

Guardini, der sich gegen die von nationalsozialistischen „Deutschen Christen“ geforderte Mythisierung der Person Jesu gewandt und aus existentialistisch begriffener Historizität Jesu das enge Band von Christentum und „jüdischer Religion“ erfasst hatte, fragt (nicht ohne Bezug auf Heideggers Kritik des „man“), wer dieses „Man“ denn sei. Es stehe für Männer, die erst versucht hätten, den Weg Auserwählter zu gehen, den der „Einsiedler und makellosen Jungfrauen“ (134), dann aber, da andere nicht mit ihnen gehen konnten, darauf verfallen seien, Christi Tat zu ‚verbessern‘. So hätten sie sich gegen Gott empört und zum Richter über Christus erhoben. Inbegriff dieser Haltung sei in der Parabel die Hierarchie der katholischen Kirche.

Eine gängige Auslegung des Gleichnisses lese sie als Vertretung der Sache Christi gegen den Ekklesialismus, des Glaubens gegen die Institution. Diese Frage aber sei bereits angemessener von Solowjow durchdacht worden.¹ Der Sinn der Parabel liege nicht in der Fortführung des Streits zwischen Rom und Byzanz, sondern in ihrem Bezug auf Iwans Teufelsvision. Sie lege das gegenläufige „Gottesverhältnis“ (137) des Bruders von Aljoscha offen und habe zu ihrem Prüfstein das Christusbild.

Der Christus der Parabel Iwans spitze das Christliche zu auf „absolute Selbstverantwortung und schlechthinnige Außergewöhnlichkeit“ (138). Diese elitäre Auswahl spare die Mitte des Lebens aus, jenes Feld, in dem das Menschendasein dauerhaft stattfinde. Dies gelte indes auch für die Romanwelt

¹ GUARDINI (1989:135) datiert hier den zweitägigen gemeinsamen Besuch Solow'evs und Dostoevskijs in Optina Pustyn' irrtümlich auf „ein halbes Jahr“.

Dostojewskis, in der niemand einer Arbeit nachgehe. Dieses Fehlen des Alltäglichen und Gewöhnlichen lasse diese Welt „irreal“ (139) erscheinen¹.

Christus sei als Welt gewordenes Wort notwendig auf die Schöpfung bezogen. Dieser Weltbezug fehle freilich dem Christus des „Großinquisitors“. Überdies glaube Iwan als Verfasser der Parabel nicht an Christus und womöglich nicht einmal an Gott. Der Text sei kein radikaler Appell des sich nach lauterem Christentum verzehrenden Menschen, kein theoretischer Ausdruck der Idee reiner Christlichkeit, sondern pessimistisch-anarchisches Weltbild des Älteren, der dem Jüngeren den Glauben an den Erlöser streitig zu machen suche.

Somit sei die vom Großinquisitor ins Spiel gebrachte Korrektur der Schöpfung satanisch. Doch setze der Kardinal immerhin beim Menschen an, wie er sei, und er „schafft dem Verdrängten sein Recht“ (143). Mit Blick auf die Ablehnung der Welt stellt Guardini den Großinquisitor mit Iwan gleich (127). Freilich resultiere diese Ablehnung aus einer zu großen Liebe zur Welt. Nur folge aus dieser Negation der bestehenden Welt auch deren Ablösung von Gott mit dem Ziel, sie für sich allein zu haben.

Erstaunlicherweise gibt aus der Sicht Guardinis Christus dem Empörer wider Gott Recht (144) und wird so zum Mittel der Selbstrechtfertigung Iwans. Sie aber fuße in Iwans Ablehnung seines Vaters; er könne ihn nicht als Teil der Schöpfung akzeptieren.²

Dagegen sei die von der dialektischen Theologie ins Spiel gebrachte paradoxe Deutung des Dostojewskischen Christus unangebracht, weil sie dessen Erbe des Verklärungsgedankens übergehe. Statt um ein Vordringen zum Kierkegaardschen „paradoxen Gottesverhältnis“ gehe es hier in Wirklichkeit um die „Selbsterhebung des Menschen wider Gott“ (155).³ Sie hänge zusammen mit Iwans „krankem Verhältnis zum Leiden“ (150) und seiner Neigung zum Dämonischen (151). Iwans Wille, Großinquisitor zu sein (162), finde seine Erfüllung in der Ermordung des Vaters durch den Halbbruder Smerdjakow (164). Im Hass auf seinen Bruder Aljoscha, als der ihm mitteilt, nicht er, Iwan, sei der Schuldige am Tod des Vaters und ihm damit den Status des Großinquisitors und Übermenschen abspreche, artikuliere sich zugleich die Nichtidentität von Iwan und Satan.

¹ Vgl. den Hinweis auf den Skandalcharakter der Ereignisse bei Dostoevskij OTTO 2000. Gegenüber Guardinis Nachdruck auf dem Schweigen Christi betont DOERNE (1962:81) mit dem Kreuzestod die Vollendung seines irdischen Wirkens.

² Hier wird unübersehbar die Freudlektüre Guardinis wirksam.

³ GUARDINI (152) stellt zutreffend Iwans Schwanken zwischen Minderwertigkeitsgefühl und Überheblichkeit heraus.

Den Sinn der Legende erfasst GUARDINI (176f.) denn auch in der Präsentation der exemplarischen „Menschenfamilie“ der Karamasoffs und des exemplarischen Menschen Iwan. Enthüllt werde die Mangelhaftigkeit der Richterkraft des Menschen. Nicht in der Polemik gegen die (römische) Kirche liege die Grundtendenz dieses Textes, sondern im Aufweis der Selbstisolation Iwans von den Menschen, vom „Volk“ (178), von der Erde und von Gott. Indem der Religionsphilosoph die Gottlosigkeit Iwans mit dessen Ferne gegenüber dem Volk und der Erde verbindet, erliegt er selbst aber einer romantischen Tradition, die ihn näher an den Nationalsozialismus herangeführt hat, als ihm wahrscheinlich je bewusst geworden ist.

In existentialistische Richtung führt Guardinis Zusammendenken von Endlichkeit und Nichts. Für ihn beenden die „Romantiker Kierkegaard, Dostojewski und Nietzsche die Neuzeit (211). Während Altertum und Mittelalter die Welt kugelförmig und das heißt endlich gedacht hätten¹, habe die Neuzeit die Welt ins Sphärische ausgedehnt. Dadurch sei die Voraussetzung für die „Gottlosigkeit“ des Zeitalters nach der Neuzeit gekommen. Dostojewski habe nun die Fülle des Daseins in die Einzelfiguren seiner Prosawelt gelegt. Guardini übergeht dabei leider den Zusammenhang dieses Weltentwurfs mit der Tradition des ostslawischen Personalismus.

25. Dämonologisch-anthropologische Deutung – Semjon Frank

Eine noch radikalere dämonologische Deutung der Parabel vom Großinquisitor² trägt 1931 der in Deutschland lebende, zu Unrecht kaum bekannte russische Philosoph Semjon Frank (1877-1950) vor. Er unterscheidet zwei Typen des Dämonischen, die sich im Projekt des Kirchenfürsten überschneiden: den sich als Gott aufwerfenden und den sich versklavenden Menschen.

Frank deutet die Parabel als eine der großen symbolischen Schöpfungen des menschlichen Geistes, deren Interpretation ebenso von der Weite und Tiefe des Leserhorizontes abhinge wie die der Realität. Jedenfalls verwirft er ihre geläufige Lektüre als Kritik der katholischen Kirche und zieht stattdessen den Sozialismus und die gesamte utopische Linie von Platon bis Renan in den Kreis kritisierte Visionen ein. Freilich gehen FRANK (1991:244) zufolge auch alle rein politisch-philosophischen Deutungen am Kern des Textes vorbei, der vielmehr der „ewigen Problematik des menschlichen Geistes“, also einer philo-

¹ Am Scheitelpunkt von Mittelalter und Neuzeit in Dantes „Divina comedia“.

² ISUPOV (2008) fragt nicht zufällig am Beispiel von Franks Kommentar zum „Großinquisitor“, wie die Hintergrundinformation für den Leser aussehen solle.

sophisch-anthropologischen Frage gewidmet sei. Dazu passt ADORNOS (1965: 64) Einsicht in den Charakter von Dostojewskis Helden:

[...] so weit es bei ihm [Dostojewski] überhaupt Psychologie gibt, ist es eine des intelligiblen Charakters, des Wesens, und nicht des empirischen, der Menschen, so wie sie herumlaufen.

Für Frank ist die Parabel statt von äußerer Polemik geprägt von der inneren Antinomie und Dialektik des menschlichen Denkens. Sie führe das Ringen des Menschen mit sich selbst vor. So zeichne Iwans Text ein Bild des Großinquisitors, der jene Negationen und Zweifel vortrage, die auch Dostojewski selbst erfahren habe. Für ihn ist Iwans schreibender Geist zugleich auch der Autor Dostojewski und ist es auch wieder nicht. Der Verfasser hat sich gewissermaßen den eigenen Zweifel von der Seele geschrieben.

Der Hauptvorwurf, den der Großinquisitor an Christus richte, bestehe darin, die Last freier Entscheidung auf die Schultern des für sie zu schwachen Menschen geladen zu haben. Diese Bürde müsse der Mensch sich zwar seit dem Sündenfall selbst zurechnen, doch träume er seither davon, die Probleme des Lebens abzuschütteln und in die kindliche Unschuld paradiesischen Daseins zurückzukehren. Und gerade diese Vision eines neuen Garten Edens stelle der Großinquisitor der Mehrheit der Menschen in Aussicht. Im „Jüngling“ habe Dostojewski dieses Paradies auf Erden Wersilow vortragen lassen¹; es lege anders als die im Grunde ähnliche Vision Zarathustras von den Letzten Menschen bei Nietzsche keine Verachtung für die Menschen an den Tag. In der Parabel trete die Grundidee vom Paradies auf Erden erneut hervor. Die Wiedergewinnung der paradiesischen Glückseligkeit liege in der „Rückkehr zur kindlichen Unschuld“ (246). Diese setze freilich die Absage an die eigene geistige Würde voraus. Dabei trete der menschliche Geist als rastlos tätiger in Widerstreit mit der erstrebten paradiesischen Ruhe.

Die in Dostojewskis Prosa dokumentierten Träume vom irdischen Glück belegten, dass der Verfasser dieser Versuchung zeitweise selber erlegen sei. Noch stärker sei freilich die Versuchung jener schöpferischen irrationalen „Unruhe“ (trevoga, 246) gewesen, sich selbst Lebensziele zu setzen; vor ihr gebe es Ruhe nur durch Selbstmord. In Wahrheit strebe der Mensch indes weder nach Glück noch nach Unruhe, sondern nach der Möglichkeit, wahrhaft als Mensch zu leben, d.h. „sich nach eigenem Gutdünken selbst zu verwirklichen“². Die vorbehaltlose Empörung gegen alles Normative und Vernünftige im Leben im

¹ Gemeint ist Wersilows Vision des Goldenen Zeitalters (PSS 13:375).

² „[...] osuščestvit' samoga sebja po svoemu usmotreniju.“ FRANK 1991:246.

Namen des anarchischen Prinzips habe Dostojewski den Helden der „Notizen aus dem Untergrund“ verkünden lassen.

Wie ein Entwurf der Freiheit im Horizont des Existentialismus klingt die von Frank formulierte Rechtfertigung dieser Ablehnung des Regelhaften auf der Grundlage des „nützlichsten Nutzens“¹ den alle vernünftigen Menschen außer Acht ließen – dass der Mensch sich in jedem Augenblick seines Lebens als wahrer Mensch und nicht als Tastatur eines Klaviers erkennen wolle, auf dem ein anderer spiele. Aus dieser Sicht decke sich diese Ruhe letztlich mit dem geistigen Tod des Menschen. Für Dostojewski habe die Furcht vor dem Bilden einer je eigenen Überzeugung die teuflische Verzerrung des menschlichen Geistes heraufbeschworen.²

In Franks Sicht entspringt der Sinn der Parabel vom Großinquisitor der Antinomie von in sich ruhender kindlicher Glückseligkeit und aus sich heraustretender freier Geistestätigkeit. Den hier möglichen kulturgeographischen Gegensatz von östlicher Ruhe und westlicher Aktivität entfaltet Frank indes nicht.

Dostojewski selbst halte das irdische Paradies als allumfassenden Zustand für nicht realisierbar. Würde es als Maxime gesetzt, müsste sich die Mehrheit der Menschen von einer Minderheit zu ihm führen lassen, und es entstehe unausweichlich die Zweiteilung in Führer und Geführte.³ Um der Masse der Menschen dieses Glück auf Erden zu bereiten, müsste die tätige Minderheit die Tragik des Geistes in all seiner Schwere auf sich nehmen:

Die Menschheit kann nur dann die Glückseligkeit der kindlichen Einfalt schmecken, wenn sie im Geiste blinder Unterwerfung unter eine durch nichts beschränkte Macht erzogen ist. (247)

Die totalitäre Kultur des Sowjetstaates und den erstarkenden deutschen Nationalsozialismus vor Augen, führt Frank die tragische Dialektik des Strebens

¹ „[...] samaja poleznaja pol'za“, FRANK 1991:247.

² Hier klingt die Nähe Dostoevskijs zu Kants aufklärerischem Apell an. Diese Nähe hat der Philosoph und Mythologe GOLOSOVKER (1998) rekonstruiert.

³ Und so heißt es in der Tat schon in den „Dämonen“ (Besy): „Er sieht in Gestalt einer endgültigen Lösung der Frage die Teilung der Menschheit in zwei ungleiche Teile vor. Ein Zehntel erhält die Freiheit der Person und das unbegrenzte Verfügungsrecht über die übrigen neun Zehntel. Diese aber sollen ihre Persönlichkeit verlieren und sich in etwas wie eine Herde verwandeln und bei unbegrenztem Gehorsam durch eine Reihe von Umgeburten die uranfängliche Unschuld, etwas in der Art des uranfänglichen Paradieses erlangen, obgleich sie im Übrigen doch arbeiten werden.“ (PSS 10:312)

nach einfältiger Glückseligkeit, die mit ihr einhergehende Menschenverachtung und den Zynismus der sie bewirkenden Führer auf zwei Faktoren zurück:

1. auf die Zerstörung der Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen und
2. auf die Selbsterhebung des Menschen zu Gott.

Der Gottesmensch Christus werde ersetzt durch den Menschengott. Dostojewski habe diese Haltung vor der Schaffung Iwans in seinem Werk bereits in Ras-kolnikow, Stawrogin, und Kirillow verkörpert.

Den Ausweg aus dem geschilderten Dilemma sieht Frank im Hinweis des Großinquisitors angedeutet, Christus begehre die freie Liebe des Menschen; die elementare Freiheit reiner Geistigkeit, die Fähigkeit, die Grenzen der eigenen Person zu überwinden, bilde die Voraussetzung für ein geistiges und schöpferisches Leben. Die Freiheit gehe allein dann aus Möglichkeit in Wirklichkeit über, wenn der Mensch entflammt sei von der Liebe zu Gott als dem absolut festen Prinzip, dessen Schönheit den Menschen für sich gewinne und binde. Gerade diese frei gewählte Liebe, die innere Bindung und Bezauberung sei eben die Synthese, durch die der Widerspruch zwischen dem Zwang von außen und der unbegrenzten Freiheit in Hegels Sinne „aufgehoben“ (249) werde. Eben hierdurch ver falle auch die Antinomie der Ideale kindlich blöder Glückseligkeit und freier Geistigkeit. Weder die gedankenlose Seligkeit der Einfalt noch die in sich geschlossene gegenstandslose freie Aufwallung des Geistes könne den Fluch überwinden, der seit dem Sündenfall auf den Menschen laste.

In den breiteren Rahmen einer europäischen Krise des Humanismus ordnet Frank (1990a) mit Dostojewskis Werk auch den „Großinquisitor“ in einem weiteren Gedenkartikel aus dem Jahr 1931 ein. Dostojewskis Zentralthema, die Anthropologie, erlange in dieser Krise der europäischen Kultur besondere Relevanz. Der Humanismus habe sich in ihr im 17. und 18. Jahrhundert als Entwurf der angeborenen Güte des Menschen entfaltet, dann aber als dämonischer Humanismus der Romantik, der das Prinzip der Selbsterziehung des Menschen vorgetragen habe. Der beide verbindende Optimismus sei auch in der dritten, naturalistischen, Form des Humanismus fortgeführt worden, dem utopischen Sozialismus, in dem es zu einer Rehabilitierung der Physiologie gekommen sei. In der Tiefe verborgen habe dieser aber bereits das Symptom der Krise in sich getragen, weil er eine paradoxe Verbindung von Vertrauen und Misstrauen an den Tag gelegt habe. Das Lebensgefühl Byrons und Alfred Mussets, die Philosophie Schopenhauers und die Dichtung Lermontows und Baratynskis erteile dem Optimismus ebenso eine Absage wie die Phantastik Hoffmanns und die Ironie Heines. In der russischen Literatur hätten Gogol die menschliche Fratze und Herzen den Zweifel an der illusionären Güte des Menschen bestärkt.

Nietzsches „satanischer Humanismus“ (Frank 1990a:394) habe die Krise des Humanismus dann in einer Weise herausgestellt, der Dostojewski sogar ohne Kenntnis des Marxismus in seinem Werk vorgegriffen habe. Und es sei dem Russen, der diese Krise selber erfahren habe, gelungen, Wege ihrer Überwindung zu weisen. Frei von jeder Idealisierung des Menschen, habe er ein Menschenbild entworfen, das weder in die Falle der Vernunftreligion der Aufklärung tappe noch dem romantischen Prinzip des Schönen Seele huldige. Das Böse, das Chaos und die Blindheit seien Bestandteile des Menschen.

Es gelinge dem Autor der „Brüder Karamasoff“, sein ungeschminktes Menschenbild rein ästhetisch vorzuführen. Wie die ihr Kind liebende Mutter trete Dostojewski für den beschädigten Menschen ein, sehe in seiner verletzten Seele die edle Herkunft, erfahre gerade im Erniedrigten dessen Würde. Geistige Erhellung und Erlangung der Gnade seien ohne die Erfahrung von der Sünde des Bösen unmöglich. Das in einem Entwurf zu dem Roman genannte „Wunder der Freiheit“ gründe in der Möglichkeit zum Bösen und es begründe einen neuen, einen „christlichen Humanismus“ (397). Für Frank (1930:9), der im Jahr zuvor seine „Geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie“ veröffentlicht hatte, in der er die „Entwicklung eines originären gesellschaftlichen Selbstbewusstseins“ forderte, bildet die Parabel „Der Großinquisitor“ einen ästhetischen Stimulus.

26. Julio Jurenito – Ilja Ehrenburgs Transformation der Parabel in die sowjetische Moderne

Der russische Schriftsteller Ilja Ehrenburg (1891-1967) hatte die in Petrograd erlebte Oktoberrevolution zunächst abgelehnt und den Sturm auf den Winterpalais gar mit einer Vergewaltigung verglichen. Erst 1919, in Koktebel auf der Krim, bekannte er sich zu ihr als notwendigem historischem Ereignis. 1920 wurde er in Moskau unter dem Verdacht der Spionage für den weißgardistischen General Wrangel verhaftet. 1921 erhielt er endlich einen Reisepass, und fuhr nach Paris, wurde von dort aber schon binnen zwei Wochen als unerwünschter Ausländer nach Belgien abgeschoben.

In den Monaten Juni und Juli des Jahres 1921 schrieb Ehrenburg im belgischen Dorf La Panne seinen Roman mit dem Kurztitel „Die ungewöhnlichen Abenteuer des Julio Jurenito und seiner Schüler/Jünger“. 1922 erschien das russische Original in Berlin, 1923 in Moskau mit einer Einführung Bucharins. Das 27. Kapitel ist „Der Großinquisitor“ überschrieben und wegen Passagen über einen Moskauer Führer, in dem Lenin zu erkennen war, in den späteren Ausgaben von der sowjetischen Zensur in Gänze getilgt worden. Schon 1923

erschien die deutsche Übersetzung von Alexander Eliasberg, der allerdings einzelne Sätze kürzte.

Die in den Jahren 1913-1921 spielende Satire, erzählt die Abenteuer des geheimnisvollen Mexikaners Julio Jurenito, um den sich sieben Jünger geschart haben. Mit ihnen durchstreift er das Europa des Ersten Weltkriegs, der Russischen Revolutionen des Jahres 1917 und des Russischen Bürgerkriegs. Er sucht schließlich den Tod, indem er mit teuren Lederstiefeln in einem dunklen Park wandelt und erwartungsgemäß überfallen wird. Das erzählende Ich, Ilja Ehrenburg, ist sein Jünger, sein Evangelist und sein Biograf.

Als Schelmen- und Abenteuerroman bildet „Julio Jurenito“ in der Tradition von Voltaires „Candide“ eine anarchistische Kontrafaktur der christlichen Evangelien, zumal der Passionsgeschichte. Sein Titelheld sucht zwar im Sinne einer allumfassenden Selbstbefreiung der Menschheit alle Modelle des Glaubens und der Überzeugung zu zerstören, opfert sich jedoch wie Jesus Christus im Alter von 33 Jahren. Satirisch sind sozialistische Parteien, die Kommunistische Partei der Sowjetunion und der Papst¹ aufgespießt.

Ein anonym kommunistischer Führer im Kreml, hinter dem sich kein anderer als Lenin verbirgt,² paraphrasiert im 27. Kapitel fast wörtlich die Rede von Dostojewskis Großinquisitor und stellt sich damit selbst ausdrücklich in dessen Tradition:

„Wir führen die Menschheit einer besseren Zukunft entgegen. Die einen, deren Interessen dadurch geschädigt werden, stören uns auf jede Weise, schießen auf uns aus dem Hinterhalt, sprengen das Gleis, um unseren Vormarsch aufzuhalten. Diese müssen wir beseitigen und oft einen zur Rettung von Tausenden töten. Die anderen widerstreben, da sie nicht begreifen, daß man sie ihrem eigenen Glück entgegenführt; sie fürchten den schweren Weg und klammern sich an den elenden Schatten der gestrigen Heimstätte. Wir treiben sie vorwärts, wir treiben sie mit eisernen Ruten ins Paradies. Man muß den Deserteur aus der Roten Armee erschießen, damit seine Kinder die ganze Wonne des künftigen kommunistischen Staates kennenlernen!.. (249)

¹ Die Kritik am Heiligen Stuhl ist im achtzehnten Kapitel konzentriert, das die Überschrift trägt: „Der Papst segnet das GBD“ (166; die Abkürzung bezeichnet ein Maschinengewehr). Darin heißt es: „Die Katholiken sollten überall den Krieg bis zum bitteren Ende unterstützen.“ (170)

² Dies zeigen Anspielungen auf seine Parole, Kommunismus sei Sowjetmacht plus Elektrifizierung (246), auf seine Einstellung auf die Volkswirtschaft (248) und seine Selbstcharakterisierung: „Da kamen wir!.. Wer? – Ich, Hunderte, Tausende, die Organisation, die Partei, die Macht.“ (250)

Gerade diese Anspielung auf die Unterjochung der Katholiken durch die Inquisition, der Besucher Jurenito verweist zudem auf eine Erschießungsliste in der Regierungszeitung „Iswestija“ vom Vortag, war Auslöser dafür, dass sie ab 1928 nicht mehr in der Sowjetunion erscheinen durfte und der Roman dort noch 1962 in der Werkausgabe ohne Großinquisitor-Kapitel herauskam. Weiterhin dürften Passagen des vorangehenden Kapitels den Unmut der Zensoren ausgelöst haben, in dem der Meister den Selbstanspruch der Freiheit im Sowjetstaat ad absurdum führt: „Ihr seid die größten Befreier der Menschheit, weil ihr ihr ein herrliches, kein vergoldetes, sondern ein eisernes Joch auferlegt.“ (239)

Im elften, „PROPHEZEIUNG DES MEISTERS ÜBER DIE SCHICKSALE DES JÜDISCHEN VOLKES“ (107) überschriebenen, Kapitel gibt Jurenito ein Plakat in Auftrag, dessen Wortlaut auf geradezu prophetische Weise den Ethnozid der Juden im 20. Jahrhundert vorwegnimmt:

In der nächsten Zukunft
findet statt die feierliche
AUSROTTUNG DES JÜDISCHEN VOLKES
ZU BUDAPEST, KIEW, JAFFA, ALGIER
und an vielen anderen Orten.
Das Programm umfasst neben den beim
verehrten Publikum beliebten
POGROMEN,
im Geiste der Zeit restaurierte Judenverbrennungen,
Einscharren der Juden bei lebendigem Leibe in die Erde,
Besprengungen der Felder mit jüdischem Blute und
allerlei neue Methoden der „Säuberung der Länder von
verdächtigen Elementen“
usw. usw. usw. (108)

Die Parallele von sowjetischem Sozialismus und deutschem Nationalsozialismus ist dem Romantext prophetisch eingeschrieben,¹ Jahrzehnte bevor die Planungen für den Holocaust überhaupt in Gang gekommen sind. Der Machtdiskurs bildet in diesem erstaunlichen Nachfolgetext des Iwanschen „Großinquisitors“ den Kontrapunkt zum Liebesdiskurs der Evangelien.

1932, zehn Jahre später, räumte der Protagonist von Ehrenburgs Erzählung „Aus dem Chaos“ ein, nur Dostojewski habe die ganze Wahrheit über das Volk gesagt. Aber es sei dies eine Wahrheit, mit der niemand leben könne. Angeboren war die Zeit der großen Unwahrheit. Wenn man einen Staat errichten wolle, müsse man sogar die Erwähnung dieses Namens verbieten...

¹ Im 25. Kapitel ist ausdrücklich vom „Konzentrationslager“ (241) die Rede, in dem Jurenito und der „Bürger Ehrenburg“ interniert werden.

27. Des Teufels leere Antinomie und Christi positiv-negative Doppelidentität: Jakow Golossowkers philosophisch-poetmythische Deutung

Der russische Mythologe und Denker Jakow Golossowker (1890-1967) hat in den 1920er und 1930er Jahren zwei Ehrenburgs Roman reagierende, medial sehr unterschiedliche Interpretationen von Dostojewskis Parabel verfasst, eine in philosophischer und eine in fiktionaler Prosa. Beide sind in den Urfassungen verbrannt, da der Künstler Mitrofan Beringow (1889-1937), dem der Autor sie nach seiner Verurteilung zu fünfjähriger Lagerhaft anvertraut hatte, zur Zeit des Großen Terrors vor seinem Tod 1937 vernichtete. In den Jahren 1939 bis 1940 hat Golossowker die Abhandlung „Dostojewski und Kant“ rekonstruiert und den Roman über den Moskau aufsuchenden und verlassenden Christus – er heißt nun treffend: „Ein verbrannter Roman“.

Die 1963 von dem russischen Mediävisten (!) N.K. Gudsi im Verlag der Akademie der Wissenschaften mit redaktionellen Eingriffen und erst 1998 in der ursprünglichen (rekonstruierten) Fassung veröffentlichte Abhandlung analysiert die Beziehungen des Romans „Die Brüder Karamasoff“ zu Kants Philosophie einerseits auf der offenen Ebene des Romansujets, andererseits aber auf der verdeckten Ebene einer Polemik gegen Immanuel Kant.

Golossowker (1963:15) stellt zunächst die Anklage des Vatemörders Smerdjakow, Iwan sei der wahre Täter, weil er die Tat ideologisch legitimiert habe, der Freisprechung Iwans durch Aljoscha gegenüber. In Iwans Bewusstsein verschmolzen der Halbbruder Smerdjakow und der Teufel zu einem Mörder-Doppelgänger-Paar: Smerdjakow bilde die materielle Realisierung Satans. Anschließend spürt er den Ausdrücken „Geheimnis“ und „Wunder“ im Roman nach. Amerika sei ein Geheimnis des Teufels (32). Der Teufel aber ist niemand anderes als – Iwans *alter ego*. Dabei sei die Entzweiung keine psychopathologische, sondern eine philosophische. Denn das Problem sei nicht nur eines antagonistischer Weltanschauungen, sondern auch eines des Dualismus, der „Kontroverse“¹. Die Figur des Iwan ist für Golossowker nicht nur Protagonist des Romans „Die Brüder Karamasoff“, sondern auch Denker, „ein dialektischer Held Kantscher Antinomien“ (34).² In diesen Antinomien liege auch das Geheimnis des Teufels und mit ihm das des Romans sowie seines Verfassers. Der Roman wird so zum Schauplatz eines philosophischen Gefechts zwischen Hegel und Kant:

¹ Den Terminus „Kontroverse“ (kontroverza, 34) habe Dostoevskij Kant entlehnt.

² Auf die Nähe der Parabel vom Großinquisitor nicht nur zur Erkenntnistheorie, sondern auch zur Ethik Kants hatte bereits Sergej GESSEN (1928) hingewiesen.

Während die Hegelsche Dialektik im Roman die Welt der Kantschen Antinomien schichtenweise durchschneidet, wollte der Romanautor (ja, hätte er gewollt!) die Lösung des philosophischen Problems dennoch nicht in ihr finden, sondern in der bestätigenden These der Autonomien – in Sossima, in Aljoscha, indem er dieser These das Bild des Großinquisitors als Antithese mit seiner Verneinung gegenüberstellte, und das des Teufels, als die Karikatur auf den Großinquisitor und auf die Antithese selbst. (34)

Golossowker (39) errichtet eine Tafel dialektischer Gegensätze, die Weltfragen einander im Stil von Kants Antinomien konfrontiert:

1. Ist die Welt geschaffen und endlich? *Oder:* Ist die Welt ewig und unendlich?
2. Gibt es die Unsterblichkeit? *Oder:* Gibt es die Unsterblichkeit nicht und ist alles teilbar und zerstörbar?
3. Ist der Wille des Menschen frei? *Oder:* Gibt es keine Freiheit, sondern nur Notwendigkeit (das Naturgesetz)?
4. Gibt es Gott und den Schöpfer der Welt? *Oder:* Gibt es keinen Gott und keinen Schöpfer der Welt?¹

Diese vier Antinomien – Golossowker führt sie auf die Antinomientafel in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ zurück² – habe Dostojewski als Motive in seinen Roman integriert. Es geht Golossowker dabei nicht darum, sie zu entscheiden oder aufzulösen, sondern sie als Bestandteile des Romans offenzulegen. Es ist ihm darum zu tun, „Kant als Gegner Dostojewskis im Roman ‚Die Brüder Karamasoff‘ zu offenbaren“ (41). Dabei führt er die vier Gegensätze letzten Endes auf die Frage nach der Existenz Gottes zurück.

Nun werden diese Antithesen nicht wie in Hegels Dialektik zu einer Synthese geführt, sondern Golossowker (44) errichtet eine weitere Gegensatz-Tafel, die den positiven Erscheinungen negative, heterovalente zur Seite stellt. Diese Tafel fußt auf seiner These, die Figuren des Romans seien nicht nur Menschen, sondern auch Verkörperungen von Ideen³. Iwans Losung „alles ist erlaubt“ (42) sei die Formel des „neuen Menschen“, im Idealfall des Menschen-Gottes:

¹ BEERMANN (1967:31) weist zu Recht darauf hin, dass die vierte Antinomie für Golosovker die entscheidende ist. Für Kant gelte sowohl Iwans These von der Unschuld als auch Zosimas Gegenthese von der Allschuld des Menschen. Den wahren Mörder Fedor Karamazovs, die abstrakte Ratio, besiege zuletzt das in Absurdität gründende Gewissen.

² KANT o.J.:354-381. Vgl. Fedors Brief an Michail Dostoevskij vom 22. Februar 1854 mit der Bitte, ihm Kants *Kritik der reinen Vernunft* und Hegels *Geschichte der Philosophie* zu senden (PSS 28,1:173), CICOVACKI 2005:180-185.

³ Golosovker wehrt die Vermutung ab, es handle sich dabei um Abstraktionen oder Schemata; es gehe vielmehr um philosophische Sinngebungen.

Der Gefangene oder der große Idealist	Der große schreckliche weise Geist der Selbstvernichtung und des Nichtseins, der Versucher
Sossima	Der Großinquisitor
Aljoscha-Cherubim	Iwan, zugleich Smerdjakov ¹ , zugleich der Teufel

Golossowker unterscheidet eine geschehenshafte Leser-Sinnschicht des Romans, die auf die Fabel bezogen und in der Smerdjakow der Mörder Fedor Karamasoffs ist, von der Autor-Sinnschicht des Romans. In letzterer tritt der Teufel (kraft Personalidentität mit Iwan und Smerdjakow) als Mörder des alten Karamazov hervor (42).

Der von Iwan „euklidisch“ genannte Verstand sei das menschliche Denkvermögen überhaupt, das Iwan zufolge außerstande ist, etwas über Gottes Existenz herauszufinden. Der Kritiker schließt aus dem Gespräch des Starzen Sossima mit Frau Chochlakowa, auch Dostojewski selbst sei mit Iwan der Auffassung, über Gottes Existenz lasse sich durch das Denken des Menschen nichts erkennen. Sossima bescheide die Frage der törichten Besucherin freilich mit zwei Antworten. Die erste sei im Denkstil Kants gehalten: „Beweisen lässt sich hier nichts“. Die zweite trete ihr diametral gegenüber: „[...] überzeugen kann man sich indes: durch die Erfahrung tätiger Liebe“ (54). Die Praxis der Liebe obsiegt über ihre Theorie.

Die dritte Antinomie, die Frage der menschlichen Freiheit, habe Dostojewski schon im Roman „Verbrechen und Strafe“ abgehandelt. Im Kontext der Parabel vom Großinquisitor stelle Iwan die These auf, es gebe statt Schuldigen nur Leiden. Daher bedürfe er der „Rache“ (vozmezdje, 57). Rache beinhalte Schuld und widerlege Iwans These von der Unschuld des Menschen. Zur Lösung dieses Widerspruchs habe Kant die Lehre vom vernunftfähigen und empirischen Charakter des Menschen aufgestellt. Da die Vernunft selbständig eine Reihe von Ereignissen vollziehen könne, verfüge sie über freie Kausalität. Der kategorische Imperativ sei, trete er in Aktion, ein Motiv des Willens. Und doch seien alle Willensakte als solche, die sich aus den Bedingungen der Welt herleiteten, unausweichlich notwendig. Hieraus entspringe ein unauflöslicher Widerspruch. Iwans These von der Unschuld der Menschen folge aus Kants These von der Bedingtheit und Notwendigkeit aller Erscheinungen in der empirischen Welt. Und aus ihr ergebe sich auch Iwans These von der Notwendigkeit der Rache.

¹ Vladimir KANTOR (2001) hat im Rahmen seiner Konzeption eines „Christlichen Realismus“ (indem er Dostoevskijs Ablehnung der Milieutheorie gleichsam auf diesen Roman „Die Brüder Karamazov“ anwendet) wie zuvor bereits Sergej GESSEN (1928:320) Smerdjakow einen eigenen, nicht von Iwan zu verantwortenden, Schuldtitel eingeräumt.

Aus diesem Grundgegensatz gewinnt Golossowker einen aporetischen Dialog, der seiner Überzeugung gemäß auch den Kern von Dostojewskis Parabel enthält. Vernunft und Empirie treten hier als Kontrahenten auf:

Vernünftige Charakter oder These: Du musst gemäß Deinen Ideen handeln.

Empirischer Charakter oder Antithese: Ich handle gemäß den Bedingungen, durch die meine Taten bedingt sind.

Vernünftiger Charakter oder These: Du darfst aber nicht gemäß diesen Bedingungen handeln, sondern musst gemäß meinen Ideen handeln, die durch nichts bedingt sind: sie sind frei.

Empirischer Charakter oder Antithese: Ich kann aber aus dem Ketten der empirischen Bedingungen nicht heraustreten. Ich kann nicht anders handeln, als wozu mich diese Bedingungen nötigen.

Vernünftiger Charakter oder These: Also willst du nicht?

Empirischer Charakter oder Antithese: Ich kann nicht... (60)

Hier nun brächen die handelnden Personen plötzlich zusammen und es erschiene an ihrer Stelle der Mensch. Und vor sie trete der Richter Kant, um über den Angeklagten seinen Urteilsspruch zu fällen. Er verurteile ihn als schuldig, gleichgültig, ob er anders habe handeln können als er gehandelt habe oder nicht. Neben Kant aber trete eine „andere Figur in einer Maske, der ‚Held des Romans‘“ und verkünde sein gegenteiliges Urteil: der Mensch sei unschuldig, weil es keinen Gott und keine Unsterblichkeit gebe, und er sei zugleich schuldig, weil es Gott und die Unsterblichkeit gebe. Zugleich erklinge aus dem Souffleurkasten die Stimme Dostojewskis: „So ist es nicht, so ist es nicht! Es gibt keine Schuldigen... ich aber bedarf der Rache!“ (61)

Die Parabel „Der Großinquisitor“ ist für Golossowker die „Tragödie des Intellekts“ (100), der sich in Gestalt von Iwans Teufelstraum die „Travestie des Intellekts“ (ebda.) anschließt. Wider Erwarten trete in diesem philosophischen „Duell“ (97) Kant als Moralist und Dostojewski als Verfechter des Intellekts an. Die Zuspitzung erfolgt in dieser Interpretation auf die philosophische Frage der Willensfreiheit und die religiöse der Theodizee. Golossowker, der Nietzsche ins Russische übersetzt hat, wählt die Seite Iwans.

Die zweite Antwort Golossowkers auf Dostojewskis Parabel bildet deren Kontrafaktur im „Verbrannten Roman“. Anders als der Romancier des 19. lässt der Erzähler des 20. Jahrhunderts Jesus nicht im fernen Sevilla, nicht im abständigen 16. Jahrhundert die Erde besuchen, sondern nach Lenins Tod im Moskau der Neuen Ökonomischen Politik. Die Pointe dieser Langerzählung, die, wie Dostojewskijs Roman den „Großinquisitor“, die Jesuserzählung als eingebetteten Text einfaltet, liegt freilich nicht in der Ankunft Christi, sondern in seinem freiwilligen Weggang. Der aus einem Fresko des Altarraums gestiegene Christus

zeigt sich befremdet über die Christentum seiner Jünger, besucht den Wahnsinnskranken Oram (Silbenpalindrom zu „Roma“, dem russischen Namen für Rom, das an Moskau als Drittes Rom gemahnt), durchstreift das sündhafte Moskau, ehe er, durch Orams Andringen überzeugt von seiner Nichteignung für diese Welt, für die Moskauer Zeugen als Wiedergänger Lenins und „roter Jesus“ von der Kremlmauer verschwindet.

Zwar kommt auch hier das Leid der Kinder ins Spiel, doch lehnt das in der Liebe bereits erfahrene, tierhafte elfjährige Mädchen Muska, das zwei Männern im Café an der Twerskaja in Moskau für den versprochenen Kinobesuch zu Diensten ist, von Jesus mit dem Namen seiner Mutter angesprochen, in der „Zweiten Episode“ mit dem Untertitel „Für’n Dreck“¹ dessen Hilfsangebot ebenso brüsk ab, wie die Frau, die in der „Dritten Episode“ von einer Männergruppe vergewaltigt wird. „Der Zweikampf zwischen Macht und Geist war klar von der Macht gewonnen“ (61) und „[...] ihre Wahrheit, die wirkliche, gewann Oberhand, und das bedeutete, das sie höher stand als die Jesus-Wahrheit [...]“ (67), diese Resümées klingen im ersten Fall zwar ironisch und sind im zweiten an die Binnensicht der Vergewaltigten gebunden, sie gemahnen gleichwohl an das Duell des Großinquisitors mit Christus bei Dostojewski und stellen desto resoluter dessen offenem Ausgang ihr eindeutiges Ende entgegen: Gott ist in der Welt nicht gefragt. Die „Unbegreiflichkeit seiner Erscheinung“ ist mit der „Notwendigkeit [staatlichen] Handelns“ (72) nicht mehr zu vermitteln.

Der Christus des auch in der fiktiven Welt der Erzählung verbrannten Manuskripts (die Fiktion folgt der Realität!) hat zwar, ehe er sich auf und davon macht, seiner Lehre abgeschworen, nicht aber ihrem Zentralmotiv – der tätigen Liebe. In der Urfassung hatte der Roman den Titel „Die untülbare Niederschrift“ getragen und wohl als Zentralteil „Die Vision des sich Lossagenden“ enthalten.² Gott hat sich losgesagt von seiner Schöpfung.

¹ „Эпизод 2-й. За дарма“ (GOLOSOVKER 1998:53)

² GOLOSOVKERS (1993) „Erzählungen von Titanen“ enthalten die Geschichte von Chiron, der Prometheus freiwillig seine Unsterblichkeit opfert. In ihr hat man ein heidnisches Christusbild entdeckt: „Und es schenkte Chiron seine Unsterblichkeit dem angeketteten Prometheus, um die Macht des Titanen zu vervielfältigen, seine Stärke zu vermehren, die vom tausendjährigen Leiden geschwächt war, auf damit das ermüdete Herz des Titanen mit doppelter Kraft schlug.“ (И подарил Хирон свое бессмертие прикованному Прометею, чтобы умножить мощь титана, укрепить его силу, ослабевшую от страданий за тысячи лет, чтобы забилося усталое сердце титана с силой двойною.) Es ist von Nietzsches Zarathustra nicht unberührt und führt im jüdisch-christlichen Modell zurück ins Paradies vor dem Sündenfall: „Niemand weinte. Niemand bat Chiron um etwas. Ein Lied stiller Freude sang die

28. Aufspaltung der Seinsfrage in Ethos und Aisthesis – Bulgakows „Meister und Margarita“

Michail Bulgakows zwischen 1928 und 1940 entstandene Großerzählung „Meister und Margarita“ spinnt wie Ehrenburgs Satire und wie Golossowkers früher verfasster, doch später veröffentlichter „Verbrannter Roman“ das Sujet der Parabel vom Großinquisitor fort. Anders als der Mythologe (doch wohl in Kenntnis von dessen Manuskript) teilt Bulgakow, Sohn eines Dozenten der Kiewer Geistlichen Akademie, das Sujet auf in eine historische Ereignislinie, die Befragung Jeschuas durch Pontius Pilatus, und eine ästhetisch-groteske: Des Teufels Besuch im Moskau der frühen 30er Jahre und die Entstehung des Meister-Textes. Zwischen ihnen liegen nicht zweihundertfünfzig Jahre wie bei Dostojewski, sondern nun fast zwei Jahrtausende.

Die Kritik an der Gegenwart verlagert der Verfasser wohl mit Blick auf die Zensur in den Binnentext des Meisters, in dem Jesus an seine Botschaft erinnert, eine jede Staatsmacht tue den Menschen Gewalt an. Hier ist es nicht Christus, sondern Levi Matthäus vergönnt, der Kunstwelt zu entsteigen und in die Realität einzusteigen – auf einer Moskauer Dachterrasse, wo er dem Teufel Gottes Willen mit Blick auf den Meister verkündet. Doch hat Matthäus die Lehre Christi ebenso verfälscht wie die Jünger im „Verbrannten Roman“. Und nicht anders als dort Jesus bleibt auch hier allein Jeschua seinen Tugenden treu. Der Binnenautor, wie bei Golossowker Insasse einer Nervenanstalt, diskutiert in seinem Text Fragen von Ethos und Moral.

In den Hauptstrang vom Meister und Margarita eingebettet, erzählen einige Kapitel intermittierend die „modernisierte“, wissenschaftliche Fassung des Dialogs von Pontius Pilatus mit „Jeschua“, der dessen Verurteilung zum Kreuzestod vorangeht. Sie reagiert auf den aggressiven Atheismus des sowjetischen Umfeldes. Hier geht es im Unterschied zur christlichen Botschaft um die Erlösung aller und (wie bei Goethe) um das Gute im Teufel.

Ist Gott bei Golossowker wirkungslos, der (All-)Macht beraubt, so bleibt er bei Bulgakow letzter Entscheider, der ungeachtet der irdischen Machtfrage seine Gerechten erkennt und rettet. Hier ist auch der an Goethe gemahnende fau-

Erde, um mit dem Schaustück der Macht und Blüte lebendigen Lebens Chiron anzuhalten und zur Umkehr zu bewegen.“ (Никто не плакал. Никто ни о чем не просил Хирона. Песнь тихой радости пела земля, чтобы зрелищем мощи и расцвета живой жизни остановить Хирона и вернуть его.) Und Atlas klagt gegenüber Irrida: „Gestorben ist Chiron, der gerechter war als jeglicher Gott.“ (Умер бессмертный Хирон, тот, кто был справедливее всякого бога.)

stische Charakter schon im Teufelsnamen „Voland“¹ stärker ausgeprägt als bei Golossowker. Ralf Schröder (BULGAKOW 2005) hat diese Faust-Linie nachgezeichnet. Gegenüber der in der Parabel offen bleibenden Freiheits- und Gottesfrage verengt Bulgakow auch durch das referentielle grotesk-satirische Moment den dialogischen Ideenstrom auf eine eindeutig positive Antwort.

Die Staatsmacht mag in der Realpolitik ihr Ethos der Gewalt durchsetzen. In der Ästhetik – „Handschriften brennen nicht“ – obsiegt der Künstler. Damit schreibt sich Bulgakow anders als Golossowker ein in den russischen Diskurs der Kunstreligion.

29. Phänomenologische Deutung der Parabel – Boris Engelgardt

In seinem Aufsatz „Der Ideen-Roman Dostojewskis“, der als Einleitung in einer nicht zustande gekommenen Monographie über den Romancier dienen sollte, hat der russische Phänomenologe Boris Engelgardt 1924 die bis dahin vorliegende Sekundärliteratur über Dostojewski als ihrem Gegenstand nicht ebenbürtig verworfen. Statt ihr Material selber zu beherrschen, unterwerfe sie sich ihm ohne Not. So gingen die Verfasser noch stets in die Lehre bei Dostojewskis fiktionalen Ideenträgern Raskolnikow, Stawrogin und dem Großinquisitor und verfringen sich in deren ungelösten Problemen.

Die westlichen Kritiker wiederum suchten Engelgardt zufolge in Dostojewskis Werk die „chaotische russische Seele“ zu ergründen und übersähen, dass die berüchtigten „russischen Seminaristen“ in Wahrheit „citoyens du monde civilisée“ (ENGELGARDT 1924:271) seien. Nur führten diese das westliche Denken zum Erstaunen der Leser konsequent bis zu dessen bitterem Ende.

Dostojewski habe seine bis nach dem Ersten Weltkrieg im Westen unverstandenen positiven Helden Aljoscha und Sossima als „russischen Nationaltyp“ (271) gestaltet und ganz bewusst dem Gift der westlichen Zivilisation gegenübergestellt, eben jenen Helden, die westliche Leser so verblüfft hätten. Der Romancier habe die Tragödie des westlichen Denkens kommen sehen und in seinen prophetischen Werken vorgeführt. Den westlichen Denkern dämmere erst allmählich, dass ihnen hier die eigene Tragödie gezeigt werde. Unbewusst hätten sie dies indes längst gespürt, und gerade das erkläre Dostojewskis unübertroffene Wirkung auf Literatur und Denken des Westens: von Hamsun bis Przybyszewski, von D’Annunzio bis Kellermann.

Puschkins Helden müssten dem Westen aufgrund ihrer Fremdartigkeit dagegen noch lange verschlossen bleiben. Der für eine Reihe von Protagonisten

¹ „Platz! Junker Voland kommt!“ 1. Akt, Vers 4.023; vgl. FIESELER 1982:219-228.

Dostojewskis charakteristische „hysterische Ausbruch von Denken und Fühlen“ (nadryv mysli i čuvstva, 272) kehre in einer ganzen Reihe moderner westlicher Werke wieder. Engelgardt begreift Dostojewskis Prosa so als Selbstbewußtwerdung der zeitgenössischen europäischen Kultur.

Der Literaturforscher und Husserlanhänger findet im Werk Dostojewskis eine „Phänomenologie des Geistes“ der russischen Intelligenz“ (292). Sie sucht er an Hand einer Reihe topischer Ebenen zu rekonstruieren, auf denen sich die Handlung vollziehe: „Milieu“ (sreda), „Grund“ (počva) und „Erde“ (zemlja, 293). „Milieu“ meint die mechanisch-naturgesetzlich kombinierte, von Notwendigkeit durchherrschte soziale Welt, „Grund“ das „System des sich schöpferisch entwickelnden Volksgeistes“ (293) und „Erde“ den Bezugspunkt Aljoschas: das Reich der Liebe, der Freiheit und der ewigen Freude. Diese drei Ebenen bilden für Engelgardt zugleich drei Etappen der (Hegel abgeschauten) dialektischen Entwicklung des menschlichen Geistes.

Diesem Weg des Bewußtseins ordnet der Kritiker eine Reihe mentaler Menschentypen zu, die Dostojewskijs Romane als Themen aufwerfen: den skeptischen „russischen Übermenschen“, den rationalistischen „russischen Faust“ (Iwan Karamasoff), den nihilistisch-ironischen „russischen Mephisto“ (Iwans *alter ego*, der Teufel), die tugendhaft tatenlose „anima naturaliter christiana“ (Myschkin, der Idiot), die in sich selbst gefangenen „Prätendenten und Masken“ (Stawrogin), das romantische „Brennende Herz am Kreuzweg“ (Mitja Karamasoff) sowie den „russischen Gerechten“ (Mitja Karamasoff nach dem Urteil).

Die „geniale“ (300) Parabel vom Großinquisitor liest Engelgardt als eine Emanation des Russischen Faust, eine Tragödie der Ethik des Mitleids, das, vom Skeptizismus versengt, an die Stelle der Liebe getreten sei. Negatives Mitleid durchlaufe mit fataler Notwendigkeit die Anerkennung der empirischen Freiheit des Anderen sowie die Schrecken und Flammen der Inquisition und gelange schließlich zur Ablehnung der Welt und zum Hass auf den Nächsten. Wie der „Russische Übermensch“ finde auch der „Russische Faust“ keine Lösung der Widersprüche und ver falle somit dem Untergang.

In den „Brüdern Karamasoff“ habe Dostoevskij nunmehr einen neuen, positiven Charakter und Grundformen einer neuen Sicht auf das Sein zu gestalten versucht. Diese habe er schon nicht mehr aus der ihn umgebenden Realität geschöpft, sondern dem eigenen Inneren. Obzwar dies nur zum Teil gelungen sei, erhelle alle Figuren dieses Romans eine „weise Liebe zum Leben“ (307), die zugleich das Sein bekräftige.

Für Engelgardt liegt in Dostojewskis Prosa keine psychologische Analytik, sondern eine Dialektik der geistigen Problematik beschlossen. Die wider-

sprüchlichen Argumente der Figuren gelte es nicht als statische Gegensätze zu verstehen, sondern als dialektisch-dynamische Antithesen, die eine geistige Entwicklung vollziehen. So fasst Engelgardt die Romanwelt Dostojewskis ganz im Sinne Hegels als Panorama der Entwicklung des russischen und europäischen Denkens. Gerade dieser evolutionäre Aspekt sei aber der bisherigen Rezeption dieses Werks verschlossen geblieben.¹

30. „Carmina burana“, Auguste Comte, David Friedrich Strauss, Michel de Montaigne und Dostojewskis Versuchung – Iwan Lapschin

Der 1922 auf Andringen Lenins mit anderen Denkern aus Russland verbannte neukantianische Philosoph Iwan Lapschin (1870–1952) fand in Prag eine neue Heimat und veröffentlichte dort 1929 im Umfeld des Dostojewski-Forschers Böhm einen Aufsatz über die vermutlichen Quellen der Parabel vom Großinquisitor. Zunächst weist er hin auf die mittelalterlich-mönchischen Parodien der „Carmina burana“, in denen sich auch der Dialog fand:

In illo tempore dixit Papa romanis „Si Filius hominis venerit ad sedem Majestatis Nostrae dicite ‚Amice, ad quid venesti?‘ et si pulsans perseveravit nihil dans vobis, ejcicite eum in tenebras exteriore.

Zu dieser Zeit sprach der Papst zu den Römern: „Wenn der Menschensohn zum Thron Unserer Majestät kommen wird, so fragt ihn ‚Freund, wozu bist du gekommen?‘ und und wenn er, euch nichts gebend, fortfährt zu klopfen, so werft ihn hinaus in die Finsternis.“²

Lapschins eigene Quelle, die russische Übersetzung der dreibändigen „History of the Inquisition in the Middle Ages“ von Henry Charles Lea³ konnte Dostojewski, wie Lapschin einräumt, ebenso wenig bekannt sein wie das 1888 erschienene englische Original. Immerhin seien die „Carmina burana“ aber bereits 1847 erstmals veröffentlicht worden.⁴ Der Philosoph weist auf die in der Tat erstaunliche Ähnlichkeit des Zitatendes mit der an Christus gerichteten Aufforderung des Großinquisitors hin – „Gehe und kehre nicht wieder zurück... kehre überhaupt nicht wieder zurück... niemals, niemals“⁵ – sowie mit der in

¹ Der begabte Literaturwissenschaftler konnte die Absicht, eine Monographie über Dostojewskis Prosa zu schreiben, nicht verwirklichen: 1930 wurde er unter Vorwänden verhaftet und zu zwei Jahren Arbeitslager verurteilt. Anschließend lebte er illegal in Leningrad, wo er während der deutschen Belagerung 1942 verstarb.

² LAPŠIN 1990:375.

³ LI 1911-1912, 2:580.

⁴ SCHMELLER 1847.

⁵ Russ.: „Ступай и не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда!“, PSS 14:239.

Anführungszeichen gesetzten Umstandsbestimmung bei der Entlassung Christi „in die finsternen Gassen der Stadt“¹. Lapschin muss zwar konzedieren, dass er keinen Beleg für die Bekanntschaft Dostojewskis mit den „Carmina burana“ hat, hält das Gegenteil aber für „völlig unwahrscheinlich“ (LAPŠIN 1990:375f.). Und er folgt Berdjajews Auffassung, hier werde nicht der Katholizismus, sondern das Schicksal des Christentums insgesamt verhandelt.

Mit Blick auf die Frage, welche Erscheinungen des zeitgenössischen religiös-philosophischen Lebens mit Analogien zu den Thesen des Kirchenfürsten Dostojewski im Auge hatte, lenkt Lapschin (meines Wissens als erster) die Aufmerksamkeit auf den Begründer der Soziologie und des Positivismus Auguste Comte. Zwar sei ihm nicht bekannt, ob Dostojewski mit der Tatsache vertraut war, dass Comte sich im Alter mit dem Vorschlag an den General des Jesuitenordens gewandt habe, der Orden solle der von ihm begründeten positiven Religion beitreten, wobei er auch noch sein Unverständnis dafür äußerte, dass die Jesuiten sich den unbedeutenden Menschen Christus zum Namenspatron gewählt hatten. Der Dogmatiker und Optimist Comte sei indes bar jeden Verständnisses für die Tragik des Problems des Bösen gewesen, das Dostojewski in der Parabel mit solcher Tiefe aufgeworfen habe. Auch habe der Kirchenfürst in Iwans Poem die Größe Christi durchaus anerkennt, während der französische Soziologe sie in Abrede stellte. Und schließlich sei ihm jeder Zweifel fremd gewesen, während in der Parabel „quälende Zerteilung und der Kampf einander gegenüberstehender Prinzipien“ (376f.) herrsche. Den Großinquisitor verbinde dagegen mit Comte die Überzeugung von der Notwendigkeit eines strengen, despotischen „pouvoir spirituel“ (377) über die kleinen Leute.

