

ROMANO GUARDINI  
DER MENSCH  
UND  
DER GLAUBE

Klar, redlich, eindringlich, Verstand wie Gefühl befriedigend, gibt dieses Werk eine Darstellung und zugleich eine Verwirklichung des Religiösen.

Aus der religiös ungemein reichen Welt Dostojewskijs, dieses uns nächsten visionären und vielleicht prophetischen Mannes, gewinnt Guardini lebendigen Gegenstand für seine Fragen und Antworten, die faßbare Gestaltung von Volk, Heidentum, Heiligem, Gottlosem und Gotterfülltem. Wenn ein Buch unserer Tage — soweit es überhaupt möglich ist — verständlich macht, was auf dem Grund der Seele, in der Tiefe der Zeit vor sich geht, dann dieses Buch, und das mit der ganzen Verantwortung, die heute so viele im Munde haben und so wenige in ihrem Wort und in ihrer Führung.

VERLAG JAKOB HEGNER IN LEIPZIG

ROMANO GUARDINI  
DER MENSCH UND DER GLAUBE

ROMANO GUARDINI  
DER MENSCH UND DER GLAUBE  
VERSUCHE ÜBER DIE RELIGIÖSE  
EXISTENZ IN DOSTOJEWSKIJS  
GROSSEN ROMANEN

VERLAG JAKOB HEGNER IN LEIPZIG

MEINEM BRUDER GINO ZU EIGEN



1988.3316  
(B5438)

Imprimi permittitur

Budissae, die 7. Novembris 1938

Nr. 7210

+ Petrus Legge  
Episcopus Misnensis

## INHALT

<i>Vorbemerkung</i>		Seite
Das Religiöse in der Welt Dostojewskijs. . . . .	11	11
 <i>Erstes Kapitel</i>		
Das Volk und sein Weg ins Heilige. . . . .	19	19
1. Das Volk . . . . .	21	21
2. Die frommen Frauen . . . . .	30	30
3. Heidentum . . . . .	38	38
 <i>Zweites Kapitel</i>		
Die Stillen und die große Annahme . . . . .	45	45
1. Volk und Einzelne . . . . .	47	47
2. Sonja Andrejewna . . . . .	49	49
3. Sonja Semenowna . . . . .	61	61
 <i>Drittes Kapitel</i>		
Die geistlichen Männer . . . . .	79	79
1. Das Volk und die geistlichen Männer. . . . .	81	81
2. Makar der Pilger . . . . .	84	84
3. Der Staretz Sossima . . . . .	98	98
 <i>Viertes Kapitel</i>		
Der Cherub. . . . .	119	119
1. Der Zusammenhang mit dem Bisherigen . . . . .	121	121
2. Aljoscha Karamasoff . . . . .	122	122
3. Die Wahrheit und der Engel . . . . .	129	129
 <i>Fünftes Kapitel</i>		
Empörung . . . . .	149	149
1. Das Poem vom Großinquisitor und sein Dichter . . . . .	151	151
2. Iwan Karamasoff . . . . .	170	170
3. Die Legende und der Problemzusammenhang . . . . .	209	209

	Seite
<i>Sechstes Kapitel</i>	
Gottlosigkeit . . . . .	213
1. Vorbemerkung . . . . .	215
2. Kirilloff . . . . .	217
3. Die Endlichkeit und das Nichts . . . . .	248
4. Stawrogin . . . . .	256

*Siebentes Kapitel*

Ein Christussymbol . . . . .	311
1. Die Fragestellung . . . . .	313
2. Mjchkins Persönlichkeit . . . . .	317
3. Der Sinn der Gestalt . . . . .	325
Nachwort . . . . .	369

VORBEMERKUNG  
DAS RELIGIÖSE IN DER WELT  
DOSTOJEWSKIJS

*Das Religiöse in der Welt Dostojewskijs*

Die sieben Kapitel dieses Buches wollen vom religiösen Dasein und seiner Problematik handeln, wie es uns in Dostojewskijs großen Schöpfungen begegnet: In den Romanen „Rodion Raskolnikow“, „Der Idiot“, „Die Dämonen“, „Der Jüngling“ und „Die Brüder Karamasoff“. Ich möchte eine kurze Bemerkung vorausschicken.

Wer den Versuch macht, über das Religiöse in Dostojewskijs Werk zu handeln, sieht bald, daß er sich nichts weniger als dessen ganze Welt zum Gegenstande genommen hat. Wohl keine nur irgendwie hervortretende Gestalt, kein für das Gesamtgefüge der betreffenden Schöpfung wichtiges Begebnis finden sich darin, die nicht ohne weiteres oder doch durch kurze Vermittlung hindurch religiös bedeutungsvoll wären. Im Letzten sind Dostojewskijs Menschen durch religiöse Mächte und Motive bestimmt; ihre eigentlichen Entscheidungen fallen von dort her. Mehr als das: Seine Welt als „Welt“, der Zusammenhang ihrer Wirklichkeiten und Werte und ihre ganze Atmosphäre sind im Grunde religiöser Natur. . . Was es bedeutet, diese Welt erfassen zu wollen, wurde mir klar, als ich mich Sommer 1930 in einer zweistündigen Vorlesung, also in fünfundzwanzig Stunden, vergeblich mühte, über die Fülle des Gegenstandes Herr zu werden. Die Welt der fünf großen Romane — vollends wenn man, und sei es auch nur gelegentlich, die anderen Schriften hinzuzieht — ist von einem Reichtum zum Versinken. Überall drängen sich die Gestalten, ziehen die Schicksale ihre Bahn, weben die Symbole. . . Und wenn man auch nach einiger Zeit bemerkt, daß bestimmte Motive in der Zeichnung der Gestalten, bestimmte Grund-

formen im Aufbau der Beziehungen und Situationen, bestimmte Hauptgedanken in der Deutung von Welt und Menschendasein immer wiederkehren, so sind diese ordnenden Momente doch nicht viel mehr als spärliche Wegweiser in einem riesenhaft wuchernden und endlos sich dehrenden Walde.

Ich möchte also sagen, wie ich mich zurechtzufinden suchte; so wird der Zusammenhang deutlicher, worin die einzelnen Kapitel dieses Buches stehen.

Zuerst war dem Bilde nachzuspüren, das Dostojewskij vom Menschen hat. Dabei ergab sich, daß die gewohnten psychologischen Begriffe, wie Intellekt, Intuition, Phantasie, Wille, Tat, Schöpfung, Gefühl und Leidenschaft in einem viel schwebenderen Sinne gebraucht werden müssen, als wir es zu tun pflegen, weil es hier diese Aktformen rein offenbar nicht gibt, vielmehr in jeder von ihnen die anderen mitgegeben sind. So sehr, daß man weiter kommt, wenn man nicht nach den Einzelakten des Menschen, sondern nach den Schichten seines Gesamtwesens fragt: Also etwa nach dem leiblichen und dem abstrakten Leben, nach Herz und Seele, nach dem Leben des Traumes und des Symbols, nach dem Leben des Geistes und nach dem Pneumatischen.

Bedeutungsvolle Aufschlüsse brachte dann die Frage, wie in den Menschen Dostojewskijs die Person gebaut sei, zumal wenn man ihre Struktur mit der uns vertrauten abendländischen vergleicht; weiter, wie Person zu Person stehe, und wie der Einzelne in den Ganzheitszusammenhängen. Man sieht mit Erstaunen, wie breit, wie verwickelt, wie labil und wieder wie elastisch diese personalen Gefüge sind, und gewinnt daraus die wichtigsten Aufschlüsse für das Verständnis der Romanzusammenhänge selbst; dar-

über hinaus aber auch für die Probleme des Aufbaues und der Gefährdung der Person überhaupt.

Daran schloß sich die Frage nach den verschiedenen Lebens- und Kulturgebieten und ihrem Verhältnis zueinander; unter anderem mit dem Ergebnis, daß in der Dostojewskijschen Welt die eigentlich tragenden, festigenden, schützenden Bereiche des alltäglichen Daseins, von der Arbeit angefangen, auszufallen scheinen. So scheinen die Menschen in besonderer Weise dem Schicksal und den religiösen Mächten ausgesetzt.

Weiter galt es, die Grundwirklichkeiten des Daseinsgefüges herauszulösen; also Fragen zu stellen wie diese: Was bedeuten in Dostojewskijs Welt die Natur, das All, die Erde, die Sonne, Bäume und Pflanzen, das Land, die Tiere? Was ist das Volk? Was die Mutter, das Kind, der Knabe und das Mädchen? Wie sieht Dostojewskij den Erwachsenen und den Greis? Kennt er die mündig gewordene Persönlichkeit, und wie ist die gebaut? Was bedeuten Schmerzen und Übel in ihren verschiedenen Formen: Krankheit, Armut, Trunksucht, seelisches Leid, soziale Deklassierung, Narrheit, Wahnsinn? Was ist das Böse: also Sünde, Verbrechen, Verdorbenheit, Niedrigkeit und Gemeinheit, bis zum Bösen als Macht, zum Satanischen? Nicht zu übersehen die Frage nach dem Gespenstischen und der Wirrnis . .

Von da richtete sich der Blick auf die einfachsten und zugleich intensivsten Daseinsphänomene: Leben, Sein, Zeit und Ewigkeit; auf die Erscheinungen des Existenzrandes: Tod, Vergänglichkeit, Nichts; auf die Krisenlinien des Daseins, gebildet durch Langeweile, Müdigkeit, Ekel, Angst, Verzweiflung, Dumpfheit, Verlorenheit . .

Endlich wandte sich die Untersuchung den in Dostojewskijs Welt geltenden Werten zu, vor allem den



edelsten: Ehre, Vornehmheit, Aufrichtigkeit, Unschuld und Freiheit, Liebe, Demut und Freude, woran sich dann die „hohen Dinge“ reihten: Das Licht, das Gute, die Schönheit, die Einheit und die Stille. Dem allen schloß sich die Frage nach dem eigentlich Religiösen an. Sie führte zum Versuch einer Phänomenologie der religiösen Akte und Existenzformen, dargestellt im Gesamtgewebe des „rückverbundenen Daseins“.

Dabei zeigte sich, daß alle oben angedeuteten Momente, sobald es nur irgendwie in die Tiefe ging, von religiöser Valenz gesättigt waren. Und um so mehr, je näher dem Elementaren sie lagen, so daß Wirklichkeiten wie Sonne, Erde, Baum und Tier; Existenzfaktoren wie Freude, Krankheit, Leid; Einbegreifungen wie Leben und Sein; gar die Erscheinungen der Grenze wie Tod, Vergänglichkeit und Nichts von einem sehr bald erreichten Punkt ab durch und durch religiös waren.

Die Fülle der Gestalten, die überall wühlende Problematik bedrängte und verwirrte den Blick; so wurde eine ordnende und verbindende Linie nötig. Ich glaubte sie in dem Verhältnis zu finden, worin die einzelnen Persönlichkeiten zu Erde und Volk und zu den Grundmächten des Daseins stehen.

Die Linie dieses Verhältnisses beginnt mit Menschen, die in jenem Zusammenhange ganz aufgehen, stumm gleichsam. Sie führt weiter zu solchen, bei denen diese Verbundenheit bewußt wird, sich gliedert, in Spannungen auseinandertritt, bis zu jenen, in denen sie durchaus „Kultur“ wird, ohne aber doch ihre Substanz zu verlieren. Diesem Wege folgen die vier ersten Kapitel des Buches, die beim „Volk“ und einzelnen Gestalten daraus beginnen; von ihnen

zu den beiden Sonjen, dann zu den homines religiosi, und endlich zu Aljoscha Karamasoff führen. Auf die gleiche Linie sind aber auch solche Gestalten bezogen, in denen jene Grundsubstanz gefährdet wird, verdünnt, verzerrt, zerrüttet, einzelne Momente daraus ins Extrem getrieben, doktrinär übersteigert, usf. Schon im ersten Kapitel werden gewisse Überspannungen und Verzerrungen begegnet, welche das, was „Volk“ und „Natur“ ist, ins Pathologische und Pagane treiben. Das fünfte Kapitel geht dem Affekt der Auflehnung gegen Gott und gegen das Sittengesetz und zugleich dem Phänomen des Dämonischen nach, wie sie in der Gestalt von Iwan Karamasoff und der „Legende vom Großinquisitor“ hervortreten. Das sechste sucht an Persönlichkeiten aus den „Dämonen“ zu erfassen, was für Dostojewskij die „Gottlosigkeit“ bedeutet. Als aggressive Gottesleugnung, verbunden mit dem Willen zum Übermenschentum, im Ingenieur Kirilloffs; als nur negative Haltung, verbunden mit dem Phänomen der Lebensleere, in Nikolaj Stavrogin. In den Gestalten dieser beiden Kapitel tritt auch manches von der religiösen Problematik unserer eigenen Zeit hervor, und ich hoffe, daß einiges zu deren Aufhellung beigebracht werden konnte. Nicht in jene Linie einzufügen waren zwei Gestalten, die ihren Ort anderswo haben, aber dennoch Beziehung zu ihr halten: Nastassja Philippowna aus dem „Idioten“; eine Existenz, die wesenhaft unter der Kategorie der Vollendung steht — neben ihr, aus dem gleichen Roman, der Fürst Myschkin, für welchen die Grundbestimmung in seinem Verhältnis zur Person Christi liegt. Mit ihnen beschäftigt sich das letzte Kapitel.

Dieser Überblick war notwendig, sollte der Versuch,

in der Kürze, wie sie diesem Buche vorgeschrieben ist, über das religiöse Dasein bei Dostojewskij zu handeln, nicht als unverantwortbar erscheinen. Er wollte die Sicherheit geben, daß die Ausführungen der wenigen Kapitel auf hinreichend weit gespannte Koordinaten bezogen sind.

Was die Weise der Untersuchung angeht, so war ich darauf bedacht, ihn selbst zum Reden zu bringen, indem ich von Wort und Gebärde der Gestalten, von Verflechtung und Folge des Geschehens aus seiner Dichtung so viel zusammentrug, als nur irgend anging. Dadurch sind der angeführten Texte reichlich viele geworden; viele und zum Teil sehr ausgedehnte. Allein ich wußte mir anders keinen Rat. Denn daß der Leser auf bloße Seitenangaben hin die Bände herholen und, den Text mit der Analyse vergleichend, in die Arbeit der Interpretation mit eintreten werde — darauf habe ich nach meinen bescheidenen Erfahrungen nicht zu rechnen gewagt. Habe ich mich so möglichst nahe an den Text gehalten, und aus ihm herausgeholt, was ich erreichen konnte, so war ich dafür bedenkenlos genug, auf die Literatur über Dostojewskij, soweit es sich nicht um Information handelte, zu verzichten. Von den zahlreichen, zum Teil sicher bedeutenden Studien über Dostojewskij habe ich sehr wenig gelesen und auch von diesem Wenigen mich unabhängig gehalten. Wenn ich mich angeregt fühlte, habe ich es gesagt. Ich wußte mich in hinreichend nahem Kontakt mit den Werken selbst, so schien mir eine solche Selbständigkeit erlaubt. Andererseits erhebe ich keinen Anspruch auf wissenschaftliche Erschöpfung des Gegenstandes; darum fühle ich auch nicht die Pflicht, mich mit den Anschauungen der Dostojewskijforschung auseinanderzusetzen.

ERSTES KAPITEL  
DAS VOLK UND SEIN WEG  
INS HEILIGE

I. *Das Volk*

Das Wort „Volk“ drückt bei Dostojewskij den Inbegriff alles menschlich Echten, Tiefen, Tragenden aus. Volk ist die menschliche Ursphäre, wurzelhaft, stark und ehrwürdig. Zugleich ist Volk der Mensch in seiner Wehrlosigkeit, vom Schicksal beladen, von den Geschwinden und Geschickten ausgenutzt, von den Gewalttätigen gedrückt. Eben-  
darum ist es aber auch jene Form des Menschlichen, die den ewigen Dingen am nächsten steht, umgeben von hütender, göttlicher Liebe. Das Wort „Volk“ hat für Dostojewskij den gleichen ehrfürchtigen, schnsüchtigen, erbarmenden und aufrichtenden Klang, wie für alle großen Romantiker.

Das Volk steht in Beziehung zu den Elementen des Daseins. Es ist mit der Erde verwachsen. Es geht auf der Erde, arbeitet auf ihr und lebt durch sie. Es ist eingewoben in den Zusammenhang der Natur, in den Gezeiten des Lichtes und des Wachstums. Und es fühlt, vielleicht ohne Worte dafür zu haben, das All in seiner Einheit.

Das Volk ist, trotz Elend und Sünde, der echte Mensch; trotz aller Verwahrlosung kernhaft und gesund, weil in die Wesensgefüge des Daseins eingebettet – während der Gebildete, der „Westler“, der sich herauslöst, verkünstlicht haltlos und krank wird.

Der Mensch des Volkes steht im Kreislauf des Blutes, geöffnet dem Durchstrom des gemeinsamen Lebens in Familie, Gemeinde und Menschheit. Der Mensch des Volkes lebt in den Gesamtgeschehnissen des Schicksals. Er hat keine Möglichkeit, sich dem allen zu entziehen, fühlt sich aber auch nicht dazu getrieben. So ist sein Leben erfüllt von den Grundtatsachen

des Daseins, von den täglichen Dingen und von den einfachen, wesenthaltenden Freuden und Schmerzen.

Volk ist der unmittelbare und mit sich selbst einige Mensch. Es reflektiert nicht. Es lebt aus seiner Wurzel voran, in das Dasein hinein. Es denkt und fühlt nicht abstrakt, sondern in Gestalten und Geschnissen. Es folgt keiner Doktrin, sondern handelt aus dem konkreten Zustand, dem Jetzt und Hier. In ihm sind die Instinkte noch nicht beirrt; so besitzt es Richtung und Unterscheidungssinn. Die Kräfte des Schauens sind noch nicht zerstört; in seinem Leben steht das Symbol; die Vision kann noch zum Volke kommen und ihm den Sinn der Welt enthüllen. Es ist weise und seherisch, von den stillen, schaffenden Mächten belehrt.

So lebt das Volk und in ihm der Einzelne die ungebrochene Wirklichkeit des Daseins. Damit ist es diesem aber auch ausgeliefert. Es hat die Last des Daseins zu tragen. Die Frage, ob diese Last gerechtfertigt sei, stellt es nicht. Das Leben ist da mit seiner Schwere; die Techniken aber, sich ihr zu entziehen, kennt der Mensch noch nicht. So trägt er sie einfachhin, und darin wird er groß.

Das Volk ist preisgegeben, mühselig und beladen. Es mag schlau sein; aber das ist doch nur eine Schlaueit innerhalb jenes Eingefangenseins. Auch viel Böses lebt im Volke. Neben kindlichem Frohsinn und zartester Güte eine oft blitzartig losbrechende Leidenschaft, die sich zu sinnlosem Rasen steigern kann. Tücke und unvorhersehbare Zerstörung, tierische Wut, erbarmungslose Grausamkeit, wüste Trunksucht, Dumpfheit, Verfallenheit, alle schlimmen Mächte wirken in ihm — und dennoch, ja in alledem ist das Volk „kindlich gut“.

Im Grunde ist es für Dostojewskij, wie für alle Ro-

mantiker, ein mythisches Wesen. Jenes Volk, das er meint, sind wohl die begegnenden Menschen; aber hinter ihnen geht es in eine andere Sphäre, in ein Eigentliches, in den Urbereich hinab, und die wirklichen Menschen sind „Volk“ dadurch, daß in ihnen jene andere Sphäre zur Geltung kommt.

Dieses Volk ist Gott nahe.

In den einleitenden Bemerkungen wurde darauf hingewiesen, wie in der Welt Dostojewskijs die Elementartatsachen des Daseins, also Erde und Sonne, Tier und Pflanze, die Mutterschaft, das Leben des Kindes, Leid und Tod zum Religiösen stehen. Sie alle sind mit religiöser Valenz gefüllt. Sie bedeuten sich selbst, zugleich aber ein Anderes. Sie sind Weisen, wie das Geschaffene in das Andere eintaucht; Weisen der Angrenzung an das Andere, des Verbundenseins mit Gott. . . So muß das Volk in besonderer Art dieser religiösen Nähe geöffnet sein. Gott ist ihm nahe, weil es den Grundtatsachen des Daseins aufgetan ist; weil es in der Ungebrochenheit dieses Daseins steht, das zugleich Preisgegebenheit ist.

Drücken wir es genauer aus: Für dieses Empfinden hat Gott seine Schöpfung nicht losgegeben. Das religiöse Weltgefühl des Abendlandes scheint durch das Bewußtsein bestimmt zu sein, Gott habe die Welt fertig geschaffen, geschaffen durchaus, freigegeben in das Alleinstehen des rundherum Vollendeten, so sehr, daß sich das religiöse Verhältnis auf Distanz aufgebaut hat. Gleichsam aus Abstand geschaffen, scheinen Mensch und Welt sich im Endlichen allein vorzufinden und nun, über jenen Abstand hin, zu Gott hinzustreben. Auch wenn Gott in seinem Welt-Innesein erfaßt wird — ja noch trotz aller monistischen Strömungen — scheint diese Inexistenz immer so empfunden zu werden, als ob Gott sich seinem

Werk, das er ontisch freigegeben hätte, neu und von fernher näherte, es durchdränge, erfüllte . . Die Welt Dostojewskijs hingegen scheint sich vom Schöpfer nicht in die Abgelöstheit des Fertigseins gestellt zu fühlen. Sie scheint sich in keinem Sinne in eigenem Stand zu fühlen, sondern durchaus und mit besonderer Unmittelbarkeit in Gottes Hand liegend. Die Welt scheint immer in einer Werde-Bewegung zu sein, überall flüssig, und Gott in ihr ein geheimnisvolles Geschehen zu wirken, das durch den Menschen, der glaubend mit ihm verbunden ist, irgendwie aufgefaßt wird<sup>1)</sup>.

Das Volk nun, das sich aus dem Zusammenhang des ursprünglichen Menschenzustandes noch nicht herausgelöst hat, das einfachhin mit der Erde lebt, von ihr gespeist und zugleich ihr preisgegeben, fühlt sich mitten in diesem Kraftfelde des Gotteswirkens stehen. Es fühlt, wie in Allem von Gott her etwas vor sich geht. Es ahnt das Geheimnis dieses Geschehens, seine Nähe, seine Unruhe. Es erlebt die Undurchdringlichkeit seiner Rätsel, erfährt aber auch, von Mal zu Mal, das Hochfluten des lebendigen Stromes, die emporschlagende Flamme, das Aufleuchten des Sinnes.

Das alles ist aber nicht naturalistisch gemeint, und ebensowenig pantheistisch. Dostojewskijs Mensch ist weder ein Naturverehrer, noch setzt er die Welt mit Gott in eins. Mitten in aller Verbundenheit geschieht eine Entscheidung, welche dieses Dasein christlich macht. Jenes Gotteswirken in der Natur ist durch die Erlösung bestimmt. Es ist ein Wirken auf neue Schöpfung hin. Wohl tritt Gott aus Natur und Leben entgegen, aber bestimmt durch Christus;

<sup>1)</sup> Siehe dazu das dritte Kapitel.

und durch Christus fordert Er den Menschen auf, aus einfacher Naturverbundenheit in das Seinige zu kommen. Geschieht das nicht; bleibt der Mensch in bloß naturhafter Natur, so ist da auf einmal nicht mehr Schöpfung Gottes, sondern etwas Heidnisches.

Dostojewskij hat seine Meinung darüber in der Weise gesagt, wie er über alle großen Fragen gesprochen hat, nämlich durch die Dialektik der Gestalten, worin immer eine durch die andere erfüllt, aber auch unter Kritik genommen wird. In den Romanen begegnen uns viele Gestalten, in denen sich die oben gezeichnete Volkshaltung ausdrückt. Da sind aber auch einige, welche deren Gefahrmöglichkeit aufdecken, indem sie aus Gottes Welt und Gottes Volk etwas Anderes machen, krank und böse zugleich. Ich erinnere an Schatoff in den „Dämonen“, den Fanatiker des Volksgedankens, für welchen Gott zu einem „Attribut der Volkspersönlichkeit“ wird; an Marja Lebädkina, in deren Bewußtsein die Mutter Gottes und die Erde zur paganen „Magna Mater“ zusammenschmelzen, und für welche aus der Sonne, dem Symbol Gottes, die unendliche Schwermut des Dionysos spricht<sup>1)</sup>.

Wo liegt der „Bruch“, der die falsche Unmittelbarkeit des Naturzusammenhanges aufhebt und zur christlichen Gotteswirklichkeit führt? Darin, daß das Volk Christus, an den es glaubt, überall gegenwärtig weiß; in der Natur, wie auch im täglichen Dasein und seinem Geschehen. „Auch die Tiere haben Christus“, lehrt der Storetz Sossima den jungen Bauern, und „die Vögelin loben Ihn“. Und aus allem, was geschieht, tritt Gottes, Christi Wille an den Glaubenden heran. So behält jenes Dasein seine ganze Erdenwirklichkeit, wird aber unter die Ma-

<sup>1)</sup> Siehe weiter unten S. 38 ff.

jestät des anredenden Gotteswillens und unter die Macht der umhütenden Gottessorge gestellt.

Im Leid vor allem tritt diese umbrechende Funktion hervor. Das dostojewskijsche Volk leidet furchtbar. Das ganze Dasein hat ihm Leidenscharakter. Dieses Leiden aber wird als Wille Gottes genommen und getragen. Man murrte wohl auch dagegen und lehnt sich auf, alles aber immer innerhalb jener entscheidenden Bestimmung. Dadurch vollzieht sich eine beständige Umwandlung der bloß naturhaften Welt in christlich redende Schöpfung.

Darum sind „Erde“, „Natur“ und „Volk“ keine naturhafte, sondern erlöste Wirklichkeiten, und stehen in einem tiefen Zusammenhang mit dem, was Paulus die „neue Schöpfung“ nennt, und was in den Briefen an die Epheser und Kolosser mit dem Begriff der Kirche, des Corpus Christi mysticum in eins geht.

So lebt das Volk in einer Haltung, die es fähig macht, ohne weiteres auch das Wort der Offenbarung zu erfassen. Der Staretz Sossima sagt<sup>1)</sup>: „Schlage die Heilige Schrift auf und lies sie ihnen vor, ohne hohe Worte und ohne Hochmut und Überhebung, bescheiden und von Herzen kommend, und freue dich, daß du sie liest, und sie dich hören und verstehen, weil du selbst die Worte lieb hast. Unterbrich dich nur selten, um dem einfachen Volk ein

<sup>1)</sup> Ich zitiere nach der Gesamtausgabe der Werke Dostojewskijs von Otto Piper, München. Und zwar die „Bruder Karamasoff“ (B. K.) nach der Auflage von 1921; die „Dämonen“ (D.) nach der Auflage von 1922; den „Raskolnikoff“ (R.) und den „Jüngling“ (J.) nach der Auflage von 1922; den „Idioten“ (Id.) nach der von 1920. — Auslassungen im zitierten Text sind durch drei Punkte kenntlich gemacht. Wo Dostojewskij selbst Pausenpunkte setzt, habe ich durchweg zwei Punkte eingeführt.

Wort, das ihm unverständlich ist, zu erklären; beunruhige dich nicht, sie werden alles verstehen, alles versteht das rechtgläubige Herz!“ (B. K. 589.) Das Wort der Schrift kommt aus der Offenbarung. Wenn aber jene gläubige Haltung, von welcher die Rede war, das ganze Dasein als ein immerwährendes Wirken und eine beständige Botschaft des lebendigen Gottes erkennt, dann tritt das Wort in eine verwandte Welt und findet Verständnis, auch wenn es nicht immer gedanklich voll erfaßt wird. So ist das Volk in seiner Unwissenheit doch der nächste Hörer des Gotteswortes: „Ohne Gottes Wort geht das Volk unter, denn seine Seele dürstet nach dem Wort und nach der Empfängnis alles Schönen.“ In diesem Satze vom „Durst nach dem Wort und nach der Empfängnis alles Schönen“ wird die tiefe Verwandtschaft deutlich, welche zwischen der Schöpfung und der Offenbarung besteht und durch die Sünde wohl getrübt, aber nicht aufgehoben ist. „Das Schöne“ — wir denken daran, daß das griechische Wort für die „Gnade“, Charis, auch „Anmut“ und „Lieblichkeit“ bedeutet, und daß im christlichen Bewußtsein die letzte Zustandsbestimmung der vollendeten Menschheit und Welt die Verklärung und die ewige Schönheitsfülle der Apokalypse ist. Dieses christliche Empfinden lebt tief im Ontischen. Ihm ist die Auseinanderreißung von Offenbarungswort und Weltsein fremd — so fremd, wie sie dem Osten immer gewesen ist, für den „Neuschöpfung“ und „selige Unsterblichkeit“ die Ausdrücke waren, mit denen er die Frucht der Erlösung bezeichnete.

So tief sind diese Beziehungen, daß das Volk selbst zu einem göttlichen Geheimnis wird, an das man glauben muß. Wer den Kontakt mit ihm verliert, verliert ihn auch mit dem lebendigen Gott selbst —

ein Gedanke, der durch romantische Elemente fragwürdig werden kann, seine eigentliche Bedeutung aber erst aus jenem Zusammenhang erhält, in dem für Dostojewskij „Volk Gottes“ und „Neue Schöpfung“ stehen: „Wer an Gott nicht glaubt, glaubt auch nicht an ein Volk Gottes. Aber wer an ein Gottesvolk glaubt, der wird auch der heiligen Verborgenheit Gottes inne werden, selbst wenn er bis dahin noch nicht an ihn geglaubt hat.“ Wer sich dem Geheimnis des demütigen und gläubigen Volkedaseins öffnet, in welchem sich immerfort das Mysterium des schaffenden und erlösenden Gotteswirkens begibt, dem gehen die Augen für Gott selbst auf.

Im vorausgehenden ist das Wort „Romantik“ gefallen. Sicher war Dostojewskij einer der ganz großen Romantiker. Sein Volk ist aber kein romantisches Gebilde in oberflächlichem Sinn. Abgesehen davon, daß in seinem Volksbegriff Grundmomente christlicher Weltauffassung überhaupt zum Ausdruck kommen, ist dies Volk durchaus nicht idealisiert, sondern sehr realistisch gesehen — es sei denn, man verstehe unter Realistik eine geplünderte, nackte Wirklichkeit; jene, von der Dostojewskij sagen würde, daß sie Armseligkeit und Herzensdürre des Dichters sei. Sein Volk ist gesehen in allem Schmutz, in allem Laster, in Verkommenheit und Unwissenheit; dumpf, gierig, verfallen vor allem einer schauerlichen Trunksucht . . Und dennoch ist es „Volk Gottes“.

Diese Existenz wird nicht als solche heilig gesprochen — soweit Dostojewskij dazu neigt, erliegt er seinem metaphysischen Panslavismus — aber überall stehen die Türen ins Heilige offen. Überall läuft der Rand, auf dessen anderer Seite Gott steht.

Von einem Augenblick zum anderen kann es geschehen, daß der verkommenste Kerl, halb betrunken und in einer üblen Schenke, über Gott und den Sinn des Daseins mit einer Tiefe redet, daß man keine andere Wahl hat, als einfach zuzuhören, denn er ist glaubwürdig . . Das ist nur möglich, wenn das ganze Dasein durch jene Haltung, von der wir sprachen, in einem Konfinium zu Gott steht.

## 2. Die frommen Frauen

Durch alle Werke Dostojewskijs hin lebt das Volk, eine namenlose oder kaum benannte Menge. Von überallher sehen wir ihre Augen auf uns gerichtet; überall fühlen wir ihr Herz klopfen. Aus ihr aber heben sich, individuell umrissen und doch ganz in den großen Zusammenhang eingewoben, einzelne Gestalten hervor. Wir können sie in sämtlichen Romanen aufsuchen. Wir würden da bald einen Diener finden, bald einen Bauer, oder einen Kleinbürger, oder einen Soldaten; Passanten auf der Straße, die kurz hervortreten, einige Worte sprechen und wieder in der Menge verschwinden; Gäste in einer Schenke, Arbeiter, Verkäufer auf dem Markt, Ordentliche und Verkommene, Gescheite und Dumme . .

Sehr eindrucksvoll finden wir solche, sich gerade eben in dem namenlosen Zusammenhang abzeichnende Gestalten am Anfang der „Brüder Karamasoff“; dort, wo das Volk zu seinem großen Freunde, dem Staretz Sossima kommt, im dritten Kapitel des ersten Buches, überschrieben „Die gläubigen Frauen“.

Da bringen sie eine Kliküscha, eine Gemütskranke, die „zu Zeiten ganz von Sinnen kommt, kreischt, bellt wie ein Hund“. Sie ist eine von vielen ihrer Art. Dostojewskij sagt, es handle sich da um „eine furchtbare Frauenkrankheit . . .“, die, wie es scheint, am häufigsten hier bei uns in Rußland vorkommt und von dem schweren Los unserer Bauernweiber zeugt; eine Krankheit, die von der allzu früh begonnenen anstrengenden Arbeit nach einer schweren, unnormalen Entbindung ohne jede ärztliche Hilfe

herrührt, oder auch von aussichtslosem Leid, von Schlägen usw., was gewisse Frauennaturen denn doch nicht ertragen können.“ (B. K. 83.) „Aussichtsloses Leid“: Ein Übermaß von Arbeit, Bedrängnis und Unterdrückung; nirgendwo helfende und erleuchtende Liebe, und gar keine Möglichkeit, sich zu schützen oder einen Weg ins Freie zu finden, wie es die kulturell freigewordene Persönlichkeit mit ihrer Energie und Erfindungskraft vermag. Da ist der Mensch dem Leid ganz ausgeliefert. Aus dem frei und reif Gewordenen aber und seiner liebegeborenen Weisheit spricht Gott und tröstet.

Dabei gibt es gar keine Illusionen. Die Kranke beruhigt sich wohl in der Nähe des Staretz; der Druck löst sich, aber sie wird in ihre Umgebung zurückkehren, und alles wird wieder sein wie vorher. Menschlich gesehen, ist ihr Schicksal ausweglos. Aber Gott ist da . . . Weder Gerechtigkeit noch Menschenwürde wird geltend gemacht. Der Mensch bleibt eingebunden in sein Geschick. Nicht einmal durch das Gefühl der Unverdienlichkeit dieses Geschicks löst er sich heraus. Und wenn sich auch gar nichts ändert, wenn auch das Hingehen zum Manne Gottes nur auf kurze Zeit hilft, erhebt sich doch kein Zweifel gegen Gottes Güte. Dieser Mensch existiert weiter in der Ausweglosigkeit seines Leidens und bleibt auf Gott bezogen, dessen Willen er nicht begreift, aber an dem er nicht irre wird.

Eine dunkle Furchtbarkeit lastet hier. Dennoch ist sie irgendwo tief getröstet, und eine Verheißung liegt darüber, wie über dem Saatkorn in der Erde.

Dann ist da jene andere, zu welcher sich der Staretz nach der Kliküscha wendet:



„Du dort, du bist von fern hergekommen!“ sagte er zu einem noch ziemlich jungen Weibe, das aber noch sehr mager und im Gesicht nicht etwa bloß sonnenverbrannt, sondern geradezu schwarz war. Sie lag auf den Knien und sah mit unbeweglichem Blick auf den Staretz. In ihrem Blick lag etwas wie Verzückung.

„Von weitem, Vater, von weitem, dreihundert Werst von hier. Von weitem, Vater, von weitem“, sagte das Weib, die Worte fast singend, wobei es den Kopf langsam hin und her wiegte und die Hand an die Wange legte. Und ihre ganze Sprache war wie ein Klagegesang.

Es gibt im Volke stummes und vielgeduldiges Leid. Es zieht sich in sich selbst zurück und schweigt. Doch gibt es auch anderes Leid: das bricht einmal in Tränen aus, und von dem Augenblick an geht es dann in Klage oder Gebet über. Dies kommt besonders bei den Frauen vor. Doch ist es nicht leichter als das schweigende Leid. Die Klage lindert nur dadurch das Leid, daß sie das Herz zerreißt. Solch ein Leid verlangt nicht einmal nach Trost, es nährt sich am Gefühl seiner Unstillbarkeit, an seiner Trostlosigkeit. Die Klage aber ist nur das Bedürfnis, die schmerzende Wunde immer wieder zu berühren.

„Du bist wohl vom Kleinbürgerstand?“ fragte der Staretz, der sich aufmerksam in ihr Gesicht hineinsah.

„Aus der Stadt sind wir, Vater, aus der Stadt, sind einfache Leute, sind vom Bauernstand, wohnen aber in der Stadt, Vater, in der Stadt. Bin gekommen, um dich zu sehen. Wir haben von dir gehört, Vater, viel gehört. Habe mein Söhnchen, mein Kleines beerdigt, bin gegangen, um zu Gott zu beten. Bin in drei Klöstern gewesen, doch alle sagen sie mir: Gehe hin, Nastassjuschka, gehe hin,

zu ihm; zu dir, mein Liebling, soll ich gehen. So bin ich gekommen, war gestern im nächtlichen Gottesdienst, und heute bin ich zu dir gekommen.“

„Worüber weinst du?“

„Über mein Söhnchen, Vater, ein dreijähriges Kindchen war's, nur noch drei Monate fehlten, und es wäre drei Jahre alt geworden. Um mein Söhnchen quäle ich mich, Vater, um mein Söhnchen. Es war das letzte, das mir blieb; vier hatten wir, vier, Nikituschka und ich. Aber die Kinderchen bleiben nicht bei uns, du Guter, sie bleiben nicht. Die drei ersten begrub ich, begrub sie, und es tat mir nicht gar so weh; diesen letzten aber begrub ich, und nun kann ich ihn nicht mehr vergessen. Es ist mir, als ob er hier vor mir steht und nicht fortgeht. Hat mir die Seele ausgesogen. Betrachte ich seine Sächelchen, seine Hemdchen, oder seine kleinen Stiefelchen, da stöhne ich und heule auf.““ (B. K. 84/85.)

Wieder ist da ein Mensch in ein Leid eingefangen, aus dem er weder mit dem Verstand, noch mit dem Willen, noch mit irgendeiner Hilfe der Bildung herauskommen kann. Und es ist wunderbar zu lesen, wie der Staretz sein Dasein erfaßt. Erst sucht er zu trösten, das Kind sei in Gottes Freude. Die Frau zweifelt nicht daran, aber ihr Gefühl spricht zu unerbittlich; der Trost hilft nicht. Da sieht der Staretz, hier steht etwas, unangreifbar, und muß stehengelassen werden: „So hat auch Rachel über ihre Kinder geweint und sich nicht trösten können; das sind die Schranken, die euch Müttern hier auf Erden gezogen worden sind. Und so gib dich denn nicht damit zufrieden, Weib; tröste dich nicht, und laß dich nicht trösten, sondern weine; nur wisse zu jeder Stunde, in der du weinst, daß dein Sohn einer der Engel Gottes ist, und daß er von dort auf dich niederschaut, dich sieht und sich deiner Tränen

freut, und sie Gott dem Herrn zeigt. Und lange noch, Mutter, wirst du die Tränen deines großen Schmerzes weinen; doch schließlich werden sie sich in eine stille Freude verwandeln, und deine bitteren Tränen werden dann nur Tränen einer stillen Rührung sein, eine Herzensläuterung, die vor allen Sünden bewahrt.“ (B. K. 88.)

Es ist nichts daran geändert, denn es kann nichts daran geändert werden. Aber das unveränderlich Wirkliche soll als Ganzes zu Gott geführt werden, in letzter, bis in die Wurzel gehender Ergebung. Von dort her wird das Ganze umgewandelt werden; Verwandlung wird geschehen aus dem von der Gnade ergriffenen in die Liebe Gott sich schenken den Herzen heraus. Die Umwandlung des harten Daseins aus der Liebeskraft des gottgemeinten Herzens: das ist Werk des glaubenden Volkes.

„Geh zu deinem Mann zurück, Weib, kehre noch heutigen Tags zu ihm zurück, Mutter!“

„Ich werde gehen, du mein Lieber, werde gehen, wie du sagst; hast mir mein Herz erleichtert.“ (B. K. 89.)

Dann — nach dem alten Mütterchen, die um ihren Sohn bangt, und es schon mit abergläubischen Praktiken versuchen will, um Nachricht von ihm zu erlangen — die dunkelste all der Gestalten:

„Der Staretz aber hatte schon zwei brennende Augen bemerkt, mit denen ihn eine magere, dem Anschein nach schwindsüchtige, doch noch junge Bäuerin unverwandt ansah. Sie blickte ihn stumm an. Ihre Augen baten um etwas, doch schien sie Angst zu haben, näher zu kommen.

„Womit bist du gekommen, mein Kind?“

„Erlöse meine Seele, Vater“, sagte sie leise und unüberlegt, kniete nieder und verbeugte sich vor ihm bis auf die Erde.

„Ich habe gefehlt, mein Vater, ich fürchte meine Sünde.“

Der Staretz setzte sich auf die unterste Stufe, die Bäuerin näherte sich ihm, ohne sich dabei von den Knien zu erheben.

„Ich bin Witwe, schon das dritte Jahr“, begann sie halb flüsternd, wobei sie fast zusammenschauerte. „Schwer hatte ich es in der Ehe, alt war er, und schmerzhaft schlug er mich. Dann wurde er krank und lag zu Bett, und so denke ich, wie ich ihn so ansehe, wenn er aber gesund wird, und wieder aufsteht, was dann? Und da kam mir dieser selbe Gedanke . . .“

„Wart“, sagte der Staretz und näherte sein Ohr ganz dicht an seine Lippen. Sie fuhr mit leisem Flüstern in ihrer Beichte fort, doch konnte man nichts mehr verstehen. Sie war bald zu Ende damit.

„Das dritte Jahr?“ fragte Staretz.

„Das dritte. Zuerst dachte ich nicht daran, jetzt aber ist das Kränkeln gekommen und damit auch die Seelenangst.“ (B. K. 91/92.)

Noch einmal auswegloses Leid. Eine Not, die in ihrer Verzweiflung schuldig wird. Nur mit einem Gedanken; aber in diesem Gedanken zieht sich alles zusammen und wird zur Schwermut, zur Überzeugung, verworfen zu sein. Wieder sieht der Staretz klar, wie es steht: Daß es keinen Sinn hat, das Gefüge dieses ganz in sich selbst zusammengezogenen, in Schicksal eingemauerten Daseins zu lösen. Jede Reflexion, jedes Trostmotiv, jeder anzurathende Ausweg würde an der Vermauerung abgleiten. So nimmt er dieses Dasein zum Ausgang, und zeigt den Punkt, von dem her es, aus der Annahme vor Gott heraus, umgewandelt werden kann, die Reue:

„Fürchte nichts, und fürchte dich niemals, und ängstige deine Seele nicht. Wenn nur die Reue in

dir nicht verarmt — wird Gott dir alles verzeihen. Gibt es doch keine Sünde, kann es doch auf der ganzen Welt keine so große Sünde geben, die Gott der Herr dem wahrhaft reuigen Sünder nicht verzeihe. Und kann doch der Mensch nie und nimmer eine so große Sünde begehen, daß sie die endlose Liebe Gottes ganz erschöpfte. Oder glaubst du, daß es eine Sünde gäbe, die größer wäre als die Liebe Gottes? Trage nur Sorge um die Reue, sei unermüdlich im Bereuen, doch die Angst sollst du von dir scheuchen; glaube daran, daß Gott dich so liebt, wie du es dir gar nicht denken kannst; daß er dich zusammen mit deiner Sünde und dich in deiner Sünde liebt. Weißt du nicht, daß geschrieben steht: Über einen reuigen Sünder wird im Himmel mehr Freude sein, als über zehn Gerechte? So geh denn hin und fürchte dich nicht. Laß dich von den Menschen nicht erbittern, und ärgere dich nicht über Kränkungen. Dem Verstorbenen vergib im Herzen alles, söhne dich aus mit ihm in Wahrheit. Wenn du bußfertig bist, so liebst du, liebst du aber, so bist du schon Gottes Kind. . . Liebe erkaufte alles, Liebe rettet alles. Wenn du schon mich, der ich doch ein ebenso sündiger Mensch bin wie du, gerührt hast, und ich Mitleid mit dir empfinde, um wieviel mehr wird es dann Gott tun. Die Liebe ist ein so unschätzbare Schatz, daß du mit ihr die ganze Welt kaufen kannst, und nicht nur deine, sondern auch fremde Sünden auskaufst. So gehe jetzt hin in Frieden und fürchte dich nicht.‘

Dreimal schlug er das Kreuz über sie, nahm dann von seinem Halse ein kleines Heiligenbild, und legte es um ihren Hals.“ (B. K. 92/91.)

Eine erschütternde Größe hat das Dasein dieses Volkes. Und daß es wirklich Größe ist, nicht ver-

stumme Dumpfheit, wird darin deutlich, daß es von der allerdings ganz souveränen Weisheit und Liebeskraft dieses Seelen-Führers so erfaßt und auf solche Wege geleitet werden kann. Es sind Wege illusionsloser Annahme härtesten Schicksals. Ganz wirklichkeitsnahe, ohne alle heroische Gebärde. Aber wer einen Sinn dafür hat, was Heiligkeit bedeutet, d. h. unbedingte, groß gelebte gläubige Existenz, der sieht, daß hier derartiges im Werden ist. Die Selbstverständlichkeit aber, mit welcher dichte Alltagswirklichkeit von den sublimsten religiösen Gesichtspunkten her bewältigt wird; die Geradheit, mit welcher diese Menschen verstehen, worum es sich handelt, und die gewiesenen Weg einschlagen — das alles wird nur aus der oben gezeichneten Gesamthaltung des Volkes heraus möglich. Es lebt unmittelbar verwoben in Erde und Schicksal. Aber nicht unmittelbar im Sinne der Naturhaftigkeit; nicht heidnisch. Auch nicht unmittelbar im Sinne des Idealismus, so, daß es sich dabei erst um eine Vorstufe vollmenschlicher Existenz handelte; um eine Vorbewußtheit, die erst durch Reflexion hindurch zu echter Geistigkeit werden könnte. Das ist abendländisches Schema; Dostojewskij aber hat gerade dagegen gekämpft, daß dieses Schema auf sein Volk übertragen werde, und damit hat er für den Menschen überhaupt gekämpft. Vielmehr wird immer neu ein „Bruch“ vollzogen, der aus Naturhaftigkeit oder paganer Frömmigkeit in das tiefste, geistig-pneumatische Gottesverhältnis führt: durch die Verbundenheit mit Christus und die Annahme des Daseins als Willen Gottes.

3. *Heidentum*

Es wurde bereits angedeutet, daß Dostojewskij seinen Begriff von der religiösen Position des Volkes selbst geprüft hat. Er hat es in zwei Gestalten jenes Werkes getan, das, wie kaum eine andere seiner Schöpfungen, die lauernden Möglichkeiten der Zerstörung enthüllt, der „Dämonen“.

Da ist einmal die seltsame Gestalt der Marja Lebädkina — die „Hinkende“ der Aufzeichnungen Dostojewskijs, welche uns durch die jüngsten Publikationen zugänglich geworden sind<sup>1)</sup>. Jene an Leib und Seele Kranke, an die sich der ebenfalls pathologische Stawrogin bindet, um in der Unnatur dieser Verbindung die Aufreizung des Gefühls zu finden, die ihm sonst versagt bleibt.

Die Gestalt wird mit unglaublicher Psychologie gezeichnet. Marja Lebädkina ist gemütskrank, oft ganz wirr. Dann wieder sagt sie tiefe Dinge, seherisch tiefe manchmal. Sie scheint nichts um sich her zu bemerken; wiederum verrät sie oft ungewöhnlich scharfe Menschenbeobachtung. Sie ist ein armseliges Wesen, kennt aber keine Angst. Von ihrem verkommenen Bruder wird sie gequält, aber sie empfindet sich als Fürstin, die über aller Furcht steht.

Auch ihr Leben durchwirken jene Grundmächte, von denen wir sprachen: Vor allem eine tiefe Verbundenheit mit der Natur. Diese Verbundenheit ist durchaus religiös; aber jener Bruch, von dem wir sprachen, die Transformation des Verhältnisses aus dem im Glauben aufgenommenen personalen

<sup>1)</sup> Der unbekannt Dostojewski, München 1926.

Willen Gottes her scheint hier nicht vollzogen zu werden.

Marja Lebädkina hat etwas an sich, das an die gebannten Gestalten der Märchen erinnert. Eine Freudigkeit, die traurig macht, und die rasch in tiefe Schwermut umschlagen kann. Man denkt an Menschen, denen die Nixe den Sinn verstört hat, oder sie haben es mit den Trollen zu tun bekommen und sind sonderbar geworden. . . In diesem Geiste leben die religiösen Wirklichkeiten ganz naturhaft, wie in alten Sagen; heidnisch, mythisch.

Schatoff ist zu ihr gekommen; spricht mit ihr. Und sie, aus dem Gewirr ihrer Phantasien heraus, erzählt aus jener Zeit, da sie in einem Kloster untergebracht war:

„Aber wenn ich dann aus der Kirche kam, flüsterte mir unsere Greisin, eine alte, alte Nonne zu — die büßte bei uns für ihre Weissagungen —: »Was ist das, die Mutter Gottes, wie dünkt es dich?« — »Die große Mutter«, antwortete ich; »das ist die große Hoffnung, die ewige Zuversicht des Menschengeschlechts.« — »Ganz recht«, sagte sie, »die Mutter Gottes — das ist die große Mutter, unsere fruchtbare Erde; und wahrlich, ich sage dir, eine große Freude liegt in ihr für den Menschen. Und jedes Erdenleid und jede Erdenträne ist für uns eine Freude. Und wenn du mit deinen Tränen die dunkle Erde unter dir tränkst, einen halben Meter tief, so wird dir wahrlich alles zur selbigen Stunde noch zur Freude reichen. Und gar keinen, gar keinen Kummer wirst du mehr haben«, sagte sie, »denn sieh«, sagte sie, »eine solche Weissagung gibt es.« Das konnte ich nie mehr vergessen. Seit der Zeit begann ich zu beten, ich beugte mich zur Erde und küßte die Erde und weinte. Und sieh, ich sage dir, Schatuschka, es ist nichts Schlechtes in diesen

Tränen, und wenn du auch gar kein Leid hast, du wirst Tränen vor lauter Freude weinen. Die Tränen weinen sich selbst. Zuweilen ging ich zum See, an das Ufer; auf der einen Seite vom See stand unser Kloster und auf der anderen unser spitzer Berg, wir nannten ihn denn auch einfach den Spitzberg. Und so steige ich denn auf diesen Berg, und wende mich mit dem Gesicht nach Osten und falle auf die Erde nieder und weine und weine, und weiß nicht, wie lange ich weine, und habe dann alles vergessen und weiß gar nichts mehr. Dann stehe ich auf und wende mich zurück, und die Sonne geht unter, so groß, und es ist eine Pracht und Herrlichkeit — liebst du's auch, so die Sonne zu sehen, Schatuschka? Schön ist es, aber traurig . . . Und ich wende mich wieder zurück nach Osten, und der Schatten, der Schatten von unserem Berge, läuft schmal und lang wie ein Zeiger über den See, eine Werst weit oder noch weiter — bis zur Insel im See, und teilt diese steinige Insel, wie sie da ist, gerade in zwei Hälften. Und wie er sie so teilt, da geht auch die Sonne ganz unter, und alles erlischt plötzlich. Und dann kommt wieder die Sehnsucht so über mich, und plötzlich kommt auch die Erinnerung wieder, und ich fürchte die Dunkelheit, Schatuschka.“ (D. 203/204.)

Wie eine alte Ballade ist das, voll Verzauberung . . . Aber Gott ist hier nicht mehr der lebendige Gott, dessen Angesicht aus allen Dingen, aus allen Zuweisungen, aus jedem Schicksal spricht; zu dem man geht, und im Hingehen zu ihm, und im Anrufen seines Angesichtes, und im Gehorsam gegen sein Wort bleibt alle Wirklichkeit ganz sie selbst und wird doch heilig verwandelt. Die Erde ist hier nicht jener Ausdruck fruchtbarer Urtiefe und heiliger Unantastbarkeit der Gottesordnung zugleich,

wie etwa in den Worten Sonjas, nachdem sie Ras-kolnikoffs Schuld erraten hat: „ . . . ihre Augen, die bis jetzt voll Tränen waren, funkelten plötzlich. — „Steh auf!“ — Sie packte ihn an den Schultern; er erhob sich, und sah sie fast verwundert an. — „Geh sofort, gleich, stell dich auf einen Kreuzweg hin, beuge dich, küß zuerst die Erde, die du besudelt hast, dann beuge dich vor der ganzen Welt, in allen vier Richtungen und sage laut: »Ich habe getötet!« Dann wird dir Gott wieder Leben senden . . .“ Hier ist etwas ganz anderes. Hier ist der Abgrund unerlöster Natur und in die Tiefe ziehende Schwermut.

Jene schöpferische Sicherheit Dostojewskijs aber, in welcher die Wesenheiten selber sich anzumelden und sich Raum und Richtung zu schaffen scheinen, stellt dieser Frau als einzig verstehenden und sympathisch empfundenen Partner Schatoff gegenüber. In dem lebt das gleiche wie in Marja Lebakina, nur heißt es hier statt „Natur“ „Volk“.

Der Roman gestaltet die Dämonie des losgelösten Menschen, der entwurzelten Zivilisation. Er zeigt aber auch den Gegendämon: Der vergotteten Natur und des vergötzten Volkstums. Der glaubenslose, zu keiner Hingabe fähige Stavrogin ist es, der in dem halb psychopathischen Schatoff den Glauben an die Gotthaftigkeit des Volkes entzündet hat.

Schatoff zieht alle Konsequenzen:

„Noch kein einziges Volk . . . hat sich auf den Grundlagen der Vernunft und Wissenschaft aufgebaut und eingerichtet. Dieses Beispiel hat noch kein Volk gegeben, außer vielleicht für die Dauer von höchstens einen Augenblick, und dann geschah es aus Dummheit. Der Sozialismus muß schon seinem Wesen nach Atheismus sein, denn er ver-

kündet gleich ausdrücklich und mit seinem ersten Satz, daß er seine Welt ausschließlich auf Vernunft und Wissenschaft aufzubauen beabsichtigt. Doch Vernunft und Wissenschaft haben im Leben der Völker stets, sowohl jetzt wie von jeher, eine nur dienende und eine Aufgabe zweiten Ranges erfüllt; und das werden sie bis zum Ende der Welt tun. Gestaltet und bewegt aber werden die Völker von einer ganz anderen Kraft, von einer befehlenden und zwingenden, deren Ursprung jedoch unbekannt und unerklärlich bleibt. Es ist die Kraft des unstillbaren Wunsches, bis zum Ende zu gelangen, und die sich zu gleicher Zeit ständig des Endes erwehrt. Es ist die Kraft der fortwährenden und unermüdlichen Bestätigung des Seins und Verneinung des Todes. Es ist der Geist der ewig fließenden Wasser des Lebens, wie die Heilige Schrift sagt, und mit deren Versiegen die Apokalypse so furchtbar droht. Es ist der ästhetische Trieb, wie die Künstler, es ist der moralische Trieb, wie die Philosophen ihn nennen. Ich sage einfach: Es ist das Suchen nach Gott! Das ewige Ziel der ganzen Bewegung eines Volkes, jedes Volkes und jedes besondere Ziel in jedem Abschnitt seiner Geschichte ist immer und einzig sein Suchen nach Gott, nach seinem Gott, unbedingt nach seinem eigenen, seinem besonderen Gott, und dann der Glaube an diesen Gott als an den einzig wahren. Gott ist die synthetische Persönlichkeit eines ganzen Volkes, von seinem Anfang bis zu seinem Ende. Noch nie ist es vorgekommen, daß zwei oder mehrere Völker ein und denselben Gott gehabt hätten, sondern jedes Volk hat stets seinen eigenen Gott gehabt. Ein Anzeichen des Niedergangs der Völker ist es, wenn ihre Götter allgemein werden; dann sterben die Götter, und stirbt der Glaube an sie zusammen mit

den Völkern. Je stärker aber ein Volk ist, desto ausschließlicher ist auch sein Gott.“ Und wieder:

„Ich erniedrige Gott zu einem Attribut des Volkes! Im Gegenteil, ich erhebe das Volk bis zu Gott! Das Volk — das ist der Körper Gottes. Jedes Volk ist nur so lange Volk, wie es noch seinen besonderen, einen eigenen Gott hat und all die anderen Götter der Welt stark und grausam von sich stößt; solange es noch glaubt, daß es nur mit seinem Gott siegen, und alle anderen Götter sich unterwerfen kann. Das haben alle großen Völker von sich und ihrem Gott geglaubt, wenigstens alle einigermaßen hervorragenden, alle, die einmal an der Spitze der Menschheit gestanden... Wenn ein großes Volk nicht glaubt, daß in ihm allein die Wahrheit ist (gerade in ihm allein, und unbedingt ausschließlich in ihm), wenn es nicht glaubt, daß es ganz allein fähig und berufen ist, alle anderen Völker zu erwecken, und sie mit seiner Wahrheit zu erretten, so wird es sofort zu ethnographischem Material, doch nicht zu einem großen Volk!... Doch da es nur eine Wahrheit gibt, so kann auch nur ein einziges Volk den einzigen wahren Gott haben, mögen andere Völker auch ihre eigenen und noch so großen Götter besitzen. Das einzige Gottträgevolk aber — das sind wir, das ist das russische Volk“ (D. 359/360; 361/362.)

Ungeheuerliche Gedankengänge — und man meint, sie seien heute gedacht . .

Hier ist nicht mehr jenes Volk, von dem oben die Rede war. Hier enthüllt sich vielmehr die dämonische Möglichkeit, die in jener Volksverwobenheit lag. Und die religiöse Macht, die hier „Gott“ genannt wird, ist nicht mehr Er, von dem ebenfalls oben gesprochen wurde, der lebendige Gott, der Schöpfer und Herr; Christus, der erlöst und zur

Überwindung stärkt, sondern etwas, das zur Absolutsetzung des Volkes und — unter anderen Voraussetzungen — des Staates führt.

Und es ist von unerhörter Wucht, wenn es eine Seite nachher heißt:

„Stawrogin sah ihn mit hartem Blick an. ‚Ich wollte nur wissen: Glauben Sie selbst an Gott oder nicht?‘

‚Ich glaube an Rußland, ich glaube an seine Rechtgläubigkeit.. Ich glaube an den Leib Christi.. Ich glaube, daß die neue Wiederkunft in Rußland geschehen wird.. Ich glaube..‘ stammelte Schatoff, wie in Verzückung.

‚Aber an Gott? An Gott?‘

‚Ich.. ich werde glauben — an Gott.‘

Kein einziger Muskel bewegte sich im Gesichte Stawrogins. Schatoff sah ihn glühend, mit Herausforderung an, ganz, als hätte er ihn verbrennen wollen mit seinem Blick.“ (D. 364.)

DIE STILLEN UND DIE GROSSE  
ANNAHME

## Zweites Kapitel

### DIE STILLEN UND DIE GROSSE ANNAHME

#### *1. Volk und Einzelne*

Im vorausgehenden Kapitel war von der religiösen Existenz des Volkes die Rede und davon, wie die Wirklichkeit Gottes in ihr steht. „Das Volk“ ist für Dostojewskij der Mensch, der in den Grundwirklichkeiten des Daseins lebt, eingefügt in dessen wesenhafte Zusammenhänge. Gott aber tritt ihm entgegen als Jener, der alles schafft, alles lenkt und zuweist. Gott ist Jener, der im täglichen Dasein selber angetroffen wird.

Er ist aber nicht „Natur“, bloßer Urgrund dieses Daseins, Wurzel der Welt. Vom Unmittelbar-Natürlichen zu Gott führt der Weg durch eine Brechung: In dem, was ist und vor sich geht, wird Christus gesehen; in allem Geschehen wird Gottes Wille entgegengenommen. In solcher Annahme wird das gelebt, was überall im Dasein liegt, das Leiden. Dadurch wird die naturhafte Unmittelbarkeit, welche Heidentum — des Naturzusammenhanges oder Volkszusammenhanges — bedeutet, aufgehoben. Im schlichten Entgegennehmen des Daseins aus Gottes Hand vollzieht sich der Umbruch aus dem eigenen Willen in den Willen Gottes hinüber; so wird, ohne daß das Geschöpf aufhörte, nur Geschöpf, und Gott aufhörte, wirklich Gott zu sein, lebendige Einheit.

Dies ganze Verhältnis und das daraus hervortretende Gottesbild schlichter, inniger und geheimnisvoller Majestät setzen voraus, daß der Mensch sich nicht aus dem einfach gegebenen Dasein löse; daß er nicht reflektiert, kritisch, künstlich werde. So sind wir bereits einigen Gestalten begegnet, die sich mit individuellem Wesen aus der namenlosen Allgemeinheit abzeichneten, ihr aber ganz zugehörig blieben.



Art, die aber oft eine plötzlich aufsteigende Ergriffenheit, zuweilen sogar ratlose Erschütterung verbirgt, seinem Sohne, dem „Jüngling“, wie es sich zugetragen hat, daß er einmal auf den Hof kam, und die Jungverheiratete sich ihm ergab: „Ich schwöre dir, ich bin gerade jetzt in einer sogar im höchsten Grade bußfertigen Stimmung, und gerade jetzt, in diesem Augenblick, empfinde ich vielleicht zum tausendstenmal die machtlose Reue ob alledem, was vor zwanzig Jahren geschehen ist! Gott könnte es bezeugen, wie sehr das damals vom Zufall abhing, und fast aus Versehen geschehen ist . . . nun, und dann, soweit es in meinen Kräften lag, »human« verlaufen ist; wenigstens wie ich mir damals eine Heldentat der »Humanität« vorstellte.“ (J. I., 239.)

Die Geschichte entwickelt sich in einem seltsamen, man möchte sagen, phantastischen Realismus. Werssiloff will von der Frau nicht mehr lassen, aber auch nicht seine Omnipotenz als Gutsherr brauchen, abgesehen von seinen liberalen Prinzipien schon deswegen nicht, weil er die Charakterbedeutung Makars spürt. So bekennt er diesem das Geschehene und sucht ihn zu einem Vergleich zu bringen, der freilich fragwürdig genug ist. „Ich bot ihm damals dreitausend Rubel an . . . Ich gab ihm mein Wort darauf, daß ich, wenn er auf meinen Vorschlag eingehen wolle — das heißt dreitausend Rubel als Entschädigung, dazu den Freibrief (für ihn und seine Frau, versteht sich), und die Reise, wohin er wollte (ohne Frau, versteht sich) — wenn er also darauf eingehen wollte, daß ich ihm dann sofort den Freibrief geben, ja womöglich seine Frau zu ihm zurückschicken, und sie beide noch beschenken würde. Schon am nächsten Tage willigte er ein, das Gut zu verlassen, natürlich ohne viel Worte, und ohne auch nur eine einzige der von mir versprochenen Belohnungen zu ver-

gessen.“ Makar hat also in den Zustand eingewilligt; genauer, er hat erklärt, daß er den Status sieht und nichts dagegen tun will, weil er nichts dagegen tun kann. Das aber durchaus aufrichtig. Er verzeiht seiner Frau ebenfalls ganz aufrichtig, das Geschehene und das Zukünftige, ohne daß er aufhörte, sie zu lieben, aber auch ohne seinen Anspruch aufzugeben, oder, was Unrecht ist, Recht zu heißen. Er selbst geht auf Pilgerschaft und wächst zu jener großen religiösen Gestalt heran, als die wir ihn noch kennenlernen werden. Er hält eine regelmäßige Beziehung zu den beiden Menschen aufrecht, und nimmt sie im Lauf der Jahre geistig als „seine Kinder“ an — so die Möglichkeit nutzend, die ihm sein Alter zur Bewältigung des an sich unmöglichen Zustandes bietet.

Er liebt beide und vergißt doch nichts von dem, was geschehen ist. Er spricht nie davon, verrückt aber die Tatsache des Unrechts nicht um Haaresbreite. Werssiloff seinerseits bleibt sich bewußt, daß er Unrecht getan hat und immerfort tut. Allein er gibt die Frau nicht auf. Und schließlich wird Sonja für ihn zum Heil.

Sehr seltsam ist das Ganze, und die tiefe Verschiedenheit drängt sich auf, die offenbar zwischen östlicher und abendländischer Personstruktur besteht.

Sonja Andrejewna steht zwischen den beiden Männern in diesem so unmöglichen Beziehungsgewebe, aber sie ist doch anders, als wir es vielleicht erwarten.

Ihr Sohn charakterisiert sie sehr innig: „Sie errötete vor Verlegenheit. Ihr Gesicht hatte entschieden etwas überaus Anziehendes . . . Es war ein treuherziges, durchaus nicht gewöhnliches Gesicht, ein wenig bleich, vielleicht blutarm. Ihre Wangen waren sehr mager, sogar eingefallen, und auf der Stirn bildeten

sich schon viele Runzeln, und diese Augen, die recht groß und offen waren, leuchteten immer wie in einem stillen beruhigenden Licht, das mich schon von dem ersten Tag an zu ihr hingezogen hatte. Es war mir auch lieb, daß in ihrem Gesicht gar nichts Trauriges oder Bedrücktes lag, im Gegenteil, ihr Gesichtsausdruck wäre sogar ein froher gewesen, wenn sie sich nicht so oft aufgeregt hätte, mitunter sogar ganz ohne Ursache. Sie erschrak nicht selten, und erhob sich ganz plötzlich von ihrem Platz in ganz grundloser Furcht, oder sie lauschte ängstlich auf jedes Wort, wenn man über etwas Neues sprach, bis sie sich überzeugte, daß sich deshalb nichts veränderte, und alles beim alten blieb — dieses „beim alten bleiben“ war für sie gleichbedeutend mit der Überzeugung, daß alles gut war. Wenn sich nur nichts veränderte, wenn nur nichts Neues geschah, und mochte es auch etwas noch so Gutes sein! . . . Man hätte glauben können, sie sei als Kind einmal mit der Androhung von etwas „Neuem“ entsetzlich eingeschüchtert worden. Außer ihren Augen gefiel mir auch noch das Oval ihres länglichen Gesichtes, und ich vermute, wenn ihre Backenknochen nur um ein Härchen weniger breit gewesen wären, hätte man sie nicht nur in der Jugend, sondern auch jetzt noch hübsch nennen können. Sie war noch nicht über neununddreißig, aber in ihren dunkelblonden Haaren glänzten schon viele silberne Fäden.“ (J. I, 188/189.)

Wersiloff wiederum sagt in seiner lässigen Weise sehr Bedeutungsvolles von ihr: „Demut, Nachgiebigkeit, Geduld, Unterwürfigkeit, und zu gleicher Zeit Festigkeit, Kraft, wirkliche Kraft — das ist der Charakter deiner Mutter. Merke dir, sie ist die beste von allen Frauen, die mir in meinem Leben begegnet sind. Und daß in ihr Kraft ist, kann ich bezeugen:

Ich habe gesehen, wie diese Kraft sich bewährt hat. Wenn es sich um . . . ich will nicht sagen „Überzeugungen“ handelt — denn zu regelrechten Überzeugungen fehlen die Voraussetzungen — aber um das, was von ihnen für Überzeugungen gehalten wird, und was folglich ihrer Ansicht nach heilig ist, da lassen sie sich womöglich foltern . . . Ich möchte hier nur nebenbei bemerken, daß ich aus einem bestimmten Grunde den Verdacht habe, daß sie niemals an meine Humanität geglaubt und darum immer gezittert hat; aber trotz des Zitterns hat sie sich doch nicht der Kultur — will heißen, seinem liberalen Westlertum! — gebeugt. Diese Leute verstehen das irgendwie auf ihre Art, wir aber begreifen da irgend etwas nicht, und überhaupt verstehen sie besser als wir, sich im Leben einzurichten. Sie können sogar in Lagen, die für sie die unnatürlichsten sind, die ihrer ganzen Art vollständig widersprechen — doch weiterleben und sogar vollständig sie selbst bleiben. Wir verstehen das nicht so.“

„Wer sind diese »sie«? Ich verstehe Sie nicht ganz.“

„Ich meine das Volk, mein Freund, ich rede vom Volk. Es hat diese große lebendige Kraft, und seine historische Basis sowohl sittlich wie politisch bewiesen. Doch um wieder auf unser Gespräch zurückzukommen, will ich von deiner Mutter noch sagen, daß sie ja nicht immer schweigt, manchmal sagt sie auch etwas, aber aus dem, was sie sagt, und wie sie es sagt, ersiehst du ohne weiteres, daß dein ganzes Reden nur Zeitverschwendung gewesen ist, selbst wenn du sie fünf Jahre ganz allmählich vorbereitet hast. Zudem sind es die überraschendsten Entgegnungen. Und merke dir wiederum, ich sage von ihr durchaus nicht, daß sie dumm sei, im Gegenteil, sie hat in ihrer Art Verstand, und sogar einen sehr bemerkenswerten.““ (J. I 238/239.)

Wir sehen die Gestalt und fühlen die tiefe, stille, ausharrende Kraft dieses Wesens.

Sonja weiß, daß sie Unrecht getan hat. Sie würde es vollkommen in Ordnung gefunden haben, wenn ihr Gatte sie zur Rede gestellt und hart behandelt hätte. Aber — wie soll man das ausdrücken? — sie scheint ihre Tat nicht zurückzunehmen, sondern sie stehen zu lassen. . . Nachdem Makar sie „freigegeben hat“ — richtiger sagt man wohl: nachdem er erklärt hat, daß er nicht versuchen werde, sein Recht durchzusetzen, freut sie sich eigentlich nicht darüber; sie fühlt nicht dadurch in irgendeinem Sinne ein Recht der Leidenschaft bestätigt, nimmt es aber an. . . Wenn sie dann mit Werssiloff lebt, so weiß sie, daß es weiterhin Schuld ist, denn ihre Ehe kann ja nicht gelöst werden. Dennoch bleibt sie in dem Verhältnis stehen — ohne daß von einem Rausch der Leidenschaft, von Leichtsinn, von Verstocktheit, gar von Zynismus die Rede sein könnte. . . Sie liebt Werssiloff mit einer sich nie ändernden, immer gegenwärtigen Liebe. Sie weiß auch, daß diese Liebe für ihn die Rettung bedeutet, obwohl er sie mit einer krankhaft-phantastischen Willkür behandelt. Dennoch ändert das für ihr Bewußtsein an der Schuld des Ganzen gar nichts. . . Daß Makar ihr verziehen hat, ein für allemal, für Vergangenheit und Zukunft, und ihr freigegeben hat, zu bleiben, wo sie ist, macht alles überhaupt möglich. Dennoch fühlt sie sich dadurch in keiner Weise gerechtfertigt. Es macht nur, daß Makar in ihren Augen groß wird, geheimnisvoll, heilig groß. Und daß sie selbst in einer, wenn es erlaubt ist, dergleichen zu sagen, irgendwie geheiligten Schuld steht — ein Begriff, durch den aber wohl unser westlichen Empfinden, soweit es aus unzerstörten Wurzeln kommt, Unmögliches zugemutet wird.

Sein Vollzug würde bei uns wahrscheinlich bald zur Heuchelei werden; dennoch scheint er allein geeignet, das auszudrücken, worum es sich hier handelt.

Kurz vor dem Tode Makars, wie sie schon älter ist, ihre und Werssiloffs Kinder aber — der Jüngling und Lisa — bereits erwachsen, spricht sie einmal mit ihrem Sohne, der gerade krank ist, über den ganzen Zusammenhang ihres Schicksals. Darauf fährt der Bericht fort:

„Sie sagte das hastig, errötete und wollte schnell weggehen, denn auch sie hatte eine furchtbare Scheu davor, Gefühle zur Schau zu stellen — in der Beziehung war sie ganz wie ich: scheu und keusch. Und außerdem wollte sie mit mir natürlich nicht von dem Thema Makar Iwanowitsch anfangen; es genügte auch das, was wir uns mit den Augen sagen konnten. Aber . . . ich hielt sie mit Gewalt an der Hand zurück: ich sah ihr innig in die Augen, lachte still und zärtlich und streichelte mit der anderen Hand ihr liebes Gesicht, ihre eingefallenen Wangen. Sie beugte sich zu mir herab und preßte ihre Stirn auf die meine. ‚Nun, Christus sei mit dir‘, sagte sie, plötzlich den Kopf erhebend, und ihr Gesicht strahlte, ‚werde gesund! Das vergesse ich dir nicht. Er‘ — Makar — ‚ist krank, sehr krank. Sein Leben ist in Gottes Hand. . . Ach, was sage ich da, das kann ja doch nicht sein!‘ Sie ging hinaus. Ihr Leben lang hat sie in Angst und Bangen und in unermeßlicher Ehrfurcht ihren angetrauten Mann, den Pilger Makar Iwanowitsch, verehrt, ihn, der ihr großmütig und ein für allemal verziehen hatte.“ (II, 152.)

Es ist nicht leicht, dieser Gestalt gerecht zu werden, ohne anzutasten, was nicht angetastet werden darf. Vielleicht ist es so: Sie lebt nicht in Initiative, son-

und ob er hinter allem stehe; es ist so. Und alles ist unbegreiflich.

Diese Unbegreiflichkeit trägt die Frau, und darin wächst sie zu etwas ganz Tiefem heran, wofür man eigentlich keinen Namen weiß. Die Kategorie dafür scheint zu fehlen. Unser abendländisches ethisches Denken scheint sich zu weigern, einen positiven Begriff dafür herzugeben, aus Furcht — und es wäre verhängnisvoll, wenn wir uns nicht durch diese Furcht warnen ließen! — die Eindeutigkeit des Unrecht-Charakters, des Bösen, möchte dadurch ins Fließen kommen. Wie auch unser abendländisches religiöses Denken nicht in der Lage zu sein scheint, ohne Schwierigkeiten einen positiv wertenden Begriff für diese Existenz zu bilden. Öffnen wir uns aber ihrem Wesensklang, so fühlen wir wohl deutlich, daß hier etwas ethisch wie christlich Großes ist.

Diesen Klang leidvoller, schuldbelasteter, und doch irgendwie geheiligter Unbegreiflichkeit hören wir aus allem heraus. Er mag uns noch einmal aus einer Erinnerung des Jünglings entgegenkommen. Die Mutter hat ihn einst in der Pension besucht, wo er seine verlassene Knabenzeit verlebte. Sie hat mit ihm und mit dem Anstaltsleiter gesprochen und wendet sich nun zum Gehen:

„Ich folgte gehorsam meiner Mutter; wir traten auf die Treppe hinaus. Ich wußte, daß sie“ — die spottenden Kameraden — „jetzt alle durch das Fenster uns nachsahen. Mama wandte sich zur Kirche und bekreuzte und verneigte sich dreimal; ihre Lippen bebten. Vom Turm kam tiefer, volltönender Glockenschlag, schlug sicher an und summte. Mama wandte sich zu mir zurück, und da konnte sie sich nicht mehr bezwingen: sie legte beide Hände auf

meinen Kopf und brach in Tränen aus und weinte über meinem Haupt.

„Mamachen, nicht . . . schämen Sie sich doch . . . die anderen sehen durch das Fenster . . .“

Sie fuhr auf und sagte eilig, sich fast überstürzend:

„Ja, ich geh' schon . . . Gott . . . Gott beschütze dich . . . mögen die Engel dich behüten, die heilige Mutter Gottes und der heilige Nikolai, der Gottesknecht . . . Gott, lieber Gott!“ murmelte sie schnell und bekreuzte mich immer wieder, immer wieder, als könne sie in Eile mich nicht genug segnen. „Mein Jungchen, du mein Lieber! Wart, Jungchen . . .“

Sie griff schnell mit ihrer Hand in die Kleidertasche und holte ein blaukariertes Tüchlein hervor, von dem ein Zipfel zu einem Knoten gebunden war, und sie versuchte eilig, diesen Knoten zu lösen . . . es gelang ihr aber nicht . . .

„Nun, tut nichts, nimm's mit dem Tüchelchen; es ist ganz sauber, sich, vielleicht kannst du's brauchen, es sind vier Zwanziger darin, vielleicht hast du einmal ein bißchen Geld nötig, verzeih, Jungchen, mehr hab' ich gerade selber nicht . . . verzeih, Jungchen.“

Ich nahm das Tüchlein, wollte aber schon bemerken, daß wir von Herrn Touchard und Antonina Wassiljewna“ — dem Direktor und seiner Frau — „alles bekämen, was wir brauchten, und ich folglich nichts nötig hätte, doch unterdrückte ich diese Bemerkung und nahm das Tüchlein mit dem Gelde von ihr an.

Sie bekreuzte mich noch einmal, flüsterte noch einmal ein Gebet, und auf einmal — auf einmal verneigte sie sich auch vor mir, ganz wie oben vor Touchards — es war eine tiefe, langsame, lange Verneigung — nie werde ich das vergessen! Ich zuckte zusammen und wußte selbst nicht warum! Was wollte sie mit dieser Verneigung sagen? Wollte sie vielleicht ‚ihre Schuld vor mir bekennen‘? wie ich

mich später einmal fragte, lange nachher, — ich weiß es nicht. Damals aber schämte ich mich deshalb noch viel mehr; denn ‚die sehen doch alles durch das Fenster, und Lambert wird mich noch mehr hauen‘, dachte ich.“ (II, 107/108.)

Wenn man Sonja fragen würde:

Ist das recht, was du tust? — so würde sie erwidern: „Nein!“

Noch einmal: Ist es gerechtfertigt dadurch, daß du Werssiloff hilfst? — Sie würde antworten: „O nein!“

Wäre es nicht richtiger, du gingest fort? — „Nein!“

Was bedeutet denn das alles? — „Gott weiß es.“

Und was tust du nun? — „Ich bleibe.“

Wir müssen ihr wohl glauben. Es wird etwas derart geben. Sicher aber nur so, daß es getan wird, erlitten. Nie kann daraus eine Theorie, ein Grundsatz gemacht werden.

Sonja steht in alledem. Sie würde sich aber aus tiefstem Instinkt dagegen wehren, es so, wie wir es dargelegt haben, auch nur zu denken. Sie lebt es; aber sie würde nie zulassen, daß es auch nur in rechtfertigenden Begriff gelange, denn dann würde alles in den Abgrund sinken. Um ihres Heiles willen würde sie fordern, daß das klare Urteil: Es ist nicht recht, stehen bleibe. Denn davon, daß sie das nicht antastet, lebt sie. Sobald das nur Getane und Erlittene in begreifende, rechtfertigende Theorie überginge, würde der Unterschied zwischen Gut und Böse selbst angetastet. Dann würde dämonischer Trug beginnen — jener, dem Rodion Raskolnikoff erliegt, und aus dem Iwan Karamasoff seine Philosophie der Empörung macht.

3. *Sonja Semenowna*

Ein ähnliches Tragen der lastenden Unbegreiflichkeit finden wir bei der anderen Sonja, im „Rodion Raskolnikoff“.

Sie ist die Tochter eines ehemaligen Beamten, des Titularrates Semjon Marmeladoff, aus dessen erster Ehe. Dieser hat sich wieder verheiratet, „aus Mitleid“, mit der in Not geratenen Witwe Katarina Iwanowna, und auch aus dieser Ehe sind Kinder da. Der Mann hat nun zu trinken angefangen, ist ganz heruntergekommen, und der Roman beginnt damit, daß der rastlos umhergetriebene Raskolnikoff in eine Schenke gerät, dort mit Marmeladoff zusammen trifft, und von diesem die Geschichte seiner Not erfährt: Wie die Familie nicht nur in Armut, sondern in vollständiges Elend gekommen ist; wie eines Tages die der Schwindsucht fast erliegende Katarina Iwanowna der Stieftochter vorgeworfen hat, warum sie nicht helfe, warum sie nicht tue, was doch so viele andere täten, und diese schweigend hinausgegangen ist und sich verkauft hat. Von übelwollenden Nachbarinnen angezeigt, hat Sonja sich dann in die polizeiliche Liste der Prostituierten eintragen lassen müssen, und nun lebt die Familie von ihrer Entehrung.

Nach seinem Verbrechen kommt Raskolnikoff zufällig mit der Familie zusammen. Er fühlt in dem Mädchen die gleiche Situation, in der auch er steht: Das Ausgestoßensein aus dem Kreis der Geachteten. Und während er überall stumm bleiben muß, kann er hier reden. Er schenkt ihr sein Vertrauen, und schließlich, nach schwersten Kämpfen, tut er, wozu sie drängt: Er stellt sich den Behörden. So wird er verurteilt; sie folgt ihm nach Sibirien, und dort ist

es ihre Liebe, welche dem neuen Leben in ihm zum Durchbruch hilft.

Sonja ist die innigste aller Frauengestalten Dostojewskijs. Man kann wohl sagen, daß sie sein Ausdruck für das Kind Gottes ist, und für jenes Geheimnis des Gottesreiches, wonach dieses zu den Kleinen und Unmündigen kommt und nicht zu den Großen und Weisen; Zöllner und Dirnen es aufnehmen, die Wohlgeordneten und Achtbaren aber sich ihm verschließen. So ist sie Kind Gottes in jener besonderen Weise, daß auf ihr die Unbegreiflichkeit göttlicher Fügung liegt. Sie ist schutzlos in der Welt und doch von der tiefsten Hut des Vaters umgeben.

Wie sie kommt, um Raskolnikoff zur Totenfeier ihres Vaters einzuladen, wird ihre Erscheinung beschrieben:

„In diesem Augenblick wurde die Türe leise geöffnet, und ins Zimmer trat, sich schüchtern umblickend, ein junges Mädchen herein. Alle wandten sich mit Erstaunen und Neugier zu ihr um. Raskolnikoff erkannte sie nicht gleich auf den ersten Blick. Es war Sonja Semenowna Marmeladowa . . . [Sie war] ein einfach und sogar ärmlich angezogenes Mädchen, noch sehr jung, fast einem Kinde ähnlich, mit bescheidenem und anständigem Wesen, und mit einem klaren, aber anscheinend verängstigten Gesicht. Sie hatte ein sehr einfaches Hauskleid an, und auf dem Kopfe einen alten Hut von früherer Mode. . . Als sie plötzlich ein Zimmer voll Menschen erblickte, wurde sie nicht bloß verlegen, sondern verlor die Fassung und ward verzagt wie ein kleines Kind, und machte sogar eine Bewegung, als wollte sie wieder gehen.“

Und weiter:

„Während des Gespräches schaute sie Raskolnikoff unverwandt an. Sie hatte ein zartes, ganz mageres und blasses Gesichtchen, ziemlich unregelmäßige Züge, mit einer spitzen kleinen Nase und einem ebensolchen Kinn. Man konnte sie nicht einmal hübsch nennen, aber ihre blauen Augen waren so klar, und wenn sie sich belebten, wurde der Ausdruck ihres Gesichtes so gut und schlicht, daß sie einen unwillkürlich anzog. In ihrem Gesichte, und auch in ihrer ganzen Gestalt, lag außerdem etwas besonders Charakteristisches — trotz ihrer achtzehn Jahre sah sie jünger aus als sie war, fast wie ein Kind, und dies zeigte sich zuweilen in gelungener Weise bei einigen ihrer Bewegungen.“ (R. 345–349.)

