ANTANAS MACEINA

DER GROSSINQUISITOR

Geschichtsphilosophische Deutung
der Legende Dostojewskijs

Mit einem Nachwort von
WLADIMIR SZYLKARSKI
Messianismus und Apokalyptik
bei Dostojewskij und Solowjew

1952

F. H. KERLE VERLAG · HEIDELBERG

Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1952 by F. H. Kerle Verlag / Wilhelm Rühling, Heidelberg
Satz und Druck: Buchdruckerei Otto G.m.b.H., Heppenheim

INHALT

DER GROSSINQUISITOR

Einführung

Philosophie und Dichtung 1

I. Abschnitt

Deutungen der Legende 17

1. Der psychologische Sinn der Legende 19
2. Der moralische Sinn der Legende 36
3. Der metaphysische Sinn der Legende 47

II. Abschnitt

Historiosophie der Legende 59

1. Der dialektische Aufbau der Legende 61
2. Die Gegensätze in der Weltgeschichte 79
3. Die Gegensätze in der menschlichen Natur 101
4. Der Gegensatz von Freiheit und Glück 118

III. Abschnitt

Problematik der Legende 157

1. Das Problem des Brotes 159
2. Das Problem des Gewissens 185
3. Das Problem der Einheit 215

Schlußwort

Der schweigende Christus 237

MESSIANISMUS UND APOKALYPTIK BEI DOSTOJEWSKIJ UND SOLOWJEW

Einleitung

Geschichte und Dichtung 247

I. *Die Idee der dem göttlichen Heilsplan unterworfenen Allgeschichte* 251

II. *Die messianischen Verheißungen des Alten Bundes und Israels nationalirdische Erwartungen* 254
1. Gott als Vater aller Menschen 254
2. Die Lehre vom Sündenfall 255
3. Der messianische Heilsbringer 257
4. Der echte Sinn der messianischen Heilsbotschaften . . 260
5. Die Idee des Bundes 265
6. Der Sinn der göttlichen Gebote 269
7. Der „Tag Jahwes" 271

III. *Die Idee des dritten Roms* 277
1. Die große Kirchenspaltung öffnet den Weg zum partikularistischen Messianismus 277
2. Rußland und Byzanz 280
3. Die Legende von der weißen Kappe 283
4. „Theologie der autokratischen Selbstverherrlichung" . 284

IV. *Der junge Solowjew als Vollender des russischen Messianismus* 290
1. Die Slawophilen 290
2. Solowjews Angriff auf die katholische Kirche 292
3. Solowjews Freundschaft mit Dostojewskij 296
4. Dostojewskij übernimmt von Solowjew die Grundkonzeption seiner „Legende vom Großinquisitor" 298
5. Die Schärfe des Angriffs auf Rom im Großinquisitor . 301

V. *Solowjews Lehre von der trinitarischen Monarchie* 304
1. Die Wendung zum Katholizismus 304
2. Ablehnung des ostkirchlichen Dualismus 306
3. Das verhängnisvolle byzantinische Erbe 308
4. Der Selbstbetrug der Slawophilen 310
5. Die Legende vom hl. Nikolaus und vom hl. Kassian . 312
6. Monarchia Sancti Petri 315

VI. *Solowjews apokalyptische Geschichtsphilosophie* 318
1. Solowjew gibt den Traum vom irdischen Reiche Christi auf 318
2. Festhalten am Reichsgedanken 320
3. Zusammenfassender Rückblick 323

VII. „*Kurze Erzählung vom Antichristus*“ 326
1. „Der Mann der Zukunft“ 326
2. Haß gegen den Heiland und der Bund mit dem Satan 327
3. Der Weltfrieden des Antichristus 327
4. „Gleichheit des allgemeinen Sattseins“. „Panem et circenses.“ 328
5. Das große Konzil 329
6. Wiederherstellung der päpstlichen Gewalt 329
7. Das christliche archäologische Weltmuseum und das Weltinstitut für freie Bibelforschung 330
8. Entlarvung des Antichristus 331
9. Parodie der theokratischen Ordnung 332
10. Tu es Petrus 332
11. Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat . . 333

Zur deutschen Ausgabe

Dieses Buch ist kein Kommentar im eigentlichen Sinne des Wortes. Es ist vielmehr eine Fortsetzung und Entwicklung der geschichtsphilosophischen Idee Dostojewskijs, wie sie sich in seiner berühmten, aber viel umstrittenen Legende vom Großinquisitor findet.

Seit Jahren hegte der Verfasser einen stillen Wunsch, diese Legende zu deuten. Aber es fügte sich gerade, daß er diesem Wunsch erst in seinem Exil nachgehen konnte. In der gemütlichen Stille des philosophischen Seminars in Würzburg, wo der Verfasser mit dem freundlichen Einverständnis des Herrn Prof. Dr. Hans Meyer im Jahre 1944—45 arbeiten durfte, und in der ländlichen Ruhe des mainfränkischen Brebersdorfs, wohin er nach der Zerstörung Würzburgs umzog und in der Familie Johann Hofmanns eine christliche Aufnahme fand, gestalteten sich die bereits seit langem entstandenen Gedanken zu einem Buch.

Der Text wurde zuerst litauisch verfaßt und binnen kurzem herausgegeben (Weilheim i. Teck, 1946); nachher wurde er ganz von neuem geschrieben und ins Deutsche übertragen. Dem Herrn Prof. Wladimir Szylkarski (Bonn) für die Anregung, diese Studie deutsch zu veröffentlichen, und für das Nachwort zu ihr; den Herren Dr. Edmund Baldauf (München) und Viktoras Gailius (Pfullingen b. Reutlingen), die das Wesentliche bei der Übertragung geleistet haben, schuldet der Verfasser tiefsten Dank.

Der Verfasser ist der Ansicht, daß das öffentliche Leben der letz-

ten Jahrzehnte nichts anderes als eine lebendige Bühne für die Arbeit des Inquisitors war. Doch diese Arbeit ist nie vollendet. Sie wird jedesmal von neuem angegriffen und fortgesetzt, wenn auch in einer anderen Form. Deshalb bleiben die geschichtliche Bedeutung des Inquisitors stets gegenwärtig und die Drohung seiner ‚Verbesserungen' stets aktuell.

In diesem Sinne wurde das Buch geschrieben. In demselben Sinne möge es auch gelesen werden.

A. Maceina

Freiburg i. Brsg., am Christkönigsfest 1951

DER GROSSINQUISITOR

Einführung

PHILOSOPHIE UND DICHTUNG

Wie Rainer Maria Rilke seine Duineser Elegien, so hielt Fedor Michailowitsch Dostojewskij die Legende vom Großinquisitor für das beste von seinen Werken. Und fürwahr, in dieser Erzählung ist der ganze Dostojewskij enthalten: mit seiner erstaunlichen Dialektik der Geschichte, mit der bis in die unergründlichen Tiefen des Erkennens reichenden Auffassung vom Menschen, mit dem allumfassenden Welterleben. Was in seinen anderen Werken noch zerstreut und verteilt, was in ihnen nur noch als Entwurf liegt, erscheint hier auf wenigen Seiten in wunderbarer Einheit und Ganzheit. Alle Fäden, die früher getrennt liefen, fügen sich in diesem Werk zu einem großartigen Bilde zusammen. Alle Ideen vereinigen sich hier zu einem weltanschaulichen System. Die Legende vom Großinquisitor wird zur Krone des Dostojewskijschen Schaffens.

Was haben wir nun für ein Recht, diese hohe poetische Schöpfung vom philosophischen Standpunkt aus zu untersuchen? Worauf stützen wir uns, wenn wir es wagen, ihre anschaulichen Bilder in rationelle Begriffe umzusetzen? Ist nicht die Meinung weit verbreitet, daß die Philosophie und Dichtung, diese zwei Hochblüten des menschlichen Schaffens, so weit wie nur irgend möglich von einander getrennt sind?

Martin Heidegger äußert sich an einer Stelle, man könne seine Philosophie für einen Kommentar zu Rilkes Dichtung, insbesondere zu den Duineser Elegien halten[1]. Und diese Bemerkung ist nicht zufällig. Wenn man die erwähnten Rilkeschen Dich-

[1] Vgl. J. F. Angeloz, Rainer Maria Rilke, Paris 1936, S. 321—22.

tungen liest, kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß zwischen Heideggerschem und Rilkeschem Welt- und Menschenerleben eine sehr große Ähnlichkeit besteht. Wohl drückt Rilke sein Erleben als ein Ganzes auf einmal aus, indem er dichterische Symbole dazu verwendet; Heidegger offenbart es indessen, indem er den Weg verstandesmäßiger Analyse geht und sich abstrakter Begriffe bedient. Deshalb wird Rilkes Erleben zu Gedichten, Heideggers dagegen zu einem schwer lesbaren philosophischen Werke. Aber jener innere Geist, welcher Rilkes Dichtung und Heideggers Philosophie beseelt, jene Entelechie, um mit Aristoteles zu sprechen, welche Rilkes und Heideggers Schöpfungen trägt, sind dieselben. Dieselbe Welt, unendlich fremd und fern; derselbe Mensch, hineingeworfen in diese Wirklichkeit und in ihr eingeschlossen ohne einen Lichtblick nach drüben; dasselbe Leben, welches immerfort in den Tod läuft, ohne eine Überwindung des Nichtseins zu erblicken. Ob Heidegger Rilkes Erleben bewußt zu dem seinigen gemacht und es in eine philosophische Theorie umgesetzt hat, kann er nur selbst sagen. Am wahrscheinlichsten hat die Übereinstimmung in der Grundeinstellung gegenüber dem Sein ihn von selbst zu Rilkes Dichtung gezogen: sie diente ihm vielleicht nur als erster Antrieb für seine eigene Deutung des Daseins. Doch, wie dem auch sei, eines ist klar, daß Rilkes Dichtung und Heideggers Philosophie aus dem gleichen Welterleben und aus der gleichen Weltanschauung erwachsen sind. Ihr Weg aus dem Seelischen in die objektive Wirklichkeit war nicht der gleiche. Ihre Ausdrucksmittel waren auch verschieden. Aber ihr Wesen blieb dasselbe.

Dieses Beispiel zeigt, daß zwischen Philosophie und Dichtung eine tiefe innere Verwandtschaft besteht. Die häufig gehörte Behauptung, die Philosophie sei das Gegenteil von der Dichtung, ist richtig nur im Hinblick auf ihre Ausdrucksmittel, nicht aber in der Hinsicht auf ihr eigentliches Wesen. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, daß nur zwei Arten des menschlichen Schaffens das Wort als die eigenste Form ihrer Ob-

jektivationen benutzen, und zwar: Philosophie und Dichtung. Nur diese beiden Zwillingsschwestern des menschlichen Geistes entfalten ihr Wesen im Wort und durch das Wort. Nur auf den Philosophen und den Dichter paßt der Ausdruck des hl. Augustinus, mit dem er die Art und Weise des göttlichen Schaffens auszudrücken versucht: „Nec aliter quam dicendo facis"[2]. Philosophen und Dichter schaffen auch dicendo, d. h. indem sie sagen. Sie geben, wie Adam im Anblick der neuen Schöpfung, den tiefsten Schwingungen ihrer Seele, den tiefsten Einsichten in die Seinsordnungen Namen; sie benennen die Dinge: ihre Eigenschaften, ihre Beziehungen und endlich ihr Wesen selbst. Daher hat das Wort des Philosophen oder des Dichters einen anderen Sinn als das des Wissenschaftlers. Das Wort des Wissenschaftlers, obwohl er sich seiner stets bedient, ist immer mehr oder weniger Terminus, meistens nur Etikette, angeklebt an die Oberfläche des Dinges. Es drückt nur die zufällige Eigenschaft des Dinges aus. Eben deswegen liebt die Wissenschaft das Wort nicht. Ihr ideales Ausdrucksmittel ist die Formel. Für Philosophie und Dichtung indessen ist die Formel ein Sarg, in dem ihr Leben erstarrt und stirbt. Die Philosophie und die Dichtung sind lebendig nur durch das Wort.

Nun ist das Wort, wie auch jede wahre Schöpfung des Menschen, zweischichtig, um hier die Terminologie von Nicolai Hartmann zu gebrauchen[3]. Seinem Ursprung nach ist das Wort künstlerisch. Anders ausgedrückt, in seinen Lauten ruht das konkrete und individuelle Erlebnis eines Dinges. Es ist der lautlich-artikulierte Ausdruck, das lautlich-artikulierte Bild dieses Erlebnisses. Das anschauliche Element im Worte ist ursprünglich und wesentlich. Wir können es heute vielleicht nicht mehr fühlen. Die Laute des Wortes können im Laufe der Jahrhunderte sich ändern. Doch in seinem Wesen hält das Wort den in Lauten ausgedrückten Eindruck des Dinges immer fest. Nicht das Ding selbst, wie es in seiner objektiven Wirklichkeit da ist – das wäre eine magische

[2] Confessiones, lib. XI, cap. 7, 2.
[3] Vgl. Das Problem des geistigen Seins, Berlin 1933, S. 364.

Auffassung des Wortes –, sondern nur den subjektiven Eindruck des Dinges, so wie ihn der das Wort schaffende Mensch bekommen hatte.

Auf dieses bildlich-anschauliche Element des Wortes stützt sich nun gerade die Dichtung. Benedetto Croce hat recht, wenn er behauptet, die Poesie sei unserer alltäglichen Sprache gar kein fremdes Ding; im Gegenteil, der Kern der Poesie ruhe bereits im Ursprung des Wortes selbst. Die Dichtung erhellt nur diesen Kern durch ihre künstlerischen Formen, vervollkommnet und vollendet ihn, den jeder Mensch in seiner Sprache benutzt, der jedoch gleichsam verschleiert und daher beinahe unfaßbar bleibt. Der Dichter spricht dasselbe Wort aus, aber so, daß sein Kern sich öffnet und sich in seiner ganzen Schönheit offenbart. Die Alltagssprache ist der Samen, der in der Dichtung heranwächst und aufblüht. Die Sprache ist die Vorform der Poesie.

Trotzdem schöpft das bildlich-anschauliche Element allein die Ganzheit des Wortes nicht aus. Im Worte ruht nicht nur das lautliche Bild des Eindrucks – des individuellen und konkreten –, sondern auch ein abstrakter, darum allgemeiner und generischer Begriff. Wir lassen die ungelöste Frage beiseite, ob dieses begriffliche Element zugleich mit dem Ursprung des Wortes gegeben oder erst später auf dem Wege der Reflexion und Abstraktion eingepflanzt wurde. Eines ist aber klar, daß heute beinahe jedes Wort auch Begriff ist. Noch mehr, das heutige Wort ist sogar mehr Begriff als Bild. Wenn das lautliche Bild des ursprünglichen Eindrucks, der dem Worte inneliegt, heute abgenutzt, ja verblaßt ist, so ist seine begriffliche Seite stark in den Vordergrund gerückt. Die Sprache aller hochkultivierten Völker wird immer abstrakter. Der Begriff entwickelt sich, das Bild nimmt ab. Der Begriff im Worte wächst auf Kosten des Bildes.

Auf dieses begriffliche Element des Wortes stützt sich nun gerade die Philosophie. Den oben erwähnten Gedanken Croces kann man auch auf die Beziehung zwischen Sprache und Philosophie ausdehnen. Das Wort birgt in sich nicht nur den Kern der Poesie, sondern auch den der Philosophie. In seiner Alltagssprache ver-

wendet auch ihn der Mensch, aber ebenfalls abgeblaßt und ungenau. In der Alltagssprache ist der Begriff ebenso verdunkelt wie auch das Bild. Erst wenn das Wort vom Philosophen ausgesprochen wird, lebt der Begriff auf, schüttelt alles Individuelle und Konkrete von sich ab, wird ganz allgemein und ganz abstrakt, daher fähig, das Wesen des Dinges auszudrücken und die aus diesem entstehenden seinshaften Beziehungen wiederzugeben. In dieser Hinsicht kann man die Alltagssprache ebenso den Samen nennen, der in der Philosophie heranwächst und aufblüht. Die Sprache ist auch die Vorform der Philosophie.

Wenn auch die Wege der Philosophie und der Dichtung, wie wir sehen, sich scheiden, indem sie diese zwei Arten des menschlichen Schaffens zu verschiedenen Ausdrucksformen (Begriff-Bild) führen, so wurzeln sie beide doch in demselben Ackerboden, und zwar: im Wort. Das Wort ist das ursprüngliche Bindeglied zwischen Philosophie und Dichtung. Es gebiert sie beide und es erhält sie beide, wenn es sich auch selbst unter ihrem Einfluß verändert. In der Dichtung wird das Wort ganz zum Bild, obwohl es auch sein ursprüngliches begriffliches Element nicht verliert. In der Philosophie wird das Wort ganz zum Begriff, obwohl es auch sein ursprüngliches bildliches Element nicht einbüßt. Man kann sich aber – wenigstens theoretisch – ein Werk vorstellen, in dem diese beiden Elemente bis zum höchsten Grad entwickelt und zugleich in innerer Harmonie auf einander abgestimmt wären. In einem solchen Werk würde das Wort integral werden. Ein solches Werk würde als eine vollkommene Synthese von Philosophie und Dichtung gefeiert werden, nicht nur in seinem Wesen, sondern auch in seiner Ausdrucksform. Sind ein solcher Versuch nicht Platons Dialoge? Nähert sich einer solchen Synthese nicht auch Dostojewskijs Legende vom Großinquisitor?

Trotzdem sind die Beziehungen zwischen Philosophie und Dichtung hier noch nicht zu Ende. Die Dichter der Romantik haben noch ein Bindeglied festgestellt, welches noch tiefer und für unsere Sache noch sinnvoller ist als das Wort. Hier ein paar Beispiele. „Was hat die Philosophie, was hat die kalte Erhabenheit dieser

Wissenschaft mit Dichtung zu tun? Die Dichtung, sage ich, meiner Sache gewiß, ist der Anfang und das Ende dieser Wissenschaft. Wie Minerva aus Jupiters Haupt entspringt sie aus der Dichtung eines unendlichen göttlichen Seins. Und so läuft am Ende auch wieder in ihr das Unvereinbare in den geheimnisvollen Quellen der Dichtung zusammen" (Hölderlin). – „Die Poesie ist der Held der Philosophie ... Die Philosophie erhebt die Poesie zum Grundsatz" (Novalis)[4]. Mit anderen Worten gesagt, die Philosophie entsteht aus der Dichtung und wird in ihr vollendet, indem sich in ihr die verschiedenen philosophischen Elemente und die verschiedenen philosophischen Probleme vereinigen (nach Hölderlin); die Dichtung erkämpft anderseits der Philosophie den Weg, indem sie deren Herold wird; die Philosophie dagegen gewährt der Dichtung eine allgemeine begriffliche Form, indem sie ihre konkret geschauten und geschilderten Probleme zum Grundsatz erhebt (nach Novalis). Philosophie und Dichtung haben d a s s e l b e Objekt. Selbstverständlich wird dieses Objekt mit verschiedenen Wortmitteln ausgedrückt. Weil es aber dasselbe ist, kann es sowohl eine dichterische wie auch eine philosophische Form annehmen. Wenn man in Hinsicht auf die Zeit die Anschauungen Heideggers für eine Umwandlung von Rilkes Dichtung in Philosophie halten kann, so kann man in Hinblick auf das Wesen Rilkes Dichtungen ebensogut eine Umwandlung von Heideggers Philosophie in Poesie nennen. Philosophie und Dichtung entspringen nicht nur derselben Quelle (der Sprache), sondern tragen auch einen gemeinsamen Inhalt mit sich, nämlich: d a s m e n s c h l i c h e E r f a s s e n u n d E r l e b e n d e s S e i n s. Diese beiden Schwestern haben nicht nur dieselbe Mutter, sondern auch dasselbe Erbe.

Daß der Gegenstand der Philosophie das Sein ist und daß die Erschließung des Seins den Inhalt der philosophischen Schöpfungen ausmacht, ist heute vollkommen klar. Nicht ebenso klar ist jedoch, daß das gleiche auch bei der Dichtung der Fall ist.

Zweischichtig ist nicht nur das Wort. Zweischichtig ist auch das

[4] Vgl. H. J. Flechtner, Selbstbesinnung der Philosophie, Innsbruck 1941, Seite 86.

dichterische W e r k selbst. Es hat eine anschauliche bildliche Form und einen ideellen begreifbaren Inhalt. Die Form eines künstlerischen Werkes ist mehr als nur sein äußerer Aufbau. Das ist jene anschauliche Gestalt der Ganzheit, welche zu unseren Sinnen spricht und welche wir als e i n Z e i c h e n erleben. Die Form eines jeden Kunstwerkes bezeichnet irgend etwas, bedeutet irgend etwas, weist auf irgend etwas hin. Die Form eines jeden Kunstwerkes ist, um mit Nietzsche zu reden, ein Pfeil nach dem anderen Ufer. Das Element, auf welches die Form hinweist, ist gerade der Inhalt des Werkes. Der Inhalt selbst ist ebenso mehr als nur der Gang der Handlung, als nur der Stoff, den der Künstler gestaltet. Der Inhalt ist die durch Form bezeichnete und ausgedrückte höhere ideelle Wirklichkeit. Form und Inhalt sind die wesentlichsten Elemente eines jeden dichterischen und überhaupt eines jeden künstlerischen Werkes. Die Form trägt den Inhalt und drückt ihn auf anschauliche Weise aus. Sie ist ein Zeichen für unseren Geist, darum sinnlich erlebbar. Der Inhalt hingegen ist das Bezeichnete und deshalb bereits lesbar und verstehbar. Daher ist er nicht mehr das sichtbare, anschauliche Element der Dichtung, sondern das, was wir in der Bedeutung der Form finden und mittels unserer Begriffe formulieren. In dieser Hinsicht sagt Nicolai Berdjajew richtig: „Jede echte Kunst ist symbolisch; sie ist eine Brücke zwischen zwei Welten, sie ist Verkünderin einer tieferen Wirklichkeit... Die Kunst stellt niemals die empirische Wirklichkeit dar“[5]. Und um so genialer ist ein Dichter, je symbolischer seine Werke sind; anders ausgedrückt, je tiefer die Bedeutung der Form ist. In großen dichterischen Werken geht die vollkommen vollendete Anschaulichkeit der Form Hand in Hand mit der tiefen und reichen Ideenfülle des Inhalts. Aus ihnen spricht nicht mehr nur der einfache alltägliche Eindruck, sondern die ganze innere Welt des Dichters mit seiner Grundeinstellung dem Sein gegenüber. In ihnen ruht die Philosophie des Dichters, gewiß nicht durch das begriffliche Element des Wortes ausgedrückt, aber nicht weniger tief und nicht weniger umfassend. „Was ist die Welt-

[5] Die Weltanschauung Dostojewskijs, München 1925, S. 13.

anschauung eines Dichters?" – fragt Berdjajew, und er antwortet: „Es ist seine Auffassung von der Welt, sein intuitives Eindringen in das innere Wesen der Welt. Es ist das, was sich dem Schaffenden über die Welt und über das Leben offenbart"[6]. Durch den Inhalt seiner Werke sagt uns der Dichter nicht irgendeinen Ausschnitt der Wirklichkeit, nicht irgendeine Eigenschaft der Dinge, sondern seine ganzheitliche Einstellung dem Wesen und dem Sinn des Seins gegenüber. Den Inhalt dichterischer Werke bildet die Weltanschauung des Dichters. Der Dichter, wie auch der Philosoph, begreift das Sein in seiner Ganzheit. Es kann dieses Begreifen einen anderen psychologischen Verlauf nehmen, es kann mit den anderen Mitteln ausgedrückt sein, in jedem Fall aber bleibt es immer Begreifen und Erleben des Seins. Der Gegenstand der Dichtung ist das Sein im tiefsten Sinne des Wortes. Eben dieses erlebt der Dichter in seinen Intuitionen und Visionen. Eben dieses meint er mit seinen Bildern und Symbolen. Eben dieses ist es, was den tiefsten Inhalt eines jeden dichterischen Kunstwerkes ausmacht. Dichten heißt das Sein erleben und dieses Erlebnis mit den bildlich-anschaulichen Elementen des Wortes ausdrücken. Eine Dichtung verstehen heißt die Weltanschauung des Dichters entschleiern. „Die Dichter", – behauptet Heinrich Rickert –, „sind zwar in der Regel nicht Philosophen in dem Sinne, daß sie eine wissenschaftlich begründete Lehre von der Welt geben wollen, wie Platon oder Kant es getan haben; aber manchen poetischen Werken ... liegt so etwas wie eine ‚Weltanschauung' zugrunde, die nicht mit den Worten ausgesprochen und abstrakt formuliert zu sein braucht, die man aber verstanden haben muß, falls man die Werke auch als Dichtungen ganz verstehen will"[7].

Hier ruht auch der metaphysische, von Heidegger so stark – vielleicht sogar zu stark – betonte Grund der Poesie. „Dichtung", – sagt Heidegger, – „ist nicht nur ein begleitender Schmuck des Daseins, nicht nur eine zeitweilige Begeisterung oder gar nur

[6] Ebd. 3.
[7] Goethes Faust, Tübingen 1932, S. 9.

eine Erhitzung und Unterhaltung. Dichtung ist der tragende Grund der Geschichte und deshalb auch nicht nur eine Erscheinung der Kultur und erst recht nicht der bloße ‚Ausdruck' einer ‚Kulturseele'. Unser Dasein sei im Grund dichterisch"[8]. Damit will Heidegger wahrscheinlich sagen, daß die Dichtung als menschliche Schöpfung bis in die tiefsten Tiefen unseres Daseins reicht und daß ihr Schaffen zugleich auch das unseres Daseins ist. Diesen Gedanken drückt er noch deutlicher aus durch den folgenden Satz: „Dichtung ist das stiftende Nennen des Seins und des Wesens aller Dinge – kein beliebiges Sagen, sondern jenes, wodurch erst all das ins Offene tritt, was wir dann in der Alltagssprache bereden und verhandeln"[9]. Daher ist die Sprache der Dichtung wesenhaft und metaphysisch. Das Wort, das im Alltag abgenutzt war, erklingt in der Poesie in seiner ganzen Bedeutungsfülle, wobei es seine ursprüngliche Verbindung mit dem Dinge wiederbelebt und es so vollkommen, wie es einem Menschen nur möglich ist, auszudrücken versucht. Gewiß, wenn man nur die Oberfläche betrachtet, erscheint die Dichtung als etwas Unwirkliches. „Dichtung", – sagt Heidegger weiter, – „erweckt den Schein des Unwirklichen und des Traumes gegenüber der greifbaren und lauten Wirklichkeit, in der wir uns heimisch glauben. Und doch ist umgekehrt das, was der Dichter sagt und zu sein übernimmt, das Wirkliche"[10]. Fürwahr, wenn die Dichtung das stiftende Nennen ist, wenn sie in ihrem Wort das Wesen des Dinges in benennbarer Form trägt, wird sie von selbst eine größere Wirklichkeit als jene, welche Dinge nur zufälligerweise benennt und nur oberflächliche Eigenschaften heraushebt, denn das Wesen ist immer wirklicher als seine Akzidenzien. Deshalb ist nicht die Poesie ein Traum, sondern die alltägliche Realität, die uns die banale Oberfläche unseres Daseins offenbart und jene höhere, sinnvollere Wirklichkeit vor unseren Geistesaugen verhüllt, ja öfters auch verneint. Aus der Dichtung spricht zu uns gerade diese höhere Wirklichkeit, dies unver-

[8] Hölderlin und das Wesen der Dichtung, München 1937, S. 11.
[9] Ebd. 11—12.
[10] Ebd. 13.

fälschte Sein in seiner Ganzheit und Fülle: das Sein, nicht zerspaltet in einzelne Teile, wie in den Wissenschaften, und nicht banalisiert, wie im Alltag.

An dieser Stelle sehen wir nun gerade die wesenhafte Identität von Philosophie und Dichtung. Ihrem Wesen nach sind diese schönsten Schöpfungen des menschlichen Geistes dasselbe. Sie beide sind das stiftende Nennen der Dinge. Sie beide drücken dasselbe eine Sein aus. Sie beide sind Schöpfungen im Wort und durch das Wort. Aus ihnen beiden werden Welten des Wesentlichen geboren, die wirklicher sind als irgendeine unwesentliche Realität. Für sie beide ist das Sein tiefster Grund und Gegenstand. Für sie beide ist das stiftende Nennen Form ihrer Schöpfungen und das Wort ihr Grundmittel. Wenn wir das Sein schöpferisch benennen, indem wir das bildliche Element des Wortes dazu verwenden, haben wir Dichtung. Wenn wir dasselbe und eine Sein schöpferisch benennen, indem wir das begriffliche Element des Wortes hervorheben und es benutzen, schaffen wir Philosophie. Philosophie und Dichtung sind nur zwei Seiten eines und desselben Problems unseres Daseins: wie können wir das Sein stiftend benennen. Verbunden in ihrem Grund und Wesen, trennen sie sich nur in ihrer Form der äußeren Objektivationen.

Diese wesenhafte Identität ist es nun auch gerade, die es gestattet, ein dichterisches Werk in philosophischer Hinsicht zu betrachten und das in ihm ruhende Welterleben, bzw. die in ihm ruhende Weltanschauung in verstandesmäßigen abstrakten Begriffen auszudrücken. Mit anderen Worten, diese Identität gestattet es, die Poesie in eine ‚Philosophie' und die Philosophie in eine ‚Poesie' zu verwandeln. Und nicht nur theoretisch. Ist nicht die Göttliche Komödie eine solche ‚Verwandlung' der Philosophie des hl. Thomas von Aquin? Kann man nicht von einer solchen ‚Verwandlung' auch im Fall Heidegger-Rilke sprechen? Und diese ‚Verwandlung' bedeutet nicht Verletzung oder Verkrümmung der Dichtung, resp. der Philosophie, wie vielleicht mancher zu glauben geneigt sein könnte. Ein poetisches Werk, das durch den Geist eines Philosophen hindurchgegangen ist, bleibt in seinem We-

sen Poesie. Nur sein Inhalt, jene durch seine Form ausgedrückte höhere ideelle Wirklichkeit, bekommt nun eine andere objektive Gestalt. Als er der Inhalt eines dichterischen Werkes war, war er durch Bilder und Symbole objektiviert. Er sprach zu unserem Geist durch die Sinne. Wenn er zum Inhalt eines philosophischen Werkes wird, objektiviert er sich durch Begriffe und allgemeine Prinzipien. Er spricht unseren Geist durch den Verstand und die Reflexion an. Und in vieler Hinsicht wird er gerade dadurch klarer und somit verständlicher. Die neue philosophische Form verdeutlicht die Grundzüge der ideellen Wirklichkeit des Werkes, hebt ihre verborgenen Schattierungen hervor, stellt sie vor uns hin in Bezug auf andere, uns schon naheliegende und bekannte Wirklichkeiten und macht sie uns auf diese Weise zugänglicher als sie es, in poetische Form gekleidet, war. Die Überführung der ideellen Wirklichkeit des poetischen Werkes in die philosophische Ebene verdeutlicht diese Wirklichkeit selbst. Hier liegt der Grund, warum nur selten ein besseres dichterisches Werk keine philosophische ‚Verwandlung' erfahren hat, die gewöhnlich in Erläuterungen, Kommentaren, Untersuchungen und anderen mehr oder weniger philosophisch entworfenen Werken zum Ausdruck kommt. Die poetische Form des Werkes bietet uns seine Idee auf einmal und in all ihrer Ganzheit und Fülle dar. Bild und Symbol können ja nicht geteilt werden. Wir nehmen diese Idee an als ungewöhnlich bezaubernd, uns anziehend, uns erschütternd, doch häufig dunkel, voll unaussprechlicher Abgründe und Tiefen. Indem sie sich in Gestalt von Bild und Symbol vor uns hinstellt, spricht sie zu uns gewaltig, aber zugleich auch rätselhaft. Nicht immer können wir sie in ihrer Totalität umfassen. Nicht immer können wir in die Tiefen ihrer Bedeutungsfülle hinabblicken. Oft sind wir gezwungen, über ihren Sinn nachzudenken. Oft müssen wir sie genauer untersuchen, mit anderen Ideen vergleichen, ihren Aufbau analysieren, anders gesagt, wir müssen etwas philosophieren, d. h. die Idee des dichterischen Werkes aus der bildlichen in die begriffliche Ebene übertragen. Das ist unser täglich erfahrbares Verhältnis zu dichterischen Werken. Wir verwandeln alles in

‚Philosophie', was wir nur in poetischer Form antreffen. Nur eine intuitiv erlebte und begrifflich verstandene dichterische Schöpfung kann in ihrer Ganzheit aufgenommen und genossen werden. Erst dann offenbart sie ihre Geheimnisse, und das Licht jener höheren Wirklichkeit erstrahlt sich in unserem Geiste. Ein Philosophieren im Hinblick auf ein dichterisches Werk erfüllt die oben erwähnte Forderung des Novalis: es erhebt die poetische Idee zur Höhe des Grundsatzes.

Damit ist der methodische Zugang zur Untersuchung Dostojewskijs Legende vom Großinquisitor gezeichnet.

Es gibt aber auch einen spezifischen Grund, warum wir die oben analysierten Identitätsprinzipien von Philosophie und Dichtung auf Dostojewskijs Erzählung anwenden wollen. Wenn Heideggers Philosophie mit Recht für einen Kommentar zu Rilkes Dichtung gehalten werden kann, so kann man auch – und vielleicht mit einem noch größerem Recht – die Legende vom Großinquisitor für eine dichterische Verarbeitung von Solowjews Weltanschauung halten. Prof. Wladimir Szylkarski unternimmt in seiner Studie Solowjew und Dostojewskij (Bonn 1948), die Entstehungsgeschichte vom Großinquisitor zu entschleiern. In den ersten Monaten des Jahres 1878 hat Solowjew in Petersburg vor einer zahlreichen Zuhörerschaft eine Reihe von Vorlesungen über das Gottmenschtum gehalten. „Dostojewskij gehörte", – sagt Szylkarski, – „zu den regelmäßigen Besuchern dieser Vorlesungen, in denen die Weltanschauung Solowjews in ihrer ersten Gestalt allseitig Ausdruck gefunden hat"[11]. Die Entartung des Christentums, in erster Linie die des römischen Katholizismus, war ein schweres, aber zugleich auch anziehendes Problem, welches in Solowjews Vorlesungen aufgerollt wurde und sich gleich „zu einem Generalangriff" gegen Rom und überhaupt gegen das ganze westliche Christentum entwickelte. „Die gesamte geistige Entwicklung des Abendlandes", – erzählt uns Szylkarski, – „deren Richtung von Rom bestimmt wurde, schildert Solowjew als einen notwendigen, folgerichtigen Abstieg von der ursprünglichen Höhe des christ-

[11] S. 11.

lichen Glaubens und Lebens ... Diese Auffassung gewinnt dadurch eine eindrucksvolle Geschlossenheit, daß Solowjew auf die Hauptstufen dieses Abstieges den evangelischen Bericht von den drei Versuchungen Christi überträgt. Den Versuchungen, denen der Heiland siegreich widerstand, sei der von Rom in seine Grundbahnen gelenkte Geist des Abendlandes völlig erlegen. Dies geschah allerdings nicht auf einmal, sondern in drei während langer Zeitabstände aufeinanderfolgenden Entwicklungsstufen seiner Geschichte. Auf die erste Stufe, der die weiteren notwendig folgen mußten, sank der Geist des Abendlandes, das damals von Rom restlos beherrscht war, indem er den Verlockungen der äußeren Macht verfiel. Die katholische Kirche habe das Schwert der römischen Cäsaren ergriffen und mit Machtmitteln des Staates die Verwirklichung ihrer Ziele zu erreichen versucht.. Auf den Irrweg der Macht folgte der zweite Irrweg: das Abendland verfiel der rationalistischen Hybris, dem Hochmut des Verstandes. Auf diesen Irrweg habe sich der Protestantismus begeben, der an die Stelle der Offenbarung die Entscheidungen der menschlichen Vernunft oder, genauer gesagt, des beschränkten menschlichen Verstandes gesetzt habe" ... Und endlich „in den Ruinen des Riesentempels der reinen selbstherrlichen Vernunft habe der dritte und schlimmste Irrweg des Abendlandes seinen Anfang genommen, der sich als der materialistische Hochmut des Fleisches bezeichnen läßt. Steine will das Abendland in Brot verwandeln und dadurch allen Hunger, sowohl den leiblichen als auch den geistigen, stillen. Das Werk Christi sei nun völlig zerstört und vernichtet worden"[12].

Es ist leicht zu verstehen, daß diese Anschauungen Solowjews einen starken Einfluß auf Dostojewskij ausgeübt haben. Seine Reise nach dem berühmten Kloster Optina Pustyn, wohin er von Solowjew begleitet wurde, verstärkte ihm nicht nur seine Freundschaft zu diesem jungen Religionsphilosophen, sondern auch seinen Glauben an die früher gehörten Ausführungen. „Sind ihm", – stellt Szylkarski fest, – „auch manche abstrakte Gedankengänge

[12] Ebd. 8—9.

der Solowjewschen Spekulation, die sich oft in die kühlen Regionen des reinen Gedankens zu verlieren schienen, fremd, ja vielleicht sogar unzugänglich geblieben, das wundervolle Ganze mußte ihn aufs stärkste anziehen. In diesem Ganzen mußten gerade jene Bestandteile auf ihn einen überwältigenden Eindruck machen, die seine festeste Überzeugung in einer großartigen, auch künstlerisch vollendeten Schau zum Ausdruck brachten. Zu diesen Bestandteilen gehörte gewiß die von Solowjew vollzogene Übertragung der Erzählung von den drei Versuchungen Christi auf das historische Werk der römischen Kirche"[13]. Und in der Tat, wie wir gleich sehen werden, ist die Legende vom Großinquisitor ebensowohl eine gleiche Übertragung derselben Versuchungen Christi, nicht aber auf die römische Kirche allein, sondern bereits auf die ganze Geschichte der Menschheit. Dostojewskij geht in seiner Erzählung denselben Weg wie Solowjew. Sein Welterleben und seine Weltanschauung stimmt mit der von Solowjew vollkommen überein. Nur objektiviert Solowjew all dies in der begrifflichen Gestalt, indem er seinen Anschauungen die Form philosophischer Vorträge gibt. Dostojewskij wählt, im Gegenteil, den dichterischen Zugang zu derselben ideellen Wirklichkeit und objektiviert diese in der Form einer wundervollen Legende. Aber die Idee selbst, welche sich in den Vorlesungen von Solowjew und in der Legende von Dostojewskij entwickelt und diese geniale Schöpfungen trägt, ist d i e s e l b e.

Hier haben wir, wie auch Szylkarski behauptet, den Schlüssel zur E n t s t e h u n g der Legende vom Großinquisitor in der Hand[14]. Hier haben wir aber in der Hand auch den Schlüssel zur D e u t u n g dieser Legende, welcher eine große Geschichtsmetaphysik zugrundeliegt. Diese zu enthüllen, die poetischen Bilder und Symbole begrifflich auszudrücken und die konkrete dichterische Wirklichkeit zur Höhe von Grundsätzen zu erheben, sind die Aufgaben dieser Studie.

Die Entscheidung darüber, wie weit es dem Verfasser gelungen ist, sie zu erfüllen, bleibe dem Leser überlassen.

---

[13] Ebd. S. 12.

[14] Ebd. S. 13. Näheres im 2. Teil dieses Werkes S. 245 ff.

I. Abschnitt

DEUTUNGEN DER LEGENDE

1. DER PSYCHOLOGISCHE SINN DER LEGENDE

Die Legende vom Großinquisitor ist, um mit Berdjajew zu reden, ein Rätsel. Nicht nur deshalb, weil wir nicht sicher sind, wofür der Verfasser selbst Partei ergreift: für Christus oder für den Inquisitor; auch nicht deshalb, weil wir nur vermuten können, was Christi Verteidigung in Iwans Munde bedeutet: eine wahre Apologie oder eine spöttische Verurteilung; sondern, was am wichtigsten ist, deshalb, weil uns der Grundsinn der Erzählung im Dunkel bleibt. Die Legende vom Großinquisitor ist ein kleiner Abschnitt in Dostojewskijs großem Roman Die Brüder Karamasow. Was ist also dieser Abschnitt: eine Abweichung vom Grundthema des Werkes oder gerade sein Aufschluß? Romano Guardini warnt uns, die Legende als eine ‚licentia poetica', d. h. als einen Seitensprung des Verfassers zu verstehen, denn „sie steht an so wichtiger Stelle, daß schon dieser Umstand zur Vorsicht im Urteil mahnt"[15]. Die Einheit der Dostojewskijschen Werke ist, nach Guardinis Ansicht, anders begründet als in einem abendländischen Roman. Deswegen „muß die Frage, ob ein Stück zum Ganzen gehöre, bei Dostojewskij viel behutsamer beantwortet werden als bei einem anderen Schriftsteller"[16]. Die Legende steht, behauptet Guardini, „in tiefster Verbindung mit dem Ganzen"[17].

Auf der anderen Seite jedoch können wir uns bei ihrer Lektüre des Eindrucks nicht erwehren, daß ihr ideenreicher Inhalt bei weitem die Aufgabe überschreitet, Iwans Einstellung gegenüber Gott und Welt zu verdeutlichen, ja zu rechtfertigen. Die Problematik

[15] Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk, München 1947, S. 113.
[16] Ebd. 114.
[17] a. a. O.

der Legende ist zu tief und zu umfassend, als daß sie sich nur als bewußte Erläuterung zu Iwans Weltanschauung erklären ließe. Die schaudervollen Tiefen der menschlichen Natur, wie sie in dieser Erzählung dargestellt sind, und die tiefen Geheimnisse des irdischen Daseins, wie sie sich hier auftun und ihre Zusammenhänge zu Tage bringen, können nur in der Stunde einer großen Eingebung erschaut werden. Es ist wohl möglich, daß Dostojewskij uns mit dieser Legende bedeutend mehr gibt, als er es auch selbst bewußt wollte. Denn sind alle Kunstwerke aus dem Willen des Künstlers zu deuten? Ist nicht jedes geniale Schaffen fähig, kraft der spontanen Eingebung die engen Grenzen bewußter Pläne zu sprengen und weitere Perspektiven des Seins zu eröffnen? Wir haben guten Grund zu behaupten, daß wir ein Werk dieser Art gerade in der Legende vom Großinquisitor vor uns haben. Was Dostojewskij bewußt mit ihr sagen wollte, werden wir wahrscheinlich niemals erraten. Vielleicht ist es auch nicht nötig. Es genügt uns, uns auf das zu stützen, was er mit dieser Erzählung wirklich gesagt hat.

In der Geschichte der Philosophie und der Literatur wurde die Legende vom Großinquisitor verschieden genug gedeutet. Im Hinblick auf die in ihr enthaltenen Einzelprobleme stimmen ihre Erforscher – Berdjajew, Frank, Guardini, Rosanow, Steinbüchel, Wolynskij u. a.[17a] – meistens überein. Alle geben zu, daß in der Legende die Macht verurteilt, die Freiheit aber verteidigt wird; daß der Mensch im Lichte schwerer, ja tragischer Gegensätze dargestellt wird; daß das Problem des Glückes hier eine zentrale Stelle einnimmt. Wenn es jedoch zu sagen gilt, welchen Sinn die Legende als Ganzes hat, beginnen sich die Meinungen zu scheiden. Die einen glauben, dieses Werk habe nur einen psychologischen

[17a] Bereits beim Setzen dieser Studie fiel mir das neueste Buch über Dostojewskij in die Hände, nämlich: „Die Philosophie Dostojewskijs" von Reinhard Lauth (München, 1950, 568 S. R. Piper u. Co. Verlag). Es ist ein hochgelehrtes Werk, dessen Verfasser jedoch sich lediglich damit zufrieden gibt, daß er die Legende vom Großinquisitor hie und da (S. 302—06, 444—45, 457) in einer bloß referierenden Weise erwähnt, ohne näher auf ihre Deutung einzugehen.

Sinn als eine Enthüllung von Iwan Karamasows Weltanschauung und Charakter. Die anderen sehen in ihm nur einen moralischen Sinn, indem sie die Legende als eine Kritik des Katholizismus im Hinblick auf seine angebliche Entartung betrachten. Und beide irren nicht. In der Legende vom Großinquisitor gibt es Elemente, auf welche sich die verschiedenen Auffassungen stützen und welche diese Auffassungen gerade begründen. Die Schöpfung Dostojewskijs läßt sich verschieden deuten, denn sie ist ungewöhnlich reich an Ideen und an ihrer Symbolik. Es bleibt nur zu fragen, ob alle diese Deutungen, wenn auch jede in ihrem Wesen wohl begründet, die Ganzheit der Legende erschöpfen, oder, was auch möglich ist, ob sie lediglich einzelne Ideen, einzelne Blickpunkte und einzelne Elemente hervorheben und unterstreichen. Der Reichtum der Legende gestattet es uns, zu ihr auf verschiedenen Wegen zu gehen. Mögen all die Wege richtig sein. Wir müssen aber den von ihnen suchen, welcher in die Ganzheit der Legende führt und uns nicht nur dieses oder jenes Problem, sondern das Werk selbst in seiner Einheit und Fülle verstehen läßt. Indem wir also nicht an der Richtigkeit und Begründung einzelner Wege und einzelner Deutungen zweifeln, möchten wir trotzdem einen zentralen Weg suchen, dadurch die Grundidee der Legende herausheben und zugleich jener tieferen ideellen Wirklichkeit dieser großen Schöpfung wenigstens etwas näherkommen.

Die Legende vom Großinquisitor ist darin eigenartig, daß sie zwei Verfasser hat: Dostojewskij und Iwan Karamasow. Dostojewskij gestaltet sie in seinem Roman Die Brüder Karamasow nicht auf direkte Weise, sondern läßt sie durch den Mund Iwans erzählen. Iwan Karamasow ist ein seltsamer Mensch. Sein jüngerer Bruder Aljoscha macht ihm gegenüber einmal folgende Bemerkung: „Dmitrij (der ältere Bruder Iwans, Verf.) sagt über dich: ‚Iwan ist ein Grab'. Aber ich sage: ‚Iwan ist ein Rätsel'". Diese Nebeneinanderstellung von Grab und Rätsel drückt gerade den Charakter Iwans aus. Die Eigenschaften des Grabes entstehen ihm, wie er selbst gesteht, aus seiner „Karamasowschen Niedertracht". Das ist die Kraft, die alles erduldet und

aushält. Iwan ist der Sohn eines Vaters, der ein Trinker, Wüstling und Wucherer ist; und einer Mutter, die als Waise aufgewachsen war, von einer alten Generalin furchtbar gepeinigt wurde, in der Ehe unglücklich, hysterisch, aber vornehmen Geistes und schön war. Ein solches Erbe hinterließ zweifellos deutliche Spuren auch in Iwans Geist. Er ist gespaltet. Die erdhafte Kraft des Leibes hat in ihm eine eigenartige Selbständigkeit erlangt. Er fühlt ihre Niedertracht, aber er kann sie nicht besiegen und mit seinem Geist in Einklang bringen. Iwan ist schwer krank. Aber seine Krankheit ist nicht das Schwachwerden oder das Siechen einer biologischen Funktion seines Leibes; sie steckt vielmehr irgendwo in den Tiefen seiner Seele. Er fühlt seinen Zerfall; er fühlt, daß in ihm der niedere Mensch waltet, d e r L a k a i e – das ehrlose und nichtswürdige Geschöpf, das sich besonders deutlich im Gespräch Iwans mit Smerdjakow (dem unehelichen Sohn des Vaters von Iwan, V e r f.) zeigt, als Iwan diesem auf indirekte Art, obwohl in seinem Unterbewußtsein es fühlend, die Zustimmung zur Ermordung seines Vaters gibt. „Ich bin ein Lakaie, ich bin eine Wanze", – wiederholt Iwan mehrere Male. Und dieser Lakaie, diese losgelöste niedere Kraft zieht Iwan zur Erde, zur Natur, in die Dämonie und zugleich in den Tod. Iwan ist ein Grab, denn er trägt in sich die Verwesung der menschlichen Natur.