Weiterhin geht Lapschin der Frage nach, wie in der Parabel die drei Versuchungen Jesu durch den Teufel auf die Geschichte des Christentums angewandt werden. Er weist auf Hessen hin, der in seinem Vortrag „Dostojewski und Solowjow“ die Quelle beider in David Strauss' „Leben Jesu“ ausgemacht zu haben glaubte. Strauss habe in Fortführung der Topologie die vierzig Tage währenden Wüstenaufenthalte Christi mit dem vierzigstägigen Fasten von Moses und Jeremias verknüpft. Allerdings sei das Fasten Christi im Gegensatz zu dem des Propheten Moses unmotiviert. Zudem sei Strauss zufolge der Gedanke, Christus könne sich dem Satan unterwerfen einfach unsinnig. Mit Sinn könne man diese Passagen des Evangeliums nur verstehen, wenn man sie nicht wörtlich, sondern entweder psychologisch oder aber historisch auffasse. Die psychologische Deutung läuft darauf hinaus, dass Christus sich die Erzählung

¹ Rus.: „na temnye stogna grada“, PSS 14:239.

als „Parabel, Gleichnis“¹ von den Versuchungen ausgedacht habe, um die Übertreibung des Wunderglaubens und den Hang zur Herrschaft einzudämmen. Die so fiktionalisierte Erzählung verfolge drei Zwecke:

1. Wundertaten zum Zweck der Selbstdarstellung auszuschließen,
2. nie etwas in der Hoffnung auf Intervention Gottes zu tun und
3. unter keinen Umständen dem Bösen zu erliegen.

Strauss halte diese Interpretation jedoch für völlig inkonsistent. Christus habe sich in keinem seiner Gleichnisse als handelnde Person eingeführt. Vielmehr sei die einzig sinnvolle Auslegung dieser Erzählung die als ein Mythos, der ein bestimmtes historisches Ereignis symbolisiert. Satan, in der persischen Religion eine Gottheit, sei bei den Juden der Versucher, der Versucher Evas, Adams und Hiobs. Und die Wüste sei der traditionelle Ort der Versuchung. Der Mythos gründe in der Analogie der Versuchung Christi mit der des Volkes Israel, dem „filius dei collectivus“ (378). Die erste Versuchung entspreche dabei dem Hunger in der Wüste, die dritte der Verehrung der ehernen Schlange. Das Antragen der Speise durch die Engel am Ende der Christus-Versuchung korreliere mit dem Manna für das Volk Israel. Lapschin kennzeichnet Strauss' Verfahren als Äquivalenz der Jesus-Handlung mit dem Schicksal des jüdischen Volkes, wobei das letzte das erste ersetzt.

Der Philosoph weist aber auch darauf hin, dass der Jesus-Biograph die an die Korinther gerichtete Warnung des Paulus, sie sollten sich vor den Erfahrungen hüten, welche die Juden in der Wüste gemacht hätten.² Und es seien dies eben die erste und die dritte Versuchung. Damit werde die Erfahrung der Juden der Erfahrung der Christen äquivalent und durch logischen Schluss eben auch die Versuchung der Christen mit der Versuchung Christi. Diese erscheint als prophetische Warnung der christlichen Kirche (und in der Iwans Legende: der römisch-katholischen Kirche). Lapschin argumentiert, das Angleichen des Schicksals des Christentums an die Geschichte von den drei Versuchungen habe sich bei Solowjow und Dostojewski während der Lektüre des Straußschen „Leben Jesu“ ergeben können.³ Freilich beträfe dies nur das äußere Schema, nicht aber die künstlerischen Formen, in die Dostojewski es gekleidet habe.

Lapschin argumentiert, Dostojewski sei sich des Umstands bewusst gewesen, dass es aus philosophischer Perspektive nicht anging, die Menschen bündig

¹ „Parabola, pritiča“ (377).

² 1. Korinther 10, 4-6.

³ Beide lasen es in 1839-1840 Émile Littrés französischer Übersetzung (STRAUSS 1856), da eine russische Übersetzung erst 1907 (ŠTRAUS 1907) erschien.

in Gläubige und Ungläubige¹ einzuteilen. Die sorgfältige Lektüre des „Großinquisitors“ erweise, dass Iwan durchaus kein Atheist sei. Der Großinquisitor achte die Ideale Christi und halte die Begründung des menschlichen Wohlergehens auf die Wissenschaft allein für unmöglich. Und wäre er ein schlichter Betrüger der Menschen gewesen, hätte Christus ihn gewiss nicht geküsst. Vielmehr zeige Dostojewski mit erstaunlicher Tiefe, wohin die durch Vermittlung von Arabern und Juden schon im 13. Jahrhundert unter dem Namen des Dogmas von der „zweifachen Wahrheit“ bekannte Lehre führe: Die Wahrheit der Offenbarung und es Glaubens unterscheide sich von der logisch begründbaren Wahrheit des Wissens und der Philosophie.

Diese Lehre sei auch bei den Jesuiten des 16. Jahrhunderts lebendig gewesen, und in Petrus Pompanatus' Traktat über die Unsterblichkeit der Seele gipfele sie in der Behauptung, die Sterblichkeit der Seele sei im Gegensatz zu ihrer Unsterblichkeit völlig beweisbar. Freilich sei im Feld des Glaubens das Bekenntnis zur Unsterblichkeit der Seele unverzichtbar. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele wiederum sei aus polizeilichem Interesse an die Furcht der Massen vor Strafe im Jenseits auch Napoleon Bonaparte notwendig erschienen, wie sein Schreiben an die Akademie der Wissenschaften über Jérôme Lalandes Bekenntnis zum Atheismus belege.

Dostojewski habe erkannt, dass militanter Atheismus eine Form deformierten Glaubens ist und so auch den blinden Glauben der kommunistischen Atheisten vorhergesehen. Hier schlägt Lapschin die Brücke zu Montaigne, bei dem sich äußerster Skeptizismus mit unbeirrbarem christlichem Glauben paarte. Der russische Philosoph denkt dabei eher an eine Bekräftigung der Ideen Dostojewskis „von der Seite“ (381) denn an einen unmittelbaren genetischen Einfluss. Wie schon Montaigne nutze auch Dostojewski das Bild vom Turmbau zu Babel, um die Untauglichkeit der Wissenschaft zur einzigen Grundlage des menschlichen Lebens. Der Franzose habe auch die Unwiderlegbarkeit und Unbeweisbarkeit des Glaubens an die Unsterblichkeit vertreten und seine Unverzichtbarkeit des Glaubens an die Gnade Gottes für einen moralischen Habitus. Auch über Wunder, Geheimnis und Autorität, die drei zentralen Themen des Großinquisitors äußert sich Montaigne. Das Wunder sei ein desto besserer Prüfstein des Glaubens, je unglaublicher es sei. Das Geheimnis sieht er für etwas die Vernunft übersteigendes an, das sich durch den Traum, nicht aber auf gewöhnlichem rationalem Wege erschließe. Und die Unterwerfung unter die kirchliche Autorität fasst er als unbedingte, nicht berechnende und nicht rasonierenden Glauben.

¹ Hans ROTHE (1997:203) findet in Dostoevskijs Prosa den Typus des Ungläubigen.

Im Unterschied zum Poem vom Großinquisitor fehlten in den Schriften Montaignes innerer Kampf und das Leiden am „Kredo Quai absurdum“ (382).

Die Apologie des Raimund von Sabunde legitimiere einen sklavischen Glauben und verurteile die theoretische Stetigkeit und praktische Bedeutung von Wissenschaft und Wissen. Montaignes Skepsis habe sich dagegen auch auf diejenigen Argumente erstreckt, die von der Wissenschaft gegen Glaubensdogmen wie die Unsterblichkeit der Seele eingewandt wurden. Entscheidend seien praktische Erwägungen. Darin erinnere das Rasonieren des Franzosen an die berühmte Wette Pascals über die Existenz Gottes; in beiden Fällen neige sich die Waagschale zur Seite des Nützlichen.¹ Wie Montaigne kämpfe auch der Großinquisitor gegen Freidenkertum. Grund für den Vorzug des kirchlichen Glaubens sei die Einsicht in die Nichtbegründbarkeit des menschlichen Wohlstandes auf völlige geistige Freiheit.

Lapschin erfasst auch die Überlegenheit des Künstlers Dostojewski über den Denker:

Die künstlerische Meisterschaft Dostojewskis in der Darstellung des Großinquisitors übersteigt sozusagen die gedankliche Figur des Schriftstellers Dostojewski und tritt als ungewöhnliche klare künstlerische Verkörperung jener Agonie (des inneren Kampfes) des Christentums hervor, die nach Dostojewski so tiefgründig nur der geniale Spanier M. de Unamuno in seinem Werk „Agonie du christianisme“² und besonders im Buch „Le sentiment tragique de la vie“³ (1921) erreicht hat. (383)

Das Dogma der zweifachen Wahrheit habe in den Händen der einen als Mittel dialektischer Übungen fungiert, für andere als Mittel der Verhüllung ihres Opportunismus und für dritte als Instrument der Mystifikation und Ausbeutung der „kleinen Leute“. Für den Großinquisitor sei es dagegen zum Ausdruck der quälenden und jähren Zerstückelung seines geistigen Wesens geworden, dessen Tragik auf ihrer Ausweglosigkeit beruhe.

Die Haltung gegenüber der Religion und zumal dem Christentum als Mittel, die Massen zu dem ihnen Not tuenden Glück zu führen, bei gleichzeitiger Einsicht weniger in den Betrugscharakter des Religiösen, lasse sich Briefen Richard

¹ Vgl. auch LAPSCHIN 1928.

² 1925 französisch erschienen, 1930 spanisch („La agonía del cristianismo“) und 1928 deutsch: „Die Agonie des Christentums“.

³ Das philosophische Meisterwerk von de Unamuno y Jugo, „Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos“, erschien 1912, die franz. Übersetzung „Le Sentiment tragique de la vie chez les hommes et chez les peuples“, 1937 die deutsche Übersetzung, „Das tragische Lebensgefühl“, 1925. 1935 verfasste er „Del resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas“.

Wagner an den Bayrischen Prinzen und späteren König Ludwig II. ablesen.¹ Lapschin weist indes selber darauf hin, dass Wagner wenig später den Parzival schuf und dabei die Glaubensfrage nicht als Illusion fasste. Er beschließt seine Darstellung der Parallele von Konzepten im „Großinquisitor“ und anderen europäischen Texten mit dem Hinweis auf die Wirkung des jesuitischen moralischen Probabilismus. Den Gedanken von der Schwäche des Menschen und der Notwendigkeit dieser Schwäche freien Lauf zu lassen, habe Dostojewski zweifelsohne aus jesuitischen Werken geschöpft. Der kardinale Punkt des Romans jedoch, die bedingte Schuld Iwans an der Ermordung seines Vaters, weise Ähnlichkeit auf mit der These, die Innozenz XI. 1787 verurteilte. Sie lautet: „Man darf den Tod des Vaters nicht in seiner Eigenschaft als Vater wünschen, wohl aber als Eigentümer von Reichtum, den man erben kann“. (384) Diese These könne eine Rolle bei der Gestaltung Iwans gespielt haben, ob der es nicht auf das Erbe des Vaters abgesehen habe. Letzen Endes aber finde sich ein ganzer Motivkomplex der Parabel schon in den „Winterlichen Bemerkungen über sommerliche Eindrücke“, die Dostojewski nach seinem London-Aufenthalt niedergeschrieben hat. Und so wird der Autor selber zum eigenen Stichwortgeber, der in der britischen Hauptstadt die entscheidende Erfahrung gemacht habe: „In London wurde Dostojewski versucht vom „stolzen mächtigen Geist.“ (385)

Während Lapschin nach inhaltlichen Übereinstimmungen mit fremden Denksplittern fahndete und die Zugehörigkeit der Gedankenwelt Dostojewskis zum Gang der europäischen Reflexion über Moral und Wohlergehen nachweist, hat Bachtin die innere Struktur von Standpunktrelationen im erzählten Wort Dostojewskis mit Blick auf ihre narratologische Konstruktion und den Entwurf einer Anthropologie exploriert. Lapschin interessiert die Tradition Kants im Denkgebäude des russischen Romanciers, Bachtin studiert das Verhältnis von Ethik und Ästhetik in dessen Roman.

31. Modell des Dialogs aus dem Gesellschaftsverband gefallener Menschen – Michail Bachtin

Ein jeder interpretiert das letzte Wort Dostoevskijs, doch alle interpretieren es gleichermaßen als ein Wort, eine Stimme, einen Akzent, und gerade darin liegt der kardinale Fehler.
BACHTIN 1972:77.

Bachtins Interpretation der Parabel vom Großinquisitor als Dialogmodell ist zu Beginn des 20. Jahrhunderts vorbereitet worden von Juli Aichenwalds Entwurf

¹ Lapšin entnimmt das Zitat der russischen Fassung der Nietzsche-Biographie von GALEVI (1911).

der Rollen Christi und Gottes in Dostoevskijs Œuvre als „Allgesprächspartner“¹. Gottes Interesse für den Menschen sei unermüdlich, ja unersättlich und werde vom Starzen Sossima im höchsten menschenmöglichen Maße erfüllt. Diese Rolle habe der Schriftsteller Dostojewski übernommen und sein Ohr stets für alle Nöte, Leiden und Verbrechen der Welt geöffnet.

Der von Engelgardt entworfenen Dostojewskischen Dialektik des Geistes setzt Bachtin – gerade auch mit Blick auf die Parabel vom Großinquisitor – eine Dialogik des Bewusstseins entgegen. Allerdings ist dies eine Dialogik der Ontologie: „Der künstlerische Wille zur Polyphonie ist der Wille zur Zusammenfügung vieler Willen, ist der Wille zum Ereignis [sobytye, wörtlich: Zusammen-Sein]“ (BACHTIN 1994:24). Bachtin nutzt hier das Werk von Dostojewski als Vorzeigebispiel seiner in der „Philosophie der Handlung“ und „Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit“ ausgearbeiteten, hier ungenannt bleibenden Ethik und Ästhetik der Alterität.²

Wie schon für Engelgardt ist auch für Bachtin die Idee, im Roman Dostojewskis nicht Prinzip, sondern Objekt der Darstellung. Als Grundsatz der Sichtweise und des Verstehens der Welt, ihrer Gestaltwerdung unter dem Gesichtspunkt einer gegebenen Idee, gelte sie ausschließlich den Figuren, nicht aber dem (aktuellen) Autor, keinesfalls also Dostojewski. Für Iwan Karamasoff als Autor des „philosophischen Poems“ (27) vom Großinquisitor sei die Idee dagegen auch Prinzip der Weltdarstellung; und so wird ein jeder Protagonist Dostojewskis zum potenziellen Autor.

Die Idee als Gegenstand der Darstellung und Dominante bei der Konstruktion der Roman-Figuren zieht Bachtin zufolge den Zerfall der Romanwelt in jene Teilwelten der Figuren nach sich, die durch die jeweils herrschenden Ideen geprägt sind. Bachtin pflichtet der Beobachtung Engelgardts bei, der Grundsatz der Orientierung der Personages in ihrer Umgebung bilde die jeweilige Form ihrer ideologischen Beziehung zur Welt.

Bachtin widerspricht freilich ungeachtet allen Lobs für Engelgardts Pionierleistung dessen Schluss, die Romane Dostojewskis bildeten ein Panorama dialektischer Entwicklung des europäischen oder russischen Geistes. Der einzige Entwicklungsroman des Schriftstellers sei Plan geblieben: Das Erzählvorhaben „Leben eines Großen Sünders“ blieb bezeichnenderweise unverwirklicht und wurde in eine Reihe von Werken zerlegt.³ Engelgardt habe unter

¹ „Vsesobesednik“, AJCHENVAL'D 1994:253. BACHTIN bezieht sich in keiner der beiden Fassungen seiner Dostoevskij-Monographie auf Julij AJCHENVAL'D.

² BACHTIN 2003a, 2003b, GRÜBEL, KOWALSKI, SCHMID 2008, GRÜBEL 2008.

³ BACHTIN (1994:29) beruft sich hierbei auf KOMAROVIC 1922.

dem Druck seiner evolutionär-dialektischen Gesamtkonzeption die erzählte Welt in Dostojewskis Werk monologisiert. Zwar seien die Welten der einzelnen Helden darin in der Tat monologisch aufgebaut, zwar bilde auch dessen „Erde“ nur eine der Welten, die in die Romane integriert seien. Und es komme in ihnen nicht zur Dominanz einer der Welten, wie Engelgardts Entwicklungsthese Glauben mache. Am ehesten sei der Ton Iwan Karamasoff bestimmend und führe dazu, dass dagegen der Legendenton des Lebens Sossimas als Sonderfall absteche. Somit sei die Welt in Dostojewskis Romanen grundsätzlich „pluralistisch“ (30).¹

Für Bachtin sind die Figuren in Dostoevskijs Prosa zurückgeführt auf bloße Stimmen, die jeweils ein Bewusstsein repräsentieren. Sie würden allerdings in dieser Erzählkunst kombiniert mit dem Abenteuer-Sujet.² Das dialogische Wort Iwans, die persönliche Orientierung dieses Wortes und seine dialogische Gerichtetheit auf den Gegenstand, entwickelten sich mit außergewöhnlicher Klarheit als Ablehnung der Welt, als Kritik an der Schöpfung Gottes (148). In das Gespräch Iwans mit Aljoschas sei als weiterer Dialog (genauer: als durch die Anwesenheit des schweigenden Gesprächspartners dialogisierter Monolog) die Parabel vom Großinquisitor integriert.

Ziel der Dostojewskischen Romane ist für Bachtin nicht etwa die Vielfalt der Stimmen oder Ideen, weder die sprachliche Präsentation noch der Gedankenreichtum an und für sich, sondern ihre situative ereignishaft Performanz,

die Durchführung des Themas durch viele und verschiedene Stimmen, die prinzipielle und unaufhebbare Redevielheit und Redevielfalt. Auch die Verteilung der Stimmen und ihre Wechselwirkung sind Dostojewski wichtig. (169)

Aufgrund desselben dialogischen Prinzips finde auch die Idee im engen Sinne, d.h. die Weltsicht der Figur als Ideologe, Eingang in den Dialog. Denn auch die ideologische Position der Figur sei in sich selbst dialogisiert, und sie werde im äußeren Dialog stets mit den inneren Repliken des Anderen zusammengefügt. Dies geschehe auch dort, wo sie eine abgeschlossene, äußerlich monologische Ausdrucksgestalt annähmen. Gerade so sei auch das Gespräch Iwans mit Aljoscha mit der darin eingebetteten „Legende vom Großinquisitor“ (169) beschaffen. Eine genauere Analyse dieses Dialogs und der in sie eingefügten „Legende“ könne die Teilhabe aller Elemente der Weltanschauung Iwans an seinem inneren Dialog mit sich selbst erweisen sowie seiner

¹ Während sich in den von Goethes Werken eine solche Entwicklungsrichtung finde, sei die Welt Dostojewskis Prosa historisch prinzipiell ungerichtet.

² Dieses Sujet hat Bachtin in seiner Chronotop-Typologie näher ausgeführt. Die Vielfalt der Erzählformen und ihrer Struktur untersucht Robert BELKNAP (1989).

innerlich polemischen Wechselbeziehung zu anderen.¹ Diese Entfaltung des inneren Dialogs zum äußeren Gespräch ist die von Bachtin vorausgesetzte, hier aber nicht ausgearbeitete Leistung des Anderen gegenüber dem Ich. Wie in BACHTINS (2000a, 2000b, 2008) Ethik und Ästhetik der Alterität die Anderen dem Ich sein Äußeres, sein körperliches Dasein im Raum schenken, so verhilft hier erst der Gesprächspartner dem Ich dazu, seine innere Dialogizität nach außen zu wenden.

Ungeachtet aller äußerlich ebenmäßigen Gestalt weise die ‚Legende‘ zahlreiche Brüche und Stockungen auf. Auch ihre Struktur als Dialog des Großinquisitors mit Christus und zugleich mit sich selbst sowie die Unerwartetheit und Duplizität des Finales zeuge vom Zerfall ihres ideologischen Kerns: „Eine thematische Analyse der ‚Legende‘ erweise die tiefe Essentialität ihrer dialogischen Form.“ (169) Das heißt aber – Bachtin selbst hat dies in seiner Monographie wiederum nicht ausgeführt –, dass der Großinquisitor die Wunde der Welt nicht heilen, sondern nur zur Anschauung bringen kann: Die Parabel erzeugt gleichsam ihre eigene Ausserhalb befindlichkeit.

Da die Idee bei Dostojewski nie von der Stimme losgelöst ist, kann sie Bachtin zufolge auch nicht dialektisch werden. Iwan streite nicht mit Aljoscha, sondern mit sich selbst, und Aljoscha diskutiere nicht mit Iwan, sondernmenge sich ein in dessen inneren Dialog: Er suche eine von Iwans Stimmen zu unterstützen. So könne es in dieser Prosa auch nie zu einer Synthese kommen, sondern allenfalls zum Sieg einer Stimme über eine andere oder zum Einvernehmen der Stimmen, wo sie der Idee nach kongruieren.

Im Einklang mit der Abgrenzung der Dialogik gegenüber der Dialektik hat Bachtin auch die intertextuelle Bezugnahme der Dialoge Dostojewskis in der Kulturgeschichte beschrieben. Nicht die stets ein Ziel anstrebenden Dialoge Platons hätten auf Dostojewski als Vorbild gewirkt, sondern neben einigen Dialogen des Neuen Testaments das potentiell unendliche Gespräch Hiobs mit Gott. Dieser Große Dialog von Glaube und Unglaube stehe indes stets in der jeweiligen Rede-Gegenwart. In der Anfang der 1960er Jahre überarbeiteten Ausgabe des Dostoevskij-Buchs deutet Bachtin die ‚Legende‘ dann als „Menippeische Satire“ und rückt sie in die Nähe des Karnevals.²

¹ In einem nicht in die Neufassung der Dostoevskij-Monographie aufgenommenen Entwurf weist BACHTIN (2002:367) darauf hin, dass die Ideen Iwans stärker und reicher seien als die Zosimas, obgleich Dostoevskij als Journalist geneigt gewesen sei, letzere zu verteidigen. Es kommt somit auch zu einem Dialog zwischen den journalistischen und den künstlerischen Texten Dostoevskijs.

² BACHTIN 1972:266; er stellt nun den Wahrheitssucher Ivan in die karnevalistisch-

Nicht ganz so klar wie die Profilierung der Gesprächskultur in der Romanwelt Dostojewskis tritt in der Bachtinschen Frühfassung deren kultursoziologische Einbettung am Schluss der Monographie hervor. Was in ihr ist der Sowjetkultur am Ende der 20er Jahre geschuldet?¹ Bachtin schreibt, nach dem großen, durch den Kapitalismus herbeigeführten Traditionsbruch fühle der Mensch sich in einer „zufälligen Familie“ (171), in einer Welt ohne vermittelnde Instanzen wie Familie, Stamm, Klasse, ohne Zugehörigkeit zu einem sozialen Kollektiv. Das Fehlen verbindlicher Normen und Traditionen verhindere nunmehr eine selbstverständliche Kommunikation. Früher eine notwendige Voraussetzung, sei ein solcher Austausch nun zum utopischen Ziel von Bemühungen um sie verkommen. Die Kommunikation habe nämlich ihren realen Körper eingebüßt und wolle ihn jetzt willkürlich aus rein menschlichem Material errichten. Dieses Geschehen sei Ausdruck der Desorientiertheit der in Russland zwischen den traditionellen Schichten stehenden Intelligenz.² Sie sei in der Welt verstreut³ und müsse in Einsamkeit⁴ und auf eigenes Risiko in ihr Orientierung finden. Für den Einsamen werde die eigene Stimme schwankend, seine eigene Einheit und innere Übereinstimmung mit sich selbst verkämen zu einem nichtigen Postulat.

In der Neuausgabe der 1960er Jahre stellt Bachtin (1972:306) statt retrospektiver Kapitalismuskritik die Notwendigkeit „karnevalistischer Freiheit“ in der erzählten Welt Dostojewskis heraus. Eine Notiz über die Spiritualen fasst das Streben nach absolut gültiger, endgültiger Wahrheit auf Seiten des Großin-

menippeische Tradition (258) und wehrt Lunačarskijs Suggestion ab, Shakespeare und Balzac seien Vorläufer der Dialogizität Dostoevskijs (57-59) und konstatiert mit Blick auf die Problematik der Dostoevskijschen Romanschlüsse, allein „Die Brüder Karamazov“ verfügten über einen polyphones Ende (70-72). Somit suggeriert freilich auch Bachtin eine Entwicklung der Romanprosa Dostoevskijs!

¹ Dieser kapitalismuskritische Schluss fehlt bezeichnenderweise in der Neuausgabe (BACHTIN 1972).

² Diese soziale Anamnese lässt sich bezeichnenderweise ebenso gut auf die Lage der Intellektuellen im Russland der 20er Jahre beziehen. Bachtins lebhafteste Bemühungen um Freundeskreise in Nevel', Vitebsk und Leningrad treten dann als Suche nach Ersatzformen für die Familie und nach Neuorientierung zutage.

³ Bachtins eignen Bruder Nikolaj, der im Bürgerkrieg gegen die Bolschewiki gekämpft hatte, hatte es zunächst in die Fremdenlegion und dann nach Paris verschlagen.

⁴ Diese Einsamkeit verweist in einer eigenartigen Kreisfigur zurück auf die These Sossima und seines „geheimnisvollen Besuchers“, die Menschheit werde in „Absonderung und Vereinsamung“ (ot'edinenie i uedinenie, PSS 13:285) verfallen, ehe sich Brüderlichkeit und Einheit herstellten.

quisitors als Signum des Totalitären. Anspruch auf definitives Wissen gehe stets einher mit der Gewalt des Totalitarismus:

Der Totalitarismus des Absoluten. Die siegreiche und triumphierende Wahrheit. Die Unvereinbarkeit von Sieg und Triumph mit der Natur der Wahrheit. Der „Großinquisitor“ will, dass die Wahrheit auf Erden siege und den Triumph davon trage: und die Wahrheit wird dann totalitär.¹

Demgegenüber erschließt sich der Sinn der christlichen Ethik für Bachtin in der gegenläufigen doppelten Handlung der Ankunft Christi in der Welt und seines Die-Welt-Verlassens. Advent und Exodus, Kenose und Thanatos Gottes sind zugleich Inbild aller innerweltlichen Aktivität zumal aller ästhetischen Tätigkeit:

Das große Symbol der Aktivität, der fortgegangene Christus, der in der Zugehörigkeit, der Verteilung <...> von Fleisch und Blut stetigen Tod erleidet, ist lebendig und tätig in der Welt der Ereignisse gerade als ein aus dieser Welt Gegan-gener; durch sein Nicht-Dasein in der Welt sind wir lebendig und ihr zugehörig, in ihr gefestigt.²

Indem Christus die Menschen in die Eigenverantwortlichkeit entlässt, schenkt er ihnen die dialogische Freiheit. In einer dazu stimmenden Notiz aus den 60er Jahren, die aus Anlass der Überarbeitung des Dostojewski-Buchs entstand, aber nicht in die revidierte Fassung aufgenommen worden ist, schlägt Bachtin nun die Inhalte der drei Versuchungen Christi gerade jenen Kräften zu, die das Bewusstsein seiner Freiheit berauben.

Die außerhalb des Bewusstseins gelegenen Kräfte, die es (mechanisch) von außen bestimmen: vom Milieu und der Gewaltausübung bis zu Wunder, Geheimnis und Autorität. Das Bewusstsein verliert unter der Wirkung dieser Kräfte seine echte Freiheit und die Persönlichkeit wird zerstört. Hierher, zu diesen Kräften ist auch das Unterbewußte zu rechnen. (BACHTIN 1986:341, meine Hervorhebung, R.G.)

¹ „Тоталитаризм абсолютного. Победившая и торжествующая правда. Несовместимость победы и торжества с природой правды. «Великий Инквизитор» хочет, чтобы и восторжествовала бы на земле: и правда становится тоталитарной.“ (BACHTIN 2002:368) Ähnlich erkennt BACHTIN (2000:287) im Argwohn des Großinquisitors gegenüber den Menschen dessen „Solidarität mit dem Sozialismus“.

² BACHTIN 2003:19, 358. Der Bachtin-Kommentator BIBICHIN (2001:96f.) weist darauf hin, dass Bachtin eine Analogie bildet zwischen der Ankunft Christi in der Welt und der Hinwendung des ästhetischen Subjekt zum Objekt sowie dem Verlassen der Welt durch Christus und der Freigabe des Objekts durch das Subjekt. Die in der Parabel erzählte Wiederkehr Christi entspräche dann der erneuten Hinwendung des ästhetischen Subjekts zum Objekt, so etwa der späteren Umdeutung der „Toten Seelen“ durch Nikolaj Gogol’.

Hier weist Bachtin noch einmal die Psychoanalyse Freuds ab und tritt im selben Zuge ganz klar als Gegner des Großinquisitors in Erscheinung. Und er deutet Dostojewskis Dialogpraxis gerade auch in der Parabel vom Großinquisitor somit als durch ihre Bauform dem die Menschen scheinbar gleichstellenden, in der Tat aber in Herrschenden und Beherrschte teilenden Ansinnen des Teufels widersprechende Sprachkunst.¹

32. Agonale Religion vs. Atheismus: Künstlerisch-ideologische Deutung der Parabel bei Viktor Schklowski

Der Großinquisitor – das ist der Faschismus.²

Viktor SCHKLOWSKI, *Über die Prosatheorie*

In seiner Monographie „Über die Prosatheorie“ hat Viktor Schklowski 1983 seiner frühen formalistisch-narratologischen Studie von 1925 und 1929 einen Reigen von Reflexionen und Kurzanalysen aus den frühen 1980er Jahren folgen lassen, der auch seine Deutung der Parabel vom Großinquisitor enthält. Er eröffnet die Neufassung der „Prosatheorie“ mit der Forderung, Dostojewski als revolutionären Demokraten, als Petraschewzen zu sehen (65), der zum Tod verurteilt worden sei. Man habe ihm einen Hinrichtungssack (tjurik, 65) über den Kopf gezogen, und dadurch dem anerkannten Schriftsteller die angemessene „(Uni-)Form“ (forma, 65) verpasst. Aber auch der „andere Mensch“ (der Nichtkünstler) bedürfe seiner „(Uni-)Form“, und bei ihm gelte eine andere Notwendigkeit, eben die, die den Menschen umgebe. Von diesen beiden Notwendigkeiten handle seine neue Prosatheorie.

Schklowskis Neufassung seiner Prosatheorie birgt zugleich einen Rückblick auf die Geschichte des Formalismus, genauer des OPOJAS (Gesellschaft zur Erforschung der poetischen Sprache) und eine Polemik gegen den Logozentrismus des als Freund unmittelbar adressierten ehemaligen formalistischen Mitstreiters und späteren Strukturalisten Roman Jakobson (366). Implizit trifft sie auch die mit Jakobsons Strukturalismus sympathisierende strukturalistisch-semiotische Schule von Tartu und Moskau.³

¹ Dieser Deutung hat sich der Strukturalist Nikolaj TRUBECKOJ (1964:174) angeschlossen, der auch den Ausdruck „polyphon“ übernimmt, der „berühmten Geschichte vom Großinquisitor“ jedoch „nur ideologische Bedeutung“ zuspricht.

² Viktor ŠKLOVSKIJ 1983:341.

³ Dass nicht einmal ihr Nestor, Jurij Lotman, genannt wird, ist wohl mehr Affront als Rücksichtnahme. Fast komisch, nämlich als Verfremdung von Verfremdung, wirkt die Korrektur der Schreibweise des frühen Kernbegriffs „Verfremdung“, „ostranenie“, durch „ostran nenie“ (257).

Es gebe ja (dies klingt bereits nach Bachtin) neben der Kunst- auch die Lebenswirklichkeit (261). Die Analyse von Worten, Betonungen und Reimen eines Gedichts – argumentiert der fast neunzigjährige Schklowski nun – gelte Zeichen, die Gedanken und Gefühlen zum Ausdruck brächten (108). Anderenfalls (und gerade dies wird den Strukturalisten unterstellt) träte eine Untersuchung der Terminologie an die Stelle der Betrachtung von Kunst. Der Abschied von der früheren These, die Kunst sei „Verfahren“ (priem) und ihre Ersetzung durch die Auffassung, die Kunst sei dialogisch und vitalistisch, erweckt den Eindruck, die Wende sei ungeachtet des im dritten Satz erneut aufgegriffenen Innovationsmoments nicht ohne die Wirkung von Bachtins Dialogismus geschehen:

Für mich ist die Kunst ein Streit, ein Streit des Bewusstseins, der Erkenntnis der Welt. Die Kunst ist dialogisch, lebenbezogen. Wenn man sie zum Stillstand bringt, welkt sie. (84)

Nur wird Bachtins Dostojewski-Deutung an keiner Stelle erwähnt.¹

Dabei argumentiert der ehemalige Formalist, dem sicherlich nicht entgangen war, dass die intelligenteste Kritik am russischen Formalismus aus der Feder BACHTINS (1975, 1979) und seines Freundes MEDVEDEV (1976) stammte, genau im Duktus der Bachtinschen Formalismuskritik. Sie lief darauf hinaus, die russischen Formalisten errichteten im Grunde eine Materialästhetik. Nunmehr charakterisiert auch Schklowski die Literatur als Arena des Zusammenstoßes von Weltansichten, Weltanschauungen und Weltmodellen. Seine These, dem Roman gehöre die Zukunft (243), klingt wie ein Nachhall von Bachtins Votum in „Das Wort im Roman“ und in der Dostojewski-Monographie, der Roman sei die entwicklungsfähigste literarische Gattung.

Seine Kernthese von der Dialogizität der Literatur trägt Schklowski gerade im Zusammenhang der Parabel vom Großinquisitor vor. Bei Dostojewskij (auch hier ist Bachtins Konzept unverkennbar), sei der Held „Gesprächspartner“ (so-besednik, 265) von Autor und Leser. Der Dialog in der Literatur gelte dem Streit zwischen einer religiösen Auffassung von der Welt und dem Versuch, sie nicht religiös zu verstehen:

Das ist der Streit des Großinquisitors und des Menschen, der Jesus Christus genannt wurde.

Gerade das ist Dostojewskis Thema. (273)

¹ Dagegen diskutiert ŠKLOVSKIJ (1983:287-290, 319) ausführlich BACHTINS (1965, 1987) Rabelais-Buch. Er nennt den Verfasser einen „Menschen mit einem großen Schicksal“ (289).

So kennzeichnet Schklowski nun auch die Parabel vom Großinquisitor als „großartige Darstellung des Zusammenstoßes des Glaubens mit der Religion, des Glaubens an das Wissen der Menschheit mit der Religion“ (341). Dem Glauben stellt der Literaturkritiker die Institutionen in Gestalt von Furcht erzeugenden Kirchen und (Partei-)Kongressen gegenüber. Und er wird spekulativ: Dostoevskij habe sich die künftige Welt offenkundig nicht ohne Großinquisitor vorstellen können und er habe „realistische Beschreibungen des Unwahrscheinlichen“ (313) geliefert.

Für Schklowski beraubt das „System des Großinquisitors“ den Menschen „der Verantwortung für seine Sittlichkeit“ (310) und überträgt sie auf die Institutionen Kirche und Religion (dass der Kritiker hier die Institution Partei und die Ersatzreligion des Bolschewismus mitdachte, steht zu vermuten): „Es ist dies die „großartigste Darstellung des Zusammenstoßes des Glaubens mit der Religion, des Glaubens an das Wissen der Menschheit mit der Religion.“ (341)

Dabei sieht Schklowski den Großinquisitor ausdrücklich sowohl im Faschismus verkörpert (341) als auch in Pobedonoszew (399), Prokurator des Heiligen Synod, weltliches Oberhaupt der russisch-orthodoxen Kirche und oberster Zensor. Der habe Russland einfrieren wollen: Es sollte keine Diskussionen mehr geben. Glaube sollte durch Unglauben ersetzt werden. Der Untertitel des Abschnitts über den Großinquisitor, „Der Himmel wankt“¹, kann sich ebenso auf Einsteins Relativitätstheorie² beziehen, die Newtons Himmelsmechanik entthront hatte, als auch auf Newtons 1936 wiederentdeckte Vorhersage des Weltuntergangs für das Jahr 2060.

Schklowskis eigenes Votum im Disput zwischen Glauben und Unglauben bleibt unklar. Er beruft sich mit Blick auf Dostojewski darauf, dessen erster Biograph, Osip F. Miller³, habe ihn für einen Sozialisten angesehen. Und er identifiziert selber die „Welt der Verfremdung“ mit der „Welt der Revolution“ (250). Doch weiß er auch, dass der Romancier „nicht mit der Revolution sympathisiert hat“ (342).

In seiner nach Rosanows Vorbild aus Miniatur-Sujets gefügten Prosa sind die Themen nicht zusammenhängend abgehandelt, sondern kehren hier und dort wieder, so nicht anders als Cervantes, Majakowski sowie „Krieg und Frieden“ auch Dostojewskij und der Großinquisitor. Der intermittierende Text vermittelt

¹ „Nebo kolebletsja“ (338, 342).

² Vgl. die Bemerkungen über den „gekrümmten Weltraum“ (Prostranstvo [...] izognuto, 342), über Anfänge und Enden der Welt (zavjazki, razvjazki mira, 342).

³ MILLER 1883.

den Eindruck, das schreibende Ich, hier das des Theoretikers, schwanke (wie bei Rosanow) mit seinen Sympathien und Stellungnahmen. Sollte die „Welt der Revolution“ bei Schklowski mit dem Votum für das Wissen statt des Glaubens verbunden sein, gälte in der Synopse seines Buches, dass der Sozialismus mit dem Faschismus auf Seiten des Großinquisitors stünde. Für einen Faschisten hat sich der jüdische Kritiker gewiss nicht gehalten. Dass er eine Analogie zwischen den Anfängen und Enden des Kosmos auf der einen und denen der Erzähltexte auf der anderen Seite gesehen hat, unterliegt keinem Zweifel.

33. Gezielte Aussparung der Parabel – Thomas Mann

Der Grad der Dostojewski-Identifikation liegt viel höher als es bei einer neutralen Lektüre der Texte nahe läge.¹

Am Beginn seines kurz nach dem Zweiten Weltkrieg als Einleitung in eine amerikanische Ausgabe von Dostojewskis Erzählungen verfassten Essays „Dostojewski – mit Maßen“ räsoniert der siebzigjährige Schriftsteller über den Umstand, dass er zu Goethe und Tolstoi einlässliche Studien geschrieben habe, nicht aber über Nietzsche und Dostojewski.² Die Krankheit der beiden habe ihn an einer unbefangenen Haltung gehindert.

Dabei beruft sich der Schriftsteller bereits in den „Betrachtungen eines Unpolitischen“ (1918) sehr eindringlich auf den russischen Kollegen. Im Abschnitt „Der Protest“, dessen Titel der Überschrift „Die Empörung“ (Bunt) in den „Brüdern Karamasoff“ gar nicht fern steht, referiert er Dostojewskis Gegenüberstellung von „östliche[r] [...] geistige[r] Vereinigung der Menschen“ und „westeuropäischer, römisch-katholische[r], [...] politisch- imperiale[r] Überlieferung“ (MANN 1968:31) in dessen Aufsatz „Deutschland, das protestierende Reich“ (1877). Mit dem Christentum sei auch das Papsttum aufgegeben worden. Deutschland habe sich dem römischen Modell niemals gefügt und ihm gegenüber stets den Habitus des Protests eingenommen. Es habe mit der Stimme Gottes die „Freiheit des Geistes“ (32) verkündet, aber das von sich selbst erhoffte „neue Wort“ noch stets nicht gesprochen. Nach der Französischen Revolution habe Deutschland nicht angemessen auf die Neuerungen reagieren können und sei im Begriff, den Glauben an sich zu verlieren.

Mann stilisiert Dostojewski zum „Unpolitischen“ und somit zum eigenen Vorbild. Er stimmt dessen Analyse grundsätzlich zu freilich und bringt nur im

¹ KURZKE 1992:148.

² Die von Mann etablierte psychologische Analogie von Dostoevskij und Nietzsche hat der marxistische Dostoevskij-Forscher FRIDLENDER (1978:168) ihm als „Fehler“ angekreidet.

Detail Korrekturen an. Er nimmt dabei die Diagnose des Russen als Charakterisierung der Ausgangslage, um die „radikalen Literaten“ als „Zivilisationsliteraten“ (41) zu diskreditieren. Diese Operation kann nur vor der Folie von Tendenzkunst gelingen, die hier polemisch verdeckt gegen den Bruder Heinrich ins Spiel gebracht ist.

Herman Kurzke (1991:144) hat sehr treffend die Brüder Aljoscha und Dmitri als zugleich verführerische und doch unstimmige Parallele für das Paar Thomas und Heinrich Mann herausgestellt. Thomas habe sie in einer existenzialisierenden Figur als das Ringen Deutschlands (Thomas) mit Frankreich (Heinrich) markiert (142). Die „Betrachtungen“ sind Thomas' Antwort auf Heinrichs Zola-Essay, ja er stilisiert sich geradezu als Dostojewskis „Allmensch“ (150). Dabei wird Iwan, wird der Großinquisitor folgenreich ausgeschlossen. Dabei sind sie die wahren Gegenspieler Aljoschas!

Den Disput des Liberalen Gradowski mit den Konservativen Dostojewskis im Anschluss an dessen Puschkinrede nutzt Thomas Mann, so Kurzke, als Spiegel für die Kritik an den sich progressiv wählenden Schriftsteller – und somit auch am Bruder. Von Dostojewski inspiriert, habe der Verfasser des „Zauberbergs“ selbst das deutsche „neue Wort“ („das neue Wort der Liebe und der Zukunft“ (MANN 1974:907) sagen wollen.

Wegweisend ist Manns Hinweis auf den lyrischen Charakter der Psychologie Dostojewskis. Wie schon andere vor ihm rückt er die Gattungen der Beichte und des Bekenntnisses in den Mittelpunkt der Betrachtung. Gleichwohl erkennt er den Romanen die Kraft des epischen Gedächtnisses zu.

Auch wo Thomas Mann sich besonders eng an „Die Brüder Karamasoff“ anschließt, umgeht er gezielt die Parabel vom Großinquisitor. Sie liegt zu sehr ‚in der Luft‘.¹ Im „Doktor Faustus“ bezieht er sich stattdessen vielfach auf Iwans Teufelsgespräch, das er in kunstvoller Variante nachstellt (MANN 2007:338-341). In Dostojewskis Roman hängt dieser diabolische Dialog indessen eng mit dem Gleichnis „Der Großinquisitor“ zusammen, weil dort der alternative Teufelstypus ins Spiel gebracht wird: statt des Folklore-Teufels gerade jener intellektuelle Diabolus, in dem Andreas Leverkühn seinen adäquaten Partner hat. Die Personalunion von Gott und Teufel ist im Autor Iwan Karamasoff so genau vorgezeichnet,² dass Thomas Mann sich entschloss, die Parabel auszusparten...

¹ Iwan Karamasoff ist (dies blieb auch Mann nicht verborgen) von russischen Lesern als ‚russischer Faust‘ wahrgenommen worden. Dagegen THIESS (1971:154).

² Am Beispiel der „Dämonen / Besessenen“ und des „Doktor Faust“, insbesondere an Hand von Adrian Leverkühn, hat FRIDLENDER (1997:16) überzeugend nachgezeichnet,

34. Gebrochen-humanistische Deutung und Fortschreibung der Parabel – Anna Seghers

Anna Seghers (1890-1983) hat sich seit den Dostojewski-Jubiläen von 1956 auch aus beruflichem Interesse wieder intensiver mit dem Werk des Russen befasst und nach den Brasilienreisen der frühen 60er Jahre 1963 zwei Aufsätze über den Romancier veröffentlicht. Sie stellt ihn und auch die Gestalt des Großinquisitors (1963:61) dabei zunächst in die Tradition Friedrich Schillers. Dann hebt sie die Gestaltung dieser Figur durch Dostoevskij dadurch gegen die Schillersche ab, dass dieser die Figuren ihr eigenes Wort sagen lasse.¹ Das sei beim Großinquisitor das eines „allmächtigen, bösen und blindes Geistes, der weder an Gott noch an die Menschen glaubte“ (66), während Dostojewski in seinen Großinquisitor Widerspiegelungen aus seiner eigenen Umgebung sowie aus Dichtungen, vor allem Schillers, (70) platziert. Anders als Schiller habe Dostojewski daran gezweifelt, dass der Großinquisitor seine wahre Überzeugung aussprach. Als Urheber des Reflexes aus der Umwelt Dostojewskis nennt Seghers mit Tschulkow² den Oberprokurator des Heiligen Synods und Juraprofessor Pobedonoszew. Aber sie bleibt den Nachweis schuldig, dass der vom April 1880 bis 1905 – also erst nach der Entstehung der Parabel! – wirkende Oberprokurator etwa in seinem nach dem Zarenmord verfassten Manifest vom 29. April 1881 „Von der Unerschütterlichkeit der Selbstherrschaft“ die Unwahrheit gesagt habe.³

wie Mann seine epischen Figuren zugleich in Anlehnung an und Absetzung von Dostoevskijs Roman-Personnages entworfen hat.

¹ „Schiller fragte sich: Welche Worte gebraucht der König? Was erwidert der Großinquisitor?“ (Seghers 1963:66)

² SEGHERS (1963:85) schreibt zunächst irreführend „Tschukow“; ihre Bibliothek enthält indes das Buch des Schriftstellers und Literaturhistorikers Georgij Ivanovič Čulkov (1879-1939) über die Seghers interessierende Arbeitsweise Dostoevskijs.

³ Nach Dostoevskijs Tod appellierte der Oberprokurator und Erzieher der Zarenkinder in einem Brief an den Zarewitsch Alexander: „Gestern Abend ist Dostoevskij verstorben. Er war mir ein naher Freund und es macht mich traurig, dass er nicht mehr ist... Doch ist sein Tod auch ein großer Verlust für Russland. In der Welt der Literatoren war er – fast als einziger – ein glühender Verfechter der Grundregeln des Glaubens, des Volkstums, der Liebe zum Vaterland. [...] Er war arm und hat fast nichts außer Büchern hinterlassen. Seine Familie ist in Not. [...] Sie kannten schätzten den verstorbenen Dostoevskij sehr aufgrund seiner Werke, die immer ein Denkmal eine großen russischen Talentes bleiben werden [...]“. (Staatsarchiv der russischen Föderation, fond 577, opis' 1, delo 963, Blatt 12f.) Der Appell bewirkte, dass der Witwe eine staatliche Pension ausgesetzt wurde.

Wie Schillers ist Seghers zufolge auch Dostojewskis Großinquisitor davon überzeugt, dass Freiheit „sinnlos“ (74) sei. Es fällt schwer, sich vorzustellen, dass die Schriftstellerin Anna Seghers diesen Satz niederschrieb, ohne an die Haltung jener Vertreter der Partei zu denken, die in ihrer Umgebung Menschen, mit denen sie zusammenarbeitete, wie den Leiter des Aufbauverlages Walter Janka einkerkerten, weil sie im realen Sozialismus mehr Freiheit forderten. Nur schweigt der Essay hierüber hartnäckig.

Statt dessen fordert Seghers, das Werk Dostojewskis, „wie es in der Sowjetunion geschieht, richtig zu kommentieren“ (!, 118). Dagegen legten „die Gegner der Revolution und des Sozialismus besonders im Westen Europas [...] besonders Gewicht auf die Mängel und Irrtümer im Werk Dostojewskis“ (ebda.). Den Grundmangel Dostojewskis macht sie dingfest in seiner fehlenden Einsicht in den Historischen Materialismus:

Er kann die Widersprüche der Klassengesellschaft nicht ertragen, er kann das furchtbare Paradox nicht fassen: daß diese Widersprüche unerträglich und unlösbar zugleich sind, das heißt nur aufzuheben durch die Revolution.“ (121)

Und so kann sie, die doch Kunstwirklichkeit erzeugt hat, auf der Plattform des Sozialistischen Realismus mit seinem Widerspiegelungsaxiom stehend, dann auch fragen: „Was für ein Mann war der Großinquisitor in Wirklichkeit?“ (64) Lenins Nähe zum Großinquisitor erkennt sie völlig. Und so wird ihr auch nicht bewusst, dass ihre byzantinische Berufung auf Lenin an Anfang und Ende des Essays (55, 114f.) sie selbst durch die Legitimation der Macht in die Nähe des Großinquisitors führt und ihrem Humanismus ein gebrochenes Profil verleiht.

Seghers stellt den Teufel des Großinquisitors dem Teufel in Ivans Albtraum gegenüber, zieht jedoch von beiden die Entwicklungslinie zur Teufelsfigur in Thomas Manns „Dr. Faustus“. Sie verbinde jenes Liebesverbot, das in den Aufzeichnungen des Starez Sossima als Höllenregel herausgestellt werde. Und sie fragt, ob es in „unserer Epoche“ (94) noch einmal eine solche Verkörperung des verneinenden Geistes geben werde, „als Widerspiegelung eines grauenhaft verlockenden Zweifels, der heute Menschen verwirrt“ (94).¹

Seghers weist in ihrer Erinnerung an die Moskauer Inszenierung der „Brüder Karamazov“ im Jahr 1956 hin auf die Streichung der Parabel vom Großinquisitor, des Teufels und des Todes des Starez, auf Bestandteile, „die man für

¹ Vermutlich spielt Anna Seghers hier an auf die 1952 von Walter Ulbricht untersagten Pläne Hans Eislens, eine Faust-Oper zu komponieren. Die Veröffentlichung des Librettos ist in der DDR bis 1982 verhindert worden. 1968 verbot das DDR-Kulturministerium die Aufführung am Schauspiel Rostock und die Lesung am Berliner Ensemble, dem erst 1982 die Erstaufführung in der DDR gelang.

unentbehrlich gehalten hat“ (92), aber sie klärt weder, wer die Streichungen verursacht hat, noch wer denn jener „man“ ist, der sie für unentbehrlich hielt. (In ihrer Jugend scheint sie selbst sie für wichtig gehalten zu haben). Ja, der Hinweis, das Werk setze sich auch gegen diese Streichungen durch, verharmlost die Zensur: „Dabei hat sich gezeigt, wie stark die Fabel ist, da sie trotzdem nichts an Wirkung verliert.“ (92).

Hellsichtig ist Seghers Bemerkung, die Rebellion in Iwans Geist finde im Inneren des Romanciers mit umgekehrtem Vorzeichen statt (94). Das letzte Kapitel ihres Dostojewski-Essays leitet sie mit dem Satz ein: „Erst am 15. März 1880 hat das Innenministerium die Polizeiaufsicht über Dostojewski aufgehoben. Knapp ein Jahr von seinem Tod.“ (116) Die Geheimdienstaufsicht über Anna Seghers wurde von der Staatssicherheit am 2. Juni 1983 aufgehoben, am Tag nach ihrem Tod.

Erst sieben Jahre nach dem Tod der Schriftstellerin erschien ihre wohl 1961¹ verfasste Erzählung „Der gerechte Richter“. Darin verkörpert der Richter Kalam den Großinquisitor, der die Schuld eines Verdächtigen kennt, ehe sie erwiesen ist. Und er erwartet von dem jungen Untersuchungsrichter Jan Belak im höheren Interesse die Verurteilung des Beschuldigten Viktor Gasko, obgleich der von dessen Unschuld überzeugt ist. Jan Belak wird, da er sich nicht gefügig zeigt, selbst inhaftiert. In der Haft trifft der den mittlerweile Verurteilten. Obgleich Viktor Gasko auf Nimmerwiedersehen verschwindet, nennt der Erzähler Jan Belaks Rückkehr aus der Haft in einem eingeklammerten Nachsatz einen „Sieg“² (Seghers 1990:501). Dieses Wort deutet die Rückkehr aus der Haft, die durch die täglich erneuerte Überzeugung ermöglicht wurde „wir müssen kommen, wir sind im Recht“ (501) als Triumph über das verwaltete (Un-)Recht. Diese subjektive Rechtsüberzeugung hat so wenig geändert am objektiven Unrecht im realen Sozialismus wie ihre Veröffentlichung: Sie kam dafür mehr als zwei Jahrzehnte zu spät.

Ein Humanismus, der sich auf die eigene innere Position zurückzieht und sich der Gesellschaft, die diesen Humanismus Lügen straft, nicht in den Weg stellt, ist ein gebrochener Humanismus. Für die Schriftstellerin Anna Seghers war die DDR seit den 60er Jahren kein Thema mehr. Wie anders Dostojewskij

¹ ZEHL ROMERO 2003:183f.

² Frank WAGNER (2004:62) nennt bezeichnenderweise die „Parteitreu“ des schuldlos Inhaftierten das „zentrale Thema“ dieser Erzählung. Er sieht die Erzählung ebenso wie die Kapitel über Dostojewski als Auseinandersetzung mit dem Stalinismus an und vermutet ihren Schauplatz in Polen um 1950 (64f.).

und sein Großinquisitor zur selben Zeit in der Bundesrepublik Deutschland gesehen wurde, verdeutlicht die Rezeption bei Frank Thieß.

35. Am Rande der Transzendenz – Frank Thieß

Mit ihr [der Parabel „Der Großinquisitor“] beginnt Dostojewskis strategischer Rückzug aus der Enge, in die Iwán Karamasow seinen eigenen Schöpfer hineinmanövriert hat. Das Schachspiel zwischen dem Dichter und sich selbst in der Rolle einer seiner Gestalten gehört zu den tiefstinnigsten, doch auch dichterisch gewaltigsten Partien der „Brüder Karamasow“. Frank THIESS (1971:164)

Der produktive deutsche Schriftsteller, Filmautor, Regisseur und Kritiker Frank Thieß (1890-1977), Erfinder des Ausdrucks „Innere Emigration“¹, hatte schon 1941 durch den Titel des 1942 von den Nationalsozialisten mit Besprechungsverbot und Änderungsforderungen belegten Romans „Das Reich der Dämonen. Der Roman eines Jahrtausends“ an das Werk Dostojewskis angeknüpft. 1971 veröffentlichte er den Essay „Dostojewski. Realismus am Rande der Transzendenz“. Diese Monographie ist weniger Lebensbeschreibung im herkömmlichen Sinne als Werk-, Ideen- und Seelenbiographie, die auch Licht wirft auf den psychischen Haushalt ihres Verfassers.

Der promovierte Germanist Frank THIESS (1922), der ein halbes Jahrhundert zuvor mit einer Einführung in die Dramen Nikolai Gogols hervorgetreten war, bezieht wie in seiner fiktiven Prosa (hier gilt er als Begründer des Tatsachenromans in der deutschen Nachkriegsliteratur) so auch in seinem Dostojewski-Buch eine Mittlerstellung zwischen Realismus und Moderne.² Vertraut mit der Psychoanalyse (1971:106), hält gleichwohl fest an strikter Trennung von Immanenz und Transzendenz. Die Streitschrift „Despotie des Intellektes“ (THIESS 1947) zeugt von konservativer Grundhaltung.

THIES (1971:11) deutet Dostojewskis Werk durch eine Tagebuchnotiz Hebbels, die Kunst als „vollständige Negation der realen Welt“ und Rückkehr zum „Urgrund“ fasst, aus dem sich „ganz anderer Ketten hervorspringen“ denn aus der „jetzt zufällig vorhandenen Erscheinungsreihe“. Diese Abkehr von der sicht-

¹ Frank Thieß in der *Münchener Zeitung* vom 18. August 1945.

