

und wäre nur Sehnsucht schon . . .
Sie vernimmt ihr eigenes Beben,
und manchmal, scheint es, geben
die Lippen denselben Ton.

Spaliere meiner Spiele,
mein schattiges Weingewind!
Der Bilder sind so viele,
als Blicke in mir sind . . .
Von jedem Blatte schnellen
mir zugeneigte Quellen,
ich trink ihr Geräusch von fern . . .
Was ist mir nicht Mark und Mandel,
mich heißt jeder Kelch seinen Wandel
erwarten zum vollen Kern.

Ich fürchte nicht Dornen im Laube!
Erwachen ist gut, selbst hart!
Es gibt bei so reinem Raube
keine sichere Gegenwart:
eine Welt an sich zu reißen,
kann nur so sich verwunden heißen,
daß, wer sie an sich riß,
eine fruchtbare Wunde gewänne,
wenn das eigene Blut nicht ränne,
nie wär der Besitz gewiß.

Ich nahe dem unsichtbaren
Weiher, und drinnen schwimmt
meine Hoffnung, getragen vom Klaren,
das sie bei den Brüsten nimmt.
Ihr Hals reicht in schwankende Zeiten,
und läßt in der Flut jenes Gleiten,

das ein herrlicher Hals schafft, entstehn . . .
Sie fühlt unter ebener Glätte,
daß die Tiefe kein Ende hätte,
und schauert herauf von den Zeh'n.

* * *

HERMANN BAHR
DER RUSSISCHE CHRIST

NACHDEM Dostojewski versehen war, ließ er sich noch aus der Bibel vorlesen, derselben abgegriffenen Bibel, die schon den Sträfling nach Sibirien begleitet hatte. Seine Frau schlug die Stelle im dritten Kapitel Matthäus vierzehn auf. „Johannes“, heißt es da, „wehrte ihm und sprach: Ich hätte not, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir? Jesus aber antwortete und sagte: Laß mich, denn alle Gerechtigkeit muß erfüllt werden!“ So weit las sie; da sagte Dostojewski: „Du hörst: Laß mich! Das heißt, daß ich sterben muß.“ Nach einigen Stunden starb er, ein Blutgefäß war gerissen. Gleich drang in den engen Raum, wo noch überall beschriebene Blätter unordentlich herumlagen, so viel unbekanntes Volk von der Straße wehklagend herauf, daß, als dann auch die Freunde, darunter der Vicomte de Vogüé, der dies erzählt, eilends kamen, sie Mühe hatten, sich durchzudrängen, um noch einmal sein Angesicht zu sehen, das, endlich vom Schleier des Leids entblößt, im Traum zu lächeln schien. Die fremden Menschen stritten sich um die Rosen auf seinem Sterbebett, und immer drang noch neues Volk aus der Stadt herein: il semblait que toute la rue montait; die Frau, mit den beiden Kindern im Andrang fast erstickend, schrie vor Angst auf; die Kerzen, niedergebrannt, erloschen, und das heiße, vom Jammer dieser ungeheuren Menge vorwärts stoßender Menschen dampfende Zimmer lag nur noch im ungewissen Schein der kleinen Lampe vor den Heiligenbildern. Und immer kam noch neues Volk aus der Stadt herauf, Rußland selber schien

zu kommen, das unbekannte Rußland, um seinen Dichter noch einmal zu sehen; fast hätten sie sich geprügelt zum Abschied von ihm. „Cet hommage scandaleux,“ sagt de Vogüé, „c'était bien celui qu'il eût aimé.“ Zwei Tage später war das Begräbnis. Auf zwanzigtausend schätzt man, die hinter dem Sarg gingen, durch ein Spalier von Hunderttausenden: Priester, Mönche, Studenten, Gymnasiasten, Schulkinder, Nihilisten und Nihilistinnen, jene am Plaid auf der Schulter, diese durch die kurzgeschorenen Haare kenntlich, alle literarischen Vereine, die wissenschaftlichen Korporationen, Abgesandte der Städte, die Kaufmannschaft Moskaus, Bauern, Landstreicher und Bettler, ein Wald von Kreuzen, Fahnen und Kränzen; und in der Kirche wurde der Sarg von den kaiserlichen Prinzen, dem Unterrichtsminister und den Würdenträgern des Staats erwartet. Für jeden der Teilnehmer hatte das Erlebnis aber einen anderen geheimen Sinn: den einen wars ein Triumphzug der Revolution durch die Stadt des Zaren, den anderen eine Huldigung der Nation vor dem Genius des Vaterlands, wieder anderen der Schmerz eines ganzen Volkes, den zu verlieren, an dem es sich erst selbst gefunden hatte. Noch mehr aber war es: auch alle die Namenlosen gingen mit, die sich sonst verkriechen, die Kinder „zufälliger“ Familien, alle die „Beleidigten und Erniedrigten“, die Verstoßenen, die Rechtlosen hatten hier einmal ein Recht, sich zu zeigen; ihr großer Tag war das Begräbnis Dostojewskis. Und so bewies es, daß er, sei's durch sein Werk, sei's durch den Hauch seines Wesens, erreicht hatte, jedem Russen etwas zu sein; durch ihn war doch endlich wieder einmal der Beruf des Dichters erfüllt worden.

Wodurch in seinem Werke oder in seiner Person er so zur symbolischen Gestalt Rußlands geworden war, diese Frage geht Russen an. Dmitri Mereschkowski und Wolynski vor allem, polemisch auch Gorki, haben Antwort gegeben. Wie-

viel aber von ihm auch heute noch als lebendige Kraft in den neuen Russen wirkt, und ob sie so stark sind, daß er auch ihrem neuen Rußland dereinst wieder zur symbolischen Gestalt werden kann, davon hängt vielleicht ihre Zukunft ab, ja vielleicht sogar mit auch unsere. Doch ist er ja jetzt längst mehr als ein großer russischer Dichter, vielleicht der größte von allen; er gehört längst nicht mehr bloß den Russen, er gehört der Welt. Überall wirkt er, auch auf manchen, der ihn kaum dem Namen nach kennt, der keine Zeile von ihm gelesen hat, der von seinem erhabenen armseligen Leben nichts weiß. Raskolnikoff, der Idiot und Aljoscha sind Gestalten von so gewaltiger eigener Lebenskraft, daß sie sich aus seinen Werken entfernen, ihren Standort verlassen und sozusagen ein Dasein auf eigene Faust beginnen konnten, so wie Faust, Hamlet und Don Quixote längst aus der Dichtung in die Wirklichkeit zurückgekehrt und namhafter als ihre Dichter sind.