In einer ans Herz greifenden Weise aber offenbart sich ihr Kindertum dort, wo der bereits mit ganzer Seele geliebte Raskolnikoff sie sein Verbrechen erraten läßt „ . . . er sah sie an, und ihm war plötzlich, als erblickte er in ihrem Gesichte Lisawetas“ — der von ihm ebenfalls getöteten Schwester der alten Wucherin — „Ausdruck. So hatte sie ausgesehen, als er sich damals ihr mit dem Beile näherte und sie vor ihm mit vorgestreckter Hand, eine völlig kindliche Angst im Gesichte, zurückwich, genau, wie wenn kleine Kinder vor irgend etwas Angst bekommen, und unbeweglich und unruhig den sie ängstenden Gegenstand anblicken, zurückweichen, die Händchen nach vorne strecken, und sich anschicken, zu weinen. Fast dasselbe geschah jetzt auch mit Sonja, — ebenso kraftlos, mit derselben Angst sah sie ihn eine Weile an, plötzlich streckte sie die linke Hand vor, stieß ihn ganz leicht mit den Fingern an die Brust, begann langsam vom Bette aufzustehen, wich immer mehr vor ihm zurück, und ihr auf ihn gerichteter Blick wurde immer unbeweglicher. Ihr

Entsetzen teilte sich plötzlich auch ihm mit, — dieselbe Angst erschien auch auf seinem Gesichte, — er begann sie ebenso anzusehen und sogar fast mit demselben Lächeln eines geängsteten Kindes.“ (R. 609/610.)

Wie Raskolnikoff einmal aus der Unmittelbarkeit des Gefühls hieraus über sie nachdenkt, und ihr Bild ihm frei aus dem Herzen aufsteigt, nimmt er sie mit jener Lisaweta zusammen, mit der Sonja durch eine seltsame Freundschaft verbunden gewesen war: „Lisaweta, Sonja, ihr Stillen, ihr Lieben. Ihr wehrt euch nicht, und geht davon. . . Sanfte, stille Sonja. . .“ Vielleicht liegt hier der Einlaß zu diesem einfachen und doch rätselvollen Menschendasein: in der Wehrlosigkeit.

Sie „wehrt sich nicht“. Sie nimmt an. „Nichts erbitten, nichts verweigern“ — so ist einmal eine letzte Heiligkeit des Herzens definiert worden. Etwas davon lebt hier, in all der Paradoxie dieser schlimmen Situation. Sie nimmt das furchtbare und unverdiente Elend an, daß durch die Trunksucht des Vaters über die Familie kommt. Sie wehrt sich nicht dagegen; selbst nicht durch innere Auflehnung, oder auch nur durch irgendein Urteil. Sie findet es in der Ordnung, wenn ihre Stiefmutter die ganze Not im Vorwurf gegen sie, Sonja, kehrt. Und wie Raskolnikoff sich unfreundlich gegen die Frau äußert, nimmt sie deren Partei: „Sie soll mich geschlagen haben? Ja, wie kommen sie darauf? O Gott, sie mich geschlagen! Und wenn sie mich geschlagen hätte, was wäre dabei? Sie wissen nichts, gar nichts!“ (R. 471.)

Diese Wehrlosigkeit ist nicht Schwäche. Sobald es darauf ankommt, ist das kleine Persönchen voll unbugsamer Kraft. Aus unbeirrbarer Klarheit des Gewissens widersteht sie dem Mann, den sie doch liebt, wie der

sich mit einer Übermenschens-Philosophie rechtfertigen will. Sie fordert von ihm innere Wahrheit und das Einstehen für seine Schuld. Dann aber geht sie mit ihm nach Sibirien und teilt seine Not. Und dort, wo sie in der Selbstverständlichkeit des Opfers wie in ihrer Wesensatmosphäre lebt, nimmt sie mit einer ebenso selbstverständlichen Energie die Sorge für die Wohlfahrt der Gefangenen in die Hand, so daß „Mütterchen Sonja“ bald eine wichtige Persönlichkeit wird. . . Sehr charakteristisch für diese aus der Selbstlosigkeit gewonnene klare Kraft ist die Weise, wie sie über Raskolnikoffs Ergehen an seine Angehörigen schreibt: „Sonja vermittelte die Briefe und empfing auch pünktlich jeden Monat eine Antwort aus Petersburg. Sonjas Briefe erschienen Dunja und Rasumichin“ — Raskolnikoffs Schwester und deren Gatten — „zuerst etwas trocken und unbefriedigend; aber beide fanden bald, daß man nicht besser schreiben konnte, denn aus diesen Briefen empfing man doch zu guter Letzt eine genaue und klare Vorstellung vom Schicksal ihres unglücklichen Bruders. Sonjas Briefe waren mit der alltäglichsten Wirklichkeit, mit der einfachsten und klarsten Darstellung der ganzen Umgebung Raskolnikoffs in der Zwangsarbeit angefüllt. Es gab dabei weder eine Darstellung ihrer eigenen Hoffnungen, noch Träume um die Zukunft, noch Beschreibungen ihrer Gefühle. Anstatt zu versuchen, seinen seelischen Zustand und überhaupt sein ganzes Seelenleben zu erklären, beschränkte sie sich auf Tatsachen, d. h. auf seine eigenen Worte, auf genaue Mitteilungen über seinen Gesundheitszustand, seine Wünsche bei ihren Besuchen, seine Aufträge und dergleichen mehr. Alle diese Nachrichten wurden mit der äußersten Genauigkeit wiedergegeben. Das Bild des unglücklichen Bruders trat schließlich hervor, zeichnete sich deut-

lich und klar ab; hier konnte es keine Irrtümer geben, denn alles waren sichere Tatsachen.“ (R. 806f.) Ein klarer, kraftvoller Realismus ist hier. Und so stehen wir vor der Paradoxie, daß diese Wehrlosigkeit letztlich etwas ist, das selbst aus Kraft kommt. Eine solche Haltung kann nur vollziehen, wer mit seinen Wurzeln in unzerstörbarer Sicherheit steht. Darin scheint etwas von dem zu verwirklicht zu sein, was das Pauluswort meint: „Widerstehet dem Bösen nicht, sondern überwindet das Böse durch das Gute.“ Und wieder das Wort des Herrn: „Wenn einer dich auf die linke Wange schlägt, dann biete ihm die rechte dar.“

Eine Kraft unbewußter Freiheit ist hier. Ein inneres Gesammeltsein in sicherer, wenn auch um sich selbst nicht wissender Mitte.

Nachdem sie von der furchtbaren Not zu Hause erzählt hat, heißt es:

„Sonja sagte dies wie in Verzweiflung, aufgeregt, darunter leidend und händeringend. Ihre bleichen Wangen erröteten wieder, und in ihren Augen drückte sich eine tiefe Qual aus. Man sah, daß in ihr sehr vieles durch seine Worte wachgerufen worden war, und daß sie gern etwas äußern und sagen und für Katarina Iwanowna eintreten wollte. Ein unerschöpfliches Mitleid, wenn man sich so ausdrücken darf, lag in ihrem Gesicht.“ (R. 471.)

„Unerschöpfliches Mitleid“: Jene Selbstlosigkeit, die sie entwaffnet; die macht, daß sie jedes Schicksal annimmt, nicht urteilt, nicht richtet, und zwar wesentlich nicht — sie gibt ihr auch die Genialität des Herzens, das fremde Schicksal mitzuerleben, so, daß sich nichts von eigenem Anspruch, von Selbstbehauptung oder Empfindlichkeit hineinmischt. Sie ist fähig zum reinen Mitvollzug.

In diesem Mitvollzug kommt der andere mit seinem Schicksal klar heraus. Er bekommt Raum, wirklich er selbst zu sein. So wenn sie für die verzweifelte Stiefmutter eintritt: „Sie ist so unglücklich; ach, wie unglücklich sie ist! Und sie ist krank . . . So sucht sie Gerechtigkeit . . . Sie ist rein . . . Sie glaubt daran, daß in allem Gerechtigkeit sein müsse und verlangt sie . . . Und Sie können sie quälen, sie wird nichts Unrechtes tun. Sie merkt selbst nicht, wie unmöglich es ist, daß es unter den Menschen gerecht zugehe, und ist reizbar . . . Sie ist wie ein Kind, wie ein Kind, sie ist gerecht, gerecht.“ Und es darf daran erinnert werden, daß hier eine Frau über jene andere Frau spricht, die sie in Unehre gebracht hat.

Zu wirklicher Größe wächst dieses sehende Mitleid in dem Augenblick empor, da Raskolnikoff ihr sein Verbrechen mitteilt. „Sie sprang, wie außer sich, auf, rang die Hände, und ging bis zur Mitte des Zimmers, aber sie wandte sich schnell um, setzte sich neben ihn hin, so daß ihre Schultern sich fast berührten. Plötzlich fuhr sie, wie durchbohrt, zusammen, schrie auf und stürzte, ohne zu wissen, was sie tat, vor ihm auf die Knie hin.

„Was haben Sie, was haben Sie sich angetan!“ — sagte sie voll Verzweiflung, sprang von den Knien auf, warf sich ihm um den Hals, umarmte ihn und preßte ihn stark an sich.

Raskolnikoff wich zurück und blickte sie mit einem traurigen Lächeln an.

„Wie du sonderbar bist, Sonja, — du umarmst und küssest mich, nachdem ich dir dieses gesagt habe. Du bist deiner selbst nicht bewußt.“

„Nein, es gibt jetzt niemand in der ganzen Welt, der unglücklicher ist als du!“ rief sie, wie in Verzückung, ohne seine Bemerkung gehört zu haben, und dann weinte sie laut und krankhaft.



Ein ihm seit langem unbekanntes Gefühl überflutete seine Seele — zwei Tränen rollten aus seinen Augen und blieben an seinen Wimpern hängen.“ (R. 611 bis 612.)

Es läge wohl nahe, daß sie sich getäuscht fühlte; in die Liebe gelockt, ohne daß ein aufrichtiges Wort ihr gesagt hätte, an welches Schicksal diese Liebe sie binden würde — zumal die Weise, wie Raskolnikoff zu ihr spricht, alles andere als liebegeleitet scheint; ist es doch vielmehr, als wolle er sich für seine Not rächen, indem er sie quält! Es läge wohl nahe, daß sie empört wäre, oder sich fürchtete. Von alledem aber nichts. Nur sein Schicksal steht in ihrem Bewußtsein, in trugloser Helligkeit. Sein eigentliches Schicksal, das seiner Seele; und so hell, daß sie, wie er nachher anfängt zu philosophieren, und aus seinem Verbrechen eine Theorie macht, sich keinen Augenblick irremachen läßt:

„O schweigen Sie, schweigen Sie!“ rief Sonja und schlug die Hände zusammen. — „Sie haben Gott verlassen, und Gott hat Sie gestraft, hat Sie dem Teufel überliefert! . . .“

„Ja, Sonja, — als ich damals in der Dunkelheit lag, und mir all das vorschwebte, da hat mich der Teufel versucht? Nicht wahr?“

„Schweigen Sie! Spotten Sie nicht, Sie Gotteslästerer; nichts, nichts begreifen Sie! O Gott! Er wird nichts, nichts verstehen.““ (R. 621.)

Auch in ihrem Leben sitzt ja die Schuld. Sie hat sie um der anderen willen auf sich genommen. Sicher durfte sie es nicht. Aber sie glaubte, zu müssen. So ist sie doch rein, und ihre Reinheit liegt darin, daß sie von alledem nichts will, sondern es nur durchleidet.

„Ist es nicht entsetzlich“, sagt Raskolnikoff zu ihr, „daß du in diesem Schmutze lebst, den du so

haßt; und gleichzeitig es selbst weißt — man braucht dir nur die Augen zu öffnen —, daß du niemandem damit hilfst und niemanden dadurch rettetest. Ja, sage mir doch endlich“, fuhr er fast in Wut fort, „wie kannst du eine solche Schande und eine solche Gemeinheit mit deinen anderen besten und heiligsten Gefühlen in dir vereinigen? Es wäre doch gerechter, tausendmal gerechter und vernünftiger, sich mit dem Kopfe voran ins Wasser zu stürzen und alledem ein Ende zu machen!“

„Und was wird mit ihnen allen geschehen?“ fragte Sonja mit schwacher Stimme, blickte ihn leidend an, zeigte aber über seinen Vorschlag gar kein Erstaunen. Raskolnikoff blickte sie eigentümlich an. Er hatte alles in ihrem Blick gelesen. Auch sie hatte tatsächlich schon selbst diesen Gedanken gehabt. Vielleicht hatte sie sich in der Verzweiflung oft und ernstlich überlegt, dem Leben schneller ein Ende zu machen, so daß sie jetzt gar nicht über seinen Vorschlag erstaunt war . . . Was aber war es, was konnte es sein — dachte er — das ihren Entschluß, mit einem Schlage allem ein Ende zu machen, aufhielt? Jetzt erst verstand er völlig, was für sie diese armen, kleinen verwaisten Kinder und diese beklagenswerte, halbverrückte Katarina Iwanowna mit ihrer Schwindsucht und mit ihrer Verzweiflung bedeutete.

Aber ebenso klar war es ihm, daß Sonja mit ihrem Charakter und ihrer Bildung, die sie doch immerhin genossen hatte, in keinem Falle weiter in dieser Lage aushalten konnte. Und dennoch blieb die Frage offen — wie hatte sie so lange, zu lange schon, in dieser Lage aushalten können, ohne den Verstand zu verlieren, wenn sie nicht die Kraft besaß, sich ins Wasser zu stürzen? . . . Was hielt sie denn? Doch nicht die Unzucht? Diese ganze Schande hatte sie

offenbar nur mechanisch berührt, die echte Unzucht war noch mit keinem Tropfen in ihr Herz gedrungen; er sah es; sie stand völlig rein vor ihm da.“ (R. 478/479.)

Eine erste Antwort hat er selbst bereits gegeben.

Aber dann errät er:

„Es vergingen . . . etwa fünf Minuten, während er schweigend auf und ab ging, ohne sie anzublicken. Endlich trat er an sie heran: seine Augen funkelten. Er packte sie mit beiden Händen an den Schultern und sah in ihr weinendes Gesicht. Seine Augen hatten einen heißen, trockenen, durchdringenden Blick, und seine Lippen bebten vor Erregung. Plötzlich beugte er sich nieder, warf sich auf den Boden und küßte ihren Fuß. Sonja fuhr entsetzt vor ihm zurück, wie vor einem Irrsinnigen. Er sah wirklich ganz wie ein Irrsinniger aus.

„Was ist mit Ihnen, was tun Sie? Vor mir!“ murmelte sie erbleichend, und ihr Herz krampfte sich schmerzlich zusammen.

Er stand sofort auf.

„Ich habe mich nicht vor dir verneigt, sondern vor dem ganzen menschlichen Leiden“, sagte er mit eigentümlichem Ton und ging zum Fenster hin. „Höre“, setzte er hinzu, als er nach einem Augenblick zu ihr zurückkam, „ich habe vorhin zu einem bösen Menschen gesagt, daß er deinen kleinen Finger nicht wert sei . . . und daß ich meiner Schwester heute eine Ehre erwiesen habe, indem ich sie neben dich hingesezt habe.“

„Ach, was haben Sie gesagt! und in ihrer Gegenwart!“ rief Sonja erschrocken aus, „neben mir zu sitzen! Eine Ehre! Ja, ich bin doch . . . ehrlos . . .“

Ach, warum haben Sie das gesagt?“

„Nicht wegen deiner Ehrlosigkeit und Sünde habe ich es von dir gesagt, sondern wegen deines großen

Leides. Daß du eine große Sünderin bist, ist wahr, fügte er fast verzückt hinzu, und am meisten bist du dadurch eine Sünderin, weil du dich umsonst getötet und verkauft hast.“ (R. 477/478.)

Hier liegt etwas Entscheidendes . . . Und es wird später noch einmal unterstrichen. (R. 605): „Stellen Sie sich vor, Sonja . . . Sie hätten gewußt, daß . . . Katarina Iwanowna und auch die Kinder völlig zugrunde gehen würden, auch Sie, als Dreingabe — Sie selber rechnen sich ja nicht, darum sage ich: als Dreingabe zu jenen“ — dann hätte sie es doch getan! Was in ihr lebt, ist reine Hingabe, die den eigenen Einsatz überhaupt nicht berechnet, sondern einfachhin hingibt, und alles gibt, auch wo es nutzlos scheint. Hier ist die Haltung der vollkommenen Selbstlosigkeit ausgedrückt. Und eben darin ist sie in einem letzten Sinne behütet.

In dem großen Gespräch, das Dostojewskij so teuer war, hat ihr Raskolnikoff in seiner bösen Art ihren Jammer zu Bewußtsein gebracht. Dann heißt es:

„Also du betest sehr oft zu Gott, Sonja?“ fragte er sie.

Sonja schwieg, er stand neben ihr und wartete auf die Antwort.

„Was wäre ich denn ohne Gott?“ flüsterte sie schnell und energisch, indem sie ihn mit flüchtig funkeln- den Augen anblickte und seine Hand stark drückte . . .

„Und was tut Gott dir dafür?“ fragte er sie weiter ausforschend.

Sonja schwieg lange, als könnte sie nicht antworten. Ihre schwache Brust hob und senkte sich in heftiger Aufregung.

„Schweigen Sie! Fragen Sie nicht! Sie sind es nicht wert . . .“ rief sie plötzlich und sah ihn streng und zornig an . . .

„Alles tut er!“ flüsterte sie schnell und schlug wieder die Augen nieder . . .

Mit einem neuen, eigentümlichen, fast krankhaften Gefühl schaute er in dieses bleiche, magerc und unregelmäßige, eckige Gesichtchen, diese sanften blauen Augen, die mit solch einem Feuer, mit so einem strengen, energischen Blick leuchten konnten, diesen kleinen Körper, der vor Empörung und Zorn noch bebte, und dies alles erschien ihm noch merkwürdiger und unfaßlicher.“ (R. 480/481.)

Dieses Mädchen lebt in all dem Schlimmen ein tiefes christliches Leben. Was bedeutet das seltsame Wort: „Was wäre ich denn ohne Gott?“ — und das noch überraschendere: „Alles tut er für mich?“ Was ist dieses „Alles?“ Und was „ist“ sie „durch Gott?“

Ich glaube, man kann nicht anders antworten als so: Er ist bei ihr in seiner lebendigen Wirklichkeit. Ihr Leben ist furchtbar. Alles darin ist furchtbar und unbegreiflich. „Und warum, warum habe ich dich nicht früher gekannt! Warum bist du nicht früher gekommen?“ ruft sie Raskolnikoff zu, nachdem sie die schreckliche Wahrheit erkannt hat. Aber dies „Warum?“ steht über ihrem ganzen Leben. Sie fühlt es, und doch weiß sie, daß „Gott alles für sie tut“. Nach den Maßstäben der Vernunft und Gerechtigkeit ist nicht weiterzukommen. Aber Gott ist diesem Menschenkinde offenbar in seiner lebendigen Wirklichkeit. Er ist Er — das ist jenes „Alles“. Und er ist ihr zugewendet. Und wir fühlen mit Ehrfurcht, was das bedeutet, wenn ein Mensch sagen kann, was er sei, sei er durch Gott. Das sagen zu können, ist reine religiöse Existenz. Hier ist die Innigkeit der Gotteskindschaft, mitten in der Ausweglosigkeit eines verlorenen Daseins — und es wird sich ja erweisen, daß „bei

Gott möglich ist, was unmöglich ist bei den Menschen“.

So hat denn Raskolnikoff durchaus recht, wenn er meint, sie wisse, jederzeit sei von Gott her ein Wunder möglich. Sie weiß es wirklich, und ohne daß sie dadurch das Dasein phantastisch macht. Denn sie lebt da, wo die von Christus selig Gepriesenen leben.

Und dann folgt die nie zu vergessende Szene mit dem Neuen Testament.

„Auf der Kommode lag ein Buch. Jedesmal, wenn er auf und ab ging, hatte er es bemerkt; jetzt nahm er es und sah es sich an. Es war das Neue Testament in russischer Übersetzung. Das Buch, in Leder gebunden, war alt und viel gebraucht.

„Woher hast du es?“ rief er. Sie stand noch immer auf derselben Stelle, drei Schritte vom Tisch entfernt.

„Man hat es mir gebracht“, antwortete sie unwillig, und ohne ihn anzublicken.

„Wer hat es dir gebracht?“

„Lisaweta hat es gebracht, ich habe sie darum gebeten.“

„Lisaweta! Wie seltsam!“ dachte er.

Alles erschien bei Sonja mit jeder Minute merkwürdiger, wunderlicher. Er holte das Buch zum Lichte und begann darin zu blättern.“ (R. 481/482.)

Nun fragt er nach der Geschichte des Armen Lazarus — des Toten, schon Verwesenden, an dem Christus seine Macht über den Tod erwiesen hat; seine Macht, neues Leben zu geben, weil er „die Auferstehung und das Leben ist“. Sonja soll ihm die Geschichte vorlesen. Sie aber wehrt sich.

„Lies! Ich will es haben!“ bestand er. „Du hast doch auch Lisaweta vorgelesen.“

Sonja schlug das Buch auf und suchte die Stelle. Ihre Hände zitterten, die Stimme versagte. Zweimal begann sie und konnte über das erste Wort nicht hinwegkommen.

„Es lag aber einer krank mit Namen Lazarus, von Bethanien“, sagte sie endlich mit Anstrengung, aber bei dem dritten Worte zitterte plötzlich ihre Stimme und brach ab, wie eine zu straff gespannte Saite. Der Atem versagte ihr und die Brust schnürte sich zusammen.

Raskolnikoff begriff zum Teil, warum Sonja sich nicht entschließen konnte, ihm vorzulesen, und je mehr er es begriff, um so entschiedener und gereizter bestand er darauf. Er verstand zu gut, wie schwer es ihr jetzt fiel, alles eigene preiszugeben und zu enthüllen. Er hatte begriffen, daß diese Gefühle tatsächlich ihr wahres und vielleicht seit langer Zeit gehegtes Geheimnis bildeten; vielleicht schon seit der Jugendzeit, schon in der Familie, neben dem unglücklichen Vater und der vor Kummer wahnsinnig gewordenen Stiefmutter, mitten unter den hungrigen Kindern, ihrem häßlichen Geschrei und den fortwährenden Vorwürfen. Aber gleichzeitig erkannte er, und zwar mit Sicherheit, daß sie trotz ihres Grams und ihrer Furcht, indem sie jetzt vorzulesen begann, doch gern, sehr gern es tat, und zwar vor ihm, damit er es höre und unbedingt jetzt — mochte kommen, was da wolle! . . . Er hatte das in ihren Augen gelesen und es aus ihrer verzückten Erregung entnommen! . . . Sie überwand sich, unterdrückte den Krampf im Halse, der ihr die Stimme am Anfang benommen hatte, und fuhr fort, aus dem elften Kapitel des Evangeliums St. Johannis vorzulesen. So kam sie bis zum 19. Vers<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Ich gebe den Text nach der Übersetzung von Fr. Tillmann, München (Kösel und Pustet).

»Viele von den Juden aber waren zu Martha und Maria gekommen, um sie über den [Verlust des] Bruders zu trösten. Als nun Martha hörte, daß Jesus komme, ging sie ihm entgegen. Maria aber blieb zu Hause. Da sprach Martha zu Jesus: Herr, wärest du hier gewesen, dann wäre mein Bruder nicht gestorben. Aber auch jetzt weiß ich, daß dir Gott geben wird, was immer du von Gott erbittest.«

Hier blieb sie wieder stehen, in schamhafter Vorahnung, daß ihre Stimme zittern und versagen würde. . . »Jesus sagte ihr: Dein Bruder wird aufstehen. Martha darauf: Ich weiß, daß er bei der Auferstehung am jüngsten Tage auferstehen wird. Jesus sagte ihr: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, wenn er auch gestorben ist. Und jeder Lebende, der an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben. Glaubst du das? Sie erwiderte ihm« — und wie mit Schmerz atemholend, las Sonja deutlich und voller Kraft, als lege sie selbst öffentlich ein Glaubensbekenntnis ab:

»Ja, Herr, ich habe geglaubt, daß du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll.«

Sie hielt einen Moment inne, erhob schnell zu ihm die Augen, überwand sich aber rasch und las weiter. Raskolnikoff saß und hörte unbeweglich zu, ohne sich umzuwenden, den Ellbogen auf den Tisch gestützt und zur Seite blickend. Sie las bis zum 32. Vers:

»Als nun Maria an den Ort kam, wo Jesus war, fiel sie ihm zu Füßen und sagte zu ihm: Herr, wärest du hier gewesen, wäre mein Bruder nicht gestorben. Als Jesus sah, wie sie weinte, und wie auch die weinten, die mit ihr kamen, ward er innerlich tief

bewegt und erschüttert. Er sagte: Wo habt ihr ihn begraben? Sie antworteten: Herr, komm und sieh. Da weinte Jesus. Die Juden sagten: Seht, wie er ihn lieb hatte! Einige aus ihnen aber sagten: Konnte der, der die Augen des Blinden geöffnet hat, nicht auch bewirken, daß dieser nicht zu sterben brauchte?»

Raskolnikoff wandte sich zu ihr und sah sie mit Erregung an . . . Sie zitterte am ganzen Körper in wahren, wirklichen Fieber . . . Sie näherte sich den Worten über das größte und unerhörte Wunder, und das Gefühl eines großen Triumphes erfaßte sie. Ihre Stimme wurde klingend wie Metall; Triumph und Freude klangen darin und stärkten sie. Die Zeilen verwischten sich, weil es vor ihren Augen dunkel wurde, aber sie kannte auswendig, was sie las. Bei dem letzten Vers: »Konnte der, der die Augen des Blinden geöffnet hat . . .« ließ sie die Stimme sinken und gab heiß und leidenschaftlich den Zweifel, den Vorwurf und Tadel der ungläubigen, blinden Juden wieder, die gleich darauf, nach einer Minute, wie vom Donner getroffen, niederfallen, schluchzen und glauben werden . . . „Auch er — er — ebenfalls verblendet und ungläubig, wird es gleich hören, auch er wird glauben, ja, ja, gleich, jetzt gleich“, durchzuckte es sie und sie bebte in freudiger Erwartung.

»Jesus ging, abermals tief bewegt, zum Grabe. Es war aber eine Gruft, auf der ein Stein lag. Jesus sagte: Nehmt den Stein fort. Martha, die Schwester des Verstorbenen, entgegnete ihm: Herr, er riecht schon, er ist ja schon seit vier Tagen tot.« Sie betonte energisch das Wort — vier.

»Jesus sagte ihr: Habe ich dir nicht gesagt, daß du, wenn du zu glauben vermagst, die Herrlichkeit Gottes schauen wirst? Da hoben sie den Stein auf.

Jesus aber erhob seine Augen nach oben und sagte: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte, daß du mich allezeit erhörst. Aber wegen der Menge, die hier steht, habe ich es gesagt, damit sie zum Glauben kämen, daß du mich gesandt hast. Als er das gesagt hatte, rief er mit mächtiger Stimme: Lazarus, hierher! heraus! Da kam der Tote heraus« — Laut und verzückt las sie es, zitternd und fröstelnd, als sähe sie es mit eigenen Augen — »noch gebunden an Händen und Füßen mit Binden; sein Gesicht war mit einem Schweiß-tuch umwickelt. Jesus sagte ihnen: Bindet ihn los und laßt ihn gehen.

Viele von den Juden, die zu Maria gekommen waren, und gesehen hatten, was er getan hatte, glaubten an ihn.« Weiter las sie nicht und konnte auch nicht lesen. Sie schloß das Buch und stand schnell vom Stuhle auf. „Das ist alles über die Auferstehung des Lazarus“, flüsterte sie abgerissen und streng und blieb unbeweglich, zur Seite gekehrt, stehen, ohne zu wagen und als schäme sie sich, die Augen zu ihm zu erheben. Ihr fieberhaftes Frösteln dauerte noch an. Der Lichtstumpf begann in dem schiefen Leuchter auszugehen und beleuchtete trübe in diesem armseligen Zimmer den Mörder und die Dirne, die sonderbar beim Lesen des Ewigen Buches zusammengekommen waren.“ (R. 481—487.)

Hier enthüllt sich wirklich ihr Geheimnis. Sonja steht dort, wo nach Christi Wort die Kleinen und Unmündigen und Ausgestoßenen, die Zöllner und Sünder stehen. Sie hat ein Geheimnis mit Christus. Sie ist im Einvernehmen mit ihm. Von dorthier hat sie Autorität. Von dort her lebt sie. Von dorthier stammt die Klarheit, welche

macht, daß sie keinen Augenblick der Sophistik Raskolnikoffs verfällt, obwohl sie ihn liebt.

Was aber über die andere Sonja gesagt wurde, gilt auch von ihr. Sie rechtfertigt ihr Dasein nicht. Sie lebt es nur. Sie erleidet es. Sie macht keine Theorie daraus, nicht einmal so, daß sie es selbst zu begreifen versuchte, sondern nimmt es in seiner unbegreiflichen Verstricktheit auf sich, glaubend, sie müsse. Alles würde falsch, trughaft, dämonisch, sobald sie es zu rechtfertigen suchte, und sie würde versinken.

Einmal, wie Raskolnikoff sie in seine Übermenschen-Reflexionen darüber, wer ein Recht habe, zu leben, und wer nicht, hincinziehen will, erwidert sie ihm: „Ja, ich kenne doch die Vorsehung Gottes nicht . . . Und warum fragen Sie, was man nicht fragen darf? Wozu solche leere Fragen?“ (R. 606.) Das ist in einem besonderen Zusammenhang gesagt; es offenbart aber ihre Haltung der Ehrfurcht gegen das Heilig-Unerforschbare überhaupt.

Wo der Punkt ist, auf dem sie steht, kann man nicht mehr sagen, nicht rational begreifend, noch ethisch wertend, und man tut gut, sich selbst zu mißtrauen, wenn man glaubt, man begriffe. Wahrscheinlich hat man dann den nicht anzutastenden Unterschied zwischen Gut und Böse irgendwie verwischt.

Sonja selbst würde nicht begreifen. Ihr christliches Selbst-Verständnis besteht darin, daß sie, in keiner Weise sich rechtfertigend — hier auch nur „begreifen“ zu wollen, hieße schon rechtfertigen — und von ihrer Schuld überzeugt, weiterlebt; auf eine Wegweisung harrend; zur Buße bereit; in einem Vertrauen, das sie, offen und ausdrücklich, wohl nie aussprechen würde.

1. *Das Volk**und die geistlichen Männer*

Wir sind von der religiösen Haltung des Volkes ausgegangen. Wir haben seine dunkle, namenlose Menge sich auflösen sehen in einzelne Gestalten, die „frommen Frauen“ der „Brüder Karamasoff“. Zwei Persönlichkeiten aus den „Dämonen“, Schatoff und Marja Lebädkina, haben die in dieser Haltung liegenden zerstörenden Möglichkeiten enthüllt; so ist deren Wesentliches noch einmal schärfer herausgetreten. Von da sind wir zu den beiden Sonjen gekommen, der Mutter des Jünglings und der Freundin Raskolnikoffs. Auch sie noch „Volk“ durchaus, doch bereits sehr weit individualisiert. Ihr Dasein haben wir aus der vollkommenen Annahme gedeutet; aus eben jener Haltung, welche wir als das Eigentlichste in der religiösen Gesinnung des Volkes erkannt haben. Das aber in einer tief fragwürdigen Situation. So ist uns etwas nahegekommen, das für ein redliches und ungebrochenes abendländisches Denken nicht leicht zu vollziehen ist: Durch die Schlichtheit des glaubenden Vertrauens und durch die Aufrichtigkeit der Hingabe scheint sich mitten in die menschlicher Verwirrung und sittlicher Fragwürdigkeit ein Punkt zu verdichten, der trägt, und der, in einem gedanklich nicht mehr angebbaren Sinne, tiefer liegt, als die bloß ethische Unterscheidung von Gut und Böse — ohne diese selbst auch nur im leisesten anzutasten . . . Wie tief aber das Bewußtsein des Volkes, in der gläubigen Annahme des Leidens geschehe die erlösende Umwandlung des Daseins, auch in ihnen lebt, sagen die Worte, mit denen das Gespräch Sonjas und Raskolnikoffs endet: „Das Leiden auf dich nehmen, und dadurch Erlösung

finden, das sollst du . . . du kommst dann zu mir, ich werde es' — das Kreuz, das sie ihm schenkt — ‚dir umhängen, wir wollen dann beten und beide gehen.‘“

Nun kommen wir zu einer anderen Gruppe von Gestalten. Auch ihnen liegt die nämliche Wirklichkeit zugrunde, von welcher bisher die Rede war: Das Leben im unzerstörten Zusammenhang der großen Daseinsmächte. Ja dieser Zusammenhang erfährt in diesen Menschen seine letzte Reinigung und Verklärung — und gelangt ebendarin zum Bewußtsein seiner selbst. Es sind die „geistlichen Männer“: Der Pilger Makar Dolgoruki im „Jüngling“; der Erzbischof Tichon in den „Dämonen“; der Staretz Sossima in den „Brüdern Karamasoff“, hinter welchem dessen lang verstorbener Bruder Markell steht; endlich des Staretz Jünger Alexei Karamasoff, Aljoscha genannt.

Über Aljoscha wird im folgenden Kapitel zu handeln sein. Er bildet etwas Besonderes für sich. Den Erzbischof Tichon dürfen wir, bei allem Eigenen, doch als eine Vorstufe zum Staretz ansehen. So werden wir uns mit diesem — in dessen Gestalt die seines jungen Bruders Markell eingewoben ist — und mit Makar dem Pilger zu beschäftigen haben.

Wir haben sie die geistlichen Männer genannt, die eigentlichen *homines religiosi*. Auch das Leben der anderen Menschen Dostojewskijs ist vom Religiösen erfüllt; doch kommt es bei ihnen nicht so sehr in direkten geistlichen Akten zum Ausdruck, sondern darin, wie es ihre Existenz durchwirkt und den Daseinsstoff auf Gott hin in Bewegung bringt. Im übrigen bleiben die „frommen Frauen“, auch nach der intensiveren Berührung mit dem Religiösen, wie sie es durch den Staretz erfahren haben, in ihrem täglichen Leben. Sonja Andrejewna bleibt

die Gefährtin des Werssiloff, und wird später, nach dem Tode ihres Gatten, seine Frau. Die andere Sonja geht ganz in der Sorge für ihren Freund auf, und wird sich später mit ihm verbinden. Hier hingegen sind Menschen, die das Religiöse direkt ausdrücken. Es tritt als solches aus ihnen hervor und beherrscht alles übrige.

Da sie aber jenes ganze Dasein bejahen, werden sie zugleich zu Interpreten des geistlichen Sinnes, der in den anderen lebt.



## 2. Makar der Pilger

Vom Pilger Makar haben wir bereits im Zusammenhang mit seiner Gattin Sonja gehört. Er wird als ein noch im Greisenalter schöner, gebräunter Mann geschildert, von edelgesinntem Wesen, ehrliebend und würdig. In seiner früheren Zeit nennt man ihn „finster“, was wohl heißen soll, daß er, der Leibeigene, menschlich nicht an dem Orte steht, wo seine soziale Stellung ihn einordnet, und daß er sich deren innerer Unmöglichkeit gegenüber nur durch eine betonte Haltung behaupten kann.

Makar ist schon viel älter, wie Sonja ihm von ihrem sterbenden Vater zur Ehe gegeben wird. Er liebt sie sehr; so trifft es ihn furchtbar, als er hört, was zwischen ihr und dem Gutsherrn Werssiloff vorgegangen ist.

Wie dieser ihm das Ganze bekennt und zu verstehen gibt, daß er Sonja behalten will, wahrt Makar streng Haltung. Er macht keine Szene. Er erkennt ein Schicksal, gegen das er weder menschlich noch sozial aufkommt, und findet sich damit ab. Er tritt gleichsam zur Seite und gibt Sonja den Weg frei, ohne jedoch das Geschehen selbst irgendwie anzuerkennen. In dem Bericht, den Werssiloff seinem und Sonjas Sohn — dem „Jüngling“ — gibt, heißt es:

„Ich bot ihm damals dreitausend Rubel an, und ich weiß noch, er schwieg die ganze Zeit, und nur ich allein sprach . . . Ich gab ihm mein Wort darauf, daß ich, wenn er auf meinen Vorschlag eingehen wolle — d. h. dreitausend Rubel als Entschädigung, dazu den Freibrief . . . wenn er also darauf eingehen wollte, daß ich ihm dann sofort den Freibrief geben, ja womöglich seine Frau zu ihm“

— später, meint Werssiloff — „zurückschicken und sie beide noch beschenken würde . . . Dieser Makar begriff natürlich nur zu gut, daß ich das Versprochene auch ausführen würde, aber er fuhr fort zu schweigen, und nur, als ich schon zum drittenmal wieder damit anfangen wollte, wich er zurück, drehte sich um und verließ das Zimmer — sogar in einer so unzeremoniellen Weise, daß ich selbst damals, ich versichere dich, geradezu verwundert war. Ich sah mich darauf zufällig im Spiegel, nur mit einem Blick, und kann nicht vergessen, wie ich aussah. Überhaupt, wenn solche Leute nichts sagen — das ist das Schlimmste, er aber war ein finsterner Charakter, und ich muß gestehen, als ich ihn zu mir ins Kabinett rufen ließ, da hatte ich nicht nur kein Zutrauen zu ihm, sondern fürchtete ihn sogar heftig: in diesem Milieu gibt es Charaktere, und sogar sehr viele, die sozusagen die Personifizierung der unglaublichsten Unberechenbarkeit sind, und vor so was fürchtet man sich mehr als vor Schlägen . . . Deshalb schob ich dann auch zuerst die Dreitausend vor, das geschah instinktiv, aber ich hatte mich zum Glück getäuscht: Dieser Makar Iwanowitsch war etwas ganz anderes . . . Schon am nächsten Tage willigte er ein, das Gut zu verlassen, natürlich ohne viel Worte, und auch ohne nur eine einzige der von mir versprochenen Belohnungen zu vergessen.“

„Nahm er das Geld?“  
 „Und wie! . . . Die dreitausend Rubel hatte ich damals selbstverständlich nicht in der Tasche, aber ich verschaffte mir siebenhundert und gab ihm diese so fürs erste, und er? — er verlangte von mir, um der übrigen zweitausenddreihundert Rubel sicher zu sein, eine Schuldverschreibung in dieser Höhe mit der Bürgschaft eines Kaufmannes. Und nach

Verlauf von zwei Jahren ließ er dieses Geld auf Grund der Schuldverschreibung bereits gerichtlich eintreiben, und sogar mit den Prozenten, was mich wieder sehr wunderte, um so mehr, als er damals buchstäblich für ein Gotteshaus als Pilger Gaben sammelte. Und seit der Zeit, nun sind es schon zwanzig Jahre, pilgert er immer noch. Ich begreife nicht, wozu ein Pilger soviel eigenes Geld braucht . . . Geld ist eine so weltliche Sache . . . Ich hatte es ihm in dem Augenblick natürlich aufrichtig angeboten und, sagen wir, in der ersten Hitze, dann aber, nachdem schon so viele Augenblicke darüber vergangen waren, konnte ich mich doch besinnen . . . und ich rechnete eigentlich darauf, daß er wenigstens Nachricht mit mir haben würde . . . oder sozusagen mit uns, mit mir, und ihr, daß er wenigstens warten würde. Indessen nicht einmal gewartet hat er.“ (J. I 242–245.)

Sehr charakteristisch das alles! Trotz der furchtbaren Beleidigung, trotz seines tiefen Schmerzes, nimmt er das Angebotene an, läßt sich alles bescheinigen und fordert zur gegebenen Zeit das versprochene Geld samt den Zinsen ein. Er ist Bauer. Er weiß, wie das Dasein ist. Werssiloff aber traut er nicht, gerade für Sonja nicht, und der Gang der Dinge wird ihm recht geben . . . Das alles steht da, eins neben dem anderen, ohne sich aufzuheben; in einer weiträumigen Seele mit tiefer, unter allen Unterscheidungen liegender, verstandesmäßig nicht mehr erreichbarer Mitte; mit einem Beziehungspunkt draußen, weit draußen, allen in der erfahrbaren Welt liegenden Unterscheidungen entrückt, der sie in Stand setzt, von ihm her alles zu umfassen, alles zu verstehen, alles zu dulden, alles mit Liebe zu durchwirken — ohne daß doch jene Unterschiede in irgendeiner Weise aufgehoben würden . . .

So wird denn Makar in den langen, auf das Ereignis folgenden Jahren sein Urteil über den Charakter des Ganzen nicht um Haaresbreite verrücken. Auch der Schmerz erlischt nicht. Weder hört er auf, die Beleidigung zu empfinden, noch verschwindet das Verlangen nach ihr, die doch seine Gattin ist. Aber er spricht nicht davon. Er läßt es stehen und trägt es. Er wahrte Haltung, nutzt das Geschehene nie aus, und dadurch, daß er immer die gleiche Höflichkeit und Ehrerbietung bezeugt, hält er seine Position rein. Von Zeit zu Zeit besucht er „seine Kinder“, gleichmäßig gütig gegen sie. Jedes Jahr schreibt er den nämlichen, ruhig-respektvollen Brief.

„Ja mein Freund; und ich muß sagen, ich habe anfangs große Angst gehabt vor diesen Besuchen. In diesen zwanzig Jahren ist er im ganzen sechs- oder siebenmal bei uns gewesen, und die ersten Male habe ich mich, wenn ich zu Hause war, ihm nicht gezeigt. Ich konnte zunächst nicht verstehen, was diese Besuche zu bedeuten hatten, und warum er überhaupt kam. Dann aber, nach einigen Erwägungen, erschien mir das durchaus nicht so dumm von ihm. Und später einmal, da wurde ich zufällig neugierig und ging zu ihm, um ihn mir anzusehen, und ich muß sagen, ich gewann einen überaus eigenartigen Eindruck. Das war bei seinem dritten oder vierten Besuch, eben damals, als ich Friedensrichter war und mich, versteht sich, mit Eifer daran machte, Rußland kennen zu lernen. Und ich habe von ihm sogar außerordentlich viel Neues gehört. Außerdem fand ich in ihm gerade das, was ich unter keinen Umständen bei ihm zu finden erwartet hätte: Eine gewisse Seelengröße, eine Ausgeglichenheit des Charakters und, was am erstaunlichsten war, eine fast heitere Stimmung. Nicht die

geringste Anspielung auf jenes (tu comprends?). Dazu besaß er im höchsten Grade die Fähigkeit, sachlich und gut und sogar schön zu sprechen . . . Dabei sprach er sehr wenig von Religion, wenn man nicht selbst darauf zu sprechen kam, aber er erzählte in ihrer Art entzückende Geschichten von den Klöstern und aus dem Klosterleben, wenn man sich dafür interessierte. Aber das Hervortretendste war — seine Ehrerbietung, diese bescheidene Ehrerbietung, eben diese Ehrerbietung, die zur höheren Gleichheit notwendig ist, ja, ohne die man, meiner Meinung nach, auch gar keine Überlegenheit im Verkehr mit anderen Menschen erlangen kann. Gerade durch das Fehlen selbst der geringsten Überhebung wird der höchste Anstand erreicht, und man sieht einen Menschen vor sich, der sich selbst ohne jeden Zweifel achtet, und zwar gerade so, wie er ist, in seiner Stellung, gleichviel welche Stellung das ist, und welch ein Schicksal er hat.“ (J. I 245/246.)

Die Grundtatsache bleibt in seinem Herzen unverrückt stehen. Dennoch nimmt er allmählich Sonja, Werssiloff und deren Kinder in ein väterliches Verhältnis herein. Sie werden „seine Kinder“, und er liebt sie mit einer ganz aus dem Glauben her freiwerdenden Liebe. Mit einer Liebe, möchte man fast sagen, die etwas von dem hat, wie im Neuen Testament die Liebe des Vaters im Himmel erscheint, tief, warm, kraftvoll und selbstlos. Und obwohl Gut immer gut bleibt, und Böse böse; obwohl Ehre Ehre bleibt, und die Beleidigung schmerzt, steht er doch mit seiner Liebe diesen Widersprüchen gleichsam enthoben und sie umfassend, wirklich ein wenig in der Weise, wie es im Evangelium vom Vater im Himmel heißt, daß er „seine Sonne aufgehen läßt über Gut und Böse, und regnen über Gerechte und Ungerechte“.

Wir haben bereits gehört, daß Makar seit jenem Ereignis auf Pilgerschaft lebt. Unter Pilgerschaft ist hier kein vorübergehendes Wallfahren, sondern eine asketische Lebensform verstanden. Auch andere russische Autoren erzählen uns davon; so Nikolaj Lesskoff in seinem „Verzauberten Wanderer“<sup>1)</sup> und das von einem Unbekannten stammende „Russische Pilgerleben“<sup>2)</sup>. Von allem losgelöst, wandert Makar von Ort zu Ort, in strenger Entsagung, ganz dem Inneren, Christus zugewandt.

Gott hat ihm jenes Leid auferlegt. Er nimmt es an und lebt es in der Nachfolge Christi. So geht sein Wesen durch eine tiefe Umwandlung hindurch. Sein Charakter läutert sich. Er wächst zu vollkommener Demut und Selbstlosigkeit heran. Er wird gütig, freudig und klar. Was an Gutem in ihm lag, löst sich. Die verborgene, aus Gott lebende Gestalt tritt hervor. Der individuelle Charakter geht nicht verloren, gewinnt vielmehr seine eigentlichste Fülle und Deutlichkeit. So wird Makar zu einem reinen und großen Ausdruck dessen, was im Volke lebt.

Über sein Äußeres berichtet der Jüngling:  
„Dort saß ein alter Mann mit ganz grauem, silbergrauem Haar und einem großen, furchtbar weißen Bart. Es war klar, daß er schon lange dasaß. Er saß nicht auf dem Bett, sondern auf Mamas Fußbank, und stützte nur den Rücken an das Bett. Übrigens hielt er sich dermaßen gerade, daß es den Anschein hatte, als brauchte er überhaupt keine Stütze, wenn man ihm auch ansah, daß er krank war . . . Er hatte ein längliches Gesicht und dichtes, aber nicht sehr langes Haar; sein Alter konnte man auf über siebzig

<sup>1)</sup> München 1927, Georg Müller.

<sup>2)</sup> Berlin 1925, Petropolisverlag.

Jahre schätzen. Auf einem Tischchen neben ihm lagen, so daß er sie mit der Hand erreichen konnte, drei oder vier Bücher und eine silberne Brille . . . Ich erriet sofort, wer er war, nur konnte ich noch immer nicht begreifen, wie er sich in diesen zwei Tagen so still hatte verhalten können, daß nebenan in meinem Zimmer fast nichts von ihm zu hören gewesen war.

Er rührte sich nicht, als er mich erblickte, sondern sah mich nur unverwandt und schweigend an, genau wie ich ihn ansah, bloß mit dem Unterschiede, daß in meinen Augen ein maßloses Erstaunen lag, in seinen Augen dagegen nicht das geringste. Und nicht nur das, denn als er mich in diesen fünf oder zehn Sekunden des Schweigens bis zum letzten Zug betrachtet hatte, lächelte er plötzlich, und dieses Lächeln ging sogar in ein stilles, unhörbares Lachen über; und wenn dieses Lachen auch schnell verschwand, so blieb von ihm doch ein heller, froher Schein in seinem Gesicht zurück, vor allem in seinen Augen, die sehr blau, strahlend und groß waren, nur daß die Lider vom Alter schwer geworden oder geschwollen zu sein schienen, und viele kleine Fältchen sie umgaben. Dieses Lachen wirkte am stärksten auf mich.“ (J. II 135/136.)

Dieselbe Klarheit liegt geistig in ihm:

„Vor allem war es seine ungeheure Offenherzigkeit und das vollkommene Fehlen jeglicher Eigenliebe, was einen, wie ich schon früher bemerkt hatte, am meisten zu ihm hinstieg; man ahnte sogleich sein Herz, das wohl kaum jemals sündigte. Er hatte diese ‚Heiterkeit‘ des Herzens und deshalb jene ‚innere Schönheit‘. Das Wort ‚Heiterkeit‘ liebte er sehr, und gebrauchte es auch oft. Freilich kam manchmal eine gewisse krankhafte Verzücktheit über ihn, eine Ergriffenheit bis zur Krankhaftigkeit — zum Teil, wie

ich annehme, infolge des Fiebers, das ihn, streng genommen, die ganze Zeit nicht völlig verließ; aber die innere Schönheit wurde dadurch nicht gestört<sup>1)</sup>. Es gab in ihm auch Widersprüche; neben einer ganz erstaunlichen Einfalt, die Ironie gewöhnlich überhaupt nicht wahrnahm (oft zu meinem Ärger) war in ihm gleichzeitig eine gewisse feine Schlaueit, die am häufigsten bei polemischen Scharmützeln hervortrat. Polemik liebte er sehr, wenn auch nur Polemik auf seine Art.“ (J. II 191.)

Wie tief aber diese „Klarheit“ und „Heiterkeit“ reicht, zeigt eine kurze Szene an seinem Krankenbett:

„Auf einmal fingen sie alle laut zu lachen an. Tattjana Pawlowna hatte, ich weiß nicht, wie das Gespräch darauf gekommen war, den Doktor einen Gottlosen genannt: ‚Na ihr Mediziner, ihr seid doch alle Gottlose! . . .‘

‚Makar Iwanowitsch!‘ rief sofort der Doktor, der auf eine höchst dumme Weise den Beleidigten spielte, der Gerechtigkeit heischt, ‚bin ich ein Gottloser!‘

‚Du ein Gottloser? Nein, du bist kein Gottloser‘, antwortete der Alte ehrlich, nachdem er ihn prüfend angesehen hatte. ‚Nein, Gott sei Dank!‘ Er schüttelte den Kopf. ‚Du bist ein heiterer Mensch!‘

‚Und wer heiter ist, der ist schon kein Gottloser?‘ fragte der Doktor ironisch.

‚Das ist in seiner Art ein Gedanke‘, bemerkte Werssloff, lachte aber dabei gar nicht.“ (J. II 173.)

Vollkommen selbstlos ist dieser Mensch; frei geworden von sich bis in den Grund. Buch II S. 177 ff.

<sup>1)</sup> Diese „Verzücktheit“ ist natürlich etwas ganz anderes als „Krankhaftigkeit“. Ein „Jüngling“ berichtet!

wird ein erschütternder Vorfall erzählt. Der Alte sitzt auf einer Bank, und so, daß die Sonne ihn blendet. Sonja versucht vergeblich, seine Bank wegzurücken. Er selber merkt nichts. Lisa — Sonjas und Werssiloffs Tochter — durch persönliche Sorgen gereizt, fährt ihn an, er solle sich doch erheben: „Der Alte sah sie mit einem schnellen Blick an, begriff sofort, was sie meinte, und versuchte eilig, sich zu erheben, doch es gelang ihm nicht; er kam nur eine Handbreit hoch und fiel wieder zurück.

„Ich kann nicht, Liebling“, sagte er traurig, und sah Lisa gewissermaßen gehorsam an.

„Erzählen können Sie ein ganzes Buch, aber sich erheben, das können Sie nicht? . . . Nehmen Sie doch den Krückstock, er liegt ja neben Ihnen, versuchen Sie es doch mit dem Stock!“ sagte Lisa noch einmal barsch.

„Ja wirklich“, sagte der Alte und griff hastig nach seinem Stock . . .

Noch bevor sie ihm helfen konnte, hatte sich Makar Iwanowitsch, der sich aus aller Kraft auf den Stock stützte, schon von selbst erhoben, und nun stand er da in freudigem Triumph und blickte uns alle an.

„Da bin ich doch aufgestanden!“ sagte er fast stolz und lachte froh. „Hab Dank, Liebe, sieh mal, hast mich klug gemacht; und ich dachte schon, fürwahr, die Füße gehorchten mir gar nicht mehr . . .“

Aber er stand nicht lange; er hatte noch nicht zu Ende gesprochen, als plötzlich der Stock, auf den er sich mit der ganzen Schwere seines Körpers stützte, auf dem Teppich ausglitt, und da die Füße ihn nicht mehr trugen, stürzte er, dieser große alte Mann, plötzlich mit Wucht zu Boden. Das war geradezu furchtbar anzusehen. Alle schrien und eilten zu ihm, um ihn aufzuheben, aber zum Glück hatte

er sich keinen Schaden getan . . . Er wurde aufgehoben und aufs Bett gesetzt. Er war sehr bleich geworden, aber nicht vor Schreck, sondern von der Erschütterung. — Der Doktor hatte bei ihm außer allem anderen noch ein Herzleiden festgestellt. — Mama aber war vor Schreck außer sich. Doch plötzlich wandte Makar Iwanowitsch, noch ganz bleich und zitternd und wohl noch nicht recht bei Besinnung, das Gesicht Lisa zu und sagte mit fast zärtlicher, leiser Stimme:

„Nein, Liebe, sieh, die Füße gehorchen mir doch nicht mehr!“

Ich kann gar nicht sagen, was für einen Eindruck das damals auf mich machte! Das erschütterndste war, daß in den Worten des armen Alten nicht die geringste Klage, nicht der leiseste Vorwurf lag; im Gegenteil, man sah sofort, daß er aus Lisas Worten von Anfang an nichts Böses herausgehört und alles ganz in Ordnung gefunden hatte.“

Auch diese Selbstlosigkeit aber ist nicht Schwäche. Er macht keine Tugend aus einer Not. Er hat ein heißes Herz und liebt das Leben: „an was, fragt man sich, klammert sich das Herz nur so? Aber es hält und hält sich fest und freut sich immer noch am Licht, und, meiner Treu, wenn es möglich wäre, denkt man so bei sich selber, das ganze Leben noch einmal von vorn anzufangen, die Seele würde, glaub' ich, auch davor sich nicht fürchten.“  
(J. II 141.)

Hier ist wirklich Überwindung und Umwandlung.

Makar lebt ganz in Gott eingetaucht. Er betet viel. „Herr Jesus Christ, unser Herr und Gott, erbarme Dich unser!“ sind die ersten Worte, die der „Jüngling“ in „der tiefen Stille“ des Krankenzimmers von ihm vernimmt. Im Gebet vollzieht sich sein Leben.

Dieses Beten ist tief sinnig und freigemut. Einmal spricht er vom Selbstmord und fügt hinzu:

„Der Selbstmord ist fürwahr die größte menschliche Sünde . . . Aber Richter darüber ist nur Gott allein, dieweil nur ihm alles bekannt ist, jegliches Ziel und Maß. Wir aber müssen gewißlich beten für einen solchen Sünder. Wenn du von solcher Sünde hörst, bete vor dem Schlafengehen inbrünstig für einen solchen Sünder; und so du um ihn auch nur einmal zu Gott aufseufzest, auch wenn du den Sünder gar nicht gekannt hast, um so eher wird dein Gebet für ihn erhört werden.“

„Aber was kann ihm mein Gebet noch helfen, wenn er schon verdammt ist?“

„Was kannst du wissen? . . . Oder was glaubst du, wie dem zumute ist, der niemand hat, der für ihn betet? Deshalb füge, wenn du vor dem Schlafen dein Gebet sprichst, zum Schluß noch die Worte hinzu: Erbarme dich, Herr, auch aller derer, die niemand haben, der für sie betet.“ (II 194f.)

Er erzählt alte Legenden aus der Überlieferung des Volkes — sie gehen wohl zurück auf die frühchristlichen „Leben der Väter“. „Von allen diesen Legenden“, sagt der Berichtende, „hatte ich bis dahin gar keine Vorstellung gehabt. Ich kann ohne weiteres sagen: Es war kaum möglich, sie ohne Tränen anzuhören, und zwar nicht so sehr vor Rührung, als aus einer ganz eigenartigen Begeisterung: man empfindet etwas Ungewöhnliches und Glühendes, etwas von der Gewalt und Großartigkeit jener glühenden Wüste, durch die Löwen streifen, und in der die Heilige“ — Maria von Ägypten ist gemeint — „umherirrt.“ (J. II 192.)

Vor allem aber berührt uns die Weise, wie er die Dinge, die Welt erlebt.

In dem Gespräch zwischen ihm und dem Jüngling sagt er:

„Ein Greis muß jederzeit zufrieden sein, und sterben muß er in der vollen Klarheit seines Verstandes, selig und würdevoll, gesättigt von seinen Tagen, seiner letzten Stunde entgegenseufzend, und sich freuend — gleich wie eine Ähre zur Garbe hinget — und sein Geheimnis erfüllend.“

„Sie sagen schon wieder »Geheimnis« — was heißt das: »sein Geheimnis erfüllend?« fragte ich . . .

„Was ein Geheimnis ist? Alles ist ein Geheimnis, Freund; in allem ist ein Geheimnis Gottes. In jedem Baum, in jedem Stäubchen ist dieses selbe Geheimnis eingeschlossen. Ob ein kleines Vögelchen singt, ob die ganze Sternenschar in der Nacht am Himmel funkelt — alles ein und dasselbe Geheimnis, des sei du gewiß.“

Der Jüngling meint, die Wissenschaft habe das Geheimnis beseitigt. Makar anerkennt die Wissenschaft, zieht sie aber in seine gläubige Weltansicht hinein, und zeigt von dorthier ihre Eingeschränktheit. Wissen geht in Zweifel über, wenn nicht alles von einem letzten Glauben getragen ist. Glaube und Gebet sind es, die das ganze Menschendasein halten. Und die Wissenschaft muß innerhalb dieses Ganzen leben, als eine besondere Kraft darin — ebenso wie die Natur nicht losgelöst für sich, sondern in Gott besteht.

Und dann kommt die unsäglich schöne Stelle, wo er aus seinem Pilgerleben erzählt, und der letzte Sinn dieser Existenz aufleuchtet:

„Wir übernachteten alle beisammen unter freiem Himmel, und ich erwachte frühmorgens, als alle noch schliefen, und sogar die Sonne noch nicht hinter dem Walde hervorsah. Ich hob den Kopf, mein Freund, ließ den Blick ringsum über die

Erde schweifen und atmete auf! Eine Schönheit allüberall, die unaussprechlich ist. Still ist alles, die Luft ist leicht. Die Gräschen wachsen — wachset nur, Gottes Gräschen; ein Vögelchen singt — sing nur, Gottes Vögelchen; ein Kindchen schreit einmal leise in den Armen eines Weibes — Gott sei mit dir, kleines Menschlein, wachse auf zum Glück, dem du geboren bist! Und da war mir, als hätte ich zum erstenmal in meinem ganzen Leben alles dies in mich aufgenommen. . . Ich legte den Kopf wieder hin, und es schlief sich so leicht. Schön ist es auf der Welt, Lieber! Ich möchte, wenn's mir besser geht, im Frühling wieder wandern gehn. Und daß die Welt ein Geheimnis ist, das macht sie ja noch schöner. Furchtbar ist es dem Herzen und wundervoll; und diese Furcht gereicht dem Menschenherzen zur Freude: »Alles ist in dir, Gott, und auch ich bin in dir, so nimm mich auf.« Murre nicht, Jüngling: um so schöner ist es noch, als es ein Geheimnis ist, fügte er ergriffen hinzu.“ (J. II. 141—149.)

Im ersten Kapitel, das vom Volke handelte, wurde auch von der Natur gesprochen und von der Beziehung des Volkes zu ihr. Es wurde gesagt, wie daraus Gott entgegentritt, deshalb, weil die Natur nicht ein in sich Abgeschlossenes ist, welchem Gott gegenüberstünde, so daß man von ihr aus zu ihm ein Verhältnis als zu einem Fernen, Abgetrennten suchen müßte — vielmehr liegt die Natur in Seiner Hand; er lebt in ihr; überall drückt er sich ihren Gestalten aus, überall wirkt er in ihr ein geheimnisvolles Werk. . . Aber kein Pantheismus, denn Gott ist wirklich der Schöpfer, und sie sein Geschöpf. Und die Unmittelbarkeit wird aus allem Naturhaften herausgenommen, ungebrochen ins Personale, Geistliche, Christliche dadurch, daß sie durch die

Annahme Seines fordernden und leidenbringenden Willens geht. . . Was wir da meinten, ist in den Worten des Pilgers sehr rein ausgesprochen. Wir fühlen das Geheimnis der Liebe Gottes zur Welt. Wir fühlen, daß die Welt für Ihn etwas bedeutet. Wir fühlen das Geheimnis des Herzens Gottes, und daß die Welt diesem Herzen nahe ist. Das Geheimnis einer Einheit, die nichts vermengt, welche die Unterschiede rein wahr, vor allem den Unterschied schlechthin, zwischen Gott und Geschöpf, und dennoch alles Unterschiedene in einer letzten unaussprechlichen Einheit zusammennimmt.

Erst von diesem Punkte her kann das Dasein dieses Mannes erfaßt werden: Jene eigentümliche Ent-hobenheit; jenes Stehen über den nicht auflösbaren Widersprüchen des Daseins; jene Kraft väterlicher Umgreifung, die das Böse nicht gutheißt und es dennoch zu ertragen vermag; jene Weite des Herzens, die Leid erfahren hat, und das Leid brennt weiter, die beleidigt worden ist und unverändert aufrecht halten muß, es sei Unrecht geschehen — und dennoch die Menschen, von denen Leid und Kränkung und Unrecht kam, aufnimmt, und in gewisser Weise das Unrecht mit, und alles zu einer nicht mehr aussprechbaren Einheit zusammenbindet. Aus alledem wächst ein die Unterschiede übersteigendes Letztes von überwindender Größe heraus. Makar ist das Volk, in die Klarheit einer großen Gestalt emporgetragen.

3. *Der Staretz Sossima  
und sein Bruder Markell*

Wir lernen ihn — ebenso wie Makar den Pilger — als Greis kennen, in den letzten Tagen seines Lebens, im Lichte jener „schrägen Strahlen der untergehenden Sonne“, die in Dostojewskijs Werken so oft wiederkehren, Symbol für eine letzte metaphysische Nähe . . . Gläubig gesehen ist der Greis nicht nur der still gewordene Weise, sondern der innere, aus der Wiedergeburt hervorgehende Mensch ist in ihm erstarkt und steht in Fühlung mit dem Ewigen vor ihm. Das Ewige dringt in seine Zeitlichkeit herein. Der Tod aber bedeutet das Freiwerden der herangereiften inneren Gestalt ins ewige Dasein. So ist die Weisheit des Greises nicht nur irdische Erfahrung und Abgeklärtheit, sondern ein Wissen, das aus jenem Konfinium kommt.

Die Geheimnisfülle des Abendlichtes liegt um den alten Staretz. Sein ganzes Leben sammelt sich, und wird in den Tagen vor seinem Tode gegenwärtig. Die ferne Jugend taucht aus seiner Erinnerung auf. Was im Laufe der Jahre geschehen ist, empfängt seine Deutung aus jenen Anfängen, nachdem ein langes Leben offenbar gemacht hat, was in ihnen verborgen lag . . . Markell steht da, der junge Bruder, vor vielen Jahren gestorben, dessen Wesen Sossima damals noch nicht verstanden, nur erst unbestimmt empfunden hat. Aber er hat es als lebendige Saat in sich aufgenommen, und es hat Frucht getragen. So steht der Jüngling da, fern — und die Ferne der Vergangenheit wird zur Ent-rücktheit der Ewigkeit. Er winkt her, aus dem Himmel, ein seliger Psychagogos, möchte man sagen,

ein Bote himmlischen Eros . . . Im Augenblick aber, da der Greis stirbt, und aus heilig erfülltem irdischem Dasein das Ewige hervordringt, ist wieder wartende Jugend bereit: Sein Schüler und Liebling Aljoscha, den er hinaussendet, daß er sein Erbe weitertrage . . . Man denkt an den Phaidon, und wie da im Tode des Sokrates dionysische Fülle hervorbricht: Übermaß des Lebens, kulminierend im Augenblick des Todes; heraufgehoben durch die Gewalt der großen Liebe, welche Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart der hercindringenden Ewigkeit verbindet . . .

Im Greise, der in der ewigkeitserwartenden letzten Stunde die Integration seines Lebens erfährt, erwacht die Kindheit, nun ganz sinnerfüllt:  
„Meine Väter und Lehrer, verzeiht mir meine Tränen, denn meine ganze Kindheit steht wieder auf in mir, und ich atme wieder, wie ich damals mit meiner kleinen Kinderbrust atmete, und ich fühle wie damals Erstaunen, Rührung und Freude.“  
Die Worte stehen in tiefem Zusammenhang mit der Gestalt des dulddenden Job, der alles erfahren hat, was Leben heißt, „Großes, Geheimnisvolles und Unbegreifliches“, worin „das vergängliche Irdische und das Ewige sich kreuzen“ — und „Gott richtete Job wieder auf, schenkte ihm wieder Reichtum, und es vergehen viele Jahre, und er hat wieder neue Kinder, andere Kinder, die er liebt. Mein Gott, wie konnte er, sollte man meinen, die neuen lieben, und die anderen, die ersten vergessen? Wie konnte er, wenn er an sie dachte, vollkommen glücklich sein mit den neuen, wie lieb er diese auch haben mochte? Und doch ist es möglich: Der alte Kummer — das große Geheimnis des Menschenlebens — verwandelt sich allmählich in eine



stille, freudige Rührung; an Stelle des jungen, kochenden Blutes tritt die Ruhe demütigen klaren Alters. Ich preise den täglichen Aufgang der Sonne und mein Herz jubelt ihm wie früher zu, und doch liebe ich jetzt mehr ihren Untergang, ihre langen schrägen Strahlen, mit ihren stillen, versöhnenden, rührenden Erinnerungen, mit den lieben Bildern aus meinem ganzen langen und gesegneten Leben — und über alledem schwebt die friedenspendende, allvergebende Gerechtigkeit Gottes! Mein Leben geht zu Ende, ich weiß und fühle es, doch fühle ich auch mit jedem sich neigenden Tage, wie mein Leben dieser Erde mit einem neuen, unendlichen, unbekanntem, aber schon neu heraufkommenden Leben zusammenfließt, dessen Vorgefühl meine zitternde, bebende Seele mit Entzücken erfüllt.“ (B. K. 586—588.)

Es ist voll tiefer Bedeutung, daß die langen „Aufzeichnungen aus dem Leben des in Gott entschlafenen Einsiedlers und Klostergeistlichen, des Staretz Sossima, zusammengestellt nach seinen Worten von Alexei Fedorowitsch Karamasoff“, mit dem Bericht „Vom jungen Bruder des Staretz Sossima“ beginnen. Er hat Markell geheißt, und ist in jungen Jahren gestorben. Zuerst hat er von Gott nichts wissen wollen; hat gespottet und nicht gelitten, daß seine alte Kinderfrau das Lämpchen vor dem Heiligenbild anzündete, und tat sie es doch, so hat er es ausgelöscht. Dann aber ist die tiefe Umwandlung gekommen, und er ist zu jenem Menschen geworden, als der er in der Erinnerung des Greises fortlebt: „Es kamen heitere und klare Tage voll Licht und Duft: es waren späte Ostern. In den Nächten schlief er schlecht und hustete — ich erinnere mich dessen noch — am Morgen aber klei-

dete er sich immer an und setzte sich in einen weichen Lehnstuhl. So sehe ich ihn jetzt noch vor mir: Still sitzt er da und lächelt; zwar ist er krank, doch sein Blick ist strahlend.“ (B. K. 579.) Das göttliche Leben, die Liebe Gottes bricht in ihm durch, übermächtig, und in den wenigen Wochen der letzten Krankheit erhebt sich aus ihm eine neue Gestalt. Er verwandelt sich.

Was in der Auferstehung des Herrn begründet wurde und sich in jedem Glaubenden vollziehen soll: Daß Leib und Seele ins Göttliche gezogen und in den himmlischen — nicht „Geist“, sondern Menschen verwandelt werden: das kommt hier dem Ahnen nahe. Es drückt sich in dem immer wiederkehrenden Gedanken aus: Das Paradies ist schon da! „Paradies“ aber meint den Zustand, in welchem nicht hier Welt ist, und neben ihr Gott, sondern die Welt ist sie selbst, aber nur, indem sie in Gott ist; und Gottes Liebesverlangen erfüllt sich, indem er aufblühen kann im Geschöpf, das sich ihm ergeben hat. „Paradies“ ist die himmlische Einheit.

„Mütterchen, weine nicht, mein Liebes“, sagte er gar manchesmal, »ich lebe ja noch lange mit Euch, kann mich noch mit Euch freuen, sieh, welche Freude ist doch das Leben!« — »Ach, mein Lieber, was ist denn das für eine Freude für dich, wenn du die ganze Nacht im Fieber liegst und hustest, daß dir die Brust zerspringt!« — »Mama«, antwortete er ihr, »weine nicht, das Leben ist ein Paradies, und alle sind wir im Paradiese, wir wollen es nur nicht anerkennen. Wenn wir es aber anerkennen könnten, so würden wir morgen im Paradiese sein.« (B. K. 580.)

Das „Leben“, der Inbegriff des unmittelbaren Daseins, Pulsen des Leibes, Innigkeitskraft der Seele, Sinn-Macht des Geistes, Atmen des konkreten Men-

schen: wir spüren, wie das alles hier — nicht spiritualisiert, oder idealisiert, sondern umgewandelt wird, in eine andere Zuständlichkeit, und die heißt „Paradies“. Sie ist grundlegenderweise nicht ethisch, sondern religiös; aber das Ethische liegt darin. Sie ist nicht ästhetisch; aber eine heilige Schönheit, eine Anmut, Charis, aus der rein vollbrachten religiösen Hingabe hervorgehend, ist in ihr.

Das ist nichts Spielerisches. Ein tiefer Ernst lebt darin. Er bewährt sich in der Liebe. Markell sagt zu den Dienstboten:

„Meine Lieben, meine Guten, warum bedient ihr mich, bin ich es denn wert, daß man mich bedient? Wenn Gott sich meiner erbarmte und mich leben ließe, so würde ich selbst euch dienen, denn ein jeder soll den anderen dienen.« Als Mütterchen dies hörte, schüttelte sie den Kopf und sagte: »Das kommt von deiner Krankheit, daß du so sprichst!« — »Mama, du meine Freude, gewiß muß es Diener und Herren geben; möge ich aber auch einmal der Diener meiner Diener sein und ihnen dienen, wie sie mir. Ja und ich sage dir, Mütterchen, jeder von uns ist in allem und vor allen schuldig, und ich bin es mehr als alle anderen.« Die Mutter lächelte darüber und weinte und lächelte: »Nun, weshalb solltest du denn von allen am meisten schuldig sein? Da gibt es Mörder und Räuber, worin kannst du denn so gesündigt haben, daß du dich mehr als alle anderen beschuldigst?« — »Mütterchen, du mein leibliches Mütterchen, mein eigenes Herzblut (liebe, ganz ungewohnte Worte sagte er damals), meine Liebe, meine Freude, ich sage dir, in Wahrheit ist jeder in allem und vor allen schuldig. Ich weiß nicht, wie ich dir das erklären soll, aber ich fühle es, fühle es bis zur

Qual. Wie haben wir nur so leben und uns kränken können, und es nicht gewußt?« (B. K. 581.)

Wie man die innere Gewalt dieses Geschehens spürt! Es sammelt sich in wenige Tage. Eine neue, gottgeschenkte Mitte ersteht und wandelt mit inbrünstiger Intensität das ganze Dasein um.

Und die ganze Welt wandelt sich mit. „Welt“ ist ja nicht fertig und fest; sie wird ja immer erst auf den Menschen hin, und wird eine solche, wie dieser Mensch ihr zu werden erlaubt — oder auferlegt. Das ist nicht idealistisch gemeint, sondern ganz wirklich. Als der Mensch sündigte, hat sich von seiner Sünde her ein Joch, eine Finsternis, eine Irrsal auf die Welt gelegt. Wird er aber in Gott frei, tritt er ins „Paradies“ ein, dann beginnt auch um ihn her Paradies zu werden. Wovon uns erzählt wird, daß es um Franziskus geschah, ist nicht „Legende“, sondern Wirklichkeit. Oder doch Legende; das Wort bedeutet aber den schönen, kindlichselbstverständlich gewordenen Ausdruck höherer geistlicher Wirklichkeit, die von Gott her kommt und sich entfaltet, wenn sie vom glaubenden und liebenden Herzen freigegeben wird.

„Die Fenster seines Zimmers gingen auf den Garten hinaus; der Garten war schattig, voll alter Bäume, und an den Bäumen sproßten Frühlingsknospen, und die ersten Vögel zwitscherten und sangen vor seinem Fenster. Er freute sich über sie, und plötzlich begann er, auch sie um Verzeihung zu bitten: »Gottes Vöglein, selige Vöglein, vergebt auch ihr, daß ich auch euch gegenüber gesündigt habe.« Das nun konnte niemand mehr von uns verstehen; er aber weinte vor Freude: »Ja«, sagte er, »so groß war der Ruhm Gottes um mich her: Vögel, Bäume, Wiesen und Himmel, nur ich

allein lebte in Sünde und schändete alles, weil ich die Schönheit der Welt und den Ruhm des Herrn nicht beachtete.« »Zuviel Sünde nimmst du auf dich«, sagte oft weinend die Mutter. »Mütterchen, meine Freude«, sagte er ihr darauf, »ich weine ja nicht vor Kummer; vor Freude weine ich. Ich selbst will vor ihnen schuldig sein. Alles das kann ich dir nicht erklären, denn ich weiß nicht, wie ich sie lieben soll. Möge ich doch schuldig sein vor allen, dafür aber wird man mir vergeben, siehe, und das ist ein Paradies. Bin ich denn jetzt nicht im Paradiese!« (B. K. 582/583.)

Und dann jener geheimnisvolle Vorgang geistlicher Zeugung; jenes Weitergeben des eigenen geistigen Lebens in ein fremdes hinein; nicht ideell, nicht psychologisch, sondern wahrhaft und wirklich. Und wieder nicht als monistisches Einschmelzen in ein Alleben, sondern als Einheit, begründet in etwas, das jenseits der Unterschiede liegt, und doch diese Unterschiede nicht aufhebt:

„Ich erinnere mich noch, daß ich einmal ganz allein bei ihm war. Es war zur Abendstunde, die Sonne beleuchtete mit letzten schrägen Strahlen das ganze Zimmer. Als er mich erblickte, winkte er mich zu sich heran. Und ich ging zu ihm; er aber faßte mich mit beiden Händen an den Schultern, sah mir mit rührender Liebe ins Gesicht, sagte nichts, sah mich nur minutenlang an: »Nun«, sagte er dann, »gehe jetzt, spiele und lebe für mich!« Ich ging damals hinaus um zu spielen, aber im späteren Leben dachte ich oft mit Tränen daran, wie er mir befohlen hatte, für ihn zu leben.“ (B. K. 583.)

Ein Geheimnis heiliger Zeugung hat sich da vollzogen. Der Knabe hat etwas vom Leben des Dahin-

gehenden in sich aufgenommen, und dann hat es weitergewirkt. Nun aber, im Greise, steht es in jener Fülle der Entfaltung da, die jenem, der jung sterben mußte, versagt war.

Und wieder gibt der Staretz das Seinige weiter, an Aljoscha. Wir fühlen die Nähe seiner Liebe, etwa in den Worten, mit denen er den Eintretenden begrüßt.

„Als der Staretz Aljoscha erblickte, der beim Eintreten an der Türe stehen geblieben war, lächelte er freudig und streckte ihm die Hand entgegen: „Sei mir begrüßt, mein Stiller! Sei begrüßt, mein Lieber! Du bist ja auch da! Ich wußte doch, daß du kommen würdest!“ Aljoscha trat auf ihn zu und verneigte sich bis zur Erde.“ Der Staretz wird ihn dann hinaussenden und ihm sein Schicksal mitgeben, und so muß es sich erfüllen.

Unter dem Zeichen der Brudergestalt entwickeln sich die Erinnerungen des Staretz an sein eigenes Leben.

Er ist der Sohn eines kleinen Edelmannes, und die Bilder seiner Mutter und seiner Hausgenossen treten aus freundlichem Lichte hervor. Mit acht Jahren hat er sein erstes geistliches Erlebnis: Beim Gottesdienst am Montag in der Karwoche wird ihm plötzlich deutlich, was das ist: „Das heilige Buch“. Diese geheimnisvolle Einheit: Das körperliche Ding, die Blätter und der Band und die Schriftzeichen; und eins damit die Worte, die Bedeutungen, die Offenbarung. Dieses Heilige, Einig-Ganze, wie es da liegt und aufgeschlagen wird, und man liest daraus in der Kirche vor. Von da ab ist sein Inneres durch die Erzählungen des Buchs der Bücher beherrscht.

Dann kommt er auf eine Reihe von Jahren in die

Kadettenschule von St. Petersburg, und gerät in die aus Pflicht und Ehrgefühl, Mut und Härte und Roheit gewobene Haltung des Militärs. Er absolviert seine Ausbildung und wirft sich in ein wildes Leben, zumal es ihm nicht an Geld fehlt. Bald faßt er Zuneigung zu einem Mädchen aus angesehenener Familie, muß aber erfahren, daß sie bereits lange mit einem anderen verlobt ist. Voll verletzten Selbstgefühls ruht er nicht, bis er den Nebenbuhler zur Forderung zwingt. Am Abend vor dem Duell kommt er angetrunken und übler Laune nach Hause und schlägt ohne Grund seinem Burschen ins Gesicht. Früh wacht er auf, und es wird ihm bewußt, wie niedrig er sich benommen hat. So furchtbar wird diese Scham, daß sie ihn innerlich ganz herumwirft, und er seinen Burschen um Verzeihung bittet. Die Sinnlosigkeit des Duells wird ihm klar; er hält den ersten Schuß des Gegners aus, wirft aber dann seine Pistole weg. Der sich erhebenden Entrüstung begegnet er mit dem Bekenntnis seiner Einsicht und mit der Erklärung, er beabsichtige, Mönch zu werden.

Und nun beginnt ein langes Leben des Gebetes, der Entsagung und Buße. Er wandert durch das Land, oder lebt still im Kloster. Mit der Zeit wird es fühlbar, wie tief er in das geistliche Leben eingedrungen ist. Mitbrüder vertrauen ihm die Leitung ihres Strebens nach Vollkommenheit an. Von überall kommen Menschen zu ihm, Belehrung, Rat und Hilfe suchend. Er wird ein „Staretz“, einer aus der Reihe der Hüter und Überlieferer heiliger Weisheit und aus Gott stammender Kraft, so wie wir ihn im ersten Kapitel bei den „frommen Frauen“ kennenlernten.

Bedeutungsvoll ist die Weise, wie der erste Durchbruch geschieht, am Abend vor dem Duell:

„Am Abend, als ich angetrunken und wütend nach Hause zurückkehrte, ärgerte ich mich über meinen Burschen Afanassij und schlug ihm mit ganzer Kraft zweimal ins Gesicht, so daß er blutete. Er diente schon lange bei mir, und es war auch schon früher vorgekommen, daß ich ihn geschlagen hatte, aber niemals noch hatte ich es mit einer so tierischen Roheit getan. Und glaubt es mir, meine Lieben, vierzig Jahre sind seither vergangen, aber noch denke ich mit Qual und Scham daran zurück. Ich legte mich schlafen und schlief drei Stunden. Als ich aufwachte, fing es gerade an zu tagen. Ich erhob mich sofort, denn ich wollte nicht mehr schlafen, ging ans Fenster, öffnete es — und lehnte mich zum Garten hinaus. Die Sonne ging gerade auf, es war warm und wundervoll, die Vögel zwitscherten. Warum, dachte ich, empfinde ich in meiner Seele etwas Schmutziges, Niedriges? Etwas deshalb, weil ich im Begriff war, Blut zu vergießen? Nein, denke ich, das ist es nicht. Vielleicht weil ich den Tod fürchte, und fürchte, erschossen zu werden? Nein, das ist es auch nicht, das ist es erst recht nicht. . . Und plötzlich wußte ich, um was es sich handelte: ich hatte gestern Abend Afanassij geschlagen! Plötzlich sehe ich alles vor mir, als ob die Szene sich von neuem wiederholte: Er steht vor mir, und ich schlage ihm mit voller Kraft ins Gesicht, er aber hält seine Hände an den Hosennähten, den Kopf gerade, die Augen, wie in der Front, geradeaus gerichtet. Bei jedem Schlage fährt er zusammen, und doch wagt er nicht, zum Schutze seine Hände zu erheben — und ich lasse mich so gehen und schlage einen anderen Menschen. Wie mit spitzen Nadeln stach es in mein Herz. Mir schwindelte. Die Sonne aber leuchtete so hell, die Blättchen blitzten feucht vom Tau, und die Vögel,

die Vögel lobten Gott. Ich bedeckte mein Gesicht mit beiden Händen, warf mich aufs Bett und schluchzte laut auf. Da erinnerte ich mich denn: „Wir merken auf! — „der Worte meines Bruders Markell, die er vor seinem Tode zu den Dienstboten gesagt hatte: »Ihr, meine Lieben, Teuren, warum dient ihr mir, und warum liebt ihr mich? Bin ich dessen wert, daß ihr mir dient?« »Ja, bin ich denn dessen wert?« ging es mir durch den Kopf. In der Tat, wodurch bin ich es wert, daß ein anderer Mensch, so einer wie ich es bin, das Ebenbild Gottes — daß er mir dient? Und zum erstenmal in meinem Leben ging mir diese Frage durch den Sinn.“

Das lang Vergangene aber hat sich erhoben und redet:

„Mütterchen, mein eigenes liebes Herzblut, in Wahrheit ist jeder vor allen schuldig, nur wissen es die Menschen nicht, wenn sie es aber wüßten, so würde sofort das Paradies auf Erden sein.« — „Herrgott, wie sollte das nicht wahr sein“, denke ich und weine, „wahrlich, ich bin von allen Menschen auf der Welt der schuldigste und schlechteste!“ Und vor mir taucht die ganze Wahrheit auf mit ihrem ganzen Licht.“ (B. K. 598—600.)