² Seine Eltern zogen 1893 mit ihm als Dreijährigem aus dem Baltikum nach Berlin, doch scheint er ein besonderes Interesse an Russland bewahrt (sein erfolgreichstes Werk, „Tsushima. Roman eines Seekrieges“, 1936, galt der für die Russen desaströsen Seeschlacht von 1905 und wurde als Fortsetzung der „neuen Sachlichkeit“ gewertet) und Russisch gelernt zu haben; er weist im Dostojewski-Buch auf ungenaue Übersetzungen hin (1971:13), zitiert aber keine russische Originalliteratur.

baren Wirklichkeit verankert er biographisch im Nahtoderlebnis des Russen¹ und mentalitätsgeschichtlich im russischen Volksglauben, mit dem Dostojewski als Verbannter in Sibirien in enge Berührung gekommen sei (70). Der gründe in der Pneumathologie, der Differenz des eigentlichen Ich vom empirischen Ich (14), in der positiven Rolle der Sünde und der häretischen Vorstellung, der sündige Mensch könne Christi Tod sterben sich und so selbst erneuern (79). Diese Überzeugung trete auch in der betonten Dominanz Christi gegenüber der abstrakten Wahrheit zutage (78).

Unter der Kapitelüberschrift „Die Unschuldigen“ setzt Thiess mit Blick auf die Parabel ein bei Iwans Monitum an der Schöpfung, dem Leiden der Kinder. Iwans Unglaube, seine Zurückweisung des Eintrittsbillets in die Welt, seine Klage über das „Leidenschaffen“ (155) artikuliere

„die Stimme seines Inneren, genauer: die Stimme des Dichters, der den Teufel mit der ‚vorzeitigen Bestimmung‘, die er eigentlich nie habe verstehen können entlastet. (154)

Diese Szene kopiere drei verschiedene Vorgänge aufeinander und verleite zum Irrtum, hier artikuliere Dostoevskij seine Überzeugung. Der Verfasser unterscheide den Geist des Großinquisitors von Iwans Denken. Berdjajew habe schließlich Dostojewskis Überzeugung, der Teufel gehöre zu Gott, zugespitzt zur These, ohne das Böse könne es Gott nicht geben.

Der Christus Dostojewskis habe zwar den Teufel in sich überwunden, wahre jedoch die Spuren der Negation. Sossimas Leidenswille bezeuge „religiöses Schuldbewusstsein“ (155). Der Ernst Iwans sei Dostojewskis eigener angesichts der Frage, welchen Sinn die Harmonie der Welt trotz leidender Kinder haben können: „Der Realist in ihm prallt am Rande der Transzendenz, wo er dem Teufel begegnet, an ein verschlossenes Tor.“² (156)

Thiess ist überzeugt, Dostojewskis Iwan habe die Christus-Handlung aus Rücksicht auf die Zensur ins Sevilla des 16. Jahrhunderts verlegt. In Wahrheit sei es ihm um „alle Systeme verfälschten Glaubens“ (165) gegangen. Iwan könne sich mit Alekseis Antwort, dem Verweis auf das künftige Weltgebäude von Wahrheit und Gerechtigkeit nicht zufriedengeben: Die Welt sei nur unter der Maßgabe „Alles ist erlaubt“ eine Zeitlang zu ertragen. Dieses Urteil bildet für Thiess ein Beispiel „karamasoffscher Niedertracht“ (166), die keine wahre Alternative zur orthodoxen Heilserwartung bilde. Vielmehr sei aus Gründen der

¹ Der so ausgelösten Wandel der Person gleiche dem Goetheschen (76f.).

² THIESS (156) weist (wie später auch Adorno) auf den Umstand hin, dass Dostoevskijs Psychologie nicht kongruent sei mit der empirischen Wirklichkeit, vgl. S. 361.

Werkökonomie am Schluss des Kapitels „Der Großinquisitor“ vonnöten: „Seine Legende vom Großinquisitor ist die realistische Antinomie gegen die arrealistische [sic] Liebesverkündigung des Heiligen, dessen Weisheit unlebbar ist.“ (169) Sehr viel radikaler als diese tastende Bewegung greift Camus das moderne Potential der Parabel auf.

36. Ethischer Neuentwurf des Menschen in der Revolte – Albert Camus

On a longtemps cru que Marx était le prophète du XX^e siècle, On sait maintenant, que sa prophétie a fait long feu. Et nous découvrons que le vrai prophète était Dostoevski. Il a prophétisé le règne des grands Inquisiteurs et le triomphe de la puissance sur la justice. CAMUS 1962:1889

Albert Camus, der Dostoevskijs Romane, darunter auch die „Brüder Karamasoff“, schon Anfang der 30er Jahre als Gymnasiast las, hat in den Essays „Der Mythos von Sisyphe“ (1942) und „Der Mensch im Aufstand“ (1951) sowie durch die Adaption der „Dämonen / Böse Geister“ fürs Theater den Entwurf des sich gegen Gott empörenden Menschen fortentwickelt.¹ Anders als bei Iwan Karamasoff ist dem ‚Menschen in der Revolte‘ bei Camus nicht „alles erlaubt“, vielmehr bleibt er ethischen Maßstäben verpflichtet.

Im Frühjahr 1938 wegen seiner Kritik an Stalins Verbot antikolonialistischer Agitation aus der Kommunistischen Partei ausgeschlossen, hat Camus im von ihm nun gegründeten Théâtre de l'Équipe in Algier eine Theaterfassung der „Brüder Karamasoff“ aufgeführt (LATTMANN 1979:175f.). Er selbst spielte darin bezeichnenderweise die Rolle des Iwan². Am 10. Februar 1938 schreibt er Francine Faure, Iwan sei Intelligenz ohne Liebe und Gott. Er verwirft die These seiner Figur, wenn es Gott nicht gebe, sei alles erlaubt (TODD 1996:299). Hierin unterscheidet er sich grundsätzlich von Sartre.³ Die Frage: „Was ist Existentialismus?“, hatte der so beschrieben:

¹ Auch Camus' Adaption von Faulkners Drama „Requiem für eine Nonne“ zeigt thematische Nähe zum Gleichnis von Großinquisitor.

² Er glaubte, Iwan völlig zu verstehen und sich im Spiel selbst auszudrücken (CAMUS 1962, 1:41).

³ Simone de BEAUVOIR (1972) hielt Sartre für den rationalistischeren und pessimistischeren Denker der beiden, der viel Raum der Gewalt und wenig den Ideen der Gerechtigkeit, Freiheit und Wahrheit eingeräumt habe. In Clemence aus dem gegen Sartre gerichteten „Fall“ (La chute) hat Camus STURM (1967:99) zufolge einen homogenen Paranoiker geschaffen als Dostoevskij im „Menschen aus dem Untergrund“. Clemence tritt in der Nachfolge der Großinquisitors als Prophet der Unfreiheit auf, nunmehr der Unfreiheit der Demokratie (CAMUS 1962, 1:1543; vgl. KUŠKIN 1978: 113).

Der Ausgangspunkt des Existentialismus besteht in einem Satz Dostojewskis: ‚Wenn Gott nicht existierte, so wäre alles erlaubt.‘ [...] In der Tat, alles ist erlaubt, wenn Gott nicht existiert, und demzufolge ist der Mensch verlassen, da er weder in sich noch außerhalb seiner eine Möglichkeit findet, sich anzuklammern [...] anders gesagt, es gibt keine Vorausbestimmung mehr, der Mensch ist frei, der Mensch ist Freiheit.“ SARTRE 1981:3

Zunächst unter der Wirkung von Bergsons Philosophie stehend, der statt der Vernunft Intuition und Instinkt als Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit ansah, weist Camus der Religion diese erkennende Rolle zu. Mit Thomas von Aquin ist er überzeugt „der Instinkt des Glaubens“ führe den Menschen zu Gott. Anfang der 30-er Jahre entnimmt er der Lektüre von Mystikern wie Jan (Johannes) van Ruysbroek und Theresa von Avila, dass solche direkte Erkenntnis von Wahrheit und Gott dem Menschen verschlossen ist. Die in dieser Erfahrung fußende religiöse Skepsis lässt ihn zum Agnostiker werden, der wie Iwan gegen das Schweigen Gottes zum Leid Unschuldiger rebelliert. Dies ist Thema des Romans „Die Pest“ und des Essays „Der Mythos des Sisyphos“ und „Der Mensch in der Revolte“.

Im Sisyphos-Mythos betrachtet Camus 1936-1941 parallel zum Roman „Der Fremde“ (*L'étranger*, 1942) die Lage des einzelnen Menschen mit dem Ziel, die Absurdität der Existenz zu erhellen; der Essay trägt den Untertitel „Versuch über das Absurde“.¹ Die Einsicht in die Absurdität des Daseins entspringe der Konfrontation von Geist und Welt sowie der Erfahrung, dem Sein mangle es grundsätzlich an Transzendenz. Mit Blick auf Dostojewski verbindet Camus dabei Beobachtungen zu seinen Romanen mit Zitaten aus dem „Tagebuch eines Schriftstellers“. Der Ingenieur Kirillow entdeckte in den „Dämonen / Bösen Geistern“, dass er selbst Gott sei, wenn es Gott nicht gebe. Und er wolle den Freitod zum Beleg seiner Freiheit erheben. Kirillow nimmt letztlich Iwans Argumentation vorweg:

scheren Denker der beiden, der viel Raum der Gewalt und wenig den Ideen der Gerechtigkeit, Freiheit und Wahrheit eingeräumt habe. In *Clemence* aus dem gegen Sartre gerichteten „Fall“ (*La chute*) hat Camus STURM (1967:99) zufolge einen homogenen Paranoiker geschaffen als Dostoevskij im „Menschen aus dem Untergrund“. *Clemence* tritt in der Nachfolge der Großinquisitors als Prophet der Unfreiheit auf, nunmehr der Unfreiheit der Demokratie (CAMUS 1962, 1:1543; vgl. KUŠKIN 1978: 113).

¹ KUŠKIN (1978:92) zufolge fällt es Camus schwer, Dostoevskij „im Rahmen des Absurdismus zu platzieren“. Auch wirft er Camus vor, den Terrorismus des Jahres 1906 irrtümlich für den Gipfel der russischen Revolution angesehen zu haben. Kaljaev habe in Camus' Augen Hegel und den Nihilismus besiegt (106).

Wenn Gott existiert, hängt alles von ihm ab, und wir vermögen nichts gegen seinen Willen. Wenn er nicht existiert, hängt alles von uns ab. Für Kirilow wie für Nietzsche heißt Gott töten: selber Gott werden – das heißt: schon auf Erden das ewige Leben verwirklichen, von dem das Evangelium spricht. (CAMUS 1960: 89f.)

Camus verwirft Aljoschas Antwort auf die Glaubensfrage: Der tausche seine Göttlichkeit gegen das Glück ein. Damit setzt Camus freilich anders als Dostojewskis Erzähler Aleksej mit jenen schwachen Gläubigen des Großinquisitors gleich, die den starken Ungläubigen Freiheit und Verantwortung abtreten. Daher sei Dostojewski kein absurder, sondern ein existentieller Autor.

Camus stimmt Boris de Schloezer, dem Kommentator der französischen Ausgabe des Romans (DOSTOJEVSKI 1934) zu (und implizit auch Rosanow), Dostojewski stehe selber auf Seiten Iwans. Er behauptet sogar „Am Ende entscheidet der Künstler sich gegen seine Gestalten“ (CAMUS 1960:93). So werfe der Autor zwar das Problem des Absurden auf, schreibe aber kein absurdes Werk. Dies demütige seine Geschöpfe. Dostojewski sei auf halbem Wege stehen geblieben – er habe die Absurdität der Evangelien verkannt.

Ende August 1942 notiert Camus den „Abgrund Dostojewskis“ („l'abîme de Dostoïevski“, CAMUS 1964:35), in der „Pest“ (1947) spielt er auf Iwans langen Monolog an, wenn der vom Tod eines Kindes empörte Arzt Dr. Rieux sagt, er werde nicht einmal auf dem Totenbett die von Gott erschaffene Welt akzeptieren, in der Kinder gequält würden. Anfang der 50er Jahre verfasst er den existenzialistischen Traktat „Der Mensch in der Revolte“. War der „Mythos des Sisyphos“ dem Individuum gewidmet, so untersucht das neue Buch die Lage der Menschheit nach der Ablösung Gottes durch die Geschichte. Ende des 18. Jahrhunderts habe die metaphysische Revolte eingesetzt und sei in der Französischen Revolution in die historische Revolte übergegangen. Dabei sei das ursprüngliche Ziel der Revolte freilich verraten worden: von de Sade und Rousseau, von den Romantikern und von Dostojewski (in den „Brüdern Karamasoff“), doch auch von Hegel, Stirner, Marx, Bakunin, Netschajew bis hin zu Lenin und Stalin. Das Erscheinen dieses Buchs, das auch den Marxismus als Fesseln anlegenden Glauben kritisiert, führte zum Bruch mit Sartre. An die Stelle des politischen Revolutionärs rückt Camus die exemplarische Figur des metaphysischen Empörers.¹ Dessen Negation hat ihre Risiken:

Jedesmal, wenn sie [die Revolte] die Abweisung alles Bestehenden, das absolute Nein vergöttlicht, tötet sie. Jedesmal, wenn sie blind das Bestehende gutheißt und das absolute Ja ausruft, tötet sie. Der Haß gegen den Schöpfer kann in den Haß

¹ CAMUS (1962, 2:561) begrüßte hier den Bruch Belinskijs mit den Ideen Hegels nannte Pisarev, Bakunin und Nečaeve die „drei Besessenen“.

gegen die Schöpfung umschlagen oder in die ausschließliche und aufreizende Liebe zum Bestehenden. (CAMUS 1953:84)

Im Kapitel „Die Verwerfung des Heils“ entfaltet Camus seine Deutung der Parabel vom Großinquisitor. Obgleich selbst ein Erzähler von hoher narrativer Kunst, trifft Camus als Textdeuter keinerlei Unterschied zwischen dem Erzähler Iwan und seiner fiktiven Figur, dem Großinquisitor. Sei Vigny noch dem Schweigen Gottes mit seinem eigenen Schweigen begegnet, so konfrontiere Iwan Gott mit seinem Urteil. Anders als der romantische Rebell, der das Individuum und das Böse preise, statt die Partei des Menschen zu ergreifen, und ein narzisstisches Gefecht mit Gott aufnehme, trete Iwan als Fürsprecher der Menschheit hervor. Er stelle ihre Unschuld und das Unrecht heraus, das ihr Todesurteil bilde. Iwan – Camus sieht ihn erneut „in gewisser Weise“ (64) als Sprachrohr Dostojewskis – stelle so die Gerechtigkeit über die Gottheit. Zwar leugne er die Existenz Gottes nicht, doch unterwerfe er ihn seinem moralischen Urteil. Eine Schöpfung, die das Böse notwendig enthalte, sei ihm unannehmbar. Indem Iwan das Reich der Gnade durch das der Gerechtigkeit ersetze, führe er einen frontalen Angriff auf das Christentum.¹

Iwan eröffne den Kampf zwischen Wahrheit und Gerechtigkeit, verwerfe die vom Christentum gestiftete Abhängigkeit der Wahrheit vom Leiden. Sie führe in „Resignation vor der Ungerechtigkeit“ (63). Camus schießt über Iwans Votum hinaus, wo er ihm bescheinigt, er erkläre sich „mit den Verdammten solidarisch“ (ebda.). Auch die These, wer von wahren Mitleid erfüllt sei, dem sei das Heil verschlossen, verschärft Iwans Argumentation: Er verwerfe nicht Gottes Ungerechtigkeit sowie das von ihm dafür beanspruchte Privileg. Iwan verzichte auf den Lebenssinn zugunsten des Lebens.²

Iwans Maxime „Alles ist erlaubt“ eröffne die Geschichte des modernen Nihilismus. Sie verstricke die Revolte in einen unlösbaren Widerspruch, indem

¹ In einer Notiz der Jahre 1945-1948 spricht CAMUS (1965:227) sogar vom „geistigen Kommunismus Dostoevskijs“ (communisme spirituel de Dostoïevski); der bestehe in der „moralischen Verantwortung für alles“ (responsabilité morale de tous). Hanna ARENDT (1965:104) hat im Anschluss an Camus das Absolut-Setzen des Guten als Selbstgefährdung des Menschen gefasst: das „absolut Gute im Zusammenleben der Menschen“ erweise sich „sich als kaum weniger gefährlich als das absolut Böse“. Zur Illustration dieser Einsicht führt sie neben Herman Melvilles „Bully Budd“ Dostoevskijs „Der Großinquisitor“ an. Allerdings führt sie anders als Camus diesen Irrweg auf die Entgrenzung des Mitleids zurück.

² Der Vorrang des Lebens vor seinem Sinn beschränkt sich indes nicht auf Ivan. Der ist für CAMUS (1962, II:469) nun ein Mensch, der zwar die Unschuldigen verteidigt, den Selbstmord aber für gerechtfertigt hält.

sie sie gegen sich selber wende. An die Stelle der Selbstgefälligkeit der Romantiker trete nun Iwans Folgerichtigkeit. Und so zwingt er sich selber, aus Konsequenz böse zu handeln. Der Nihilismus werde zum Willen, bewusst zu verneinen. Das Begehrt, die Hindin neben dem Löwen schlafen, das Opfer den Mörder küssen zu sehen, schlage um in den Willen (selber) zu töten oder den Mord (durch Smerdjakow) wenigstens zuzulassen. Neben den Hass gegen die Todesstrafe trete die Rechtfertigung des Mordes. So ver falle Iwan dem Dilemma, „tugendhaft und unlogisch zu sein oder logisch und verbrecherisch“ (65), und es erhebe sich die entscheidende Frage, ob man leben und revoltieren könne. Iwans Antwort sei die ins Extrem getriebene, die metaphysische Revolte. In ihrer Folge nehme der Mensch selber den Platz Gottes ein. Und Gott sein bedeute, das Verbrechen gut zu heißen. Allerdings treibe Iwan der Widerspruch zwischen illegitimer Tugend und inakzeptablem Verbrechen, die Konsequenz, seinen Nächsten weder selbst lieben noch töten zu können, in den Irrsinn. Camus Feststellungen, Iwan werde „verrückt“ (66) und er erleide „Schiffbruch“ (ebda.) haben allerdings nicht den Status von Textbeobachtungen, sondern von -auslegungen. Ganz im Sinne des Existenzialismus verschärft er Iwans Tun zur Schöpfung einer neuen Wirklichkeit: „Diese Bewegung wird schon von Dostojewski mit einer prophetischen Intensität angedeutet in der Legende vom Großinquisitor.“ (66) Dostojewski betreibe sie als „Prophet einer neuen Religion“ mit dem Ziel, „den Himmel zur Erde niederzuziehen“ (ebda.).

Le Grand Inquisiteur est vieux et las, car sa science est amère. Il sait que les hommes sont plus paresseux que lâches et qu'ils préfèrent la paix et la mort à la liberté de discerner le bien et le mal. Il a pitié de ce prisonnier silencieux que l'histoire démente sans trêve. Il le presse de reconnaître ses torts et de légitimer en un sens, l'entreprise des Inquisiteurs et des Césars. Mais le prisonnier se tait. L'entreprise se poursuivra donc sans lui; on le tuera. (CAMUS 1965:82f.)

Der Großinquisitor ist alt und müde, denn sein Wissen ist bitter. Er weiß, dass die Menschen eher faul als feige sind, und dass sie den Frieden und den Tod der Freiheit vorziehen, Gutes und Böses voneinander zu unterscheiden. Er bemitleidet den schweigsamen Gefangenen, den die Geschichte ohne Unterlass widerlegt. Er bedrängt ihn, sein Unrecht anzuerkennen und die Handlungen der Inquisitoren und Caesaren gewissermaßen zu rechtfertigen. Doch der Gefangene schweigt. Die Taten werden also ohne ihn fortgesetzt; ihn wird man töten.

Camus Feststellung, von Paulus bis Stalin hätten die Päpste den Caesaren den Weg bereitet, die nur mit Blick auf sich selber entschieden, und die Einheit der Welt, die sich nicht in Gott gebildet habe, werde nun gegen Gott errichtet, weist unausgesprochen auch Kojèves Vision vom ‚Ende der Geschichte‘ und ihrem Exekutor Stalin zurück.

Camus entwirft sein eigenes Konzept einer Moral ohne Gott. Nietzsche habe mit Gott die Moral für tot erklärt. 1955 erklärte er in einem Rundfunkvortrag, er habe in Dostojewski immer mehr jenen schätzen gelernt, der das Schicksal der Menschen des 20. Jahrhunderts am tiefsten verstanden habe (CAMUS 1962: 1879). Sein Genie trete darin hervor, dass er sowohl im Fall der Wiedergeburt der Welt Recht behalte als auch im Fall ihres Untergangs (1889). 1956 stieg er erneut ein in die Dostojewski-Lektüre. Am Rande der Nobelpreisverleihung nannte er selbst dessen Einfluss auf sein eigenes Denken „beträchtlich“ (considérable, TODD 1996:701).

37. Existentialistische Interpretation des „Großinquisitors“ als Philosophie der Geschichte – Antanas Maceinas

Our existence itself is an ontological praying to the God even if
our mouth is blaspheming. Antanas Maceina

Der in Mittel- und Westeuropa unbekannte, dem katholischen Existentialismus zuneigende litauische Philosoph Antanas Maceina (eigentlich: Jasmantas, 1908-1987) hat während des Zweiten Weltkriegs in Deutschland eine einlässliche Studie über die Parabel vom Großinquisitor verfasst. Sie bildet nach Rosanows Buch die zweite Monographie über dieses Gleichnis. Das 1946 litauisch erschienene Werk ist in überarbeiteter Fassung 1952 auf Anregung von Wladimir Szykarski in deutscher Sprache herausgekommen. Der Mitherausgeber der achtbändigen deutschen Werkausgabe Solowjows, Szykarski, der 1948 mit der Monographie „Solowjow und Dostojewskij“ hervorgetreten war, hat ihm die „Nachwort“ genannte vergleichende Studie über „Messianismus und Apokalypik bei Dostojewski und Solowjow“ beigelegt. Sie vertritt die These, Dostojewski habe die Grundkonzeption des „Großinquisitors“ der Philosophie Solowjows entlehnt (SZYKARSKI 1952:298-301).

MACEINA (1952:VII), Schüler des Kulturphilosophen Stasys Šalkauskis' (1886-1941), betont in der Einleitung, sein Buch sei statt Kommentar „Fortsetzung und Entwicklung der geschichtsphilosophischen Idee Dostojewskijs, wie sie sich in seiner berühmten, aber viel umstrittenen Legende vom Großinquisitor findet.“ In ihr sei „der ganze Dostojewski enthalten“¹ (3).

Maceinas Studie bildet mit dem „Drama Hiobs“, dem Entwurf eines theistischen Existentialismus von 1946 und der Monographie „Das Geheimnis der Bosheit“ von 1955 die religionsphilosophische Trilogie „Cor Inquietum“. Sie ist der Theologie des Verhältnisses von Mensch und Gott gewidmet. Mit Berdjajew

¹ Mit dieser Bemerkung bezieht er sich wohl auf Rosanows Monographie.

fasst Maceina die Parabel vom Großinquisitor als „Rätsel“ (19), das es zu lösen gilt. Drei „Sinne“¹ der mit Rosanow als „Legende“ klassifizierten Parabel erschließen Maceina zufolge deren Geheimnis: ein psychologischer, ein moralischer und einen metaphysischer.

Diesen drei gestuften Deutungen stellt er eine Einleitung „Über Philosophie und Dichtung“ voran, die in Heideggers Spur Dichtung als praktische Philosophie liest: „Der Gegenstand der Dichtung ist das Sein im tiefsten Sinne des Wortes.“ (10) Die Aufgabe des Philosophen bestehe darin, die intuitive Philosophie der Dichtung in reflexive Philosophie überzuführen. Im Anschluss an „Die Weltanschauung Dostojewskijs“ von Berdjajew versteht der Litauer auch die Prosa Dostojewskis als symbolische Kunst.

Im psychologischen Sinn entfaltet die Parabel für Maceina Iwans Haltung gegenüber Gott als Aspekt seiner Persönlichkeit. Zwar räume er Gottes Existenz ein, doch halte er die gottgeschaffene Welt für absurd. Sogar Christus, der gekommen sei, die Kluft zwischen Gott und Welt zu schließen, setze diese von Gott erzeugte absurde Ordnung fort. Die vom Gottessohn gestiftete Freiheit überfordere die Menschen, die nicht im Sinne seiner Lehre leben könnten, sondern Glück, Zufriedenheit und die Befriedigung leiblicher Bedürfnisse erstrebten. Christus aber biete Freiheit und dauerhaften Kampf. Daher werde sich die von Jesus angestrebte Ordnung in ihr Gegenteil verkehren. Der Inquisitor sei der Agent dieser Umkehrung. Er ‚korrigiere‘ das Werk Gottes, indem er die angebotene Freiheit gegen Glück vertausche.

Iwans Anklage Gottes werde nun aber von Aljoscha als dessen Lob gedeutet. Dadurch erscheine der Großinquisitor als Übeltäter, und dies eröffne der Parabel eine ganz andere Deutung. In ihr erscheint das Gleichnis als Kritik der katholischen Kirche: Sie habe die Lehre Christi verfälscht und sich dem Teufel angeschlossen. Dies erhelle aus der Versuchungsgeschichte, setze indes der Schwierigkeit aus, dass der Tadel zugleich die Verteidigung Christi darstellt. Worin besteht dann der definitive Sinn der Parabel?

Den metaphysischen Sinn des Gleichnisses vom Großinquisitor erschließt Maceina als Deutung der Menschheitsgeschichte. Er trete hervor im Konflikt Christi mit dem Kirchenfürsten, der in der Wüste gelebt habe, die Menschen liebe, und sich als Idealist für das Glück der Menschheit opfern wolle. Er glaube aber weder an Gott noch an die Unsterblichkeit. Er handle also in Wahrheit nicht

¹ Sie gemahnen an Origenes Lehre vom Vierfachen Schriftsinn der Wörter in der Heiligen Schrift, dem (überzeitlichen) buchstäblichen, dem (dogmatischen, mythologischen zeitlosen) allegorischen, dem (moralischen gegenwartsbezogenen) tropologischen und dem (eschatologischen) anagogischen Sinn.

für die Menschen, sondern aus Unglauben an Gott. Diese Apostasie begründe auch seine Politik, den Menschen die Freiheit der Glaubenswahl zu ersparen, sie mit Brot und Gewissensruhe zu versorgen und ihnen die Sünde zu erlauben. Geschichte gründe in der Spannung zwischen Christi Lehre, d.h. Freiheit und Menschenwürde und dem Glücksprinzip des Großinquisitors. Freiheit und Glück schlossen sich indes grundsätzlich aus.

Dieser existentielle Grundwiderspruch kehre in jeder menschlichen Biographie wieder. Während die Lehre Christi sich an Rebellen richte, ziele der Großinquisitor auf Sklaven. Die Parabel erschließe sich nur, wenn sie in ihrer Gesamtstruktur erfasst werde; die liege in der Interpretation der drei Versuchungen. Bevor er sein öffentliches Wirken begonnen habe, sei Christus den drei Versuchungen ausgesetzt worden. Ihren Sinn habe Dostojewski in poetische Bilder gefasst. Sie träten zusammenfassend als provokative, an Christus gerichtete „Ermahnungen und Warnungen“ des Teufels hervor, entfalten sich zum anderen im gesamten Monolog des Großinquisitors.

Die drei Antworten Christi auf den Versucher bestünden aus drei Gesten, mit denen er ihm entgegenträte. Der Großinquisitor fasse die verbalen Versuchungen des Satans dagegen auf als die großen Weltwahrheiten, und in der Tat habe die Welt in diesem Moment am Kreuzweg gestanden. Christi Rettung der Welt sei aber vom Großinquisitor konterkariert und die Schöpfung so vorgeblich verbessert worden. Die Erscheinung Satans in der Wüste bilde jedoch nur seine völlige Konzentration in der Gegenwart des Gottesmenschen. Er agiere indes als Versucher in der praktischen Lebenswelt der Menschen fort, und bestimme so das ganze Schicksal der Menschheit.

Der Großinquisitor inszeniere eine Apologie der drei Versuchungen, indem er sie analysiert und erklärt. Gerade die Rede des Kirchenfürsten aber sei auch der Inhalt der Parabel. Es gehe letztlich nicht um Iwans Rechtfertigung seiner Haltung zu Gott, nicht um die moralische Kritik am Katholizismus – sie bildeten lediglich Illustrationen – es gehe um die metaphysische Bedeutung der Fragen des Teufels. Somit sei die Parabel vom Großinquisitor eine symbolische Fortsetzung des vierten Kapitels des Evangelium Matthäus.

Der Großinquisitor selbst lege die Bedeutung der Versuchungen aus als Vorwegnahme der Weltgeschichte. Sie seien die zusammenfassende Vision der Menschheitsgeschichte, die ihrerseits die Fortsetzung der Versuchung in der Wüste Sinai bilde. Dem Großfürsten zufolge könnten alle weisen Männer, Philosophen und Dichter zusammen die Sätze der Versuchung nicht erdenken, sondern nur der Satan, der in ihnen eben auch die künftige Weltgeschichte ausgedrückt habe. Der metaphysische Zweck der Legende liege demnach darin, die

Menschheitsgeschichte und die Widersprüche der in ihr wirkenden menschlichen Natur zu schildern – von der ersten Erscheinung Christi bis zum Ende der Welt in seinem zweiten Erscheinen. Die Parabel zeige das Bild der Welt, im Falle des Sieges des Satans. Sie sei der poetische Ausdruck von Dostojewskis Geschichtsphilosophie (54).

Maceinas fasst die Parabel vom Großinquisitor als Dichtung im höchsten historischen Sinn, da sie die Weltgeschichte zum Gehalt habe. Zugleich sei sie aber auch Tragödie, eine kosmische Tragödie zumal, in der Teufel und Gott um die Seele des Menschen rängen. In ihrem Mittelpunkt stehe der Mensch in seinem Zwiestreit zwischen Glück und Freiheit. Dostojewski zeichne diesen Kampf nicht psychologisch wie François Mauriac,¹ sondern kosmisch. Und so sei nicht, wie Rickert behaupte, Goethes „Faust“ der letzte kosmische Text, sondern die Parabel vom Großinquisitor (55).² Zudem sei Faust das Drama nur einer einzelnen Person, während Dostojewskis Text die Tragödie der gesamten Menschheit enthalte. Der Kirchenfürst sei „Nihilist im tiefsten und wahrsten Sinne des Wortes“ (93). Während für ihn der Alltag den Höhepunkt des menschlichen Daseins bilde, sei der Alltag für Christus nur eine Übergangserscheinung. Christus komme geradezu, um den Alltag zu überwinden. Die Ethik Christi sei im Sinne Schellers eine materiale Wertethik, die des Großinquisitors eine formale Gesetzesethik im (214). Der Inquisitor ist daher nur ein formaler Erlöser.

Sergej Bulgakow habe in seiner „Philosophie der Ökonomie“ das apokalyptische Drama der Menschheitsgeschichte in dem Umstand erblickt, dass ein immer größerer Teil der Menschen sich für die Befriedigung ihrer körperlichen Bedürfnisse entschieden. Physisches Überleben werde so zum höchsten Wert, für den Wahrheit, Freiheit, Liebe, Schönheit und alles Geistige geopfert werde. Der Großinquisitor sei genau dieser apokalyptische Mensch. Er leugne nicht den Wert der Lehre Christi, halte sie aber für zu schwierig für den Menschen und entscheide sich daher gegen Jesus. „Die Legende vom Großinquisitor ist ein auf menschlicher Eingebung beruhender Kommentar der Apokalypse“ (244).

Wenn Iwanow und Mereschkowski die Romane Dostojewskis als Tragödien ansähen, so sei „Der Großinquisitor“ sein tragischster Text und der Großinquisitor die tragischste Figur. Maceinas erkennt die Dialektik als Form der Werke Dostojewskis (65). Wie die „Divina Comedia“ Dantes das Mittelalter

¹ Maceinas bezieht sich vermutlich auf „Thérèse Desqueyroux“ (Die Tat der Thérèse Desqueyroux, 1927) und „Le Passage du Malin“ (Der Besuch des Teufels, 1947/8).

² RICKERT 1932:4.

und Goethes „Faust“ die Aufklärung gekrönt habe, so sei Dostojewskis Parabel die Krone der neusten Geschichte.

Maceina beschließt seine existentialistische Exegese des „Großinquisitors“ mit einer Betrachtung des „Schweigenden Christus“. Während der am Ende der Geschichte erscheinende der „richtende Christus“ sein, wirke im Laufe der Geschichte der „verborgene Christus“ (240). Dostojewski wiederum führe den „wirkenden Christus“ (241) vor, der freilich „unsichtbarer Gott“ (ebda.) sei. Dostojewskis poetischer Ausdruck dieses unsichtbar wirkenden Christus sei gerade sein Schweigen. Es zwingt den Großinquisitor, sein Denken bis zum Zusammenbruch fortzuentwickeln. Christi Verzeihen im Kuss sei keine „slavische Passivität“, sondern poetisch konkreter Ausdruck des aktiven Wirken Gottes in der Geschichte.

38. Bankrott des Atheismus und innere Wiedergeburt – Henri de Lubac

Während der deutschen Besetzung verfasste Henri de Lubac, Teilnehmer am französischen Widerstand und Vorkämpfer der Nouvelle théologie¹, als Hochschullehrer in Lyon drei Traktate, die er 1943 unter dem Titel „Die Tragödie des Humanismus“ zusammenfasste. De Lubac lotet darin den modernen Atheismus an Hand von Auguste Comte, Ludwig Feuerbach (einschließlich Karl Marx) sowie Friedrich Nietzsche in Gestalt von drei Denkfiguren aus und stellt ihnen neben Sören Kierkegaard vor allem Fjodor Dostojewski gegenüber. Das dritte Kapitel ist „Dostojewski als Prophet“ überschrieben.

Im Anschluss an den Abschnitt über „Soziokratie“, der die Soziologie Comtes als „soziale Mystik“ (LUBAC 1950:202) kritisiert, analysiert Lubac die „feindlichen Brüder“ Dostojewski und Nietzsche. Gegen Schestows These, Dostojewski sei ein „Nietzsche'scher Mensch vor Nietzsche“ gewesen (227) stellt er die Auffassung, zwar könne man wie viele andere Figuren auch Iwan Karamasoff als „Maske“ (ebda.) des Verfassers ansehen, doch trete Dostojewski Nietzsche bei aller Verwandtschaft darin diametral gegenüber, dass für ihn anders als für den deutschen Philosophen die Gegenwart keine verfluchte Erbin des Evangeliums bilde, sondern „das Ergebnis der Verleugnung des Evangeliums“ (229). Dostojewskis Prosa motiviere, Fragen, die längst beantwortet schienen, stets aufs Neue zu stellen.

¹ Henri de Lubac rechnete sich selbst nicht der Nouvelle théologie zu, die Theologie unter Rücksicht auf die moderne Philosophie trieb. Einer seiner prominenten Schüler war Hans Urs von Balthasar, der eine Bearbeitung der ins Deutsche übersetzten Monographie unter dem Titel „Über Gott hinaus: Die Tragödie des atheistischen Humanismus“ herausgab (LUBAC 1984).

LUBAC (240) pflichtet André Gides Ansicht bei, Nietzsche sei eifersüchtig auf Jesus gewesen, „eifersüchtig bis zur Raserei“¹. Der deutsche Philosoph habe im „Antichristen“ eine „formelle Antithese der Lehre Jesu“ (241) vorgelegt. Dostojewski dagegen habe sich mit dem Plan eines Buchs über Jesus getragen² und im Brief an Frau Wisin ausdrücklich Christus sogar der Wahrheit vorgezogen (243). Er beruft sich auf EVDOKIMOV (1944:25) Auffassungen, die Parabel vom Großinquisitor sei gewissermaßen der Prolog zu diesem ungeschriebenen Jesus-Buch, Iwan werde „ästhetisch besiegt von der unmittelbaren Schönheit der Erscheinung Christi“, und er habe das Wesentliche an ihr erfasst. (265) Auch Guardinis Einschätzung, das Gleichnis bilde die Selbstlegitimation Iwans, stimmt LUBAC (1950:392) im Grunde zu. Wo Nietzsche den Eudämonismus durch die Tötung Gottes zu überwinden suche, wisse Dostojewski, dass mit dem Tod Gottes auch der des Menschen einhergehe (264).

Kirillows Lamento, Gott habe ihn ein Leben lang gequält, sei des Romaniers eigene Klage. Zwar habe Dostojewskis den geplanten „Atheismus“³ nie verfaßt, doch habe er den Grundgedanken im Leben des Starzen Sossima entfaltet, wie der es seinen Schülern kurz vor seinem Tod schildere. Der Roman lasse sich als Ouvertüre der Vita Aljoschas lesen der zum großen Sünder werden sollte, um am Schluss zum Glauben zurückzufinden. Daraus wäre Lubac zufolge (selbst wenn Dostojewski länger gelebt hätte) nur ein „Entwurf oder Fragment“ geworden, weil der „menschlichen Wirklichkeit“ gemäß nur ein „zerrissenes Schicksal“ (231) herauskommen wäre.

DOSTOJEWSKI (1921:310) habe selbst die Intensität der Leugnung Gottes durch den Großinquisitor betont. Berdjajews Einsicht in die Wirkung des Schweigens Christi hat LUBAC (392) um den Hinweis auf gleichartiges Schweigen mit Blick auf das Evangelium am Beispiel von Seiten Sonjas⁴ in „Schuld und Sühne/Verbrechen und Strafe“ ergänzt. LUBAC (250) fasst Iwan Karamasoff als den nach Raskolnikoff und Kirillow dritten prominenten „Menschengott“ im Werk Dostojewskis. Er sei von einer Persönlichkeitsspaltung (254) erfasst, die in seinem Teufelstraum hervortrete. Hinzu träte im Monolog des Großinquisitors eine Form des satanischen „atheistischen Sozialismus“ (258), die in den „Dämonen/Besessenen“ ihre Vorläufer habe. Da laut Dostojewski alle sozialen Systeme, die nicht das Christentum zur Kraftquelle haben,

¹ GIDE (1935:185)

² Vgl. Dostoevskijs Notiz vom 24.12.1877.

³ Vgl. DOSTOJEWSKI 1926:75.

⁴ DOSTOJEWSKI 1928:730. PSS 6:422.

„zwangsläufig Gewalt- und Sklavensysteme“ (262) sind, votiere der Großinquisitor für ein System in Sinne Schigaljows, füge aber dem äußeren Zwang den Entzug der seelischen Freiheit noch hinzu. Er sei ins Lager des Satans übergetreten und stehe Gott, dem Schöpfer der Freiheit gegenüber: „Er ist der Prophet des Nichts, und darin liegt seine furchtbare Macht.“ (263)

LUBAC (265) entdeckt eine besondere Ähnlichkeit zwischen der Doktrin des Großinquisitors und dem „Endzustand“ im Gesellschaftsmodell Comtes. Der Romancier setze indes dem zum Scheitern verurteilten irdischen Messianismus die christliche Apokalypse entgegen, die „Hoffnung auf das Reich Gottes“ (266). Dabei lehne sich Dostojewski gegen zwei Typen der Evidenz auf: gegen die physischen Wahrheiten, die der Notwendigkeit unterliegen, und gegen die formalen Wahrheit, die der Logik verpflichtet sind. Hierdurch gerate er in die Gefahr des Irrationalismus, aus der ihn eine Umkehrfigur befreie: „Wenn Gott nicht ist, ist alles erlaubt“ werde zu „Wenn Gott nicht ist, ist alles einerlei“ (280).

Dem Bankrott des Atheismus tritt Lubac zufolge bei Dostoevskij die rettende „Erfahrung der Ewigkeit“ (283) zur Seite. In Aljoscha Karamasoff sieht er weder wie Schestow eine blutleere Figur noch wie Gide einen zweiten Myschkin. Er sei weder zwitterhaft wie der Idiot noch entschlussunfähig. In Aljoschas Küssen der Erde entdeckt LUBAC (320) ein „irdisches Mysterium“, das der Figur von Gott, der seine Schöpfung umfassen halte, komplementär sei. Die Mystik der „Brüder Karamasoff“ sei eschatologisch – sie gebe (nur) ein Versprechen. Dostojewski werde so zum Propheten eines „anderen Lebens“, da er eine Einheit vorhersage, die nach dem Bruch komme, eine Auferstehung, die den „Durchgang durch den Tod“ (322) voraussetze. Erstrebt sei nichts weniger als „die Auslöschung der Zeit“ (321). Die Tilgung der Zeit impliziert allerdings auch – den Tod des Romans. Doch von ihm spricht Lubac nicht.

Während der französische Fundamentaltheologe LUBAC (15) urteilte „Dostojewski ist nur ein Romandichter. Er bringt kein System [...]“, hat der deutsche Philosoph Reinhard Lauth Dostojewskis Denken aus systematischer Perspektive dargestellt.

39. Falscher Anspruch auf „irdische Herrschaft der Wissenden“ – Reinhard Lauth

In seinem einzigartigen Versuch einer „systematischen Darstellung“ der „Philosophie Dostojewskis“ hat Reinhard Lauth (1919-2007) bei der Deutung des Gleichnisses vom Großinquisitor die Vision Iwans in den Vordergrund gestellt und sie – katholischer Christ mit der Erfahrung des nationalsozialistischen

Terrors – in seiner philosophischen Habilitationsschrift als atheistischen Anspruch auf „irdische Herrschaft der Wissenden“ und „Auflehnung gegen Gott“ (LAUTH 1950:299-310) bestimmt.¹ LAUT (1950, 20) fasst die Lehre des Starzen Sossima von vornherein ohne nähere Begründung auf als „die Religionsphilosophie Dostojewskis“. Dass sie in den Aufzeichnungen Aljoschas referiert wird, der selbst (wie der Starze) eine fiktive Figur der erzählten Welt ist, scheint den Verfasser nicht zu scheren, der wohl selbst auf der Suche nach einer Glaubenslehre fündig geworden zu sein glaubt. Arsenij GULYGA (2004) hat überliefert, Laut habe in Moskau bekannt, in Dostojewskis Werk jene „Spiritualität“ (duchovnost') angetroffen zu haben,² die dem Westen auf dem Weg in den Individualismus abhanden gekommen sei.³

Lauth erhebt den „zentralen Gedanken“ Dostojewskis in jenem „Lebenswillen“, der „in Verbindung mit dem Lebenswillen aller anderen“ (524) stehe. Dementsprechend strebe der Lebenssinn danach „Allsinn“ (527) zu sein. In der modernen Alternative von „metaphysischer Freiheit“ oder „Allsinn mit und in Gott“ (533) führe Dostojewskis Denken hin zu Christus (536). In den Figuren des Raskolnikow und des Kirillow habe der Romancier die Idee des Übermenschen und des Willens zur Macht entworfen, aber auch die „grundlose Angst“ (535) und das Motiv zu ihrer Überwindung entdeckt. Wie Nietzsche und Kierkegaard lasse Dostojewski in den „Abgrund des Nichts“ (536) blicken, biete aber statt eines „ans Absurde grenzenden, paradoxen Glaubens“ die einzig mögliche Antwort: „Christus = Gott“ (ebda.).

Im Kapitel über „negative Philosophie“⁴ entfaltet Lauth am Beispiel des Denkens von Iwan Karamasoff (zumal der Parabel vom Großinquisitor) das Problem der metaphysischen Freiheit. Freiheit und materielle Befriedigung seien

¹ Parallel zur Arbeit über Dostoevskij verfasste der auch in Medizin promovierte spätere Herausgeber der maßgeblichen deutschen Fichte-Ausgabe LAUT (1953, gleichfalls Habilitationsschrift), die Schrift „Die Frage nach dem Sinn des Daseins“. Die stetige Beschäftigung mit dem Werk Dostoevskijs bildete neben der Philosophie – und der darin betriebenen Wiedereinsetzung der Transzendentalphilosophie – und seinem konservativ-katholischen Engagement die dritte Säule seiner geistigen Tätigkeit. Er war seit 1954 Philosophieprofessor in München.

² Der russische Philosoph Arsenij GULYGA (2004), der die russische Ausgabe von LAUTHS (1996) Dostoevskij-Monographie betreute, berichtet, Lauth habe seine Nähe zur Rechtgläubigkeit bekannt und davon gesprochen, der Westen erwarte von Russland erneut jene Spiritualität, die einst Dostoevskij geboten habe.

³ Vgl. auch LAUTH 1996.

⁴ Der Begriff deckt sich mit Dostoevskijs russischem Ausdruck „Nihilismus“.

Iwan zufolge „unvereinbar“ (301)¹. Das Bedürfnis nach Brot könne Iwan zufolge nur durch Verzicht auf die Freiheit gestillt werden und der Drang nach allgemeiner „Gewissensruhe“ (302) durch Übertragung der Entscheidungsgewalt auf Dritte. Zugleich setze solche Gewissensruhe die Kräfte des Wunders, des Geheimnisses und der Autorität voraus. Den Rang der Autorität habe für viele die Wissenschaft erlangt (304). Neben die Bedürfnisse von Brot und Gewissensruhe trete schließlich noch der Drang nach alternative Gesinnungen ausschließender Einheit.

Die „besondere Idee Iwans“ (ebda.) bestehe nun darin, dass eine kleine Anzahl von Menschen ein Machtssystem errichtete, das allen anderen Menschen als Geheimnis verborgen bleibe. Dieses Reich erfülle die Forderung nach Brot ebenso wie die nach Gewissensruhe, nach geheimnisvoller Autorität und nach „Allvereinigung“ (305). Getragen werde es durch eine „sakrale Macht“ (ebda.), eben die katholische Kirche. Dieses System garantiere den Menschen irdischen Frieden und gehe unter Missbrauch des Namen Christi mit der „stolzen Auflehnung der Wissenden gegen Gott“ (ebda.) einher.

Die stolzen Wissenden beschritten den Weg zur absoluten Freiheit, zur Freiheit von Gott. Und sie opferten die Persönlichkeit der von ihnen beherrschten Menschen, die „im Tode sanft verlöschen“. Wenn Lauth (307) in diesem Zusammenhang den Begriff „euthanasie spirituelle“ von Henri de LUBAC (1945: 341) zitiert, scheint erneut die Erfahrung des nationalsozialistischen Totalitarismus greifbar.²

Während Lauth das Denken Dostojewskis als mehr oder weniger geschlossenes System darstellt, fasst Girard es ein Jahrzehnt später als diachronen Bestandteil einer sich entwickelnden Persönlichkeit auf.

40. Das Gleichnis vom mimetischen Begehren und seiner Überwindung – René Girard

René GIRARDS (1963, 1976) aufschlussreiche religionsphilosophische Lesarten der Iwanschen Parabel lassen sich als unausdrücklicher Widerruf der Kojèveschen in der Spur von Berdjajew und Lubac lesen. Geht es bei Kojève um die Vernichtung der Differenz zwischen geschichtlichen Ereignissen in der Ge-

¹ Hierbei wird Ivan Karamazov folgenreich mit dem Großinquisitor gleichgesetzt.

² Die jüngste Betrachtung von Dostoevskijs Philosophie wertet den Prosaisten als „Begründer der klassischen russischen Philosophie“, der, gleichsam als Replik auf Kant, eine Kritik der Verabsolutierung des Verstandes vorgelegt habe und Sestov zum Erben Dostoevskijs bestimmt (IVANOVA 1995:183).

schichtslosigkeit einer idealen und schrecklichen Zukunft und um das einander Angleichen aller Menschen bei Verlust ihrer Einzigartigkeit, so zielt Girard umgekehrt auf die Einmaligkeit eines jeden Einzelmenschen. Und er betrachtet die Romane Dostojewskis nicht, um aus ihnen Ideen von ihren Trägern abzulösen, sondern um den im Roman verkörperten Gedanken nachzuspüren.¹ Sein 1963 erstmals erschienenes Dostojewski-Buch „Vom Double zur Einheit“ hat GIRARD 1976 um eine Einleitung erweitert, die der Werkanalyse ein neues theoretisches, im Kern anthropologisches, Konzept unterlegt². Er stellt es nun unter den Titel „Kritik in einem Untergrund“.

Girard setzt mit der Beobachtung ein, Dostojewskis Figuren erhöhen Anspruch auf Originalität, litten aber unter dem Paradox, dass sie sich zwar einredeten, als einzigartige Personen von der Welt unabhängig zu leben, zugleich aber deren Anerkennung suchten. „Stolz“, so Girard, ist an und für sich widersprüchlich, da er zwischen dem Selbst und dem Anderen zerrissen sei: Um als jemand anerkannt zu werden, müssen die Figuren dasjenige tun und sagen, was Menschen äußern und verrichten, die als hervorragend beleumundet sind. Das Nachahmen des Verhaltens von Rivalen und das es motivierende „mimetische Begehren“ (*désir mimétique*) riefen Gewalt und Sündenböcke hervor.³ Zwar em-

¹ GIRARD (1976:17) sieht das Christentum Dostoevskijs unlösbar verbunden mit seiner „Erfahrung als Romanschriftsteller“ (*expérience romanesque*), insofern sie die Mythe von der personalen Souveränität zerstöre: Die Selbsteinschätzung sei abhängig von der Fremdeinschätzung. Der Stolz täusche den Schriftsteller indes nicht mehr über seine wahren Faszinationen und es komme zu einer prekären Verbindung von Observation und Introspektion.

² GIRARD 1963, 1976 (erneut 1983); die zweite Fassung ist auch auf Englisch erschienen (GIRARD 1997).

³ Girard stützt seine These auf Max SCHELERS (1915) an Nietzsche anschließende Schrift „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen“, das 1933, 1958 und 1970 in französischer Übersetzung erschienen ist. Als Ressentiment gilt ihm ein in Ohnmachtsgefühl fußender, mit dem Vergeltungsmotiv verknüpfter, nicht an bestimmte Objekte und Anlässe gebundener Racheimpuls, der gar keine wirkliche Besserung des Mißliebigen erstrebt und eine „bestimmte emotionale Antwortreaktion“ (SCHELER 1972, 36) gegen einen anderen oder mehrere andere wiederholt durch- und nachleben lässt. Das Ressentiment sei zwar in das Zentrum der Persönlichkeit eingelassen, stehe aber der Ausdrucks- und Handlungszone der Person fern. Es kulminierte oft im Existentialneid. Diese negative psycho-soziale Disposition des Ressentiments gewinne nicht nur für das Individuum Bedeutung, sondern präge auch die Ausbildung eines kollektiv gültigen Ethos. Zwar stimmt Scheler mit Nietzsches Diagnose des Werteverfalls überein, da auch er in der Umkehrung der Wertrangordnung, der Dissipation hierarchischer Sozial-, Wert- und Sinnstrukturen ein Anzeichen verfallender Kultur zu erkennen glaubt, doch stigmatisiert er anders als Nietzsche nicht das Christentum als den histo-

pflanzen die Figuren in Dostojewskis Prosa dieses Begehren, sich hervorzutun, doch gebe es ihnen am Wissen, womit sie sich denn auszeichnen sollten.

Girard weist auf die Erfindungen fanatischen Stolzes hin, auf die Brüche und das Leid, die sie hervorrufen. Die Alternative laute: Gott oder der menschliche Stolz; Christus biete die Chance, uns von jener Spirale der Gewalt zu erlösen, die sonst Anfang und Ende jeder Kultur bilde. Wer anerkenne, dass Gott die Welt und ihn liebe, Fleisch geworden sei und für ihn gelitten habe, sei frei vom Druck der Anerkennung, der in Extremfällen zu Megalomanie oder Minderwertigkeitskomplexen führe und im ärgsten Fall zum Bund von beidem (29). Der westliche Individualismus habe freilich die göttlichen Eigenschaften mehr und mehr dem Menschen selbst zugeschrieben.

Es ist die Frage aufgeworfen worden, ob Girards Anthropologie nicht egozentrisch sei, weil sie ungeachtet aller Intersubjektivität doch stets wieder zum Ich zurückkehre und die Welt sich mit dem Ich entwickeln lasse. Es fehle der Sinn für "institutions as creative bodies – of families, communities, companies, countries fostering authentic interest".¹ Dostojewski lügenstrafe zwar den Irrglauben, doch ob er damit den Schlüssel zur Vielfalt des Lebens biete, sei fraglich. Prusak stellt die Wirkung Dostojewskis auf Girards Konzept des Begehrens, des Sündenbocks und des Evangeliums heraus: "Much of what Girard has gone on to assert about human desire, scapegoats, and the gospel, he learned first from Dostoevsky." (Ebda.)

Girard findet weder in der Psychoanalyse noch in der Soziologie den Schlüssel zum Handeln Dostojewskis, sondern im Menschen und Schriftsteller selber, in seinem Habitus gegenüber der Umwelt. Auslöser seiner Verhaftung sei jenes Verlesen des Belinski-Briefs an Gogol gewesen, bei dem Dostojewski sich, wie er später zu seiner Verteidigung behauptete, für keinen der beiden Kontrahenten entschieden habe. In Wahrheit sei es ihm darum gegangen, den Kritiker Belinski zu verkörpern: „Biélsinski est le rival métaphysique, la monstrueuse idole que Dostoïevski s'efforce en vain d'incarner.“² Dabei sei der „Hass“ (haine) nicht

rischen Wertträger des ordnungsumkehrenden Ressentiments, sondern das Bürgertum und stellt das christliche Wert- und Tugendsystem so von der Verantwortung für diese Entwicklung frei, die er stattdessen dem kapitalistischen Habitus des Bürgertums geschildet sieht (vgl. SCHNEIDER 2001, 35-37).

¹ PRUSAK 1997.

² „Belinskij ist der metaphysische Rivale, das monströse Idol, das Dostoevskij vergeblich zu inkarnieren sucht.“ (GIRARD 1963:124). Girard lässt hier den Umstand völlig außer Acht, dass der Künstler Dostoevskij seine Prosa als Gogol'-Nachfolger begonnen hat.

unvereinbar mit „leidenschaftlicher Nachahmung“ (*imitation passionné*, ebda.). Beide prägten jenen „untergründigen Stolz“ (*l'orueil souterrain*, 125), der zwar nicht das Werk aus der Biographie, wohl aber die Biographie aus dem Werk begreiflich mache.

In Raskolnikow trete die Einheit von Stolz und Selbsthass bereits klar hervor. Und die Ideologie der „Besessenen“ sei die von Kopie und Imitation. Die existentielle Befreiung vom Doublieren, das „essentielle Entdoppeln“ (*dédoublement essentielle*, 126) gipfle im Thema des Vaternordes (*parricide*, ebda.), das bei Dostojewski an Belinski geknüpft sei. In den „Brüdern Karamasoff“ trete indes die Bindung an den leiblichen Vater zutage, den seine „Leibeigenen“ (*serfs*, 133) ermordet hätten: « *Le parricide, crime du fils-esclave dressé contre un père tyran, apparaît donc comme la tragédie souterraine par excellence.* »¹ Die Rivalität zwischen dem Vater und den Söhnen impliziere jene „strikte Ähnlichkeit“ (*étroit ressemblance*, 133), die den Vaternord auch zum Selbstmord werden lasse.