Wie seit Goethe nur noch Balzac, Dickens, Ibsen und Tolstoi, gehört Dostojewski der Welt: „one of the greatest writers that the world has ever seen“ nennt ihn Maurice Baring, der Engländer, der erst seinen lange zögernden Landsleuten ein Verständnis für ihn aufdrang. In Frankreich war das schon durch jenen Vicomte de Vogüé geschehen, dessen Buch „Le Roman Russe“ 1886 erschien. Wie stark um eben diese Zeit Dostojewski auch in Italien zu wirken begann, beweisen seine Spuren in den ersten Werken des jungen d'Annunzio. Über Frankreich scheint nun ebenso Nietzsche mit Dostojewski bekannt geworden zu sein. „Ich rechne“, schreibt er aus Turin an Brandes, „irgendein russisches Buch, vor allem Dostojewski (französisch übersetzt, um des Himmels willen nicht deutsch!), zu meinen größten Erleichterungen.“ Er empfand ihn sogleich in voller Größe, wenn er ihm freilich im tiefsten doch durchaus widersprechen mußte: „Ich schätze ihn als das wertvollste psychologische Material, das ich kenne;

ich bin ihm auf eine merkwürdige Weise dankbar, wie sehr er auch immer meinen untersten Instinkten zuwidergeht. Ungefähr mein Verhältnis zu Pascal, den ich beinahe liebe, weil er mich unendlich belehrt hat, der einzige logische Christ.“ 1882 erschien der Raskolnikoff deutsch; es war in der bismärckisch gesinnten Jugend vom Verein Deutscher Studenten, daß ich, an der Berliner Universität, den Namen Dostojewski zum ersten Male vernahm, 1884; eben waren auch die Karamasoffs deutsch erschienen. In Wien ist es Siegfried Lipiner gewesen, in jungen Jahren schon fast berühmt, von Nietzsche geschätzt, später seine merkwürdige Begabung verzettelnd, der in seinem Kreise, zu dem auch Viktor Adler und Engelbert Pernertorfer gehörten, für Dostojewski, namentlich aber für die Karamasoffs, mit Leidenschaft warb. Niemand aber hätte sich damals träumen lassen, was dieser beunruhigende Russe, dessen unleugbare Kraft durch einen Zusatz von Kolportageromantik den guten Geschmack abstieß, was dieses wüste Werk, in dem der alte Goncourt nichts als einen Aufguß des bewährten französischen Naturalismus, nur noch mit etwas Edgar Poe gepfeffert, fand, den jungen Leuten werden sollte, die bald darauf als „jüngstes Deutschland“ lärmend öffentlich aufmarschierten. Es gehört ja zu den Eigenheiten unserer Entwicklung, wie stark auf ihren Geist in entscheidenden Augenblicken immer wieder fremde Literaturen einwirken; gleich die deutsche Prosa selbst, das Deutsch, das wir heute schreiben, dieses Kunstdeutsch steht doch von Anfang an zunächst so sehr im Zeichen Italiens und unter seinem Einfluß, daß Burdach einmal, ohne paradox zu werden, „Dante den Mitbegründer der neuhochdeutschen Schriftsprache“ zu nennen wagen konnte; dann wieder, im 18. Jahrhundert und noch weit in die Romantik hinein, wird Shakespeare der Führer der deutschen Dichtung, er wird beinahe sozusagen zum deutschen Dichter. In derselben Art, auch fast bis zum selben Grade,

freilich nicht auf so lange Zeit, ist für „die Jüngsten“ der achtziger Jahre Henrik Ibsen ein deutscher Dichter geworden, ja fast schien es zuweilen: der deutsche Dichter. Hier fanden sie noch irgend etwas, das ihnen an den bewunderten Franzosen doch immer fehlte. Diejenigen aber, denen dann doch auch an Ibsen wieder noch irgend etwas zu fehlen schien, weil dieser ewige Frager ja niemals Antwort gab, wendeten sich schon damals an den Russen. Ibsen war rasch eine Mode geworden; seit 1910 begann sie langsam nachzulassen. Dostojewski war den jüngsten Deutschen zunächst ein Kuriosum. Allmählich erst entdeckten sie dann noch, daß er ein Dichter ist, der Antworten hat. Merkwürdig kam ihnen das vor. Daß einer nach Antworten sucht, ja wahrhaftig Antworten zu finden meint, kann denn das überhaupt sein? Es hing vielleicht mit eben dem zusammen, worin gerade seine Kuriosität bestand. Er war so lange bloß ein Kuriosum, er hatte kein Führer dieser deutschen Jugend werden können, weil sich nicht leugnen ließ, daß dieser gewaltige Künstler, dieser Seelenkennner, Seelendeuter, mit allen Abgründen der menschlichen Natur vertraut, Geist von unserem Geiste, Fleisch von unserem Fleische, nun aber dabei die Marotte hatte, Christ zu sein, ein gläubiger Christ, oder sich doch um diesen Christenglauben zu bemühen und ohne diesen Christenglauben das Menschenleben unmöglich zu finden, lauter Dinge, die sich ein gebildeter Deutscher jener Generation überhaupt gar nicht mehr vorstellen und die er wirklich nur einem Russen verzeihen konnte, an dem derlei schließlich sogar von einem gewissen exotischen Reiz war. Zu seinem Erstaunen erfuhr der junge Deutsche aus diesen russischen Romanen, daß es also augenscheinlich in einem Teile der Welt, eine Tagesreise von Berlin, noch lebendiges Christentum gab, nicht als Form, als Erinnerung, als Brauch bloß, sondern als Lebensmacht.