Aber Iwan ist auch ein Rätsel. Wenn er auch euklidischen Geistes ist, sucht er trotzdem mit seinem Verstand in die Tiefen der Weltordnung einzudringen und aus ihnen Weisheit und Lebenskenntnis zu schöpfen. Dem Dasein steht er tief fragend gegenüber. Doch alle von ihm aufgeworfenen Fragen und auf sie gegebenen Antworten, ja seine ganze Weisheit sind vom Lichte der ewigen Wahrheit nicht erhellt. Sie alle sind dunkel. Hinter ihnen stehen große Fragezeichen. Iwan lehnt alles ab, was sein Verstand nicht zu begreifen vermag. Aber an die Stelle der von ihm selbst abgelehnten Lösungen setzt er nichts Neues. Iwan lebt ein Leben, das ihm stets ein Rätsel bleibt. Mit allen Kräften bemüht er sich, dieses Rätsel zu lösen. Jedesmal aber mißlingt ihm diese Arbeit, denn sein Rätsel ist unendlich dunkel und unendlich schwer, weil

sein Objekt der Absolute ist. Hinter allen Fragen und Antworten Iwans steht Gott. Iwan ist kein Gottesleugner im wahren Sinne dieses Wortes. Gewiß in dem einen oder anderen Augenblick seiner Geistesverfinsterung fängt er an, an Gottes Dasein zu zweifeln oder wenigstens dieses schwierige Problem zu ironisieren. Und seine Ironie, bzw. sein Skeptizismus erweckt in den anderen den Eindruck, als ob Iwan ein Atheist oder, zum allerwenigsten, ein Agnostiker wäre. Einen solchen Sinn hat, zum Beispiel, die Bemerkung des Staretz Sossima, welche er beim Zusammentreffen der Familie Karamasow im Sprechzimmer eines alten Klosters macht, nämlich, daß Iwan aller Wahrscheinlichkeit nach weder an die Unsterblichkeit der Seele noch an das, was er über die Kirchenfrage geschrieben hat, glaube. Trotzdem ist all dies nur der Ausdruck seines unaufhörlichen, leider unfruchtbaren Suchens nach dem Grund des Daseins. Von außen gesehen benimmt sich Iwan als ein Skeptiker, ja sogar als ein Gottloser. Aber in den Tiefen seiner Seele trägt er Gott wie ein großes, noch ungelöstes Rätsel, zu welchem er stets zurückkehrt, selbst im Augenblick seiner größten Halluzination (vgl. seine Unterredung mit dem Teufel). An der Unlösbarkeit dieses Rätsels krankt und leidet er. In einem Gespräch mit seinem Bruder Dmitrij schildert Aljoscha treffend die allgemeine Stimmung Iwans. „Iwan", – sagt er, – „sucht weder Geld noch Ruhe. Er sucht eher Leiden."

Dieser Mensch nun bekennt einmal seinem Bruder Aljoscha, er habe „ungefähr vor einem Jahr"[18] ein Poem, „ein sinnloses Ding" gedichtet, welches er hier gleich erzählen könnte, wenn Aljoscha nur noch zehn Minuten Zeit hätte. Iwans Anerbieten kommt keineswegs zufällig. Es ist das Ergebnis einer langen Unterhaltung, der sich beide Brüder in der Gaststätte Zur Hauptstadt vor kurzem noch so eifrig hingegeben haben. Nachdem sie sich Fisch-

[18] Die Zitate aus der Legende selbst sind der deutschen Übersetzung von Arthur Luther (Fedor Dostojewskij, Der Großinquisitor, Krefeld 1949, Scherpe-Verlag), die aus den anderen Stellen des Romanes „Die Brüder Karamasow" der Übersetzung von E. K. Rasin (F. M. Dostojewskij, Die Brüder Karamasoff, München, R. Piper u. Co. Verlag) entnommen.

suppe und Tee bestellt hatten, begannen sie, wie es den Russen eigen ist, nicht über die Dinge des Alltags zu plaudern, sondern die tiefsten Geheimnisse des Daseins zu behandeln. Gott und Sein Verhältnis zur Welt bildeten bald die Zentralfrage dieses Gesprächs. Wenn Iwan auch an einer Stelle dem Aljoscha ironisch geraten hat, nicht darüber nachzudenken, ob Gott existiert oder nicht, denn das seien Fragen, die nicht für einen in den drei Dimensionen geschaffenen Geist passen, kehrt er doch selbst beständig zu diesen Fragen zurück und sucht sie unermüdlich zu lösen. Seine Lösung ist aber sehr seltsam. Aljoscha gegenüber betont er: „Und so akzeptiere ich denn gern nicht nur Gott allein, sondern ich akzeptiere auch Seine Allwissenheit und Sein Ziel – das uns vollkommen unbekannt ist –, und glaube an das Gesetz und den Sinn des Lebens, glaube auch an die ewige Harmonie." Trotzdem beruhigt dies Bekenntnis Iwan nicht. Iwan ergänzt sein Credo, indem er fortfährt: „Nicht Gott ist es, den ich ablehne, Aljoscha, ich gebe Ihm nur die Eintrittskarte ergebenst zurück." Was bedeutet dies? Ist es ein Widerspruch? Keinesfalls! Iwan verneint nicht Gott, sondern die von Ihm gestiftete Ordnung. „Nicht Gott akzeptiere ich nicht", – erklärt er selbst ganz deutlich, – „verstehe mich recht, sondern die von Ihm geschaffene Welt akzeptiere ich nicht und kann ich nicht akzeptieren." Iwan behauptet entschieden, die Weltordnung könne bestehen, wie sie will. „Mögen sich sogar die Parallellinien treffen, und mag ich das auch selbst sehen, sehen und sagen, daß sie sich getroffen haben, so werde ich es trotzdem nicht annehmen. Sieh, das ist mein Wesen, Aljoscha, das ist meine These." Die Existenz der göttlichen Ordnung und ihre Anerkennung sind in Iwans Bewußtsein getrennt. Die von Gott geschaffene Welt kann Iwan nicht rechtfertigen, denn er findet keinen Grund, sie für wertvoll zu halten, und daher lehnt er sie ab und weigert sich, sich in sie einzufügen, wenn er auch seine sichtbare Existenz anerkennt. Als Gott Iwan ins Dasein rief, hat er ihm gleichsam eine Karte mitgegeben, auf daß er in Seine Schöpfung eintritt und an den Früchten Seines Werkes teilnimmt. Weil aber Iwan die Welt und das

Leben nicht rechtfertigen kann, gibt er diese Eintrittskarte an Gott zurück und bleibt allein mit seinen seltsamen Gedanken. In dieser Hinsicht könnte man Iwan Karamasow nach der Typologie Max Schelers ‚homo atheista' nennen, d. h. einen Menschen, der, obwohl er theoretisch Gott auch anerkennt (im Gegensatz zu Kant), Ihn jedoch nicht akzeptiert, da er seine Freiheit, sein Werterleben und Wertverstehen retten will.

„Wirst du mir erklären, weswegen du die Welt nicht akzeptierst?" – fragt Aljoscha seinen skeptischen Bruder. – „Versteht sich, es ist ja kein Geheimnis", – antwortet Iwan, und in seiner Antwort auf Aljoschas Frage beginnt er das ungewöhnlich verwickelte und ewig unlösbare Problem des Bösen darzulegen. Das Dasein des Bösen, besonders das des Leidens in der Welt scheint Iwan ein durch nichts begründeter und auf keine Weise zu rechtfertigender Unsinn zu sein. Da er aber die ganze Schrecklichkeit des Leidens ausdrücken will, läßt er sich in die Tiefen seiner Sinnlosigkeit hinab, um daraus ein reiches Anklagematerial gegen Gott zu schöpfen und Ihn vor das Gericht seines Verstandes zu stellen. Wegen des Leidens der Erwachsenen beschuldigt Iwan Gott nicht. Er redet nur von den Kindern. Er will „schon allein deswegen nicht über die Großen reden, weil es sich bei ihnen, abgesehen davon, daß sie abstoßend und der Liebe unwürdig sind, um Vergeltung handelt: Sie haben vom Apfel gegessen und Gut und Böse erkannt und sind ‚wie Gott' geworden. Und auch jetzt noch fahren sie fort, davon zu essen". Etwas später wiederholt Iwan denselben Gedanken: „Ich rede nicht von den Leiden der Großen. Die haben den Apfel vom Baume der Erkenntnis gegessen und – zum Teufel mit ihnen." Doch außer dem Leiden der Erwachsenen gibt es in der Welt auch das der Kinder. Weshalb leiden die Kinder? Sie „haben noch nicht davon gegessen und sind noch ganz schuldlos ... Wenn alle leiden müssen, um damit die ewige Harmonie zu erkaufen, so sag mir doch bitte, was das mit den kleinen Kindern zu tun hat? Es bleibt unbegreiflich, warum auch sie leiden müssen, und warum auch sie durch Leiden die Harmonie erkaufen sollen".

Und an dieser Stelle erzählt Iwan dem Aljoscha eine ganze Reihe der allerschrecklichsten Geschichten, die gerade die Sinnlosigkeit der Kinderleiden zeigen sollen und zugleich den Zweck haben, die Ablehnung der göttlichen Weltordnung zu rechtfertigen. Er erzählt, wie die Türken, in den Kämpfen mit den Russen, Säuglinge von der Mutterbrust rissen, sie in die Höhe warfen und, als diese wieder hinunterfielen, mit ihren scharfen Bajonetten aufspießten; wie sie dem Kinde die Pistole hinhielten und, als dieses lächelnd die Händchen ausstreckte sie zu packen, losschossen und dem Kinde den Kopf zerschmetterten; wie ein Knabe den Jagdhund eines Generals mit einem Steinwurf verletzte und wie dieser General eine Jagd veranstaltete, jenem Knaben zu laufen befahl, die Hunde auf ihn hetzte und wie diese ihn in Stücke zerrissen; wie ein Vater sein siebenjähriges Töchterlein peitschte, eine Minute, fünf Minuten, dann je länger, desto heftiger, und wie das Gericht, zum größten Entzücken der Menge, diesen Vater freisprach ...

Alle diese Geschichten, von denen Iwan, wie er selbst zugibt, genug aus den Zeitungen gesammelt hat, geben ihm keine Ruhe, und er kann, wenn er sie betrachtet, sich nicht in die göttliche Weltordnung einfügen. „Ich will mit meinen Augen sehen", – sagt er bitter, – „wie das Reh arglos neben dem Löwen ruht, und wie der Ermordete aufsteht und seinen Mörder umarmt. Ich will dabei sein, wenn alle plötzlich erfahren, warum und wozu alles so gewesen ist. Auf diesem Wunsch beruhen alle Religionen der Erde, und ich bin gläubig. Aber da sind nun die Kinder, was soll ich mit ihnen anfangen? Das ist eine Frage, die ich nicht zu beantworten vermag. Zum hundertsten Male sage ich dir: solcher Fragen gibt es in Unmenge, doch ich habe nur die Kinder allein genommen, denn hierbei ist das, was ich zu sagen habe, unwiderlegbar klar." Die Leiden der Kinder, nach Iwans Meinung, zeigen am besten die Sinnlosigkeit der Welt. Eine solche Ordnung, wo das Leiden eines unschuldigen Kindleins möglich ist, hat keinen rechten Grund, akzeptiert zu werden. Iwan fragt den Aljoscha: „Sage mir selbst ganz offen, ich rufe dich an, gib mir Antwort: stell dir vor, du selbst errichtest das Gebäude des Menschenschick-

sals mit dem Endziel, die Menschen glücklich zu machen, ihnen schließlich Frieden und Ruhe zu geben; es wäre dazu aber notwendig und unvermeidlich, nur ein einziges Geschöpfchen zu Tode zu martern ... – wärest du bereit, unter solchen Bedingungen der Baumeister zu sein? Sag mir und lüge nicht!" Und Aljoscha antwortet leise: „Nein, ich wäre nicht bereit." Daraus schließt Iwan folgerichtig: „Ist doch diese Harmonie gar zu teuer eingeschätzt. Wenigstens erlaubt es mein Beutel nicht, so viel für den Eintritt zu zahlen. Darum aber beeile ich mich, mein Eintrittsbillet zurückzustellen. Und wenn ich nur ein anständiger Mensch bin, so ist es meine Pflicht, dies sobald als möglich zu tun. Das tue ich denn auch. Nicht Gott ist es, den ich ablehne, Aljoscha, ich gebe ihm nur die Eintrittskarte ergebenst zurück." Zwischen Iwan und Gott steht also das Leiden des unschuldigen Kindes wie eine Wand, die man weder einreißen noch übersteigen kann. Das Problem der Theodizee erhebt sich hier mit aller Deutlichkeit, aber auch mit aller Schwere.

Indem Iwan die Geschichten von den Leiden der Kinder erzählt, fragt er an einer Stelle: „Gibt es in der ganzen Welt ein Wesen, das verzeihen könnte, das das Recht hätte zu verzeihen?" Gegen Ende des Gesprächs erinnert sich Aljoscha dieser Frage und versucht sie zu beantworten. „Du fragtest eben, ob es in der ganzen Welt ein Wesen gäbe, das imstande und berechtigt wäre zu verzeihen. Aber solch ein Wesen gibt es doch, und es kann alles vergeben, allen alles, denn es hat selbst sein unschuldiges Blut für alle und alles hingegeben. Du hast Ihn vergessen, auf Ihm aber wird der Bau errichtet und Ihm wird man zurufen: ‚Recht hast Du, Herr, denn deine Wege sind uns offenbar geworden!'" Darauf antwortet Iwan: „Ah, der ‚eine ohne Sünde' und sein Blut! Nein, ich habe Ihn nicht vergessen, mich im Gegenteil die ganze Zeit gewundert, daß du Ihn so lange nicht vorführst, denn gewöhnlich kommen in Streitfällen alle eure Leute zuerst mit Ihm." Jedoch anstatt sich in einen direkten Streit über das Recht Christi zu vergeben einzulassen, bekennt Iwan, er habe jenes oben erwähnte Poem gedichtet und könne es dem Bruder erzählen. „Du hast eine

Dichtung geschrieben?" – wundert sich Aljoscha. – „O nein, nicht geschrieben", – lachte Iwan, – „ich habe in meinem ganzen Leben keine zwei Verse verfaßt. Aber dieses Poem habe ich mir ausgedacht und behalten. Mit Leidenschaft ausgedacht! Du wirst mein erster Leser, das heißt: Hörer sein." – Und gerade an dieser Stelle erzählt Iwan die Legende vom Großinquisitor.

Die Legende ist also Iwans Antwort an Aljoscha. In dieser Hinsicht ist sie die Fortsetzung des früheren Gesprächs über die Sinnlosigkeit der Weltordnung, über die unverständliche Existenz des Leidens und über die Unfähigkeit des Menschen, sich mit der göttlichen Seinsordnung in Einklang zu bringen. Durch seine legendarische Erzählung vertieft und erweitert Iwan nur das, was er früher behauptet hat. Schon die Einleitung der Legende ist in diesem Sinne höchst interessant und bedeutungsvoll. Wenn Iwan vorher dem Aljoscha über die Leiden in dieser Welt erzählt und als Quäler die Menschen hingestellt hatte, so geht er in der Einleitung der Legende auf das Jenseits über und erzählt über die Leiden jenes Lebens, wo der Urheber des Leidens nicht mehr der Mensch, sondern Gott selbst ist. Vorher hatte sich Iwan die verschiedensten Geschichten aus Zeitungen gesammelt. Jetzt erzählt er über literarische Werke des 16. Jahrhunderts, welche die Leiden des jenseitigen Lebens darstellen; über Dramen, in welchen „die Madonna, Engel, Heilige, Christus und Gott selbst" auf der Bühne erscheinen. Wie unabsichtlich erwähnt er ein Werk mit dem Titel ‚Die Wanderung der Gottesmutter durch die Qualen', in dem geschildert wird, wie Maria, vom Erzengel Michael geführt, die Hölle besucht. „Sie sieht die Sünder und ihre Marter. Da ist unter anderen eine höchst interessante Gruppe von Sündern in einem brennenden See: einige von ihnen versinken in diesem See so tief, daß sie nicht mehr auftauchen können, und diese ‚vergißt Gott schon'." Die Gottesmutter wird durch den Anblick solcher Qualen gerührt und erschüttert. Sie „fällt vor dem Throne Gottes nieder und bittet um Gnade für alle in der Hölle, alle, die sie dort gesehen hat, ohne Unterschied." Und ihr Gespräch mit Gott, wie Iwan auch selbst zugibt, ist „ungeheuer interessant". Sie fleht, sie

läßt nicht ab, und als Gott auf die durchbohrten Hände und Füße ihres Sohnes hinweist und fragt: ‚Wie kann ich denn seinen Peinigern vergeben?' – da befiehlt sie allen Heiligen, allen Märtyrern, allen Engeln und Erzengeln, mit ihr niederzufallen und um die Begnadigung aller ohne Unterschied zu flehen. Die Bitten Mariä und aller Heiligen enden damit, daß sie von Gott „eine Unterbrechung der Qualen alljährlich vom Karfreitag bis Pfingsten" erflehen.

Indem Iwan diesen Inhalt des alten Dramas dem Aljoscha erzählt, will er gerade die Sinnlosigkeit des Leidens in die andere Welt versetzen. Er läßt nicht umsonst Maria um Erbarmen bitten. Die Bitte Mariä soll gerade die Nichtbegründung der Höllenleiden offenbaren. Wenn Gott die Verdammten deshalb leiden läßt, weil sie Seinen Sohn gemartert und getötet haben, so ist dieser Sohn doch auch Mariä Sohn. Warum kann die Mutter den Henkern ihres Sohnes verzeihen und der Vater nicht? Warum flehen die Märtyrer um Vergebung, die selbst getötet worden sind? Warum schweigt endlich der getötete Gottessohn selbst? Was bedeutet dieses zeitweilige Einstellen der Qual? Wenn man die Qualen zeitweilig einstellen kann, warum soll man sie nicht völlig vergeben und die Verdammten befreien? Diese durch die Erzählung Iwans sich aufdrängenden Gedanken machen Gott zu einer Art Henker, zu einem in seiner Gerechtigkeit verhärteten Herrscher, der sich auf den kausalen Zusammenhang von Schuld und Strafe stützt und die reinigende Macht der Liebe vergißt. Die Einleitung der Legende wird damit zu einem weiteren von Iwan veranstalteten Gericht über Gott, noch schrecklicher als die Geschichten von den Kindern. Die Leiden in dieser Welt, und seien sie noch so sinnlos, enden doch mit dem Tode eines jeden Leidenden. Indessen werden die Leiden im anderen Leben verewigt. Damit wird auch ihre Sinnlosigkeit verewigt als eine große und klare Offenbarung der ganzen göttlichen Ordnung. Durch die Einleitung der Legende betont Iwan nur noch mehr seine Einstellung, sich nicht in die von Gott geschaffene Welt einzufügen, und damit sucht er sich noch mehr zu rechtfertigen, warum er seine Eintrittskarte zurückgibt.

Der weitere Verlauf der Legende fügt sich ebenso organisch in die ganze Weltanschauung Iwans ein. Mit dem Hinweis auf Christus wollte Aljoscha den Standpunkt Iwans zerstören; er wollte ihm das Hauptargument aus den Händen schlagen, nämlich, daß Gott eine unsinnige Ordnung geschaffen habe, in welcher der Mensch sich nicht zurecht finden kann. Jedoch indem Iwan sein Poem erzählt, gibt er dem Aljoscha eine Antwort, in der er ihm zu eröffnen sucht, daß auch die von Christus selbst gestiftete Ordnung ebensowohl unsinnig ist. Christus habe Seine Lehre in die Welt gebracht und verkündet. Jedoch sei diese Lehre für den Menschen zu schwer. Sie passe nur für Auserwählte. Millionen von gewöhnlichen alltäglichen Menschen seien nicht imstande, die Forderungen Christi zu erfüllen, denn sie seien dazu zu schwach. Ihre Natur verlange nach Glück, Ruhe und täglichem Sattsein. Christus habe statt dessen Freiheit, beständige Unruhe und Kampf gebracht. Seine Lehre verlange, daß der Mensch sich selbst entscheide nach seinem Gewissen; daß er das irdische Brot lasse um des himmlischen willen; daß er aushalte, ohne seine Person mit der Masse zu verschmelzen und nicht im Ameisenhaufen aufzugehen. Jedoch werde solche von Christus gestiftete Ordnung von dem gewöhnlichen Menschen, der immer größere Bedeutung in der Weltgeschichte gewinnt, nicht nur in der Politik, sondern auch in der Kultur, als eine schwere und unerträgliche Last empfunden. Deshalb sei es, nach der Meinung Iwans, unsinnig, der Welt solche Grundsätze zu verkünden, für welche die Menschheit ihrer ganzen Natur nach nicht passe. Mit seiner Legende will Iwan zeigen, daß die von Christus gebrachte und verkündete Ordnung im Laufe der Geschichte sich zu ihrem Gegenteil entwickelt habe, gerade wegen ihrer inneren Unvereinbarkeit mit der menschlichen Natur. Der Großinquisitor selbst und seine Anhänger sind anfänglich auch Jünger Christi gewesen. Sie haben auch in Wüsten gelebt und sich von Wurzeln ernährt. Als sie jedoch eingesehen hatten, daß die Ordnung Christi nicht zu ertragen ist, sind sie zurückgekehrt, haben Christi Lehre verbessert, indem sie sie auf das Geheimnis, das Wunder und die Autorität bauten. Sie haben dem Menschen die

innere und sogar die äußere Freiheit abgenommen, um ihn ruhig und glücklich zu machen. Sie haben sein Gewissen durch die Verstärkung der Autorität von der Selbstentscheidung entlastet. Sie haben seinen Glauben für ein Geheimnis erklärt, damit er keine Anstrengungen machen muß, ihn zu verstehen. Sie haben vor seinen Augen Wunder gewirkt, damit er sich für die Wahrheiten des Glaubens nicht wegen der inneren Kraft des Gotteswortes, sondern wegen der äußeren Macht des Zeichens entscheidet. Doch diese ganze ‚Verbesserung' war in der Tat nichts anderes als eine wesentliche Verneinung von Christi Ordnung. Der Großinquisitor hat sich Christus gegenüber gestellt nicht wie Sein Fortsetzer, sondern wie Sein endgültiger und wesenhafter Verneiner. Daher hat er letztlich auch selbst gestanden, er gehe nicht mehr mit Christus, sondern mit ihm, d. h. mit jenem „furchtbaren und klugen Geist" der Wüste. Fünfzehn Jahrhunderte haben genügt, daß sich die Ordnung Christi zu ihrem Gegenteil entwickelt hat. Aber wer ist schuld daran? Niemand anders, nach der Meinung Iwans, als Christus selbst. Zu Beginn Seines irdischen Wirkens ist Er gewarnt worden. Ihm wurde die wahre Natur des Menschen gezeigt. Er wurde aufgefordert, das Brot, das Wunder und die Macht in Seine Hände zu nehmen. Aber Er hat nicht gehorcht. Er hat die Versuchungen zurückgewiesen. Damit hat Er die Wirklichkeit mißachtet, indem Er fest bei Seinem phantastischen Ideal blieb. Jedoch stellte sich dieses Ideal als zu hoch heraus. Es erwies sich als eine Illusion, deshalb ist es völlig gescheitert. In der von Christus geschaffenen Ordnung und – was am erstaunlichsten ist – im Namen Christi begann der Geist der Wüste zu wirken und diese Ordnung zu ändern. Der Antichrist hat Christus besiegt, da dieser keine Rücksicht auf die tatsächliche Natur des Menschen genommen hatte. Mit seiner Erzählung versucht Iwan symbolisch den bekannten Ausspruch Blaise Pascals anschaulich zu machen: „Qui veut faire l'ange, fait la bête."

Das ist Iwans Antwort an Aljoscha, eine Antwort, die nicht in direkter Weise, nicht in Form einer logischen Auseinandersetzung, sondern in Form einer dichterischen Schöpfung gegeben ist. Mit

der Legende vom Großinquisitor will Iwan deutlich sagen, daß er seine Eintrittskarte zurückgibt, sogar ohne Rücksicht auf Christus, da dieser ebenfalls auf den Spuren Gottes geht und ebenfalls die unsinnige Ordnung Gottes fortführt. Gott wurde von Iwan selbst gerichtet. Zum Richter Christi macht er den Inquisitor, welcher in seiner Rede die Tiefen der menschlichen Natur entschleiert, indem er sich zu zeigen bemüht, wie sehr sich diese Tiefen von dem unterscheiden, was Christus in Seiner Lehre fordert. Christus schweigt die ganze Zeit, als ob Er Seinen nicht mehr gut zu machenden Fehler einsähe und deshalb nichts zu sagen hätte.

In dieser Hinsicht ist die Legende in der Tat Iwans A n t w o r t. In ihr offenbart Iwan sowohl seinen Charakter wie sein Verhältnis zu Gott und zur Welt. Daß sie in die ganze geistige Struktur Iwans verflochten ist, kann man schon allein deswegen nicht bezweifeln, weil Dostojewskij sie zur Schöpfung Iwans macht. Wie jeder Schöpfer, so offenbart sich auch Iwan in seinem Werk. Die von Iwan erzählte Legende vom Großinquisitor wird seine eigene Beichte, die Offenbarung seiner tiefsten Erlebnisse und Erwägungen. Hier liegt eben ihr p s y c h o l o g i s c h e r S i n n. Dieser ist wahr und begründet. Wir können ohne weiteres Romano Guardini zustimmen, wenn er sagt: „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“[19]. Trotzdem scheint es uns, daß die psychologische Sinngebung der Legende a l l e i n nicht vermag, die Erzählung in ihrer Ganzheit und in ihrer Fülle zu erschöpfen. Nach unserer Ansicht ist die Legende vom Großinquisitor mehr als n u r ein poetisches Bild von Iwans Charakter und Weltanschauung.

Aus dem Munde Iwans klingen die Worte des Inquisitors wie eine unerbittliche Kritik von Christi Lehren und Wirken. Trotzdem kann man bei der Lektüre dieser Worte sich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese ganze Kritik endlich zur schönsten Apologie Christi wird. Einen solchen Eindruck gewinnen nicht nur

[19] Religiöse Gestalten, S. 127.

wir. Einen solchen Eindruck gewann auch der erste Leser, besser Hörer der Legende, nämlich Aljoscha. Als Iwan seine Erzählung beendet hat, ruft Aljoscha aus: „Deine Dichtung ist ein Lobgesang auf Jesus und keine Lästerung ... wie du das wolltest." Aljoscha verstand auch, daß Iwan sich rechtfertigen und die von Christus gestiftete Ordnung kritisieren wollte; daß durch den Mund des Inquisitors er selbst sprach. Aber letztlich brach durch all sein Wollen ein tieferer Sinn durch, entgegengesetzt den Verstandesklügeleien Iwans. Statt Christus herabzusetzen, zu kritisieren, die Absurdität Seines Lehrens und Wirkens zu zeigen, erkannte Iwan Ihn an und hat auf Ihn einen Lobgesang ausgesprochen. Bewußt wollte er Aljoscha zeigen, daß die voll entwickelte und ganz verwirklichte Ordnung Christi ihr Gegenteil erreicht und somit scheitert. Doch da Iwan den Weg des dialektischen Symbols gewählt hat, erreichte er selbst das Gegenteil von dem, was er anfangs wollte. Seine Kritik wurde zur Apologie.

Diese Wendung der Legende gibt uns gerade Grund zur Behauptung, daß sie sich in dem Willen Iwans, Aljoscha zu antworten, nicht ganz erschöpft; daß die Selbstrechtfertigung Iwans und die Begründung seiner Anschauungen nur einen Vordergrund bildet, durch welchen tiefere Perspektiven hindurchbrechen. Der Wille sich zu rechtfertigen ist die konkrete Tatsache, aus der die Legende entstand und die ihr den dialektischen Aufbau gab. Jedoch dichterisch gestaltet, gewann diese konkrete Tatsache höheren Sinn, wurde zum Symbol tieferer Wirklichkeit, ihre Dialektik wurde breiter, ja allumfassend. Den ganzen Sinn der Legende nur auf die psychologische Angelegenheit Iwans, vor Aljoscha seine Einstellung zu verteidigen, zurückzuführen, würde bedeuten, den symbolischen Charakter dieses Werkes zu leugnen. In solchem Fall verstünden wir nur jenen Vordergrund, nur ihren psychologischen Rahmen, nur ihr psychologisches Motiv. Indessen bliebe ihr Hintergrund, ihr metaphysisch-symbolischer Sinn unerschlossen. Und ohne diesen Sinn wäre die Legende nur eine einfache literarische Skizze, ja sogar ein Pamphlet, das irrtümlich von Dostojewskij selbst und von den anderen für sein bestes Werk gehalten worden

wäre. Wir sind weit davon entfernt, die Beziehung der Legende zu Iwans Geist, zu seinem Charakter und zu seiner Weltanschauung zu leugnen. Diese Beziehung ist tief und klar genug. Die Legende vom Großinquisitor kann man psychologisch deuten. Zum Verständnis der Persönlichkeit Iwans liefert sie sehr viel wertvolles Material. Trotzdem wollen wir sagen, daß diese Legende über die Persönlichkeit Iwans hinausgeht und uns in eine allgemeinere und tiefere Problematik hineinführt; daß ihr psychologisches Moment noch nicht ihr tiefster Sinn ist. Dostojewskijs Legende vom Großinquisitor i s t Iwans Antwort. Doch sie ist auch m e h r als nur eine Antwort.

Hier wird uns auch die Frage klar, ob diese Legende sich deuten läßt, losgelöst vom ganzen Roman. Manche leugnen diese Möglichkeit. Guardini z. B. bemerkt dazu: „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"[20]. Fürwahr, wenn wir die Legende nur als Antwort Iwans verstehen, d. h. wenn wir ihr nur einen psychologischen Sinn geben, dann wird es nicht möglich sein, sie von dem Ganzen des Romans zu trennen. Wenn sie sich in der Offenbarung von Iwans Charakter und Weltanschauung erschöpft, wird sie mit der Entwicklung seiner Persönlichkeit verwachsen bleiben und wird einen ebensolchen Sinn haben, wie auch die anderen Zeichen seines inneren Lebens: seine Geschichten von den Kindern, sein Gespräch mit dem Teufel, seine Rede vor Gericht usw. Wie man diese Dinge nicht aus dem Roman herausnehmen und ihnen einen selbständigen Sinn geben kann, so wird es auch nicht möglich sein, den ‚Großinquisitor' herauszunehmen, wenn wir ihn nur psychologisch verstehen.

Wenn aber diese Legende mehr ist als nur die Antwort Iwans, d. h. mehr als nur die Offenbarung seiner Persönlichkeit und seiner Weltanschauung, dann läßt dies Mehr sie gerade auch

[20] Ebd. 114.

vom ganzen Roman loslösen. Wenn die Legende, nach unserer Ansicht, einen tieferen metaphysischen Sinn hat, trennt sie sich selbst von Iwans Persönlichkeit los und wird ein selbständiges Ganze: nicht durch den äußeren Aufbau, nicht durch ihren psychologischen Stoff, sondern gerade durch jene tiefere Wirklichkeit, welche sie kraft ihrer Symbolik ausdrückt. Wenn man daher diese Erzählung von dem Roman Die Brüder Karamasow ablöst, versteht man sie unter einem anderen Gesichtspunkt als dann, wenn man sie als einen organischen Teil des ganzen Werkes nimmt. Beläßt man sie im Romane und betrachtet man sie nur als einen Abschnitt, so unterstreicht man nur ihren psychologischen Sinn. Löst man sie aber vom Romane los, so versucht man ihren metaphysischen, symbolischen Sinn zu enthüllen, der keine Beziehung mehr zu Iwans Charakter und zu seiner Weltanschauung hat. Die Legende vom Großinquisitor ist kein Seitensprung der ‚licentia poetica' Dostojewskijs in psychologischer Hinsicht. Aber durch ihre tiefe Symbolik sprengt sie dennoch den Rahmen des Romans und ihrem ideellen Gehalt nach geht sie nicht im Roman auf. Wenn man sie daher psychologisch und literarisch-ästhetisch untersucht, muß sie im Ganzen der Brüder Karamasow bleiben, denn unter diesem Gesichtspunkt ist sie ein wirklicher Teil des Romans. Wenn man sie aber philosophisch betrachtet, indem man ihren metaphysischen und symbolischen Sinn sucht und ihren Hintergrund entschleiern will, kann, ja muß man sie gesondert nehmen und als selbständiges Ganze erforschen. Dabei leidet weder die geistige Absicht des Verfassers (psychologische Seite), noch der künstlerische Zusammenhang (ästhetische Seite) der Legende mit dem Ganzen, während ihre höhere ideelle Wirklichkeit in wunderbarer Erhabenheit erscheint.

2. DER MORALISCHE SINN DER LEGENDE

Eine andere Möglichkeit, die Legende vom Großinquisitor zu verstehen, ist, sie als eine Kritik des Katholizismus zu deuten. Für diese Auffassung liegt der Grund ebenfalls in der Legende selbst oder, genauer ausgedrückt, in jenen rationellen Erklärungen, die ihr Iwan selbst gibt und die Aljoscha noch ergänzt.

Als Iwan erzählt, wie Christus vom Inquisitor festgenommen und ins Gefängnis geworfen wird, und wie dieser nachts hereinkommt und zu Ihm zu sprechen beginnt, und wie Christus die ganze Zeit schweigt, erklärt er Aljoscha folgendermaßen den Grund des Schweigens Christi. „Der Alte selbst bemerkt zu Ihm, Er habe nicht einmal das Recht, etwas zu dem hinzuzufügen, was früher schon gesagt sei. Wenn du willst, ist das der Grundzug des römischen Katholizismus, wenigstens meiner Ansicht nach: ‚Alles hast du dem Papst anvertraut, und alles demnach hat der Papst, und du brauchst jetzt gar nicht mehr zu kommen; stör uns wenigstens nicht vor der Zeit.' In diesem Sinne", – fährt Iwan fort, – „reden sie (d. h. die römischen Katholiken, V e r f.) nicht nur, sondern schreiben auch, wenigstens die Jesuiten. Ich habe das selbst bei ihren Theologen gelesen." Nach der erklärenden Meinung Iwans schweigt Christus also deshalb, weil Ihm der Inquisitor selbst den Mund verschließt, indem er Ihn daran erinnert, daß Er irgendeinmal selbst Seine Lehre und Seine Gewalt dem Petrus und später seinen Nachfolgern überlassen hat. Was könnte also Christus Neues hinzufügen, was nicht in der Kirche wäre? Die Kirche ist doch die Fortsetzung und Entwicklung des Werkes Christi. Sie ist eine geschichtliche Wirklichkeit der von Ihm selbst gestifteten

Ordnung. Daher bleibt Christus angesichts dieser Entwicklung und dieser Wirklichkeit nichts mehr übrig als zu verstummen und das Reifen des von Ihm selbst gesäten Senfkornes zu beobachten. Hat Er doch selbst irgendeinmal über den Baum gesprochen, der aus dem kleinen Samen heranwächst. Durch fünfzehn Jahrhunderte ist dieser Baum gewachsen. Und wenn sich in seinem Wipfel der Inquisitor eingenistet hat, so ist daran nichts anderes schuld als dies Körnchen selbst, in dem schon der ganze Keim des Baumes verborgen war. Der Inquisitor hält sich für die natürliche Frucht des von Christus ausgestreuten Samens, und deshalb nimmt er das Stillschweigen Christi als eine selbstverständliche Sache hin.

Als Iwan mit der Erzählung der Legende zu Ende ist, beginnt Aljoscha ebenfalls, sie im Sinne einer Kritik des Katholizismus zu deuten. Nachdem er gesagt hat, die Legende sei „ein Lobgesang auf Jesus und keine Lästerung", fragt er Iwan: „Ist das etwa die Auffassung der Orthodoxie? Das ist Rom, und auch nicht das ganze Rom, das ist, nicht wahr, – das sind die Schlimmsten des Katholizismus, Inquisitoren, Jesuiten ... Und es kann gar keine solche phantastische Person geben wie deinen Inquisitor! ... Wir kennen die Jesuiten, man spricht schlecht von ihnen, – sind sie aber das, was sie bei dir sind? Sie sind das gar nicht, ganz und gar nicht ... Sie sind einfach die römische Armee für das künftige irdische Universalreich, mit dem Imperator, dem römischen Hohepriester an der Spitze. Das ist ihr Ideal, aber ohne alle Geheimnisse und erhabene Wehmut. Die allereinfachste Gier nach Macht, nach schmutzigen irdischen Gütern, Unterdrückung ... das ist alles. Sie glauben vielleicht auch nicht an Gott. Dein leidender Inquisitor ist eine bloße Phantasie." In seiner Antwort auf diese Einwände Aljoschas weist Iwan wiederum auf den Katholizismus hin: „Halt doch, halt", – lachte Iwan, – „was ereiferst du dich so? ... Glaubst du wirklich, daß diese ganze katholische Bewegung der letzten Jahrhunderte wirklich nur Machtgier um schmutziger Güter willen ist? ... Ich frage dich: warum sollen deine Jesuiten und Inquisitoren sich einzig wegen schlechter materiellen Güter zusammengetan haben? Warum könnte sich unter ihnen nicht ein Leidender

finden, der geplagt wird von einem großen Kummer und die Menschheit liebt? Siehst du: nimm an, es habe sich auch nur einer unter all diesen einzig nach materiellen und schmutzigen Gütern Verlangenden gefunden – nur ein einziger gleich meinem alten Inquisitor, der selbst sich von Wurzeln in der Wüste nährte und raste im Kampf gegen sein Fleisch, um frei und vollkommen zu werden, der aber sein ganzes Leben lang die Menschheit liebte und plötzlich sehend ward und erkannte: die sittliche Befriedigung, die vollkommene Beherrschung seines Willens erreicht zu haben ist nicht groß, wenn man zugleich zur Überzeugung gelangt, daß die Millionen der anderen Gottesgeschöpfe nur zum Spott geschaffen scheinen; daß sie nie imstande sein werden, mit ihrer Freiheit fertig zu werden; daß aus jämmerlichen Rebellen nie die Riesen hervorgehen, die den Turm vollenden; daß die Träume des großen Idealisten von seiner Harmonie nicht dieser Gänseherde galten. Als er das alles begriffen hatte, machte er kehrt und ... schloß sich den klugen Leuten an. Konnte so etwas nicht vorkommen?"

Mit diesen Bemerkungen vertieft Iwan die oberflächliche Auffassung vom Katholizismus, wie sie Aljoscha hat. Dem Aljoscha scheint es, die Anhänger Roms seien zu unbedeutend, um Vertreter von Iwans Inquisitor zu sein; sie seien nur nach Herrschaft Strebende, nur nach irdischer Macht und Ehre, aber sie haben keine heiligen Geheimnisse und leiden an keiner tieferen Qual. Iwan hingegen will zeigen, daß sich auch unter den Katholiken Menschen von anderer Art finden; daß auch sie sich zu einem höheren Ziel vereinigen können, als es nur Macht und Reichtum sind; daß sie wirklich für Träger der inquisitorischen Idee gehalten werden können. Mit der Berichtigung von Aljoschas Auffassung vertieft Iwan zugleich auch seine eigene Kritik. Ihm scheint, der Katholizismus nicht eine Bewegung zu sein, um die Welt der Herrschaft des Papstes zu unterwerfen, sondern eine tiefere inquisitorische Idee, ein eigenartiger Gegensatz zu Christus, eine eigenartige Bewegung, die jenem Geist der Wüste zu folgen strebt, dem Geiste „der Selbstvernichtung und des Nichtseins". Das Verlangen nach Macht und Reichtum ist, nach Iwan, nur das Trachten und Streben

der einfachen Anhänger Roms. Es ist jedoch wohl möglich, daß es unter den Häuptern der Kirche Roms auch solche gegeben hat, die, wie der Inquisitor, aus der Wüste zurückkehrten und sich entschlossen, die Menschen glücklich zu machen. „Ich sage dir geradezu", – setzt Iwan seine Erklärung fort, – „ich bin fest überzeugt, daß dieser eine Mann immer wieder unter den an der Spitze der Bewegung Stehenden zu finden war. Und wer weiß, vielleicht fanden sich diese Einzelnen auch unter den römischen Päpsten. Wer weiß, vielleicht existiert dieser verfluchte Greis, der die Menschheit so hartnäckig und so auf seine Weise liebt, auch heute noch in Gestalt einer ganzen Schar solcher einzelnen Greise, und keineswegs zufällig, sondern als Vereinbarung, als geheimer Bund, längst schon gegründet zur Wahrung des Geheimnisses vor den unglücklichen und schwachen Menschen, um sie glücklich zu machen." Es würde genügen, „wenn auch nur e i n solcher sich an der Spitze dieser ganzen Armee fände", und die „wirkliche Leitidee der ganzen römischen Sache" käme ans Licht. Nach der Ansicht Iwans sind also im römischen Katholizismus zwei Seiten enthalten: eine äußere, welche sich im Streben nach Macht und Reichtum zeigt und welche die ganze Menge der alltäglichen Menschen vertritt, und eine innere, welche sich in dem Streben zeigt, die Menschen glücklich zu machen, unter Verbesserung der Lehre Christi, und welche vielleicht nur ein Häuflein der allerhöchsten kirchlichen Führer vertritt. Iwan verheimlicht durchaus nicht, daß sein Inquisitor gerade zu diesem Häuflein gehört.

Der Inquisitor selbst weist in seiner Rede ebenfalls auf seine Beziehung zur römischen Kirche hin und hält sich selbst für ihren Vertreter und Vollbringer ihres Werkes. Indem er bekennt, daß er mit seinen Anhängern nicht mehr mit Christus geht, sondern mit i h m, sagt er: „Wir sind längst nicht mehr mit Dir, sondern mit i h m, schon seit acht Jahrhunderten. Vor genau acht Jahrhunderten nahmen wir von ihm, was Du entrüstet zurückwiesest, jene letzte Gabe, die er Dir bot, als er Dir alle Reiche dieser Erde zeigte: wir empfingen von i h m Rom und das Schwert des Cäsars und erklärten uns für die alleinigen Herren der Erde. Die allei-

nigen Herren, obgleich wir bis heute noch nicht unser Werk zum völligen Abschluß bringen konnten." Der Gedanke des Inquisitors ist hier klar genug. Er spricht im sechzehnten Jahrhundert. Vor achthundert Jahren vollzog sich die endgültige Abkehr von Christus und die Verbindung mit dem Antichrist; sie vollzog sich auf keine andere Art als durch die Annahme des Schwertes der Cäsaren. Es ist unschwer zu erraten, daß der Inquisitor hier die Gründung des Kirchenstaates im Sinne hat, als der Papst nicht nur geistlicher, sondern auch weltlicher Herrscher wurde. Als der Teufel Christus versuchte, zeigte er Ihm die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit und versprach, sie alle Ihm zu schenken, wenn Er nur auf die Knie niederfällt und ihn anbetet. Aber Christus wies diese Versuchung zurück. Die Kirche Roms indessen vermochte, nach Iwans Ansicht, nicht, dieser Versuchung zu widerstreben. Im achten Jahrhundert ihres Bestehens ergab sie sich der Versuchung, nahm das Reich der Welt, Schwert und Szepter der Cäsaren an und huldigte auf diese Weise dem Herrn der Unterwelt. Von da an glaubt auch der Inquisitor nicht mehr mit Christus, sondern mit dem Geist der Wüste zu gehen. Von da an ist auch die ganze römische Kirche zum Widerpart der Ordnung Christi geworden.

Endlich sind auch die äußeren Umstände der Legende mit dem Katholizismus verbunden. Die Handlung spielt sich im sechzehnten Jahrhundert in Spanien ab, in der Stadt Sevilla, „in der furchtbarsten Zeit der Inquisition, da zu Ehren Gottes täglich die Scheiterhaufen loderten". Die Verlegung der Handlung der Legende nach Spanien hat einen tieferen Sinn, als es zunächst scheint. Spanien war ein Land, wo die Verbindung der Kirche mit dem Staat besonders deutlich war. Wenn in anderen europäischen Ländern die Inquisition mehr oder weniger eine kirchliche Angelegenheit war, so wurde sie in Spanien rasch zur Sache des Staates. Der Staat spannte die kirchlichen Organe für sein Interesse ein und verfolgte seine Feinde unterm Vorwand religiöser Untreue. Daher war dieses Land für Iwan auch am besten geeignet, um zu zeigen, wohin die Kirche geht, wenn sie mit der weltlichen Macht paktiert. Die Annahme des Schwertes der Cäsaren bedeutete zugleich

auch ihr Sichbeugen vor diesem Schwert. Der Ort der Handlung der Legende ist in dieser Hinsicht von tiefer symbolischer Bedeutung.

Das gleiche gilt von ihren handelnden Personen. Christus erscheint in der südlichen Stadt, „in der gerade am Tage vorher in einem ‚prächtigen Autodafé', in Gegenwart des Königs, des Hofes, zahlreicher Ritter, Kardinäle und entzückender Hofdamen durch den Großinquisitor-Kardinal auf einmal nahezu hundert Ketzer ad majorem Dei gloriam verbrannt worden waren". Es scheint, als ob Christus ob dieses ‚Opfers' erschrecke, welches zum Widerspiel des von Ihm eingesetzten unblutigen Opfers geworden war; als ob Er sich der Worte Seines Propheten erinnere: „Holocaustis non delectaberis" (Ps 50, 17), und gerade deshalb auf die Erde herniederkomme, um zu sehen, warum d a s eigentlich geschehen ist. Indem Iwan das Erscheinen Christi mit dem schlimmsten Wüten der Inquisition verbindet, will er gerade unsere Aufmerksamkeit auf den Katholizismus und seine historischen Erscheinungsformen lenken.