In der Parabel vom Großinquisitor und in Iwans Traum verkörpert für Girard der Teufel (*diable*, 155) das Double: er doubliert Gott. Der Teufel ist laut Girard indes nicht nur das Prinzip des Doppelns (oder wie Girard es später nennt: des mimetischen Begehrens), sondern auch die Voraussetzung für das Entdoppeln: « *De même que le double est le lieu et l'origine de tous les dédoublements, le diable et le lieu et l'origine de toutes les possessions et autres manifestations démoniques.* »² (155) Dieses Entdoppeln, die Befreiung vom mimetischen Begehren, ein anderer zu sein als man ist, komme seinerseits überein mit der Auferstehung. Solche Auferstehung ereigne sich im Werk Dostojewskis gerade in den „Brüdern Karamasoff“.

Im Roman bilde die Parabel selbst ein textuelles Doppel des Gesprächs zwischen Teufel und Christus im Evangelium. Girard erklärt die Präsentation von Christus im Text Iwans also als Vergegenwärtigung des Prinzips der Verdoppelung durch den Teufel mit dem Ziel, ihre Zwanghaftigkeit zu zerstören. Indem das Gleichnis gerade das Diabolische verdoppelt, befreie es zugleich von der Macht des mimetischen Begehrens.

¹ „Der Vaternord, das gegen einen tyrannischen Vater gerichtete Verbrechen versklavter Söhne tritt als die exemplarische Untergrund-Tragödie hervor.“ (133) Die rezente russische Biographieforschung stellt diese Version vom Ableben Michail Andreewič Dostoevskijs allerdings in Frage.

² „Dasselbe wie das Doppel ist der Ort und der Ursprung von allen Entdoppelungen, der Teufel ist Ort und Ursprung von allen Besessenheiten und anderen dämonischen Manifestationen.“

Dabei führe Dostojewski einen Dialog mit allen Formen des Individualismus von Descartes bis Nietzsche (sic!), welche die Prärogative Gottes auf den Menschen zu übertragen suchten. Und er vollziehe sein Werk als Niedersteigen zur Hölle und Auferstehung von den Toten. Der Alternative zwischen Stolz und jener Liebe, die in der Parabel vom Großinquisitor der Kuss Christi verkörpere und die im Kuss Aljoschas zur *imitatio Christi* werde, entspringe das Gegengift gegen das mimetische Begehren.

In einem abschließenden Essay zur englischen Übersetzung betrachtet GIRARD (1997) die Beziehung der heutigen Menschen zu Dostojewskis Welt mit Blick auf das Kreuz des Zweifels, wie sie ihr Leben nach fremden Modellen (z.B. Moden) stilisierten. Er deutet Iwans Poem vom Großinquisitor als Gleichnis über die Alternative von Stolz und Liebe, das den Gang des Werks und seines Verfassers vom mimetischen Begehren zur Selbstidentität beispielhaft kondensiert. Es bietet so zugleich das Modell für den Verzicht auf Gewalt.¹

41. Die Verschärfung der Knechtschaft zur existentiellen Hölle der Besitzgier – Józef Tischner

Während Girard den Menschen in die Alternative von Liebe und Stolz stellt und die religiöse Grundentscheidung für sich oder das Doppel des anderen vom Ich abhängen lässt, hat der polnische Ingarden-Schüler Józef Tischner in seiner „Philosophie des Dramas“ im Kapitel „Phänomenologische Analyse des Guten und Bösen“ die Bedrohung des Ich durch den Anderen auf die Knechtschaft durch die Todesvorstellung zurückgeführt. Ihre Grundformel laute bei Dostojewski: „Wenn du dich mir nicht fügst, wirst du unter großen Leiden eines sehr langsamen Todes sterben.“ (TISCHNER 1989:180).

Die Eigenart der Knechtschaft bei Dostojewski erarbeitet der Phänomenologe durch ihre Gegenüberstellung mit der Herr-Knecht-Dialektik bei Hegel. Beuge sich der Knecht bei Hegel der Übermacht des Herrn, so erliege er bei Dostojewski einer gezielten doppelten Täuschung – im Blick auf ihren Ursprung und auf ihre Tatsächlichkeit. Stehe bei Hegel durch das Eigentumsrecht des Herrn, das dieser durch den Einsatz seines Lebens bei Feigheit des Knechts gewinne, das Leben auf dem Spiel, so werde der Knecht in Dostojewskis Parabel Opfer einer arglistigen Täuschung durch den Herrn. Dieser „Meister der Illusion“ (181) begründe nämlich seine Herrschaft nicht auf dem Einsatz seines eigenen Lebens, sondern auf der Forderung, der Knecht müsse

¹ Die Überwindung der Gewalt ist Thema späterer Bücher Girards, die auch das Beispiel Hiobs herausstellen.

erforderlichenfalls seinerseits sein Leben für den Herrn einsetzen. Dazu gründe der Herr bei Dostojewski seine Herrschaft anders als bei Hegel, nicht auf das Bewusstsein, sondern auf das Unterbewusste. Dabei müsse für den Knecht ein großer Vorteil das Risiko des Todes aufwiegen; dieser Gewinn sei das versprochene „reale Glück“ (ebda.).

Hegel fasst Tischner zufolge die Knechtschaft im Horizont des Lebens als Wert, Dostojewskis Großinquisitor verlagere sie dagegen ins Gesichtsfeld des Gewissens und bilde sie aus zur Alternative von freiem und geknechtetem Gewissen. Das Gewissen lasse sich nun aber weder allein durch Gewalt noch durch Täuschung über den Ursprung der Knechtschaft bezwingen, es bedürfe dreier zusätzlicher Momente: 1. des Wertes der menschlichen Natur als solcher, 2. der Glücksvorstellung und 3. der Drohgeste vom Tod als „unendlich langem Leiden“ (182).

Die Gestaltung unseres Gewissens durch Dritte taste die menschliche Würde an, da das Überantworten der Würde der des Gewissens notwendig vorausgehe. Die Wertschätzung des Anderen, der uns die Bürde des Gewissens abnehme, trete an die Stelle von Selbstwert und Selbstschätzung.

Das von dritten in Aussicht gestellte vermeintlich sichere kleine Glück trete an die Stelle des ungewissen großen Glück. Es müsse den Knecht nach diesem kleinen Glück indes mit derselben Heftigkeit verlangen wie sonst nach dem großen.

Damit der Mensch sich freiwillig in Knechtschaft begeben, müsse den Tod, den der Herr ja fordern könne, eine noch ärgere Bedrohung übertreffen. Es sei dies das angedrohte allmähliche, sich über lange Zeit erstreckende Sterben. Der Mensch werde im Bewusstsein seines „Unfertigseins“ (184) gehalten, in der Vorstellung seiner Minderwertigkeit durch seine ethische Gesinnung. Der Großinquisitor, der sich als Anti-Gott zum Herrn über Gut und Böse aufwerfe, erscheine als Freund und Helfer, als Vaterfigur. Der Mensch glaube, statt Knecht sein Anhänger zu sein. Der Großinquisitor bleibe so in den Augen seiner Gefolgsleute unschuldig, zumal er stellvertretend für sie zu leiden vorgebe. Die Macht gebe er (anders als Hegels Herr) als Bürde aus.

Aus Hegels Sicht, ginge es um „vermittelte Anerkennung“ (185), nur reiche die Abhängigkeit durch sie tiefer als es Hegel bewusst geworden sei. Während dessen Knecht sich aus Scheu vor dem Vaternord nicht gegen den Herrn auflehne, weiche Dostojewskis Knecht vor der Empörung gegen seine Rolle aus Furcht vor Gotteslästerung zurück: Der Aufstand erscheine ihm als Blasphemie gegen das Heilige. Wer sich gegen den Herrn empöre, werde so selber moralisch zur „Nullgröße“ (186). Statt sein Leben für andere aufs Spiel zu setzen, brauche

der Herr nur die Illusionen der Knechte aufrecht zu erhalten. Hegels und Dostojewskis Herrn verbinde das Begehren der Anerkennung: Um in den Besitz ihrer Liebe zu gelangen, müsse der Großinquisitor die Menschen ihrer Freiheit berauben. Wie bei Hegel trete auch bei Dostojewski ein Paradoxon in Erscheinung: Die Liebe der Geknechteten sei wertlos und beeinträchtige dadurch die Seele des Großinquisitors. Umgekehrt verhöhnten die Knechte den Großinquisitor. „Anerkennende Verachtung“ und „höhnische Anerkennung“ (187) stießen aufeinander. Der Wechselhabitus von Herr und Knecht konstituiere jene Hölle, in der sie lebten. Ihr Grundstein sei das Begehren zu besitzen, Ihre Folge Kierkegaards „Krankheit zum Tode“. Tischner hat Dostojewski und Kierkegaard philosophisch verknüpft; ihre theologische Verwandtschaft suchte Hans Küng zu klären.

42. Der Impuls für die Theologie der Postmoderne – Hans Küng

Im Rahmen eines gemeinsamen Vorlesungszyklus mit Walter Jens hat Hans KÜNG (1985) unter der Überschrift „Religion im Widerstreit der Religionslosigkeit“ den Roman „Die Brüder Karamasoff“ und darin auch die Parabel vom Großinquisitor im Rückblick auf Hans Barth als Anstoß zu einem postmodernen Paradigma in der Theologie gefasst. Mit Kierkegaard befördere Dostojewski „eine ‚dialektische‘ Theologie der Krise“ (244), die es erlaube, die „undurchdringliche Problematik des Lebens“ (244) zu begreifen.

Der Däne und der Russe hätten trotz aller Bindung an die Zeit deren Brüche, Abgründe und Widersprüche erfasst und ihre „Ambivalenz“ (245) beschrieben. Er pflichtet Ludolf Müllers Kritik an Leonid Grossman bei, Dostojewskis Wende zur Religion nach der Verurteilung habe nicht der orthodoxen Institution Kirche gegolten, sondern der Religion Christi.

Zwar würdigt Küng Lauths Systematisierung der Dostojewskischen Philosophie, doch bemängelt er zugleich, diese Systembildung lasse ihr Spezifikum in den Hintergrund treten, ihre Prägung durch seine spezifische literarischen Form des Romans:

[...] nicht Ideen beherrschen seine Romane, sondern konkrete Menschen verschiedenster Herkunft, Charakters, Tendenz und Weltanschauung, gezeichnet von einem Genie der Selbst- und Fremdbeobachtung (darin ähnlich Kierkegaard) mit unerhörter psychologischer Empathie und Sympathie. (250)

Küng widerspricht Bachtins Auffassung, der Autor habe sich mit keiner seiner Figuren identifiziert. Den Haupthelden und das Sprachrohr sieht der Theologe in Aljoscha, der „langfristig“ (252) angelegt sei, indem der „westlichen Religionslosigkeit“ Iwans die „aufgeklärt-christliche Religiosität“ (253) Aljoschas entgegen-

gentrete. Der Roman spitze die Problematik des modernen „Menschen ohne Gott“ (254) zu. Für Iwan nennt Küng die Sentenz „Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt“ (255) allumfassend; die Frage, ob Gott den Menschen oder der Mensch Gott geschaffen habe, sei ihm nunmehr gleichgültig. Die auch von Camus als Revolte gedeutete absurde Welt und die ihr gegenüberstehende humanistische Welt christlicher Gläubigkeit seien nicht argumentativ miteinander vermittelt. Gegen Iwans und des Großinquisitors Rede stehe Aljoschas und Christi Zeichen und Tat der Liebe. Die Kritik am Katholizismus sei keine an der katholischen Religion, sondern eine am römischen System¹ „und an jeglicher totalitären Ideologie überhaupt“ (259). In Aljoscha leuchte das „Porträt eines neuen, freudigeren Christentums“ (260) auf.

Die drei Versuchungen deutet Küng als die des Genießen-, des Haben- und des Herrschenwollens. Der nicht auf den Nazarener, sonder auf griechischen und indischen Traditionen zurückweisende asketische Weg werde jedoch gleichfalls abständig dargestellt und ironisiert. Dagegen sei in franziskanischer Tradition jedes Lebewesen in die allumfassende Liebe eingeschlossen. Durch Selbstbindung an Gott entstehe Freiheit in der Welt. Küng findet in Dostojewskis Parabel sein eigenes Thema.

43. Die diesseitige Inkarnation der humanistischen Utopie – Walter Jens

Das Beste? Vielleicht. Das Tiefsinnigste? Gewiß. Und das Umstrittenste ohnehin.

Walter JENS (1985:277) über die Parabel „Der Großinquisitor“

Walter JENS (281) wählt anders als Küng die johannitische Vision vom Weltende – das Reh ruht neben dem Löwen und der Ermordete umarmt seinen Mörder – zum Titel und Kern seiner Analyse des Gleichnisses² vom Großinquisitor: Es habe die Funktion, das Leiden der Vergangenheit und der Gegenwart im Gedächtnis zu bewahren. In den Mittelpunkt stellt er die „verworfenen Trinität **Wunder-Geheimnis-Autorität**“ (277) und damit das weltliche Mysterium ebenso wie die auf der Identität von Staat und Kirche beruhende illegitime Macht. Wie alle Utopiegläubigen (und somit anders als Dostojewski) misst Jens das Diesseits an den Kriterien des Paradieses.

Im Gegensatz zu Küng vertritt Walter JENS (280), obschon im selben Vorlesungszyklus, die Auffassung, Sprachrohr Dostojewskis sei nicht Aljoscha,

¹ KÜNG (249) stellt allerdings die Bedeutung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes („keine zehn Jahre nach dem Vaticanum I“) für die Parabel heraus.

² Der Literaturwissenschaftler JENS (283) erfasst den Gattungsscharakter der Parabel.

sondern Iwan. Bei einem Literaturwissenschaftler muss der Dostojewskis Prosa-kunst missachtenden Versuchung, den Standpunkt einer Figur zur Deckung zu bringen mit dem des Autors, ein heftiger Affekt zugrunde liegen. Die (katholische) Kirche, so Jens, habe die Sache des Teufels zu ihrer gemacht. Aus literar-historischer Perspektive argumentiert er, Dostojewski habe die Grausamkeit des Kardinalgroßinquisitors bei Schiller¹ und Goethe gelernt. Leitfaden sei die Frage des Evangelisten LUKAS' (18,8): „Doch wenn des Menschen Sohn kommen wird, meinst du, daß er auch Glauben finden wird auf Erden?“

Jens spricht dem Verfasser die Personalunion des Psychologen und Theologen, des „Seelen-Inspizient“ (276) und „Inszenator eines *theatrum mundi*“, des Kriminalisten und Richter, des Staatsanwalts und Verteidigers zu. Wie schon Iwanow theatralisiert er die Erzähltexte des Russen. Als Bühne diene Dostojewski ein „*Seelenarreal*, ein Pandämonium“ (275). Der Leser von Jens' Kommentar spürt unwillkürlich die Faszination, welche auf den Kommentator die Macht des Großinquisitors ausübt, „sein dixi zu sagen“ (276).

44. Theologie und Metaphysik als Opposition zu Tolstois Utopie – George Steiner

Während die Deutschen Küng und Jens ihrer Dostojewski-Lektüre unterschwellig den Glaubens- und Autoritätsverfall im Nachkriegsdeutschland zugrunde legen, stellt der Amerikaner George Steiner aus kulturhistorischer Sicht dem Propheten und religiösen Reformator Tolstoi Dostojewski als Metaphysiker und Theologen gegenüber. Folgenreich prägt er so die von Mereschkowski eingeführte Konfrontation um. Wo Tolstoi mit Coleridge davor warne, das Christentum mehr zu lieben als die Wahrheit, habe sein Rivale der Wahrheit Christus vorgezogen.² Die Romane hätten dieser Metaphysik ihre „reife Form“ (STEINER 1964:258) verliehen. Daher sei auch die „philosophische Interpretation nicht von der literarischen Reaktion [zu] trennen“ (ebda.). Auch Steiner betrachtet „die Frage nach der Existenz Gottes“ (ebda.) als Kernbaustein dieser Metaphysik. Dies komme in Aljoschas Feststellung zum Ausdruck, für echte Russen seien die Fragen nach Gott und Unsterblichkeit am vordringlichsten.

¹ Aufschlussreich ist JENS' (276f.) Hinweis auf Schillers Fragment „Die Polizei“, das bereits die Verfolgung der Verdächtigen als System entwirft.

² Vgl. Dostoevskijs vielzitierten Satz in einem Brief an N. Fonvizina vom Februar 1854: „Wenn mir jemand bewiesen hätte, daß Christus außerhalb der Wahrheit steht, und wenn die Wahrheit tatsächlich außerhalb Christi stünde, so würde ich es vorziehen, bei Christus und nicht bei der Wahrheit zu bleiben.“ (PSS 28,1: 176)

Diese Metaphysik erlange in Dostojewskis Erzählwelt eine eigenwillige Architektur: Sie verlagere die menschliche Erfahrung auf ein Reich zwischen Himmel und Hölle, zwischen Christus und Antichrist. Dabei hänge die Erlösung des Menschen ab von seiner Leidensbereitschaft und seiner Verletzlichkeit. Der Mensch lebe an einer Grenze, auf deren anderer Seite, wie GUARDINI (1947:28) beobachtet habe, Gott stehe.

Steiner stellt völlig zutreffend das Prinzip der Freiheit des Menschen als oberstes Axiom dieser Metaphysik heraus. Vor allem sei er frei, Gut oder Böse zu erkennen und zu wählen. Diese Freiheit mache zugleich die Verletzlichkeit des Menschen Gott gegenüber aus. Im Unterschied zu Tolstoi bezweifle der Verfasser der „Brüder Karamasoff“ die Überzeugungskraft der Vernunft und zeige er sich überzeugt von der Notwendigkeit des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele. Steiner beruft sich auf Berdjajews These, gerade das Dasein des Bösen bilde für Dostojewski den Gottesbeweis.

Dostojewskis Versuche, die Göttlichkeit Christi in seinen Erzähltexten zu verkörpern, stießen auf die geläufige Schwierigkeit der Dramatisierung des Guten: „Es sind Übungen in der Entgrenzung, die uns davon unterrichten, daß die Möglichkeiten der Kunst unendlich sind.“ (261) Dostojewski habe Holbeins „Kreuzabnahme“ geradezu wie eine mittelalterliche Ikone betrachtet: als Realform des Geschehenen. Wie Makar Iwanowitsch im „Jüngling“ und den Fürsten Myschkin im „Idioten“ sieht Steiner auch Aljoscha als eine jener Studien und Entwürfe von Christusdarstellungen an, die dann im Christusbild der Parabel „Der Großinquisitor“ gipfelten. Das Schweigen Christi sei nicht, wie D.H. Lawrence vermutet habe, Zeichen des Einverständnisses, sondern „Gleichnis für die Demut des Dichters, und einer der wahrsten Einblicke, die uns in das notwendige Unvermögen der Sprache geschenkt werden.“ (262) Dem ist entgegenzuhalten, dass Christus gerade nicht von Dostojewski, sondern von Iwan erzählt wird.

Steiner argumentiert, der Roman „Die Brüder Karamasoff“ sei um einen „nomenklatorischen Symbolismus“ (269) errichtet, der Aljoscha als Helfer und Mann Gottes hervortreten lasse. In Iwan entdeckt er den vierten Evangelisten, in Dmitri ein Echo der Erdengöttin Demeter; der Familienname „Karamasow“ enthalte das tatarische Farbwort „schwarz“. Der Verfasser wähle von der westlichen Literatur seit dem 17. Jahrhundert aufgegebenen „anagogische Kunstgriffe“ (273). Nach Melville sei er der zweite, der die Möglichkeiten der Prosa in bislang unzugängliches Terrain erweitert habe.

Dostojewski habe im Verhältnis von Iwan und Aljoscha George Sands Figurenpaar Père Alexis und dem Engel aus „Spiridion“ aufgegriffen. Auch Ale-

xis eigne die Einsicht in die Freiheit der Entscheidung als Theodizee und in den Selbstmord als Selbstverdammung der Seele. Und er fordere am Schluss Engel ebenso dazu auf, in die Welt zu gehen, wie Sossima Aljoscha.

Steiner denkt kraft eines „kritischen Kunstgriffs“ (298) die Begegnung von Aljoscha und Iwan als Disput der Autoren Tolstoi und Dostojewski und stößt so auf einen Antagonismus „fundamentaler Existenzkonzeptionen“ (ebda.) im Sinne Berdjajews.¹ Der Großinquisitor biete sein Konzept eines „totalen Staats“ (303) an, das sich als Vorhersage des russischen und deutschen Totalitarismus herausgestellt habe. Allerdings räumt der Kritiker ein, dass seine Zuspitzung der Parabel auf die Konfrontation von Tolstoi und Dostojewski sich nicht auf den ganzen Roman ausweiten lasse.

45. Christologische Deutung mit Illusion über die Vereinbarkeit von Christentum und Sozialismus – Onasch

Wo der amerikanische Literatur- und Steiner eine Vorschau auf die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts erblickt, erkennt der ostdeutsche protestantische Religionswissenschaftler und Dostojewski-Spezialist Konrad Onasch (1916-2007) 1976 in einer medientheoretisch vorwärtsweisende Interpretation der Parabel noch einmal die Chance der Vereinigung von Christentum und Sozialismus. Im Rahmen des literarischen Christentums Dostojewskis begreift er auch Iwans „Poem“ als mediale Vermittlung.² ONASCH (1960), ein Kenner der Geschichte ostslawischer Ikonen, war zuvor bereits mit einer Biographie der Religion Dostojewskis und einer Studie zu Christentum und Kunst im Werk des Russen (ONASCH 1961) hervorgetreten.

Auch seine Arbeit über Dostojewskis Christologie hat Onasch historisch-biographisch angelegt. Er weist eingangs darauf hin, dass Georgi Florowski mit anderen Kirchenhistorikern die Abschaffung des Patriarchats durch Peter den Großen als „protestantische Pseudomorphose der russischen Kirchlichkeit“ (ONASCH 1978:14) gewertet habe. Die Resistenz der orthodoxen Kirche gegen Dialoge wie sie im Westen zwischen Katholiken und Protestanten geübt wurden,

¹ Er stellt sie parallel zu Blakes Kommentar über Bacons Satz in „De veritate“ „Es wird vorausgesagt, dass Christus, wenn er wiederkehrt, keinen Glauben auf der Erde finden wird“: „Bacon hat mit dem Glauben ein Ende gemacht“ (306). Mit Blick auf die Gattungsbestimmung des „Poems“ schreibt Steiner von diesem Gedankenexperiment als der „Interpretation der Legende als Allegorie“ (ebda).

² In für DDR-Usus ungewöhnlichem Maße diskutiert Onasch auch westliche Veröffentlichungen, sogar solche von Emigranten wie BERDJAEV (207-209), BULGAKOV (209ff.) und MOČULSKU (233). Zitate weist er in der Regel leider nicht nach.

sei durch die religiöse und kirchliche Krise der russischen Orthodoxie im 19. Jahrhundert zu ihrem Ende gekommen. Dostojewskis künstlerisches Werk erschließe diese Dialogbereitschaft auf besondere Weise.

Neben die Altgläubigen, die bereits mit der offiziellen Kirche konkurrierten, seien Sekten, wie die Skopzen (Kastraten) und Chlysten (Flagellanten) getreten sowie die unter protestantischem Einfluss stehenden Stundisten, die Molokanen (Milchtrinker) und Duchuborzen (Geistkämpfer). Sogar Zar Alexander I. sei ins Wirkungsfeld Jung-Stilling sowie der Baronin Krüdener geraten, Golizyn der Oberprokurator des Heiligen Synod, habe nach dem Vorbild der British and Foreign Bible Society eine Russische Bibelgesellschaft gegründet und christliche Frömmigkeit als wahre Aufklärung propagiert.

1824 sei es dem Metropoliten von Petersburg, Michail, jedoch gelungen, die Absetzung Golizyns sowie das Verbot der Bibelgesellschaft zu erreichen und so ein Roll-back der Reformbereitschaft durchzusetzen. Dadurch sei die Begegnung der russischen Orthodoxie mit dem Protestantismus erneut ins Stocken geraten. Dadurch habe die Entwicklung alternativer religiöser Konzepte bei Kirejewski, Tschadajew, Chomjakow, Leontjew und Fjodorow für das russische Geistesleben im Allgemeinen und für Dostojewski im Besonderen außergewöhnliches Gewicht erlangt.

Onasch weist darauf hin, welche Bedeutung für die kindliche religiöse Bildung Dostojewskis die russische Fassung der Bibel „Zweymal zwey und funffzig Auserlesene Biblische Historien, der Jugend zum Besten abgefasst“ des Protestanten Johannes Hübner (1688-1731) hatte. Weiterhin legt er Wert auf die russische Tradition, die in der für Dostojewskis Kindheit bedeutsamen Ode Derschawins, „Gott“, aus der Größe und Schönheit der Schöpfung auf die Existenz Gottes schließe.

Desgleichen sei die Schrift „Genie du Christianisme“ von François René de Chateaubriand mit ihrer Einstellung auf die Schönheit des Christentums für Dostojewski von besonderer Bedeutung gewesen. Neben die Anthropodizee, die Verteidigung der göttlichen Natur des Menschen trete bei dem Franzosen im 5. Buch des 1. Teils die Kosmodizee, die „Existenz Gottes, bewiesen aus der Natur“. Eine analoge Hymne auf die Natur begegne in den „Brüdern Karamasoff“ aus dem Munde des Starzen Sossima.

In den 1840er Jahren, einer Phase, die er aus Sicht der Christologie mit ihrer religiösen Krise als „Volksheiligtum“ (32) betrachtet habe, sei für Dostojewski die Begegnung mit dem russischen Kritiker Belinski prägend gewesen. Der Kritiker habe ihm den Atheismus Feuerbachs und David Friedrich Strauß sowie den Sozialismus der französischen Utopisten Cabet, Leroux, Proudhon und

Satin-Simon vermittelt. In Renans „Leben Jesu“ (*La Vie de Jésus*) habe er eine ästhetische Sicht auf den Lehrer des Christentums gefunden und in Strauß den Entwurf Christi als ein auf die Menschheit als Ganze gegründetes „Zentralindividuum“ (34).¹

Im Kreis um Sergej Durow (1816-1869) habe Dostojewski auch „Die Wortes eines Gläubigen“ (*Paroles d'un Croyant*) von Hugues-Félicité-Robert de Lamennais (1882-1854), Gedichte im Stil von Psalmenversen schätzen gelernt, die er am liebsten ins Kirchenslawische übersetzt gesehen hätte. Onasch erkennt, dass die Poetisierung Christi mit einer „tiefen Glaubenskrise“ (41) einherging. Während bei Gogol die Ästhetisierung Christi als Fürst im zweiten Teil der „Toten Seelen“ predigthaft, homiletisch misslungen sei, könne die Gestalt des „Knjas Christos“ in Dostojewskis „Idiot“ „durch den anthropozentrischen Aufbruch der traditionellen Christologie“ (44) als gelungen gelten. Dostojewskis „religiösen Atheismus“ sieht Onasch als eine Folge der „Poetisierung“ Christi“ (45) an, die vom „medialen Charakter der Dostojewskischen Orthodoxie“ (ebda.) verstärkt worden sei.

Von prägender Bedeutung sei die Rousseau-Rezeption gewesen, die der Natur eine kontingente Geschichte entgegensetzte; das Renan vorgreifende „frei Schwebende, die innere Form der Natürlichkeit, dessen Seite bei Jesu Rousseau anzieht“ (47) hat Onasch wohl nicht als dessen Erfindung durchschaut. Doch zeichnet er verdienstvoll die Wirkung nach, die dieses Bild bei Kierkegaard gezeitigt hat, ehe er Parallelen zwischen Rousseau, Kierkegaard und Dostojewski aufweist (51). Und er führt den Brief Dostojewskis an den Bruder Michail vom 9. August 1838 an, in dem er die Seele als „Verschmelzung des Himmels mit der Erde“ und den Menschen als „irgendwie ungesetzliches Kind“ bezeichnet hat.² Dem „anthropologischen Idealismus“ Dostojewskis, in dem sein Christusbild fuße, attestiert er indes einen „kaum verhüllten Übergang zum Irrationalismus“ (55).

Hier nun erliegt ONASCH (56) einem ersten schwerwiegenden Irrtum, wenn er die „sinnliche Erfahrbarkeit Christi als Gegenstand einer Ästhetik oder Poetik“ ursächlich mit Kierkegaards „Technik der vergegenwärtigenden Gleichzeitigkeit“ (ebda.) verknüpft.³ Das Poetische im engeren Sinne vergegenwärtigt ja

¹ Dieses Kollektivsubjekt, das mit der russischen Konziliarität (*sobornost'*) nicht vermittelt ist, hat Onasch (wohl ohne es zu wissen) von Hegels „Weltgeist“ abgeleitet. Er korrumptiert Dostojewskis Gegenwehr gegen den System-Philosophen.

² Dankenswerterweise weist ONASCH (53) auf den Romantiker Ivan N. Šidlovskij (1826-1880) hin, dessen Wirkung in diesem Schreiben greifbar ist.

³ Onasch beruft sich (59) ohne Quellenangabe auf Askol'dovs Personalismus. Anders

nicht, sondern es entzeitlicht. Vergegenwärtigung ist in der Prosa zwar möglich, kann aber durch Techniken, wie die erzählende Rahmung von Iwans „Poem“ (respektive Parabel) unterlaufen werden. Die Erscheinung Christi im Sevilla des 16. Jahrhunderts ist so gleichzeitig mit dem Großinquisitor, nicht aber mit Iwan und Aljoscha Karamasoff!

Im zweiten Kapitel geht Onasch auf Dostojewskis Suche nach dem „Neuen Wort“ (64-99) ein, um sich im dritten Kapitel dem „vorletzten Wort“ (100) zu widmen. Dabei betrachtet er zunächst „Verbrechen und Strafe“, danach den als „Petersburger Christuslegende“ (129) charakterisierten „Idioten“. Hier nun verzeichnet Onasch (161) zwei vermeintliche „grundlegende Irrtümer Dostojewskis“ – dass erstens der utopische Sozialismus „der eigentliche, echte“ und zweitens die „bürgerliche Revolution“ auch die „sozialistische“ sei. Mit diesen beiden Behauptungen reimt sich schon gar nicht die dritte, richtig habe der Romancier „in der bürgerlichen Gesellschaft den eigentlichen Verräter am Sozialismus, wie er ihn verstand“ (ebda.), erkannt. Hier schlägt Onasch logische Haken, um sein Projekt der Identifikationen von Dostoevskijs Christologie mit dem Sozialismus zu retten (und so sein Buch in der DDR publikabel zu machen).

Auch Onaschs Feststellung, die jüngste Dostojewski-Forschung habe unter Rückgriff auf Gorki und Lunatscharski das Werk Dostojewskis als „Rezeption und Neubearbeitung von Goethes ‚Faust‘ interpretiert“ (164), verschlägt eher für die Literaturwissenschaft der DDR, zumal als Ehrenrettung für den in seiner Heimat verfolgten Russisten Ralf SCHRÖDER (1971), als für die internationale Wissenschaft der 70er Jahre. Weiter führt sein Hinweis, die Epiphanie des Usurpators (als die in der Tat weder Faust noch Mephisto gelten können) spiele eine entscheidende Rolle. Hier sei auch die Legende von Satanel zu nennen. Hilfreich für eine Entzauberung der Demophilie ist Onaschs Problematisierung des Dostojewskischen Idealmodells vom „russischen Volk“ (167), wobei er eine Verlagerung christologischer Aspekte in das „Zentralindividuum“, die „synthetische Persönlichkeit“ Volk beobachtet. Nicht ohne Grund wertet er die Vision Dostojewskijs vom russischen Volk als „Gottesträger“ und die die französischen als Inkarnation des römischen Gottes und des aus ihm folgenden Atheismus sowie die Leidenssehnsucht der Russen als „ideologische Konstruktion Dostojewskis“ (168).

Aljoscha Karamasoff ist für Onasch nach dem Muster der mittelalterlichen Heldenvita von Alexis, dem Gottesmenschen, stilisiert. Die Löschung der für die fiktive Figur des Christus-Fürsten Myschkin prägenden Inkarnations- und

Epiphanieelemente bei der Gestaltung Aljoschas habe diesen „der Verbindung mit anderen Welten und eines Wunders bedürftig“ (182) gemacht. Der Verzicht auf Phantastik habe zum Einsatz von Mythen geführt, die „nichts anderes als geschichtslose Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage, zu verstehen sind“ (183).¹

Die „Schlüsselfigur“ Aljoscha Karamasoff steht für ONASCH (185f.) am „Wendepunkt der Weltgeschichte“, der mit dem Thema „Sozialismus und Christentum“ (1864) zusammenhänge. Es gehe Dostojewski zufolge um den Übergang vom Sozialismus zum Christentum. Dafür sei Aljoschas „Kinderkirche“ (187) beispielgebend. Onasch hebt darauf ab, dass Dostojewski am 24. Dezember 1877 den Plan eines Christusbuchs niedergeschrieben hat, das Jesus selbst als Wunder der Geschichte und sittliches Modell für die ganze Menschheit zeigen sollte. Vor diesem Hintergrund offenbare sich die Unsittlichkeit des Großinquisitors, der die Notwendigkeit der Menschenverbrennung rechtfertige.

Der Christus der Parabel vom Großinquisitor ist für Onasch nur ein erster Entwurf, keineswegs aber bereits das geplante Buch über Christus. Dostojewski verzichte bei der Christus-Darstellung auf seine Kunst des Dialogs, obgleich Onasch zufolge „seine tiefe Humanität auf dialogisches Verhalten geradezu angelegt ist“ (192). Dies ist nur insofern richtig, als Christus im Gespräch mit dem Großinquisitor zwar schweigt, doch seine zugewandte Anwesenheit durchaus Teil des Gesprächs mit dem Großinquisitor ist. Das Schweigen Christi ist in diesem Fall die einzige seiner Lehre angemessene Form der Teilnahme am Gespräch mit dem Großinquisitor. Dabei erfasst Onasch die „Selbstinquisition“ (193) des Großinquisitors völlig zutreffend. Auch der Umstand, dass Christi Kuss ihn in seiner Vereinsamung und monologischen Gefangenschaft trifft, durchschaut Onasch zutreffend. Allerdings fällt er erneut seiner Annahme einer gegenwärtigen und gleichzeitigen Idealität zum Opfer, die den anamnetischen Akt der Liturgie sowie den „Sprung“ Kierkegaards überflüssig machten (195). Es ist ja die Verschachtelung der Fiktionen – 1. Nacherzählung der Teufelsversuchung durch den Großinquisitor, 2. Iwans Parabel, 3. Erzählung über Iwan und Aljoscha – die Gegenwart und Absenz, Nähe und Ferne Christi in der Wüste resp. in Sevilla narratologisch parabolisch stufen.

Auch die von Onasch behauptete „künstlerische Geschlossenheit des Poems“ ist (nicht nur wegen Bachtins gegenteiligem Votum) zu bezweifeln. Vielmehr ist

¹ Die Herkunft auch dieses Zitats verschweigt Onasch. Seine These (184), der in Aljoschas Vorstellung aktualisierte Mythos des Hochzeitsfestes verlange „nach einer Handlung, einem Ritus“, übersieht die Differenz zwischen Kult und Literatur. So wird der Roman zum Instrument für die Legitimation der Kirche im realen Sozialismus.

die Erzählung voller Brüche und Widersprüche, die allein ihrem komplexen Gegenstand adäquat sein können. Hingegen sind Onaschs Reflexionen über die Ähnlichkeit vs. Unähnlichkeit Sossimas mit dem Urbild des Schönen Menschen (196) und der Hinweis durchaus produktiv, es entspreche der künstlerischen Wahrheit mehr, zu sagen, was das Schöne **nicht** sei als festzulegen was es sei.¹

Am Problematischsten ist Onaschs Beweisführung nicht zufällig im Feld der „Willensfreiheit“ (198-202).² Sossimas Maxime völliger Freiheit durch die Freiheit von sich selbst wird zwar zutreffend wiedergegeben, doch wegen ihrer Wendung gegen Katholizismus und Sozialismus zugleich als „grandioser Irrtum“ (199) verworfen:

Die Willensfreiheit ist auch in den „Brüdern Karamasow“ der eigentliche Gedankenhebel, der das Gebäude großinquisitorischer Kirchlichkeit als verborgenen Atheismus entlarvt, so daß sich die künstlerische Qualität mit der ideologischen Aussage voll zu decken vermag. (199)

An dieser These ist zunächst bedenklich, dass sie dem alten Form-Inhalt-Schema folgt, als seien Sprachgestalt und Gedankeninhalt zwei unabhängige Größen, die (nur) zur Deckung gebracht werden könnten/müssten. Auch gedanklich ist die Willensfreiheit in der Darstellung durch den Kirchenfürsten eine viel problematischere Größe, insofern sie seiner Argumentation zufolge der Mehrheit der Menschen gar nicht zugänglich ist. Zwar trifft zu, dass der Starze die Freiwilligkeit der Unterordnung voraussetzt, während der Großinquisitor die Subordination einfach bestimmt. Doch welchen Unterschied machte dies, wenn Willensfreiheit gar nicht gegeben wäre?

Wir kommen nicht aus ohne anthropologische Festlegung, und gerade die umgeht Onasch, indem er eine Differenz, ja einen Gegensatz aufrichtet zwischen Willensfreiheit und Gemeinschaftsideal. Dabei fällt er auf Solowjows gewiss parteiiche Schilderung seiner Gespräche mit Dostojewski auf der Reise nach Optina Pustyn herein (201) und übersieht, dass Sossimas und Paisis Forderung, das Gericht der Gesellschaft in die Kirche zu integrieren, mit Iwans polemischem Kirchenrecht-Aufsatz kongruiert. Vor allem erliegt Onasch dem Irrtum, Sossimas Votum für das des Autors zu halten (202).

Onasch würdigt mit vollem Recht die „dichterische Schau“, die wir Prosafiktion nennen, doch irrt er, wenn er sie einfach als angewandte Solowjowsche Ökumene (in Onaschs Worten: „weltumspannende Kirche als Erfüllung der Or-

¹ Ihr Spannungsverhältnis zur Doktrin des Sozialistischen Realismus ist evident.

² ONASCHS (206-2008) Distanz zur Willensfreiheit wird evident in seiner Kritik des entsprechenden Freiheitsbegriffs Berdjaevs, den er als „gnostisch-elitär“ und als „irrrationales Verständnis von Dostoevskijs Freiheitsbegriff“ diskreditiert.

thodoxie“¹; 203) vorstellt. Auch verkürzt er die Apophatik Christi im „Großinquisitor“, wenn er sie zum „temporären Arianismus“ stützt. Zuzustimmen ist ihm dagegen in der Ablehnung der Doxa durch Dostojewskis Christus („entdotetisierter Christus“, 204). Der schweigende Christus hat freilich die Natur nicht zum „unmittelbaren Abbild seiner Schönheit“ (204), sondern nur mittelbar: In der Schöpfung des Vaters schon mittelbar gegeben, ist die Schönheit von dessen Schöpfung für den Sohn doppelt vermittelt! Onasch entdeckt so zwar den medialen Charakter der Christusdarstellung Dostojewskijs im „Großinquisitor“, übersieht aber, dass jedes Medium Mittel ist. Ihm erschließt sich nicht die Offenheit von Dostojewskis Roman, die in der Unentschiedenheit und programmatischen Unparteilichkeit des Verfassers gründet. Gegen Dostojewskis Votum entspringen für ihn die „Christusattentäter“ und „Gottesmörder“ (212) nicht dem „tatsächlichen Atheismus des realen Sozialismus“, sondern dem „religiösen Idealismus“. Da drängt sich die Frage auf, wie denn ein religiöser Materialismus möglich ist.

46. Künstlerisch-ideologische Deutung als Ideenkonflikt – Dudek

Fast ein Jahrzehnt nach Onaschs medienwissenschaftlich anregender Studie hat der ostdeutsche Slawist Gerhard Dudek (ohne von Onaschs Arbeit erkennbar inspiriert zu sein) die Parabel vom Großinquisitor – er nennt sie konsequent „Poem – 1985 als „großen Ideenkonflikt“ gekennzeichnet. Der stelle einerseits „die Allmacht einer in Staat verwandelten Kirche“, die Stadt als weltlichen Raum und den Staat als politische Macht (26) zur Schau und andererseits das Kloster, welches das „Geistige, das Weltentrückte und zugleich den Menschen Verpflichtete, die Kirche als sittliche Macht“ (26) symbolisiere. Iwan schwanke zwischen der Anerkennung der Macht des Staates und derjenigen der Kirche, verleihe aber dem Plädoyer für die weltliche Macht des Großinquisitors dadurch größere Bedeutung, dass mit ihr der Versuch einhergehe, Aljoscha dem Einfluss des Starzen und damit dessen Projekt der Verwandlung des Staates in die Kirche zu entziehen.

Als die wahren Kontrahenten entdeckt Dudek den Starez Sossima, der Züge des Christentums vor der Kirchenspaltung und des weltliche Macht negierenden Wolgastarzentums verkörpere und den Großinquisitor, der an Schillers Dramenfigur Don Carlos sowie an Voltaires „Candide“ angelehnt sei und aufs Jesuitenreich in Paraguay verweise. Das Projekt des Großinquisitors sei im

¹ Dies war ja gerade Solov'evs Ziel in den 1890er Jahren nicht mehr!

fünften, das des Starzen Sossima im sechsten Buch entfaltet. Beide habe Dostojewski als Kulminationspunkte des Romans bewertet.

Dem Romancier seien indes selbst Zweifel daran gekommen, ob das sechste Buch, „Ein russischer Mönch“, die erforderliche Überzeugungskraft aufweise, um die Argumentation des Großinquisitors zu entkräften. Dieser Zweifel sei eher künstlerisch denn ideologisch gerechtfertigt: Das sechste Buch sei „zu didaktisch ausgeführt, um ästhetisch voll wirksam zu sein“ (27). Erst die Übernahme der Schuld durch den schuldlosen Dmitri verleihe Sossimas Prinzip der „Allschuld“ (27) Durchschlagskraft, der individuellen sittlichen Verantwortung eines jeden für jeden und alles.

Ideologisch deutet Dudek die Parabel im Kontext des Romans als von Seiten Iwans zwar als gegen das Christentum gerichtetes „Element in der ideellen Strukturebene des Gesamtwerkes“ (28), letztlich jedoch vorrangig als gegen den Katholizismus und Atheismus polemisierenden Text. Dieser setze sich zugleich mit den Zielen des Sozialismus auseinander, wobei Dostojewski Dudek zufolge mehr „den ‚politischen‘ bzw. ‚praktischen‘, nicht den ‚theoretischen‘, d.h. utopischen Sozialismus“¹ (28) im Auge hatte. Mitte der 1870er Jahre habe Dostojewski begonnen, sich wieder stärker am Ideengut des utopischen Sozialismus zu orientieren.²

Die Leitfrage des Romans betrifft Dudek zufolge das Verhältnis von Staat und Kirche. Dostojewski beantworte sie im Horizont der drei Entwicklungsperioden der Menschheit, die er im Aufsatz „Sozialismus und Christentum“ skizziert habe:

1. ursprüngliche patriarchalische Gemeinschaft,
2. Zivilisation mit sich entwickelndem individuellem Bewusstsein bei dessen Isolation und dem Verlust von Harmonie und religiösem Glauben,
3. Rückkehr zur unmittelbaren, aber nun freien Gemeinschaft mit Harmonie und Brüderlichkeit – nicht aufgrund von Willen oder Vernunft, sondern des unüberwindlichen Gefühls, „daß dies unerhört gut sei“ (29; PSS XX:192).

Dudek weist hin auf die Ähnlichkeit dieser Triade mit Marx' Geschichtsmodell. Und er ordnet Iwans Atheismus der Spätphase ein in die zweite Periode, die Endstufe der Zivilisation. Sie rechtfertige das Prinzip „Alles ist erlaubt“. Erhellend ist der Hinweis, dass Iwan nach der Ermordung des Vaters durch Smerdjakow vom Teufel (seinem *Alter ego*) weder an sein Poem „Geologischer

¹ Dudek bezieht sich auf den Artikel „Eine der zeitgenössischen Fälschungen“ aus dem *Tagebuch eines Schriftstellers* (PSS 21:130f.).

² Hierbei beruft sich Dudek auf DOLININ 1963:243.

Umbruch“ noch an die Parabel „Vom Großinquisitor“ erinnert werden will. Aljoscha dagegen sieht Dudek als Person in der Eingangsphase der dritten Periode auf dem Weg, die Mission des Sossima zu erfüllen. Eine besondere Bedeutung weist der Slawist einem Netz von Symbolen zu,¹ die auch der Parabel vom Großinquisitor erst ihre Bedeutung verliehen.

Das erste Glied dieser Symbolkette bilde das Niederknien Sossimas im Kloster vor Dmitri, und die Verbeugung Katerinas vor ihm. Es folge das Treffen von Dmitri und Aljoscha am Wegkreuz, weil hier seine Entscheidung erkennbar werde, nicht Iwans „Alles-ist-erlaubt“-Regel sondern Aljoscha und damit Sossimas Allschuld-These zu folgen. Diese Kette werde mit der Traumvision Dmitris von der Bäuerin mit dem Kindchen abgeschlossen, die seinen Entschluss, unschuldig zu leiden, unumkehrbar mache.

Die an Aljoscha gebundene Symbolkette nehme vom Treffen an der Weide ihren Ausgang und werde durch den auf die Parabel vom Großinquisitor folgenden Bruderkuss fortgesetzt, eine Analogie zum Kuss Christi für den Kirchenfürsten; somit sei die Argumentation des Großinquisitors widerlegt. Diese Symbolfolge gipfle in Gruschenkas Erzählung vom Zwiebelchen, die Aljoschas Läuterung zur sittlichen Tat andeute, sie ende im Abschied Aljoschas von Iwan unter der Laterne und seiner Einsicht, der Bruder sei nicht zu retten sowie mit dem Händedruck Aljoschas und Kolja Krasotkins nach der Rede am Stein, dem Aufbruchssignal zu einer möglichen neuen Einheit.

Auch in Iwans Entwicklungsgang entdeckt Dudek symbolische Momente, die letztlich dessen Unentschiedenheit zwischen amoralischer und verantwortlicher Haltung belegten. Er verlängert Bachtins Dialogizitätsthese mit Blick auf „Die Brüder Karamasoff“ auf das Verhältnis dieser Symbolketten und rückt so (bewusst oder unbewusst) Dostojewskis Spätwerk näher an den russischen Symbolismus heran. Der Leser dieser 1985 in der DDR erschienenen Deutung fragt sich, ob ihr Verfasser und seine Adressaten die These von der „Allmacht einer in Staat verwandelten Kirche“ als Grundproblem der Parabel vom Großinquisitor auch als politische Analyse und Kritik der Rolle der Sozialistischen Einheitspartei in der DDR verstanden haben.

47. Selbstwiderlegung und Konversion Iwans – Robin Feuer Miller

Die amerikanische Dostojewskiforscherin Robin Feuer MILLER (2008) hat in ihrem 1992 in der Reihe „Worlds of the Novel“ veröffentlichten Buch über den

¹ Ob und inwieweit Dostoevskij hier im Vorfeld des russischen Symbolismus wirkt, erörtert Dudek leider nicht.

Roman „Die Brüder Karamasoff“ das Kapitel „Pro und Contra“ als verbale und emotionale Selbstwiderlegung Iwans und als Teil seiner „mental conversion“¹ (54) gedeutet. Bachtinsche Dialogizität und Polyphonie des Erzählens seien dort besonders wirksam, wo sie innerhalb ein und derselben Person und sogar innerhalb ihrer einzelnen Gedanken Platz griffen. Xenos Clarks Sentenz „The truth is what we travel on a journey that was accomplished before we set out“ (54) könne dafür als Motto gelten.

Feuer Miller sieht Wissarion Belinski, Wladimir Solowjow und den Verfasser für Quellfiguren Iwan Karamasoffs an. Gerade die Glaubensabsage hänge besonders eng mit Dostojewski selbst zusammen. Obgleich das fünfte Kapitel „Iwans' book“ sei, habe Aljoscha darin signifikante Bedeutung: Er treibe den Glaubenszweifel nach außen und lasse ihn in seinen Ortswechseln manifest werden.

Die Literaturwissenschaftlerin erkennt in Smerdjakows Verachtung für die Dichtung ebenso eine Vorausdeutung auf Iwans Kennzeichnung seines Poems als „lächerliches Ding“ wie in des Halbbruders Aussage, er hätte seine eigene Erschießung schon vor seiner Geburt sanktioniert, eine auf Iwans vielzitierte Äußerung, er eile, sein Eintrittskarte ins Leben zurückzugeben sowie in Smerdjakows Gedanken, es wäre gut gewesen, wenn die von Napoleon geführten Franzosen Russland erobert hätten jene auf Iwans Bild von Europa als Friedhof. Der Halbbruder biete Iwans brillante, komplexe und ambivalente Ideen in simpler Form dar und entzaubere sie somit.

Robin Feuer Miller integriert die Parabel, die sie freilich ein „poem in prose“ nennt, erfreulicherweise nicht nur in den Gesamtroman, sondern auch ins Gesamtwerk Dostojewskis.² Beide, Iwan und Aljoscha, paraphrasierten etwa den lächerlichen Träumer („Traum eines Lächerlichen Menschen“) und seine Liebe zum Leben. Zugleich teilten die drei Brüder das Bewusstsein einer metaphysischen Krise. Erstaunlicherweise folge Iwans Rebellion just auf sein Glaubensbekenntnis und das Zugeständnis es könne ja sein, dass er nicht verloren sei. Dasselbe Verhältnis steter Gedankenwiederholung präge auch den Ro-

¹ Sie kündigt an, die Konversion Iwans in einem Buch mit dem Titel „Adventures in Time and Space: Dostoevsky, William James and the Perilous Journey to Conversion“ darzustellen.

² Allerdings wäre etwas mehr Zurückhaltung gegenüber den Selbstkommentaren Dostojewskis in Paratexten wie Briefen (MILLER 2008:71-73) angezeigt gewesen. So ist die Haltung des Verfassers gegenüber Pobedonoscev (71f.) gewiss mitbestimmt vom Wissen um dessen Funktion als oberstem Zensor.

man: so paraphrasiere Aljoscha wie andere Gedanken auch Mitjas Äußerung über die Rätselhaftigkeit der Welt und der Menschen.

Unter Berufung auf Victor TERRAS (2002;129) führt Robin Feuer Miller aus, Iwans Gleichstellung von Gottes Gerechtigkeit mit nichteuklidischer Geometrie falle auf Iwan zurück, weil es eine solche Geometrie tatsächlich gäbe. Iwan bilde die Gleichung um herauszustellen, dass diese Gerechtigkeit nicht die ganze Realität erfasse. Durch die Institution des freien Willens negiere er mit der nichteuklidischen Geometrie auch Gottes Gerechtigkeit. Dabei erklinge in Iwans Negation die Sprache von Dostojewskis eigenem früherem Bekenntnis im Brief an Frau Fonwisin.

Iwans berühmte Formel, er gebe das Eintrittsbillet in die Welt zurück, folge bei Dostojewski aus dessen Lektüre von Balzacs „Père Goriot“ (1834). Hier praktiziere der Russe seine Technik des seriösen Vorklanks eines zentralen Themas, indem Iwan Aljoscha im Vorhinein die Frage stelle, ob er das Glück der Menschen mit der Todesqual auch nur eines einzigen Kindes erkaufen würde. Im Hintergrund stehe Rastignacs Frage: Habe Bianchon Rousseaus Bekenntnisse gelesen, in denen es um das Problem gehe, ob man für das eigene Wohlergehen einen Mandarin im Fernen China sterben lassen dürfe? Im Bezugsfeld liege auch die Hiob-Geschichte des Alten Testaments sowie Victor Hugos „Nôtre Dame de Paris“ und die Marienlegende.

Robin Feuer MILLER (66f.) führt am Beispiel des Schweigens Christi auf der einen und Iwans auf der anderen Seite die Ambivalenz ein und desselben Mittels der Kommunikation vor. Christi Nicht-Reden stehe auch vor dem Hintergrund des Topos vom Teufel als Vater der Lüge. In diesem Kapitel bleibe freilich noch offen, wer eigentlich wen rette. Grundsätzlich aber gälte Dostojewskis Votum für die Selbstverantwortung der Täter und gegen ihre Prägung durch die Umwelt.

Der Großinquisitor verleihe den von Christus verworfenen Mitteln des Wunders, des Geheimnisses und der Autorität durch ihre stetige Wiederholung „beschwörende Kraft“ (incantory force, 68), so dass sie sich dem Bewusstsein des Lesers einprägen. In der Romanmitte biete der Autor in den von Ivan erzählten Worten des Großinquisitors und in Sossimas Äußerungen, die Aljoscha überliefert, des Textes „deep heart's core“ (68). In beiden figurierten Wunder, Geheimnis und Autorität, und von beiden Kontrahenten würden sie mit rhetorischer Kunst verfochten. Dabei sei das Geheimnis durch Smerdjakows Äußerungen parodistisch gebrochen, und Aljoscha selbst begehre im Moment des Zweifels ein Wunder (das Nichtverwesen des toten Leibes von Sossima), das jedoch nicht eintrete.

Die Doppelstruktur der Dialogpartner Iwan und Aljoscha, Großinquisitor und Christus nehme an Intensität zu und gipfle in des Kirchenfürsten Bekenntnis des Geheimnisses, das zugleich Dostoevskijs Negativurteil über die katholische Kirche bilde: „Wir sind nicht mit Dir, sondern mit ihm, das ist unser Geheimnis!“¹. In dem Geständnis, man habe von Jesus Rom und Cäsars Schwert übernommen und sich selbst zum Herrscher eingesetzt, fließe die Ablehnung der Römischen Kirche mit der des Sozialismus zusammen. Die Kirche, die Staat werden wolle, sei der Versuchung des Teufels erlegen. Damit kehre der Roman zurück zum Problem des Verhältnisses von Eltern und Kindern.

Aljoschas Deutung der Parabel als Gotteslob werfe die Frage auf, ob der Großinquisitor sich selbst wiederlegt habe. Sie bleibe im Rahmen der Parabel selbst ebenso offen wie die Grundfrage, wer hier wen erlöse. Der von Miller übergangenen Frage nach der Rolle der Freimaurer in der Parabel nimmt sich die russische Forscherin Walentina Wetlowskaja an.

48. Großinquisitor und Iwan als Großmeister der Freimaurerei und das Ritual des Kinderopfers beim Hausbau – Walentina Wetlowskaja

In ihrer Monographie über die Poetik des Romans „Die Brüder Karamasoff“ und einigen Aufsätzen hat Walentina Wetlowskaja (VETLOVSKAJA 1977; 1983:85f.) zunächst Iwan Karamasoff, dann aber auch den Großinquisitor gleichgestellt mit dem „Großen Architekten“ in Schriften der russischen Freimaurer. In den Entwurfstexten zum Roman hat Dostojewski (PSS 15: 236) in der Tat Iwan zur Rechtfertigung des Großinquisitors Argumente in den Mund gelegt, die an Prinzipien und institutionelle Bräuche der Freimaurer gemahnen. Und Aljoscha äußert hier auch selbst die Vermutung Iwan gehöre dem Geheimbund an:

„Wer weiß, vielleicht existiert dieser verfluchte Greis auch jetzt in Gestalt einer ganzen Versammlung vieler solcher einzelner Greise und dies überhaupt nicht zufällig, sondern er besteht als Übereinstimmung, als geheimer Bund, der schon vor langer Zeit zur Wahrung des Geheimnisses errichtet worden ist, zu ihrer Wahrung vor den unglücklichen und schwachen Menschen, um sie glücklich zu machen. Das ist unweigerlich so und muss auch so sein. Mich deutet, dass es bei den Freimaurern als ihre Grundlage etwas in der Art dieses Geheimnisses gibt.“ [...] „Du bist vielleicht selber ein Freimaurer“, stieß plötzlich Aljoscha aus, „Du glaubst nicht an Gott“, fügte er hinzu, dies bereits mit außergewöhnlichem Gram.