Auch Balzac ist Christ, die Comédie humaine ist katholischer

Wuchs, schon ihre Konzeption ist durchaus katholisch, und wer nur erst darauf horcht, kann den tiefen katholischen Klang seiner Gestalten, aller, der sublimsten wie der gräßlichsten, nicht überhören. Aber es muß niemand darauf horchen; auch darin wieder ist Balzac ganz katholisch, daß er sich nichts davon merken läßt; sein Werk ist ganz von unserem Glauben durchdrungen, der aber gerade darum nirgends darin in Frage steht, und schon gar nicht in Diskussion, wie doch etwa gesunden Menschen nicht einfällt, sich ihrer Gesundheit zu rühmen oder anderen Gesundheit anzuraten; erst Kranke bemerken überhaupt das Problem der Gesundheit. Bei Dostojewski dagegen steht immer das Christentum in Frage; es steht hier überhaupt nichts anderes in Frage, ihm ist das Christentum die Frage aller Fragen, es ist ihm die Lebensfrage selbst, über die nun fortwährend diskutiert wird, und mit der ganzen ungehemmten Diskussionswut der Russen. Seine Romane gleichen solchen russischen Wagenfahrten, die vor jedem Heiligenbild halten, der Kutscher bekreuzt sich, der Insasse steigt aus und kniet ein Gebet lang vor dem Bilde; so halten die Lebensfahrten Dostojewskis immer wieder zum Gebet. Der Russen Art, Andacht zur Schau zu stellen, hat für abendländische Gewohnheiten oft fast etwas Indiskretes: in der Indiskretion, mit der Dostojewski ins volle Licht der Öffentlichkeit stellt, was den Deutschen jener Generation immer mehr zur „Privatsache“ wurde, die jeder bei sich allein „im stillen Kämmerlein“ abzutun hätte, wurzelt seine Bedeutung für uns. Wir lernten hier eine ganz neue Psychologie kennen, eine nämlich, in der alles auf Gott bezogen wird...

In den achtziger Jahren, bei seinem Eintritt in Deutschland, fand Dostojewskis Werk hier noch Reste von Schöngeistern vor, einem gedämpften Goethe-Kult ergeben, worin Goethe sacht mit Paul Heyse verschwamm, während der kräftigere Teil der älteren Generation sich schon resolut zur Sachlich-

keit Gustav Freytags bekannte, damit das „Geschäft“ meinent, an Feiertagen aber sich an Geibel, Roquette und Baumbach erholend. Richard Wagner starb, ohne sich in der öffentlichen Meinung durchgesetzt zu haben, Nietzsche verzweifelte, das von Paul Lindau beherrschte Berlin billigte gnädig dem alten Fontane mehrere wohlgeratene Balladen zu. Typisch war damals das Café Chantant des Berliner Nordens mit den Büsten des alten Kaisers unter bunten Lampen, Heil dir im Siegerkranz, Schmachtfetzen aus lustverseuchten Kehlen, Zoten und Suff, ein patriotisch sentimentaler Bordellersatz unter Polizeiaufsicht, zur Abendandacht für Studenten, Referendare und Offiziere, für die Blüte der Nation; diese andere Seite der Butzenscheibenlyrik darf man nicht vergessen. Wer nicht selber in jener erstickenden Luft jung gewesen ist, kann den entsetzlichen Ekel der Jugend kaum ahnen, den sie dann in Alkohol ersäufen wollte, und wenn der zur Betäubung nicht reichte, in Nihilismus und einem Nihilismus der gefährlichsten Art, einem innen sitzenden, der dabei die besten Manieren hat und mit dem man Staatsanwalt werden kann, dem Nihilismus Ibsens in seiner mittleren Zeit, als er nur immer höflich fragte: ‚Ist es wirklich groß, das Große?‘ so lange behutsam an allen Dingen klopfend, bis sie hohl klangen; dieser Ibsen, mit dem unanstößig spöttischen Skeptizismus, zu dem man noch Orden tragen kann, dieser, nicht der spätere, mystische war es, der damals der Jugend noch am ehesten ein zuverlässiger Ratgeber schien, auch durch den merkwürdigen, grundlos optimistischen Bodensatz in seinem Nihilismus, der ja die Nichtigkeit des Menschenlebens durchschaut, es jedoch immerhin nicht für ausgeschlossen hält, bei besserem Ausfall der nächsten Wahlen das Paradies wiederzufinden. In den Karamasoffs aber steckt das Unheil der Welt so tief, daß man eigentlich auch auf die nächsten Wahlen nicht mehr hoffen kann; in den Karamasoffs bleibt wirklich nichts als Gott

übrig. Und über Gott war doch diese Jugend aber längst hinaus. Ich meine, nach reiflicher Überlegung und das Gewicht der Worte fühlend, daß man ruhig sagen darf, selbst der gläubig erzogene und vermeintlich gläubig gebliebene Teil der gebildeten deutschen Jugend habe sich damals über Gott hinaus gefühlt, da sie, wenn sie gleich das Absolute nicht durchaus leugnen, ein inneres Verhältnis der Anerkennung des Absoluten, der Ehrfurcht vor dem Absoluten für ratsam halten, an ein Leben nach dem Tode glauben mochte, dennoch sich einen lebendigen persönlichen Gott mitten unter uns im täglichen Leben auf Schritt und Tritt von uns einwirkend und überall, ob wir wollen oder nicht, mittuend, nicht von uns lassend, uns unablässig begleitend, ja verfolgend, einen solchen unabwendbar gegenwärtigen, penetranten, auch im Alltag höchst aktuellen Gott auch nur überhaupt vorzustellen so völlig entwöhnt worden war, daß damals auch die Frömmsten doch eigentlich in Gott nur noch einen metaphysischen Trost fanden, vor der überwältigenden Wirklichkeit, bedrängenden Unmittelbarkeit und ungestümen Aktualität aber, mit der der Gott Dostojewskis mitten unter uns haust, zurückschraken, fast als ob es eine Lästerung wäre, so mit Gott gewissermaßen auf Du zu sein. Eigentlich sind ja Dostojewskis Atheisten selbst Gott näher als unter uns mancher fromm gewillte Mann; denn sie lassen keinen Augenblick ab, Gott zu widersprechen, zu widersagen, Gott zu bekämpfen, Gott zu verfolgen, Gott zu lästern, Gott zu höhnen, Gott zu widerlegen; sie haben fortwährend mit Gott zu tun und leugnen ihn im Grunde so wenig, als dies dem Teufel einfällt; sie wollen nur von ihm nichts wissen, während unsere Gebildeten bei aller Bereitschaft zur Anerkennung Gottes doch gelegentlich in Verlegenheit sind, in ihrem vollbesetzten Weltbild auch noch irgendwo Platz für den lieben Gott zu finden. Bei Dostojewski gibts kaum einen, der Gott erst suchen muß. Es gibt manchen, der