Endlich ist der Großinquisitor Kardinal, also einer der höchsten Führer der römischen Kirche; noch mehr, er ist zugleich auch ein Mönch, der im täglichen Leben nicht den Kardinalspurpur, sondern eine alte, rauhe Mönchskutte trägt. Das heißt, er vereinigt in sich nicht nur die äußere Macht der Kirche, sondern auch ihren inneren Geist, den Geist der Vollkommenheit und der Askese. Er ist gerade ein Symbol sowohl für das äußere als auch für das innere Leben der katholischen Kirche. In dieser Hinsicht ist der Großinquisitor von tiefer Bedeutung, denn er vertritt die ganze Kirche.

Der gesamte Aufbau der Legende vom Großinquisitor – die Erklärungen Iwans und Aljoschas, die Bekenntnisse des Inquisitors selbst, die äußeren Umstände (Zeit, Ort, handelnde Personen) – gibt uns also einen festen Grund, diese Dostojewskijsche Erzählung für eine Kritik des Katholizismus zu halten, und zwar: für eine scharfe, ja unerbittliche und verurteilende Kritik. In diesem Sinne wurde sie nicht selten gedeutet. Mehr noch: die Gegner der

katholischen Kirche verbreiteten diese Legende vor allem als Kampfmittel gegen die Kirche[21]. Und das ist nicht zu verwundern. Die römische Kirche war eines der von Dostojewskij am meisten gehaßten Dinge. Da er in seinem tiefsten Wesen ganz russisch war und das Reich Gottes als rein pneumatische Gemeinschaft erlebte, konnte er den juridisch-praktischen Geist des Westens nicht verstehen und den tieferen Sinn der äußeren kirchlichen Institutionen nicht erleben. Ihm erschien daher nicht nur die gesamte westliche Kultur als ein schöner Friedhof, sondern auch die römische Kirche hatte sich, nach seiner Meinung, vom wahren Weg Christi entfernt. Diese seine Anschauung objektivierte er nun auch in seiner Legende vom Großinquisitor.

Trotzdem wäre es ein großer Fehler, den letzten Sinn der Legende nur in dieser Verurteilung des Katholizismus zu sehen. Die Legende vom Großinquisitor ist sowohl die Antwort Iwans als auch eine Kritik der römischen Kirche. Neben einem psychologischen hat sie auch einen moralischen Sinn, die angeblichen Abweichungen und Verirrungen des Katholizismus aufzuzeigen und damit die Orthodoxie zu erhöhen. Jedoch wie diese Erzählung mehr ist als nur eine Antwort, so ist sie ebenso mehr als nur eine Kritik. In dieser Hinsicht ist die Bemerkung Wasilij Rosanows sehr treffend, daß in allen Bekenntnissen des alten Inquisitors leitende Ideen der römischen Kirche enthalten seien; doch nur mit Mühe könne man sich des Gedankens erwehren, daß diese Ideen nicht zugleich auch eine Beichte der ganzen Menschheit seien, die weiseste und einsichtsvollste Meditation über ihr eigenes Schicksal. Nach der Meinung Rosanows klingt durch das kritisierende Gewand der Legende etwas Tieferes durch, irgendein anderes Element, welches mit der ganzen menschlichen Natur und mit ihrem ganzen Leben zusammenhängt. Die Kritik des Katholizismus ist hier nur die Schale, die einen bedeutend tieferen und sinnvolleren Kern verdeckt.

---

[21] Vgl. die litauische Übersetzung der Legende von Prof. A. Janulaitis, einem der größten Gegner der katholischen Kirche in Litauen (Vilnius 1913).

Wenn wir die Legende vom Großinquisitor nur für eine Kritik des Katholizismus halten wollten, müßten wir leugnen, daß sie Iwans Antwort auf Aljoschas Frage ist. Wenn Dostojewskij seinen Haß gegen die katholische Kirche zeigen wollte, konnte er diese Legende nicht Iwan in den Mund legen und ihn sogar zu ihrem Verfasser machen. Unter solchen Umständen wäre die Legende nicht eine Antwort Iwans, nicht eine Verteidigung seines Standpunktes, sondern gerade eine Verneinung und Vernichtung desselben. Der Hinweis Aljoschas auf Christus würde unter diesen Umständen gerade von Iwan anerkannt. Wenn Iwan durch das Erzählen der Legende die römische Kirche kritisieren will, indem er ihre Abweichung von der wahren Lehre Christi zeigt, dann stellt er sich deutlich schon von allem Anfang an auf die Seite Christi und macht sich zu Seinem Verteidiger gegen den Inquisitor. Jedoch widerspricht eine solche Annahme gerade der Grundeinstellung Iwans. Er versucht, wie gesagt, zu zeigen, daß auch die Lehre Christi die Begründerin einer unsinnigen Ordnung ist; daß Aljoschas Hinweis auf Christus das Problem des Bösen und des Leidens bei weitem nicht zu lösen vermag. Iwan ist nicht ein Verteidiger Christi, sondern sein Kritiker. So hat ihn auch, wie wir oben gesehen haben, Aljoscha verstanden. Aljoscha fühlte deutlich, daß Iwan Christus herabsetzen wollte. Wenn das Ende der Legende anders geworden ist, so nicht deshalb, weil Iwan das selbst gewollt hätte, sondern nur deshalb, weil die Legende, auf das dialektische Prinzip gestellt, sich von selbst gegen ihren Verfasser gewandt hat.

Wenn aber Iwan ein Kritiker Christi ist und Ihn ablehnen will, kann er nicht zugleich ein Kritiker der römischen Kirche sein, die, seiner Meinung nach, das selbständig und natürlich entwickelte Widerspiel von Christi Lehre ist. Iwan kritisiert den Katholizismus nicht, sondern er zeigt ihn nur als ein Beispiel. Er vergleicht ihn nicht mit der authentischen Lehre Christi als mit seinem Ideale, von dem er sich entfernt hätte und dafür verwerfenswert wäre. Nein! Iwan sieht im römischen Katholizismus nur die logische Entwicklung der Prinzipien Christi. Mit seiner ganzen

Erzählung will er eben Aljoscha überzeugen, daß die von Christus verkündete und gestiftete Ordnung ebenso unsinnig ist wie auch die von Gott geschaffene Welt. Und gerade in der römischen Kirche glaubt er eine konkrete und historische Verkörperung dieser Unsinnigkeit gefunden zu haben. Der Katholizismus dient Iwan nicht als Objekt der Kritik, sondern nur als Beispiel, als Bestätigung seiner eigenen Anschauungen. Er jubelt geradezu, ein solches Beispiel gefunden zu haben und stimmt daher dem Versuch Aljoschas, die Ähnlichkeit des Katholizismus mit der inquisitorischen Idee zu leugnen oder sie nur oberflächlich zu verstehen, nicht zu. Iwan selbst sucht sein von ihm im Katholizismus gefundenes Beispiel zu erklären als die „Leitidee der ganzen römischen Sache", in welcher sich auch Liebe zur Menschheit verbirgt, und eine großartige Qual, und zugleich eine logisch vollzogene Abkehr von Christus. In der römischen Kirche ist, nach Iwans Ansicht, Christus nicht mehr gegenwärtig, da sie ja schon im achten Jahrhundert von Ihm weggegangen sei. Die Kirche selbst aber sei daran nicht schuld. Schuld daran sei Christus allein, der solche Prinzipien verkündet habe, daß sie, wenn sie im wirklichen Leben zur Ausführung kommen, sich unausweichlich gegen Ihn selbst kehren und Ihn selbst verneinen. Der Katholizismus sei nur die folgerichtige Entfaltung der Grundsätze Christi in der Geschichte. Iwan unterstreicht beständig die tiefe Beziehung der Arbeit des Inquisitors zur Zeit. Fünfzehnhundert Jahre hat der Inquisitor mit seinen Anhängern wegen der Freiheit der Menschen gelitten, bis er diese Freiheit endgültig überwunden hat. Seit achthundert Jahren ist er nicht mehr mit Christus. Alle diese auf die Zeit bezüglichen Aussprüche zeigen, daß für die von Iwan verkündete Unsinnigkeit der Grundsätze Christi eine gewisse G e s c h i c h t e , ein gewisser Zeitraum notwendig ist, in welchem diese Grundsätze ihre Unvereinbarkeit mit der menschlichen Natur entfalten und offenbaren. Die römische Kirche ist gerade ein solches historisches Gebilde, eine solche Entfaltung der Lehre Christi in der Zeit. Sie ist nicht von Christus abgeirrt, indem sie ihren wahren ursprünglichen Weg verloren hat. Im Gegenteil, sie ist die wahre und authentische Entwicklung der

von Christus gestifteten Ordnung, eine Entwicklung ad absurdum. Die katholische Kirche ist der zu seinem Gegenteil entwickelte Christus.

Nur wenn man Iwans Einstellung zur römischen Kirche s o versteht, kann man die Legende als seine Antwort an Aljoscha in Einklang bringen mit seinem beständigen Hinweisen auf den Katholizismus, die Jesuiten und Inquisitoren. Uns klingen diese Hinweise als Kritik, da wir die Grundsätze Christi für ein Ideal halten. Als Kritik erschienen sie auch Aljoscha, der auch Christus treu ist. Jedoch im Munde Iwans sind diese Hinweise nur eine Erläuterung, nur ein Beispiel, mit welchem er konkret die unausweichliche Entwicklung der Lehre Christi in ihr eigenes Gegenteil darstellen will. Daher widerspricht dies Beispiel seiner Einstellung nicht. Im Gegenteil, es bekräftigt sie vielmehr. Es ist keine Verteidigung Christi, sondern seine noch schärfere Kritik. Die römische Kirche wird in der Legende kritisiert, wenn man die Sache nur von unserer, aber nicht von Iwans Seite betrachtet.

Gerade deshalb kann die Kritik auch nicht den letzten Sinn im Ganzen der Legende ausmachen. Die Legende i s t Kritik. Das läßt sich nicht leugnen. Doch diese Kritik ist nicht die tiefste und letzte Aufgabe der Erzählung. Durch diese ganze Kritik, wie auch durch die psychologische Antwort Iwans, klingt eine bedeutend tiefere Problematik durch, als nur der vermeintliche Abfall Roms von Christus. Durch sie klingt, wie es auch Rosanow bemerkt hat, d i e B e i c h t e d e r g a n z e n M e n s c h h e i t, das Nachdenken über ihr eigenes Schicksal. das Gericht über die ganze Geschichte hindurch. Wie überall, so zeigt sich auch in der Legende vom Großinquisitor das merkwürdige Spiel Dostojewskijs mit Gegensätzen. Indem der Inquisitor Christus verurteilt, verurteilt er sich selbst. Indem er das historische Bild der römischen Kirche schildern will, stellt er dadurch das Wesensbild der Menschheit dar. Die Legende vom Großinquisitor wird zum Symbol des menschlichen Lebens überhaupt. Sie bedeutet mehr als sie sagt. Daher behauptet Theodor Kampmann mit Recht, wer sich zu fest an den Wortsinn des Dichters hält, läuft Gefahr, sich nur an der

Fassade von Dostojewskijs Heiligtum zu erfreuen, ohne in sein Inneres einzutreten und die ewigen Fragen zu verstehen, welche der Seher aufwirft[22]. Die Legende vom Großinquisitor als Iwans Antwort an Aljoscha und als Kritik des Katholizismus ist nur die Fassade dieses Heiligtums, dieses herrlichen Gebäudes. Sie ist reell und deutlich sichtbar. Trotzdem ist sie noch nicht alles. Hinter ihr kommt erst das eigentliche Heiligtum, diese höhere Wirklichkeit, auf welche die Fassade hinweist. Deshalb möchten wir die Schwelle dieser Fassade überschreiten und ins Innere eintreten; wir möchten versuchen, im Heiligtum selbst die Fragen zu lesen, welche Dostojewskij dort aufgeworfen und gelöst hat, geführt nicht von der ästhetischen Komposition, nicht vom wilden Haß, sondern von jener allumfassenden Liebe zur Menschheit, welche für alle seine Werke charakteristisch ist und in welcher kaum irgendein anderer Schriftsteller ihm gleichzukommen vermag.

[22] Vgl. Dostojewskij in Deutschland, Münster i. W. 1931, S. 193 ff.

3. DER METAPHYSISCHE SINN DER LEGENDE

Wenn wir den tiefsten Sinn der Legende vom Großinquisitor begreifen wollen, müssen wir nicht von irgendeinem ihrer Elemente, nicht von irgendeiner in ihr ruhenden Idee, sondern von ihrer Ganzheit, von ihrem vollständigen Aufbau ausgehen. Einzelne Elemente, einzelne Ideen, ja sogar einzelne Teile sind nur die Entfaltung und konkrete Erscheinung dieser Ganzheit. Sie tragen diese Ganzheit, sie heben sie ans Licht, doch sie sind nicht die Ganzheit selbst in ihrem Wesen. Die Ganzheit ist tiefer verborgen. Sie ist das innere Band, jene unsichtbare, aber reelle Form, welche die einzelnen Ideen untereinander verbindet, sie in ein Bild zusammenfaßt und daher den von uns gesuchten tieferen Sinn enthält. – Was bildet nun diese Ganzheit der Legende vom Großinquisitor? Was ist bei ihr jenes innere Band, jene innere Form, aus der die einzelnen Ideen und einzelnen Elemente hervorgehen?

Der aufmerksame Leser der Legende kann unschwer erkennen, daß diese Erzählung Dostojewskijs nichts anderes ist, als eine Deutung der drei Versuchungen Christi in der Wüste. Vor dem Beginn Seines öffentlichen Lebens und Wirkens „wurde Jesus vom Geiste in die Wüste geführt, um vom Teufel versucht zu werden" (Mt 4, 1). Die Geschichte der Versuchungen Christi ist in den Evangelien kurz und schlicht beschrieben. Jedoch ist ihr Sinn sehr tief. Sie hat deshalb auch zu allen Zeiten die Aufmerksamkeit der Denker auf sich gezogen, und nicht wenige Theologen und Philosophen haben es unternommen, die Versuchungen zu erklären. Diesen Weg geht auch Dostojewskij. Er bemühte sich auch, den Sinn der Versuchungen zu erschauen und ihnen weitere

und tiefere Perspektiven in seiner Legende vom Großinquisitor zu geben. Wohl hat er das nicht mittels rationeller Reflexion und Abstraktion, sondern mittels eines konkreten poetischen Bildes gemacht. Jedoch im Wesen hat sich da nichts geändert. Die Legende vom Großinquisitor wurde, obwohl sie auch eine dichterische Schöpfung ist, zur Deutung der drei Versuchungen Christi.

Schon gleich zu Beginn seiner Rede erwähnt der Inquisitor irgendwelche „Warnungen und Hinweise", an denen es Christus nicht gefehlt, denen Er jedoch keine Achtung geschenkt hat. Diese Warnungen und Hinweise erschienen auch dem allerersten Hörer der Legende, Aljoscha, rätselhaft. Er unterbrach deshalb Iwans Erzählen und fragte: „Was heißt: ‚Es fehlte Dir nicht an Warnungen und Hinweisen'?" Darauf antwortet Iwan: „Das ist ja die Hauptsache dessen, was der Alte zu sagen hat." Dieses Zu-Sagen-Haben dauert aber bis zum Ende der Legende. Die ganze Legende vom Großinquisitor ist ein großes und langes Sichaussprechen des neunzigjährigen Greises. Doch dieses Sichaussprechen ist in Wirklichkeit nichts anderes als ein allmähliches Enträtseln der erwähnten „Warnungen und Hinweise"; als der Wille zu zeigen, daß Christus, weil Er ihnen nicht gehorcht hat, einen nicht wieder gutzumachenden Fehler begangen hat. Und diese „Warnungen und Hinweise" sind, wie sich auch der Inquisitor selbst in seiner Rede deutlich genug äußerte, jene drei Versuchungen, welche Christus in der Wüste zu bestehen hatte.

„Der fruchtbare und kluge Geist, der Geist der Selbstvernichtung und des Nichtseins", – sagt der Inquisitor zu Christus, – „der große Geist sprach mit Dir in der Wüste, und es ist uns in der Schrift überliefert, er hätte Dich ‚versucht'." Von diesem Geiste stammen also jene „Warnungen und Hinweise". Er gab Christus ein Zeichen, Er solle nicht nach Seinen eigenen Grundsätzen handeln, sondern den Ratschlägen der Wüste folgen. Aber Christus wies die Anerbietungen des Teufels zurück, indem Er sie für V e r s u c h u n g e n hielt: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen" (Mt 4, 7), war die klare Antwort Christi, begleitet von den Worten „vade, satana – weiche, Satan." Die Warnungen und

Hinweise des Geistes der Wüste erlebte Christus nicht als Zeichen, welche aus dem Sein selbst hervorgingen und deshalb der Erwägung wert wären, sondern als eine aus dem lügnerischen Verstand kommende Verführung, welche ohne nähere Betrachtung schnellstens zurückzuweisen ist. Und in der Tat analysiert Christus die Anerbietungen des Teufels nicht, ja Er kritisiert sie nicht einmal. Er weist sie nur einfach zurück mit drei Aussprüchen, die ewige Bedeutung haben: „Nicht vom Brote allein lebt der Mensch, sondern von jedem Wort, das aus dem Mund Gottes kommt... Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen... Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten und Ihm allein dienen" (Mt 4, 4—11). Diese drei Aussprüche sind drei Gesten, mit welchen Christus die Anerbietungen des Geistes der Wüste zurückweist. Im Angesichte des Versuchers verhält sich Christus wie der souveräne Herr des Seins. Er blickt hindurch bis zum Wesen des Teufels und entdeckt seine Lügen. Daher schüttelt Er sie auch ab wie Staub von Seinen Sandalen.

Der Inquisitor sieht aber all dies schon mit anderen Augen. Wie überall, so sucht er auch hier die Einstellung Christi und Sein Verhalten zu ‚verbessern'. Die vom Geist der Wüste Christus gemachten Anerbietungen hält er nicht für Versuchungen, nicht für Lüge, sondern für die tiefste Wahrheit, welche nur irgendwann auf der Welt ausgesprochen wurde. Deshalb unternimmt er es auch, diese ‚Wahrheit' zu analysieren und sie zu begründen. Christus verweilte bei den Versuchungen keinen Augenblick. Der Inquisitor widmet ihnen seine ganze lange Rede. „Es ist uns in der Schrift überliefert, er hätte Dich ‚versucht'. Ist es wirklich so? Und konnte man etwas Wahreres sagen, als was er in den drei Fragen aussprach und Du ablehntest, und was in der Schrift ‚Versuchung' genannt wird? Wenn sich aber jemals auf Erden ein wirkliches, erschütterndes Wunder begeben hat, so war es an jenem Tage, dem Tage der drei Versuchungen. Eben in dem Auftauchen jener drei Fragen bestand das Wunder." Der Inquisitor sieht mit Recht ein, daß das Auftauchen der erwähnten Versuchungen tatsächlich von entscheidender Bedeutung war. Von der Einstellung Christi ihnen

gegenüber hing nicht nur Sein eigenes Schicksal (gewiß nur theoretisch gesprochen), sondern auch das der ganzen Welt ab. Wie nicht selten in der Geschichte, so befand sich auch an jenem Tage die Menschheit auf einem Scheideweg: mit Christus zu gehen oder den Weg des Geistes der Wüste einzuschlagen. Christus schwankte keinen Augenblick. Er entschied sich seinem göttlichen Wesen entsprechend und wies die Versuchungen zurück.

Doch verschwanden die Versuchungen deswegen noch nicht. Der vom Geiste der Wüste vorgezeichnete Weg blieb beständig lebendig und verlockend. Mehr noch: er schob sich allmählich in das konkrete alltägliche Leben der Menschheit ein, verbreitete sich allmählich, indem er die Menschen vom Wege Christi ablenkte, und nun nach fünfzehn Jahrhunderten konnte der Inquisitor Christus berichten, er habe Seine Lehre ‚verbessert', indem er den Versuchungen gehorcht und sie zur Grundlage dieses ‚verbesserten' Lebens gemacht hat. Die Anerbietungen des Geistes der Wüste sind deshalb nicht eine einmalige Erscheinung, die dereinst nur die historische Person Christi betraf, sondern auch eine in der Geschichte wirksame Kraft, ein historisches Element, welches beständig lebt und daher beständig die Menschheit verlockt und verführt. Das Erscheinen dieser Kraft und dieses Elementes in der Wüste Palästinas war nur sein unermeßliches Sichzusammenballen vor dem Gottmenschen. Es wurde damals, wie auch Sünde und Tod, in seinem Wesen gebrochen. In dieser Hinsicht hat die Zurückweisung der Versuchungen eine tiefe ontologische Bedeutung: sie war die erste erlösende Tat Christi. Trotzdem blieb diese dämonische Kraft, wie auch Sünde und Tod, in den konkreten Erscheinungen des Lebens weiterhin wirksam. Und daher muß das, was Christus in der Wüste erlebte, die ganze Menschheit in ihrer Geschichte noch einmal erleben. Der Inquisitor selbst behauptet deshalb: „Wenn man sich denken könnte, nur zur Probe und zum Beispiel, diese drei Fragen des furchtbaren Geistes wären in der Schrift spurlos verschwunden und man müßte sie wiederherstellen, neu ausdenken und erfinden, um sie wieder in die Schrift einzutragen, und man riefe zu diesem Zweck alle Weisen

der Erde zusammen – Herrscher, Hohepriester, Gelehrte, Philosophen, Dichter, – und setzte ihnen die Aufgabe: erdenkt, erfindet drei Fragen, doch solche, die nicht nur der Größe des Ereignisses entsprächen, sondern auch außerdem in drei Worten, in nur drei menschlichen Sätzen die ganze künftige Geschichte der Welt und der Menschheit aussprächen – glaubst Du etwa, die ganze vereinte irdische Weisheit könnte auch nur etwas erdenken, das an Kraft und Tiefe jenen drei Fragen gleichkäme...?" Der Inquisitor will damit sagen, daß durch die drei Versuchungen Christi, durch diese drei „menschlichen Sätze" der ganze weitere Weg der Menschheit ausgedrückt worden ist. Durch sie ist das geheimste Schicksal des Menschen ausgesagt worden. In ihnen entfaltet sich diejenige Seite der menschlichen Natur, von welcher Christus sich abgewandt, auf welche Er Seine Lehre nicht gestellt und weshalb Er, nach der Meinung des Inquisitors, auch verloren hat. Indem der Inquisitor sich gegen Christus stellt als der ‚Verbesserer' Seiner Lehre und gleichsam als der Verurteiler Seines unvernünftigen Verhaltens, wird er zum Apologeten der Anerbietungen des Geistes der Wüste, zum Verteidiger und Durchführer der drei Versuchungen.

In seiner Rede bemüht sich der Inquisitor, gerade diese Versuchungen näher zu betrachten. Er spricht sehr systematisch. Er legt eine Versuchung nach der anderen dar. Er erschließt die Bedeutung einer jeden von ihnen für den Menschen. Er zeigt die Perspektiven, die sich ergeben hätten, wenn Christus dem Geist der Wüste gehorcht hätte. Die ganze Rede des Inquisitors ist eine feine und tiefe Analyse dieser drei „menschlichen Sätze". Jedoch ist diese selbe Rede zugleich auch der Inhalt der Legende. Alles, was Iwan vor der Rede des Inquisitors erzählt, was er in ihrem Verlauf einflicht oder was er nach ihrem Abschluß hinzufügt, sind wichtige Momente, aber keine wesentlichen mehr. Sie gehören zum Rahmen der Legende, zu den äußeren Umständen; sie verdeutlichen den einen oder anderen Gedanken; sie machen den Hintergrund der Legende klarer und verständlicher; ihren Sinn jedoch vermögen sie nicht zu verändern. Das Wesen und der Sinn der Legende liegt in der Rede des Inquisitors.

Diese Rede ist, wie bereits gesagt, eine Deutung der drei Versuchungen Christi. Damit wird auch die Legende vom Großinquisitor zu einer eigenartigen Interpretation dieser Versuchungen. Sie ist ihnen als ihrem wesentlichen Inhalt untergeordnet. Die drei Versuchungen sind die Grundlage der Legende, ihr Inhalt, nach welchem alle äußeren verdeutlichenden Umstände ausgerichtet sind. Den Stoff der Legende bildet nicht der psychologische Wunsch Iwans, seine Einstellung gegenüber Gott und Welt zu rechtfertigen (dieser Wunsch ist nur ein Motiv), nicht die moralische Kritik des Katholizismus (diese Kritik ist nur ein konkretes Beispiel), sondern die metaphysische Deutung jener drei Fragen des furchtbaren und klugen Geistes der Wüste. Die Legende vom Großinquisitor ist eine symbolische Erweiterung des vierten Kapitels des Matthäusevangeliums.

Was sind nun jene drei Fragen oder drei Versuchungen in sich selbst? Darauf antwortet der Inquisitor selbst: „In diesen drei Fragen ist die ganze weitere Geschichte der Menschheit zusammengefaßt und vorausgesagt, sind drei Sinnbilder gegeben, in denen alle unlösbaren geschichtlichen Widersprüche der menschlichen Natur auf der ganzen Erde zusammenkommen müssen. Damals (d. h. zur Zeit der Versuchung Christi, Verf.) war das noch nicht so deutlich erkennbar, denn die Zukunft war ungewiß; jetzt aber, da fünfzehn Jahrhunderte vergangen sind, sehen wir, daß alles in diesen Fragen so richtig erraten und vorausgesagt war und sich so bewahrheitet hat, daß man nichts mehr zu ihnen hinzufügen oder von ihnen abstreichen kann." Mit anderen Worten: die Versuchungen Christi sind ein zusammengefaßtes Bild der Geschichte der Menschheit, und die Geschichte der Menschheit ist die Entfaltung und Offenbarung der drei Versuchungen. Das, was sich einmal in der Wüste ereignete, ereignet sich jeden Tag in der ganzen menschlichen Existenz. In den drei Versuchungen sind die Gegensätze der menschlichen Natur verborgen, welche in der Geschichte ans Licht kommen, heranwachsen und sich entwickeln.

Die drei Versuchungen sind wie ein Samen, der sich allmählich zu dem üppigen Baum der Weltgeschichte auswächst. Daher hatte der Inquisitor, als er über die Wichtigkeit dieser Versuchungen und über die Notwendigkeit sprach, sie im Falle des Verlustes wiederherzustellen, drei Worte, drei menschliche Sätze erwähnt, welche „die ganze künftige Geschichte der Welt und der Menschheit aussprächen". Nach der Meinung des Inquisitors könnten nicht einmal alle Weisen, Philosophen und Dichter der Erde zusammen solche Sätze ausdenken. Indessen hat der Geist der Wüste sie ausgedacht und auf diese Weise die ganze künftige Geschichte der Welt durch sie ausgedrückt.

An dieser Stelle nähern wir uns gerade dem endgültigen Sinn der Legende vom Großinquisitor. Den Inhalt der Legende bildet, wie wir sagten, die Rede des Inquisitors. Den Inhalt der Rede bildet die Analyse und Deutung der drei Versuchungen Christi, und den Inhalt der drei Versuchungen bildet die Geschichte der Menschheit. Auf diese Weise folgt von selbst, geradezu syllogistisch, daß der endgültige metaphysische Sinn der Legende darin besteht, das Bild der Geschichte der Menschheit zu entfalten und die in ihr tobenden Gegensätze der menschlichen Natur aufzuzeigen. In der poetischen Bearbeitung der drei Versuchungen Christi stellt uns Dostojewskij jenen Weg der Menschheit vor Augen, welcher mit Christus begann und welcher mit der allgemeinen Vernichtung der Welt endigen wird. Christus steht am Anfang und am Ende dieses Weges. Beim Schluß seiner Rede erinnert sich der Inquisitor deutlich der Wiederkunft Christi und des letzten siegreichen Zusammenstoßes mit eben diesen Versuchungen, soweit sie in der Weltgeschichte zum Ausdruck gekommen waren: „Die Propheten verkünden, Du würdest wiederkehren und abermals siegen, würdest kommen mit Deinen Auserwählten, den stolzen, den starken ..." Diese Wiederkunft läßt dem Inquisitor, wie wir später sehen werden, keine Ruhe, und er rüstet sich für jenen letzten Kampf. Doch in diesem Augenblick scheint ihm jene Wiederkunft noch fern zu sein, und er meint, noch Zeit zu haben,

Christi Lehre zu ‚verbessern'. In der Wüste war bei Christus mit den Versuchungen begonnen worden. In der von Ihm erlösten Welt währen diese Versuchungen beständig. Am Ende der Zeiten werden sie endgültig zurückgewiesen und überwunden sein. Jedoch bis das geschehen wird, ist die Gefahr, den Versuchungen zu erliegen, immer groß und gegenwärtig. Nicht wenige ergeben sich ihnen. Nicht wenige beten den Geist der Wüste an und nehmen seine Anerbietungen entgegen. Nicht wenige beugen sich vor ihm, um Brot zu erbetteln, um ihre Freiheit ihm zu Füßen zu legen und in der Masse zu verschwinden. Die ganze Weltgeschichte ist voll von solchem Sichbeugen. Die ganze Weltgeschichte ist voller Gegensätze, voller Kampf zwischen Christus und dem Geist der Wüste. In der Legende vom Großinquisitor zeigt uns Dostojewskij gerade diesen Kampf und diese Gegensätze. An jenem entscheidungsvollen Tag in der Wüste stießen Auge in Auge zwei gegensätzliche Prinzipien zusammen. Bei jenem Zusammenstoß gewann Christus, wobei er der ganzen Menschheit einen neuen Weg eröffnete. Doch wie würde die Welt aussehen, wenn der Geist der Wüste gewänne? Wie wäre das Bild des menschlichen Lebens, wenn in der Geschichte die Anerbietungen des Versuchers die Oberhand bekommen und den Weg des Menschen bestimmen würden? – Das sind Fragen, auf welche die Legende vom Großinquisitor die Antwort gibt.

Der letzte und tiefste Sinn der Legende liegt also nicht auf der psychologischen und nicht auf der moralischen, sondern auf der metaphysischen Ebene. Ihrem Wesen nach ist die Legende vom Großinquisitor nichts anderes als die poetisch ausgedrückte Geschichtsphilosophie Dostojewskijs. Es ist wahr, seine geschichtsphilosophischen Anschauungen legt hier Dostojewskij in konkreter Form dar, indem er individuelles Erleben dazu benutzt; er legt sie dar nicht in Begriffen, sondern in Bildern. Diese Bilder jedoch bedeuten eine höhere Wirklichkeit. Sie sind Symbole des Menschenlebens, des Lebens, soweit es sich in der Spannung zwischen Christus und dem Geist der Wüste entwickelt. Die Legende vom

Großinquisitor ist wirklich ein Poem, wie Iwan sie am Anfang genannt hat, aber ein im höchsten Sinne historisches Poem, denn ihr Gegenstand ist die Geschichte der ganzen Menschheit. Sie ist ebenso eine Tragödie, wie Aljoscha sie am Ende nennt, aber eine kosmische Tragödie, denn hier ringen die tiefsten Prinzipien des Daseins selbst miteinander. Durch den Mund Dmitrij Karamasows hat Dostojewskij an seiner Stelle gesagt, Gott kämpfe mit dem Teufel im Herzen des Menschen. Die Legende vom Großinquisitor ist gerade ein Bild dieses Kampfes. Ihr Mittelpunkt ist der Mensch. Alles dreht sich hier um das Glück des Menschen und um seine Freiheit. Doch gerade deswegen, weil der Mensch der Mittelpunkt ist, treffen und überschneiden sich hier die Elemente des Kosmos selbst: Gott und der Teufel, Christus und der Geist der Wüste. Ihren Kampf muß der Mensch in seinem Sein und in seinem Leben ertragen. Das Herz des Menschen, die Tiefen seiner Natur sind der Schauplatz dieses Kampfes. In der Legende vom Großinquisitor gewinnt dieser Schauplatz historisch-kosmische Perspektiven. Den Kampf zwischen Gott und dem Teufel stellt Dostojewskij nicht psychologisch dar, wie z. B. François Mauriac in seinen Romanen, sondern kosmisch, indem er die Handlung seiner Tragödie aus der engen psychischen Sphäre des Individuums auf die historische Bühne der ganzen Menschheit verlegt.

Heinrich Rickert sagt in seinem Werk über Goethes Faust: „Seitdem der Faust erschien, ist niemals wieder das Ganze unseres Daseins in ähnlich umfassender Weise von einem Poeten künstlerisch gestaltet worden wie hier. Goethes Werk muß als die letzte wahrhaft ‚kosmische' Dichtung gelten, die das moderne Europa hervorgebracht hat"[23]. Diesem Satz können wir nicht zustimmen, da an kosmischer Weite, Problematik und tragischem Charakter die Legende vom Großinquisitor dem Faust durchaus nichts nachgibt. Im Gegenteil, unserer Ansicht nach ist dies Werk Dostojewskijs sogar kosmischer als Goethes Faust. Die Gegensätze der menschlichen Natur, welche im Faust mehr auf

[23] Goethes Faust, Tübingen 1932, S. 4.

moralischem Gebiet zum Ausdruck kommen, gewinnen in Dostojewskijs Legende metaphysische Bedeutung. Der Faust ist mehr ein moralisches Drama des Menschen – des einzelnen und persönlichen. Die Legende vom Großinquisitor ist mehr eine metaphysische Tragödie der ganzen Menschheit als einer Gemeinschaft. Goethes Faust sucht Glück auf dem Weg des Wissens. Der Mensch von Dostojewskij sucht Glück auf dem Weg der Freiheit. Aber die Freiheit hängt doch mit einem bedeutend tieferen Grund der menschlichen Natur zusammen als das Wissen. Ohne Zweifel, „Philosophie, Juristerei und Medizin und leider auch Theologie durchaus" zu studieren und sogar „mit heißem Bemühn" und endlich zugeben, „so klug als wie zuvor" zu sein; mit großem Wissensdurst zu beginnen und mit der Behauptung zu enden, „daß wir nichts wissen können", – ohne Zweifel, das ist dramatisch. Aber seine Freiheit einem anderen zu Füßen zu legen, seine Entschlüsse und sein Gewissen dem Willen eines anderen zu überantworten, seine Persönlichkeit in einem Ameisenhaufen untertauchen zu lassen und mit diesem sich Ruhe und Glück zu erkaufen – das ist schon tragisch. Und diese Tragödie entwickelt Dostojewskij in den Perspektiven des Lebens nicht irgendeines individuellen Menschen, sondern der ganzen Menschheit. Sergej Bulgakow hat in seiner Wirtschaftsphilosophie das apokalyptische Drama der Menschheit gerade darin gesehen, daß im Laufe der geschichtlichen Entwicklung eine immer größere Anzahl von Menschen sich für ihre materiellen Bedürfnisse entscheiden wird. Die Entfaltung der physischen Existenz wird letztlich zum höchsten Ziel werden, welchem Wahrheit, Freiheit, Liebe, Schönheit und alle übrigen geistigen Werte geopfert werden. Es wird die Zeit kommen – und sie ist vielleicht schon gar nicht mehr fern –, wo das Brot der Inhalt des höchsten menschlichen Glückes sein wird. Der Inquisitor in Dostojewskijs Legende ist gerade das Symbol eines solchen apokalyptischen Menschen. Die Spannung zwischen Geist und Materie erreicht in ihm ihren höchsten Grad. Im Wesen lehnt er Christus nicht ab. Er erkennt die Erhabenheit Seiner Lehre. Aber er hält diese Lehre für zu hoch für die menschliche

Natur und daher entscheidet er sich gegen sie. Brot stellt er höher als Freiheit. Daher ist die kosmische Tragik und der apokalyptische Kampf in diesem Menschen ungewöhnlich deutlich und scharf geworden. Es eröffnen sich kosmische Perspektiven in ihrer ganzen Weite, aber zugleich in ihrer unendlichen Härte.

Jeder größere und bedeutendere Abschnitt der Geschichte hat ein Werk hervorgebracht, in dem der Geist und die Grundstimmung dieses Zeitabschnittes zum Ausdruck kommen. Das Mittelalter krönte sich mit Dantes Divina Comedia. Die Aufklärung krönte sich mit Goethes Faust. Die Legende vom Großinquisitor wird zur Krone der neuesten Geschichte. Dante faßte in seinem Werk zusammen und brachte zum Ausdruck die Einheit des mittelalterlichen Lebens, seinen hierarchischen Aufbau, seine vertikale Richtung auf Gott. Goethe faßte in seinem Werk zusammen und brachte zum Ausdruck die Sehnsucht nach einem moralischen Leben, nach einem Zufriedensein im Herzen des hochentwickelten Individuums; die Sehnsucht, welche sich infolge des Individualismus eingestellt hatte, jedoch von dem immer mehr verfallenden Geiste dieses „siècle des petitesses" (K. Joël) nicht befriedigt wurde. Dostojewskij faßte in seiner Legende zusammen und brachte zum Ausdruck das Leben des Menschen, welcher sich von Gott abgewandt und Ihn verloren hat. Der neueste Geschichtsabschnitt war die Stunde eines besonders intensiven Kampfes zwischen Gott und dem Teufel. Diese beide Prinzipien hatten sich hier besonders deutlich geschieden und einander entgegengestellt. Die neueste Geschichte war in der Tat der erneuerte Dialog zwischen Christus und dem Geist der Wüste. Diese ganze Spannung des neueren Menschen hat nun gerade Dostojewskij in seiner Legende zusammengefaßt und ausgedrückt. In ihr tritt der Idealismus des Menschen ans Licht, seine grenzenlose Liebe zur schwachen und leidenden Menschheit, seine Qual und sein Mut, aber zugleich auch sein Nachgeben gegenüber der niedrigeren Natur, sein beständiger Gebrauch von Lüge und Betrug, das Mit-Füßen-Treten des Gewissens und endlich das völlige Nichtglauben an Gott und die Unsterb-

lichkeit der Seele. Der Mensch erscheint hier als Träger von so tiefen Gegensätzen, daß diese sich gegenseitig vernichten und die Tragik des historischen Lebens mit aller Schrecklichkeit offenbaren. Es gibt keine grausigere Gestalt in der Weltliteratur als den Inquisitor in Dostojewskijs Legende. Er ist kein Dämon, dem das Böse sein eigentliches Element wäre wie dem Mephistopheles von Goethe. Der Inquisitor ist ein Mensch, ein leidender und suchender Mensch, der an der Menschheit zerbricht und ihretwegen in den Endkampf mit Christus tritt. Wenn alle Werke Dostojewskijs, wie Mereschkowskij[24] und Iwanow[25] behaupten, weder Epen noch Romane, sondern Tragödien sind, so ist die Legende vom Großinquisitor die allertragischste, und die tragischste Person in dieser Legende ist der Inquisitor. Er ist jedoch, wie gesagt, nur ein Symbol des Menschen, der durch die Zeit wandert, dessen Leben sich in der Zeit entwickelt und vollzieht. Aber gerade durch dieses Symbol tönt hindurch die ganze Geschichte nach Christus. Der historische Weg der Menschheit ist schmerzlich und tragisch, denn es ist der Weg des Wettkampfes zwischen Christus und dem Geist der Wüste. Dieser Wettstreit fand zu allen Zeiten statt. Jedoch haben unsere Zeiten ihn besonders durchlebt. In der Legende Dostojewskijs wird gerade dieser Weg dargestellt. Daher ist in diesem Werk ein tieferer metaphysischer Sinn verborgen, der den psychologischen und ästhetischen Raum überschreitet. Eben deshalb bedeutet es den Gipfel von Dostojewskijs Schaffen.

Die folgenden Abschnitte dieser Studie werden sich darum bemühen, diesen tieferen Sinn genauer zu untersuchen, die Beziehungen und Grundlagen der einzelnen Probleme aufzuzeigen und, unter der Benutzung der symbolischen Bilder dieser großen Dichtung, die Geschichtsmetaphysik Dostojewskijs in begrifflicher Weise aufzubauen.

---

[24] Vgl. Tolstoj und Dostojewskij, Leipzig 1903, S. 223.
[25] Vgl. Dostojewskij, Tübingen 1932, S. 9.

II. Abschnitt

HISTORIOSOPHIE DER LEGENDE

1. DER DIALEKTISCHE AUFBAU DER LEGENDE

Berdjajew nennt Dostojewskij einen genialen Dialektiker und den größten russischen Metaphysiker[26] deshalb, weil die Ideen in seinem Werk eine bedeutende, ja geradezu zentrale Stellung einnehmen. Trotzdem sind seine Werke weit davon entfernt, Romane à la thèse zu werden. Die Ideen Dostojewskijs sind keine Thesen, welche er in seinen Schöpfungen hätte beweisen wollen. Sie sind auch keine Anschauungen des Verfassers, die er zufällig eingesetzt hätte, die aber immer ein Fremdkörper im Kunstwerke bleiben. Die Ideen Dostojewskijs sind die Gedanken seiner handelnden Personen, metaphysische Gedanken, welche, ungeachtet ihrer Abstraktheit, diese entflammen wie selbst die stärksten Leidenschaften. Mereschkowskij[27] macht uns darauf aufmerksam, daß es Gedanken gibt, die mehr Öl ins Feuer der Leidenschaften gießen und mehr das Fleisch und Blut des Menschen in Erregung bringen als die ausgelassensten Stimmungen. Porfirij, der Untersuchungsrichter Raskolnikows, bemerkt einmal beim Verhör, daß dessen Verbrechen eine Folge des von Theorien erregten Herzens sei. Dasselbe könnten wir, nach Mereschkowskij, von allen handelnden Personen Dostojewskijs sagen. Ihre Leidenschaften, die Verbrechen, welche sie begangen haben oder welche ihr Gewissen sie wenigstens begehen läßt, sind unausweichliche Folgen ihrer Dialektik, die, kalt und scharf wie ein Rasiermesser, die Leidenschaften nicht nur nicht auslöscht, sondern sie noch mehr schürt. Dostojewskijs Personen fühlen tief, denn sie denken tief. Sie lei-

[26] Vgl. Die Weltanschauung Dostojewskijs, S. 1.
[27] Vgl. Tolstoj und Dostojewskij, S. 231.

den unendlich, denn sie erkennen unendlich. Sie wagen zu wollen, denn sie wagen zu denken. Und je mehr und je weiter sie sich vom Leben abseits halten, desto lodernder wird ihr Denken, desto tiefer verstehen sie das Leben und desto unauslöschlichere Spuren hinterläßt es am lebendigen Leib und Blut des Menschen. Die Schriftsteller vergangener Jahrhunderte glaubten, daß die Leidenschaftlichkeit des Verstandes der Feder des Dichters nicht wert sei. Zum Gegenstand ihrer Werke wählten sie lieber die Leidenschaftlichkeit des Herzens und die des Körpers. Der Verstand wurde beiseite geschoben. Daher war das Bild des Menschen in der Literatur der Vergangenheit nicht vollständig. Der Mensch wurde genau untersucht in allen Windungen seines Herzens, in den leisesten Schwingungen seines Leibes, aber er wurde fast ganz vergessen in den Tiefen und Höhen seines Verstandes. Dostojewskij gerade hatte vor, dieses bis dahin vernachlässigte Gebiet zu erschließen. Er hatte vor, uns zu zeigen, was für eine Beziehung besteht zwischen der Tragödie unseres Herzens und unserem Verstand, zwischen den Erregungen unseres Leibes und unserem philosophischen und religiösem Bewußtsein[28]. Daher sind die Gestalten Dostojewskijs weitaus vollere Persönlichkeiten als die der Mehrheit der übrigen modernen Schriftsteller. Sie haben allerdings, wie Guardini mit Recht bemerkt[29], keinen festen Mittelpunkt und werden daher dem Bild ihrer Landschaft ähnlich. Das ist jedoch ein Zug des russischen Menschen überhaupt. In Schuld und Sühne sagt Swidrigaijlow im Gespräch mit der Schwester von Raskolnikow: „Die russischen Menschen sind überhaupt sehr breit, Audotja Romanowna, ebenso breit wie ihr Land." Und daselbst fügt Swidrigaijlow hinzu, es sei ein Unglück, „ohne Genialität breit zu sein". Doch diese letzte Bemerkung zielt nicht so sehr auf den russischen Menschen im allgemeinen, als auf Swidrigaijlow selbst, der fürwahr breit war, aber nicht genial und deshalb nicht imstande, die Strafe für sein ausschweifendes Leben auf sich zu nehmen, wie es gerade Raskolnikow getan hat. Swidrigaijlow dachte auch. Er

[28] Vgl. Mereschkowskij, ebd. 232.
[29] Vgl. Religiöse Gestalten, S. 113.

dachte viel. Er durchdachte nur nicht alles bis zum Ende und deshalb feuerte er eine Kugel in seine Schläfe. Sogar die Leidenschaften dieses ausschweifenden Menschen haben eine Beziehung zu seinem Bewußtsein. Der Mensch ist doch immer ein Ganzes: philosophierend und betend, sündigend und liebend. Wenn also die Kunst sich bemüht, den ganzen Menschen zu offenbaren, so muß sie ihn als einheitliche Ganzheit nehmen, ohne ihn in Leib, Herz, Verstand zu zerspalten. Die Art und Weise, zu dieser menschlichen Ganzheit zu gelangen, kann sehr verschieden sein. Tolstoj gelangt zu seinen Gestalten durch ihren Körper, durch ihren physischen Aufbau, und führt uns in ihr Herz, wenn er auch die Tiefen der Ideensphäre nicht erreicht. Dostojewskij hingegen beginnt gerade mit dieser Sphäre. Bei der Begegnung mit Dostojewskijs Gestalten erfahren wir zuallererst ihre Einstellung gegenüber den tiefsten Fragen des Seins. Wir erfahren ihre Metaphysik, ihre flammenden und entflammenden Gedanken, und dann erst erschließen wir – gerade durch ihre Philosophie – die Geheimnisse ihres Herzens wie auch ihres Leibes. Daher haben die Gestalten Dostojewskijs nicht nur einen lebendigen Körper, ein feinfühlendes Herz, sondern auch einen tiefen Verstand. Sie denken mit ihrem ganzen Wesen, und dieses Denken wird eine der mächtigsten Funktionen ihres Daseins. Die Ergänzung des Menschen durch das Ideenelement ist der charakteristischste Zug von Dostojewskijs Kunst.

Dies Element äußert sich in Dostojewskijs Schaffen jedoch sehr eigenartig. Dostojewskij hat wohl verstanden, daß die Ideen, die sich im subjektiven Geist des Menschen befinden, nicht erstarrt sind, wie in den Werken der Kultur, sondern sich beständig wandeln, fordern, zwingen und quälen. Kirilow in den Dämonen, der Atheist und Nihilist, bekennt, der Gedanke an Gott habe ihn sein ganzes Leben lang gequält. Iwan Karamasow, wie wir bereits früher gesagt haben, ist ebenso von den Problemen des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele besessen. Und der Staretz Sossima, ist er nicht ein Märtyrer der Nächstenliebe, der sogar für Selbstmörder – und gerade für diese – eifrig betet? Die Ideen

des Daseins Gottes, der Unsterblichkeit der Seele, des Bösen, des Leidens, der Sünde und der Erlösung quälen alle Personen Dostojewskijs. Sie alle erleben diese für den westlichen Menschen sehr abstrakten Probleme gleichsam wie Feuerströme, die ihr Bewußtsein überfluten, ihren Blick verdunkeln oder schärfen und sie bisweilen dorthin tragen, wohin sie durchaus nicht zu geraten hofften. Das Ideenelement ist im Menschen Dostojewskijs ungemein dynamisch. Es ist nicht irgendwelche statische Kategorie, durch die der Mensch im voraus bestimmt wäre, sondern eine fortwährend bewegte, lebendige Kraft, beständig tätig und unruhig.