Der Bruder steht auf in ihm. Das geistlich Gezeugte erwacht zum Leben. Die Blindheit fällt ab. Er sieht die Dinge, wie sie sind. Er sieht sich, und Gott, und zwar gerade in jenem Verhältnis, worin eine so tiefe, für den Osten vielleicht besonders tiefe menschliche und christliche Problematik liegt: Im Verhältnis zwischen Herrn und Diener, zwischen Befehlendem und Gehorchendem, mit seiner Spannung von Übermut und Selbstverlieren, Unterwürfigkeit und Revolte. Der Durchbruch durch die Selbstsucht geschieht an der verhärtetsten

Stelle: Im gesellschaftlich festgelegten Verhältnis von Person zu Person. Er erblickt den anderen Menschen und sich selbst, jenseits aller gesellschaftlich-standesgemäßen Verhüllung, so, wie er ist. Aber nicht naturhaft-nackt, oder stoisch-philosophisch, sondern in Gott. Die Worte des toten Bruders beginnen in ihm zu reden: »Warum dient ihr mir? Warum liebt ihr mich? Bin ich dessen wert, daß ihr mir dient?« Und sofort entwickelt er den Gedanken weiter: „In der Tat, wodurch bin ich es wert, daß ein anderer Mensch, wie ich es bin, das Ebenbild Gottes — daß er mir dient? Zum erstenmal in meinem Leben ging mir diese Frage durch den Sinn.“ Es ist die Revolutionierung aller nur-menschlichen Ordnungsverhältnisse, dadurch, daß Gott aufleuchtet, und aufleuchtet, was vor Gott der Mensch ist: sein Ebenbild. Aber jeder ist es; jeder hat die heilige Würde vor Gott, unabhängig von aller gesellschaftlichen Einordnung. Der Gedanke geht weiter, und immer weiter redet der Bruder: »Mütterchen, mein eigenes liebes Herzblut — in Wahrheit ist jeder vor allen schuldig, nur wissen es die Menschen nicht. Wenn sie es aber wüßten, so würde sofort das Paradies auf Erden sein.« Und es erwacht jener Gedanke, der dann im Bewußtsein des Staretz so große Bedeutung gewinnen wird: Von der Solidarität aller in der gemeinsamen Schuld, erkannt in der eigenen — immer aber: Der Schuld vor Gott, und in Gott erkannt.

Dann kommt das Duell, und wieder bricht das Vermächtnis des Bruders durch: „Meine Herren«, rief ich plötzlich von ganzem Herzen aus, »sehen Sie um sich, auf diese Götterwelt: der Himmel ist klar, und die Luft ist rein, wie zart ist das Gras, wie schön und sündlos ist die Natur, nur wir allein

sind gottlos und dumm und verstehen nicht, daß das Leben ein Paradies ist — wenn wir es aber nur verstehen wollten, so würde die Erde in ihrer ganzen Schönheit zum Paradiese, und wir würden einander umarmen und vor Freude weinen. . . « Ich wollte noch weiter fortfahren, konnte aber nicht, der Atem ging mir aus, so selig, so jugendlich war mir zumute, das Herz voller Glück, wie ich es in meinem ganzen Leben nicht empfunden hatte.“ (B. K. 603.) Der Bann fällt ab, der die Dinge entstellt. Es wird deutlich, daß alles die Möglichkeit des Paradieses in sich hat: daß Gott in ihm aufsteigen kann, in Sonne und Erde, Baum und Tier, wenn der Mensch dadurch, daß er ganz gläubig und ganz selbstlos wird, dem Einstrom der Liebe Gottes Raum gibt. Und, in der Person des vorher verachteten Soldaten, wird wieder jene Realität deutlich, aus welcher der Staretz selber stammt, von der er sich dann abgesondert hatte, und in die er, wissend geworden, wieder eintaucht: das Volk.

Das Gottesverhältnis des Volkes kommt in diesem Manne zu seiner Vollendung. Er hebt die religiöse Existenz des Volkes in die Sphäre des Christlich-Heroischen. Und nicht nur seiend, lebend, wie Makar der Pilger, sondern auch mit der Freiheit gebildeter Erkenntnis. Er wird zum Deuter und Schützer der Wirklichkeiten und Werte, die in der christlichen Unmittelbarkeit liegen — jener Unmittelbarkeit, die durch die Annahme von Dasein und Geschehen als Wille Gottes hindurchgegangen ist.

In den Kapiteln „Aus den Gesprächen und Predigten des Staretz Sossima“ zeichnet sich ein mit großer Liebe gesehenes Bild des Volkes ab. Man mag romantische Volksideologie einwenden; dennoch

ist es wahr und schön. Was wir früher über das Volk sagen konnten, ist in der Hauptsache diesen Reden entnommen. Sie entwickeln ein hohes, hoffnungserfülltes Ethos des Verhältnisses der Menschen untereinander; besonders für jene gefährlichen Stellen, an denen die Unterschiede hervortreten: „Du bist bedeutend, bist reich, bist klug und talentvoll — möge Gott dich segnen. Ich achte dich, doch wisse, daß auch ich ein Mensch bin. Darin, daß ich dich neidlos achte, darin besteht meine Menschenwürde vor dir.“ Und es wird so sein, daß unser verderbtester Reicher sich seines Reichtums vor den Armen schämen wird, und der Arme wird seine Demut verstehen und wird ihm mit Freuden den Vorrang lassen, der ihm zukommt, und seine edle Scham mit Wohlwollen vergelten. Glaubet mir, so wird es enden. . . Ohne Diener kann die Welt nicht auskommen, aber du sollst so handeln, daß dein Diener freier im Geiste ist, als er wäre, wenn er nicht dein Diener sein würde.“ (B. K. 637–640.)

Das ist aber vom Menschen allein her, aus bloßem Verstand oder natürlichem Gerechtigkeitsaffekt nicht zu verwirklichen. Nur aus dem Glauben wird es möglich:

„Sie denken alles ohne Christus gerecht aufzubauen, aber sie werden damit enden, daß sie die Welt mit Blut überschwemmen, denn Blut schreit nach Blut, und das Schwert wird nur durch das Schwert vergehen. Und wenn die Verheißung Christi nicht wäre, so würden sie sich auf Erden gegenseitig bis auf die zwei letzten Menschen vertilgen. Auch diese letzten zwei würden nicht verstehen, sich in ihrem Stolze zu bändigen, so daß der Letzte den Vorletzten vernichten würde und zuletzt sich selber.“ (B. K. 641/642.)

Die eigentliche Macht ist die von Gott her lebende demütige Liebe. „Vor gar manchem Gedanken bleibt man im Zweifel befangen stehen, besonders wenn man die Sünden der Menschen sieht, und man fragt sich: Soll man es mit Gewalt anfassen oder mit demütiger Liebe? Wenn du dich ein für allemal dazu entschlossen hast, so wirst du die ganze Welt bezwingen. Die demütige Liebe ist eine furchtbare Kraft; sie ist die allergrößte Kraft, und ihresgleichen gibt es nicht. Jeden Tag, jede Stunde und jede Minute gib acht auf dich, damit dein Antlitz rein sei. Wenn du böse, mit einem schlechten Wort und haßerfüllter Seele, an einem Kinde vorbeigehst, das du vielleicht nicht einmal beachtet hast, und es sieht dein häßliches und verzerrtes Antlitz — siehe, so prägt es sich in sein schutzloses Herzchen ein. Du weißt es nicht einmal und hast doch Schlechtes in sein Herz gesät, und der schlechte Same wird aufgehen, und das alles nur, weil du in der Gegenwart des Kindes nicht auf dich achtgegeben hast, und weil du keine umsichtige und tatkräftige Liebe in deinem Herzen hegst. Brüder, die Liebe ist eine große Lehrerin, man muß verstehen, sie zu erwerben; das aber ist sehr schwer — man muß sie teuer erkaufen durch lange andauernde Arbeit, denn nicht zufällig und auf einen Augenblick muß man lieben, sondern fortwährend und ewig. Zufällig kann jeder lieben, sogar der Bösewicht kann zufällig lieben.“ (B. K. 644/645.)

Diese Liebe wurzelt im grundsätzlichen Verzicht auf die Exklusivität der Einzelseinzelheit. Im Verzicht auf die Haltung, die „im Westen“ herrscht, worin der Mensch spricht: „Du — nicht ich . . . Ich — nicht du.“ Das gibt es hier nicht. „Du“ und „Ich“ sind verschieden, aber im „Du“ ist auch „Ich“. Wieder wird eine hinter der empirischen Geschie-

denheit stehende Einheit deutlich, nicht durch Vermengung, sondern von Gott her begründet. Diese Haltung äußert sich besonders in einem sehr tiefen Bewußtsein von der Solidarität der Schuld.

„Saget nicht: »Stark ist die Sünde, stark ist die Ehrlosigkeit, stark ist die schlechte Umgebung, wir stehen allein und sind machtlos, die schlechten Einflüsse werden uns verderben und uns an der Vollendung unseres guten Werkes hindern.« Laßt solch eine Verzagttheit fern von euch sein, meine Kinder! Dafür gibt es nur eine Rettung. Mache dich selbst für die Sünden der Menschen verantwortlich. Ja, mein Freund, es ist in Wahrheit so, wenn du dich nur aufrichtig für alle und alles verantwortlich machst, so wirst du auch einsehen, daß es in der Tat so ist, daß du allen gegenüber für alle schuldig bist. Wenn du aber deine Faulheit und deine Ohnmacht den Menschen zur Last legst, so wirst du in satanischen Hochmut verfallen und wider Gott murren.“ Und scheint der empirische Tatbestand dieser Haltung zu widersprechen, so muß sie im Glauben durchgetragen werden: „Geht er aber, für deine Güte unempfindlich, fort und lacht er über dich, so ärgere dich nicht darüber, denn das bedeutet nur, daß seine Zeit noch nicht gekommen ist. Und sollte sie auch nie für ihn kommen, so ist es gleichgültig. Wenn nicht er, so wird ein anderer erkennen und erleiden und wird sich selbst verurteilen und beschuldigen, und so wird dem Recht Genüge getan werden. Glaube daran, glaube unverbrüchlich daran, denn gerade hierin liegt die ganze Zuversicht und der ganze Glaube der Heiligen.“ (B. K. 646–648.)

Ja die Einheit der in der Liebe erlösten und darin zu sich selbst gekommenen Schöpfung geht über

den Menschen hinaus, und wir sehen, wie im Staretz wieder auftaucht, durchgelebt und durch das Gewicht einer langen Erfahrung vertieft, was in seinem Bruder Markell war:

„Mein Bruder bat die Vöglein um Verzeihung. Das scheint einem sinnlos, und doch tat er recht, denn alles ist wie ein Ozean; alles fließt und berührt sich. An einem Ende der Welt verursachst du eine Bewegung, und am anderen Ende der Welt halt sie wider. Mag es sinnlos sein, die Vöglein um Verzeihung zu bitten, doch den Vöglein, den Kindern und allen Tieren wäre es leichter in deiner Nähe, wenn du selbst besser und begeisterter wärest, und wenn auch nur um ein wenig mehr als sonst. Alles ist wie ein Ozean, sage ich euch. Wärest du besser, so würdest du auch zu den Vöglein beten, in Begeisterung und Verzückung, gequält von deiner allumfassenden Liebe, und du würdest bitten, daß sie dir deine Sünden verzeihen. Halte fest deine Begeisterung, wie sinnlos sie den Menschen auch scheine.“ (B. K. 645.)

Ja der religiöse Akt geht selbst in die Dinge der leblosen Natur: „Halte Maß, und halte die Frist ein, und lerne erkennen. Wenn du allein bleibst, so bete. Liebe die Erde und bedecke sie mit deinen Küssen. Küsse die Erde unermüdlich, liebe unersättlich, liebe alle und liebe alles, suche die Begeisterung und die Ekstase der Liebe. Benetze die Erde mit deinen Tränen der Freude, und liebe diese deine Tränen. Und halte diese deine Begeisterung hoch, denn sie ist ein großes Geschenk Gottes, das nicht vielen verliehen wird, sonder nur den Auserwählten.“ (B. K. 650.)

Auch er erzählt eine Erinnerung aus seiner Pilgerschaft; ein Begebnis, in welchem das „Paradies“ Markells auftaucht:

„Zu uns setzte sich ein wohlgestalteter Jüngling, dem Aussehen nach ein Bauer von achtzehn Jahren. Er hatte sich beeilt, an Ort und Stelle zu sein, um am nächsten Morgen die Kaufmannsbarke stromhinan an der Leine zu schleppen. Ich sah, daß er mit guten, klaren Augen in die Welt schaute. Die Nacht war hell, ruhig und warm, eine Julinacht; vom breiten Strom erhob sich der Nebel und erfrischte uns. Von Zeit zu Zeit plätscherte ein Fisch, die Vögel waren verstummt, alles war ruhig und erhaben, als betete die Natur zu Gott. Nur wir beide, dieser Jüngling und ich, schliefen nicht, sondern sprachen von der Schönheit und dem großen Geheimnis dieser Gotteswelt. Jedes Hälmlchen, jeder Käfer, die Ameise und die goldene Biene, alle kennen sie zum Verwundern ihren Weg, ohne Vernunft zu besitzen, und zeugen von dem Geheimnis Gottes, indem sie es ununterbrochen selbst erfüllen. Auch das Herz des lieben Jünglings war entzündet. Er vertraute mir an, daß er den Wald liebe und die Vögel des Waldes. Er war Vogelfänger, kannte ihren Ruf und verstand es selbst, sie anzulocken. »Besseres als den Wald kenne ich nicht«, sagte er, »ja, und alles ist gut.« »Wahrlich«, antwortete ich ihm, »alles ist gut und vollkommen, denn alles ist Wahrheit. Siehe, sagte ich zu ihm, das Pferd, dieses große Tier, das dem Menschen am nächsten steht, oder der Stier, der ihn ernährt und für ihn arbeitet, wie er ernst und nachdenklich aussieht! Betrachte seine Augen: welche Demut, welche Anhänglichkeit an den Menschen, der ihn oft unbarmherzig schlägt, welche Gutmütigkeit, welche Zutraulichkeit und welche Schönheit liegt in diesem Blick des Tieres. Rührend ist es, zu wissen, daß sie keine Sünde begehen, denn alles ist vollkommen, und alles außer den Menschen ist sünd-



los, und Christus ist mit ihnen eher als mit uns.«  
 »Ja haben sie denn auch Christus?« fragte der Jüngling. — »Wie könnte es anders sein«, sagte ich zu ihm, »denn für alle ist das Wort, für die ganze Schöpfung und jegliches Geschöpf. Jedes Blättchen strebt zum Wort, preist Gott und weint zu Christus, sich selbst unbewußt, allein schon durch das Geheimnis seines sündenlosen Daseins.« (B. K. 592.)

Hier ist jenes gläubig-liebende Verhältnis zu Gott und seiner Schöpfung, die aus dem Briefe des Apostels Paulus an die Kolosser spricht; dort, wo gesagt wird, daß „in Christus alles geschaffen worden, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare . . . Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen. Und er ist vor allem, und alles hat in ihm Bestand“. Und wieder aus dem Epheserbrief, der sagt, daß „alles in Christus unter ein Haupt gebracht werden soll, was im Himmel und was auf der Erde ist“.

Und es lebt die Hoffnung auf „den neuen Menschen“, auf „die neue Schöpfung“, auf „den neuen Himmel und die neue Erde“; auf jenes Geheimnis überschwinglicher Einheit, Liebesfülle, Freiheit und Schönheit, das schon jetzt aufgekeimt ist und heranwächst, noch verborgen, aber schon durchscheinend im geheiligten Menschen, und einst offenbar in der Vollendung — wie es das Denken des heiligen Paulus und dann die großen Visionen der Apokalypse erfüllt.

Wie wenig es sich aber bei diesem Menschen um eine bloße Idealisierung handelt; wie diese ins Höchste reichende Gestalt doch ganz in Wirklichkeit verwurzelt ist, zeigt die Schilderung seines Äußeren: „Im ersten Augenblick gefiel ihm“ — Miussoff ist gemeint, der liberale „Westler“ — „der Staretz nicht.

Allerdings war in dessen Gesicht etwas, das vielen, auch außer Miussoff, nicht gefallen hätte. Er war ein mittelgroßer, gebeugter Mann mit sehr schwachen Füßen, erst fünfundsechzig Jahre alt. Doch erschien er infolge seiner Krankheit wenigstens um zehn Jahre älter. Sein mageres Gesicht war von kleinen, feinen Runzeln übersät, besonders um die Augen herum. Diese Augen waren nicht groß, wohl aber hell glänzend wie zwei leuchtende Punkte. Nur an den Schläfen hatte er noch ein wenig graues Haar; das Bärtchen war spitz und klein und spärlich, die Lippen aber, die häufig lächelten, waren so schmal wie zwei dünne Schnürchen. Die Nase war nicht gerade lang, dafür aber fast so spitz wie ein Vogelschnabel.

„Allem Anschein nach ein boshafte und kleinlich anmaßendes Männchen“, zuckte es Miussoff durch den Kopf.“ (B. K. 67—68.)

Das Volk aber weiß, was hinter dieser kleinen Gestalt steht. Und die Mönche, die ihn verehren, geben ihm rückhaltlos die Führung ihrer Seelen in die Hand.

So kann gesagt werden, daß er „im Laufe seines Lebens so viele Geheimnisse der Menschen in seine Seele aufgenommen hat, daß er in ihren Gesichtern liest wie in einem Buche.“

Ja diese Klarsichtigkeit wird in bestimmten Augenblicken seherisch, wie in dem berühmten Begebnis in seiner Zelle, zu Beginn des Romans:

„Doch diese ganze bis zur Unanständigkeit getriebene Szene sollte in der unvorhergesehensten Weise enden. Plötzlich erhob sich der Staretz von seinem Platz. Aljoscha gelang es noch, obgleich er vor Angst um ihn und um die anderen seine Geistesgegenwart ganz verloren hatte, ihn beim Aufstehen mit der Hand zu stützen. Der Staretz schritt der Richtung nach, auf Dmitri Fedorowitsch zu, und als er

bei ihm angelangt war, dicht vor ihm stand — fiel er plötzlich vor ihm auf die Knie nieder. Aljoscha glaubte zuerst, er sei vor Schwäche zu Boden gefallen, doch das war es nicht. Nachdem der Staretz niedergekniet war, verneigte er sich vor Dmitri Fedorowitsch in einer vollen, deutlichen, bewußten Verbeugung und berührte sogar mit der Stirn den Boden. Aljoscha war so verwundert, daß er ihm nicht einmal half, aufzustehen. Ein schwaches Lächeln schimmerte kaum merklich auf seinen Lippen. „Verzeihen Sie, verzeihen Sie alle!“ sagte er, sich nach allen Seiten hin vor seinen Gästen verneigend. Dmitri Fedorowitsch stand eine Weile wie vom Schlag gerührt: Vor ihm eine Verbeugung bis zur Erde — was war das? . . . „O Gott!“ stammelte er endlich und stürzte, das Gesicht mit den Händen bedeckend, aus dem Zimmer hinaus. Ihm folgten hastig alle anderen Gäste, die in der Verwirrung ganz vergaßen, sich noch vom Staretz zu verabschieden.“ (B. K. 140/141.)

Er selbst aber gibt seinem Schüler Aljoscha auf dessen Frage die Erklärung:

„Mir schien gestern etwas Schreckliches . . . In seinem Blick konnte man sein ganzes Schicksal lesen. Nur ein Blick war es, und in diesem Augenblick erschrak ich in meinem Herzen über das, was dieser Mensch sich selbst bereitet. Ein- oder zweimal in meinem Leben habe ich diesen Gesichtsausdruck gesehen, einen Gesichtsausdruck, der das ganze Schicksal dieser Menschen kennzeichnete, und, wehe! das sie auch ereilte. Ich habe dich zu ihm geschickt, Alexei, denn ich dachte, daß das Bruderantlitz ihn retten könnte. Doch alles kommt vom Herrn, auch alle unsere Geschicke.

»Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein; stirbt es aber, so bringt es viele Früchte.« Denke daran, mein Sohn.“ (B. K. 573.)

## Viertes Kapitel

### DER CHERUB

---

#### *1. Der Zusammenhang mit dem Bisherigen*

In den vorausgehenden Kapiteln war von jener Linie die Rede, die vom Volke über „die frommen Frauen“ und die beiden Sonjen zu Makar der Pilger und dem Staretz mit seinem in ihm fortlebenden Bruder Markell führt. Von Mal zu Mal entwickelte sich der Grundsatz weiter. Immer blieb er erhalten. Stets war es der in der Verbundenheit mit den Grundmächten des Lebens stehende Mensch, wenn auch diese Verbundenheit immer individueller durchgeformt und bewußt wurde. Auch Aljoscha Karamasoff, der uns nun beschäftigen soll, gehört zu dieser Linie. Wohl steigt er über sie hinaus, auf eine höhere Stufe, hält sie aber als Voraussetzung unter sich fest.

2. *Aljoscha Karamasoff*

Aljoscha ist der Kosename für Alexei Fedorowitsch Karamasoff, und es drückt etwas Besonderes aus, daß alle, auch Fernerstehende und schon nach kurzem Bekanntsein, ihn so nennen — obwohl er durchaus kein Mensch ist, dessen Wesen ein Diminutiv nahelegte. So ist „Aljoscha“ doch kein einfacher Kosename, sondern deutet etwas Tieferes an. Man weiß, dieser junge Mensch steht anders im Dasein als die übrigen. Er kommt von anderswo her, ist fremd, und doch zugleich in besonderer Weise nahe, vertraut und anvertraut.

„Alle Menschen liebten diesen Jüngling“, wird von ihm gesagt; „Überall brachte man ihm, wo er auch erschien, schon von Kindheit an sofort Liebe entgegen . . . Er trug diese Gabe, in allen Liebe zu erwecken, ganz unbewußt in sich; sie lag schon sozusagen in seiner Natur. Dasselbe geschah auch schon in der Schule. Während man doch hätte glauben können, daß er gerade zu jenen Kindern gehörte, die in den Kameraden gewöhnlich Spott hervorgerufen, nicht selten aber Mißtrauen und Haß.“ (B. K. 26.)

Er ist der Lieblingsschüler des Staretz. Diesem hat er sich ganz ergeben, damals, als er plötzlich, wie von etwas gerufen, seine Studien abbrach, nach Hause zurückkehrte und ins Kloster ging. Er hat ihn als Meister angenommen, bereit, vorbehaltlos offen und vollkommen gehorsam gegen ihn zu sein, um durch solche Jüngerschaft der Weisheit und geistlichen Erfüllung teilhaftig zu werden. Er hat die Gestalt seines Meisters ganz in sich aufgenommen und steht so in der geheimnisvollen Erbfolge Mar-

kells, des Fernen, jung Verklärten, geistig Gegenwärtigen.

Aber Aljoscha ist nicht nur Jünger des Staretz, selbst wenn man dieses Wort in seiner stärksten Bedeutung nimmt. Er hat eine Qualität, die sein Meister nicht besitzt: Größe. Der Staretz ist tief, rein, innig, weise und wunderbar lebendig. Man kann wohl sagen, er besitze die seltene Eigenschaft der Vollendung. Nicht jene, die, von Schicksal trüchtigt, mitgegeben wird, wie einer Nastassja Philipowna, sondern die erworbene, die endlich, aus langer Vorbereitung, hervortritt, und dann das ganze Sein auf eine andere Ebene hebt. Denn „Vollendung“ ist mehr als bloß das letzte Maß, das ein bestimmter Entwicklungsansatz erreichen kann. Durch sie gelangt die Persönlichkeit nicht nur auf eine höchste, sondern auf die ihr zugeschriebene gültige, endgültige Stufe. So ist der Schritt in die Vollendung ein qualitativer, nicht nur der graduell letzte . . . Der Vollendungscharakter des Staretz ist etwas Wundervolles; sobald aber Aljoscha neben ihn tritt, wird deutlich, was der Meister nicht besitzt, und der Schüler von vornherein voraushat: Größe. Und zwar eine bestimmte Größe; wir werden sie kennen lernen. Damit ist noch in keiner Weise gesagt, daß Aljoscha seinerseits zur Vollendung gelangen werde. Daß Größe in Vollendung trete, ist wohl von allem Ungewöhnlichen das Seltenste. Immer aber hat, wer in ihr existiert, etwas voraus. Auch wenn er Fragment bleibt, trägt das Fragment ihr Siegel.

Aljoschas Wesen wird schon auf den ersten Seiten des Buches fein und eindringend charakterisiert. Er ist nicht, was man einen begabten Menschen nennt. Großer Verstand geht ihm ab. Er hat aber

„ein heißes, sehnsüchtiges Herz“, fähig zu großer Liebe. Doch ist es wieder eigentümlich, daß diese Liebe sich nie auf Tod und Leben an einen Menschen bindet. Im Grunde auch nicht an seinen Meister, dem er sich doch ganz hingegeben hat . .

Er ist still, schweigsam, sondert sich gern ab und sinnt für sich. Er ist „selten ausgelassen, kaum auch nur lustig“; aber „ein jeder, der ihn ansah, wußte sofort, daß er nicht finster oder mürrisch war, sondern heiter und gutherzig“.

Eine klare Freudigkeit liegt in ihm; etwas Ausstrahlendes. Und von seiner Liebe wird gesagt, sie könne weder Ungewißheit noch Untätigkeit ertragen; sie wolle nicht in sich selbst brennen, sondern dränge sofort in die Klarheit der Tat.

Einige Eigenschaften werden an ihm besonders hervorgehoben. Sie sind auch wirklich bedeutungsvoll.

Vor allem, daß er furchtlos ist: „Unter seinen Altersgenossen suchte er nie sich hervorzutun. Vielleicht kam dies daher, daß er niemanden und nichts fürchtete, und doch begriffen die Knaben sofort, daß seine Unerschrockenheit keine Prahlerei sein konnte, und er selbst nicht einmal wußte, daß er kühn und furchtlos war.“ (B. K. 27.)

Furchtlosigkeit ist bei Dostojewskij ein Zeichen ausgewählten Daseins. Sie hat aber verschiedene Formen. Die wirkliche Furcht-Losigkeit gibt er, soviel ich sehe, außer Aljoscha nur noch Stavrogin; bis zu einem gewissen Grade auch der armen Marja Lebedkina — der Fürst Myschkin hingegen ist absolut tapfer, trotz seiner Furcht. Wirkliche Furcht-Losigkeit bedeutet, daß der Kern des Menschen dem Einfluß der schreckenden Dinge entzogen sei. In Stavrogin ist eine letzte Kälte, die sich nicht mehr zu fürchten vermag; wir werden bei ihm an das

Eis der tiefsten Verlorenheit in Dantes Göttlicher Komödie erinnert. Aljoscha hingegen hat eine Festigkeit, Helligkeit und Glut des Lebens in sich, die von der Furcht nicht berührt wird.

Damit hängt ein zweiter Zug zusammen: „Beleidigungen trug er nie nach. Es kam vor, daß er nach einer Stunde dem Beleidiger antwortete, oder selbst mit ihm so heiter und zutraulich ein Gespräch begann, als ob niemals etwas zwischen ihnen vorgefallen wäre. Und nie hatte es dabei den Anschein, daß er absichtlich vergessen oder dem Beleidiger verzeihen wollte, sondern es geschah immer ganz harmlos von ihm, als ob er es gar nicht für eine Beleidigung gehalten hätte — und das war es, was die Kinder bestrickte und sie ihm unterwarf.“ (B. K. 27.)

Wiederum etwas Besonderes: Die Selbst-Losigkeit. Aber nicht als Überwindung, wie beim Starez, sondern als ursprüngliche Eigenschaft, wie beim Fürsten Myschkin. Auch sie bildet eine metaphysische, genauer eine religiöse Bestimmung: Daß in diesem Menschen Raum für das Du ist; Raum, worin der andere Mensch zu freiem Dasein gelangen kann.

So urteilt Aljoscha auch nie. Er hört zu; er unterscheidet genau, was recht und was unrecht ist; er stimmt nicht bei, wenn es nicht sein kann, richtet aber nicht. Weiß er nichts anderes zu tun, so geht er schweigend fort. Darum liebt ihn sein Vater, der alte Wucherer und Wüstling so sehr: „Fühle ich doch, daß du der einzige Mensch auf der ganzen Welt bist, der mich nicht verurteilt, du mein lieber Junge, das fühle ich doch; wie sollte ich das nicht fühlen!“

Aber freilich: Aljoschas Wesen selbst „richtet“. Genauer gesagt, es bringt mit seiner Klarheitskraft den Unterschied zwischen Gut und Böse zu Bewußt-

sein. Es macht, daß man sich in seiner Nähe auf diesen Unterschied besinnt. „Du bist mein Gewissen“, sagt Gruschenka zu ihm. Er ist es wirklich, und nicht nur das ihre. Und gerade darum, weil er nicht richtet; weil alles Selber-Wissen und Betonen fehlt. In seiner Absichtslosigkeit redet die Wahrheit selbst.

Mit besonderem Nachdruck wird von seiner Keuschheit gesprochen: „Nur eine Eigenschaft hatte er, die in allen Klassen des Gymnasiums, von der niedrigsten bis zur höchsten, in den Kameraden immerfort den Wunsch erweckte, ihn zu necken, nicht etwa aus Bosheit, sondern einfach, weil es ihnen Spaß machte. Das waren seine Scham und seine Keuschheit. Er konnte gewisse Worte und gewisse Gespräche über Frauen nicht ertragen . . . Als man nun bemerkte, daß ‚Aljoschka Karamasoff‘, wenn man ‚davon‘ sprach, seine Finger in die Ohren steckte, so versammelte man sich um ihn, und riß ihm mit Gewalt die Hände fort und schrie ihm dann Gemeinheiten in beide Ohren: er jedoch riß sich los, wälzte sich auf dem Fußboden herum, versuchte sich zu verstecken und zu bedecken, ertrug aber, ohne ihnen ein Wort zu erwidern, ohne zu schreien, schweigend die Beleidigung. Zu guter Letzt ließen sie ihn denn auch in Ruhe und neckten ihn nicht mehr als ‚das Mädchen‘, sahen aber in der Beziehung mit Bedauern auf ihn herab.“ (B. K. 27/28.)

Diese Keuschheit kommt aus dem Geiste; genauer aus dem Pneumatischen. Sein den letzten heiligen Wirklichkeiten verpflichtetes Wesen erträgt das Unreine nicht.

Vielleicht fühlt er in der eigenen sinnlichen Erregbarkeit die Gefahr eines besonders tiefen Falles. Denn daß Aljoscha gefährdet ist, wird auch aus gewissen pathologischen Erscheinungen deutlich. Er

ist innerlich sehr tief mit seiner verstorbenen Mutter verbunden, die an der entehrenden Gemeinheit ihres Mannes zugrunde gegangen ist. Sie ist's gewesen, die ihrem Sohne den ersten, vielleicht entscheidenden religiösen Eindruck vermittelt hat, zugleich aber auch eine besondere Erschütterbarkeit des Wesens. Als einmal sein Vater widerlich prahlend erzählt, wie er seine Frau zu behandeln pflegte, bis bei ihr ein bestimmter Anfall einsetzte, gerät Aljoscha plötzlich, die Mutter nachlebend, selbst in einen solchen neurotischen Zustand.

Noch ein letzter Zug wird hervorgehoben: „Charakteristisch, und das sogar im höchsten Grade, war diese eine Eigenschaft an ihm, daß er sich niemals darum bekümmerte, auf wessen Kosten er lebte . . . Diese sonderbare Charaktereigenschaft Aljoschas konnte man indessen nicht streng verurteilen, denn ein jeder, der ihn nur etwas näher kennenlernte, überzeugte sich alsbald, daß Aljoscha in der Beziehung zu dem Typ der gleichsam einfältigen Jünglinge gehörte, die, wenn man ihnen ein ganzes Kapital gäbe, es bei der ersten Gelegenheit fortgeben würden, sei es zu einem guten Zweck, oder einfach einem gewandten Menschen, wenn er sie darum bäte. Ja, und überhaupt kannte er nicht den Wert des Geldes; versteht sich, nicht im buchstäblichen Sinne gesprochen. Aber wenn man ihm Taschengeld gab, um das er niemals selbst bat, so wußte er wochenlang nicht, was er mit ihm anfangen sollte, oder er gab es sofort und ohne zu berechnen, aus. Pjotr Alexandrowitsch Miussoff, ein Mensch, der in Geldsachen und bourgeoisen Ehrbegriffen sehr empfindlich war, sprach über Alexei einmal folgende Aphorismen aus: ‚Er ist vielleicht der einzige Mensch auf der Welt, der, wenn man ihn plötzlich allein und ohne Geld auf dem Platze einer ihm unbe-

kannten Millionenstadt ließe, weder verlorengehen würde, noch vor Kälte oder Hunger sterben, denn man würde ihm sofort zu essen geben, ihm sofort alles verschaffen, ohne daß er sich auch nur anzustringen brauchte, oder sich erniedrigen müßte, und ohne daß er dem Gönner zur Last fiele, im Gegenteil, man würde es sich noch zur Ehre anrechnen.“ (B. K. 29/30.)

Wir fühlen unter den Worten des „Chronisten“ — jener verstehenden, ein wenig durchschnittlichen Mentalität, aus welcher Dostojewskij gern seine Romane erzählen läßt, um so eine psychologische Mitteilnahme zu gewinnen — das gemeinte Tiefere heraus. Wieder eine ganz metaphysische, streng genommen christliche Eigenschaft: Das „sorgt euch nicht um den kommenden Tag“. Und auch diese Haltung nicht erworben, sondern von vornherein geschenkt. Es ist die vollkommene Unbekümmertheit dessen, den die letzten Wirklichkeiten verpflichten; aber verbunden mit einer so lichten Überzeugungskraft des Wesens, daß der andere für ihn eintritt. Er ist so, daß zwischen dem ersten besten Begegnenden und ihm sofort eine Solidarität entsteht, weil jener merkt, daß hier ein Mensch ausschließlich in der Sorge um die hohen Dinge lebt.

### 3. Die Wahrheit und der Engel

Wir müssen nun tiefer auf den Wesenskern dieser Gestalt hindringen suchen; der aber scheint sehr ungewöhnlich zu sein.

Sein Vater, Fedor Karamasoff, sagt einmal, halb betrunken, zu seinem anderen Sohn Iwan: „Was siehst du mich an? Was hast du für Augen? Deine Augen sehen mich an und sagen mir: »Betrunkene Fratze.« Mißtrauisch sind deine Augen, mit Verachtung blicken deine Augen... Du bist hergekommen, weil du was ganz Besonderes im Sinne hast. Sieh, Aljoscha blickt einen an, und seine Augen strahlen dabei; der hat keine Hintergedanken; Aljoscha verachtet mich nicht. Aljoscha, du sollst Iwan nicht lieben!“ (B. K. 266.) Daß er nicht urteilt, verbindet sich hier mit der existentiellen Einfachheit und Durchsichtigkeit: mit der Wahrheit.

Aljoscha ist von einer Aufrichtigkeit, wie sie sich wohl nur noch beim Fürsten Myschkin wiederfindet. Dafür gibt es einen ganz starken Ausdruck in dem Gespräch, welches Aljoscha mit dem ungeistigen, niedrig gesinnten Seminaristen Rakitin führt. Sie reden von der überraschenden Verneigung des Staretz vor Aljoschas Bruder Dmitri<sup>1)</sup>. Rakitin spottet: „Alle sich blödsinnig stellenden Stadtverrückten tun dasselbe: Bekreuzen sich vor der Schenke, auf die Kirche aber werfen sie Steine. So tut's auch dein Staretz: Den Gerechten mit dem Knüppel 'raus, dem Mörder aber eine Verbeugung bis zur Erde.“ „Was für ein Verbrechen? Welch einem Mörder? Was sagst du?“ Aljoscha stand wie erstarrt, da blieb auch Rakitin stehen.

<sup>1)</sup> Siehe oben am Ende des dritten Kapitels.

„Welch einen? Als ob du's nicht wüßtest? Ich könnte wetten, daß du schon selbst daran gedacht hast. Aber wart mal, das ist ja ganz interessant: Hör, Aljoscha, du sagst doch immer die Wahrheit, wenn du dich auch immer zwischen die Stühle setzt: hast du daran gedacht oder hast du nicht daran gedacht?, antworte!“

„Ich habe daran gedacht“, erwiderte Aljoscha leise. Selbst Rakitin wurde etwas verlegen.“ (B. K. 148 bis 149.)

So ungeheuerlich ist diese Wahrhaftigkeit, daß selbst ein solcher sich beinahe schämt . .

Noch bedeutungsvoller gibt sich dieses Verhältnis zur Wahrheit in jenem Gespräch Aljoschas mit Katarina Iwanowna und seinem Bruder Iwan kund. In ihrem Innersten liebt Katarina Iwan Karamasoff. Sie redet sich aber ein, Dmitri zu lieben, weil sie anders nicht über das unerträglich Gefühl der Verdemütigung hinwegkommen kann, daß sie einst, um ihren Vater zu retten, sich Dmitri angeboten hatte . . Das Gespräch versteckt sich, überspannt sich und geht so für alle quälend dahin. Da sagt Aljoscha plötzlich in tiefer Erregung „ganz atemlos“, sie „spiele Theater“.

„Wovon reden Sie? Ich weiß nicht . .“

„Ich weiß es selbst auch nicht . . Es ist plötzlich wie eine Erleuchtung über mich gekommen . . Ich weiß, daß ich das nicht gut ausdrücke, aber ich werde trotzdem alles sagen“, fuhr Aljoscha mit zitternder und halb versagender Stimme fort. „Meine Erleuchtung besteht darin: Ich sehe, daß Sie meinen Bruder Dmitri vielleicht überhaupt nicht lieben . . von Anfang an nicht . . und auch Dmitri Sie vielleicht überhaupt nicht liebt . . von Anfang an überhaupt nicht . . und Sie nur sehr achtet . . Ich, wirklich, ich weiß nicht, wie ich wage, das alles zu sagen, aber irgend

jemand muß doch die Wahrheit sagen, . . denn hier will es ja niemand tun.“

„Was für eine Wahrheit?“ rief Katarina Iwanowna, und Zorn klang durch ihre Stimme.

„Diese Wahrheit“, stotterte Aljoscha atemlos, „lassen Sie sofort Dmitri herrufen — ich werde ihn schon finden — und mag er dann herkommen, Sie an der Hand nehmen, darauf Iwans Hand erfassen und ihre beiden Hände vereinigen. Denn Sie quälen Iwan nur darum, weil Sie ihn lieben . . und quälen ihn, weil Sie Dmitri zu lieben glauben . . ihn aber nicht wirklich lieben . . Sie haben es sich nur so einge-redet . .“

Aljoscha stockte und verstummte.

„Sie . . Sie . . Sie kleiner Schwachsinniger!“ stieß Katarina bleich und mit zuckenden Lippen hervor. Iwan Fedorowitsch lachte plötzlich laut auf und erhob sich. Seinen Hut hatte er schon in der Hand.“ (B. K. 376/377.)

Aljoscha hat ein besonderes Verhältnis zur Wahrheit. In ihm wirkt eine Wahrheitskraft, die nicht nur nicht lügt, sondern positiv sagt, was ist. Und zwar so, daß dieses Sagen der Wahrheit zum Medium wird für etwas Religiöses, daß in ihm „Erleuchtung“ wirksam wird. Da gewinnt ein scheinbar nebensächlicher Zug plötzlich helle Bedeutung: Aljoscha wird immer wieder „Engel“ genannt.

Der alte Fedor Karamasoff nennt ihn „meinen Engel“, und die verdrehte Frau Chochlakoff meint, er habe „wie ein Engel gehandelt“. Das könnten nun bloße Redensarten oder Überspanntheiten sein. Aljoschas Bruder Dmitri spricht aber ebenso . .

Wie Aljoscha nach dem Tode seines Meisters in die erste bis auf den Grund gehende Krisis gerät, und in dieser Erschütterung des Geistes und Glaubens



sich zugleich die Revolte der Sinne erhebt — die „Karamasoffsche Natur regt sich“, da merkt Rakitin sofort, worum es sich handelt. Der Niedrige ist daran interessiert, daß etwas Hohes falle, und schürt immer heftiger an. Plötzlich sagt er: „Hör mal, dein Gesicht hat sich ja ganz verändert! Von deiner berühmten früheren Engelskeuschheit ist nichts mehr zu sehen. Hast dich wohl über irgend jemanden geärgert, nicht? Hat man dich etwa gekränkt?“ „Laß mich“, sagte Aljoscha plötzlich, vermied es aber, ihn anzusehen und winkte nur müde mit der Hand ab.

„Oho, also so sind wir! Man fängt also schon wie die übrigen Sterblichen an, anzuschmauzen. Und das soll ein Ebenbild der Engel sein! Nun Aljoschka, du hast mich aber in Erstaunen gesetzt, das laß dir gesagt sein!“ (B. K. 684.)

In solchen Worten macht sich ein Eindruck geltend, den offenbar alle von ihm haben . . . Und es mag noch der eigentümliche Satz angefügt sein, der an dieser Stelle in den Entwürfen zum Roman steht<sup>1)</sup>: „Ich weiß nicht, was mit mir ist und ich weiß wahrhaftig nicht, wie ich es nur wagen konnte, aber ich muß die ganze Wahrheit sagen. Welche Wahrheit. Ei diese hier / wie vom Dache / hinunterfliegend. — Rufen Sie Dmitri und möge er die Hände vereinigen — weil sie ja doch nur ihn lieben, während Sie ihn quälen.“ Die Worte kommen wie aus dem Zentrum der unter allen Einzeläußerungen liegenden Grundanschauung, des Grundgefühls Dostojewskijs vom Wesen Aljoschas.

Das Eigentliche aber sagt Dmitri — und Iwan wiederholt das Wort — indem er ihn „Cherub“ nennt.

Dostojewskij hatte die Gabe, außermenschliche Exi-

<sup>1)</sup> Die Urgestalt der Brüder Karamasoff, München 1928, S. 267.

stenz so ins Menschliche zu übersetzen, daß da vor uns ein wirklicher Mensch lebt, aber aus ihm das Bild jenes Außermenschlichen hertritt. So der Alraun im Smerdjakoff der „Brüder Karamasoff“; die Marionette in Raskolnikoffs Traum von der toten Alten und im Kirilloff der „Dämonen“; der Dämon in Stavrogin und wieder in Pjotr Werchowenski, dort groß und in diesem verächtlich. Ihm scheint es auch gelungen zu sein, in einer Menschengestalt etwas vom Engel auszudrücken, und zwar in Aljoscha Karamasoff.

Jene Größe, von welcher oben die Rede war, ist nicht nur menschliche Qualität, sondern in ihr drückt sich etwas Übermenschliches aus, das Engelhafte. Dabei muß angemerkt werden, daß die Gestalt des Engels zu jenem sentimental, halbweiblichen Wesen, wie sie im Umgangsbewußtsein lebt, erst seit dem ausgehenden Mittelalter, vor allem aber in der Neuzeit geworden ist. Im Alten und im Neuen Testament, ebenso noch im frühchristlichen und frühmittelalterlichen Empfinden ist der Engel ein ungeheures, ja furchtbares Wesen. Wer ihm begegnet, erschrickt, und immer beginnt das Gespräch mit der Aufforderung, sich „nicht zu fürchten“, was zugleich bedeutet, daß Kraft verliehen wird, ihm standzuhalten . . . Das Bild eines solchen Wesens tritt aus der Gesamthaltung Aljoschas, näherhin aus seiner Wahrheitshaltung hervor.

Und zwar einer besonderen Engalexistenz: Jener nämlich, in welcher die Wahrheit Daseinsakt ist. Jenes Engelswesens, welches heilige Wahrheit lebt: des Cherubs.

So wird Aljoschas Wahrheitsprechen in bestimmten Augenblicken zum Reden des Gesendeten. Dann bricht die Wahrheit unter fast ekstatischen Sym-

ptomen aus ihm hervor. Er muß sie sagen, und hat das Bewußtsein, daß er erleuchtet und zum Sprechen beauftragt ist.

Von einer solchen Szene war bereits die Rede: Seinem Gespräch mit Katarina Iwanowna. Dann aber und vor allem ist da das aufregende Gespräch zwischen ihm und Iwan. Sie reden über ihren Bruder Dmitri, der des Vatermordes angeklagt ist. Aljoscha sagt:

„... nicht er ist der Mörder. Nicht er hat den Vater erschlagen, nicht er!“

Iwan Fedorowitsch blieb plötzlich stehen.

„Wer ist dann deiner Meinung nach der Mörder?“ fragte er kalt, und es klang ein hochmütiger Ton in seiner Frage.

„Du weißt es selbst, wer“, antwortete Aljoscha leise und ruhig in seiner Überzeugung.

„Wer? Meinst du etwa die Fabel von dem irrsinnigen Idioten, dem Epileptiker? Meinst du Smerdjakoff?“ Aljoscha fühlte, wie er plötzlich am ganzen Körper zitterte.

„Du weißt es selbst, wer“, kam es kraftlos aus ihm heraus. Er konnte kaum atmen.

„Aber wer denn, wer?“ schrie ihn Iwan wild auf-fahrend an. Seine ganze Zurückhaltung war plötzlich verschwunden.

„Ich weiß nur das eine“, sagte Aljoscha immer noch im selben kraftlosen, gleichsam betäubten Flüster-ton: — „nicht du hast den Vater erschlagen.“

„Nicht du!“ — Was heißt das, »nicht du?« Iwan stand wie erstarrt vor seinem Bruder.

„Nicht du hast den Vater erschlagen, nicht du, nicht du!“ wiederholte Aljoscha fest.

Sie schwiegen. Lange dauerte das Schweigen.

„Ich weiß es doch selbst, daß nicht ich es getan habe, redest du im Fieber?“ sprach schließlich Iwan, und er lächelte ein bleiches, verzerrtes Lächeln.

Er hatte sich mit den Blicken gleichsam festgesogen an den Bruder. Sie standen sich beide wieder bei einer Straßenlaterne gegenüber.

„Nein, Iwan, du hast dir selbst mehrmals gesagt, daß du der Mörder seiest.“

„Wann habe ich es gesagt? ...“ stotterte Iwan mit abirrendem Blick.

„Du hast es dir mehr als einmal gesagt, wenn du in diesen schrecklichen zwei Monaten allein warst“, fuhr Aljoscha wieder leise und deutlich fort. Er sprach aber schon, als wenn er nicht mehr bei voller Besinnung wäre, als wenn es nicht sein Wille wäre, der ihn sprechen ließ, sondern als gehorche er einem fremden Befehl, vielleicht fast gegen seinen Willen. „Du hast dich beschuldigt und hast dir gesagt, daß der Mörder kein anderer sein könne als du. Aber nicht du hast ihn erschlagen, da irrst du dich, nicht du bist der Mörder, hörst du mich, nicht du! Mich hat Gott gesandt, dir das zu sagen.“

Beide schwiegen sie. Lange dauerte dieses Schweigen. Sie standen und blickten sich noch immer in die Augen ...

„Bruder“, sagte endlich Aljoscha und seine Stimme bebte, „ich habe es dir nur darum gesagt, weil du meinen Worten glauben wirst, das weiß ich. Ich habe es dir fürs ganze Leben gesagt, dieses »nicht du!« Hörst du, fürs ganze Leben. Und mir hat Gott auf die Seele gelegt, dir diese Worte zu sagen, selbst wenn du mich auch von nun an dein ganzes Leben hassen solltest ...“

Doch Iwan Fedorowitsch schien sich bereits wieder ganz in der Gewalt zu haben.

„Alexei Fedorowitsch“, sagte er mit einem kalten Lächeln, und zum erstenmal sagte er zu seinem Bruder »Sie«, „mir ist nichts so zuwider wie Propheten und Epileptiker, besonders aber wie Abge-“

sandte Gottes, und das wissen Sie ja auch selbst sehr gut. Von diesem Augenblick an breche ich mit Ihnen, und zwar, denke ich, für immer. Ich bitte Sie, mich hier an diesem Kreuzweg unverzüglich zu verlassen. Übrigens ist das auch der Weg, der zu Ihrer Wohnung führt. Besonders hüten Sie sich, heute noch einmal zu mir zu kommen. Ich denke, wir haben uns verstanden?“ (B. K. 1228—1230.)

Das Gespräch bedarf eines kurzen Kommentars. Es geht am Tage vor der Gerichtsverhandlung vor sich, in welcher das Urteil fallen soll, ob Dmitri Karamasoff des Mordes an seinem Vater schuldig ist. In Wahrheit ist er unschuldig, und Aljoscha ist davon überzeugt. Ebenso überzeugt aber, daß der vierte der „Brüder Karamasoff“, der unheimliche, in gewissen Zügen gar nicht sehr menschliche Smerdjäkoff schuldig ist. Iwan aber hat sich in dem Gedanken festgebissen, Dmitri habe gemordet. Er haßt den Bruder, einmal aus einem Gegensatz der Naturen; dann aber und vor allem, weil Katarina Iwanowna, die er liebt, und die im Innersten ihm gehört, sich einredet, Dmitri zu lieben. In dem denkwürdigen Gespräche, in welchem die „Brüder sich kennen lernen“, hat Iwan sein Inneres geoffenbart. Er hat Aljoscha gesagt, daß er wohl an Gott glaube, aber dessen Welt, die ungerecht sei, nicht annehme. Und in der Legende vom Großinquisitor hat er jenen Menschen gezeichnet, der, um die schlecht gebaute Welt zu korrigieren, das Recht der Verfügung über Gut und Böse an sich nimmt; der Schuld auf sich lädt, um die anderen zu entlasten<sup>1)</sup>. Dann, im Fortgang der Krise, hat „er“ begonnen, zu ihm zu kommen, Satan, in seltsamen, krankhaft-visionären Erlebnissen. Die Frage nach dem Sinn

<sup>1)</sup> Siehe das folgende Kapitel dieses Buches.

des Bösen in der Welt ist da aufgestiegen, und hat ihn mit einem höllischen Durcheinander von Wahrheit und Trug, von Bewußtsein und Delirium, von Ernst und Hohn umspinnen . . . Alles das geht in eins, und nun steht die Sache für Iwan so:

Er haßt und verachtet den Vater und wünscht dessen Tod. Aus der Situation, die sich bildet, fühlt er eine Mordgefahr gegen jenen aufsteigen, und, verwirrten Fühlens, wartet er auf ihre Verwirklichung, ja hofft auf sie. Dieser zunächst einfach verbrecherische Sachverhalt verbindet sich aber mit etwas „Höherem“. Sein durch nagendes Minderwertigkeitsgefühl gequältes Selbstbewußtsein fordert die Ausnahmeexistenz. Diese soll darin bestehen, daß er — wie der Großinquisitor — sich über Gut und Böse stellt, und die Befugnis an sich nimmt, Böses zu tun bzw. zu gestatten. Smerdjäkoff errät das alles. Auch er hat einen Haß gegen den Mann, der ihn auf so schauerliche Weise ins Leben gerufen hat; der ihn um seine Gleichberechtigung mit den anderen Brüdern gebracht und zum Koch gemacht hat, ihn als Bedienten behandelt und verspottet, und fühlt sich im Einvernehmen mit Iwan. Er glaubt von ihm den Auftrag zur Tat zu bekommen; und deutet dessen Abreise vor der kritischen Nacht mit vollem Recht nach dieser Richtung.

Und nun enthüllen die Texte ihren Sinn.

Während der Fiebervision, im Zwielficht jenes Ineinanders von Trug und Wahrheit, kreisen Iwans Gedanken immer um die Frage: Ist wirklich Satan da, oder bin ich es, der halluziniert? Wenn jenes, dann bricht das Grauen der satanischen Nähe aus, gegen welche sich ja doch alles aufbäumt. Wenn dieses, dann ist all das Böse und Schreckliche, das aus jener Gestalt spricht, Iwan selber. In diese furchtbare Alternative hinein spricht Aljoscha. Er

sagt ihm: Nicht du hast den Vater ermordet! Da er aber in seiner Hellsichtigkeit weiß, wie Iwan gesinnt ist, bedeutet das: Der Ursprung des Mordes liegt nicht in dir. Er liegt nicht in der Souveränität deiner Entscheidung. Du bist nicht der „Großinquisitor“, der aus gotteslästerlicher Hybris heraus das Recht über Gut und Böse an sich genommen und dem Anderen das Verbrechen gestattet hätte. Und bist nicht, was du dann sein würdest: Satan selbst. Nicht du hast den Gedanken des Mordes gezeugt und die Tat urgehoben. Satan war es. Es gibt Satan. Aber er ist nicht du; also bist du nicht er. Du bist nur ein Mensch, der von ihm versucht worden ist. Du bist gar kein Überwesen, sondern „nur“ ein armseliger, von Satan verführter Mensch. Wärest du „Großinquisitor“; wärest du Satan, zusammengeschlossen in böser Verhärtung — dann wärest du verloren und müßtest verzweifeln. So aber bist du nur Verführter, aber damit Mensch, und hast den Weg in das Heil, weil in die Reue, offen.

Unerhört ist diese Psychologie! Aljoscha spricht, „als wenn er nicht mehr bei voller Besinnung wäre, als wenn es nicht sein Wille wäre, der ihn sprechen ließ, sondern als gehorche er einem fremden Befehle, vielleicht fast gegen seinen Willen“. „Nicht du bist der Mörder, hörst du mich, nicht du! Mich hat Gott gesandt, dir das zu sagen.“ Und nachher wieder: „Ich habe es dir fürs ganze Leben gesagt, dieses »nicht du«, hörst du, fürs ganze Leben, und mir hat Gott auf die Seele gelegt, dir diese Worte zu sagen, selbst wenn du mich auch von nun an dein ganzes Leben hassen solltest.“

Hassen? Warum? Warum nicht vielmehr danken und lieben? Die Antwort Iwans zeigt, wie haarscharf Aljoscha in das Richtige getroffen hat: „Alexei

Fedorowitsch‘, sagte er mit einem kalten Lächeln, und zum erstenmal sagte er zu seinem Bruder »Sie«, mir ist nichts so zuwider wie Propheten und Epileptiker, besonders aber wie Abgesandte Gottes, und das wissen Sie auch selbst sehr gut. Von diesem Augenblick an breche ich mit Ihnen, und zwar, denke ich, für immer!“ Das Wort dieses Boten, dieses „Cherub“, ist wirklich von Gott kommende Wahrheit, welche rettet, aber durch Umkehr hindurch, durch die wahrhaftige Aufgabe des innersten Widerstandes gegen Gott, durch den Untergang des Hochmutes. Was soll Iwan aufgeben? Die Hybris des Übermenschen. Er kann nur gerettet werden, wenn er sich als Mensch in die Reihe stellt, von seiner beanspruchten Souveränität über Gut und Böse läßt und im Gehorsam gegen den Willen Gottes unter den Unterschied tritt. Sobald aber das rettende Wort den wunden Punkt des Gewissens berührt, bäumt dieses sich auf — und so hier. Die Entscheidung wird damit fallen, ob er sich verhärtet, oder sich ergibt. Der Roman hat keine Antwort darauf, aber die Schwere der Erkrankung Iwans scheint ins Ja zu deuten.

Aus dem Gesagten tritt mit gewaltiger Eindringlichkeit die Wahrheitssendung Aljoschas hervor, das Bild des Cherub.

In den gleichen Zusammenhang gehört auch seine große Vision nach dem Tode des Staretz.

Er ist in tiefem Leid an der Bahre eingeschlafen. Nun träumt er, der Staretz komme herein und spreche mit ihm. Er fühlt sich hineingezogen in die Verheißung der „ewigen Hochzeit“, die aus dem Evangelium von der Hochzeit zu Kana aufsteigt, welches von den wachehaltenden Priestern vorgelesen wird:

„Ja zu ihm, zu ihm kam er, der hagere kleine Alte, mit den feinen Runzeln im Gesicht, freudig und verklärt lächelnd . .

„Wie ist es denn eigentlich? — er ist also auf dem Feste, ist auch zur Hochzeit zu Kana in Galiläa geladen . .“

„Ja, mein lieber Sohn, auch ich bin eingeladen und berufen“, ertönte hinter ihm eine leise Stimme.

„Warum hast du dich hierher zurückgezogen, so daß man dich nicht sehen kann . . Komm auch du zu uns.“

Das ist seine Stimme, die Stimme des Staretz Sossima . . Der Staretz reichte Aljoscha die Hand, und der erhob sich von den Knien.

„Freuen wir uns“, fuhr der kleine hagere Greis fort, „trinken wir neuen Wein, den Wein neuer großer Freude, siehst du, wieviel Gäste hier sind? Sieh, hier ist der Bräutigam und hier die Braut, und hier ist der hochweise Speisemeister, der den neuen Wein kostete . . Siehst du unsere Sonne, siehst du Ihn?“

„Ich fürchte mich . . ich wage nicht hinzusehen . .“

„Fürchte Ihn nicht, schrecklich ist Er uns in Seiner Größe, furchtbar in Seiner Höhe, aber unendlich barmherzig ist Er uns in Seiner Liebe, und Er freut sich mit uns. Er hat Wasser in Wein verwandelt, damit die Freude der Gäste nicht aufhöre. Neue Gäste erwartet Er, und ununterbrochen ruft Er neue herbei, und so geht es bis in die Ewigkeit. Neuen Wein trägt man auch uns auf, siehst du, wie man die Gefäße trägt . .“

Es war Aljoscha, als brenne etwas in seinem Herzen und erfülle es mit unsäglichem Schmerz. Tränen der Begeisterung lösten sich aus seiner Seele . . Er breitete seine Arme aus, schrie auf und erwachte . .

Wieder der Sarg, das geöffnete Fenster und das leise, würdige, gleichmäßige Lesen der Evangelien. Aljo-

scha hörte nicht mehr, was gelesen wurde. Sonderbar, er war auf den Knien eingeschlafen, und auf den Fersen stehend erwachte er, und plötzlich, als wenn es ihn von der Stelle gerissen hätte, trat er mit drei festen, schnellen Tritten an den Sarg heran . . . Soeben hatte er seine Stimme gehört, und sie tönnte noch fort in seinen Ohren. Er horchte noch hin, er erwartete noch einen Laut . . Doch plötzlich wandte Aljoscha sich um und verließ die Zelle.

Er blieb nicht auf der Treppe stehen, sondern eilte hinunter auf den Rasen. Seine von Jubel erfüllte Seele dürstete nach Freiheit, nach Raum und Weite. Über ihm wölbte sich weit, breit und unabsehbar die Himmelskuppel, übersät mit stillen, flimmernden Sternen. Vom Zenit bis zum Horizont zog sich noch, undeutlich schimmernd, der neblige Streifen der Milchstraße. Eine kühle und bis zur Unbeweglichkeit stille Nacht umfing die Erde. Die weißen Türme und goldenen Kuppeln der Kathedrale hoben sich mattleuchtend vom saphirblauen Nachthimmel ab; die schönen Herbstblumen im Garten der Einsiedelei schiefen noch dem Morgen entgegen. Es war, als wenn die irdische Stille mit der Stille des Himmels zusammenflösse und das Geheimnis der Erde sich mit dem der Gestirne berühre . . Aljoscha stand und schaute empor . . und plötzlich, als hätte ihn ein wuchtiger Schlag getroffen, warf er sich zur Erde nieder.

Er wußte nicht, warum er sie umfing. Er wollte auch nicht darüber nachdenken, warum es ihn so unwiderstehlich verlangte, sie zu küssen, und er küßte sie weinend, schluchzend, und tränkte sie mit seinen Tränen, und wie außer sich, schwur er, wie verzückt, sie zu lieben, zu lieben bis in alle Ewigkeit! »Tränke die Erde mit deinen Freudentränen und liebe diese deine Tränen«, hallte es“ — der

heimgegangene Meister redet in ihm, wie in entscheidender, durchbruchbringender Stunde in dessen Seele der langverstorbene Bruder geredet hatte! — „in seiner Seele wider. Warum weinte er? Oh, er weinte in seiner Begeisterung sogar über die Sterne, die aus dem unendlichen Raume zu ihm herniederblickten, und ‚er schämte sich seiner Verzückerung nicht‘. Ihm war, als träfen von all diesen zahllosen Welten Gottes unsichtbare Fäden in ihm zusammen, und seine Seele erbebt, in der Berührung mit anderen Welten‘. Er wollte allen alles vergeben und um Verzeihung bitten, oh! nicht für sich, sondern für alle, für alles und jedes. ‚Für mich werden andere bitten‘, erklang es in seiner Seele. Und mit jedem Augenblick fühlte er immer deutlicher, wurde es ihm immer mehr bewußt, daß etwas Festes und Unerschütterliches, wie dieses Himmelsgewölbe, in seine Seele einzog — wie eine Idee sich seines Verstandes bemächtigte, und zwar für sein ganzes Leben und für alle Ewigkeit. Als schwacher Jüngling war er noch zur Erde niedergefallen, als ein fürs ganze Leben gewappneter Kämpfer erhob er sich wieder — das fühlte er, und dessen wurde er sich plötzlich bewußt in diesem Augenblick seiner großen Begeisterung.“ (B. K. 726—729.)

Dieses „Feste und Unerschütterliche wie das Himmelsgewölbe“ ist etwas, das der Kategorie der Wahrheit zugehört . . dieses Gegründete, Unzerstörbare . . dieses Gewölbte, Umgreifende . . dieses Gestirnhaf-Ewige . . dieses mit absoluter Evidenz Dastehende ist „die Wahrheit“.

Gott ist hier der, der sich im Berufenen in der Gewalt der Wahrheit aufrichtet. Der Wahrheit, die ewig ist, und unverrückbar; die leuchtet und brennt — die aber doch wiederum Liebe und Selbstlosigkeit

ist, so sehr, daß Jener, der sie trägt, nicht als furchtbar und verzehrend empfunden, sondern „Aljoscha“ genannt wird, „Aljoschka“. Lebendiges Gewissen der Anderen, und doch von allen geliebt.

Dieser Wahrheit verpflichtet, wird er von seinem Meister hinausgesandt, als Bote in die Welt.

„Du bist dort nötiger. Dort herrscht kein Friede, du wirst dich nützlich machen können. Wenn die Dämonen sich erheben, so sprich ein Gebet. Und wisse, mein Sohn“ — der Staretz liebt es, ihn so zu nennen; jenes Geheimnis der geistlichen Zeugung und Erbfolge! — „daß auch nicht hinfort hier dein Platz ist. Denk daran, mein Jüngling. Wenn es Gott gefallen wird, mich in die Ewigkeit abuberufen, — so gehe fort aus dem Kloster. Verlaß es ganz.“

Aljoscha fuhr zusammen.

„Was hast du? Nicht hier ist jetzt dein Platz. Ich segne dich zu deiner großen Aufgabe in der Welt. Lang ist noch deine Wanderschaft, mein Sohn. Und auch heiraten wirst du müssen, Jüngling, du mußt es. Alles wirst du ertragen müssen, bis du wieder da anlangst, von wo du ausgegangen bist. Und du wirst viel zu vollbringen haben. Doch an dir zweifle ich nicht, und darum schicke ich dich. Christus ist mit dir. Bewahre du ihn, so wird auch er die bewahren. Großes Leid wirst du erfahren, und in diesem Leid wirst du glücklich sein. Und hier hast du mein Vermächtnis: Suche im Leid das Glück. Arbeite, arbeite unermüdlich. Behalte hinfort meine Worte, denn wenn ich auch noch mit dir sprechen werde, so sind doch nicht nur meine Tage, sondern selbst meine Stunden gezählt.“ (B. K. 145.)

Da ist Sendung in schwerste Erprobung. Denn die Engelhaftigkeit bedeutet zugleich die Möglichkeit des Falles. „Fallen“ kann ja nur, wer

auf einer Höhe steht. Hier aber handelt es sich wirklich um Höhe, und um heilige Höhe.

Jene Furcht-losigkeit, von der wir sprachen, jene Selbst-losigkeit, jene Keuschheit, jenes Unbekümmerte — das alles wurzelt hier. Es ist Ausdruck von einer Höhe, und zugleich Möglichkeit des Sturzes. Aljoscha ist ein Wesen, das nicht nur sinken, sondern fallen, stürzen kann.

Sehr bezeichnende Stellen deuten darauf hin. Einmal fragt der halb betrunkene Fedor seinen Sohn Iwan:

„Aber trotzdem, sag, gibt es Gott, oder gibt es ihn nicht? Nur im Ernst! Ich will es jetzt im Ernst wissen.“

„Nein, es gibt keinen Gott.“

„Aljoschka, gibt es einen Gott?“

„Es gibt einen Gott.“

„Iwan, aber gibt es Unsterblichkeit, nun, dort, irgendeine, nun, meinetwegen eine ganz kleine, klitzekleine?“

„Nein, auch Unsterblichkeit gibt es nicht.“

„Überhaupt keine?“

„Überhaupt keine.“

„Das heißt, eine absolute Null, oder doch etwas? Vielleicht ist das doch noch etwas? Das ist doch immer noch nicht Nichts!“

„Eine absolute Null.“

„Aljoscha, gibt's Unsterblichkeit?“

„Ja, es gibt eine Unsterblichkeit.“

„Gott und Unsterblichkeit?“

„Ja, Gott und Unsterblichkeit . . .“ (B. K. 261/262.)

So hier. Kurze Zeit darauf, in einer Stunde tiefer Entmutigung, redet Aljoscha mit der kleinen Lisa, jenem seltsamen, halb kranken, halb verdorbenen, fast elbischen Wesen:

„Meine Brüder stürzen sich ins Unglück . . . Und mein Vater tut dasselbe. Und zusammen mit sich

bringen sie auch noch andere ins Unglück. Das ist die »Karamasoffsche Erdkraft«, wie sich Pater Paissij vor kurzem ausdrückte; das ist die grimmige, entfesselte, rohe, rasende Erdkraft . . . Und ich weiß nicht einmal, ob Gottes Geist über dieser Kraft schwebt — selbst das weiß ich nicht! Ich weiß nur, daß auch ich ein Karamasoff bin . . . Ein Mönch soll ich sein? Bin ich ein Mönch, Lisa? Sie sagten doch vor einem Augenblick so etwas Ähnliches wie . . . ich sei ein Mönch!“

„Ja, ich sagte es.“

„Aber ich . . . ich glaube ja vielleicht gar nicht an Gott.“

„Sie . . . glauben nicht? . . . was ist mit Ihnen?“ fragte leise und vorsichtig Lise — dieses schlimme Aufhören! — „Doch Aljoscha antwortete nicht auf ihre Frage. Es war hier in diesen so unerwartet hervorgestoßenen Worten etwas gar zu Geheimnisvolles und gar zu Persönliches, vielleicht sogar Aljoscha selbst Unklares, etwas, das ihn zweifellos quälte. „Und jetzt, jetzt verläßt mich auch noch mein Freund, mein Staretz liegt im Sterben.““ (B. K. 436/437.)

Es ist wohl klar, was das heißt. Aljoscha fühlt die Versuchung voraus, nicht theoretisch an Gott zu zweifeln, aber sich gegen ihn aufzulehnen.

Und dann kommt, ungläublich geschildert, die Versuchung wirklich: Wie das Wunder, das er in ungereinigtem Glauben für die Verherrlichung seines Meisters erwartet hat, nicht eintrifft; wie er tief niedergeschlagen ist, zugleich körperlich erschöpft, und der Verführer in Rakitin an ihn herantritt — da redet auf einmal Aljoscha mit den Worten seines Bruders Iwans, des „Empörers“; denkt mit dessen Gedanken; bekommt ein anderes Gesicht, so, daß Dostojewskij Worte auf ihn anwendet, die sonst in der Schilderung seiner Person nicht vorkommen:

„Du hast dich also über deinen Gott geärgert, hast dich jetzt empört? — Um eine Rangerhöhung seid ihr gekommen, habt keinen Orden zu den Feiertagen gekriegt! Ach, ihr!“

Aljoscha sah Rakitin lange mit halb zugekniffenen Augen an, und plötzlich blitzte etwas in seinen Augen auf . . es war aber nicht Wut über Rakitin.

„Ich empöre mich nicht gegen meinen Gott, nur — will ich seine Welt nicht annehmen“, sagte Aljoscha mit einem verzerrten Lächeln<sup>1)</sup>.

„Wie willst du denn diese Welt nicht annehmen?“ Rakitin dachte ein wenig über das Gesagte nach.

„Was ist nun das wieder für ein Galimathias?“

Aljoscha schwieg.

„Na, genug von den Dummheiten, jetzt zur Sache: Hast du heute gegessen oder nicht?“

„Ich weiß nicht . . ich glaube.“

„Du mußt dich unbedingt stärken, nach deinem Gesicht zu urteilen. Wenn man dich ansieht, packt einen ja das wahre Mitleid. Du hast ja auch in der Nacht nicht geschlafen; wie ich hörte, habt ihr da eine Sitzung gehabt. Und darauf noch dieses ganze Drunter und Drüber und Gequak noch dazu . . Du wirst wohl höchstens ein Stückchen Hostie gekaut haben. Ich habe bei mir in der Tasche ein Stückchen Wurst; habe sie mir in der Stadt, auf dem Wege hierher, auf alle Fälle eingesteckt, aber du wirst wohl keine Wurst . .“

„Gib sie her.“

„Ah! Also so bist du! Also schon ganz in Aufruhr, Barrikaden! Nun, Bruder, es gibt Sachen, die doch nicht so ganz zu verachten sind. Gehen wir zu mir . . Ich möchte mir selbst ein Schnäpschen hinter die Binde gießen, ich bin todmüde. Für Schnaps würdest

du dich natürlich nicht entschließen . . Oder würdest du nicht schließlich auch ein Gläschen trinken?“

„Gib auch Schnaps!“

„Sieh mal an! Das ist ja wunderbar, Bruder!“ Rakitin betrachtete ihn neugierig. „Nun, so oder so, Schnaps und Wurst, das ist eine herrliche Sache, das muß man nicht versäumen. Komm, gehen wir!“

Aljoscha erhob sich schweigend von der Erde und folgte Rakitin.“ (B. K. 685/686.)

Hier steht der „Engel“ wirklich vor einem Abgrund . . Er gewinnt sich zurück. Es folgt die Szene bei Gruschenka, wo er wieder das innere Zentrum der Wahrheit und Liebe gewinnt. Und dennoch: In diesem Augenblick geschieht es, daß er wirklich irgendwie stürzt: Aljoscha vergißt die Weisung des Meisters, dem Bruder Dmitri in seiner äußersten Gefahr beizustehen. Es heißt da weiter:

„Wenn das dein Bruder Wanitschka sehen würde, der würde sich wundern! Übrigens, dein Brüderchen Iwan Fedorowitsch ist heute morgen nach Moskau gefahren, weißt du das?“

„Ich weiß es“, sagte Aljoscha teilnahmslos. Und plötzlich tauchte vor seinem Geiste die Gestalt seines Bruders Dmitri auf, aber es war nur ein Auftauchen, und obgleich er sich dabei einer sehr eiligen Sache, einer Sache, die keine Minute länger aufgeschoben werden durfte, irgendeiner Schuld, einer furchtbaren Verpflichtung erinnerte, so machte diese Erinnerung doch auf ihn durchaus keinen Eindruck, sie reichte nicht bis in sein Herz und verflog im selben Augenblick wieder aus seinem Gedächtnis. Später erinnerte sich Aljoscha deutlich dieses Augenblicks.“ (B. K. 686.)

Das Bild des Bruders taucht auf, und versinkt. Aljoscha rettet ihn nicht. Das Verbrechen geschieht. Die Katastrophe bricht herein.

<sup>1)</sup> Siehe hierzu das folgende Kapitel.



FÜNFTES KAPITEL  
EMPÖRUNG

## Fünftes Kapitel

### EMPÖRUNG

#### *1. Das Poem vom Großinquisitor und sein Dichter*

##### VORBEMERKUNG

Der letzte und größte der dostojewskijschen Romane, „Die Brüder Karamasoff“, enthält die „Legende vom Großinquisitor“. Im ersten Augenblick scheint sie mit dem übrigen nicht notwendig verbunden. Aber sie steht an so wichtiger Stelle, daß schon dieser Umstand zur Vorsicht im Urteil mahnt. Unterstrichen wird die Mahnung durch die Kompositionsart der dostojewskijschen Schöpfungen überhaupt. Was uns am Seelenleben seiner Gestalten so fremd berührt, ist vor allem die Art, wie ihre Personalität gebaut scheint. Die abendländische Personengestalt strebt zu einem klaren Aufbau entschiedener und wechselseitig aufeinander hingebordneter Einzelmomente, der sie befähigt, ihr Leben in einem einzigen Punkt zu verfassen — was wiederum den aktivethischen und geschichtlichen Charakter unseres Daseins begründet. Die dostojewskijschen Menschen zeigen eine andere Struktur. Die Einheit ihrer Personengestalt möchte man mit der eines geographischen Komplexes vergleichen; mit einem Lande, worin es Ebenen und Berge und Flüsse und Meere gibt. Diese Einheit scheint in einer Koexistenz zu bestehen — welche Koexistenz freilich nur dadurch zur Einheit werden kann, daß ein bindendes Etwas durch sie hindurch waltet, eine Atmosphäre, eine Schwingung, ein Fluidum. Ja die verschiedenen Teilmomente scheinen einander zu durchdringen. Sie müssen also so geartet sein, daß dies möglich ist: fließend, offen. Man fühlt sich an den Unterschied erinnert, wie er innerhalb der abendländischen Kunst zwischen der Kompositionsweise Rembrandts und

etwa jener der italienischen Renaissancemeister besteht; daran, wie sein Mittelpunkt „nirgends“ ist, weil er überall liegt, diffus wie sein Licht. So können in der Ganzheit einer dostojewskijschen Persongestalt Gedanken, Tendenzen, seelische Mächte zusammen sein, welche die abendländische Personalstruktur wohl sprengen würden. Die Form seiner Romane nun scheint dieser Personalitätsstruktur zu entsprechen. Gewiß sind viele Auswucherungen und Zusammenhanglosigkeiten durch die gehobene Art verschuldet, wie er schrieb. Doch wurde dadurch nur etwas übersteigert, das von vornherein im Wesen lag. Die Einheit seiner Werke ist anders begründet als in einem französischen oder auch nur einem deutschen Roman.

Also muß die Frage, ob ein Stück zum Ganzen gehöre, bei Dostojewskij viel behutsamer beantwortet als bei einem anderen Schriftsteller — ein Grund mehr, die „Legende vom Großinquisitor“ mit besonderer Aufmerksamkeit zu betrachten.

Tatsächlich steht sie denn auch in tiefster Verbindung mit dem Ganzen.

Die oft geübte Praxis, die Legende als etwas in sich Geschlossenes zu nehmen, fälscht die geistige Absicht und zerstört den künstlerischen Zusammenhang. Ja das Ganze bekommt dann einen peinlichen Charakter von Demagogie. In Wahrheit kann der „Großinquisitor“ nur aus der Einheit heraus verstanden werden, in welcher er steht.

#### DIE LEGENDE

Iwan, der erste Sohn aus Iwan Fedor Pawlowitsch Karamasoffs zweiter Ehe, kommt von der Universität nach Hause und findet seinen jüngeren Bruder

Aljoscha. Mitten in dem verworrenen Hauswesen ihres Vaters erwacht zwischen beiden Brüdern eine tiefe Sympathie. Eines Tages kommen sie im Gasthaus zusammen. Sie geraten bald in ein Gespräch über ihre Anschauungen, und Iwan entwickelt dem Bruder seine pessimistisch-anarchische Weltansicht. Aljoscha meint, Einen gebe es doch, in welchem all die Sinnlosigkeit Lösung finde: Christus. Da erwidert Iwan mit der Erzählung eines „Poems“; es heißt „Der Großinquisitor“.

Das Ganze klingt dann in ein kurzes Gespräch aus, worin sich schlimme Ereignisse ankündigen.

Die Geschichte selbst geht so:

Christus hat gelebt und gelehrt, aber nachher haben die Dinge auf Erden einen bösen Weg genommen. Irrlehren aller Art sind entstanden, Laster sind eingezogen, die Menschen haben einander alles Üble getan. Da entschließt sich Christus „in seiner Barmherzigkeit, wenigstens auf einen Augenblick zum Volke hinabzusteigen, zu dem sich quälenden, leidenden, schmutzigsündigen, doch kindlich ihn liebenden Volke“. Und zwar „in Spanien, in Sevilla, zur Zeit der schrecklichsten Inquisition, als zum Ruhme Gottes täglich Scheiterhaufen auf zum Himmel flammten“.

Christus geht also dahin, und alle erkennen ihn. „Er . . . wandelt stumm unter ihnen, mit einem stillen Lächeln unermeßlichen Mitleids. Eine Sonne der Liebe brennt in seinem Herzen. Strahlen der Erleuchtung und der Kraft fließen aus seinen Augen, und jeden, über den sie sich ergießen, machen sie vor Gegenliebe erbeben. Er streckt ihnen seine Hände entgegen, er segnet sie, und von der Berührung seiner Hände, ja auch von der Berührung seines Gewandes geht heilende Kraft aus.“

Der Glaube erwacht überall, und er tut große Wunder. Da, im Augenblick eines solchen Wunders, kommt „an der Kathedrale der greise Kardinal, der grausame Großinquisitor vorüber. Es ist ein fast neunzigjähriger Greis, hoch und aufrecht noch schreitet er, sein Gesicht ist vertrocknet und runzelig, die Augen sind eingefallen, sie liegen tief, doch noch glimmt in ihnen ein unheimliches Feuer, das unerwartete Funken sprühen kann . . . Er runzelt die grauen, buschigen Brauen, und sein Blick erglüht unheilverkündend. Er streckt seine Hand aus und befiehlt seinen Wachen, Ihn zu ergreifen. Und siehe, so groß ist seine Macht, und dermaßen unterwürfig und zitternd gehorsam ist ihm das Volk, daß es vor den Wachen wortlos zurückweicht, und diese, inmitten der Grabesstille, Hand an Ihn legen und Ihn fortführen läßt.“

Christus ist also im Kerker. Es wird Nacht. Da kommt der Großinquisitor zu ihm, und es entspinnt sich ein seltsames Reden:

„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 würdest. 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! Das weißt Du selbst. Aber weißt Du auch, was morgen sein wird? . . . Morgen noch werde ich Dich richten, und Dich als den ärgsten aller Ketzer 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 hin-  
stürzen, um gierig die glühenden Kohlen zu schüren — weißt Du das? Ja, vielleicht weißt Du es, füge

er, in Nachdenken versunken, hinzu, ohne aber nur auf eine Sekunde den durchdringenden Blick von seinem Gefangenen abzuwenden.“ (B. K. 497 bis 499.) Christus selbst spricht gar nicht. Er ist nur da. Er blickt den Kardinal an, der aber redet und redet . .

Der Inhalt der langen, von fiebernder Erregung getragenen Rede ist, in kurze Worte gebracht, dieser: Christus ist gekommen, den Menschen die volle Freiheit und die absolute Verantwortung zu bringen. Er verkündet und fordert ein Leben in Heiligkeit aus dem Geiste und der Liebe. Er ist auch so verstanden worden. Menschen sind in die Wüste gegangen und haben alles geopfert, um „zur auserwählten Schar“ gerechnet zu werden. Allmählich aber hat man eingesehen, daß dieses nur ganz Wenigen beschieden sein könne. Solche Verantwortung zu tragen, solche Freiheit auszuhalten, so im reinen Geiste zu existieren, ist den Vielen nicht möglich. Also hat man sich damit abgefunden. Man hat aus dem Christentum ausgeschieden, was über die Kräfte der Vielen geht, und es auf das hin geformt, was sie vermögen und begehren. 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. Nun lebt das Volk zufrieden. Was Christus gebracht hat, ist verloren. Das Volk ist rettungslos Masse geworden. Aber es hat Brot, Sinnengenuß und Sicherheit und fühlt sich glücklich.

Wer sind diese „Man“?

Es sind Männer, die zuerst versucht haben, den Weg der Auserwählung, den Weg der „Einsiedler und makellosen Jungfrauen“, zu gehen. Wenn die Frage auftauchte, was mit den anderen geschehen solle,

haben sie wohl die Antwort der Barmherzigkeit Gottes überlassen. Dann aber sind sie irre geworden. Eine Welt, in der es steht, wie es steht, haben sie nicht mehr ertragen. Ein christliches Dasein, worin die Vielen nicht mitkönnen und verzweifeln; worin die Wenigen trotz aller Anstrengung vielleicht doch versagen; worin das Leid nicht abnimmt, sondern endlos wird — darin muß etwas nicht stimmen. So sind sie zur Überzeugung gekommen, daß „Christi Tat verbessert werden muß“.

Sie haben erkannt, daß die Menschen als Masse und auf ein erreichbares Maß durchschnittlicher Glücksmöglichkeit hin behandelt werden müssen. Das geht aber nur, indem jenes Eigentliche Christi ausgeschieden, also das furchtbarste Verbrechen begangen wird: So haben jene Männer dieses Verbrechen auf sich genommen und sich dem Bösen geweiht, um den Vielen das mögliche Glück zu sichern. Eben- darin haben sie freilich auch das Bewußtsein einer ungeheuren Macht. Sie haben sich aufgerichtet gegen Gott. Sie haben sich zu Richtern über Christus gesetzt. Sie haben das Heil der Menschen selbst in die Hand genommen. Sie herrschen. Der Inbegriff dieser Gesinnung ist die römische Kirche; besonders ihre Hierarchie; vor allem aber und als bewußtester Ausdruck ihres Geistes, der Jesuitenorden.

Die Kirche hat die Hand auf Christus gelegt. Nun kann er nicht mehr frei aus sich selbst heraus an die Menschen herantreten. Er muß mit dem Seinigen in den Grenzen und Weisen bleiben, welche die Hierarchie ihm vorschreibt. Er ist festgelegt, eingebaut, verarbeitet . . . Eben- darin ist er aber etwas Gewesenes. Im selben Augenblick, da er sich aus sich selbst erheben und, so wie er ist, als Gegenwärtig-Wirklicher an die Menschen herantreten wollte, würde er zum Zerstörer der Ordnung. Er

würde das Heil der Menschen, das ja von der Hierarchie ein für allemal geordnet ist, gefährden. Er wäre der Ketzer schlechthin. Da er nun wirklich wiederkommt, ungerufen und aus Eigenem, ist es nur konsequent, daß der Großinquisitor ihm ankündigt, er werde ihn am nächsten Tage den Ketzer- tod sterben lassen.