Gott flieht. Denn bei ihm ist Gott überall da. Ja, man hat oft das Gefühl, als sei sonst überhaupt bei ihm nichts als Gott da. Dostojewskis Freund Wladimir Solowjew, der Übersetzer Kants, ein an Plotin, den Kirchenvätern, der deutschen Mystik, Schelling und Baader gereifter, unserer Kirche sich nähernder Philosoph (er ist in deutscher Übersetzung von Harry Köhler im Jenenser Verlag Diederichs erschienen), schrieb einmal an Strachow: „Ich glaube nicht nur an alles Übernatürliche, sondern, genau gesprochen, ich glaube eben nur an dieses.“ Damit ist präzisiert, wodurch sich auch das Werk Dostojewskis unterscheidet, selbst von jedem anderen russischen, namentlich ürigens von dem Tolstois. Für das Werk Dostojewskis ist das Übernatürliche das Primäre, hier ist zunächst nur das Übernatürliche gewiß; mit dem Übernatürlichen beginnt alles, und aus seiner Evidenz erst ergibt sich allmählich auch ein Verhältnis zur Natur, ein Verhältnis zum eigenen Dasein, das hier ja nur so weit verwirklicht wird, als ihm gelingt, an der Urwirklichkeit: an der Übernatur teilzunehmen. „Ich bin, der ich bin“: dieses Urworts gewaltige Wahrheit hat niemand tiefer empfunden als Dostojewski, für den alles nur in Gott, alles nur von Gott aus ist, dagegen das, was wir gemeinhin Wirklichkeit nennen, solange es in sich stecken bleibt, noch gar kein Dasein hat. Eigentlich stellt sein Werk nichts dar als nur immer wieder von neuem, wie der Mensch, sobald er es unternimmt, sich zu verwirklichen, Gott nicht entgehen kann.

Dies war es, was an Dostojewskis Werk bei wachsender Wirkung ins Weite, vor etwa zehn Jahren etwa, den deutschen Leser zunächst am meisten befremdete. Um jene Zeit war der Dünkel unduldsamer Freigeisterei doch insgesamt allmählich schon etwas unsicher geworden, und im Ekel vor den Exzessen des Betriebs, im ersten Vorgefühl des monistischen Katzenjammers, in einer wehmütigen Sehnsucht nach Flucht aus einer durchaus sinnlos gewordenen Gegenwart fing man an, auch

unter den Gebildeten, allmählich den Gottesbegriff wieder für zulässig zu halten, wenn auch argwöhnisch auf eine möglichst reine Fassung drängend. Gott als Forderung der Vernunft, Gott als Gemütsbedürfnis, Gott sozusagen als Hieroglyphe der tiefsten in der Menschennatur verborgenen Geheimnisse: in allen nur irgend erdenklichen Variationen wurde jetzt der Gottesbegriff auf einmal ausgeboten, mit der einzigen Einschränkung, er müsse zur Schonung unserer Autonomie ins Belieben des Menschen gestellt bleiben. Aber gerade dieser Zeit, da Gott ein beliebtes Tischgespräch, Religionstiften Mode, ja jeder bessere Deutsche schon, seines Extragottes stolz, eine Sekte für sich wurde, wie furchtbar mußte dieser Zeit des religiösen Zeitvertreibs der Gott Dostojewskis mit der alttestamentarischen Wucht seiner grandiosen Realität erscheinen, die selber der Anfang ist, von dem aus jederlei andere Realität überhaupt erst möglich wird. In einem dieser Romane wird einmal über Gott gestritten, und Gott wird wieder einmal „kassiert“; da steht ein alter Hauptmann auf, nimmt seine Mütze, sagt ganz still: „Wenn es keinen Gott gibt, was bin ich dann noch für ein Hauptmann?“ und geht weg. Dieses Grundgefühl jeder menschlichen Existenz, nicht ein Gedanke etwa, sondern sozusagen das Vorerlebnis, das wir irgendwie schon mitbringen, in Urerinnerung gleichsam, daß uns das Leben ja bloß geliehen ist und von uns einst Rechenschaft davon gefordert wird, die den ältesten Zeiten der Heiden noch ganz geläufig und erst in späten Entartungen durch Reflexion zerrieben worden ist, geht den Menschen Dostojewskis nie ganz verloren; auch wenn sie Gott leugnen, wenn sie sich vor Gott verleugnen lassen, wissen sie, daß er wiederkommt und daß ihnen das alles nichts hilft, weil ihm keiner entkommen kann; denn sonst: „was bin ich dann noch für ein Hauptmann?“ In dieser Empfindung des Endes von allem, wenn man ihm den Anfang nimmt, und daß Gott schon