Auch Dmitri nimmt ausdrücklich an, sein Bruder Iwan sei Freimaurer. Der habe auf die entsprechende Frage indes keine Antwort gegeben (PSS 15:32).

¹ Russ.: „[...] мы не с тобой, а с *ним*, вот наша тайна!“ (PSS 14:234)

Wetlowskaja weist in diesem Zusammenhang Iwans Aufsatz über die Kirchenorganisation besondere Bedeutung zu. Iwan fasst den Sinn dieses Beitrags selber mündlich folgendermaßen zusammen:

„Die Kirche soll in sich den gesamten Staat einbeschließen und nicht nur einen Winkel in ihm ausfüllen, und [...] wenn dies jetzt aus irgendeinem Grunde nicht möglich ist, so muß es im Wesen der Sache ohne Zweifel zum direkten und hauptsächlichsten Ziel aller weiteren Entwicklung der christlichen Gesellschaft erhoben werden [...]“ (PSS 14:56f.)

Aufschlussreich ist, dass Iwan sowohl von kirchlicher als auch von atheistischer Seite Beifall erhält auf diese häretische Forderung, obwohl sie die im Evangelium festgelegte Trennung von Staat und Kirche außer Kraft setzt. Wetlowskaja weist mit Grund darauf hin¹, dass der Sinn dieser Forderung erst im Zusammenhang der „Empörung“ und „Der Großinquisitor“ überschriebenen Teile des Romans erhellt. Erst dadurch werde das eigentliche Ziel deutlich, so auch die christliche Kirche zu zerstören.

Mit Blick auf die Überlieferung des Rituals des Kindsofers beim Hausbau² weist Wetlowskaja (VETLOVSKAJA 1977:107) darauf hin, dass europäische Theologen des 11. Jahrhunderts diesen Brauch zum einen als *imitatio Christi* und zum anderen als Schutz vor höllischen Kräften deuteten. Sie stützen sich dabei auf die erste Epistel des PETRUS (2:4-7)³. Gerade in diesem Sinne sei Sossimas Rede (PSS 14:288) von der Aufgabe des russischen Volks zu verstehen, die Menschen der Welt unter den Zeichen von Barmherzigkeit und Liebe zu vereinen.

Hier spiele auch jenes am Romanende gegründete metaphorische Gebäude seine Rolle, an dessen Grund der Tod Iljuschas liege. Als er den Erwachsenen und das Kind, den Vater und Kolja Krasotkin mit einer einzigen Umarmung umfasse und sich von ihnen verabschiede, bitte der todkranke Knabe darum, unter dem Stein begraben zu werden. Und gerade an diesem Stein halte Aljoscha seine gemeinschaftsbildende, in die Zukunft ausgreifende Schlussansprache. Das Gebäude, an dessen Fundament das verstorbene Kind liege, sei „im Unterschied zum Bauwerk Iwans, das der Idee Dostojewskis zufolge der Tod einer jeden Hoffnung auf Wiedergeburt ist, das Bauwerk des ewigen Lebens“ (VETLOVSKAJA 1978:113). Die russische Forscherin stellt auf diese Weise die Nähe

¹ VETLOVSKAJA (1977:104) macht auch darauf aufmerksam, dass der Aufsatz Ivans zur selben Zeit entstand, da er das Gleichnis vom Großinquisitor erdachte.

² Dieses Motiv hat auch Thomas Mann in den Roman „Jakob und seine Brüder“ eingeführt.

³ Freilich ist hier (2:5) nur von einem „geistlichen Opfer“ die Rede.

Dostojewskis zu den Positionen Sossimas und Aljoschas heraus. Auch dies führt aber zu einer Verkürzung der komplexen Ideologie der Parabel und des gesamten Romans im Sinne einer eindeutigen und unbezweifelten (hier christlichen) Sinnposition.

49. Entdeckung des Doublebind im „Großinquisitor“ – Watzlawick

Gegen solche Vereindeutigung eines mehrdeutigen Textes gefeit, veröffentlichte der Kommunikationstheoretiker, Psychoanalytiker und Soziologe Paul Watzlawick (1921-2007) 1976 die Studie „Wie wirklich ist die Wirklichkeit?“ und gab ihr den Untertitel „Wahn, Täuschung, Verstehen“. Er räumte darin auf mit der Illusion des Strukturalismus, Kommunikation bewirke Verstehen und setzte an ihre Stelle die These, sie erzeuge Konfusion. Im Abschnitt über das Punktieren, also das Gruppieren und Einordnen von Ereignisabläufen, führt er als Beispiel auch Parabel vom Großinquisitor auf und widmet ihr eine ausführliche Interpretation. Exempel für unterschiedliche Interpretationen von Geschehnisfolgen ist der bekannte Witz von der Laborratte, die einer anderen erklärt, sie habe den Versuchsleiter so dressiert, dass der ihr jedes Mal Futter gebe, wenn sie auf den vor ihr befindlichen Hebel drücke.

Im Abschnitt über die semantischen Interpretationen, die Erzählforscher „Perspektivierung“ oder „Fokussierung“ nennen, handelt Watzlawick von der „metaphysischen Debatte“, die Aljoscha und Iwan im fünften Kapitel des Romans „Die Brüder Karamasoff“ führen. Nach einer Wiedergabe des Geschehenskerns der Parabel fragt der Kommunikationstheoretiker nach dem „Sinn“ (WATZLAWICK 1976:80) des Textes. Er führt aus, zwar sei die erzählte Geschichte fiktiv, nicht aber ihre Implikationen. Beide Parteien, Großinquisitor und Christus hätte sich „dem Wohle der Menschheit“ verschrieben, und doch trenne sie „eine unüberwindbare Kluft: Die Paradoxie des Helfens und das mir ihr untrennbar verbundene Problem der Macht“ (ebda.). Der Großinquisitor wolle das Wohl der Menschen durch die Gewährung von Glück auf Kosten der Freiheit erzielen, während Christus Freiheit gewähre, ohne irdisches Glück in Aussicht zu stellen.

Hier entfaltet Watzlawick sein Modell widerstrebiger Doppelbindung:

Iwan Karamasoffs Poem bedeutet Grundverschiedenes, je nachdem, ob wir die Welt im Sinne Jesu oder des Großinquisitors sehen. Wem aber beide Anschauungen zugänglich sind, der verliert den sicheren Boden vermeintlicher Wirklichkeit unter den Füßen und verfängt sich in einem Universum, in dem alles wahr ist, aber auch das Gegenteil. (80)

Diese Geschichte habe vorweggenommen, was 40 Jahre später in der Heimat des Autors geschah – gemeint ist die Oktoberrevolution.

Als einen jüngeren Fall solcher grundstürzenden Verunsicherung führt der Kommunikationswissenschaftler den Eingangssatz von Kafkas „Prozess“ an: „Jemand mußte K. verleumdet haben.“ Er bedeute vor dem Hintergrund des Umstandes, dass in dem Roman nie ein Prozess stattfindet: K. ist zugleich frei und unfrei. Und dieser Widerspruch sei innerhalb der erzählten Welt unlösbar. Die von Watzlawick (81) gleichfalls angeführte Parabel „Vor dem Gesetz“ kann als erzählerische Fortführung (dazu äußert sich der Verfasser allerdings nicht) eben jener Doppelbindung gelesen werden, die im Gleichnis vom Großinquisitor aufscheint.

Erstaunlicherweise ist der Kommunikationstheoretiker so wenig wie die Interpretatoren der Parabel vor ihm auf die Tatsache eingegangen, dass hier ein Doublebind nicht nur mit Blick auf Jesus und den Großinquisitor vorliegt, sondern ein zweites, das die Kommunikationssituation zwischen Iwan und Aljoscha prägt. Während Iwan die Erzählung als Begründung seines Nichtglaubens an Christus anführt und durch ihren Vortrag den Jesusglauben Aljoschas zu erschüttern sucht, erfährt Aljoscha ihn als ein Lob Christi.

50. Christliche Nostalgie – Hippels deutscher staatsrechtlicher Befund

Hat der Kommunikationstheoretiker Watzlawick die Unentscheidbarkeit der Freiheitsfrage zum Grundproblem der Parabel vom Großinquisitor erhoben, so war der einflussreiche deutsche Völkerrechtler, Rechts- und Staatsrechtsphilosoph Ernst von Hippel (1895-1984), der von den 1930er bis in die 1950er Jahre das Ideal rechristianisierter europäischer Staaten verfolgte und nach dem Zweiten Weltkrieg als Warner vor dem Bolschewismus hervortrat,¹ noch 1957 der Auffassung, Dostojewski komme es im „Großinquisitor“ darauf an zu zeigen, dass die Kirche des Abendlandes die drei Versuchungen nicht bestanden habe und – hierin der modernen Wissenschaft gleich – der Macht des Bösen erlegen sei. Dies aus falschem, weil hochmütigem Mitleid mit den Menschen, eben jener *misericordia*, durch die Luzifer gefallen sei.

Der Großinquisitor trete hierbei als Antichrist auf.² Dem Nihilismus stelle Dostojewski ein reines, nicht entstelltes Christentum gegenüber, eben die Ostkirche, in der Freiheit mit allumfassender Liebe einhergehe. Aus Dostojewskis Sicht erfahre Russland sein Wort als prophetisch. Dieses Wort enthalte die „ideale Lebensordnung“ (HIPPEL 1957:322), eben die *civitas coelestis*. Dosto-

¹ Vgl. Ernst von HIPPEL, „Der Bolschewismus und seine Überwindung“, 1937, als Antisemit trat er bereits 1933 hervor mit der Broschüre „Die Universität im neuen Staat“ (Königsberg).

² HIPPEL beruft sich hierbei auf SZYLKARSKI 1948.

jewski habe zwar keinen äußeren Panslawismus im Auge, doch sei das Resultat gleichwohl bedenklich, weil es die „Gefahr der Volksvergottung“ mit sich bringe. Aufschlussreich ist der Vergleich mit der knapp ein halbes Jahrhundert später erschienenen andersartigen Analyse der Juristin Rusula Kansy.

51. Die staatspolitische Rolle der Religion als Paradoxon – Ursula Kansy

Die deutsche Staatsrechtlerin Ursula Kansy deutet die Romane Dostojewskijs im Jahr 2005 als Suche nach dem idealen Staat. Er stelle verschiedene Modelle zur Diskussion, die entweder den richtigen Weg wiesen und Bestand versprächen oder aber offensichtlich zum Scheitern verurteilt seien. Kriterien des idealen Staats bildeten dabei das Weisen des richtigen Wegs und die Bestandskraft des Staates. Die Ziele, der Bevölkerung Entfaltungsmöglichkeiten zu eröffnen, Sicherheit zu vermitteln und Nahrung zu gewährleisten, führten im „Poem vom Großinquisitor“ indes in ein unüberwindliches Paradoxon. Die Klagerede des Großinquisitors halte dem zurückgekehrten Gottessohn vor, den Menschen eine unmögliche Aufgabe gestellt zu haben, denn ein religiöser Staat mit Freiheitsrechten sei in der Welt des Großinquisitors nicht zu realisieren: Er biete stattdessen einen autoritären Staat an, der die Grundwerte christlicher Religion nur äußerlich vortäusche.

Als wesentliches Kriterium für die Beurteilung der idealen Staatsform führt Kansy deren Wahrheitsgehalt ein. Dostojewskij unterscheide zwischen Staatsmodellen, die nur eine zweckdienliche Form aufwiesen, ohne die Authentizität des Sittengesetzes zu beachten und solchen, die beides umfassten. Dabei erscheine die Gewährung der Religionsfreiheit als Gefahr, insofern sie zur Bedrohung für den Staat werden könne: sie erzeuge Verwirrung und treibe das Volk in den Nihilismus. Daher warne Dostojewskij vor dem Verlust der Moralität als Folge von Religionsfreiheit. Ein Staat ohne religiöse Grundeinstellung erscheine ihm als grundloses Regelwerk, dem es Bindungskraft für die Bevölkerung ermangle. Die Folge seien Krieg und Leid.

Allerdings bringe auch der Glaubensstaat Dostojewskij zufolge Schwierigkeiten mit sich. So trete im Regime des Großinquisitors der Verlust der Freiheit besonders eindringlich zutage. Eine falsche, allein politisch motivierte Kirche führe zur Bevormundung des Volkes und legitimiere letztlich ein entartetes Modell.

52. Amerikanische „politische Apokalypse“ – Sandoz'

Aus evident amerikanischer politologischer Sicht eruiert Ellis SANDOZ (1971, 2000) die politische Vision der Parabel vom Großinquisitor. Sie lokalisiert die

ethische Position des Großinquisitors zwar nicht als Teufel, doch in der Nähe des Geistes der Verneinung, dessen Negationsprinzip ihm gleichfalls eigne. Anders als der Teufel, der die Wahrheit nicht kenne, sei der Großinquisitor kein ehrlicher Lügner, denn er kenne die göttliche Wahrheit.¹

Ob der Großinquisitor das Ich-Prinzip im Sinne von Max Stirners „Einzigem und seinem Eigentum“ verkörpere, bleibe indes eine offene Frage. Zweifelsfrei fest stehe dagegen der Habitus des Kirchenfürsten als bewusste Rebellion gegen Gott:

His pathology is such that he knowingly rebels against God as revealed through Christ, the God-man; but, knowing also that all of mankind is aware of God and that the Christian world equates Him with the Holy Trinity revealed through Christ, he sees no practical alternative to usurping the role of the historical Christ in the church and perversely playing it himself as the means of securing earthly dominion and peace. (SANDOZ 2000:111)

Bezeichnenderweise umgeht Sandoz aus amerikanisch-kalvinistischer Position die religionstypologisch relevante Frage der repräsentativen Funktion Christi im Sinne des „filioque“, repräsentiert für sie Christus selbst doch die Trinität im vollen Umfang. Das Schisma der christlichen Kirchen hatte sich ja gerade an der Frage entzündet, ob der Heilige Geist auch von Christus ausgehe (so die Westkirche) oder aber nur von Gott-Vater (so die Ostkirche).

Allerdings – und das kann ein Gewinn für die internationale Dostojewski-Forschung sein – erkennt Sandoz den experimentellen Charakter der Parabel vom Großinquisitor. Die „experimentelle Basis“ (111) des Betrugs sei indes weniger klar, da der menschliche Betrüger diese wegen der Wahrheitssehnsucht der Menschen kennen müsse. Iwan sehne sich mit dem Großinquisitor zurück nach dem Alten Testament und den alten Regeln der Unterordnung.

Erstaunlich ist Sandoz' an Fundamentalismus grenzende Feststellung, ohne Gott und Unsterblichkeit bräche jede ethische und politische Ordnung zusammen (112). Sie konfrontiert Marx' Überzeugung, die Weltgeschichte sei die Schöpfung des Menschen mit Augustinus' Auffassung von der Allbegründung der Dinge in Gott. Marx habe sogar den Atheismus in Abrede gestellt, weil er den Sozialismus nicht abhängig von der Leugnung Gottes habe definieren wollen. (Sandoz zieht hier eine Parallele zwischen dem Projekt des Großinquisitors und dem Marxismus bis hin zu dessen „Nachfolgern“ Lenin und Stalin.) Die blanke Zurückweisung der Transzendenz sei jener Nihilismus, den Dosto-

¹ Schon Anne FREMANTLE (1956:XI) bezeichnete die Parabel als „a terrifying prophecy of the totalitarian state“, und sie nennt ausdrücklich Marx, Mazzini, Hitler, Mussolini und Stalin als ihre Beispiele.

jewski ebenso verworfen habe wie seinen nihilistischen Iwan. Sandoz greift zu kurz, wenn sie feststellt, auch Albert Camus habe sich in „L’homme révolté“ letztlich diesem Standpunkt angeschlossen, da der Franzose nicht Transzendenz in Abrede stellt, sondern Transzendenz mit einem christlichen Gott.

Es ist aufschlussreich, dass Sandoz’ staatsrechtliche Interpretation der Parabel Dostojewskis, die 1971 erstmals im Kontext des Kalten Krieges erschienen war, 2000, also ein Jahr vor dem Terrorakt auf die New Yorker Türme ein zweites Mal herausgegeben wurde. Es scheint als würde ihr mit Blick auf den „Kampf der Kulturen“ (Samuel P. HUNTINGTON) erneut interpretative Kraft zugetraut. Nur antwortete dann einem islamischen Fundamentalismus ein Dostojewskis Roman durchaus nicht kongruenter christlicher Fundamentalismus.

53. Russische „Apologie des Großinquisitors“ – Gadschiew

Es mag auf den ersten Blick überraschen, dass eine russische politologische Analyse der Parabel im Grunde zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt, nur dass sie dem Großinquisitor, den Sandoz als Inkarnation des Teufels demaskiert, zum legitimen Standpunkt wählt. 2005 erschien in der führenden Moskauer philosophischen Zeitschrift „Fragen der Philosophie“ ein Essay mit dem provokativen Titel „Apologie des Großinquisitors“. Darin hat der 2000 mit einer „Einführung in die Geopolitik“ hervorgetretene russische Philosoph Kamaludin Gadschiew (*1940), der 2007 eine Studie „Geopolitische Horizonte Russlands. Konturen einer neuen Weltordnung“ folgen ließ, das Plädoyer des Großinquisitors in Dostojewskis Parabel soziologisch und politisch gerechtfertigt. Im Horizont einer anthropologischen Axiologie kennzeichnet der Verfasser zunächst das Problem des Bösen als eines der Ontologie (GADŽIEV 2005:8). Er beruft sich dabei auf den russisch-jüdischen Philosophen SCHESTOW (1923, ŠESTOV 2000), der unter Verweis auf Nietzsche die Gleichnotwendigkeit des Guten wie des Bösen konstatiert habe.¹ Durch das Essen vom Baum der Erkenntnis sei der Mensch nicht nur fehlbar, sondern auch Subjekt der Geschichte geworden.

Wie Albert Camus im „Mythos von Sisyphos“ zu Recht betont habe,² rechtfertige Iwan Karamasoffs These „alles ist erlaubt“ nicht etwa eine jede Handlung, sondern lediglich die Gleichwertigkeit der Folgen aller Handlungen.³ Die

¹ Unklar bleibt, ob Gadžiev den Menschen nach dem Sündenfall hier als Subjekt von Geschichte überhaupt oder aber als das seiner eigenen Geschichte entwirft. Die Geschichtlichkeit der Eschatologie unterscheidet sich ja grundsätzlich von der Historizität innerweltlicher Geschichte.

² Vgl. CAMUS 1999:90.

³ Allerdings gilt diese These Ivan zufolge nur unter der Voraussetzung des Nichtseins

Freiheit des Willens, des Strebens nach Selbstverwirklichung sei mit Blick auf Gut und Böse gleich gültig: Der Mensch sei ebenso zum Guten befähigt wie zum Bösen. Diese Äquivalenz habe Schopenhauer *liberum arbitrium indifferentiae* (Gleichgültigkeit der Freiheit des Willens) genannt.¹

Gadschiew verwirft die Gegenüberstellung von Macht und Freiheit mit dem Verweis auf den Umstand, dass Freiheit nicht ohne Ordnung bestehen könne und diese ihrerseits auf Macht angewiesen sei.² Montesquieu habe dementsprechend die Freiheit auf dasjenige eingeschränkt, was die Gesetze erlaubten. Gerade auf dies aber liefe Iwans Maxime im Fall der Nichtexistenz Gottes und des Nichtbestehens des Ewigen Lebens hinaus. Das „aus den Quellen der Menschheitsgeschichte“ (GADŽIEV 2000:11) hergeleitete Verwerfen abstrakter Freiheit habe in der „Legende“ vom Großinquisitor seinen abgeschlossensten Ausdruck gefunden.

Unter Berufung auf Berdjajew leitet Gadschiew aus der Parabel eine „universale Philosophie der Gesellschaft, des Ideals und der Macht, der Freiheit und der Knechtschaft, der Herrschaft und der Unterordnung“ (12) her. Die sozialen Institutionen fungierten nach eigenen Gesetzen, die oft genug den Normen und Werten der Religionsstifter fernstünden. Dies folge „natürlich und zwingend“ (12) aus dem Umstand, dass die Kirche als Institut der Selbstorganisation der Gläubigen ihrer ideologischen Legitimation, ihrer Mechanismen des Funktionierens und der Selbstreproduktion bedürfe.

Gerade sie aber führten zur Ausbildung von Märtyrern und Heiligen, welche die ursprüngliche Gleichheit der Gläubigen beseitigten und eine innerkirchliche Hierarchie begründeten. Die Kirche könne weder die in Lukas 17, 20-21 ausgesprochene Unsichtbarkeit des Gottesreiches noch den unmittelbaren Bezug des Menschen zu Gott akzeptieren. Die Ursache für die Differenz zwischen christlicher Lehre und Kirche liege, so Gadschiew unter Verweis auf Goethe, in der falschen Vergöttlichung Christi, der Schaffung der christlichen Kirche und überhaupt der Institutionalisierung des Christentums. Dementsprechend habe Luther die Verwandlung der Kirche in ein sichtbares Reich als Fehler verworfen und nur Christus als Haupt des Glaubens anerkannt. Allerdings habe der Re-

Gottes und des Nichtbestehens des Ewigen Lebens. Dies übergeht Gadžiev.

¹ Indes war es gerade SCHOPENHAUER (1962, 3:527), der statt der Freiheit des Handelns die des Seins behauptet hat. Ein *liberum arbitrium indifferentiae* lasse sich gerade nicht denken, „da der Satz von Grunde [...] die wesentliche Form unseres gesamten Erkenntnisvermögens ist.“

² Auch Arthur LUTHER hat Dostoevskij bereits einen „Politiker“ genannt (DOSTOJEVSKIJ 2006:57).

formator Zwingli die schlechte Tradition fortgeführt und seinerseits den Glaubensbruder Miguel Serveto (1511) nach den Regeln der katholischen Inquisition verbrennen lassen.

Unter Berufung auf den russischen Philosophen Semjon Frank¹ legt Gadschiew dar, das Böse entstehe ganz überwiegend aus fehlgeleiteter Absicht zum Guten. So hätten die Projekte des idealen National- oder des klassenlosen Staats zu nicht weniger Kriegen und Nöten der Bevölkerung geführt als das Ideal des politischen Realismus. Besonders erfolgreich seien bewaffnete Propheten gewesen, welche die Kraft der Überzeugung mit der Kraft des Schwerts verbunden hätten. Glaubensvertreter ohne Macht dagegen hätten wie Savonarola über kurz oder lang ihre charismatische Wirkung eingebüßt. So sei die Reformation gesetzmäßig gemündet in den religiösen Skeptizismus der Neuzeit.

Angesichts dieser kulturhistorischen Bestandsaufnahme hält der Philosoph es für falsch, Iwans Großinquisitor nur als Verkörperung des Bösen mit menschlichem Antlitz, als Bruder Luzifers oder des Teufels, anzusehen. Freilich habe er zur Verfolgung seiner Zwecke oft das Böse im Menschen nutzen müssen. Vielmehr personifizierten Christus und der Großinquisitor die „zwei Seiten der Anfangsgründe der menschlichen Existenz“ (17). Während Christus die Ethik der Zehn Gebote lehre, vermittele der Großinquisitor das Leben auf Erden in Vernunft und Ordnung. Womöglich habe die Lehre Christi anders als die anderer Religionsstifter überhaupt nur dank der vom Großinquisitor hergestellten Ordnung überdauert.

Da die meisten Menschen dem Brot und der von ihm metaphorisch bezeichneten Gleichheit den Vorrang vor der Freiheit gäben, pflichtet Gadschiew Tocquevilles These bei, die edelsten und schlichtesten Gemüter genössen gleichermaßen die Freuden der Gleichheit. Das Kreuz der Freiheit wollten und könnten dagegen nur wenige tragen. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass der russische Philosoph de Maistre anführt,² allerdings nicht den Rechtfertiger der Inquisition, sondern den anthropologischen Realisten, der konstatierte, Gott habe den Menschen zusammen mit dem Henker geschaffen. Wie der Mensch sowohl zum Guten als auch zum Bösen fähig sei, so stünden ihm das Hohe wie das Niedrige, das Heilige wie das Profane, das Göttliche und Fleischliche sowie die Wahl der Freiheit und der Unfreiheit zu Gebote. Letztlich

¹ S. FRANK, *Krušenie kumirov*; eine genauere Quelle gibt GADŽIEV nicht an. Das Buch wurde 1924 in Berlin veröffentlicht (FRANK 1924) und erlangte nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion dort Kultstatus (FRANK 1990).

² Ebda.:18.

sei es die Kenntnis der Natur des Menschen gewesen, die den Großinquisitor veranlasst habe, Christi Projekt zu reformieren.¹

Ungeachtet dieser im Grunde positiven Einschätzung der Rolle des Großinquisitors warnt Gadschiew angesichts der Geschichte (Alexander der Große) und der Entwicklung im 20. Jahrhundert mit Dostojewski vor der Fähigkeit seines Geistes, den Menschen in verschiedenen Hypostasen zu erscheinen. Alle „Großinquisitoren“ hätten sich anheischig gemacht, die Menschen mit Brot zu versorgen.

Gleichwohl läuft die These des politischen Philosophen darauf hinaus, der Großinquisitor sei angesichts seines größeren Realismus der Sieger im Gespräch mit Christus. Das Resümee des Verfassers klingt überraschend Nietzscheanisch: „[...] will man die reale Welt, die reale Natur des Menschen richtig verstehen, muss man ‚jenseits von Gut und Böse‘ stehen“. Er fügt freilich in Klammern einschränkend hinzu: „wobei man im Alltagsleben im Feld der Gültigkeit der Prinzipien der Moral und der Prinzipien des Guten und der Rechtschaffenheit bleiben muss“. Schwer zu sagen, was mehr verblüfft, der Optimismus, ein wahres Bild von der wirklichen Welt und der wirklichen Natur des Menschen zu gewinnen oder die vorausgesetzte Fähigkeit, eine verlässliche Grenze zu ziehen zwischen der Ethik des Alltagsverhaltens und einer Ethik ‚großer Politik‘. In Zeiten von Putin und Medwedjew kann das Votum des russischen Sozialphilosophen für den Großinquisitor nicht überraschen.²

¹ Hier verblüfft der Umstand, dass Gadžiev das größte russische religiöse Reformprojekt der Zeit Dostoevskijs außer Acht lässt, die „Gemeinsache“ (Obščee delo) Fedorovs. Dieser Denker vertrat die These, der Mensch sei von Gott dazu geschaffen, die Schöpfung (u.a. durch Überwindung des Todes kraft Verzicht auf die Sexualität) zu vollenden.

² Es überrascht, dass – wohl ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die Parabel vom Großinquisitor – der totalitären Voten am nächsten kommende Entwurf eines künftigen Staates gerade aus der Feder von Rozanovs Freund Pavel Florenskij stammt. Obwohl diese utopische Schrift 1933 im Arbeitslager verfasst wurde, wird sie von Florenskijs Erben und Interpreten als authentisch anerkannt. Der darin propagierte „Staat der Zukunft“ sollte eine „perfekt organisierte und kontrollierte, nach Außen abgeschottete totalitäre Diktatur sein.“ Er werde von seinen Untertanen Ergebenheit, Unterordnung und den Dienst am ‚Ganzen‘ fordern und dafür sorgen, dass die Bestrebungen und Bedürfnisse des ‚neuen Menschen‘ mit denen der Gesamtheit übereinstimmen. „Individuelle Grund- und Menschenrechte sind damit obsolet. An der Spitze des Staates soll ein Führer stehen, den Florenskij als genialen und charismatischen, nur sich selbst verantwortlichen Willensmenschen zeichnet.“ (Michael HAGEMEISTER [ohne Titel]. In: *Kontext 2000/01* [=Verlagsprospekt des KontextVerlags Zepernick/Berlin]. [S. 10]. Dieser Konspekt ist in der vierbändigen

54. Die Entlarvung des „Großzynikers“ der Institutionen – Sloterdijk

Sollte das Raisonement des Großinquisitors verraten haben, daß es einen Grundwiderspruch gibt zwischen dem Geist der „Wahrheit“ und dem Geist der „Institutionen“? SLOTERDIJK 1983:361f.

Gleichsam gegenläufig zu Gadschiew's Rechtfertigung der Institutionen, wenn auch von diesem wohl unbeachtet, hat auch Peter Sloterdijk nach anderen in postmoderner Wendung Lenin und Hitler zu modernen Inkarnationen des Großinquisitors erhoben. Da er als Amoralist und Hypermoralist zugleich erscheine, könnten in ihm „Gut und Böse in einer großen Neutralität verschwinden“ (SLOTERDIJK 1983: 345 u. 359). Zunächst zweifelt er angesichts des Umstands, dass der Kirchenfürst in vollem Wissen seines Tuns handelt, indes, ob er ihn als tragische oder als zynische Figur deuten soll (346), doch dann legt er sich auf dessen „kynische“ Rolle fest.

Sloterdijk interpretiert die Argumentation des Großinquisitors als „Replik des Politikers auf den Religionsstifter“ (246); er übersieht dabei aber, dass die von ihm vorgenommene Rollendifferenz weder für den Kardinal noch für den wiedergekehrten Christus aufgeht, weil beide diese Rollenteilung ablehnen. In einem zweiten Schritt, den er selbst als „tiefer gesehen“ (346) bezeichnet, nennt der Philosoph den Monolog des Großinquisitors „eine Abrechnung der Anthropologie mit der Theologie, der Verwaltung mit der Emanzipation, der Institution mit dem Individuum“ (346). Auch hier scheint Sloterdijk sich nicht wirklich auf den dialogischen Argumentationsgang der Parabel einzulassen. Jesus tritt in diesem Text ja nicht als Theologe in Erscheinung, sondern als Retter der Menschen mit einer anderen – gerade nicht zynischen – Anthropologie. Auch das Abheben der Verwaltung von der Emanzipation bringt Iwans Poem in eine Schiefelage, obgleich hier Adornos Opposition von verwalteter und emanzipierter Welt mitschwingen mag: Der Großinquisitor wirft sich ja gerade nicht zum reinen Administrator auf, sondern zum Herrn der von ihm zu befriedenden – und dann ‚toten‘ Seelen. Noch die Entgegensetzung von Institution und Individuum trifft den denkerischen Duktus des Romans Dostojewskis nicht ins Herz – es geht dort gerade nicht um isolierte Einzelne, sondern um die mit der Welt (Erde) und den anderen durch Allverantwortung verbundene Person. Dies wird deutlich, wenn wir die Parabel im Zusammenhang des Romans lesen und ihren Stellenwert als Krise des inneren Geschehens erfassen.¹

russischen Werkausgabe Florenskijs (Moskau 1994-1998) nicht enthalten und war im russischen Original nicht zugänglich.)

¹ Sloterdijk räumt zwar ausdrücklich ein „Wir lesen sie [d.h. die Geschichte vom

Gegenüber Golossowkers Deutung der grundlegenden Konfrontation verkürzt der Karlsruher Philosoph somit die Diskursrolle des Jesuiten im Sinne seiner, zynischen Vernunft⁴. Bei Dostoevskij wird ja nicht ontologisches Umschlagen des Guten ins Böse und vice versa vorgeführt, sondern – wie Rosanow gezeigt hat – deren Abhängigkeit von der jeweiligen Perspektive. Sloterdijk liest in den Text das ihn umtreibende Thema hinein, die radikale Kritik am Institutionalismus. Nun war aber in der russischen Kultur nicht Dostojewski, sondern Tolstoi der Kritiker der (staatlichen und sozialen) Institutionen.¹ Und so geht auch Sloterdijks Annahme, die Institution Kirche stehe hier „nur stellvertretend für Zwangsinstitutionen, die das gesellschaftliche Leben regulieren, an ihrer Spitze Staat und Armee“ (353) insofern fehl, als sie die Gattung des Textes nicht als Parabel mit exemplarischem Charakter erkennt. Die Parabel entfaltet ihr Strukturmodell an einem konkreten Beispiel, hier der kirchlichen Ordnungs- und Bewusstseinsmacht.

Weiterhin verschätzt sich der Karlsruher Philosoph, wo er die Ansicht äußert, im Gleichnis vom Großinquisitor würden „die Paradoxien des modernen Konservatismus ausgebrütet“, war doch Dostoevskijs auf der Seite der (russischen) Konservativen, nicht aber auf der des Großinquisitors. Auch ist Arnold Gehlen ein schlechter Zeuge für Sloterdijk, weil der die große „Schlüssel-attitüde“ des Großinquisitors verworfen hat.²

Das „Böse als Immanenz“ (352) verbindet für Sloterdijk den Großinquisitor mit dem Mephisto Goethes: Das Machtprinzip Teufel werde als Mittel zum Guten propagiert. Bei Faust gehe es um Wissensmacht, bei Großinquisitor um Machtwissen. Und dies seien eben die Modi, wie man an einen Ort „Jenseits von

Großinquisitor] ohne Rücksicht auf den Romankontext“ (345), verschwendet auf die Folgen dieser Isolation aber keinen Gedanken.

¹ Die Studie des amerikanischen Soziologen David RIESMAN, „Die einsame Masse“ (1950), exemplifiziert die Unterscheidung zwischen selbst- und fremdgesteuertem Menschen bezeichnenderweise an Levin und Oblonskij, zwei Figuren aus Tolstoj's „Anna Karenina“ (1873-76, vgl. Gerigk 1995). Das Gesellschaftsmodell des Großinquisitors kongruiert mit dem fremdgeleiteten Typus, der Riesman zufolge in Bevölkerungen mit abnehmender Kinderzahl dominiert.

² Es war gerade Arnold Gehlen, der in „Urmensch und Spätkultur“, 1962 die Verführungskraft der Institutionen thematisiert hat. Und in „Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik“ belegte er seine These dass sich (eine pluralistische) Moral nie aus einem einzigen Prinzip herleiten lasse gerade am „Großinquisitor“ Dostoevskijs (GEHLEN 2004:41). SLOTERDIJK (350) „korrigiert“ sich in einer Fußnote gleichsam selbst, wo er „Die Linke an der Staatsmacht“ als „in solcher Tiefe nie dagewesenen Abschied vom ‚Geist der christlichen Utopie‘“ geißelt

Gut und Böse‘ gelange. Sloterdijk versteht den Großinquisitor aufschlussreich als „Mitbegründer der positivistischen Politologie“ (353).

Von größerem Interesse ist Sloterdijks Auffassung des Christus der Parabel. Statt des anderen, vergebenden Jesus der Evangelien sei dies ein „Jesus aus der Judasperspektive“ (354f.), insofern es vor allem um die Selbstrechtfertigung des Verräters gehe. Der „tragische Zynismus“ des Großinquisitors weiche einer unerträglichen Schuld aus und folge – hier knüpft der Philosoph an den Psychoanalytiker Freud an – der Psychodynamik des den Vater ermordenden Sohns, der gute Gründe für seine Tat suche.

Zuzustimmen ist Sloterdijks Einsicht in den Umstand, dass Dostojewski in dem Roman keine Lösung anbiete; er habe erkannt, dass „das Spiel“ (354) in jedem Fall weitergehe. Fraglich ist indes seine postmoderne Schlussfolgerung über die Beliebigkeit der Werte:

Das eigentliche Resultat, das sich aus dem zynischen Raisonement des Großinquisitors ergibt, besteht nicht so sehr in der Selbstbloßstellung des Kirchenpolitikers, sondern in der Entdeckung, daß Gut und Böse, Zweck und Mittel gegeneinander ausgetauscht werden können. (355)

Hieraus leitet Sloterdijk die richtige Einsicht ab, dass die Religion zum Instrument der Politik und die Politik zum Mittel der Religion werden kann und alles zur „Frage [...] des Standpunkts“ (ebda.) werde. Die Logik der Argumentation des Großinquisitors als eines „Wertedispositors“ (358) nötige dem Menschen die Ordnung auf, dieser die Herrschaft und dieser die Lüge.

Der Philosoph deutet die Parabel als Geständnis der „epochentypischen Figur“ (359) des Kirchenfürsten und wertet sie als einen „unschätzbar wertvollen Beitrag zur Wahrheitsfindung“ (358). Es sei geeignet, den „Zirkel der instrumentellen Vernunft“ (367) zu sprengen, dem gemäß Zwecke Mittel heiligen.¹ Die mit der instrumentellen Vernunft einhergehende Ablehnung eines kritischen (kynischen) Nihilismus bilde die gemeinsame Grundlage von Kommunismus und Faschismus.

Die kritische kynische Grundhaltung, die Besinnung im Kynismus auf die Ziele statt wie im Zynismus auf die Mittel, führt Sloterdijk auf den frühesten Kyniker zurück, auf Diogenes. Es gelte Abschied zu nehmen von Fernzielen und

¹ Aufschlussreich ist Sloterdijks Bestimmung des Großinquisitors als eines „Krypto-Hegelianers“, eines „bürgerlichen Geschichtsphilosophen mit russisch-orthodoxem Profil“ (360). Mehr Einläßlichkeit wünschte man sich indes bei der Auflösung des Mißverhältnisses zwischen Dostoevskij eigener Ablehnung des Nihilismus und Sloterdijks Identifikation der Parabel als nihilistischem Musterstück.

Einsicht zu gewinnen in die „ursprüngliche Zwecklosigkeit des Lebens“ (366)¹. Dieser kynische Impuls sei auch in Jesus Christus wirksam gewesen. Sloterdijk fordert letztlich, den rettenden Weg zurück zu beschreiten vom Zyniker Großinquisitor hin zum Kyniker Christus.

55. Die Gleichsetzung von Dostojewskis Großinquisitor mit Solowjows Antichrist rettet Religion und Weltgeschichte – Wladimir Bibichin

Anders als Sloterdijk, der die Parabel vom Großinquisitor als Entlarvungsgeschichte gelesen hat, welche die zynischen Machthaber bloßstelle, deutete sie der um die Vermittlung deutscher Philosophie nach Russland verdiente russische Philosoph Wladimir Bibichin (1938-2004) als Überwindungserzählung. Gleichwohl verbindet sie die Grundüberzeugung, hier werde eine Möglichkeit zur Rettung der sonst verlorenen Welt geboten.

In seinem 1994 erstmals veröffentlichten Aufsatz „Zwei Legenden, eine Vision: Der Inquisitor und der Antichrist“ hat Bibichin eine überraschende Neudeutung von Dostojewskis Parabel vorgelegt. Zunächst verblüffte der Umstand, dass Bibichin Rosanows Gleichsetzung von Autor und Figur ausdrücklich zustimmt. Diese Identifikation betrifft auch den Verfasser Solowjow und dessen Legende vom Antichrist. Noch weniger erwartet war die semantisch-strukturelle Äquivalenz, die Bibichin zwischen Solowjows ANTICHRISTEN (und das bedeutete ja auch: Solowjow) und dem Großinquisitor Dostojewskis (also auch dessen Verfasser) herstellte.²

Bei der Analyse der Parabel pflichtet der Philosoph erneut Rosanows Diagnose bei, es handle sich hierbei keineswegs vor allem um ein Kunstwerk, sondern um das Denken eines Sehers, der sich von der Kunst nicht ablenken lassen wolle. Dabei irritiert die unspezifizierte Bezeichnung von Dostojewski als „Konservativer Liberaler Revolutionär Nihilist orthodoxer Boheme Anarchist Monarchist oder all dies zusammen“ (konservator liberal revoljucioner nigilist pravoslavnaja bogema anarchist monarchist ili vse éto vmeste; sic!). Gegen Camus ist gewiss die Aussage gerichtet, der Großinquisitor alias Dostojewski

¹ „Nur einmal ist Diogenes in der Moderne so zu sehen gewesen. Nietzsche[s] metaphysisches Happening, in dem der „tolle Mensch“ mit der Laterne verkündet: „Gott ist tot“, war das Fanal des Neokynismus.“

² Diese Gleichsetzung hat u.a. bereits der Philosoph LAUT (1990a) vorgenommen. Schon SZYLKARSKI (1948, 1952) hatte in Iwan Vladimir Solov'ev wiedererkannt. Erneut bestritten haben Will van den BERCKEN und Olga KONDRIKOVA (1997) die Identifikation beider Verfasser mit ihren Figuren, aber auch ihrer Konzepte.

habe sowenig wie der Antichrist Solowjow einen Aufstand gegen Gott angesetzt, sondern Krieg gegen ihn geführt.

Die erste argumentative Grundlage für diese These liegt bei Bibichin in der Überlegung, dieser Kampf bilde eine Auseinandersetzung mit dem Konstrukteur-Gott zugunsten des Kind-Gottes (Jesus Christus), wie der Romancier ja überhaupt jede Konstruktion auch des Menschen als Verbrechen verworfen habe. Der Erbauer-Gott des Alten Testaments werde aus Treue zum Kind-Gott abgelehnt, zumal eine jede Konstruktion ein Verbrechen sei.¹

Die zweite argumentative Grundlage errichtet Bibichin mit der Kategorie „Volk“ (narod), deren Referent der Schriftsteller als das in ganz Russland allein Bedeutsame zu sehen vermeinte. Der Mensch sei zur Konstruktion, zum historischen Projekt verkommen und so dem Tod überantwortet worden. Die geknechtete Kirche führte ein Sklavendasein unter den Unterdrückern der Masse und sei erfolglos bemüht gewesen, Gott selbst zu knechten. Der Mensch indes sei nur dazu freigesetzt worden, seinen eigenen Projekten zu folgen. So werde mit Gott auch der Mensch (ohne Gott) überflüssig.

Bibichin spricht Solowjows Antichrist die Aufgabe zu, die Abschaffung Gottes und des Menschen zu vollenden und – zu vereiteln. Er komme als Retter der lange ins Unheil gewendeten Geschichte. Seine verzweifelte Eingebung biete den einzigen Weg der Errettung der Menschheit aus ihrem Untergang. Wie Dostojewski sich im Großinquisitor über sich selbst Klarheit verschafft habe, so habe sich Solowjow in der Figur des Antichristen selbst von seinen Projekten und seinem Aktivismus gereinigt. Zugleich sei so die Weltgeschichte vorm Abgleiten in südnhafte Wiederholung bewahrt worden. Die Vergessenheit Gottes sei aufgehoben und Gott aus Leid und Nichtdasein befreit worden. Der Antichrist habe bei Solowjow in Paulus, Petrus und Johannes die drei großen Religionen wiedererschaffen.

Bei Dostojewski sei der Großinquisitor der einzige unter den Menschen der Neuzeit, der Gott habe veranlassen können, sich der Menschen zu erinnern. Er wage es als einzelner unter Milliarden Menschen, die Geschichte in die Hand zu nehmen, die Biologie des Menschen zu überwinden, um die Biographie wieder in ihr Recht einzusetzen – und sei es eine ohne Gott. Er allein kenne die Freiheit und nutze sie. Aber er gebrauche sie nicht als Knecht zum Aufstand, sondern eben zum Kampf mit Gott. Nachdem er den vermenschlichten Gott herausgefor-

¹ Hier stoßen wir sowohl auf die implizite Ablehnung der Moderne des dinglichen Konstruktivismus wie die der Postmoderne mit ihrem Pathos der mentalen Konstruktion. Unausgeführt bleibt leider das Verhältnis zwischen jüdischem Schöpfer-Gott des „Alten“ und christlichem Retter-Gott des „Neuen Testaments“.

dert habe, werfe er (der Großinquisitor d.h. Dostojewski) sich dem wahren Gott in die Arme. Und er durchschaue die wahre Lage des Menschen. Die Frage ob er ein total(itär)er Tyrann, ein Feind Gottes sei, beantwortet Bibichin mit der Feststellung, Gott habe ihn, der sich selbst im Großinquisitor bloßgestellt habe, jedenfalls angenommen.

Bibichin skizziert eine mögliche Studie über die Macht des Romanschriftstellers über die menschlichen Seelen in Europa seit Dickens. Solowjow und Dostojewski hätten das Ihre getan, die grundsätzliche Freiheit des Menschen und der Menschheit in Worte zu kleiden: bei Solowjow in die des greisen Johannes, des Doktor Pauli und des Papstes Petrus¹, bei Dostojewski in die an Gott gerichteten Worte des Inquisitors „Gehe, du bist frei“.² Der Kampf gegen Gott sei ein Kampf um Gott, und er geschehe am Rande des Nichts. Gerade dies mache den Menschen erneut frei, Gott in sich aufzunehmen. So wird der Großinquisitor nolens volens zum Wegbereiter Christi und – zum Befreier der Menschheit.³

56 Iwans utopische Prophetie im Horizont von Erinnern und Vergessen – Diane Oenning Thompson

Die amerikanische Slavistin Diane Oenning THOMPSON (1992:225) deutet die Parabel auf der Grundlage von Erich AUERBACHS (1938) Begriff der „Figur“ als eine von Iwans utopischen Prophetien, die in Aljoschas Wiedergabe von Sossimas Prophetie der Welt als Paradies ihr komplementäres Gegenstück habe. Durch verschiedenartigste Kontexte, Stile, Rhetoriken und Ästhetiken prägten sie die Rezeption der Wörter dieser verbalen Prophetien.

Dabei teile sich Iwans Vorhersage in zwei unterschiedliche Stränge des Atheismus, die als Angriff auf Gott und Unsterblichkeit wirken. Er behaupte zwar, am Leiden der anderen zu leiden, biete aber meine eigene Idee, wie sich dieses Leiden vermeiden ließe.

¹ Johannes steht für die Ostkirche, Dr. Pauli für den Protestantismus und Petrus für den Katholizismus.

² PSS 14:239; Bibichin paraphrasiert das Schlußwort des Großinquisitors „Gehe fort, gehe fort [...]“freilich und spart bezeichnenderweise die drohende Fortsetzung aus: „und kehre nie wieder!“

³ Auch Vladimir ZACHARIN (1997:227) kommt zu einer rein positiven Deutung des Gesamttextes der „Brüder Karamazov“. Er liest die Parabel im Geiste der Orthodoxie als Teil eines „christlichen Metaromans über den Menschen und das Wort, über Russland und Christus, über die Welt und die Kirche als ‚positives gesellschaftliches Ideal‘“. Dazu betreibt er die Neuausgabe auch dieses Textes in der ursprünglichen Groß- und Kleinschreibung sowie in Dostoevskijs Interpunktion.

Die Parabel bilde als prophetische Diatribe auf Geschichte, Gegenwart und Zukunft eine Präfiguration auf Iwans modernen Atheismus. In den Versuchungen durch den Geist der Negation und Nichtexistenz sei die gesamte künftige Geschichte der Menschheit verdichtet und in ein Ganzes gefasst. Dem dogmatischen Blick auf die Geschichte entspreche die häufig verwendete grammatische Form des vollendeten Futurs. Sein Wort sei abgeschlossen und stehe keiner weiteren Interpretation offen. Daher gebiete er dem Gefangenen zu schweigen. Es geht darum, kein latentes Wort mehr zuzulassen, denn der Dialog zwischen dem heiligen Wort und des Menschen und somit auch zwischen dieser Welt und anderen Welten sei vorüber.

Letzten Ende lehne der Inquisitor die figurale Deutung der Weltgeschichte ab, indem er Christi Erscheinen zu einem historischen Ereignis zu machen sucht. Die Inkarnation Gottes in einen Menschen und seine Leiden waren vergeblich. Er zerschneide das Band zwischen Figuration und Erfüllung (im Sinne Auerbachs), indem er die Figur von der künftigen Erfüllung scheide.

Die Ideen des Großinquisitors lebten unter anderen Flaggen weiter, Atheismus und Sozialismus gingen Dostoevskij zufolge auf Katholizismus und Protestantismus zurück. Der Entwurf des Großinquisitors von der künftigen Welt sei eine Umkehrung der christlichen Eschatologie. Die christliche Verheißung der Erneuerung sei in der Parabel völlig negiert.

Iwan evoziere in der Parabel aus dem Munde des Großinquisitors die Bibel, um sie zu zerstören und so dem Vergessen auszuliefern (206). Sossima, Aljoscha und das Motto des Romans hingegeben bezögen sich auf die Heilige Schrift, um sie im Gedächtnis zu bewahren (64-68).

57. Die literarisch-philosophische Improvisation und die politische Bedeutung der „Abkehr von Christus“ – Ljudmila Saraskina

Unter Verweis auf Dostojewskis mündliche Einleitung zu seinem Vortrag des Textes vor Studenten am 30.12.1879 deutet die russische Literaturwissenschaftlerin Ljudmila Saraskina die Parabel „Der Großinquisitor“ als „literarisch-philosophische Improvisation“. Sie nimmt dabei die Erläuterungen zu Recht beim Wort, die Iwan seinem Bruder vor dem Erzählen der Parabel mitteilt. Und sie bettet die Erzählung mit Grund ein in die Abfolge literarischer Produktionen Iwans, über die im gesamten Roman die Rede geht.¹ Demnach ist die Parabel von ihrem Verfasser in der Tat weder in Gänze noch in Teilen oder als Entwurf

¹ Hans ROTHE (1996:98) verfolgt die Entwicklung des „Kampfdialogs“ im Gesamtwerk Dostojewskis.

schriftlich niederlegt worden, sondern wird aus dem Gedächtnis erzählt. Dies mache Aljoscha statt zum Leser zum Hörer des „Poems“.

Ljudmila Saraskina profiliert Iwan als zuvor bereits scharf beobachtenden Reporter und als Kritiker sowie als virtuoson Polemiker, der in aktuelle Debatten eingreift. So habe er mit seinem Aufsatz über das kirchliche Gericht die Beachtung des Publikums erregt. Allerdings kennzeichneten Sossima und Rakitin die Haltung des Kritikers Iwan als unseriös, weil er mit seinem Aufsatz über die Rechtspraxis der Kirche Spaß treibe. Wie sei nun aber zu erklären, dass Iwans Aufsatz über Kirche und Rechtssprechung niedergeschrieben und veröffentlicht worden ist, nicht aber die Parabel?¹

Ljudmila Saraskina weist darauf hin, dass Iwan neben der für das Publikum bestimmten, niedergeschriebenen und gedruckten Literatur auch bei anderen Gelegenheiten Literatur zu Privatzwecken herstelle. Als Beispiel führt sie die „Legende vom Paradies“ an, die der Teufel (Iwans Alter Ego) im Beisein Iwans zum Besten gibt, und die sie als weitere Variante zum Thema „Wie glaubst Du oder glaubst du überhaupt nicht?“² auffasst. Eine dritte Variation eines Textes auf dieses Thema führe gleichfalls der Teufel im Gespräch mit Iwan an, es sei dies das Poem über die „Geologische Wende“; hier gehe es darum, dass zum völligen Umsturz der Verhaltensformen der Menschen nicht der Übergang zur Menschenfresserei nötig sei, sondern es genüge, den Glauben an Gott und das Ewige Leben aufzugeben.

Diese drei mündlich vorgetragenen Texte bilden Ljudmila Saraskina zufolge eine Trilogie, deren Teile jeweils von einer Person im Beisein einer anderen erzählt werden. Über diese Gemeinsamkeit der oralen Kommunikationssituation und des Themas hinaus verbinde die drei Erzählungen der Umstand, dass sie im Prozess des Erzählens als Improvisationen auf ein vorgegebenes Thema mit einem vorgegebenen Ziel entstünden und für Iwan jeweils existentielle Bedeutung hätten.

Allerdings schwankt die Literaturwissenschaftlerin bei der Gattungsbestimmung der Improvisationen, indem sie sie in aufeinander folgenden Sätzen einmal als „theologische Phantasie-Improvisationen“ bestimmt und ein andermal als „literarisch-philosophische Improvisationen“ (280) auf das vom Roman gegebene Thema: „Ist das Glück des Menschen eines mit oder ohne Gott?“ (280)³. Das beim Erzählen der Parabel „Der Großinquisitor“ noch implizite The-

¹ Ivan kehrt dabei (Saraskina übersieht dies) die gewohnte Rangfolge seriöse (ver)öffentlich(t)e Stellungnahme vs. spaßhafte mündliche Äußerung kanevalsk um.

² Kirchenslavisch: „Kako verueši ali vovse neverueši?“ (SARASKINA 1996: 277)

³ Hierin tritt ein prekärer Mangel an Trennschärfe zwischen theologischer, philoso-

ma der Versuchung trete im Gespräch Iwans mit dem Teufel als Ziel der Darbietung Textes klar zutage. Aber auch im Fall des Erzählens der Variante vom Großinquisitor habe der Erzählvorgang die Versuchung zum Ziel: den Mönch Aleksej vom Glauben abzubringen. Gerade zu diesem Zweck spiegle er seine Liebe vor zu solchen Gläubigen wie Aljoscha vor. Die fragwürdige Äußerung Iwans, er stelle Aleksej nicht auf die Probe, um ihn vom Glauben abzubringen, sondern um selbst durch Aleksej Heilung zu finden, deutet Saraskina denn auch als unglaublichen Vorwand¹. Und auch das Leiden der unschuldigen Kinder sei ein strategisch eingesetztes Mittel, Aleksej am Glauben zweifeln zu lassen. Der Versucher Iwan bringe den Bruder sogar dazu, dem ärgsten Kinderquäler den Tod durch Erschießen zu wünschen, und er räumt ja in der Tat geradeheraus ein, er wolle Aljoscha nicht dem Starez Sossima überlassen.

Die Erzählung vom Großinquisitor folge als Gegenargument gegen den von Iwan erwarteten Hinweis Aljoschas, Jesus Christus vergäbe sogar jenen ihre Sünden, die Kinder quälen. Die Diskrepanz zwischen der angekündigten Erzähldauer von 10 Minuten und ihrem mehrfachen realen Zeitmaß beim Vortrag erklärt Saraskina mit der Struktur des Textes und seinem Zusammenstoß in der Kommunikationssituation. Iwan verbreitet sich über die Voraussetzungen seiner Erzählung und wird von Aljoscha wiederholt unterbrochen. Sie weist zu Recht darauf hin, dass Rozanovs Entscheidung, die Erzählung eine „Legende“ zu nennen, den Inhalt an die Vergangenheit bindet, während die Bestimmung als „Poem“ den Zeitvektor offen hält. Diese dem Poem verdankte Öffnung bestimmt Saraskina als Selbstexperiment Iwans, der den gläubigen Bruder auf die Seite der Gotteskämpfer ziehen wolle.

Durch seine Interventionen werde Aleksej zum „Mitverfasser“ (286) der Parabel und entziehe seinem Bruder so die alleinige Vollmacht über die Gestaltung des „Duells“ (ebda.) zwischen dem Großinquisitor und Christus. Gerade der gläubige Mönch übertrage das esoterische Thema der vorzeitigen Wiederkehr Christi auf die rein irdische Ebene einer zivilen politischen Sphäre. Iwan habe seine Improvisation so angelegt, dass Christus die Antwort auf die Anklage aus dem Munde des Großinquisitors versperrt sei. Aljoscha breche selbst die Konvention des Schweigens und überführe den Monolog in einen Dialog. Nun sei auch der Sinn der Geschichte plötzlich nicht mehr bereits völlig in der

phischer und künstlerischer Artikulation zutage. Dieser Widerspruch ist auflösbar, wenn wir „Den Großinquisitor“ als Text der Kunstreligion lesen.