Das Poem aber geht so aus:

„Nachdem der Inquisitor verstummt ist, wartet er noch eine Zeitlang auf das, was der Gefangene ihm antworten wird. Sein Schweigen lastet schwer auf ihm. Er hatte gesehen, wie der Gefangene ihn an- hörte, und wie tief und still er ihm in die Augen blickte, offenbar ohne etwas entgegen zu wollen. Der Greis aber will, daß er ihm etwas sage, und wäre es auch etwas Bitteres, Furchtbares. Doch siehe, er nähert sich schweigend dem Greise, und küßt ihn leise auf seine blutleeren, neunzigjährigen Lippen. Das ist seine ganze Antwort, die Antwort, die den Alten zusammenfahren macht. Und siehe, da zuckt etwas an den Mundwinkeln des großen, greisen Inquisitors: Er geht zur Türe des gewölbten Verlieses, öffnet sie und sagt zu ihm: »Geh, und komm niemals wieder! . . . komm überhaupt nicht mehr . . . niemals, niemals!« Und er läßt ihn hinaus auf die dunklen, schweigenden Plätze der Stadt.“

„Und der Alte?“

„Der Kuß brennt in seinem Herzen, doch er bleibt bei seiner früheren Idee.““

#### DIE EBENE DER DEUTUNG

Was meint die Geschichte?

Eine erste Antwort bietet sich rasch an, und wird denn auch von der üblichen Verwertung des „Groß-

inquisitors“ angenommen: Dostojewskij führe hier die Sache Christi gegen ihren schlimmsten Gegner. Der aber sei nicht der einfache Unglaube, sondern der Ekklesialismus, d. h. die Umwandlung der lebendigen Gottesbeziehung in ein System von Heilsgarantien, Formeln und Praktiken. In diesem werde das gnadenhafte Wesen des Christlichen durch eine Technik der Menschen- und Seelenbeherrschung ersetzt, hinter welcher das noch Furchtbarere stehe, nämlich der dämonische Wille, Hand zu legen auf Gott selbst. Ausdruck von alledem sei die katholische Kirche. Ihr stehe die Religion der Freiheit, des Geistes, der Liebe und der lebendigen christlichen Herzensfülle entgegen.

Wer die Kirche liebt, sieht nur zu genau, was an schmerzlich Wahrem darin liegen kann, und auch die blinden und bösen Verzerrungen des Poem-Dichters werden ihn daran nicht hindern. Allein auf diese Dinge haben schon andere hingewiesen, und besser, als es in den „Brüdern Karamasoff“ geschieht<sup>1)</sup>. So wäre man doch sehr enttäuscht, wenn der Sinn der „Legende“ nur in einer Fortführung des alten Kampfes zwischen Byzanz und Rom bestehen sollte

<sup>1)</sup> So vor allem Dostojewskijs großer Freund, Wladimir Solowjew, mit dem er — es war gegen Ende seines Lebens, und Solowjew noch ein Jüngling — ein halbes Jahr in dem berühmten Kloster bei Moskau, Optina Pustyn, gelebt hat, um das russische Mönchtum zu studieren. Frucht dieser Studien wurde die Gestalt des Staretz in den Karamasoffs; Aljoscha soll der junge Solowjew selbst sein. Dieser trat dann später zur katholischen Kirche über, ohne dadurch zu verlieren, was das östliche Christentum an Einsicht und Fülle besitzt. So konnte er auch aus der Blickmöglichkeit des Ostens heraus Kritik am Katholizismus üben, und hat es mit einer ganz anderen Zuständigkeit getan, als Dostojewskij. Siehe dazu die Auswahl aus Solowjew: *Monarchia sancti Petri*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1928; und Solowjew, *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris.

— denn soviel darf doch wohl sofort gesagt werden, daß es bereits Parteinahme wäre, die Gegner in diesem Kampfe als „die östliche Kirche“ und „Rom“ zu bezeichnen. Wenn schon, dann aber auch redlich „Byzanz“ und „Rom“; und wer etwas vom Geschehenen weiß, der weiß auch, welche Last schwerster „Geschichte“ auf diesen Namen liegt.

Doch wir denken zu hoch von Dostojewskij, um zu glauben, daß dieser ungeheuerliche Psychologe ein bloßes Stück Polemik habe geben können, selbst wenn er es gewollt hätte. Hätte er es aber gewollt, dann würden wir vom Polemiker an den Schöpfer appellieren, und annehmen, daß unter den streitenden Gedanken tiefere Schichten des Wesens liegen, und tiefere Kräfte, des Triebes, der Seele, der religiösen Bewegung arbeiten. Und wir würden uns das Recht nehmen, Dostojewskij zu deuten trotz seiner. Denn die Gestalten des großen Dichters gehorchen nicht ihm, sondern folgen ihren eigenen Gesetzen, und sind tiefer als er selbst.

Macht man sich von der Konvention frei, und prüft den Zusammenhang genauer, so sieht man bald, daß die Kritik an „Rom“ gar nicht das Eigentliche des Grobinquisitors sein kann — wie man denn auch Dostojewskij selbst keinen Dienst tut, die Legende daraufhin zu deuten. Denn die Kritik ist seine nicht nur schwächere, sondern auch unedlere Seite gewesen. Er hat drei, vielleicht vier Gegner gehabt: Den Sozialismus, die rationalistisch-idealistische Kultur des Westens, die katholische Kirche — und die Deutschen. Man muß sich aber sofort verbessern: Nicht „Gegner“, sondern „Feinde“. Denn keinem von ihnen hat Dostojewskij wirklich gestanden. Er hat nicht gegen sie gekämpft, sondern er hat sie herabgesetzt. Oder ist der Sozialismus wirklich nur jenes schmutzig-verkommene Wesen der „Dämo-

nen“? Sind westliche Ratio und Technik wirklich nur die teuflische Geistlosigkeit, als die sie überall bei ihm auftauchen — zu erinnern etwa an die „Memoiren aus dem Kellerloch“? Was die katholische Kirche angeht, so dürfte selbst ein Feind in ihr nicht nur die gotteslästerliche Fratze des Großinquisitors erblicken! Und der Deutsche endlich ist bei Dostojewskij eine so unerfreuliche Figur, pedantisch, engstirnig, unbegabt, kalt, niedrig, lächerlich; diese Züge tauchen so oft, so unvermittelt, so raffiniert und treffsicher auf, daß man die immer wieder durchschlagende, fast physische Abneigung mit Händen greift. . . Dostojewskij war nicht stark genug, Gegner zu haben, so hat er aus ihnen Verächtlichkeiten gemacht. Und eine genauere Analyse würde manche Wurzel dieses Hasses aufzeigen können. Sie würde tief in Dostojewskijs eigenes, von so viel Unnatur und Verdrängung bedrücktes Innere führen.

Der „Großinquisitor“ ist gewiß Kampf gegen Rom; Gedanken und Affekte daraus kehren auch sonst wieder, wenn in Dostojewskijs Werken das Katholische berührt wird, oder die Gestalt eines katholischen Christen auftaucht. Allein der eigentliche Sinn der Legende liegt anderswo, und erschließt sich erst, wenn man die Gesamtökonomie des Romans ins Auge faßt. In Wahrheit ist sie auf die Teufelsvision Iwans bezogen, und, mit dieser zusammen, auf seine Reden über die Welt und Gott. Im Zusammenhang mit allem bedeutet sie eine Selbstenthüllung Iwans und seines Gottesverhältnisses, ebendadurch, daß er versucht, sich mit ihr zu rechtfertigen.

#### DIE CHRISTLICHKEIT DER LEGENDE

Vor der Gestalt des Herrn in der Legende ist es mir — der Leser möge erlauben, daß die Analyse

an persönliche Erfahrung anknüpfte — folgendermaßen ergangen: Zuerst fühlte ich mich von einem großen und innigen christlichen Affekt angeredet. Dann wurde mir dieser fragwürdig; ich wußte nicht recht, woran ich mit ihm sei. So entschloß ich mich, die Herausforderung anzunehmen, die ich empfand, und ließ die scheinbar so paradoxe Frage zu: Hat diesem Christus gegenüber der Großinquisitor nicht im letzten recht? Ist dieser Christus nicht wirklich ein — „Ketzer“? Und als der Verstand nach dem Grund für die immer deutlicher durchdringende Empfindung suchte, wurde mir klar, daß in dieser Christusgestalt das Christliche von jenen Ebenen und Ordnungen losgelöst wird, auf welche es wesensmäßig bezogen ist.

In diesem Christus ist das Christliche absolute Selbstverantwortung und zugleich schlechthinige Außergewöhnlichkeit. Diese Christlichkeit hat keine Beziehung zu jenem Bereich, auf welchem doch die Füße des Menschen stehen, dem Täglichen-Durchschnittlichen. Nun soll uns wirklich nichts ferner liegen, als ein Apologie der Alltäglichkeit. Wie sollte man Dostojewskij lieben können und vergessen, daß das Menschendasein in die Höhe hinauf- und in die Tiefe hinabgebaut, sein Mittenbereich also von dieser und von jener her bestimmt und gefährdet ist. Aber die bloße Höhe ist ein Grenzwert, und die bloße Tiefe auch. Und das Leben kann nicht bestehen, wenn es nicht den Mittenbereich hat, der freilich immerfort nach oben und nach unten in die Entscheidung gerufen wird. Ein Leben, in welchem dieser Bereich fehlt, wird phantastisch; denn er ist die Sphäre der Verwirklichung, Acker und Werkstatt des Daseins. Die Entscheidungen der Höhe und Tiefe

müssen in ihn hineinrealisiert werden, um sich auszuweisen.

Er ist die Sphäre der Verwirklichung im strengen Sinn: Träger alles dessen, was Möglichkeit, Maß, Zucht, Ordnung, Gesundheit, Einankerung, Tradition heißt; Träger entscheidender Werte strenger, oft karger Art, die aber die Ehrlichkeit des Daseins bestimmen, alles dessen, was „Charakter“ heißt. Vielleicht der schärfste Einwand, der gegen Dostojewskijs Bild des menschlichen Daseins erhoben werden kann, ist, daß darin jener mittlere Bereich ausfällt. Das kann einem ganz plötzlich klarwerden, wenn man etwa sieht, wie die Menschen seiner Romane alles tun, außer einem: Keiner arbeitet. „Arbeit“ aber steht hier für die ganze Sphäre des täglichen Daseins, mit seiner Not, seiner Verantwortung und seiner Würde.

Diese mittlere Sphäre umfaßt auch die geschichtliche Wirklichkeit. Jenes Feld also, in dem nicht nur gewagt und gelitten, sondern dauerndes Menschendasein begründet wird. Wo Ideen in Mächte eingesenkt, Impulse in Einrichtungen umgewandelt, Gesinnungen in Ordnung und Gesetz realisiert werden. Wo verantwortlich gehandelt, Konsequenz ausgetragen und der Wirklichkeit standgehalten wird.

So bildet dieser Bereich auch einen Grundcharakter des Christlichen als geschichtlicher Wirklichkeit: Der Kirche. Sie ist von Wesen Kirche Aller, nicht nur der Außergewöhnlichen; Kirche des täglichen Daseins, nicht nur heroischer Stunden. Sie ist, wie der Mensch selbst, von einer Mittenzone aus in die Höhe hinauf und in die Tiefe hinab bezogen. So ist Kirche Ausdruck nicht nur der Grenzbereiche, sondern auch, und wesentlich, der durchschnittlichen Möglichkeiten des Christlichen.

Die Christlichkeit der Legende aber hat im Grunde keine Beziehung zu dieser mittleren Sphäre, und damit wird sie irreal.

Zugleich tritt sie damit in eine sehr subtile Auflehnung: in jene, die ebendarin besteht, die Christlichkeit nur in ihrer „Reinheit“ anzuerkennen. Denn „das Christliche“ mit dem Ideal-Christlichen gleichzusetzen; die Abstufung, die Annäherung, das „Noch“ abzulehnen, bedeutet im Grunde sich auflehnen gegen Gott, welcher der Gott der Liebe und Demut, das heißt hier, der Wirklichkeit ist.

Das weist aber noch einmal tiefer. Sobald man sich der Gestalt und dem Geiste Christi öffnet, wie er lebendig im Neuen Testament steht, sieht man, daß er auf eine bestimmte Ebene bezogen ist: auf die Schöpfung. Als Werk Gottes ist diese bejaht; gerichtet und verurteilt ist sie nur in ihrer Sünde und Entwirklichung. Wohl wird zur Buße gerufen, aber ebendarin zur Umwandlung der wirklichen Welt. Die Schöpfung bleibt Beziehungsebene der Offenbarung — wie es gar nicht anders sein kann, wenn die Welt durch den Logos geschaffen und ebendieser Logos Mensch geworden ist, um sie zu erlösen.

Die Welt kann gewiß nicht für sich allein genommen werden; sie ist etwas nur durch Gott, auf ihn hin geschaffen und erst in seiner Gnade erfüllt — aber sie ist, eben durch Gott, wirklich etwas, und etwas Sinnvolles. Und auch durch die Sünde hat sie nicht aufgehört, Schöpfung zu sein. Sie ist dadurch nicht zum Nichts geworden; nicht zum Unsinn; auch nicht selbst und als solche zur „Sünde“. Es ist nicht christlicher Ernst, der so redet, sondern nordische Verquältheit. In aller christlichen Bewertung wird die Schöpfung wohl „gerichtet“, zugleich aber



festgehalten. Schöpfung ist kein Nichts; auch kein einfachhin Böses, mit dem das von Gott Kommende nur in ein paradoxes Verhältnis gesetzt werden könnte, sondern bleibt, wenn auch verstört, Gottes Werk, und das durch die Erlösung Gemeinte. Alle christlichen Inhalte müssen auf die Schöpfung hin verstanden werden. Sie sind Aufforderungen zum Leben auf „neue Kreatur“ hin; das setzt aber voraus, daß die alte Schöpfung Ausgangspunkt bleibe, und ihre Gott-Entstammtheit die nie auf-gegebene Beziehungsebene des Neuen.

So steht Christus zum Vater nicht bloß im selbst-opfernden Gehorsam Dessen, den der Vater für eine ins schlechthin Sinnlose entfallene Welt dahingibt, sondern auch im lobpreisenden Gehorsam des menschgewordenen Logos, der das alte Werk des Vaters in Leib und Seele trägt, und es hineinträgt in die neue Schöpfung.

Der Christus des Großinquisitors aber hat diese Beziehung zur Welt nicht. Er hat keine wesenhafte Beziehung zum Schöpfer-Vater. Er ist nicht glaubwürdig der Logos, in dem die Welt geschaffen wurde, und durch dessen Menschwerdung sie nun umgerufen, neugeboren, gewandelt werden soll. Dieser Christus hat nicht jene heilige Liebesbeziehung zur wirklichen Welt, die sie reinigt und erneuert, sondern Er ist bloßes, von der Welt weggrufendes Erbarmen.

Er ist ein losgelöster Christus. Ein Christus nur für sich allein. Er steht nicht vom Vater her zur Welt, und nicht von der Welt auf den Vater hin. Er liebt nicht die Welt, wie sie ist, und führt sie nicht wirklich heim. Er ist nicht Gesendeter und nicht Erlöser. Nicht Mittler zwischen dem wirklichen Vater im Himmel und den wirklichen Menschen. Er steht eigentlich nirgendwo. Er erschüttert, aber

nicht aus klarem Stand heraus und auf klares Ziel hin. Die Erschütterung, die er bringt, macht ratlos und endet in Verzweiflung.

Wird da nicht zuviel behauptet? Man lese daraufhin das Neue Testament und dann das „Poem“. Man lasse die Haltung dieser Gestalt auf sich wirken und fühle sich hinein in ihre reale Ausstrahlung. . . Aber dann: Wer ist es denn, der diesen Christus dichtet? Ein Mensch, der ja selbst an den Erlöser gar nicht glaubt, dafür aber den demütig und ohne Versteiegenheit Glaubenden das idealistische Erzeugnis seines Unglaubens als Norm vorschreibt! Ja der vielleicht nicht einmal an Gott glaubt! Oder wohl, wie er sagt, an Gott glaubt, aber „dessen Schöpfung nicht annimmt“ — dunkles, quälendes Verhältnis, aus Ja und Nein gewoben, und von einer zerstörenderen Verneinung erfüllt, als die einfache Gottesleugnung. Ein Mensch, der so ist, daß ihm Satan erscheinen, und mit jedem Wort zu verstehen geben kann, er sei durchaus mit ihm einig!

Die Legende ist ja gar nicht die radikale aber reine Forderung eines nach lauterem Christentum dürstenden Menschen! Sie ist nicht einmal der theoretische Ausdruck einer Idee lauterer Christlichkeit! Sondern sie ist die Antwort, welche Iwan seinem Bruder Aljoscha in dem Augenblick gibt, als dieser das pessimistisch-anarchische Weltbild des Älteren mit dem Hinweis auf den Erlöser überwinden will. Und ihre offenkundige Absicht ist, Iwans Weltbild und ihn selbst zu rechtfertigen!

Worin besteht denn die „Korrektur“, welche der Großinquisitor am Christentum dieses Christus vollzieht? Darin, daß er den Menschen, wie er ist,

zur Geltung bringt; seine Grenzen, seine Schwächen, seine Durchschnittlichkeit. Das alles wird dann freilich absolut gesetzt und damit tief verfälscht. An Stelle der echten christlichen Mittenmomente treten dann ihre dämonisch-banal Zerrbilder, und das Endergebnis ist der schauerliche Mensch der Masse. Dieses Tun ist allerdings antichristlich, satanisch. Aber Satan kann nichts fälschen, er setze denn an etwas Richtigem an; hier an jenem Moment, das der Christlichkeit dieses Christus fehlt. Sie ist unreal, und unreal der Mensch, an den sie sich wendet. Der Großinquisitor schafft also dem Verdrängten sein Recht. Er anerkennt, daß der Mensch ist, wie er ist. Er gibt ihm, womit alle Liebe beginnt: daß die christliche Forderung von dem ausgeht, was der Mensch ist, und nicht von dem, was er sein sollte. Er hat Geduld. Er sieht den Sinn des Gehorsams und des ganzen Gefüges der Ordnungs- und Wirklichkeitsfaktoren. Und nur weil er so tatsächlich einer vergewaltigten Wirklichkeit zu Hilfe kommt, kann er sie dann derart tief verderben und das dämonische System seiner Welt daraus machen!

Iwan aber — was soll ihn dazu treiben, einen solchen Christus aufzustellen? Daß er zur Welt ebenfalls in einem falschen Verhältnis steht.

Ein tiefes, aber zerstörendes Mitleid mit der Not der Menschen quält ihn. Dieses Mitleid ist ganz triebhaft, ohne ethische Reinigung und Charakterisierung. Man kann nicht im Zweifel sein, welcher Art dieses Mitleid ist, wenn man hört, wie Iwan vom Leiden der Kinder spricht. Wie er von dem Knaben erzählt, der vor den Augen seiner Mutter zu Tode gehetzt, oder von dem kleinen Mädchen, das durch seine sadistischen Eltern so schmutzig gequält wird! Man verzeihe die Deutlichkeit; aber

die Sinnwurzeln der „Legende“ reichen eben da hinab. . . Oder wenn er schildert, wie die Türken das Kind auf dem Arm der Mutter erst streicheln, bis es lächelt, und ihm in diesem Augenblick das Köpfchen zerschießen — und er dann noch hinzufügt, die Türken „liebten ja auch Süßigkeiten“! Die Wurzeln dieses Mitleids liegen im Triebleben, und zwar in einem kranken. Daher auch dieses bebende Gepacktsein durch das Leiden der Welt; die Qual, die es doch nicht lassen kann, sich immer wieder hineinzuersenken.

Dann hören wir, wie Iwan diese Welt für unmöglich erklärt. Er anerkennt wohl, Gott sei und habe sie erschaffen; aber Gottes Werk anerkennt er nicht, weil es vor den Maßstäben der Vernunft, der Gerechtigkeit, des Herzens nicht aufgehe. Der Widersinn, das „Nicht-Euklidische“ sitze in ihm. Also Rationalismus, und Ruf nach wohlbürgerlicher Ordnung? Alles andere als das; es wird gleich davon zu reden sein. Die Appellation aber von dieser Unordnung an die Ewigkeit und an das Geheimnis des höheren Wissens Gottes und seiner Liebe lehnt Iwan ab. Schon hier auf Erden muß Gerechtigkeit sein. Und in der Besorgnis, die unendliche Liebeeinstimmung der auferstehenden Menschenheere und das Hosanna der seligen Chöre werden ihm den Protest verschlagen, stellt er ihn jetzt ein für allemal fest: Er „gibt die Eintrittskarte zurück“. So wird die Wirklichkeit als Geheimnis Gottes abgelehnt. Und abgelehnt die Haltung, welche diese Wirklichkeit so annimmt, wie sie ist: Gehorsam und Geduld.

Dieses Leiden aber, das doch nicht sein sollte, das „Nicht-Euklidische“, wird von Iwan mit einer solchen Erregung behandelt, daß man deutlich sieht: Eben das sucht er ja gerade! Daß er diese Welt so

heftig ablehnt, geschieht ja gerade deshalb, weil er das Schlimme, um dessentwegen er sie ablehnt, mit kranken Nerven liebt! . . Und weil er die Welt in dieser Weise liebt, löst er sie trotz bitterster Kritik nicht von sich los, sondern hält sie fest. Aber illegitim, als böse; das heißt: „in Empörung“.

Der Großinquisitor ist Iwan selbst, sofern er die Welt ablehnt und sie Gott aus der Hand nehmen will, da Er sie falsch gemacht habe, mit dem Anspruch, anders und besser anzuordnen, als der Urheber . . Und ist wiederum Iwan, der die gleiche Welt qualvoll und mit kranken Nerven liebt; der sie gar nicht anders möchte, als sie ist, weil sie ihm nur so geben kann, was er sucht; der sie daher in ihrem Zustand erhalten will, damit er protestieren, und sie doch in diesem unter Protest gestellten Zustand genießen könne.

Iwan lehnt diese Schöpfung Gottes ab, weil er sie in seiner zu schlimmen Weise liebt . . Aber lehnt er sie nicht als Werk Gottes ab, um sie vom Schöpfer loszulösen, und sie so — in Empörung, in Usurpation, und also mit besonderem Reiz, für sich allein zu haben? Ist es zufällig, daß ihm Satan erscheint? Und daß er in einem so schlimmen, tiefen, wenn auch kaum faßbaren Einvernehmen mit Lisa Chochlakoff steht, dem seltsamen perversen Kinde, in dessen Leben das Teuflische bereits eine Rolle spielt?

Was hat das alles aber mit dem Christusbilde zu tun? Sehr viel. Dieser Christus gibt Iwan recht. Dieser Christus legitimiert die Haltung der Empörung, denn er steht nicht im konkreten Gehorsam zur Wirklichkeit der Welt, und zum Vater, der sie erschaffen hat . . Und wiederum ist dieser Christus für die gleiche Welt, die doch bleiben soll, wie Iwans schlimmster Instinkt sie insgeheim haben

will, unschädlich — ebendadurch, daß er in einem so extremen Sinne „christlich“ ist; abseits steht von allem, was Verwirklichung im täglichen Gehorsam heißt, und damit auch abseits von „Kirche“, ja im Gegensatz dazu. Er macht die Umformung der realen Welt vom Christlichen her unmöglich, und gibt sie so der Usurpation — Iwans Usurpation — preis. Auch der Christus der Legende bedeutet Iwans Selbstrechtfertigung. Und zugleich, insgeheim eingebaut, die Unschädlichmachung des Christlichen dadurch, daß es in absoluter, d. h. losgelöster „Reinheit“ genommen wird.

Über diese Welt aber, die Iwan da ablehnt, muß schon hier etwas hinzubemerkt werden:

Es ist außerdem jene Welt, in der sein Vater vorkommt. Jene Wirklichkeit, die so geordnet ist, daß in ihr sein Vater geschützt ist, Ehre beansprucht, das Geld hat, Gruschenka nachstellt . . Sein Christus aber, der den Vater im Himmel ignoriert, da er nicht auf die wirkliche Welt bezogen ist, bedeutet auch eine letzte Idealisierung des Willens Iwans, sein Vater solle nicht da sein<sup>1)</sup>.

Ist es nicht unheimlich, das Gipfelwort des Prozesses, das Iwan in den Saal hineinschreit: „Wer will nicht den Tod des Vaters?“ . . Und das seltsam vorwegnehmende Gegenwort aus dem Munde der kleinen Lisa: „Wissen Sie, Ihren Bruder wird man deswegen verurteilen, weil er den Vater erschlagen hat, bei sich aber finden das alle sehr gut, und es gefällt ihnen sehr!“

<sup>1)</sup> Das war geschrieben, bevor ich die Studie von S. Freud in der „Urgestalt der Brüder Karamasoff“: „Dostojewski und die Vätertötung“ zu Gesicht bekommen — und mir die Frage vorgelegt hatte, ob es erlaubt sei, eine Textausgabe in dieser Weise unter eine solche Deutung zu stellen.

2. *Iwan Karamasoff*

Wer ist der seltsame Mensch, aus dessen Innenwelt, offenbarend und verwirrend zugleich, diese Dichtung hervordringt?

Iwan ist der erste Sohn des alten Wucherers Fedor Karamasoff und dessen zweiter Frau Sofja Iwanowna.

Es wäre wohl nötig, ausführlicher, als es hier geschehen kann, von diesen Eltern zu sprechen und von dem Erbe, das aus ihnen kommt. Da ist der Vater, der zuerst als Parasit reicher Leute lebt und, um das innerlich bohrende Erniedrigungsgefühl zu übertäuben, sich zum Narren macht, so gewaltsam, daß er manchmal in einen förmlichen Paroxysmus gerät. Mit der Zeit wird er zu einem Menschen von verzweifelter Gemeinheit; rafft skrupellos Geld zusammen; entwickelt eine wüste Sinnlichkeit, der alles recht kommt, was nur Weib heißt, und die dann wieder von abstoßendem Raffinement sein kann. Doch hat er Verstand und sagt zuweilen tiefe Dinge — wie ja überhaupt das Letzte bei Dostojewskij oft von Leuten ausgesprochen wird, die mit ihren eigenen Worten so merkwürdig inkommensurabel sind. Schauerlich wird die Gemeinheit dieses Menschen offenbar, wie er sich an der schlafenden, schwachsinnigen Lisaweta Smerdjatschaja vergeht, „zum Spaß“, um der betrunkenen Gesellschaft zu imponieren. Ihr Kind ist der unheimliche Smerdjakoff, der vierte der „Brüder“, der dann einst die Katastrophe entfesseln wird. Noch unerträglicher in ihrer raffinierten Bewußtheit ist die Weise, wie Fedor seine zweite Frau Sofja — eine aus der Reihe der Sonjen, der „Sanften, Stillen“ — in ihre aus entehrtem Liebesleben stammenden neurotischen Anfälle hineinreißt und diese genießt. Dieser Eltern Sohn ist also Iwan.

Von ihm heißt es: „Über den Älteren, Iwan, teile ich nur mit, daß er als düsterer, verschlossener Knabe aufwuchs, weit entfernt davon, schüchtern zu sein, aber es war — als ob er von Kindheit an gefühlt hätte . . . daß ihr Vater ein Mensch war, von dem zu sprechen man sich schämen mußte. Dieser Knabe bewies schon seit der frühesten Kindheit (so erzählt man wenigstens) eine außergewöhnliche und glänzende Begabung.“ Wie er zur Universität geht, macht er nicht einmal den Versuch, „sich mit seinem Vater brieflich über eine Unterstützung zu verständigen — vielleicht aus persönlichem Stolz, oder auch aus Verachtung, vielleicht aber auch aus kühler, gesunder Einsicht, da er sich wohl sagen konnte, daß von Papachen eine Unterstützung nicht zu erwarten war. Wie dem auch sein mochte, jedenfalls wußte sich der junge Mann sofort zu helfen und sich durch Arbeit das nötige Geld zu verschaffen: Zuerst durch Stunden zu zwanzig Kopcken, und darauf durch Zeitungsberichte von zehn Zeilen über Straßenvorfälle, mit der Unterschrift: ‚Ein Augenzeuge‘. Diese Berichte, sagt man, sollen stets so eigenartig und geistreich verfaßt gewesen sein, daß sie bald vorzüglich bezahlt wurden.“

Wir werden aufmerksam, wenn dann weiter berichtet wird: „In der allerletzten Zeit . . . veröffentlichte er in einer der großen Tageszeitungen einen ganz besonderen Artikel, der geradezu Aufsehen erregte und sogar die Aufmerksamkeit der Spezialisten auf ihn lenkte: Es war ein Artikel über eine Frage, die ihm, wie man meinen sollte, ganz fern liegen mußte, denn er hatte Naturwissenschaft studiert. Der Artikel behandelte die damals besprochene Frage: ‚Kirchenjustiz‘. Er untersuchte zuerst etliche schon geäußerte Meinungen und kam dann

auf seine persönliche Anschauung der Sache. Besonders fiel der Ton auf und das Unerwartete seiner Schlüsse. Viele von den Geistlichen hielten den Autor entschieden für einen der ihrigen. Und plötzlich begannen nicht nur die Anhänger der Staatspartei, sondern sogar die Atheisten ihm immer lebhafter ihren Beifall zu zollen. Schließlich aber behaupteten einige kluge Leute, die eine etwas feinere Nase hatten, daß der ganze Artikel nur eine freche Farce und Verhöhnung sei.“ (B. K. 17—20.)

In dem Gespräch mit seinem Bruder, von dem bereits die Rede war, kommt das Zarteste dieses Menschen heraus:

„Ich glaube, du liebst mich, Aljoscha?“

„Ja, ich liebe dich, Iwan. Dmitri sagt von dir: Iwan ist — ein Grab! Ich aber sage von dir: Iwan ist ein Rätsel. Du bist aber auch jetzt noch ein Rätsel für mich, trotzdem habe ich schon einiges an dir begriffen, und zwar seit heute morgen!“

„Und das wäre?“ fragte Iwan lachend.

„Wirst du dich nicht ärgern?“ fragte Aljoscha gleichfalls lachend.

„Nun?“

„Einfach, daß du ganz genau so ein junger Junge bist, wie alle anderen dreiundzwanzigjährigen Jungen . . . nun, ein milchbärtiger, kleiner Knabe! Was, hab' ich dich jetzt sehr gekränkt?“

Iwan ist gar nicht gekränkt. Im Gegenteil; und nun sprudelt es, und er erzählt, wie er an das Leben glaubt, an die Menschen, die er lieb gewonnen hat, an die Ordnung der Dinge . . . Wie ihn alles berührt, wie sie ihm teuer sind, „die klebrigen, hellen Blättchen, die sich im Frühling von feuchten Ästen lösen; teuer der hohe blaue Himmel“. Teuer sind ihm die großen Geschicke und die hohen Werke

der Menschen. Er will nach Europa fahren: „Ich weiß es ja, daß ich nur auf einen Friedhof fahre, das weiß ich auch! Teure Tote liegen dort begraben, jeder Stein über ihnen redet von einem so heißen vergangenen Leben, von einem so leidenschaftlichen Glauben an die vollbrachten eigenen Taten, an die eigene Wahrheit, an den eigenen Kampf und die eigene Erkenntnis, daß ich, ich weiß es im voraus, zur Erde niederfallen, diese Steine küssen und über ihnen weinen werde.“

Das ist Leben, das reich aus sich selbst steigt und sich nach dem flutenden Dasein draußen und seinen Gestalten ausstreckt, tief, inbrünstig: „Hier handelt es sich nicht um Verstand, nicht um Logik, hier liebt man mit dem ganzen Inneren, mit dem ganzen Eingeweide, mit dem ganzen Leibe, seine ersten jungen Kräfte liebt man! . . . Aljoschka, begreifst du etwas von meinem Gerede, oder ist dir alles unverständlich?“

„Oh, ich verstehe nur zu gut: Mit dem Innersten, mit dem ganzen Eingeweide will man lieben — das hast du wundervoll gesagt, und es freut mich furchtbar, daß du so leben willst“, sagte Aljoschka freudig. „Ich glaube, alle müssen in der Welt zuerst das Leben lieben lernen.“

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

„Unbedingt. Vor der Logik muß man das Leben liebgewinnen, wie du sagst, unbedingt muß es vor der Logik geschehen, nur dann werde ich auch den Sinn des Lebens begreifen. Das habe ich schon lange geahnt.“ (B. K. 454—458.)

Das wäre stark und voll Verheißung — wenn auch ein wenig zu stark . . . Es ist aber auch anderes da. Ein Bewußtsein lauert, daß dieses Vertrauen ent-

täuscht werden könnte. Dieses Leben ist seiner selbst nicht ganz sicher. Er fühlt, daß es nicht vom Herzen her in Innigkeit geeint, tragfähig und schaffensstark gemacht ist. Teilkräfte können herausbrechen und allein walten: So die elementare „Erdkraft“, die Gier der Sinne und Leidenschaften — und deren Gegenspiel, der kalte Verstand, der gerade dann in seiner Besonderung heraustritt, wenn „das Fleisch“ sich emanzipiert. Im Loswerden des Einen wird das Andere los, wie die Angesichter der höllischen Trinität auf Matthias Grünewalds Satanszeichnung. . . Dieser Lebenswille fühlt das Vertrauen in die einende und tragende Kraft seines Grundes bedroht, und richtet sich darauf ein, in solchen Besonderungen existieren zu müssen: „Gibt es wohl in der Welt eine Verzweiflung, die diesen rasenden, wütenden, und vielleicht unanständigen Lebensdurst in mir besiegen könnte? — und ich bin zu der Überzeugung gekommen, daß es wahrscheinlich keine solche Verzweiflung gibt, das heißt wiederum nur bis zu meinem dreißigsten Jahre, dann werde ich selbst nicht mehr wollen. . . so scheint es mir wenigstens. . . Er ist allerdings ein echt Karamasoffscher Zug, das ist wahr, und auch in dir steckt dieser Lebensdurst, aber warum soll er denn gemein sein?“ (B. K. 456.)

Die Urgewalt der „Karamasoffschen Natur“, herausgelöst aus dem Innerlichkeitsbereich, aus der Strahlensphäre des Herzens, eben deswegen „Elementarkraft“, unpersönlich durch den Menschen hindurchrasend, Erdgewalt — da der Mensch Person ist, so wird das, was im Trieb des Tieres, im Wuchs des Urwaldes, im Sturm und Vulkan irgendwie „rein“ scheint, vielmehr Gut und Böse nicht berührt, beim Menschen böse.

Ja es wird „gemein“ . . . Verräterisch ist das Wort!

Wohl wehrt sich Iwan gegen diese Charakterisierung; aber dann, nach der Erzählung der Legende, kehrt sie wieder. Nachdem er abermals von der innerlich bereits andringenden Enttäuschung gesprochen hat, fragt Aljoscha:

„Ist denn das möglich, mit solch einer Hölle in der Brust und in den Gedanken weiterzuleben?“

„Es gibt eine Kraft, die alles aushält!“ sagt Iwan halblaut mit kaltem Lächeln.

„Was ist das für eine Kraft?“

„Die Karamasoffsche. . . die Kraft der Karamasoffschen Gemeinheit.“ (B. K. 528.)

Wodurch aber kommt das „Gemeine“? Daß die losgelöste „Erdkraft“ zerstört und böse wird, ist verständlich — wodurch aber gemein? Wodurch sinkt sie ins Niedrige? Man könnte darauf hinweisen, daß im Menschen, der Person ist, die Vitalität unwürdig wird, sobald das Herz sie nicht dem Geiste verbindet. Die neben der losgelösten Spiritualität oder Intellektualität stehende losgelöste Sinnlichkeit ist tatsächlich gemein. Satan ist empörter Geist; eben darin aber der unreine Geist — das heißt, Unreinheit wirkend, wo immer er auf den Menschen wirkt. Aber im Falle Iwans ist noch mehr, und damit kommen wir zur zweiten schlimmen Eigenschaft dieses Lebensdurstes. In ihm ist etwas, das bedeutet Gift. Wir haben bereits davon gesprochen, es ist Iwans krankes Verhältnis zum Leiden. Er will die leidenschaftliche Unordnung beseitigen und ist doch wollüstig grausam. Er wird von fremden Leiden gequält — dennoch sucht er das Quälende und genießt es. Dieses Mitleid kommt aus kranken Lebenswurzeln: aus ihnen stammt auch Iwans eigentliche „Gemeinheit“.

Und von hier aus ist er auch zum Schlimmsten hinverbunden, zum Bereich des Satanischen. Dorthin,

wo das Kranke, mit dem Bösen verbunden, raffiniert genossen und empörerisch aufgerichtet wird. Hier läuft seine Verbindung zu Lisa Chochlakoff.

Ich muß den Leser um Geduld bitten. Das Ganze ist ein vielverschlungenes Gewebe, und wir müssen selbst im Gewebe denken, um wirklich das Ganze zu erfassen.

Vielspältig wie sein Wesen ist auch Iwans Liebe. Seine eigentliche Liebe geht tief und schweigsam zu der schönen, stolzen, leidenschaftlichen Katerina Iwanowna. Wenn sie ihn wiederliebte, könnte sie wohl den Riß seines Wesens zum Heilen bringen. Sie könnte wohl die „Erdkraft“ in den Bereich des Geistes tragen, und den Geist mit dem Blut verbinden, dadurch, daß sie die Strahlungskraft des Herzens löste. Tatsächlich liebt sie ihn ja auch. Aber sie glaubt seinen älteren Bruder Dmitri zu lieben. Vielmehr, sie „redet es sich ein“. Vor Jahren war ihr Vater, ein hoher Offizier, mit Regimentsgeldern leichtfertig umgegangen und hatte vor der Schande gestanden; da war sie zu Dmitri gegangen, der zum gleichen Regiment gehörte, und hatte ihn um ein Darlehen gebeten. Daß sie es getan, und die Weise, wie es geschah, hatte mehr bedeutet als eine bloße Bitte. Dmitri hatte sich ritterlich benommen; dennoch war das Geschehene für ihr Gefühl unerträglich geblieben, und ihr Stolz hatte sich dadurch geholfen, daß sie sich einredete, sie liebe ihn. In Wahrheit liebt sie ihn nicht, er ebensowenig sie. Aber der Zwang verwundeten Stolzes — der ja nachher beim Prozeß in der Raserei ihrer Aussage ausbricht und alles in die Katastrophe reißt — ist stark genug, um ihr den Weg zu Iwan zu verschließen.

Also haßt Iwan den Bruder. Und es ist etwas von dem Haß des dunklen Kain gegen den hellen Abel darin, wie der über seiner kämpfenden Not zusammengeschlossene Iwan Dmitri haßt, der eine der wenigen reckenhaften Gestalten der dostojewskijschen Dichtung ist; ein von Stürmen geschüttelter Mensch, aber auch fähig, sich dem großen Atem in die Arme zu werfen.

Iwan liebt Katarina; aber auch Gruschenka ist ihm nicht gleichgültig. Das tritt zwar nicht deutlich hervor, allein jene Begegnung zwischen den beiden Frauen, die ist, als ob wilde Katzen erst miteinander kosten, um sich dann zu zerfleischen, wäre nicht möglich, wenn nur Dmitri zwischen ihnen stünde.

Und wiederum ist Iwan seltsam gebunden an Lisa Chochlakoff. Eine schlimme Gestalt, dieses halbe Kind; krank in seinen Trieben, durch eine schwache Mutter grundverwöhnt, äußerlich vor allem behütet, innerlich nicht nur durch Romane, sondern aus sich selbst heraus verdorben! Sie liebt Aljoscha, sehnt sich danach, durch das Heilige in ihm aus ihrem bösen Chaos gerettet zu werden. Zugleich aber will sie dieses Chaos. Das Entehrende und Beschämende „findet sie schön“ — eine seltsame Parallele zum Seelenleben Stavrogins in den Dämonen. Aber das Zerstörende, Kranke, Unreine „schön“ zu finden, führt ins Dämonische! Ihre Träume offenbaren es, sie selbst fühlt es und flüchtet zu Aljoscha, daß er ihr helfe — zugleich aber schickt sie einen Brief an Iwan, den sie mit sich verwandt fühlt. Sie liebt den „Cherub“, aber das Andere will sie dazu, und hat die abgründige Verdorbenheit, Iwan den Brief durch Aljoscha selbst überbringen zu lassen. Iwan aber weiß alles, und obgleich er Lisa verachtet, hält er sie doch irgendwie fest . .

Ein verworrenes Herz.

Iwan haßt seinen Vater. Mehr als das: Der Vater ist ihm ekelhaft. Aber auch dieses Gefühl bedeutet keinen einfachen Abscheu, wie ein Dmitri ihn empfindet, welcher fürchtet, wenn er das widerliche Gesicht des Alten sehe, werde er die Besinnung verlieren und zuschlagen. Vielmehr wird von Iwan erzählt, nachdem er ins Haus gekommen sei, habe er monatelang im freundlichsten Einvernehmen mit dem Vater gelebt. Dieser seinerseits fühlt den Haß. Iwans Blicke seien „mißtrauisch und böse“, sagt er in der Trunkenheit — und dennoch läuft irgendein Faden zwischen ihnen.

Die Zweideutigkeit seines Empfindens zeigt sich auch in der Weise, wie Iwan zu Smerdjakoff steht. Dieser ist eine offenbarende Gestalt ersten Ranges in der Welt des Romanes; eine Art Ausgeburt jenes Elementes der „Gemeinheit“, das in der Familie der Karamasoff gärt. Er ist ein Geschöpf, von dem man zuweilen nicht weiß, ob es ein Mensch sei, oder ein Amphibium, oder ein Alraun. Ein Wesen, in dem alles Gütige und Freudige fehlt. Alles in ihm ist kalt, glitschig, mürrisch, geht irgendwie quer, kommt um die Ecke herum. Er ist ernst, aber so, daß man nicht weiß, was er eigentlich ernst nimmt. Er ist gescheit, aber nach einer sonderbar den Sinn verlierenden Art, so daß einem das kalte Grauen ankommt. Dennoch sehnt auch er sich, herauszukommen, neu anzufangen. Das Verbrechen soll ihm ja dazu helfen; die dreitausend Rubel, die er erbeutet, sollen es ihm möglich machen, im Ausland neu anzufangen — dunkle Parallele zu Iwan, der mit seinen ererbten dreitausend Rubeln das gleiche will! Hier liegt vielleicht der einzige lebendige Zugang zu dieser Gestalt: wir denken an die sonderbar aufmerksame, angstvolle Weise, wie er nach der ersten Enthüllung seiner Pläne auf Iwan

schaute: „Sein ganzes Gesicht drückte ungewöhnliche Aufmerksamkeit und Erwartung aus — doch war es diesmal zaghafte, furchtsame, knechtische Erwartung. ‚Wirst du nicht noch etwas sagen, nicht noch etwas hinzufügen?‘ fragte förmlich sein unverwandter, sich an Iwan Fedorowitsch gleichsam festsaugender Blick.“ (B. K. 552.) Und dann die entsetzliche Hoffnungslosigkeit bei dem letzten Gespräch vor seinem Selbstmord . .

Ist es nun nicht merkwürdig, daß Iwan auch zu diesem Menschen Sympathie hat? Daß er oft mit ihm spricht und er, der Hochmütige, dem „Lakaien“ die seltsamsten Freiheiten gewährt? Als ob der Aristokrat aus Sehnsucht hier vom Dämonischen in seiner abstoßendsten Form gebannt würde — so wie es ja auch wohl geschieht, daß sehr schöne Wesen Häßlich-Entstellten verfallen?

Und nun:

Iwan bringt all das Auseinanderstrebende nicht zusammen. Er brütet über den Rissen des Daseins, aber ihm fehlt, was sie verbinden könnte: Das Herz in der Nähe, Strahlkraft und Verwandlungsmacht seiner Liebe. So nimmt er den Riß in das Prinzip auf.

Und zwar dort, wohin der tiefste Konflikt seines Lebens ihn weist. Iwan ist von einem intensiven Hochmut erfüllt, der aus dem einsamen, fernen, nackten Geiste kommt. Sein Hochmut bedeutet im Geistigen, was die „rasende Erdkraft“ in der Welt der Leidenschaft: Herausgebrochene, für sich laufende Kraft. Zugleich aber wühlt in ihm ein brennendes Gefühl der Minderwertigkeit<sup>1)</sup>. So lebt er

<sup>1)</sup> Eine sorgfältige Untersuchung könnte zeigen, wie überhaupt in der Unsicherheit der personalen Haltung, die zwischen Minderwertigkeitsgefühl und Überhebung, Sklavensinn und Revolte, Tyrannei und Anbiederung schwankt, eine der Schlüsselstellen zu den Gestalten Dostojewskijs liegt.



uneins mit sich selbst, unerträglich uneins. Er will überlegen sein, und hat doch irgendwo den Laikien in sich — darin faßt ihn ja Smerdjakoff, und von daher ist er ohnmächtig gegen diesen! Nun hängt für ihn alles an der Frage: Wird es gelingen, dem Anspruch des Stolzes vor dem eigenen Minderwertigkeitsgefühl Recht zu schaffen und dieses zum Schweigen zu bringen?<sup>1)</sup>

Von diesem Punkt aus setzt er die Zerrissenheit des Seins definitiv. Auch ein anders gesinnter Mensch empfindet die Spannungen des Daseins. Er sucht sich aber der Einungskraft im eigenen Innern zu vergewissern, um von da aus die Unordnung, das Leiden, das Übel, die Sünde zu überwinden. Er hofft auf ihre Überwindung durch die lösende und heilende Macht der Gnade. Er findet irgendwie den Zusammenhang mit dem, was jenseits der Widersprüche liegt. Die „frommen Frauen“ und die beiden Sonjen tun so aus dem unbewußten Heroismus ihrer Selbstlosigkeit; Makar der Pilger und der Staretz vollbringen es aus der Einungsfähigkeit und Strahlkraft des erlösten Herzens; Aljoscha wird es einst aus seiner Engelskraft heraus können. Iwan will nicht. Er lehnt es ab, daß die Risse einst durch Gottes Liebe überwunden werden sollen. Er fordert, daß schon hier auf Erden Gerechtigkeit werde; und da dies nicht geschehen kann — das weiß er, und weil er es weiß, stellt er ja jene Forderung — richtet er die Ungerechtigkeit der Welt als bleibende Anklage gegen Gott auf: Die Welt ist von Gott falsch erschaffen. Ja im Grunde zielt die Anklage noch tiefer: Gott hat die Welt gar nicht recht schaffen können. In ihm selbst liegt irgendwo der Riß . . So ist die Welt in der Un-

<sup>1)</sup> Das Problem Raskolnikoffs.

vollkommenheit versiegelt. Das aber festzustellen, ist der Wille, Gott zu beschämen, ihn für ohnmächtig zu erklären. Ist die Anklage auf Schwäche, Unrecht — und vielleicht noch Furchtbareres.

Das heißt also: Empörung. Nicht Atheismus, sondern Angriff. Gott wird nicht eigentlich gelegnet — wenngleich ja Iwans Gottesglaube mehr als fragwürdig ist; siehe das Gespräch mit dem Teufel<sup>1)</sup> —, sondern es wird gegen ihn angegangen. Damit projiziert Iwan seine Zerrissenheit ins Absolute. Jenes Minderwertigkeitsgefühl, von dem wir sprachen, hätte seine echte Überwindung in der Demut zu suchen, die das Herz löst und der Liebe den Weg bereitet; die Empörung beschreitet den schlimmen Weg, indem sie die Minderwertigkeit durch ein titanisches Sich-Anfrecken gegen Gott überkompensiert.

In dem großen Gespräch beim Staretz berichtet Miussoff, Iwan habe die These vertreten, „daß, wenn man im Menschen den Glauben an seine Unsterblichkeit vernichtete, in ihm nicht nur die Liebe, sondern überhaupt jede Kraft zur Fortsetzung des irdischen Lebens versiegen würde. Und

<sup>1)</sup> Es heißt Dostojewskij Gewalt antun, wenn man ihn auf das Schema der dialektischen Theologie und ihrer Paradoxielehre bringt. Dazu denkt er viel zu ungermanisch. Denn das dürfte doch klar sein, daß Kierkegaards und seiner Nachfolger Denken nicht etwa „spezifisch christlich“, sondern „spezifisch nordisch“ ist! Die Formel: Darin, daß Iwan in der Weise des Zweifels und der Empörung redet, offenbart sich, daß er weiß, wer Gott ist, bzw. daß man direkt von ihm nichts wissen kann — diese Formel nimmt die Vorstellungen des Russen Dostojewskij, der in der Tradition des Verklärungsgedankens steht, nicht in sich auf. Bei ihm, bei seiner Iwan-Gestalt handelt es sich nicht um ein Durchdringen zum paradoxen Gottesverhältnis, sondern um die Selbsterhebung des Menschen wider Gott. Nicht Kierkegaard, sondern Nietzsche hätte hier die Formel zu geben.

nicht nur das: Es würde dann nichts Unsittliches mehr geben, sagte er: alles würde dann erlaubt sein.“ Darauf fragt der Staretz: „Ist das von den Folgen, die der Verlust des Glaubens der Menschen an die Unsterblichkeit ihrer Seele haben würde, wirklich Ihre Überzeugung?“ Iwan erwidert: „Ich habe das einmal behauptet. Es gäbe keine Tugend, wenn es keine Unsterblichkeit gäbe.“ Der Staretz: „Gesegnet sind Sie, wenn das Ihr Glaube ist, oder aber maßlos unglücklich! — ,Warum denn unglücklich?‘ fragte Iwan Fedorowitsch lächelnd. — ,Weil Sie selbst aller Wahrscheinlichkeit nach weder an die Unsterblichkeit der Seele glauben, noch daran, was Sie von der Kirche und über die Kirchenfrage geschrieben haben.“

Bei Iwan scheint es so zu stehen, daß er wohl irgendwie an Gott glaubt, ihm aber die Prärogative seiner Göttlichkeit aus der Hand nehmen will, die darin besteht, daß er aus Wesensgültigkeit und -macht heraus sittlich verpflichten kann; daß er auch sittlich „der Herr“ ist, weil das Gute nicht etwas ist, das über Gott steht, sondern er selbst ist das Gute. Diese „Empörung“ Iwans geht noch nicht so weit, daß er beanspruchte, die Unterscheidung zwischen Gut und Böse selbst zu setzen; wohl aber nimmt er sich das Recht, als Einzelner und Ausnahme über den Unterschied, der für die Vielen gilt, hinwegzuschreiten, und mit Fug das Böse zu tun, bzw. zu erlauben.

#### IWAN UND SMERDJAKOFF

Es war bereits von der seltsamen Kommunikation die Rede, in welcher Iwan mit seinem Halbbruder Smerdjakoff steht. Über jenes nicht leicht Aussprechbare hinaus hat ihre Verbundenheit aber auch einen bestimmten Inhalt. Ist Smerdjakoff voll

kalten Hasses gegen den Mann, der ihn in so schauerlicher Weise in sein schlimmes Dasein gesetzt hat, so mischen sich in Iwans Gefühl für den Vater Haß und ekelvolle Verachtung. Hier haben sie Gemeinschaft. Smerdjakoff aber ist stärker; er hat die Stärke eines Albs.

Furchtbar haßt Iwan den Vater. Einmal, in einer wilden Szene, hat Dmitri, außer sich vor Eifersucht, den Alten geschlagen. Iwan ist dazugekommen und hat ihn weggerissen.

„Weiß der Teufel, wenn ich ihn nicht fortgezogen hätte, würde er ihn ja womöglich noch totgeschlagen haben. Wieviel brauchte es denn, um ihn totzuschlagen?“ raunte Iwan Fedorowitsch Aljoscha zu.

„Gott behüte davor!“ sagte Aljoscha.

„Warum soll er denn davor behüten“, fuhr Iwan mit boshaft verzogenem Gesicht in demselben Geflüster fort? Das eine Geschmeiß wird das andere Geschmeiß verschlingen, und damit geschieht ihnen beiden recht.“ (B. K. 276.)

Iwan wünscht, daß der Vater beseitigt werde, und zwar soll das Verbrechen durch den Bruder geschehen, den er ja ebenfalls haßt. Das wäre noch verständlich als der wilde Wunsch eines leidenschaftsbeherrschten Herzens. Aber er nimmt das Böse des Herzens in den Geist auf. Er macht daraus ein Prinzip. Aljoscha:

„Iwan, erlaube mir doch noch etwas zu fragen: Hat denn wirklich jeder Mensch das Recht, wenn er auf die übrigen Menschen blickt, zu entscheiden, wer von ihnen es wert ist, zu leben, und wer es nicht mehr wert ist?“

„Wozu hier die Frage nach der Würdigkeit hineinmischen? . . . Was aber das Recht betrifft — wer hat denn nicht das Recht zu wünschen?“

„Doch nicht den Tod des Anderen!“  
 „Und warum schließlich nicht den Tod? Und warum sich denn selbst belügen, wenn alle Menschen so leben, und am Ende auch anders überhaupt nicht leben können?“ (B. K. 280/281.)

Und nun ist von jenem seltsamen Vorgang zu handeln, der sich, schwer faßbar, zwischen Iwan und Smerdjäkoff vollzieht.

Jener hat — im bereits behandelten Gespräch — Aljoscha offenbart, wie es in ihm aussieht, und wie er sich sein künftiges Leben denkt. Er will nach Europa, „um einen neuen, ihm ganz unbekanntem Weg zu betreten, und wieder allein ins Leben zu gehen — ein einsamer suchender Wanderer mit großen Hoffnungen, doch ohne zu wissen, auf was er hoffte.“ (533.) Nun geht er nach Hause. Ein Druck liegt auf ihm. Nicht nur die Angst „des Neuen und Unbewußten“, sondern noch etwas anderes, „eine Schwermut bis zur Übelkeit“. „Das Ärgerlichste an ihr war, daß sie ganz zufällig, völlig äußerlich zu sein schien. Das fühlte er qualvoll. Ein Wesen oder ein Gegenstand, oder so etwas Unerklärliches stand irgendwo in seiner Nähe, oder lebte hier irgendwo... So, in der schlechtesten und gereiztesten Stimmung, näherte sich Iwan Fedorowitsch dem Vaterhause, als er plötzlich, etwa fünfzehn Schritte vor der Hofpforte, aufblickend erriet, was ihn so gequält und erregt hatte.

Auf der Bank am Hoftor saß, um sich an der kühlen Abendluft zu erfrischen, der Diener Smerdjäkoff, und Iwan Fedorowitsch begriff in derselben Sekunde, als er ihn erblickte, daß dieser Diener Smerdjäkoff in seiner Seele gesessen hatte, und daß gerade diesen Menschen seine Seele nicht ertragen konnte.“ (B. K. 534.)

Smerdjäkoff „hatte in seiner Seele gesessen“... In der ersten Zeit hatte Iwan sich für ihn interessiert. „Er hatte ihn selbst daran gewöhnt, mit ihm zuweilen ein Gespräch anzuknüpfen, sich aber stets über seine gewisse Einfalt, oder vielleicht nicht so sehr Einfalt, als innere Unruhe, gewundert, ohne dabei zu begreifen, was ‚diesen Weltbeschauer‘ so unaufhörlich und unablässig beunruhigen konnte.“ Dann war ihm Smerdjäkoff allmählich auf die Nerven gefallen, und er hatte begonnen, ihn zu hassen... Die Verwicklungen in der Familie waren immer schlimmer geworden, und auch Smerdjäkoff hatte mit ihm darüber gesprochen. „Doch obwohl Smerdjäkoff über diese Angelegenheiten stets sehr erregt sprach, war es doch unmöglich festzustellen, was er dabei eigentlich selbst wünschte, oder zu wem er hielt. Ja über die Unlogik und den Widerspruch mancher seiner Wünsche, die er zuweilen ganz wie aus Versehen aussprach und die alle gleich unklar waren, mußte man sich geradezu wundern. Smerdjäkoff stellte seine Fragen immer halbwegs und indirekt, dachte sie sich augenscheinlich schon früher aus, wozu er das aber tat — das erklärte er nicht.“ In diese Stimmung wachsenden Widerwillens Iwans gegen den Diener kommt die genannte Begegnung: „Mit einer ekelhaften Empfindung wollte er jetzt stumm und ohne Smerdjäkoff anzublicken, an ihm vorüber durch die Fußpforte eintreten, als sich plötzlich langsam Smerdjäkoff von der Bank erhob — und schon allein an dieser Bewegung erriet Iwan Fedorowitsch sofort, daß jener ein besonderes Gespräch mit ihm wünschte. Iwan blickte ihn an und blieb stehen, und eben das, daß er so plötzlich stehengeblieben und nicht vorübergegangen war, wie er noch vor einer Sekunde beabsichtigt hatte, machte ihn erzittern vor Wut. Zornig und angeekelt blickte er

in Smerdjäkoffs blutarmes Gesicht, das der Physiognomie eines verschnittenen Sektierers nicht unähnlich war, trotz der kunstvoll mit dem Kamm bearbeiteten Haare und des kleinen aufgedrehten Lockenbüschels. Sein linkes, etwas zugekniffenes kleines Auge zwinkerte und lächelte, ganz als ob er sagen wollte: „Warum willst du vorübergehen? Du wirst ja doch nicht vorübergehen, du siehst doch selbst ein, daß wir beide, wir zwei Klugen, etwas zu besprechen haben.“ Iwan Fedorowitsch erzitterte.

„Fort, Hund, was hab' ich mit dir zu schaffen, Rüpel!“ schwebte es Iwan auf den Lippen, doch zu seiner größten Verwunderung sprach er etwas ganz anderes aus:

„Schläft der Vater noch? oder ist er schon aufgestanden?“ fragte er mit leiser und fast freundlicher Stimme, und ebenso unerwartet für sich selbst, setzte er sich plötzlich auf die Bank. Auf einen Augenblick überkam ihn geradezu Angst, und dieser plötzlichen Angst erinnerte er sich noch später. Smerdjäkoff stand vor ihm, die Hände auf den Rücken, und blickte ihn voll Selbstvertrauen und fast streng an.

„Geruhen noch zu schlafen“, antwortete er langsam, ohne sich im geringsten zu beeilen, und mit dieser Langsamkeit schien er gleichsam ausdrücken zu wollen: „Hast selbst angefangen zu sprechen, nicht ich.“ — „Nur wundere ich mich alleweil über Euch, Herr“, fügte er nach kurzem Schweigen hinzu, schlug geradezu geniert die Augen nieder, setzte den rechten Fuß vor und spielte mit der Spitze des spiegelblank geputzten Stiefels.“ (B. K. 535—538.)

So beginnt das Ringen zwischen den beiden. Iwan haßt dieses Geschöpf; zugleich aber kommt er nicht von ihm los. Smerdjäkoff weiß das, und ist von einer unverschämten Vertraulichkeit. Iwan wird rasend;

dennoch spricht und handelt er anders, als diese Empörung ihn veranlassen sollte, wie aus einem unterbewußten Zentrum heraus, das mit Smerdjäkoff kommuniziert. Es ist, als ob Smerdjäkoff ihn von dort aus bannte; und er gibt auch ganz deutlich zu verstehen, was der Inhalt dieser Kommunikation ist: Das Einvernehmen im Haß gegen den Vater. Ja das Gemeinsame scheint noch tiefer zu liegen: Daß beide sich mit etwas in ihrem Innersten außerhalb des Gesetzes Gottes gestellt haben: Smerdjäkoff in einer unaussagbaren Weise, deren Wurzeln im Alraunhaften und Satanischen zugleich zu liegen scheinen; Iwan aus seiner „Empörung“ her. Man liest mit Herzklopfen, wie Smerdjäkoff in seiner halb menschlichen Kälte — die doch zugleich so seltsam „erregt“ ist . . . welche Psychologie! — Iwan einen Plan nahelegt: Er besitzt das Vertrauen des Alten und kennt dessen Gewohnheiten; weiß, daß dieser auf den Besuch Gruschenkas hofft, und daß Dmitri halb wahnsinnig vor Eifersucht gegen den Vater ist. Er kennt die näheren Umstände, wie der vom Alten erhoffte Besuch vor sich gehen soll; hat dafür gesorgt, daß Dmitri alles zur Aufstachelung nötige erfährt, und auch, wie er in den verschlossenen Hof hineinkommen kann, so daß er an den Vater geraten muß. Smerdjäkoff selbst will einen epileptischen Anfall simulieren, um so als Zeuge auszuscheiden, und legt Iwan nahe, in den kritischen Tagen nach Tschermaschnjä, einem Ort in der Umgegend, zu fahren. Iwan fühlt sich in eine scheußliche Komplizität eingefangen:

„Es war, als ob sich Iwan Fedorowitsch Gesicht etwas verzerrte. Er zitterte am ganzen Körper. Und plötzlich stieg ihm dunkelrot das Blut ins Gesicht. „Warum also rätst du mir, daraufhin nach Tschermaschnjä zu fahren?“ unterbrach er Smerdjäkoff.

„Was wolltest du damit sagen? Du siehst doch, was geschehen wird, wenn ich fahre!“

Iwan Fedorowitsch atmete schwer.

„Das ist vollkommen richtig“, sagte wohlüberlegt, leise und überzeugungsvoll Smerdjäkoff, der nicht aufhörte, Iwan Fedorowitsch aufmerksam und unverwandt zu beobachten.

„Wieso vollkommen richtig?“ fragte, nur mit Mühe sich bezwingend, Iwan Fedorowitsch, und seine Augen blickten drohend.

„Ich meine selbiges nur, weil ich Mitleid hatte mit Euch, Herr. An Eurer Stelle würde ich das alles hier liegen lassen, wie es ist, und fortgehen . . . das ist doch besser, als bei solch einer Geschichte dabei-zusitzen.“ (B. K. 550.)

Iwan wendet sich ab, will „durch das Fußpförtchen auf den Hof gehen; doch plötzlich blieb er stehen und wandte sich um zu Smerdjäkoff. Es geschah etwas Sonderbares: Plötzlich, wie im Krampf, hatte Iwan Fedorowitsch die Zähne zusammengepreßt und die Fäuste geballt und — noch einen Augenblick, und er hätte sich auf Smerdjäkoff gestürzt. Der aber, der es sofort bemerkt hatte, fuhr zusammen und bog erschreckt den Oberkörper zurück. Doch der Augenblick verging glücklich für Smerdjäkoff, und Iwan Fedorowitsch wandte sich schweigend, als ob er plötzlich in Zweifeln befangen wäre, zur Pforte.

„Ich werde morgen nach Moskau fahren, wenn es dich interessiert, — morgen in der Früh, — das ist alles!“ sagte er plötzlich boshaft, laut und langsam, und als er es gesagt hatte, fragte er sich verwundert, was ihn veranlaßt haben mochte, Smerdjäkoff das zu sagen, und auch später noch stellte er sich oftmals diese Frage.“ (B. K. 551.)

Er ist also im Bann . .

Und dann kommt die tief enthüllende Szene, wie er spät nachts, seiner selbst fast nicht mehr Herr, die in ihm wirkenden Antriebe erlebt:

„Und selbst wenn ich jetzt versuchen wollte, seinen Zustand zu schildern,“ erzählt der Berichterstatter des Romans, „so fiel es mir doch sehr schwer, da es nicht Gedanken waren, die ihn quälten, es war vielmehr etwas Unbestimmbares, und vor allen Dingen etwas ihn maßlos Erregendes, was ihn peinigte. Es war ihm, als hätte er jeden Halt verloren. Auch quälten ihn verschiedene sonderbare und ganz unerwartete Wünsche, z. B.: kurz nach Mitternacht wandelte ihn plötzlich unwiderstehlich die Lust an, in das Nebengebäude auf den Hof zu gehen und Smerdjäkoff durchzuprügeln. Doch hätte man ihn gefragt, warum er das wolle, so wäre er bestimmt nicht im Stand gewesen, auch nur einen einzigen Grund genau anzugeben, außer vielleicht den einen, daß dieser Diener ihm so verhaßt war, wie der größte Beleidiger<sup>1)</sup>, den man sich in der Welt denken könnte. Und andererseits wurde seine Seele in dieser Nacht nicht nur einmal von einer ganz unerklärlichen und erniedrigenden Zaghaftigkeit ergriffen, die ihn immer wieder ganz plötzlich überfiel, und von der er — das fühlte er — geradezu auch alle körperliche Kraft verlor<sup>2)</sup>. Sein Kopf tat ihm weh,

<sup>1)</sup> Was „beleidigt“, ist, daß Smerdjäkoff ihm ein Verbrechen zumutet, Iwan aber fühlt, daß er jenem selbst ein Recht dazu gibt. Und daß er dem Diener durch den „Lakaien“ im eigenen Wesen ähnlich ist, jener aber es weiß.

<sup>2)</sup> Er fürchtet sich vor der Tat, die er „erwartet“, d. h. befehlt, oder doch erlaubt. An sich die richtige Regung des Gewissens; doch er will ja „Napoleon“ sein, „Großinquisitor“! Darin, daß er dieses könnte, würde die ersehnte Selbstbestätigung, der Aufschwung zum Übermenschen liegen. Ein solcher dürfte sich aber nicht fürchten; so wird die Furcht zum Anzeichen, daß er sich übernimmt, nur ein gewöhnlicher „Moralist“ ist, und das „erniedrigt“.

und vor seinen Augen flimmerte es. Etwas Verhaßtes lag beklemmend auf seiner Seele, ganz als hätte er sich vorgenommen, sich an jemanden zu rächen . . . Wenn Iwan Fedorowitsch später an diese Nacht zurückdachte, so war für ihn die unangenehmste Erinnerung, daß er sich plötzlich vom Diwan erhob und leise, als hätte er eine furchtbare Angst, daß man ihn hören könnte, die Tür zur Treppe geöffnet hatte, um hinunterzulauschen, wie dort unten in den großen Räumen Fedor Pawlowitsch umherging. Lange hatte er so gestanden und gehorcht, ganze fünf Minuten lang, in einer sonderbaren Erwartung mit zurückgehaltenem Atem und klopfendem Herzen, doch warum er das tat, warum er horchen ging — das wußte er in dem Augenblick selbst nicht. Diese seine Handlung nannte er später „abscheulich“, und in der verborgenen Tiefe seines Herzens hielt er sie für die niedrigste Tat seines Lebens<sup>1)</sup>. Gegen den Vater aber empfand er in diesen Minuten nicht den geringsten Haß, nur interessierte es ihn aus einem unbekanntem Grunde über die Maßen, wie der Alte dort unten umherging, und was er wohl denken und tun möchte<sup>2)</sup>. Er stellte sich vor, wie der Vater in die dunklen Fenster blickte, und plötzlich mitten im Zimmer stehenblieb, und wartete, wartete — ob nicht jemand klopfte. Zweimal ging Iwan Fedorowitsch zu diesem Zweck zur Treppe.“ (B. K. 554—556.)

Und nun will das Schicksal, daß der Alte selbst ihm zusetzt, er solle doch, um ein Geschäft abzu-

<sup>1)</sup> Er wartet auf den Mörder.

<sup>2)</sup> In Wahrheit ist diese kalte Sachlichkeit der schlimmste Haß. Durch sie stellt der Mensch sich aus der Rührbarkeit heraus. Er tritt ins Außermenschliche. Vielleicht ist es diese gefühllose Objektivität, mit welcher Iwan am meisten den Übermenschen, den Großinquisitor agiert.

wickeln, nach Tschernaschnjä fahren! Mit einer boshaften Verwunderung über diese schlimme Verknüpfung bleibt Iwan bei seinem Entschluß, allem auszuweichen und nach Moskau zu gehen. Dann aber folgt die geradezu gespenstische Szene:

„Die Dienerschaft hatte sich zum Abschied gleichfalls eingefunden: Smerdjäkoff, Marfa und Grigorij. Iwan schenkte jedem von ihnen zehn Rubel. Als er sich schon in den Wagen gesetzt hatte, trat noch Smerdjäkoff an den Schlag, um den Fußteppich zu ordnen.

„Siehst du . . . ich fahre nach Tschernaschnjä . . .“ kam es plötzlich ganz von selbst von Iwan Fedorowitschs Lippen, für ihn jedenfalls so unerwartet, wie am Tage vorher bei der Hofpforte die Mitteilung, daß er nach Moskau fahren werde — doch diesmal stieß er es mit einem sonderbar nervösen Lachen hervor. Dieses Lachens und dieser Worte erinnerte er sich noch oft.

„Also mit haben denn die Leute recht, wenn sie sagen, mit klugen Menschen sei auch das Reden ein Vergnügen“, antwortete Smerdjäkoff mit fester Stimme, und sein Blick schien Iwan Fedorowitsch durchdringen zu wollen.“

Iwan fährt dahin, in einem Auf und Ab grundloser Traurigkeit und grundlosen Wohlseins . . . Dann, nach dem ersten Wagenwechsel:

„Warum ist es ein Vergnügen, mit einem klugen Menschen zu reden, was hat er damit sagen wollen?“ fuhr es ihm plötzlich durch den Kopf, und der Atem blieb ihm stehen. „Und warum sagte ich ihm, daß ich nach Tschernaschnjä fahre?“

Wieder geht es weiter; da ändert er unvermutet seinen Entschluß: „Um sieben Uhr abends stieg Iwan Fedorowitsch in den Zug ein, der ihn nach Moskau brachte.

„Fort mit allem Gewesenen, Strich darunter, jetzt ist es abgeschlossen, das frühere Leben und die frühere Welt, in der ich gelebt habe, und daß kein Ruf, kein Echo mehr aus ihr zu mir herüberklinge! Hinein in die neue Welt, in das neue Leben, und ohne jemals zurückzuschauen!“

Aber er kann sein Herz nicht betrügen. „An Stelle des frohen Jubels erhob sich in seinem Herzen ein großes Weh, wie er es in seinem Leben noch nie empfunden hatte. Die ganze Nacht konnte er nicht schlafen: Gedanken jagten Gedanken, der Waggon flog ratternd dahin, und erst beim Morgengrauen, kurz vor der Einfahrt in Moskau, war es ihm, als ob er plötzlich erwachte.

„Ich bin ein Schuft!“ murmelte er vor sich hin.“ (B. K. 563–565.) Und er hat recht. Daß er zu Smerdjakoff gesagt hatte, er fahre nach Tschermaschnjä, bedeutete: Handle! Und das wußte sein Herz.

Er hat tatsächlich den „Großinquisitor“, den Übermenschen, agiert.

Aber welch armseliger Übermensch! Sein Handeln ist ebenso klein und ohnmächtig-widerspruchsvoll wie das Raskolnikoffs. Er rutscht ins Verbrechen hinein.

„Doch kein Napoleon! Doch nur eine Laus!“ sagt Raskolnikoff.

#### DAS GESPRÄCH MIT DEM TEUFEL

Iwans Affekt gegen Gott und seine Welt; der die Qual der Minderwertigkeit überspringende Wille zum übermenschlich-amaralischen Stehen jenseits von Gut und Böse; die Beziehung zum Dämonischen in Lisa Chochlakoff und seinem Halbbruder Smerdjakoff — all das erhält die Gewalt einer Vision

im Kapitel IX des elften Buches, überschrieben: „Der Teufel. Iwans Alp.“

Voraus geht das dritte und letzte Gespräch mit Smerdjakoff, worin dieser die Hoffnung aufgibt, aus seiner Verlorenheit herauszukommen. Eine entsetzliche, kalte Verzweiflung legt sich über den Menschen. Iwan zeigt sich entschlossen, in der Gerichtsverhandlung am nächsten Tage die Wahrheit zu sagen, wonach Smerdjakoff der Mörder ist, und geht mit einem Gefühl der Erleichterung nach Hause. Dort angelangt, fühlt er sich sehr elend; aber in dem Fieber kommt eine Krankheit heraus, die tiefer sitzt, im Geist, im Herzen.

„Er setzte sich wieder hin; und da begann er zuweilen um sich zu blicken, nicht ununterbrochen, sondern nur hin und wieder, doch je länger, desto schärfer, als ob er etwas zu erspähen suchte. Das tat er immer wieder; schließlich heftete sich sein späher Blick aufmerksam auf einen bestimmten Punkt. Ein kurzes Lächeln erschien auf seinen Lippen, und das Blut stieg ihm vor Zorn ins Gesicht bis hinauf über die Stirn. Lange saß er so auf seinem Platz, fest mit beiden Händen den Kopf stützend, doch seine Augen spähten immer noch nach jenem einen Punkt, dorthin nach dem Diwan, der an der gegenüberliegenden Wand stand. Augenscheinlich mußte dort etwas sein, was ihn reizte, irgendein Gegenstand vielleicht, der ihn beunruhigte und quälte und doch anzog.“

„Dort saß plötzlich jemand! . . . Es war das irgendein Herr, oder richtiger, ein russischer Gentleman von der bekannten Sorte, jedenfalls kein sehr junger Mann mehr, einer „qui frisait la cinquantaine“, wie die Franzosen sagen, mit dunklem, ziemlich langem, dichtem, nur stellenweise leicht ergrautem Haar und keilförmig geschnittenem, gleichfalls etwas grau

untermischtem Bart. Gekleidet war er in einen kurzen, augenscheinlich vom besten Schneider gearbeiteten, jetzt aber schon ziemlich abgetragenen braunen Rock, in ein Kleidungsstück, das ungefähr vor drei Jahren gearbeitet sein mochte, und somit bereits ganz aus der Mode gekommen war . . . Offenbar hatte er etwas mehr von der Welt gesehen und sich in guter Gesellschaft bewegt . . . war aber allmählich zu einer Art von Schmarotzer „guten Tones“ herabgesunken, der sich als ewiger Gast bei alten Bekannten herumtreibt, die ihn dann seines verträglichen Charakters wegen freundlich bei sich leben lassen.“ (B. K. 1302–1304.)

Der Gast spricht höflich, ergeben, insinuirend — freilich schlägt der Ton oft in Überlegenheit, Ironie, hin und wieder in grellen Hohn um. Er sucht zu überzeugen, aber ein kleiner Zynismus läuft mit und stellt immer wieder alles in Frage. Er weckt Zweifel und deckt den Zweifel wieder zu. Er spricht über Gott und das Jenseits nach der Art romantischer Skepsis, und doch wieder so, daß man denkt, er wünsche, glauben zu können. Sobald sich aber dann irgendein Glaube zu festigen scheint, kommt eine zynische Nebenbemerkung und hebt alles wieder auf . . .

Er führt sich als „jenen“ ein; aber so, daß zugleich fraglich ist, ob es „jenen“ gibt. Er scheint unter dieser Fraglichkeit zu leiden und sich in die dichte Wirklichkeit des irdischen Daseins zu sehnen. „Ich bin arm, aber . . . es ist doch in der Gesellschaft gewöhnlich das Axiom angenommen, daß ich ein gefallener Engel sein soll. Aber, bei Gott, ich kann mir noch immer nicht recht vorstellen, auf welche Weise ich einmal ein Engel hätte sein können. Wenn ich es aber wirklich einmal gewesen sein sollte, so

muß das jedenfalls schon so lange her sein, daß es, denke ich, keine Sünde sein kann, wenn ich es vergessen habe. Jetzt ist es mir nur um den Ruf eines anständigen Menschen zu tun, und ich lebe, wie es gerade kommt, indem ich mich bemühe, angenehm zu sein. Ich liebe die Menschen aufrichtig — oh, man hat mich in vielen Dingen unglaublich verleumdete! Hier, hienieden, wenn ich zeitweilig wieder einmal zu euch übersiedle, fließt mein Leben dahin, als ob es nun auch etwas Wirkliches wäre, und das ist es gerade, was mir am meisten gefällt. Denn ich selbst leide doch auch, ganz so wie du, unter dem Phantastischen, und darum liebe ich euren irdischen Realismus. Hier bei euch ist alles bezeichnet, alles ist festgesetzt, hier gibt es Formeln, hier gibt es Geometrie, bei uns aber sind immer nur irgendwelche unbestimmte Gleichungen! Hier gehe ich umher und sinne. Ich liebe das Sinnen. Und zudem werde ich hier auf Erden abergläubisch — bitte lache nicht: Gerade das gefällt mir, daß ich abergläubisch werde. Ich nehme hier alle eure Gewohnheiten an: es macht mir Spaß, in die öffentliche Badestube zu gehen — kannst du dir das vorstellen? — und ich liebe es, mit Kaufleuten und Popen Schwitzbäder zu nehmen. Meine einzige Schwärmerei ist, mich zu verkörpern — aber endgültig und unwiderruflich — in irgendeine dicke, sieben Pud schwere Kaufmannsfrau, und an alles zu glauben, woran sie glaubt. Mein Ideal ist — in die Kirche zu gehen, und von ganzem und reinem Herzen einem Heiligen ein Licht stellen zu können. Bei Gott, so ist es. Dann hätten meine Leiden ein Ende.“ (B. K. 1312.)

Tief ist dieser Ausdruck für den Zustand des gefallenen Geistes, der sich von Gott abgekehrt hat und so, ohne es je erreichen zu können, auf das Nichts



zustürzt; in der Entwirklichung begriffen, ohne doch tatsächlich auslöschen zu können; wie abgespalten von seinem einstigen Selbst, und doch noch mit sich identisch; verzweifelt, sehnsüchtig, und unbesiegbar skeptisch zugleich.

Er deutet Gott an; und daß es Erlösung wäre, in der Hingabe an Ihn aufzugehen, „Hosanna zu singen“. Dann wäre er gottzugekehrt, aus der Negation erlöst, wäre wirklich und selig. Sofort aber schließt er sich mit der inneren Verneinung zusammen, indem er daraus — wenn auch in der Form der Ironie — ein Prinzip des Daseins überhaupt macht, und so den Unterschied von Gut und Böse aufhebt, die Schöpfung entehrt, Gott verdächtigt: „Ich habe von Natur ein gutes Herz und heiteres Gemüt . . . Durch irgendeine zeitweilige Bestimmung, die mir eigentlich bis jetzt noch nicht recht in den Schädel will, bin ich dazu bestimmt, zu »verneinen«, während ich doch aufrichtig gut und zur Verneinung total unbegabt bin. »Nein, geh mal und verneine«, heißt es da, »ohne Verneinung gibt es keine Kritik. Was aber wäre das für eine Zeitung, in der es keine kritische Abteilung gäbe? Ohne Kritik gäbe es nichts als »Hosanna«. Fürs Leben aber ist »Hosanna« allein zu wenig; dieses »Hosanna« muß vorher unbedingt durch den Schmelzofen der Verzweiflung gegangen sein; nun, und so weiter in dem Ton. Übrigens mische ich mich in diese ganze Sache nicht hinein, denn schließlich, was geht's mich an: nicht ich habe geschaffen, folglich trage auch nicht ich die Verantwortung. Na ja, da hat man denn also den Sündenbock ausgesucht, ihn gezwungen, in der »kritischen Abteilung« zu schreiben, und so gab's dann Leben. Wir begreifen diese Komödie: Ich, zum Beispiel, verlange für mich einfach und geradezu Vernichtung. »Nein, du sollst leben«, heißt

es da, »denn ohne dich würde es nichts geben. Wenn alles auf der Welt vernünftig wäre, so würde nichts geschehen. Ohne dich würde sich nichts ereignen, es ist aber nötig, daß es Ereignisse gibt.« Und so verbeiße ich meinen Ärger und diene, damit es Ereignisse gibt, und schaffe auf Befehl Unvernünftiges. Die Menschen aber — die nehmen, und noch dazu bei ihrem unstreitigen Verstande, diese ganze Komödie für etwas Ernsthaftes! Darin besteht denn auch ihre Tragödie. Nun, und sie leiden natürlich, aber . . . immerhin leben sie doch dafür, leben sie realiter, und nicht nur in der Phantasie! Denn gerade das Leiden — das ist das Leben! Was würde es ohne Leiden für Freuden geben, wo bliebe da die Befriedigung? Alles würde sich in ein endloses Gebet verwandeln. Zwar wäre es heilig, dafür aber doch auf die Dauer recht langweilig, denke ich. Nun, und ich? Ich leide, aber ich lebe doch nicht. Ich bin das X in einer unbestimmten Gleichung. Ich bin irgendein Phantom des Lebens, das alle Enden und Anfänge verloren, und schließlich sogar selbst vergessen hat, wie er sich nennen soll. Du lachst . . . nein, du lachst nicht, du ärgerst dich schon wieder. Du ärgerst dich fortwährend, du verlangst immer nur Kluges, ich aber kann dir nur sagen, daß ich dieses ganze Weltenraumleben, alle Titel und Ehren hingeben würde, nur um mich in die Seele einer sieben Pud schweren Kaufmannsfrau verkörpern und Gott Lichte stellen zu können.“  
(B. K. 1320—1321.)

Und wieder: „Als Mephistopheles dem Faust erschien, da sagte er von sich, daß er nur das Böse wolle, doch stets nur das Gute schaffe. Nun, das mag meinetwegen sein, wie es will, ich dagegen bin ganz das Gegenteil. Ich bin vielleicht der einzige Mensch in der ganzen Natur, der die Wahrheit liebt

und aufrichtig das Gute wünscht. Ich war zugegen, als das am Kreuz gestorbene Wort in den Himmel einging, und mit sich die Seele des ihm zur Rechten verstorbenen Schächer emportrug. Ich hörte das Freudenjauchzen der Cherubim, die »Hosanna« sangen, und den Donnerschrei des Entzückens der Seraphims, von dem die Himmel und das ganze Gebäude der Welten erbeben. Und sieh, ich schwöre dir bei allem, was heilig ist, ich wollte schon in den Chor einstimmen, wollte mit allen Engeln aufjauchzen »Hosanna«! schon drängte es aus der Brust, schon wollte sich von der Zunge losreißen . . . ich bin doch, wie du weißt, sehr sensibel und künstlerisch empfänglich. Aber die gesunde Vernunft — oh, das ist die unheilvollste Eigenschaft meiner Natur — hielt mich auch hier in pflichtschuldigen Grenzen zurück, und ich versäumte den Augenblick! Denn was, dachte ich im selben Augenblick, was würde die Folge meines »Hosanna« sein? Es würde sofort alles in der Welt erlöschen, und kein einziges Ereignis würde sich mehr dort zugetragen. Und so war ich denn einzig und allein aus Pflichtbewußtsein in meinem Dienst und infolge meiner sozialen Stellung gezwungen, das Gute in mir zu ersticken und bei den Schweinereien zu bleiben. Die Ehre des Guten nimmt jemand<sup>1)</sup> restlos für sich in Anspruch, mir aber ist ausschließlich das Gemeine zugewiesen. Aber ich beneide ihn nicht wegen der Ehre, auf Kosten anderer zu leben, denn ich bin nicht ehrgeizig . . . Ich weiß es ja, daß es hierbei ein Geheimnis gibt, aber dieses Geheimnis will man mir um keinen Preis aufdecken, denn es wäre möglich, daß ich dann, wenn ich erraten hätte, um was es sich handelt, mein »Hosanna«

<sup>1)</sup> Gott ist gemeint.

gröhlen würde: und darauf verschwände sofort das notwendige Minus, und in der Welt höbe »Vernünftigkeit« an, und damit, versteht sich, hätte alles ein Ende, sogar die Zeitungen und sonstigen Blätter, denn wer würde dann noch auf welche abonnieren?“ (B. K. 1333—1334.)