da sein muß, damit irgend etwas werden kann, daß er es ist, worauf hin alles dieses etwas, was es sein soll, werden kann, wurzelt das Leben aller Menschen Dostojewskis. Und eben darin sind sie für ihn wesentlich anders als alles, was er „Westler“ nennt. Grauenhaft ist ihm Europa, ein Land, in dem es Menschen gibt, auch selber gute Menschen, die mit Gott unbekannt sind, die Gut und Böse nicht mehr unterscheiden oder doch den Unterschied von Gut und Böse zu verwischen trachten und im Bösen nur eine Verirrung oder Verwirrung und Ablenkung des Guten oder gar am Ende bloß ein Mißverständnis sehen. Dostojewski hat mit dem Blick des Fremden, ja des Feindes erkannt, daß es in der geistigen Entwicklung des Abendlands seit der Französischen Revolution und besonders seit dem „jungen Europa“ vor allem um das Recht auf Sünde geht: gesündigt ist immer worden, aber jetzt will der Mensch sündigen dürfen, er will beim Sündigen das Gefühl der Sünde los sein. Darum schaudert Dostojewski vor dem Westen so, darum ist ihm der „Bankerott“ Europas gewiß; darum ist ihm Europa, wie der Iwan Karamasoff sagt, nur noch „ein Friedhof, ein teuerster, allerteuerster Friedhof, aber längst schon ein Friedhof und auf keinen Fall mehr als das“. Darum gilt ihm jeder Russe, der Europäer wird, als ein „natürlicher Feind Rußlands“, ja schon „jede Berührung mit Europa schädlich und demoralisierend“; denn Rußland ist ihm etwas, „das Europa nicht im geringsten gleicht“, denn es kennt noch den Unterschied von Gut und Böse, es kennt noch Gott, es ist „der Hüter der Wahrheit Christi“. Die ganze Reihe von „Westlern“ bei Dostojewski: gleich Raskolnikoff schon, Iwan Karamasoff, Rogoschin, Kirilloff, Swidrigailoff, Werßiloff, auch das Untier Smerdjakoff, lauter Leute, die fortwährend „ins Ausland reisen wollen“, die „keinen Verbleib mehr haben“, tragen diesen Zug, der für Dostojewski das Merkmal des Europäers ist; jedes Entweder-oder wird ihnen ein Sowohl-

als-auch. Durch Entscheidung eines Entweder-oder, durch wählenden Willen allein, dadurch allein, daß ein Widerspruch abgeschieden wird, entsteht überhaupt erst Gestalt. Sowohl-als-auch ist Chaos. Wir sprechen immer vom Chaotischen der russischen Seele; für Dostojewski ist das Chaotische das Kennzeichen des Westens. Den Werßiloff läßt er sagen: „Ich weiß doch, daß ich unendlich stark bin, eben durch diese unmittelbare Kraft der Verträglichkeit mit allem, was es auch sei, die allen klugen Russen unserer Generation in so hohem Maße eigen ist . . . Ich kann auf die allerbequemste Weise zwei entgegengesetzte Gefühle zu gleicher Zeit empfinden — und das, versteht sich, doch nicht aus eigenem Willen. Aber nichtsdestoweniger weiß ich, daß das ehrlos ist, vor allem weil es gar zu einsichtsvoll ist.“ Das empfindet Dostojewski als das Wesentliche des Europäers, daß für ihn Entgegengesetztes dasselbe sein kann, daß sich in ihm das Gute mit dem Bösen verträgt, und daß er sich dieser Vermischung des von Gott aus Geschiedenen noch als einer besonderen „Einsicht“ rühmt, wenn ihn auch ein Rest von Gewissen erkennen läßt, daß solcher „Einsicht“ überhaupt auch nur fähig zu sein „ehrlos“ ist. Wenn es gelänge, das Entweder-oder von Gut und Böse wirklich in ein Sowohl-als-auch zu verkehren, wäre Gott erloschen. Die Verwischung, ja Vermischung von Gut und Böse ist es, was Dostojewski an Europa so haßt; sie fürchtet er für die Russen, und weil er nur in den Russen allein noch eine Kraft des Widerstandes gegen sie sieht, hofft er auf sein Volk. In der großen „Auseinandersetzung“ mit Gradowsky, dem Westler, der „Aufklärung“ für das russische Volk fordert und dem er nun gelassen erwidert, es brauche sie nicht, weil es etwas Besseres hat: Christentum, heißt es: „Mag immerhin unserem Volk Tierisches und Sündhaftes anhaften, aber eins hat es zweifellos, das ist, daß es wenigstens als Ganzes genommen (und nicht nur im Ideal, sondern in der

wirklichsten Wirklichkeit) seine Sünde niemals für das Richtige gehalten hat, hält oder halten wird, auch niemals den Wunsch empfinden wird, sie dafür zu halten. Es sündigt, aber früher oder später sagt es doch: Ich habe gefehlt . . . Die Sünde ist etwas Vorübergehendes, Vergängliches; Christus aber ist ewig. Das Volk sündigt stündlich und treibt Unfug, aber in besseren Stunden, in den Stunden Christi, verwechselt es nie Recht mit Unrecht.“ Dostojewski glaubte noch daran, daß das russische Volk immer wieder seine Stunden Christi hat. Ihm war der Russe der letzte Christ Europas.

Dieser russische Christ sieht auch bei Dostojewski zunächst bisweilen obenhin jenem Urchristen nicht unähnlich, für den der Graf Leo Tolstoi in älteren Jahren, nachdem er die Lust an den Würzen des Lebens verloren, so sehr zu schwärmen begann, daß er zeitweise sogar sich selber eine urchristliche Diät verordnet hat. Der Stock des geschichtlichen Urchristentums bestand aus Enterbten; der Graf Tolstoi, nachdem er der vornehmen Herren und Damen müde geworden, erholte sich unter Enterbten, Dostojewski hatte das nicht nötig, weil er selbst enterbt aufgewachsen, weil das für ihn nicht wie für den Grafen etwas Pittoreskes, sondern das Natürliche war; die Höhle war für Urchristen eine Zuflucht, für Tolstoi ein Sport, für Dostojewski sein Zustand. Weiter geht die Ähnlichkeit nicht. Tolstoi hat mit einem Höhlenchristentum gespielt, Dostojewskis Christ flüchtet nicht, er will die Welt erobern. Für Tolstoi hat das Christentum einen antiquarischen Reiz; es blickt gerührt auf den Anfang zurück. Dostojewski schaut ungeduldig nach der Zukunft, sein aggressives Christentum kann die Wiederkunft Christi kaum mehr erwarten; es ist der triumphierende Christ, dessen Garde Dostojewski im russischen Volke sieht. Sozusagen ein barocker Adventist ist Dostojewski: Barockchrist in seinem freudigen Drängen zur unmittelbaren Tat, die hier auf Erden schon in jedem Atem-