Dynamik und Lebendigkeit schöpft diese Kraft aus ihrer Dialektik. Das Leben der Ideen in Dostojewskijs Werk vollzieht sich in Gegensätzen. Die Ideen kämpfen mit einander, sie entwickeln sich bis zu ihrer eigenen Verneinung, leben in einer beständigen Unruhe wegen der mit ihnen zusammenhängenden Zweifel. Die Ideen Dostojewskijs sind keine ruhigen Erlebnisse eines Epikers, sondern unerwartete Wendungen eines Dramatikers, plötzliche Brüche, bei denen die Tiefen des menschlichen Geistes sich öffnen und die Natur der Ideen selbst sich offenbart. In jeder Idee Dostojewskijs steckt auch ihr Gegenteil. Der Aufbau jeder Idee ist dialektisch. Jedesmal kann sie sich durch ihre Antithese offenbaren und den Menschen in eine, seiner bisherigen ganz entgegengesetzte Richtung lenken. Um zu zeigen, daß er keine „zitternde Kreatur" ist, sondern der „Herr der Zukunft", erschlägt Raskolnikow die alte Wucherin, ein absolut niemandem nötiges, ein vielleicht sogar schädliches Geschöpf, eine gewöhnliche Wanze. Ist es denn einem „höheren Menschen" nicht erlaubt, selbst zu richten? Jedoch offenbart der Axthieb die andere Seite dieser Idee des Übermenschen. Raskolnikow wollte „etwas überschreiten". Er wollte seine instinktive Angst überschreiten, ein gewöhnlicher Mensch zu sein. Er wollte einen plötzlichen Sprung in die Ebene „wahrer Menschen" machen, wo ihnen alles erlaubt ist und wo sie selbst die Bestimmer des Seins sind, wie Gott. Das Verbrechen sollte ihm zeigen, daß er wagt zu handeln und seine Handlung zu ertragen. „Ich habe keinen Menschen getötet", – sagt Raskolnikow fie-

bernd zu sich selbst, – „sondern ein Prinzip. Das Prinzip habe ich getötet ...“ Leider, hier muß er gestehen: „Das Prinzip habe ich getötet, bin aber nicht hinübergekommen, ich bin auf dieser Seite geblieben.“ Die praktische Ausführung der übermenschlichen Idee öffnete Raskolnikow die Augen, und er sah, daß er trotz allem nur eine gewöhnliche alte Frau erschlagen hat und nicht ein Moralprinzip; daß das Prinzip geblieben ist, wie es gewesen war: lebendig, bestimmend und fordernd. Die übermenschliche Idee kam hier zum Durchbruch als tiefer Begriff vom Wesen der „zitternden Kreatur“ und führte Raskolnikow zum Untersuchungsrichter, ins Gefängnis und nach Sibirien, wo seine Wiedergeburt begann. – Iwan Karamasow in der Absicht, Aljoscha zu überzeugen, daß er ehrenvoll handelt, wenn er die göttliche Ordnung leugnet, kritisiert (wie wir gesehen haben) durch den Mund des Inquisitors Christus so, wie Ihn niemand bis dahin kritisiert hatte. Aber je weiter, desto mehr offenbart sich das Gegenteil von Iwans Idee, und es wird letztlich die schönste Apologie, ja „ein Lobgesang auf Jesus“ daraus. – Rogoschin im Idiot, von Liebe zu Anastasja Filipowna besessen, raubt und tötet sie, als er bemerkt, daß sie sich anschickt, Myschkin zu heiraten. Er tut es im Glauben, damit zugleich auch seine Liebe zu töten. Jedoch zeigt ihm der Messerstich, wie auch dem Raskolnikow, daß er nur den Gegenstand seiner Liebe, nicht aber die Liebe selbst getötet hat; daß die Liebe gerade jetzt in ihrer ganzen Unerbittlichkeit zum Durchbruch gekommen ist. Daher schlägt sein ehemaliger Haß gegen Myschkin jetzt in sein Gegenteil um, und an der Leiche Anastasja Filipownas verbringen die beiden, als zwei wirkliche Freunde, die Nacht in tiefen Betrachtungen.

So ist es bei allen Gestalten Dostojewskijs. Alle sind sie mehr oder weniger geleitet von bestimmten Ideen und alle durchleben sie mehr oder weniger die Entwicklung dieser Ideen in ihr Gegenteil. Die Dialektik ist die Form, in der die Ideen in Dostojewskijs Werken und in den von ihm geschaffenen Personen existieren und wirken.

In der Legende von Großinquisitor erreicht diese Dialektik ihren Höhepunkt. Hier wird sie am gespanntesten und daher am deutlichsten. Das ganze Werk, angefangen vom Aufbau der äußeren Umstände, über seinen Inhalt, bis zur Lösung des Konfliktes ist mit Dialektik durchtränkt. Es stützt sich ganz auf Gegensätze, welche seine Form, seine Handlung und die Entwirrung dieser Handlung beherrschen.

Die zentrale Figur der Legende ist Christus. Obwohl Er hier kein Wort spricht, fühlen wir doch deutlich, daß Er die Hauptfigur ist, daß hier alles um Ihn sich gruppiert. Er erscheint in einer bestimmten Szene, auf einem bestimmten Hintergrund, unter bestimmten Umständen. Und siehe, diese Szene, dieser Hintergrund und diese Umstände sind merkwürdig dialektisch. Christus, der Seine Jünger zurechtwies, weil sie die Rache des Feuers über die Städte, welche sie nicht angenommen hatten, herabriefen; der am Ölberg am Vorabend Seines Leidens Petrus tadelte, weil dieser zum Schwert griff, um Ihn zu verteidigen, – dieser selbe Christus kommt auf die Erde gerade an einem Ort, wo zu Seiner Ehre die Flammen der Scheiterhaufen zum Himmel schlagen, um hartnäckige Ketzer zu verbrennen. Der Verneiner von Feuer und Schwert kommt auf die Erde dort, wo Feuer und Schwert gerade die Hauptmittel geworden sind, um Sein Vermächtnis zu verkündigen und zu verbreiten. Und das ist keine Ironie. Das ist der tiefe Gegensatz, der in der Geschichte der Menschheit verborgen ist und in den historischen Formen von Christi Werk ans Licht tritt. Als Ort für das Erscheinen Christi wurde von Dostojewskij ein solcher gewählt, der schon für sich allein den tragischen gegensätzlichen Charakter des menschlichen Lebens enthüllt.

Das gleiche ist der Fall mit den einzelnen Momenten des Erscheinens Christi. Zu Zeiten Seiner Tätigkeit in Palästina wanderte Christus fast allein. Er mußte sich selbst Nachfolger suchen, mußte ihnen befehlen, ihre Netze und ihre Familien zu verlassen und Ihm zu folgen. Er mußte viel sprechen, streiten und kritisieren. Er mußte Zeichen und Wunder wirken, damit die Menschen

Seinen Worten Glauben schenkten. Die Erde Palästinas war für Christi Wirken unergiebig, jenes „terra arrida – dürre Land" (Ps 62, 2), in welchem Sein göttlicher Same oft auf einen Felsen oder unter Dornen fiel. Im sechzehnten Jahrhundert hingegen, als Er auf den Platz vor der Kathedrale von Sevilla kam, „erschien Er leise, unmerklich und doch – wie seltsam – alle erkannten Ihn... Von einer unüberwindlichen Gewalt getrieben, strömt das Volk zu Ihm, umringt Ihn, die Menge wächst um Ihn, man folgt Ihm nach". Zwar wirkt Er Wunder auch hier: Er heilt einen Greis, der von seiner Kindheit an blind war; Er weckt ein gestorbenes Mädchen, das zur Beerdigung getragen wurde, mit dem gleichen „Talitha kumi" wieder auf. Aber diese Seine Wunder sind nur eine Belohnung für die Liebe der Menschen, in welcher alle in Sevilla entflammt sind. Die zwei großen Zeichen sind ein Ausdruck der gegenseitigen Liebe und des Vertrauens. Hier braucht Er Seine Sendung nicht durch wunderbare Taten zu beweisen und zu offenbaren, denn jetzt glauben alle an Ihn, erkennen Ihn an und nehmen Ihn auf. „Das Volk weint und küßt den Boden, über den Er schreitet. Kinder streuen Ihm Blumen, singen und rufen Ihm ‚Hosianna'." Sein erstes Kommen war begleitet von schwerer Arbeit, langen Wanderungen, Verfolgungen und Mißtrauen. Sein zweites Kommen wird zu einem großen Triumph in den Straßen Sevillas. Das erste Mal nannte man Ihn einen Knecht des Teufels und einen Besessenen. Jetzt „wiederholen alle: ‚Er muß es sein, es ist kein anderer als Er'". Und „Er geht schweigend in ihrer Mitte mit dem stillen Lächeln unendlichen Mitleids. Die Sonne der Liebe brennt in Seinem Herzen, Strahlen des Lichts, der Aufklärung und der Kraft strömen aus Seinen Augen, ergießen sich über die Menschen und erschüttern ihre Herzen mit entgegnender Liebe. Er streckt die Arme nach ihnen aus, segnet sie..." Es scheint, als habe die Welt sich von Grund aus geändert. Es scheint, als sei der Augenblick der letzten und allgemeinen Verklärung bereits gekommen. Nach fünfzehnhundert Jahren hat Christus gefunden, daß die Menschen Ihm treu sind, Ihn kennen, Ihn erwarten und sich nach Ihm sehnen. Sein Same, vom felsigen Boden

Palästinas verweht, scheint hier aufgegangen zu sein.

Verfolgen wir diesen Triumph aber bis zu Ende und wir werden sein Gegenteil sehen. Im Augenblick der höchsten Verzückung und Ehrfurcht der Massen, als, beim Aussprechen des „Talitha kumi", das Mädchen sich in seinem Särglein aufrichtet, mit verwunderten Äuglein umhersieht und mit noch schwachen Händchen die Rosen betastet, welche sie bedecken, und die Menschen sich zu Ihm stürzen, weinend vor Jubel, – „gerade in diesem Augenblick geht über den Platz vor der Kathedrale der Kardinal-Großinquisitor selbst. Das ist ein fast neunzigjähriger Greis . . .; sein Gesicht ist welk, die Augen eingefallen, aber es blitzt in ihnen noch wie Feuerfunken. Oh, er kommt jetzt nicht in seinen prächtigen Kardinalsgewändern, in denen er gestern vor dem Volke glänzte, als man die Feinde des römischen Glaubens verbrannte, – nein, in dieser Minute hat er nur seine alte, rauhe Mönchskutte an . . . Er bleibt vor der Menge stehen und beobachtet sie von ferne. Er hat alles gesehen; hat gesehen, wie man den Sarg zu Jenes Füßen niedersetzte; gesehen, wie das Mägdlein erwachte, und sein Gesicht hat sich verfinstert. Er furcht die dichten Augenbrauen und sein Blick erglüht in unheimlichem Feuer". Christi Triumph nähert sich seinem Gegenteil. Sevilla ist noch nicht das neue Jerusalem, wo Er ungehindert triumphieren könnte. Sevilla ist noch gewöhnliche Alltäglichkeit und befindet sich in der Macht und Gewalt des Inquisitors. Sogar der Kardinalspurpur, dieses Symbol des Blutes und der Liebe, wird hier nur bei seltenen Anlässen getragen. Die rauhe Kutte des Mönchs ist der Ausdruck des hier noch herrschenden alltäglichen Lebens. Und Sevilla wird noch vom Träger dieser Kutte regiert. „Er streckt den Finger aus und befiehlt den Wachen, Ihn festzunehmen. Und so groß ist seine Macht, und so sehr ist das Volk schon gewohnt, ergebend und zitternd zu gehorchen, daß die Menge sofort vor den Wachen zurückweicht, und diese unter der plötzlich eingetretenen Grabesstille Hand an Ihn legen und Ihn wegführen. Momentan, wie ein Mann, beugt die Menge die Häupter bis zur Erde vor dem greisen Inquisitor, und dieser segnet schweigend das Volk und geht weiter."

In dieser Festnahmeszene erreicht die Dialektik ihren eigentlichen Höhepunkt. Beide Gegenspieler verhalten sich sehr ähnlich. Der Inquisitor und Christus sind beide still, beide triumphieren, vor beiden beugt sich die Menge, beide beherrschen diese Menge und beide segnen sie. Die Menge, die Menschenmasse ist dasjenige passive geschichtliche Feld, auf welchem der Zusammenstoß der ideellen Prinzipien erfolgt. Dieselbe Menge ruft bald Christus ‚Hosianna' zu, bald fällt sie auf die Knie vor dem Inquisitor, und morgen wird sie Glut unter Christi Scheiterhaufen schieben. Die Menge ist die gleiche geblieben, die sie vor fünfzehnhundert Jahren war: am Palmsonntag breitete sie unter die Füße von Christi Eselin Palmzweige und Kleider, und am Karfreitag höhnte sie auf dem Kalvarienberg. Deshalb kann kein einziges Glied dieser universellen Weltdialektik sicher sein, denn keines weiß, wie sich diese ewig gleiche Menge verhalten wird, wenn sie die Stimme des gegensätzlichen Prinzips vernimmt. Christi Triumph in Sevilla erwies sich als trügerisch. Er war noch weit davon entfernt, die in der Apokalypse verkündete endgültige Gewinnung der Welt für das Lamm zu sein. Jedoch, wie wir bald sehen werden, fühlt der Inquisitor gleichfalls, daß auch seine Macht sehr brüchig ist, daß die Zeit kommt, wo er auch selbst abgeurteilt und vernichtet werden wird. Aber in diesem Augenblick triumphiert er noch.

Die äußere Szene der Handlung der Legende ist also so angeordnet, daß die Gegensätze des Lebens in ihr mit voller Deutlichkeit ans Licht treten. Schon die vorbereitenden Umstände zeigen, daß die Weltgeschichte vom Gesetz der Dialektik beherrscht wird; daß in ihr gegensätzliche Elemente wirksam sind; daß sie sich nie verfestigen, ewig unbeständig sind und ewig schwanken. Wenn die Legende vom Großinquisitor, wie wir sagten, ein Bild der Menschheitsgeschichte ist, so kann man schon aus ihrer Einleitung leicht erraten, daß dieses Bild ein Bild des K a m p f e s, eines beständigen und unerbittlichen Kampfes sein wird.

Dasselbe, nur mit noch größerer Gespanntheit, zeigt sich auch in der Handlung der Legende. Diese Handlung besteht aus dem D i a l o g zwischen dem Inquisitor und Christus. Wir unterstrei-

chen bewußt das Wort D i a l o g, obwohl Christus hier kein Wort spricht, da, wie wir später sehen werden, die ganze Rede des Inquisitors vom Schweigen Christi bestimmt wird.

„Die Wache führt den Gefangenen in das enge, finstere, gewölbte Verlies im alten Gebäude des Heiligen Gerichts und schließt Ihn dort ein." Der Tag vergeht ruhig. Aber im Dunkel der Nacht „geht plötzlich die eiserne Tür des Gefängnisses auf, und der greise Großinquisitor selbst tritt mit einer Leuchte in der Hand langsamen Schrittes ein". Er kommt diesmal allein, ohne Wache und ohne Begleiter. „Er bleibt beim Eingang stehen und betrachtet lange, eine Minute oder zwei, das Antlitz des Gefangenen. Endlich geht er auf Ihn zu, stellt die Lampe auf den Tisch und sagt zu Ihm." Hier beginnt die eigentliche Handlung der Legende. Von außen gesehen, wird sie nur von der Rede des Inquisitors allein getragen. Christus sagt während dieses langen Monologs kein Wort. Doch in dieser Stille steckt gerade die ganze Dialektik der Handlung in der Erzählung Dostojewskijs.

Nach dem äußeren Erfolg des Tages kommt der Inquisitor in der Nacht zu Christus, um mit Ihm nochmal zusammenzustoßen, diesmal aber nicht kraft seiner Macht und Gewalt, sondern kraft seiner Grundsätze und seiner Logik. Daher kommt er allein, ohne irgendwelche Zeichen seiner äußeren Macht, nur mit einer einfachen Lampe. Er weiß, daß dieser Zusammenstoß ihm viel schwerer werden wird als der äußere Triumph bei der Verhaftung Christi auf dem Platz vor der Kathedrale. Er weiß, daß er hier schwer wird kämpfen müssen, da der Sieg sehr zweifelhaft ist. Wenn daher Christus während seiner Rede auch schweigt, so ist doch dieses Schweigen bedeutungsvoller als irgendwelche Worte. Der Inquisitor fühlt die ganze Zeit, daß der schweigende Christus ihm Vorwürfe macht, gleichsam als spräche Er das Gegenteil zu seiner Rede aus. Er sieht, wie aus seiner Rede beständig das Gegenteil seiner Ideen hervorgeht. Daher fragt er Christus oft: „Du glaubst nicht, daß wir gründlich fertig sind? (mit der Freiheit, V e r f.) ... Wolltest Du solch eine Freiheit? ... Wer hatte recht – Du oder jener, der Dich damals befragte? ..." usw. Die ganze

Legende ist mit solchen Fragen durchsetzt. Aber Christus antwortete nichts auf sie. Und trotzdem versteht der Inquisitor Christi Antwort aus Seinem Schweigen oder, genauer gesagt, er findet sie in seinen eigenen Ideen als Gegensatz. Daher kämpft er in seiner weiteren Rede mit diesem Gegensatz. Das Schweigen Christi zwingt ihn, immer weiter zu reden, sich ganz auszusprechen und sich ganz zu eröffnen. Der Inquisitor ist, wie gesagt, ein Greis von neunzig Jahren, das heißt: das Symbol eines langen Lebens und stetigen Wirkens. Seine ganze Lebenszeit hat er eine bestimmte Idee verwirklicht. Jedoch jetzt, am Ende seines Lebens ist er mit seinem Gegenspieler zusammengestoßen. Er ist D e m gegenübergetreten, den er verleugnet, von dem er sich abgewandt und dem er entsagt hatte. Darum will er sprechen und sich aussprechen. Als Aljoscha an einer Stelle Iwan in seinem Erzählen unterbricht und fragt: „Was das soll? Ist das einfach eine uferlose Phantasie oder ein Irrtum des Alten?", entgegnet ihm Iwan: „Hier kommt es nur darauf an, daß der Alte sich aussprechen muß, daß er sich endlich für all die neunzig Jahre ausspricht und laut sagt, was er all die neunzig Jahre verschwiegen hat."

Aber der Wunsch, sich auszusprechen, ist nicht die gewöhnliche Schwatzhaftigkeit eines alten Mannes. Hinter dem Willen des Inquisitors, sich auszusprechen, steckt seine geheime Absicht, seine Einstellung und sein Handeln zu rechtfertigen. Das ist der Grund, weshalb er Christus so scharf kritisiert und Seine ‚Fehler' aufzeigt. Das ist der Grund, weshalb er so hart mit den aus seiner Rede sich ergebenden Gegensätzen kämpft. Darum ruft er letztlich die Menschenliebe, die Liebe zu den Schwachen zu Hilfe, der er sich aufopfert, indem er Sünde und Verdammnis auf sich nimmt. Doch je länger er redet, desto mehr fühlt er, daß sein Monolog zum schärfsten Dialog wird, in dem er beständig verliert und, statt sich zu rechtfertigen, sich zu verurteilen beginnt. Die ganze Zeit stellt er sich als einen Vertreter des menschlichen Glückes hin, der Millionen glücklich gemacht habe. Wenn daher die Stunde des letzten Zusammenstoßens kommen wird, wenn Christus am Ende der Zeiten mit Seinen Auserwählten erscheinen wird, „dann aber",

– sagt der Inquisitor zu Christus, – „werde ich aufstehen und Dir die tausend Millionen seliger Kinder zeigen, die keine Sünde kannten. Und wir, die wir ihre Sünden auf uns nahmen, um ihrer Seligkeit willen, wir werden vor Dich hintreten und sprechen: ‚Richte uns, wenn Du es kannst und wagst'". Doch schon aus dem früher vom Inquisitor in seiner Rede entworfenen Bild des Lebens, welches wir später genauer untersuchen werden, ist klar zu sehen, daß das kein Glück ist, sondern die schrecklichste innere und äußere Sklaverei, die schmachvollste Unterwerfung des Menschen unter den Menschen, wo einer eines anderen, ebensolchen Menschen Gewissen, Persönlichkeit, Familie und Gemeinschaft bestimmt. Der Inquisitor fühlt selbst die Unechtheit des von ihm geschaffenen Glückes und glaubt daher nicht, daß er von Christus gerechtfertigt werden könnte. Der Hinweis auf die Millionen von Glücklichen entscheidet im Wesen nichts, da dieses Glück nur ein Betrug jener naiven Menschen ist. Ihr Leben ist in Lüge gehüllt. Der Inquisitor versucht zwar, sich auf dieses trügerische Glück zu stützen. Aber er fühlt dabei sogleich, daß diese Stütze sehr schwach ist. Sie kehrt sich zuletzt sogar gegen ihn selbst und trägt zu seiner Verdammnis bei. Darum wirft der Inquisitor am Schluß seiner Rede alle moralische Beweisführung beiseite, seine ganze Logik, und ruft wieder, wie bei der Festnahme Christi, seine äußere Macht zu Hilfe: „Morgen schon wirst Du diese gehorsame Herde sehen, die auf das erste Zeichen von mir herbeistürzen wird, glühende Kohlen zu Deinem Scheiterhaufen zusammenzuscharren, auf dem ich Dich verbrennen werde, weil Du gekommen bist, uns zu stören. Denn wenn es einen gegeben hat, der vor allem unsern Scheiterhaufen verdient hat, dann bist Du es. Morgen verbrenne ich Dich. Dixi."

Die Dialektik der Legende erreicht hier ihre größte Tiefe. Der Inquisitor kam in das Verlies als Vertreter nicht der äußeren Macht, sondern als Träger eines bestimmten inneren Prinzips, und rief am Ende wieder nach Gewalt. Er kam und wollte sein Prinzip verteidigen mit seiner scharfen und kalten Logik. Doch die Logik des Redens zerbrach an der Logik des Schweigens. Statt zu

verteidigen, verdammte er sein Prinzip. Daher blieb ihm nur übrig entweder zu bereuen und um Verzeihung zu bitten oder zur physischen Gewalt zu greifen. Der Inquisitor wählte den zweiten Weg. Jedoch auch auf diesem Wege handelt er nur wie Raskolnikow: den physischen Christus kann er zwar verbrennen, den prinzipiellen Christus aber kann er nicht vernichten. Das Prinzip bleibt trotzdem, spottend des Scheiterhaufens, der folgsamen Wache und der ganzen Macht des Inquisitors. Diese Ohnmacht fühlt der Inquisitor auch selbst. Daher zeigen sich in seinen letzten Worten Nervosität, Unsicherheit, Ausweglosigkeit und Hoffnungslosigkeit des verlorenen Menschen. Seine Tragik wird unerträglich. In seiner langen Rede enthüllte er sich in seiner ganzen Nacktheit und in dieser Enthüllung hat er sich selbst verurteilt. In seiner Enttäuschung und Hoffnungslosigkeit bleibt ihm nur übrig, zur physischen Gewalt zu greifen und seinen Gegenspieler zu vernichten. Der Inquisitor zerbrach in sich selbst. Da er neunzig Jahre geschwiegen hatte, bemerkte er nicht, daß ein furchtbarer Gegensatz in ihm herangewachsen ist. Nachdem er einmal zu reden angefangen hatte, entwickelte er diesen Gegensatz bis zu Ende, gab er seinem Werk die endgültige gedankliche Form, formulierte er es in einem klaren Bild und sah somit seine Niederlage. Der Monolog des Inquisitors ist eine Abrechnung mit seiner langen Arbeit. Als er sie begann, hoffte er, sie glücklich zu Ende bringen zu können. Als er jedoch Blatt für Blatt vor Christi Augen aufschlug, verwickelte er sich immer mehr, machte er seinen Fehler immer deutlicher, bis er endlich alles beiseite schleuderte und beschloß, seinen großen Kontrolleur physisch zu vernichten. Daher ist der Entschluß des Inquisitors, Christus auf den Scheiterhaufen führen zu lassen, keine Folge weder seiner Macht noch seines Sieges. Er ist nur eine Frucht der endgültigen, von ihm selbst verstandenen und erlebten hoffnungslosen Niederlage. Er ist die Gebärde eines Menschen, der seinen Fehler sieht und versteht, der jedoch, psychologisch verstrickt, seine Knie nicht zur Reue beugt, um Vergebung zu erbitten.

Die Entwirrung der Legende ist ebenfalls eigenartig. „Als der Inquisitor ausgeredet hat, wartet er eine kurze Zeit, ob der Gefangene ihm etwas erwidern werde. Dessen Schweigen bedrückt ihn. Er hat gesehen, wie der Gefangene ihm die ganze Zeit zugehört hat und ihm dabei innig und sanft in die Augen geschaut, offenbar ohne den Wunsch, etwas zu erwidern. Der Greis möchte aber, daß Jener ihm etwas sagt, sei es auch etwas Bitteres, Furchtbares." Dieses Warten ist ganz verständlich. Das Schweigen Christi beunruhigte den Inquisitor die ganze Zeit als eine beständige Verneinung seiner dargelegten Gedanken. Doch jetzt, nachdem alle Gedanken schon ausgesprochen sind, nachdem sie in objektiver Form Christus gegenüberstehen, möchte der Inquisitor das entscheidende, endgültige und allgemeine Urteil vernehmen, welches – der Inquisitor spürt das deutlich – ohne Zweifel eine Verurteilung sein wird. Aber sie wäre ihm trotzdem lieber als das völlige Schweigen. Die Rede des Inquisitors war ein Kampf. Daher möchte er den Ausgang dieses Kampfes in objektiver Form sehen. Als er seine Fehler einsah, griff er zur physischen Gewalt als zu der ultima ratio, seine Einstellung zu verteidigen, denn weder logisch noch moralisch konnte er sie rechtfertigen. Doch was könnte darauf sein Gegenspieler sagen? Was wird Christus der Drohung mit dem Scheiterhaufen gegenüberstellen? Wird Er nicht irgendein Zeichen geben? Wird Er nicht irgendein Wort aussprechen? Wird der Kampf des Inquisitors unvollendet bleiben? Eine unvollendete Sache erregt in uns Unruhe. Die Einstellung des Inquisitors objektivierte sich in seiner Rede und wurde ein eigenartiges Werk. Da dieses aber aus dem Dialog erwachsen ist, aus dem tiefen und wesentlichen Dialog zwischen Reden und Schweigen, braucht es selbstverständlich einen Abschluß vonseiten des zweiten Partners. Es braucht noch einen Satz, noch eine Geste, um endgültig gekrönt zu sein. Es braucht Christi Antwort. Das ist der Grund, warum der Inquisitor, als er sein feierliches ‚Dixi' gesprochen hatte, sich nicht umkehrt und weggeht, sondern noch wartet, denn er fühlt, daß nicht ihm hier das letzte Wort gebührt.

Und Christus antwortet in der Tat. „Er geht plötzlich auf den

Alten zu und küßt ihn sanft auf die blutlosen neunzigjährigen Lippen." Das ist die Antwort. Aber das ist eine Antwort, die der Inquisitor ganz und gar nicht erwartet hatte. Ihren Sinn werden wir später untersuchen. Vorderhand kümmert uns nur ihr dialektischer Charakter. Der Inquisitor erwartete seine Verurteilung. Logisch betrachtet, mußte die Verurteilung fallen. Doch in Wirklichkeit wurde sie zur Verzeihung. Die Verurteilung hat sich in ihr Gegenteil verwandelt. Und dieses Gegenteil zerstörte alle Pläne des Inquisitors. Zuerst hatte er seine Macht gekostet und gedroht, Christus verbrennen zu lassen als den schlimmsten Ketzer. Er hatte die Verurteilung erwartet und gehofft, auf diese Weise in seiner Einstellung befestigt und verhärtet zu werden. Die Verurteilung würde die endgültige und unabänderliche Herausforderung zu einem unerbittlichen Kampf werden, der Christus auf den Scheiterhaufen führen würde, wie er Ihn einstmals an das Kreuz auf dem Kalvarienberg geführt hat. Aber Christus antwortete mit der Vergebung. Wie nun jetzt mit Ihm verfahren? Und der greise Inquisitor knickt zusammen. „Um seinen Mundwinkel zuckt es; er geht zur Tür, öffnet sie und sagt zu Ihm: ‚Geh und komm nicht mehr wieder ... nie wieder ... nie und nimmermehr!' Und er läßt Ihn hinaus in die dunkeln Gassen der Stadt." Das ist die Entwirrung der Tragödie. Die Niederlage des Inquisitors ist vollständig geworden. Sich selbst, als den Vertreter eines bestimmten Prinzips, hat er schon in seiner Rede verurteilt. Es war ihm jedoch noch die physische Gewalt geblieben, mit welcher er seinen Gefangenen zu vernichten sich anschickte. Im Kusse Christi zerbricht auch diese letzte Stütze. Der Inquisitor ist der Gegenspieler Christi. Aber er ist kein Halunke. Er ist selbst in der Wüste gewesen. Er hat sich selbst von Wurzeln und Heuschrecken genährt. Er ist ein Idealist. Wenn dieser Idealismus auch dämonisch ist, wenn er auch das Gewissen des Menschen zerbricht, seine Freiheit und seine Selbstbestimmung, so ist es doch ein I d e a l i s m u s. Daher kann der Inquisitor, der kein niederträchtiges und ehrloses Geschöpf ist, nicht bei seiner früheren Entscheidung, Christus zu verbrennen, stehen bleiben. Ihn zu verbrennen war nur möglich,

solange Er in Seinem Schweigen der Vertreter einer bestimmten Idee, der Verkünder eines bestimmten Prinzips war. Seinerseits konnte der Inquisitor Ihn ebenfalls nur verbrennen lassen, solange er Ihn kritisierte und ebenfalls als der Verteidiger einer bestimmten Einstellung sprach. Aber das Küssen ist schon keine Idee mehr. Das Küssen ist ein Akt, in dem die Menschen sich begegnen nicht als Ideeen, nicht als Verkünder dieser oder jener Einstellung, sondern als M e n s c h e n , als lebendige, leidende und suchende Personen. Der Kuß Judas im Garten Gethsemane ist niederträchtig deshalb, weil er dieses persönlichste und menschlichste Zeichen als Wink für einen Verrat, d. h. für eine abstrakte, unpersönliche Sache gebraucht hat. Judas berührte Christi Antlitz nicht als Mensch, nicht als Person,. sondern als Vertreter einer S a c h e. Daher entweihte er sowohl den Kuß als auch sich selbst, denn im Kusse treffen zwei Menschen nur in ihrer tiefsten persönlichsten Sphäre zusammen. Dasselbe ist mit Christi Kuß der Fall. Der Kuß versetzte sowohl Christus als auch den Inquisitor aus der ideellen Sphäre der Anschauungen in die personale Sphäre der offenen Seelen, wo der Kampf schon nicht mehr Vernichtung, wie auf dem ideellen, abstrakten Gebiet, sondern Verstehen und Vergeben bedeutet. Christus antwortete dem Inquisitor nicht als prinzipieller Richter – Er wird das beim jüngsten Gericht tun, – sondern als verzeihender und barmherziger Gottmensch, der sogar den Träger und Verwirklicher des antichristlichen Elementes liebt und ihm vergibt, denn dieser ist trotz allem auch ein Mensch. Der Inquisitor nahm diese Antwort ebenfalls nicht als Vertreter einer dämonischen Idee entgegen, sondern als Mensch, in dessen Mundwinkeln etwas erzitterte und in dem das frühere unerbittliche Urteil zerbrach. Darum ist er hingegangen, hat die Tür geöffnet und Christus hinausgelassen. Der Ideenkampf blieb unvollendet, denn diejenigen, die ihn führten, blickten zueinander auf als Menschen.

Ohne Zweifel, das Zusammentreffen auf der personalen Ebene und die darauf folgende Versöhnung vernichtet bei weitem nicht die prinzipielle Einstellung. Weder Christus noch der Inquisitor geben ihre früheren Anschauungen auf. Christus in Dostojewskijs

Legende und der Inquisitor sind Symbole. Darum sind sie ewig. In der Geschichte der Menschheit haben sie sich offenbart und sie offenbaren sich noch fortwährend. Ihr prinzipieller Kampf wird weitergehen bis zum Ende der Zeiten. Darum bleibt der Inquisitor, wenn auch seine Mundwinkel zittern, „bei seiner früheren Idee". Die Begegnung der zu Symbolen gewordenen menschlichen Persönlichkeiten und sogar eine gewisse Vereinigung von ihnen vernichtet nicht ihre ideelle Dialektik. Als Symbole vertreten sie auch weiterhin einen bestimmten Gedanken und eine bestimmte Einstellung. Doch in ihrer menschlichen persönlichen Existenz bedeutet dieses Vertreten nicht mehr Kampf und gegenseitige Vernichtung, sondern gegenseitiges Verstehen und Verzeihen. Christi Antwort an den Inquisitor ist auch dadurch bemerkenswert, daß sie den Grundzug Seiner Natur enthüllt: Christus ist niemals und nirgend nur Idee, sondern immer und überall vollkommene gottmenschliche Persönlichkeit. Der Inquisitor hatte in seiner Rede vergessen, daß er ein Mensch ist und daß er ebenfalls zu einem Menschen spricht. Darum hat er Christus im Namen der Glücksidee verurteilt und sogar sich entschlossen, Ihn physisch zu vernichten, weil Er statt Glück dem Menschen Freiheit angeboten hatte. Indessen hat Christus diese lange Rede nicht nur als Vertreter der Freiheitsidee, sondern auch als lebendige, konkrete und liebende Person angehört. Dostojewskij erinnert uns im Laufe der Legende oft daran, daß Christus mit liebevollen Augen auf den barschen Inquisitor blickt, daß Er aufmerksam auf die Ihn verdammenden Worte hört; anders ausgedrückt, daß Er nicht so sehr auf ideeller, als auf menschlich-personaler Ebene auf die Vorwürfe des Inquisitors reagiert. Durch Sein Schweigen kritisiert Christus die Idee des Inquisitors, indem Er sie zwingt, sich bis zu ihrer völligen Selbstvernichtung zu entwickeln. Durch Seine Antwort verzeiht Er dem Inquisitor als dem Menschen (nicht als dem Prinzip!) seinen irrenden und irreführenden Idealismus und erinnert ihn daran, daß er ein Mensch ist. Die letzte Handlung des Inquisitors – die Entlassung Christi aus dem Gefängnis – ist schon nicht mehr

ein ideeller, sondern ein persönlicher Akt. Daher zeigt er nur den Durchbruch der Menschlichkeit, nicht aber eine Änderung der Prinzipien oder Reue über die Fehler und Sünden der Vergangenheit.

Somit laufen bei der Entwirrung der Handlung der Legende, wie wir sehen, alle früheren Elemente in einem Punkt zusammen, in dem sich gerade deshalb auch die ganze Dialektik zusammenballt. Die Legende ist das Bild eines ideellen Kampfes. Doch am Schluß wird sie zum Bild des menschlichen Sichverstehens und der menschlich-persönlichen Aussöhnung. Das ideelle Gebiet wechselt hier mit der konkreten existentiellen Wirklichkeit. Die Wendung ist radikal. Doch gerade deswegen haucht sie der Legende Leben ein, erlöst sie von der Allegorität und macht sie zum großen Kunstwerk. Christus und der Inquisitor wirken in ihr nicht wie irgendwelche blutlosen und künstlichen Allegorien, sondern wie lebendige, lebensechte Personen, die ungewöhnlich tief in ihren Anschauungen und ungewöhnlich menschlich in ihren Erlebnissen sind. Da sie konkret und lebendig sind, können sie auch den noch in der Geschichte ringenden Menschen vertreten, können Symbole seines Lebens, seiner Kämpfe und seiner Leiden sein. Ihr Dialog in dem Verlies des Gefängnisses von Sevilla wird zum Dialog auf der universalen Bühne der Weltgeschichte.

2. DIE GEGENSÄTZE IN DER WELTGESCHICHTE

Der dialektische Aufbau der Legende, auf den Dostojewskij sein Werk gründet, führt uns in den dialektischen Aufbau der Weltgeschichte und offenbart uns tiefe, ja unerbittliche Gegensätze im Leben der Menschheit. Die ganze Weltgeschichte, besonders nach Christus, ist nach Dostojewskij von einer eigenartigen Dialektik beherrscht. Aber die Dialektik Dostojewskijs ist nicht die Hegels. Zwar in ihrer Form hat sie eine gewisse Ähnlichkeit mit der Geschichtsauffassung dieses großen westlichen Denkers. Ihrem Inhalt nach ist sie jedoch grundsätzlich davon verschieden. Für Hegel ist die Weltgeschichte eine Bewegung der Idee in der Form des menschlichen Geistes auf die Weise, daß der menschliche Geist, der anfangs einheitlich war, in sich jedoch innere Gegensätze verbarg, sich selbst verneint, sich selbst zum Gegensatz wird, dann diese Gegensätze in einer höheren Synthese vereint, welche ihrerseits ebenfalls wieder der Beginn einer neuen Verneinung wird. Für Dostojewskij wirken die historischen Kräfte ebenfalls in Gegensätzen, indem sie sich zu ihren Antithesen entwickeln. Jedoch auf die Frage, w a s in der Weltgeschichte antithetisch wirkt, antwortet Dostojewskij völlig anders als Hegel. Für Hegel sind die historischen Gegensätze rein i m m a n e n t. Sie ruhen im menschlichen Geiste selbst, dessen Freiheit in der beständigen Negierung dessen besteht, was gewesen ist. Der Geist kämpft beständig mit der Unfreiheit, mit allen Hindernissen, welche die Freiheit negieren. Doch diese die Freiheit negierenden Hindernisse stammen aus dem Geiste selbst. Der Geist selbst spaltet sich nach Hegel in Gegensätze und muß sie darum selbst wieder vereinigen. Daher

ist die Geschichte, um einen Ausdruck Hegels selbst zu gebrauchen, „die Arbeit des Geistes gegen sich selbst". Bei Dostojewskij dagegen sind die Gegensätze transzendent. Sie kommen dem Menschen von außen. Des Menschen Geist – sein Herz und sein Verstand – ist nur ihr Treffpunkt und ihr Kampfplatz. Für Hegel sind die Gegensätze versöhnbar, wenn auch nicht für alle Zeit. Für Dostojewskij sind sie unversöhnbar ihrem ganzen Wesen nach. Für Hegel vollzieht sich das Wogen der Gegensätze fortwährend, wobei es eine eigenartige Kreisform annimmt und daher niemals an ein Ende kommt. Für Dostojewskij führt der Kampf der Gegensätze zur Vernichtung des einen von ihnen. Das Ende der Geschichte ist für Dostojewskij deutlich zu sehen.

Daher ist, ungeachtet der äußeren Ähnlichkeit, das Wesentliche an der Geschichtsauffassung dieser großen Denker verschieden, denn verschieden sind ihre Ausgangspunkte und verschieden sind auch ihre Endziele. Hegel geht von der abstrakten Idee aus und entwickelt diese Idee über den menschlichen Geist bis zur absoluten Form. Dostojewskij geht von der konkreten Wirklichkeit aus, welche Gott und der gegen Gott kämpfende Teufel ist, und kommt zu den Offenbarungen dieses Kampfes im Herzen des ebenfalls konkreten Menschen. Für Hegel zerfließt die ganze Wirklichkeit in den Ideen, deren Kampf ein eigenartiges Spiel wird, da in ihm das Böse, das Leiden und die Sünde keinen Platz finden oder zum mindesten nur zufällige Elemente sind. Für Dostojewskij stammen die Ideen aus der Wirklichkeit, ihr Kampf wird tragisch, da die Wirklichkeit selbst tragisch ist. Hegels Ausgangspunkt ist theoretisch und profan, Dostojewskijs – konkret und religiös. Die Geschichtsphilosophie Dostojewskijs ist so, wie sie das Christentum in der Offenbarung des hl. Johannes und in den Theorien seiner größten Denker (eines hl. Augustinus, Bossuet, Solojew u. a.) darstellt. Das ist eine Geschichte – einmalig, konkret, unerbittlich tragisch bis zum Ende. Jede Versöhnung gegensätzlicher Elemente, jede Wiederholung ist hier ausgeschlossen. Hier gibt es nur einen deutlichen und einfachen Kampf bis zum Schluß. Für Hegel geht der Verlauf der Geschichte in Form einer

Spirale. Er hebt sich jedesmal höher, kehrt aber jedesmal an dieselbe Stelle im Raum zurück. Für Dostojewskij hingegen verläuft die Geschichte in Form einer Linie. Mag diese Linie auch sehr gebrochen sein, mag sie sich hin- und herwenden und drehen, ist sie doch eine L i n i e, d. h. sie hat einen Anfang und ein Ende.

Diese Geschichtsauffassung Dostojewskijs eröffnet uns gerade die Legende vom Großinquisitor. Die Existenz von Gegensätzen in der Geschichte der Welt will Dostojewskij so stark betonen, daß er die ganze Legende, wie wir schon gesehen haben, dialektisch aufbaut und entwickelt. Im Mittelpunkt dieser ganzen Dialektik stehen zwei Grundprinzipien, zwei konkrete Vertreter dieser Prinzipien, von denen Kampf und Spannung und überhaupt jede Lebensäußerung stammt. Sie sind konkrete Personen mit ihrer deutlichen Eigenart, mit ihrem Temperament, mit ihrer menschlichen Liebe und ihrem Glauben. Und trotzdem sind sie in der Legende mehr als n u r konkrete Individuen. Sie sind hier V e r t r e t e r und V e r k ü n d e r. Sie sind hier S y m b o l e. Durch sie und hinter ihnen sehen wir eine andere, höhere und tiefere Wirklichkeit, welche sie bedeuten und auf welche sie hinweisen. Durch sie hindurch sprechen die ideellen Gegensätze. Sie sprechen jedoch nicht allegorisch, sondern existentiell durch ihr eigenes Leben und Wirken. Sie sind Realitäten. Sie drücken aber Ideen aus, denn sie tragen sie in sich. Diese Ideen sind Prinzipien ihres Daseins. Daher haben sie, um mit Hartmann zu sprechen, einen Hintergrund, der mehr ist als der Vordergrund, d. h. als ihre konkreten menschlichen Formen. Ihr Hintergrund ist die ganze Weltgeschichte. Durch sie spricht das Leben der Menschheit in seinen Tiefen. Sie stehen vor unseren Augen als kosmische Handelnde, die die ganze Ordnung der Welt und ihre Zukunft entscheiden. – Was sind sie also in sich selbst?

Dostojewskij versteht die Geschichte der Menschheit nicht als einen abstrakten, ideellen, sondern als einen völlig konkreten, abtastbaren Ablauf. Er verliert sich nicht in ferne Zeitalter der Welt, die aus unserem Gedächtnis verschwunden sind und die wir nur durch die Überreste ihrer Kultur und nur mit wissenschaftlichen

Hilfsmitteln wiederherstellen können. In unserem alltäglichen Bewußtsein ist diese ferne Vergangenheit nicht mehr lebendig. Daher kümmert sich Dostojewskij um sie nicht. Er nimmt die lebendige Geschichte, welche in uns wirkt, welche nicht im Arbeitszimmer des Gelehrten, sondern im Herzen eines jeden Menschen lebt; die Geschichte, hinsichtlich welcher sich jeder so oder so entscheiden und einstellen muß. Dostojewskij nimmt die Geschichte nach Christus. Christus ist ihm der Anfang der wahren Geschichte und des wahren Lebens. Man kann das, was vor Christus war, vergessen. Man kann jedoch das nicht vergessen, was mit Christus begann. Die Geschichte vor Christus kann für den Menschen neutral sein. Er kann sie erforschen und erleben rein abstrakt, rein theoretisch und wissenschaftlich. Seine persönliche Existenz und sein persönliches Schicksal berührt sie nicht. Hingegen ist die Geschichte nach Christus für niemanden neutral. Niemand erforscht sie und niemand durchlebt sie nur theoretisch, nur um der Wissenschaft willen. Sie berührt jeden von uns, denn sie verpflichtet unsere Person und unser Geschick. Die Geschichte nach Christus ist nie und für niemanden nur reine Vergangenheit. Sie lebt ganz in der Gegenwart. Sie steht ganz vor uns und verlangt unsere Entscheidung. Wir können sie uns nicht zu eigen machen, ja wir können sie sogar verneinen, aber wir können sie nicht vergessen, wir können uns nicht neben ihr befinden, wir können nicht ihr gegenüber gleichgültig sein, wie wir der Geschichte Ägyptens oder Indiens gegenüber gleichgültig sind. Christus ist der fortwährende Anfang unseres Zeitabschnittes. Er lebt immer, darum ist Er immer gegenwärtig. Der physischen Existenz nach ist Er nicht mehr unter uns. Aber Er lebt unter uns durch Seine Verheißung und durch unsere Erwartung. „Fünfzehn Jahrhunderte sind bereits vergangen, seit Er verheißen hat, in Seiner Herrlichkeit zu kommen." Und Seine Verheißung ist so mächtig, daß die lange Reihe der Jahrhunderte sie nicht zu zerstören vermochten. Die Menschen selbst haben sie nicht vergessen. „Die Menschheit aber wartet auf Ihn mit dem alten Glauben und der

alten Rührung. Oh, sogar mit noch größerem Glauben, denn es sind schon fünfzehn Jahrhunderte vergangen, seit die himmlischen Pfänder ausblieben." Mit den letzten Worten will Dostojewskij sagen, daß die Länge der Zeit Christi Präsenz in der Geschichte gar nicht vermindert, sondern, im Gegenteil, nur noch vermehrt hat. Christus war der göttliche Bürge des Himmels für den Menschen, damit dieser in Ihm Sinn, Wahrheit und Erlösung fände. Nachdem Er früher durch die Propheten, d. h. durch andere gesprochen hatte, sprach Gott endlich durch Seinen Sohn, d. h. Er sprach selbst und Seine Worte bestätigte Er auch durch sich selbst. Christus ist das göttliche Pfand dafür, daß das verwirklicht werden wird, was Gott versprochen hat. Daher kann Christus nicht nur gewesen sein. Er muß gegenwärtig sein, beständig, ewig, denn nicht nur jeder Mensch für sich, sondern auch die ganze Menschheit als Gemeinschaft muß Ihn erleben als den Bürgen ihres Schicksals. Die Sehnsucht nach Christus hat in der Geschichte nie abgenommen. Je weiter wir uns entfernen von Seinem physischen Abschied von der Welt, eine desto größere Verbundenheit mit Ihm fühlen wir, denn um so mehr erleben wir Ihn als den einzigen Grund unserer Sehnsüchte.