Iwan ist in einer furchtbaren Erregung. „Du bist ich; ich, ich selbst rede und nicht du! Nur weiß ich nicht, ob ich das vorige Mal schlief, oder ob ich dich im Wachen sah? Ach was, ich werde das Handtuch mit kaltem Wasser anfeuchten und mir auf die Stirne legen, vielleicht vergehst du dann.“

Ein heißer Kampf beginnt. Iwan will den unheimlichen Gast überwinden, indem er Klarheit schafft: „Lüge bist du, meine Krankheit bist du, du bist nichts als ein Fiebergespinnst! . . . Du bist die Verkörperung meines Ich, übrigens nur eines Teiles meines Ich . . . meiner Gedanken und Gefühle, aber nur der niedrigsten und dümmsten. Von diesem Gesichtspunkt aus könntest du mich sogar interessieren, wenn ich nur Zeit hätte, mich mit dir abzugeben.“ (B. K. 1308—1310.) Der Teufel seinerseits bringt ein Argument ums andere vor, um zu beweisen, daß Iwan doch an ihn glaube. Ebenso aber, wie er die eigene satanische Realität immer wieder als eine Vielleicht-Wirklichkeit, als eine X-Wirklichkeit erscheinen läßt, stellt er das, was er Iwan suggeriert, sofort selbst in Frage: „Ich sage sogar Dinge, die dir bis jetzt noch nicht in den Kopf gekommen sind; somit sind es nicht deine Gedanken, die ich ausspreche — während ich doch nur dein Alp bin und weiter nichts.“ (B. K. 1315.)

Der Gentleman lachte:

„Gerade die Heftigkeit, mit der du mich ablehnst, sagt mir, daß du doch an mich glaubst.“

„Nicht im geringsten! Kein Hundertstel glaube ich!“

„Aber ein Tausendstel doch. Die homöopathischen Portionchen sind ja vielleicht gerade die stärksten. Gestehe nur, daß du, nun, sagen wir, ein Zehntausendstel doch glaubst.“

„Keinen Augenblick“, fuhr Iwan jähzornig auf. „Übrigens . . . wünschte ich, an dich zu glauben!“ fügte er plötzlich sonderbar hinzu.

„Aha — a! Das ist mir mal ein Eingeständnis! Aber ich bin gutmütig, ich werde dir auch hierbei helfen. Also höre: Ich habe dich gefangen, nicht du mich! Ich habe dir absichtlich deine eigene Anekdote erzählt, die du so gut wie vergessen hattest, damit du jeglichen Glauben an mich verlörest<sup>1)</sup>.“

„Du lügst! Der Zweck deines Erscheinens ist, mich zu überzeugen, daß . . . du bist.“

„Stimmt. Aber das Schwanken, das Zweifeln, die Unruhe, der Kampf des Glaubens mit dem Unglauben — das ist doch für einen gewissenhaften Menschen, wie du zum Beispiel, mitunter eine solche Qual, daß er sich lieber erhängt. Gerade weil ich weiß, daß du ein Körnchen Glauben an mich hast, tröpfelte ich dir jetzt eine gehörige Portion Unglauben ein, indem ich dir diese Anekdote erzählte. Ich lenke dich jetzt zwischen Glauben und Unglauben abwechselnd hin und her, und verfolge dabei natürlich meinen besonderen Zweck. Wie gesagt: Eine neue Methode. Denn sobald du endgültig jeden Glauben an mich verloren haben wirst, wirst du sofort anfangen, mir ins Gesicht zu versichern, daß ich kein Traum sei, sondern wirklich

<sup>1)</sup> und er ihm um so sicherer vertiefe.

existiere. Ich kenne dich doch. Und dann werde ich eben mein Ziel erreichen. Mein Ziel aber ist ein edles. Ich werde nur ein winziges Körnchen Glauben<sup>1)</sup> in dich werfen, und daraus wird eine Eiche erwachsen — und noch dazu solch eine Eiche, daß du, mit diesem Baum in der Brust, dich noch zu den Einsiedlern und makellosen Jungfrauen wirst gesellen wollen, denn im Geheimen willst du das, sogar sehr. Wirst noch Heuschrecken essen und dich in die Wüste schleppen!“

„Ah, so mühst du Folterknecht dich um mein Seelenheil?“

„Man muß doch wenigstens irgendeinmal auch ein gutes Werk tun. Aber ärgern tust du dich — hü! das tust du wahrlich, wie ich sehe.““ (B. K. 1327 bis 1328.)

Und schließlich geht alles in einem Chaos von Gesundheit und Krankheit, Wahrheit und Trug, Bosheit und Grauen durcheinander.

Welch eine Enthüllung! Alles, was in Iwan lebt, redet ihn aus den Worten des Gastes an.

Da ist das Titanische, das Weltenräume und Jahrbillionen handhabt — zugleich aber die Sehnsucht in die bürgerliche Existenz der dicken, sieben Pud schweren Kaufmannsfrau und ihren abergläubischen Glauben . . . Da ist der Übermensch, der skeptisch-ruchlos das Böse als notwendigen Faktor des Weltgeschehens nimmt und mit einem tragischen Zynismus die eigene Verzweiflung in das Gefüge des

<sup>1)</sup> „Glauben“ dunkler Provenienz! Pseudoglauben, der mit seiner Gewaltsamkeit die innere Skepsis verdeckt; Askese ohne Liebe; Enthaltung ohne Reinheit des Herzens; Mystik und Mysterium ohne Ernst und Unterscheidung der Geister: Die trügende Gegenwelt der echten, aus dem Heiligen Geist kommenden Elemente des christlichen Lebens!

Seins einsetzt, da so erst Seinsmöglichkeit werde, ein seltsam idealistischer Satanismus — unlöslich aber mit ihm verwachsen auch der Lakai<sup>1)</sup>. Denn der Gast ist ein Schmarotzer; irgendwo steht der alte Fedor, in Iwan weiterlebend; an irgendeiner Stelle ist alles unecht, eitel, arrogant, so, daß „die Beschimpfung und der Fußtritt“ hineingehören und entgegengenommen werden. Iwan aber weiß es. Und wenn schon der Satan und seine Gesinnung an sich für den Menschen die schändendste Unehre bedeuten, so erhält das alles dadurch, daß Iwan den Lakai in sich angerufen fühlt, die persönlichste Bitterkeit. Das ist's ja, was ihn so rasen macht! . . . Eine Sehnsucht sucht da nach Erlösung — aber etwas ist am Werk, das sie nur ins Beinahe gelangen läßt, nie in echtes Wollen und Wirklichkeit. Im letzten Augenblick legt sich das Empörerische, Freche quer durch, und alles biegt ab . . . Da ist ein Verlangen nach „dem ewigen Alleluja“, das heißt also nach Befreiung von allem Übel und allem Bösen in der großen Liebeshingabe an das Geheimnis Gottes — und zugleich der Einspruch dagegen, das Kaltwerden, die Verhärtung; das Entgültigsetzen der Welt, so wie sie ist, mit dem entrüsteten Urteil darüber, daß sie so sei, und doch wieder mit dem

<sup>1)</sup> Eine Frage in margine: Gibt es überhaupt das Phänomen des Übermensch-Affektes, ohne daß die Gefahr des Selbstverlierens vorgegeben wäre? Ist nicht jeder Theoretiker oder Programmatiker der Übermenschlichkeit — ob er sich nun jenseits von Gut und Böse stelle, oder die Vergöttlichung des Menschen statuiere, oder wie immer — ein von Minderwertigkeit Geplagter? Hat der in ruhiger Kraft Lebende überhaupt ein Verhältnis zu diesem Anspruch? Sind Hybris und Schwäche, Vernebelung der Grenzen und Unbestimmtheit des Selber-Seins nicht das gleiche Phänomen? Und kommt mit der Klarheit des Selbst und mit der Echtheit der Kraft nicht sofort die existentielle Demut, die ja doch nichts anderes ist als Wahrheit, vom Herzen erfaßte Wahrheit?

geheimen, wollüstigen Willen, sie solle so bleiben, weil nur so die Empörung mit ihrer Lust möglich wird . . . Da ist eine Gläubigkeit — die aber niemals zum wirklichen Glauben gelangt . . . Da ist ein Unglaube — der aber nie ein eindeutiges Nein spricht . . . Da ist ein Verlangen nach dem Leben der „Einsiedler und makellosen Jungfrauen“, das im Geheimen gewollt wird, „sogar sehr“ — und zugleich der freche Schmutz der Beichtszene . . .

Hier wird deutlich, was in Iwan lebt, die ganze, ohnmächtige Wirrnis. „Iwan ist eine Sphinx“ — „Iwan ist ein Grab . . .“

Man sollte es sich doch wohl überlegen, bevor man die Dichtung dieses Mannes so einfachhin als Urlaut der Christlichkeit gegen das antichristliche Rom aufstellt!

Die furchtbare Alternative aber, in welcher Iwan steht, ist diese: Mit aller Macht ringt er darum, das Schreckliche da zu entwirklichen. Denn das Satanische ist schlechthin unerträglich. Die absolute Notwehr erwacht gegen es. So will er im eigenen Bewußtsein feststellen, daß der Gast er selber ist, Iwan, seine eigene Halluzination. Dann wird alles verschwinden . . . Wie aber der Gast sagt: „Gestehe nur, daß du, nun, sagen wir, ein Zehntausendstel doch glaubst“, und Iwan schon, wild auffahrend, erwidert hat: „Keinen Augenblick!“ — fügt er hinzu: „Übrigens wünschte ich an dich zu glauben!“ Darin liegt einmal die Sehnsucht nach Glauben überhaupt. Dann aber und eigentlich: Ist der Gast wirklich nur seine eigene Halluzination, dann ist ja er selbst all das Scheußliche, was ihm da entgegentritt! Dann ist er wirklich der das Gute und Böse Relativierende, in Verzweiflung zusammengeslossen mit seinem bösen Willen, satanisch er selbst!

Hier hinein trifft ja das gottgesendete Wort Aljoschas, von dem früher die Rede war: „Nicht du hast den Vater erschlagen. Nicht du, nicht du.“ Und wieder: „mir hat Gott auf die Seele gelegt, dir diese Worte zu sagen, selbst wenn du mich auch von nun an dein ganzes Leben hassen solltest.“ Und wirklich kommt auch der Haß: „Alexei Fedorowitsch . . . von diesem Augenblick an breche ich mit Ihnen, und zwar, denke ich, für immer.“ (B. K. 1230/1231.)

Wir sprachen bereits einmal davon: Warum Haß? Was sagt ihm denn Aljoscha? Nicht du hast hier in satanischer Autonomie gewollt. Nicht du hast, mit dem Bösen dich zusammenschließend, das Verbrechen urgehoben. Das heißt aber: Du bist nicht der Großinquisitor, der, verhärtet in Empörung und Verzweiflung zugleich, Gott die Welt aus der Hand nimmt, um darin über Gut und Böse zu verfügen. Wärest du das, dann wärest du wirklich von satanischer Gesinnung. Aber du bist das ja gar nicht! Du bist gar kein Übermensch. Du bist nur ein gewöhnlicher Sterblicher, vom Teufel zur Sünde verführt! Solche, alle Titanismen auflösende Erkenntnis öffnet den Weg in die Reue — gerade dagegen aber verhärtet sich Iwan. Zum Heil geht es durch das Selbst-Lassen im entscheidenden Punkt: Durch die Demut, welche Wahrheit ist. Das aber will der verzweifelte, die eigene Minderwertigkeit überspringende Stolz nicht. Lieber verderben!

Aljoscha kommt trotzdem wieder, nach der Vision. Er bringt die Botschaft, Smerdjakoff habe sich erhängt, und Iwan, halb irre vom Erlebten, sucht bei ihm Zuflucht.

Aljoscha fühlt genau, was jene Wahngeschehnisse geistlich bedeuten. Sie sollen den Bruder in die

letzte Verzweiflung und in den Tod treiben. Der Gast hatte es ja angedeutet; und Iwan selbst fühlt die Gefahr: „Nein, ich werde mich nicht erhängen!“ — wie Smerdjakoff; furchtbar verführendes Bild! „Weißt du auch, Aljoscha, daß ich mir niemals das Leben werde nehmen können? Etwa aus Niedrigkeit nicht? Ich bin kein Feigling. Aus Lebensdurst! Vor Durst, vor Sehnsucht nach dem Leben, wirklich zu leben! Woher nur wußte ich, daß Smerdjakoff sich erhängt hat? Ja richtig, er hat es mir gesagt!“ — er hat es gar nicht gesagt. Iwan hat aber die Konsequenz gespürt; jene, die auch nach ihm selbst griff!

Dann kommt wieder die schreckliche Alternative hoch:

„Ich liebe dein Gesicht, Aljoscha. Wußtest du, daß ich dein Gesicht liebe? Er aber — das bin ich — glaub mir, Aljoscha, ich selbst. Alles Niedrige, alles Gemeine, alles Verächtliche meines Ich! Ja, ich bin ein »Romantiker«, er hat mich beobachtet . . . Übrigens hat er mir auch viel Wahres über mich gesagt. Ich selbst hätte mir das alles nie eingestanden. Weißt du, Aljoscha, weißt du“, fügte Iwan plötzlich ernst und auffallend vertraulich hinzu, „ich wünschte, daß er wirklich er wäre und nicht ich!“

„Er hat dich müdgequält“, sagte Aljoscha, der den Bruder voll Mitleid ansah.

„Geneckt hat er mich! Und weißt du, geschickt hat er es getan, unglaublich geschickt. »Das Gewissen!« Was ist das Gewissen? Ich mache es selbst. Warum aber quäle ich mich dann? Aus Gewohnheit. Aus universaler menschlicher Gewohnheit, die den Menschen seit mehr als siebentausend Jahren im Blute sitzt. So laßt uns doch endlich uns davon entwöhnen und seien wir Götter!« — Das hat er gesagt, das hat er gesagt!“

<sup>1)</sup> Hier offenbart sich die letzte Intention.

Sofort das helfende Wort: „Und nicht du? Nicht du?“ rief Aljoscha unwillkürlich aus, und blickte dem Bruder hell in die Augen. „Nun, dann laß ihn, vergiß ihn!“ (B. K. 1345/1346.)

Da tritt der innerste Nerv bloß: Die furchtbare Verwachsung von Stolz und Minderwertigkeitsgefühl:

„Ja, aber er ist boshaft. Verspottet hat er mich, Aljoscha. Frechheiten hat er sich mir gegenüber erlaubt!“ sagte Iwan, gleichsam zuckend unter dem Schmerz der Kränkung. „Doch er hat mich verleumdet, in vielem hat er mich verleumdet. Mir ins Gesicht log er über mich — über mich, mir ins Gesicht! „Oh, du gehst jetzt hin und wirst eine Heldentat der Tugend vollführen, du wirst erklären, daß du den Vater erschlagen hast, daß der Lakai auf dein Geheiß den Vater erschlagen habe“ . . .“

„Das sagst du, aber nicht er!“ rief Aljoscha bekümmert dazwischen. „Und du sprichst im Fieber, im Wahnsinn, du quälst dich!“

„Aus Stolz wirst du hingehen, du wirst dich hinstellen und sagen: „Ich bin es, der ihn erschlagen hat! Ihr lügt! Ich verachte eure Meinung, verachte euer Grauen!“ — das sagt er von mir, und plötzlich fügt er hinzu: „Aber weißt du, im geheimen willst du, daß sie dich dafür loben: „Ein Verbrecher ist er, ein Mörder, aber was für hochherzige Gefühle er hat, er wollte seinen Bruder retten, und da ging er hin und bekannte sich als den Schuldigen!“ . . .“

„Du wirst gehen, weil du nicht wagen wirst, nicht zu gehen. Warum du es nicht wagen wirst — das errate nun selbst — da hast du jetzt ein Rätsel!“ Er stand auf und ging. Du kamst, er aber ging fort. Aljoscha, er nannte mich einen Feigling! Le mot de l'énigme —: daß ich ein Feigling bin! „Denn wahrlich anders sind jene Adler geartet, die sich

über der Erde erheben und emporschwingen können!“<sup>1)</sup>

Alles kommt wieder hoch. Ein wilder Haß: „Du gehst, damit man dich lobe, — das ist eine tierische Lüge! Und du verachtest mich gleichfalls, Aljoscha. Jetzt hasse ich dich wieder! Und den Auswurf hasse ich, den Auswurf, den Auswurf, das Ungeheuer<sup>2)</sup>!“ Ich will das Scheusal nicht retten, mag er dort in Sibirien unter der Erde verfaulen! Er singt die Hymne! Oh, morgen werde ich hingehen, werde mich vor sie hinstellen, und ihnen allen in die Augen speien!“ (B. K. 1346—1349.)

Überall erheben sich die Motive des „Großinquisitors“ und der ihn umrahmenden Gespräche in der Wirtsstube: Das Nicht-Euklidische der Welt . . ihre innere Verwerflichkeit . . die Fragwürdigkeit im Verhältnis Gottes zu ihr . . die statuierte „Notwendigkeit“ des Bösen in der Welt . . die Sehnsucht nach der großen Heiligkeit der Einsiedler und Jungfrauen . . das abgelehnte letzte Alleluja . . die skeptische Verzweiflung an der Erlösung, und die Qual des Verlorenhabens . .

#### DER SINN DER LEGENDE

Vielleicht ist nun doch hervorgetreten, was die Legende vom Großinquisitor bedeutet. Nur auf ihrer Oberfläche ist sie der Vorstoß gegen „Rom“ für die echte Christlichkeit, für den Geist der Freiheit und Liebe. Im Eigentlichen bedeutet sie eine abgründige Enthüllung.

Ihr Sinn ist die Existenz Iwans — und, damit

<sup>1)</sup> Wiederum die letzte Intention.

<sup>2)</sup> Seinen Bruder Dmitri.

verflochten, jene seines Vaters und seiner Brüder. Aber die „Brüder Karamasoff“, Dmitri, Iwan, Aljoscha und Smerdjäkoff; mit Fedor ihrem Vater und den Müttern Adelaida Iwanowna, Sonja Iwanowna, Lisaweta Smerdjäschaja — welche Reihe! — sie alle zusammen sind ja doch die Menschenfamilie! Der Mensch ist das ja doch, mit seiner Größe und seiner Armseligkeit; dem Lichten und dem Dunklen in ihm, dem Dunklen vor allem! Was in diesen geschieht, geschieht ja doch in Allen! Und der Prozeß — durch ganze achthundert Seiten geht er, von den tausendsechshundertundvierzehn des Buches — ist der Prozeß, in welchem den Mensch angeklagt ist; Ankläger der Mensch; Verteidiger der Mensch; Zeuge der Mensch; Richter der Mensch: Und es kommt heraus, was herauskommt, wenn Menschen „richten“: Ein Fehlurteil . . . hängend an einer Gedankenlosigkeit, denn man hätte doch nur die Wunde des Erschlagenen zu untersuchen brauchen, um sofort festzustellen, ob Dmitri ihn mit der Mörserkeule getötet haben konnte. Statt dessen reden sie Hunderte von Seiten Ethik und Psychologie!

Der „Großinquisitor“ enthüllt Iwan und die Seinen: Den Menschen und die Menschenfamilie.

3. Die Legende  
und der Problemzusammenhang

Nachdem der Leser den reichlich verschlungenen Gedankengängen gefolgt ist, wird er beurteilen können, ob unsere These zu Recht besteht. Sie behauptet, der polemische Sinn der Legende sei nicht deren Eigentlichstes. Sicher liegt in ihr auch der Angriff der östlichen Kirche gegen Rom. Und daß dieser Angriff von einem geführt wird, der selbst im Grunde nicht glaubt, und dessen Eintreten für seine Kirche — in jenem Artikel — als Verhöhnung empfunden wurde, würde im Geiste Dostojewskijs keinen Einwand bedeuten; vielmehr wäre der Angriff gegen Rom und das katholische Christentum in einer die menschliche Fragwürdigkeit ausdrückende Schwebel aufgehängt. Aber das Ganze des Romans sagt uns, daß dieser allzu offenkundige, fast banale Sinn nicht das Eigentliche sein kann, denn die Kirche spielt im Buche sonst überhaupt keine Rolle. Hingegen steht die Legende sofort im Grundgewebe des Werkes, sobald man auf die eben aufgezeigten menschlichen Zusammenhänge achtet.

Und wie sehr es dabei auf diese ankommt, zeigt auch der Umstand, daß der „einzige Zuhörer“ des Vortrages, Aljoscha, auf den polemischen Sinn des Poems kaum eingeht, dafür aber mit angstvoller Intensität auf die Selbstoffenbarung Iwans reagiert, die darin zum Ausdruck kommt.

Wie steht aber das alles in der Fragenlinie, die von den vorausgehenden Kapiteln erörtert wurde?

Wir sind von einem scheinbar weit abliegenden Gesichtspunkt ausgegangen, dem Sinn der Inquisitor-

Legende, und haben die Untersuchung fast in polemischer Weise geführt. Allein ein Rückblick auf das Kapitel zeigt doch wohl, wie tief alles im Problemzusammenhang des Ganzen steht. Jenes Grundverhältnis, das vom Volke bis zu den Geistlichen Männern, ja noch, wenn auch unter einer Ausnahmeexistenz liegend, in Aljoscha vorgefunden wurde, ist hier zerstört. Iwan steht nicht mehr darin. Er hat sich herausgelöst. Er hat sich auf seine individuelle Vernunft und seinen subjektiven Willen gestellt. Er hat keine Verbindung mehr zum Volke; darum verfällt er einem solchen Un-Wesen wie Smerdjakoff. Und auch keine echte Verbindung zur fruchtbaren Erde; darum geht ihm die Natur, deren Mächte er wohl fühlt, in ein astronomisches Weltsystem oder in dämonisierte „Erdkraft“ über. Der Zusammenhang des Daseins ist ihm weder notwendig noch sinnvoll mehr; von daher wird ein Gedanke wie der von der Nicht-Annahme der Welt überhaupt erst möglich.

Gott aber steht er so gegenüber, wie ein durch lange Tradition, durch soziologische und kulturelle Verflechtung, durch seelische Fäden aller Art Verbundener sich gegen diese Verbundenheit wehrt. Er ist zur Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses, wie das Volk sie vollzieht, nicht mehr fähig; weigert sich aber, durch Bereitschaft, Arbeit, Hingabe, Opfer das Seine zu tun, daß auf anderer Existenzebene ein neues Gottesverhältnis erstehe. Andererseits vermag er auch nicht entschieden abzulehnen. Seine Negation ist nicht dünn genug, um einfach abzufallen, wie ein Rakitin. Sie ist aber auch nicht eindeutig und tief genug, um zur inbrünstigen Vereinigung zu werden, wie bei einem Kirilloff<sup>1)</sup>. Hierzu

<sup>1)</sup> Über diesen siehe das nächste Kapitel.

kommt die komplizierte, von vielen Konflikten zerrissene Persönlichkeit dieses Jünglings, der nie Kind gewesen ist, und andererseits den Durchbruch zum Manne noch nicht vollzogen hat. Aus alledem entsteht das seltsame Halb-Verhältnis: An Gott zu glauben, aber „seine Schöpfung nicht anzunehmen“: das heißt die „Empörung“.

Das Ganze ist aber von einer großen existentiellen Intensität. Die bis zur Krankheit sich steigernden Spannungen und Widersprüche des konkreten Lebensaufbaues finden ihren Ausdruck in philosophischer und religiöser Problematik; diese wiederum wird in lebendigem Vollzuge erlitten. So offenbaren sich in dieser Gestalt Krisen des religiösen Empfindens und Denkens, die durch das ganze neunzehnte Jahrhundert hindurchgehen, und aus denen erst die Gegenwart die letzten Konsequenzen zu ziehen scheint.

Dazu wäre manches zu sagen. So über die Beziehung der Iwan-Gestalt zum romantischen Denken und Empfinden; zum Immoralismus und Ästhetizismus des fin de siècle; zur Affekt- und Gedankenwelt des frühen Kierkegaard und besonders Nietzsches. Doch möchte ich hier darauf verzichten, um im nächsten Kapitel vor den einfacher und größer gebauten Figuren Kirilloffs und Stawrogins einige dieser Fragen herauszustellen.



SECHSTES KAPITEL  
GOTTLOSIGKEIT

*1. Vorbemerkung*

Im Fortgang dieser Untersuchungen wurde mehrmals darauf hingewiesen, für Dostojewskij liege das eigentliche Unheil darin, wenn der Zusammenhang des Einzelnen mit Volk und Erde zerfällt. Leid, Sünde, Verbrechen können aus den Kräften jener Zusammenhänge wieder überwunden werden; erst wenn diese selbst zerreißen, tritt das eigentlich Furchtbare ein: Daß der Mensch die Verbindung mit der Quelle des Lebens und die Verbindung mit Gott verliert<sup>1)</sup>.

Diesen Vorgang wollte Dostojewskij in gewaltigen Romanzyklen schildern. Wir wissen aus seinem Briefwechsel und aus seinen nachgelassenen Papieren, daß er Ende der sechziger Jahre einen Roman plante, der „Atheismus“ heißen sollte. Aus diesem Plan ging dann ein noch viel mächtigerer hervor: „Das Leben eines großen Sünders“<sup>2)</sup>. Auch dieser blieb unausgeführt. Die Gestalt selbst und die Motive der Handlung wurden von einigen Einzelwerken aufgespalten und verzehrt: den „Dämonen“, dem „Jüngling“ und den „Brüdern Karamasoff“.

Vor allem das erste dieser Werke schildert jenen Vorgang der Absonderung und des Zerfalles.

Die beiden Werchowenski sind solche Herausgelöste; besonders der Sohn und seine Helfershelfer. Von Schatoff war bereits die Rede.

---

<sup>1)</sup> Ein Gläubigsein über diesen Zerfall hinaus; aus der Gnade und der reinen Kraft der Person, nachdem alles organisch Bindende und Tragende aufgelöst ist — jene Gläubigkeit also, welche der Neuzeit und dem, was nach ihr kommt, aufgegeben ist, scheint Dostojewskij überhaupt nicht zu sehen. Hierin bleibt er Romantiker.

<sup>2)</sup> Siehe dazu: Der unbekannte Dostojewski, München 1926, S. 49 ff.

Dann ist da Stavrogin, die furchtbarste und unglücklichste aller Dostojewskijschen Gestalten. In ihm kommt jenes Abgetrenntsein so mächtig und vollständig zum Ausdruck, daß sein Bild ins Typische wächst.

Ferner der Ingenieur Kirilloff. Er geht nicht ganz in jener Formel auf. Die Verneinung, die er vollzieht, liegt bereits auf der allgemein-menschlichen Ebene. So tritt er seiner geistigen Bedeutung nach, wenn auch in einem negativen Sinne, neben Aljoscha Karamasoff.

Ich will die Analyse der beiden letztgenannten Persönlichkeiten versuchen. Sie werden, zusammen mit Iwan Karamasoff, das vollständigste Bild dessen geben, was in Dostojewskijs Werk an Mächten des Bösen, Zerstörenden und Kranken ist. (Freilich wäre es noch nach der Seite des Kalt-Selbstsüchtigen, des Gemeinen, des Zerfallenden, des Armseligen und des Widerlichen hin zu ergänzen; aus Gestalten wie Tozkij im „Idioten“, Lebedeff im gleichen Werk, Goldjädkin im „Doppelgänger“, dem Erzähler der „Memoiren aus dem Kellerloch“ und anderen sonst.) Außerdem aber offenbaren sich in jenen beiden Persönlichkeiten Konflikte und Probleme, die zum Grundgeschehen der Neuzeit gehören, ja das Feld bestimmen, auf welchem die über die Neuzeit hinausführenden Entscheidungen fallen müssen — wie denn überhaupt die Bedeutung sich zersetzenden Lebens für die Erkenntnis des gesunden darin liegt, daß die Kräfte und Formelemente, die bei diesem unauffällig maßvoll im rechten Zusammenhang stehen, bei jenem mit scharfer, freilich verhängnisvoller Deutlichkeit hervortreten.

## 2. Kirilloff

Alexei Nylitsch Kirilloff ist Straßen- und Brücken-Ingenieur. Er hat eine Zeitlang in Amerika gelebt und ist „soeben nach vierjähriger Abwesenheit zurückgekehrt“. Der Chronist beschreibt ihn als einen jungen Mann „von ungefähr siebenundzwanzig Jahren, anständig gekleidet, gut gewachsen und mager, brünett mit blassem Gesicht von gleichsam ein wenig erdig brauner Hautfarbe und mit schwarzen, glanzlosen Augen. Er schien nachdenklich und zerstreut zu sein, sprach seltsam abgebrochen und grammatisch geradezu falsch, wenigstens stellte er die Worte sehr sonderbar zusammen, und bei jedem längeren Satz gerieten sie ihm anscheinend durcheinander.“ (D. 122.)

Er wahrte eine zerstreute, unwillige Zurückhaltung, verläßt sie aber manchmal plötzlich durch eine heftige Behauptung philosophischen Inhalts, oder auch durch eine Äußerung reiner menschlicher Wärme.

Kirilloff ist ein guter Mensch. So bricht er wohl unvermittelt „in das heiterste, harmloseste Lachen aus“; dabei nimmt „sein Gesicht auf einen Augenblick einen ganz kindlichen Ausdruck an, der ihm, wie mir schien, ungemein gut stand.“ (D. 128.) Er liebt die Kinder, und sie haben ihn gern. Einmal tritt Stavrogin plötzlich ins Zimmer, da hat das Kleine der Wirtin Kirilloffs gerade geweint. „Noch standen dicke Tränen unter seinen Augen, doch es war in diesem Augenblick froh und lustig, reckte seine Ärmchen und lachte, wie so kleine Kinder zu lachen pflegen: mit juchzenden, schluchzenden Nebentönen.

Vor dem Kindchen spielte Kirilloff mit einem großen roten Gummiball: er warf ihn kräftig auf die Diele,

so daß er bis an die Decke sprang, wieder fiel und wieder sprang, während das Kindchen dazu überaus selig sein „Ba! . . . Ba! . . .“ rief . . . Zum Schluß rollte der „Ba“ unter den Schrank. Kirilloff streckte sich sofort längelang auf dem Fußboden aus, um ihn mit der Hand wieder hervorzuholen.“ (D. 332.) Kirilloff fühlt das Leid der Anderen mit. Er sieht fremde Not, und wo er kann, hilft er bereitwillig.

Das Innere dieses Menschen ist zart, aber in ihm ist auch eine unheimliche Kraft des Denkwillens. Wie der Erzähler kommt, bietet er diesem Tee an: „Ich liebe Tee“, sagte Kirilloff, „besonders in der Nacht. Ich gehe auf und ab und trinke, bis zum Morgen . . .!“

„Sie legen sich erst gegen Morgen schlafen?“  
„Immer, schon lange. Ich esse wenig. Trinke immer Tee.““ (153/154.)

Sein Bild prägt sich dem Leser so ein, wie er im Zimmer auf und ab geht, vom Gegenwärtigen abgezogen und eingefangen in ein gebanntes Sinnen. Manchmal richtet er „plötzlich seine schwarzen aufflammenden Augen“ auf den, der gerade bei ihm ist. Wenn das Gespräch unernst wird, spricht er gereizt; dann wieder „ruhig und glühend“. Daß er keinen Humor hat, ist für sein Bild besonders wichtig.

„Ich liebe nicht das Schimpfen und lache nie“, sagt er „traurig“ und „mit einem Lächeln“.

„Ja, Ihre Nächte beim Tee verbringen Sie nicht gerade lustig! . . .“

„Finden Sie?“ Er lächelte mit einem gewissen Erstaunen. „Warum? Nein, ich . . . ich weiß nicht“, verwirrte er sich plötzlich — „ich weiß nicht, wie es bei den anderen ist. Ich fühle, daß ich nicht so wie

jedermann kann. Jeder denkt, und dann denkt er gleich an was anderes. Ich kann nicht anders, ich denke mein ganzes Leben lang nur an eines.““ (D. 159.)

Und wieder in dem schauerlichen Gespräch vor seinem Tode:

„Sie wissen doch, daß das nur Worte sind!“  
„Ich habe mein ganzes Leben nicht gewollt, daß es nur Worte sind. Ich habe auch nur deswegen gelebt, weil ich das immer nicht wollte. Ich will auch jetzt jeden Tag, daß es nicht nur Worte sind!““

Kirilloffs Leben sammelt sich nach innen in einen einzigen Gegenstand — freilich ist's die Grundfrage und letzte Not des menschlichen Daseins schlechthin. Ein Gedanke, hervorgegangen aus langen, quälendem Suchen, erfüllt ihm den Geist. Aber nicht nur Gedanke, nicht nur Bild, sondern Macht, die alle Kraft an sich zieht; die das ganze innere Leben in einen Punkt bindet, so überstark, daß der Mensch nicht mehr Herr seiner selbst bleibt, sondern ihr verfällt. Es ist etwas von dem, was Dostojewskij „Idee“ nennt. Mehr als Gedanke: Macht; mehr als Trieb: Klarheit; mehr als Theorie: lebendiges Getaßtsein und Innervation des Wollens und Handelns. Nicht mehr ein Haben, sondern ein Gehabtsein. „Idee“ bedeutet etwas Religiöses. Manchmal ist sie ein Ereignis im Glauben, wie bei Aljoscha Karamasoff; manchmal Pseudomorphose des Glaubens, wie bei Hippolyt im Idioten. Sie geht nicht aus Begriffsarbeit hervor, sondern aus Intuition, zuweilen aus einem ekstaseähnlichen Erleben. Idee kann eine Kraft sein, die zum Höchsten befähigt, wie bei Aljoscha, aber auch hybrides Ersatzgebilde für unmöglich werdendes Leben, wie in Hippolyt, und wieder dämonische Besessenheitsmacht: so bei Kirilloff.

Wie gefährlich dieser Zustand ist, zeigt das Gespräch S. 931: „Es gibt Sekunden, es sind im ganzen nur fünf oder sechs auf einmal, und plötzlich fühlen Sie die Gegenwart der ewigen Harmonie, einer vollkommen erreichten. Das ist nichts Irdisches, ich rede nicht davon, ob es himmlisch ist, sondern daß ein Mensch in irdischer Gestalt das nicht aushalten kann.“ „Wenn es mehr als fünf Sekunden wäre, so würde es die Seele nicht aushalten und müßte vergehen. In diesen fünf Sekunden durchlebe ich das Leben, und würde für sie mein ganzes Leben hingeben, denn sie sind das wert.“ Nicht nur eine Konzentration des Denkens, sondern eine Art ekstatischer Integration des Daseins, freilich mit zerstörender Krankheit bezahlt.

Noch an anderen Stellen wird die Gefährlichkeit deutlich, so im Gespräch mit Stawrogin: „Alte philosophische Gemeinplätze, immer ein und dieselben, von allem Anfang an“, hat der enttäuscht erwidert:

„Ein und dieselben. Ja, immer ein und dieselben, vom Anfang aller Jahrhunderte an und gar keine anderen niemals!“ griff Kirilloff mit blitzenden Augen Stawrogins Wort auf, ganz als läge in diesem Gedanken fast ein Triumph!

„Ich glaube, Sie sind sehr glücklich, Kirilloff!“

„Ja, sehr glücklich“, antwortete dieser, als gebe er die allgewöhnlichste Antwort.

„Aber vor kurzem waren Sie doch so betrübt und ärgerten sich über Liputin.“

„Hm! . . . aber jetzt nicht. Damals wußte ich noch nicht, daß ich glücklich war. Haben Sie ein Blatt gesehen? Ein Blatt vom Baum!“

„Freilich.“

„Ich sah vor kurzem ein gelbes, etwas grün noch, an den Rändern angefault. Es kam mit dem Winde.“

Als ich zehn Jahre alt war, schloß ich im Winter die Augen und stellte mir ein Blatt vor, ein grünes, glänzendes, mit Äderchen, und die Sonne leuchtet. Ich schlug die Augen auf und glaubte nicht, denn es war so schön, und schloß sie wieder.“

„Was soll das? Eine Allegorie?“

„N—nein. Warum? Keine Allegorie. Einfach ein Blatt. Ein Blatt ist gut. Alles ist gut.“

„Alles?“

„Alles. Der Mensch ist unglücklich, weil er nicht weiß, daß er glücklich ist. Nur deshalb. Das ist alles, alles! Wer es erfährt, der wird sofort gleich glücklich sein, im selben Augenblick . . .“

„Wann haben Sie es denn erfahren, daß Sie so glücklich sind?“

„In der vorigen Woche, am Dienstag, nein, am Mittwoch, denn es war schon Mittwoch, in der Nacht.“

„Und bei welcher Gelegenheit denn?“

„Ich weiß es nicht mehr. So. Ich ging im Zimmer . . . Einerlei. Ich brachte die Uhr zum Stehen. Es war siebenunddreißig Minuten nach zwei.“

„Wohl zum Symbol dessen, daß die Zeit stehenbleiben muß?“

Kirilloff schwieg.“ (D. 339/340.)

Hier ist ein Durchbruch von „Idee“ geschildert, in einer bestimmten Stunde, ja Minute, festgehalten durch die symbolische Handlung an der Uhr. Aus dem Ganzen wird auch deutlich, wohin das Erlebnis gerichtet ist: Auf die Erreichung eines Punktes jenseits von Gut und Schlimm. Was aber in Wahrheit eintritt, ist die tödliche Euphorie einer pseudomystischen Indifferenz. Wir fühlen die tiefe Sensibilität in den Worten vom Blatt und den daraus redenden ekstatischen Eros . . . Nun: daß seine sehnsüchtige Fülle in einem „Nirwana“ zum Erlöschen komme — das ist hier die Seligkeit. Und

eine unwillkürliche Weise zu reden, das Offenbarende also, was es gibt, zeigt nach derselben Richtung, nämlich die stets wiederkehrenden Worte: „Nur ist das alles gleich!“ . . . „Aber auch das ist ganz gleich!“ . . . „Mir ist es einerlei!“ . . . „Aber einerlei“ . . .

Was lebt in diesem Mann?

In einem Gespräch mit dem Erzähler schließt er unvermutet und „mit erstaunlicher Mitteilbarkeit“: „„Mich hat Gott mein Leben lang gequält.““ Das entschlüpft dem Innersten, herausgelockt durch ein plötzliches Vertrauen, denn: „„Sie saßen vorhin so gut da . . . und Sie . . . aber, einerlei . . . Sie haben viel Ähnlichkeit mit meinem Bruder, viel, außerordentlich“, sagte er errötend. „Er starb, vor sieben Jahren; der Ältere, sehr, sehr viel Ähnlichkeit . . .““ (D. 159.)

Wir wollen den Worten nachtasten. Den Ausgang aber von jener zarten, tiefen Lebendigkeit, von jener liebenden und schmerzlichen Sensibilität nehmen, wie sie in dem Worte vom Blatt vibrierte. Kirilloff liebt das Leben. Er sehnt sich danach. Wahrscheinlich aber erfährt er die religiöse Wirklichkeit so, daß sie ihm den Weg zum Leben versperrt. Derart Gott empfinden, Nerv an Nerv, möchte man sagen, wie Kirilloff es tut, und leben — das scheint zusammen nicht möglich zu sein.

Dann aber: In diesem Mann ist schmerzhaft-starke religiöse Erfahrung. Er scheint zu Ende zu erfahren, was wir das Leiden unter dem Wert nennen wollen, unter dem religiösen Wert, all die Jahrhunderte hindurch. Wert ist Sinn; Werterfahrung erhebt, steigert, vollendet — enthält aber das Leben nicht neben dem Verlangen nach Wachstum und Erfüllung auch den Drang, von dem Dostojewskij so tief

wußte: den Drang, zu quälen, andere und sich selbst? Für diesen Trieb wird alles zum Werkzeug, Dinge wie Menschen, auch die Werte. Vor allem die religiösen, weil sie ans empfindlichste Leben gehen. Wie haben die Menschen einander im Lauf der Jahrhunderte mit den religiösen Werten gequält! Wie haben sie sich selbst gemartert, bis in welche Tiefen hinab! Wie haben sie diese Not mit allem verbunden, was Dasein ausmacht; sie hineingetragen bis in die letzten Gänge der Seele und des Blutes! Kommt dann nicht einmal der Augenblick, da, natürlich gesprochen, das Maß des Ertragens voll wird? Hier scheint Kirilloff zu stehen. Und noch einmal: In diesem Manne weint das Kind nach der Mutter. Eine verzehrende Sehnsucht nach Heimat ist in ihm, nach Heimat in Gott; das Verlangen, sein Haupt an Gottes Brust zu legen und Frieden zu haben. Aber in seiner Natur erhebt sich etwas, und erlaubt es ihm nicht. In seinem Personalgefühl sitzt es; in seinem Gewissen. Vielleicht kennt der Leser das zerstörende Spiel des Skrupels; die Qual, mit welcher das überfühlige gewordene Gewissen gegen das eigene Leben wütet, gelenkt, möchte man sagen, von dem „Gesetz“, gerade das, was schwer, was schmerzlich, was zerstörend ist, müsse sein: In Kirilloffs Gewissen sitzt solch ein Skrupel. Er kommt aus der Struktur seiner Person. Die ist labil, wie bei fast allen Gestalten Dostojewskijs, ihrer selbst nicht sicher, unterwertig vor dem eigenen Empfinden. Dieses innere Bohren nun, das sich bei einem Iwan im Titanismus seines Inquisitorentums auswirkt, wird bei Kirilloff zum Verbot, Gott gegenüber Kind zu sein. Es legt ihm den Zwang auf, erwachsen sein, Haltung wahren zu müssen. Je sehnsüchtiger es ihn zu Gott hintreibt, desto stärker wird das Gebot, sich zurückzureißen.

Und welche Qual ist das! Es ist die Qual der sich selbst in das Nein verdammenden Liebe. Und wie bitter zieht sie die Konsequenz zu Ende. . . Dieser Zwang zur Haltung, dieses Verpflichtetsein zu Distanz und Selbständigkeit ist es ja, was seine Sprache hemmt, deren Worte er so sonderbar setzt; was sein Gesicht zum Erlöschen bringt; was seinen letzten Ausdruck findet im Starrkrampf der Marionette am Schluß.

Die tiefste Bedrängnis dieses Leidens ist die Angst. Kirilloff sagt, er suche „den Grund, warum die Menschen sich nicht selbst zu töten wagen“ (D. 155; über den Sinn des Selbstmordgedankens gleich mehr.) Der Chronist wendet ein, es geschähen Selbstmorde genug. Kirilloff erwidert: „Sehr wenig“; wenig im Verhältnis zur Zahl, die eigentlich sein müßte, und wohl gar keine von der geforderten Art.

„Zwei Vorurteile halten davon ab, zwei Gründe. Nur zwei: Der eine ist sehr klein, und der andere ist sehr groß. Aber auch der kleine ist sehr groß.“

„Welches ist denn der kleine?“

„Der Schmerz . . .“

Es gibt . . . die, welche sich aus großem Leid umbringen, oder aus Haß, oder aus Wahnsinn, oder sonst da irgendwie. . . Die denken wenig an den Schmerz, und tun's plötzlich. . . Aber die, die sich aus Überlegung töten — die denken viel!“

„Ja, gibt es denn überhaupt solche, die sich aus Überlegung töten?“

„Sehr viele<sup>1)</sup>. Wenn es kein Vorurteil gäbe, würden es noch mehr sein; sehr viele; alle! . . .“

<sup>1)</sup> Soeben noch: „Sehr wenige“ — jetzt: „Sehr viele“. Beide Äußerungen rein reaktiv, aus der Gequältheit des „Widersprechenden“ heraus.

„Aber gibt es denn keine Möglichkeit, schmerzlos zu sterben?“

Er blieb vor mir stehen! „Denken Sie sich einen Stein von der Größe eines großen Hauses; er hängt über Ihnen, und Sie sind unter ihm; wenn er auf Sie fällt, auf den Kopf — wird es schmerzen? . . .“

„Ein Stein, so groß wie ein Berg, eine Million Pud schwer? — selbstverständlich nicht ein bißchen!“

„Aber wenn Sie so liegen, während er hängt, werden Sie furchtbare Angst haben, daß es schmerzen wird.“

Jeder große Gelehrte, jeder Arzt, alle, alle werden Angst haben. Jeder wird wissen, daß es nicht schmerzt, doch jeder wird sehr fürchten, daß es schmerzen wird!“

„Nun und der große, der zweite Grund?“

„Das Jenseits!“

„Sie meinen die Strafe?“

„Einerlei. Das Jenseits, nichts als das Jenseits.““

Der Mensch weiß also, er müßte sich töten — warum, darüber sogleich — und will es auch irgendwie. Was ihn abhält, ist die Angst vor dem Schmerz des Sterbens und die Angst vor dem Jenseits. Dabei wird aber nahegelegt, das, wovor der Mensch sich fürchtet, sei eigentlich gar nicht da. Wenn „der Stein“ herunterfällt, „tut es gar nicht weh“, das heißt: Der Mensch könnte sich in einer schmerzlosen Weise töten, wenn er wollte. Mithin ist es nicht der Schmerz des Sterbens, wovor er sich eigentlich ängstet, sondern etwas anderes, nämlich der Tod überhaupt, das Ende als solches. Auch nicht die „Strafe“ des Jenseits wird gefürchtet — die dem Schmerze des Steines entsprechen würde — sondern „das Jenseits, nichts als das Jenseits“; einfachhin das gegenüber dem Diesseits Andere, das es aber ebensowenig gibt, wie den Schmerz beim Niederfallen des Steines. Wovor sich der Mensch also eigentlich ängstet, ist ein Nichts!

Wo liegt aber die Wurzel zu einer solchen Angst? Der Chronist: „Der Mensch fürchtet den Tod, weil er das Leben lieb hat . . . und so will es die Natur.“

„Das ist die Gemeinheit, und hier steckt der ganze Betrug!“ Seine [Kirilloffs] Augen blitzten auf. „Das Leben ist Schmerz, das Leben ist Angst, und der Mensch ist unglücklich. Jetzt liebt der Mensch das Leben, weil er Schmerz und Angst liebt. Und so hat man's gemacht. Das Leben wird einem jetzt für Angst und Schmerz gegeben.“ (D. 157.)

Das, worum es sich eigentlich handelt, ist also kein Gegenstand, kein Inhalt, sondern ein Zustand des Daseins selbst: „Das Leben [selbst] ist Schmerz; das Leben [selbst] ist Angst. Und der Mensch ist unglücklich.“ Schmerz, Angst sind nicht gegenstandsbedingte Affekte, die verschwinden, sobald der Anlaß aufhört, sondern Zustandsoffenbarungen des Daseins selber, die nur aufhören können, wenn das Dasein erlischt.

Das Dasein besteht in der Form von Schmerz und Angst, und „jetzt liebt der Mensch das Leben, weil er Schmerz und Angst liebt“. Dieses „Weil“ ist entscheidend: Das Erste ist nicht Liebe zum Leben, sondern Liebe zum Schmerz. Die ganze Not entspringt einem falschen Existentialaffekt: Der Liebe zum Schmerz. Einer Perversion also, einem verkehrten ersten Wollen, einer Verirrung im Grundansatz des Daseinsaktes.

Welcher Sachverhalt dann von dem „sozial“ veranlagten Kirilloff ins Soziologische gewendet wird: „Und so hat man's gemacht.“ „Man“ — wer? Die konsolidierte jetzige Existenz, sich ausdrückend in Traditionen, Einrichtungen, Wertungen; dem Einzelnen entgegentretend als die vielen, durchschnittlichen, anonymen, und also unüberwindlichen Anderen.

Der eigentliche Garant des Geltenden, und wiederum der durch das jetzt Geltende Garantierte, damit der Inbegriff und der letzte Sinn von allem, was jetzt gilt, ist Gott. Genauer „der Gott, den es jetzt gibt“. Nun hat aber Kirilloff gesagt, daß er nicht an Gott glaube. Daher die Frage des Chronisten:

„Also gibt es Ihrer Meinung nach doch den Gott?“

„Es gibt ihn nicht, aber er ist da.“

Der Sinn des Satzes wird aus dem Folgenden klar:

„Im Stein ist kein Schmerz; aber in der Angst durch den Stein ist Schmerz. Gott ist der Schmerz der Angst vor dem Tode.“

Gott ist also nicht an sich seiend; es „gibt ihn nicht“. „Aber er ist da“, so, wie eine Täuschung da ist, die zwar selbst nichts ist und mit ihren Ursachen verschwindet, aber die gewaltigste psychologische Wirkung tun kann. „Gott“; jenes, das gemeint ist, wenn heute von Gott geredet wird, ist überhaupt nicht — er entsteht nur psychologisch aus der Angst vor jenem „Nichts“. Er ist der zum Eindruck eines Wesens verdichtete Schmerzgehalt der Angst; die Hypostasierung des Daseinsschmerzes. Gott ist selbst ein Nichts; der in der Angst vor dem Nichtseienden erfahrene und zur Weltgewalt werdende Schmerz. Gott ist ein aus gegenstandloser Qual bestehendes Gespenst<sup>1)</sup>. Da aber Angst und Schmerz das Erste sind; genauer der

<sup>1)</sup> Oben war vom Gequälsein durch Gott die Rede. Das Gottesverhältnis wurde als qualvoll erlebt. Nun zeigt sich etwas Weiteres. Die Angst wird als der psychologische Ort erfahren, „wo“ Gott ist. Genauer: Diese Angst wird selbst als ein „Numinosum“ empfunden. Der religiöse Affekt, als die elementare Hingebung des Endlichen an Gott, hat hier die Angst zur Form. Gott ist das Ängstende, Quälende und zugleich Verlockende, Anziehende selbst.



Wille zum Schmerz, das Verlangen nach der Angst — sie sind ja das erste existentielle „Weil“ — darum wird auch jenes Nicht-Seiende, das den Namen „Gott“ trägt, vom Menschen gewollt, auf daß es ihn quälen könne, so wie der Aberglaubende, vor Angst vergehend, das Gespenst erzeugt, um die wollüstige Qual des Grauens zu leiden.

Am Anfang steht also die sinnzerstörende und nicht nur furchtbare, sondern schmachvolle Liebe zu Schmerz und Angst; der Wille, in einer Weise zu existieren, die gegen Würde und Reinheit geht<sup>1)</sup>. Mithin eine Perversion der Existentialhaltung selbst<sup>2)</sup>.

In der Gedankenbildung und Sprache Kirilloffs aber kommt dieser Sachverhalt zum Ausdruck durch die Weise, wie das Ängstende ins Unbestimmte, zwischen Ja und Nein, zwischen Sein und Nicht-Sein schwimmt. Es verliert die Züge, die Ehrlichkeit. „Es gibt es nicht“, und doch „ist es da“. Es wird zum Nichts, welches doch die furchtbarste Macht hat, nämlich Angst zu erzeugen,

<sup>1)</sup> Alles „Psychologische“ wäre erst sekundär, Erscheinung davon. Alle Untersuchung der Libido und des Geltungswillens, sowie der Mechanismen ihrer Verdrängungen und Erkrankungen, bliebe noch auf der Oberfläche. Worum es sich eigentlich handelte, wäre eine Verkehrung der Existenzhaltung, der Art und Richtung des Existenzaktes. Nach Kirilloff entsteht „Gott“ aus dieser Verkehrung und besiegelt sie.

<sup>2)</sup> Vergleiche schon hier mit dem Dargelegten den Nietzscheschen Begriff der „großen Gesundheit“: Er meint die Gesundung von jenem innersten Aber-Wollen. Sie würde jenen Schmerz zum Verschwinden bringen, aber, christlich gesehen, auf verhängnisvollste Weise. Es wäre ein „Genesen von Gott“ und Einigwerden mit sich selbst, aber im vollendeten Un-Heil; ein Glücklicherwerden dadurch, daß „Gott nicht mehr qualt“, weil er abgelöst, aufgelöst, vergangen ist. Christlich also ein Zufriedenwerden in der Verlorenheit, durch eine Technik vollendeten Absehens von ihr.

nachdem es selbst durch die Angst diese Macht erhalten hat<sup>1)</sup>.

Dieser Zustand müßte geheilt werden. Der Mensch müßte das naturhaft-unmittelbare Gottesverhältnis zum Christlichen durchtragen. Was darin bannt, ist der naturhafte „Gott“; jener, der z. B. bei Schatoff als der bis zur Selbstvernichtung geliebte Volks-Urgrund erscheint; bei Marja Lebädkina als die orgiastisch erfahrene „große Mutter“ und die dionysische Elementarmacht der Sonne. Diese Göttlichkeit wird von Kirilloff geistiger erlebt und eben deshalb als untragbar empfunden. Das Nicht-Seiende, das ihn quält, der Volks-Gott Schatoffs, die Mutter Erde und die Sonne der Marja Lebädkina sind Ein und das Nämliche. Die beiden letzteren versinken in den Schlund, verzückt und von Grauen geschüttelt zugleich; Kirilloff hingegen will durchbrechen, sieht aber nicht, daß das nur auf Erlösung hin möglich ist, auf Christus hin. So verläuft sein „Durchbruch“ in Wahrheit innerhalb jener Sphäre, aus der er heraus will und wird zum letzten Vollzug eben dessen, von dem er losstrebt. Jene Seins- und Gotteserfahrung, die bei den anderen beiden in dionysischer Bejahung aufgeht, nimmt bei Kirilloff negative Form an<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Die hier geschilderten Seelenvorgänge gehören zur Krankheitsgeschichte des unerlösten Gottesverhältnisses. Deren Endstadium ist wohl durch Nietzsches Wort aus dem Zarathustra bezeichnet: „Gott ist tot“.

<sup>2)</sup> Wie steht es mit Buddhas Nirwana? Liegt nicht zwischen dem Allgott des Brahmanismus und dem „Nichts“ des Buddhismus die gleiche Polarität? Ist dessen Zeitentrücktheit und allen Spannungen entthobene Ruhe nicht ebenso ein Symptom festgebaltener Unerlöstheit, wie die brahmanische Hingabe — von welcher die Orgiasmen der polytheistischen Götterkulte vielleicht doch Enthüllungen sind?

Diese Unerlöstheit könnte nur auf Christus hin durchbrochen werden — der freilich selbst frei bleiben müßte, damit sein Bild nicht wiederum dem Trug verfiel; frei erhalten durch die Kirche. In der Hingabe an Christus, im glaubenden und liebenden Mitvollzug seines Daseins würde — hier nehme ich Begriffe voraus, welche erst im folgenden ganz deutlich werden — die als Qual und Angst erlebte nackte Endlichkeit zur begnadeten Endlichkeit erlöst; zu jener Endlichkeit, die Gott in die Existenz der Liebe, des Gottmenschen also und der Teilhabe an diesem, aufgenommen hat. Und so, im allmählichen Vollzug der Wiedergeburt, im Werden der neuen Schöpfung, würde die Angst verschwinden.

Dann müßte aber der Mensch bereit sein, die bloße Natur aufzugeben; richtiger jenes, das sich als „Natur“ konstituiert, in Wahrheit aber ein Noch-nicht-Bestimmtes ist. Er müßte bereit sein, Jenen anzunehmen, der „von Oben“ ist. Dann würde aus der trugentstandenen und trugzeugenden Angst Wahrheit werden, nämlich Demut und Reue; und das eigentlich Ersehnte, nämlich die Überwindung der Endlichkeit, würde sich in der Liebe verwirklichen.

Bei Kirilloff gerät aber die Christusgestalt selbst in den Trug:

„Wer da lehren wird, daß alle gut sind, wird die Welt beenden.“

„Der das lehrte, den haben sie gekreuzigt“, sagte Stawrogin.

„Er wird kommen, und sein Name wird sein Menschgott.“

„Gottmensch?“

„Nein, Menschgott. Das ist der Unterschied.“  
(D. 341.)

Dieser Christus, der da lehrt, „daß alle gut sind“, ist phantastisch; ähnlich wie der Iwans. Der wahre hat dergleichen nie gelehrt, sondern gesagt: „Ihr, die ihr böse seid.“ Kirilloffs Christus schwimmt selbst im Unbestimmten: „Er wird kommen, und sein Name wird sein Menschgott.“ Das ist weiter nichts, als der neue Mensch selbst, der da werden soll. Mensch, Christus und Dionysos; erlösungsbedürftiger Mensch, Erlöser, Dämonie der Natur gehen darin in eins. Das bedeutet aber, daß alles seinen Charakter verliert; daß Erlösung abgelehnt wird; daß Mensch und Natur sich in sich selbst zusammenschließen, prometheisch selbstgenügsam und allschöpferisch — christlich beurteilt: daß alles der Endlichkeit verfällt<sup>1)</sup>.

Im Leben Kirilloffs steht kein Erlöser. Er hat zwar noch „das Lämpchen angezündet“, und auf die kalte, den Schleier wegrißende Frage Stawrogins rechtfertigt er sich „undeutlich redend“, er habe so getan, weil die alte Hauswirtin es liebe. Stawrogin fühlt in ihm noch ein positives Verhältnis zu Christus, richtiger einen Zustand der Möglichkeit: „Sie selbst beten wohl noch nicht?“ Und nachher: „Ich wette, daß Sie, wenn ich nächstens wiederkomme, bereits an Gott glauben werden.“ — Aber Kirilloff lehnt die Möglichkeit ab. Er hat entschieden.

Nach welcher Richtung hin?

Der Durchbruch wird an eben jener Stelle versucht, wo sich das Problem zusammenzieht: Der Art, wie

<sup>1)</sup> Die Gestalt des Mensch-Gottes hat im Erfahren und Denken Kirilloffs die nämliche Stelle wie in jenem Nietzsches der Übermensch. Auch in diesem sind Mensch, Dionysos und Christus vereint, unausgesprochen im „Zarathustra“, offen in den Wahnsinnsbriefen.

die Endlichkeit und, von ihr abgetrennt und doch sie bedrängend, das Absolute vorgestellt und erfahren wird.

Was ängstet, ist der Tod, das Jenseits, und Gott. Tod, Jenseits und Gott in eins erfahren, am Rande der Existenz, dort, wo diese ihr Endliches an das Absolute grenzend vorstellt.

Dieses Endliche wird von vornherein als Bloß-Endliches empfunden und gewollt. So zwar, daß es nach der Hingabe verlangt, gegen dieses Verlangen sich aber ein innerer Einspruch erhebt: das Gebot, sich selbst zu genügen, autonom zu sein. Es ist also nicht so, daß sich gegen die Hingabe an das göttliche Du, welches als das Eigentliche, die Seele Beanspruchende anerkannt wäre, nur die Trägheit und Selbstsucht der Natur stemmte. Das Herz verlangt vielmehr nach jener Hingabe; aber aus Geist und Gewissen, aus dem Bereich der Würde und des Berufsbewußtseins wendet sich ein Einspruch dagegen — deshalb, weil jene zur Hingabe auffordernde Angrenzungen als quälend, ängstend, als Unwürdigkeit erfahren wird. Es handelt sich also nicht um eine einfache Wertträgheit und Opferscheu, sondern um einen sinnhaften Einspruch, stammend aus einer Krise der Existenzstruktur, und gerichtet gegen eine falsche religiöse Unmittelbarkeit, die nun unerträglich wird. Hier erfährt der religiös sehr wache und fühlige Mensch sich nicht mehr als selbstverständlich auf Gott bezogenes Geschöpf, mit ihm in der Einheit der Liebe und der Gnade verbunden, sondern als „Endliches“, das sich vom „Absoluten“ kritisch abgrenzt, sich von ihm bedroht fühlt, ja gegen es in Existenzkampf tritt. Ihm ist Gott nicht mehr gegenüber und ringsum und inne und eins, sondern er fühlt sich „den Absoluten“, vielleicht „das Absolute“ entgegen-

stehen. Das Bewußtsein erfährt hier das eigene Dasein als abgespaltene, „nackte Endlichkeit“; Gott aber als abgespaltene, „bloße Absolutheit“. Dessen Macht empfindet es als Bedrohung der in der Emanzipation begriffenen Endlichkeit. Da die Hingabe ersehnt, aber verboten ist, wandelt sich ihr mächtig anziehender Gegenstand in etwas Feindliches, das zu verschlingen droht. Da die Liebe zu ihm nicht sein darf, wird es zum Ungeheuer. Da sich kein personales Verhältnis zu ihm bildet, wird es zu einem Angesichtslosen, Wesenlosen, zu etwas, „das es nicht gibt, das aber da ist“, zu einem Gespenst: Zum „Nichts“, das ängstende, grauenerregende Macht hat — Martin Heideggers Terminus bietet sich an: das „nichtet“.

Was aber befreien soll, ist der Entschluß, die Situation zu Ende zu führen: Anzuerkennen und existentiell zu vollziehen, daß das Dasein rein endlich ist, und es außer dem Endlichen nichts gibt. Im gleichen Augenblick muß die „Angrenzung“ verschwinden. Gott hört auf, „da zu sein“; damit hört die Angst auf, und die Qual.

Was einst „Gott“ genannt wurde, die Trägerschaft also des Daseinssinnes, zieht nun der Mensch an sich. „Wer Schmerz und Angst besiegt, wird selbst Gott werden. Aber den Gott wird es dann nicht mehr geben.“ Der Mensch aber, der nun entsteht, wird ein anderes Wesen sein: „Menschgott.“

Und wo liegt das Kriterium, daß jene Anerkennung auch wirklich vollzogen wird? Kirilloff hat „nie gewollt, daß es nur Worte sein sollen“; wie beweist er, daß jener Akt nicht nur ein Wort ist? Und zwar nicht vor Menschen, auch nicht vor dem eigenen Bewußtsein, sondern vor dem Sein selbst, so, daß er metaphysisch effizient wird?

„Ein jeder, der die große Freiheit will, muß sich

selbst zu töten wagen. Wer sich selbst zu töten wagt, der hat das Geheimnis des Betrugers erkannt. Weiter gibt es keine Freiheit. Hier ist alles, und weiter ist nichts. Wer sich selbst zu töten wagt, der ist Gott. Jetzt kann es jeder machen, daß Gott aufhört zu sein, und daß nichts mehr ist. Aber noch hat es niemand einmal getan!

„Selbstmörder hat es zu Millionen gegeben.“

„Aber alle nicht deswegen. Alle haben sich mit Angst und nicht deswegen getötet. Nur wer sich tötet, um die Angst totzuschlagen, der wird sofort Gott sein.“

„Dazu wird er vielleicht keine Zeit mehr haben“, bemerkte ich.

„Das ist einerlei“, sagte er leise, mit ruhigem Stolz und fast ein wenig mit Verachtung.“ (D. 158.)

Und in dem großen Gespräch mit Werchowenski:

„Wenn es Gott nicht gibt, so bin ich Gott“ . . .

„Wenn es Gott gibt, so ist aller Wille sein, und aus seinem Willen kann ich nicht. Wenn nicht, so ist aller Wille mein, und ich bin verpflichtet, Eigenwillen zu bezeugen.“

„Eigenwillen? Und warum verpflichtet?“

„Darum, weil aller Wille mein geworden ist. Wird denn wirklich kein einziger auf dem ganzen Planeten, nachdem er mit Gott ein Ende gemacht hat und nur an seinen Eigenwillen glaubt, es wagen, Eigenwillen zu beweisen, Eigenwillen gerade im Hauptpunkte? . . . Ich bin verpflichtet, mich zu erschießen, weil der vollste, höchste Punkt meines Eigenwillens ist — mich selbst zu töten.““ (D. 973 bis 974.)

Die Existenz, wie sie jetzt ist, ist so, daß sie Gott voraussetzt. So, wie der Mensch jetzt ist, kann er nur sein, wenn mit naturhafter Notwendigkeit Gott ist. „In der jetzigen körperlichen Form kann, soviel

ich glaube, der Mensch ohne den früheren Gott nicht sein.“ Das zu fühlen, macht aber — wenn die Periode der einfachen Hingabe überschritten ist und das kritische Endlichkeitsbewußtsein eintritt — gerade die Qual aus. Darum:

„Gott ist unentbehrlich, und darum muß er sein.“

„Nun, und wunderbar!“

„Aber ich weiß, daß es ihn nicht gibt, und ihn nicht geben kann.“

„Das ist schon richtiger.“

„Begreifst du denn wirklich nicht, daß ein Mensch mit zwei solchen Gedanken nicht leben bleiben darf? . . . Begreifst du denn wirklich nicht, daß man sich nur allein deswegen erschießen kann? Du kannst es nicht begreifen, daß solch ein Mensch sein kann, ein einziger Mensch unter allen euren tausend Millionen, einer, der nicht will und nicht erträgt!““ (D. 971/972.)

Und wieder: „Ich verstehe nicht, wie bis jetzt ein Atheist wissen konnte, daß es Gott nicht gibt, und sich doch nicht sofort selbst tötete. Erkennen, daß es Gott nicht gibt, und nicht im selben Augenblick miteins erkennen, daß man dadurch selbst Gott geworden ist — ist eine Ungereimtheit, denn andernfalls würde man sich unbedingt selbst töten“ . . .

„Ich habe drei Jahre das Attribut meiner Gottheit gesucht und habe es schließlich gefunden: Das Attribut meiner Gottheit ist — Eigenwille! Das ist alles, womit ich im Hauptpunkt meine Nichtunterwürfigkeit beweisen kann und meine neue furchtbare Freiheit.““ (D. 976/977.)

Will der Mensch beweisen, daß er die bloße Endlichkeit annimmt, so muß er sie in ihrem Schwersten auf sich nehmen. Er muß tun, was dem Hingabeverlangenden das Schlimmste ist: Selbständig werden, eigenmächtig, souverän. Und zwar muß er es

in jener Weise tun, die der Souveränität Gottes als Herrschaft über Leben und Tod entspricht: Im Verfügen über — nicht das fremde, sondern das eigene Leben und den eigenen Tod. Er muß dem eigenen Leben die Endlichkeitsgrenze setzen, und er muß es frei tun und mit dem Bewußtsein, daß hier „Obrigkeit“ nichts zu schaffen hat, und daß „keine Reue nötig ist“.

Wenn der Mensch durch dieses Entsetzen hindurchgeht — die Vieldeutigkeit der Ausdrücke zeigt, worum es sich hierbei handelt: um das unfaßliche Ineinsverwobensein von Vernichtung und Werden, von Tod und Geburt, von Grauen und Triumph, von Einzelakt und gattungsmäßig-kosmischen Geschehen — was dann kommt, wird mit Sätzen ausgedrückt wie: „Es ist ein Ende gemacht“; „nichts mehr ist“; „niemand wird mehr leben wollen“ . . . Aber auch: „Wer sich tötet, um die Angst totzuschlagen, der wird sofort Gott sein“; oder — und darin offenbart sich die ganze metaphysische Energie des Gedankens — „es wird eintreten eine physische Veränderung der Erde und des Menschen. Der Mensch wird Gott sein und wird sich physisch verändern, und die ganze Welt wird sich verändern, und alle Gedanken und alle Gefühle“. Nachschärfer: „Dieses allein wird alle Menschen retten und schon die nächste Generation physisch verändern.“ (D. 977.)

Verschiedene Aussagen umfassen von verschiedenen Seiten das Gemeinte: Eine aus dem Tod der früheren geborene neue Existenz. Sie ist reine, sich selbst genügende Endlichkeit. Aber verwandelt, denn sie hat die Attribute Gottes an sich genommen, ist selbst „Gott“ geworden. Nicht im Sinne eines momentisch-unendlichen All-Eins; die Endlichkeit ist als solche bestimmt. Aber sie gewinnt einen neuen,

für unser heutiges Dasein und Denken unausdrückbaren, numinosen Charakter. Das wird in etwa vorgegenommen durch die Antwort Kirilloffs auf die Frage: „Aber selbst beten Sie noch nicht?“ „Ich bete zu allem. Sehen Sie, eine Spinne kriecht dort an der Wand, und ich bin ihr dankbar dafür, daß sie kriecht.“ Die Endlichkeit ist dann verwandelt im Wesen: „Sobald ich weiß, daß ich Gott bin, bin ich es.“ Sie steht in „furchtbarer Freiheit“. Sie ist selig, aber es ist „eine furchtbare Freude“, und das „Furchtbarste ist, daß es so schrecklich klar ist und eine solche Freude“. (D. 932.)

Anders ausgedrückt im Begriffspaar Ewigkeit—Zeit:

„Leben ist, aber Tod ist überhaupt nicht.“

„So glauben Sie an ein zukünftiges ewiges Leben?“

„Nein, nicht an ein zukünftiges ewiges, sondern an ein diesseitiges ewiges. Es gibt Minuten, sie kommen zu den Minuten, und die Zeit bleibt plötzlich stehen und wird ewig sein.“

„Sie hoffen, zu so einer Minute zu kommen?“

„Ja.“

„Das ist in unserer Zeit wohl kaum möglich“, meinte Stawrogin, gleichfalls ohne jede Spur von Ironie, langsam und wie in Gedanken verloren. „In der Apokalypse schwört der Engel, daß es keine Zeit mehr geben werde.“

„Ich weiß, das ist dort sehr richtig. Ist deutlich und genau. Wenn der ganze Mensch das Glück erreicht, dann wird es keine Zeit mehr geben, weil sie nicht nötig ist. Ein sehr richtiger Gedanke.“

„Wo wird man sie denn hinstecken?“

„Nirgendwo wird man sie hinstecken. Zeit ist kein Gegenstand, sondern eine Idee. Sie wird ausgelöscht im Verstande.“ (D. 338.)

Hier tritt deutlich das Gemeinte hervor: der besondere Charakter der numinos gewordenen, ver-

wandelten Endlichkeit: „Nicht ein zukünftiges ewiges, sondern ein diesseitiges ewiges Leben.“ Die „Zeit“ selbst wird „ewig“ sein.

Wieder anders formuliert im Widerspruch Gut-Schlimm:

Stawrogin: „Ich glaube, Sie sind sehr glücklich, Kirilloff?“ „Ja, sehr glücklich“, antwortet dieser. Stawrogin wendet ein, er habe sich doch vor kurzem sehr gequält. Darauf er: „Damals wußte ich noch nicht, daß ich glücklich war.“ „Dieses Glück kommt also aus der Existenz Erfahrung überhaupt, und mag im übrigen an einem beliebigen Stück Sein aufgehen: an jenem vom Winde hergewehten Blatt.“ „Eine Allegorie?“ fragt Stawrogin. „N—nein. . . Warum? Keine Allegorie. Einfach ein Blatt, nur ein Blatt. Ein Blatt ist gut. Alles ist gut.“ Und wie Stawrogin zweifelt: „Alles?“ besteht er: „Alles. Der Mensch ist unglücklich, weil er nicht weiß, daß er glücklich ist, nur deshalb. Das ist alles, alles. Wer es erfährt, der wird sofort gleich glücklich sein, im selben Augenblick.“ Und wieder: „Alles ist gut, alles. Für alle ist es gut, die da wissen, daß — alles gut ist . . . Das ist der ganze Gedanke, der ganze, und außer ihm gibt es überhaupt gar keinen.“ (D. 339/340.)

Diese Tatsache, daß alles „gut“ ist, wird deutlich im Durchbruch eines neuen Bewußtseins. Dieses neue Bewußtsein steht dort, wo die neue Endlichkeit selbst steht. Sein Inhalt, seine Aussagen können vom gegenwärtigen Sein her nicht erfaßt und gerechtfertigt werden, sondern erstehen mit dem neuen Dasein selbst, es ist nichts anderes, als dessen Selbstverständnis. In ihm begreift die verwandelte Endlichkeit sich selbst: Sie erblickt sich jenseits der Spannung, die sie früher gequält hat, jenseits von Gut und Schlimm.

Als Inhalt eines ekstatischen Zustandes endlich — der vom Gesprächspartner mit den Minuten vor dem epileptischen Anfall in Verbindung gebracht wird — drückt Kirilloff das Gemeinte so aus:

„Warten Sie, kommt es bei Ihnen auch vor, Stoff, daß Sie Minuten ewiger Harmonie haben? . . . Es gibt Sekunden, es sind im ganzen nur fünf oder sechs auf einmal, und plötzlich fühlen Sie die Gegenwart der ewigen Harmonie; einer vollkommen erreichten. Das ist nichts Irdisches; ich rede nicht davon, ob es himmlisch ist, sondern daß ein Mensch in irdischer Gestalt das nicht aushalten kann. Man muß sich physisch verändern oder sterben. Das ist ein klares, unbestreitbares Gefühl. Als ob man plötzlich die ganze Natur fühlt und sagt: »Ja, es ist richtig.« Gott hat, als er die Welt schuf, am Abend jeden Schöpfungstages gesagt: »Ja, es ist richtig, es ist gut.« Das . . . das ist nicht eine Ergriffenheit, sondern nur so — Freude. Man verzeiht auch nichts, denn es gibt nichts mehr, was zu verzeihen wäre. Es ist nicht, daß man liebt, oh — das hier ist höher als Liebe! Das Furchtbarste ist, daß es so schrecklich klar ist und eine solche Freude. Wenn es mehr als fünf Sekunden wäre, so würde die Seele es nicht aushalten und müßte vergehen. In diesen fünf Sekunden durchlebe ich das Leben und würde für sie mein ganzes Leben hingeben, denn sie sind das wert. Um zehn Sekunden zu ertragen, muß man sich physisch verändern.“ (D. 931/932.) Die Worte bringen mit großer Kraft und Sinnlichkeit den behaupteten Vorgang einer ontischen Transzension, eines Neu-Werdens zu Gefühl.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Vergleiche hierzu die Intention und das ganze innere Geschehen des „Zarathustra“, sobald dieser so genommen wird, wie Nietzsche ihn meint, als Mysterium und Werde-Lehre.

Die Tat, die Kirilloff sich auferlegt fühlt, ist eine religiöse. Durch sie soll Erlösung, Neugeburt geschehen. Es steht im Ungewissen, ob auch für ihn, oder nur für die Anderen; jedenfalls aber für die Anderen. „Ich werde beginnen und werde beenden, und werde das Tor öffnen. Und retten. Nur dieses allein wird alle Menschen retten und schon in der nächsten Generation physisch verändern.“ Später wird die erlösende Erkenntnis möglich sein, ohne sich zu töten: „Wenn du erkennst — so bist du Zar, und du brauchst dich nicht mehr selbst zu töten, sondern wirst in der allergrößten Herrlichkeit leben. Aber einer, der erste, der das erkennt, der muß sich unbedingt selbst töten, denn wer wird sonst beginnen und beweisen? Also töte ich mich selbst unfehlbar, um zu beginnen und zu beweisen. Ich bin erst noch gezwungenermaßen Gott, und bin unglücklich, denn ich bin verpflichtet, Eigenwillen zu bezeigen.“ (D. 976/977.)

Auch das steht im Ungewissen, ob Alle sich töten müssen, oder ob die erlösende Tat des Einen Alle in den neuen Bewußtseinszustand und jenseits von Gut und Schlimm hebt; ob alles Leben aufhören soll<sup>1)</sup>, oder eine neue Existenz beginnt. Alle Möglichkeiten können durch Äußerungen belegt werden.

<sup>1)</sup> Dahin würde die seltsame Bemerkung gehören, die Kirilloff macht, als Schatoff erzählt, seine Frau sei in den Wehen: „Sehr schade, daß ich nicht zu gebären verstehe. . . das heißt, nicht ich gebären, aber so zu machen, daß ich nicht zu gebären verstehe. Oder. . . nein, das verstehe ich schon nicht zu sagen. . .“ Das kann nichts anderes heißen als: Ich möchte die Menschen zur Einsicht führen, daß es keinen Sinn hat, weiter zu gebären, so daß sie darauf verzichten. So auch S. 932: „Ich denke, der Mensch muß aufhören zu gebären. Wozu Kinder, wozu Entwicklung, wenn das Ziel erreicht ist? Im Evangelium ist gesagt, daß man nach der Auferstehung nicht mehr gebären, sondern wie Engel Gottes sein wird. Ein Fingerzeig.“

Hier verschwimmt die Vorstellung, wird phantasmagorisch — falls nicht auch dieses Verschwimmen eine Ausdrucksform der wesenhaften Unbestimmtheit des Werdens darstellt; besser der Vorbestimmtheit, der in Bewegung befindlichen Potentialität.

Jedenfalls handelt es sich um eine religiöse Tat. Sie wird die Geschichte neu einteilen, so wie man sie bis jetzt eingeteilt hat „ante et post Christum natum“: „Wer Schmerz und Angst besiegt, der wird selbst Gott werden. Dann wird ein neues Leben sein, ein neuer Mensch, alles neu. . . Dann wird man die Weltgeschichte in zwei Teile teilen, vom Gorilla bis zur Vernichtung Gottes, und von der Vernichtung Gottes bis. . .“

„Bis zum Gorilla?“

. . . bis zur physischen Veränderung des Menschen.“

Wichtig ist, daß an dieser Stelle Kirilloffs Beziehung zu Christus deutlich wird. Wie er erklärt, alle würden erfahren, was er getan, beruft er sich:

„Das hat Er gesagt.“

Und er wies mit fieberhaftem Entzücken auf das Bild des Heilandes, vor dem das Lämpchen brannte. Pjotr Stepanowitsch wurde endgültig wütend.

„An den glauben Sie also immer noch? Haben Sie auch das Lämpchen angezündet. Tun Sie das vielleicht auch »auf alle Fälle?“

Der andere schwieg.

„Wissen Sie, meiner Meinung nach glauben Sie womöglich noch mehr als ein Pope.“

„An wen? An Ihn? Höre“, Kirilloff blieb stehen und sah mit starrem, verzücktem Blick vor sich hin.

„Höre eine große Idee: Es war auf der Erde ein Tag, und in der Mitte der Erde standen drei Kreuze. Einer am Kreuze glaubte so, daß er dem Anderen

sagte: »Wahrlich, ich sage dir, heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein.« Der Tag verging, beide starben, gingen hin und fanden weder Paradies noch Auferstehung. Die Worte bewahrheiteten sich nicht. Höre: Dieser Mensch war der Höchste auf der ganzen Welt, war das, wozu sie lebt. Der ganze Planet mit allem, was auf ihm ist, ist ohne diesen Menschen — nur ein Wahnsinn . . . Wenn die Gesetze der Natur auch Diesen nicht verschont haben, sogar ihr eigenes Wunder nicht verschont haben, und auch Ihn zwangen, mitten in Lüge zu leben und für Lüge zu sterben, so ist folglich der ganze Planet Lüge und beruht nur auf Lüge und dummem Spott. Folglich sind die Gesetze selbst des Planeten — Lüge und des Teufels Bühnenstück. Wozu dann leben, antworte, wenn du ein Mensch bist!«  
(D. 975/976.)

Eine tiefe Verbundenheit mit Christus ist da. „Das hat Er gesagt“ bildet ein entscheidendes Argument. Die „große Idee“ aber ist: Er, der Sinn dieser jetzigen Welt, hat sie nicht erlösen können, weil er innerhalb dieser Daseinsordnung blieb. Die Natur, die jetzige Physis, das jetzige Dasein, war stärker als er. Also muß ein Anderer kommen, und richtiger ansetzen, dadurch, daß er die Lüge aufdeckt und das jetzige Dasein selbst aus den Angeln hebt. Das wird Kirilloff sein.

Die Gedanken gleiten überall ins Irre. Nicht nur das, sie versinken ins Unwürdige.

Schon daß Kirilloff in den Netzen dieser Organisation hängt, wirft ein schlimmes Licht auf ihn; schon die Nähe dieses Pjotr Werchowenski. Es ist nicht nur furchtbar über alle Begriffe, sondern schmachvoll, wenn er unter der Regie dieses Unwesens in den Tod geht. Doch wäre das allein,

dostojewskijsch gesehen, noch kein Einwand. Die tiefsten Dinge leuchten ja bei diesem aus einem Hof von Fragwürdigkeit hervor. Aber selbst nach solcher Dialektik muß es etwas anderes sein, ob ein Fjodor Karamasoff und ein Lebedeff und ein Marmeladoff tiefe Dinge sagen — oder aber Kirilloff seine Tat einem Werchowenski verschreibt! In dieser soll sich ja doch die endgültige religiöse Katastrophe der Existenz, das Auslöschten des alten und die Konstituierung des neuen Daseinssinnes vollziehen. Zugleich bedeutet sie — es bedarf gar keiner analytischen Kunst, das zu sehen — tiefste erotische Hingabe. Es geht um Gott, und es geht um die innerste Selbst-Schenkung: Darum müßte sich verhüllend die Scham legen! So aber ist in dem Ganzen etwas entsetzlich Schamloses<sup>1)</sup>. Eine furchtbare Prostitution vollzieht sich, wenn jenes Schmerzlichst-Innerlichste solcher Gemeinheit verschrieben wird! Vielleicht würde Kirilloff selbst erwidern, das sei alles einerlei. Aber der Schmutz darf nicht einerlei sein!

Und nachher geht denn auch alles in groteskfurchtbarer Häßlichkeit unter.

Kirilloff fühlt den Augenblick gekommen. Pjotr Werchowenski will mit seiner Tat die eigenen schmutzigen Machinationen decken, und treibt. Jener soll, da es ihm ja nun einerlei sein kann, schriftlich erklären, er habe Schatoff getötet. Erst wehrt er sich, dann, „plötzlich ganz unerwartet, in entschiedener Verzückung“:

„Diktire, ich unterschreibe alles. Auch daß ich Schatoff getötet, unterschreibe ich. Diktire, solange es mir lachhaft ist! Ich fürchte die Gedanken

<sup>1)</sup> Wie denn überhaupt für unser Empfinden die dostojewskijschen Szenen oft die Scham verlieren. Aber auch das hängt wohl mit der labilen Personalstruktur seiner Gestalten zusammen.



der anmaßenden Sklaven nicht! Du wirst selbst sehen, daß alles Geheimnisvolle offenbar werden wird. Du aber wirst zerdrückt werden. Ich aber glaube! Ich glaube!

Pjotr Stepanowitsch schnellte empor, gab ihm im Nu das Tintenfaß und ein Blatt Papier und begann sofort zu diktieren, um den günstigen Augenblick nicht zu verpassen, zitternd für das Gelingen.

„Ich Alexei Kirilloff erkläre.“

„Wart! so will ich nicht! Erkläre, wem?“

Kirilloff bebte im Fieber. Diese Erklärung und irgendein besonderer plötzlicher Gedanke in bezug auf diese Erklärung hatten ihn, wie es schien, ganz und gar verschlungen, als ob sie ein Ausweg wäre, auf den sich, wenn auch nur auf einen Augenblick, sein müdgequälter Geist stürzte.