¹ Ganz gegensätzlich muss diese Passage Robin Feuer Miller deuten, da sie die Rettung Iwans als den Sinn des Romans ansieht. Saraskina dagegen merkt an, Iwan bräuchte nur Aljoscha an seinen Platz zu setzen, um „sich zu heilen“ (282).

Vergangenheit gegeben, sondern werde auch in der Gegenwart und der Zukunft geschaffen. Und so deutet er auch den Sinn des Poems aus einer um aus einer Scheltrede auf Christus um in seinen Lobpreis.

Für Saraskina geht es beim Streit der Brüder Karamasoff dank Aljoscha nicht um die damalige Vergangenheit, sondern um die Gegenwart – auch um die des Lesers. Es gehe um die geistige Wahl des lebendigen Menschen. Damit sei das geheime Ziel Iwans in sein Gegenteil verkehrt. Aleksej bestreite die Grundthese des Großinquisitors, und besiege doch letztlich nicht Iwans Argumentation. In der Lebenspraxis habe er nämlich sein Vorhaben vergessen, sich um seinen Bruder Dmitri zu kümmern.

In einem weiteren Beitrag, der seinerseits eine Variante bildet zum Grundgedanken des Aufsatzes über den „Großinquisitor“ als philosophische Variation, hat Ljudmila SARASKINA (1996b) über „Die Bedeutung der Abkehr von Christus für die politische Koexistenz der Menschheit“ spekuliert. Ivans Zitat – „die Luft riecht nach Lorbeer und Zitronen“¹ – aus Puškins „Steinernem Gast“ – „die Nacht riecht nach Zitronen und Lorbeer“² – entziehe als „poetische Realie“ (SARASKINA 1996b:82) dem Text die historische Konkretheit und bestärke den Charakter des Textes als Poem, das ein widerstreitiges Ereignis vortrage. Dieses Ereignis bestehe für Ivan darin, dass er „sich selbst einem existentiellen Experiment unterwirft und zugleich seinen Bruder Aljoscha mit der Idee vom Großinquisitor in Versuchung führt“ (ebda.). Dieser Versuch gelinge, bis Aljoscha verbal eingreife und durch die Öffnung des Monologs zum Dialog werde den Sinnhorizont des Disputs zur Gegenwart hin öffnet, auch und gerade zur Gegenwart des heutigen Lesers.

Ljudmila Saraskina liest die Parabel (ohne sie als Parabel zu bezeichnen) – und gerade dies belegt deren parabolische Sinnpotenz – als Mittel zur Analyse der Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und orthodoxer Kirche („zwischen der Macht des Kaiser und der Macht Christi“, 84) im Russland des Jahres 1993. Im Augenblick des Zusammenbruchs jeglicher Ideologie sei die Bereitschaft entstanden, dieses Vakuum mit jeder beliebigen Ideologie zu füllen

¹ „[...] vozduch ,lavrom i limonom pachnet‘[...]“, PSS 14:227.

² Puškin, *Kamennyj gost*, 2. Szene Vers 69: „noč‘ limonom / i lavrom pachnet“. Saraskina übergeht den Umstand, dass Ivans Zitat die Auslöser des Dufts, „lavrom i limonom“, „Lorbeer und Zitrone“ in ihrer Reihenfolge umkehrt zu „Zitrone und Lorbeer“. Dies ist ein Ironiesignal, das Lauras romantische Wahrnehmung des Realen nach dem Symbolischen ‚euklidisch‘ konterkariert, aus dem Lorbeer des Kranzes wieder die Pflanze macht. Dies heißt aber, dass es nicht (nur) um Macht in einem Phantasiestück geht, sondern um konkrete Macht: hier die des Diskurses.

– so lange sie die Macht nicht gefährde. Dies komme dem Verhältnis der Bolschewiken zu den politischen ‚Weggefährten‘ Mitte der 1920er Jahre nahe. Die Kirche werde dabei zum Dekor des russischen Staates: Ihr Versuch, eine gestaltende Rolle zu spielen sei gescheitert.

Ljudmila Saraskina vergleicht die Politik der Bolschewiken, die der Rezeptur des Großinquisitors gefolgt seien und den Bürgern das Wahlrecht abgenommen hätten, mit der Lage Russlands in der ersten Hälfte der 1990er Jahre. An die Stelle des Großinquisitors seien viele kleinen Inquisitoren getreten. Russland habe sich von Dostojewskis Vision der russischen Nation mit Christus verabschiedet und ein unchristliches „Monstrum“ (88) ausgebildet. Der von Aljoscha vorgezeichnete Ausweg aus der Misere sei die Weigerung, dem vorgezeichneten Schema zu gehorchen und stattdessen den Weg in die zivile Welt zu gehen. Mit dieser Deutung legt die Literaturwissenschaftlerin freilich den Sinn der Parabel auf die Vision Aljoschas fest und beraubt sie ihrer Sinnoffenheit, die den Leser erst zur Wahl herausfordert.¹

58. Ein nichtikonisches Christusbild auf komischer literarischer Folie – Wil van den Bercken

Confessional theologians confiscate the text in order to create a degree of correspondence of the literary text with their dogmatic belief.

Will van den BERCKEN (2007:121)

In einer der jüngsten Auslegungen der Parabel vom Großinquisitor zeichnet der niederländische Slavist und Religionswissenschaftler Wil van den Bercken die Erzählung Iwans als Gestaltung eines nichtikonischen Christusbildes auf ironischer literarischer Folie. Er stellt Rosanows These, die Einwände Iwans gegen Gott seien so überzeugend, dass sie Dostojewskis eigene Anschauung darstellen müssten, nicht nur aus dem hermeneutischen Grund der prinzipiellen Differenz zwischen Autor und Personnage in Abrede, sondern auch aus einem inhaltlichen: Argument und Gegenargument seien in gleichem Maße überzeugend.

Bereits im überzogenen Gattungsnamen für die Erzählung, „Poëma“ (Epos), und ihrer Relativierung durch Iwan selbst zum „Poemchen“ (poëmka), zu „Unsinn“ (vzdor) trete die Ironie dieser Geschichte zutage.² Dies sei aber das bei

¹ Noch stärker verengt das Sinnpanorama der Parabel Pavel FOKIN (1996), der im Rückgriff auf den Epilog von „Verbrechen und Strafe“ (Prestuplenie i nakazanie) in „futurologischer“ Perspektive die Handlungsweise zur imitatio Christi zu erkennen glaubt. Ulrich BUSCH (1996:94) erfasst als unzweifelhafte „Autorintention“ das „natur-gegebene christliche Potential der Existenz“.

² Von ihrer Komik, die ihr Pathos breche, spricht auch ZACHAROV (2004).

Dostoevskijs geläufige Verfahren, die ernsthaftesten Probleme stets durch Perspektivierung zu relativieren. Diese "theology with irony" (BERCKEN 2007:14) wiederhole sich verstärkt in der Argumentation des Kirchenfürsten. Und der Niederländer liest die Erscheinung Christi in Sevilla geradezu als „absurd play“ (15), da er keinen Namen erhalte und ihn erst Aljoscha am Ende des Dialogs beim Namen nenne.

Nach dem Auftreten des Großinquisitors sei Jesus völlig passiv und überlasse dem Widerpart die Bühne. Und Wil van den Bercken scheint die Erzählung von der Erscheinung Christe tatsächlich als Bühnenstück zu lesen¹, da er argumentiert, der Text gewinne seine Dramatik als Bühnenstück durch den Monolog, nicht durch die Handlung. Erst der Kuß Christi führe in dieses Stück ein Handlungsmoment ein.

Vor dem Hintergrund der christlichen ikonographischen Tradition sei die Darstellung Jesu ausgesprochen ungewöhnlich: An die Stelle des Herrschers und Richters, des Pantokrators, trete der mitleidende Gottesmensch. Er sei weder glorifiziert noch triumphiere er wie als Auferstandener in den Osterikonen. Vielmehr sei er der irdische Gott. Dies sei nicht der Christus von Dogma und Kultus, sondern der kenotische Jesus, der erneut zur Erde niedergestiegen sei. Als solcher trete er auch im Tjutčev-Zitat hervor. Obgleich der Christus der ostkirchlichen Tradition dem Menschen ferner stünde als der katholische oder gar protestantische Christus,² sei er für orthodoxe Gläubige doch annehmbar.

Auch das Sprechen Jesu ohne Worte begreift der Niederländer als extreme Form der Ironie: Dostojewski lasse den Großinquisitor das aussprechen, was dieser Christus zu sagen verwehre. Die Gegenbotschaft enthalte so die eigentliche Botschaft und entfalte eine eigenartige Form des Mono-Dialogs. Christi Gegenhandlung des Kusses habe theologische Bedeutung, die Bercken nun Dostojewski selbst zuweist: sie sei nicht logisch, sondern affektiv, werde aber durch die Wiederholung in Aljoschas Kuss ironisch gebrochen. Will van den Bercken fügt dem eine alternative literarische Deutung bei: Aljoscha werde oft mit Christus gleichgestellt. Ergibt nicht aber erst die Verknüpfung beider Deutungen den Gesamtsinn dieses wiederholten Kusses? Ist nicht jede Wiederholung eines Aktes **auch** dessen ironische Brechung?

Der Religionshistoriker und Slavist verweist vergleichend nach dem stärker theoretisch profilierten und in der Prädikation der Synthese gipfelnden Christus-

¹ Wir lesen den Text über das Geschehen in Sevilla dagegen als erzählte Szene.

² Dies scheint im Widerspruch zu stehen zum Hauptmotiv des Morgenländischen Schismas, dem „Filioque“, das Christus eine stärkere Mittlerrolle zusprach.

bild in Dostojewskis Werk, das 1864 am Sterbebett seiner ersten Frau entstanden ist.¹ Der Kuss sei als Handlung Christi in den Evangelien nicht vorgegeben. Van den Bercken schließt sich Aljoschas Einschätzung an, Iwan habe keine Schmäh-, sondern eine Lobrede auf Christus geschaffen. Er schätzt das Christusbild ein als mitgeprägt durch die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts. An die Stelle eines romantischen werde ein evangelikales Christusbild gestellt. Die ihm inhärente Theologie des Glaubens und der Vergebung stehe der rationalen ästhetischen Theologie seiner Zeit gegenüber² und greife der existentiellen Theologie mit ihrem Christozentrismus und der personalistischen Vision des Menschen vor.

Als zentrale Ideen der Parabel arbeitet der Niederländer die Verteidigung der Idee der Freiheit und das Verwerfen der sozialistischen Dispensation der Ethik heraus. Als transkonfessionelle Momente stellt er die Ablehnung autoritärer und kollektivistischer Kirchen heraus. Aljoschas Erwiderung schränke die antikatholische Stoßrichtung der Parabel deutlich ein. Sei die Ablehnung des Verwerfens der Möglichkeit von Wundern auch gegen den zeitgenössischen Protestantismus gerichtet, so biete der Horizont von *sola fide* zugleich einen Anknüpfungspunkt an diese Religion. Da der Kritik an Rom kein Lob der orthodoxen Kirchen gegenüber stehe, lasse sich diese Kritik auch auf die Orthodoxie beziehen. Wie andere vor ihm betont der Niederländer positiv werde nicht die orthodoxe Kirche, sondern der einzelne orthodoxe Gläubige dargestellt. Dostoevskijs theokratischer Blick sei Solov'ev „Vorlesungen über den Gottesmenschen“ entlehnt.

Wie andere vor ihm³ vergleicht Wil van den Bercken die Parabel vom Großinquisitor mit dem „Buch Hiob“. Mit Ludolf MÜLLER (1996:47) weist er Romano GUARDINIS (1932:160) und Wolfgang KASACKS (1996) Sicht als unhaltbar zurück, der Christus der „Brüder Karamasoff“ verfälsche das Bild des Gottessohnes aus dem „Neuen Testament“. Und so bezeichnet er die Parabel geradezu als „biblical book“⁴. Am Überraschendsten wirkt die definitive Kenn-

¹ PSS 20: 172-175. Er weist die hermeneutische Verbindung, die Travis KROEKER und Bruce WARD (251-255) zwischen dem Christus-Bild im „Großinquisitor“ und im Masha-Text bilden, als für das Verständnis des ersteren überflüssig zurück.

² Hier ist unklar, was der Verfasser mit dem Ausdruck „rational aesthetical theology“ meint. Ihm stellen wir die Einbettung des „Großinquisitors“ in die Tradition der Kunstreligion gegenüber.

³ So schon Lev Šestov (vgl. o. S. 267) und so erneut Josep FRANK (2002).

⁴ Diese Qualifizierung ist als als polemischer Gestus verständlich, nicht aber als *terminus technicus*, da die biblischen Bücher Teile einer Offenbarungsreligion sind, es sich beim „Großinquisitor“ dagegen um Erzählfiktion handelt.

zeichnung des Großinquisitors als (im dialektischen Sinne) "positive hero" (121). Dem stellen wir unsere Deutung des Kirchenfürsten als eine zugleich positive und negative Figur gegenüber. Er ist negativ durch das Projekt des Betrugs am Menschen, dem die Freiheit zugunsten diesseitigen Glücks abgemarktet wird, und er ist positiv durch die Kraft, mit der er den Protest von Freiheit und Selbstverantwortung herausfordert.¹

59. Die Ungewissheit der Theodizee und somit des Sieges Christi oder des Großinquisitors – Ludolf Müller

In seinem Vorwort zur deutschen Übersetzung (DOSTOJEWSKIJ 1985) des „Großinquisitor“ sowie in einem jüngeren Aufsatz hat Ludolf MÜLLER (1996:42) den Schwerpunkt der Parabel „Der Großinquisitor“ anders als bei einer Legende nicht in der Handlung, sondern im „gedanklichen Gehalt“ gesehen. Es gehe auch nicht um eine historische Erzählung über das 16. Jahrhundert, da in diesem Fall die Position und die Argumentation der Kirchenfürsten völlig verfehlt wären: Ihnen sei es statt um das Glück ums Seelenheil der Menschen gegangen.

Zum einen enthalte die Erzählung in der Auslegung der dritten, die Autorität thematisierenden Versuchung eine Anklage gegen Rom, das aus „die christlichen Kirche aus einer Liebesgemeinschaft zu einer Zwangsgemeinschaft [habe] werden lassen“ (43). Zum anderen biete die Auslegung der ersten und zweiten Versuchung aber auch auf die anderen christlichen Kirchen an, also auch die orthodoxe, den Wunder und Mysterium spielten in allen ihre Rolle. Aljoscha erkläre daher Iwans Großinquisitor mit Grund zu einer „phantastischen Person“. Zugleich gehe es Dostojewski (Müller trifft keinen Unterschied zwischen der realen Person und der Autorrolle im Text) um eine Kritik am französischen Sozialismus und seinen russischen Anhängern: Das Ziel der Geschichte sei in den Worten des Iwanschen Kirchenfürsten eine Karikatur der Zukunftsvision der französischen Sozialisten. Noch schärfer und in etwas anderer inhaltlicher Tönung hat Ludolf MÜLLER (1982:100) diese Kritik in seinem Dostojewski-Buch ausgedrückt:

Dieser religiös verbrämte, religiös sanktionierte Totalitarismus, der nicht an Gott glaubt, der aber den Gottesglauben als Mittel der Gewissensbeherrschung einsetzt, ist für Dostoevskij nicht besser, sondern schlimmer als der atheistische Sozialismus.

¹ BERCKEN (121) nennt den christlichen Glaubeen "paradoxical and antinomical".

Der Slawist und Kirchenhistoriker ist zurecht der Auffassung, das Verständnis der Parabel setze ihre Einbettung in den Gesamtzusammenhang des Erzählwerks voraus; sie sei „integraler Bestandteil des Romans“ (44). Iwan bilde insofern ein Rätsel, als er den Glauben verloren habe und ihm Nächstenliebe fremd sei. Er komme zum Schluss der Mensch sei ein misslungen Geschöpf; da ihm der Drang nach Freiheit ebenso eigne wie der Wunsch nach Glück – beide sich aber wechselseitig ausschließen. Daher gelange Iwan (Müller setzt ohne Begründung den Kirchenfürsten mit dem Schöpfer der Erzählung vom Großinquisitor gleich) zum abstrakten Humanismus, zur Absicht, die Schöpfung zu ‚verbessern‘, den Menschen die Freiheit zu nehmen, um ihnen Glück zu schenken.

Dieses „Konzept“ (45) des Verstandes, das Iwan im Umkreis des Denkens des 19. Jahrhunderts zumal im „Zeitalter des Unglaubens und des Zweifels“ (ebda.) entworfen habe, konkurreiere mit der Gestalt Jesu Christi in seinem Herzen. Zumal die Evangelien und die „Offenbarung des Johannes“ stünden ihm nahe. Ach er spüre gleich den Menschen in Sevilla, dass

[...] die Sonne der Liebe im Herzen Christi brennt, daß Strahlen des Lichts, der Erleuchtung und der Kraft aus Seinen Augen strömen und die Herzen der Menschen erschüttern durch antwortende Liebe. (45)

Der Verbündete seines Verstandes sei der Versucher der Bibel. Mit seiner Hilfe suche Iwan seine eigenen Ideen über die Zukunft der Menschheit zu entfalten. Iwan erkenne, dass der Sozialismus allein, weil er die Gewissen der Menschen nicht unterwerfen könne, das Ziel des allgemeinen Glücks der Menschheit nicht erreichen werde und träume daher von dessen Bündnis mit einer Weltkirche, die zwar selbst nicht glaube, aber den Glauben an einen im Jenseits richtenden Gott predige, um so die Gewissen zu beherrschen.

Guardini gehe fehl in der Annahme, Dostojewski habe Iwan mit Absicht ein falsches Christus-Bild eingepflanzt; die Darstellung Christi entspreche im „Großinquisitor“ sehr genau Dostojewskis eigener Vorstellung. Christus schweige nicht zum Zeichen des Einverständnisses mit dem Kirchenfürsten, sondern weil dessen Argumentation nur unter der Voraussetzung aufgehen, dass es Gott nicht gibt.¹ Dies habe Aljoscha durchschaut und Iwan bestätigt. Gebe es keinen

¹ Diese Präsupposition des Großinquisitors/Iwans hat Malcom V. JONES (1990: 174f.) als doppelte Unterdrückung („suppression“) Gottes durch den Großinquisitor gekennzeichnet: Erst werde Gott aus den Evangelien eliminiert, dann aus dem menschlichen Leben. Das mache dessen Last für den Menschen untragbar. Analog werden drei Christusbilder gegeneinander abgesetzt (180), das der Evangelien, das der ersten und das der zweiten Eliminierung Gottes. Im Horizont von „Christian poetics“ (181f.) sucht sie dessen Dekonstruktion durch die „Brüder Karamazov“ als Voraussetzung für

Gott, sei die Freiheit des Menschen überflüssig und bestehe auch kein Unterschied zwischen Gut und Böse. Mit dem „euklidischen Verstand“ sei aber weder die Nichtexistenz Gottes zu widerlegen noch dessen Existenz zu beweisen. An die Stelle des Beweises trete Christ Akt tätiger Liebe: sein Kuss für den Großinquisitor. Der habe den Kirchenfürsten erschüttert und von seinem Vorhaben abgebracht, Christus verbrennen zu lassen. In der Erzählung aber bleibe die Frage, wer am Ende siegen werde, Christus oder der Großinquisitor, offen. Ludolf Müller sieht diese Ungewissheit des Ausgangs der Weltgeschichte auch für die Vision Dostojewskis an.

60. Schlussbetrachtung: Von der Unausschöfbarkeit der Parabel

So stehen wir in der Sinnfrage, der Quellenfrage, der Entstehungsfrage und bei der Beurteilung von mancherlei Formfragen eigentlich nur vor ungelösten Problemen...

Hans ROTH (1996:97) über den Forschungsstand zur Parabel „Der Großinquisitor“

Die Parabel vom Großinquisitor ist, wie zu sehen war, in jüngster Zeit wiederholt als Gleichnis der Rettung gelesen worden (Sloterdijk, Bibichin und so auch Kantor¹), als Legitimation politischer Institutionen (Gadschiew) oder deren Negation (Sloterdijk). Es irritiert, dass sich gerade aus den USA eine Lesart meldet, die in fundamentalistischer und im Grunde unchristlicher Weise die undifferenzierte Grundlegung des Staates in den Normen der Religion fordert (Sandoz)². Die von Rosanow eingeleitete politische Deutung des Diskurses über Macht und Freiheit, aber auch der von ihm ins Spiel gebrachte analytische Blick auf ihre Technik findet bis in unserer Zeit ihren Fortgang.³ Dazu zählt allemal auch die Deutungsvielfalt zum Schweigen Christi.

Neben finden sich künstlerische, philosophische und psychologische Auslegungen. Immer wieder hat der Text auch Impulse für neue künstlerische Arbeiten gegeben.⁴ In ihnen ist sein Grundproblem auf andere regionale Zusam-

ein im Sinne Bachtins zugleich autoritatives und innerlich überzeugendes Wort.

¹ Vladimir KANTOR (2008:233-244) hat den Christus Nietzsches als Dostoevskijs Großinquisitor bestimmt und Dostoevskijs Christus als Nietzsches Übermensch. Der deutsche Philosoph und der russische Romancier hätten auf je eigene Weise auf die „tiefste Krise in der europäischen Geschichte“ (244) reagiert: Nietzsche habe mit Zarathustra die Rettung im Osten gesucht, Dostoevskij in Europa.

² Dem widerspricht die gleichfalls amerikanische Deutung von Robin Feuer Miller.

³ Fedor Stepun (1961:37) beruft sich ausdrücklich auf Rozanovs Satz, Dostojewski verhalte sich zu Europa wie die Revolution zum Ancien Régime.

⁴ Die halbreichen malerischen, musikalischen, filmischen und Ballett-Bearbeitungen des

menhänge bezogen oder aktualisierend in die je eigene Gegenwart eingeführt worden. Sozialphilosophische Konzepte wie die Unterscheidung von Gesinnung- und Verantwortungsethik (Weber) hat dieser Text provoziert, das sozialpsychologische Modell des Double-bind (Watzlawick), die existentialistische Figur des Aufstandes (Camus) oder die moraltheologische Kritik des mimetischen Begehrens (Girard). Die Vielfalt der Deutungen hängt augenscheinlich ursächlich mit dem Gattungsscharakter der Parabel zusammen: Ihr Äquivalenzangebot fordert stets neue Referenzen aufs kulturelle Feld heraus.

Eine zweite Attraktion bildet die psychische und soziale Allgemeingültigkeit ihrer Themen Macht, Freiheit und Glück. Deren wechselseitiger Ein- und/oder Ausschluss ist stets aufs Neue kritisch zu bedenken. Das dritte Kraftzentrum beruht auf der Ungelöstheit oder sogar Unlösbarkeit des Gegensatzes der angebotenen Entwürfe. Sie reichen in die Tiefen einer Anthropologie, die künstlerische Modellsituation mit Blick auf menschliches Vermögen bedenkt.

Wie der Spiegel, in den der Interpretierende blickt, sagt die Deutung des Textes oft mehr über den Deuter als über das Gleichnis. Der Literaturwissenschaftler mag sich bei aller wünschenswerten Freiheit und Vielfalt der Lektüre an der bis in die jüngste Gegenwart fortwirkende Beliebigkeit stören, dem Text seinen künstlerischen Charakter zu nehmen. Fedor STEPUN (1961: 6) schrieb dazu: „Die Legende vom Großinquisitor ist ein großartiges und in der Kontrapunktik seines künstlerischen Aufbaus unendlich feinsinnig nuanciertes Kunstwerk [...]“. Dabei haben nicht wenige kluge Leser der Parabel mehr Weisheit zuerkannt als ihrem Verfasser.

Jede Neudeutung der Parabel sollte bedenken, dass die Gegenüberstellung des ungläubigen Iwan und des gläubigen Aleksej unscharf ist. Iwan ist nicht anders als sein Bruder ein Suchender. Aljoscha hat im Gespräch mit Lise kurz vor dem Disput mit dem Bruder über den Großinquisitor bekannt: „Aber vielleicht glaube ich ja gar nicht an Gott“.¹ Iwan wiederum offenbart durchaus seine Liebe zur Natur als Gottes Schöpfung. Rosanow hat mit seiner Gleichsetzung von Iwan und Dostojewski gewiss zu kurz gegriffen, jedoch gegen die Neigung des Lesers zur Identifikations mit einem von ihnen beider prinzipielle Gleichwertigkeit erfasst.² Und er hat durch seine einlässliche Stellungnahme zur Parabel, die er zur Legende umdeutete, viele ihrer späteren Auslegungen angestoßen.

Themas waren hier aus Raumgründen auszusparen, lohnten aber eine eigene Analyse.

¹ „А я в бога-то вот может быть и не верую.“ (PSS 14:201)

² Auch seine These von der Parabel als Herz des Romans ist jüngst bestritten worden. Horst-Jürgen GERICK (1997) weist diese Stelle angesichts der Thematik des „Bösen Wunsches“ dem Abschnitt „In der Dunkelheit“ (Buch 8, Kapitel 4) zu.

Im Anschluss an Rosanows Kommentar konnten hier bei aller Fülle keineswegs alle Deutungen der Parabel¹ referiert², sondern nur besonders prägnanten und wegweisende. Daebi soll das gebotene Panorama möglichst repräsentativ sein. Keine Frage: Auch künftig sind neue Sehweisen auf diesen Grundtext der europäischen Moderne³ zu gewärtigen. Sie sollten den Gewinn dieser Übersicht nicht verspielen, den Text im Anschluss an andere Deutungen als referenzoffenes Gleichnis zu lesen. Gerade ihr Gattungsscharakter als Parabel erschließt dem ‚Poem‘ „Der Großinquisitor“ die ganze Vielfalt der Wirklichkeit.

Der Verfasser dieses Nachworts liest die Parabel als Teil der russischen Kunstreligion, in deren Horizont das Gleichnis aus dem Offenbarungs- in den Möglichkeitsmodus versetzt wird. Just dieses Kontrafaktische eröffnet die Chance für die Gleichwertigkeit alternativer Lösungen. Deren Äquivalenz wiederum ist der Boden, auf dem die Freiheit der Wahl durch den Leser gedeiht.

Beschließen möge den Kommentar über die Kommentare zum Gleichnis „Der Großinquisitor“ eine Frage des russischen Philosophen Konstantin Glebovitsch ISUPOV (2008:9f.):

Wie soll man dem Leser einen mit polemischen Kontexten gesättigten Essay über die „Legende vom Großinquisitor“ vor dem Hintergrund einer ganzen Bibliothek alter und neuer Forschungen im Lichte dessen in die Hand geben, dass aus Dostoevskij der europäische Personalismus Berdjajewscher Provenienz hervorgegangen ist, dann exportiert nach Frankreich (gegen alle verbreitete Meinung über eine andere Heimat des Personalismus und Existentialismus)?⁴

¹ William Mills TODD III (1997:76) bestimmt die Gattung als „narrative poem“.

² Dabei ist mancher aufregende Beitrag gar nicht geschrieben worden oder zumindest nicht erhalten geblieben. Der Philosoph Wittgenstein führte als Soldat im ersten Weltkrieg ein Exemplar der „Brüder Karamasoff“ mit sich. Er lernte Russisch und erstellte eine phonetische Analyse der Erzählkunst Dostojewskis. Im Kriegsjahr 1916 war der Roman *Die Brüder Karamasov* in der Übersetzung von K. Rahsin (Elisabeth Kaerrick (1886-1966) als neunter Band der von Moeller van den Bruck herausgegebenen Ausgabe „Sämtlicher Werke“ zum ersten Mal in deutscher Sprache im R. Piper-Verlag erschienen. Japanische Deutungen mußten aus sprachlichen Gründen unberücksichtigt bleiben.

³ Slobodanka VLADIV-GLOVNER (1997:206f.) hat Ivan Karamasov als einen dezidiert modernen Menschen gefasst, dem (wie auch die Parabel zeigt) der epistemologische Zweifel nicht unbekannt ist. So verkörpere Ivans Alter ego, der Teufel, das Prinzip der Präsenz des Absenten (204).

⁴ Was den Personalismus anlangt, stimmen wir aufgrund unserer Befunde zu (vgl. dazu auch Nikolaj S. PLOTNIKOV und Aleksander CHAARDT 2007 sowie Alexander HAARDT und Nikolaj S. PLOTNIKOV 2008). Den Existentialismus aber werden wir weiterhin für den entscheidenden Initialbeitrag Sören Kierkegaards halten, dessen Vermittlung

Literaturverzeichnis

- ABRAMOVIČ, Nikolaj Ja. 1909: *Religija krasoty i stradanija. O. Uajl'd i Dostoevskij*. Peterburg.
- ACKERMANN, Arne 1998: O Dostoevščine v ruskoj filosofii. Russkoe vosprijatie „Brat'ev Karamazovych" v ruskom simvolizme. In: *Die Welt der Slaven*. XLIII, 109-136.
- ADORNO, Theodor W. 1958: Der Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman. In: ders., *Noten zur Literatur*. Bd. 1, Frankfurt a.M., 61-72.
- ADORNO, Theodor W. 1961: Erpreßte Versöhnung. Zu Georg Lukács: Wider den mißverstandenen Realismus. In: ders., *Noten zur Literatur*. Bd. II, Frankfurt a.M., 152-187.
- AFFELT, Werner 1969: *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese*. Göttingen.
- AKSAKOV, Sergej T. 1956: *Sobranie sočinenii*. T. III. Moskau.
- ALLAIN, Louis 1982: *Dostoievski et Dieu: la morsure du divin*. Lille.
- ALLAIN, Louis 1984: *Dostoievski et l'Autre*. Paris.
- ANDERSEN, Zsuzsanna Bjørn 1987: The Young György Lukács and Dostoevsky. In: *Dostoevsky Studies*, 8, 187-197.
- ANDRES, Stefan 1962: *El Greco malt den Grossinquisitor. Der Zusammenprall zweier Welten*. München.
- ANDREEVA, Ljudmila 2003: *La réception en Russie d'Ernest Hello et de sa descendance spirituelle (Bloy et Huysmans)*. Paris.
- ARENDT, Hannah 1963: *On Revolution*. New York.
- ARENDT, Hannah 1965: *Über die Revolution*. München.
- ARONSON, Ronald 2005: *Camus & Sartre. Amitié et combat*. Übers. v. D. B. Roche und D. Letellier. Paris.
- ASADOWSKI, Konstantin 1998: ‚Blick ins Chaos‘. Hermann Hesse über Dostojewskij und Rußland. In: Gerd KOENEN und Lew KOPELEW (Hrg.), *Deutschland und die russische Revolution 1917-1924*. München, 503-526.
- ASKOL'DOV, Sergej 1981: Religiozno-etičeskoe značenie Dostoevskogo. In: *F.M. Dostoevskij. 1881-100-1981*. London, 31-59.
- AUFFRET, Domonique 1990: *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'histoire*. Paris (2. Aufl. 2002).
- AUCKENTHALER, Karlheinz F. 1994: Dostojevskijs und Tolstois Einfluß auf Franz Werfels Schaffen. In: Alexandr W. BELOBRATOW, Alexej I. ŽEREBIN (Hrg.), *Dostojewskij und die russische Literatur in Österreich seit der Jahrhundertwende (Literatur, Theater)*. St. Petersburg, 65-85.
- AUERBACH, Erich 1938: Figura. In: *Archivum Romanicum*, 22, 436-489.
- AUFFRET, Domonique 1990: *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'histoire*. Paris (2. Aufl. 2002).

- AVGUSTIN (Nikitin) 2007: Sv. Francisk Assizkij, Dostoevskij i vostočnoe monašestvo. In: *Dostoevskij. Materialy i issledovanija*. 18, 27-61.
- BACHTIN, Michail 1929: *Problemy tvorčestva Dostoevskogo*. Leningrad.
- BACHTIN, Michail 1965: *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kultura srednevekov'ja i Renessansa*. Moskau.
- BACHTIN, Michail 1972: *Problemy poëtiki Dostoevskogo*. Moskau.
- BACHTIN, Michail 1975: Problema sodržanija, materiala i formy v slovesnom tvorčestve. In: ders., *Voprosy literatury i estetiki*. Moskau, 6-71.
- BACHTIN, Michail 1979: Das Problem von Inhalt, Material und Form im Wortkunst-schaffen. In: ders., *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt a.M., 95-153.
- BACHTIN, Michail 1985: *Probleme der Poetik Dostojewskis*. Frankfurt a.M. u.a.
- BACHTIN, Michail 1986: K pererabotke knigi o Dostoevskom. In: ders., *Ėstetika sloves-nogo tvorčestva*. Moskau, 326-346.
- BACHTIN, Michail 1987. *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*. Hrg. von Renate LACHMANN. Frankfurt a.M.
- BACHTIN, M. 1996: *Problemy tvorčestva Dostoevskogo*. (1929) Moskau.
- BACHTIN, M. 2002: O Spiritualach (K probleme Dostoevskogo). In: ders., *Sobranie soči-nenij v semi tomach*. Bd. 6, Moskau, 368-370.
- BACHTIN, Michail M. 2003a: K filosofii postupka. In: ders., *Sobranie socinenij v sesti to-mach*. Bd. 1, Moskau, 7-68.
- BACHTIN, Michail M. 2003b: Avtor i geroj v ėstetičeskoj dejatel'nosti. In: ders., *Sobranie socinenij v sesti tomach*. Bd. 1, Moskau, 69-263.
- BAHR, Hermann, Dmitrij MERESCHKOWSKI und Otto Julius BIERBAUM, 1914: *Dostojewski. Drei Essays*. München.
- BAUMAN, Zygmunt 1995: *Moderne und Ambivalenz*. Frankfurt a.M.
- BANERJEE, Maria, 1971: Rozanov on Dostoevskij. In: *The Slavic and East European Journal*. Bd. 15, No. 4, 411-424.
- BANERJEE, Maria. 1972: Rez.: V. Rozanov, „Dostoevsky and the Legend of the Grand Inquisitor“ (Ed. Spencer E. Roberts). In: *The Slavic and East European Journal*. Bd. 16, No. 4, 480-481.
- BARTH, Karl 1926: *Der Römerbrief*. München.
- BEAUVOIR, Simone de 1972 : *Les mandarins*. Paris.
- BECK, Knut 2007: Nachbemerkung. In: Stefan ZWEIG, *Drei Meister. Balzac. Dickens. Dostojewski*. Frankfurt a.M., 213-223.
- BEERMANN, René 1967: Ein neuer Weg zur Interpretation Dostojewskijs in der Sowjet-union. In: *Osteuropa*, 1, 29-38.
- BEERMANN, René 1973: Neue Dostojewskij-Forschung in der Sowjetunion. In: *Osteu-ropa*. 4, 276-289.
- BELD, Antonie van den 1973: *Humaniteit. De politieke en sociale filosofie van Tomás G. Masaryk. With a summary in English*. Assen.
- BELINSKIJ, Vassarion 1955: *Izbrannye pis'ma v 2 tomach*. Bd. 2, Moskau.
- BELKIN, Dmitrij 2000: *Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland*. Philosophische

- Dissertation. Tübingen.
- BELKNAP, Robert L. 1967: *The Structure of the Brothers Karamazov*. The Hague und Paris.
- BELKNAP, Robert L. 2003: *Genezis romana „Brat'ev Karamazovykh“*. Ėstetičeskie, ideologičeskie i psihologičeskie aspekty sozdanija teksta. Sankt-Peterburg.
- BENZ, Ernst 1934: Der wiederkehrende Christus. In: *Zeitschrift für Slavische Philologie*. XI, 277-298.
- BELOV, S.V. 2001: *Ėnciklopedičeskij slovar' „F.M. Dostoevskij i ego ikruženie“*. St. Peterburg. 2 Bde.
- BEL'YJ, Andrej 1911: *Tragedija tvorčestva. Dostoevskij i Tolstoj*. Moskau.
- BEM, Al'fred 1933: Dostoevskij – genial'nyj čitatel'. In: ders. (Hrg.), *O Dostoevskom*. Prag, 7-24.
- BEM, L.L. 1983: *Dostoevskij. Psichoanalitičeskie etjudy*. (Berlin 1938) Reprint Ann Arbor.
- BENZ, Ernst 1954: Der wiederkehrende Christus. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 6, 305-323.
- BERCKEN, William P. van den 2007: The “Legend of the Grand Inquisitor” reconsidered. Literary irony and theological seriousness in its representation of Christ. In: *Journal of Early Christian Studies*. 59, 103-121.
- BERCKEN, William P. van den und Olga KONDRIKOVA 2007: “De antichrist” van Solov'jov en “De grootinquisiteur” van Dostoevskij. Een vergelijkende analyse. In: *Tijdschrift voor Slavische Literatuur*. 46, 13-19.
- BERDJAEV, Nikolaj A. 1923: *Mirosozercanie Dostoevskogo*. Paris, ²1968.
- BERDJAEV, Nikolaj A. 1931: *Christianstvo i klassovaja bor'ba*. Paris.
- BERDJAEV, Nikolaj A. 1935: Duch Velikogo Inkvizitora. In: *Put'*. No. 49, 72-81.
- BERDJAEV, Nikolaj A. 1936: Der Geist des Großinquisitors (Zum Dekret des Metropoliten Sergius.) In: *Orient und Occident*. 1:30-38.
- BERDJAEV, Nikolaj A. 1990: Otkrovenie o čeloveke v tvorčestve Dostoevskogo. In: *Tvorčestvo Dostoevskogo v russkoj mysli 1881-1931*. Moskau, 215-233.
- BERDJAEV, Nikolaj A. 1990a: *Smysl istorii*. Moskau.
- BERDJAEV, Nikolaj A. 1993: Velikij inkvizitor [1907]. In: ders., *O russkich klassikach*. Moskva, 23-45.
- BERDJAEV, Nikolaj A. 1995: O rabstve i svobode čeloveka. Opyt personalističeskoj filosofii. [1937]. In: ders., *Carstvo ducha i carstvo kesarja*. Moskau, 3-162.
- BERDJAJEV, Nikolaj 1924: *Die Weltanschauung Dostojewskis*. München.
- BERDJAJEV, Nikolaj 1929: Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. In: *Orient und Occident*. 1, 1:11-25.
- BERDJAJEV, Nikolai 1936: *Christentum und Klassenkampf*. Luzern.
- BERDJAJEV, Nikolaj 1990: Die Wahrheit der Philosophie und die Wahrheit der Intelligenzija. In: *Vechi. Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz*. Frankfurt a.M., 51-79.

- BEREZINA, A.G. 1978: F.M. Dostoevskij v vosprijatij G. Gesse. In: *Dostoevskij v zarubežnych literaturach*. Leningrad, 220-239.
- BERG, Henk de 2007: *Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat. Hegel - Kojève - Fukuyama*. Tübingen.
- BIBICHIN, Vladimir 2001: *Slovo i sobytie*. Moskau.
- BIBICHIN, Vladimir 1994: Dve legendy, odno videnie: Inkvizitor i antichrist. In: *Iskusstvo kino*, 4.
- BIBICHIN, Vladimir 1994: Dve legendy, odno videnie: Inkvizitor i antichrist. In: ders., *Drugoe načalo*. St. Petersburg.
- BICILLI, P.M. 1929: Počemu Dostoevskij ne napisal „Žitija velikogo grešnika“. In: A.A. BEM (Hrg.), *O Dostoevskom*. Bd. II. Prag, 25-30.
- BOOBBYER, Philip 1995: *S.L. Frank. The life and works of a Russian philosopher (1877-1950)*. Athens (Ohio).
- BOČAROV, Sergej G. 1978: „Ėstetičeskoe ochranenie“ v literatnoj kritike. In: *Kontekst 1977*. Moskau, 142-193.
- BOLDYREV, D. 1913: „Zosima“ Dostoevskogo i „Brand“ Ibsena. In: *Russkaja mysl'*. 3, 52-64.
- BORISOV, Boris M. und Arsenij B. ROGINSKIJ, (Hrg.) 1990: *O Dostoevskom. Tvorčestvo Dostoevskogo v russkoj mysli 1881-1931 godov*. Moskva.
- BORISOVA, V. 1991: Sintetizm religiozno-mifologičeskogo podteksta v tvorčestve F.M. Dostoevskogo (Biblija i Koran). In: G. ŠČENNIKOV (Hrg.), *Tvorčestvo F.M. Dostoevskogo: iskusstvo sinteza*. Ekaterinburg, 63-89.
- BØRTNES, Jostein 1994: Russkij kenotizm: k pereocenki odnogo ponjatija. In: V. ZACHAROV (Hrg.), *Evangel'skij tekst v russkij literature XVIII-XX vekov*. Petrozavodsk, 61-65.
- BRAUN, Maximilian 1976: *Dostojewski. Das Gesamtwerk als Vielfalt und Einheit*. Göttingen.
- BRAZIER, Paul 2005: *Barth and Dostoevsky. A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915-1922*. London.
- BREGER, Louis 1989: *Dostoevsky: The Author as Psychoanalyst*. New York.
- BREITENEDER, Evelyn und Dmitrij DOBROVOL'SKIJ 2005: *Dostojewski in Focus*. Wien.
- BROWNING, Gary L. 1989: Zosima's „Secret of Reneswal“ in The Brothers Karamazov. In: *The Slavic and East European Journal*. 33, 4, 516-529
- BUBER, Martin 1981: *Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott. Des Rabbi Israel Ben Elieser genannt Baal-Schem-Tow, das ist Meister vom guten Namen, Unterweisung aus den Bruchstücken gefügt von Martin Buber*. Mit Nachwort und Kommentar hrg. von Lothar STIEHM. Heidelberg.
- BULGAKOV, S.N 1993: Ivan Karamazov kak filizofskij tip. In: ders., *Sočinenija v trech tomach*. Bd. 2. Moskau, 15-45.
- BULGAKOV, Michail 2005: *Der Meister und Margarita*. München (Darin: Ralf SCHRÖDER: Literaturgeschichtliche Anmerkungen, 493-510).

- BULLIVANT, Stephen 2008: A House Divided Against Itself: Dostoevsky and the Psychology of Unbelief. In: *Literature and Theology*. 22 (1), 16-31.
- BULTMANN, Rudolf 1912: Rez. von: Tillier, C.: Mein Onkel Benjamin; Thackeray, W. M.: Die Geschichte des Hery Esmond, von ihm selbst erzählt; Dostojewski, F. M.: Schuld und Sühne. In: *Christliche Welt*, 26, 1206.
- BULTMANN, Rudolf 1923: Rez. von: Thurneysen, E.: Dostojewski. In: *Christliche Welt*, 37, 325.
- BUSCH, Ulrich 1996: Zum Sinn der Legende vom Großinquisitor. In: *Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft. Jahrbuch 1996*, 89-94.
- CADOT, Michel 1997: Einige Bemerkungen zu Hermann Hesses Deutung der „Brüder Karamasow“. In: „Die Brüder Karamasow“. *Dostojewskijs letzter Roman in heutiger Sicht*. Dresden, 105-20.
- CADOT, Michel 1993: Les lectures stratifiées de Dostoïevski par André Gide. In: Malcolm V. JONES (Hrg.), *Dostoevsky in the Twentieth Century: The Ljubljana Papers*. Nottingham, 197-208.
- CAMUS, Albert 1950: *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Bad Salz und Düsseldorf.
- CAMUS, Albert 1951: *L'Homme révolté*. Paris.
- CAMUS, Albert 1953: *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek.
- CAMUS, Albert 1956 : *La chute*. Paris.
- CAMUS, Albert 1957: *Der Fall. Roman*. Hamburg.
- CAMUS, Albert 1960: *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek.
- CAMUS, Albert 1962: *Théâtre, récits, nouvelles*. Hrg. von Roger QUILLIOT. Paris.
- CAMUS, Albert 1962a: Les Possédés. In: ders., *Dramen*. Hamburg.
- CAMUS, Albert 1962b: *Carnets*. Bd. 1. Paris.
- CAMUS, Albert 1964: *Carnets*. Bd. 2. Paris.
- CAMUS, Albert 1965: *Essais*. Hrg. von Roger QUILLIOT und Louis FAUCON. Paris.
- CAMUS, Albert 1976: The Rejection of Salvation. In: Fyodor DOSTOEVSKY, *The Brothers Karamazov*. Transl. Constance Garnett, hrg. von Ralph E. MATLAW. New York, 836-841.
- CAMUS, Albert 1989: *Carnets*. Bd. 3. Paris.
- CAMUS, Albert 1999: *Der Mythos des Sisyphos*. Deutsch mit einem Nachwort von Vincent von WROBLEWSKY. Reinbek.
- CASSEDY, Steven 2005: *Dostoevsky's Religion*. Stanford (California).
- CASSIRER, Ernst 1925: Paul Natorp. In: *Kant-Studien*. 30, Berlin, 274-298.
- CATTEAU, Jacques 1978: *La création littéraire chez Dostoïevski*. Paris 1978.
- CATTEAU, Jacques 1984: The Paradox of the Legend of the Grand Inquisitor in "The Brothers Karamazov". In: Robert Louis JACKSON (Hrg.), *Dostoevsky: New Perspectives*. Englewood Cliffs (NJ), 243-254.
- CAVARNOS, Constantine 1998: *Dostoïevsky's Philosophy of Man. A General Discussion of Dostoïevsky's View of Man's Nature and Destiny*. Belmont, (Ma).
- CELIS, Raphael 2003: Enfance et compassion chez Nietzsche et Dostoïevski. In: *Revue de*

- théologie et de philosophie*. 135, 13-33.
- CHARBONNEAU, B. 1994/1995: Un satan chrétien. La parabole du Grand Inquisiteur de Dostojevski. In: *Autres temps*. 44, 54-63 und 45, 96-107.
- CICOVACKI, Predrag 2005: Searching for the abandoned soul. Dostoevsky on the suffering of humanity. In: A.T. TYMEINIECKA (Hrg.), *The Enigma of Good and Evil. The Moral Sentiment in Literature*. (Analecta Husserliana, 85) Lancaster, 367-398.
- ČIKOVACKI, Predrag 2005a: Ispytanie čeloveka i ispytanie Boga: Razmyšleniia o love i Velikom Inkvizitore. In: *Vestnik Volgogradskogo gos. universiteta*. Serija 7: Filosofii. Sotsiologii i sotsial'nye tehnologii, 4, 56-72.
- ČIŽEVSKIJ, Dmitrij 1948: *Dostoevskij und Nietzsche*. Bonn.
- CORBIC, Arnaud 2007: *Camus et l'homme sans Dieu*. Paris.
- CRONE, Anna L. 1978: *Rozanov and the End of Literature. Polyphony and Dissolution of Genre in Solitaria and Fallen Leaves*. Würzburg (Colloquium slavicum 10).
- ČULKOV, Georgij 1939: *Kak rabotal Dostoevskij*. Moskau.
- CUNNINGHAM, David S. 2001: The Brothers Karamazov as Trinitarian theology. In: George PATTISON und Onenning THOMPSON, (Hg.), *Dostoevsky and the Christian Tradition*. 134-155.
- DAHLHEIMER, Manfred 1998: *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*. Paderborn.
- DAHLMANN, Dittmar 2004: Max Weber und Rußland. In: ders. und Wilfried POTTHOFF (Hrg.), *Deutschland und Rußland. Aspekte kultureller und wissenschaftlicher Beziehungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert*. Wiesbaden, 253-275.
- DEMPE, Alois 1946: *Die drei Laster. Dostojewskis Tiefenpsychologie*. München.
- DESPOIX, Philippe 1998: *Ethiken der Entzauberung. Zum Verhältnis ästhetischer, ethischer und politischer Sphären am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts*. Bodenheim.
- DIEC, Joachim 1992: Dostojewski w pracach krytycznych Wasilija Rozanowa. In: *Slavia Orientalis*, 2, 57-68.
- DIEC, Joachim 1993: „Wielki Inkwizytor“ a problem estetyki Dostojewskiego. In: *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historycznoliterackie*. 84, 17-25.
- DIETRICH, Wolfgang 1994: Fjodor Dostojewski oder Protestierende Demut. In: ders., *Russische Religionsdenker*. Gütersloh, 32-55.
- DISCHNER, Gisela 1998: Transzendierung ins Diesseits. Christus als Gestalt der Freiheit im ‚Großinquisitor‘ von F. M. Dostojewskij. In: *Edith Stein Jahrbuch*. 4, 283-296.
- DOBENECK, Holger Frh. von 2006: Großinquisitor. In: ders., *Das Sloterdijk-Alphabet: Eine lexikalische Einführung in seinen Ideenkosmos*. Würzburg, 104-106.
- DODD, W.J. [Bill] 1987: *Kafka and Dostoyevsky. Influences and affinities*. Boston.
- DOERNE, Martin 1962: *Gott und Mensch in Dostojewskis Werk*. Göttingen.
- DOLININ, Arkadij S. 1921: Zaroždenie glavnoj idei Velikogo inkvizitora. In: *Odnodnevnaia gazeta*. Russkoe bibliotičeskoe obščestvo. 12. November, 1921, 16f.

- DOLININ, Arkadij S. 1935. K istorii sozdanija „Brat'ev Karamazovyh. In: ders. (Hrg.), *F.M. Dostoevskij. Materialy i issledovanija*. Leningrad, 3-51.
- DOLININ, Arkadij S. 1963: *Poslednie romany Dostoevskogo. Kak sozdavalis' „Podrostok“ i „Brat'ja Karamazovy“*. Moskau und Leningrad.
- DORN, Erhard 1967: *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*. München.
- DOSTOEVSKI, Fedor 1884: *Die Brüder Karamasow*. 4 Bde. Leipzig.
- DOSTOEVSKIJ, Fedor M. o.J.: *Velikij inkvizitor. Čert. Košmar Ivana Fedoroviča*. Leipzig [ca. 1920].
- DOSTOEVSKIJ, Fedor M. 1959: *Pis'ma*. Bd. IV, Moskau.
- DOSTOEVSKIJ, Fedor M. 1972-1990: *Polnoe sobranie socinenij v tridcati tomach*. Leningrad.
- DOSTOEVSKIJ, FEDOR M. 2006: *Političeskoje zaveščanie. Stat'i 1861-1881*. Hrg. von S. M. SERGEEV, Moskau.
- Dostoevskij i pravoslavie*. Moskau 1997.
- DOSTOEVSKY, Fyodor 1930: *The Grand Inquisitor*. Translated by S.S. Kotliansky. London.
- DOSTOEVSKY, Fyodor 1956: *The Grand Inquisitor*. New York. Weitere Ausgaben: 1981, 2006.
- DOSTOÏEVSKI, Fedor 1934: *Les Frères Karamazov*. Texte français Boris de SCHLOEZER. (=Œuvres complètes, Bde. 13-14) Paris.
- DOSTOÏEVSKI, Fedor M. 1958: *La Légende du Grand Inquisiteur*. Précédée du textes religieux, choisis et traduits par Cyrille Wilczkowski. Introduction par X. Tilletie. Cyrille Wilczkowski : Regards sur l'évolution religieuse de Dostoïevski. Desclée de Brouwer. Paris.
- DOSTOÏEVSKI, Fedor M. 1993: *La Légende du Grand Inquisiteur*. Texte présenté par Michel del Castillo; trad. par Cyrille Wilczkowski. Desclée De Brouwer. Paris.
- DOSTOÏEVSKI, Fedor Mikhaïlovitch 1999: *La légende du grand inquisiteur*. Adapt. et postf. par Maximilien Rubel. Montreuil.
- DOSTOÏEVSKI, Fedor 2001: *Le Poème Du Grand Inquisiteur*. Bédédé.
- DOSTOJEWSKI, Fjodor 1928: *Schuld und Sühne. Roman in sechs Teilen und einem Epilog*. Übertragen von Werner Bergengrün. Berlin.
- DOSTOJEWSKI, Fjodor 1920: *Die Seele Rußlands*. Eingeleitet von Karl Scheffler. Berlin.
- DOSTOJEWSKI, Fedor M. [1921]: *Der Großinquisitor: Eine Phantasie*. Übersetzt von H. Röhl. Mit einem Nachwort [von Wilhelm Friedmann]. Leipzig (weitere Ausgaben mit einem Nachwort von Artur Luther, zuletzt 2002).
- DOSTOJEWSKI, Fjodor M. 1921a: *Literarische Schriften*. (=Werke Bd. XII) München.
- DOSTOJEWSKI, Fjodor M. 1926: *Der unbekannte Dostojewski*. München.
- DOSTOJEWSKI, Fjodor M. 1950: *Der Grossinquisitor*. [Übers. von E. S. Rasin. Hrsg.: Arthur Luther]. Bielefeld und Hannover.
- DOSTOJEWSKIJ, Fjodor 1919: *Die Legende vom Großinquisitor. Aus dem 5. Buch der Brüder Karamasoff*. Deutsch von Alexander Eliasberg. Nachwort W. Puzykowitsch. Berlin.

- DOSTOJEWSKIJ, Fjodor M. 1985: *Der Großinquisitor*. Übers. von Marliese Ackermann. Herausgegeben und eingeleitet von Ludolf Müller. Mit Literaturangaben. München.
- DOSTOJEWSKIJ, Fjodor M. 1993: *Velikij inkvizitor. Der Großinquisitor*. Zweisprachig. Übersetzt von Rosemarie Tietze. München.
- DOSTOJEWSKIJ, Fjodor 2001: *Der Großinquisitor*. Übersetzt von Swetlana Geier. Zürich.
- DOSTOJEWSKIJ, Fjodor M. 2003: *Der Großinquisitor*. Neu übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Kasack. Leipzig.
- DOSTOJEWSKIJ, Fjodor M. 2003a: *Die Brüder Karamasow*. Aus dem Russischen von Swetlana Geier. 1. Auflage. Zürich 2003.
- DOSTOJEWSKIJ, Fjodor M. 2003b: *Der Großinquisitor*. Mit Bildern von Markus N. Nölle. Hamburg.
- DOSTOJEWSKIJ, Fjodor 2005: *Der Großinquisitor*. CD. Lesung / Gesprochen von Michael Mendl. Stuttgart.
- DOSTOJEWSKIJ, Fjodor 2006: *Der Großinquisitor. Eine Phantasie*. Übersetzt von H. Röhl. Nachwort von Arthur Luther. Stuttgart.
- DOSTOJEWSKIJ, Fjodor 2008: *Der Großinquisitor*. Russisch / Deutsch. Herausgegeben von Martin Schneider. Übersetzt von Hermann Röhl. Stuttgart und Ditzingen.
- DOSTOJEWSKI, F.M. o.J.: *Der Großinquisitor. Aus dem 5. Buch der Brüder Karamasoff abgelöst durch Wilhelm Schäfer*. Rudolstadt (Thür.).
- DREUSSEN, Paul 1906: *Vier philosophische Texte des Mahābhāratam*. Leipzig.
- DRUBEK-MEYER, Natascha 1998: Die Frage der Urheberschaft im Karneval und die Kehrseite des Dialogbegriffes. Eine Lektüre von Bulgakovs *Master i Margarita* mit und gegen Bachtin. In: K. STÄDTKE (Hrg.), *Welt hinter dem Spiegel. Zum Status des Autors in der russischen Literatur der 1920er bis 1950er Jahre*. Berlin, 77-114.
- DUDKIN, Viktor V. und Konstantin M. AZADOVSKIJ 1973: Dostoevskij v Germanii 1846-1921. In: *Literaturnoe nasledstvo*. Bd. 86: *F.M. Dostoevskij. Novye materialy i issledovanija*. Moskau, 669 ca. 740.
- DUDKIN, V.V. 1978: Dostoevskij v nemeckoj kritike (1882.1925). In: *Dostoevskij v zarubežnych literaturach*. Leningrad, 175-219.
- DUNWOODIE, P. 1996: *Une histoire ambivalente. Le dialogue Camus-Dostoïevski*. Paris.
- DWARS, Jens-Fietje 2000: Der gerechte Richter. Die andere Utopie bei Anna Seghers und Johannes R. Becher. In: *Argonautenschiff*. 9, 263-268.
- EINEM, Gottfried von 1991: Wie Boris Blacher den „Großinquisitor“ komponierte. In: *Programmheft des Symphonieorchesters des Bayerischen Rundfunks*. München 5./6. April, s.p.
- EFIMOVA, N. 1994: Motiv biblejskogo Iova v Brat'jach Karamazovyh. In: *Dostoevskij. Materialy i issledovanija*. Sankt Petersburg. Bd. 11, 122-131.
- EHRENBERG, Hans (Hrg.) 1922: *Fjodor Dostojewski. Volk und Mensch*. Stuttgart.
- EHRENBERG, Rudolf 1923: *Theoretische Biologie vom Standpunkt der Irreversibilität des elementaren Lebensvorganges*. Berlin.