zug überall Gott bekennen und unser ganzes Dasein in einen ununterbrochenen lebendigen Gottesdienst, in ein einziges schallendes Zeugnis für Gottes Willen verwandeln will, Barockchrist auch im Vertrauen zu diesem irdischen Leben, in der Zuversicht zum Leben, das man, wie Aljoscha sagt, „vor der Logik lieb gewinnen muß“ (und auch wenn Aljoscha geheimnisvoll beteuert, man müsse das Leben selbst ja noch mehr als den Sinn des Lebens sogar lieben, ist das aus einer durchaus barocken Unterwerfung unter das unmittelbare Diktat des Willens Gottes, an dem der menschliche Verstand nicht zu deuteln hat, gesprochen), und ebenso Barockchrist auch noch in der den Stolz des Vernunftmenschen unerträglich demütigenden Erkenntnis, die Goethe auf die knappe Formel gebracht hat: „Erfahrung ist fast immer eine Parodie auf die Idee“ (worüber mehr in meinem Aufsatz „Blaise Pascal“), aber Adventist hinwieder in der Sicherheit des stürmischen Vorfühls, daß jetzt die Zeit naht, wo Gott den Menschen nicht mehr bloß seine „Gewitter“ schickt (wie's der Dmitri in den Karamasoffs nennt), sondern der auferstandene Christ selber wiederkehrend mit seinen Scharen in den letzten Kampf zieht; der Adventist ist vielleicht sogar das Stärkste in Dostojewski, der vom Unglauben seiner Zeit immer wieder in verlassenem Stunden so bedroht wurde, daß er oft am Verzweifeln war, aber auch in solchen Anfällen des Zweifels noch, ob es Gott überhaupt gibt, keinen Augenblick daran zweifelte, daß Gott dereinst kommen muß (dieser Atheismus, von dem ein Schatten zuweilen über Dostojewski selbst, niemals in sein Werk flog: ein Atheismus für die Gegenwart, aber mit einem Gott in der Zukunft, taucht auch bei Samuel Butler auf, von dem ihn dann Shaw übernommen hat).

Barockchrist, wäre Dostojewski doch eigentlich also der katholischen Kirche sehr nahe. Er weiß es nur nicht, weil er es nicht wissen will. Sein „östliches Ideal“, das er selber de-

finiert als „die geistige Vereinigung der Menschheit in Christo, aus der sich zweifellos auch die rechte staatliche wie soziale Vereinigung ergeben muß“, ist im Grunde katholisch. „Die historische Wirklichkeit“, sagt Mereschkowski, „ist dem historischen Schema Dostojewskis vollkommen entgegengesetzt: die Idee der universellen geistigen Vereinigung der Menschheit in Christo hat nur in der westlichen Hälfte des Christentums, im Katholizismus, existiert, während sich die östliche Orthodoxie von dieser Idee nicht einmal hat träumen lassen.“ Aber Dostojewski leugnet dies; er sieht in unserer Kirche keine geistige, sondern eine „gewaltsame“ Vereinigung, nur die Fortsetzung der römischen Weltherrschaft, den Ausdruck „der größten Idee der Welt, einer Idee, die aus dem Kopfe des Teufels entsprungen zur Zeit der Versuchung Christi in der Wüste“. Das läßt sich aus gelegentlichen Verstimmungen oder Erbitterungen, wie darüber etwa, daß im Russisch-Türkischen Krieg der Heilige Vater politisch gegen das orthodoxe Rußland für den Islam Partei nahm, allein nicht erklären. Jedem Wort, wann immer er von der katholischen Kirche spricht, hört man ein grimmiges Pathos an: er haßt sie. Das nie ganz unterdrückte Bedürfnis nach Haß, das im Dunkel jedes Menschenherzens kauert, das wir uns nur selber nicht eingestehen wollen, das wir so gern mit sittlichen Entrüstungen maskieren, Dostojewski sammelt es, um diesen abgesparten, verhaltenen, mit Zinsen angewachsenen Haß, seinen ganzen inneren Vorrat an Haß, die Hasseraserei, von der gerade die liebenden Menschen, gleichsam als wollte die Natur sich wiederherstellen, oft insgeheim bedroht sind, nun jauchzend auf unsere katholische Kirche loszulassen, die für ihn, mit einer jener dämonischen Steigerungen, deren ungeheures Übermaß sich nur noch bei Dante findet, der Antichrist selber ist. Überall sieht er „katholische Verschwörungen“, und wo nur immer in der weiten Welt Böses geschieht, ist „Rom“ am Werk,