„Erkläre wem? Will wissen wem?“

„Ach niemandem, allen, dem ersten, der es liest! Wozu das bestimmen? Der ganzen Welt!“

„Der ganzen Welt? Bravo! Und daß keine Reue nötig ist! Ich will nicht bereuen. Und ich will auch nicht an die Obrigkeit!“

„Aber nein doch, das ist ja doch auch gar nicht nötig. Zum Teufel mit der Obrigkeit! Aber so schreiben Sie doch, wenn Sie ernstlich.“ schrie Pjotr Iwanowitsch in hysterischer Nervosität ihn an — und auf einmal bricht groteske Schauerlichkeit hervor:

„Wart! Ich will erst eine Fratze mit herausgestreckter Zunge malen.“

„Ach was, Unsinn! Teufel, das kann man auch ohne Malerei ausdrücken, einfach mit dem Ton.“

„Mit dem Ton? Das ist gut. Ja mit dem Ton, mit dem Ton! Diktier mir mit dem Ton!“

„Ich Alexei Kirilloff“, diktierte fest und befehlend Pjotr Stepanowitsch, über die Schulter Kirilloffs ge-

beugt und jeden Buchstaben, den dieser mit seiner zitternden Hand schrieb, mit den Augen verfolgend — ich Kirilloff erkläre, daß ich heute...“ (D. 978/979.)

Kirilloff schreibt alles zu Ende, dann aber sieht Werchowenski, daß jener noch nicht unterschrieben hat:

„Was starren Sie denn so, so unterschreiben Sie doch!“

„Ich will ausschimpfen.“ murmelte Kirilloff, nahm aber doch gehorsam die Feder und schrieb seinen Namen. „Ich will ausschimpfen.“

„Schreiben Sie meinerwegen: Vive la république, und damit dann genug.“

„Bravo!“ schrie, brüllte fast Kirilloff vor Entzücken auf. »Vive la république démocratique, sociale et universelle, ou la mort...« Nein, nein, nicht so. »Liberté, égalité, fraternité ou la mort!« Das ist noch besser, noch besser, und er schrieb es mit sichtlichem Hochgenuß unter seinen Namenszug.

„Genug jetzt, wirklich genug!“ wiederholte Pjotr Stepanowitsch.

„Wart, noch ein . . . Ich, weißt du, ich werde noch einmal auf französisch unterschreiben: »De Kirilloff, gentilhomme russe et citoyen du monde.« Hahaha-haha!“ lachte er auf. „Nein, nein, nein, wart, ich habe es noch besser gefunden, am allerbesten, heureka! — »gentilhomme séminariste russe et citoyen du monde civilisé!« Das ist am allerbesten . . . — — — und er sprang jäh auf, ergriff plötzlich mit einer schnellen Bewegung seinen Revolver, stürzte in das andere Zimmer und schlug die Türe fest hinter sich zu.“ (D. 980/981.)

Und nun ist alles still.

Dann aber folgt die entsetzliche Szene, wie Werchowenski die Tür zum Nebenzimmer faßt, horcht,

öffnet „da brüllte etwas auf und stürzte auf ihn zu. Hastig schlug er die Tür zu und stemmte sich mit aller Kraft gegen sie, aber schon war alles verstummt — und wieder Totenstille“. (982.) „Etwas hat aufgebrüllt“ . . . Dieses Neutrum!

Werchowenski steht und denkt, ob Kirilloff sich töten werde . . . „Die Schweinerei ist ja bloß, daß er an Gott noch mehr glaubt als ein Pope . . .“

Schließlich wagt er es, geht ins Zimmer und nun: „An der Wand, die dem Fenster gegenüberlag, stand links vor der Tür ein Schrank. An der linken Seite dieses Schrankes aber, in der Ecke zwischen der anderen Wand und dem Schrank, stand Kirilloff und stand furchtbar sonderbar — unbeweglich, stramm, die Hände militärisch an den Nähten, den Kopf erhoben und mit dem Rücken fest an die Wand gepreßt . . . Allem Anschein nach wollte er sich verstecken, aber das war wiederum nicht glaubhaft. Pjotr Stepanowitsch stand ein wenig schräg zu der Ecke und sah nur die hervortretenden Teile der Gestalt. Er konnte sich aber noch nicht entschließen, weiter nach links zu gehen, und das Rätsel zu lösen. Sein Herz schlug laut, und plötzlich erfaßte ihn eine rasende Wut. Er riß sich von der Stelle, schrie auf und stürzte trampelnd zu der furchtbaren Stelle.

Doch wie er unmittelbar vor ihm stand, blieb er wie angewurzelt stehen, noch mehr vom Entsetzen betäubt. Vor allem frappierte es ihn, daß die Gestalt sich trotz seines Schreies und wütenden Anlaufes nicht einmal bewegte, nicht einmal zuckte, auch nicht mit einem einzigen Gliede — ganz als ob sie versteint oder aus Wachs gewesen wäre. Die Blässe des Gesichtes war unnatürlich, die schwarzen Augen waren unbeweglich und sahen auf irgendeinen Punkt im leeren Raum. Pjotr Stepanowitsch führte das Licht von oben nach unten, und wieder

nach oben und sah aufmerksam dieses Gesicht an. Und plötzlich gewahrte er, daß Kirilloff, wenn er auch geradeaus in die Luft blickte, ihn doch seitlich sah und womöglich noch beobachtete. Da kam ihm der Gedanke, das Licht ‚diesem Schurken‘ an das Gesicht zu legen, es anzubrennen, um zu sehen, was er dann tun werde. Plötzlich aber erschien es ihm, daß Kirilloffs Kinn sich bewege und über die Lippen ein Spottlächeln flimmere — ganz als ob jener seinen Gedanken erraten hätte. Er erbebte, und außer sich vor Wut packte er Kirilloff an der Schulter.

Da geschah etwas dermaßen Unglaubliches, und geschah so schnell, daß Pjotr Stepanowitsch sich später in seiner Erinnerung selbst nicht mehr zurecht fand. Kaum hatte er Kirilloff berührt, als dieser plötzlich seinen Kopf fallen ließ und ihm mit dem Kopf das Licht aus der Hand schlug. Der Leuchter fiel mit lautem Gepolter zu Boden, und das Licht erlosch. In demselben Augenblick noch fühlte er einen furchtbaren Schmerz im kleinen Finger seiner linken Hand. Er schrie auf, und später wußte er nur noch, daß er, außer sich, Kirilloff, der seinen Finger nicht aus den Zähnen ließ, dreimal mit dem Revolver auf den Kopf geschlagen hatte. Doch es gelang ihm endlich, den Finger herauszureißen. Und stürzte fort, hinaus, so schnell er in der Dunkelheit nur konnte, aus dem Zimmer, aus der Wohnung. Ihm nach aber drangen die furchtbaren Schreie.

„Sofort, sofort, sofort, sofort!“ (D. 982—986.) Der Vorgang bedarf keines Kommentars: Wie im Grauen der äußersten Angst auf einmal eine andere Lebendigkeit hervortritt, aber wahrlich nicht die des neuen, erlösten Menschen, sondern die schaurige des Mechanismus, der Marionette: Ein Nußknacker steht da, und läßt den Kopf fallen, und beißt.

## 3. Die Endlichkeit und das Nichts

Man könnte die ganze soeben geschilderte Gedank- und Empfindungswelt als religiösen Wahn abtun. Aber wenn schon jede Krankheit einen Sinn hat, so gibt es Krankheitsgestalten, die einen Sinn offenbaren, welcher weit über das Individuum hinaus reicht. Worum es hier geht, wird aus der Parallele deutlich, die zwischen der Gestalt Kirilloffs und dem Vorstellungskreis von Nietzsches Zarathustra besteht.

Sie ist so tief und vollständig, geht so bis in letzte Intentionen, daß Dostojewskijs Schöpfung einen förmlichen Kommentar, eine gestaltmäßige Verdeutlichung der Philosophie, besser Heilsbotschaft des Zarathustra bildet. Der Grundgedanke, daß es nicht etwa „Gott“ nicht gebe, sondern daß er zum Erlöschen gebracht werden müsse, damit der Mensch leben könne; die Selbstbefreiung von Angst und Ressentiment durch den Willen zur bloßen Endlichkeit und Diesseitigkeit; der Kampf gegen den inneren Willen zur Qual; das Bewußtsein von der Potentialität des Menschen, und von der in ihm wartenden Möglichkeit zu einem neuen Wesen; die Definition dieses Wesens als eines physisch höheren, ontisch verwandelten, wobei der Mensch die Prärogativen Gottes an sich nehmen werde; der Gedanke, der Schritt müsse durch Grauen und Untergang gehen, und in eine Existenz von einer für uns jetzige furchtbaren Freiheit und Freude führen . . . das alles, hervorgehend aus dem Grundgefühl, die Stunde des Endlichen sei da, in einem ungeheuren, religiösen, zugleich aber durchaus innerweltlich-realen Sinne — diese Überzeugung ist beiden gemeinsam. Und beidemal handelt es sich nicht etwa

um zufällige Stimmungen und unkontrollierte Gefühle, sondern um eine klar anzugebende Existenzsituation, die sich in einer eindeutigen Haltung auswirkt, und in einem bestimmten Begriffsgefüge ausgedrückt werden kann.

Durch das neunzehnte Jahrhundert erstrecken sich die Schaffenszeiten dreier Männer, die äußerlich fast ohne Beziehung zu einander geblieben sind — nur einer von ihnen hat das Werk eines der beiden anderen gekannt, und auch das nur zum Teil — die aber eine letzte Gemeinsamkeit der Denk- und Erlebnisstruktur verraten: Es sind die drei großen „Romantiker“ Sören Aabye Kierkegaard, Fjodor Michailowitsch Dostojewskij, Friedrich Wilhelm Nietzsche. In ihnen zieht die Existenzsituation des neuzeitlichen Menschen — des Menschen also vom fünfzehnten Jahrhundert an — ihre letzten Folgerungen. Sie liquidieren die Neuzeit; zugleich dringen in ihnen bereits Elemente der folgenden Periode hervor, welche ihren Namen noch nicht hat.

Was aber jenes Voraufgehende zu Ende führt und das Neue einleitet, ist, daß die radikale Endlichkeit sich zur Geltung bringt.

Für das Mittelalter — wie bereits für die Antike vor ihr — war die Welt endlich. Aber gestalthaft-endlich, und diese Gestalt war vollkommen: die der Kugel. Die Welt war von Gott geschaffen, von ihm umfassen und durchwirkt. Alles in der Welt war endlich, hatte aber absoluten Akzent, denn es war ein Symbol Gottes; Vergegenwärtigung ewiger Sinnwirklichkeit in der Zeit. So hatte es am Ewigen Anteil, und war schon damit mehr als bloße Endlichkeit. Alles in dieser Welt war geordnet; ja „absolut“, nämlich symbolisch geordnet, durch Kugel-

gestalt, Mitte und Radius. Alles stand in Hierarchien, der Sphären, der Pyramide oder wie immer. Der Mensch aber war Inbegriff, Mitte, Spitze, Priester der Schöpfung zu Gott hin<sup>1)</sup>.

Mit der Neuzeit beginnt die Welt sich zu dehnen; sie wird ende-los. Damit geht für das unmittelbare Empfinden die Umgreifbarkeit verloren: also auch die Hut, das Bewußtsein, von Gott umfaßt zu werden, in ihm zu sein, wie in einem Meere der Güte und Macht. Verloren geht Mitte und Radius: also auch die Ordnung und der Ort. Die Dinge aber verlieren ihren Symbolcharakter, ihren ewigen Akzent.

Die Welt wird ende-los; zugleich aber werden die Dinge bloß endlich. Beides hängt zusammen, und führt zur nämlichen Endwirkung.

Das Bewußtsein der Ende-Losigkeit der Welt schafft die ersten psychologischen Bedingungen für ihre Ablösung von Gott. Für den unmittelbaren Eindruck wird er depotenziert. Für die unmittelbare Erfahrung verliert er der sich dehrenden Welt gegenüber an Wirklichkeitswert, an Wucht und Sinnkraft. Dafür beginnt diese schein-unendliche, schein-absolute Welt sich als selbst-genügend zu empfinden. Da aber dem am Gottesverhältnis gebildeten Gefühl ein Selbstgenügen zunächst nur für das „Absolute“ möglich scheint, schiebt sich ein Zwischenglied ein: Die „schlechte Unendlichkeit“ des ende-losen Immer-Weiter, verbunden mit der „schlechten Absolutheit“ des Mathematisch-Notwendigen in Logik und Wissenschaft. Darin findet das entstehende Autonomiebewußtsein des Welt-daseins Basis und Schutzhülle zugleich.

Gleichzeitig entwickelt sich aber ein besonderes, man

<sup>1)</sup> In reinster Gestalt, weil vom Blick eines bereits auf der Grenze Stehenden gesehen, tritt dieses Ordnungsbild bei Dante hervor.

möchte sagen, ein qualifiziertes Endlichkeitsempfinden: Das Empfinden, bloß-endlich zu sein. Infolge der Depotenziierung Gottes fühlt der Mensch seinen Sinn nicht mehr unmittelbar von Ihm herkommen. Ins Ende-lose preisgegeben, wie alle Dinge, fühlt er erschreckend — in Pascals Fragmenten kann man den Stoß miterleben — seine umdrohte Endlichkeit; erschreckend und zugleich gestachelt zur Gegenwehr: Der Mensch reckt sich. Er faßt in seiner Endlichkeit Stand.

Er beginnt, die Attribute Gottes an sich zu ziehen. Zuerst dadurch, daß er sich selbst „absolut“ setzt. Das Subjekt des neuzeitlichen Philosophierens entsteht im Grunde ja doch so, daß die abhängige Absolutheit des ideellen Geltens, welche in allem Sein und in jedem geistigen Akt liegt, mit der Seins-unabhängigkeit und Werthoheit Gottes gleichgesetzt, und das endliche Subjekt nach dem Maßstab des göttlichen gedacht wird. Damit ist die kategoriale Autonomie begründet. Zu ihr kommt dann die inhaltliche: Ein Gebiet nach dem anderen des menschlichen Daseins konstituiert sich als wert-autonom. Der neuzeitliche Kulturbegriff schafft die Synthesis, und übernimmt die Erbfolge des Reiches Gottes — vielleicht noch im Staate verdichtet.

Zugleich dringt das Bewußtsein der bloßen Endlichkeit durch. Erst wird diese als Preisgegebenheit erfahren, als Zufälligkeit und Fragwürdigkeit. Dann aber entdeckt der Mensch gerade darin, daß er nur endlich ist, eine neue Intensität und Kostbarkeit des Daseins, und eine neue ethische Basis: die neuzeitliche „Verantwortung“. So nimmt die Endlichkeit sich selbst auf sich. Sie stellt sich auf sich selbst. Unter dem Mantel jenes logischen, ethischen, kulturellen „Absolutismus“ ist sie herangewachsen. Das entscheidende Ereignis tritt ein, sobald die End-

lichkeit jenes Schutzes nicht mehr bedarf. Sobald sie sich nicht mehr durch jene — pseudomorphe — Absolutheit zu legitimieren braucht, sondern wagen darf, zu empfinden, zu erklären, zu vollziehen: Das Endliche als solches genügt! Es gibt kein Absolutes! Nun wird nicht mehr nur der lebendige Gott in ein bloßes „Absolutes“ übergeführt und so zu einer Abstraktheit gemacht; nicht mehr nur das Endliche ihm gegenüber zur Geltung gebracht; nicht mehr nur die Absolutheit vom Endlichen in Anspruch genommen, was alles nur Vorstufen waren, sondern es wird erklärt und vorher empfunden: Nur das Endliche ist. Was einst „Absolutheit“ genannt wurde, ist in Wahrheit eine Qualität des Endlichen selbst. Was früher „Gott“ hieß, ist eine Würde, eine Haltung, ein lebendiger Zustand, welche der Endlichkeit selbst zum Ziel gesetzt sind.

Der entscheidende Schritt dahin ist im Letzten der Entschluß zur radikalen und ausschließlichen Endlichkeit: der titanische Finitismus. Im Maße dieser Schritt vollzogen wird, wird die Endlichkeit selbst „göttlich“; genauer „profan-heilig“. Das Gemeinte steht „jenseits“ dessen, was die neuzeitliche Gegenüberstellung „Welt und Gott“ besagte.

Hier ist die Schwelle der kommenden Zeit. Daß dieser Vorgang offenbar wird, macht das Beunruhigende im Werke jener drei Männer aus.

Dem „absoluten Paradox“ Kierkegaards liegt die nämliche Existenzialerfahrung zugrunde, wie der Menschen- und Daseinslehre Nietzsches. Kierkegaard überwindet sie christlich — freilich ist's zuweilen, als treibe er Satan mit Beelzebub aus. Denn wodurch unterscheidet sich, wenn wir die christliche Gewilltheit wegnehmen, sein Begriff des „ganz verschiedenen Gottes“ inhaltlich noch von Nietzsches und Kirilloffs „Nichts“? Könnte ein anders

gewilltes Denken nicht Kierkegaards Erbe übernehmen und daraus eine Philosophie der verzweifelten Endlichkeit machen?

Die nämliche Grundsituation kehrt bei Nietzsche wieder, nur daß dieser Ja sagt, wo Kierkegaard Nein, und verneint, wo jener bejaht. Diese Ambivalenz offenbart die dialektische Einheit der Position.

Noch einmal die gleiche Existenzlage ist es, die in so manchen Gestalten Dostojewskijs deutlich wird, vor allem in den Dämonen. Ihre stärkste Offenbarung ist Kirilloff. In dessen pathologischer Überfühlbarkeit und Phantastik wird offenbar, was jene Situation Furchtbares enthält. Da ist eine starke Gotteserfahrung, aber nicht christlich erlöst, sondern naturhaft-unmittelbar und bannend. Zugleich ist die Existenzialerfahrung in jene Phase vorgerückt, wo die Endlichkeit ablösungsbereit scheint. So wird jene religiöse Unmittelbarkeit zur Qual. Sie müßte christlich aufgearbeitet werden: Die naturhafte Unmittelbarkeit ins Christlich-Personale; die schrittweise Unabhängigkeit des Endlichen in echte christliche Mündigkeit; das falsche Verhältnis von Endlichem und Ewigem in das Eigentlich-Christliche, wie es durch die Menschwerdung und das Geheimnis der Gnade gewiesen ist. Statt dessen wird das Christliche abgelehnt; die Endlichkeit geht in die Empörung; das naturhaft-religiöse Verhältnis vergiftet sich, und, um sich zu befreien, verbündet es sich mit dem Endlichkeitsaffekt: „Gott“ soll ausgelöscht, das Endliche als das Einzige erklärt werden, in der Erwartung, dann werde die Existenzialnot sich lösen, und die eigentliche, sinnerfullte Menschlichkeit erwachen. Was aber in Wahrheit durchbricht, ist die nackte Endlichkeit; jene, die nicht mehr Symbol ist, die keinen Ort mehr hat und die

sich nicht mehr von Gott umfaßt weiß. Erst um sie liegt das „nichtende“ Nichts.

Daß es sich aber bei diesem Gedanken nicht nur um Philosophie handelt, zeigen unter anderem die ärztlich-pädagogische Theorie und Praxis der Freud-schen Psychoanalyse, und vor allem, bereits zu einer geschichtlich-politischen Macht geworden, der Bolschewismus.

Welches Grauen der Angst wird hier erwachen — falls es nicht dem Menschen gelingt, sich durch eine, christlich gesehen noch weit furchtbarere, Empfindungslosigkeit zu schützen. Also der Mechanismen des Seins so weit Herr zu werden, daß er die Angst „wegoperieren“ kann; pädagogisch wie ärztlich, durch „Konditionierung“ des Einzelnen und der Art; auf biologischem, soziologischem, kulturpolitischem Wege; durch psychologische Maßnahmen, oder chirurgischen Eingriff. Dann wäre der ganz emanzipierte, in seiner Bloß-Endlichkeit ruhig gewordene Mensch da. Aber christlich gesehen würde keine Qual der sich ängstigenden Kreatur an das Grauen dieses Zustandes heranreichen.

Dieser Vorgang ist nicht einfachhin eins mit Schuld und Abfall. Was darin Schuld und Abfall ist, mißversteht und mißbraucht eine an sich noch vor der Entscheidung liegende, „indifferente“ geschichtliche Umlagerung der Seinsituation des Menschen. Schuld ist erst, daß das Urteil über diese neue Situation falsch, ja verblendet wird; daß Selbstsucht, Überhebung, Herrschsucht und Feigheit zugleich sich dieser geschichtlichen Umlagerungen, dieser Wert- und Forderungs-Verschiebungen bedienen, um sich damit zu rechtfertigen.

In Wahrheit werden durch diesen Vorgang der christlichen Verantwortung ungeheure Aufgaben gestellt; Aufgaben der Unterscheidung und Beurteilung, des Rettens, aber auch des Schaffens. Das wurde bereits angedeutet; näher darauf einzugehen, ist hier nicht der Ort.

4. Stawrogin

Es ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß die großen Romane Dostojewskijs verschiedene Grundgestalt haben. Zwei von ihnen sind, man möchte sagen, linear gebaut: Der „Rodion Raskolnikoff“, der den entscheidenden Abschnitt in der Entwicklung eines jungen Menschen schildert, und „die Brüder Karamasoff“, welche ein Stück aus der Geschichte einer Familie erzählen. Von Epik im eigentlichen Sinne wird man ja wohl nicht reden können. Dazu sind die Vorgänge zu innerlich und reflektiert; auch fehlt es zu sehr an einer fortschreitenden Entwicklung von Ereignis und Schicksal, an der Fülle bewegten Weltstoffes. Immerhin enthalten sie ein Geschehen mit Anfang und Fortgang, so daß für die Form dieser Romane das Bild einer Linie gebraucht werden kann, wenn auch einer sich oft verwickelnden und von vielen Nebensträngen umspinnenden. Anders der „Idiot“, die „Dämonen“ und der „Jüngling“. Für die Form des „Idioten“ ist das Bild eines Wirbels gebraucht worden, in dem alles zerbricht. In den Dämonen haben wir das Empfinden, eine ganze Provinz menschlichen Daseins falle einem Prozeß der Zerstörung anheim. Im Jüngling endlich braut eine Dunkelheit, knäult sich eine Verstrickung, die sich allmählich aufhellen und entwirren. Hier möchte man von flächigen, besser raumhaften Prozessen sprechen.

Diese Gestaltungsunterschiede weisen auf entsprechende Verschiedenheiten im inneren Bau der tragenden Personen hin. Auch darauf ist bereits aufmerksam gemacht worden. Wir haben da Menschen, die selbst handeln, aneinander geraten und kämpfen — und wieder solche, die den Mittelpunkt für das

Handeln Anderer bilden. Naturen der zweiten Art sind es, welche jene gewebehafte, flächige, raumförmige Gestalt des Geschehens bestimmen: Der Fürst Myschkin im Idioten; Stawrogin in den Dämonen; Werssiloff im Jüngling.

Diese Menschen handeln, streng genommen, selbst nicht, bestimmen vielmehr das Handeln der Anderen. Sie suchen Niemanden, ziehen aber an. Sie scheinen für sich nichts zu wollen; dennoch bewegen sie aufs stärkste die Übrigen, und deren Schicksal vollzieht sich an ihnen. Die Menschen werden auf sie aufmerksam, denken über sie nach, werben um sie, suchen sie zu erobern, werden von ihnen gerührt, erschüttert, zerstört — alles aber, ohne daß jene es im Grunde selbst wollten.

Innerhalb dieser typischen Ähnlichkeit besteht nun aber ein tiefer Unterschied zwischen der Weise, wie Fürst Myschkin bewegende Mitte ist und wie Stawrogin. Von jenem wird im folgenden Kapitel die Rede sein. An ihm wird eine höhere Wirklichkeit deutlich; das Verhältnis der Menschen zu ihm ist unmittelbar religiös bestimmt. Auch bei Stawrogin wirkt etwas Religiöses, aber von grundanderer Art. Zum Schluß des „Idioten“ ist der Wirbel in die Tiefe gegangen; an den Ufern liegen nur Trümmer. Dennoch hat sich Etwas von großer Sinnkraft vollzogen; eine Deutlichwerdung ist geschehen, und eine unaßliche, aber mächtige Hoffnung steht im Raum. Am Schluß der „Dämonen“ ist überall kalte, beschmutzte, hoffnungslose Zerstörung. Das Warum dafür aber suchen wir in der Person Stawrogins. Anders wieder im „Jüngling“. Werssiloff ist eine zweideutige Gestalt, schwankend zwischen Glauben und Skepsis, liberal und aristokratisch zugleich. Seine Personalität ist labil bis zur Spaltung. Zwei Men-

schen arbeiten in ihm, zwei Schicksalsbilder, aber auch eine gute Kraft ist da und gewinnt die Einheit. Auch will das Schicksal ihm wohl; um ihn sind Menschen, die ihm helfen: Sein Sohn, der „Jüngling“, und besonders seine Gefährtin: Sonjas stiller, sammelnder Kraft gelingt es, die auseinanderfallende Gestalt zu heilen. Sie ist die eigentliche Atmosphäre, in welcher Werssiloff gesundet. Das kann sie aber nur, weil in ihm selbst die Möglichkeiten liegen; und das äußere Schicksal bildet sich, weil das Innere es anzieht.

Wer ist nun der Mann, um den die Welt der „Dämonen“ wühlt? Wie ist er, daß jene Welt so sein kann, wie sie ist, und den Ausgang nehmen, den sie nimmt?

Es ist wirklich so, daß das Schicksal der Personen des Romans sich an ihm vollzieht.

Seine Mutter, die menschlich unerfüllte, ehrgeizige Warwara Petrowna Stawrogina, die mit Stepan Werschowski durch jenes sonderbare Freundschaftsverhältnis verbunden ist, lebt nur für ihren „Prinzen“. Sie versteht ihn nicht, fürchtet sich vor ihm, vergöttert ihn aber, und am Schluß steht sie mit leeren Händen da.

Ihre Pflgetochter Darja Pawlova Schatowa, Schwester Schatoffs, ebenfalls eine aus der Reihe der „Sonjen“, liebt Stawrogin. Sie hat ihm alles gegeben und hofft, ihn durch ihre Hingabe erlösen zu können. Sie ist aber schwächer als die Sonja im „Jüngling“; ist nichts als eine zarte, sich aufopfernde, und ein wenig unsichere „Krankenschwester“. Stawrogin hingegen ist von einer ganz anderen Mächtigkeit im Bösen als Werssiloff. So versagt sie und fällt irgendwohin.

Lisaweta Nicolajewna Tuschina ist eine jener lei-

denschaftlichen, stolzen, aber innerlich zerrissenen Frauengestalten; Schwester der Katarina Nicolajewna im „Jüngling“ und der Katarina Iwanowna in den „Karamasoffs“. Auch sie liebt Stawrogin, auf Leben und Tod; doch bei dem ehrlichen, gütigen und wankellos treuen Mawrikij Nicolajewitsch Drosdoff fühlt sie sich geborgen. Schließlich, halb verzweifelt, schenkt sie sich dem Manne, muß aber erfahren, daß seine Kälte unbezwingbar ist. Da zerbricht ihr alles, und jener Schmied, der sie angesichts der Feuersbrunst — angefacht, um die Leiche von Stawrogins ermordeter heimlicher Gattin Marja Lebädkina zu verbrennen — niederschlägt, selbst nicht wissend, was er tut, vollstreckt noch eine Güte des Schicksals an ihr.

Die arme halbirte Marja Lebädkina aber, in deren verkrüppeltem Körper die Seele einer romantischen Fürstin neben denen eines verschüchterten Kindes und einer Visionärin leben, die Stawrogin zum lichten Helden hinaufphantasiert hat, muß erfahren, daß er doch nur eine nichtige Größe ist. Sie ist betrogen von Anfang an, und es wird noch zu sagen sein, warum Stawrogin sie geheiratet hat.

Und noch eine zerstörte Frau ist da: Die Gattin Schatoffs, Marja Ignatjewna Schatowa. Stawrogin hat sie irgendwann einmal genommen, einfach so. Mit seinem Kind unter dem Herzen kehrt sie zurück. Rührend und traurig schön sind die Szenen, wie sie es zur Welt bringt; wie Schatoff, der verstiegene Schwärmer, an ihr den Weg in echte, liebeerfüllte Wirklichkeit findet, in der letzten Stunde, bevor er von dem Gesindel ermordet wird.

Dann die Männer: Von Kirilloff war bereits die Rede. Er hat einen entscheidenden Einfluß durch Stawrogin erfahren, liebt ihn. „Vergessen Sie nicht, was Sie für mich gewesen sind!“ sagt er. Die Saat



aber, die Stawrogin in ihn gelegt hat, trägt furchtbare Frucht.

Ebenso offenkundig ist die Zerstörung bei Schatoff — demselben, dem Stawrogin die Schwester Darja verführt und die Frau genommen hat. Ihn hat Stawrogin, der selbst keinen Glauben hat, nicht an Gott und auch nicht „an das russische Volk“, in jene Überspannung des Volksgedankens hineinexperimentiert, worin „Volk“ und „Gott“ zu einer dämonisch-heidnischen Einheit zusammengeschlossen werden. Sobald Schatoff ihn aber zur Rechenschaft zieht, lehnt er die Verantwortung ab und überläßt den Halbverstörten sich selbst.

Endlich das Gewühl der „Teufel“: Pjotr Werchowenski, Stepan's Sohn, enturzelt, skrupellos und von einem Zynismus der Gemeinheit, die in Dostojewski's Werk nicht leicht eine Parallele hat. Eine einzige Stelle ist in dem Menschen, die tiefer lebt: Der seltsame Glaube an ein phantastisches, mit den schamlosesten Mitteln zu verwirklichendes „Reich“ eines Messias-Kaisers, dessen noch unbekannter Zarewitsch Stawrogin sein soll . . . Neben ihm die Kleinen alle: Der Hauptmann Lebädkin, dem er Schmach auferlegt, und dessen Tod er verursacht; Fedjä, der Zuchthäusler, dem er den Auftrag zum Mord zuwirft; Liputin, Lämschin und wie sie noch heißen . . . Unter den Genannten allen steht Stawrogin mit einer geheimnisvollen Macht. Wer ist er?

Setzen wir an jener seltsamen Szene im fünften Kapitel an, überschrieben: „Die allwissende Schlange“. In dessen fünftem Abschnitt wird erzählt, wie Nicolai Wssewolodowitsch Stawrogin nach langer Abwesenheit zurückkommt. Im Hause seiner Mutter hat sich eine merkwürdige Gesellschaft versammelt: Lisaweta ist da, in tiefer Erregung. Dann Darja,

die aus der Schweiz kommt, wo sie mit ihm zusammen gewesen ist; das dort Vorsichgegangene, immer im Zwielflicht gehalten, steht hinter ihr. Endlich die dritte beteiligte Frau, Marja Lebädkina, die in einer halb irren, aber genau das Richtige treffenden Weise nach dem Gottesdienst zu Stawrogins Mutter gekommen ist, und sich als Stawrogins Frau zu erkennen gegeben hat . . . Eine Stimmung von einer so komplizierten Gespanntheit herrscht, wie sie wohl nur in Dostojewski's Welt möglich ist — man muß sich das Ganze einmal ins Europäische übersetzen! — da tritt Stawrogin ein.

„Genau so, wie vor vier Jahren, als ich ihn zum erstenmal sah, war ich auch jetzt wieder erstaunt über seine Erscheinung. Ich hatte ihn durchaus nicht vergessen; aber ich glaube, es gibt Gesichter, die jedesmal, wenn sie auftauchen, wieder etwas Neues mit sich bringen, etwas, was man bis dahin noch nicht an ihnen bemerkt hat. Äußerlich war er anscheinend ganz derselbe wie vor vier Jahren: Genau so elegant, genau so unnahbar, sein Eintreten genau so gemessen wie damals, ja fast war er sogar ebenso jung. Sein leichtes Lächeln war wieder so offiziell freundlich und selbstbewußt, und sein Blick unverändert streng, in sich hineindenkend, und doch gleichsam zerstreut. Kurz, es war mir, als hätte ich ihn gestern zuletzt gesehen. Nur eines machte mich stutzig: Man hatte ihn zwar immer schön gefunden, aber sein Gesicht glich tatsächlich manchmal einer Maske, wie einzelne gehässige Damen unserer Gesellschaft behaupteten. Jetzt aber — ich weiß nicht, weshalb — jetzt erschien er mir schon auf den ersten Blick von vollendeter, unbestreitbarer Schönheit, so daß man unter keinen Umständen noch hätte sagen können, sein Gesicht erinnere an eine Maske. Kam das vielleicht daher, daß er ein wenig bleicher

war als früher, und, wie mir schien, ein wenig abgenommen hatte? Oder leuchtete jetzt vielleicht ein neuer Gedanke in seinem Blick?“ (D. 255/256.)

Das weist auf eine Schilderung aus früheren Zeiten zurück, aus welcher zur Ergänzung einiges folgen soll: „... er konnte auch über aktuelle und sehr interessante Fragen sprechen und sogar, was das Wertvollste war, mit auffallender Besonnenheit. Erwähnt sei als Seltsamkeit: alle fanden hier, und fast vom ersten Tage an, daß er ein überaus vernünftiger Mensch sei. Er war nicht sehr gesprächig, formvollendet und ohne Gesuchtheit, erstaunlich bescheiden und dabei kühn und selbstbewußt, wie bei uns sonst niemand... Auch sein Gesicht überraschte mich. Das Haar war schon fast zu schwarz, die hellen Augen schon fast zu ruhig und klar, die Gesichtsfarbe schon fast zu zart und weiß, die Wangenröte ebenfalls ein wenig zu grell und zu rein, die Zähne wie Perlen, die Lippen wie Korallen — man sollte meinen, ein bildschöner Mann, und doch war diese Schönheit gleichsam auch abstoßend. Manche sagten, sein Gesicht erinnere an eine Maske. Doch übrigens, was wurde nicht alles gesagt. Unter anderem sprach man auch viel von seiner außergewöhnlichen Körperkraft.“ (D. 61.)

Nicolai tritt auf seine Mutter zu; da zwingt ihn diese mit der verdrehten Theatralik, die sie liebt, — sie ist die Karikatur einer Frau von Stael oder einer Fürstin von Gallitzin — stehen zu bleiben.

„Nicolai Wssewolodowitsch“, wiederholte sie mit fester Stimme, jede Silbe deutlich aussprechend, „ich bitte Sie, hier sofort zu sagen, ohne sich von der Stelle zu rühren, ob es wahr ist, daß diese unglückliche lahme Person — diese da, sehen Sie sie an!... Ob es wahr ist, daß das... Ihre rechtmäßige Frau ist!“

Der Gefragte zuckt nicht mit der Wimper; sieht unverwandt die Mutter an, endlich lächelt er „sein gleichsam nachsichtiges Lächeln“, tritt ohne eine Antwort auf die Mutter zu und küßt ihr ehrerbietig die Hände. Dann blickt er mit derselben Ruhe alle Anwesenden an, geht langsam auf Marja Lebadkina zu, welche „fast vergehend vor Schreck, sich erhob und die Hände wie ihn anflehend faltete. Aber ich entsinne mich auch, daß zu gleicher Zeit in ihren Augen ein Entzücken aufleuchtete, ein so sinnloses, so maßloses Entzücken, wie Menschen es kaum oder nur schwer zu ertragen vermögen“. Nicolai Stawrogin steht in ehrerbietiger Haltung vor ihr, und seine freundliche, klangvolle Stimme sagt mit „großer Zärtlichkeit... „Sie können nicht hier bleiben.“ Die Arme aber, „ungestüm, atemlos, halb flüsternd“, stammelt:

„Aber kann ich.. darf ich.. jetzt gleich.. vor Ihnen niederknien?“

„Nein, das dürfen Sie auf keinen Fall“, sagte er mit einem entzückenden Zulächeln, so daß sie plötzlich glücklich auflachte.

Und mit derselben melodischen Stimme, gut und lieb, als ob er einem kleinen Kinde zuredete, fügte er ernster hinzu:

„Vergessen Sie nicht, daß Sie ein Mädchen sind, und ich ihr ergebener Freund zwar, doch immerhin ein Ihnen fremder Mensch bin, weder Ihr Gatte, noch Vater, noch Bräutigam. Gestatten Sie mir, daß ich Ihnen den Arm reiche, und lassen Sie uns gehen. Ich werde Sie zum Wagen führen, und, wenn Sie es erlauben, auch nach Hause begleiten.“

Sie hörte ihn an und senkte wie sinnend den Kopf.

„Gehen wir“, sagte sie dann, seufzte und nahm seinen Arm.“

Er führt sie hinaus, dabei wird die ganze Armseligkeit ihres Zustandes deutlich, sie stolpert, fällt beinahe und „schämt sich schrecklich. Stumm, mit niedergeschlagenen Augen, tief hinkend wackelte sie neben ihm her, fast hängend an seinem Arm“. Er aber „stützte sie stark und führte sie, teilnehmend und helfend“. (D. 257—259)

Es folgt, zu abscheulich-symbolischer Wirkung sich mit dem Vorfall verknüpfend, die lange Erzählung Pjotr Stepanowitsch Werchowenskis mit seiner Interpretation des Geschehenen. Doch gehört auch das Bild dieses Menschen hierher. Er zählt siebenundzwanzig Jahre. Sein Schädel ist „von beiden Seiten gleichsam zusammengedrückt, und der Hinterkopf auffallend groß, so daß dann das Gesicht dadurch etwas Spitzes bekommt. Seine Stirne ist hoch und schmal, aber die eigentlichen Gesichtszüge sind klein: Ein kleines Näschen, scharfe Augen, dünne und lange Lippen. Dabei sieht er kränklich aus, aber das scheint nur so . . . Seine Aussprache ist ungewein deutlich, jedes Wort fällt wie ein glattes, rundes Körnchen aus einer großen Vorratskammer. Anfänglich gefällt das wohl, aber schon bald werden alle diese gleichsam schon fertigen Worte unangenehm und schließlich geradezu widerlich, und zwar gerade wegen dieser schon allzu deutlichen Aussprache, wegen dieses Perlengesickers ewiger bereiter Worte. Und man stellt sich unwillkürlich vor, seine Zunge müsse ganz besonders geformt, ungewöhnlich lang, dünn und rot sein, mit einer dünnen, sich ununterbrochen drehenden Spitze“<sup>1)</sup>. (D. 252/253.) Dieser Sohn von Stawrogins Erzieher

<sup>1)</sup> Siehe dazu das Tier aus dem Traum Hippolyts im „Idioten“. Ein eigenes Kapitel übrigens, die Bedeutung der Tiere und Tierphantasmen in Dostojewskijs Welt! Sie interpretieren und enthüllen die Menschen, auf welche sie bezogen sind.

also bringt das Ganze auf eine „Anekdote“ hinaus. Der junge Herr habe in Petersburg — wo er „ein Leben, ich kann mich nicht anders ausdrücken, aber es war ein spottsüchtiges Leben“ führte — die Geschwister Lebädkin getroffen, dem verkommenen Bruder mit Geld geholfen, sich für die Schwester begeistert und sie bald dahin gebracht, „daß sie ihn für ihren Bräutigam hielt, der sie nur infolge von allen möglichen romantischen Hindernissen vorläufig nicht »entführen« könnte . . . Die Geschichte endete damit, daß Nicolai Wssewodolowitsch, als er endlich abreisen mußte . . . ihr eine jährliche Pension, ich glaube ungefähr dreihundert Rubel, wenn nicht mehr, aussetzte. Mit einem Wort, es war höchstens der phantastische Streich eines Beschäftigungslosen, oder, wie Kirilloff sagte, es war eine Etude eines übersättigten Menschen, um zu erfahren, wie weit man eine arme Närrin bringen kann.“ (D. 265.)

Stawrogin kommt wieder. Lisa ist in der tiefsten Erregung; Darja weiß nicht wohin vor Unruhe, da geschieht folgendes:

„Schatoff, den alle in seiner Ecke vergessen hatten, und der, wie es schien, selbst nicht recht wußte, warum er dasaß und noch nicht fortgegangen war — erhob sich plötzlich von seinem Stuhl und ging mit nicht schnellen, doch festen Schritten durch das ganze Zimmer auf Nicolai Stawrogin zu, ihm gerade ins Gesicht sehend.

Stawrogin war der erste, der sofort bemerkte, daß Schatoff sich erhob, und er lächelte kaum — kaum merklich; doch als Schatoff unmittelbar vor ihm stand, hörte er auf, zu lächeln.

Jetzt erst, als Schatoff schweigend vor ihm stehen blieb und keinen Blick von ihm abwandte, bemerkten auch die anderen die beiden.

Alle verstummten — Pjotr Stepanowitsch ganz zuletzt. Lisa und die Mama blieben mitten im Zimmer stehen.

So vergingen ungefähr fünf Sekunden.

Der Ausdruck dreister Befremdung in Nicolai Stawrogins Gesicht verwandelte sich in Zorn, er runzelte die Brauen und — plötzlich . .

Und plötzlich holte Schatoff mit seinem langen schweren Arm weit aus und schlug ihn ins Gesicht.

Stawrogin wankte.

Schatoff hatte ganz eigentümlich geschlagen, nicht so, wie man sonst Ohrfeigen zu geben pflegt, nicht mit der flachen Hand, sondern mit der festen, geballten Faust — die aber war bei ihm groß, schwer, knochig, mit rötlichem Flaum und Sommersprossen bedeckt. Wenn der Schlag das Nasenbein getroffen hätte, so würde er es unfehlbar zerschlagen haben, doch er traf mehr die Wange, den linken Mundwinkel und den Oberkiefer, aus dem denn auch sofort Blut zu tropfen begann.

Ich glaube, wir schrien alle auf. Oder vielleicht war es auch nur Warwara Petrowna, die aufschrie. Ich weiß es nicht mehr, jedenfalls war es gleich darauf totenstill. Übrigens dauerte der ganze Zwischenfall nicht länger als zehn Sekunden.

Trotzdem geschah in diesen zehn Sekunden unendlich viel.

Nicolai Stawrogin gehörte zu den Naturen, die Angst überhaupt nicht kennen. Im Duell stand er, während sein Gegner auf ihn zielte, mit der größten Kaltblütigkeit da. Kam er zum Schuß, so zielte und tötete er mit einer Ruhe, die fast tierisch war. Wenn ihn jemand ins Gesicht geschlagen hätte, so würde er ihn gar nicht erst lange gefordert, sondern ihn einfach auf der Stelle totgeschlagen haben . . .

Und doch geschah in diesem Falle etwas ganz anderes — etwas Rätselhaftes.

Kaum stand Nicolai wieder fest und aufrecht, nachdem er unter der Wucht des Schlages schmäählich geschwankt hatte, kaum war der gemeine, gleichsam nasse Schlag verhallt, — da packte er auch schon Schatoff mit beiden Händen fest an den Schultern. Aber sofort, ja schon im selben Augenblick, riß er die Hände wieder zurück und kreuzte sie auf dem Rücken. Er schwieg. Er sah nur Schatoff an. Und sein Gesicht wurde fahl. Doch sonderbar: Sein Blick erlosch gleichsam. Aber schon nach zehn Sekunden blickten seine Augen wieder kalt und — ich bin überzeugt, daß ich mich nicht getäuscht habe — vollkommen ruhig: nur weiß war er noch, wie ein Hemd. Freilich weiß ich nicht, was in seinem Innern vorging, ich sah nur das Äußere . . .

Der erste von beiden, der die Augen niederschlug, war Schatoff, und wie man sah, weil er dazu gezwungen war. Darauf wandte er sich langsam um und verließ das Zimmer, doch nicht mehr in demselben festen Schritt, mit dem er vorhin auf Stawrogin zugeschritten war. Er ging leise und ganz besonders ungelenk hinaus, mit gehobenen Schultern, gleichsam bucklig und mit gesenktem Kopf, als dächte er schweren Gedanken nach. Ich glaube, er murmelte irgend etwas. Bis zur Tür ging er vorsichtig, ohne irgendwo anzustoßen oder etwas umzuwerfen, die Tür selbst aber öffnete er nur ein wenig, so daß er sich dann beinah seitwärts wie durch einen Spalt hindurchschob. Gerade dort an der Tür war sein Haarschopf, der steif auf dem Kopfwirbel abstand, ganz besonders bemerkbar.“ (D. 288—293.)

Soweit der Vorfall.

Was die Tatsachen angeht, so ist die arme Marja Lebädkina wirklich Stawrogins Frau. Wahr ist aber

auch, daß sie Mädchen ist. Wahr, daß die Heirat aus einem „Sodom“ heraus geschah, einem äußeren wie inneren. Schatoff aber weiß um Marja Lebädkina, und während die noch träumt, weiß er auch, was diese Heirat bedeutet. Seine verzweifelte Empörung entlädt sich in jener Szene. Der schwere Schlag soll aufsprengen, oder wenigstens zerschmettern; er wird aber von etwas aufgefangen, das noch stärker ist, und Schatoff drückt sich als Besiegter fort.

Tasten wir uns von hier aus weiter.

Nicolai ist ohne Vater aufgewachsen. „Von seiner Mutter wußte der Knabe, daß sie ihn sehr liebte; doch er selbst liebte sie wohl kaum. Sie sprach selten mit ihm, tat ihm selten einen Zwang an, aber ihr aufmerksam ihm folgender Blick wurde von ihm krankhaft intensiv gespürt.“ (D. 56/67.) Erziehung und Unterricht liegt in der nur allzu unzulänglichen Hand Stepan Werchowenskis, der zu dieser Zeit noch das volle Vertrauen von Frau Warwara hat. Die Erziehung ist sentimental, ja selbst das noch unecht, wie der ganze Mann, der sie ausübt.

Der Junge ist zuerst „schwächlich und blaß, seltsam still und nachdenklich“; nachher „zeichnet er sich durch ungewöhnliche Körperkraft aus“. Mit sechzehn Jahren kommt er in ein Lyzeum, darauf tritt er in ein Garde-Kavallerieregiment ein.

Die Mutter versieht ihn reichlich mit Geld. Er hat glänzende gesellschaftliche Erfolge. „Doch schon bald begannen seltsame Gerüchte ihr zu Ohren zu kommen: Es hieß, der junge Mann habe ganz plötzlich und geradezu sinnlos toll zu leben begonnen. Nicht, daß er spiele oder trinke, aber man sprach von einer wilden Zügellosigkeit, von Menschen, die er mit seinen Trabern überfahren hatte, von einer

grausamen Rücksichtslosigkeit gegen eine Dame der guten Gesellschaft, mit der er in Beziehungen gestanden und die er dann öffentlich beleidigt habe. Ja, in dieser Sache sei sogar etwas schon gar zu unverhüllt Schmutziges hervorgetreten. Und überhaupt sei er, wie man hinzufügte, ein herausfordernder Streitsucher, bändele an und beleidige dann einfach aus Lust am Beleidigen . . . Bald darauf traf die unheilvolle Nachricht ein, Prinz Heinz habe fast zu gleicher Zeit zwei Duelle gehabt, sei bei beiden der einzig Schuldige gewesen, habe den einen Gegner auf der Stelle niedergestreckt und den anderen zum Krüppel geschossen, und infolgedessen sei er vor Gericht gestellt. Es endete damit, daß er zum Gemeinen degradiert, seiner Rechte beraubt und strafweise in eines der Linien-Infanterieregimenter versetzt wurde, und das war noch als ein besonders gnädiges Urteil zu betrachten.“

Die Degradation dauert nicht lange; er zeichnet sich aus und wird „merkwürdig schnell“ wieder Offizier. Dann aber nimmt er plötzlich seinen Abschied und läßt nichts mehr von sich hören. Er geht nach Petersburg. „Nachforschungen ergaben, daß er in einer sonderbaren Gesellschaft lebte, sich dem Abschaum der Petersburger Gesellschaft angeschlossen hatte, irgendwelchen stiefellosen Beamten, verabschiedeten Militärs, die in angemessener Form um Almosen baten, Trunkenbolden, deren schmutzige Familien er besuchte, Tage und Nächte in dunklen Spelunken und in Gott weiß was für Winkelgassen zubrachte, heruntergekommen, verlumpt war, und daß ihm das offenbar gefalle.“ Endlich, auf das inständige Bitten der Mutter, kommt er zurück.

Auf die Gesellschaft der Stadt macht er großen Eindruck. Es bilden sich zwei Parteien. Von der „einen“ wurde er vergöttert, von der anderen gehaßt bis

zum Blutrachedurst. Den Verstand hatten freilich beide verloren“. Die Mutter ist stolz, zugleich unruhig über ihren Sohn. „Er lebte bei uns etwa ein halbes Jahr — träge, still, ziemlich verdrossen; er verkehrte in der Gesellschaft und erfüllte mit standhafter Aufmerksamkeit alle Vorschriften unserer Gouvernements-Stadt-Etikette. Mit dem Gouverneur war er väterlicherseits verwandt und verkehrte in seinem Hause, wie ein naher Verwandter. So gingen ein paar Monate, und plötzlich zeigte das Tier seine Krallen.“

Was sich in den letzten Sätzen ausspricht, wird an anderer Stelle noch einmal unterstrichen, und wir wollen die Unterstreichung ebenfalls anbringen: Die Mutter ist auf ihren Sohn sehr stolz, „dabei fürchtete sie ihn doch offensichtlich und schien vor ihm förmlich seine Sklavin zu sein. Man merkte ihr an, daß sie etwas Unbestimmtes, Geheimnisvolles fürchtete; etwas, daß auch sie selbst nicht zu nennen vermocht hätte, und oft betrachtete sie heimlich und unverwandt ihren Nicolas, als überlege sie und als suche sie etwas zu erraten . . . und siehe da: plötzlich — streckte das Tier seine Krallen aus.“ (D 5<sup>8</sup> bis 63.)

Es hat eine klar zu empfindende, aber schwer mit Worten auszusagende Bedeutung, wenn Gesichtsausdruck oder Gestalt eines Menschen so sind, daß wir, um sie wiederzugeben, zum Außermenschlichen greifen; wenn wir im Gebaren eines Menschen den Mechanismus, die Marionette — oder aber das Tier, und zwar ein bestimmtes, erblicken.

Im Menschen liegt ein Mechanismus, gebildet vom Gerüst seiner Knochen, von den Funktionen seiner Glieder; doch ist er ins lebendige Ganze eingebaut, und für sich und als solcher nicht zu bemerken.

Sobald er — in dem oben geschilderten Eindruck — besonders hervortritt, vollzieht sich eine Abspaltung: Etwas „Totes“ ist dann da, welches dennoch „lebt“. Der Bereich des Bloß-Mechanischen ist an sich außermenschlich. Er ist aber dem Menschen benachbart, und kann von diesem erfüllt werden. Ja er wird von ihm als Möglichkeit empfunden, freilich als zerstörende. Sobald nun in einer menschlichen Gebärde der Mechanismus als solcher hervortritt, wird jene Möglichkeit dringlich. Etwas Beunruhigendes geschieht dann: Totes zehrt von der menschlichen Lebendigkeit, und gewinnt ein Scheinleben. Es ist, als würde da „Geist“ unmittelbar an Materie gebunden, das Blut aber und das Herz fielen aus. Nicht „Leib“ ist da, sondern ein „Körper“, von irrealer Lebendigkeit, die graziös sein kann, oder wuchtig, im selben Augenblick aber ins Gespenstische, Dämonische, Grausige umzuschlagen vermag.

Entsprechendes geschieht, wenn der Tiereindruck hervortritt. Auch das Tier liegt im Menschen, mögen wir das nun entwicklungsgeschichtlich oder systematisch verstehen. Das Tier ist Leben aus Trieb und Instinkt, im urpersönlich-gattungsmäßigen Zusammenhang stehend. Der Mensch kann seine Existenz nicht mitvollziehen, empfindet sie aber ebenfalls als Nachbarbereich und Möglichkeit. Daß diese Möglichkeit dringlich werde, bedeutet wiederum Zerstörung, Bedrohung des personalen Daseins. Tritt das Tier im Menschen hervor, dann steht er in Gefahr, dem Trieb, den unter-personalen Mächten der Erde, der Gattung zu verfallen.

Ein Zerfall, eine dämonische Gefahr droht, wenn in der Gestalt des Menschen die mechanische oder tierische Form vorspringt. Und es mag noch als viel-sagende Glosse an den Rand geschrieben werden,

daß in der Form des Kopfes von Stawrogins Mutter etwas an ein Pferd erinnert . . . Heftig und unangenehm fühlt man die Bedeutung, und man denkt, auf welchen Unterströmen doch das menschliche Dasein läuft.

„Das Tier streckt die Krallen aus“, und haut zu — aber es ist ein Mensch! Die Beteiligten haben wohl Anlaß, zu erschrecken.

„Unvermutet erlaubte sich unser Prinz zwei, drei unmögliche Frechheiten gegen verschiedene Personen. Das Empörendste an ihnen war gerade ihre unerhörte Neuheit, ihre Unglaublichkeit . . . überdies weiß der Teufel, wozu eigentlich begangen, so vollständig ohne jeden Anlaß. Eines der ehrenwertesten Häupter unseres Klubs, Pjotr Pawlowitsch Gaganoff, ein bejahrter und sogar verdienstvoller Mann, hatte die unschuldige Angewohnheit, zur Bekräftigung jeder Behauptung heftig hinzuzufügen: ‚Nein, mich wird man nicht an der Nase führen!‘ Nun, das hatte ja weiter nichts auf sich. Aber als er eines Tages im Klub in der Hitze des Wortgefechtes, inmitten einer Schar ihn umstehender Klubherren (lauter angesehene Persönlichkeiten) wieder einmal diesen Nachsatz anhing, trat Nicolai Wssewolodowitsch, der am Gespräch ganz unbeteiligt und allein abseits gestanden hatte, plötzlich auf Pjotr Pawlowitsch zu, faßte ihn unerwartet, aber fest, mit zwei Fingern an der Nase und zog ihn ein paar Schritt weit im Saal hinter sich her. Einen Groll konnte er gegen Herrn Gaganoff nicht haben. Man hätte das für einen echten Schuljungenstreich halten können, natürlich für einen ganz unverzeihlichen; indes war Nicolai Wssewolodowitsch, wie man später erzählt, im Augenblick der Tat geradezu nachdenklich, ‚ganz als wäre er nicht völlig bei

Sinnen gewesen‘, aber das vergegenwärtigte man sich und erwog man erst später. In der ersten Empörung dachten alle nur an den zweiten Augenblick, als er alles bereits zweifellos richtig begriffen hatte, jedoch, statt verlegen zu werden, plötzlich boshaft und belustigt lächelte, ‚ohne die geringste Reue‘, wie es hieß. Es erhob sich ein schrecklicher Lärm; er wurde umringt; Nicolai Wssewolodowitsch wandte sich um, sah ringsum alle an, ohne jemandem zu antworten, und betrachtete interessiert die Gesichter der Durcheinanderschreienden. Schließlich war es, als werde er plötzlich wieder nachdenklich — wenigstens wurde später so erzählt —, er runzelte die Stirne, trat dann festen Schrittes auf den beleidigten Pjotr Pawlowitsch zu und sagte schnell, dabei sichtlich geärgert:

„Sie entschuldigen natürlich . . . Ich weiß wirklich nicht, weshalb mich plötzlich die Lust anwandelte . . . Es war eine Dummheit . . .“

Die Nachlässigkeit dieser Entschuldigung kam einer neuen Beleidigung gleich. Es erhob sich ein noch größeres Geschrei. Nicolai Wssewolodowitsch zuckte mit den Achseln und ging hinaus.“ (D. 63—65.)

Die Gesellschaft ist empört. Die Mutter „furchtbar betroffen. Später gestand sie einmal Stepan Trofimowitsch, sie habe das schon lange, schon das ganze halbe Jahr kommen fühlen, und sogar ‚gerade etwas in dieser Art‘, ein bedeutsames Bekenntnis von seiten einer leiblichen Mutter. ‚Es hat also angefangen‘, dachte sie erschauernd.“

Sie stellt ihren Sohn zur Rede, dann heißt es: „Nicolas, der stets sehr höflich und ehrerbietig gegen die Mutter war, hörte sie eine Weile, die Augenbrauen zusammengezogen, sehr ernst an; plötzlich stand er auf, ohne ein Wort zu antworten, küßte ihr die Hand und ging hinaus. Am Abend desselben

Tages aber kam es dann, wie absichtlich, gleich noch zu einem zweiten Skandal, der, wenn er auch längst nicht so schlimm war wie der erste, die Entrüstung in der Stadt doch noch sehr verstärkte.“ (D. 66/67.) Dabei handelt es sich um die Frau Liputins, die er ganz plötzlich in Gesellschaft küßt.

Das Böseste aber geschieht, wie Seine Exzellenz der Gouverneur, welcher der Familie wohl will, ihn wegen dieser Geschichten vornimmt.

„Iwan Ossipowitsch begann vorsichtig, holte weit aus, sprach fast flüsternd, verlor aber immer wieder den Faden. Nicolas schaute sehr unfreundlich drein, gar nicht wie ein Verwandter, war bleich, saß mit gesenktem Blick da, und hörte mit zusammengezogenen Brauen zu, wie wenn er einen heftigen Schmerz unterdrückte.

„Sie haben ein gutes Herz, Nicolas, ein edles Herz!“ sagte unter anderem der alte Herr, „Sie sind überaus gebildet, haben sich in den höchsten Kreisen bewegt, haben sich auch bei uns bisher musterhaft aufgeführt und dadurch das Herz Ihrer von uns allen verehrten Mutter beruhigt. . . Und nun beginnt das alles von neuem, und wieder in einem so rätselhaften und für uns alle gefährlichen Kolorit! . . . So sagen Sie doch, was in aller Welt treibt Sie zu solchen Ausschreitungen, die mit allen hergebrachten Formen und Sitten unvereinbar sind! Was bedeuten diese Anfälle, die ja wie im Fieberdelirium begangen sind?“

Nicolas hatte geärgert und ungeduldig zugehört. Plötzlich blitzte in seinem Blick gleichsam ein listiger und spöttischer Ausdruck auf. „Ich kann es Ihnen ja meinethalben sagen, was mich dazu trieb“, sagte er unwirsch, sah sich um und beugte sich zum Ohr Iwan Ossipowitschs. . . Und da geschah dann abermals etwas ganz Unmögliches und doch anderer-

seits in anderer Hinsicht nur zu Eindeutiges. Der alte Herr fühlte auf einmal, daß Nicolas, statt ihm ein interessantes Geheimnis zuzuflüstern, plötzlich den oberen Teil seines Ohres mit den Zähnen faßte und ziemlich fest zubiß.

„Nicolas, was . . . soll das!“ stöhnte er mechanisch mit einer ganz fremd klingenden Stimme. . .

[Die Umstehenden] wußten nicht, ob sie noch warten, oder schon zur Hilfe eilen sollten, wie verabredet war. Nicolas erriet das wohl und biß noch ein wenig schmerzhafter zu.

„Nicolas, Nicolas!“ stöhnte das Opfer wieder, „nun . . . genug. . . mit dem Scherz. . .!“ — Noch einen Augenblick, und der Arme wäre gestorben, doch der Unmensch hatte Erbarmen und ließ das Ohr los. Diese ganze Todesangst hatte eine volle Minute gedauert, und der Alte bekam eine Art Ohnmachtsanfall. Eine halbe Stunde später aber wurde Nicolas verhaftet und abgeführt, vorläufig nach der Hauptwache, wo man ihn in eine besondere Zelle einsperrte, mit einer besonderen Schildwache vor der Türe.“ (D. 70—72.)

Im Gefängnis bekommt er einen Tobsuchtsanfall und liegt monatelang krank. Nachher ist er ganz ruhig und entschuldigt sich überall.

Liputin freilich gibt ihm zu verstehen, er habe ihn nicht für gestört gehalten, im Gegenteil „für den gescheitesten und klügsten [Menschen], und ich stellte mich nur so, als glaubte ich, Sie wären nicht bei voller Vernunft.“ „Stawrogin aber widerspricht „verstimmt“: „Wie! glauben Sie denn wirklich, ich wäre fähig, bei vollem Verstande Menschen zu überfallen? Wozu denn das?“

Gewiß ist Stawrogin krank, doch diese Krankheit hat einen Sinn, und zwar einen bösen. Ein Mensch tut hier dem anderen Schmach an, ist dabei aber



ganz ruhig, wie unbeteiligt. Er steht daneben, und sieht zu, was passiert. Es ist die kalte Boshheit eines Experiments — einer „Etude“, sagt Kirilloff — die sehen will, wie der andere sich benimmt, wenn er beleidigt und entehrt wird.

Nun geht Stawrogin auf Reisen; sieht Europa, Ägypten, Palästina; nimmt an einer Expedition nach Island teil; hört auch einen Winter lang an einer deutschen Universität Kolleg. Seiner Mutter schreibt er nur ganz selten.

Dann kommt er wieder, in jenem Zeitpunkt, von dem die oben geschilderte Szene berichtet.

Stawrogin ist stark. Von seiner physischen Kraft wird oft gesprochen. Wir erleben sie in seinem Zusammenstoß mit dem Verbrecher Fedjä. Groß ist auch die Kraft seines Willens: Siehe die oben geschilderte Szene mit Schatoff, und dann wieder das Duell mit Gaganoff.

Und zwar intensive Kraft. Nicht nur einfach tüchtige Muskeln und fester Wille, sondern eine Stärke, in welcher Ruhe, Macht, ja ein Geheimnis ist. Das hieße also, Kraft der Leidenschaft . . . Aber kann man hier von Leidenschaft sprechen?

Stawrogin ist träge. Mehrmals kehrt das Wort wieder: „Schlaff, faul, vielleicht sogar gelangweilt“, heißt es, sei er gewesen. (D. 291.) Es gibt die Trägheit des Raubtieres, das aber losschnellt, wenn es gilt, und zu gewaltigen Anstrengungen fähig ist. Es gibt die Trägheit des Soldaten, der im Frieden herumliegt, um nachher im Kriege unermüdbar zu sein, oder die Jugendträgheit des künftigen Helden oder Genies. Stawrogins Trägheit ist anders. In seiner großen Auseinandersetzung wird Schatoff ihn einen „müßigen, herumlungernenden Herrensohn“

nennen. Der junge Werchowenski spricht von seinem Müßigung in Petersburg, aus dem viel Unheil entstanden sei. Es wird ihm nahegelegt, er solle mit seiner Hände Arbeit sein Brot verdienen; im Gespräch mit Tichon äußert er selbst diese Absicht, und der Erzbischof sieht darin eine Hoffnung.

Stawrogin fühlt also, daß die Wurzel seiner Trägheit im Innersten liegt: Wohl darin, daß er keinen Sinn sieht, irgend etwas zu tun. Es besteht kein Anlaß. Diese Trägheit ist der Müßiggang des Dandy, die Langeweile des Romantikers — aber ins Mächtige und Gefährliche gesteigert. Da der Zwang zum Tun fehlt, da er ein „Herrensohn“ ist, und nicht gerade Krieg oder sonst eine nötigende Situation eintritt, tut er auch nichts.

Das aber übt eine böse Wirkung auf jene Kraft. Sie wird gegenstandslos; sie bekommt keine Richtung. Sie gewinnt nicht ihren Sinn in der Tat. Sie durchwächst sich selbst, versinkt ins Dumpfe, erstarrt — die gelegentlichen Ausbrüche bedeuten Gereiztheit und Verzweiflung. Gegenstandslose, sich in sich selbst vergiftende, ohnmächtige Kraft ist hier.

Das gleiche offenbart sich in der furchtbaren inneren Kälte dieses Menschen.

Es ist intensive Kälte, mächtige. Es gibt ja auch kalte Leidenschaft, wie es den Brand des Eises gibt. Nie begegnen wir einer warmen Regung, nie einem inneren Erströmen, einem Aufglühen des Herzens. Was Lisaweta in den Tod treibt, ist jene Nacht, in der sie ihre ganze Glut gibt und erfahren muß, daß Stawrogin unbewegbar kalt bleibt, gleichgültig ins Tiefste hinein. Da versinkt ihr alles in Schmach und Grauen.

Er weiß um seine Kälte schrecklich genau. Er verzweifelt über seine Gleichgültigkeit. Aber er bringt sie nicht in Bewegung.

Die Menschen, die um ihn kreisen, vermuten geheimnisvolle Reichtümer in ihm. Sie empfinden seine Trägheit wie das Brüten des Drachens über verborgenen Schätzen; wie die Dumpfheit vor dem kommenden Ungeheuren.

Einmal dringt auch wirklich etwas dieser Art hervor. Nicht Wissen oder Bildung, sondern Tieferes: Eine unendliche Sehnsucht; ein Traum von Schönheit<sup>1)</sup>. Er selbst erzählt in der „Beichte“ davon. Da war „eine kleine Bucht im griechischen Archipel: blaue schmeichelnde Wellen, Inseln und Felsen, blühende Ufer, zauberische Fernsicht, liebliche untergehende Sonne — mit Worten läßt sich das nicht beschreiben. Hier dachte sich der Europäer seine Wiege, hier spielten die ersten Szenen der Mythologie, hier war sein irdisches Paradies . . . Hier lebten wunderschöne Menschen. Sie erwachten und entschliefen glücklich, unschuldig; ihre fröhlichen Lieder erklangen in den Hainen, der gewaltige Überschub gesunder Kräfte ging auf in Liebe und herzlicher Freude. Die Sonne übergieß mit ihren Strahlen die Inseln und das Meer, hatte Freude an ihren herrlichen Kindern. Ein wunderlicher Traum, ein schöner Irrtum! Ein Wahn, ein Traum, ungläubwürdiger als alle anderen, dem aber seit jeher die ganze Menschheit all ihre Kräfte hingegeben, für den sie alles geopfert, für den ihre Propheten sich töten, sich kreuzigen ließen, ohne den die Völker nicht leben wollten, ja nicht einmal sterben. Diese

<sup>1)</sup> Derselbe Traum kehrt wieder bei Werssiloff im „Jüngling“ und außerdem, breit entwickelt, im „Traum eines lächerlichen Menschen“.

Empfindung erlebte ich gleichsam im Traum. Was mir eigentlich träumte, weiß ich nicht, aber die Felsen, das Meer, die schrägen Strahlen der untergehenden Sonne, all das lebte in mir, als ich erwachte, die Augen aufschlug, welche zum erstenmal in meinem Leben naß waren von strömenden Tränen. Die Empfindung eines ungeahnten Glückes erfüllte mein Herz bis zum Schmerzgefühl.“ (D. 532/533.)

Eine große Sehnsucht nach Erlöstheit, nach Licht, Schönheit und Liebe bricht in diesem Traum durch — welcher Art auch im übrigen auch seine psychologischen Wurzeln sein mögen. Zum erstenmal weint Stawrogin, und solche Tränen . . . Gerade dieser Traum aber ist symbolhaft verbunden mit dem Bilde der winzigen roten Spinne auf dem Geraniumblatt und dem der kleinen Matrjoscha — jener Gestalt, die, zusammen mit Marja Lebädkina, vom Schlimmsten in Stawrogins Leben zeugt!

Immer stärker wird der Eindruck: das Innere dieses Mannes ist leer.

Er besitzt einen scharfsehenden Verstand, eine mächtige Körperkraft, einen ungeheuren Willen — aber sein Herz ist öde.

Das Leben scheint in ihm gefroren. Er kann nicht fühlen, nicht Freude und nicht Schmerz — nur deren kalte Abarten: die physische Lust und die Qual des verzweifelt klar gesehenen eigenen Zustandes. Er lebt nicht; im Eigentlichen nicht. Das Herz ist's ja doch, was „lebendig leben“ macht, nicht der Geist und nicht die Physis. Erst durch das Herz lebt der Geist menschlich, und lebt menschlich der Körper. Erst durch das Herz wird aus Geist „Seele“, und aus Körper „Leib“, und dann erst ist Menschenleben da, mit seiner Seligkeit und

seinem Schmerz, seinem Werk und seinem Kampf, armselig und groß zugleich. Stawrogin aber hat kein Herz; so ist sein Geist kalt und entleert, und sein Körper vergiftet sich in Trägheit und „tierischer“ Sinnlichkeit.

So kann er auch nicht zum anderen Menschen kommen, und keiner kommt wirklich zu ihm. Denn das Herz ist's, was Nähe schafft. Durch das Herz bin ich beim anderen, und ist jener bei mir. Nur das Herz kann einlassen, Heimat geben. Innigkeit ist Akt und Sphäre des Herzens. Stawrogin aber ist fern. Er kann nicht hin zum anderen. Immer bleibt er vor ihm, neben ihm, damit aber, wo es sich um Inne oder Nicht-Inne einfachhin handelt, weit weg. Ja weit weg auch von sich selbst. Auch sich selbst inne ist der Mensch im Herzen, nicht im Geiste. Im Geiste sich innewohnen, ist nicht Menschen-sache. Wenn aber das Herz nicht lebt, steht der Mensch neben sich.

Stawrogin besitzt sich selbst nicht, so wie er sich selbst nicht schenken kann und keine Hingabe empfangen.

Alle kreisen um ihn. Keiner kommt zu ihm. Wesenhafte Ferne ist zu ihm. Man kann nicht anlangen, nicht eintreten, nicht innewohnen bei ihm. Er ist nur außen. Er ist verschlossen; aber nichts ist da, was zu hüten wäre. Er ist unerreichbar. Er ist unschenkbar, kann niemanden begaben und niemandem gehören. Er kann nicht empfangen, keiner Gabe heimgebende Stätte bieten. Er kann nicht reich werden an dem, was allein reich macht, an sich selbst schenkender Liebe. Stawrogin ist arm wie Eis.

Dieser Mann fürchtet sich auch nicht.

Über die Furchtlosigkeit als Zeichen einer Exemption von dem, was sonst Menschen bindet und er-

schüttert, sprachen wir schon bei Aljoscha. Dieser fürchtet sich nicht, weil sein Eigentlichstes enthoben ist, in die Höhe. Stawrogin kann sich nicht fürchten, weil ihm im Innersten das Leben gefroren ist.

„Nicolai Stawrogin gehörte zu den Naturen, die Angst überhaupt nicht kennen. Im Duell stand er, während sein Gegner auf ihn zielte, mit der größten Kaltblütigkeit da. Kam er zum Schuß, so zielte und tötete er mit einer Ruhe, die fast tierisch war. Wenn ihn jemand ins Gesicht geschlagen hätte, so würde er ihn gar nicht erst lange gefordert, sondern ihn einfach auf der Stelle totgeschlagen haben.“ Unterstrichen durch den weiteren Satz: „Ja, ich glaube sogar, solche Wutausbrüche, die einen blenden und benommen machen, kannte er überhaupt nicht. Selbst bei dem unermesslichen Zorn, der sich seiner bisweilen bemächtigte, behielt er sich immer noch vollkommen in der Gewalt und war sich dessen immer bewußt, daß ein Totschlag, den er nicht im Duell beging, ihn zum sibirischen Sträfling machen würde.“ (D. 289/290.)

Stawrogin bildet nicht nur die Bewegungsmitte der Welt des Romanes, er ist auch irgendwie ein Inbegriff, welcher sich in den Gestalten der um ihn Kreisenden ausfaltet. Die verschiedenen Persönlichkeiten des Romans sind Auseinanderlegungen dessen, was in Stawrogin zusammengefaßt und einfach enthalten ist — oder aber sie stehen komplementär zu ihm: ein solcher Sohn ist die Antwort auf eine solche Mutter; ein solcher Zögling die Antwort auf einen solchen Erzieher. Vor allem sind es die drei aktiven Persönlichkeiten des Romans, die ihn interpretieren: Pjotr Werchowenski mit seiner Welt, Kirilloff und Schatoff.

All die gemeinschaftzersetzenden Energien im Innern Stawrogins, die Skepsis dem gesellschaftlichen Dasein gegenüber, der Trieb zum Umsturz, die Lust am gesellschaftlichen Experiment — das alles drängt in Werchowenski und seinen Leuten hervor. Wohl abgesunken in eine Armseligkeit der Gedanken und in eine Schufferei der Haltung, die jenem fremd scheinen; dennoch kann man nicht anders, als in ihrem zerstörenden Treiben eine Verdeutlichung dessen zu sehen, was in Stawrogin arbeitet. Schatoff hält ihm in seiner großen Abrechnung vor, er sei es gewesen, der die Gedanken vom Volksgott in den ehemaligen Sozialisten gelegt habe. Stawrogin ist auch tatsächlich ein Romantiker mit allem Verlangen nach der Unendlichkeit der Natur, nach den Wurzelgründen von Erde und Volk, nach der großen Einheit und der magischen Umschaffung des Daseins. Das alles lebt in ihm; in Schatoff aber tritt es ausdrücklich hervor. Nur daß diesem grimmiger Ernst damit ist, während der Meister seine Doktrinen ebensowenig ernst nimmt, wie irgend etwas sonst. Und wieder lebt in Stawrogin die romantisch-prometheische Empörung eines Kirilloff; die Bedrängnis des Unmittelbaren, Religiösen, und die Ablehnung, sie auf dem christlichen Wege zu bewältigen.

Das alles liegt in ihm, aber in eins. Jede einzelne jener Gestalten — ebenso wären noch Fedjä zu nennen und Liputin, und wie sie sonst heißen — akzentuiert das eine oder andere besondere Moment, und wird so zur deutlich umrissenen Individualität. Bei Stawrogin scheinen die verschiedenen Momente in einer Einheit zu liegen, die selbst kein besonderes Angesicht hat. Sie erzeugt Angesichter in den anderen. Während aber diese so in Bewegung kommen und Schicksal empfangen, bleibt er selbst in ge-

bundener, dumpfer Trägheit, schlimmstes Gegenbild der guten Einfachheit, welche aus ihrer schöpferischen Ruhe lebendige Bewegung, aus ihrer Einheit Fülle von Gestalten und Werten entläßt.

Eine gewisse Aktivität gewinnt dieses Verhältnis zu den Menschen in dem, was wir Stawrogins Experimentieren nennen wollen. Kirilloff: „Sie haben . . . sich absichtlich das letzte Geschöpf unter den Menschen ausgesucht . . . von dem sie von vornherein ganz genau wissen, daß es an seiner tragikomischen Liebe zu Ihnen zugrunde gehen muß — und plötzlich beginnen Sie, sie absichtlich zu betrügen, nur um zu sehen, was dabei wohl herauskommen wird.“ (D. 265/266.)

Stawrogin wird vom Leben nicht erfaßt. In einem trostlosen Sinne geht er immer frei aus. Er setzt sich nicht ein; er wird nicht gebunden. Er bildet Schicksal für andere; ihm selbst kommt von anderen keines. Wohl leidet er furchtbar darunter, aber die einzig mögliche Lösung sucht er nicht. Die Menschen verfallen ihm; ihn aber treibt eine dämonische Gewalt, Einfluß auszuüben, einen Gedanken einzusenken, eine Bewegung auszulösen. Nicht als Erkenntnisexperiment, um zu beobachten, wie dieser Mensch oder der Mensch überhaupt beschaffen sei; das Motiv ist nicht intellektuell, wie er ja selbst durchaus nicht wißbegierig im eigentlichen Sinne ist. Ihn drängt ein wirklicher Trieb: die Lust, ans Leben zu greifen, es zu beherrschen, zu quälen, zu zerstören. Er weiß, daß er Unrecht tut, doch es treibt ihn. Dieser Trieb selbst aber ist kalt, darum entsteht der Eindruck einer bloßen Neugierde.

So verhält er sich zu Marja Lebädkina; so zur kleinen Matrjoscha — in letzterem Falle ist noch an-

deres wirksam, wovon gleich die Rede sein soll. Ganz deutlich wird dieses Verhalten den drei Männern gegenüber, von denen bereits gesprochen worden ist. Er muß Werchowenski Anlaß gegeben haben, ihn als zugehörig zu betrachten. Alles legt nahe, daß er diesem die Technik der revolutionären Aktion suggeriert hat. Er ist es, der die psychologischen, taktischen, organisatorischen Gesichtspunkte ausgedacht hat, um zu sehen, wie es geht. .

Verhüllter ist das Verhängnis bei Kirilloff, aber Schatoff deutet es an: „Sie haben Lüge und Verleumdung in ihm bestätigt und seine Vernunft schließlich zum Wahnsinn gebracht. Gehen Sie, sehen Sie ihn sich an . . . Das ist jetzt Ihr Geschöpf.“ (D. 356/357.)

Offen auf der Hand liegt es bei Schatoff. Darum ja dessen furchtbare Erregung, weil Stawrogin es ist, der ihm seine Idee, worin der romantische Pan-slavismus die letzte Konsequenz zieht, eingegeben hat: „Aber das ist ja doch Ihr Ausspruch, von Anfang bis zum Ende Ihr Ausspruch — und nicht der meinige! Ihre eigenen Worte, und nicht nur die Folgerung aus unserem Gespräch. Und wie können Sie überhaupt sagen »unserem« Gespräch! Es war da ein Lehrer, der große mächtige Worte predigte, und es war da ein Schüler, der von den Toten auferstand und zuhörte. Ich war der Schüler, und der Lehrer waren Sie.“ Stawrogin aber denkt nicht daran, zu seinem Gedanken zu stehen. Von dem Brief, den Schatoff ihm in jener Zeit, da „die Saat blieb und aufschöß und wuchs“, aus Amerika geschrieben, hat er „nur drei Seiten gelesen, die beiden ersten und die letzte, und das andere überflogen“. Ja, wie Schatoff ihm alles vorhält, ist's, als ob er es vergessen habe. Es gehört gar nicht zu ihm.

Dennoch ist es nicht nur unbeteiligtes Experiment: „Ich habe auch damals nicht mit Ihnen gescherzt. Als ich Sie überzeugen wollte, bemühte ich mich vielleicht weit mehr um mich selbst, als um Sie“, antwortete Stawrogin rätselhaft.“ Er möchte gern glauben. Selbst kann er es nicht einfachhin; so suggeriert er die Gläubigkeit dem anderen, in der Hoffnung, auf dem Wege über diesen sich selbst zu überzeugen. Aber was wird da „Glaube“ genannt! Wahrheitsschwäche, die sich in gewalttätige Absolutistik überschlägt. Eine Bejahung, die schreit, da sie zu schwach ist, zu reden; hätte sie ihr Wort still zu sprechen, so würde ihr die Stimme versagen. Romantisch-verzweifelte Skepsis, die sich in jenem schlimmen Wort bloßlegt, das Schatoff ihm ins Gedächtnis zurückruft: „Wenn man mir mathematisch bewiese, daß die Wahrheit nicht in Christus ist, so würde ich es dennoch vorziehen, mit Christus zu bleiben, als mit der Wahrheit.“ (D. 355 bis 358.)

Unerträgliche Ohnmacht! . . . Aber stünde er wenigstens zu sich. Vollzöge er irgendeinmal die Entscheidung, und trüge dann das aufgenommene Joch. Aber auf das „rätselhafte“ Wort Stawrogins erwidert Schatoff: „Nicht gescherzt? In Amerika habe ich drei Monate auf Stroh gelegen neben einem . . . Unglücklichen, von dem ich erfuhr, daß Sie in derselben Zeit, als Sie in meine Seele Gott und die Heimat pflanzten, das Herz dieses selben, dieses Maniakens Kirilloff, vergifteten.“ (D. 356.)

Welch desperate Konsequenz aber hinter dem Experiment steht, zeigt die Frage Stawrogins, erst mit einem scheinbaren Witz formuliert, dann, wie Schatoff sich das verbittet, „mit anderen Worten“:

„Stawrogin sah ihn mit hartem Blick an. „Ich wollte nur wissen: Glauben Sie selbst an Gott, oder nicht?“

„Ich glaube an Rußland, ich glaube an seine Rechtgläubigkeit. . Ich glaube an den Leib Christi. . Ich glaube, daß die neue Wiederkunft in Rußland geschehen wird. . Ich glaube. .“ stammelte Schatoff wie in Verzückung.

„Aber an Gott? An Gott?“

„Ich. . ich werde glauben — an Gott.“

Kein einziger Muskel bewegte sich im Gesicht Stawrogins. Schatoff sah ihn glühend, mit Herausforderung an, ganz als hätte er ihn verbrennen wollen mit seinem Blick.

„Ich habe Ihnen doch nicht gesagt, daß ich überhaupt nicht glaube“, rief er schließlich. „Ich gebe doch nur zu verstehen, daß ich ein unglückliches, langweiliges Buch bin und vorläufig nichts weiter, vorläufig. . Aber was liegt an mir? Es liegt ja alles bei Ihnen! Ich bin nur ein unbegabter Mensch und kann nur mein Blut hingeben und weiter nichts, wie jeder unbegabte Mensch. So mag denn mein Blut auch fließen! Ich spreche jetzt von Ihnen. Ich habe zwei Jahre hier auf Sie gewartet. . Nur um Ihret willen tanze ich jetzt hier nackt vor Ihnen. Nur Sie. . Sie allein könntet die Fahne erheben!“

(D. 364/365.)

Stawrogin sieht, das Experiment ist nicht gelungen. Schatoff glaubt nicht. Fanatisch-ohnmächtige Ideologie — das ist alles. Bald freilich wird Schatoff wirklich glauben, wenn seine Frau zurückkommt, von Stawrogin weggeworfen, dessen Kind unter dem Herzen — dann, vor dem Wunder der Geburt, löst sich ihm das Herz. Dann ist auf einmal wirklicher Glaube da, eine Minute vor dem Ende.

Aggressiver, beunruhigender wird diese Haltung bei jenen seltsamen Provokationen, von denen bereits die Rede war. Wenn er den harmlosen Gagajoff ohne allem Anlaß an der Nase herumzieht, herausgefordert nur durch dessen oft wiederholte Redensart, oder wenn er die alte Exzellenz ins Ohr beißt, so ist das alles zunächst gewiß pathologisch; gleich danach bricht ja auch die Tobsucht aus. Es liegt aber auch ein Sinn darin. Liputin fühlt ihn, wenn er behauptet, Stawrogin sei durchaus bei Verstand gewesen. Und dieser empfindet seine „Ge-störtheit“ ja selbst als zweideutig. Das eine Mal rechnet er darauf, daß man ihn für verrückt hält; dann wieder sagt er zum Erzbischof Tichon, es schade ihm sehr, daß man ihn dafür ansehe, fühlt also, daß er hier ethisch standhalten müßte, während die pathologische Deutung ihn der Verantwortung entlastet und dem Impuls ausliefert. Hier wird das „Experiment“ soziologisch gefährlich. Das Tier im Menschen bricht durch, das durch die Ordnung gebändigt ist, das Asoziale, der Angriff gegen die Ordnung.