- EHRENBURG, Ilja 1923: *Die ungewöhnlichen Abenteuer des Julio Jurenito und seiner Jünger: Monsieur Delhaie, Mister Cool, Karl Schmidt, Ercole Bambucci, Alexej Tischin, Ilja Ehrenburg und des Negers Ayscha in den Tagen des Friedens, des Krieges und der Revolution in Paris, Mexiko, Rom, am Senegal, in Moskau, Kineschma und anderen Orten, ebenso verschiedene Urteile des Meisters über Pfeifen, über Leben und Tod, über Freiheit, über Schachspiel, das Volk der Juden und einige andere Dinge*. Aus dem Russischen von Alexander Eliasberg. Berlin.
- EICHORN, Mathias 1994: *Es wird regiert! Der Staat im Denken Karl Barths und Carl Schmitts in den Jahre 1919-1939*. Berlin.
- ĖJCHENBAUM, Boris 1913: Dostoevskij v inostrannoj kritike. In: *Severnye zapiski*, 4, 123-130.
- ELIASBERG, Alexander (Hrg.) [1923]: *Dostojewski-Brevier*. München.
- ENG, Jan van der (u.a., Hrg.) 1971: *Dutch Studies in Russian Literature: The Brothers Karamazov by F.M. Dostoevskij*. The Hague.
- ĖNGEL'GARDT, B.M. 1995: Ideologičeskij roman Dostoevskogo. (1924) In: ders., *Izbrannye stat'i*. Sankt Peterburg, 270-308.
- ĖRENBURG, Il'ja 1922: *Neobyčajnye počoždenija Chulio Churenito i ego učenikov: mos'e Dèle, Karla Schmidta Mistera Kulja, Alekseja Tišina, Ėrkole Bambuči, Il'i Ėrenburga i negri Ajši, b dni Mira, vojny i revolucii, v Pariže, v Meksike, v Rime, v Senegale, v Kinešme, v Moskve i drugih mestach, a takže različnye suždenija o trubkach, o smerti, o ljubvi, o svobode, ob igre v šachmaty, o evrejskom plemeni, o konstrukcii i o mnogom inom*. Berlin.
- ĖRENBURG, Il'ja 2001: *Neobyčajnye počoždenija Chulio Churenito [...]*. St. Peterburg.
- ERMAKOVA, M. 1969: Mesto „Legendy o Velikom inkvizitore“ v kompozicii romana „Brat'ja Karamazovy.“ In: A.M. REJAVKIN (Hrg.), *Problemy metoda, stilja, napravlenija v izučenii i prepodavanii chudožestvennoj literatury. Materialy dokladov naučno-teoretičeskoj i metodičeskoj konferencii*. Moskau, 25-30.
- EROFEEV, Viktor. 1987: Rozanov protiv Gogolja. In: *Voprosy literatury*. 8, 146-175.
- ESAULOV, I.A. 1995: Idei prava i blagodat v poëtike Dostoevskogo (Brat'ja Karamazovy“). In: ders., *Kategorija sobornosti v russkoj literature*. Petrozavodsk, 117-134.
- ESAULOV, I.A. 1998: Paschal'nyj ačetip v poëtike Dostoevskogo. In: *Evangel'skij tekst v russkoj literature XVIII-XX vekov. Citata, reminiscencija, motiv, sjužet i žanr*. Sbornik naučnych trudov. Bd. 2, Petrozavodsk, 349-362.
- ESKIN, Michael 2000: *Ethics and dialogue in the works of Levinas, Bakhtin, Mandel'shtam, and Celan*, Oxford.
- EVDOKOMIV, Paul 1942: *Dostoïevsky et le pouvoir du mal*. Paris. 2. Aufl. 1978.
- FAIRBANKS, A. Harris 2000: Was Thomas Paine a source for Dostoevskij's "Legend of the Grand Inquisitor"? In: *Russian Literature*. XLVIII, 223-230.
- FARBER, L.M. 1958. Ivan Karamazov. K voprosu o charaktere protivorečij v tvorčestve Dostoevskogo. In: *Učennye zapiski Gor'kovskogo pedagogičeskogo instituta*. Bd. 23, 208-235.
- FARYNO Jerzy, 1991: *Vvedenie v literaturovedenie*. Warszawa.

- FATEEV, Valerij A. 1991: *V.V. Rozanov. Žizn'. Tvorčestvo. Ličnost'*. Leningrad.
- FATEEV, Valerij A. 2002: *S ruskoj bezdnoj v duše. Žizneopisanie Vasilija Rozanova*. Sankt Petersburg und Kostroma.
- FATEEV, Valerij A. (Hrg.) 1995: *V.V. Rozanov, pro et contra*. 2 Bde. Sankt Petersburg.
- FEDAJEWA, Tatjana 2000: Wittgenstein und Russland. In: Rudolf HALLER (Hrg.), *Skizzen zur österreichischen Philosophie*. (Grazer Philosophische Studien, 58-59) Amsterdam, 365-418.
- FEHÉR, Ferenc 1981: *Georg Lukács's Role in Dostoevsky's European Reception at the Turn of the Century*. Ann Arbor (unpubliziert).
- FIESELER, Margret 1982: *Stilistische und motivische Untersuchungen zu Michail Bulgakovs Romanen „Belaja gvardija“ und „Master i Margarita“*. Hildesheim u.a.
- FILIPPOV, Boris 1981: Ne mir ne meč. Zametki o Dostoevskom. In: *F.M. Dostoevskij. 1881-100-1981*. London, 9-30.
- FINKELDE, Dominik 2002: Dostojewskis Großinquisitor im Kreuzverhör der Moderne. In: Peter von TSCHUGGNALL (Hrg.), *Religion - Literatur - Künste - I: Aspekte eines Vergleichs*. Innsbruck, 313-325.
- FLORENSKIJ, Pavel 1994. *Sočinenija v četyrech tomach*. Bd. 1, Moskau.
- FLORENSKI, Pawel 1995. *Leben und Denken*. Bd. 1, Ostfildern.
- FLORENSKIJ, Pavel 1995a. O V.V. Rozanove (pis'mo M.I. Lutochinu). In: FATEEV 1995, Bd. 2, 316f.
- FLORENSKIJ, Pavel 1996. *Sočinenija v četyrech tomach*. Bd. 2, Moskau.
- FLORENSKIJ, Pavel 1998. *Sočinenija v četyrech tomach*. Bd. 4, Moskau.
- FLORENSKIJ, Pavel 1999: *Sočinenija v četyrech tomach*. Bd. 3 (1), Moskau.
- FOKIN, Pavel E. 2006: K istorii sozdanija „poëmy“ Ivana Karamazova „Velikii Inkvizitor“. In: *Dostoevskii i mirovaja kul'tura*, 21, 32-38.
- FOKIN, Pawel 1996: Dostojewskis Futurologie. In: *Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft. Jahrbuch 1996*, 71-79.
- FONCELLE, Marie Thérèse 1987: Les Techniques narratives dans Saint Manuel le Bon, Martyr de Unamuno et „Le Grand Inquisiteur“ de Dostoïevski. In: *Dostoevsky Studies*. 8, 155-160.
- FRANK, Joseph 2002: *Dostoevsky: The mantle of the Prophet 1871-1881*. Princeton.
- FRANK, Manfred 1988: Subjekt, Person, Individuum. In: Manfred FRANK und Alfred HAVERKAMP (Hrg.), *Poetik und Hermeneutik*. Bd. 8: Individualität, München, 3-20.
- FRANK, Semen L. 1924: *Krušenje kumirov*. Berlin
- FRANK, Semen L. 1931: Dostoevskij i krizis gumanizma. In: *Put'*, 27 (April), 28.
- FRANK, Semen L. 1990: Dostoevskij i krizis gumanizma. In: Boris M. BORISOV und A. Arsenij B. ROGINSKIJ (Hrg.), *O Dostoevskom*. Moskau, 391-397.
- FRANK, Semen L. 1990: Krušenje kumirov. In: ders., *Sočinenija*. Moskau.
- FRANK, Semen L. 1990a: Dostoevskij i krušenje gumanizma. In: B.M. Borisov und A.B. Roginskij (Hrg.), *Tvorčestvo Dostoevskogo v ruskoj mysli 1881-1931*. Moskva, 391-406.
- FRANK, Semen L. 1991: Legenda o Velikom Inkvizitore. In: Ju. SELIVERSTOV (Hrg.)

- 1991, 243-250.
- FRANK, Semen L. 1996: Iz duchovnoj masterskoj Dostoevskogo. In: ders., *Russkoe mirovozzrenie*. Sankt Peterburg.
- FREMANTLE, Anne 1956: *Introduction to Fyodor Dostoevsky: The Grand Inquisitor*. New York. 1981, V-XV.
- FREZINSKIJ, Boris 2001: Fenomen Il'i Ėrenburga (tysjača devjat'sot dvadcatye gody). In: Il'ja ĖRENBURG, *Neobyčajnye počoždenija*. St. Petersburg, 5-31.
- FREUD, Sigmund 1928: Dostojewski und die Vätertötung. In: R. FÜLÖP-MILLER und F. ECKSTEIN (Hrg.), *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff*. München, XI-XXXVI.
- FREUD, Sigmund 1969: Dostojewski und die Vätertötung. In: ders., *Bildende Kunst und Literatur*. (=Gesammelte Werke. Studienausgabe, Bd. X) Frankfurt a.M., 271-286.
- FRIDLENDER, Georgij M. 1997: „Doktor Faust“ T. Manna i „Besy“ Dostoevskogo. In: *Dostoevskij. Materialy i issledovanija*. 14, St. Petersburg, 3-16.
- FRÖHLICH, Elke 1987: *Die Tagebücher von Joseph Goebbels. Sämtliche Fragmente*. Bd. 1 (1924-1930), München u.a.
- FROMM, Erich 1980: *Die Furcht vor der Freiheit*. (1941) Frankfurt a.M.
- FUKUYAMA, Francis 1989: The End of History. In: *The National Interest*. 16, 3-18.
- FUKUYAMA, Francis 1992: *The End of History and the Last Man*. London.
- GADAMER, Hans-Georg 1965: *Philosophische Lehrjahre*. Frankfurt a.M.
- GADAMER, Hans Georg 1991: „Platos dialektische Ethik“ beim Wort genommen. (1989) In: ders., *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*. Tübingen, 121-127.
- GADŽIJEV, Kamaludin Seražudinovič 2000: *Vvedenie v geopolitiku*. Moskau.
- GADŽIJEV, Kamaludin Seražudinovič 2005: Apologija Velikogo inkvizitora. In: *Voprosy filosofii*. 4, 3-22.
- GADŽIJEV, Kamaludin Seražudinovič 2007: *Geopolitičeskie gorizonty Rossii: Kontury novogo miroporjadka*. Moskau.
- GAL'CEVA, Renata A. und Irina B. RODNJANSKAJA 1989: Dostoevskij. In: *Filosofskaja enciklopedija*. Moskau, 183ff.
- GALEVI, Daniel, 1911: *Zizn' Fridricha Nicše. Žizneopisanie*. Moskau.
- GEHLEN, Arnold 1956: *Urmensch und Spätkultur*. Wiesbaden.
- GEHLEN, Arnold 2004: *Moral und Hypermoral: Eine pluralistische Ethik*. (1969) Frankfurt a.M.
- GEIER, Svetlana 2001: Das Poem. Zur Neuübersetzung des Großinquisitors. In: *Neue Rundschau*. 343, 95f.
- GERASIMOV, Ju.K. 2000: Sojuzniki po „preodeleniju Dostoevskogo“: M. Gor'kij i D. Merežkovskij. In: *Dostoevskij. Materialy i issledovanija*. 15. St. Petersburg, 27-43.
- GERICK, Horst-Jürgen 1978: Nachwort zu Dostojewski. In: *Die Brüder Karamasoff*. München, 1031-1052.
- GERICK, Horst-Jürgen 1984: James Joyce und Dostojewskij. In: *Dostoevsky Studies*. 5, 167-170.

- GERIGK, Horst-Jürgen 1995: *Die Russen in Amerika*. Hürtgenwald.
- GERIGK, Horst-Jürgen 1997: Die Architektonik der „Brüder Karamazov“. In: ders. (Hrg.), „Die Brüder Karamazov“. *Dostoevskijs letzter Roman in heutiger Sicht*. Dresden, 47-74.
- GERIGK, Horst-Jürgen 2000: *Dostojewskij, der „vertrackte Russe“*. *Die Geschichte seiner Wirkung im deutschen Sprachraum vom Fin de siècle bis heute*. Tübingen.
- GERIGK, Horst-Jürgen 2003: Dostojewskij und Heidegger. Eschatologischer Dichter und eschatologischer Denker. Festvortrag. Tübingen, 19. Juli 2002. In: *Slavistik in Tübingen. Zum 40jährigen Jubiläum der Gründung des Slavischen Seminars an der Universität Tübingen 1963, zum 85. Geburtstag von Ludolf Müller und zum 65. Geburtstag von Rolf-Dieter Kluge*. Hrg. Tilman BERGER und Jochen RAECKE. Tübingen. (=Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen, 36), 61-80.
- GERIGK, Horst-Jürgen 2004: Dostojewskijs Wirkung im deutschen Sprachraum. In: Dittmar DAHLMANN und Wilfried POTTHOFF (Hrg.), *Deutschland und Rußland. Aspekte kultureller und wissenschaftlicher Beziehungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert*. Wiesbaden 2004 (=Opera Slavica, N. F. 47), 95-126.
- GERIGK, Horst-Jürgen 2004a: Die Brüder Karamasow. Eine Einführung in Dostojewskijs letzten Roman. In: *Neue Rundschau* 115, 1, 175-182.
- GERIGK, Horst-Jürgen und Rudolf NEUHÄUSER 2008: *Dostojewski im Kreuzverhör. Ein Klassiker der Weltliteratur oder Ideologe des neuen Rußland? Zwei Abhandlungen*. Heidelberg.
- GERŠENZON, Michail 2004: Literaturnoe obozrenie. [Über Šestov; *Dostoevskij i Nicše*.] In: *Naučnoe slovo*. 2, 106-119.
- GESSEN, Sergej I. 1928: Tragedija dobra v „Brat'jach Karamazovych“. In: *Sovremennye zapiski*. 35, 308-338. [Vgl. auch Hessen]
- GESSEN, Sergej I. 1931: Bor'ba utopii i avtonomii dobra v mirovozzrenii Dostoevskogo i Solov'eva. In: *Sovremennye zapiski*. XLV, 271-305, XLVI, 321-354.
- GIDE, André 1923: *Dostoïevski. Articles et causeries*. Paris.
- GIDE, André 1936: *Dostoïevsky*. In: ders., *Œuvres complètes*. Bd. XI. Paris, 143-326.
- GIDE, André 1952: *Dostojewski. Aufsätze und Vorträge*. Deutsch von Erich Plooy. Stuttgart.
- GIDE, André o.J.: *Dostojewski. Aufsätze und Vorträge*. Deutsch von Erich Plooy. Darmstadt.
- GHIA, Francesco 2005: *Max Weber und die Kunst. Versuch einer Rekonstruktion der Weberschen Ästhetik*. Hamburg.
- GIRARD, René Noël 1963: *Dostoïevski, du double à l'unité*. Paris.
- GIRARD, René Noël 1976: *Critique dans un souterrain*. Lausanne.
- GIRARD, René Noël 1983: *Critique dans un souterrain*. Paris.
- GIRARD, René Noël 1995: Le surhomme dans le souterrain. Les stratégies de la folie. Nietzsche, Wagner et Dostoïevski. In: *Esprit. Changer la culture et la politique. Revue mensuelle*. 6, 5-28.

- GIRARD, René 1997: *Resurrection from the Underground: Feodor Dostoevsky*. Translated and foreword by J. G. WILLIAMS. New York.
- GLOVNER, Slovobodanka 1998: What does Ivan Karamazov 'know' ? A reading through Foucaults Analytic of the 'Clinical Gaze'. In: Rudolf NEUHÄUSER (Hrg.), *Polyfunktion und Metaparodie. Aufsätze zum 175. Geburtstag Fedor Michajlovič Dostojevskijs*. Dresden, 189-207.
- GLUKSMANN, André 2002: *Dostoïevski à Manhattan*, Paris.
- GÖCKERITZ, Hermann Götz (Hrg.) 2002: *Rudolf Bultmann Friedrich Gogarten. Briefwechsel 1921-1967*. Tübingen.
- GOETHE, Johann Wolfgang von 1903: *Italiänische Reise*. Weimarer Ausgabe. Tl. 1, Bd. 30, Weimar.
- GOGOL', Nikolaj V. 1883: *Sočinenija N.V. Gogolja*. Red. N.S. TICHONRAVOV. Sankt Peterburg.
- GOGOL', Nikolaj V. 1938: *Polnoe sobranie sočinenii*. Bd. III. Moskau.
- GOGOL', Nikolaj V. 1951: *Polnoe sobranie sočinenii*. Bd. VI. Moskau.
- GOLDSTEIN, David I. 1981: *Dostoevsky and the Jews*. With forward by Joseph FRANK. Austin (Texas).
- GOLOSOVKER, Jakov E. 1963: *Dostoevskij i Kant. Razmyšlenie čitatelja nad romanom „Brat'ja Karamazovy“ i traktatom Kanta „Kritika čistogo razuma“*. Moskau.
- GOLOSOVKER, Jakov E. 1993: *Skazanija o titanach*. Moskau. <http://lib.ru/MIFS/golosowker.txt> (4.5.2008).
- GOLOSOVKER, Jakov E. 1998: Dostoevskij i Kant. In: ders., *Zasekrečennij sekret*. Tomsk, 164-223.
- GOLOSOVKER, Jakov E. 1998a: *Sožennij roman*. In: ders., *Zasekrečennij sekret*. Tomsk, 23-72.
- GOLOSSOWKER, Jakov E. 2003: *Jesus verlässt Moskau. Ein verbrannter Roman*. Berlin.
- GOLUBOV, Alexander 1976: Religious Imagery in the Structure of "Brothers Karamazov". In: *Russian and Slavic Literature. 1700-1917*. Ed. Richard FREEBORN. Bloomington (Indiana) 1976, 113-136.
- GORBUNOV, Andrey N. 2006: Christ's temptations in the wilderness (Milton and Dostoevsky). In: *Literatur and Theology*. 20, 46-62.
- GOR'KIJ, Maksim 1913: O Karamazovščine. In: *Russkoe slovo*, 219.
- GOR'KIJ, Maksim 1913a: Ešče o Karamazovščine. In: *Russkoe slovo*, 248.
- GOR'KIJ, Maksim 1953: O Karamazovščine. Ešče o Karamazovščine. In: ders., *Sobranie sočinenij*. Bd. 24, Moskau, 146-157.
- GRAF, ALEXANDER 1998: Sožennij roman Ja. E. Golosovkera v kontekste *Legendy o Velikom Inkvizitore F. Dostoevskogo i Romana M. Bulgakova Master i Margarita*. In: *Slavica tergestina*. 6, 125-144.
- GRASS, Günther 2006: *Beim Häuten der Zwiebel*. Göttingen.
- GRICANOV, Aleksandr A. 1998: Dostoevskij. In: ders. (Hrg.), *Novejšij filosofskij slovar'*. Minsk, 226ff.
- GROSSMAN, Leonid 1935: *Žizn' i trudy F.M. Dostoevskogo*. Moskau und Leningrad.

- GROSSMAN, Leonid 1935a: Poslednij roman Dostoevskogo. In: F.M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovyh*. Moskau, 3-51.
- GRÜBEL, Rainer 1996: Das Phantasma „Andere Welt“ in Dostoevskijs Prosa. Zum Spannungsfeld von Fiktion und Imagination. In: *Die Welt der Slaven*, 41, 325-360.
- GRÜBEL, Rainer 2001: *Literaturaxiologie. Theorie und Geschichte des ästhetischen Wertes in slavischen Literaturen*. Wiesbaden (=Opera slavica, NF 40).
- GRÜBEL, Rainer 2003: *An den Grenzen der Moderne. Vasilij Rozanovs Denken und Schreiben*. München, 597-662.
- GRÜBEL, Rainer 2006: Die Sakralisierung des Leibes in Vasilij Rozanovs Philosophie des Lebens. In: Gudrun HEIDEMANN (Hrg.), *Körper in Literatur und Kunst. Festschrift für Hans Günther*. (=Wiener Slawistischer Almanach 57), 57-77.
- GRÜBEL, Rainer 2006: Gabe und Opfer. Axiologische Perspektiven in der russischen Kultur der Moderne. In: ders. und G.-B. KOHLER (Hrg.), *Gabe und Opfer in der russischen Literatur und Kultur der Moderne*. (=Slavica Oldenburgensia, 13), Oldenburg, 1-81.
- GRÜBEL, Rainer, Edward KOWALSKI und Ulrich SCHMID (Hrg.) 2008: Michail M. BACHTIN: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*. Frankfurt a.M.
- GUARDINI, Romano 1932: *Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen*. Leipzig.
- GUARDINI, Romano 1989: Das Poem vom Großinquisitor und sein Dichter. In: ders., *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*. Mainz und Paderborn, 129-145.
- GULYGA, Arsenij 1993: Die russische Idee und der deutsche Idealismus. Zur Wiedergeburt einer kulturellen Realität. In: Hans LENK und Hans POSER (Hrg.), *Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie*. Berlin, 71-84.
- GULYGA, Arsenij 1995: *Russkaja ideja i ee tvorcy*. Moskva.
- GULYGA, Arsenij 2004: *Formuly russkoj idei*. www.patriotica.ru/religion/gulyga_rusidea.html (12.9.2008).
- GÜNTHER, Hans 1965: Legenda o Velikom inkvizitore. In: *Kindlers Literaturlexikon*. Bd. IV, München, 1139.
- GUSKI, Andreas 1981: Der Großinquisitor innerhalb und „außerhalb der Legende“. Über Dostoevskij und Erenburg. In: *Zeitschrift für Slavische Philologie*. Bd. XLII, 274-296.
- HAARDT, Alexander und Nikolaj PLOTNIKOV (Hrg.) 2008: Diskurse der Personalität. Die Begriffsgeschichte der ‚Person‘ aus deutscher und russischer Perspektive.
- HANSEN-LÖVE, Aage 1986: „Nachwort“ In: F. M. DOSTOEVSKIJ, *Der Jüngling*. München, 874-917.
- HANSEN-LÖVE, Aage A. 1996: Zum Diskurs des End- und Nullspiels bei Dostoevskij. In: *Die Welt der Slaven*. 41, 298-324.
- HANSEN-LÖVE, Aage 2001: Wladimir Solowjew: Drei Gespräche. Der Antichrist. In: C. NIEDERMEIER, Karl WAGNER (Hrg.), *Literatur um 1900. Texte der Jahrhundertwende neu gelesen*. Köln, Weimar und Wien 2001, 27-36.
- HARRISON, John R. 1966: *The Reactionaries: Yeats, Lewis, Pound, Eliot, Lawrence: A*

- Study of the Anti-Democratic Intelligentsia*. London.
- HARTMANN, Volker 1998: *Religiosität als Intertextualität. Studien zum Problem der literarischen Typologie im Werk Franz Werfels*. Tübingen.
- HARPER, Ralph 1967: *The Seventh Solitude: Metaphysical Homelessness in Kierkegaard, Dostoevsky and Nietzsche*. Baltimore.
- HAVEL, Václav 1985: *Pokoušení*. Prag.
- HEFTRICH, Urs 1995: Thomas Manns Weg zur slavischen Dämonie. Überlegungen zur Wirkung Dmitri Mereschkowskis. In: *Thomas Mann Jahrbuch*. Bd. 8, Frankfurt am Main, 71-92.
- HEFTRICH, Eckhard und Helmut KOOPMANN (Hrg.) 1991: *Thomas Mann und seine Quellen. Festschrift für Hans Wysling*. Frankfurt a.M.
- HEIDEMANN, Gudrun 2005: *Das schreibende Ich in der Fremde. Il'ja Ėrenburgs und Vladimir Nabokovs Berliner Prosa der 1920er Jahre*. Aisthesis, Bielefeld.
- HESSE, Hermann 1920: *Blick ins Chaos*. Drei Aufsätze [enthält u.a.: „Die Brüder Karamasoff oder der Untergang Europas“]. Bern.
- HESSE, Hermann 1970: *Schriften zur Literatur*. Bd. 2 (Gesammelte Werke, Bd. 12. Frankfurt a.M.
- HESSEN, SERGIUS 1929: Der Kampf der Utopie und der Autonomie des Guten in der Weltanschauung Dostojewskis und W. Solowjows. In: *Die Pädagogische Hochschule*. Karlsruhe, 4, 247-311.
- HIPPEL, Ernst von 1950: Dostojewskis Kampf gegen den Nihilismus. In: *Staatszeitung* 150, 1952, 356 ff.
- HIPPEL, Ernst von 1957: Dostojewski (Die Macht des Leidens – Der Nihilismus – Der Großinquisitor), In: ders., *Geschichte der Staatsphilosophie in Hauptkapiteln*. Band II (Die Neuzeit). Meisenheim am Glan, 311-324.
- HOERES, Peter 2004: *Krieg der Philosophen: Die Deutsche und britische Philosophie im ersten Weltkrieg*. Paderborn.
- HOFFMANN, Alois 1967: *Thomas Mann und die Welt der russischen Literatur*. Berlin.
- HOFFMANN, Nina 1899: *Th. Dostojewsky. Eine biographische Studie*. Berlin.
- HOFMANN, Werner 1974: *Das irdische Paradies*. München.
- HOLLENBERG, Heinrich 1926: *Der Gottesstaat bei Dstojewski*. (Diss. Münster), Greifenberg (Schlesien).
- HONIGSHEIM, Paul 1963: Erinnerungen an Max Weber. In: R. KÖNIG und J. WINCKELMANN (Hrg.), *Max Weber zum Gedächtnis*. Köln-Opladen, 161-271.
- HOHN, Andreas und Regula RADVILA 2004: *Dostojewskij: Der Großinquisitor*. (=Berner Lehrstücke, 1) Bern.
- HOWE, Irving 1957: Dostoevsky: The Politics of Salvation. In: ders., *Politics and he Novel*. New York, 51-75.
- HUGO, Victor 1979: *Torquemada*. (=L'œuvre complète. Bd. 34) Paris.
- INFOLIO 1901: Rez. zu: Rozanov 1901. In: *Novoe vremja*. 24.11.1901.
- INGOLD, Felix Philipp 2007: Die große russische Idee. In: *Freitag*, 44, 03.11.2006.
- ISUPOV, Konstantin 1996: *Vozroždenie Dostoevskogo v russkom religiozno-filosofskom*

- renaissance. In: V.A. KOTEL'NIKOV (Hrg.), *Christianstvo i russkaja literatura*. Bd. 2, St. Petersburg 1996, 310-333.
- ISUPOV, Konstantin 2000: Kompetentnoe prisutstvie. (Dostoevskij i Serebrjanyj vek). In: *Dostoevskij. Materialy i issledovanija*. 15, St. Peterburg, 3-43.
- ISUPOV, Konstantin 2007: Vvedenie v metafiziku Dostoevskogo. (Stat'ja pervaja). In: *Dostoevskij. Materialy i issledovanija*. 18, St. Peterburg, 27-61.
- ISUPOV, Konstantin 2008. Vnenachodimost' kommentatora. In: *Voprosy literatury*. 2, 6-19.
- IVANOV, Vjačeslav Ivanovič 1917: Lik i ličiny Rosii. K issledovaniju ideologii Dostoevskogo. In: G.A. LEMAN und S.I. SACHAROV (Hrg.), *Rodnoe i vselenskoe*. Moskau, 125-169.
- IVANOVA, Adel' A. 1995: *Filosofskie otkrytija F. M. Dostoevskogo*. Moskva.
- IWANOW, Wjatscheslaw 1922: *Dostojewskij und die Romantragödie. Gedächtnisrede*. Übers. von D. Umanskij. Leipzig und Wien.
- IWANOW, Wjatscheslaw 1926: Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln. In: *Die Kreatur*, Bd. 1, 2, 159-199.
- IWANOW, Wjatscheslaw 1932: *Dostojewski*. Tübingen.
- JACKSON, Robert Louis 1966: *Dostoevskys Quest for Form. A Study of his Philosophy of Art*. New Haven und London.
- JAKOBSON, Roman 1973: La Langage en action. In: ders., *Questions de poétique*. Paris.
- JAKUBOVIČ, I.D. 2000: Dostoevskij v religiozno-filosofskih i estetičeskich vorzrenijach A. Volynskogo. In: *Dostoevskij. Materialy i issledovanija*. Bd. 15, St. Petersburg, 67-89.
- Janz, Dieter 2004: Zum Konflikt von Kreativität und Krankheit: Dostojewskijs Epilepsie. In: Katharina Corsepius (Hrg.), *Opus Tessellatum: Modi und Grenzgänge der Kunstwissenschaft*. Festschrift für Peter Cornelius Claussen. Hildesheim [u.a.].
- JENS, Walter 1978: Zum Geleit. In: Karl-Josef Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Köln, XIII-XVIII.
- JENS, Walter und Hans KÜNG 1985: *Dichtung und Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka*. München.
- JOLLES, André 1965: *Einfache Formen. Legende. Sage. Mythe. Rätsel. Spruch. Kasus. Memorabile. Märchen. Witz*. Tübingen.
- JONES, Malcolm V. (Hrg.) 1993: *Dostoevsky and the Twentieth Century. The Ljubljana papers*. Nottingham.
- JONES, Malcolm V. 1997: Silence in "The Brothers Karamazov". In: ders. (Hrg.), *„Die Brüder Karamazov“. Dostoevskijs letzter Roman in heutiger Sicht*. Dresden, 29-45.
- JONES, Malcolm V. 2005: *Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience*. London.
- JOVANOVIĆ, Milovoje 1987-1988: Technika romana tajn v „Brat'jach Karamazovych“. In: *Dostoevsky Studies*. 8, 87-72, 9, 9-31.
- JUNG, E. 1971: Der Großinquisitor, ein Beitrag zum Archetyp des Großen Vaters. In:

Zeitschrift für Analytische Psychologie und ihre Grenzgebiete. 2, 2, Januar 1971, 79-104.

KAMEN, Henry 1987: Inquisition. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 16, 189-196

KAMEN, Henry 1998: *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*. New Haven.

KANSY, Ursula 2005: *Die staatspolitische Bedeutung der Religion in Dostojewskis „Großinquisitor“*. Hamburg.

KANT, Immanuel o.J.: *Kritik der reinen Vernunft. Text de Ausgabe 1781 mit Beifügung sämtlicher Abweichungen der Ausgabe 1787*. Hrg. von Karl KEHRBACH. Leipzig.

KANTOR, Vladimir K. 1983: „Brat'ja Karamazovy“ F. Dostoevskogo. Moskau.

KANTOR, Vladimir K. 2001: Pavel Smerdjakov and Ivan Karamazov: The problem of temptation. In: George PATTISON und Oenning THOMPSON, (Hrg.), *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge, 189-225.

KANTOR, Vladimir K. 2008: Dostoevskij, Niče i krizis christianstva v Evrope. In: ders., *Sosedi. Arabeski*. Moskau, 216-244.

KARADI, Eva 1979: Lukács' Dostojewski-Projekt. Zur Wirkungsgeschichte eines ungeschriebenen Werkes. In: *Lukács 1979. Jahrbuch der internationalen Lukács-Gesellschaft*. 117-132.

KARSAVIN, Lev P. 1921: Fedor Pavlovič Karamazov kak ideolog ljubvi. In: *Načala*, 1, 34-50.

KARSAVIN, Lev P. 1922: Dostoevskij i katoličestvo. In: *F.M Dostoevskij. Stat'i i materialy*. Pod red. A. S. DOLININA, Bd. I, Petersburg, 35-64.

KASACK, Wolfgang 2003: Nachwort: Dostojewskis „Großinquisitor“ als religiöses und politisches Dokument. In: DOSTOJEWSKI 2003, 63-81.

KASATKINA, Tat'jana 1999. Prototip slovesnych ikon v romanach Dostoevskogo. In: K.A. STEPANJAN (Hrg.), *Dostoevskij i miorovaja kul'tura*. Al'manach Nr. 12. Moskau, 18-28.

KASSNER, Rudolph 1914: Note. In: F.M. DOSTOJEWSKI, *Der Großinquisitor*. Leipzig, 37f.

Katalog Bahr 1997: *Hermann Bahr und Rußland: Das Salzburger Erbe*. Katalog zur Ausstellung 19. November bis 13. Dezember 1997 in der Universitätsbibliothek Salzburg. Salzburg.

KAUS, Otto 1923: *Dostojewski und sein Schicksal*. Berlin.

KAVELIN, Konstantin D. 1880: Pis'mo F.M. Dostoevskomu. In: *Vestnik Evropy*. 11, 431-456.

KAVELIN, Konstantin D. 1989: Pis'mo F.M. Dostoevskomu. In: ders., *Naš umstvennyj stroj. Stat'i po filosofii russkoj istorii i kul'tury*. Moskau, 448-475.

KAZANTZAKIS, Nikos 1951: *Griechische Passion*. (Dt. von Werner Krebs). Berlin.

KHALACIN'SKA-VERTELJAK, Khalina 2000: Evangelie ot svjatogo Ioanna i epizod romana „Brat'ja Karamazovy“ (Literaturnoe proizvedenie v perspektive „Velikogo koda“). In: *Dostoevskij i mirovaja kul'tura*. Al'manach. 15, 112-119.

KIRILLOVA, I.A. Christos v žizni i v tvorčestve Dostoevskogo. In: *Dostoevskij. Materialy i issledovanija*. 14, St. Peterburg, 17-25.

- KJETSAA, Geir 1990: Dostojewski und sein Neues Testament. In: *Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt*. 29, 19.
- KJETSAA, Geir 1986: *Dostojewskij. Sträfling – Spieler – Dichterst. Gernsbach.*
- KLIKOVA, N.M. 1996: Mif o velikom grešnike v ruskoj literatury. In: V.I. TJUPA (Hrg.), *Materialy k „Slovarju sjužetov i motivov ruskoj literatury“: Ot sjužeta k motivu*. Novosibirsk, 86-97.
- KLESSMANN, Stefan 1990: *Deutsche und amerikanische Erfahrungsmuster von Welt. Eine interdisziplinäre, kulturvergleichende Analyse im Spiegel der Dostojewskij-Rezeption zwischen 1900 und 1945*. Regensburg (=Theorie und Forschung. Literaturwissenschaft; 5)
- KNAPP, Liza 1996: *The Annihilation of Inertia: Dostoevsky and Metaphysics*. Evanston (Illinois).
- KOENEN, Gerd 1998: Gesamtbibliographie der deutschsprachigen Literatur über Russland und den Bolschewismus 1917-1924. In: ders. und Lew KOPELEW (Hrg.), *Deutschland und die russische Revolution 1917–1924*. München, 827-916.
- KOENEN, Gerd 2005: *Der Russland-Komplex. Die Deutschen und der Osten 1900- 1945*. München.
- KOENEN, Gerd 2005b: *Rom oder Moskau. Deutschland, der Westen und die Revolutionierung Russlands 1917-1924*. Diss. im Fachbereich Geschichtswissenschaft, Tübingen. <http://w210.ub.uni-tuebingen.de/2003/1020>.
- KOJEVE, Alexandre 1947: *Introduction a la lecture du Hegel*. Paris.
- KOJEVE, Alexandre 1998: *L'athéisme*. Paris.
- KOJEVE, Alexandre 2007: *Überlebensformen*. (Hrg. von Andreas HIEPKO) Berlin.
- KOJEVNIKOFF, Alexandre 1934: La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 6, 534-54.
- KOJEVNIKOFF, Alexandre 1935: La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1-2, 110-152.
- KOSCHEVNIKOFF, Alexander 1930: Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews. In: *Der russische Gedanke*, 1, 305-24.
- KOMAROWIČ, V. 1935. Nenapisannaja poema Dostoevskogo. In: A.S. DOLININ (Hrg.), *Dostoevskij. Stat'i i materialy*. Bd. 1. Moskau.
- KOSTALEVSKIJ, Marina 1997: *Dostoevsky and Solov'ev. The Art of Integral Vision*. New Haven und London.
- KOŚCIOŁEK, A. 2000: *“Dziennik pisarza” Fiodora Dostojewskiego. Próba monografii*. Toruń.
- KOVAČ, Arpad 1997: Ivan Karamazov. Faust ili Mesfisto? In: *Dostojewskij. Materialy i issledovanija*. 14, St. Petersburg, 153-163.
- KRACAUER, Siegfried 1921/22: Nietzsche und Dostojewski. In: *Vivos Voco* 2, 211-225.
- KRK, Irina 1974: *Dostoevskij and Camus. The Themes of Consciousness, Isolation, Freedom and Love*. München.
- KORSCH, Dietrich 1996: *Dialektische Theologie nach Karl Barth*. Tübingen.
- KROEKER, Peter T. und Bruce K. WARD 2001: *Remembering the End. Dostoevsky as Pro-*

- phet to Modernity*. London.
- KROSS, Siegfried 1986: Zu Boris Blachers Oratorium „Der Großinquisitor“. In: Rainer CADEBACH und Helmut LOOS (Hrg.), *Beiträge zur Geschichte des Oratoriums seit Händel. Festschrift Günter Massenkeil zum 60. Geburtstag*. Bonn, 493-512.
- KUCHINKE-BACH, Anneliese 1987: Die Gottesvorstellung Franz Werfels im Verhältnis zu derjenigen Max Brods. In: Margarita PAZI (Hrg.), *Max Brod 1884-1984*. Frankfurt a.M. usw., 55-78.
- KULAKOWSKA, Danuta 1987: *Dostojewski. Antynomie humanizmu według „Braci Karamazowów“*. Wrocław u.a.
- KÜNG, Hans 1998: Das Christentum an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. In: *Die Brücke*. 1/98.
- KUNIL'SKIJ, Andrej E.: 1994: Problema „smech i christianstvo“ v romane Dostoevskogo „Brat'ja Karamazovy“. In: V.N. ZACHAROV (Hrg.), *Evangel'skij tekst v russkoj literature XVIII-XX vekov*. Peotrozavodsk, 192-200.
- KURZKE, Herman 1991: Dostojewski in den „Betrachtungen“. In: Eckhard HEFTRICH und Helmut KOOPMANN (Hrg.), *Thomas Mann und seine Quellen. Festschrift für von Hans Wysling*. Frankfurt a.M., 138-151.
- KUŠKIN, E.P. 1978: Dostoevskij i Kamju. In: *Dostoevskij v zarubežnych literaturach*. Leningrad, 81-116.
- La Légende* 2004: *La Légende du Grand Inquisiteur* de Dostoïevski, commentée par LEONTIEV, SOLOVIEV, ROZANOV, BOULGAKOV, BERDIAEV, FRANK. Traduction et préface de Luba JURGENSON. Lausanne und Paris.
- LAPSCHIN, Iwan 1934: Die Metaphysik Dostojewskis. In: *Festschrift für N[ikolaj]. O[snufrievič]. Losskij zum 60. Geburtstag*. Bonn 1932 [1934], 91?ff.
- LAPŠIN, Ivan Ivanovič 1928: Dostoevskij i Pascal. In: *Naučnye trudy Russkogo Narodnogo Universiteta*. 1, 55-63.
- LAPŠIN, Ivan Ivanovič 1990: Kak složilas' legenda o Velikom inkvizitore. (1929) In: *Tvorčestvo Dostoevskogo v russkoj mysli 1881-1931 godov*. Moskau, 347-385.
- LA PORTA, Lelio 1999: Giovane Lukàcs e Dostoevskij: l'etica della scelta e la responsabilità dell'attuazione. In: *Il Cannocchiale*, 2, 83-102.
- LATTMANN, Herbert 1979: *Albert Camus. A Biography*. London.
- LAUTH, Reinhard 1950: *Die Philosophie Dostojewskis. In systematischer Darstellung*. München. 2. Aufl. 1980. Chinesische Übersetzung 1996, 2. Aufl. 1998.
- LAUTH, Reinhard 1953: Der methodische Zugang zu Dostojewskis philosophischer Weltanschauung. In: *Orientalia Christiana Periodica*, Bd. 18, 5-37.
- LAUTH, Reinhard 1953: *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*. München 1953.
- LAUTH, Reinhard 1954: Zur Genesis der Großinquisitor-Erzählung. Zugleich Hinweise zum Verhältnis Dostojewskij-Solowjew. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Köln, 6, 265-276.
- LAUTH, Reinhard 1986: *Dostojewski und sein Jahrhundert*. Bonn.
- LAUTH, Reinhard 1989: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*. Hamburg.

- LAUTH, Reinhard 1990: *Was sagt uns Dostojewski heute? Čto govorit nam segodnja Dostoevskij?* Neuried.
- LAUT, Rajnchard 1990a: *K voprosu o genesise „Legendy o Velikom Inkvizitore“* (Zamетки k probleme vzaimootnošenii Dostoevskogo i Solov'eva). In: *Voprosy filosofii*, 1990, Heft 1, 70-76.
- LAUT, Rajnchard 1996: *Filosofija Dostoevskogo v sistematičeskom izložanii*. Moskva.
- LAWRENCE, D. H. 1927: Solitaria. In: *The Calender of Modern Letteres*. April-July, 159-161.
- LAWRENCE, D. H. 1930: Introduction. In: Fyodor DOSTOEVSKY, *The Grand Inquisitor*. Translated by S.S. Koteliansky. London, I-XVI.
- LAWRENCE, D. H. 1956 [1955]. The Grand Inquisitor. In: ders., *Selected Literary Criticism*. New York, 233-241.
- LAWRENCE, D.H. 1967: The Grand Inquisitor. In: Edward WSIOLEK (Hrg.), *The Brothers Karamazov and the Critics*. Belmont (CA).
- LAWRENCE, D. H. 1976: "The Grand Inquisitor," In: Fyodor DOSTOEVSKY, *The Brothers Karamazov*. Transl. Constance Garnett. Hrg. von Ralph E. MATLAW. New York, 829-836.
- LAWRENCE, D.H. 1962: Preface to Dostoevsky's "The Grand Inquisitor." In: Rene WELLEK (Hrg.), *Dostoevskii. A Collection of Critical Essays*. Englewood (New York), 90-97.
- LAWRENCE, D. H. 1968: The Grand Inquisitor. In: ders., *Phoenix. The Posthumous Papers*. Bd. 1, London, 283-291.
- LEA, Henry Charles 1888: *History of the Inquisition of the Middle Ages*. 3 Bde. New York.
- LEA, Henry Charles 1905: *Geschichte der Inquisition im Mittelalter*. Bonn.
- LENGYEL, József 1959: *Visegráder Strasse*. Berlin 1959.
- LEONT'EV, Konstantin 1881: *Naši novye filosofy: Dostoevskij i Tolstoj*. Moskva.
- LEONT'EV, Konstantin 1991: O vsemirnoj ljubvi. Reč' F.M. Dostoevskogo na Puškinskem prazdnike. In: SELIVERSTOV (Hrg.) 1991, 34-55.
- Letopis' žizni i tvorčestva Dostoevskogo*. Sankt Peterburg 1995.
- LETTENBAUER, Wilhelm 1960: Zur Deutung der Legende vom Großinquisitor. In: *Die Welt der Slaven*. 5, 329-333.
- LEVY-BRUHL, Lucien 1935: *La mythologie primitive*. Paris.
- LI, Genri Čarl's 1911-1912: *Istorija inkvizicii c Srednie veka*. 2 Bde. Sankt Peterburg.
- LINNÉR, Sven 1981: *Starets Zosima in The Brothers Karamazov. A Study in the Mimesis of Virtue*. Stockholm.
- LOSSKIJ, Nikolaj 1953: *Dostoevskij i ego christianskoe miroponimanie*. New York.
- LÖWENTHAL, Leo 1934: Die Auffassung Dostojewskis im Vorkriegsdeutschland. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*. 3, 343-382.
- LOEWY, Hanno 1999: *Medium und Initiation. Béla Balázs: Märchen, Ästhetik, Kino*. Frankfurt a.M.
- LOTMAN, Jurij M. 1973: *Die Struktur des künstlerischen Textes*. Frankfurt a.M.

- LOTMAN, Lidia M. 1974: Romany Dostoevskogo i russkaja legenda. In: *Realizm russkoj literatury 60-ch godov XIX veka*. Leningrad, 285-315.
- LUBAC, Henri de 1944: *Le Drame de l'humanisme athée*. Paris.
- LUBAC, Henri de 1945: *Le Drame de l'humanisme athée*. Paris. Neuauflage 1983.
- LUBAC, Henri de 1949: *The Drama of Atheist Humanism*. London. New York 1963.
- LUBAC, Henri de 1950: *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott: Feuerbach, Nietzsche, Comte und Dostojewskij als Propheten*. Salzburg.
- LUBAC, Henri de 1981: De Cieszkowski a Dostoevski. In: ders., *La posterite spirituelle de Joachim de Flore*. Bd. 2, Paris, 385-405.
- LUBAC, Henri de 1984: *Über Gott hinaus. Die Tragödie des atheistischen Humanismus*. Bearbeitet von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln.
- LUKÁCS, Georg 1912: Von der Armut am Geiste. Ein Brief und ein Gespräch. In: *Neue Blätter*, 2, Nr. 5-6, 67-92.
- LUKÁCS, Georg 1916/17: W. Solovjeff [Rez.: Wladimir Solovjeff, *Die Rechtfertigung des Guten*. (=Ausgewählte Werke, Bd. 2) 1916]. In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLII, 978-980.
- LUKÁCS, Georg 1920: *Die Theorie des Romans*. Berlin.
- LUKÁCS, Georg 1963: Dostojewski. (1943) In: *Russische Literatur – Russische Revolution*. Ausgewählte Schriften 3, Reinbek.
- LUKÁCS, Georg 1965: *Die Theorie des Romans*. Neuwied und Berlin.
- LUKÁCS, Georg 1985: *Dostojewski, Notizen und Entwürfe*. Budapest.
- MACEINA, Antanas 1950: *Jobo drama. Žmogiškiosios būties apmąstymas*. (=Cor Inquietum, III) Freiburg.
- MACEINA, Antanas 1952: *Der Großinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskis*. Mit einem Nachwort von Wladimir SZYLKARSKI: Messianismus und Apokalyptik bei Dostojewski und Solowjew. Heidelberg.
- MACEINA, Antanas 1955: *Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der „Erzählung vom Antichrist“ Solowjews*. Freiburg.
- MACEINA, Antanas 1969: The Metaphysical Meaning of "The Legend from the Grand Inquisitor". In: *Lithuanian Quarterly Journal of Arts And Sciences*. 15, 2.
- MACEINA, Antanas 1990: *Jobo drama. Žmogiškiosios būties apmąstymas*. In: ders., *Raštai*. Bd 3. Vilnius, 601f.
- MACEINA, Antanas 1999: *Velikij inkvizitor (Issledovanija po istorii russkoj mysli)*. Sankt Petersburg.
- MAISTRE, Joseph de 1992: *Die spanische Inquisition*. Wien und Leipzig 1992.
- MANN, Thomas 1968: Dostojewski – mit Maßen. In: ders., *Schriften und Reden zur Literatur*. (=Das essayistische Werk. Bd. 3) Frankfurt a.M., 7-20.
- MANN, Thomas 1974: *Der Zauberberg*. (=Gesammelte Werke in 13 Bänden, Bd. 3) Frankfurt a.M., 907.
- MANN, Thomas 2007: *Doktor Faustus. Große kommentierte Frankfurter Ausgabe*. Frankfurt a.M.

- MAREK, J.C. 1956: L'absence de Dieu et la révolte. Camus et Dostoïevski. In: *La Revue de l'Université Laval*. X. 6. 490-510.
- MÁRKUS, György 1977: Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der „Kultur“. In: Ágnes HELLER (u.a., Hrg.), *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*. Frankfurt a.M., 99-130.
- MARININ, A.P. und MASLIN, Michail A. 1995: Dostoevskij. In: Michail A. MASLIN, (Hrg.), *Russkaja filosofija. Slovar'*. Moskau, 143-145.
- MAURIAC, François o.J.: *Passage du Malin – Le Pain Vivant – Journal d'un homme de trente ans – Du côté de chez Proust – Réponse à Paul Claudel – Lettres ouvertes*. (=Les chefs-d'oeuvre de François Mauriac. Bd. 24.) Genève.
- MASARYK, Thomas 1913: *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie*. 2 Bde, Jena.
- MASARYK, Tomáš G. 1932: *Studie o F. M. Dostojevském*. Praha.
- MASARYK, Tomáš 1995: *Polemiken und Essays zur russischen und europäischen Literatur- und Geistesgeschichte: Dostojevskij; von Puskin zu Gorkij; Musset, Byron, Goethe, Lenau*. Wien und Böhlau.
- MATLAW, Ralph E. 1957: *The Brothers Karamazov. Novelistic technique*. Den Haag.
- MEDVEDEV, A.A. 1997: *Esse V. V. Rozanova o F. M. Dostoevskom i L. N. Tolstom (Problemy ponimania)*. Moskau.
- MEDVEDEV, PAVEL 1976: *Die formale Methode in der Literaturwissenschaft*. Stuttgart.
- MEIER-GRÄFE, Julius 1926: *Dostojewski. Der Dichter*. Berlin.
- MERESCHKOWSKI, Dmitri 1903: *Tolstoi und Dostojewski*. Leipzig.
- MERESCHKOWSKI, Dmitri 1907: *Der Anmarsch des Pöbels*. München und Leipzig.
- MERESCHKOWSKI, Dmitri 1922: Dostojewski. (1896) In: ders., *Ewige Gefährten*. München, 229-260.
- MERESCHKOWSKI, Dmitri 1923: *Tolstoi und Dostojewski*. 3. Ausgabe. Leipzig.
- MERESCHKOWSKI, Dmitri s.a (ca. 1914): Zur Einführung. Bemerkungen über Dostojewski. In: F.M. DOSTOJEWSKI, *Der Großinquisitor*. Übertragen von Rudolf KASSNER, Leipzig, XI-XVI.
- MEREŽKOVSKIJ, Dmitrij 1906: *Gogol' i čert*. Moskau.
- MEREŽKOVSKIJ, Dmitrij 1990: Prorok ruskoj revolucii (K jubileju Dostoevskogo). In: Boris M. BORISOV und Arsenij B. ROGINSKI(Hrg.) 1990, 86-118.
- MERLAU-PONTY, Maurice 1935: Christianisme et ressentiment. In: *La vie intellectuelle*, Nr. 36.
- METTRA, Claude 2001: Debout, aux portes de la loi. In: *Fédor Dostoïevski, Le Poème du Grand Inquisiteur suivi de notes inédites*. Traduction d'André Markowicz. Lectures critiques par Charles Blanchehet, Claude Mettra et Olivier Sabouraud. Bedée, 63-69.
- MEYER, Martin 1993: *Das Ende der Geschichte?* München.
- MIHAJLOV, Mihajlo 1985: Die Rückkehr des Großinquisitors. In: *Kaspar Hauser*, 4, 8: 130-141.
- MILLER, Osip F. 1883: Materialy dlja žizneopisanija F.M. Dostoevskogo. In: *Biografija*.

- Pis'ma i zametki iz zapisnoj knjiški F.M. Dostoevskogo*. Sankt Peterburg, 3-176.
- MILLER, Robin Feuer 1997: Dostoevskii's Parables: Paradox and Plot. In: J. BORTNES and I. LUNDE (Hrg.), *Cultural Discontinuity and Reconstruction: the Byzantoslav Heritage and the Creation of a Russian National Literature in the Nineteenth Century*. (=Slavica Norvegica, 9) Oslo, 168-84.
- MILLER, Robin Feuer 2007: Evocation and Revocation of Anxiety in the Metaphysical Novel: Reading the *Brothers Karamazov* through the lens of Melmoth the Wanderer. In: dies., *Dostoevsky's Unfinished Journey*. New Haven, 128-147.
- MILLER, Robin Feuer 2008: *The Brothers Karamazov: Worlds of the Novel*. New Haven und London.
- MIŁOŚZ, Czesław 1981: Dostojewski i zachodnia wyobraźnia religijna. Mickiewicz i Dostojewski. Fragment książki „Zima ulro“. In: *Znak*, 1/2, 95-108.
- MIŁOŚZ, Czesław 1982: *Das Land Ulro*. Köln.
- MIŁOŚZ, Czesław 1983: Dostojewski i Sartre. In: *Kultura*, 1-2, 19-32.
- MIŁOŚZ, Czesław 2003: Szymborska i Wielki Inkwizytor. In: *Dekada Literacka*, 5/6.
- MIŁOŚZ, Czesław 2004: Szymborska i Wielki inkwizytor. In: ders., *O podróżach w czasie*. Kraków.
- MIŁOŚZ, Czesław 2004: Wisława Szymborska and the Grand Inquisitor Pokojaska. In: *Literary Imagination*, 6, 328-331.
- MINOR, Jakob 1904: *Goethes Fragmente von ewigen Juden und von wiederkehrenden Heiuland*. Stuttgart und Berlin.
- MILTON, Colin 1978: *Lawrence and Nietzsche. A Study in Influence*. Aberdeen.
- MOČULSKIJ, K.V. 1947: *Dostoevskij. Žizn' i tvorčestvo*. Paris.
- MOHLER, Armin 1989: *Die konservative Revolution in Deutschland*. 3. Aufl. Darmstadt.
- MOLNÁR, István 1998: Vom redenden zum schweigenden Christus. Die Wirkung von Jean Pauls „Rede des todten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei“ auf die Werke Dostojewskijs, insbesondere auf das Poem vom Grossinquisitor. In: Rudolf NEUHÄUSER (Hrg.), *Polyfunktion und Metaparodie. Aufsätze zum 175. Geburtstag Fedor Michajlovič Dostojewskijs*. Dresden, 115-128.
- MOMMSEN, Wolfgang Justin 2003: *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*. Tübingen.
- MONK, Ray 2000: *Ludwig Wittgenstein. Das Handwerk des Genies*. Stuttgart.
- MONTENOT, Jean 2005: Dostoïevski. In: *Lire. Le magazine littéraire*, 333, 03/2005, 94-97.
- MOTSCHENBACHER, Alfons, 2000: *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der politischen Theologie Carl Schmitts*. Marburg.
- MÜLLER, Ernst Friedrich Karl 1896: *Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirchen nach ihrem Grundzuge und ihren wesentlichen Lebensäußerungen*. Erlangen und Leipzig.
- MÜLLER, Ludolf 1960: Der Einfluß des liberalen Christentums auf die russische Laien-theologie des 19. Jahrhunderts. In: *Kirche im Osten*, 3, 21-32.
- MÜLLER, Ludolf 1982: *Dostojewski. Sein Leben. Sein Werk. Sein Vermächtnis*. München.