Viele Kräfte haben sich in der Geschichte angeboten und bieten sich noch immer an, das Problem des Menschen zu lösen. Und je länger die Geschichte dauert, desto mehr solcher Anerbieten finden sich. Doch sie alle erweisen sich nach längerer oder kürzerer Zeit als trügerisch, denn sie alle sind nur Theorien. Christus allein bleibt lebendig, denn Er ist keine Idee, keine Theorie, kein System, sondern Fleisch und Blut, Gott und Mensch, göttliche Person, konkrete historische Wirklichkeit. Das Problem des Menschen ist in Ihm gelöst: nicht logisch, sondern ontisch-metaphysisch, d. h. im Sein des Menschen selbst. Christus ist die Verwirklichung des Menschen. Wenn Gott das Bild des Menschen ist, dann strahlt dieses Bild am hellsten in Christus, „denn es hat Gott gefallen, die ganze Fülle in Ihm wohnen zu lassen und durch Ihn alles mit sich zu versöhnen" (Kol 1, 19). Wenn Gott der

Grund und Träger des Menschtums ist, so ist dieser Grund am festesten in Christus, denn Er ist eine Person gerade durch die Hereinnahme der Menschheit in die Gottheit – „assumptione humanitatis in Deum", wie es in Symbolum Athanasianum heißt. Wenn der Mensch vergöttlicht werden kann dadurch, daß er seine Natur Gott öffnet, dann ist dieses Sichöffnen am weitesten in Christus, denn der Seufzer am Ölberg, „es geschehe Dein Wille" (Mt 26, 42), war das Grundthema Seines Lebens und Wirkens. Fr. Ebner hat seinerzeit gesagt, die Christusfrage sei Kern und Sinn des europäischen Geisteslebens. Die Behauptung ist vollkommen richtig, nur zu eng. Die Christusfrage ist Kern und Sinn nicht nur des Geisteslebens Europas, sondern auch der ganzen Welt und jedes einzelnen Menschen. Jeder Mensch sucht Antwort auf die Frage nach sich selbst. Jeder Mensch ist bemüht, sich selbst zu erraten. Zugleich fragt jeder Mensch nach Christus. Und Christus ist die Antwort auf die Frage nach dem Menschen als solchem. Christus ist die Lösung des menschlichen Problems. Daher wenden sich aller Augen gerade auf diese lebendige und einzige Lösung. Alle anderen Vorschläge sind nur Rezepte. Sie alle entspringen dem Bewußtsein ihrer Urheber und berühren nur unser Bewußtsein. Das konkrete Sein dagegen ihrer Urheber sowohl als auch unseres bleibt ungelöst. Christus hat als einziger kein Rezept, sondern ein Beispiel gegeben. Ecce Homo – der durch Sein Sein, durch den Aufbau Seiner Natur auf die Frage nach dem Menschen geantwortet und das Rätsel des Menschen gelöst hat. Daher ist Er in der Geschichte nicht untergegangen, wie all die Ideen, sondern lebt fortwährend und zieht beständig unseren Blick auf sich. Wir alle sind in unserem Sein ungelöst. Darum sehnen wir uns alle nach jener großen Lösung, welche in Christus erfolgt ist und welche in jedem von uns erfolgen wird, wenn wir nur in Christus bleiben werden, wie die Rebe im Weinstock bleibt. Und je größer der Wirrwarr der Theorien und Vorschläge ist, desto mehr sehnen wir uns nach der lebendigen Lösung. Dostojewskij verstand ungewöhnlich gut die in den tiefsten Tiefen des Menschen verborgene und nie ausrottbare

Sehnsucht nach Christus. Deshalb läßt er auch alle, sobald sich Christus in den Straßen Sevillas zeigt, Ihn erkennen und begrüßen. Die Begeisterung der Menge über Christus ist nur der symbolische Ausdruck jenes beständigen Fortlebens Christi in der Gegenwart, Seines Fortlebens in jedem von uns. Der Mensch kennt Ihn, denn er trägt Ihn in sich selbst. Er begrüßt Ihn enthusiastisch, denn auf diese Weise begrüßt er die lebendige Antwort auf das Problem seines eigenen Fleisches und Blutes. Christus ist das erste Prinzip in der Weltgeschichte, das hier lebt und wirkt, das hier, um mit Dante zu sprechen, die Sonne bewegt und die anderen Sterne.

Doch Christus gegenüber steht ein anderes, das zweite Prinzip, welches von Ihm nicht nur wesentlich verschieden, sondern Ihm feindlich ist und Ihn seinem ganzen Wesen nach verneint. Unsere Geschichte wird beherrscht nicht nur von Christus, sondern auch von diesem zweiten Prinzip. Es ist ebenso reell wie Christus. Seine äußere Betätigung ist zuweilen sogar noch größer. An seiner Existenz zweifelt Dostojewskij durchaus nicht, daher stellt er es ebenfalls nicht in Form irgendeiner abstrakten Idee oder einer blassen Allegorie dar, sondern in Form eines lebendigen und konkreten Menschen. Christus gegenüber steht in der Weltgeschichte der Inquisitor.

Der Inquisitor Dostojewskijs schreitet durch die Geschichte, bekleidet mit der ganzen menschlichen Natur. Er ist Idealist, Asket, liebt die Menschen und verlangt nach ihrem Glück. Er ist in der Wüste gewesen, hat sich von Wurzeln und Heuschrecken ernährt. Er wollte zu Christus Auserwählten gehören, er wollte teilhaben an der von Christus verkündeten Freiheit, überzeugte sich jedoch, daß die Menschen Christi Grundsätze nicht zu ertragen vermögen, daß sie zu schwach sind, sie zu verwirklichen sowohl in ihrer Natur als auch in ihrem Leben. Darum kehrte er aus der Wüste zurück und scharte sich zu denen, die es unternehmen, Christi Werk zu ‚verbessern'. Da er die Menschen von der Qual der persönlichen und freien Entscheidung befreien wollte, nahm er ihre Sünde auf sich. Da er die anderen glücklich machen wollte, nahm

er auf sich auch das Unglück. Er nahm auf sich die Verdammnis und wurde der Führer der Schwachen, ihr Retter, ihr Heiland. Von den Großen und Starken kehrte er zurück zu den Kleinen und Schwachen, zu den Millionen armer Geschöpfe, denen die Grundsätze Christi zu hoch sind. Der Inquisitor ist der Erlöser der Erniedrigten von ihrem eigenen Selbst. Der Hauptvorwurf, den er Christus gleich machen wird, ist der, daß Christus zu den Starken gekommen sei und die Schwachen vergessen habe. Die Schwachen seien von Christi Werk unberührt geblieben. Die Schwachen habe Christus nicht erlöst. Und gerade diese Lücke auszufüllen hat der Inquisitor unternommen. Das war eine schwere Berufung und eine schwere Arbeit. Er brauchte fünfzehnhundert Jahre, bis er das Erbe Christi ‚verbesserte'. Jedoch am Ende ist ihm diese Aufgabe gelungen, wenigstens erscheint es ihm selbst so. Darum ist er jetzt der Herr der Geschichte. Vor ihm beugt sich die Menge, auf seine Anweisungen hört sie und nimmt, auf die Knie fallend, seinen Segen entgegen. Mit all diesen konkreten Schilderungen und Charakterisierungen will Dostojewskij sagen, daß das Christus feindliche Prinzip in der Geschichte um nichts weniger reell und wirksam ist als Christus selbst. Wie Christus in fortdauernder Gegenwart lebt, ebenso fortdauernd ist auch sein Widerpart. Christus ist in die Welt gekommen, um durch Sein Leiden und Seinen Tod die Menschheit aus der Gewalt Seines ewigen Widersachers zu erlösen. Und Er hat das verwirklicht. Aber diese Verwirklichung durch jene einmalige Tat auf Golgotha betraf nur das Prinzip selbst in seiner überzeitlichen Tiefe. Die Macht des Geistes der Wüste wurde im Wesen gebrochen. Trotzdem verblieben seine Offenbarungen in der historischen Wirklichkeit bis zum Ende der Zeit. Solange der Mensch in der Zeit lebt, entscheidet er sich selbst. Die Möglichkeit zur Übernatur steht ihm offen. Aber ob er in sie eingeht oder nicht, hängt von ihm selbst ab. Die Erlösung durch Christus verletzt in keiner Weise die Freiheit des konkreten Menschen. Und dieses freie historische Gebiet des menschlichen Lebens und Wirkens wird zum Feld, auf

welchem sich nicht nur Christus, sondern auch der Antichrist offenbart. Gebrochen in seinem Wesen, ist er noch lebendig in seinen Erscheinungen. Ausgestoßen aus den metaphysischen Tiefen der menschlichen Natur, wirkt er noch auf der historischen Ebene des Daseins. Er erhebt sich Christus gegenüber als reelle Macht.

In Dostojewskijs Legende vertritt diese Macht der Inquisitor. Er ist, wie gesagt, ein Mensch, ein leidender und liebender Mensch. Da er sich nach dem Glück für die anderen sehnt, ‚verbessert' er Christi Lehre, indem er sie für die Schwachen zugänglich und erträglich macht. Wo ist nun hier dieser wesentliche Gegensatz? Worin widerspricht der Inquisitor Christus? Zunächst scheint es, daß er nur ein Fortsetzer und Vollender von Christi Werk sei. Diese Fortsetzung kann verfehlt sein; diese Vollendung kann zur Verzerrung werden; doch wenigstens subjektiv gehen die Behauptungen des Inquisitors, so scheint es, in dieselbe Richtung wie die Christi. Wie Christus will auch der Inquisitor die Menschen befreien, will ihnen helfen, will sie glücklich machen. Dem Inquisitor scheint Christi Lehre zu hoch, zu ideell, zu sehr losgelöst von der konkreten menschlichen Natur zu sein. Daher entschließt er sich, sie der Erde anzunähern, sie anzupassen an die konkreten menschlichen Wünsche und sie eben dadurch zugänglich zu machen. Daß diese Lehre deswegen ihren früheren Glanz verliert, ist durchaus verständlich, denn jede Idee büßt, wenn sie mit der Erde in Berührung kommt, einen Teil ihrer Schönheit ein. Wenn sie Leib wird, ist sie gezwungen, die Schwere und Dunkelheit der Materie anzunehmen. Dennoch entsteht deswegen noch kein wesentlicher Gegensatz zwischen der Idee, die sich im Bewußtsein befindet, und der Idee, die sich in objektiven Lebensformen verwirklicht. Der Inquisitor, so scheint es, ist nur ein in der Geschichte realisierter Christus: nicht so strahlend wie auf Palästinas Erde, kein solcher Idealist wie in der Bergpredigt, jedoch derselbe, nur konkretisiert und angepaßt. Das, was Christus prinzipiell getan hat, will der Inquisitor, so kann man meinen, nur konkret fortsetzen. Woher kommt nun jener prinzipielle Gegensatz, jene wesentliche Verneinung, welche Dostojewskij den Werken des Inquisitors beilegt?

Als Mensch ist der Inquisitor nicht Christi Widerpart. Es ist möglich, daß die Menschenliebe ihn auf einen falschen Weg geführt hat; daß er, statt die Menschen glücklich zu machen, sie in Sklaven verwandelt und entpersönlicht hat. Aber das ist nur ein Fehler, keine Verneinung und kein prinzipieller Gegensatz. Daher verurteilt auch Christus den Inquisitor nicht, nachdem Er seine lange Rede angehört hat, sondern vergibt ihm mit Seinem Kuß. Darum verbrennt auch der Inquisitor, durch den Kuß in den Tiefen seines Menschenseins berührt, Christus nicht, sondern entläßt Ihn aus dem Gefängnis. In dieser Hinsicht würde zwischen Christus und dem Inquisitor als Menschen eine tiefe Übereinstimmung bestehen.

Trotzdem erschöpft das Menschsein nicht den ganzen Inquisitor. Wie Christus nicht nur Mensch, sondern auch Gott ist, so ist auch der Inquisitor nicht nur Mensch, sondern der Vertreter und Verkünder von noch etwas anderem. Der Inquisitor hat sein Geheimnis, welches keiner weiß, nur er allein, welches er jedoch Christus zu eröffnen sich entschließt. In den Augen der Menschen erscheint er als Fortsetzer des Werkes Christi und Sein weiterer Verwirklicher. In der ganzen Legende unterstreicht Dostojewskij beständig, daß der Inquisitor im Namen Christi handelt: im Namen Christi hebt er die Freiheit der Menschen auf, im Namen Christi stillt er Hunger, im Namen Christi verkündigt er Geheimnisse, tut Zeichen und Wunder und entscheidet durch Autorität über das Gewissen. Doch in ihrem Wesen sind all diese Werke des Inquisitors ‚im Namen Christi' Lüge und Betrug, denn in seinem Inneren trägt er ein Geheimnis, welches die Menschen nicht kennen, und nur aus dieser Unkenntnis heraus glauben sie an die Aufrichtigkeit des Inquisitors. In Christi Gegenwart hat es aber keinen Sinn, dieses Geheimnis länger zu hüten. Der Inquisitor entschließt sich daher, es laut auszusprechen und auf diese Weise das ans Licht des Tages zu bringen, was all seinen Werken einen eigenartigen Charakter verleiht. „Was kann ich denn vor Dir geheimhalten?" – sagt der Inquisitor zu Christus, nachdem er die Bedeutung der drei Versuchungen analysiert hat. – „Weiß ich

denn nicht, mit wem ich rede? Was ich Dir zu sagen habe, weißt Du alles schon, ich lese es in Deinen Augen. Kann ich unser Geheimnis vor Dir verbergen? Vielleicht willst Du es gerade aus meinem Mund hören? So vernimm denn: Wir sind nicht mehr mit Dir, sondern mit ihm, das ist unser Geheimnis." – Fürwahr, das war das Geheimnis, welches mit einem äußeren Mäntelchen von Liebe, Wohltätigkeit und Barmherzigkeit zugedeckt war. Aber als der Inquisitor es entschleiert hat, fällt dieses Mäntelchen, und der Sinn seiner Arbeit zeigt sich in seiner ganzen Nacktheit. Der Inquisitor ist nicht mehr mit Christus, sondern mit dem Geist der Wüste, den er selbst den Geist der Selbstvernichtung und des Nichtseins, der Zerstörung und des Todes nennt. Darum wird der Sinn seiner Arbeit jetzt wesentlich ein anderer als dann, wenn der Inquisitor nur ein Mensch gewesen wäre, wenn er in seinen Werken nur seine eigenen Einfälle verwirklicht hätte. Wenn er aber sein Geheimnis entschleiert, zeigt er sich als Anhänger, als Vertreter, als Vollstrecker des Geistes der Wüste und seiner Pläne.

Der Geist der Wüste ist jener ewige Widersacher, der vom ersten Anbeginn unserer Wirklichkeit an den Werken Gottes schadet und Seine Pläne stört. Er verhüllt sich immer in menschlicher Form. Viele Propheten hat es in der Geschichte gegeben, die im Namen Gottes sprachen und wirkten. Doch keiner hat bis jetzt im Namen des Teufels gesprochen und gewirkt. Der Teufel, wie auch Gott, sprechen durch den Menschen. Jedoch, wenn Gott durch den Menschen spricht, verpflichtet er diesen, Seinen heiligen Namen zu nennen. Der Teufel aber redet dem Menschen immer ein, seinen dämonischen Namen zu verschweigen und in seinem eigenen (d. h. in dem des Menschen) zu sprechen und zu wirken. Der Mensch dient dem Teufel gleichsam als Vorhang. In dieser Hinsicht sind die Worte, die der Teufel zu Iwan Karamasow während dessen Halluzination spricht, ungewöhnlich sinnvoll. Dieser etwa vierzigjährige Gentleman, der Iwan auf dem Sofa erscheint, behauptet, sein Lieblingstraum sei, sich „zu verkörpern", – aber endgültig und unwiderruflich, – „in irgendeine dicke,

zweieinhalb Zentner schwere Kaufmannsfrau und an alles zu glauben, woran sie glaubt". Mit anderen Worten, der Teufel will menschliche Gestalt annehmen und auf menschliche Weise wirken. „Ich liebe die Menschen aufrichtig", – sagte dieser Gentleman vorher, – „und zudem werde ich hier auf Erden abergläubisch... Gerade das gefällt mir, daß ich abergläubisch werde. Ich nehme hier alle eure Gewohnheiten an". Er entsagt der rein satanischen Existenz. „Ich bin arm... 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 doch schon so lange her sein, daß es keine Sünde mehr sein kann, wenn ich es vergessen habe." Ohne Zweifel, alles das ist erlogen. Wenn man den Streit des Teufels mit Iwan liest, spürt man deutlich, daß der Teufel weiß, was er will und verfolgt. Er will aber sein Ziel nicht offenbaren. Er will handeln durch die Hand des Menschen, denken durch seinen Verstand und hassen durch sein Herz. Die Menschlichkeit ist dem Teufel ein sehr willkommenes Feld seiner Tätigkeit. Daher verdeckt auch der Inquisitor, da er nicht mit Christus geht, sondern mit ihm, mit seiner menschlichen Natur die Absichten des Geistes der Wüste und dient ihm als Werkzeug, dient ihm jedoch schon bewußt und entschlossen. Darum hat er in der Tat Christi Lehre nicht verbessert, sondern verzerrt und verdorben, denn der Geist der Wüste ist immer das Prinzip der Lüge, der Zerstörung und des Todes. Die vom Inquisitor vorgenommenen ‚Verbesserungen' waren keine Anpassung der Lehre Christi an das konkrete Leben, sondern deren völlige Verdrängung aus dem Leben der Menschheit. Und all das war kein menschlicher Fehler, der aus unvollkommener Kenntnis stammt, und kein menschlicher Irrtum, der aus natürlicher Schwäche vorkommt, sondern eine dämonische böse Absicht von Anfang an. Der Geist der Zerstörung und des Todes beherrschte die Taten des Inquisitors, indem er sie in die Richtung des Nichtseins lenkte. Indem er sich unter der im Herzen des Inquisitors brennenden Liebe zur Menschheit verbarg, vollbrachte er durch seine Hand

jene früheren Versuchungen, die Christus zurückgewiesen, die jedoch der Inquisitor angenommen hatte – im Namen Christi selbst. Vernichtung war sein Ziel, List und Lüge – seine Mittel.

Dadurch nun, daß der Inquisitor jenen Geist der Wüste vertritt, seinen Willen und seine Ziele verwirklicht, wird er gerade zum unerbittlichsten Widersacher Christi. Er ist kein ‚dummes Hänschen', den dieser „furchtbare und kluge Geist" verlockt und betrogen hätte, wie er die ersten Menschen betrogen hat. Nein, der Inquisitor ist sein bewußter Anhänger, der auch bewußt seinen Willen ausführt. Er selbst gesteht, daß er anfangs sich zu Christi Auserwählten gesellen wollte, damit „die Zahl voll wäre". Aber in der Wüste hätten sich ihm die Augen geöffnet, er „erwachte und wollte nicht dem Wahnsinn dienen". Er „kehrte um und trat der Schar jener bei", welche Christi Werk „verbessert haben". Die Abkehr des Inquisitors von Christus bedeutet seine freie und bewußte Hinwendung zum Geist der Wüste. Im Namen Christi handelte er, wobei er genau wußte, daß hinter seinem Rücken nicht Christus, sondern jener furchtbare Geist stand. Er log bewußt und betrog bewußt die Menschen. Er gesteht das selbst. Als er darüber spricht, wie er Millionen dieser „schwächlichen Rebellen" demütig und gehorsam machen wird, bemerkt er offen: „Wir werden lügen, daß es in Deinem Namen geschieht... Wir aber sagen ihnen, daß wir Dir ergeben sind und in Deinem Namen herrschen. Wir betrügen sie damit wieder, denn Dich lassen wir nicht mehr zu uns heran." Die Ausstoßung Christi ist für den Inquisitor endgültig. Die Entscheidung für Christi Widerpart wird unwiderruflich. Das ist der Grund, warum der Inquisitor sogar noch nach dem Kuß Christi bei seiner früheren Einstellung bleibt, wenn auch seine Mundwinkel zittern. Als Mensch ist er berührt durch die mitleidsvolle Handlungsweise Christi. Doch als Vertreter des Geistes der Wüste bleibt er auf dem alten Weg der Lüge und des Betruges, der in die Vernichtung und ins Nichtsein führt. Indem er sein Geheimnis enthüllt, offenbart sich der Inquisitor als der wahre Verneiner Christi und als der wesentliche Träger des antichristlichen Prinzips.

Aber gerade an dieser Stelle erhebt sich eine sehr wichtige religiös-psychologische Frage: kann der menschliche Geist eine solche völlige und unwiderrufliche Entscheidung gegen Gott ertragen? Ist es möglich, daß der Inquisitor, der doch auch ein Mensch ist, sich so endgültig von Christus abwendet? – Auf diese Frage gibt uns Dostojewskij eine Antwort, die gleich einem Blitzlicht die Wirkungsweise des antichristlichen Prinzips in der Geschichte enthüllt. In der Verneinung Christi, in der Hinwendung zum Geist der Wüste erschöpft sich das Geheimnis des Inquisitors noch nicht. In ihm sind noch größere Tiefen, die für den Entschluß des Inquisitors ausschlaggebend sind und die diesen Entschluß endgültig machen. Als der Inquisitor erzählt, wie er mit seinen Anhängern, nachdem er die Menschen von der Entscheidung des Gewissens befreit hatte, von ihnen die Last und Qual der Unruhe nehmen wird, sagt er: „Und alle werden glücklich sein, alle Millionen Lebewesen, außer den Hunderttausend, von denen sie regiert werden. Denn nur wir, wir, die Hüter des Geheimnisses, nur wir werden unglücklich sein." Warum? Warum werden diese Herrscher über die Schwachen unglücklich sein? Und was für ein Geheimnis hüten sie vor ihren Schützlingen? Der Inquisitor erklärt selbst dieses Rätsel: „Es wird Tausende von Millionen glückseliger Kinder geben, und hunderttausend Leidende, die den Fluch der Erkenntnis von Gut und Böse auf sich genommen. Sanft werden sie sterben, sanft erlöschen in Deinem Namen, und jenseits des Grabes nur den Tod finden. Aber wir bewahren das Geheimnis und locken sie um ihres eigenen Glückes willen durch den himmlischen ewigen Lohn."

Das ist das letzte und tiefste Geheimnis des Inquisitors: er glaubt mit seinen Anhängern weder an Gott noch an die Unsterblichkeit der Seele. Jenseits des Grabes ist nur der Tod. Doch wie die Lehre Christi, so können die einfachen schwachen Menschen auch diese Folgerung nicht ertragen. Darum wird der Inquisitor dieses Geheimnis bewahren, wird den Menschen über das ewige Leben sprechen, wird lügen nicht nur mit seinen Worten, sondern auch durch seinen Tod, denn

er wird auch in Christi Namen sterben, obwohl er selbst an nichts glaubt. Das ist seine tiefste Einstellung. Darum versteht auch Aljoscha, als er mit Iwan dem Sinn der erzählten Legende nachforscht, am Ende diese Einstellung des Inquisitors und ruft aus: „Dein Inquisitor glaubt einfach nicht an Gott, das ist sein Geheimnis!" – „Und wenn schon", – antwortet Iwan. – „Endlich hast du's erraten. Und es ist wirklich so, das ist in der Tat das ganze Geheimnis." Ohne Zweifel ist das, wie auch Iwan betont, ein tiefes Leiden und ein großes Unglück. Zu sehen, wie die anderen, wenn auch subjektiv, glücklich sind, wie sie ins ewige Leben ruhig gehen; sie auf diesem Wege zu führen und zugleich zu wissen, daß dieser Weg nur ein Betrug ist, daß er ins völlige Nichts ausmündet, daß es gar kein ewiges Leben gibt, keinen Gott und damit keinen Zweck und keinen Sinn – ja, das ist fürwahr eine Qual. Darum können diese hunderttausend auch nicht glücklich sein. Sie sind Märtyrer ihrer Überzeugung. Sie sind von ihrem eigenen Wissen verflucht. Der Nihilismus ist das Geheimnis, das sie so besorgt vor den von ihnen geführten Menschen hüten. Der Inquisitor Dostojewskijs ist ein Nihilist im tiefsten und wahrsten Sinn dieses Wortes. Das ist sein Geheimnis.

Und gerade in diesem Geheimnis steckt sein Widerstand als Mensch gegen Christus. Er hat sich losgesagt von der Zahl der Auserwählten und ist aus der Wüste zurückgekehrt nicht aus der Liebe zur Menschheit, sondern deshalb, weil er sich überzeugt hatte, daß es jenseits des Grabes nur den Tod gibt. Er begann Christi Lehre nicht deshalb zu ‚verbessern', weil Christus eine zu schwere Lehre verkündigt hätte, sondern deswegen, weil er sich überzeugt hatte, daß sowohl Christus selbst wie auch Seine Lehre eine Illusion ist, eine Schöpfung der menschlichen Phantasie, die ohne Grund und ohne Sinn so schwere Dinge verlangen wie Gewissensfreiheit und Selbstbestimmung. Wenn es jenseits des Grabes nichts gibt, wenn es weder Gott noch Unsterblichkeit gibt, dann hat irgendein höheres Streben des Menschen keinen Sinn, weil es kein Höheres gibt. Wozu dann die Menschen quälen mit Gewissensfreiheit, Selbstbestimmung, nichterzwungenem Glauben,

wenn es statt dessen besser wäre, ihnen Brot zu geben, ihr Gewissen durch Autorität zu beruhigen und sie sogar sündigen zu lassen. Mögen sie ruhig und glücklich leben, denn jenseits des Grabes werden sie nur den Tod finden. Der Inquisitor Dostojewskijs war in diesem Sinne sehr logisch und folgerichtig. Papst Leo XIII. hat in seiner Enzyklika Rerum Novarum gesagt: „Gäbe es kein anderes Leben, so würde eben damit der Begriff sittlicher Pflicht verloren gehen und das irdische Dasein würde zu einem dunkeln, von keinem Verstand zu entwirrenden Rätsel" (§ 18). Das ist eine völlig logische und unumgängliche Folgerung. Viele Nihilisten wagen es nicht, sie zu ziehen, indem sie versuchen, auch in ihrer Weltanschauung einen Platz für die sittliche Pflicht und für den Sinn des Lebens zu finden. Aber der Inquisitor Dostojewskijs entwickelt die nihilistische Einstellung bis zu ihren letzten Konsequenzen. Er schafft eine solche Form des Lebens, in welcher die moralischen Grundsätze beseitigt, die menschliche Persönlichkeit vernichtet, die Menschheit in einen riesigen Ameisenhaufen zusammengefaßt ist. Die Ordnung des Inquisitors ist die Entfaltung des Nihilismus in der historischen Wirklichkeit. Darum wird hier auch seine Abkehr von Christus verständlich. Er hat sich nicht abgewandt von dem historischen Christus, der gelitten hat, gestorben und auferstanden ist, sondern von einer Illusion, denn an einen historischen Christus glaubt er ja nicht. Er hat sich mit Christi Widerpart ebenfalls nicht in Gestalt des reellen Geistes der Wüste, sondern auch mit einer Illusion zusammengetan, welche jedoch seiner nihilistischen Einstellung näher steht als sein früherer Glaube an Christus. Eine solch endgültige und unabänderliche Leugnung Christi ist nur die konsequente Folgerung aus seiner nihilistischen Weltanschauung.

Mit dem nihilistischen Zug des Inquisitors beantwortet Dostojewskij gerade auch die oben aufgeworfene Frage, ob der menschliche Geist die völlige Entscheidung gegen Gott ertragen kann. Ja, er kann sie ertragen, jedoch nur, wenn er das Dasein Gottes leugnet. Nur dann, wenn der Mensch nicht glaubt, daß es einen Gott

gibt, wenn er sich nihilistisch entscheidet, wenn er im Dasein keinen Sinn und keinen Zweck findet, – nur dann kann er zum Widersacher Christi werden und die Werke Seines ewigen Feindes vollbringen. Sich für den Geist der Wüste zu entscheiden, wenn man an den historischen Christus, den Gottmenschen, an Seinen Tod und an Seine Auferstehung, an Sein Leben beim himmlischen Vater und an Sein Wirken in der Geschichte glaubt, ist unmöglich. Wenn der Mensch an Gott und an die Unsterblichkeit der Seele glaubt, kann er nicht entschlossen und unwiderruflich mit dem Geist der Zerstörung und des Todes gehen. Der Mensch ist ja in seinem Wesen ein kleiner Schöpfer, der in sich das Bild des großen Schöpfers trägt, darum beständig zu Ihm gezogen wird. Das Dasein Gottes anzuerkennen und sich gleichzeitig endgültig für den ewigen Feind Gottes zu entschließen, ist allem Anschein nach für den Menschen unerträglich. In der Legende Dostojewskijs ist dieser Gedanke vollkommen klar. Darum hat Dostojewskij den Inquisitor zum Nihilisten gemacht und in diesem Nihilismus die Wurzel seiner Verhärtung gefunden.

Jedoch ist der Inquisitor, wie bereits erwähnt wurde, das Symbol des historischen Menschen. Er vertritt das Prinzip, das sich neben Christus im ganzen Leben der Welt offenbart und dieses Leben von der göttlichen Ordnung zu entfernen versucht. Daher enthüllt uns die Art der Entscheidung des Inquisitors auch die Wirkungsweise jenes christusfeindlichen Prinzips. Das antichristliche Element erscheint in der Geschichte immer in der Form des Nihilismus. Der Geist der Wüste, der das Werk Christi zerstören will, ist gezwungen, durch Menschen zu wirken, denn nur die Menschen sind die sichtbaren, im Vordergrund stehenden und wirkenden Personen der Geschichte. Einen anderen, direkten Weg hat er nicht. Aber damit diese Zerstörung für den Menschen erträglich wäre, damit der Mensch sich einfügen könnte in die Auflösenden Unternehmungen des Geistes des Nichtseins, muß er keinen Sinn und keinen Zweck sehen in der ganzen Welt- und Lebensordnung: er muß ein Nihilist sein.

Die Leugnung Christi ist die erste Bedingung für den Menschen, wenn er sich in das Handeln des antichristlichen Prinzips einfügen will. Es kann der Mensch Frieden und Wohlstand, Fortschritt und Demokratie anerkennen, jedoch die Leugnung Christi führt ihn unausweichlich in das Lager der Feinde Gottes. In dieser Hinsicht ist Wladimir Solojews Erzählung vom Antichrist[30] sehr aufschlußreich. In ihr schildert Solojew den Antichrist als einen ungewöhnlich begabten, geradezu genialen Menschen, der, kaum dreiunddreißig Jahre alt, weit berühmt wurde „als großer Denker, Schriftsteller und sozialer Reformator"[31]. Gott leugnete er nicht. „Sein klarer Verstand hatte ihm die Wahrheit dessen gewiesen, woran man zu glauben hat: an das Gute, an Gott, an den Messias." Er war „stets ein überzeugter Spiritualist gewesen". Dieser Mensch nun begann nach einem eigenartigen Erlebnis ein Werk mit „übernatürlicher Schnelligkeit und Leichtigkeit" zu schreiben, dem er den vielsagenden Titel gab: Der offene Weg zum Frieden und Wohlfahrt in aller Welt. „Dieses Werk war allergreifend und glich alle Widersprüche aus. In ihm paarte sich vornehme Hochachtung vor den alten Überlieferungen und Symbolen mit kühnem und weitgreifendem Radikalismus sozialpolitischer Forderungen und Weisungen, grenzenlose Freiheit des Denkens mit tiefstem Verständnis für alles Mystische, unbedingter Individualismus mit brennender Hingabe an das allgemeine Wohl, höchstgesteigerter Idealismus der leitenden Prinzipien mit voller Bestimmtheit und Lebendigkeit der praktischen Entschlüsse." Alle staunten über dieses Buch und bewunderten es. Es wurde in

---

[30] Diese tiefsinnige, für das theologische Verständnis der Geschichte unentbehrliche dichterische Vision Solowjews deutet der Verfasser in seiner anderen Studie: „Mysterium Iniquitatis. Ein Umriß der Theologie der Geschichte auf Grund Solowjews ‚Erzählung vom Antichrist'". An dieser Stelle wird die Erzählung nur als ein Hinweis auf die vom Antichrist versuchte Leugnung Christi erwähnt, ohne ihren ideenreichen Inhalt näher zu analysieren, weil die deutsche Ausgabe dieser Studie bereits in Vorbereitung ist. Vgl. auch das Nachwort.

[31] Die Zitate aus Solowjews Erzählung sind der Übersetzung von E. Müller-Kamp (Wladimir Solowjew, Drei Gespräche, Bonn 1947) entnommen.

alle Sprachen der Welt übersetzt. Eine einzige Sache fehlte in diesem Werk – der Name Christi. Christus war in ihm nicht ein einziges Mal erwähnt worden. – Ebenso später, als der Verfasser dieses Buches zum römischen Imperator wurde und als er, um die Kirchen zu vereinigen, eine gemeinsame Versammlung der drei christlichen Konfessionen (der Katholiken, Orthodoxen und Protestanten) in Jerusalem zusammenrief, konnten seine Lippen den Namen Christi nicht aussprechen. In der Meinung, daß die weltliche Unterstützung der Religion ihm die Anerkennung und den Beistand der Konfessionen sichern würde, brachte er die verbannten Päpste nach Rom zurück, gründete für die Orthodoxen ein Museum für die christliche Archäologie und für die Protestanten ein Weltinstitut für die freie Bibelforschung. Aber als der an dieser Versammlung teilnehmende Staretz der Ostkirche Johannes von dem Imperator verlangte, öffentlich Christus zu bekennen, ließ der Weltherrscher nicht nur ihn, sondern auch den letzten römischen Papst Petrus II. durch einen magischen Blitzschlag töten. Damit nahm er seine Maske von sich ab und ging zu offenem Kampf gegen das Lamm über. Die Leugnung Christi ist das sicherste Kennzeichen des antichristlichen Prinzips und die erste Bedingung der nihilistischen Einstellung. Der Geist der Wüste ist ja „der Geist, der stets verneint", wie Goethes Mephistopheles von sich selbst sagt. Er verneint alles: Gott, Seele, Sinn, Zweck, endlich sich selbst, denn er kann am besten dann wirken, wenn der Mensch, wie Iwan Karamasow, von ihm sagt: „Du bist nichts als ein Fiebergespenst." Weder an Gott, noch an Christus, noch letztlich an den Teufel zu glauben – das ist das Wesen des Nihilismus und das ist das beste Feld für das Wirken des Antichrist. Wenn sich vor dem Menschen nur der Tod erhebt als einzige, unleugbare Wirklichkeit und wenn er jenseits des Grabes nichts mehr zu finden hofft, dann geht er zu Gottes Widersacher über und dann beginnt er die göttliche Ordnung zu zerstören. Die nihilistische Einstellung ist die Quelle des antichristlichen Elementes im Leben des einzelnen Menschen als auch der ganzen Menschheit.

Diese beiden Prinzipien – Christus und der Inquisitor – bilden nun gerade die beiden Hauptsachen, um welche sich die ganze Weltgeschichte, besonders die Geschichte nach Christus dreht. In Dostojewskijs Legende stehen die beiden einander Auge in Auge gegenüber. Im täglichen Leben sind die beiden oft getrennt. Das tägliche Leben beherrscht bald der eine, bald der andere abwechslungsweise, wobei selten beide zusammentreffen und selten ihre Unvereinbarkeit offenbaren. In der objektiven Wirklichkeit ist das Ringen der beiden mit einander eine nicht gerade häufige Sache. Aber wenn die Nacht kommt, „die dunkle, heiße, atemlose Nacht von Sevilla", dann treten diese beiden Prinzipien einander gegenüber. Im Dunkel der Nacht öffnet sich die Türe des Verlieses und mit einem Licht in der Hand kommt der Großinquisitor, kommt der Herrscher der sichtbaren historischen Wirklichkeit, um zu ringen mit seinem unsichtbaren, jedoch immer mitseienden göttlichen Gegner. Fern von den alltäglichen Gestalten des Lebens, fern vom Lärm des Tages, in den dunklen Tiefen des menschlichen Geistes findet das Treffen und der Endkampf dieser beiden Prinzipien statt. Das Dunkel der Nacht und die Gefängniszelle sind symbolische Mittel, die Dostojewskij benutzt, um den Schauplatz dieses Wettkampfes zu bezeichnen. Dieser Schauplatz ist gerade die menschliche Seele, das menschliche Herz. Der Mensch ist in sich so offen, so unentschieden und nicht abgeschlossen, daß er sowohl für Gott wie für den Teufel zugänglich wird. In seiner eigenen Natur trägt er, wie wir sogleich sehen werden, tiefe Gegensätze, welche zu Stützpunkten im Kampf zwischen dem Göttlichen und dem Dämonischen, zwischen der Wahrheit und der Lüge werden. Dieser Kampf ist unerbittlich. Wie es keinen Frieden geben kann zwischen Bejahung und Verneinung, zwischen Wahrheit und Lüge, so kann es keinen Frieden geben zwischen Christus und dem Inquisitor. Wenn das Leben von einem Prinzip beherrscht wird, dann ist das Erscheinen des anderen nur ein so schnell wie möglich zu beseitigendes Hindernis. Das ist der Grund dafür, warum der Inquisitor, sobald er Christus auf dem Domplatz von Sevilla bemerkt, Ihn sofort festnehmen läßt. Und danach, als er ins Ge-

fängnis kommt, betont er Christus gegenüber beständig: „Warum kommst Du denn, uns zu stören? Denn Du kommst, uns zu stören, und Du weißt das auch selbst." Als der Inquisitor Christus aus dem Gefängnis entläßt, schärft er Ihm nachdrücklich ein: „Geh und komm nicht mehr wieder ... nie wieder ... nie und nimmermehr!." Zusammenexistieren können diese Prinzipien nicht in der Geschichte. Sie sind ihrem Wesen nach unvereinbar. Ihr Kampf führt nicht zu einem Kompromiß, nicht zum Frieden, sondern zur endgültigen Verdrängung des einen oder des anderen aus der historischen Wirklichkeit. Das gegnerische Prinzip muß vernichtet werden, gleichgültig in welcher Form es sich zeigen sollte. „Ich weiß nicht", – sagt der Inquisitor Christus beim Anfang seiner Rede, – „wer Du bist, und will es nicht wissen, ob Du es bist oder nur Sein Ebenbild, aber gleich morgen verurteile ich Dich und lasse Dich verbrennen als den Ärgsten unter den Ketzern ... Weißt Du das? Ja, vielleicht weißt Du das auch", – fügte der Inquisitor in tiefem Nachdenken hinzu.

Dieses Nachdenken hat einen tiefen Sinn. Es zeigt, daß sowohl Christus wie der Inquisitor um diesen unerbittlichen Kampf wissen, der bis zur völligen Vernichtung geht. Jetzt schickt sich der Inquisitor an, Christus zu vernichten, denn die historische Wirklichkeit ist in diesem Augenblick in seiner Hand. Aber er weiß genau, daß die Zeit kommen wird, wo er selbst zusammen mit seinen Anhängern vernichtet werden wird; wo das Tier, wie es in der Apokalypse heißt, zusammen mit seinem falschen Propheten ergriffen, gefesselt und für alle Ewigkeit verurteilt wird (vgl. Off 20, 2—10). Deshalb klingen die letzten Worte des Inquisitors eigentümlich traurig: „Ja, vielleicht weißt Du das auch." Und wenn am Schluß Christus den Inquisitor küßt, ihm vergebend; wenn der Inquisitor die Türe des Verlieses aufschließt und Christus hinausläßt, so wird hier kein Friede geschlossen, sondern es ist nur ein existentielles Zusammentreffen von zwei Menschen als Menschen. Jedoch bleibt der Gegensatz der Prinzipien auch weiterhin bestehen. Wenn auch der Kuß Christi im Herzen des Inquisitors als Menschen brennt, ändert er trotzdem seine Einstellung nicht.

Die Entlassung Christi aus dem Gefängnis ist nur ein anderes - sagen wir: menschlicheres Mittel, – Ihn aus der Geschichte zu vertreiben. Anstatt Christus physisch zu vernichten, zwingt Ihn der Inquisitor moralisch, das geschichtliche Gebiet des menschlichen Lebens zu verlassen und nie mehr zu kommen. Dostojewskij, wie auch das Christentum, versteht den historischen Prozeß nicht als einen zyklisch sich wiederholenden, sondern als einen einmalig einer endgültigen Entscheidung zugehenden Lauf. Die Geschichte ist bestimmt von Christus und dem Inquisitor. Das Ringen dieser Mächte im Herzen des Menschen bildet das Hauptthema der Geschichte mit beständigem Auf und Ab, mit Unruhe und Qual. Aber dieses Ringen führt zu einer völligen Trennung der kämpfenden Mächte und zur Beseitigung des einen von ihnen aus dem Kampfplatz. Aus der ganzen Stimmung des Inquisitors ist leicht zu erraten, daß er zusammen mit dem Geiste der Wüste dieser endgültige Verlierer sein wird; daß sein Mut, dessen er sich Christus gegenüber rühmt, ihn doch beim letzten Zusammentreffen nicht retten wird; daß endlich auch sein Wort zu Christus „richte uns, wenn Du es kannst und wagst" schon ein Eingeständnis ist, daß Christus wirklich als Richter und damit auch als Sieger kommen wird. Den Verlierern wird nur der Mut bleiben, ihre Niederlage auf sich zu nehmen und sie zu ertragen. Die Geschichtsauffassung Dostojewskijs trifft in dieser Hinsicht völlig mit der des Christentums zusammen. Die Legende vom Großinquisitor wird zum poetischen Bild der christlichen Geschichtsdialektik.

3. DIE GEGENSÄTZE IN DER MENSCHLICHEN NATUR

Doch diese ganze, tiefe, mitunter sogar tragische Dialektik der Geschichte hat ihren Grund in der menschlichen Natur. Die Geschichte ist die Offenbarung des Menschen. Sie ist eben darum gegensätzlich, weil der Mensch gegensätzlich ist. Sie offenbart sich deshalb als das Kampffeld zweier Prinzipien, weil diese Prinzipien im Menschen selbst ringen. Durch den Aufbau seiner Natur bestimmt der Mensch auch den Aufbau der Geschichte. Die Dynamik der Geschichte, ihr Auf und Ab, ihre Höhen und ihre Tiefen hängen ab von der Dynamik des Menschen, von seinem beständigen Werden und von seinem Wandel. Berdjajew behauptet, Dostojewskij zeige in seiner Anthropologie, daß die menschliche Natur im höchsten Grade dynamisch sei; daß in ihren Tiefen feurige Bewegung herrsche; Ruhe und Statik dominieren nur in den oberen, allobersten Schichten[32]. Der Mensch Dostojewskijs ist nie vollendet und abgeschlossen. Die Personen seiner Romane haben, wie bereits erwähnt, keinen Punkt, um welchen sich alles in ihnen gruppiert. Solch ein Zentrum zieht freilich alle Gedanken des Menschen und seine Handlungen auf sich, aber damit zugleich schließt er den Menschen ein und begrenzt ihn. Da die Personen Dostojewskijs solch einen Punkt nicht haben, bleiben sie immer offen. Sie haben keine feste äußere Form, welche sie von ihrer Umgebung abgrenzt. Sie sind von Natur aus zugänglich: nicht nur für Menschen, sondern auch für transzendente Mächte – für Gott und den Geist der Wüste, für Christus und den Inquisitor. Gerade wegen seiner Dy-

[32] Vgl. Die Weltanschauung Dostojewskijs, S. 43.

namik, wegen seiner Offenheit und Aufnahmefähigkeit wird der Mensch zum Kampffeld für jene höheren Gegensätze, und aus seinem Innern dringt dieser Kampf ins historische Leben.

Wir dürfen aber diesen in der menschlichen Natur sich abspielenden Kampf der Gegensätze, wie ihn uns Dostojewskij schildert, nicht im Sinne von Ludwig Klages verstehen. Klages' Mensch ist ebenfalls dialektisch und daher dynamisch. Jedoch stammt diese Dialektik aus einer ganz anderen Quelle als diejenige Dostojewskijs. Klages' Mensch ist dynamisch, weil in ihm der Geist, der aus transzendenten Sphären in das menschliche Sein eingedrungen ist, mit dem im Menschen befindlichen, aber stets verlierenden Leben kämpft. Leben und Geist sind nach Klages zwei ewige Gegner. Sie beide sind aber dem menschlichen Ich transzendent. Sie beide *sind* zwar im Menschen, doch sie beide sind nicht *das menschliche Ich*. Klages' Mensch ist daher nur ein passiver Schauplatz dieses Kampfes, nur ein eigenartiger Beobachter dessen, was in seinem Innern geschieht. Er muß den Kampf *erleiden*. Aber er kann nicht ihn *führen*. Er ist nicht das aktive Subjekt dieses Ringens, sondern nur der aufnahmefähige Ort, nur eine Arena, wo die dem menschlichen Ich fremden Mächte zusammenstoßen und kämpfen. Irgend etwas Fremdes, etwas völlig Anderes ist in die menschliche Natur eingedrungen und verursacht in ihr Unruhe und Verwirrung.

Dostojewskijs Mensch dagegen ist dynamisch aus einem ganz anderen Grund. Für Dostojewskij sind Gott und Teufel nicht nur transzendente Wesen, sondern *zugleich auch innere Elemente des Menschen selbst*. Sie sind unsere eigenen Bestandteile. Wir selbst sind aus ihnen gewoben. Diesen Gedanken, der für das Verständnis der Legende vom Großinquisitor bedeutungsvoll ist, führt Dostojewskij besonders tief in der bereits erwähnten Unterredung Iwans mit dem Teufel und in Aljoschas Traum aus. Iwan begreift, wenn er auch einen Gentleman sich gegenüber auf dem Sofa sitzen sieht, daß dieser trotzdem keine Wirklichkeit, sondern nur der Inhalt seines eigenen Innern ist. Darum sagt er auch: „Keinen Augenblick halte ich dich für Wirk-

lichkeit. Lüge bist du, meine Krankheit bist du, du bist nichts als ein Fiebergespenst... Du bist meine Halluzination. Du bist die Verkörperung meines Ich... meiner Gedanken und meiner Gefühle, aber nur der niedrigsten und dümmsten." Dieses Böse, dieses niederträchtige und nichtswürdige Geschöpf nimmt die Form einer Halluzination an gerade deshalb, weil es im Menschen selbst steckt. Iwans Dialog mit dem Teufel ist ein Dialog mit sich selbst. Es kann der Mensch an einen transzendenten Teufel vielleicht gar nicht glauben, aber seine innere Existenz fühlt er beständig, denn diese Existenz ist seine eigene Existenz. Das Böse ruht im Menschen nicht wie irgend etwas Fremdes, das neben ihm stünde, sondern wie ein eigenartiges Fluidum, welches das ganze menschliche Wesen durchdringt. Wir tragen das Böse nicht in uns wie irgendeinen verdorbenen Samen, sondern wir s i n d böse.