Todesangst hat er vor unserer Kirche, sie muß ihn irgendwie ganz tief in seiner inneren Existenz bedrohen, sein Lebensnerv selber fühlt sich hier offenbar in Gefahr. Vielleicht ist noch niemals ein Mensch, der nicht katholisch aufgewachsen ist, unserem katholischen Glauben so nahe gekommen wie Dostojewski, nämlich in seiner bewußten Erkenntnis, in allem, was seiner Vernunft und seinem Gewissen für das Rechte galt; aber dahinter lag dann im Unbewußten noch irgend etwas anderes versteckt, das ihm instinktiv viel wichtiger war als die sämtlichen Forderungen von Vernunft und Gewissen; irgend etwas Geheimes tief in ihm widerrief alle seine bewußten Satzungen, und dieses Geheimste, das er irgendwie doch als unerlässlich, als seine letzte Triebkraft empfand, gab sich ihm als Haß des katholischen Glaubens kund. An der Wurzel seines Wesens war er nämlich gar nicht, wie er meinte, ein Religiosus, sondern er war Nationalist. In den ganz unbewachten Augenblicken, wo eines Menschen Seele, von Vernunft und Gewissen ungestört, nur auf ihren geheimen Eigenwillen hört, hat Dostojewski sich sicherlich nicht vorstellen können, daß unser Herr Jesus am Kreuze für die ganze Menschheit gestorben ist; er hat im tiefsten geglaubt, daß sein Christ, der russische, nur für das russische Volk gestorben ist, die anderen Völker aber, um an der Erlösung teilnehmen zu können, zuvor erst Russen werden müßten. Das wars auch, weshalb hinter seinem Sarge der Pope mit dem Nihilisten, der Prinz mit dem Landstreicher ging, im Gefühl, daß dieses eine Letzte, worauf es jedem von ihnen im Grunde ganz allein ankam, auch dieses Toten tiefster Lebensdrang, Lebenssinn, Lebensgrund, daß auch in ihm, wie in ihnen allen, das Stärkste der Instinkt der Russenselbstsucht, der der Russenmachtgier war. Niemand war demütiger für sich, niemand hochmütiger für sein Volk, niemand hat stärker gehaßt als dieser gewaltig Liebende. Wie wir in der Geschichte des Abendlands bei

zunehmender sittlicher Bildung allmählich Selbstsucht immer mehr von Liebe verdrängt sehen, bald aber zugestehen müssen, daß sie doch eigentlich nur abgedrängt wird, daß sie nur übersiedelt, vom Einzelnen ins Volk, daß das Laster, das an den Einzelnen verschwindet, als Nationaltugend wiederkehrt, daß laut am Volke gerühmt wird, wessen jeder Einzelne sich schämte, daß bei wachsender Humanität der Einzelnen die Völker sich wirklich, wie Grillparzer prophezeit hat, immer mehr wieder der Bestialität zu nähern scheinen, so hat Dostojewski die reinsten Diastolen seiner Liebe zur Menschheit immer mit teuflischen Systolen von Völkerhaß bezahlen müssen. Es gab schon im Urchristentum Judenchristen, die durchaus der Vorstellung unzugänglich blieben, auch Heiden könnten Christen werden; Judentum schien ihnen als Zugang zum Christen unerlässlich. Dieses Judenchristentum spukt bis auf den heutigen Tag in allen christlichen Nationen; Christus soll nationalisiert werden. Noch heute fällt es zuweilen sehr guten französischen Katholiken unendlich schwer, sich einen deutschen Katholiken möglich zu denken. Und so blieb Dostojewski zwischen seinem ungeheuren Verlangen nach einer Weltherrschaft der christlichen Wahrheit und seiner Unfähigkeit, sich einen Christen zu denken, der kein Russe wäre, ratlos eingeklemmt; die Welt muß christianisiert werden, aber das kann sie für sein Gefühl nicht, bevor sie russifiziert ist; so muß sein russischer Christus erst noch einmal bluten, vom Blut aller nichtrussischen Völker. Jeder Mensch hat tief in sich irgendein Paradox, in dem recht eigentlich das Geheimnis seiner Individuation sitzt; was aus jedem von uns erst eben dieses Unikum von einmaliger unersetzlicher Erscheinung in der Welt macht, ist immer irgendein unlösbarer Widerspruch, an dessen Unlösbarkeit sich von Tag zu Tag unser Leben von neuem entzündet; mit ihm fertig sein heißt sterben. Dostojewskis Paradox war, daß er die ganze Menschheit lieben

mußte und nur Russen lieben konnte. Daraus ergab sich ihm zunächst die Frage: Warum kann ich, der alle lieben will, nur Russen lieben? Und: Wenn ich doch die ganze Menschheit liebe, warum muß ich alle nichtrussischen Völker hassen? Er antwortete sich: Weil, was ich liebe, die wahre Menschheit ist, so wie Gott sie will, nicht aber die jetzige, die noch kein wahres Bild der Menschheit ist, weil also die wahre Menschheit, jene, die ich liebe, erst verwirklicht werden muß, und weil die Kraft zur Verwirklichung dieser wahren Menschheit nur der Russe hat, der doch auch, wenn er andere Völker haßt, gar nicht sie selbst, nicht das, was sie sind, haßt, sondern nur, daß sie's noch nicht sind, nur ihren falschen Schein haßt, eben aus Liebe haßt, sie sozusagen schöpferisch haßt, nämlich um ihnen durch seinen Haß erst ihre wahre Gestalt zu geben. Und so folgert er daraus, daß nur das russische Volk allein ein Recht hat, Nationalist zu sein, weil durch seinen Nationalismus aller Nationalismus überhaupt aufgehoben und die Menschheit hergestellt wird; denn in den anderen Völkern „lebt jede nationale Persönlichkeit einzig für sich und in sich; wir aber werden, wenn unsere Zeit kommt, gerade damit beginnen, daß wir die Diener aller werden um der allgemeinen Versöhnung willen. Das ist unsere Größe, denn es führt zur endgültigen Vereinigung der Menschheit. Wer der Höchste im Reiche Gottes sein will, der werde der Diener aller. So verstehe ich die russische Prädestination in ihrem Ideal ... Dieses soll die wirkliche Errichtung der Wahrheit Christi sein, dieser Wahrheit, die einzig noch im Osten erhalten wird, die wirkliche neue Errichtung des Kreuzes Christi und die Verkündigung des endgültigen Wortes der Rechtgläubigkeit, deren Haupt schon längst Rußland ist. Das wird ja das Ärgernis sein für alle Starken dieser Welt, die bis jetzt hienieden triumphiert haben, die immer auf ähnliche „Erwartungen“ mit Verachtung herabsehen und nicht einmal be-

greifen können, wie man ernstlich an die Brüderlichkeit der Völkerschaften glauben kann, an einen Bund, der auf der Basis der Alldienstbarkeit der Menschheit gegründet ist, und endlich selbst an die Erneuerung der Menschen auf Grund der wahrhaften Lehre Christi.“ Der Aufsatz, in dem das steht (im Russisch-Türkischen Krieg geschrieben), so hinreißend durch den gewaltigen Herzensdrang seiner Sophistik, klingt in einen Ruf zum Marsch auf Konstantinopel aus.