Wenn Stawrogin anwesend ist, fühlt man eine intensive Kraft — „eine grenzenlose Macht“, sagt Schatoff; jenes, das er anruft, wenn er sagt, Stawrogin allein könne die „Fahne erheben“; das Werchowenski meint, wenn er aus Stawrogin den heimlichen Zarewitsch macht, den Messias seiner wüsten Eschatologie. Zugleich aber ist etwas tief Unlebendiges in diesem Mann.

Er existiert, erfährt aber die Existenz nicht. Er denkt, „vollzieht“ aber den Gedanken nicht. Menschen kommen an ihn und er wirkt auf Menschen, aber er erlebt die Beziehung nicht. Das Leben begibt sich in ihm, aber er vermag

es sich nicht anzueignen. Stawrogin kann nicht leben.

So tief geht diese innere Leben-losigkeit, daß nicht einmal die Gefahr als Stimulans wirkt. Wo von dem Schläge die Rede ist, erzählt der Chronist von dem Dekabristen L—n, der die Gefahr gesucht habe, um sich an ihr zu berauschen, und fährt fort: „Doch seitdem sind viele Jahre vergangen, und die nervöse, zerquälte und gespaltene Natur der Menschen unserer Zeit läßt das Bedürfnis nach solchen unmittlbaren und ungeteilten Empfindungen, wie sie damals von manchem in ihrem Lebensdrang ruhelosen Männern der guten alten Zeit so sehr gesucht wurden, überhaupt nicht mehr aufkommen. Stawrogin hätte auf diesen L—n vielleicht hochmütig herabgesehen, hätte ihn einen Feigling genannt, der sich immer selbst ermutigen müsse, ein Hähnchen oder so ähnlich — nur würde er sich nie laut darüber geäußert haben. Auch er hätte im Duell den Gegner erschossen, wie er es ja auch tatsächlich getan hat, auch er hätte mit Bären gekämpft, und auch dem Räuber im Wald wäre er ebenso sicher und furchtlos entgegengetreten: nur hätte er alles das ohne das geringste Empfinden eines Genusses, sondern einfach aus unangenehmer Notwendigkeit getan — schlaff, faul, vielleicht sogar gelangweilt.“ (D. 291.)

So kommt er zum scheußlichsten Stimulans, das noch möglich ist: Er tut das Schändliche, wissend, daß es ein solches ist. Die Schmach zu fühlen, äußere und innere, erregt ihn, und zwar, wie kein Zweifel gelassen wird, bis zur physischen Lust.

Einmal, so erzählt er selbst in seiner „Beichte“, stiehlt er einem kleinen Beamten das ganze Monatsgehalt, um „sich von Wahnvorstellungen zu befreien, oder nur zum Spaß“. Er merkt, daß der

andere Verdacht auf ihn hat, liebt es aber, ihn immer wieder zu sehen und „mit ihm Blicke zu wechseln“. Dann „wird es langweilig“.

Im gleichen Zusammenhang berichtet er die ehrlose Geschichte mit der kleinen Matrjoscha: Wie er mit vollkommener, freilich von Erregung vibrierender Ruhe den Verdacht hervorruft, das Kind habe gestohlen, um zu sehen, daß es von seiner Mutter hart geschlagen wird; wie er es dann in einer schauerlich raffinierten Weise, ohne etwas Besonderes zu tun, nur durch Blick und Haltung und kleine Liebkosungen, in eine sein ganzes Wesen entzündende Erregung bringt; wie er das Kind das Gefühl der Hingabe durchleben läßt und nachher jenes, weggeworfen zu werden, so daß es sich in hilfloser Verzweiflung erhängt. Unerträglich ist es, zu lesen, wie das Mädchen als hilfloses Kind alles durchlebt, was ein Frauendasein an Entehrung enthalten kann, und wie nicht nur die Würde, sondern auch das Gefühl des Heiligen in ihm zerstört wird — „es habe Gott erschlagen“, wirft es sich ja vor.

Und endlich die Heirat mit der lahmen Marja Timofejewna Lebädkina, „welche in den Ecken herumkroch und damals noch nicht verrückt, sondern nur eine einfache Idiotin war“ und „heimlich sinnlos in ihn verliebt“.

Jedesmal wird ein hilfloses Wesen von ihm gequält; Sadismus also, um es beim Namen zu nennen. Das Eigentliche daran ist aber die ruchlose psychologische Raffiniertheit; jenes, was Dostojewskij in den „Memoiren aus einem Kellerloch“ das „Spinnenhafte“ nennt, nur daß es hier kümmerlich ist, während es dort ganz andere Dimensionen gewinnt. Dazu das scharfe Bewußtsein des Schändlichen; Stawrogin sagt selbst:

„Jede außergewöhnlich schimpfliche, maßlos erniedrigende, niederträchtige, und vor allem lächerliche Lage, in die ich während meines Lebens gekommen bin, hat außer einer maßlosen Wut ein unglaubliches Lustgefühl in mir ausgelöst. Das gleiche trat ein in den Momenten einer Schandtät oder einer Lebensgefahr.

Wenn ich gestohlen hätte, so wäre ich im Augenblick der Tat durch das Bewußtsein meiner Niedertracht wie berauscht worden. Nicht daß ich die Niedertracht geliebt hätte (hier war mein Urteil durchaus gesund), aber dieser Rauschzustand aus dem quälenden Bewußtsein der Gemeinheit heraus, der gefiel mir. Auch jedesmal im Duell, wenn ich auf den Schuß meines Gegners wartete, überwältigte mich dieses rasende, schimpfliche Gefühl, einmal sogar außerordentlich stark. Ich bekenne, daß ich häufig selbst Gelegenheit suchte, um diese Empfindung auszukosten, die alle anderen in mir an Stärke übertraf. Wenn ich eine Ohrfeige bekam (und ich habe zwei in meinem Leben bekommen), so überwältigte mich ungeachtet der furchtbaren Wut dieselbe Empfindung. Wenn man dann seinen Zorn beherrscht, so ist das Lustgefühl unsagbar. Ich sprach mit niemand darüber, auch nicht andeutungsweise und verheimlichte es als etwas Schimpfliches, Schändliches. Dagegen als ich einmal in einer Schenke in Petersburg verprügelt wurde — man schleifte mich an den Haaren — hatte ich dieses Gefühl nicht, hatte nur eine unglaubliche Wut, ich war nicht betrunken, und prügelte mich nur mit den anderen. Aber wenn mich im Ausland derselbe französische Vicomte, der mich ohrfeigte, und dem ich dafür die Kinnlade wegschoß, zu Boden geworfen und an den Haaren gezogen hätte, dann hätte ich diese rauschartige

Empfindung gehabt, hätte vielleicht nicht einmal Zorn gespürt. So schien es mir damals. Ich erzähle das alles, damit jeder erfahre, daß mich diese Empfindung niemals völlig beherrschte, daß ich dabei stets mein volles Bewußtsein behielt (ja dieses Bewußtsein war ja die Ursache von dem allen). Und wenn mich die Empfindung bis zur Unbesonnenheit, ja sozusagen bis zur Tollheit trieb, so ging es doch niemals bis zur Selbstvergessenheit. Sie entflammte in mir, gleichzeitig aber beherrschte ich sie so vollständig, daß ich sie in höchster Glut erhalten konnte. Ich bin überzeugt, daß ich mein ganzes Leben als Mönch hätte verbringen können, obwohl mir eine tierische Sinnlichkeit angeboren ist, welche ich immer wieder aufpeitschte. Wenn ich will, bin ich stets Herr meiner selbst. So sei es festgestellt, daß ich mich weder durch meine Umgebung, noch durch meine Krankheiten entschuldigen will und die Verantwortung meiner Verbrechen voll und ganz auf mich nehme.“ (D. 517 bis 519.)

Im Zusammenhang mit dem Kinde heißt es mehrmals, daß „sein Herz hämmerte“. Und mit Bezug auf Marja Lebädkina: „Der Gedanke an die Hochzeit eines Stawrogin mit einem solchen traurigen Geschöpf ließ meine Nerven vibrieren. Etwas Schauerlicheres war nicht auszudenken.“ Hier liegt die Erklärung für das, was nach dem Schlage Schatoffs in ihm vorgeht: Der Genuß der Schande; die Fähigkeit, jene rauschartige Empfindung in höchster Glut zu halten und sie zugleich vollkommen zu beherrschen; die „angeborene tierische Sinnlichkeit“, verbunden mit der Kraft vollkommener Enthaltung; der sinnlose, nur die Lust wollende Trieb, und die Macht, stets Herr seiner selbst zu bleiben. . . Der Chronist gibt die ethische Deutung, wenn er



sagt, das Böse in ihm war „kalt und ruhig, war, wenn ich mich so ausdrücken darf, vernünftig — und somit das Widerlichste, das Furchtbarste, was es überhaupt geben kann.“

Was gibt denn der Leidenschaft ihren Sinn? Was rechtfertigt es, daß der geistige, personale Menschen Trieb bejahe? Der natürliche Zweck, die gattungsmäßige und soziologische Funktion allein genügen nicht. Die lebendige Rechtfertigung kommt erst aus dem Herzen. Das Herz ist es, das im Menschen sinnvoll den Geist an den Stoff, die Person an den Trieb bindet. Nur das Herz vermag das, mit seiner Liebe. Fällt das aus, dann sinkt alles ins Niedrige und Zerstörende. Ist aber der Geist, um den es sich handelt, noch bewußt und raffiniert dazu; ist er gewalttätig und ohnmächtig zugleich — dann entsteht jene Schändlichkeit, von der hier die Rede ist. Schatoff:

„Ist es wahr, daß Sie versichert haben, Sie wüßten keinen Schönheitsunterschied zwischen irgendeinem wollüstigen, tierischen Streiche und gleichviel welcher Heldentat, und wäre es selbst das Opfer des Lebens für die Menschheit? Ist es wahr, daß Sie in beiden Polen die gleiche Schönheit fanden, den gleichen Genuß?“

„So zu antworten ist unmöglich . . . ich will nicht antworten“, murmelte Stawrogin, der jetzt sehr gut hätte aufstehen und fortgehen können, und doch nicht aufstand und nicht fortging.

„Ich weiß es auch nicht, warum das Böse häßlich und das Gute schön ist, aber ich weiß, warum die Empfindung dieses Unterschiedes erlischt und verlorengeht bei solchen Herrschaften wie Stawrogin und seinesgleichen“, ließ Schatoff, am ganzen Körper bebend, nicht davon ab. „Wissen Sie auch, warum Sie damals geheiratet haben, so schmachvoll,

schändlich und gemein? Gerade deshalb, weil hier die Schmach und die Gemeinheit schon an Genialität grenzte! Oh, Sie schlendern nicht bloß so am Rande, sie stürzen sich dreist mit dem Kopf voran in den Abgrund hinab. Aus Leidenschaft zur Qual haben Sie geheiratet, aus Leidenschaft zu Reue und Gewissensbissen, aus geistiger, sittlicher Wollust. Hier waren Ihre Nerven wund . . . Die Herausforderung an die gesunde Vernunft, die hierin lag, war schon gar zu verführerisch! Stawrogin! und eine häßliche, schwachsinnige Bettlerin, die dazu noch krüppelig ist! — Als Sie den Gouverneur ins Ohr bissen, empfanden Sie da nicht Wollust? Empfanden Sie sie? Müßiger, sich herumtreibender Herrensohn, empfanden Sie sie?“ (D. 366/367.)

Letzter Ausdruck all dieses Schlimmen ist es, wenn das Satanische als solches hervordrängt, wie es in den mehrfach im Roman angedeuteten krankhaft-visionären Zuständen Stawrogins der Fall ist:

„Und plötzlich erzählte er in ganz kurzen, unzusammenhängenden Worten, so daß manches kaum zu verstehen war, daß er, namentlich nachts, an irgendwelchen Halluzinationen leide, er sehe oder fühle neben sich ein böses Wesen, spöttisch und klug, verschiedenartig mit wechselnden Gesichtern, aber es ist doch ein und dasselbe, und ich werde wütend.“

Wild und verwirrt waren diese Bekenntnisse und schienen wirklich von einem Verrückten zu kommen, aber bei alledem sprach Stawrogin mit einer solch merkwürdigen, nie gesehenen Offenheit, mit einem derart an ihm ganz unwahrscheinlichen Freimut, daß der ganze frühere Mensch, plötzlich und wider Erwarten, wie verschwunden war. Er schämte sich durchaus nicht, seine Furcht zu verraten, mit

welcher er von seinen Erscheinungen sprach. Aber das alles währte nur Augenblicke, und verschwand ebenso rasch, wie es gekommen.

„Das ist natürlich alles Unsinn“, sagte er, sich fassend, rasch und ärgerlich. „Ich werde zu einem Arzt gehen müssen . . .“

„Leiden Sie schon lange daran?“

„Ungefähr seit einem Jahr, aber das ist ja alles Unsinn. Ich werde zum Arzt gehen. Das ist alles Blödsinn, furchtbarer Blödsinn. Ich bin es selbst in verschiedenen Gestalten und weiter nichts<sup>1)</sup>. Da ich eben diese . . . Redensart brauchte, werden Sie sicher denken, ich zweifelte noch immer und sei nicht überzeugt, daß ich es bin, und nicht in Wirklichkeit der Teufel.“

Tichon blickte ihn fragend an.

„Und . . . Sie sehen ihn wirklich?“ fragte er, das heißt, er hielt jeden Zweifel an der Unrichtigkeit und Krankhaftigkeit der Halluzination fern. „Sehen Sie wirklich irgendeine Gestalt?“

„Es ist merkwürdig, daß Sie das noch fragen, während ich Ihnen doch schon gesagt habe, daß ich das sehe.“ Mit jedem Wort wurde Stawrogin aufgeregter. „Natürlich, ich sehe ihn, sehe ihn, so wie ich hier eben sehe . . . aber zuweilen sehe ich ihn, und glaube nicht, daß ich ihn sehe, obwohl ich wirklich sehe . . . und zuweilen weiß ich nicht, was wirklich ist: ich oder er . . . Unsinn ist das alles. Können Sie sich denn gar nicht denken, daß es wirklich der Teufel ist?“ fügte er hinzu und wurde plötzlich spöttisch. „Das würde doch eher ihrem Berufe entsprechen.“

<sup>1)</sup> Das Phänomen der Spaltung der Persönlichkeit, steigerbar bis zur Doppelgängerschaft, ist – siehe die Gestalt des Goldjädin im „Doppelgänger“ – mit dem Satanserlebnis nicht identisch, verbindet sich aber hier damit, ebenso in den Erlebnissen Iwan Karamasoffs.

„Krankheit ist wahrscheinlicher, obwohl . . .“

„Obwohl was?“

„Zweifellos gibt es Teufel, aber die Vorstellung von ihnen kann eine sehr verschiedenartige sein.“

„Ach darum schlagen Sie eben die Augen nieder“, fiel Stawrogin mit aufreizendem Spott ein, „weil Sie sich für mich schämen, daß ich wohl an den Teufel glaube, aber unter dem Vorwand, nicht an ihn zu glauben, die hinterlistige Frage an Sie richte: Gibt es tatsächlich einen Teufel oder nicht?“

Tichon lächelte unbestimmt.

„Erfahren Sie denn, daß ich mich durchaus nicht schäme, und, um Sie für die Unhöflichkeit zu belohnen, sage ich Ihnen offen und in allem Ernst: Ich glaube an den Teufel, glaube an einen persönlichen, biblischen Teufel, nicht an eine Allegorie, das brauche ich mir von niemand beweisen zu lassen. Da haben Sie alles!“ „Und dann die Frage: „Kann man denn an den Teufel glauben, wenn man an Gott nicht glaubt?““ (D. 508–511.)

Doch soll auf dieses alles hier nicht weiter eingegangen werden, da es eine Vorstufe zu den Teufelvisionen Iwan Karamasoffs darstellt<sup>1)</sup>.

Bei der Analyse der Gestalt Kirilloffs war von dem Zusammenhang zwischen Endlichkeit, Nichts und Angst die Rede. Wir glaubten, das entscheidende Moment der neuzeitlichen Entwicklung darin sehen zu sollen, daß die Endlichkeit des Daseins losgelöst und als solche hervortrete. Die christliche Entscheidung aber gehe darum, ob die Endlichkeit neu als Aufgabe vor Gott begriffen werde oder nicht. Einst war das Endliche naiv und ohne weiteres auf Gott bezogen. Der Neuzeit, richtiger, dem, was nun auf

<sup>1)</sup> Siehe Kapitel V dieser Untersuchungen.

die „Neuzeit“ folgt, scheint die Entscheidung gestellt zu sein, das Endliche mündig und verantwortungsfäh in die Gottesbeziehung zu tragen — oder aber es loszureißen, für autark und autonom zu erklären. Dann wird es nackt. Um es herum „nichtet“ das Nichts. Das Dasein fällt und verfällt der Angst . .

Mir scheint, aus dem Existenzphänomen Stawrogins tritt etwas Ähnliches hervor. Nur ist die Endlichkeit hier nicht jene des lebendigen Seins, sondern des lebendigen Aktes: Der Lebensakt selbst wird als endlich erfahren. Und zwar nach innen hin, in seiner Intensität, in seiner Innigkeit. Die Endlichkeitsgrenze kommt hier in der Weise zur Geltung, wie das Leben lebendig ist; wie es seiner selbst inne wird, und wie es, im Vollzug seiner Akte, sich seine Gegenstände aneignet. In der Lebendigkeit des Lebens selbst wird hier die Grenze deutlich. Der Mensch sieht sich auf seine Lebensintensität allein angewiesen, und es wird ihm bewußt, daß sie sowohl transitiv, als Macht über die Wirklichkeit begrenzt ist, wie auch existentiell, als Einheit zwischen Akt und Subjekt, Akt und Aktinhalt, Subjekt und Gegenstand, als Subjektverwirklichung und Gegenstands-aneignung, als Selbersein und Wirklich-Haben. Dort fühlte er sich mit dem Sein über dem Nichts hängen — hier mit der Kraft über der Ohnmacht, mit dem Handeln über der Sinnlosigkeit, mit dem Tun über der Langeweile, mit dem Leben über dem Tod . . Auch hier ist ein Nichts. Es sitzt aber im Inneren des Lebens selber. Und auch dieses Nichts „nichtet“. Von innen her steigt, wie Pascal sagt, die Langeweile auf, der Überdruß, der Ekel, die Dürre, die Sinnlosigkeit, das Gift. Nicht aus dem umgebenden, sondern aus dem innewohnenden Nichts dringt die Angst hoch.

Hier wird auch das Phänomen der Leere deutlich. Ich weiß nicht, hat es diese Leere immer gegeben, bzw. ist sie eine einfache Verfallserscheinung, Anzeichen absinkender Kultur — oder ist sie nur der Neuzeit eigen? Jedenfalls wird sie von dieser in einer besonderen Weise empfunden.

In Stawrogin tritt sie erschreckend hervor. Das Dasein dieses Menschen ist leer. Nicht weil er nichts besäße, oder weil sich in seinem Leben nichts zutrüge; die Leere steht in seinem Lebensvollzuge selbst. In seinem Herzen gähnt sie.

Liegen in einer solchen Verfassung Möglichkeiten des Guten? Die Frage soll nicht pedantisch sein, sondern zur Erschließung dieser Existenz beitragen. Kann ein solcher Mensch ins Positive gelangen — was gleichbedeutend ist mit der Frage, ob seine Struktur einen positiven Sinn, einen Auftrag für das Ganze des Menschendaseins habe?

Vor allem werden wir auf eines aufmerksam: Stawrogin scheint nicht zu lügen. Wie Schatoff ihn zur Rede stellt, weicht er nicht aus, sondern gesteht offen — freilich spricht er von sich selbst „nachdenklich“, ohne Beteiligung; nicht vollziehend, sondern betrachtend und so sich innerlich aus seiner Aussage herausstellend. In der „Beichte“ redet er mit einem geradezu gewaltsamen Willen, zu bekennen — freilich ist gerade die Gewalttätigkeit verdächtig, und außerdem muß gefragt werden, wie weit in diesem Bekennen die oben aufgezeigten Tendenzen wirksam sind.

Trotzdem entsteht um Stawrogin her überall Betrug. In den Phantasien der armen Marja Lebedkina wird das Betrogensein besonders deutlich, aber betrogen sind alle. Er ist insofern daran schuld, als er es geschehen läßt, wohl auch durch Schweigen

oder Unterstreichung mitwirkt. Darüber hinaus ist er ein Trügler von Natur. Er bleibt ja doch immer innerlich unbeteiligt; da er aber eine solche Macht der Suggestion und so differenzierte psychologische Fühlbarkeit besitzt, wird der Andere immer wieder zum Ernstnehmen und Ernstmachen veranlaßt, erfährt Schicksal und setzt das gleiche bei Stawrogin voraus. Der aber bleibt zuinnerst abgelöst und fern. So entsteht Trug aus jeder Begegnung. Stawrogin ist „Schauspieler“ von Wesen — aber könnte er nicht einwenden, warum ihm verboten sein solle, zu leben wie er sei? Könnte er nicht fragen, was er denn Schuld habe, wenn die Menschen ihn für anders nähmen, als er sei? Und noch, ob nicht immer ein verborgener Wille zum Betrogensein, eine innere Brüchigkeit und Zerstörungssehnsucht des Anderen wirksam werde, wenn der in den Trug gerate?

Stawrogin verlangt ja aus all der Wirrnis heraus. Wenn zu Beginn, beim Bericht über die verhängnisvolle Erziehung des Knaben durch den sentimental Stepan Werchowenski, gesagt wird, er sei voll idealer Gesinnungen gewesen, so ist daran auf jeden Fall Echtes. Seine Gespräche mit Schatoff oder Kirilloff kommen nicht nur aus dem Wunsch, zu zerstören oder sich die Zeit zu vertreiben, sondern weil es in ihm nach Licht sucht. Was ihn an die zarte und liebliche Dascha Schatowa bindet, ist die Sehnsucht, etwas möge ihm heraushelfen. (Vielleicht muß in diesem Zusammenhang auch an sein merkwürdiges Verhältnis zur Apokalypse erinnert werden.)

Wie er zu Tichon kommt, wehrt er sich wohl gegen die „Psychologie“, das Analysiert- und Durchschautwerden; er spottet, und ist jeden Augenblick

bereit, in Zynismus überzugehen. Dennoch sucht er den Menschen, der stärker ist als er; der „Berge versetzen kann“ — das ist ja doch, bei allem Zynismus, der verborgene Sinn der Frage, ob Tichon das könne —; der Glaubensmacht genug hat, über die drohende Verlorenheit Herr zu werden und ihm herauszuhelfen aus sich selbst.

Freilich scheint dieses Verlangen tief von Auflehnung durchwirkt:

„Glauben Sie an Gott?“ fuhr Stawrogin auf.

„Ja, ich glaube an Gott!“

„Es steht doch geschrieben: glaube, und dein Glaube wird Berge versetzen. . . Entschuldigen Sie übrigens diesen Unsinn, aber ich bin doch begierig zu erfahren: Können Sie Berge versetzen, oder nicht? . . .“ (D. 510.)

Dann, ganz plötzlich: „Genug!“ unterbrach ihn Stawrogin. „Wissen Sie, ich liebe Sie sehr.“

„Und ich Sie“, gab Tichon halblaut zur Antwort.

Stawrogin schwieg und verfiel plötzlich wieder in die frühere Nachdenklichkeit. Das kam wie anfallsweise und schon zum dritten Male. Ja, das „ich liebe Sie“ sagte er zu Tichon, wenn nicht im Anfall, so doch unerwartet für ihn selbst.“

Es beängstigt, wenn man liest, wie er sich dem Manne entgegenträgt. Dem Erzbischof selbst wird angst:

„Ärgern Sie sich nicht“, flüsterte Tichon und berührte ihn beinahe wie furchtsam mit dem Finger am Ellenbogen.

Stawrogin fuhr zusammen und runzelte böse die Brauen.

„Woher wußten Sie, daß ich mich ärgerte?“ fragte er rasch.“ (D. 512.)

Eine marternde Reue zehrt an diesem Menschen. Sie sammelt sich um die Gestalt der kleinen

Matrjoscha. Immer wieder erscheint vor ihm das Bild des Kindes in seiner letzten Not:

„Es bereitete mir ein aufrichtiges Vergnügen, nicht mit Matrjoscha zu sprechen, sie zu quälen, ich weiß nicht, warum. Ich wartete eine ganze Stunde, dann sprang sie selbst plötzlich hinter dem Schirm hervor. Ich hörte, wie ihre Füße den Boden berührten, als sie aus dem Bett sprang, dann ziemlich rasche Schritte, und sie stand auf der Schwelle zu meinem Zimmer. Sie stand und blickte schweigend. Ich war so gemein, daß mein Herz vor Freude zitterte, weil ich standhaft geblieben war und gewartet hatte, bis sie zuerst herauskam. Seitdem ich sie damals zuletzt in der Nähe gesehen hatte, war sie wirklich furchtbar zusammengefallen. Das Gesicht war welk, und der Kopf glühte wohl. Die Augen wurden groß und sahen starr auf mich, in stumpfer Neugier, wie es mir zuerst schien.

Ich saß, sah und rührte mich nicht. Und plötzlich erwachte wieder der Haß in mir. Ich bemerkte aber schnell, daß sie sich durchaus nicht vor mir ängstigte, daß sie eher im Delirium war. Aber auch das war nicht der Fall. Plötzlich schüttelte sie den Kopf, wie man es sehr naiven und primitiven Menschen gegenüber zum Zeichen des Vorwurfs tut, und plötzlich erhob sie ihre kleine Faust gegen mich und drohte mir von dort aus. Im ersten Moment erschien mir diese Bewegung spaßig, dann aber konnte ich sie nicht länger ertragen. In ihrem Gesicht stand eine für ein Kind undenkbare Verzweiflung. So stand sie da, schüttelte drohend ihr Fäustchen und schüttelte vorwurfsvoll den Kopf. Ich stand auf und ging angstvoll auf sie zu, sprach vorsichtig auf sie ein, leise und freundlich, sah aber bald, daß sie mich nicht begriff.“  
(D. 525/526.)

Das Kind geht aus dem Zimmer, steigt auf den Dachboden; er aber, wissend, was vor sich geht, wartet so lange, bis „es“ geschehen ist, während sein „Herz zum Zerspringen klopfte“; dann geht er und sieht, daß das Kind sich erhängt hat.

Das Bild kommt immer wieder. „Ich sah sie vor mir (Oh, nicht im Wachen! Wenn es nur eine wirkliche Vision gewesen wäre!), ich sah Matrjoscha, eingefallen und mit fiebrigen Augen, genau so wie damals vor mir auf der Schwelle, und sie schüttelte den Kopf, erhob ihre winzige Faust gegen mich. Niemals noch hatte ich eine solche Qual verspürt. Die klägliche Verzweiflung des hilflosen, unentwickelten Geschöpfes, welches mir drohte (womit? O Gott, was konnte es mir denn tun!), aber, natürlich, allein sich selbst beschuldigte. Ich saß bis in die Nacht hinein, unbeweglich, und vergaß die Zeit. Sind das Gewissensbisse oder Reue, ich weiß es nicht, und kann es auch jetzt nicht sagen. Aber mir ist nur diese eine Gestalt unerträglich, nämlich sie auf der Schwelle mit erhobenem, mit drohendem Fäustchen, nur ihr damaliges Aussehen, nur dieser einzige damalige Augenblick, nur dieses Kopfschütteln. Gerade das kann ich nicht ertragen, weil es mir beinahe tagtäglich erscheint. Es erscheint nicht von selbst, ich selbst rufe es und kann es nicht lassen, obwohl ich mit ihm nicht leben kann. Oh, wenn ich sie nur einmal im Wachen sähe, wenn auch nur als Halluzination!

Warum weckt nicht eine einzige andere Erinnerung Ähnliches in mir, und es gab doch in meinem Leben Dinge, die von den Menschen vielleicht noch härter verurteilt wurden? Ist es nur der Haß, aber auch der hervorgerufen durch meine jetzige Lage? Früher

<sup>1)</sup> Dann könnte er sie objektivieren; sich mit ihr auseinandersetzen.

könnte ich doch kaltblütig vergessen und abschüteln.

Ich zog beinahe dieses ganze Jahr umher und versuchte zu arbeiten. Ich weiß, ich könnte Matroscha fernhalten, wenn ich nur wollte. Aber das ist es eben, daß ich es nie gewollt habe, selbst nicht will und nicht wollen werde. So wird es bleiben bis zu meinem Wahnsinn.“ (D. 533/534.)

Ist das Reue? Oder ist es Selbstzerstörung? Oder aber der Wille, die erregende Schmach wachzuhalten?

Er kommt zu Tichon, um ihm von der Buße zu sagen, die er auf sich nehmen will: Die „Beichte“ überall zu veröffentlichen. Aber Tichon glaubt nicht:

„Dieser Gedanke ist gewaltig — tiefer könnte auch ein Christ nicht fühlen. Weiter, über ein solches erstaunliches Wagnis kann die Reue nicht gehen, wenn nur . . .“

„Wenn was?“

„Wenn es nur eine wirkliche Reue wäre; ein wirklich christlicher Gedanke.“

„Ich bin aufrichtig gewesen.“

„Sie wollen sich nur schlechter machen, schlechter als Ihr Herz fühlt . . .“ Tichon wurde kühner, das »Dokument« hatte augenscheinlich einen starken Eindruck gemacht . . .

„Dieses Schriftstück entspricht dem Bedürfnis eines tödlich verwundeten Herzens, verstehe ich recht?“ sagte er beharrlich und mit ungewöhnlicher Wärme.

„Ja, das ist Reue, das ist das natürliche Bedürfnis des Herzens, welches gesiegt hat. Sie sind auf dem richtigen Wege, ein ganz unerhörter Weg. Aber Sie hassen und verachten schon im voraus alle die, welche das hier Geschriebene lesen werden, und

fordern Sie zum Kampf. Wenn Sie sich nicht schämen, ein Verbrechen zu bekennen, warum schämen Sie sich der Reue?“

„Schäme ich mich?“

„Sie schämen sich und fürchten sich!“

„Ich mich fürchten?“

„Ja tödlich. Sie sagen wohl, »mögen sie auf mich starren«, aber Sie selbst, wie werden Sie auf die anderen blicken? In Ihrer Erklärung werden einzelne Stellen durch die Sprache unterstrichen, Sie kokettieren mit Ihrem Seelenleben und greifen nach jeder Geringfügigkeit, nur um den Leser über Ihre Empfindungslosigkeit in Erstaunen zu setzen, eine Empfindungslosigkeit, zu welcher Sie gar nicht fähig sind. Ist das etwas anderes, als die anmaßende Haltung eines Schuldigen vor seinem Richter?“

„Wie denn Anmaßung? Ich habe mich ja jedes Urteils begeben!“

Tichon schwieg, seine bleichen Wangen röteten sich sogar . . . „Ich werde nichts vor Ihnen verbergen: mich hat die große, überschüssige Kraft, die größtenteils in Gemeinheit aufging, entsetzt.“ (D. 536 bis 538.)

Tichon glaubt dieser Reue nicht. Das Bekenntnis ist voll Eitelkeit; der Eitelkeit des „Immoralisten“ dem „Bürger“ gegenüber. Zugleich voll Ressentiment wider den, der es hört; voll Furcht und unerträglicher Demütigung. Zum wirklich bereuenden Bekenntnis gehört, daß jener, vor welchem das Bekenntnis abgelegt wird, und der doch im Letzten Gott vertritt, als der Hörende und Richtende bejahet und die Demütigung vor ihm angenommen werde. Hier geschieht das nicht; so verkehrt sich die Selbsterniedrigung in Haß, der aber läßt keine Reue werden. Die Reue dieses Bekenntnisses bebzt von Stolz. Sie läßt nicht los, was sie loslassen sollte:

Die Selbstbehauptung. Sie ist furchtbar angestrengt, gewaltsam bis zum Äußersten, und vollbringt doch nicht die entscheidende leise Bewegung des inneren Sich-Öffnens und Sich-Lösens. Im Letzten ist sie unecht: „Sogar die Äußerung dieser heftigen Reue hat etwas Lächerliches. O glauben Sie nicht dem, was sie nicht überwinden!“ rief er plötzlich beinahe verzückt.“ (D. 541.) Das Verbrechen ist „schändlich, gemein, jenseits des Entsetzens, sozusagen schon zu geschmacklos“. Es fehlt, was überhaupt noch Eindruck macht, die Bildhaftigkeit. Um mit Kierkegaard zu sprechen: Der reine „Geist des Verbrechens“ tritt hervor — der aber wird durch diese Reue nicht erfaßt: „Sie sind nicht vorbereitet, nicht gefestigt . . . wurzellos, Sie glauben nicht!“

Stawrogin merkt, daß dieser Mann wirklich ans Letzte rührt: „Hören Sie, Vater Tichon: Ich will mir selbst verzeihen, das ist mein Ziel, mein einziges Ziel“, sagte Stawrogin plötzlich mit einer heimlichen Begeisterung in den Augen. „Ich weiß, daß nur dann die Erscheinung verschwinden wird. Darum suche ich ja unendliches Leid, suche es selbst. Bringen Sie mich nicht ab davon, sonst versinke ich in Schlechtigkeit.“ (D. 542.) Tichon wiederum fühlt den Erschütterten an der entscheidenden Stelle stehen. Nun gilt es alles: „Wenn Sie glauben, daß Sie sich werden verzeihen können“ — das heißt: Wenn Sie vor Ihrem eigenen, sich selbst durchschauenden Blick sagen können, daß Sie wirklich bereuen, ohne Neben- und Untermotive, die wieder alles aufheben, und sich so mit Ihrem innersten Willen von jenem Furchtbaren lösen — „und daß Sie diese Verzeihung in dieser Welt durch Leiden werden erlangen können, wenn Sie Ihrem Glauben ein solches Ziel setzen, so glauben Sie an

alles! . . . Wie konnten Sie sagen, daß Sie nicht an Gott glauben?“

Stawrogin gibt keine Antwort. Und Tichon wieder: „Diesen Unglauben wird Gott Ihnen verzeihen, weil Sie den Heiligen Geist ehren, ohne ihn zu kennen.“ Der „Heilige Geist“, die innere Lauterkeit, das Sichauftun in Wahrheit und Bereitschaft —: doch schon sinkt die dunkle Schale der Wage, und das Herz verschließt sich:

„Übrigens, wird Christus verzeihen?“ fragte Stawrogin mit gezwungenem Lächeln und verändertem Ton; es lag ein leiser Hohn in dieser Frage. „Es steht doch geschrieben: »Verführet Ihr eins dieser Kleinen.«  
Erinnern Sie sich? Das Evangelium kennt keine größere Sünde . . . Der langen Rede kurzer Sinn ist der, daß Ihnen ein Skandal sehr unerwünscht ist, und Sie stellen mir eine Falle, guter Vater Tichon“, sagte Stawrogin nachlässig und verdrießlich — wie ist die „Verdrießlichkeit“ hier schlimmer als wildeste Empörung! — „und machte Anstalten, sich zu erheben. „Noch kürzer gesagt, Sie wollen, ich soll zahm werden, vielleicht mich verheiraten und mein Leben als hiesiges Klubmitglied beendigen, natürlich soll ich jeden Feiertag Ihr Kloster besuchen. Nicht wahr? Übrigens Sie als Seelenkundiger ahnen vielleicht, daß das alles so wird, es handelt sich nur darum, mich aus Anstand hier noch ein bißchen zu überreden, da ich ja selbst danach dürste, nicht wahr?“

Sein Lachen klang geborsten.“ (D. 543.)

Tichon versucht noch einmal alles, um ihn zu einem wirklichen Einsatz zu bringen; er soll zu einem Einsiedler gehen, von einer „solchen christlichen Weisheit, wie sie uns beiden unbegreiflich ist“. Er soll ihm dienen, und sich in Reue und Opfer läutern. Stawrogin hört „aufmerksam“ zu, dann plötzlich:

„Lassen Sie, Vater Tichon“, unterbrach ihn mit Widerwillen Stawrogin und erhob sich vom Stuhl... „Was ist Ihnen?“ rief er plötzlich, beinahe erschreckt auf Tichon starrend. Dieser stand vor ihm, die Arme mit den zusammengelegten Handflächen vor sich streckend, ein krankhaftes Zucken wie vor Schreck lief über sein Gesicht.

„Was haben Sie? Was ist Ihnen?“ wiederholte Stawrogin und eilte zu ihm, um ihn zu stützen. Er glaubte, daß Tichon hinfallen müßte.“

Der Erzbischof schaut innerlich, wie es sich in Stawrogin zusammenzieht; wie jener furchtbare Rhythmus, in welchem die Qual der Gewissensmahnung durch eine neue Schändlichkeit übermächtig werden soll, wieder einsetzt.

„Beruhigen Sie sich!“ bat ihn Stawrogin ernstlich besorgt. „Ich schiebe es — die Veröffentlichung der Beichte — vielleicht noch auf... Sie haben recht...“ „Nein, nicht am Tage der Veröffentlichung, aber schon vorher, ein Tag, ja vielleicht eine Stunde vor dem großen Schritt, stürzen Sie in ein neues Verbrechen, wie in das Ende. Und darum allein begehren Sie es, nur um die Veröffentlichung der Blätter zu verhindern.“ — schauerlichste Bestätigung, daß jene „Reue“ nicht echt, keine eigentlich personale, keine wirklich christliche war, sondern in der Verfänglichkeit blieb, im „Interessanten“, im „Romantischen“, Selbstmarterung und Selbstgenuß zugleich.

Stawrogin merkt, wie der Klarblick des Mannes etwas wahrnimmt, das ihm selbst vielleicht noch unbewußt ist: Er „zitterte“ vor Wut und beinahe vor Schreck.

„Verdammter Psychologe!“ stammelte er plötzlich in Raserei und verließ, ohne sich umzublicken, die Zelle.“ (D. 544.)

In den Plänen des Pjotr Werchowenski steht bereits die Ermordung der Marja Lebädkina. Bei der Begegnung auf der Brücke hat Stawrogin dem dafür in Aussicht genommenen Verbrecher Geld gegeben; richtiger, in die Luft, in den Schmutz geworfen, nicht als ausdrücklichen Auftrag, sondern als ein Geschehenlassen, als eine Ermunterung, die wirkt und wieder desavouiert wird, vollzogen und nicht zugestanden; die in der Luft hängt, aber Fedjä kann nicht anders verstehen, als daß er handeln soll.

Wenn Stawrogin ein solcher Mensch ist — die Frage, die wir gestellt, hat sich im Gewirr des Ja und Nein verloren, und wir müssen sie neu aufstellen — wenn dieser Mensch so ist, ist er dann aufgegeben von Natur? Bedeutet eine solche Kälte, eine solche Leben-Losigkeit, eine solche Leere Vorbestimmtheit zum Verderben?

Wenn es sich hier, wie wir überzeugt sind, um eine „Struktur“ handelt, eines Menschen oder einer Situation, dann hat sie ihren Sinn und ihren Weg in das Heil.

Der „Leere“ ist aufgegeben, die Endlichkeit des Seins zu erleiden. Was in diesem an Ohnmacht, an Unwert, an Sinnlosigkeit liegt, soll sie fühlen. Ihr ist auferlegt, jede Illusion zu verlieren, das enthaltene Gesicht des Daseins zu sehen und standzuhalten.

Ihr ist auferlegt, keine Labung zu empfangen aus der Fülle des Herzens; die aufsteigende Kraft des Lebens nicht einströmen zu fühlen; nicht getragen zu werden durch das, was von selbst geschieht. Nichts von dem, was von dorthen kommt, hilft ihr zur Treue, zum Glauben.

Der andere Mensch ist ihr nicht unmittelbar gegeben; immer neu muß sie ihn aus der Treue



heraus aufsuchen. Gott ist ihr nicht unmittelbar gegeben. Nur Sachen und leerer Raum sind um sie herum. So muß sie den bloßen Glauben vollbringen: das verkündete Wort entgegennehmen und sich ihm in stets erneuter Treue verbinden. Sie muß ausharren, gehalten — man kann nicht ausdrücken wodurch: durch einen unfaßbar feinen Sinnpunkt; durch eine kaum zu rechtfertigende Zuversicht; durch ein Etwas, das in der Leere liegt, dennoch. Von dort her muß sie ausharren und dienen, Jahr um Jahr. Dann wird Wahrheit, Güte, Einfalt; karg, herb, aber sehr rein. Und die Verheißung ist da, daß es sich allmählich in der Leere verdichtet: daß eine Wirklichkeit, eine Sinnhaftigkeit deutlich wird, jenseits alles dessen, was Vitalität oder Psychologie oder wie immer heißt.

Geschieht das aber nicht, dann wird aus der Leere das Nichts. Dann beginnt das Verfallen. Dann kommt die gewalttätige Ohnmacht, das „Zähneknirschen“, die grauenwirkende Sinnlosigkeit.

Und ist der Mensch noch stark dazu, dann vollzieht sich die Verschließung. Das psychologische Wissen ist so groß, die Erfahrung in den möglichen Sinngebungen des Daseins so universell, die Raffiniertheit so erfahren, daß kein Argument mehr überzeugt. Nichts verfängt, weil alles schon gewußt ist; weil von allem, was gesagt werden könnte, eine andere Deutung bereitliegt. Gott hat alle Wege offen; aber menschlich geschehen scheint diese Seele dann nicht mehr zu erobern. Dieses Dasein wird unaufbrechbar.

Verschlossen aber ist es über — Nichts. Gar nichts „ist dahinter“. Kalte, starre Angst, die keinen Ausgang hat.

Gewiß ist bis zum letzten Atemzug die Möglichkeit der Umkehr offen. Aber in der Anlage des Romans

wird der Besuch bei Tichon als die Entscheidung erlebt, von welcher dann alles, was nachher kommt, bis zum Selbstmord Stawrogins, als Konsequenz erscheint.

In den Bemerkungen zur Gestalt Kirilloffs wurde auf die Beziehungen zwischen der Problemstellung Dostojewskijs und jener Kierkegaards und Nietzsches hingewiesen. Insbesondere wurde gesagt, in welcher genaueren Entsprechung die Kirilloff-Gestalt zu jener des Zarathustra steht. Für Stawrogin wäre nun zu zeigen, daß die dostojewskijsche Schöpfung in ähnlich naher Entsprechung zu Gedankengängen Kierkegaards steht. Schon bestimmte Züge Kirilloffs — dann aber und vor allem die Psychologie und Theologie der Gestalt Stawrogins bilden eine förmliche Verleblichung von Kierkegaards düsterstem Buche, dem „Begriff der Angst“. Die Reihe der Angststufen; der Prozeß der vorschreitenden Verschließung; das Nichts und das Dämonische kommen mit paradigmatischer Schärfe heraus. Doch kann dem hier nicht weiter nachgegangen werden.

Das ist es also, worum die Welt der Dämonen kreist.

Eine unendliche Zerstörung geht vor sich. Alles wird verwüstet. Alles zerfällt. Unheimliche, häßliche, böse Mächte sind am Werk: „die Teufel“. Doch wirken sie aus, was in diesem Einen liegt. Er ist der Meister. Worum aber diese Welt kreist; das, woher die Innervation ihres zerstörenden Tuns kommt, ist im Letzten das Nichts, die über sich selbst zusammengeschlossene verzweifelte Leere.

Das ist das Grauenhafte.

Das Bild des Danteschen Inferno drängt sich auf: Überall in dem riesigen Trichter arbeiten und

wüten die Teufel. Sie selbst aber sind nur Emissäre, Explikationen des Dis, der im Zentrum steht. Der bewegt sich nicht. Er ist eingefroren. So ist Stawrogin.

Er ist der ärmste aller Menschen. Ein großes Mitleid kommt einem um ihn — aber der Satan ist ja auch wahrhaftig keine Majestät! Was neuzeitliche Satanismen und Moralumwertungen von der „Größe des Bösen“ sagen, ist nur Papier. Der Satan ist der Betrogene einfachhin; der von sich selbst Betrogene. Er ist ganz kahl. Er ist in gar nichts großartig. Er ist der armselige „simius Dei“.

## SIEBENTES KAPITEL EIN CHRISTUSSYMBOL

*1. Die Fragestellung*

Jede Betrachtung der geistlichen Welt Dostojewskijs wird auch zu der Frage führen müssen, welches der Sinn seines tiefsten religiösen Werkes, des Romans „Der Idiot“ sei. Ich will eine Antwort darauf versuchen. Dabei muß ich, mehr als wohl sonst zulässig ist, von der Erfahrung ausgehen, die ich selbst mit dem Buche gemacht habe. Was folgt, wird sagen, wie ich mich in ihm zurechtzufinden suchte; es will also nicht mehr sein als eine Hypothese.

So oft man zum „Idioten“ zurückkehrt, spürt man die gewaltige religiöse Intensität dieser Welt, nur mit jener vergleichbar, die in Rembrandts Schöpfungen webt. Man empfindet eine mächtige und tiefe Gegenwärtigkeit Gottes, ohne daß viel von ihm gesprochen würde. Er ist da. Er erhebt sich. Er waltet. Das ist deutlich. Deutlich ist weiter, daß diese Gegenwart vor allem an der Person des Fürsten Myschkin hervortritt. Um diesen her, an ihm wird sie fühlbar. Rätselhaft aber wird der Sachverhalt, sobald man ihm tiefer nachgeht: Dieser Mensch, an welchem die heilige Wirklichkeit in solcher Weise deutlich wird — wie steht er zu Gott? Wie zu sich selbst? Zu den Menschen? . . . Hier fühlt man etwas Rätselhaftes. Man ist versucht, das Rätsel auszuräumen, indem man den ganzen Sachverhalt auf eine zwar auch überbegreifliche, aber doch gewohnte Formel bringt: Myschkin sei ein Christ von besonders intensiver Art; indem man sagt, in Myschkin trete eine besondere Christusähnlichkeit hervor, und an das paulinische „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ denkt . . . So nahe der Gedanke liegt — er reicht doch wohl nicht hin. Ja

er könnte sogar das Eigentliche verdecken. Der Fürst ist ein Mensch, wie wir alle. Der eigentliche Inhalt seiner Existenz ist religiös. Im Letzten ist es Christus — sowenig von diesem ausdrücklich die Rede ist, und so selten Myschkins Gedanken oder die Bewegungen seines Herzens sich ausdrücklich auf Christus richten. Dennoch glaube ich nicht, daß die Absicht Dostojewskijs darauf gehe, einfachhin einen Christen zu zeichnen, und sei es auch einen ungewöhnlichen — was eben darin deutlich zu werden scheint, daß wir immer wieder Christus gegenwärtig fühlen, ohne daß Worte oder Gesinnungen sich ausdrücklich auf ihn beziehen.

Dostojewskij ist ein Menschenschöpfer von einer Größe, die man erst langsam ermißt. Je klarer man das Ganze und wiederum die einzelnen Züge seiner Gestalten sieht, desto unbegreiflicher wird seine Größe. Es ist, als öffne sich unter diesem Dichter der Schoß der Wirklichkeit selbst und entlasse Gestalt um Gestalt. Vielleicht das Rätselhafteste aber ist seine Fähigkeit, nicht-menschliche Existenz, unter-, oder außer-, oder übermenschliche, in menschlichem Dasein deutlich werden zu lassen. Doch nicht so, daß phantastisch derartige Wesen gezeichnet würden, wie es viele Romantiker getan haben, sondern ein Mensch steht da, gebaut, bestimmt als dieser wirkliche Einzelne; lebt, handelt, hat Schicksal — und dennoch erhebt sich aus ihm das Bild einer Existenz, die selbst nicht mehr menschlich ist!).

!) Womit freilich die Frage fühlbar wird, ob denn überhaupt der Mensch „nur Mensch“ sei? Wie unzulänglich ist jeder „Humanismus“, der immer zum „bloßen“ Humanismus werden muß! „L'homme dépasse infiniment l'homme“, hat Pascal gesagt.

Da ist Kirilloff, der sagt, Gott habe ihn „immer gequält“; der sich verpflichtet fühlt, damit ein Ende zu machen, dadurch, daß er das Attribut Gottes schlechthin, die Souveränität seines Willens, an sich nimmt, und zwar in der Weise, welche die furchtbarste ist: indem er sich tötet. Im Augenblick aber, da er diesen Entschluß vollstrecken will, werden seine Bewegungen auf einmal andere: Er benimmt sich wie eine Marionette. Die Daseinsform des Mechanismus, der den Menschen ins Tot-Abstrakte übersetzt, erscheint im Augenblick dieser Entscheidung. Ein Mensch steht da, er Kirilloff; aber aus seinen Gliedern, aus seinen Bewegungen tritt das Bild der Marionette hervor . .

Wenn wir uns näher mit Smerdjakoff einlassen, dem vierten der Brüder Karamasoff, dann kommt uns die Frage, ob wir es denn überhaupt mit einem richtigen Menschen zu tun haben? Natürlich ist er ein Mensch; er denkt ja und spricht, kleidet sich und ißt und trinkt, hat seine Eitelkeit und sein Heimliches und sein Öffentliches. Und doch, geht man den einzelnen, so unglaublich eindrucksvollen Zügen nach: Etwa der Art, wie er eitel ist, und worauf, und der Beziehungslosigkeit dieser Eitelkeit zu den übrigen Menschen; oder seine merkwürdigen Empfindungen, was er mag, und was er nicht mag, und wovor er sich ekelt; oder seiner seltsamen Logik; oder der Art, wie er aufmerkt und auffaßt, indirekt, gleichsam um die Ecke herum; oder der sonderbaren, kalten Ernsthaftigkeit, mit der er auf Religiöses oder Ethisches reagiert — als ich dem allen nachging, wurde mir auf einmal deutlich: Da ist ja ein Alraun! Ein Wesen zwischen Pflanze und Schleim! Ein wirklicher Mensch; aber in diesem Menschen wird jenes Andere deutlich. Der Mensch mimt es nicht etwa nur, oder „personifiziert“ es,

sondern das Bild taucht in ihm auf, aus seinen Zügen, aus seinen Bewegungen, aus seinen Worten. Ähnlich — freilich mit ganz anderem Sinnertrag — ging es mir mit dem jüngsten der vier Brüder, Aljoscha Karamasoff. Ich wurde auf das besondere Verhältnis dieses Menschen zur Wahrheit aufmerksam; auf die Weise, wie er die Wahrheit sagt; auf die Intensität nicht nur, sondern auf den besonderen Akzent, mit dem es geschieht. Darin schien das Besondere zu liegen, wodurch dieser Mensch aus der allgemeinen Menschenart herausgenommen war. Der alte Fjodor nannte ihn „seinen Engel“; Dmitri, sein älterer Bruder, hieß ihn einen „Cherub“; Iwan, der nämliche, der auf der Linie der aus Gott blitzenden Wahrheit mit Aljoscha in Widerspruch geraten sollte, machte sich das Wort zu eigen — da glaubte ich zu sehen, daß auch hier das Bild einer nicht-menschlichen Existenz deutlich werde: der des Engels. Und zwar jenes Engels, dessen Wesens-Akt die Erkenntnis ist: des Cherubs. Derart wäre noch manches anzuführen. Solche Gestalten schienen auf das hinzuweisen, worin der eigentliche Sinn des „Idioten“ liegen könnte.

2. *Myschkins Persönlichkeit*

Damit die echte Menschlichkeit Myschkins sicher stehe, soll zuerst seine Individualität gezeichnet werden.

Er begegnet uns gleich zu Beginn des Romans, an einem kalten, nebligen Morgen, im Eisenbahnwagen, wie er aus der Schweiz nach Rußland zurückkehrt. Ein ärmliches Bündel bildet seine ganze Habe. Von seinem Äußeren wird gesagt:

„Der Besitzer dieses Kapuzenmantels war . . . ein noch junger Mann von etwa sechs- oder siebenundzwanzig Jahren, etwas über mittelgroß, mit auffallend hellblondem, dichtem Haar, einem schmalen Gesicht, dessen Wangen eingefallen waren, und einem kleinen, fast weißblonden Spitzbart. Seine Augen waren groß und blau, und wenn er einen ansah, verwandte er nicht den Blick. Es lag eine eigentümliche Stille, gleichzeitig aber auch Schwere in diesem Blick. Er war erfüllt von jenem eigenartigen Ausdruck, an dem manche Leute sofort den Fallsüchtigen erkennen. Übrigens war das Gesicht des jungen Mannes sehr angenehm, feingeschnitten und hager, nur etwas farblos, im Augenblick sogar ziemlich blau gefroren.“ (Id. 2/3.)

Von seiner Stimme heißt es, daß sie „gedämpft und versöhnend“ war, und Rogoshin, der Düstermißtrauende, wird später zu ihm sagen: „Ich glaube deiner Stimme, wenn du bei mir bist.“

Mehrmals wird betont, er sei von den besten Manieren und feiner Höflichkeit. Dabei ist er gesellschaftlich durchaus nicht gewandt, oft sogar verlegen und ungeschickt. Dennoch wird er niemals von der Situation überwältigt, sondern steht ihr

immer unabhängig gegenüber; das aber nicht durch besondere Anstrengung, sondern aus der Selbstverständlichkeit seiner Natur.

Am Anfang der Geschichte finden wir ihn mehr als einfach, ja unzulänglich gekleidet. Dann übernimmt er seine große Erbschaft und erscheint sehr elegant; doch wird hinzugesagt, es sei das ein wenig zu sehr der Fall gewesen, so, wie es wohl Menschen passiert, die sich ohne eigene Wünsche einem allzu beflissenen Schneider anvertrauen. Im Grunde liegt ihm weder an der Unzulänglichkeit, noch an der Eleganz seiner Kleidung. Ja, er scheint überhaupt kein Verhältnis zum Besitz zu haben. Zuerst ist er arm, empfindet es aber offenbar gar nicht, lacht er doch bei den unfeinen Witzen fröhlich mit, welche die Reisegegnossen Rogoshin und Lebedeff über sein Bündelchen machen. Er gesteht seine Mittellosigkeit ohne weiteres ein; freut sich, wie Rogoshin sagt, er wolle ihm helfen; nimmt später ein Darlehen von einigen Rubeln sofort an, ohne auf den Gedanken zu kommen, er vergebe sich etwas damit. Andererseits berührt es ihn nicht sonderlich, daß er ein großes Vermögen erben soll. Er spricht erst später davon, und auch da nur im Zusammenhang mit anderem, das ihm menschlich wichtig ist. Er gibt, ohne zu rechnen und anerkennt auch die unverschämteste Forderung. „Du bist mir einmal eine heilige Unschuld“, empört sich die Generalin Jepantschin, seine etwas sonderbare mütterliche Freundin. „Alle betrügen dich, weißt es, und vertraust doch!“ Jeder menschliche Wert ist für ihn dem Gelde gegenüber so unbedingt wichtiger, daß dieses gar nicht mehr zählt, und der General, der seinen Vorteil so sicher zu erreichen weiß, ihn für einen „verlorenen Menschen“ erklären muß.

Des Fürsten Charakter wird von den Werten des Edlen bestimmt. Dabei empfinden wir ihn in keiner Weise als Phantasten, vielmehr als durchaus real und glaubwürdig. Daß Aglaja ihn als Don Quichote hinstellt, hat ganz andere Gründe: Es ist die selbstquälende Rache, welche sie an seiner maskulinen Unzulänglichkeit nimmt.

Myschkin ist mutig. Nicht furchtlos wie Stawrogin, sondern tapfer. Das wird aus jenen beiden Szenen deutlich, in denen er für eine gefährdete Frau eintritt: In der Wohnung Gawrila Ardalionytchs für dessen Schwester, und auf der Kurpromenade für Nastassja Philippowna. Beidesmal ist er der einzige, der einspringt; beidesmal geht es ihm sehr schlecht. Das nächste Mal aber würde er ebenso handeln. Diese Tapferkeit ist mehr als die Furchtlosigkeit eines kalten Herzens: „Ein Feigling ist der, welcher sich fürchtet und davonläuft; doch wer sich fürchtet, und nicht davonläuft, der ist kein Feigling“, sagt er selbst „nachdenklich lächelnd“. (Id. 687.) Gegenüber dem Mitleidlosesten, das es gibt, der „Gesellschaft“, steht er für die edlen und zarten Dinge ein, die hier für unglaubwürdig erscheinen müssen. Es ist eine metaphysische Tapferkeit, die auf Sendung weist und großes Leiden bedeutet.

Ebenso hat er ein feines Ehrgefühl. „Ich habe mich vielleicht sehr lächerlich ausgedrückt“, sagt er einmal in einer tragischen Stunde, „und bin vielleicht auch selbst lächerlich gewesen, aber es will mir scheinen, daß ich . . . sehr wohl begreife, was Ehre ist“. (Id. 327.) Und zwar Ehre in ihrer souveränen Form: Als Verpflichtung für das, was hoch, unnützlich und gefährdet ist.

Er vertraut jedem, so daß man ihn für schwatzhaft hält. Aber es ist die Arglosigkeit des absolut vornehmen Menschen, der nicht fassen kann, daß man

vorsichtig sein müsse. Und daß sein Vertrauen oft und schmäzlich mißbraucht wird, hindert ihn nicht, es bei der nächsten Gelegenheit wieder zu schenken. Sein Vertrauen ist schöpferisch.

Obwohl er nie „richtet“ — ebensowenig wie Aljoscha, nur aus einer anderen Haltung heraus: aus einer geheimnisvoll-nachdenklichen Demut — hat er doch zugleich ein sehr waches Empfinden für das Echte und für die Rangunterschiede im Menschlichen.

Vor allem aber steht er in tiefer Beziehung zur Vollendung. Die Werte der Vollendung bringen Gefahr; es sind Endwerte. So werden sie ihm auch zum Schicksal und Untergang. Ihm begegnet Nastassja Philippowna. Sie ist der Mensch, der von Anlage her unter der Kategorie der Vollendung lebt. Alles Werthafte steht in ihrem Leben in der Form zu Ende gezogener Konsequenz. Von Güte umgeben, in Ehre und Freiheit sich entfaltend, wäre sie eine heroisch Wagende, eine groß und schöpferisch Liebende geworden. Tozkij hat ihr Leben zerstört; und so, weil ihr Dasein durch das Gesetz der Vollendung bestimmt wird, geht die Zerstörung bis auf den Grund. Myschkin ist von Wesen auf das Vollendete hingeordnet; so trifft ihn, durch diesen vollendungsbestimmten Menschen, der schön ist, aber von der Schönheit des Untergangs, das Schicksal: Die Liebe des todbringenden Mitleids.

Der Fürst ist ein großer Verstehender. „Ich betrachte jetzt immer sehr aufmerksam die Gesichter der Menschen“, sagt er selbst. (Id. 147.) Er reagiert auf alle Ausdruckswerte. Charakteristisch dafür seine besondere Begabung für graphologische Dinge, genauer für alte Kalligraphie, deren Stilnuancen er

feinfühlig deutet. (Id. 59–62.) Menschen schaut er durch und durch, so daß es an Hellsichtigkeit grenzt. Dieses Schauenkönnen kommt daher, daß er durch kein Begehren, keine Feindseligkeit verfestigt ist, vielmehr innerlich ganz offen steht. Er gibt den Anderen frei; so kann dieser im schauenden Blick erscheinen, wie er wirklich ist.

Mehr als das: Er kann erscheinen, wie er in seinem Eigentlichen ist; in seinem Wesen, das sonst verhüllt bleibt. Myschkin hält von jedem Menschen etwas, auch vom Geringsten. Jedem traut er Würde und gutes Wollen zu. Jedem tritt er mit Zuversicht entgegen. Ohne pädagogische Absichten; ganz selbstverständlich. Freilich auch ohne dessen Mängel oder Armseligkeiten oder Schuftereien zu übersehen. Im Gegenteil; er nimmt sie mit ruhiger Objektivität, ganz realistisch. So fühlt der Mensch sich auf einmal in eine erlösende Wirklichkeitsfreiheit gestellt. Er braucht sich nicht mehr gegen die Anmaßung oder Heuchelei des moralischen Urteils zu wehren, denn es ist keines da; ebensowenig aber kommt er auf den Gedanken, Theater zu spielen oder sich in Positur zu setzen, denn er ist durchaus gesehen. Das tut wohl; macht frei und wahr. In dieser Klarheit aber wird — ohne alles Pathos, mit einer ruhigen, freilich sublimen Realistik — das angerufen, was dieser Mensch von Gott her sein soll, und ihm wird geholfen, daß er sich zum einen und zum anderen bekennt und die Einheit mit sich selbst erfährt.

Von hierher bekommt Myschkins unendliche Mitleidkraft ihren Charakter. Er ist hilfsbereit bis zum Selbstvergessen. Das fremde Dasein und dessen Not lebt er mit bis zum Versinken. Das könnte als Passivität erscheinen, als Verlieren der eigenen Gestalt in der Macht des fremden Leidens, ja als ein natur-

haft-chaotisches Sich-Hingeben und Verschlungenwerden im Du, hinter welchem sich ein All-Du erhöbe — zumal wenn noch das gleich zu würdigende pathologische Moment hinzukommt. Tatsächlich streift Myschkins Mitleid auch oft genug an die Grenze, wo die Person sich aufzulösen und vom Christlichen wegzusinken droht. Im Letzten ist es aber durch ruhige Wirklichkeitsnähe behütet. Von ihr her wird es des Großen fähig; ja es wird zum Stoff, aus dem sich „das Andere“ erhebt.

Verstehen, Selbstlosigkeit, Güte, Hilfsbereitschaft, Mitgefühl — mit alledem verbindet sich eine Eigenschaft, die charaktermäßig nicht leicht in diesem Zusammenhang steht: die Wahrhaftigkeit. Daß sie in dieser Mitleids-Natur vorhanden ist, ja sie bis ins Letzte bestimmt, gibt ihrem Mitleid seine personale und metaphysische Qualität.

Wahrhaftig ist dieser Mensch aber nicht nur darin, daß er nicht lügt, sondern er spricht die erkannte Wahrheit aus, immer und überall und gleichgültig, was daraus entsteht. Tatsächlich entstehen daraus oft sehr schlimme Dinge; aber die Wahrheit will von ihm gesagt sein, und er steht ihr zur Verfügung.

Myschkin ist der Letzte eines sehr alten, mit der Geschichte Rußlands früh verbundenen Fürstengeschlechtes; er ist aber auch wirklich und innerlich ein Letzter.

In rein biologischer Beziehung könnte man von Degeneration reden. Myschkin hat von Kindheit auf an Epilepsie gelitten. Die Anfälle haben sich gehäuft, so daß er allmählich ganz verblödet ist. Aus seinem eigenen Bericht erfahren wir, wie er dann in die Schweiz kommt, dort eine schwere Zeit

durchlebt, bis mit einemmal der Druck und die innere Finsternis von ihm weichen, und er Fühlung zu Natur und Menschen findet; wie sich ihm allmählich im Verkehr mit den Kindern des Ortes und der kranken Marie — unvergeßlich die Erzählung von seiner Freundschaft mit den Kindern und dem gemiedenen, todgeweihten Mädchen! — Gesundheit und Gemüt festigen. Als er dann, um eine Erbschaft anzutreten, nach Rußland zurückkehrt, ist er noch nicht wirklich geheilt, doch die Besserung wird fortschreiten. Dann aber kommen die wenigen Monate, durch welche sich die Handlung des Romans erstreckt, mit ihren furchtbaren Erschütterungen; die Anfälle kehren wieder, und mit der letzten Katastrophe bricht das Dunkel für immer herein. Im Nachbericht finden wir ihn, unheilbar und niemand erkennend, in jener Schweizer Anstalt wieder, aus der er nach Rußland abgereist war. . . Also ein biologisch unterhöhltes Dasein. Mit einem grausamen Licht wird diese Tatsache durch das Benehmen jener Frau erhellt, die er für sich selbst und sein Glück liebt, Aglaja. Sie liebt ihn wieder, mit ihrem ganzen Weibeswesen; und da ist es für ihn sehr schlimm, wenn sie, aus der Untrüglichkeit ihres Instinktes heraus, ihn als Mann nicht voll nehmen kann; ihn erst unbewußt als Don Quichote sieht, dann ganz offen als „armen Ritter“ lächerlich macht, so ihre eigene Liebe desavouierend. Auch für den Verkehr von Mensch zu Mensch, für die Selbstbehauptung im täglichen Dasein ist er schlecht ausgerüstet, denn die soeben gezeichneten Eigenschaften befähigen wahrlich nicht zum Durchkommen und Aufsteigen. Trotz alledem: Falls man vom Menschen ausgeht, und nicht nur vom Physiologischen oder Wirtschaftlichen, kann man von Degeneration nicht sprechen. Myschkins Krankheit



zeigt keinen Zug jenes mürrischen, dumpfen Wesens, der so oft den schwer an Epilepsie Erkrankten aus dem Bereich des Geistes und Herzens herausrückt. Sein Wesen bleibt frei, offen und ritterlich. Und in den Anfällen der Krankheit selbst erfährt er in ekstaseartigen Zuständen höchste Aufgipfungen des Daseins. Zu Rogoshin spricht er ausführlich über diese kurz aufstrahlenden, von verdichtetem Leben, von leuchtender Sinnfülle bestehenden Augenblicke. Es ist der „*Morbus sacer*“, von numinosem Inhalt erfüllt, von geheimnisvoller Vibration umgeben. „Krank“ im eigentlichen Sinne scheint man dieses Dasein nicht nennen zu dürfen. Eines der Axiome echter Wertlehre bildet doch wohl der Satz, daß, je höher ein Wert dem Range nach steht, um so schwächer er sein muß in der unmittelbaren Welt. Myschkins Dasein erscheint geradezu als Verkörperung dieses Axioms: Ein Maximum höchster Wertgeltungen — verleibt in einer zu innerweltlicher Selbstbehauptung unfähigen Existenz.

3. *Der Sinn der Gestalt*

Die Persönlichkeit zeichnet sich wohl bereits deutlicher ab; so können wir uns jenen Zusammenhängen zuwenden, um die es uns eigentlich geht. Dabei wird sich auch das Bild des Menschen immer reicher herausformen.

Ich will ein Moment dieses Daseins um das andere auf das Vermutete hin deuten, und bitte den Leser, er möge zunächst einfach aufnehmen und den Zusammenhang sich entwickeln lassen. Die einzelnen Züge tragen einander gegenseitig. Keiner offenbart aus sich allein seinen vollen Sinn; erst in der Gesamtgestalt spricht er klar. Wenn dieser Zusammenhang entfaltet ist, kann auch die Kritik mit Fug einsetzen.

Das Leben Myschkins, mit all seinen Ereignissen, Zusammenhängen und Phasen, von Anfang an bis zur Katastrophe, bildet ein echtes Menschendasein. Außergewöhnlich, erschütternd, jedoch menschlich durchaus. Öffnet man sich aber dieser Existenz, so fühlt man sich durch ihr Ganzes, durch ihre innere Sinnverwobenheit, durch ihre Atmosphäre — wie auch durch viele Einzelheiten, Zug um Zug, Ereignis um Ereignis, über das Menschliche hinausgewiesen. Alles bedeutet sich selbst; zugleich aber redet alles, über sich selbst hinaus, von etwas Anderem.

Dieser Mensch kommt aus der Epilepsie, aus dem Dunkel, unerreichbar für jenen, der im Täglichen-Gesunden lebt. Bald kehrt er wieder dorthin zurück. Um einen kleinen Fleck hellen Daseins legt sich dunkle Unzugänglichkeit. Aus ihr kommt er, geht durch die kurze Helle, und verschwindet wieder ins Unfaßbare. . . Wenn ich recht berichtet bin, so ha-

ben Versuche, in der Epilepsie einen Sinn zu entdecken, feststellen wollen, in ihr offenbare sich das unterbewußte Streben, aus dem Geborensein, aus der Gegenwärtigkeit und Geschichtlichkeit heraus und hinter die eigene Geburt zurückzugelangen . .

Damit verbindet sich ein Zweites: Als Kranker hat Myschkin mit den Kindern gelebt. Das könnte nun einfach eine freundliche Idylle bedeuten, in deren wohlthätiger Luft diese schwer erschütterte Konstitution gesundete. Doch da ist mehr. Myschkin lebt wirklich mit den Kindern. Er vollzieht ihre Existenzform mit. Er steht in ihrer Daseinssphäre. Er nimmt das Kind nicht „kindlich“, sondern ernst. Ihm ist es voller Mensch, in Vielen wissender als der Erwachsene:

„„Einem Kinde kann man doch alles sagen, alles! Es hat mich oft stutzig gemacht, wie schlecht Erwachsene Kinder verstehen, selbst Väter und Mütter ihre eigenen Kinder. Kindern sollte man nichts verheimlichen, wie man es gewöhnlich unter dem Vorwande tut, daß sie zu jung seien, und es für sie noch zu früh sei, etwas zu wissen. Was das doch für eine traurige und klägliche Auffassung ist! Und wie gut es die Kinder begreifen, daß die Eltern sie für zu klein und zu dumm zum Verstehen halten, während sie doch tatsächlich alles verstehen! Die Erwachsenen wissen nicht, daß ein Kind sogar in der schwierigsten Angelegenheit einen äußerst guten Rat zu geben vermag. Mein Gott! Wenn so ein Kind mit seinen hellen Augen wie ein kleiner Vogel einen treuherzig und glücklich ansieht — da muß man sich doch schämen, es zu belügen!“ (Id. 129/130.)

Wer Dostojewskij genauer kennt, erinnert sich, daß bei ihm weise und fromme Menschen eine besondere Nähe zum Kinde haben: So allein in den „Brü-

dern Karamasoff“ der Staretz Sossima, Pater Anfim, sein Begleiter, und Aljoscha, zu dessen Bild untrennbar die Knabenschar gehört. Für solche bedeuten die Kinder ein religiöses Geheimnis: den Menschen, der Gott noch ganz nahe ist, in dem etwas vom Paradiese weiterlebt. So werden wir in dem Kinderland, aus welchem Myschkin kommt, bereits tiefere Bedeutung wahrnehmen . .

Dann hören wir, wie er von seinem Abschied erzählt:

„Als ich im Wagen saß, dachte ich: Jetzt gehe ich zu den erwachsenen Menschen; vielleicht weiß ich noch nichts von ihnen, vielleicht — jedenfalls beginnt jetzt ein neues Leben. Ich beschloß, meine Aufgabe ehrlich und in Treue zu erfüllen. Ich werde es vielleicht schwer haben unter den Menschen und werde mich einsam fühlen. Ich will aber, so beschloß ich, gegen alle ehrlich und offen sein.““

Wir merken doch, daß da etwas Besonderes hervortritt? Erst: „Jetzt gehe ich zu den erwachsenen Menschen“, dann, einige Zeilen nachher: „Ich werde es vielleicht schwer haben unter den Menschen“ — ist's hier nicht, als komme hier Einer von jenseits „der Menschen“ her? Aus dem, was „die Kinder“ bedeuten? Dem Jenseits zum Irdisch-Erwachsenen, dem Himmel? Und gehe zu „den Menschen“, in die Geschichte; fühle die Aufgabe, wahr zu sein, „Wahrheit zu tun“; sei bereit, sie in Treue zu erfüllen und wisse, daß er einsam sein und es schwer haben werde? Und ihn selbst wird man auch für „ein Kind“ halten, daß heißt aber doch hier: für Einen, der nach der Logik des Himmels gebaut ist und daher unerwachsen, unmündig auf Erden! Freilich kann im Symbol der Epilepsie auch der Versuch der Flucht aus der mündigen Existenz des Erwachsenen, aus der geschichtlichen Verantwortung

ins Vor-Persönliche liegen — ebenso wie der Mitvollzug des Kinderdaseins den Verdacht der Infantilität nahelegt. So verbindet sich denn auch in der Selbstdeutung dieses Bewußtseins der Begriff des „Kindes“ durch vielsagenden Übergang mit dem des „Idioten“, wozu Myschkin ja damals durch die Krankheit tatsächlich geworden war, töricht und untüchtig:

„Vielleicht wird man mich auch hier für ein Kind halten — nun gut! Mich halten jetzt alle aus irgendeinem Grund für einen Idioten . . . ich war allerdings einmal so krank, daß ich fast einem Idioten gleich. Aber wie kann ich denn jetzt ein Idiot sein, wenn ich doch selbst sehr wohl begreife, daß man mich für einen Idioten hält? Wenn ich irgendwo eintrete, denke ich: Da hält man mich nun für einen Idioten, aber ich bin doch bei vollem Verstande und das errät man hier nicht einmal.“ (Id. 145/146.)

Zeichnet sich hier nicht das Bild der Bewußtseinshaltung dessen ab, der weiß, daß er von anderswoher lebt, innerlich dem höchsten Maßstab gerecht, Kind des Himmels also? Daß er aber zugleich „den Menschen“ Anlaß gibt, das in ihm Lebende unter Verdacht zu stellen, Anlaß also zum „Ärgernis“?

So tritt dieser Mensch in die Welt, und sofort faßt sie nach ihm.

Im Zimmer des Generals sieht er die Photographie Nastassja Philippownas, und das Angesicht trifft ihn.

„Ein wunderbares Gesicht“, sagte der Fürst, „und ich bin überzeugt, daß ihr Schicksal kein gewöhnliches ist. Das Gesicht ist an sich fast heiter, aber sie muß doch unglaublich gelitten haben, nicht?

Das sieht man den Augen an, sehen Sie diese beiden hervorstehenden Knochen bei den Augen, hier, wo die Wangen beginnen. Es ist ein stolzes Gesicht, unglaublich stolz, nur weiß ich nicht, ob sie auch gut ist. Ach wenn sie es doch wäre! Dann wäre alles gerettet!“ (Id. 66.)

Schicksalsträchtig sind diese Worte . .

Einige Stunden später steht er wieder vor dem Bilde:

„Da trat er schnell ans Fenster und begann Nastassja Philippownas Bild zu betrachten.

Es war, als hätte er ein gewisses Etwas erraten wollen, das sich in diesem Gesicht verbarg und ihn vorhin ganz betroffen gemacht hatte. Fast die ganze Zeit hatte er die Wirkung dieses Eindrucks empfunden, und so beeilte er sich jetzt, sich gewissermaßen nochmals von der Richtigkeit des ersten Eindrucks zu überzeugen. Da war es ihm plötzlich, als mache dieses in seiner Schönheit und noch aus einem anderen unbestimmten Grunde außergewöhnliche Gesicht einen noch weit fesselnderen Eindruck auf ihn. Grenzenloser Stolz, Verachtung und Haß sprachen aus diesem Gesicht, und doch lag gleichzeitig in ihm etwas Vertrauendes, etwas erstaunlich Gutherziges; und die Kontraste erweckten sogar etwas wie Mitleid, wenn man diese Züge betrachtete. Seine blendende Schönheit war unerträglich, diese Schönheit des bleichen Gesichtes mit den fast eingefallenen Wangen und den brennenden Augen. Eine eigenartige Schönheit war es. Der Fürst konnte den Blick nicht losreißen vom Bilde. Plötzlich jedoch zuckte er zusammen, sah sich um, führte dann schnell das Bild an die Lippen und küßte es. Als er nach einer Minute in den großen Salon trat, war sein Gesicht vollkommen ruhig . . .“ (Id. 155 bis 156.)

Wie die Generalin, die doch in Nastassja die Deklassierte sieht, geringschätzend bemerkt:

„Ja, sie ist schön . . . sogar sehr. Ich habe sie zweimal gesehen, aber nur von weitem. Also eine solche Schönheit schätzen Sie?“ — fällt es ihm schwer, zu erwidern.

„Ja . . . eine solche . . .“ antwortete der Fürst mit einiger Gezwungenheit.

„Das heißt also, gerade eine solche Schönheit?“

„Ja, gerade eine solche.“

„Weshalb?“

„In diesem Gesicht . . . ist viel Qual . . .“, sagte der Fürst unwillkürlich, doch gleichsam als spreche er nur zu sich selbst und als antworte er gar nicht auf eine Frage.“ (Id. 156/157.)

Später ist er im Hause Ardaljonytsch. Aus einer sich sehr peinlich entwickelnden Situation heraus verläßt er das Zimmer und kommt an der Haustür vorbei. Es wird geklingelt; er öffnet, Nastassja Philippowna tritt ein, und er, für einen Diener gehalten, weiß sich in seiner Verwirrung nicht zu helfen und meldet sie an. Im Laufe des Gespräches fragt dann Nastassja den Fürsten, warum er sie in dem Mißverständnis gelassen habe:

„Ich war zu überrascht, als ich sie so plötzlich vor mir sah . . .“

„Aber woher wußten Sie denn, wer ich bin? Wo haben Sie mich früher gesehen? Aber was ist das, wirklich, es scheint mir, daß ich Sie irgendwo gesehen habe . . . Und erlauben Sie — warum erstarrten Sie denn so plötzlich, nachdem Sie mir die Türe aufgemacht hatten? Was ist denn an mir, das so erstarren machen kann?“

„Nun ja, los doch!“ rief ihm Ferdyschtschenko<sup>1)</sup>, Grimassen schneidend in aufmunternd sein sollendem

<sup>1)</sup> Eine der dostojewskijischen Schmarotzergestalten.

Tone zu. „Na, schießen Sie doch los! Herrgott, was ich auf eine solche Frage antworten würde! Aber so . . . na! Ach, bist du aber ein Tölpel, Fürst!“

„Oh, an Ihrer Stelle würde ich auch zu reden verstehen“, wandte sich der Fürst lächelnd an Ferdyschtschenko.

„Mich hat heute Ihre Photographie frappiert“, fuhr er zu Nastassja Philippowna fort, „dann habe ich mit Jepantschins von Ihnen gesprochen . . . und früh am Morgen, noch bevor ich in Petersburg angekommen war, hat mir im Eisenbahnzuge Parfen Rogoshin viel von Ihnen erzählt. Und in jenem Augenblick, als ich Ihnen die Türe aufmachte, dachte ich auch wieder an Sie — und da standen Sie plötzlich vor mir.“

„Aber, wie haben Sie mich denn erkannt?“

„Nach der Photographie und . . .“

„Und?“

„Und . . . weil ich Sie mir gerade so vorstellte . . . Ich glaube, Sie gleichfalls irgendwo gesehen zu haben.“

„Wo? Wo?“

„Ich glaube, Ihre Augen irgendwo gesehen zu haben . . . aber das kann ja nicht sein! Das ist nur so . . . Ich bin nie hier gewesen. Vielleicht im Traum.“

„Eh — hee! Seht doch mal an!“ rief Ferdyschtschenko laut dazwischen. „Nein, ich nehme mein ‚se non é vero‘ zurück! Doch . . . doch übrigens — das hat er ja alles nur aus Unschuld gesagt!“ fügte er mitleidig bedauernd hinzu.

Der Fürst hatte die wenigen Sätze mit einer unruhigen Stimme gesprochen, dazwischen in der Erregung oft Atem geschöpft oder kurz abgebrochen, weshalb seine Rede denn auch geradezu abgehackt klang.“ (Id. 203/204.)

Ein ganzes Gewebe von Bedeutungen läuft hier zusammen.

Myschkin ist von der Schönheit dieser Frau getroffen. Er weiß, daß die Schönheit eine metaphysische Qualität ist. In dem bereits angeführten Gespräch im Hause Jepantschin kommt die Rede auf die jüngste Tochter Aglaja. Die Generalin fragt ihn, ob er sie übersehen habe.

„O nein, ganz im Gegenteil“, erwidert der Fürst. „Sie sind eine außerordentliche Schönheit, Aglaja Iwanowna. Sie sind so schön, daß man Angst hat, Sie anzusehen.“

„Und das ist alles? Aber ihre Eigenschaften?“ wollte die Generalin wissen.

„Eine Schönheit ist schwer zu beurteilen. Ich habe mich nicht darauf vorbereitet. Schönheit ist ein Rätsel.“ (D. 150.)

Schönheit ist die Weise, wie das Sein für das Herz Angesicht gewinnt und redend wird. In ihr wird das Sein liebesgewaltig, und dadurch, daß es Herz und Blut berührt, berührt es den Geist. Darum ist die Schönheit so stark. Sie thront und herrscht, mühelos und erschütternd. Nachdem aber die Sünde da ist, hat sie Macht der Verführung. Sie scheint zu übermächtigen wie im Spiel, weil das Bild des schönen Seins unmittelbar das Innerste berührt und entzündet. Auch ist es, als sei sie dem Entweder-Oder von Gut und Böse irgendwie enthoben, gleichgültig dagegen, in geheimnisvoller Verantwortungslosigkeit. Als sei sie unverdient und unverdienbar, weder vom Sachgehalt noch vom Wert des Seins her zu begründen. Eigentlich müßte es doch so sein, daß schön nur werden könnte, ja ohne weiteres schön wäre, was tüchtig, gut und wahr ist. In einem gewissen Sinne verhält es sich ja wohl auch so — aber beunruhigend und nicht abzustreiten tritt die andere Seite im Wesen des Schönen hervor, wonach es auch wiederum nicht so ist, vielmehr Schönheit

aufschimmern kann im Bösen, im Verworrenen, im Gleichgültigen, ja bis ins Dumme hinein. Was muß es um den Menschen sein, wenn eine Gestalt möglich ist, wie jene der Myrrha Glawicz in Gottfried Kellers „Martin Salander“? Da erscheint die Schönheit als eine Qualität, als eine Macht, die nicht durch Gesinnung oder Leistung begründet wird, sondern einfachhin ist. Darin liegt ihre freie Herrlichkeit — darin aber auch, sobald das Sein gefallen ist, ihre tiefe Zweideutigkeit. Dmitri Karamasoff spricht einmal davon:

„Die Schönheit ist ein furchtbares und schreckliches Ding! Furchtbar, weil sie unbestimmbar ist; und bestimmen kann man sie nicht, weil Gott nur Rätsel gegeben hat. Hier nähern sich die Ufer; hier leben alle Widersprüche beisammen. Weißt du, Freund, ich bin sehr ungebildet, aber ich habe viel darüber nachgedacht. Es gibt so furchtbar viel Geheimnisse! Zu viele Rätsel bedrücken den Menschen auf Erden... Die Schönheit! Ich kann es nicht ertragen, wenn jemand — meistens sind es sogar Männer mit edlem Herzen und hohem Verstand — mit dem Ideal der Madonna beginnt und bei dem Weibe Sodoms endet. Noch furchtbarer aber ist, wer mit dem Ideal Sodoms in der Seele doch das Ideal der Madonna nicht verneint, nach dem seine Seele lechzt und glüht... Nein, breit ist der Mensch, sogar allzu breit, ich würde ihn enger machen! Weiß der Teufel, was er eigentlich ist! Was dem Verstande Schmach erscheint, erscheint dem Herzen gewöhnlich als Schönheit. Ist denn in Sodom Schönheit?... Schrecklich ist das eine, daß die Schönheit nicht nur etwas Furchtbares, sondern auch etwas Geheimnisvolles ist. Hier ringen Gott und Teufel, und der Kampfplatz — ist des Menschen Herz.“ (B. K. 207/208.)