Dasselbe ist mit dem Prinzip des Guten der Fall. Der geheimnisvolle Gast, der einmal zum Staretz Sossima kommt, sagt: „Das Paradies ist in jedem von uns verborgen." Wir alle sind nicht nur teuflisch, sondern auch göttlich. Gott ist ebenfalls eine Verkörperung unserer Gedanken und unserer Gefühle, aber der besten und der erhabensten. Dem Dialog Iwans mit dem Teufel stellt Dostojewskij Aljoschas Traum am Sarge Sossimas gegenüber. Als Vater Paissij von dem ersten Wunder Christi zu Kana in Galiläa las, begann Aljoscha zu denken: „Hochzeit? Was ist das: eine Hochzeit?... Die Hochzeit zu Kana, das erste Wunder... Ach, dieses Wunder, dieses herrliche Wunder! Nicht das Leid, nein, die Freude der Menschen suchte Jesus, als Er Sein erstes Wunder vollbrachte, zur Freude verhalf Er ihnen." Und bei diesem Gedanken schlummerte Aljoscha ein. „Aber was ist das, was ist das? Warum erweitert sich das Zimmer? Ach, ja, es ist doch Hochzeit, Hochzeit... ja... Sieh, da sind die Gäste, dort sitzt das junge Paar und zu beiden Seiten die fröhlichen Gäste." Unter diesen bemerkt Aljoscha auch den verstorbenen Sossima. „Auch er ist hier? Aber er liegt doch im Sarge... Aber er ist es, er ist hier... er steht auf, er hat mich gesehen, er kommt hierher... Herrgott!" Sossima lädt Aljoscha ein, näher zu kommen. „Siehst du unsere

Sonne, siehst du Ihn?" – fragt Sossima den Aljoscha. – „Ich fürchte mich ... ich wage nicht, hinzusehen", – flüstert Aljoscha. – „Fürchte Ihn nicht", – beruhigt ihn Sossima. – „Schrecklich ist Er uns in Seiner Größe, furchtbar in Seiner Höhe, aber unendlich barmherzig ist Er zu 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 lädt Er neue ein, und so fort bis in alle Ewigkeit. Neuen Wein trägt man auch uns auf, siehst du, wie man die Gefäße trägt." Aljoscha beginnt erregt zu weinen, schreit auf und – erwacht. Das war nur ein kurzer Traum. Es war nur eine Zusammenballung seiner Gedanken und Gefühle in der Form eines Traumes. Doch Aljoschas Gedanken gehen in eine ganz andere Richtung als diejenigen Iwans. Wie Iwan in seiner Halluzination fühlt, daß sein niederes Ich in ihm zu sprechen anfängt, so offenbart sich in Aljoschas Traum das höhere, das göttliche Ich des Menschen. Iwans Ich neigt zum sinnlichen, bourgeoisen Leben, zum Skeptizismus, zur Selbstpeinigung. Aljoschas Ich wendet sich der Freude, den lichteren Seiten des Lebens, der fortwährenden Ekstasis zu. Iwans Halluzination gewinnt die Form einer metaphysischen Diskussion, Aljoschas Traum – die einer Hochzeit. Iwan kämpft in seiner Halluzination mit sich selbst um die Wirklichkeit Gottes, Aljoscha erlebt im Traum das reine, geläuterte Sein, welches schon nicht mehr nur Freude gibt, sondern selbst die Freude i s t. Iwan lästert sein niederes Ich, das ihm in Gestalt eines Gentleman gegenübertritt; er will es abschütteln, leugnet seine Realität und schleudert am Ende ein Glas Wasser nach ihm. Aljoscha wagt es nicht einmal auf sein höheres Ich hinzuschauen, denn es ist Christus, schrecklich in Seiner Majestät und unendlich barmherzig in Seiner Liebe. Iwan ringt in sich selbst mit dem Teufel. Aljoscha freut sich in sich selbst an Gott. Wie Iwans ‚Gentleman', so ist auch Aljoschas ‚Er' ein inneres Erlebnis, eine Empfindung seines eigenen Selbst, mit welcher Dostojewskij beileibe nicht die transzendente Existenz Gottes oder des Teufels beweisen will. Er will damit nur sagen, daß G o t t u n d d e r T e u f e l i n u n s s e l b s t s i n d.

Der Dualismus des Menschen stützt sich, nach der Auffassung Dostojewskijs, nicht auf irgendwelche fremden, von irgendwoher im Menschen aufgetauchten Elemente, wie in Klages' Anthropologie, sondern auf die zweifache Offenbarung ein und desselben Menschen. Da der Mensch frei ist, kann er nicht nur verschiedenartig handeln: er kann auch gegensätzlich handeln, indem er sein ursprüngliches Ich verleugnet und ein völlig anderes bejaht. Der Dualismus des Menschen – seine göttliche und teuflische Natur – hat seine Wurzeln in der menschlichen Freiheit. Über die Freiheit werden wir später sprechen. Hier zeigen wir nur kurz die Quelle dieses Dualismus, aus welcher, nach Dostojewskijs Ansicht, die Unruhe des Menschen, seine Aktivität, seine Kämpfe, seine Siege und Niederlagen stammen. Dostojewskij spaltet den Menschen nicht in zwei Teile, wie Klages, aber er läßt zugleich auch diese tragischen Gegensätze nicht aus den Augen, wie es Rousseau und mit ihm die ganze Aufklärung getan hat. Dostojewskijs Mensch ist gegensätzlich, aber nicht zwiespältig.

Die Weltgeschichte ist gerade die Offenbarung dieser Gegensätzlichkeit des Menschen. Berdjajew hat einmal gesagt, die Ereignisse reifen zuallererst im menschlichen Geiste heran und erst nachher treten sie in der äußeren Wirklichkeit in Erscheinung. Die Geschichte ist immer Geschichte des Menschen. Das, was im Innern des Menschen ruht, was zunächst nur als eine einzige Kleinigkeit erscheint, nur als eine unbedeutende Unruhe, objektiviert sich nach einiger Zeit zu sichtbaren Formen, entwickelt sich und wächst sich aus zu historischem Ringen. Dostojewskij hat dieses Gesetz gut verstanden und hat daher in seiner Legende nicht nur die Gegensätze der Geschichte, sondern auch die der menschlichen Natur zum Ausdruck gebracht. Christus und der Inquisitor, diese beiden Träger der historischen Dialektik, können nur deshalb miteinander ringen, weil sowohl der eine wie der andere eine Stütze im Menschen selbst findet. Ohne den Menschen wären sie reine transzendente Prinzipien, und ihr Wettstreit hätte keinen Sinn. Gott kann nicht mit dem Teufel ringen. Gott kann den Teufel nur nie-

derwerfen. Ein Ringen ist nur auf indirekte Weise möglich: nur im menschlichen Herzen. Darum ist der Mensch für Dostojewskij auch dieses Kampffeld, auf welchem Christus und der Inquisitor erscheinen. Christus und der Inquisitor wirken als historische Mächte nur in dem Menschen und durch den Menschen. Der Mensch entscheidet sich, da er frei ist, bald für den einen, bald für den anderen, indem er auf diese Weise bald den einen, bald den anderen sich historisch offenbaren läßt. Einmal nimmt er Christus gefangen und steckt Ihn ins Gefängnis; nach einiger Zeit aber entläßt er Ihn, von Seinem Liebeskuß gerührt, und versucht das apokalyptische Tier einzufangen und es in Ketten zu schlagen. So taumelt der Mensch in sich selbst und mit ihm wankt die ganze Geschichte der Welt. Die historischen Gegensätze schöpfen ihre Kraft aus dem Herzen des Menschen.

Der Grundgegensatz, der nach Dostojewskijs Auffassung die ganze menschliche Natur durchdringt, auf den Christus Seine Lehre baut und auf den gestützt der Inquisitor versucht, diese Lehre zu ‚verbessern', ist folgender: der Mensch ist Empörer und Sklave zugleich. Diesen Gegensatz betont Dostojewskij in der ganzen Legende. Als der Inquisitor zu Christus spricht, hört er nicht auf zu wiederholen: die Menschen sind „klein und rebellisch", sie sind „als Rebellen geschaffen"; „die dummen Kinder werden endlich dahinterkommen, daß sie zwar Rebellen sind"; dadurch betont der Inquisitor die aufrührerische Natur des Menschen als seine wesentliche Eigenschaft. Doch er fügt hierselbst hinzu: Empörer können doch nicht glücklich sein; die Menschen folgen wie eine Herde dem, der ihnen Brot gibt, und zittern vor Angst, dies Brot könnte zu Ende gehen; sie suchen jemand, vor dem sie sich beugen und den sie verehren könnten; sie können nicht ertragen, daß sie eine Freiheit zu wählen und sich zu entscheiden haben; sie sind „schwächliche Rebellen, die ihrer eigenen Rebellion nicht gewachsen sind": sie sind nur „jämmerliche Kinder", „elende Geschöpfe" und endlich „wirklich Sklaven". Mit anderen Worten, neben dem rebellischen Element ist im Menschen auch ein sklavisches Element enthalten. Als Empörer ist

der Mensch mächtig und herrisch. Als Sklave ist er schwach und niedrig. Als Empörer will er herrschen, entscheiden und wählen. Als Sklave dürstet er danach, beherrscht, angewiesen und bestimmt zu werden.

In diesem grundlegenden Gegensatz treffen gerade Christus und der Inquisitor zusammen. Die Züge des Empörers und des Sklaven trägt derselbe konkrete Mensch. Derselbe Mensch ist daher das Objekt des Wirkens sowohl für Christus als auch für den Inquisitor. Sowohl Christus wie der Inquisitor treten diesem selben Menschen als seine Befreier und Erlöser gegenüber. Beide lieben sie den Menschen. Beide opfern sich für den Menschen sogar bis zur Selbstvernichtung: Christus am Kreuz, der Inquisitor beim jüngsten Gericht. Beide nehmen sie die Sünden des Menschen auf sich. Beide dürsten sie nach Glück für den Menschen. Das letzte Ziel ist für sie beide ein und dasselbe. Doch die Wege zu diesem Ziel und die Lebensformen, die sich gestalten, wenn man auf diesem Wege geht, sind grundsätzlich von einander verschieden, denn verschieden sind ja die Grundlagen, auf denen ihr Wirken beruht. Christi Wirken stützt sich auf den Menschen als Empörer, das des Inquisitors auf den Menschen als Sklaven. Wie die Anlagen des Empörers – sein Wille, sein Verstand, sein Gefühl, sein Streben – denen des Sklaven entgegengesetzt sind, genau so sind die Erfolge Christi den Erfolgen des Inquisitors entgegengesetzt. Die Wege der beiden, wenn sie auch von einem und demselben Punkt ausgehen, treffen nirgends mehr zusammen, denn sie gehen nach entgegengesetzten Seiten.

Wer ist nun dieser Mensch-Empörer und wie kann Christus sich auf das rebellische Element der menschlichen Natur stützen? Scheint es nicht, daß die Empörung gerade eine unmögliche Bedingung für Christi Wirken im Leben des Menschen sei? Der Mensch müßte im Hinblick auf Christus nicht Empörer sein, sondern demütig und gehorsam, beinahe ein Diener, wenn nicht gar Sklave. Er dürfte nicht seinen Willen behaupten, sondern ihn unter Gottes Willen beugen, wie Christus selbst es getan hat. Er dürfte sich nicht von Gott und seiner Schöpfung trennen, sondern

müßte sich mit Ihm verbinden und sich in Seine Ordnung einfügen. Die Empörung führt, so scheint es, den Menschen weit weg von Gott und wird somit ein Hindernis für Christi Offenbarung. Und umgekehrt, wer könnte für Gott mehr geeignet sein als ein Mensch, der sich schwach fühlt, der Weisung und Hilfe stets sucht, der sich danach sehnt, sich zu beugen, geführt und bestimmt zu werden? Daher sollte sklavische Gesinnung und nicht rebellische die Stütze für Christi Wirken sein. In einem sklavischen Menschen, scheint es, müßte Christi Gnade sich am schönsten entfalten und erblühen. Und trotzdem ist dem nicht so. Dostojewskij scheute sich nicht, Christi Werk auf dem rebellischen Element der menschlichen Natur aufzubauen und das sklavische Element als Stütze für die ‚Verbesserungen' des Inquisitors übrig zu lassen. Warum?

Fürwahr, wenn wir das Rebellische im Menschen zu Ende denken, finden wir in ihm ein Grundelement, welches für den Menschen als Menschen charakteristisch ist und welches die alleinige Grundlage für die Beziehungen zwischen Gott und Mensch, d. h. für die Religion, ist. Rebellion ist immer ein Versuch, sich zu befreien. Der Mensch als Empörer verneint zu allererst das, was ihm auferlegt ist, was ihn einengt, bedrückt, quält – gleichgültig, ob das nun Gesetze oder Satzungen oder Systeme oder sogar Lebensordnungen wären. Rebellion ist immer Verneinung. Das ist die negative Seite des empörerischen Elementes. Der Mensch-Empörer ist stets ein verneinender Mensch. Jedoch ist in dieser Verneinung auch eine große Bejahung enthalten. Der Mensch empört sich doch erst dann, wenn das, was er verneint, sich gegen ihn richtet: gegen sein Ich, gegen seine Überzeugungen, Gewohnheiten, Anschauungen... Ohne Zweifel, im konkreten Fall kann der Mensch irren und nicht das verneinen, was ihn zum Mittel und Werkzeug erniedrigt, sondern gerade das, was ihn adelt und wesenhafter macht. Jedoch grundsätzlich ist die aus der Rebellion entstehende Verneinung immer der Wille des Menschen, sich zu befreien. Die Verneinung bei der Empörung ist Selbstbehauptung. Und je tiefer der Mensch verneint, um so tiefer wird sein Ich berührt und um so energischer vertei-

digt er sich selbst. Je größer die Rebellion ist, um so größer auch die Selbstverteidigung.

Aber warum verteidigt und bejaht der Mensch sich selbst? Deshalb, weil er frei ist. Freiheit duldet keinen Zwang. Alles, was der Mensch tut, ausführt, annimmt, muß sein eigen sein. Was er nicht anerkennt, was er sich nicht aneignet und zu einem Teil seines Selbst nicht macht, ist für ihn fremd, steht neben ihm, engt ihn ein und bedrückt ihn. Wenn diese ihm fremden, von ihm nicht angeeigneten und mit seinem Selbst nicht in Einklang gebrachten Dinge in sein persönliches Leben eingeschoben werden, töten sie seine Freiheit, entstellen sie seine Natur, weshalb er sich gegen sie empört und sie zu verneinen beginnt. Der Rebellion liegt also der Mensch als freies Wesen zugrunde. Der Mensch der Empörung ist seinem Wesen nach der Mensch der Freiheit. Die aus der Rebellion stammende Verneinung ist die Bejahung der eigenen Freiheit und zugleich ihre Verteidigung. Das rebellische Element der menschlichen Natur ist in seinem Wesen dasselbe wie das Element der Freiheit. Die Rebellion ist nur die äußere Erscheinung der verletzten oder der verneinten Freiheit. Durch die Rebellion versucht der Mensch, die verletzte und verneinte Freiheit wieder herzustellen, so wie die Meeresmuschel ihre Wunde mit einer Perle verstopft.

Auf der anderen Seite ist die Freiheit die einzige Grundlage für den Menschen, um mit Gott zu verkehren, d. h. um die Religion zu haben. In der Religion stehen sich Mensch und Gott als zwei Personen gegenüber. Das religiöse Verhältnis ist nicht das Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern das zweier konkreter und lebendiger Persönlichkeiten. Als Schöpfer ist Gott die Ursache des Menschen und der Mensch ist als Wirkung dieser Ursache in der Herkunft und in der Dauer seines Daseins absolut unterworfen. Jedoch als Schöpfer der Freiheit hat Gott selbst quasi darauf verzichtet, seine Beziehung zum Menschen nur auf dieses ontologische Verhältnis von Ursache und Wirkung zu gründen. Da Gott den Menschen als ein freies Wesen geschaffen hat,

verleugnete Er sich gleichsam als Ursache des Menschen und stellte den Menschen neben sich als Seinesgleichen. Der freie Mensch ist in diesem Sinne schon keine Wirkung Gottes mehr, da er, in seiner Freiheit bereits nicht mehr unbedingt seinem Schöpfer unterworfen ist, so wie jedes Geschöpf seiner Ursache. Der freie Mensch kann nicht mehr von Gott gezwungen werden, nicht nur nicht von außen, sondern nicht einmal von innen, denn jedweder Zwang würde die Vernichtung der Freiheit und damit auch die der menschlichen Natur bedeuten. Wie Gott kein rundes Dreieck erschaffen kann, denn das ist ein Unsinn, ebenso wenig kann Er einen freien Menschen zwingen, denn das ist gleichfalls ein Unsinn. Wenn die Freiheit uns von Gott selbst gegeben ist, haben wir keinen Grund zu der Annahme, daß Gott bei irgendeinem Anlaß dieses Geschenk widerrufen könnte, denn das würde die Vernichtung des Menschen selbst bedeuten. Indem Gott den Menschen neben sich als Seinesgleichen, d. h. als Freien, gestellt hat, gründete Er Seine Beziehungen zu ihm auf gegenseitige Freiheit: aus dem freien Entschluß, aus dem freien Glauben und aus der freien Liebe. Religion und Freiheit hängen in ihrem Wesen zusammen. Eine erzwungene Religion ist ein Widerspruch. Zwang vernichtet das Wesen der Religion, denn er untergräbt die Grundlage der Beziehungen zwischen Gott und Mensch. Beziehung zu Gott, d. h. Religion kann nur ein freies Geschöpf haben. Wer mit Gott nur durch das Band der Ursache und Wirkung, d. h. der Notwendigkeit verbunden ist, der hat keine Religion und kann keine haben.

Die Freiheit ist, wie wir sehen, die einzige und wesentliche Grundlage der Religion. Aber diese selbe Freiheit ist auch die Grundlage der menschlichen Rebellion. Der Empörer ist, wie wir bereits gesagt haben, der Mensch der Freiheit, der sein Ich gegen den Zwang verteidigt. Das ist auch der Grund dafür, weshalb Dostojewskij sich nicht fürchtete, das empörerische Element des Menschen zur Stütze für Christi Wirken zu machen. Der rebellische Mensch ist ein Mensch, der eine solche Eigenschaft seiner Natur verteidigt, die allein ihm den Weg zu Gott eröffnet. Christus

kann nur in einem freien Menschen wirken, denn nur einen freien Menschen kann Er neben sich stellen und ihn Seinen Freund heißen. Sünde ist ein Sichunterwerfen unter ein fremdes, äußeres Element, welches nicht mehr das menschliche Ich, nicht der Mensch selbst ist. Eine Sünde begeht der Mensch dann, wenn er nicht seinem Gewissen gehorcht, sondern irgend jemand anderem. Daher ist Sünde immer Versklavung: an den Körper, an das Gefühl, an den Menschen, an die Gesellschaft, an die Welt. Dieser Körper kann m e i n Körper sein; dieses Gefühl kann m e i n Gefühl sein; dieser Mensch kann m e i n Nächster oder sogar m e i n Geliebter sein; diese Welt kann m e i n Lebensraum sein; doch all das bin ich n i c h t I c h s e l b s t. All das steht für mich mehr oder weniger neben meinem tiefsten Ich. Wenn ich mich diesen fremden, äußeren Elementen unterwerfe, stoße ich mit mir selbst zusammen und versündige mich eben dadurch. Christus ist gerade dazu gekommen, den Menschen von der Sünde, d. h. von der Versklavung an irgend etwas Fremdes zu befreien. Er ist gekommen, den Menschen emporzuheben zu seiner ursprünglichen Freiheit, das menschliche Gewissen gegen Zwang zu verteidigen, gleichgültig von wo dieser Zwang kommen sollte. Das Werk Christi machte den Menschen, statt ihn einzuschränken, noch freier, erhob ihn noch mehr in der Bejahung seines eigenen Selbst und betonte noch mehr das rebellische Moment in ihm. Der empörerische Mensch kann im wahrsten und tiefsten Sinne dieses Wortes nur der von Christus befreite und erlöste Mensch sein. In Christus wurde die menschliche Freiheit erhöht und vollendet.

Alle Vorwürfe des Inquisitors, welche dieser Christus gegenüber macht, stützen sich gerade auf diese erhöhte Freiheit des Menschen. Als der Inquisitor darüber spricht, wie Christus das Anerbieten des Geistes der Wüste, Steine in Brot zu verwandeln, zurückgewiesen hat und wie es damals leicht gewesen wäre, die Menschen an sich zu ziehen, sagt er: „Du aber wolltest den Menschen nicht der Freiheit berauben und wiesest den Vorschlag zurück, denn was wäre das für eine Freiheit, dachtest Du, wenn der Gehorsam durch Brot erkauft würde.“ Zur Entscheidung für Chri-

stus durfte der Mensch nicht durch Brot verlockt werden; er mußte sich frei, völlig frei entscheiden. An einer anderen Stelle bemerkt derselbe Inquisitor: „Statt Dich der Freiheit der Menschen zu bemächtigen, hast Du ihnen noch mehr Freiheit gegeben... Du stiegst nicht vom Kreuze, als sie Dir höhnisch zuriefen: ‚Steig herab, und wir werden glauben, daß Du Gottes Sohn bist.' Du stiegst nicht herab, denn wiederum wolltest Du den Menschen nicht durch das Wunder zum Sklaven machen; Du verlangtest nach freier Liebe, nicht nach knechtischer Anbetung des Sklaven vor der Macht, die ihn ein für allemal mit Schrecken erfüllt hat." Dieselbe Achtung vor der menschlichen Freiheit ließ Christus auch die Reiche dieser Welt nicht annehmen, die der Geist der Wüste Ihm angeboten hatte, denn auf diese Weise hätte Er „alles erfüllt, was der Mensch auf Erden sucht, nämlich: wen er anbeten soll, wem er sein Gewissen überantworten soll". Das Schwert der Cäsaren ist das Zeichen des Zwanges. Deshalb hat Christus es zurückgewiesen. Er wollte, daß die Menschen sich frei um Ihn scharten, daß Sein Reich nicht ein Reich des Schwertes, sondern „ein Reich der Wahrheit und des Lebens, ein Reich der Heiligkeit und der Gnade, ein Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens" würde, wie es in der Präfation für das Christkönigsfest heißt. Der Entschluß, Christus nachzufolgen, an Seine Gottheit zu glauben, sich in die von Ihm erlöste neue Menschheit einzureihen, müßte frei erfolgen. Christus verwarf jedes Anerbieten, welches durch seine Annahme und Ausführung die menschliche Freiheit auch nur in etwas hätte schädigen können. Die ganze Kritik des Inquisitors, alle seine Beschuldigungen treffen gerade Christi Achtung vor der menschlichen Freiheit, welche der Inquisitor verringern möchte. Die Freiheit ist das Element, auf welches Christus Sein ganzes Werk gründet und durch welches Er sich in der Geschichte der Menschheit offenbart.

Der Inquisitor dagegen schlägt gerade den entgegengesetzten Weg ein. Die Stütze für sein Wirken und Sichoffenbaren ist nicht der rebellische, sondern der sklavische Mensch. Der Sklave

ist, wie auch der Empörer, im Menschen selbst verborgen. Man braucht nur ihn aufzuwecken, zu entwickeln, auf die Füße zu stellen, und er wird eine völlig andere Lebensordnung schaffen als der Empörer. Der Inquisitor will gerade der Erwecker der sklavischen Gesinnung im Menschen sein. Er will sich an die Wünsche des Sklaven im Menschen anpassen, er will diese Wünsche befriedigen und auf diese Weise den Menschen für sich gewinnen. Das rebellische Element öffnet den menschlichen Geist für Christus. Das sklavische Element öffnet ihn dem Inquisitor. Die Wünsche des Empörers befriedigt Christus, die des Sklaven befriedigt der Inquisitor. Das Grundziel des Empörers ist die Freiheit. Der Empörer will zuallererst ein freier Mensch sein. Aber was will der Sklave? Welches ist sein Grundstreben?

Der Sklave ist derjenige, der selbst auf seine Freiheit, seine Rechte und sich selbst verzichtet. Mit Zwang kann man nicht den Menschen versklaven. Die zwangsweise Versklavung ist nur eine äußerliche Unterjochung unter irgendeine physische Notwendigkeit, aber keine innere Verneinung der Freiheit. Von außen gezwungen ist der Mensch sehr oft in seinem Innern am allerfreiesten, denn unter solchen Umständen verneint er gerade diesen Zwang und betont seine Freiheit, wenn er sie auch nach außen nicht zu offenbaren vermag. Der Gefangene ist nie ein Sklave. Zum Sklaven wird der Mensch dann, wenn er selbst in seinem Innern auf sich selbst und seine Selbstbestimmung verzichtet und sich einem anderen, inwieweit es ein anderer ist, unterwirft, wobei er sich dessen Forderungen nicht zu eigen macht, sie als fremde erlebt und trotzdem ihnen gehorcht. Die sklavische Gesinnung ist ein Zeichen der inneren Verneinung seines Selbst. Wie der aufrührerische Mensch sich gegen die ihn bedrükkende Lebensform erhebt und sie verneint, so erhebt sich der sklavische Mensch gegen sich selbst und verneint sein eigenes Ich. Der Sklave ist ebenfalls ein Empörer, jedoch nicht gegen die Welt, sondern gegen sich selbst; nicht gegen den Zwang, sondern gegen die Freiheit.

Wonach strebt nun der sklavische Mensch, wenn er seine Frei-

heit verneint? Der Verzicht auf die Freiheit muß ja doch durch etwas entschädigt werden. An die Stelle der Freiheit muß ja etwas gesetzt werden. Welches Grundstreben führt nun den sklavischen Menschen von seiner Freiheit weg?

Auf diese Frage antwortet Dostojewskij mit der Frage des Inquisitors an Christus: „Der Mensch war als Rebell geschaffen; können Rebellen aber glücklich sein?" Mit anderen Worten, ist Freiheit mit Glück zu vereinbaren? Kann der Mensch glücklich und zugleich frei sein? Die Antwort des Inquisitors in der Legende ist deutlich verneinend. Wir werden darüber in dem folgenden Abschnitt ausführlicher sprechen. Inzwischen wollen wir nur die Tatsache selbst unterstreichen: d e r s k l a v i s c h e M e n s c h v e r z i c h t e t a u f s e i n e F r e i h e i t u m d e s G l ü c k e s w i l l e n. Glück ist das Grundziel, welches den Sklaven antreibt, seine Freiheit zu verneinen. Der Empörer verlangt nach der Freiheit, der Sklave nach dem Glück. Der Empörer opfert das Glück, aber dadurch erkämpft er die Freiheit: er ist damit einverstanden, lieber unglücklich in seiner Freiheit als unfrei in seinem Glück zu sein. Der Sklave indessen verhält sich entgegengesetzt. Er ist damit einverstanden, lieber unfrei in seinem Glück als unglücklich in seiner Freiheit zu sein. Unfreiheit ist für den Empörer unerträglich, Unglück – für den Sklaven. Das Glück ist dasjenige Element, das im Leben des Sklaven die Stelle der Freiheit einnimmt. Dies ist eine ungemein tiefe Tragödie der menschlichen Natur, denn nach Glück strebt jeder Mensch. Glück ist die Grundbestimmung des menschlichen Seins. Das wahre und vollkommene menschliche Dasein ist ein g l ü c k l i c h e s Dasein. Und trotzdem, wenn er das Glück nicht erreichen kann, verneint der Mensch, der doch frei ist, bisweilen seine Freiheit, um nur seinem Glück die Tore zu öffnen, obwohl doch die Freiheit eine ebenso wesentliche Bestimmung derselben menschlichen Natur ist wie das Glück. Das sklavische Element im Menschen ist also nicht zufällig. Es ruht in seiner tiefsten Natur und stammt aus seinem Willen, glücklich zu sein. Das Glück drängt den Menschen, einen bestimmten Weg zu gehen, um s e i n Glück zu suchen, und sehr oft zeigt es

sich, daß dieser Wag der Weg des Sklaven ist, d. h. der Weg in die Unfreiheit. Denn, wenn im Menschen das rebellische Element die Oberhand gewinnt, wendet er sich von diesem Wege ab, kehrt zur Freiheit zurück, indem er auf das Glück verzichtet oder es wenigstens stark einschränkt. Wenn jedoch das sklavische Element den Menschen beherrscht, geht er auf diesem Wege immer weiter, taucht immer mehr unter in das Glück, aber verzichtet dadurch immer mehr auf die Freiheit. So erscheint der Weg des Glückes in dieser irdischen Wirklichkeit als der Weg des Sklaven.

Der Inquisitor will gerade auf diesem Weg ein Führer sein. All sein geschichtlicher Erfolg, die zahlreichen Scharen seiner Anhänger, seine ‚Verbesserungen', die er an Christi Lehre auszuführen sucht, endlich sein Sieg in der sichtbaren Wirklichkeit, – all das beruht auf dem Willen des Menschen, glücklich zu sein. Der Inquisitor errät das tiefste Sehnen der menschlichen Natur und sucht es zu befriedigen. Da man aber dieses Verlangen nicht stillen kann, solange der Mensch frei ist, schwankt der Inquisitor keinen Augenblick, die Freiheit zu verneinen, das rebellische Element im Menschen zu unterdrücken und statt dessen das sklavische Element großzuziehen. Der Inquisitor ist die historische Macht, in deren Hände die Menschheit ihre Freiheit legt und aus deren Händen sie das Glück dieser Wirklichkeit in Empfang nimmt. „Ich schwöre", – sagt der Inquisitor, – „der Mensch ist schwächer und geringer von Natur als Du von ihm dachtest". Christus hat, so meint der Inquisitor, den Menschen zu hoch eingeschätzt. Er hat geglaubt, der Mensch könne zufrieden sein, wenn er nur frei ist. Aber Er hat nicht bedacht, daß der Mensch auch glücklich sein muß. Daher ist die von Christus geschätzte und noch mehr als früher betonte Freiheit gerade zum Verhängnis auf dem Weg zum Glück geworden. Der Mensch hat allmählich nicht mehr gewußt, was er mit dieser Freiheit anfangen soll. Er hat nach Glück verlangt und gesucht, von Christus hat er aber nur die Freiheit erhalten, welche dem Glück im Wege steht und es endlich zunichte macht. So hat sich letztlich diese Freiheit selbst gegen Christus ge-

wendet. Indem Christus dem Menschen das Glück dieser Wirklichkeit nicht gegeben und sogar nicht versprochen hat, hat Er Seiner eigenen Arbeit die Fundamente untergraben. Die Menschen, in ihrer Freiheit müde geworden, werden „damit enden", – sagt der Inquisitor zu Christus, – „daß sie ihr freies Banner gegen Dich erheben" werden, „zu unseren Füßen niederfallen und flehen werden: ‚Rettet uns von uns selbst'". Sie haben ihre Freiheit dargebracht und „sie gehorsam zu unseren Füßen" niedergelegt. Der Inquisitor hat zusammen mit seinen Anhängern dieses Geschenk angenommen und statt dessen den Menschen Glück gegeben. Die Menschen, nachdem sie auf ihre Freiheit verzichtet hatten, fühlten sich sowohl frei wie auch glücklich, denn sie brauchten sich weiter nicht mehr entscheiden und um ihre Entscheidung kämpfen. Andere entschieden für sie und andere kümmerten sich darum, daß diese Entscheidung verwirklicht würde. Andere zeigten ihnen, was gut und böse ist; andere befahlen ihnen, zu glauben oder nicht zu glauben; andere fügten sie zu einer Gemeinschaft zusammen; andere ernährten sie, belustigten sie und ließen sie – sogar sündigen, denn zum Glück gehört, wie schon Aristoteles zu seiner Zeit bemerkt hat, nicht nur die Ruhe des Gewissens, sondern auch Besitz, Frauen, Kinder, Ehre, Vergnügungen ... Der Inquisitor ist ein zu großer Realist, als daß er das Glück dieser Wirklichkeit nur auf innere Güter einschränken würde. Das irdische Glück verlangt auch nach äußeren, sinnlichen Gütern, die manchmal nicht ohne Sünde zu erreichen sind. All das haben die Menschen aus der Hand des Inquisitors empfangen. Daher sind sie glücklich und gehorsam geworden. Die Verbesserung, welche der Inquisitor an Christi Werk vornahm, war der Ersatz der Freiheit durch das Glück.

Daraus ist es jedoch leicht zu ersehen, daß das nicht eine Änderung zufälliger Eigenschaften, sondern des Wesens selbst ist. Das ist eine Änderung, welche die ideelle menschliche Natur verleugnet und die sündige und zerrissene faktische Wirklichkeit des menschlichen Daseins verewigt. Es ist eine Verwandlung des Bildes Gottes in das des Tieres. Daher ist die ‚Verbesserung'

des Inquisitors keine Verbesserung, keine Vervollständigung, sondern eine wesentliche Verneinung des Werkes Christi. Das ist ein ganz anderer Weg, auf dem der Inquisitor die Menschheit zur Erlösung zu führen sich anschickt. Die inquisitorische Erlösung ist eine Befreiung des Menschen nicht von der Sünde und nicht von dem Tod, sondern von ihm selbst.

Hier sehen wir nun, wie die geschichtlichen Gegensätze sich organisch mit den inneren Gegensätzen der menschlichen Natur verflechten; wie das äußere historische Leben zum Bild des inneren Lebens des Menschen wird. Im Menschen kämpfen eine göttliche und eine teuflische Natur, welche mit dem rebellischen und sklavischen Elementen zusammenfallen und sich endlich in den ungewöhnlich tief liegenden Gegensatz von Freiheit und Glück offenbaren. Gott und Teufel kämpfen hinter dem Vorhang der menschlichen Freiheit und des menschlichen Glückes. Die Menschheitsgeschichte erscheint letztlich als Feld der Spannungen und Entspannungen von Freiheit und Glück.

4. DER GEGENSATZ VON FREIHEIT UND GLÜCK

Aber gerade hier erhebt sich die grundlegende Frage: weshalb ist in dieser Wirklichkeit Glück mit Freiheit unvereinbar? Warum kann der Mensch auf seinem historischen Wege nicht zugleich frei und glücklich sein? – Zuallererst ist zu bemerken, daß diese Frage nur die irdische Wirklichkeit berührt, nur das historische Leben des Menschen, aber nicht die prinzipiellen Beziehungen zwischen Freiheit und Glück. Es ist wohl möglich, daß in ihrem Wesen Freiheit und Glück dasselbe bedeuten. Gott ist ja absolut frei und absolut glücklich. Daher gibt es bei ihm keinen Gegensatz zwischen diesen Prinzipien, sondern eine absolute Identität. Der Mensch, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, verteidigt ebenfalls auf der einen Seite seine Freiheit, auf der anderen – versucht er mit aller Anstrengung und allen Mitteln, den „Berg des Glückes" zu ersteigen. Trotzdem ist diese prinzipielle Vereinbarkeit von Freiheit und Glück, noch mehr: das Hervorgehen des einen aus dem anderen, weit davon entfernt, ihre schmerzliche Spannung aufzuheben, welche wir im irdischen Dasein des Menschen feststellen. Der Inquisitor betont in seiner Rede fortwährend: „Nichts war jemals für den Menschen und die menschliche Gesellschaft unerträglicher als die Freiheit... Nichts ist verführerischer für den Menschen als Freiheit des Gewissens, nichts aber auch qualvoller... Der Mensch hat keine dringlichere und qualvollere Sorge, als wenn er frei ist, möglichst schnell die Macht ausfindig zu machen, der er sich unterwerfen kann... Sie werden uns bewundern und uns für Götter halten, weil wir, als wir an ihre Spitze traten, bereit waren, die Freiheit auf uns zu nehmen, die sie fürch-

teten, und über sie zu herrschen, – so entsetzlich wird es ihnen zuletzt scheinen, frei zu sein." – Sind diese Aussprüche des Inquisitors eine Übertreibung? Bedeuten sie eine tiefe Menschenverachtung oder vielleicht einen Einblick in die menschliche Wirklichkeit? Wer das Dasein des Menschen auf dieser Erde nicht nur in individueller, sondern auch in sozial-historischer Hinsicht beobachtet, kann nicht in Abrede stellen, daß, wenn man mit dem Maßstab des konkreten irdischen Glückes mißt, die Freiheit eine schwer zu tragende Last ist, welche der Mensch nicht völlig wegwerfen noch ganz auf sich nehmen kann. Und das ist kein Paradoxon. Das ist eine tiefe, in die Abgründe der menschlichen Natur reichende Wahrheit. Was ist denn die Geschichte aller kultivierten Völker, wenn nicht ein Kampf um die Freiheit? Was ist denn jener in den Volksliedern erwähnte „goldene Käfig" anderes als ein Symbol für die Unzufriedenheit des Menschen mit einem sorglosen, aber nicht mehr freien Leben? Auf der anderen Seite jedoch, was ist diese große Untreue gegen sich selbst: gegen sein Gewissen, seine Prinzipien, seine Liebe und seine Weltanschauung, wenn nicht ein Vertauschen der Freiheit gegen das gesuchte Glück? Was sind denn diese zahllosen Unternehmungen der Selbstversklavung, welche der Notwendigkeit, für sich und seine Kinder zu sorgen, entspringen, anderes als Bemühungen, Glück auf Kosten der Freiheit zu erringen? Wozu ist Christus auf der Welt erschienen: die Menschen frei oder glücklich zu machen? – All diese Fragen enthüllen einen tiefen und wahren Gegensatz zwischen Freiheit und Glück, ihre wahre Unvereinbarkeit in dieser irdischen, unverklärten Wirklichkeit. Doch warum? Was ist das für ein Gegensatz, der die Freiheit dem Glück gegenüberstellt und diesem letzteren den Weg versperrt? Irrt Dostojewskij nicht, wenn er die historische Dialektik des Menschheitslebens auf den Konflikt zwischen Freiheit und Glück zuückführt?

Schon seit den Zeiten des Boëtius wird das Glück definiert als „omnium bonorum tota simul et perfecta possessio" – der ganze und vollkommene Besitz aller Güter zugleich. Und fürwahr, die Definition erschöpft das Wesen des Glückes und bringt die wich-

tigsten Elemente dieses Wesens zum Ausdruck. Das Glück verlangt drei Dinge: 1. die Ganzheit der Güter, 2. alles zugleich und 3. alles ganz und vollkommen. Mit anderen Worten, der Mensch kann nur dann glücklich sein, wenn er alles zugleich und völlig besitzt. Das Glück schließt den Teil, die Zeit und die Bedingtheit aus. Ein Teil, gleichgültig ob er nun größer oder kleiner ist, materiell oder geistig, befriedigt den Menschen nicht. Der Mensch verlangt nach Ganzheit: omnium bonorum. Das ist eine Grundrichtung des menschlichen Wesens. Nur wenn man sie befriedigt, nur wenn man dem Menschen das Ganze gibt, beruhigt er sich und wird glücklich. Der hl. Augustinus verlegt die vollkommene Beruhigung des menschlichen Herzens in Gott gerade deshalb, weil Gott das Ganze ist. Glück ist ja immer die Übereinstimmung eines subjektiven Sachverhaltes mit einem objektiven. Doch da der Mensch seiner Anlage nach ein Ganzes ist – „quodammodo omnia" (Thomas v. Aquin) –, so kann er sein Inneres nur mit dem Ganzen in Einklang bringen, d. h. mit dem, was in sich vollkommenes Sein besitzt. Das ist der Grund, weshalb das einzige Objekt des menschlichen Glückes nur Gott sein kann, Gott als absolute Fülle des Seins. In dieser Hinsicht findet die christliche Behauptung eine unleugbare Grundlage in der menschlichen Natur, im Aufbau des menschlichen Seins selbst. Auf der anderen Seite kann der Mensch nicht glücklich sein, solange er sich dieses Ganze in der Zeit erwirbt, d. h. solange er sich die Güter eines nach dem anderen aneignet. Glück ist der Besitz von allem zugleich: tota simul. Der Erwerb der Güter im Laufe der Zeit spaltet das Ganze in Teile und schadet darum dem Wesen des Glückes. Deshalb will der Mensch auf seinem Wege zum Glück die Zeit überwinden und das Ganze auf einmal umfassen. Hier liegt der Grund, warum der Mensch nur in der Ewigkeit glücklich sein kann, aber niemals in der Zeit. Solange wir in der Zeit existieren, können wir das Ganze nie zugleich haben und somit auch nie glücklich sein. In dieser Hinsicht entspricht der christliche Begriff des Glückes, nach welchem das Glück nur im Jenseits zu erreichen ist, ebenfalls der menschlichen Natur. – End-

lich ist der Mensch nicht glücklich, solange das von ihm erstrebte Ganze nicht endgültig und vollständig, unverlierbar und unwiderruflich sein ist: perfecta possessio. Wenn die Güter nur relativ angeeignet werden können, wenn sie nur zum Teil mein sind, wenn ich mit ihnen nur äußerlich zusammentreffe, bleiben sie mir fremd, und das von ihnen mir gewährte Glück ist nur eine Täuschung. Fremdheit ist ein Hauptgegner des Glückes, um nichts geringer als Teil und Zeit. Dieser Wille des Menschen nach dem Eigenbesitz ist kein Verlangen nach dem physischen Eigentum. Nein! Aber es ist der Wunsch, daß das, was mir das Glück zu gewähren verspricht, mir gehört nicht zum Teil, nicht zufällig, nicht relativ, sondern absolut und vollkommen.

Es ist unschwer zu erraten, daß in dieser irdischen Wirklichkeit der Mensch diese Bedingungen nur sehr unvollkommen realisiert finden kann und daß er um sie beständig kämpfen muß. Und der Kampf wird hoffnungslos, denn das irdische Dasein ist gerade dadurch charakterisiert, daß wir hier überall nur einen Teil, aber niemals das vollkommene Ganze finden; daß wir hier alles nur in der Zeit, aber nie in Ewigkeit besitzen; daß wir hier alles mit den anderen teilen müssen, ohne jemals absolut eigenes zu haben. Unser räumliches, zeitliches und gesellschaftliches Dasein bestimmt uns zu einem Glück, das nie zu erreichen ist. Die Unmöglichkeit des Glückes in dieser Wirklichkeit ist nicht nur eine asketische, sondern auch eine metaphysische Wahrheit. Es gibt kein Glück auf Erden, nicht deshalb, weil die Menschheit vorerst noch keine Mittel hat, es zu verwirklichen, wie die Fortschrittler des 18. Jahrhunderts glaubten, sondern deshalb, weil der Aufbau dieser Wirklichkeit nicht tragfähig ist für die Ganzheit, Ewigkeit und Absolutheit, ohne welche auch der Glückstraum, dem wir beständig nachjagen, unseren Händen entschlüpft. Auf der Erde gibt es nicht nur heute kein Glück, sondern auch gestern gab es keines und es wird auch morgen keines geben, denn die Natur selbst des irdischen Daseins kann das Glück, wie wir es definiert haben, nicht ertragen. Als Christus einmal Petrus, Jakobus und Johannes mit sich auf den

Berg nahm und vor ihren Augen verklärt wurde; als Sein Angesicht wie die Sonne glänzte und seine Kleider weiß wurden wie der Schnee, nahm Petrus das Wort und sprach zu Jesus: „Herr, es ist ein Glück für uns, hier zu sein. Willst Du, so werde ich hier drei Hütten bauen, Dir eine, dem Moses eine und dem Elias eine" (Mt 17, 4). Diese Versuchung vom Tabor dauert die ganze Lebenszeit der Menschheit. Wenn die Menschen das Glück-Aufblitzen sehen und die erste Freude über dasselbe zu kosten bekommen, vergessen sie die Natur dieser Wirklichkeit und wollen in ihr sich Hütten bauen und beständig bleiben, als ob die Erde nicht verginge. Aber wie Petrus nicht wußte, was er redete (vgl. Lk 9, 34), so wissen auch die Menschen aller Zeiten nicht, was sie tun, wenn sie sich Hütten des Glückes auf den diesseitigen Bergen bauen. Christus antwortete nichts auf das Anerbieten des Petrus. Doch Lukas bemerkt tiefsinnig, daß Er in Seiner Glorie „von Seinem Ende, das Er in Jerusalem finden sollte" (9, 32), sprach. Das war die Antwort für die Apostel. Das ist auch die Antwort für die ganze sich nach dem irdischen Glück sehnende und sich an ihm berauschende Menschheit. Der Tod, nicht nur der individuelle, sondern auch der allgemeine, ist der Weg, der zur endgültigen Verwandlung und damit auch zum endgültigen Glück führt. Die Hütten des Glückes können nur auf dem Heiligen Berg errichtet werden, nur im neuen Jerusalem, das „weder Sonne noch Mond" braucht, „denn die Herrlichkeit Gottes beleuchtet es und sein Licht ist das Lamm" (Offbg 21, 23); und in ihm „wird der Tod nicht mehr sein; weder Trauer noch Klage noch Schmerz wird mehr sein", denn „Gott selbst wird mit ihnen sein als ihr Gott und Er wird abtrocknen jede Träne von ihren Augen" (21, 4). Der Weg zum unvergänglichen Tabor führt nur über Kalvaria. Das war der Weg Christi und das ist der Weg jedes einzelnen Menschen, wie auch schließlich der der ganzen Menschheit. Die vom Tode nicht berührte und durch das Leid nicht geläuterte Erde kann das Leuchten des Gewandes unseres Erlösers nicht ertragen. Es wird auf ihr nur zu einer vorübergehenden Vision, nur zu einem Aufblitzen,

nur zu einem Regenbogen auf dem dunklen Gewölbe unseres Daseins.

Aber trotz allem, wenn wir uns entschlössen, auf dieser Erde glücklich zu werden? Wenn wir der Versuchung vom Tabor nachgeben würden und auf ihm bleiben wollten, nachdem wir für uns und für unsere Familien Hütten erbaut hätten? Wenn wir keine Rücksicht nähmen auf jene wesentlichen Hindernisse dieser Wirklichkeit? Was hätten wir dann zu tun?