Aber sein eigenes Paradox wird ihm nicht bloß zum russischen, es wird ihm zum Weltparadox. Er ist in aller blitzenden Sophistik seines Verstandes doch tief bei sich von einer so grimmig unerbittlichen Wahrhaftigkeit, daß er schließlich allen Völkern ein Recht auf dasselbe Paradox zugeben muß. „Jedes große Volk glaubt und muß glauben, daß in ihm, und nur in ihm allein, die Rettung der Welt liegt, daß es bloß lebt, um an die Spitze aller Völker zu treten, sie alle in sich aufzunehmen und sie in voller Übereinstimmung zum endgültigen, allen vorbestimmten Ziele zu führen. Ich behaupte, daß es so mit allen großen Völkern der Erde war, mit den ältesten wie mit den jüngsten, daß nur dieser Glaube allein sie bis zur Möglichkeit, jedes zu seiner Zeit einen großen Einfluß auf die Schicksale der Menschheit auszuüben, erhoben hat ... Der Glaube, daß du der Welt das letzte Wort sagen willst und kannst, ist das Unterpand für das allerhöchste Leben der Nationen; nur die eines solchen Glaubens fähige Nation hat das Recht auf ein höheres Leben.“

Die beiden primären Lebensmächte Dostojewskis sind Christus und Rußland. Sie verwachsen ihm. Er kann sie nicht mehr unterscheiden. Christus wird zum Russen, der nun aber die Welt erlösen soll; einem Nationalgott wird eine katholische Sendung gegeben. Darin besteht das Paradox Dostojewskis, das er nun aus einem persönlichen zum nationalen, allmählich aber zum Paradox der Menschheit steigert. Es ergibt als

gemeinsames Ideal ein Weltfriedensreich, aber da ja jedes andere der Völker auch sich zur Herrschaft über dieses Weltfriedensreich berufen glaubt „und glauben muß“, als gemeinsame Praxis einen ewigen Weltkrieg aller mit allen, eben um das Weltfriedensreich. Es ist ein Versuch, als Nationalist katholisch zu sein; daher auch Dostojewskis Bruderhaß gegen den Katholizismus. Er wäre gern irgendwie Kain und Abel zugleich. Daher auch seine Wirkung auf alle Nationen des Abendlands; jede findet hier ihren geheimsten Wunsch einer von ihr beherrschten Völkergemeinschaft. Schon Ludwig XIV. hat diesen Traum geträumt, noch lauter Napoleon. In allen christlichen Völkern steckt noch ein unbezwungener Rest von Selbstsucht aus der vorchristlichen Zeit. Sie sehnen sich, lieben zu lernen, aber sie wollen doch auch ihr Bedürfnis zu hassen nicht preisgeben. Sie wünschen sich, hassen zu dürfen aus Liebe. Sie wollen, vor sich selber und vor den anderen, ihren Haß auf Liebe gründen, und wenn sie den Erdkreis beherrschen, soll er anerkennen, daß sie damit der Menschheit dienen. Napoleonismus war der gewaltigste Versuch. Ihn kopieren seitdem alle Völker, in denen eine starke Sehnsucht nach christlicher Liebe mit einer ebenso starken völkischen Selbstsucht ringt. Dieses unentschiedene Ringen: das Thema der abendländischen Geschichte seit der Französischen Revolution, hat keinen mächtigeren Ausdruck gefunden als in Dostojewskis russischem Christen.

Aus dem Essayband „Sendung des Künstlers“.

* * *

SHERWOOD ANDERSON

DAS EI

MEINEM Vater war es, davon bin ich überzeugt, von Natur bestimmt, ein fröhlicher und freundlicher Mann zu sein. Bis zu seinem vierunddreißigsten Jahre lebte er als Landarbeiter auf der Farm eines gewissen Thomas Butterworth, in der Nähe der Stadt Bidwell, Ohio. Er nannte damals ein Pferd sein eigen und fuhr jeden Samstagabend in die Stadt, um dort ein paar Stunden dem geselligen Verkehr mit andern Landarbeitern zu widmen. In der Stadt trank er etliche Gläser Bier und stand in Ben Head's Saloon herum, der an Samstagabenden von stadtfahrenden Landarbeitern vollgepfropft war. Man sang Lieder und hieb die Gläser dröhnend auf den Schanktisch. Um zehn Uhr abends fuhr Vater heim, eine einsame Landstraße entlang, versorgte sein Pferd für die Nacht und verfügte sich ins Bett, mit seinen Daseinsverhältnissen völlig zufrieden. Zu jener Zeit wurde er keineswegs von dem Verlangen geplagt, in dieser Welt eine höhere Stufe zu erklimmen.

Im Frühling seines fünfunddreißigsten Lebensjahres verheiratete sich mein Vater mit meiner Mutter, die damals Landschullehrerin war, und im nächsten Frühling hielt ich spadelnd und schreiend meinen Einzug in die Welt. Da ging nun mit den zwei Eheleuten etwas vor. Sie wurden ehrgeizig. Die amerikanische Leidenschaft fürs Vorankommen im Leben ergriff sie.

Es ist möglich, daß meine Mutter schuld daran war. Während ihrer Lehrerinnenjahre hatte sie ohne Frage Bücher und Zeitschriften gelesen. Sie hatte, nehme ich an, gelesen, wie Garfield, Lincoln und andere Amerikaner aus Armut zu Berühmtheit und Größe emporgestiegen waren; und als ich in den Tagen ihres Wochenbettes nun so neben ihr lag, mag sie davon geträumt haben, daß ich eines Tages über Menschen und Städte herrschen würde. Jedenfalls steht fest, daß sie