2. Aufl. 1990.
- MÜLLER, Ludolf 1996: Dostojewskijs Poem vom „Großinquisitor“ – seine Funktion im Roman, seine Aussage, sein Sinn. In: *Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft. Jahrbuch 1996*, 41-49.
- MÜLLER, Ludolf 2004: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt...“. Die Gestalt Christi in Dostojewskijs Roman „Die Brüder Karamasow“. In: *Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft. Jahrbuch 2004*, 11, 7-17.
- MÜLLER, Ludolf 2004a: *Offene Fragen bei der Interpretation von Dostojewskijs „Großinquisitor“*. In: *Dostoevsky Studies*. N.s. 8: 63-72.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang 1974: *Dostoevskijs Ideendialektik*. Berlin und New York.
- MURAV, Harriet 1992: *Holy Foolishness: Dostoevsky's Novels and the Poetics of Cultural Critique*. Stanford, California.
- MYNAREK, Markus 2001: Fjodor M. Dostojewski über Macht, Kirche, Inquisition. In: *Aufklärung und Kritik: Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie*. Bd. 8, 2: 126-31.
- NATORP, Paul 1923: *Fjodor Dostojewskis Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrise*. Jena.
- NATORP, Paul 1958: *Philosophische Systematik*. Hamburg.
- NEJFEL'D, Iolan 1925: *Dostoevskij. Psichoanalitičeskij očerk. Pod redakcii Z. Frejda*. Leningrad und Moskau.
- NEUFELD, Jolan 1923: *Dostojewski. Skizze zu seiner Psychoanalyse*. Leipzig, Wien und Zürich.
- NIETZSCHE, Friedrich 1980: Also sprach Zarathustra. In: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 4, München, 9-408.
- NIEWIADOMSKI, Józef 1987: Vom verfluchten zum nichterwählten, aber doch verdammten Esau. Prädestinationsdilemma im Lichte der Theorie von René Girard. In: *Congresso internazionale su S. Augustino nel XVI Centenario della Conversione*. Rom, 297-307.
- NIGG, Walter 1942: *Religiöse Denker. Kiergaard, Dostojewski, Nietzsche, Van Gogh*. Bern, 142ff.
- NIKOLJUKIN, Aleksandr 1998: *Golgofa Vasilija Rozanova*. Moskau.
- NIVAT, George 1993: L'éclipse de Dieu. In: ders., *Russie-Europe – La fin du schisme. Études littéraires et politiques*. Lausanne, 451-454.
- NOGOVICYN, O.M. 1993: Metafizika i poetika Dostoevskogo. In: *Načala*. 3, 79-88.
- NÖTZEL, K. 1920: *Einführung in den russischen Roman. Versuch einer Deutung der russischen Geistigkeit und der russischen Formgebung*. München.
- NYÍRI, Kristóf [J. C.] 1982: Die Wirkung Dostojewskis auf den Kulturbegriff von Lukács und Wittgenstein. In: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae, Sectio Philosophica et Sociologica*. 16, 129-133.
- OBERMEIER, Siegfried 1996: *Torquemada, der Großinquisitor. Roman*. Reinbek.
- ONASCH, Konrad 1956: Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasow“. In: *Sowjetwis-*

- senschaft. *Kunst und Literatur*. 4, 608 ff.
- ONASCH, Konrad 1960: *Dostojewski-Biographie. Materialsammlung zur Beschäftigung mit religiösen und theologischen Fragen in der Dichtung F.M. Dostojewskis*. Zürich.
- ONASCH, Konrad 1961: *Dostojewski als Verführer: Christentum und Kunst in der Dichtung Dostojewskis. Ein Versuch*. Zürich.
- ONASCH, Konrad. 1976: *Der verschwiegene Christus. Versuch über die Poetisierung des Christentums in der Dichtung F.M. Dostojewskis*. Berlin.
- ONASCH, Konrad 1981: *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten. Unter Berücksichtigung der Alten Kirche*. Leipzig.
- ONASCH, KONRAD 1983: Dostojewskij in der Tradition der russischen „Laientheologen“. In: *Dostoevsky Studies*. 4 (1983), 113-124.
- ONASCH, KONRAD 1987: Die „Gerechten“ und „Stillen im Lande“. Zur Kirchenkritik des 19. Jahrhunderts bei Leskov und Dostoevskij. In: *Dostoevsky Studies*. 8 135-140.
- OTTO, Anja 2000: *Der Skandal in Dostoevskijs Poetik. Am Beispiel des Romans „Die Dämonen“*. Frankfurt a.M. u.a.
- PALAUER, Wolfgang 2003: Girards versteckte Distanzierung von der neuzeitlichen Ontologisierung der Gewalt. In: Józef NIEWIADOMSKI, Raymund SCHWAGER, Nikolaus WANDINGER (Hrg.), *Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium / Gastmahl zum 65 Geburtstag von Raymund Schwäger*. Berlin, Hamburg und Münster, 113-126.
- PALÉOLOGUE, Théodore 2004: *Sous l'oeil du grand inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*. Paris.
- PARAMONOV, Boris M. 2001: *Sled. Filosofija. Istorija. Sovremennost'*. Moskva.
- PARIS, Ettore 2005: Dio, Ratzinger e il Grande Inquisitore. In: *L'intervento*. 9, 7.5. 2005.
- PERLINA, Nina 1985: *Varieties of Poetic Utterance: Quotation in "The Brothers Karamazov"*. New York.
- PETERS, Edward 1989: *Inquisition*. Berkeley.
- PICARD, Hans Rudolf 1984: *Dichtung und Religion*. Konstanz.
- PIETSCH, Eva-Maria 1958: *Thomas Mann und F. M. Dostojewski* (unveröff. Diss. Leipzig).
- PIETSCH, Eva-Maria 1960: Thomas Manns Verhältnis zur russischen Literatur. In: *Der Deutschunterricht*. 13, Nr. 8, 437-441.
- PIPER, O. 1931: Der „Großinquisitor“ von Dostojewski. In: *Die Furche*, 17, 249-273.
- PLATONOV, Andrej 2008: *Zapisnye knizki. Zapisi raznych let*. a-platonov.narod.ru/knizhki/other.htm. (8.4.2008).
- POGGIOLI, Renato 1957: *Vasilij V. Rozanov*. London.
- PLOTNIKOV, Nikolaj und Aleksander CHAARDT 2007: *Personal'nost'/Personalität*. Moskau 2007.
- POMAR, MARK G. 1983: Aleša Karamazov's Epiphany: A Reading of "Cana of Galilee". In: *The Slavic and East European Journal*. 27, 1, 47-56.
- PONOMAREVA, G.B. 1994: Ivan Karamazov v religioznom opyte Dostoevskogo. In: *Do-*

- stoevskij i mirovaja kul'tura. Al'manach*. Nr. 2, Sankt Petersburg, 51-74.
- POSACKI, Aleksander 2005: *Humanizm sataniczny u F. Dostojewskiego - na przykładzie postaci Wielkiego Inkwizytora*: In: J. BREMER, R. JANUSZ (Hrg.), *Philosophia rationis magistra vitae*. Kraków, 318-344.
- PRESTEL, David K. 1998: Father Zosima and the Eastern Orthodox Hesychast Tradition. In: *Dostoevsky Studies*. 2, 1, 41-59
- PRUCKOV, N.I. 1924: Dostoevskij i Vladimir Solov'ev. („Velikij inkvizitor“ i „Antichrist“). In: ders., *Istoriko-sravnitel'nyj analiz proizvedenija chudožestvennoj literatury*. Leningrad, 124-162.
- PRUSAK, Bernard G. (Rez.) 1997: Réne Girard, Resurrection from the Underground: Feodor Dostoevsky. In: *Commonweal*. 25. April.
- PRZEBINDA, Grzegorz 2000: Wielki Inkwizytor – legenda czy poemat? In: *Więź*. 3, 497, 38-51.
- PUCYKOVIČ, V.F. 1902: O F.M. Dostoevskom. (Iz vopominanii o nem). In: *Novoe vremja*. 16.(29.)1.1902.
- RADLOV, Ė. 1922: Solov'ev i Dostoevskij. In: A. DOLININ (Hrg.), *Dostoevskij. Stat'i i materialy*. Sbornik I. Peterburg, 155-172.
- RAMMELMEYER, Alfred 1958: Dostoevskij und Voltaire. In: *Zeitschrift für Slavische Philologie*. Bd. 26, 252-278.
- RAMMELMEYER, Alfred 1983: Zwei neutestamentliche Hauptmotive der „Legende vom Großinquisitor“ von F. M. Dostoevskij. In: Hans ROTHE (Hrg.): *Dostoevskij und die Literatur*. Vorträge zum 100. Todesjahr des Dichters auf der 3. internationalen Tagung des „Slavistenkomitees“ in München 12.-14. Oktober 1981. Köln und Wien, 3-20.
- RANC, J. 2004: *Alexandra Ramm-Pfemfert. Ein Gegenleben*. Hamburg.
- RAYFIELD, Donald 2000: A Virgil to his Dante: Gide's Reception of Dostoevsky. In: *Forum for Modern Language Studies*. XXXVI (4), 340-335.
- REBER, Natalie 1991: *Dostojewskij's „Brüder Karamasow“*. Einführung und Kommentar. München.
- REHM, Walter 1962: Die „Legende vom Großinquisitor“. In: ders., *Jean Paul – Dostojewski. Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens*. Göttingen, 65-93.
- REINITZ, Heimo 2006: *Gesetz und Evangelium. Über ein reformatorisches Bildthema, seine Tradition, Funktion und Wirkungsgeschichte*. Hamburg.
- REMIZOV, Aleksej 1971: Marija Egipetskaja. In: ders., *Otrečennye povesti*. Sankt Petersburg 1910-12 (=Sočinenija. Bd. 7) ND München, 43-46.
- RESSEL, Gerhard 2002: Aspekte einer nichtliterarischen Dostoevskij-Rezeption in Deutschland. Kulturphilosophische Bedingungen und zeitgeschichtliche Gründe der Dostoevskij-Schrift des Neukantianers Paul Natorp. In: *Zeitschrift für Slavistik*. 47, 276-287.
- RICE, James L. 1993: *Freud's Russia: National Identity in the Evolution of Psychoanalysis*. New Brunswick und London.

- RICE, James L. und W. J. DODD 1995: Kafka and Dostoevsky. The shaping of influence. In: *Comparative literature*. 47, 2, 188-189.
- RICKERT, Heinrich 1932: *Goethes Faust*. Tübingen.
- RIESMAN, David, Reuel DENNAY und Nathan GLASER 1950: *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*. New Haven.
- RIESMAN, David, Reuel DENNAY und Nathan GLASER 1958: *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*. Darmstadt, Berlin und Neuwied.
- RIZA-ZADE, Fatima 1930: Dostoevskij na zapade. In: *Literaturnaja enciklopedija*. Bd. 3, Moskau 1930, 408-410.
- ROBERTS, Warran und Harry T. MOORE, 1968: Introduction. In: D.H. LAWRENCE, *Phoenix. The Posthumous Papers*. Bd. 2, London, VII-XVI.
- ROSANOW, Wasilij 1905: Das Christentum in der Geschichte. Aus dem Russ. übers. von E.K. In: *Baltische Monatshefte*. Bd. 60, Heft 7/8 Riga, 68-96.
- ROSANOW, Wasilij 1924: *Dostojewski und seine Legende vom Großinquisitor. Zur Analyse der Dostojewskischen Weltanschauung*. Aus dem Russischen von Alexandra Ramm, Berlin.
- ROTHER, Hans 1996: Die Entstehung des „Großinquisitors“ von Dostoevskij. In: *Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft. Jahrbuch 1996*, 95-104.
- ROTHER, Hans 1997: Dostojewskijs Weg zu seinem „Großinquisitor“. In: Horst-Jürgen GERIGK (Hrg.), „Die Brüder Karamasow“. *Dostojewskijs letzter Roman in heutiger Sicht*. Elf Vorträge des IX. Symposiums der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft. Dresden, 159-204.
- ROUSSEL, Jean-François 1993: Karl Barth et Dostoïevski. In: *Laval théologique et philosophique*. 49, 1, 37-55.
- ROZANOV, Vasilij 1890: *Mesto christianstva v istorii civilizacii*. Moskau.
- ROZANOV, Vasilij 1891: Legenda o Velikom inkvizitore. In: *Russkij vestnik*, 1-4.
- ROZANOV, Vasilij 1892: Cel' čelovečeskoj žizni. In: *Voprosy filosofii i psichologii*. Bd. 14: 136-164, 15: 1-31.
- ROZANOV, Vasilij 1894: *Legenda o Velikom inkvizitore. Dve stat'i o Gogole*. St. Petersburg.
- ROZANOV, Vasilij 1902: *Legenda o Velikom inkvizitore. Opyt kritičeskogo kommentarija. prisoedineniem dvuch ètjudov o Gogole*. 2. Ausgabe. St. Petersburg.
- ROZANOV, Vasilij 1902a: Mnimoe zaimstvovanie. In: *Novoe vremja*. 27.11.1901.
- ROZANOV, Vasilij 1906: *Legenda o Velikom inkvizitore. Opyt kritičeskogo kommentarija. S prisloženiem dvuch ètjudov o Gogole*. 3. Ausgabe. St. Petersburg.
- ROZANOV, Vasilij 1924: *Legenda o Velikom inkvizitore. Opyt kritičeskogo kommentarija*. Berlin.
- ROZANOV, Vasilij 1981: „O Braći Karamazovima.“ In: *Delo*, XXVII, 11-12, 243-252.
- ROZANOV, Vasilij 1982: *Legenda o velikom inkvizitoru F. M. Dostojevskog: pokušaj kritičkog komentara*. Übersetzung Petar Vujičić. Beograd.
- ROZANOV, Vasilij 1990: Legenda o Velikom inkvizitore F.M. Dostoevskogo. In: ders.,

- Nesovmestimye kontrasty žitija*. Moskau, 37-224.
- ROZANOV, Vasilij 1996: *Legenda o Velikom inkvizitore F.M. Dostoevskogo*. Hrg. A.N. NIKOLJUKIN. Moskau.
- ROZANOV, Vasilij 1989: *La leggenda del Grande Inquisitore*. Introduzione di Vittorio Strada, a cura di Nadia Caprioglio. Genova.
- ROZANOV, Vasilij 2000: *Apokalipsis našego vremeni*. Moskau.
- ROZANOV, Vasilij 2000a: *Literaturnye izgnanniki*. Moskau.
- ROZANOV, Vasily 1972: *Dostoevsky and the Legend of the Grand Inquisitor*. Ed. Spencer E. ROBERTS. Ithaca London.
- ROZANOV, Wasilij W. 2004: *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego*. Übersetzung Jacek CHMIELEWSKI (=Parabellum stron). Warschau.
- ROZANOW, V.V. 1927: *Solitaria*. Übersetzt von S.S. KOTELIANSKY. London.
- ROZENBLJUM, L.M. 1981: *Tvorčeskie dnevniki Dostoevskogo*. Moskau.
- RUHE, Cornelia 2004: Der Großinquisitor und der Renegat. Die Auseinandersetzung mit Dostoevskij bei Gide, Unamuno und Camus. In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* = *Cahiers d'histoire des littératures romanes*. 28, 3/4, 353-366.
- RYL'KOVA, Galina S. 1997: *Žažda stradanija*. In: *Russian Literature*, 37-50.
- SALVESTRONI, Simonetta 2000: *Dostoevskij e la Bibbia*. Magnano (BI).
- SALVESTRONI, Simonetta 2000a: Dostoevskij e le svolte teologiche del '900. In: *Protestantesimo*. 55, 2000, 168-204.
- SALVESTRONI, Simonetta 2004: *Dostojevski et la Bible*. Trad. de l'italien Pierre Laroche. Paris.
- SANDOZ, Ellis 1971: *Political Apocalypse. A Study of Dostoevsky's Grand Inquisitor*. Baton Rouge (Louisiana).
- SANDOZ, Ellis 2000: *Political Apocalypse. A Study of Dostoevsky's Grand Inquisitor*. 2. Ausgabe, Wilmington.
- SARASKINA, Ljudmila 1996: Poëma o Velikom inkvizitore kak literaturno-filosofskaja improvizacija na zadannuju temu. In: *Dostoevskij v konce XX veka*. Moskau, 270-288.
- SARASKINA, Ljudmila 1996a: Die Bedeutung der Abkehr Christi für die politische Koexistenz der Menschheit. In: *Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft. Jahrbuch 1996*, 81-88.
- SARTRE, Jean Paul 1981: Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: ders., *Drei Essays*. Frankfurt a.M.
- SAUERLAND, Karol 1998: Von Dostojewskij zu Lenin. Georg Lukács' und Ernst Blochs frühe Auseinandersetzungen mit dem revolutionären Rußland. In: Gerd KOENEN und Lew KOPELEW (Hrg.), *Deutschland und die russische Revolution. 1917-1924*. München, 483-502.
- SCHELER, Max 1912: *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*. Leipzig.
- SCHELER, Max 1915: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Leipzig.
- SCHELER, Max 1923: Über östliches und westliches Christentum. [1915] In: ders., *Moralia*. Leipzig, 148-175.

- SCHELER, Max 1933: *L'homme du ressentiment*. Paris.
- SCHELER, Max 1955: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. [1912/1915] In: ders., *Gesammelte Werke*. Band 3, Bern, 33-147.
- SCHELER, Max 1958: *L'homme du ressentiment*. Traduction autorisée. Paris.
- SCHELER, Max 1963: Über östliches und westliches Christentum. [1915] In: ders., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. (=Gesammelte Schriften Band 6) Bern und München, 99-114.
- SCHELER, Max 1970: *L'homme du ressentiment*. Traduction revue et corrigée. Paris.
- SCHELER, Max 1972: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. (1912/15). In: ders., *Vom Umsturz der Werte*. (=Gesammelte Werke, Bd. 3) Bern, 33-147.
- SCHESTOW, Lew 1923: *Tolstoi und Nietzsche*. Köln.
- SCHESTOW, Lew 1963: *Spekulation und Offenbarung. Essays und Betrachtungen*. Hamburg und München.
- SCHESTOW, Lew 2000: *Dobro v učení gr. Tolstogo i F. Niče*. Moskau.
- SCHLÖGEL, Karl 1988: *Jenseits des Großen Oktober. Das Laboratorium der Moderne. Petersburg 1909-1921*. Berlin.
- SCHMELLER, Johann Andreas (Hrg.) 1847: *Carmina Burana. Lateinische und deutsche Lieder und Gedichte einer Handschrift des XIII. Jahrhunderts aus Benedictbeuern auf der königlichen Bibliothek zu München*. Stuttgart. Der Name des Herausgebers ist im Original mit den Initialen J. A. S. wiedergegeben.
- SCHMID, Ulrich 2002: Père-version bei Dostojewski. Eine Lacanianische Deutung der *Brüder Karamasow*. In: *Dostoevsky Studies*. NS 6, 163-173.
- SCHMID, Wolf 1996: Die „Brüder Karamazov“ als religiöser „nadryv“ ihres Autors. In: *Wiener Slawistischer Almanach*. Sonderbd. 41, Wien, 25-50.
- SCHMIDT, August 1947: *Über die Rechtsmetaphysik Dostojewskis. Ein Beitrag zum Rechtsdenken großer Dichter*. (Dissertation Erlangen)
- SCHMIDT, H. 1971: Die deutsche Dostoevskij-Rezeption der 20er Jahre. In: *Zeitschrift für Slawistik*. 16, 6, 871-879.
- SCHMIDT-HARTMANN, Eva 1984: *Thomas G. Masaryk's realism. Origins of a Czech Political Concept*. München.
- SCHMITHALS, Walter 2004: Die Martyrien von Petrus und Paulus. In: Cilliers BREYTENBACH (Hrg.), *Paulus, die Evangelien und das Urchristentum. Beiträge von und zu Walter Schmithals. Zu seinem 80. Geburtstag*. Leiden, 521-41.
- SCHMITT, Karl 1925: *Römischer Katholizismus und politische Form*. [1923] Stuttgart.
- SCHMITT, Karl 1991: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Hrg. von Eberhard von MEDEM. Berlin.
- SCHMITT, Karl 1993: *Politische Theologie*. Berlin.
- SCHNEIDER, Gabriele 2001: *Wertelite und Macht. Max Schelers Beitrag zum Elitediskurs*. Dissertation Humboldt-Universität zu Berlin. edoc.hu-berlin.de/dissertationen/schneider-gabriele-2002-07-03/HTML/Schneider.htm.
- SCHOLZ-HÄNSEL, Michael 1991: *El Greco „Der Großinquisitor“*. Kunststück. Frankfurt a.M.

- SCHOPENHAUER, Arthur 1962: Preisschrift über die Freiheit des menschlichen Willens. In: ders., *Kleinere Schriften*. (=Werke, hrg. von HÜBSCHER, Bd. 3) Darmstadt.
- SCHRÖDER, Ralf 1971: *Gorkis Erneuerung der Fausttradition. Faustmodelle im russischen geschichtsphilosophischen Roman*. (=Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft, Band 33). Berlin.
- SCHULZ, Christiane 2006: *Geschichtsschreibung der Seele: Goethe und das 6. Buch der Brat'ja Karamazovy*. München.
- SCHULTZE, Bernhard 1950: *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*. Wien.
- SECRÉTAN, Philibert 1995: *Les tentations du Christ. « La légende du Grand Inquisiteur » de Fedor Dostoïevski et « La dernière tentation du Christ » de Nikos Kazantzaki*. Paris.
- SEGHERS, Anna 1963: *Über Tolstoi. Über Dostojewskij*. Berlin.
- SEGHERS, Anna 1990: Der gerechte Richter. In: *Sinn und Form*. 42, 3, 479-501.
- SEGHERS, Anna 1990a: *Der gerechte Richter. Eine Novelle*. [1957] Berlin und Weimar.
- ŠESTOV, Lev 1993: *Na vesach Iova*. [1929] (=Sočinenija v dvuch tomach. Bd. 2) Moskau.
- ŠESTOV, Lev 1993a: Dostoevskij i Niče. In: ders., *Izbrannye proizvedenija*. Moskau, 159-326.
- SELIVERSTOV, Jurij (Hrg.) 1991: *O velikom inkvizitore. Dostoevskij i posledujuščie*. Moskau.
- SEREŽNIKOV, K. 1956: Der Auftakt zur Legende vom Großinquisitor. In: *Festschrift für Max Vasmer zum 70. Geburtstag am 28. Februar 1945*. Wiesbaden, 456-471.
- SIENKEIWICZ, Henryk 1896: *Quo vadis?* Warschau.
- SIENKEIWICZ, Henryk 1984: *Quo vadis?* Berlin.
- SIEWERT, Gustav 1933: Zur Deutung des ‚Großinquisitors‘. Briefwechsel mit Romano Guardini. In: *Des Rothenfels Schildgenossen*. 12, 195-202.
- ŠILLER, F.P. 1928: „Legenda o Dostoevskom“ v zapadno-evropejskoj kritike. In: *Literatura i marksizm*. 4, 95-106.
- ŠKLOVSKIJ, Viktor B. 1983: Legenda o Velikom inkvizitore. Nebo kolebletsja. In: ders., *O teorii prozy*. Moskau, 338-343.
- SLOTERDIJK, Peter 1983: Der Großinquisitor oder: Der christliche Staatsmann als Jesusjäger und die Geburt der Institutionenlehre aus dem Geist des Zynismus. In: ders., *Kritik der zynischen Vernunft*. Bd. I, Frankfurt a.M., 344-369.
- SMIRNOV, A.V. 1903: Dostoevskij i Niče. In: *Učenyje zapiski Kazanskogo universiteta*. Bd. 4, 49-96.
- ŠMID, Vol'f, 1998: „Brat'ja Karamazovy“ – nadryv avtora ili Roman o dvuch koncach. In: ders., *Proza kak poëzija. Puškin, Dostoevskij. Čechov. Avangard*. Sankt Peterburg, 171-193.
- SOLOV'EV, Vladimir 1884: *Tri reči o Dostoevskom*. Moskau.
- SOLOV'EV, Vladimir 1991: Iz rečej v pamjat' Dostoevskogo. In: SELIVERSTOV (Hrg.) 1991, 57-68.
- SOLOV'EV, Vladimir 1992: Russkaja ideja. In: M.A. MASLIN (Hrg.), *Russkaja ideja*. Mos-

- kau, 186-204.
- SOLOV'EV, Vladimir o.J. [1911-1914]: Tri reči o Dostoevskom. In: ders., *Sobranie sočinij*. St. Petersburg, 185-223.
- SOLOWJOW, Wladimir 1921: *Drei Reden, dem Andenken Dostojewskis gewidmet*. Übertragen von Gräfin T. Pestalozza. Mainz.
- SOLOWJOW, Wladimir 1979: Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit Einschluß einer kurzen Erzählung vom Antichrist. In: ders., *Deutsche Gesamtausgabe der Werke*. Bd. 8, München, 115-294.
- SPIESS, Jürgen 1999: *Dostojewskij und das Neue Testament*. In: R. OPITZ u.a. (Hrg.), *Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft. Jahrbuch 1999*. Band 6, Frankfurt a.M., 121-132.
- STAMMLER, Heinrich 1959: Apocalyptic Speculations in the Works of V.V. Rozanov and D.H. Lawrence. In: *Die Welt der Slaven*. IV, 1, 66-73.
- STAMMLER, Heinrich 1974: Apocalypse: V.V. Rozanov and D.H. Lawrence. In: *Canadian Slavonic Papers*. XVI, 221-244.
- STANTON, Leonhard J. 1995: *The Optina Pustyn Monastery in the Russian Literary Imagination. Iconic Vision in Works by Dostoevsky, Gogol, Tolstoy, and Others*. New York und Frankfurt a.M. u.a.
- STEINBÜCHEL, Theodor 1947: *F. M. Dostojewski. Sein Bild vom Menschen und vom Christen*. Fünf Vorträge. Düsseldorf.
- STEINER, George 1964: *Tolstoj oder Dostojewski. Analyse des abendländischen Romans*. München und Wien.
- STEINER, Martin 1962: *La Tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de Saint Justin à Origène*. Paris.
- STEPUN, Fedor 1950: *Dostojewski. Weltanschauung und Weltanschauung*. Heidelberg.
- STEPUN, Fedor 1961: *Dostojewski und Tolstoi. Christentum und soziale Revolution*. München.
- STOJANOVIĆ, Dragan 1991: *Ironie und Bedeutung*. Frankfurt a.M. u.a.
- STRACHOV, Nikolaj 1883: Vospominanija o F.M. Dostoevskom. In: *Biografija, pis'ma i zametki iz zapisnoj knižki F.M. Dostoevskogo*. St. Petersburg, 177-332.
- STRAUS, Nina Pelikan 2002: *Dostoevsky's Derrida*. In: *Common Knowledge*. 8, 3, 555-567.
- STRAUSS, David Friedrich 1835-1836: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. 2 Bde. Tübingen.
- STRAUSS, David Friedrich 1858: *La Vie de Jésus*. Übersetzt von Émile Littré. Paris.
- ŠTRAUS David Fridrich 1907: *Žizn' Iisusa*. 2 Bde. Leipzig und Sankt Petersburg.
- STRELKA, Joseph P. 1996: Dostojewski und Kafka. In: Alexandr W. BELOBRATOW und Alexej I. ŽEREBIN (Hrg.), *Dostojewskij und die russische Literatur in Österreich seit der Jahrhundertwende (Literatur, Theater)*. St. Petersburg, 204-224.
- STUPPERICH, Robert 1931: Zur Deutung der Legende vom Großinquisitor. In: *Die Furche*, 446-449.
- STURM, E. 1967: *Conscience et impuissance ches Dostoeïevski et Camus (Parallèle entre*

- « *Sou-Sol* » et la « *Chute* »). Paris.
- SUTHERLAND, Stewart 1977: *Atheism and the rejection of God: Contemporary philosophy and "The Brothers Karamazov"*. Oxford.
- SYROVATKO, L.V. 1994: „Slezinka rebenka“: teodiceja L.N. Tolstogo i F.M. Dostoevskogo. In: *Dostoevskij i mirovaja kul'tura. Al'manach*. Nr. 2, St. Petersburg, 151-159.
- SZYLKARSKI, Andrej 1948: *Solowjow und Dostojewski*. Bonn.
- SZYLKARSKI, Andrej 1952: Messianismus und Apokalyptik bei Dostojewski und Solowjow. In: Antanas MACEINAS, *Der Großinquisitor*. Heidelberg 1952, 247-334.
- TABORI, George [1995]: *Der Grossinquisitor*. Nach Dostojewskij. Deutsch von Ursula Grützmacher-Tabori. Berlin (als Manuskript vervielfältigt).
- TARASOV, F. 1994: K voprosu o evangel'skich osnovanijach „Brat'ev Karamazovych“. In: *Dostoevskij i mirovaja kul'tura. Al'manach*. Nr. 3, Sankt Petersburg, 62-71.
- TAUBES, Jacob 1987: *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*. Berlin.
- TERRAS, Victor 1984: *F. M. Dostoevsky: Life, Work, and Criticism*. Frederickton.
- TERRAS, Victor 2002: *A Karamazov Companion: Commentary on the Genesis, Language, and Style of Dostoevsky's novel*. Madison (Wisconsin) London.
- THOMPSON, Diane Oenning 1991: *The "Brothers Karamazov" and the poetics of Memory*. Cambridge.
- TOMPSON, D.E. 2000: „Brat'ja Karamazovy“ i poëtika pamjati. St. Petersburg.
- THIESS, Frank 1971: *Dostojewski. Realismus am Rande der Transzendenz*.
- THURNEISEN, Eduard 1922: *Dostojewski*. München.
- TICHOMIROV, B.I. 1994: O „christologii“ Dostoevskogo. In: *Dostoevskij. Materialy i issledovanija*. Bd. 11. Sankt Petersburg, 102-121.
- TIDBALL, Patrick 2004: *Zeiterfahrung bei Dostoevskij und bei Camus*. Berlin.
- TIHANOV, Galin 1999: Ethics and Revolution: Lukács's Responses to Dostoevsky. In: *The Modern Language Review*. 94, 3, 609-625.
- TIHANOV, Galin 2000: *The Master and the Slave. Lukács, Bakhtin, and the Ideas of Their Time*. Oxford und New York.
- TIHANOV, Galin 2002: Sovremennij stroj na zare globalizacii: Karl Šmitt i Aleksandr Kožev. In: *Evropa. Žurnal pol'skogo istituta međunarodnyh del*. 3, 4, 93- 116.
- TILLICH, Paul 1926: *Das Dämonische, Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*. (=Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 119) Tübingen. Auch in: *Gesammelte Werke*, Band VI, 42-71.
- TILLICH, Paul 1971: *Begegnungen*. (=Gesammelte Werke. Bd. 12), Berlin.
- TISCHNER, Józef, 1989: *Das menschliche Drama*. München.
- TISCHNER, Józef 1990: *Filosofia dramatu*. Paris
- TISCHNER, Józef 1998: *Filosofia dramatu*. Kraków.
- TODD, Olivier 1996: *Albert Camus. Une vie*. Paris.
- TOLSTAJA, Katja 2005: Kaleidoscope: the early dialectical theology and Dostoevsky. In: *Zeitschrift für Dialektische Theologie*, 21, 126-138.

- TRUBECKOJ, Nikolaj 1964: *Dostoevskij als Künstler*. London, Den Haag, Paris.
- TSCHIZEWSKI, Dimitrij 1929: Schiller und die „Brüder Karamazov“. In: *Zeitschrift für slavische Philologie*. Bd. VI, 1-24.
- TUMENAITE, Ruta o.J.: *Two Existentialists: Antanas Maceina and Juozas Girnius*. www.crvp.org/book/Series04/IVA-17/chapter_xii.htm (5.8.2008)
- TUNIMANOV, Vladimir 2004: *Dostoevskij i russkie pisateli XX veka*. Sankt-Peterburg.
- TURGENJEFF, Iwan o.J.: Christus. In: ders., *Gedichte in Prosa*. Übertragen von Th. Com-michau. Leipzig.
- TURRIAN, Marysia 1950: *Dostojewskij und Franz Werfel. Vom östlichen und westlichen Denken*. (=Sprache u. Dichtung, Bd. 73) Bern.
- UFFELMANN, Dirk 1999: *Die russische Kulturosoophie*. Frankfurt a.M.
- UGLIK, Jacek 2005: Prawosławie i katolicyzm oczyma Fiodora Dostojewskiego. In: *Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne*. 18, 119-27.
- UVARY-MAIER, Erika 1970: *Studien zum Frühwerk Ilja Erenburgs. Der Roman „Chulio Churenito“*. Zürich.
- VASSENA, Raffaella 2007: *Reawakening National Identity. Dostoevskii's Diary of a Writer and its Impact on Russian Society*. Bern.
- VETLOVSKAYA, Valentina 1977: Dostoevskij i poëtičeskij mir drevnej Rusi. Literaturnye i fol'klornye istočniki „Brat'jev Karamazovyh“. In: *TODRL*. 28, 296- 307.
- VETLOVSKAYA, Valentina 1977a: *Poëtika romana „Brat'ja Karamazovyj“*. Leningrad.
- VETLOVSKAYA, Valentina 1978: Tvorčestvo Dostoevskogo v svete literaturnych i fol'k-lornych parallelej. „Stroitel'naja žertva“. In: *Mir. Fol'klor. Literatura*. Leningrad, 81-113.
- VETLOVSKAYA, Valentina 1983: „Pater Seraphicus“. In: *Dostoevskij. Materialy i issledovanija*. Bd. 5, Leningrad, 163-178.
- VETLOVSKAYA, Valentina 1984: Alyosha Karamazov and the Hagiographic Hero. In: Robert Louis JACKSON (Hrg.), *Dostoevsky. New Perspectives*. Englewood Cliffs (New York), 206-226.
- VETLOVSKAYA, Valentina 2000: „Ideal Madonny“ v „Brat'jach Karamazovyh“. In: *Dostoevskij. Materialy i issledovanija*. Bd. 15, St. Peterburg, 305-326.
- VIL'MONT, Nikolaj N. 1966: Dostoevskij i Šiller. In: *Velikie sputniki. Literaturnye etjudy*. Moskau, 221-245.
- VLADIV-GLOVER, Slobodanka 1999: Sakral'noe v „Brat'jach Karamazovyh“ – vero-ispovedanie ili fenomenologija soznaniya? In: K.A. STEPANJAN (Hrg.), *Dostoevskij i miorovaja kul'tura*. Al'manach Nr. 12. Moskau, 7-12.
- VOGUÉ, Eugène-Melchior de 1886: *Le roman russe*. Paris.
- VOLOŠINOV, Valentin 1927: *Frejdzizm. Kritičeskij očerk*. Moskau, Leningrad.
- VOLYNSKIJ, Akim L. 1990: Čelovekobog i bogočelovek. In: Boris M. BORISOV und Arse-nij B. ROGINSKIJ 1990, 74-85.
- WAGNER, Frank 2004: Anna Seghers' Aufsatz zu Dostojewskijs „Großinquisitor“ und ihr Erzählungsentwurf „Der gerechte Richter“. *Gewissensfragen im Sozialismus*. In: *Jahrbuch Argonautenschiff*, 57-69.

- WANNER, Fritz 1988: *Leserlenkung, Ästhetik und Sinn in Dostoevskijs Roman „Die Brüder Karamazov“*. München.
- WATZLAWICK, Paul 1976: *Wie wirklich ist die Wirklichkeit - Wahn, Täuschung, Verstehen*. München.
- WEBER, Max 1919: *Politik als Beruf*. München und Leipzig.
- WEBER, Max 1971: Politik als Beruf. In: ders., *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen.
- WELLEK, René 1962: *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs (N.J.).
- WENDE, Waltraut 1996: Anna Seghers – Der gerechte Richter (1957/1990). Fragmentarische Systemkritik einer überzeugten Sozialistin. In: *Lili. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*. 103, 146-158.
- WERFEL, Franz 1913: *Die Versuchung. Ein Gespräch des Dichters mit dem Erzengel und Luzifer*. Leipzig.
- WERFEL, Franz 1967: *Das lyrische Werk*. Hrg. v. Adolf D. KLARMANN (=Gesammelte Werke), Frankfurt a.M.
- WERFEL, Franz 1970: *Die Versuchung. Ein Gespräch des Dichters mit dem Erzengel und Luzifer*. In: Heinz SCHÖFFLER (Hrg.), *Der jüngste Tag. Die Bücherei einer Epoche*. Frankfurt a.M., 1-32.
- WERFEL, Franz 1975: *Zwischen Oben und Unten. Prosa – Tagebücher – Briefe – Aphorismen. Literarische Nachträge*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Adolf D. KLARMANN. München.
- WHITCOMB, Curt M. 1992: The Temptation of Miracle in „Brat’ja Karamazovy“. In: *The Slavic and East European Journal*, Bd. 36, 2, 189-201.
- WISSEMAN, Heinz 1962: Die Idee des Übermenschen in Dostoevskijs Legende vom Großinquisitor. In: *Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft*, 31, 61-75.
- WÓJCIAK, Monika 2006: W poszukiwaniu korzeni zła. Czesław Miłosz i rosyjscy myśliciele. In: *Zeszyty Literackie*. 94, 96-101.
- WÓJCIAK, Monika 2005: Miłosz, Dostojewski i Rosja. In: *Polonistyka*, 1, 31-37.
- WOLF, Alfred Peter o.J.: *Seine Lieben will ER besuchen. Leseszene frei nach „Der Großinquisitor“ von F.M. Dostojewski*. (=Bärenreiter-Spieltexte) Kassel.
- WOLF, Emmy 1962: *Dostojewskijs „Legende vom Großinquisitor“*. Zur katholischen Dostojewskij-Interpretation der ersten Nachkriegsjahre. Berlin (Ost), Diss. an der Humboldt-Universität.
- WOLYNSKI, A. 1920: *Im Reich der Karamasoffs*. München.
- WÖRN, Dietrich 2004: Vjačeslav Ivanovs Dostoevskij-Deutung und die spätantik-mittelalterliche hermeneutische und theologische Tradition. In: Renate HANSEN-KOKORUŠ und Angela RICHTER (Hrg.), *Mundus narratus. Festschrift für Dagmar Burkhart zum 65. Geburtstag*. Frankfurt a.M. u.a., 197-207.
- WOŹNY, Aleksander 1993: *Bachtin. Między marksistowskim dogmatem a formacją prawosławną. Nad studium o Dostojewskim*. Wrocław.

- ZACHAROV, Vladimir N. 1997: "Brat'ja Karamazovy": metafizika teksta. In: Horst-Jürgen GERICK (Hrg.), „*Die Brüder Karamazov*“. *Dostoevskijs letzter Roman in heutiger Sicht*. Dresden, 213-227.
- ZACHAROV, Vladimir N. 2004: Osanna v gornile somnenij. In: F.M. DOSTOEVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij*. Bd. 14, Moskau, 694-710
- ZAGREBELSKY, Gustavo 2003: *La leggenda del grande inquisitore*. Brescia.
- ZANDER, Hans Conrad 2007: *Kurzgefaßte Verteidigung der Heiligen Inquisition*. Gütersloh.
- ZEHL ROMERO, Christiane 2003: *Anna Seghers. Eine Biographie. 1947-1983*. Berlin.
- ZIMMERMANN, Hans Dieter 1992: Zur Aktualität von T.G. Masaryk. In: *Sprache im technischen Zeitalter*. 124, 411-415.
- ZWEIG, Stefan 1913: Der Märtyrer (Dostojewski. 22. Dezember 1849). In: *Inselalmanach für das Jahr 1913*. Leipzig.
- ZWEIG, Stefan 1999: Dostojewski. In: ders., *Drei Meister*. Frankfurt a.M., 87-212.
- ZYTARUK, George J. 1971: *D. H. Lawrence's Response to Russian Literature*. The Hague.

Studia Slavica Oldenburgensia

herausgegeben von Rainer Grübel, Gerd Hentschel und Gun-Britt Kohler

Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Fakultät III, Institut für Fremdsprachenphilologien

Es liegen folgende Bände vor:

Bd. 1 / Funktionswörter im Polnischen / Maciej Grochowski; Gerd Hentschel. – 1998. – XV, 259 S.: graph. Darst.
ISBN 3-8142-0629-0 / EUR 11.30

Bd. 2 / Lexikologie und Sprachveränderung in der Slavia / M. Giger ; T. Menzel ... – 1998. – VIII, 228 S.: graph. Darst.
ISBN 3-8142-0639-8 / EUR 11.30

Bd. 3 / Diversität und Kontinuität: die Entwicklung des russischen historischen Versepos im 18. Jahrhundert / Eddy Weeda. – 1999. – VIII, 312 S. – Literaturverz. S. 293–312
ISBN 3-8142-0656-8 / EUR 11.30

Bd. 4 / Variierende Markierung von Nominalgruppen in Sprachen unterschiedlichen Typs / Winfried Boeder; Gerd Hentschel (Hrsg.). – 2001. – VI, 411 S.
ISBN 3-8142-0739-4 / EUR 15.40

Bd. 5 / Flexionsmorphologischer Wandel im Polnischen: eine Natürlichkeitstheoretische Untersuchung auf allgemeinslavistischem Hintergrund / Thomas Menzel. – 2000. – III, 369 S.
ISBN 3-8142-0731-9 / EUR 11.30

Bd. 6 / Untersuchungen zur Morphologie und Syntax im Slavischen: Beiträge zur dritten Tagung der Europäischen Slavistischen Linguistik (POLYSLAV) Torun/Thorn 1999 / H. Bartels ... – 2001. – VI, 221 S.
ISBN 3-8142-0740-8 / EUR 12.80

Bd. 7 / Ödipus im Glück: zur Poetik von Aleksej Skaldins Roman „Stranstvija i priključenija Nikodima starsego“ („Reisen und Abenteuer Nikodims des Älteren“) / Arne Ackermann. – 2001. – VII, 284 S.
ISBN 3-8142-0761-0 / EUR 10.30

Bd. 8 / On prepositions / Ljiljana Saric ... (eds.). – 2001. – VIII, 327 S.: graph. Darst.
ISBN 3-8142-0777-7 / EUR 12.30

Bd. 9 / Studies on the syntax and semantics of Slavonic languages: papers in honour of Andrzej Boguslawski on the occasion of his 70th birthday / ed. by Viktor S. Chrakovskij ... Gerd Hentschel. – 2001. – XIII, 459 S.: Ill., graph. Darst. – Bibliogr. Andrzej Boguslawski S. [1–10]. – Literaturangaben
ISBN 3-8142-0796-3 / EUR 15.30

Bd. 10 / Wörterbuch der deutschen Lehnwörter im Teschener Dialekt des Polnischen / Thomas Menzel; Gerd Hentschel. – 2003. – XXXV, 408 S.
ISBN 3-8142-0857-9 / EUR 15.40

Bd. 11 / Präpositionen im Polnischen: Beiträge zu einer gleichnamigen Tagung Oldenburg, 8. bis 11. Februar 2000 / Gerd Hentschel; Thomas Menzel. –2003. – XI, 417 S. – Literaturangaben. – ISBN 3-8142-0858-7 / EUR 15.40

Bd. 12 / Dativ oder Präposition: Zur Markierungsvariation im Kontext adjektivischer Prädikate im Deutschen, Russischen und Polnischen / Hauke Bartels. – 2005. – X, 287 S. – Literaturangaben. ISBN 3-8142-0972-9 / EUR 12.80

Bd. 13 / Gabe und Opfer in der russischen Literatur und Kultur der Moderne / Rainer Grübel; Gun-Britt Kohler. – 2006. – XII, 563 S. – Beitr. teilw. in Kyrill. ISBN 978-3-8142-2048-2 / EUR 20.80

Bd. 14 / Der poetische Sprachentwurf bei Iosif Brodskij: eine Untersuchung der expliziten und impliziten Poetik / Wiebke Wittschen. – 2007. – 203 S. ISBN 978-3-8142-2056-7 / EUR 10.00

Bd. 15 / Michail Geršenzon: seine Korrespondenzen und sein Spätwerk als Fokus russischer Hochmoderne und russischer Revolution / Rainer Grübel (Hrsg.). – 2007. – 285 S. ISBN 978-3-8142-2091-8 / EUR 12.80

Bd. 16 / Secondary predicates in Eastern European languages and beyond / Christoph Schroeder, Gerd Hentschel, Winfried Boeder (eds.). 2008. – 449 S. ISBN 978-3-8142-2133-5 / EUR 16.80

Bd. 17 / Belarusian Trasjanka and Ukrainian Suržyk: structural and social aspects of their description and categorization / Gerd Hentschel; Siarhiej Zaprudski (eds.). – 2008. – IX, 133 S. ISBN 978-3-8142-2131-1 / EUR 9.80

Bd. 18 / Dostojewskis Legende vom Großinquisitor /Rosanow, W.; Grübel, R. (Hrsg.). – 2009. – 446 S. ISBN 978-3-8142-2143-4 / EUR 19.80

Außerhalb der Reihe:

Gehrman, Maria / Hentschel, Gerd / Menzel, Thomas

Textlehrbuch zum Altpolnischen. – 1999. – 169 S.

ISBN 3-8142-0675-4 / EUR 10.30

Verlag/ Vertrieb:

BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Postfach 2541, 26015 Oldenburg

email: bisverlag@uni-oldenburg.de

Internet: www.bis-verlag.de

WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH
SONDERBÄNDE

Hrsg. Von AAGE A. HANSEN-LÖVE und TILMANN REUTHER

22. J. FARYNO, Poëtika Pasternaka, 1989, 316 S., € 29,65
24. Studies in the Life and Works of Mixail Kuzmin, 1989, 212 S., € 17,90
25. G. NEWEKLOWSKY, Der kroatische Dialekt von Stinatz. Wörterbuch, 1989, 220 S., € 21,47
26. Ju.K. ŠČEGLOV, Romany I. Il'fa i E. Petrova, t. 2, Zolotoj telenok, 1991, 336 S., € 24,54
29. V.N. TOPOROV, A.S. Puškin i Goldsmith, 1992, 222 S., € 29,65
30. S. EL'NICKAJA, Poëtičeskij mir Cvetaevoj, 1991, 396 S., € 33,23
31. Psychopoetik. Tagungsbeiträge München 1991, Hg. A. Hansen-Löve, 1992, 574 S., € 38,35
32. Marina Cvetaeva. Stat'i i teksty, Hrg. Lev Mnuchin, Moskau-Wien, 1992, 262 S., € 30,68
33. Festschrift für V.Ju. Rozencvejk zum 80. Geburtstag, 1992, 294 S., € 33,23
34. W. KOSCHMAL, Vom Dialog in der Epik zum epischen Dialog. Evolution der Redeformen in der russischen Literatur des 11. bis 18. Jahrhunderts, 1992, 218 S., € 29,65
35. Andrej NIKOLEV, Sobranie proizvedenij, 1993, 364 S., € 30,68
36. Russkaja literatura na francuzskom jazyke XVIII–XIX vekov / La littérature russe d'expression française XVIII–XIX siècles, Hg. Ju.M. Lotman, V.Ju. Rozencvejk, Wien-Moskau 1994, 454 S., € 35,79
37. Linguistische Beiträge zur Slawistik aus Deutschland und Österreich, (II. JungslawistInnen-Treffen Leipzig 1993), Hg. U. Junghanns, 1995, 295 S., € 30,68
- 38/1. I.A. MEL'ČUK, Kurs obščej morfologii, Čast' 1: Slovo, Wien-Moskau 1997, 406 S., € 50,11
- 38/2. I.A. MEL'ČUK, Kurs obščej morfologii, Čast' 2: Morfolog. značenija, Wien-Moskau, 1998, 544 S., € 50,11
- 38/3. I.A. MEL'ČUK, Kurs obščej morfologii. Tom III (Časti 3 i 4), Wien-Moskau 2000, 368 S., € 50,11
- 38/4. I.A. MEL'ČUK, Kurs obščej morfologii. Tom IV (Čast' 5), Wien-Moskau 2001, 584 S., € 60,33
39. I.A. MEL'ČUK, Russkij jazyk v modeli "Smysl→Tekst", Wien-Moskau 1995, 684 S., € 38,35
40. N.N. PERCOVA, Slovar' neologizmov V. Chlebnikova, Wien-Moskau 1995, 560 S., € 40,90
41. Orthodoxie, Heterodoxie, Häresie, Motiv und Struktur in den slavischen Literaturen, Beiträge der Tagung 6.–9. Sept. 1994 in Fribourg, Hg. R. Fieguth, Wien 1996, 411 S., € 35,79
42. D.A. PRIGOV, Sobranie stichov, t.1, Gedichte 1–153, 1963–1974, Wien 1996, 230 S., € 25,56
43. D.A. PRIGOV, Sobranie stichov, t.2, Gedichte 154–401, 1975–1976, Wien 1997, 334 S., € 25,56
44. "MEIN RUSSLAND". Literarische Konzeptualisierungen und kulturelle Projektionen, Beiträge der gleichnamigen Tagung, München 1996, München 1997, 526 S., € 40,90
45. V.V. DUBIČINSKIJ, Teoretičeskaja i praktičeskaja leksikologija, Wien-Charkov, 1998, 160 S., € 20,45
46. G.M. ZEL'DOVIČ, Russkie vremennye kvantifikatory, Wien 1998, 190 S., € 23,01
48. D.A. PRIGOV, Sobranie stichov, t.3, Gedichte 402–659, 1977, Wien 1999, 341 S., € 25,56
49. S.A. GRIGOR'EVA, N.V. GRIGOR'EV, G.E. KREJDLIN, Slovar' jazyka russkich žestov, Moskva: Jazyki russkoj kul'tury, Moskau-Wien 2001, 256 S., € 35,79
50. I. SANDOMIRSKAJA, Kniga o rodine, Wien 2001, 281 S., € 28,12

51. Minimalismus. Zwischen Leere und Exzess (Tagungsbeiträge des Symposiums vom 11. bis 13. November 1999, Berlin), Hg. M. Goller, G. Witte, 2001, 522 S., € 43,46
52. BOSNIEN-HERZEGOVINA: Interkultureller Synkretismus, Hg. N. Moranjak-Bamburać, Wien-München 2001, 310 S., € 35,79
53. **Jazyk ruskogo zarubež'ja**, Hg. E.A. Zemskaja, M.Ja. Glovinskaja, Moskau-Wien 2001, € 46,02
54. Kultur. Sprache. Ökonomie. Beiträge zur gleichnamigen Tagung Wien 1999, Hg. W. Weitlaner, Wien 2001, 512 S., € 43,46
55. Gender-Forschung in der Slawistik, Beiträge der Konferenz Gender – Sprache – Kommunikation – Kultur, Jena 2001, Hg. J. van Leeuwen-Turnovcová et al., Wien 2002, 644 S., € 50,00
56. Schriften – Dinge – Phantasmen. Literatur und Kultur der russischen Moderne, Hg. M. Goller, S. Strätling, München 2002, 430 S., € 50,00
57. Bosanski – Hrvatski – Srpski. Hg. G. Neweklowski, Wien 2003, 326 S., € 40,00
58. D.A. PRIGOV, Sbranie stichov, t. 4, Gedichte, 660-845, 1978, Wien 2003, 229 S., € 25,00
59. ISAČENKO A.V., Grammatičeskij stroj ruskogo jazyka v sopostavlenii s slovackim. Morfologija, I-II, Moskau-Wien 2003, 570 S., € 72,00
60. **Novyj ob'jasnitel'nyj slovar' sinonimov ruskogo jazyka**, 2-e izd., ispr. i dop. pod obščim rukovodstvom akademika Ju.D. Apresjana, Moskau-Wien, 2004, LXVIII + 1418 S., € 95,00
61. **J. KURSELL**, Schallkunst. Eine Literaturgeschichte der Musik in der frühen russischen Avantgarde, München-Wien 2003, 344 S., € 40,00
62. **Nähe schaffen, Abstand halten**, Zur Geschichte der Intimität in der russischen Kultur, Hg. von N. Grigor'eva, Sch. Schahadat, I. P. Smirnov, München-Wien 2005, 508 S., € 50,00
63. FRaktur, Gestörte ästhetische Präsenz in Avantgarde und Spätavantgarde, Hg. A. Hennig, B. Obermayr, G. Witte, Wien-München 2006, 393 S., € 42,80
64. **The Imprints of Terror**, Anna Brodsky, Mark Lipovetsky and Sven Spieker (eds.) The Rhetoric of Violence and the Violence of Rhetoric in Modern Russian Culture, Wien-München 2006, 286 S., € 40,00
65. Ethnoslavica. Festschrift für G. Neweklowsky, Hg. J. Reinhart, T. Reuther, Wien 2006, 361 S., € 35,00
66. Sprache und Diskurs in Wirtschaft und Gesellschaft: Slawische Perspektiven, Hg. U. Doleschal / E. Hoffmann / T. Reuther, München-Wien 2007, 323 S., € 48,00
68. T. ZIMMERMANN, Abstraktion und Realismus im Literatur- und Kunstdiskurs der russischen Avantgarde, Wien-München 2007, 380S., € 42,00
69. Meaning-Text Theory 2007. Proceedings of the 3rd International Conference on Meaning-Text Theory, Klagenfurt, Mai 20-24, 2007, G. Kim, T. Reuther, L. Wanner (Eds.), München-Wien 2007, S.468, € 42,00 (i.D.).
70. V. HALSER, Den Tod schreiben. Musikalische Thanatopoetik in den späten Streichquartetten von Dmitrij Šostakovič, Wien-München 2008, 330 S., € 40,00
71. Der dementierte Gegenstand. Artefaktskepsis der russischen Avantgarde zwischen Abstraktion und Dinglichkeit. Hg. von A. Hennig, G. Witte, Wien 2008, 522 S., € 49,00.
73. S. Del GAUDIO, On the Nature of Suržyk: a Double Perspective / Der Suržyk aus synchronischer und diachronischer Perspektive, Wien-München 2008, (i.D.)

Order from: Kubon & Sagner, Buchexport-Import GmbH, D-80328 München

Dieser Band bietet erstmals den vollständigen deutschen Text der Monographie des russischen Schriftstellers, Philosophen und Journalisten Wassili Rosanow über die Parabel „Der Großinquisitor“, das Kernstück von Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasoff“. Er hat vor einem Jahrhundert die Dostojewski-Forschung angestoßen und fordert sie bis auf den heutigen Tag heraus.

Angeschlossen sind zwei mit dieser Schrift verbundene provokative Essays von Rosanow über Nikolaj Gogol. Sie standen am Anfang der Gogol-Philologie.

Außerdem enthält der Band ein ausführliches Nachwort des Herausgebers, das in sechzig Einzelbetrachtungen historischen Einblick gewährt in die intensive und weitläufige Rezeption dieser Parabel in europäischer und angloamerikanischer Literatur, Philosophie, Religionswissenschaft, Staatsrechtslehre, Psychologie, Literatur- und Kommunikationswissenschaft.

ISBN 978-3-8142-2143-4