Diese Frage ist nicht nur theoretisch. Sie ist nicht nur eine Möglichkeit. Der Weg des Glückes ist so bezaubernd, daß der Mensch mit seiner ganzen Natur um ihn kämpft und ihn nach allen Richtungen versucht. Wenn er in einer Richtung nicht gehen kann, wendet er sich nach einer anderen. Auf allen Fußpfaden und Abwegen versucht er zu dem von allen Dichtern besungenen Licht des Glückes zu kommen. Deshalb beruhigt er sich nicht so leicht bei den metaphysischen Erwägungen und bei den vielen gescheiterten Versuchen, die zeigen, daß es in der Tat kein Glück auf Erden gibt. Er will selbst alles von neuem ausprobieren und sich selbst von neuem überzeugen. Er versucht sogar die Methode des Glücksuchens zu ändern. Er wählt sich sogar einen wesentlich anderen Weg zum Glück. Der normale Weg, das Glück zu erreichen ist, die oben erwähnten Grundbedingungen in unserem Dasein zu verwirklichen, und zwar: Ganzheit, Ewigkeit und Absolutheit. Das ist jedoch unmöglich. Jeder Versuch zerschellt, und jede Hoffnung bricht zusammen. Daher wird der Mensch aller Zeiten und besonders der der Gegenwart von einem dämonischen Gedanken versucht: die Hindernisse des Glückes zu den Bedingungen des Glückes zu machen. Mit anderen Worten, die Wirklichkeit auf den Kopf zu stellen und ihren ganzen Aufbau umzuändern. Wenn man das Ganze nicht umfassen und sich aneignen kann, warum nicht verkündigen, daß der Mensch nur ein Teilwesen ist und sein Glück daher im Teile besteht? Wenn man die Zeit nicht überwinden und auf der Erde die Ewigkeit nicht verwirklichen kann, warum nicht behaupten, daß der Mensch nur ein Zeitwesen ist und daß die Zeit mit seinem

Dasein wesentlich und schicksalhaft verbunden ist? Wenn es unmöglich ist, alles absolut zu haben, weshalb nicht beweisen wollen, daß das Scheitern der normale Zustand des Menschen ist und daß der Mensch sein Glück gerade im Scheitern suchen soll? Man kann ja den Teil so erleben, als ob er das Ganze wäre und darum nach nichts mehr verlangen. Man kann den Lauf der Zeit so erleben, als ob er nie enden würde und darum nicht spüren, wie er unser Dasein zerteilt und zerbröckelt. Man kann die Relativität so erleben, als ob sie die Absolutheit wäre und darum nichts absolut zu eigen haben wollen. Ohne Zweifel, metaphysisch betrachtet sind diese Möglichkeiten ein lauter Unsinn. Jedoch psychologisch ist all das nicht nur möglich, sondern auch wirklich. Die Umwandlung der Hindernisse des Glückes in Bedingungen und Inhalt des Glückes ist die Haltung des Menschen von heute, die ihren philosophischen Ausdruck in der sogenannten Existenzphilosophie gefunden hat. Die Existenzphilosophie, deren Ausdrücke wir zur Formulierung der obigen Möglichkeiten verwendet haben, ist nichts anderes, als eine moderne Versuchung auf dem Berge Tabor: „Herr, es ist ein Glück für uns, hier zu sein", ohne den Blick nach oben (in die Transzendenz) noch nach unten (auf die Welt) zu richten. Diese Philosophie versteckt sich in der Hütte des menschlichen Daseins; eines Daseins aber nicht so, wie es in Gottes Plänen ruht und wie es in jedem Herzen schlägt, sondern eines Daseins, welches hic et nunc ist, eines gefallenen, zerrissenen, zum Tode laufenden Daseins. Sie will nicht wissen, daß die gegenwärtige Situation des Menschen gar nicht normal ist. Sie will nichts von dem in unserer Natur liegenden Sündengefühl und der Erlösungssehnsucht wissen. Die Existenzphilosophie ist ein Bild der menschlichen Wirklichkeit, in der es weder ein verlorenes Paradies noch einen Sonntagsmorgen mit Magdalenas ‚Rabbi!', sondern nur ein Kalvaria mit seinem endgültigen und unausweichlichen Scheitern – dem Tode gibt. Kann ein solcher Mensch glücklich sein? Ja, aber auf völlig andere Art und Weise als der Mensch der früheren Philosophie. Er kann glücklich sein nicht da-

durch, daß er die Hindernisse des Glückes zu überwinden sucht, wie man das früher zu tun versuchte, sondern dadurch, daß er sie annimmt, sich mit ihnen zufrieden gibt, sich mit ihnen aussöhnt und sie zu seiner normalen Lebensordnung macht. Der Mensch dieser Geisteshaltung will glücklich sein durch sein Unglück und froh durch sein Scheitern. Der frühere Mensch suchte zum Glück zu gelangen dadurch, daß er sich empörte. Er war ein Held der Tat. Der gegenwärtige Mensch sucht zum Glück zu kommen dadurch, daß er sich versklavt. Er ist ein Held des Schicksals. Amor fati, diese erneuerte heidnische Idee, ist der Wegweiser für den modernen Menschen auf seinem Wege zum Glück.

Doch schon im voraus ahnt man, daß eine solche radikale Wendung auf irgendeinem Dämonismus beruht. Irgend etwas Dunkles und Tückisches liegt in einem Dasein, das die Hindernisse des Glückes in Bedingungen und sogar in den Inhalt des Glückes verwandelt hat. Und fürwahr, einen Teil als das Ganze zu erleben, die Zeit mit der Ewigkeit zu identifizieren und die Relativität für Absolutheit zu halten, ist uns etwas Unerhörtes und Ungewohntes. Das verlangt irgendeine Veränderung in der menschlichen Natur, wenn nicht im ontologischen, so doch wenigstens im psychologischen Sinne. Wenn wir das Schreckliche und Schaudervolle dieser Wendung nicht erleben, so nur deshalb, weil wir sie nicht in ihrer Ganzheit umfassen und sie nicht bis zu Ende durchdenken. Doch sie birgt in sich erstaunliche Perspektiven, welche uns die wunderbare Fähigkeit des Menschen – zu fallen enthüllen.

Was bedeutet es denn, die Hindernisse des Glückes anzunehmen, sich mit ihnen zufrieden zu geben und sie in den Inhalt des Glückes zu verwandeln? – Sich mit dem Teil zufrieden geben, heißt die Universalität des Menschen leugnen und sich für ein wesentliches Teilwesen halten. Sich mit der Zeit zufrieden geben, heißt die grundsätzliche Unveränderlichkeit des Menschen, seine Selbstbestimmung, seine Unsterblichkeit leugnen und ihn für ein vom Grunde aus zerfallendes, vergängliches und ins Nichtsein laufendes Wesen erklären. Sich mit der Relativität zufrieden geben,

heißt fremdes Wesen annehmen und damit zugleich sein persönliches Ich leugnen, welches immer für sich existiert, und dadurch sich in ein wesentlich kollektives Lebensgebilde einfügen und ein Kollektivwesen werden. Die Verwandlung der Hindernisse des Glückes in die Bedingungen des Glückes bedeutet Leugnung der Universalität, der Ewigkeit und der Personalität des Menschen. Die Hindernisse des Glückes können zum Inhalt des Glückes nur dann werden, wenn der Mensch ein begrenztes, zerfallendes, von anderen bestimmtes und in andere eingegliedertes Geschöpf ist. Aber damit vernichtet man zugleich das menschliche Ideal, das in uns allen lebendig ist und von dem aufgefordert wir uns gerade mit diesen Hindernissen nicht aussöhnen, mit ihnen kämpfen und uns bemühen, sie zu überwinden. Der Mensch dieser so radikal veränderten Geisteshaltung legt dagegen die Waffen des Kampfes diesen Hindernissen zu Füßen, ergibt sich ihnen freiwillig und begibt sich in ihre Sklaverei. Damit aber verleugnet er sich selbst. Er bindet sich an das, womit sein ideelles, sein tiefstes Ich niemals einverstanden sein kann. Der Mensch kann nicht einverstanden sein mit dem Teil, denn das Bild, nach dem er geschaffen ist, ist das Ganze und die Fülle. Der Mensch kann nicht einverstanden sein mit der Zeit, denn seinem Wesen nach ist er ewig und im wahren Sinne kann er nur in der Ewigkeit sein eigentliches Dasein führen, wo er sich nicht allmählich zu offenbaren gezwungen ist, wie in dieser Wirklichkeit, sondern sein ganzes Sein auf einmal ausbreiten kann. Der Mensch kann nicht einverstanden sein mit Relativität und fremdem Wesen, denn er ist Person, d. h. völlig originelles, unwiederholbares Ich. Und wenn der Mensch trotzdem eine solche Haltung annimmt, daß er sich mit diesen Hindernissen des Glückes zufriedenzugeben beginnt, so geschieht das nur deshalb, weil er jene wesentlichen Eigenschaften der ideellen menschlichen Natur, nämlich: Universalität, Ewigkeit und Personalität verneint. Metaphysisch kann er sie zwar nicht loswerden. Aber psychologisch kann er sie nicht erleben, um sie nicht kämpfen und sie in seinem Leben und Wirken nicht behaupten. Dann, ohne

Zweifel, werden Teil, Zeit und Relativität für ihn keine Hindernisse, keine Zeichen einer unvollkommenen und brüchigen Wirklichkeit mehr sein, sondern normale Bedingungen und Offenbarungen seines veränderten Lebens. Da er sich mit ihnen versöhnt und sie angenommen hat, wird er schon auf dieser Erde glücklich sein. Der Wunsch, in dieser Wirklichkeit glücklich zu werden, kann verwirklicht werden nur unter Verneinung seines Selbst. Statt die Hindernisse zu beseitigen, beseitigt der Mensch unter solchen Umständen sich selbst, um die Hindernisse nicht zu fühlen und sie nicht zu erleben.

Eine solch dreifache Vernichtung seiner selbst, eine solche Beseitigung seiner Universalität, seiner Ewigkeit und seiner Personalität ist in Wirklichkeit nichts anderes als eine Verneinung seiner Freiheit, denn die Freiheit ist die Grundlage aller dieser menschlichen Eigenschaften. Sich zufrieden geben mit einem Teil kann der Mensch nur dann, wenn er auf all die Möglichkeiten verzichtet, die sich aus dem Ganzen ergeben und nach denen er nur streben kann, wenn er frei ist. Der Teil wird zum psychologischen Ganzen nur dann, wenn der Mensch sich schon begrenzt und verschlossen hat, d. h. wenn er nicht mehr offen und damit zugleich nicht mehr frei ist. Mit der Zeit kann der Mensch sich nur dann zufrieden geben, wenn ihr Lauf ihn ins endgültige Ende trägt, wenn ihr Fließen ihn ohne seinen Willen und ohne seinen Entschluß bestimmt, mit anderen Worten, wenn er auf die Freiheit verzichtet hat, denn die Freiheit ist ja Selbstbestimmung des Menschen auch im Hinblick auf die Zeit. Endlich mit der Relativität und fremdem Wesen sich zufrieden geben kann der Mensch nur dann, wenn er nicht im Namen seines eigenen Ich, sondern im Namen des anderen handelt; wenn er in das Kollektiv eingefügt ist und es stets vertritt, indem er nicht als freie und verantwortliche Person, sondern immer als Vertreter und Bevollmächtigter wirkt, hinter dem irgend jemand anders steht, der anordnet und ihm befiehlt. Auf jeden Fall also führt die Verneinung der wesentlichen Eigenschaften der menschlichen Natur zur Verneinung der Freiheit. Freiheit ist der konkrete Ausdruck der Universalität des

Menschen, seiner Ewigkeit und seiner Personalität. Der Mensch ist universal, ewig und personal nur deshalb, weil er frei ist; und er muß frei sein, denn er ist universal, ewig und personal. Teil und Freiheit, Zeit und Freiheit, Kollektivität und Freiheit sind einander widersprechende Begriffe, die weder in der logischen noch in der ontologischen Ordnung möglich sind. Wer also auf dem Wege des Teiles, der Zeit und des Kollektiven geht, der läßt damit seine Freiheit fahren. Die Vernichtung seiner selbst, die unbedingt nötig ist, um das Glück auf Erden zu begründen, geht über die Vernichtung der eigenen Freiheit.

Hier sehen wir den tiefen Gegensatz, der zwischen Freiheit und Glück in unserem irdischen Leben besteht. Freiheit und Glück sind deshalb einander entgegengesetzt, weil es unmöglich ist, das Glück in dieser Wirklichkeit zu erreichen. Wenn man es aber trotzdem erreichen will, muß man auf sich selbst, d. h. auf seine Freiheit verzichten. Die Freiheit ist die Verteidigerin des tiefsten Ich im Menschen. Solange der Mensch frei ist, ist er auch ein Ich. Und solange er Ich ist, kann er nicht in dieser Wirklichkeit glücklich sein. Wer den Mensch um jeden Preis schon auf dieser Erde glücklich machen will, muß seine Freiheit vernichten, muß ihn entpersönlichen, denn nur unter diesen Umständen können Teil, Zeit und Relativität, diese wesentlichen Elemente des irdischen Daseins, den Menschen befriedigen und sein Leben ausfüllen. Die Freiheit ist der Ausdruck der ideellen menschlichen Natur. Darum stimmt sie mit dem Glück nur dann zusammen, wenn dieses wirklich omnium bonorum tota simul et perfecta possessio ist. Und solange das nicht der Fall ist, stellt sich die Freiheit dem irdischen Glück entgegen. Da aber das Glück im tiefsten Sinne hier auf Erden nicht erreichbar ist, kann es damit auch mit der Freiheit nie in Einklang gebracht werden. Das Glück dieser Wirklichkeit ist nur ein subjektives, psychologisches Erlebnis, das aus der Verneinung des eigenen Selbst stammt. Damit stellt sich die Freiheit ihm entgegen als sein Widerpart und als beständige Warnung, daß wir, wenn wir dem irdischen Glücke nachjagen, uns von uns selbst entfernen.

Hier wird uns auch der Sinn der Schwierigkeiten klar, welche

stets mit der Freiheit zusammengehen und mit ihr verbunden sind. Die Neigung des Menschen zum Glück ist, wie wir bereits sagten, unüberwindlich. Das ist die Grundbestimmung unserer Natur. Doch der Mensch, der in dieser Wirklichkeit das Glück nicht erreichen kann, vertauscht es mit einem psychologischen, ganz subjektiven angenehmen Erlebnis und versucht, bei diesem stehen zu bleiben. Das objektive Glück, nach dem die tiefste ideelle Natur des Menschen trachtet, entschwindet in irgendwelchen unerreichbaren Sphären. Man fängt häufig an, es für reine Illusion, für eine Utopie zu halten, die keiner Beachtung wert sei, da es doch unmöglich ist. In der konkreten Lebenswirklichkeit genüge das subjektive Glück, das sich auf psychologische Erlebnisse und zugleich auf psychologische Begrenzung gründet. Doch ein solches subjektives Glück ist, wie gesagt, nur dann möglich, wenn man das menschliche Ich leugnet, damit es uns nicht störe, uns dieses Glückes zu freuen. Mit der Freiheit ist dieses Glück unvereinbar, denn die Freiheit ist immer ein Ruf zum wahren, objektiven, metaphysischen Glück; zu einem Glück, das nicht aus den oberflächlichen Erlebnissen der menschlichen Psyche, sondern aus der letzten Vollendung des menschlichen Seins selbst entsteht.

Trotzdem vermag die Freiheit, wenn sie auch den Menschen fortwährend auffordert, niemals auf sein Ich zu verzichten, doch objektiv nicht, die Hindernisse des Glückes zu überwinden. Im Gegenteil, sie betont sie nur noch immer und macht sie noch deutlicher. Obwohl sie den Menschen warnt, nicht beim subjektiven Glück haltzumachen und sich mit ihm zufriedenzugeben, gibt sie doch nichts, womit er das objektive Glück erreichen und dessen Besitz sich bewahren könnte. Die Freiheit ist nur ein Versprechen des Glückes, aber nie seine Verwirklichung. Darum beginnt der Mensch, die Freiheit als eine schwere, ja sogar als unerträgliche Last zu erleben. Die Freiheit fordert, aber hilft nicht; sie behauptet, aber begründet nicht; sie erregt den Durst, aber stillt ihn nicht. Sie ist ein Geschenk, wohl ein erhabenes, aber zugleich auch ein schreckliches. In der Freiheit beginnt der Mensch das Nichtsein unter seinen Füßen zu spüren. Sie eröffnet ihm eine

Leere und lädt ihn ein, er solle es wagen, diese Leere zu überwinden. Dieser Einladung Folge zu leisten, bedeutet auf das Glück in dieser irdischen Wirklichkeit zu verzichten. Das ist eine sehr schwere Aufgabe. Gar mancher leistet dieser Einladung nicht Folge und gibt sich zufrieden mit den Gütern des Diesseits, ohne darauf zu achten, daß es nur hinfällig, vergänglich und relativ ist. Gar mancher versucht, sich ein subjektives psychologisches Glück zu schaffen, indem er das objektive metaphysische Glück leugnet. Gar mancher verzichtet auf die Freiheit um des Glückes willen. Gar mancher wird Sklave, um glücklich sein zu können.

Das ganze Werk des Inquisitors beruht gerade auf diesen Schwierigkeiten, welche sich aus der Freiheit ergeben. Die Grundlage für das Wirken des Inquisitors in der Geschichte der Menschheit ist das subjektive psychologische Glück. Nach dem Jenseits trachtet sein Blick nicht. Die ideelle Wirklichkeit und damit zugleich die ideelle menschliche Natur existieren ihm auch nicht. Wenn es aber kein Jenseits – keinen Gott und keine Unsterblichkeit – gibt, so gibt es auch keine transzendente Vollendung des Menschen, d. h. kein objektives Glück. Alles erschöpft sich hier, auf dieser Erde, in dieser konkreten und begrenzten Wirklichkeit. Glück ist nur ein subjektives psychologisches Befriedigtsein, eine psychologische Ruhe, eine psychologische Annehmlichkeit. Der Mensch muß schon in diesem Leben glücklich sein, denn das ganze menschliche Sein erschöpft sich mit diesem Leben. Man muß nun, nach der Meinung des Inquisitors, dieses Leben so einrichten, daß es dem Menschen so viel Befriedigung, so viel Ruhe und Annehmlichkeiten, d. h. so viel subjektives Glück wie nur möglich gewähre.

Da aber die größte Gegnerin und das größte Hindernis eines so verstandenen Glückes die Freiheit ist, muß man dem Menschen sie abnehmen, denn solange er frei ist, kann er nicht subjektiv glücklich sein. Wenn man die Freiheit leugnet, findet sich das subjektive Glück von selbst. „Wir bringen allen Frieden", – sagt der Inquisitor zu Christus. – „Bei uns werden alle glücklich sein und werden hinfort nicht mehr rebellieren, nicht mehr einander ausrotten, wie sie es in Deiner Freiheit überall taten. Oh, wir werden sie

überzeugen, daß sie nur dann frei werden, wenn sie für uns auf ihre Freiheit verzichten und sich uns unterwerfen." Daher schafft der Inquisitor ein Leben ohne Freiheit, aber dafür ein glückliches Leben, glücklich im subjektiven psychologischen Sinne. Die von ihm beherrschten Menschen werden ruhig und zufrieden. Sie leben ein ideal schuldloses Leben; sie wissen gar nicht, was gut und böse ist; sie können nicht einmal sündigen, denn sie kennen die Sünde nicht, wenn sie sie auch tun. Der Inquisitor sucht die Menschen in das verlorene Paradies zurückzubringen.

Doch dieses Paradies ist nicht der christliche Himmel, der aus dem endgültigen Sieg der Freiheit hervorgeht, sondern ein tierischer Zustand, der sich ergibt, wenn man die Freiheit und damit zugleich die Persönlichkeit des Menschen vernichtet. Zwischen dem Dasein des Tieres und dem vom Inquisitor geschaffenen Leben besteht eine wesentliche Ähnlichkeit. Wie das Tier, das „im Schoße" und deshalb „geheilt für immer" (R. M. Rilke) ist, sich subjektiv glücklich fühlt, wenn es satt und ruhig ist, so müßte auch der Mensch im Reiche des Inquisitors werden. Das Glück des Tieres stammt aus seinem Untertauchen in die Natur. Das Glück des Menschen müßte aus seinem Untertauchen ins Kollektive stammen. Wie das Tier von der Natur bestimmt wird und von ihr seine Daseinsgesetze bekommt, so müßte das Kollektiv den Menschen bestimmen und ihm seine Lebensordnung vorschreiben. Im Schoße der Gesellschaft lebend würde sich der Mensch glücklich und zufrieden fühlen. Sein persönliches Ich, seine individuellen Neigungen würden hier verschwinden, denn sie sind ja die größten Feinde seines subjektiven Glückes. Doch das könnte nur unter einer Bedingung geschehen: der Mensch müßte auf seine Freiheit verzichten. Wie das Tier nicht frei ist, weil es in der Natur lebt, so wäre auch der Mensch nicht frei, indem er sich ins Kollektive einfügt. Das Fehlen der Freiheit ist sowohl für den Menschen als auch für das Tier eine notwendige Bedingung des Glückes. Das Leben also, das der Inquisitor schafft, wird ein Naturkollektivis-

mus, in welchem Kausalität und Notwendigkeit herrschen, die nicht nur das körperliche, sondern auch das geistige Sein des Menschen bestimmen. Der Mensch des Inquisitors sinkt wieder zurück in die Natur, von der er sich durch seinen Geist losgetrennt hat. Das ist der Mensch noch vor dem Erwachen des persönlichen Bewußtseins.

Der Inquisitor nimmt also sein Lebensideal nicht aus der Religion, sondern aus der Natur. Er hat sich nicht das Urbild angesehen, nach welchem der Mensch geschaffen wurde und nach welchem er in seiner ganzen Geschichte trachtet, sondern die irdischen Bedingungen, unter welchen dieses Urbild in Erscheinung treten muß. Der Blick des Inquisitors ist seinem Wesen nach ein Blick zurück und nach unten. Darum ist seine Liebe zur Menschheit, auf welche er seine Arbeit gründet, in Wirklichkeit eine Liebe zur Natur. Das ist eine Liebe nicht zum Gottmenschen, sondern zum Naturmenschen. Das ist eine Liebe zum Tier im Menschen. Der Inquisitor fragt Christus: „Haben wir nicht auch die Menschheit geliebt, indem wir so demütig ihre Schwäche erkannten, liebevoll ihre Last leichter machten und ihrer schwachen Natur auch die Sünde gestatteten?“ Ja, es war eine Liebe, aber nicht zum Menschen, sondern zum Tier; eine Liebe nicht zum Geist, sondern zur Natur. Schon die Frage selbst zeigt, daß diese Liebe irgendwie schrecklich ist und daß sie in Wirklichkeit den Menschen als geistige, selbständige und freie Person vernichtet. Sich auf das naturhafte, tierische Element im Menschen zu stützen und nach ihm das ganze Leben zu gestalten, bedeutet den Menschen ewig dazu verdammen, daß er sich nicht über die Natur und über ihre Kausalgesetze erheben kann. Das bedeutet den Menschen für einen Daseinszustand statt für die Unendlichkeit seiner möglichen Daseinsweisen bestimmen. Das bedeutet endlich den Menschen als offenes Wesen in ein geschlossenes, wie es das Tier ist, verwandeln. Die Vertierung des Menschen ist das Ergebnis des inquisitorischen Wirkens. Da der Inquisitor ein ideelles, transzendentes Leben leugnet und den Menschen trotzdem

glücklich machen will, ist er gezwungen, sich wieder zu der naturhaften Seite des menschlichen Seins hinzuwenden und den Menschen in ihr untertauchen zu lassen. Die Stellung des Menschen in der kosmischen Seinsordnung ist die der Mitte und darum ein Übergang. Der Mensch steigt entweder höher: von der Natur über die Kultur zur Religion und wird von dieser vollendet, oder er steigt hinunter: zurück zur Natur, wobei er immer mehr seine Geistigkeit, Persönlichkeit und Offenheit verliert. Der Inquisitor wählt den zweiten Weg, den Weg nach unten. Der Weg des Inquisitors ist der Weg Zarathustras vom Berge herunter. Nachdem dieser zehn Jahre auf den Gipfeln verbracht hatte, wollte er heruntersteigen. Warum? Weil er erfahren hatte, daß Gott tot ist. Der Weg von Gott führt in die Natur. Wem Gott stirbt, dem ersteht die Erde auf. Nicht ohne Grund also beschwört Zarathustra seine Zuhörer, der Erde treu zu bleiben und an die überirdische Hoffnung nicht zu glauben, denn jenseits dieser Erde gibt es nur den Tod. Das ist Zarathustras und zugleich des Inquisitors Lehre, auf welche sie beide das menschliche Leben zu gründen und zu gestalten versuchen.

Der Vorwurf des Inquisitors Christus gegenüber, Er denke zu edel vom Menschen und schätze ihn zu hoch ein, ist nun in Wirklichkeit ein Vorwurf gegen die menschliche Natur selbst. Christus hat die menschliche Wirklichkeit nicht überschätzt und sich ihre Schwäche nicht verheimlicht. Sein Seufzer im Garten Gethsemane, „der Geist ist zwar willig, aber das Fleisch ist schwach – spiritus quidem promptus est, caro autem infirma“ (Mt 26, 41) – zeigt, wie Er in die tiefsten Tiefen der menschlichen Natur hineinblickt, in die in ihnen verborgene Zwiespaltigkeit, die auch nach außen drängt und unsere Lebenswirklichkeit durch beständige Schwankungen und Erschütterungen kennzeichnet. Christus gründete jedoch Sein Werk und Seine Lehre nicht auf das, worin der Mensch schwankt, sondern auf das, worin er ewig derselbe bleibt und was den Grund seines Wesens selbst ausmacht. Die Grundlage Christi ist die ideelle Natur des Menschen: jenes göttliche Urbild, welches jeder in sich trägt als die Quelle

seiner Unruhe, aber zugleich auch die seiner Göttlichkeit. Doch dieses Urbild ist ja nichts anderes als Gott selbst: in Seiner Fülle und in Seiner Heiligkeit. „Laßt uns den Menschen schaffen nach unserem Bild und Gleichnis" – das ist der biblische Gedanke, der die Tiefen unseres Wesens, unsere ideelle Natur, unsere Bestimmung und unser Ziel zum Ausdruck bringt. Auf diese Idee nun hat sich Christus gestützt, als Er seine Lehre verkündete und Sein Werk vollendete. Seine Grundlage ist nicht das Tier, mit welchem der Mensch das naturhafte Element gemeinsam hat, sondern Gott als Urbild und Ziel des Menschen. Christus hat das Tier im Menschen nicht geleugnet, wie das später die Manichäer taten; Er ist jedoch bei ihm auch nicht stehen geblieben, wie der Inquisitor. Christus wußte, daß der Mensch das Tier übertroffen, Gott aber noch nicht erreicht hat, deshalb in der Mitte steht. Er wußte ebenfalls, daß der Weg des Menschen stets nach vorne, d. h. in Richtung auf Gott, und nie zurück, d. h. in Richtung auf das Tier, geht. Daher ist Er auch zu dem Zweck gekommen, um der Menschheit diesen Weg nach vorne, den Weg zu Gott zu erleichtern und sie auf ihm sicher zu führen. Christi Forderungen sind zu hoch und zu schwer für das Tier, aber nicht für den Menschen im Sinne seiner ideellen Natur, geschaffen nach dem Bilde Gottes. Sie sind zu hoch für einen Menschen, der stehen bleibt oder umkehrt, aber sie sind nicht zu schwer für den Menschen, der geht, ohne rückwärts zu schauen.

Der Inquisitor wirft Christus vor: „Indem Du den Menschen so hoch eingeschätztest, vergaßest Du anscheinend völlig das Mitleid, denn Du verlangtest zu viel von ihm – Du, der Du ihn mehr liebtest als Dich selbst. Hättest Du ihn geringer eingeschätzt, hättest Du auch weniger von ihm verlangt, und das wäre der Liebe nähergekommen, denn seine Bürde wäre dann leichter gewesen." Doch dann wäre auch die Natur des Menschen nicht in ihrem edelsten und tiefsten Sinne verstanden worden. Dann wäre auch das Urbild des Menschen nicht Gott, und der Mensch wäre nicht Mensch gewesen. Christus verstand den Menschen nicht nach Seinem eigenen Ermessen, sondern nach der göttlichen Idee des Men-

schen selbst, nach dessen göttlichem Grunde, der das wahre Wesen des Menschen ausmacht. Christi Ethik ist auf Seine Metaphysik gegründet, und diese ist ein Ausdruck des wahren menschlichen Wesens. Wenn der Mensch ein anderer wäre, so wären auch Christi Lehre und Werk anders gewesen. Seine Lehre ist nur eine Folge des ideellen Aufbaus der menschlichen Natur, in welcher das Bild Gottes ruht und welche daher den Menschen von selbst zwingt, den Weg nach vorne, d. h. zu Gott zu gehen. Christi Lehre ist Wegmarke, damit der Mensch auf diesem Wege sich nicht verirre; damit er schneller und fruchtbringender seine Vollendung erreiche; damit er in sich das Bild Gottes, welches das irdische Leben nicht zur Entfaltung kommen läßt, zum Ausdruck bringe. Wie der Künstler das Rätsel der Natur errät und es in seinen Werken schildert, so hat Christus das Rätsel des Menschen erraten und es in Seiner Erlösungsordnung ausgedrückt. Der erlöste Mensch ist der von neuem erschaffene – r e c r e a t u s – Mensch. Er ist das Werk Christi, jenes großen Künstlers, in welchem die menschliche Idee mit aller Klarheit leuchtet, viel deutlicher als einst im paradiesischen Zustand. Christus führt den Menschen nach vorne, denn der Mensch selbst will nach vorne gehen. Christus kann den Menschen nicht in dieser Wirklichkeit lassen, denn sie macht nicht das wahre Wesen des menschlichen Daseins aus. Daher hat Er von allem Anfang an gesagt: „Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Ich bin gekommen, den Sohn zu entzweien mit seinem Vater, die Tochter mit ihrer Mutter, die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter" (Mt 10, 34—36). Sein Wirken auf der Erde durfte nicht Befriedigung bedeuten, sondern Drang und Kampf, denn Befriedigung wäre Stillstand, was für den Menschen, seinem wahren Wesen nach, unerträglich ist. Christus will ebenfalls den Menschen glücklich machen. Aber Er gründet dieses Glück nicht auf vorübergehende Erlebnisse, sondern auf die ewige ideelle metaphysische Natur des Menschen, die sich nach ihrem Urbilde entfaltet. D a s v o n C h r i s t u s v e r s p r o c h e n e G l ü c k b e s t e h t i n d e r V e r g ö t t l i c h u n g d e s

menschlichen Seins. Da diese Wirklichkeit noch nicht vergöttlicht ist, darum kann auch der Mensch in ihr nicht glücklich sein. Deshalb weist Christus auf jene transzendente Wirklichkeit hin als auf die wahre Heimat des Menschen und den wahren Raum seines Daseins und zugleich seines Glückes. Der Inquisitor glaubt nicht an diese transzendente Wirklichkeit, darum ist für ihn der Hinweis Christi nur eine Gebärde eines wirklichkeitsfremden Idealisten. Dem Inquisitor scheint es, daß Christus nicht der Erde treu geblieben ist. Darum macht er Anstrengungen, diese Treue wenigstens Seinem Vermächtnis zurückzugewinnen. Und trotzdem kann er, wenn er sich auch geradezu irgendwie Mühe gibt, dieses menschliche „inquietum cor", das in jedem verborgen ist und das man letztlich befriedigen muß, nicht verleugnen. Er weiß das selbst sehr wohl. Nur wählt er eine sehr merkwürdige Art der Befriedigung. Der Inquisitor tötet die Sehnsucht und Unruhe des menschlichen Herzens. Er entmenschlicht den Menschen. Der aus den Händen des Inquisitors hervorgegangene ‚umgeschaffene' Mensch besitzt jene augustinische Unruhe nicht mehr, nicht deshalb, weil sie gestillt wäre, sondern deshalb, weil sie vernichtet ist, nachdem man im Menschen die Persönlichkeit samt ihrer Freiheit, ihrem Gewissen und ihrer Selbstbestimmung vernichtet hat. Der Inquisitor will ein Erlöser des Menschen sein, wie auch Christus. Aber seine ‚Erlösung' ist nichts anderes, als die Befreiung des Menschen von sich selbst. Die Entpersönlichung des Menschen ist das Ergebnis der inquisitorischen ‚Erlösung'.

Christus indessen erfüllt diese Unruhe und diese Sehnsucht des menschlichen Herzens mit göttlichem Inhalt und befriedigt es dadurch. Christus ist weit davon entfernt, die Unruhe des Menschen zu vernichten. Im Gegenteil, Er vergrößert sie noch und entwickelt sie bis zu ihrem höchsten Grad. Keine andere Weltanschauung weckt im Menschen so große und so tiefe Konflikte auf wie die christliche. Keinem ist der Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit so schmerzlich fühlbar wie dem Christen. R. Guardini spricht über den zwiespältigen Charakter des Christen und be-

merkt dazu: „Die Erlösung und Wiedergeburt bedeuten nicht, daß der Mensch umgezaubert, sondern daß in ihm ein neuer Anfang gesetzt wird. Das Böse, von dem Du sprichst, ist da, aber der neue Anfang auch. Der Christ ist kein einfaches Wesen, sondern, fast möchte man sagen: ein Kampf. Er ist Schlachtfeld und darauf Zwei, die im Kampfe liegen: der alte Mensch, der in seinem empörerischen Selbst wurzelt, und der neue, der aus dem Christus geboren ist"[33]. Christus zeigt gerade, welchen Sinn dieser Kampf hat, und wo der Mensch endgültig und völlig Frieden finden kann. Vor dem Menschen stellt Christus Gott als Inhalt, Ziel und Sinn des ganzen menschlichen Lebens und Strebens auf. Der herrliche Traum „ihr werdet sein wie Götter – eritis sicut dii", der die ersten Menschen verlockt und verführt hatte, wird von Christus in seiner Fülle verwirklicht. Die Vergöttlichung des Menschen ist das Ideal Christi, welches Er verkündet und auf welches Er Sein ganzes Reich, das Er errichtet, gründet.

Aber diesem Ideal sich nähern und nach ihm streben muß der Mensch selbst: durch die Offenheit seines Wesens, durch seinen eigenen Entschluß und durch seine eigene Verantwortung. Die Göttlichkeit des Menschen ist Gnade, die vom Schöpfer kommt. Doch der Mensch muß ihr offen sein, muß sie annehmen und sich für sie entscheiden. Der Weg zur Vergöttlichung des Menschen führt nur über die Freiheit. Nur der freie Mensch ist vorbereitet, Gott in sich aufzunehmen. Daher ist die Bewahrung der Freiheit eine vorbereitende Bedingung für die religiöse Erlösung und Verwandlung. Das ist der Grund dafür, daß der Inquisitor Christus beständig vorwirft, Er habe statt dem Menschen die Freiheit zu nehmen, sie noch um vieles vermehrt. Und fürwahr, die Freiheit des Menschen ist eins der grundlegenden Prinzipien der Lehre Christi. Christus tat nichts – das gibt auch der Inquisitor zu, – was die Freiheit des Menschen hätte verletzen können. Die Achtung vor der Freiheit war eine der hauptsächlichsten Regeln für Christi Verhalten. Und das war eine kon-

[33] Der Herr, Würzburg 1937, S. 621.

sequente Folge der ganzen Metaphysik Christi. Wie der Inquisitor, der den Menschen in den tierischen Zustand zurückführt, die menschliche Freiheit leugnen mußte, so mußte Christus, der den Menschen in einen göttlichen Daseinszustand erhebt, die Freiheit betonen. Die Freiheit ist, wie gesagt, ein beständiger Ruf zum objektiven Glück. Doch Christus ist ja der Führer auf diesem Weg. Darum muß Er diesen Ruf auch beständig erneuern, um den Menschen stets aufzufordern, nicht stehen zu bleiben und nicht auf dem Wege nach vorne zu ermüden. Ohne Zweifel, dem subjektiven psychologischen Glück ist eine solche Aufforderung, ein solcher stets lebendiger Ruf nicht günstig. Die Betonung der Freiheit in der Lehre Christi stellt sich dem vom Menschen erstrebten subjektiven Glück entgegen. Darum sagt der Inquisitor auch, daß „Unruhe, Verwirrung und Unglück" das heutige Menschenlos ist, „nachdem Du so viel für ihre Freiheit gelitten hast". Das leugnet auch Christus selbst nicht, wenn er bemerkt, Er habe der Welt nicht den Frieden, sondern das Schwert gebracht und die Kinder mit ihren Eltern entzweit. Aber da sich Christus um das subjektive Glück wenig kümmert, nimmt Er nicht zuviel Rücksicht auf die Hindernisse, welche diese Art von Glück stören. Das Grundstreben Christi richtet sich auf das objektive metaphysische Glück, das aus der Verwandlung der menschlichen Natur und aus der Erneuerung der Welt hervorgeht. Darum konzentriert sich die ganze Aufmerksamkeit Christi darauf, jene Hindernisse des wahren Glückes, welche Teil, Zeit und Relativität darstellen, zu überwinden. Und das Hauptmittel zur Überwindung dieser Hindernisse ist die Betonung und Vermehrung der menschlichen Freiheit, welche der engen Beziehung des Menschen zu Gott entwächst, sich dadurch entwickelt und ihre höchste Reife erlangt. Christus will den Menschen im irdischen Dasein nicht glücklich, sondern frei machen. Das ist sein grundlegendes Versprechen, welches Er selbst in die Worte gefaßt hat: „Ich werde euch frei machen!"

Aber gerade an dieser Stelle erhebt sich ein schmerzliches und schwer zu lösendes Problem. Es wird vom Inquisitor selbst aufgeworfen und gerade durch dieses fühlt er sich ermutigt, Christus

entgegenzutreten und Ihn zu verurteilen. Als der Inquisitor davon spricht, wie Christus die Zumutung des Geistes der Wüste, sich vom Dach des Tempels herabzustürzen, zurückgewiesen hat, bemerkt er: „O gewiß, Du hast stolz und großartig gehandelt wie ein Gott – doch die Menschen, das schwache, aufsässige Geschlecht, sind sie denn Götter? ... Gibt es viele Deinesgleichen?" Nach der Ansicht des Inquisitors gibt es solche nur eine Handvoll. Das sind die Auserwählten und Starken, zu denen sich seiner Zeit auch er selbst gesellen wollte. Doch die ganze Menge, all die tausend Millionen sind schwach, nicht fähig, ihre Freiheit zu ertragen, nicht imstande, selbständig sich zu entscheiden und zu handeln. Was soll man mit ihnen tun? Müssen sie zugrunde gehen? „Sollen sie nur Material für die Großen und Starken sein?" – fragt der Inquisitor. Fürwahr, die Frage ist brennend. In der Geschichte der Menschheit hat es immer viele solche gegeben, denen die von Christus gebrachte Freiheit zu schwer und das von Ihm verkündete Glück zu fern war. Darum ist die Wahrheit vielleicht wirklich auf Seiten des Inquisitors? Vielleicht hat er richtig gehandelt, wenn er Christi Lehre verbesserte? Wenn schon die Mehrzahl der Menschen zu schwach ist, um Christi Ethik zu ertragen, muß man ihnen dann diese Bürde nicht erleichtern? Wenn Christi Lehre nur für die Auserwählten und Starken bestimmt ist, muß man sie dann nicht den Schwachen anpassen? Der Inquisitor hat das getan. Hat er also nicht Recht?

R. Guardini neigt dazu, diese Frage positiv zu beantworten. Als er davon spricht, wie ihm bei der Lektüre von Dostojewskijs Legende Zweifel aufgestiegen seien, ob der Christus der Legende nicht wirklich ein ‚Ketzer' sei, bemerkt er: „In diesem Christus ist das Christliche absolute Selbstverantwortung und zugleich schlechthin Außergewöhnlichkeit. Diese Christlichkeit hat keine Beziehung zu jenem Bereich, auf welchem doch die Füße des Menschen stehen, dem Täglich-Durchschnittlichen"[34]. Nach Guardinis Meinung, „die bloße Höhe ist ein Grenzwert, und die bloße Tiefe auch. Und das Leben kann nicht bestehen, wenn es nicht den Mittenbereich hat ...

[34] Religiöse Gestalten, S. 121.

Ein Leben, in welchem dieser Bereich fehlt, wird phantastisch"[35]. In Dostojewskijs Legende gebe es diesen Mittenbereich gerade nicht. „Vielleicht der schärfste Einwand", – behauptet Guardini, – „der gegen Dostojewskijs Bild des menschlichen Daseins erhoben werden kann, ist, daß darin jener mittlere Bereich ausfällt. Das kann einem plötzlich klar werden, wenn man etwa sieht, wie die Menschen seiner Romane alles tun, außer einem: keiner arbeitet"[36]. Diese allgemeine Neigung Dostojewskijs zeige sich, nach Guardinis Ansicht, auch in der Legende vom Großinquisitor. Auch in ihr gebe es keinen mittleren, alltäglichen Bereich und gerade deshalb wird die Christlichkeit der Legende irreell[37]. Und den Christus selbst der Legende charakterisiert Guardini folgendermaßen: „Er ist ein losgelöster Christus. Ein Christus nur für sich allein. Er steht nicht vom Vater her zur Welt, wie sie ist, und führt sie nicht wirklich heim. Er ist nicht ein Gesandter 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"[38]. Darum fragt Guardini mit gutem Grund: „Hat diesem Christus gegenüber der Großinquisitor nicht im letzten recht?"[39] Ohne Zweifel, wenn der Christus der Legende in der Tat den Alltag, diesen mittleren Bereich, verneint, wenn Er auf ihn keine Rücksicht nimmt und keine Beziehung zu ihm hat, versteht es sich von selbst, daß Er zum Träumer wird, zum Phantasten, der sich von der Wirklichkeit losgelöst hat; der die Wirklichkeit erschüttert, ohne sie aufzubauen; der sie vielmehr zerstört, da Er ihren inneren Aufbau verneint. Also ist es recht und billig, daß man Seine ‚phantastische' Lehre verbessert. Ein solcher Christus ist wirklich im Lichte des Christentums ein Ketzer, der mit Recht

---

[35] Ebd. 122.
[36] Ebd.
[37] Ebd. 123.
[38] Ebd. 124.
[39] Ebd. 121.

vom Inquisitor zum Verbrennen auf dem Scheiterhaufen verurteilt wird.

Doch ist dem so? Hat Dostojewskij wirklich Christus dargestellt als eine Person, die den Boden unter ihren Füßen verloren hat, und den Inquisitor als einen Menschen mit Wirklichkeitssinn? – Diese Frage löst sich von selbst, wenn wir das Verhältnis Dostojewskijs einerseits und das des Christentums andererseits zur Sphäre des alltäglichen Lebens, zu diesem mittleren Bereich, erklären.

Guardini, wie es bereits erwähnt wurde, macht Dostojewskij den Vorwurf, dem Bild des menschlichen Daseins in seinen Werken fehle der mittlere Bereich, in dem der Mensch steht und ohne den ein Leben nicht denkbar ist. Als auf ein deutliches Beispiel für diesen Mangel weist Guardini auf das Fehlen der Arbeit bei den Personen in Dostojewskijs Romanen hin, indem er sagt: „Die ‚Arbeit' aber steht hier für die ganze Sphäre des täglichen Daseins, mit seiner Not, seiner Verantwortung und seiner Würde"[40]. Man muß Guardini zugeben, daß die Personen Dostojewskijs nicht arbeiten. Ebenso muß man zugeben, daß die Arbeit die Sphäre des täglichen Daseins mit seinem ganzen Inhalt zum Ausdruck bringt. Doch kaum kann man mit der Folgerung einverstanden sein, daß in dem von Dostojewskij dargestellten Dasein der mittlere Bereich, der Alltag, ausgefallen wäre. Es ist richtig: aus diesem Dasein ist d i e A r b e i t ausgefallen. Arbeit ist bei Dostojewskij eine für das menschliche Dasein periphere Angelegenheit, welcher er keine größere Bedeutung beimißt und die er daher ins Bild des Menschen nicht einbezieht. Jedoch mit der Arbeit entfällt noch nicht der Alltag, dieser mittlere Bereich des menschlichen Daseins. Das Nichtvorhandensein der Arbeit in Dostojewskijs Welt zeigt nicht ein Fehlen des Alltags, sondern nur das, daß Dostojewskij diesen mittleren Bereich nicht durch die Arbeit, sondern d u r c h e t w a s a n d e r e s auszudrücken sucht. Guardini selbst hat richtig den Unterschied zwischen den Personen der westlichen Literatur und denen von Dostojewskijs Werk bemerkt. „So können", – sagt er, –

[40] Ebd. 122.

„in der Ganzheit einer Dostojewskijschen Persongestalt Gedanken, Tendenzen, seelische Mächte zusammen sein, welche die abendländische Personalstruktur wohl sprengen würden." Darum: „Die Einheit seiner Werke ist anders begründet als in einem französischen oder auch nur einem deutschen Roman"[41]. Das gleiche wäre auch über die Darstellung des täglichen Daseins zu sagen. Die Helden Dostojewskijs führen ebenso ein alltägliches Leben und sind ebenso in dem mittleren Bereich des menschlichen Daseins verwurzelt, wie jeder andere Mensch. Höhen und Tiefen sind auch für sie nur Grenzwerte, zu welchen sie sich nur in seltenen Augenblicken erheben. Doch diesen Alltag, diesen mittleren Bereich des Daseins drücken die Personen des Dostojewskijschen Werkes a n d e r s aus, als die der abendländischen Literatur. Der Alltag des östlichen Menschen ist anders gebaut als der des westlichen Menschen.

Auf meiner nun schon über fünf Jahre währenden Irrfahrt – möge der Leser mir die Einschaltung eines persönlichen Erlebnisses verzeihen – kam ich in verschiedene, sogar abgelegene Gegenden Deutschlands; nie aber habe ich festgestellt, daß, wenn es Abend wird, die Deutschen ihre Arbeit auf den Feldern, zu Hause, in den Werkstätten liegen lassen ,vor die Pforte ihrer Höfe gingen, sich in Gruppen zusammensetzen und endlose Gespräche begännen, die sich bis in die tiefe Nacht hinein hinziehen. In Rußland dagegen ist das gang und gäbe. Die Arbeit füllt den ganzen Tag des Deutschen aus. Für Gespräche ist der Sonntag bestimmt. Doch wenn der Mensch sechs Tage geschwiegen hat, hat er auch am siebenten nicht viel zu sagen. Darum ist das Gespräch in Deutschland und überhaupt im Westen kein Wesensbestandteil des menschlichen Daseins. Es steht an der Peripherie, wie in Rußland und überhaupt im Osten die Arbeit. Der russische Mensch widmet der Arbeit nicht die g a n z e Zeit, denn in seinem Erleben umfaßt und offenbart die Arbeit nicht den g a n z e n Menschen. Sobald sich die Sonne nach Westen senkt, verläßt der Russe seine Beschäftigung und geht zu seinem Nachbarn, nicht um die Arbeit fortzusetzen, wie das

[41] Ebd. 114.

die Mädchen in den deutschen Dörfern tun, wenn sie sich in der Stube versammeln und sich um den geheizten Ofen setzen; nein, der Russe geht zu den anderen – um zu sprechen. Und in diesen Gesprächen eröffnet sich gerade der russische Alltag mit seiner Not, seiner Verantwortung und seiner Würde. Der östliche Mensch offenbart sich in der Rede, im Gespräch, im Wort. Die alltägliche Daseinsform des westlichen Menschen ist die Beschäftigung, die des russischen Menschen ist die Unterredung. Der westliche Mensch existiert durch die Arbeit, der russische Mensch durch die Rede. Darum steht am Anfang des westlichen Erlebens die Tat – die Idee des Faust; und am Anfang des östlichen Erlebens steht das Wort – die Idee des Evangeliums. Für den Osten ist eine beständige, hartnäckige Arbeit ein seltenes Ereignis und darum ein Grenzwert. Für den Westen hingegen ist ein tiefes, die Probleme des Menschen und der Welt ergründendes Wort eine Angelegenheit der Philosophen und ebenfalls ein Grenzwert. Im Osten philosophieren alle, im Westen schaffen alle. Wort und Tat, Gespräch und Beschäftigung sind die Ausdrucks- und Daseinsformen und damit zugleich die Mittel, den östlichen und den westlichen Alltag zu offenbaren. Der westliche Mittebereich des menschlichen Daseins zeigt sich und vollzieht sich in der Arbeit, der östliche – im Wort.