So der wilde Dmitri. Zugleich aber werden wir an Makar den Pilger und an den Staretz Sossima erinnert; an die „innere Schönheit“ in ihrer Seele und in der Welt vor ihren Augen: Wie in ihren Gedanken die Schönheit einen Vollendungszustand ausdrückt; das Heilig-Himmliche, welches hervortritt, wenn durch das liebende Herz die Schöpfung mit Gott geeint ist; die selige Liebesverwandlung, die da mit allem vorgeht. Wie in den Reden des Staretz „das Schöne“ nicht nur als ein Oberbegriff aller Werte, sondern als Einbegreifung des Heilig-Wahren und Guten erscheint, nach dessen „Empfangnis die Seele des Volkes durstet“. So vieldeutig ist die Schönheit!.. Noch einmal einen anderen Klang hat ihr Geheimnis im Wesen Myschkins; einen Klang, der irgendwie noch von vor der Sünde herzukommen scheint, aber doch von der Sünde weiß. Oder vielleicht richtiger einen Klang aus dem Bereich der Apokalypse, von der eschatologischen Schönheit der erlösten Welt, und das Gewesene, das „Erste“, mit seinem Leid und Bösen, zittert noch nach..

Sofort bei seinem Eintritt „ins Leben“ begegnet ihm die Schönheit in Nastassja Philippowna und wird ihm zum Schicksal.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß Nastassjas Persönlichkeit nicht leicht zu erfassen sei. Erst spät sieht man, wo sie eigentlich steht: Sie existiert unter der Kategorie der Vollendung. Der Fürst sagt einmal zu ihr: „Alles an Ihnen ist vollendet.“ In seinem Munde, und wenn man bedenkt, wie es doch um sie bestellt ist, bedeutet das kein Kompliment. Es kann sich auch nicht auf jenes an ihr beziehen, das man ohne weiteres sieht und hört, sondern weist tiefer. Und in einem Augenblick bitterster Verzweiflung gibt sie ihm das Wort wieder: „Ich

bin vielleicht noch stolzer, als ihr glaubt, und wenn ich auch tausendmal eine Verworfenne bin! Du sagtest vorhin, an mir sei alles vollendet — eine schöne Vollendung das, wenn sie einzig dazu dient . . . daß ich eine Million und die Fürstenkrone unter die Füße trete und in die Spelunke gehe!“ (Id. 330.) Und doch geschieht gerade dies unter der Herrschaft der Vollendungskategorie. Von vornherein und ihrem Wesen nach ist diese Frau auf Vollendung bezogen — und zwar aus einer Natur heraus, die Größe hat. Sie ist so, daß sie alle Konsequenzen zu Ende ziehen muß. Sie muß ganz und groß sein, was sie ist, und ganz und groß leben, was in ihr Leben gelangt. Sie muß ihre Gestalt und die Gestalt ihres Schicksals ganz vollbringen. Soviel ich sehe, ist das bei keiner anderen dostojewskischen Gestalt der Fall. Hierin liegt Nastassja Philippownas Einzigkeit. Von hier aus ist sie Myschkin, der auch ein Einziger ist, ebenbürtig. Damit sind ihr aber auch die Entscheidungsmöglichkeiten vorgegeben: Eines groß erfüllten Daseins, wenn auch mit tiefen Schmerzen bezahlt . . . oder, und das wahrscheinlicher in dieser wahrlich nicht auf Vollendung ausgerichteten Welt, Entsagung . . . oder, noch einmal, Untergang. Ein Mensch wie Tozkij hat sie zerstört. Sie haßt ihn; aber im Tiefsten richtet sich ihr Haß gar nicht auf den kalten Egoisten. Bald ist sie so weit, daß sie ihn nur noch verachtet, ihr Haß aber — und darin wirkt die Kategorie der Vollendung — gegen sich selbst geht. So lebt sie in einem Zustande bis auf den Grund gehender Verzweiflung. Die Art ihrer Schönheit aber offenbart jene Vollendungsbeziehung und jene Verzweiflung zugleich. So trifft ihr Wesen den Fürsten dort, wo in ihm der Sinn für die Schönheit mit seiner innerlichsten Kraft verbunden ist: der Fähigkeit zum Mitvollzug

des fremden Daseins und dessen Not. Und es erwacht ein Eros tiefster Art; eine Liebe, die eigentlich nur aus Leid besteht, ganz ins Metaphysische, nein Religiöse weisend: Die Liebe des Mitleids.

Kein Mitleid im üblichen Sinn, sondern ursprüngliche, aus der Ewigkeit kommende Gestalt des Eros. Jene Liebe, welche vor der in Verlorenheit sinkenden Schönheit, vor der verzweifelnden Vollendungsbestimmtheit erwacht. Unter dem ersten Eindruck des Bildes sagt er: „In dieser Schönheit ist viel Qual!“ Und sofort verbindet sich mit diesem Gedanken die Sorge: „Es ist ein stolzes Gesicht, unglaublich stolz“ — auch das eine Äußerung der Vollendungskategorie — „nur weiß ich nicht, ob sie auch gut ist. Ach, wenn sie es doch wäre! Dann wäre alles gerettet!“ Das Bewußtsein, daß hier Untergang droht, und das sorgende Wissen, daß Rettung möglich ist, wenn in dieser Schönheit ein Gutssein lebt.

In Aglaja hingegen begegnet Myschkin der Schönheit anders, mit persönlichem Glücksverlangen. Und es ist von einer rührenden Tragik, wie dieses, von ihm selbst als unmöglich empfunden, sich kaum herauswagt, bis es von den Gewalten der Sendung und der Wirklichkeit zerbrochen wird . .

Wir fühlen wohl ohne weiteres, und eine einfache Reflexion macht es uns deutlich bewußt, daß in dieser Beziehung Myschkins zu Nastassja wieder ein Symbol liegt. Das Mitleid mit der verlorenen Vollkommenheitsbestimmung, nicht ethisch gewollt, sondern so aus dem Herzen dringend, daß es zum Liebessicksal wird, ist Symbol für den Erlöser.

Aber noch mehr ist zu sagen:

Wir erinnern uns, wie unter den vielen Menschen

der Fürst und Nastassja einander zum erstenmal begegnen, und wie jene Menge sich, durch die Redensarten Ferdyschtschenkos und Myschkins Antwort, gleichsam in Tiefenschichten gliederte. Zwei Bereiche hoben sich da voneinander ab: Vorn die empirische Wirklichkeit; hinter ihr eine andere, gegenwärtig und doch von der Qualität wesenhafter Ferne: Jener Bereich, wo Myschkin und Nastassja einander „bereits gesehen haben“.

Das ist der ewige Ort. Dort ist „ewige“ Begegnung geschehen). Mitten in der gegenwärtigen, geschichtlichen Begegnung enthüllt sich etwas Ewiges. Die so Berührten entsinnen sich nicht etwa nur eines zeitlich Schon-Gewesenen, sondern ahnen die Teilnahme an einem Dasein, das keine Zeit hat, in dem aber der Sinn alles Zeitlichen enthalten ist. In der zeitlichen Begegnung tritt ein Kern hervor, der in jener Sphäre liegt.

Nastassja hat ihn „schon gesehen“, aber sie weiß nicht wo. Sie weiß nicht, daß es die Christusähnlichkeit ist, die sie sieht, und daß darin der nach Erlösung rufende Mensch in ihr den Heiland kennt, ewig kennt — „ewig“ nicht als Maß von Zeit und Dauer gemeint, sondern als Qualität des Daseins von Gott her — und darum, und wenn er ihn zeitlich erblickt, seiner „ewig“ inne wird . . Aber auch Myschkin trägt ewige Begegnung im Wesen. Er hat Nastassja zeitlich erblickt, jetzt gerade; aber in diesem Augenblick, im zeitlichen Bewußtsein, wacht jenes „ewige“ auf, und er wird ihrer in „ewiger“ Sendung inne.

Nur ein Mensch ist hier; aber aus dem, was er ist, erhebt sich das Bild einer Existenz, die mehr ist als Mensch, der Existenz des Erlösers.

<sup>2)</sup> Hier kann wohl klar werden, was die platonische Idee meint, und mehr als das.

Von der Selbstlosigkeit und Mitleidskraft Myschkins war bereits die Rede. In jener Szene im Hause Ardaljonytsch geraten Gawrila und seine Schwester Warwara hart aneinander.

„Ganjä wurde es schwarz vor Augen, und er holte besinnungslos zu einem Schlage aus, der die Schwester mitten ins Gesicht getroffen hätte. Doch da wurde seine Hand von einer anderen Hand aufgehalten: Zwischen ihm und der Schwester stand der Fürst.

„Lassen Sie, lassen Sie es gut sein!“ stieß er mit fester Stimme hervor, doch zitterte er am ganzen Körper.

„Wirst du mir denn ewig in den Weg treten?“ brüllte ihn Ganjä an<sup>1)</sup>, und Warjäs Hand fahren lassend, holte er in rasender Wut aus und schlug den Fürsten ins Gesicht . . .

Der Fürst erbleichte. Mit seltsamem, vorwurfsvollem Blick sah er Ganjä in die Augen: Seine Lippen zitterten und schienen sich vergeblich zu bemühen, etwas hervorzubringen — ein seltsames Lächeln, das gar nicht zur Situation paßte, zitterte auf ihnen.

„Nun mag das . . . mir zufallen . . . aber sie . . . das lasse ich nicht zu! . . .“ sagte er endlich leise.

Doch plötzlich hielt er es doch nicht aus, wandte sich von ihm ab, bedeckte das Gesicht mit den Händen, ging in die nächste Ecke, stützte die Stirn an die Wand und brachte mit stockender Stimme hervor:

„Oh, wie werden Sie das bereuen!“

Ganjä stand allerdings wie vernichtet da. Koljä stürzte zum Fürsten, den er heiß umarmte und

<sup>1)</sup> Die beiden sind bereits, aus innerster Gegensätzlichkeit ihrer Gesinnungen, aneinander geraten; richtiger gesagt, Gawrila hat sich an Myschkin gestoßen.

küßte; nach ihm drängte sich Rogoshin, Warjä, Ptizyn, Nina Alexandrowna, kurz — alle, sogar der alte Ardaljon Alexandrowitsch zum Fürsten, der sich ihnen nun wieder zuwandte und sie mit demselben rätselhaften Lächeln beruhigte:

„Nichts, nichts, es ist wirklich nichts!“

„Und er wird's auch bereuen!“ rief Rogoshin ärgerlich. „Wirst dich schämen, Ganjka, daß du ein solches . . . Lamm (er konnte kein anderes Wort finden) beleidigt hast! Fürst, du meine Seele, laß sie laufen! Spei sie an — und gehen wir! Komm, sollst erfahren, wie Rogoshin liebt.“ (Id. 226/227.)

Der Fürst hat sich in unwillkürlicher Ritterlichkeit für die Bedrohte eingesetzt und wird vor allen ins Gesicht geschlagen. Nach der Logik des Gefühls müßte sich die Spannung in elementarem Zorn gegen den Beleidiger entladen. Doch die Beleidigung bewirkt, daß ein viel tiefer liegender Kern seines Wesens hochsteigt. Zuerst: „Mag das mir zufallen“ — Demut also. Dann aber fühlt er den furchtbaren Zustand des Menschen, der ihm das angetan hat, und, sich selbst vergessend, erlebt er das Unglück des Beleidigers . . . Von Selbstüberwindung kann hier keine Rede sein. Dazu ist gar keine Zeit. Hier äußert sich auch nicht eine durch lange Zucht erworbene Haltung, sondern es spricht innerstes Wesen, und gerade in der Überraschung veräät es sich. Wiederum aber: Nicht die morbide Selbstlosigkeit eines schwachen Menschen; er hat ja ritterlichste Tapferkeit bewiesen. Vielmehr öffnet sich im Stoß der Überraschung etwas ganz Tiefes. Was das aber ist, wird durch Rogoshin ausgesprochen: „Wirst dich schämen, Ganjka, daß du ein solches . . . Lamm (er konnte kein anderes Wort finden) beleidigt hast.“ Rogoshin weiß nicht, von welchem Wahrheitsrang das ist, was er sagt. Das Bild jenes Lammes



„welches dahinnimmt die Sünden der Welt“, geht durch seine Worte.

Aber wir müssen noch einmal zu der Szene zurück.

„Der Fürst erleichte. Mit seltsamem, vorwurfsvollem Blick sah er Ganjā unverwandt in die Augen. Seine Lippen zitterten und schienen sich vergeblich zu bemühen, etwas hervorzubringen — ein seltsames Lächeln, das gar nicht zu der Situation paßte, zitterte auf ihnen.“

Dieses Lächeln, das nicht in die Situation hereinkommt! Das „rätselhafte“ Lächeln, das nachher wiederkommt. . . Ich möchte eine persönliche Erfahrung einfügen dürfen. Lange Zeit ist mir das Johannesevangelium unzugänglich geblieben, weil ich nicht verstehen konnte, in welcher Weise darin gedacht wurde. Oft las ich, wie Christus gefragt wird, und konnte nicht verstehen, inwiefern eigentlich das Erwiderete Antwort auf die Frage war. Ein „Denn“ tauchte auf, und ich konnte nicht sehen, inwiefern hier Begründung vorlag. Da geriet ich an den „Idioten“ und die Gestalt Myschkins. In dessen Haltung glaubte ich etwas Ähnliches zu finden, wie im johanneischen Christus, und mir wurde klar, was für die Struktur einer Situation und ihres Verständnisses die „Ebene“ bedeutet. Ich glaubte zu sehen, daß eine Situation sich in verschiedenen Schichten der Ding- und Geschehnisbeziehungen aufbaut — unterschieden nach dem Rang und der Zugänglichkeit der Seins- und Personalbereiche, in welchen jene Beziehungen laufen. Die Ebenen einer Situation können also sehr verschiedene „Lage“ haben: Manche liegen ganz vorn, andere hinter ihnen, und so immer weiter in die Ferne hinaus oder in die Tiefe hinab. Um so unmittelbarer werden

also zwei einander begegnende Menschen sich verstehen, je näher die Ebenen liegen, auf denen sie existieren und von denen her sie sprechen. Spricht nun jemand von einer sehr tief „drinnen“, oder sehr weit „draußen“ liegenden Ebene in die Situation herein, dann deckt sein „Warum“ und „Wozu“ sich so wenig mit dem der anderen, daß seine Haltung leicht als sonderbar oder unvernünftig empfunden wird. Wenn aber Einer mit dem Kern seiner Gesinnung und seines Bewußtseins wirklich auf der absoluten Ebene stünde, in der Ewigkeit, im Willen Gottes, dann würde er wahrscheinlich den Eindruck der Unbegreiflichkeit machen. Da man aber doch zugleich fühlen müßte, daß hier etwas sehr Großes ist: Reinheit, Adel, Kraft, Heiligkeit, oder wie immer das auszudrücken wäre — was würde dann geschehen? Jene Empfindung der Fremdheit und Unverstehbarkeit würde, wenn nicht Demut und Liebe das Herz lösten, zur Gereiztheit werden, zur Empörung, zum Haß. Das aber wäre ein elementar-biblisches Phänomen: Das Ärgernis! In dieser Weise steht denn auch tatsächlich der Herr da. Ähnlich empfindet man, scheint mir, die Gestalt des Fürsten. Er lebt in der jeweiligen Situation, aber er geht nicht darin auf. Er spricht in sie hinein, aber von einer Ebene her, die unvergleichlich weiter draußen oder drinnen liegt, als jene der übrigen. Er handelt in der Situation; aber der Weg seines Handelns verläuft nicht in ihr, sondern durchkreuzt sie bloß. So kann er von denen, die in vorderen Ebenen stehen, nicht aufgefaßt werden. Er ist unter ihnen fremd — das offenbart sich in jenem Lächeln. Zum Ausdrucksmächtigsten, was es gibt, gehört ja das Lächeln, welches das Leichteste ist, was es gibt. Man könnte das ganze Problem des Menschen in der Frage aufrollen, was das Lächeln bedeute. . .

Hier offenbart es die Inkommensurabilitäts-erfahrung eines Menschen, der aus ewigem Ort in das kleine Hier dieses Zimmers hincinhandelt; aus der erhabenen Gültigkeit des Gotteswillens in die Zufälligkeit und Verworrenheit dieses Kreises; aus dem reinen Sinn in das törichte Sich-Ernstnehmen dieser kleinen Leute — und dabei sich selbst nicht begreift, sondern nur weiß, daß es so sein muß.

Was bedeutet im Sinne des Neuen Testaments das „Ärgernis“? Nicht, daß die reine Fülle des Guten und Wahren in die Welt gekommen wäre, offen dastünde, die Menschen aber, aus Verworfenheit oder Unbotmäßigkeit oder Verblendung, sich ihr verschlossen. So einfach liegen in der Wirklichkeit die Dinge nicht. Wohl ist in Christus die Gotteswahrheit und ewige Liebe lebendig erschienen, aber „in Knechtsgestalt“, menschlich nach Rede und Handlung. Darum erwacht ihr gegenüber nicht nur jene Empörung, die schon an sich im Menschen gegen die himmlische Forderung lauert; auch nicht nur die Gereiztheit gegen dieses persönliche Wesen da, das so Großes zu sein beansprucht — sondern da ist noch die scheinbare Verdunkelung des Gotteslichtes durch die irdische Konkretion und die Einengung des freien, unendlichen Gottessinnes in das Jetzt und Hier des Geschichtlich-Wirklichen, und der Drang regt sich, den Gottessinn in seiner Freiheit und Absolutheit zu wahren. Dieser Drang aber verbindet sich mit jener Empörung, und die Empörung legitimiert sich aus ihm. Daß die Ablehnung der Gottesbotschaft mit gewichtigen Gründen geschehe; daß die Ablehnung des letzten Wertes durch echte, freilich vorletzte Werte begründet werde — darin erst besteht das Ärgernis.

Das Bild dieses Ärgernisses geht durch den ganzen

Roman. Immer wieder sammeln sich die Menschen um den Fürsten. Sie werden von ihm angezogen. Bei ihm fühlen sie sich wohl, wissen sich verstanden und zu ihrem Besten ermutigt. Ein nie zu ermüdendes Mitleid, ein nie zu enttäuschendes Zutrauen, eine immer wache Hilfsbereitschaft kommt ihnen entgegen. Sie empfinden eine geheimnisvolle, ihr Innerstes berührende Gegenwart — und dennoch: Jeden Augenblick fällt von ihren Lippen das Wort „Idiot“! Ist das nicht seltsam? Viele Menschen sind anwesend: Sehr bald steht Myschkin, obwohl er es gar nicht will, im Mittelpunkt. Man hört ihm zu; man muß zugeben, daß alles, was er sagt, bedeutungsvoll ist, obwohl er selbst diese Bedeutung nie unterstreicht!); das Gespräch geht seinen Gang — nach kurzer Zeit aber entläßt sich alle in den Menschen lauende Gereiztheit gegen ihn, und er kommt ins Unrecht. Alle sind überzeugt, daß er im Unrecht ist; er selbst in irgendeinem Sinne auch, wenigstens nimmt er es, ohne alle Pose, auf sich, weil es eben nicht anders sein kann. Es ist, als werde das überall verborgen liegende Böse in seiner Nähe zur Selbstenthüllung gezwungen, als würden „die Herzen der Menschen an ihm offenbar“.

Und wie sein ganzes Dasein das Ärgernis rechtfertigt! Denn was er tut, ist doch tatsächlich „töricht“! Alle werden von ihm enttäuscht. Keinem kann er aus seiner Not heraushelfen. Ihm selbst wird alles zerbrochen. Und nach wenigen Monaten langt er wieder an, von wo er ausgegangen war: in der Nacht. Es ist bereits darauf aufmerksam gemacht worden, die Form dieses Romans sei der Wirbel. Nicht die Linie, nicht das in schöner Ord-

<sup>1)</sup> Dennoch weiß er, daß er richtiger sieht, und die Menschen gut täten, ihm zu folgen. Wie die Generalin ihn daraufhin fragt, gesteht er es ohne weiteres ein.

nung sich ausbreitende Gewebe, sondern der Strudel, der packt, herumreißt, zerbricht, verschlingt. Aber diese Form gehört diesem Dasein zu. Es ist die Form des elementaren Ausbruches, mit dem die Welt auf diese Existenz antwortet: der Paroxysmus des Ärgernisses.

Das Neue Testament sagt uns auf jeder Seite, wie tief das Ärgernis mit der Existenz Christi zusammenhängt. Als die Boten des Täufers kommen: „Johannes hat uns zu Dir gesandt, daß wir fragen: Bist Du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?“ — antwortet er: „Geht und meldet dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf, Armen wird die frohe Botschaft verkündet, und selig, der an mir kein Ärgernis nimmt.“ Auf die Frage antwortet er also mit dem messianischen Prophetenwort, das nun in Taten und Zeichen erfüllt ist. Aber sofort fügt er hinzu: „Selig, der an mir kein Ärgernis nimmt!“ Ein solcher ist also groß und zu preisen, denn die Gefahr, an Christus Ärgernis zu nehmen, liegt unaufhebbar und dringlich in seinem Dasein selbst, und es ist schwer, ihr nicht zu verfallen. In Christus selbst, darin, daß er Mensch ist, liegen die „Einwände“ dagegen, daß er der Sohn Gottes sei. Gerade das, was Gottes Liebe tut, die Annahme der Knechtsgestalt, spricht dagegen, daß Gottes Liebe wesentlich und persönlich hier sei: „Ist dieser nicht der Zimmermannssohn?“ So bildet denn auch tatsächlich sein Leben eine beständige Entfesselung dieses Ärgernisses, immer neu, bis er mit der ganzen Apparatur von Recht und Ordnung dafür gestraft wird, daß er den Anspruch erhebt, zu sein, der er ist. So viel „Gründe“ gibt es gegen ihn, daß er nur „den Kleinen und Unmündigen“

offenbar wird, welche von Gründen nichts wissen, und den „Zöllnern und Dirnen“, welche durch das Verdikt, das von Weisen und Tüchtigen, Staats-treuen und Ehrbaren her auf ihnen selbst liegt, davor geschützt sind, ihrerseits Verdikte zu fällen ..

Wie ganz diese Existenz aus allem welthaft Glaubwürdigen herausgenommen ist, kommt in der Szene zum Ausdruck, mit welcher der erste Teil schließt. Nastassja hat, nachdem sie sich von Tozkij gelöst, einige Jahre zurückgezogen gelebt. Nun steht sie vor der Wahl, ob sie Gawrila Ardaljonysch heiraten soll, was bedeuten würde, daß sie dem General Jepantschin zur Verfügung stünde, oder aber Rogoschin folgen, und das hieße, sich in den Abgrund werfen. Myschkin sieht, worum es geht. Er bittet sie um ihre Hand und sagt ihr zugleich, daß er eine große Erbschaft zu erwarten habe und reich sein werde:

„Nastassja Philippowna“, sagte der Fürst leise und wie voll tiefen Mitleids, „ich sagte Ihnen vorhin, daß ich Ihre Einwilligung als Ehre auffassen werde, daß Sie mir eine Ehre erweisen, und nicht ich Ihnen. Sie lächelten über diese Worte, und ringsum, das sah ich, wurde gleichfalls gelächelt. Ich habe mich vielleicht sehr lächerlich ausgedrückt und bin vielleicht auch selbst lächerlich gewesen. Aber es will mir immer scheinen, daß ich .. sehr wohl begreife, was Ehre ist — und ich bin überzeugt, daß ich die Wahrheit gesagt habe.“

Ein großer Aufruhr erhebt sich. Wir fühlen, wie sich unter all den Leuten eine Einsamkeit auftrifft, und in dieser Einsamkeit stehen die beiden einander gegenüber. Myschkin und Nastassja sehen sich. Jeder weiß, was im anderen ist. Sie stehen anderswo als

alle sonst, und das wird unerträglich deutlich durch die Gesindelhaftigkeit der Umgebenden:

„Sie sind stolz, Nastassja Philippowna. Vielleicht aber sind Sie schon dermaßen unglücklich, daß Sie sich selbst tatsächlich für schuldig halten. Sie müssen behutsam gepflegt werden, Nastassja Philippowna; ich werde Sie pflegen. Als ich heute Ihr Bild erblickte, war es mir, als hätte ich ein bekanntes Gesicht wiedererkannt. Und es schien mir sogleich, als riefen Sie mich! . . . Ich . . . ich werde Sie mein ganzes Leben hochachten, Nastassja Philippowna. . . brach plötzlich der Fürst kurz ab und errötete. Es war ihm mit einemmal zum Bewußtsein gekommen, vor welchen Menschen er redete.“ (Id. 327/328.)

Alle fühlen Myschkins Ungewöhnlichkeit: Daß er weiß, was andere nicht wissen; daß er Macht hat über die Seelen, und die Menschen sich in seiner Nähe verwandeln . . . Die es aber am tiefsten weiß, Nastassja, sagt etwas sehr Bedeutsames — sagt es in dem Augenblick, da sie, in verzweifelndem Schmerz ermessend, wer er ist, ihn verläßt, eben weil er dieser ist, sie aber glaubt, ihm nicht gehören zu dürfen: „Leb wohl, Fürst, ich habe zum erstenmal einen Menschen gesehen.“

Der ganze Eindruck von der Ungewöhnlichkeit Myschkins zieht sich dahin zusammen, er sei „ein Mensch“. Das Außerordentlichste, das von ihm gesagt wird, ist, daß er sei, was ihrem Namen und Anspruch nach Alle zu sein behaupten: Ein Mensch. . . Und wir denken daran, wie Jener, der Sohn Gottes war, sich „Sohn des Menschen“ genannt hat. So verloren ist die Position des Menschen, und so göttlich groß das, was eigentlich mit ihm gemeint war, daß man sagen kann: Nur Gott bringt es fertig, reine Menschlichkeit zu verwirklichen. Wirklich

Mensch zu sein, ist nichts Natürliches, kein selbstverständlich gegebener Ausgangspunkt. Für bloße Menschenkraft ist es unmöglich. Der „humane Mensch“ ist eine Ideologie. Den eigentlichen Menschen gibt es nur von Gott her. „Sohn Gottes“ und „Sohn des Menschen“ bedeuten im Neuen Testament die beiden Weisen, wie die Existenz des Erlösers ausgedrückt wird.

Als Partnerin Myschkins ist uns bisher nur Nastassja Philippowna begegnet, wohl die tiefste Verkörperung, welche die „magna peccatrix“ des Evangeliums in der Dichtung gefunden hat. Da ist aber noch ein anderer; jener Mann, der Nastassja in einer Weise liebt, daß man meint, die Natur selbst liebt in ihm; die stumme Erde, und der Glutabgrund des Vulkans, und der Sturm im Raum. Der Mann, der schon auf den ersten Seiten des Romans erscheint; der mit dem heimkehrenden Myschkin in Petersburg einfährt, ihn verspottet und zugleich, in seltsamer Zuordnung, ja fast Ebenbürtigkeit, von seinem Wesen berührt wird: Parfen Semjonowitsch Rogoshin.

Er ist ein seltsamer, furchtbarer und rührender Mensch. Ich glaube nicht, daß er in der Welt Dostojewskijs einen Verwandten hat. Es ist, als sei er nur erst halb aus der Erde heraus. Man denkt an die unvollendeten Plastiken Michelangelos, deren Leiber sich aus dem Stein herausringen wollen, aber ihm verhaftet bleiben.

Rogoshin ist gescheit, aber sein Verstand liegt gebunden. Er sagt selbst: „Ich habe nichts gelernt.“ Er kommt daher „wie ein schmutziger Bauer“, mit unsauberen Fingernägeln und groben Schmierstiefeln, einem großen Brillantring an der ungewaschenen Hand und einer unmöglichen Nadel an der

Krawatte. Aber er hat das Zeug zu einem Leben der Unbedingtheit. Er stammt aus einer düsteren Familie. Sein Vater hat der Sekte der Skopzen angehört. Er hat in einem mächtigen, dunklen, mit schweren Möbeln eingerichteten Hause gewohnt, wo immer Zimmer in Zimmer führt und Gang in Gang. Er hat seine zarte Frau geknechtet — wir begegnen der rührenden, ihres Verstandes nicht mehr mächtigen, aber von einem heiligen Hauch umgebenen kleinen Greisin, wie Parfen seinen Freund zu ihr führt. Der Alte ist ein gewaltiger Kaufmann und erbarmungsloser Wucherer gewesen, und hat Geld auf Geld gehäuft. Dem Sohne, Parfen, wird Nastassja sagen, sein Vater lebe in ihm fort, und auch ihm drohe die Gefahr, der dunklen Gewalt des Geldes zu verfallen. Das ist wahr; der gleiche Mensch vermag aber auch Hunderttausende für seine Leidenschaft hinzuwerfen. Er jauchzt auf, wie Nastassja das Paket Banknoten ins Feuer wirft: „Das, ja, das ist eine Königin! . . . Das, das ist nach unserer Art!“

Alles in ihm liegt gebunden, in der Gewalt der Erdmächte. Er könnte aber durch die Liebe freigemacht werden. Dann würde er zu jeder Kühnheit und zu jeder Güte fähig sein. Die Liebe kommt auch; vor Nastassja trifft sie ihn wie ein Blitz, und steht. Wie ein Erdbeben, und dann glüht alles, und nichts mehr ändert sich. Es ist eine Liebe, die alles will, restlos. Unfrei auch sie. Erdgewalten auch in ihr. Unduldsam ist sie und gewalttätig. Zu Beginn des Romans, wie Myschkin auf Nastassjas Bild sieht, fragt Gawrila ganz unvermittelt: „Würde Rogoshin sie heiraten?“ Myschkin erwidert: „Oh, heiraten würde der sie, glaube ich, wenn nicht heute, dann morgen. Er würde sie heiraten, jawohl, nach einer Woche aber — würde er sie ermorden.“

Rogoshin liebt Nastassja mit einer Liebe, die Qual ist. Diese Leidenschaft ist so ganz nur sie selbst und so ganz unbedingt; sie lebt so allein nur sich, daß sie ihre eigene Gewalt nicht ertragen kann und sich wider sich selbst kehren muß. Und sie muß zur Qual werden für den Menschen, dem sie gilt, weil sie ihm nichts läßt, nicht seine Person, nicht sein Inneres, nicht Freiheit und nicht Ruhe. Kein Mensch kann eine solche Leidenschaft auf sich lasten haben, am wenigsten, wenn er Nastassja Philippowna heißt. Er muß dagegen revoltieren, und dann wird sie ihn vernichten.

Dazu fühlt Rogoshin, daß er „nur ein Bauer“ ist. Er fühlt das Erdgebundene im eigenen Wesen. Vielleicht sogar etwas „Gemeines“; jenes, das sich in seinem frechen Lächeln ausdrückt, so daß, wer es sieht, verwundert vom Mund zur edelgeformten Stirn hinaufblickt. So glaubt er im Grunde gar nicht, daß Nastassja ihn lieben könne. Damit ist aber vom ersten Augenblick an die Qual der Eifersucht da. Eine Eifersucht von der gleichen stummen, ungeheuren Gegenwärtigkeit wie seine Liebe.

In Rogoshins Liebe wartet der Tod. Menschlich gesprochen kann es nicht anders sein, als daß aus ihr der Tod für die Frau kommt, der sie gilt. Und das wird dann sein eigener Tod sein.

Dieser Mensch fühlt Myschkins Wesen. Schon bei ihrem ersten Zusammentreffen knüpft sich das Band. Wie der Fürst für Gawrilas Schwester einspringt und den Schlag ihres Bruders empfängt, spricht er das offenbarende Wort: „Wirst dich schämen, Ganjka, daß du ein solches . . . Lamm (er konnte kein anderes Wort finden) beleidigt hast. Fürst, du meine Seele, laß sie laufen, spei sie an — und gehen wir. Komm, sollst erfahren, wie Rogoshin liebt!“ Er erkennt Myschkin, existentiell. Er gehört zu ihm. Aber so,

wie ein Wesen von unter der Erde zu einem Lichtwesen gehören kann. Dieses groß und jenes groß; aber das eine ist in der Erde, das andere im Licht. Und er muß sehen, wie Nastassja seinen Freund liebt, mit ihrem Allertiefsten; daß sie daran verzweifelt, ihm gehören zu können, und deswegen zu ihm, Rogoshin, läuft, so, wie ausweglose Verzweiflung den Tod sucht. Daß sie aber auch ihn liebt — dieser Liebe kann er wahrlich nicht froh werden!

Auch auf diesen Mann ist Myschkin bezogen. Nastassja ist der unter der Kategorie der Vollendung lebende, aber unerlöste Mensch. Und da sie Frau ist, muß sie wohl schön sein, von jener Schönheit, welche die schmerzbringende Liebe des Mitleids erweckt. Rogoshin ist Mann. So erfahren wir seine Unerlöstheit als mächtige, zu aller Tapferkeit und Güte fähige Kraft; aber dumpf, gefesselt, erdgebunden und so, daß sie, gerade durch ihre Liebe, dem geliebten Wesen den Tod bringt.

Ich weiß nicht, ob es sonst noch Worte einer so düster glühenden Leidenschaft gibt, wie jene, mit denen Rogoshin in seinem dunklen Hause dem Freunde erzählt, was zwischen ihm und Nastassja vorgeht . .

Rogoshin kennt Myschkins Wesen und liebt ihn. Aber auf ihn richtet sich auch sein furchtbares Erniedrigungsgefühl und seine Eifersucht; nicht nur weil Nastassja den Freund liebt, sondern weil der im Licht steht, er selber aber im Dunkel.

Was sich da in der Tiefe zusammenzieht, offenbart sich im Symbol des Messers. Es ist jenes Gartenmesser, das Rogoshin „eben so“ gekauft hat . . das in dem Bande der Geschichte Rußlands liegt, die zu lesen Nastassja ihm geraten hat — in jener einzigen Stunde, da sie ihn mit Achtung und Freundlichkeit behandelt hat, und er sich „als Mensch“

fühlen konnte . . jenes Messer, welches der Fürst aus der dunklen Berührtheit seines Unterbewußtseins heraus in den Auslagen der Läden sucht . . mit welchem Rogoshin den Fürsten erwartet, nachdem dieser trotz seines Versprechens Nastassja aufgesucht hat . . mit dem er schließlich Nastassja selbst töten wird, nachdem sich alles so zusammengezogen hat, daß er keinen Ausweg mehr findet.

Hieran knüpft sich auch die rätselhafte Versuchung Myschkins und seine Schuld.

Durch das ganze Buch geht ein dunkler Klang von Tod. Gleich zu Anfang, im Wartezimmer des Generals, spricht Myschkin von der Hinrichtung eines Menschen und davon, wie die letzten Augenblicke vor dem unausweichlich nahenden Ende erlebt werden. Nachher, im Gespräch mit der Generalin und ihren Töchtern, redet er wieder davon. Man hat gesagt, die Geschichte sei äußerlich eingehettet; Dostojewskij habe eben von dem sprechen wollen, was er selbst in den furchtbaren Augenblicken vor der erwarteten Erschießung durchgemacht hatte. Aber so ist es nicht; vielmehr sollte, sobald sich die Gestalt des Fürsten zu entfalten begann, sofort das Bild des Todes neben ihm stehen. Myschkin steht am Rande, nach dem Tode hin, und es wird noch deutlich werden, was dieser Tod bedeutet.

Eine solche Existenz wird von vielem versucht. Eine letzte Versuchung bildet die des Randes selber; die Verlockung des Abgrundes. Worin bestand denn die Versuchung, als Satan Jesus auf die Zinnen des Tempels führte und sprach: Stürze dich hinab? Doch gewiß nicht darin, er möge den Menschen ein Mirakelstück zeigen! Satan ist tiefer, und tiefer, was er wollte. Diese Versuchung war etwas, das nur von der höchsten Existenz erlebt werden konnte;

etwas, das im Abgrund selber lag, und worüber das Wort von der Hut der Engel einen Schleier zu ziehen suchte . . Das Bild dieser Versuchung kehrt seltsam verhüllt wieder, wenn Myschkin, mit dem Gefühl, einer dunklen Macht zu weichen, erst unbewußt, dann immer deutlicher wissend, was er tut, nach dem Messer sucht . . dann Nastassja aufsucht, obwohl er versprochen hat, nicht zu ihr zu gehen . . und im Grunde sucht er gar nicht sie selbst, sondern das, was kommt, wenn er zu ihr geht: Das Messer Rogoshins . . Die Versuchung aber verhüllt sich, verhüllt sich noch hinter das Mitleid zu Nastassja . .

Myschkin unterliegt. Er fällt in Schuld. Daraus kommt ja das Furchtbare, daß Rogoshin, mit dem er „die Kreuze getauscht“ hat, das Messer gegen ihn hebt. Eine ganz verhüllte Schuld. Nur ein Mangel an Wachheit und Festigkeit — aber dort, wo dieser Mangel nie hätte eintreten dürfen: im Herzen seiner Sendung . . Daß aber Myschkin „fällt“; daß er versagt, und zwar da, wo Christus absolut wach und unangreifbar bleibt — ist es nur subjektiver Einfall, oder Konstruktion zugunsten einer voraufgefaßten Ansicht, wenn ich gerade hierin ein Zeugnis der Frömmigkeit Dostojewskijs sehe? Daß er Grenze und Ehrfurcht kennt, und daher jene heiligste Geschichte, die er in der Geschichte dieses Menschen symbolisch erzählt, an dieser Stelle dadurch erzählt, daß sie nicht stimmt? Durch das Unterliegen erzählt, anstatt durch den Sieg, auf daß Gott die Ehre bleibe?

Und nun haben wir noch die schwierigste Versträngung dieser Existenz zu deuten. Myschkin hat seinen Freund aufgesucht. Der hat ihm von der Qual gesprochen, die zwischen ihm

und Nastassja ist, und die ganze Last dieses Erlebens wird fühlbar, wenn Rogoshin am Schluß fragt:

„Was meinst du denn zu alledem, Lew Nikolajewitsch?“

„Wie denkst du selbst darüber?“ fragte der Fürst mit traurigem Blick auf Rogoshin.

„Denke ich denn überhaupt“, entfuhr es diesem ganz unwillkürlich.

Er wollte noch etwas hinzufügen, doch dann senkte er den Blick und schwieg.“ (Id. 411/412.)

Mancherlei folgt . . Das dunkle Bild von Rogoshins Vater taucht auf, des Sohnes schlimme Möglichkeit, und man fühlt, daß es diesem nicht beschieden sein wird, ins Helle durchzudringen . . Er führt den Fürsten zu seiner alten Mutter, die keinen Verstand mehr hat, aber in welcher das Heilige waltet. Er hat schon Nastassja zu ihr gebracht, und diese hat sich segnen lassen. Nun führt er ihr den Freund zu, als wolle er ihn vor dem Drohenden bewahren. Endlich gehen sie zur Türe, durch viele Zimmer und Gänge. Sie kommen an einem Bild vorbei, der Kreuzabnahme von Hans Holbein, worin die Furchtbarkeit des Kreuzigungsereignisses so unerträglich hervortritt: Wie das Heiligste in alle Schrecken der Vernichtung hinuntergetreten wird — und dann die seltsame Stelle:

„Aber wie nun, Lew Nikolajewitsch, ich wollte dich schon lange fragen, glaubst du an Gott?“ fragte plötzlich Rogoshin, nachdem sie ein paar Schritte gegangen waren.

„Wie sonderbar du fragst und . . mich ansiehst!“ sagte der Fürst unwillkürlich.

„Auf dieses Bild da liebe ich zu sehen“, sagte Rogoshin nach kurzem Schweigen, als hätte er seine Frage vergessen.

„Auf dieses Bild!“ rief der Fürst unter dem Eindruck eines plötzlichen Gedankens ganz erschrocken aus, „auf dieses Bild! Aber vor diesem Bild kann einem ja doch nur jeder Glaube vergehen!“

„Der vergeht auch ohnedem“, sagte Rogoshin ganz unerwartet.

Sie waren an der Türe des Treppenhauses angelangt.

„Was!“ Der Fürst blieb vor Überraschung stehen. „Was sagst du! Ich habe ja doch nur gepochert, du aber sagst es so ernst! Weshalb fragst du mich, ob ich an Gott glaube oder nicht?“

„Nichts, nur so. Ich wollte dich eigentlich schon immer fragen.“ (Id. 423/424.)

Schwer ist es, die Stelle zu deuten, und man weiß nicht, wie man sagen soll, was man da empfindet. „Schon lang“ hat Rogoshin den Freund fragen wollen, ob er an Gott glaube. . . Ist das nicht sonderbar? Daß es möglich sein soll, diesen von mächtigster religiöser Gegenwärtigkeit umwirkten Menschen zu fragen, ob er an Gott glaube? Und nicht noch unbegreiflicher, wie Myschkin die Frage nimmt? Wie er im Grunde gar nicht auf sie antwortet, sondern nur bedeutungsvolle Dinge über „das religiöse Gefühl“ sagt, und zwei seltsame Geschichten erzählt, aus denen entnommen werden soll, das religiöse Grundverhältnis stehe jenseits von theoretischer Doktrin, sogar jenseits von ethischem Tun? Was ist das? Ich möchte einfach sagen, was ich in der innersten Haltung des Fürsten vorfinde:

In dieser Existenz ist Gott gegenwärtig. Er wird deutlich um sie her; wird deutlich in ihrer Haltung. Das ist gewiß. Wenn aber „an Gott glauben“ jenes bedeutet, das wir meinen, wenn wir von uns sagen, wir glauben an Gott — dann scheint Myschkin nicht

„an Gott“ zu glauben. „Glauben“ kann doch wohl nur, wer in irgendeinem Sinn Gott „gegenüber“ steht; wer nicht existierend aus ihm hervorkommt. Hier scheint aber in irgendeinem Sinne etwas dieser Art zu sein. Wenn wir Myschkins Haltung analysieren, dann ist es, als ob er nicht Gott gegenüberstehe, sondern von ihm herkomme. Als ob er nicht über Gott spreche, sondern ihn ausstrahle. Sein Gottesproblem scheint nicht eigentlich darin zu liegen, wie er zu Ihm kommt, oder sich in Ihm hält, sondern wie er das erträgt, austrägt, vollbringt, daß er sich von Gott her in die Welt bewegt, die anders ist als Gott, finster und verhärtet.

Und nun: Wenn einer Christus gefragt hätte, den Christus, wie er im Johannesevangelium steht: Glaubst du an Gott? Dann — so denken wir uns; und er vergebe uns die Vertraulichkeit, Derartiges zu denken, aber wir meinen damit wahrlich nichts, was der Furcht Gottes zuwiderliefe — dann hätte er wohl erstaunt den Frager angeblickt, was denn die Frage solle? An Gott glauben, er, der doch Gottes Sohn war? . . . Und nun meine ich, hier sei ein Bild davon; ein Versuch, jenes Einmalige, das Ereignis der gottmenschlichen Existenz gleichsam nachzuerzählen. Nicht direkt; die direkte Erzählung ist ein für allemal in den Worten derer vorgeschrieben, die „von Anfang an dabei waren“. Vielmehr symbolisch; ins Bloß-Menschliche übersetzt; aufleuchtend aus der Haltung eines Menschen, der gewiß nicht jenes selbst ist — selbst hat er nur soweit daran Anteil, als der Christ sagen darf, das Eigentliche in ihm sei Christus — dem aber als letzter Sinn seines Daseins gegeben wurde, die Menschen an Christus zu erinnern; durch das, was er ist und was ihm geschieht, durch seine Kraft und seine Armseligkeit, durch seine Bewährung und



selbst durch sein Versagen Christus, den Herrn, zu erzählen.

Womit natürlich noch gar nichts darüber gesagt ist, ob dergleichen wirklich möglich sei. Hier handelt es sich um dichterische Möglichkeit; um den sich aufdrängenden Sinn einer künstlerischen Gestalt.

Wir haben nun wohl die Antwort auf die Frage vorbereitet, was es um Myschkin sei: In ihm wird Christus deutlich.

Das meint in keiner Weise, Dostojewskij habe gedacht, es könne Christus noch einmal geben. Keine „Auflösung Christi“ in irgendeinem Sinn. Absolut, und so auch für den gläubigen Dostojewskij ist Er, welcher der Gottmensch ist, nur Er selber. Einer, und nur einmal, und für immer. Nie kann ein Mensch, er rede denn irre oder lästere, daran denken, diese Existenz für sich zu beanspruchen. Das möchte ich aufs nachdrücklichste sagen, weil sonst nicht nur alles zerstört wird, sondern in die Banalität gleitet. Mit Myschkin ist weder der Gottmensch selbst gemeint, noch gar ein zweiter Christus. Er ist der Mensch Lew Nikolajewitsch Myschkin. Sein Dasein besteht aus lauter Menschlichkeit: Leib und Seele, Freude und Not, Armut und Erbschaft und Begegnung und Untergang. Aber aus seiner menschlichen Existenz tritt das Bild einer anderen auf, die nicht menschlich ist, der des Gottmenschen.

Wir sprachen von Dostojewskijs Kunst, aus einem Menschendasein die Gestalt außermenschlicher Existenz hervortreten zu lassen. Hier scheint das Ungeheure versucht — und ich weiß nicht einmal, wie weit Dostojewskij selbst gewußt hat, was er unternahm: Christi Dasein nicht direkt und in ihm selbst zu erzählen; auch nicht zu berichten, wie Einer es in Glaube und Nachfolge mitvollzieht,

sondern das Bild des Gottmenschen aus einer menschlichen Persönlichkeit hervortreten zu lassen. Kann das Leben des Gottmenschen, wie es uns aus den Evangelien, besonders aus Johannes, nahekommt, so in ein Menschenleben übersetzt und darin erzählt werden, daß weder dieser Mensch verspottet, noch der Gottessohn entgöttlicht wird? Falls unsere Deutung nicht fehlgeht, war es Dostojewskij gewährt, diese Aufgabe zu lösen.

Psychologisch gesehen ist Myschkin vielleicht eine Unmöglichkeit. Vielleicht kann ein Mensch in dieser Weise gar nicht bestehen<sup>1)</sup>. Dennoch ist diese Gestalt sinnvoll an jeder Stelle. Man hört, schaut, geht mit — und auf einmal enthüllt sich der Zusammenhang, und in diesem Zusammenhang jede Einzelheit, und man sieht aus diesem Menschendasein das Bild Christi hervortreten.

Nun könnte man über alledem wohl bedenklich werden und fragen, ob denn die Züge, welche für die behauptete symbolische Funktion in Anspruch genommen werden, nicht in Wahrheit ganz anderes bedeuten?

So wurden wir bereits darauf aufmerksam, daß Epilepsie nicht nur eine Beziehung zum Übergeschichtlichen, sondern auch die Flucht vor der Mündigkeit der Person und ihrer Verantwortung; daß der Mitvollzug des kindlichen Lebens nicht nur den Zusammenhang mit heilig-unschuldigem Dasein, sondern auch infantile Gebundenheit ausdrücken könne. Eine Versehrbarkeit durch das Leiden des Andern, wie der Roman sie schildert, kann einfach Anzeichen

<sup>1)</sup> Man sagte mir, diese „Unmöglichkeit“ sei eine solche nur für westliches Seelenleben, nicht für das des Ostens. Ich kann nicht beurteilen, wie es damit steht, sondern muß mich an das halten, was ich zu sehen vermag.

kranken Gefühlslebens sein . . . Dem Mitleid Myschkins gegenüber ist der Vorwurf möglich, es werde nie zu kraftvoll helfender Tat. Würde dann erwidert, dieser Mensch erfahre zu tief die Ausweglosigkeit des Daseins überhaupt, um noch dies oder jenes tun zu können, darum bleibe nichts anderes übrig, als das Ganze auf sich zu nehmen und durchzuleiden — so würde es doch schwer sein, die weitere Entgegnung zu entkräften, dieses Mitleid sei im Grunde doch nur Passivität; denn wirkliche Kraft zwingt das Dasein, sich zu stellen, und eine echte Tat trage immer das Ganze in sich . . . Der Haltung, die immer versteht, alles ernst nimmt, niemals eigentlich urteilt, dürfte man wohl entgegenhalten, sie scheue vor dem zurück, womit doch alles geistig lösende und bauende Tun beginnen müsse: der Unterscheidung des verworrenen Daseins in Gut und Böse . . . Daß Myschkin nicht in die jeweilige Situation eingeht, vielmehr mit seinem Reden und Handeln darin als fremd empfunden wird, könnte auch nur Mangel an Eindeutigkeit des Wesens sein; ein Zerrinnen, eine Verworrenheit des Wortes und der Stellungnahme . . . An sich bleibt es durchaus offen, ob das erschütternde Bewußtsein, „den andern bereits gesehen zu haben“, nicht einer raschen Anpassungsfähigkeit der Phantasie entspringt, wie ja sehr labile Naturen, nachdem ein Gedanke ausgesprochen worden oder ein Erfolg eingetreten ist, oft meinen, sie hätten das vorausgewußt . . . Was endlich die Berufung auf das „Ärgernis“ angeht, so ist's damit natürlich eine sehr zweischneidige Sache, und auf den Einwand, mit diesem Argument könne alles bewiesen werden, läßt sich nicht leicht erwidern. Für die Beantwortung von Daseinsfragen das Ärgernisschema zugrunde zu legen, ist sehr gefährlich. Es droht alle Möglichkeit objektiven Ur-

teils aufzuheben, denn damit wird das „quia absurdum“ in das Denken eingeführt. In bestimmten schmalen Randzonen des Daseins, und wenn eine wirkliche Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister wach und wirksam ist, hat das seinen Sinn, im übrigen wird dadurch alles Urteilen unmöglich . . . Das und anderes mehr könnte gesagt werden, und mit gutem Recht. Die Gestalt Myschkins steht tatsächlich in einer entmutigenden Vieldeutigkeit. So liegt die ultima ratio der Deutung darin, welchen Eindruck letztlich der Leser erhält, und ob dieser Eindruck stark und dauernd genug bleibt, um den immer wieder sich meldenden Einsprüchen standzuhalten. Ist man aber im Sinne der hier gegebenen Deutung mit sich selber einig geworden, dann freilich gewinnt das Symbol noch einen neuen, entscheidenden Zug.

Wesen und Haltung Myschkins sind schwebend im stärksten Maße, so sehr, daß die widersprechendsten Einschätzungen möglich werden. Man sollte annehmen, der Roman lege selbst in irgendeiner Weise die authentische Deutung nahe: durch eine fortschreitende Definition, welche der Charakter im Laufe seiner Entwicklung und im Vollzug seines Schicksals erfährt; durch Handlungen, die den eigentlichen Wesenssinn offenbaren; durch seine Wirkung auf Andere; durch all jene stimmungsmäßigen oder symbolischen Momente, mit denen künstlerische Gestaltung einen Sinn nahebringen kann, ohne ihn mit Worten auszusprechen. Zum Willen dieses Werkes gehört es aber, das nicht zu tun. Die Gestalt des Fürsten wird niemals wirklich gedeutet. Nirgends wird ein definitives Urteil gefällt. Die Wirkungen seines Wesens treten weder an einem entscheidenden Punkt noch im ganzen klar hervor. Sein Schicksal hat keinen bestimmenden Charakter. Ja

er wird überhaupt nicht unter überschauenden Blick und objektive Bewertung genommen. Das alles aber nicht nur deshalb, weil er bloß einige Monate vor uns lebt, sondern weil dieses Nicht-gedeutet-sein zum Wesen seiner Existenz gehört. Wir begegnen ihm, kierkegaardisch gesprochen, immer nur in der Gleichzeitigkeit. Keine Persönlichkeit des Romans steht in Abstand zu ihm, und der Leser, der sich wirklich in den Roman hineingibt, auch nicht. So kann der religiöse Anruf, der aus dieser stets fließend-vieldeutigen Gestalt kommt, nicht in der Form objektiver Gewißheit, sondern nur in der einer wagenden Entscheidung aufgenommen werden. Einmal wird sich die Deutung vollziehen, wird offenbar werden, ob Myschkin wirklich den Auftrag zu symbolhaftem Dasein hatte, oder aber einfach ein dekadenter Mensch war: Dann, wenn er längst tot ist; wenn die Impulse, die von ihm ausgegangen sind, sich ausgewirkt haben, und das Gewebe der Ursachen und Wirkungen sich ausgefaltet hat; wenn die Beteiligten Zeit genug gehabt haben, sich über ihn, und über sich selbst in ihrem Verhältnis zu ihm klar zu werden, weil ihre Entscheidung ihm gegenüber in Reue oder Verhärtung endgültig geworden ist. Der Roman selbst aber steht von Anfang an bis zu Ende noch vor dieser Deutung. In ihm begegnet man Myschkin nur im Zustande des Nicht-gedeutet-seins und des Widerspruchs. Lesend steht der Leser immer im Verhältnis der Gleichzeitigkeit. Realisiert er also dieses Verhältnis; bewahrt er sich vor der Verlockung, diese Gestalt doch ästhetisch-objektiv zu nehmen, und läßt er die Beunruhigung zu, die von ihr ausgeht, dann tritt ihm daraus ein Bild jenes Verhältnisses entgegen, worin die Gleichzeitigen zu Christus gestanden haben müssen: in der Zeit vor seinem Tode,

seiner Auferstehung und seiner Bezeugung durch den Heiligen Geist; damals, als der Glaube so unendlich schwer war — hätte aber das Volk die Kraft dazu gefunden, dann wäre dieser Glaube mächtig gewesen, der Erfüllung der jesaianischen Prophezeiung, dem vollen und offenbaren Kommen des Reiches Gottes den Weg zu öffnen . . .

Es scheint wirklich eine Art Wahl nötig zu sein, um zu einer letzten Deutung der Myschkin-Gestalt zu gelangen. Will man nicht in der Objektivität eines psychologischen oder ästhetischen So-und-anders, in der bloßen Konstatierung der Vieldeutigkeit stehen bleiben; will man so in das Werk treten, wie sein besonderer Sinn es fordert, dann muß man sich Myschkin gegenüber entscheiden für oder gegen jene Symbolbedeutung seiner Existenz — auf die Gefahr hin, so gründlich falsch zu entscheiden, daß man damit der Lächerlichkeit verfällt. Denn das wäre wirklich eine Lächerlichkeit peinlichster Art: Vor dem Forum objektiver Prüfung, philologischer oder psychologischer oder religiöser, der Sentimentalität überführt zu werden, daß man einen dekadenten oder psychopathischen Menschen für einen zu existentieller Christus-Symbolik Beauftragten angesehen hat! Damit scheint mir aber auch das Besondere dieses Werkes charakterisiert: Man kann ihm gegenüber nicht in der Haltung ästhetischer Objektivität bleiben. Und nicht nur so, wie es allen echten religiösen Werken gegenüber der Fall ist, die ihren eigentlichen Gehalt erst offenbaren, wenn man sie sich existentiell aneignet, sondern in einem besonderen Sinne: Der letzte Gehalt steht gar nicht objektiv da, sondern tritt erst im Akt der Aneignung hervor — wobei man freilich riskiert, was bei der reli-

giösen Entscheidung überhaupt auf dem Spiele steht: den Unsinn zu wählen.

Nun wird auch deutlich, was auf dieser Höhe „Symbol“ heißt.

Jedes Geschehnis im Leben dieses Menschen, ebenso wie das Ganze dieses Lebens selber, bedeuten zunächst sich selbst. Wenn man nicht will, so ist man nicht genötigt, vom Erstgegebenen auf ein Anderes zurückzugreifen. Man kann es in sich selbst nehmen, als sehr eindrucksvolles, tragisches und im Letzten geheimnishafte Dasein. Tritt man aber in die geforderte Haltung, so wird man von jeder Stelle dieses Lebensgebildes zurückgewiesen auf ein Dahinterliegendes. Nicht so, daß man Absicht fühlte; daß die Zweiheit des Eigentlichen und Uneigentlichen, des Ausgedrückten und des Ausdrucksmittels auseinanderträte, vielmehr hat echte Übersetzung stattgefunden. Das Bild des Christus-Dasein ist in dieses Menschen-Dasein übersetzt — was vielleicht wirklich nur so geschehen kann, daß, vom Bloß-Menschlichen aus betrachtet, eine Unmöglichkeit übrigbleibt. Doch würde sie dann nicht Unmöglichkeit einfachhin bedeuten, also etwa falsche Psychologie, Phantastik, idealistisches Übermenschentum oder sonst etwas dergleichen, sondern sinnvolle Unmöglichkeit. Eben sie wäre dann das entscheidende Symbol. Die Weise, wie sich hier menschliche Unmöglichkeit anmelden würde, wäre gerade jenes Moment, welches das Symbol auf Christus hin vollendete. Was bei Christus selbst unbegreifbare, Anbetung fordernde Überschreitung der Menschen-grenze ist, würde hier in menschliche Unmöglichkeit übersetzt, die aber damit redende Unmöglichkeit wäre . .

Damit mag es nun stehen, wie immer. Jedenfalls

liegt niemals unmittelbare Symbolik vor. Epilepsie und Kinderwelt zum Beispiel bedeuten, für sich genommen, wirklich alles andere, als den johanneischen Bereich des „Oben“, den Himmel. Sobald sie aber im Zusammenhang des Ganzen und aus dem Wesen dieses Menschen heraus gesehen werden, erinnern sie irgendwie an jene Sphäre der unzugänglichen Gottesnähe, aus welcher der Erlöser kommt. Nicht lyrisch oder idealistisch oder phantastisch oder wie immer, sondern konkret, in die Existenz dieses bestimmten Menschen übersetzt.

Ist aber derartiges möglich, so öffnet es einen tiefen Blick in das, was der Mensch selbst bedeutet: Kein abgeschlossenes Definitum; nichts Selbstgenügsam-Humanes, vielmehr etwas in hohem Maße Potentiell, das, unabschätzbaren Möglichkeiten offen, in der Hand Gottes liegt.

Die Katastrophe hat ihren Lauf genommen. Myschkin hat seinen Freund in dem düsteren Hause aufgesucht. Nach gespenstisch anmutenden Gesprächen führt dieser ihn ins Nebenzimmer und zeigt ihm Nastassja, die dort, von ihm getötet, auf dem Bette liegt . . Eine furchtbare Dunkelheit, eine unendliche Last legt sich auf alles . . Rogoshin bereitet eine Art Lager, und „als das Lager fertig war, trat er an den Fürsten heran, faßte ihn mit rührender Zartheit unter den Arm und führte ihn stolz und froh zu seinem Lager . . . bettete den Fürsten zur Linken auf die besseren Kissen und streckte sich selbst zur Rechten hin.“ Dann aber ist's, als ob die Erde ihn herunterhole . . Myschkin selbst fühlt wie jenes Dunkel, aus dem er damals erwacht ist, sich wieder über ihm zusammenzieht . . Es folgen die Gespräche, unter welchen

man eine Vernichtung vorsichgehen fühlt, und dann heißt es:

„Als Rogoshin verstummt war — ebenso plötzlich, wie er aufgelacht hatte — beugte sich der Fürst leise über ihn, setzte sich neben ihm nieder und begann mit stark klopfendem Herzen, schwer atmend, sein Gesicht zu betrachten. Rogoshin wandte den Kopf nicht zu ihm und schien ihn sogar völlig vergessen zu haben. Der Fürst sah ihn an und wartete. Die Zeit verging. Die Nacht wurde heller. Rogoshin begann von Zeit zu Zeit irgendwelche Worte zu murmeln, leise, laut, schroff hervorstoßend, zusammenhanglos; begann schließlich laut aufzuschreien und zu lachen. Dann streckte der Fürst jedesmal seine zitternde Hand aus und berührte leise seinen Kopf, seine Haare, streichelte sie und streichelte seine Wangen . . . das war alles, was er tun konnte! Er selbst begann wieder zu zittern, und plötzlich empfand er auch wieder das Schwächegefühl in den Beinen. Irgendein ganz neues Gefühl quälte sein Herz mit unendlicher Sehnsucht. Der Morgen brach an; da beugte er sich endlich in völliger Erschöpfung und Verzweiflung auf das Kissen nieder und schmiegte sich mit seinem Gesicht an das bleiche, unbewegliche Antlitz Rogoshins. Tränen flossen aus seinen Augen auf Rogoshins Wangen — doch wird er wohl kaum seine Tränen gefühlt haben, und vielleicht wußte er von nichts mehr . . .

Wenigstens fand man, als nach mehreren Stunden die Türe gewaltsam geöffnet wurde und Leute eindringen, den Mörder bewußtlos und im Fieber. Der Fürst aber saß unbeweglich neben ihm. Und jedesmal, wenn der Kranke einen Schrei ausstieß oder zu phantasieren begann, beeilte er sich wieder, mit zitternder Hand sein Haar und seine Wangen zu streicheln, wie um ihn zu beruhigen und zu lieb-

kosen. Doch er begriff nichts mehr, begriff nicht, was man ihn fragte, und von den Eingetretenen, die ihn umgaben, erkannte er keinen einzigen. Wenn Professor Schneider“ — der Arzt, der ihn einst behandelt hatte — „jetzt selbst aus der Schweiz gekommen wäre, um seinen einstigen Schüler und Patienten zu sehen, so würde er, der ihn einmal vor der Heilung in den Stunden nach einem Anfall gesehen hatte, wieder nur mit der Achsel gezuckt und wie damals gesagt haben: »Ein Idiot!«“ (Id. 1172/1173.)

Nietzsche hat gesagt: „Sahst du deinen Freund schon schlafen? Erschrakst du nicht, daß dein Freund so aussieht?“ Das soll wohl heißen, im Schlafe, wenn die Kräfte der bewußten Beherrschung sich lösen, werde die zurückgedrängte seelische Wahrheit frei, so könne es geschehen, daß man plötzlich sieht, wie der, den man zu kennen glaubte, wirklich ist . . . Diese Freigabe der inneren Wahrheit, dadurch, daß die Beherrschung des wach-vernünftigen Lebens aufhört, wird wohl — innerhalb bestimmter Vorbedingungen — noch viel tiefer gehen, wenn es sich um einen Irren handelt. Wenn zu einem Irren ein Mensch käme, gegen den jener Abneigung oder Haß hätte, dann würde er mit allen Zeichen des Schreckens zurückfahren. Nun, dieser Rogoshin, neben dem Myschkin liegt, hat Nastassja getötet. Er hat über den Freund selbst das Messer erhoben. Er hat dem Fürsten sein Leben zerstört. Wir würden es für groß ansehen, christlich groß, wenn Myschkin, bewußt und des eigenen Willens mächtig, Haß oder Schrecken vor diesem furchtbaren Menschen überwände; würden es aber für selbstverständlich finden, daß er etwas zu überwinden hätte. Wäre aber dergleichen da; lebte nur ein Geringes von Abneigung oder Schrecken im Herzen — unter-

streichen wir noch einmal: im Unterbewußtsein des Fürsten, dann würden jetzt, da mit dem Verschwinden des vernünftigen Vermögens alle bewußte Beherrschung weggenommen ist, jene Affekte elementar hervorbrechen. Er würde mit einem Schrei des Entsetzens vor dem Zerstörer zurückfahren. Aber wir lesen, und glauben es den Worten, denn sie sind wahr und sollen geglaubt werden, daß er in seiner durch keine Vernunft gebundenen Irre das Gesicht an das unbewegliche Antlitz Rogoshins schmiegt, und daß er jedesmal, wenn der Mörder aufschreit, ihm mit zitternder Hand Haar und Wangen streichelt, um ihn zu lieblosen und zu beruhigen.

Da redet mehr als nur menschliche Haltung. Ein Mensch ist da, Menschenantlitz und Hände und Herz; aber was sich daraus erhebt, ist das Bild des Erlösers. Das Bild jener Liebe, die selbstlos ist bis in den wahrhaftigsten, durch kein Bewußtsein mehr greifbaren und durch kein Wollen mehr durchdringbaren Grund. Das Bild des Todes des Herrn und seiner letzten Worte: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“

Und so redet aus diesem Untergang, der alles zu verschlingen scheint, eine unsägliche Überwindung. Niemals, denke ich, hat eine Dichtung aus der sieghaften Tat eines Menschen solche Überwindungskraft aufsteigen lassen, wie diese aus diesem Untergang. Gotteskraft und Liebessieg offenbaren sich hier aus hilflosester Ohnmacht.

Vielleicht könnte man einwenden, wer denn nun erlöst sei? Etwa Nastassja? Oder Rogoshin? Oder Aglaja und die anderen alle? Doch keiner von ihnen! Aber das ist gerade die Vollkommenheit dieses Symbols, daß nicht Göttliches gemimt wird. Keine „Bekehrung“, kein Insichgehen wird sichtbar. Aber es

wird deutlich, was mehr ist als dergleichen. Der innerlich sich Öffnende wird der unendlichen Erlösungskraft Gottes inne, welche waltet, jenseits dessen, oder innerhalb dessen, oder durch das hindurch, was uns zugänglich ist. Dieser Untergang enthält eine Verheißung für Rogoshin und für Nastassja; für diese beiden Menschen, die nach aller Psychologie und Weltkenntnis in der Welt nicht Raum haben. Hier wird Erlösung aus auswegloser Verfangenheit deutlich, und daß „bei Gott möglich ist, was unmöglich bei den Menschen“.

## NACHWORT

Nachdem der Leser den Weg mitgegangen ist, laden die Analysen dieses Buches durch die religiöse Welt Dostojewskijs zu bahnen suchten, schulde ich ihm noch einige Zugeständnisse hinsichtlich dieses Weges selbst.

Vielleicht hat er bereits den Einwand erhoben, die hier geübte Deutung helle wohl auf, aber dadurch, daß sie die ursprüngliche Wirklichkeit rationalisiere. Diese Gefahr ist allerdings da. Sobald die Analyse über die Absicht bloßen Verstehens hinausgreift und sich mit dem Interesse am theologischen und philosophischen Problem selbst verbindet, neigt sie dazu, die Einmaligkeit und das lebendige Werden der konkreten Gestalt in eine begriffliche Konstruktion zu verwandeln. Um so größer aber ist diese Gefahr, je subtiler die Methode ist, mit welcher die Analyse arbeitet. Von einem Pascal etwa würde, gerade weil er so genau um das Besondere des Lebendigen weiß und es mit so feiner Begriffstechnik zu erfassen sucht, ein viel radikalerer Rationalismus drohen, als von einem Hume oder Berkeley, die es zu einer Konfiguration mechanischer Vorgänge machen. Denn diesen entzieht das Lebendige sich leicht und treibt neben ihren groben Konstruktionen unbehelligt sein Wesen — jener aber würde ihm mit der Geschmeidigkeit des „esprit de finesse“ bis in sein verborgenes Innere folgen und es mit einer Methode bedrängen, vor deren Fangkraft es, so denkt man, seine Unversehrtheit kaum retten könnte.

In unsern Tagen verliert der Rationalismus überall an Ansehen; Irrationalität und Intuition beherrschen immer offener die geistige Lage. So ist es wichtig, schärfer zu unterscheiden. Was die Integrität der Erkenntnis des Lebendigen gefährdet, ist



durchaus nicht der Wille, diesem mit aller Klarheit des Begriffs beizukommen, sondern erst eine bestimmte Voraussetzung, unter welcher dies geschieht. Jede Erkenntnis, die Wissenschaft sein oder doch sich an ihr legitimieren will, ist rational; was aber ihren Charakter bestimmt, ist die lang vor allen Einzelbemühungen des Denkens gefallene Entscheidung der Frage, ob das Wirkliche und seine Erkenntnis im Rationalen aufgehen oder nicht. Erst die Anschauung, nur die rationale Erkenntnis sei echte Erkenntnis, und nur jene Wirklichkeit, die rational erfaßt werden könne, komme ernsthaft in Betracht — sie erst bedroht den Bestand und die Würde des Lebens, wie es ja vor der Jahrhundertwende deutlich geworden ist. Demgegenüber scheint der Sinn unserer heutigen Erkenntnissituation gerade darin zu bestehen, daß der innere Spannungscharakter der Wirklichkeit sowohl wie ihrer Erfassung deutlich hervortrete. An jeder Stelle ist das Seiende vernunftgesättigt. Jeder seiner Bereiche, vom Mechanischen bis zum Personalen, nach Aufbau wie nach Art, in ihrem Werden wie in ihrem Vollendungsstand, alles kann von der Ratio erfaßt werden. Aber keiner dieser Bereiche und keine Stelle darin geht in der Ratio auf; denn vom Personalen bis zum Mechanischen, im ganzen wie in jeder Besonderheit enthält das Seiende auch ein alogisches Element. Und zwar nicht nur als Defekt gegenüber jenem andern, sondern als wesenhaften Gegenpol<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> In diesem Zusammenhang darf ich vielleicht an meine „Versuche einer Philosophie des Lebendig-Konkreten“ erinnern, die ich im Jahre 1925 unter dem Titel „Der Gegensatz“ veröffentlicht habe. Trotz aller Mängel im ganzen wie im einzelnen scheint mir ihr Grundansatz nach wie vor richtig. Dort auch über den Begriff des alogischen Elements im Sein; über eine ernsthaft vertretbare Intuition als zugeordnete Erkenntnisform und über ihr Verhältnis zum logischen Erkennen.

Was also not tut, ist ein Wille zu universeller Rationalität, der aber das Arationale nicht ausstreicht oder ihm mit Widerstreben irgendeine fragwürdige Nebenrolle zugesteht — worauf dann ein ebenso radikaler Irrationalismus antworten muß, der alles Wesentliche in Intuition und Bilderschau verlegt und die Ratio zum Feind des Lebens macht — sondern sich von vornherein auf das Alogon bezogen weiß.

Eine solche Rationalität fühlt sich überall lebendig kontraponiert durch das alogische Element des Daseins, welches selbst nur der Intuition zugänglich ist. Ja sie kann ihre Durchleuchtungsarbeit gerade deshalb so zuversichtlich vortreiben, weil sie weiß, jenes Dasein, um das sie sich müht, kann von ihr nie restlos aufgelöst werden. Diese Unauflöslichkeit ist es gerade, was sie liebt.

Wir haben hier also einen Willen zur Rationalität, der alles andere als „rationalistisch“ ist<sup>1)</sup>. Das kommt nicht etwa in einem Nachlassen der Erkenntnisenergie zum Ausdruck, oder so, daß bestimmte Gegenstände oder bestimmte Seiten am Gegenstande ausgeklammert würden. Es gibt nichts, was dieser Erkenntniswille sich vorenthalten wüßte. Aber sein Akt wird von einem wachen Bewußtsein des Gegenpols begleitet: des Alogon und der ihm zugeordneten Erkenntnisfunktion. Das macht ja die Reinheit und Wirklichkeitskraft der Pascalschen Daseinsdeutung aus, daß der rationale Erkenntniswille vor keiner Subtilität zurückschreckt, um dem Konkreten beizukommen, und dennoch die Unauflösbarkeit des Lebendigen überall durchschlägt. So gewinnt die Klarheit der Begriffe eine besondere Tiefenresonanz — wie sich umgekehrt der Sinn für die Unauflöslichkeit des Daseins und ihre intuitive

<sup>1)</sup> Unter den ihr gegebenen Voraussetzungen war die mittelalterliche Denkgesinnung von dieser Art.

Erfassung nicht in einer Flucht vor der „*netteté de vue*“ und der Logik des „*esprit de finesse*“ ausdrückt, sondern gerade darin, daß sie die Logik aushalten.

Die Berufung auf Pascal bedeutete keinen Anspruch; sie sollte nur auf das hinweisen, was gemeint ist. Und der Leser, vielleicht nur allzu geneigt, Denken und Schauen, Begriff und Leben, Klarheit und Tiefe, Schärfe und Schöpfertum voneinander zu trennen, sollte aufmerksam gemacht werden, daß es ein Denken gibt, welches mit dem Schauen verschwistert ist; eine Tiefe, die in der Klarheit zur Geltung kommt; eine Dichtigkeit der Konkretion, die sich im Gefüge der Logik behauptet. Um es polemisch zu sagen: daß es einen Geist gibt, der nicht Widersacher des Lebens, sondern selbst Leben und zwar höchsten Ranges ist; fähig, eine „*logique de la finesse*“ aufzubauen, welche die zarte Freiheit des lebendigen Daseins nicht zerstört, und eine „*logique du cœur*“, welche dem Herzen, als dem Organ für die Erfassung des Menschen und der in ihm aufleuchtenden Werte, von seiner Wärme nichts nimmt.

In diesem Sinne sind die hier versuchten Analysen gemeint.

Dabei weiß ich wohl, wie problematisch ein solcher Versuch gerade Dostojewskij gegenüber ist. Vor jedem wahren Schöpfer wäre er das; vor diesem ganz besonders. Denn wenn es große Dichtung gibt, die das Dasein als durchschaubaren, alle Fülle in einheitliche Ordnung fassenden Kosmos aufbaut — Dantes Göttliche Komödie ist deren letzte und klarste Höhe — dann aber auch solche, unter welcher der Abgrund des Schaffens, der Schoß des Daseins selbst sich zu öffnen scheint. Auch hier ist „*Ordnung*“; aber keine verfaßte, sondern eine überall

sich neu begebende. Niemals gelangt eine Gestalt auf eine eindeutige Formel; niemals wird der Zusammenhang des Ganzen überschaubar. Jede Figur steht in beständigem Werden und Sichwandeln und ist doch eine Einheit. Jedes Einzelgebilde tritt aus eigener Wurzel heraus, und dennoch fühlt man den Zusammenhang des Ganzen mitschwingen. Von solcher Art ist die Dichtung Dostojewskijs. Wie problematisch also vor ihr ein Versuch wie der hier unternommene!

Und noch unter den eigentlich „schöpferischen“ Dichtern nimmt Dostojewskij eine besondere Stellung ein. Die Gestalten und Geschehnisse seiner Werke kommen nicht nur aus der Unableitbarkeit der Geburt und existieren in der Dynamik des Werdens, wie etwa jene Shakespeares; in ihnen ist noch etwas anderes: „Chaos“. Aber nicht nur so, wie es unter allem Schaffen wogt: Herkunft unnennbar kommender Bilder; dunkler Schoß, dem die Gestalten entsteigen; Grundwasser des Daseins, das unter allem hinströmt — nicht nur so. Das alles könnte sein, und trotzdem das künstlerische Gebilde zu vollkommener Eindeutigkeit gelangen. Bei Dostojewskij dringt das chaoshafte Element als solches durch. Dieses Wort soll aber nichts von Un-Wert an sich haben. Es hat jeden formalistischen Affekt abgestreift und wird in dem Sinne gebraucht, den es im christlichen Dasein haben muß, worin nicht nur die „Form“, sondern auch deren Gegensatz — „Gegensatz“, nicht Widerspruch! — erlöst ist. In deutlicher Absage also an einen uralten Irrtum, der für das Abendland zu tieferem Verhängnis geworden ist, als ohne weiteres ermessen werden kann: an die Gleichsetzung nämlich von „Form“ mit „Wesen“, „Wert“, „Wirklichkeit“, samt allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben — welcher Gleichsetzung die

andere gegenübersteht, „Chaos“, aber nun nehme ich richtiger den Terminus meiner Gegensatztheorie, „Fülle“ sei soviel wie „Unwesen“, „Unwert“, „Schein“, „Finsternis“.. Dieser Irrtum — doch er war nicht nur theoretischer Fehler, sondern auch lebendige Entscheidung, Haltung, „Politik“ — hat weittragende Folgen für das Abendland gehabt, wie denn auch die Gegenbewegung all der Irrationalismen, der romantischen Polarisierungen, der Verdächtigungen des Geistes von ihm gerufen sind. Die eigentlich geforderte Spannungslage hat das neuere abendländische Denken nicht mehr gewonnen. Immer hat es nach der einen oder andern Seite nachgegeben und ist so den letzten Problemen des Denkens wie des Handelns ausgewichen. Darum ist auch noch kein Europa im eigentlichen Sinne, sondern die geistigen und menschlichen Bereiche stehen, trotz aller Organisation, unverbunden und feindlich vor einander.

Aber ich kehre zurück. In Dostojewskijs Werken ist das Fülle-Moment des Daseins, das Nichtdefinierte, aller Form Entgleitende, Fließende, Unvorhersehbar-Plötzliche in die Gestalten selbst heraufgestiegen. Es durchströmt sie. Es ist in ihren Zügen, in ihren Gebärden, in ihrem Fühlen und Denken, in ihrem Wollen und in ihrem Schicksal.

Daher die entmutigende Vieldeutigkeit dieser Gestalten. Kaum glaubt man verstanden zu haben, was ein Charakterzug im Gesamtbilde eines Menschen, oder eine Handlung im Zusammenhang seines Lebens bedeutet, so sieht man, daß sie geradeso gut auch anderes bedeuten können. Meint man, eine Gestalt begriffen zu haben, so merkt man bald, daß sie ja in einem dialektischen Verhältnis zu andern Gestalten steht, worin immer die eine von der andern neue Bestimmung empfängt; versucht man

aber, die Handlung als einheitlichen Sinnzusammenhang zu begreifen, um aus ihr die Dialektik jener Beziehungen festzustellen, so sieht man, daß diese Handlung selbst vieldeutig ist und sich einer genauen Bestimmung entzieht.

Wie muß sich unter solchen Umständen die Fragwürdigkeit eines Versuches steigern, wie er hier unternommen wurde!

Will ich ihn also trotz alledem rechtfertigen, dann kann ich das nur durch die besondere Absicht tun, die alles Analysieren gelenkt hat: Es ist mir nicht um eine philologisch-geisteswissenschaftliche Darstellung der Dostojewskijschen Gedanken gegangen, sondern um eine Begegnung mit ihm. Um ein Gespräch mit ihm über die Dinge des Menschendaseins — *salva reverentia*, und in dem Sinne, als ja Gespräch eine Form ist, wie überhaupt geistiges Leben sich vollzieht.

Darzustellen, was in einer solchen Begegnung hervortritt, in einem solchen Gespräch über Dinge, um die es für uns alle geht; einen Beitrag also zum menschlichen und geistigen Europa zu bringen, und damit zur Erkenntnis des Menschengeistes und Herzens überhaupt — das ist die Absicht dieses Buches.

Druck von Oscar Brandstetter, Leipzig

[Abteilung Jakob Hegner]

Wenn der Verlag hier ein Urteil abdruckt, das ihm nach seiner Meinung mehr das Wünschenswerte als das Erreichte vor Augen hält, so tut er das, weil er glaubt, seinen Freunden das zwar ihm, aber auch ihnen geltende überschwengliche Lob nicht vorenthalten zu müssen. Und wohl auch, weil vielleicht neue Freunde zu gewinnen wären.

*» Zum Schönsten vom Schönen gehören die Bücher, die der Leipziger Verleger Jakob Hegner auf den Markt bringt. Die Hegner-Bücher haben alle Vorzüge, die ein schönes, vornehmes Buch haben muß. Sie haben aber noch eine Eigenschaft, ohne die alle anderen nur Blendwerk und Effektenmacherei waren: sie sind bedeutend. Die Zahl der von Hegner verlegten Bücher ist nicht übermäßig groß, aber mit höchster Kennerchaft und strengstem Verantwortungsfühl zusammengestellt. Man kann ruhig sagen: die Tatsache, daß ein Buch bei Hegner erschienen ist, spricht für seine Qualität.«*

Dr. Heinrich Merk in der Münchner Allg. Rundschau

## NEUERSCHEINUNGEN

GEORG BERNANOS: *Der Abtrünnige*. Ein Roman. Geb. M. 9.— Johannes Mumbauer (im Lit. Handweiser): »Schon beim Erscheinen des ersten Romanes ‚Die Sonne Satans‘ habe ich erklärt, daß mit Bernanos ein katholischer Dichter aufgetreten sei, dem sich unter den Heutigen an Eindringlichkeit des inneren Erlebens und an faszinierender Darstellungskraft schlechthin keiner an die Seite stellen lasse. Angesichts des vorliegenden neuen Werkes muß ich die Anerkennung aber noch erheblich steigern.«

GEORG BERNANOS: *Die Sonne Satans*. Ein Roman. Geb. M. 7.— Die Bücherwelt (Borromäus-Verein): »Mit der gigantischen Wucht einer Pyramide ragt dieser Roman über die seichte Alltagsliteratur der Neuzeit hinaus. Gleichwertiges neben ihm behaupten zu wollen, hieße lügen.« — Die Literarische Welt: »Seit Dante gibt es eine Hölle, seit Bernanos den Teufel.«

PAUL CLAUDEL: *Ars poetica mundi*. Gebunden M. 7.— Claudels gedankliches Glaubensbekenntnis, dem Thomismus nahestehend.

PAUL CLAUDEL: *Verkündigung*. 7.—10. Tausend. In Leinen M. 7.— In neuer, schöner Ausstattung des »größten lebenden katholischen Dichters« berühmtes geistliches Stück.

STEFAN GILSON: *Der heilige Bonaventura*. In Leinen M. 21.— Literarischer Handweiser: »Ein wirkliches Meisterwerk.«

STEFAN GILSON: *Der heilige Augustin*. In Leinen M. 15.— Neue Jahrbücher (Teubner): »Zweifellos eine der besten philosophischen Monographien der Gegenwart überhaupt.«

THEODOR HAECKER: *Vergil, Vater des Abendlands*. In Leinen M. 5.50. Hermann Hesse: »Ich nenne als bestes Buch Vergil von Theodor Haecker, weil es das Schönste, Gehaltvollste, Adligste in deutscher Sprache ist, das ich in diesem Jahr gelesen habe. Seines großen Gegenstandes würdig, ist dieser Essay eins der wenigen Zeugnisse heutigen deutschen Geistes, die ich ernstnehmen kann.« — Wilhelm Schäfer: »Eine starke und schöne Schrift. Sie geht unser Volk mehr an, als 1000 Dinge, die einer Mehrheit gewiß sind.« — Von Grolman in Will Vespers Neuer Literatur: »Die bedeutendste Leistung des deutschen Geistes seit mindestens zwei Jahrzehnten. Männer, wie Haecker tun dem taumelnden Abendlande not.«

THEODOR HAECKER: *Dialog über Christentum und Kultur, mit einem Exkurs über Sprache, Humor und Satire*. Kartoniert M. 2.50.

THEODOR HAECKER: *Wahrheit und Leben*. Kartoniert M. 2.50. Die Vossische Zeitung über Theodor Haecker: »Der sprachgewaltigste katholische Denker Deutschlands.«

THEODOR HAECKER: *Vergil, Hirtengedichte*. Lateinisch und deutsch. In Leinen M. 5.—

VERLAG VON JAKOB HEGNER IN LEIPZIG