Mit dieser Unterscheidung können wir nun die Frage nach dem Verhältnis des menschlichen Bildes in Dostojewskijs Werk zu dem täglichen Dasein entscheiden. Arbeit gibt es hier allerdings nicht. Das ist wahr. Statt dessen aber gibt es hier Gespräche. Jedem, der die Romane Dostojewskijs liest, fallen sofort endlose Unterredungen seiner Personen in die Augen, und in diesen Unterredungen offenbart sich das Leben der Dostojewskijschen Helden, ja die Handlung des Werkes vollzieht sich in diesen Unterredungen. Alles, was Dostojewskij vor den Gesprächen seiner Personen schreibt, was er in dieselben einfügt und womit er ein Gespräch mit dem anderen verbindet, sind nur Sehnen, aber nicht der Leib des Werkes selbst und noch weniger seine Seele. Das Leben der Dostojewskijschen Romane machen die Reden der handelnden Per-

sonen aus, was Mereschkowskij veranlaßte, diese Romane nicht für Epen, sondern für Dramen, ja für Tragödien zu halten. Auf den ersten Blick erscheint es uns als eine individuelle Eigenschaft der Kunst von Dostojewskij. In Wirklichkeit aber ist es ein Kennzeichen des russischen Menschen überhaupt. Der Russe spricht überall und immer. Aber er spricht nicht oberflächlich, nicht über das Wetter, die Familie, die Bekannten und die Tagesereignisse, sondern er philosophiert. Die Probleme des Daseins nehmen die zentrale Stelle in den russischen Gesprächen ein. Darum philosophiert auch Dostojewskij in seinen Werken. In dieser Hinsicht, wie auch in manch anderer, ist er der russischste Schriftsteller. Er hat die Seele des östlichen Menschen enthüllt, nicht nur dadurch, daß er eine Menge dem Westen unbekannter Probleme aufgeworfen hat, sondern auch dadurch, daß er das Dasein selbst dieses Menschen, welches ein anderes ist als das des westlichen Menschen, ans Licht gebracht hat. Anders ist also hier auch der mittlere Bereich des Daseins. Die Helden Dostojewskijs gehen zueinander und unterreden sich. Eine Arbeit verrichten sie nicht. Doch das bedeutet nicht, daß sie jene seltenen Augenblicke der Höhe oder der Tiefe beständig durchleben. Weit entfernt! Tiefe Gespräche, Erforschen seiner selbst, Sichselbstquälen um unlösbarer Probleme willen sind seltene Augenblicke für den westlichen Menschen, der durch Arbeit lebt. Aber der russische Mensch erlebt all dies als eine Selbstverständlichkeit. Er lebt durch diese Gespräche, durch diese Probleme, denn er ist problematisch seinem ganzen geistigen Aufbau nach. Für den russischen Menschen ist all das der einfachste Alltag. Wort und Gespräch sind der natürlichste und verständlichste Ausdruck des russischen alltäglichen Daseins. Der russische Alltag ertönt in der Rede. Daher sind die Helden Dostojewskijs ganz einfache Menschen. Sie sind alltäglich nicht nur ihrer sozialen Lage nach: Fürsten und Grafen gibt es bei Dostojewskij nicht viele im Vergleich mit Tolstoj. Sie sind alltäglich auch in ihren Sorgen, die in Gesprächen zum Ausdruck kommen. Dem Westen kann es scheinen, daß diese Menschen irgendwelche Propheten und Verkünder von Abgründen sind und darum

keine Beziehung zu der mittleren Daseinssphäre haben. Es ist wahr, sie offenbaren Abgründe. Jedoch für sie ist es alltäglich, diese Abgründe zu offenbaren. Tiefe oder Höhe und Alltäglichkeit sind im russischen Menschen nicht voneinander getrennt wie im Geiste des westlichen Menschen. Darum vollzieht sich diese Offenbarung nicht in seltenen Augenblicken, sondern auf dem ganzen Gebiet des Daseins, welches durch das Mittel des Wortes ausgedrückt wird. In dem von Dostojewskij geschaffenen Bild des Menschen existiert die alltägliche Sphäre und sie ist sogar sehr umfassend. Nur existiert sie in anderer Form, als in dem von der westlichen Literatur geschilderten menschlichen Dasein. Das gleiche finden wir auch bei den anderen älteren russischen Schriftstellern. Erst der Bolschewismus, der die westliche Idee der Arbeit nach Rußland gebracht hat, hat die gegenwärtige russische Literatur mit ‚arbeitenden Helden' durchtränkt. Die russischen Schriftsteller der Vorkriegszeit hingegen gaben den ‚redenden Helden' den Vorzug. Doch alle diese Personen sind alltägliche Menschen, die im Alltag stehen und ein Leben im Alltag führen. Wenn in den Romanen Dostojewskijs diese ‚redenden Helden' am meisten hervorragen, so nicht deshalb, weil sie von der alltäglichen Wirklichkeit losgelöst wären, sondern deshalb, weil sie typisch russisch sind. Sie sind der konzentrierte Ausdruck der russischen Seele und damit zugleich des russischen Alltags, der sich nicht in der Form der Arbeit, sondern in der des Gesprächs zeigt. – Die erste Frage also, ob der Christus der Legende eine Beziehung zum täglichen Leben des Menschen hat, können wir im Lichte des Dostojewskijschen Schaffens nur positiv beantworten. Christus der Legende, wie auch all die anderen Personen in Dostojewskijs Werken, steht im mittleren Bereich des menschlichen Daseins.

Doch damit ist der Vorwurf Guardinis noch nicht völlig widerlegt. Die Problematik des täglichen Daseins wird vor unseren Augen nicht von Christus, sondern vom Inquisitor entfaltet. Der Inquisitor wirft ja Christus vor, dieser habe eine zu hohe Meinung vom Menschen, deshalb nehme Er Rücksicht nur auf die Starken, die Kleinen und Schwachen aber verachte Er und so mache Er

Seine Lehre zu einer Theorie für seltene Augenblicke, aber nicht zu einer Stütze für den Alltag. Der Inquisitor hingegen habe sich dem täglichen Dasein zugewandt und es an die Forderungen der von Christus verkündeten Ideale angepaßt. Auf diese Weise habe er, und nicht Christus, sich in die Täler des Alltags hinunterbegeben, habe hier Millionen einfacher Menschen gefunden und sie glücklich gemacht. Doch wir wissen, daß Christus der Legende nicht einverstanden ist mit einer solchen ‚Verbesserung' des Inquisitors, mit seinem Alltag, mit seiner Liebe zu den Kleinen und Schwachen. Der Inquisitor selbst weiß recht wohl, daß das Schweigen Christi die Verurteilung all seiner ‚Verbesserungen' und Arbeiten bedeutet. Verneint also im letzten dieser Christus nicht den Alltag, wenn Er die Pläne des Inquisitors verwirft? Ist Er nicht ein „losgelöster Christus", was ihm Guardini vorwirft? – Bei der Beantwortung dieser Frage ersteht das Problem des Verhältnisses des Christentums zur Sphäre des alltäglichen Lebens.

Man muß zugeben, daß Alltäglichkeit und Mittelmäßigkeit die breiteste Daseinsform des Menschen ist. Die Momente des positiven oder negativen Enthusiasmus sind selten und für gewöhnlich sehr kurz. Die Ekstase ist nur ein vorübergehender Regenbogen am dunklen Gewölbe unseres irdischen Daseins. Das ganze Gewölbe, die ganze Wirklichkeit, in der wir leben müssen, ist grau, alltäglich und mittelmäßig. In ihr gibt es weder einen besonderen unversöhnlichen Haß noch eine besonders heiße Liebe; weder eine ganz schwarze Verzweiflung, noch eine jubelnde Freude; weder einen völligen Zusammenbruch, noch eine endgültige Rettung. Alles ist hier ungefähr gleich und ungefähr einerlei. Der Mensch lebt in dieser Einförmigkeit und erfährt selten stärkere Schläge oder größeres Glück. Und diese graue Eintönigkeit umgibt jeden Menschen, sogar den Genius und den Heiligen. Die Begeisterung der Genien und die Ekstase der Heiligen sind ebenfalls nur kurz aufleuchtende Regenbogen. Sie können heller sein als die der anderen; sie können tiefere Spuren sowohl bei ihren Urhebern als auch in der Gemeinschaft hinterlassen; doch sie vergehen, indem sie mit dem grauen Gewölbe unseres Daseins zusammenfließen.

Alltäglichkeit und Mittelmäßigkeit sind das Schicksal des unverklärten Menschen. Sie nicht zu berücksichtigen, sie zu leugnen und alles nur auf die seltenen Augenblicke zu bauen, die, wer weiß wann, sich einfinden und, wer weiß wohin, verschwinden, bedeutete den beständigen Daseinszustand des Menschen zu verkennen und dadurch der menschlichen Natur selbst Schaden anzurichten. Darum anerkennt das Christentum das alltägliche Dasein des Menschen, nimmt es so, wie es ist, und versucht, es zu heiligen. Das Christentum segnet den Menschen nicht nur, wenn er vor dem Altar kniet beim Sakrament der Priesterweihe oder der Ehe, sondern auch, wenn er eine Reise unternimmt, ein Kind gebiert, ein neues Haus errichtet oder den Ostertisch bereitet. In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Christentum wesentlich von all den Religionen, welche als einziges Objekt für das Wirken Gottes den Augenblick der Ekstase wählen und sogar durch künstliche Mittel (Weihrauch, berauschende Getränke, sexuelle Aufreizung ...) sich bemühen, diese Ekstase hervorzurufen. Die Wirkungssphäre für das Christentum ist die ganze menschliche Existenz: mit ihren Erhebungen, mit ihren Niederlagen, mit ihrer weiten Eintönigkeit. Den Menschen, der in die Höhe gestiegen ist, stärkt es, auf daß er von dieser Höhe nicht herunterfalle, trunken von seiner persönlichen Herrlichkeit; den gefallenen Menschen erhebt es und verzeiht ihm, den in der Eintönigkeit lebenden Menschen heiligt es und lädt ihn beständig nach oben. Die Alltäglichkeit bildet einen integrierenden Bestandteil des christlichen Daseins.

Und trotzdem fühlen wir, daß die Alltäglichkeit und Mittelmäßigkeit nicht unser wahrer Daseinszustand ist. Mögen die Augenblicke der Erhebung auch nur kurz sein, so werten wir sie doch höher als jene ganze weite und lange alltägliche Eintönigkeit. In der Alltäglichkeit sind wir eingeschlossen. Wir können sie nicht für längere Zeit durchbrechen. In sie fallen wir beständig zurück. Und trotzdem wollen wir sie verlassen; wir sehnen uns nach jenen schillernden Regenbogen; wir können uns mit dem Gedanken nicht abfinden, daß der Alltag ohne dieses Schillern und ohne

diese Begeisterung wäre. Es ist möglich, daß wir eine andauernde Ekstase nicht ertragen würden: sie würde uns wahrscheinlich wie Feuer verbrennen. Aber eine andauernde Alltäglichkeit ertragen wir ebenfalls nicht. Sie erstickt uns wie ein dichtes Tuch. Aus der Ekstase fallen wir in den Alltag, um uns zu erholen. Aus dem Alltag erheben wir uns zur Ekstase, um aufzuatmen und neues Feuer zu empfangen. Den Alltag erträgt der Mensch nur deshalb, weil jene seltenen Augenblicke ihm Kraft geben, seine Freude und seine Hoffnungen aufrechtzuerhalten. Obwohl sich das Dasein des Menschen in weitestem Ausmaß im Alltag abspielt, so schöpft es trotzdem seine Kraft und seinen Sinn nicht aus dem Alltag. Wenn der Alltag auch sehr weit ist, so ist er trotzdem nur ein Übergang. Das, wonach wir streben und was wir für den wahren Daseinszustand des Menschen halten, ist die Überwindung des Alltags. Zwar wissen wir, daß in dieser unverklärten Wirklichkeit die Erhebung über den Alltag vergeht und sogar die größte Ekstase ein Ende nimmt. Dafür machen wir diese auf Erden nur selten sich bietenden Augenblicke zu dauernden und beständigen in der transzendenten Wirklichkeit, in welcher das Dasein Freude und Liebe oder Haß und Qual wird. Wir wissen, daß Alltäglichkeit und Mittelmäßigkeit der Ausdruck dieser Wirklichkeit sind; daß sie dem Aufbau unserer Realität entstammen und darum in ihr nicht verneint noch überwunden werden können. Wir wissen jedoch ebenfalls, daß sie nicht wesentlich mit der ideellen Natur des Menschen zusammenhängen; daß sie für den Menschen weder ewig noch schicksalshaft sind; daß ihre Überwindung mit der Verklärung dieser ganzen Wirklichkeit erfolgt. Je näher wir dem ideellen menschlichen Sein, das am Ende all unserer wesentlichen Bemühungen steht, kommen, desto mehr streifen wir die Alltäglichkeit und Mittelmäßigkeit ab. Die Verwirklichung des Urbildes des Menschen bedeutet zugleich die Überwindung des Alltags und die Befreiung des Menschen aus diesem schlechten Daseinszustand.

Wenn man so das Verhältnis der Alltäglichkeit zum menschlichen Dasein versteht, ist es leicht, auch die Einstellung Christi

und zugleich die des Christentums zu dieser sehr weiten, aber zugleich auch vergänglichen und vom Menschen nicht gewollten Sphäre des Lebens zu verstehen. In der Legende vom Großinquisitor gibt es nichts, woraus man den Schluß ziehen könnte, Christus verneine den Alltag, Er beachte ihn nicht und habe zu ihm keine Beziehung. Doch auf der anderen Seite ist es ebenso klar, daß Christus weder Seine Lehre noch Seine Moral auf den Alltag gründet. Christi Evangelium ist für den alltäglichen Menschen bestimmt, es ist jedoch in sich nicht alltäglich. Der Alltag ist nicht das Fundament, das Christi Lehre zu tragen erwählt wurde. Für Christus ist die Alltäglichkeit diejenige Sphäre des menschlichen Daseins, welche es zu überwinden gilt. Schon Christi Erscheinen auf Erden bedeutet die Anerkennung des Alltags. Christus kommt auf die Erde, auf diese konkrete, greifbare Erde, d. h. Er kommt in den Alltag, denn auf Erden ist der Alltag die dauernde Form unseres Daseins. Er wirkt Wunder vor der Tür der Kathedrale von Sevilla, auf dem Marktplatz, wo, um mit Putinas zu reden, „tausend Nöte täglich seufzend gehen“[42]. Christus geht nicht in die Kathedrale und führt die Menschen nicht hinein. Der Aufenthalt in der Kathedrale wäre schon nicht mehr Alltäglichkeit, sondern ein seltener festtäglicher Augenblick. Christus meidet gerade diesen Augenblick. Er trifft mit den Menschen auf der Ebene des Alltags zusammen. Der Marktplatz von Sevilla ist ein Symbol des Alltags. Wenn Dostojewskij Christus hier erscheinen läßt, so betont er gerade Christi Verbindung und sein Verhältnis zum mittleren Bereich des menschlichen Daseins. Doch andererseits erscheint Christus nicht zu dem Zwecke, um diesen Alltag zu bestätigen, zu loben und in ihm zu verbleiben, Er erscheint, um den Alltag zu überwinden. Aus der ganzen Rede des Inquisitors ist zu sehen, daß Christus den Alltag für etwas Vergängliches und Vergehenswertes hält; daß Er an den

[42] Putinas-Mykolaitis ist der größte litauische Lyriker; das Zitat entstammt seinem besten Werk ‚Tarp dvieju ausru — Zwischen zwei Morgenröten‘ (1927).

Menschen solche Forderungen stellt, die das alltägliche Leben übertreffen und den Menschen in jene Regenbogenaugenblicke drängen. Der Alltag ist für Christus der Ausgangspunkt: Er kommt zum alltäglichen Menschen. Aber Er will diesen alltäglichen Menschen herausführen aus seiner Alltäglichkeit und ihn erheben über die Mittelmäßigkeit. Und das ist ein ganz folgerichtiges Ergebnis aus Christi Grundeinstellung der menschlichen Natur gegenüber. Christus stützt sich, wie wir sagten, nicht auf das, was im Menschen tierisch, sondern auf das, was in ihm göttlich ist. Das göttliche Urbild des Menschen ist die Grundlage für Christi Werk. Indessen, dieses Urbild paßt in keiner Hinsicht in die Alltäglichkeit. Im Gegenteil, es ist eine Überwindung der Alltäglichkeit. Darum entfernt Christus den Menschen, indem Er ihm den Weg zu seinem Urbild weist und ihn auf diesem Wege führt, von der Alltäglichkeit, befreit ihn von seinem banalen Dasein und nähert ihn jenen Regenbogenaugenblicken, welche in einem verklärten Dasein der normale und dauernde menschliche Zustand werden müssen. Darum ist Christus kein Träumer, der den Alltag nicht sehen würde. Aber Er ist auch kein Realist in dem Sinne, daß Er nur noch den Alltag sähe und an keine höhere Erhebung des Menschen dächte. Der Alltag ist für Christus ein Übergang. Auf diese Weise befriedigt Christus den tiefsten Wunsch des Menschen, sich aus dem alltäglichen Dasein zu befreien, aus ihm herauszusteigen und jene seltenen, jedoch unsagbar wertvollen Augenblicke zu einer Dauerform seines Lebens zu machen.

Indessen sind die Beziehungen des Inquisitors zum Alltag von völlig anderer Art. Der Inquisitor sieht nur den Alltag. Die Erhebung über ihn, diese kurzen ekstatischen Momente sind für ihn nur Ausnahmen, nur ein vorübergehendes Aufleuchten, auf das man keine Rücksicht nehmen und nichts gründen kann. Der Inquisitor hält für Übergang nicht den Alltag, sondern die Höhepunkte des menschlichen Daseins. Die Alltäglichkeit ist für ihn der wahre und einzige Daseinszustand, die einzige und beständige Sphäre des menschlichen

Lebens. Indem der Inquisitor eine transzendente Wirklichkeit leugnet, wobei er weder an Gott noch an die Unsterblichkeit der Seele glaubt, leugnet er ganz folgerichtig auch jedes ekstatische Dasein in jener Wirklichkeit, jede höhere Erhebung und schließt damit zugleich den Menschen unüberwindbar in die Alltäglichkeit ein. Alles, was über die Grenzen der Alltäglichkeit hinausgeht, ist für den Inquisitor nicht wirklich, ist nur ein Traum, der, wenn auch schön, doch im Augenblick des Erwachens verschwindet. Darum wirft er auch Christus vor, Er habe Seine Lehre auf das Sein des Traums gebaut. Der Inquisitor selbst meidet eifrig diesen Fehler und stützt sich mit dem ganzen Gewicht seines Geistes auf die Realität, d. h. auf den Alltag. Der Fehler des Inquisitors besteht nicht darin, daß er den Alltag sieht – ihn sieht auch Christus, – sondern darin, daß er ihn verabsolutiert, indem er ihn zum einzigen und unabänderlichen Daseinszustand des Menschen macht. Der Inquisitor steht Christus gegenüber nicht als ein Realist gegenüber einem Träumer, sondern als ein Leugner der transzendenten göttlichen Wirklichkeit gegenüber ihrem Verteidiger.

Eine solche Einstellung des Inquisitors ist jedoch nicht zufällig. Sie folgt aus seinem Grundprinzip, aus seinem Geheimnis, daß jenseits des Grabes nur der Tod ist. Wenn diese irdische Wirklichkeit alles ist, dann ist auch der Alltag alles, denn der Alltag ist die eigentliche Daseinsform dieser Wirklichkeit. Dann, ohne Zweifel, besteht keine Veranlassung, „dem Wahnsinn zu dienen", d. h. dem Ideal, welches Christus verkündet, denn es gibt kein Ideal. Das Ideal ist nur ein Traum, nur ein Phantasiegespinst, das zusammen mit dem Erlöschen unseres Bewußtseins verschwindet. Die Frage des Inquisitors an Christus, ob die Kleinen und Schwachen, d. h. die alltäglichen und mittelmäßigen Menschen nur ein Material für die Starken sein sollten, ist in sich selbst falsch. Schon der Unterschied zwischen Schwachen und Starken ist falsch. Er stammt nicht aus der menschlichen Natur, wie sie in sich selbst ist, sondern aus den Anschauungen des Inquisitors. Die Starken sind,

nach seiner Auffassung, diejenigen, die das Leben jener seltenen Augenblicke leben. Wie diese Erhebungen selten sind, so sind auch solche Menschen selten. Wie diese Erhebungen unwirklich sind, so sind auch solche Menschen unwirklich. Man kann sie bewundern, man kann sie für Heilige halten, für Auserwählte, vielleicht sogar für Genien und Götter, doch sie vertreten nicht die wahre Menschheit. Sie sind nur Ausnahmen. „Gibt es viele Deinesgleichen?" – fragt der Inquisitor Christus, und diese Frage wird zum größten Vorwurf, welchen der Inquisitor Christus gegenüber macht. Indessen spielt sich das wahre und wirkliche Leben der Menschheit, nach Ansicht des Inquisitors, im Alltag ab. Darum sind die Schwachen diejenigen, die dieses alltägliche, mittelmäßige, eintönige und graue Leben leben. Ihrer sind unzählige Millionen. Sie bilden die konkrete Menschheit dieser Wirklichkeit. Daher müssen sie auch Grundlage für die Religion und Moral bilden. Es ist möglich, daß die Starken schon auf dieser Erde hinter dem Lamm gehen, wie jene Bezeichneten der Apokalypse. Jedoch ihrer sind nur zwölftausend aus jedem Stamm (vgl. Offbg 7, 4—8). Wo ist aber der ganze Stamm? Der ganze Stamm lebt, so meint der Inquisitor, ein alltägliches Leben und betet das Weib an, das auf „einem scharlachroten Tiere" sitzt, „in Purpur und Scharlach gekleidet, überladen mit Gold, Edelsteinen und Perlen" (Offbg 17, 3—5).

Dieser Unterschied, den der Inquisitor so stark betont und auf den er all seine ‚Verbesserungen' aufbaut, stammt aus der Verabsolutierung und Verewigung des Alltags. Für Christus gibt es weder Starke noch Schwache. Alle Menschen sind für Christus zu einem ideellen menschlichen Leben in jener transzendenten Wirklichkeit berufen, denn alle sind geschaffen nach einem und demselben göttlichen Ebenbilde. Die Alltäglichkeit zu überwinden und dieses Bild zu verwirklichen ist die Hauptsehnsucht, die Hauptaufgabe und das Endziel aller. Darum sind auch die Schwächsten für Christus stark, denn auch sie können und müssen nach diesem Ziele streben. Und wenn sie nicht nach ihm streben, wenn sie ihrem Urbild entsagen und in der Alltäglichkeit verbleiben, so ist

das eine Sache ihrer freien Entscheidung, nicht aber die ihrer Schwäche. Da Christus die Freiheit als grundlegende Eigenschaft der menschlichen Natur achtet, achtet Er auch die freie Entscheidung für die Alltäglichkeit. Diese Entscheidung stammt jedoch nicht aus der Schwäche des Menschen, sondern gerade aus seiner Stärke: aus seiner Freiheit. Auf der anderen Seite sind die Starken immer schwach, denn auch ihnen droht beständig die Gefahr zu fallen. Und je höher sie gestiegen sind, um so größer ist die Gefahr. Die Tragödie des Luzifers von einst lauert auf jeden, auch auf den vollkommensten Menschen, solange er in dieser Wirklichkeit lebt. Christi Worte am Vorabend vor Seinem Leiden „getrennt von mir könnt ihr nichts tun" (Jo 15, 5) gelten sowohl für die Starken wie für die Schwachen. Jeder Mensch ist stark, wenn er in Christus bleibt, wie die Rebe am Weinstock bleibt. Und jeder Mensch ist schwach, wenn er sich von Christus loslöst, denn die Rebe kann nicht aus sich allein Frucht bringen. Nicht Unterschiede der Natur teilen die Menschen in starke und schwache, sondern ihre Entscheidung im Hinblick auf Christus.

Darum bersten die vom Inquisitor geschaffenen Kategorien der Menschen. Es gibt von Natur aus keine Starken und keine Schwachen. Es gibt nur Menschen, die sich für ein ideelles Dasein entscheiden, und es gibt Menschen, die sich für das alltägliche Dasein entscheiden. Aber weder die einen noch die anderen sind Material für irgend jemand. Ihre Wege haben sich getrennt, denn ihre Willen sind getrennt. Ihre Wege gehen in entgegengesetzte Richtungen, denn ihre Ideale befinden sich auf entgegengesetzten Polen des Daseins. Der Vorwurf des Inquisitors gegen Christus, dieser liebe die Schwachen nicht, ist ein Mißverständnis, denn für Christus existiert eine solche Kategorie von Menschen überhaupt nicht, wie auch eine Kategorie der Starken für Ihn nicht existiert. Jeder Mensch ist stark, inwieweit er in sich das göttliche Abbild trägt. Und jeder Mensch ist schwach, inwieweit er in sich das tierische Sein trägt. Doch es hängt vom Menschen selbst, von seinem Willen, von seiner Freiheit ab, sich für Gott oder für das Tier zu ent-

scheiden. Der Inquisitor entscheidet sich für das Tier, leugnet Gott und führt darum den Menschen zurück in die Natur, indem er ihn in den Alltag untertaucht, denn der Alltag ist für das Tier der wahre und einzige Zustand seines Daseins. Aber das ist schon eine Weltanschauung, eine Metaphysik, die nicht der Liebe zu den Schwachen, sondern den ontologischen Prämissen, daß jenseits des Grabes nur der Tod sei, entspringt. Die Liebe, derer sich der Inquisitor so rühmt, ist nur ein Betrug. Das Werk des Inquisitors ist bei weitem kein ethisches, sondern ein metaphysisches. Alle seine Handlungen sind nur praktische Folgerungen aus seiner metaphysischen Einstellung. Christus hingegen entscheidet sich für Gott, führt den Menschen zur Übernatur hin, betont und verwirklicht daher nicht den Alltag, sondern die Erhebung über ihn, die Befreiung aus seinen engen Fesseln und aus seiner Dumpfheit. Die Handlungsweisen sind verschieden, denn die Metaphysik, auf die sich Christus und der Inquisitor stützen, ist verschieden. Die konkreten Taten Christi und die des Inquisitors sind nur logisch notwendige Folgerungen aus ihrer Grundeinstellung.

Wir sehen also: der Gegensatz zwischen Freiheit und Glück reicht bis in die Tiefe der menschlichen Natur selbst. Das Verlangen nach Glück ist ein allgemeines. Doch um es zu befriedigen, muß man die Natur des Menschen verwandeln, muß man sie universal, ewig und persönlich machen. Der Mensch wird vom Verlangen seines Herzens selbst auf diesem Wege geführt. Jedoch ist der Aufbau dieser Wirklichkeit so beschaffen, daß er das Endziel hier auf Erden nicht erreicht. In dieser Wirklichkeit vollzieht sich die endgültige und völlige Vervollkommnung und Verwandlung der menschlichen Natur nicht. Damit ist auch die Nichtverwirklichung des Glückes verbunden. Das Glückverlangen macht auf halbem Wege halt und bleibt unbefriedigt. Da wendet sich der Mensch von sich selbst jener Wirklichkeit zu und überträgt auf sie seine Sehnsucht. Dort sieht er seine wahre Heimat und die vollkommene Vollendung seiner Natur. Zum Land des objektiven Glückes wird die Ewigkeit.

Wenn aber der Mensch unbedingt darauf besteht, das Glück auf dieser Erde zu erreichen, ist er gezwungen, auf sich selbst, auf seine Freiheit, seine Verklärung zu verzichten; zu verzichten auf jene ideelle Sphäre und sich in der Alltäglichkeit zu verschließen. Die Alltäglichkeit gewährt ihm angenehme subjektiv-psychologische Erlebnisse, aber zugleich entfernt sie ihn von dem objektiven Glücke, das nur der endgültigen Vollendung der menschlichen Natur entstammt. Alltag und Transzendenz, subjektives und objektives Glück sind von einander wesentlich verschieden. Wie das transzendente Dasein des Menschen keine Fortsetzung seines täglichen Lebens ist, sondern eine völlig neue Seinsordnung, ganz genau so ist auch das objektive Glück keine Intensivierung der subjektiven Erlebnisse oder ihre Summierung, sondern ein ganz anderer Daseinszustand des Menschen, ein Zustand, der sich als Ergebnis der absoluten Verwirklichung des göttlichen Urbildes in der menschlichen Natur von selbst offenbart.

Hier tritt nun der tiefste Gegensatz zwischen Freiheit und Glück ans Licht. Die Freiheit als Herold des objektiven Glückes widersetzt sich jedem Heimischwerden in der Alltäglichkeit, jedem Haltmachen in dieser Wirklichkeit, jedem dauernden Sichbinden an die Gestalten dieser Erde. Doch ohne ein solches Haltmachen, ohne ein solches Heimischwerden und ohne solche Gestalten ist ein subjektives psychologisches Glück unmöglich. Daher winken nicht wenige Menschen jenem Ruf der Freiheit mit der Hand ab, verzichten auf ihn und tauchen in der Alltäglichkeit unter. Der alltägliche Daseinszustand wird für sie der alleinige Daseinszustand. Was nur Übergang sein sollte, wird dauernd und erstarrt. Aber damit verschwindet aus dem Gesichtskreis des Menschen auch das transzendente Dasein, verschwindet seine ideelle Natur und endlich er selbst als Person. Das persönliche Sein wird vom kollektivnaturhaften Sein abgelöst, denn die Natur existiert nur kollektiv.

Freiheit und Glück kämpfen in dieser Wirklichkeit einen schweren und unerbittlichen Kampf. Sie zu versöhnen ist auf Erden unmöglich. Man kann nur zwischen ihnen wählen. Der Inquisitor verneint die Freiheit und wählt das Glück – das psychologische,

subjektive, greifbare Glück dieser Wirklichkeit. Christus wählt die Freiheit und führt darum den Menschen ebenfalls zum Glück, aber schon zum metaphysischen, objektiven Glück, zum Glück der transzendenten Sphäre und des vollendeten Seins. Hinter diesen beiden Hauptführern schreitet die ganze Menschheit auf ihrem geschichtlichen Wege. Seit dem Tag der Versuchung in der Wüste ringen die Prinzipien der Freiheit und des Glückes miteinander, wobei beide das Leben sowohl der einzelnen Personen wie auch das der ganzen Gemeinschaft zu beherrschen suchen. In der Wüste siegte das Prinzip der Freiheit. Christus wies den Versucher, der Ihm anbot, die Freiheit gegen Brot, gegen wundertätige Offenbarung Seiner Macht und gegen die Weltherrschaft zu vertauschen, zurück. Doch die Versuchungen hören auch weiterhin nicht auf. Der Geist der Wüste verlockt die Menschheit mit der Behaglichkeit des Glückes und findet fortwährend seine Anhänger. Die Geschichte sondert sich langsam, aber unaufhaltsam in zwei entgegengesetzte Lager. In einem sammeln sich die, welche hungern, unruhig sind und einsam; welche den Sinn des von Christus gebrachten Schwertes verstehen, denn das Schwert ist zum Trennen da. Im anderen sammeln sich die, welche satt, zufrieden und in andere eingefügt sind; welche sich beschweren, daß Christus nur gekommen ist, sie zu stören. Hunger, Unruhe und Einsamkeit ist der ersten, Sattheit, Ruhe und Kollektivität der zweiten konkrete Daseinsform. Zwischen diesen beiden Lagern herrscht eine gewaltige, ja tragische Spannung, denn es ist die Spannung zwischen Geist und Natur, zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen der von der Ursünde befleckten Realität und ihrem göttlichen Urbilde. Diese Spannung zeigt sich zuallererst im Herzen des Menschen, dann aber widerhallen ihre Schwingungen und Seufzer in der ganzen Geschichte der Welt.

III. Abschnitt

PROBLEMATIK DER LEGENDE

1. DAS PROBLEM DES BROTES

Wie die Evangelien erzählen, ist Christus, bevor Er Seine Sendung zu erfüllen begann, in die Wüste hinausgegangen und hat dort vierzig Tage und Nächte gefastet. „Da trat der Versucher zu Ihm und sprach: ‚Bist Du Gottes Sohn, so sprich, daß diese Steine Brot werden.' Er antwortete: ‚Es steht geschrieben: Nicht vom Brote allein lebt der Mensch, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt" (Mt 4, 2—5). Der Inquisitor unternimmt es, gerade diese Versuchung in seiner Rede zu analysieren und ihren Sinn zu erklären. Seiner Meinung nach hat Christus dadurch, daß Er das Brot zurückwies, selbst begonnen, Sein Werk zu zerstören. Er ist in die Welt gekommen, um die Menschen an sich zu ziehen. Er wollte Seine Jünger und Anhänger haben, die Massen erziehen und Fortsetzer Seines Werkes finden. Jedoch ist Er mit leeren Händen gekommen. Wohl hat Er die Verheißung der Freiheit gebracht. Aber die Welt hat „in ihrer Einfalt und angeborenen Zügellosigkeit" diese Verheißung „nicht einmal erfassen können". Da hat der Geist der Wüste Christus „das einzige absolute Banner" gezeigt und dargeboten. Hätte Er es angenommen, dann hätte Er die ganze Menschheit auf Seiner Seite gehabt. Die Freiheit zieht ja die Menschen nicht. Im Gegenteil, „der Mensch hat keine quälendere Sorge, als den zu finden, dem er möglichst schnell das Geschenk der Freiheit... zurückgeben könnte". Dafür zieht das Brot die Menschen an. „Siehst Du aber die Steine hier in dieser kahlen, glühenden Wüste? Verwandle sie in Brot, und die Menschheit wird Dir nachlaufen wie eine dankbare, gehorsame Herde, allerdings ewig bangend, Du könntest Deine Hand von

ihr wegziehen und sie könnte Dein Brot verlieren." Brot ist, nach der Ansicht des Inquisitors, das einzig richtige Mittel, um die Menschen anzuziehen und sie unterwürfig zu machen. Aber Christus hat dieses Mittel, dieses „Banner des irdischen Brotes" zurückgewiesen. Er hat „es im Namen der Freiheit und des himmlischen Brotes" verworfen. Doch dieses himmlische Brot wird „in den Augen des schwachen, ewig lasterhaften und ewig undankbaren Geschlechtes" niemals „dem irdischen gleich" sein. „Und wenn Dir", – sagt der Inquisitor zu Christus, – „um des himmlischen Brotes willen Tausende und Zehntausende folgen, was wird aus den Millionen und Zehntausenden von Millionen, die nicht imstande sind, das irdische Brot um des himmlischen willen zu verschmähen?" Indem also Christus die Aufforderung des Geistes der Wüste, die Steine in Brot zu verwandeln, zurückgewiesen hat, hat Er die Menge ungesättigt, deshalb rebellisch und den Weg der Zerstörung gehend zurückgelassen. Auf diese Weise hat Er selbst mit eigener Hand den geschichtlichen Verwirrungen, Kämpfen, Revolutionen, welche sich letztlich auch gegen Ihn selbst gewandt haben, Tür und Tor geöffnet. Die ungesättigten Massen sind gegen Christus aufgestanden, haben Seine Gesetze verneint und ihre Freiheit dem Inquisitor, diesem ewigen Widerpart Christi, zu Füßen gelegt, weil dieser ihnen Brot gegeben hatte. Anstatt ein paar unbedeutende Male einige Brote und Fischlein am Ufer des Sees Genezareth zu vermehren, hätte Christus die Arbeit der Sättigung der Massen schon in der Wüste beginnen und auf diese Weise der große Brotgeber und Ernährer der Welt werden sollen. Dann wäre die Menschheitsgeschichte mäuschenstill verlaufen, und auf Erden hätte sich das verlorene Paradies wieder geöffnet.

Solche historischen Perspektiven also sieht der Inquisitor in der ersten Versuchung. Und fürwahr, *das Problem des Brotes ist das Problem der Geschichte*. Die tiefsten Geheimnisse des Lebens, wie E. Spranger tiefsinnig einmal gesagt hat, beginnen beim Geheimnis des Brotes. Die Bedeutung des Brotes beruht darin, daß durch dasselbe die Verbundenheit des Menschen mit der Daseinssphäre des Vitalen offenkundig wird. Der Mensch

stammt aus dieser Welt und bleibt mit ihr verbunden. Da er ein körperlich-vitales Wesen ist, ist er all den Bedingungen unterworfen, denen auch der ganze vitale Kosmos unterworfen ist. Ihnen muß er sich beugen, gleichgültig, ob er das will oder nicht. Der vitale Hunger ist gerade ein Zeichen dieser Abhängigkeit. Der Mensch hungert nicht nur nach Speise, sondern überhaupt nach dem ganzen vitalen Leben. Das Leben hat seine Wünsche, seine Forderungen, darum hungert es und verlangt nach Befriedigung. Es hungert nach Nahrung, Bewegung, Erholung, dem anderen Geschlecht... Fast alle diese Arten von Hunger äußern sich zwangsweise. Der Mensch muß sein leibliches Leben befriedigen, denn sonst geht es zugrunde oder verfällt zum mindesten, wobei es auch die für den Geist unbedingt notwendige Grundlage vernichtet. Man kann die Befriedigung der vitalen Sphäre der menschlichen Natur in kulturelle Formen kleiden, man kann ihr einen höheren, ja religiösen Sinn verleihen, man kann sie einschränken und einengen, man kann auf manches sogar verzichten, in jedem Fall aber ist diese Befriedigung seinem Inhalt und seinem Wesen nach immer körperlich. In dieser Hinsicht ist es etwas, was der Mensch mit dem Tiere gemein hat. Es zeigt, daß das Tierhafte im Menschen ein wesentlicher Bestandteil seiner Natur ist; daß es die Grundlage für sein Wirken auf der Welt ist; und daß daher die tierhaften Bedürfnisse nicht in ihrem Wesen verworfen oder unbeachtet gelassen werden können. Das Brot ist gerade das Symbol all dieser Bedürfnisse. Es bringt das ganze leibliche Leben des Menschen zum Ausdruck. Im Brot laufen alle Wurzeln unseres körperlichen Daseins zusammen. Das körperliche Leben ist so geschaffen, daß es für ein außer ihm seiendes Objekt bestimmt ist. Es muß dieses Objekt in sich hineinnehmen, muß sich mit ihm verbünden, von ihm gefüllt werden, um zur Ruhe kommen und sich entfalten zu können. Das Brot ist gerade dieses neben dem Leibesleben stehende Objekt. Daher verlangt das leibliche Leben auch unbedingt nach dem Brote als der unumgänglich notwendigen Bedingung für sein Dasein.

Hier liegt nun auch der Grund dafür, warum das Brot zu einer

geschichtlichen Macht wird, Weltbedeutung gewinnt und eine große Rolle in dem Weltleben spielt. Die Befriedigung des leiblichen Hungers ist für den Menschen unbedingt notwendig, nicht nur, um zu sein, sondern auch um glücklich sein zu können. Das psychologisch subjektive Glück ist unmöglich, solange der Mensch hungrig ist. Der Hunger ist das deutlichste Zeichen des Unglücklichseins. Er zeigt, daß im Wesen des Menschen irgendwelche Risse vorhanden sind, die es auszufüllen gilt. Das ist etwas so Selbstverständliches, daß es uns überhaupt kein Problem zu sein scheint. In Wirklichkeit jedoch ist es ungewöhnlich sinnvoll und tief. Da sich der leibliche Hunger zwangsläufig äußert und zwangsläufig nach Befriedigung verlangt, so bemühen sich alle, die schon in dieser Wirklichkeit glücklich sein wollen, in erster Linie darum, diesen Hunger zu stillen und nach der leiblichen Befriedigung zu suchen. Sattsein wird ihnen vordringlichstes und hauptsächlichstes Ziel. Glücklich auf dieser Erde können nur die sein, welche satt sind. „Selig sind die Satten" – ist das Prinzip der irdischen Bergpredigt. Allerdings erschöpft sich im Sattsein noch nicht das ganze subjektive Glück. Sein Inhalt ist bedeutend reicher als nur Brot. Aber Brot ist die Grundlage dieses Inhaltes, welche das ganze Gebäude des subjektiven Glückes trägt. Das Sattsein ist das Fundament, auf welchem man schon alles weitere psychologische Glück aufbauen kann.

Darum ist der Kampf ums Brot immer der Kampf um die Grundlage des irdischen Glückes. Der Mensch, der sich bemüht, schon in dieser Wirklichkeit glücklich zu sein, kämpft von selbst um das Brot als um die unabänderliche Bedingung seines Glückes. Er verneint alles, was ihn hindert, das Brot zu erreichen. Mit Recht bemerkt dazu der Inquisitor Christus gegenüber: „Du erwiderst, der Mensch lebe nicht vom Brot allein, – weißt Du aber, daß im Zeichen eben dieses irdischen Brotes der Geist der Erde sich wider Dich erheben und mit Dir kämpfen und Dich besiegen wird, und daß alle ihm folgen werden und rufen: ‚Wer gleicht diesem Tiere? Es hat uns das Feuer vom Himmel gegeben.' Weißt Du, daß Jahrhunderte vergehen werden und die Menschheit durch

ihre Weisen und Gelehrten verkündigen wird, es gebe kein Verbrechen, also auch keine Sünde, sondern nur Hungernde. ‚Mach uns satt, dann kannst Du verlangen, daß wir tugendhaft seien!' Das wird auf dem Banner stehen, das sie gegen Dich erheben werden und durch das Dein Tempel zerstört wird.", Das ist eine ganz folgerichtige geschichtliche Wendung der Menschheit. Indem Christus die Versuchung, das Brot als Mittel, die Menschen an sich zu ziehen, zurückgeworfen hat, hat Er damit auch die Grundlage des subjektiven psychologischen Glückes verworfen. Er hat den leiblichen Hunger des Menschen ungestillt gelassen. Darum hat dieser hungrige Mensch, der schon in dieser Wirklichkeit glücklich sein will, sich von Christus abgewandt, denn er hat d e n gesucht, der ihn sättigen würde. „Panem et circenses!" – hat nicht nur das römische Volk gerufen. So ruft die ganze historische Menschheit. Das Brot wird zu einer geschichtlichen Macht, um welche die Menschen Blut vergießen, sich gegenseitig vernichten, kämpfen und leiden, denn sie wollen ihren leiblichen Hunger stillen. Christus hat nicht versprochen, sie in diesem Sinne zu sättigen. Im Gegenteil, Er hat geboten, nicht besorgt zu sein um sein Leben noch um seinen Leib (vgl. Mt 6, 25). Er hat geboten, zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen (vgl. Mt 6, 33), denn alles, was man braucht, wird dazu gegeben werden. Nahrung und Kleidung werden von selbst kommen, wie sie für die Vögel des Himmels kommen, welche nicht säen und nicht ernten, und für die Lilien des Feldes, die nicht arbeiten und nicht spinnen (vgl. Mt 6, 26—28). Das Vertrauen auf den himmlischen Vater, der weiß, was wir brauchen, ist das, worauf Christus hauptsächlich hinweist. Doch lassen wir die Menschen die Vorwürfe des Inquisitors weiter spinnen! ‚Nährt der himmlische Vater die blassen Kinder der großstädtischen Arbeiterviertel? Bekleidet Er die zerlumpten Gestalten der Vororte von Paris? Löst Er jenes schreckliche Sozialproblem, das in den letzten zwei Jahrhunderten wie ein Alpdruck auf den Schultern der Menschheit lastet? Gebieten, auf den Vater zu vertrauen, der im Himmel herrscht, heißt den hungernden und darbenden Menschen auf Erden nicht sehen. Es heißt den Menschen

betrügen, indem man seine Augen von der Wirklichkeit weg auf ein Traumreich lenkt. Sich um den morgigen Tag nicht zu kümmern bedeutet Gott selbst zu versuchen, der den Menschen ja Verstand zum Begreifen und den Willen zum Handeln gegeben hat. War Christus nicht einer der größten Versucher dieser Art? Ist Seine Bergpredigt nicht ein Hohn auf die Not des Menschen? Warum sollte man denn auf Seinen Spott hören?' – So spinnen die Menschen die inquisitorischen Vorwürfe weiter und lehnen nicht nur Christi Gebote, sondern auch Ihn selbst als Retter der Menschheit ab. Die Menschen verlangen nach Brot. Christus aber erscheint in der Geschichte mit leeren Händen und spricht sogar von der Sorglosigkeit gegenüber dem morgigen Tag. Kann ein solcher Träumer Erlöser sein? Er weist doch „das Banner des irdischen Brotes" zurück, ja Er verachtet es. Darum schreiben die Menschen auf ihre Fahne die zynischen Worte „Mach uns satt, dann kannst Du verlangen, daß wir tugendhaft seien!" Darum erheben sie sich gegen Christus und versuchen, Seinen Tempel zu zerstören, nicht um dort Brot zu suchen, denn dort gibt es keines – sie wissen das genau, – sondern um sich zu rächen für jenen großen Betrug, für das Zurückweisen der ersten Versuchung, denn in ihr hatte sich das ganze Verlangen der Massen gesammelt. Die Abkehr der Menschen von Christus ist die konsequente Folge ihrer Entscheidung für das irdische Glück[43].

Auf daß nun so etwas in Zukunft nicht mehr vorkomme, hat sich der Inquisitor entschlossen, den von Christus gemachten ‚Fehler' zu korrigieren und der Versuchung des Geistes der Wüste zu gehorchen. Da er wußte, daß das Brot das Fundament des irdischen Glückes ist, hat er sich Mühe gegeben, in seinem Reich die

[43] Vielleicht können wir hier eine Erklärung finden, warum die modernen Arbeitermassen der Kirche im letzten Jahrhundert beinahe total verloren gegangen sind. Ohne die soziale Rückständigkeit mancher katholischen Länder rechtfertigen zu wollen, müssen wir trotzdem zugeben, daß der Marxismus — und zugleich seine schärfste Form, der Kommunismus — das moderne Arbeitertum nur deshalb an sich gezogen hat, weil er ihm Steine in Brot zu verwandeln versprach. In der Historiosophie der ersten Versuchung Christi liegt auch das richtige Verständnis der sozialen Unruhen und Reformen des letzten Jahrhunderts.

Menschen zuallererst satt zu machen. Nachdem sich die Menschen tausend Jahre mit dem Bau eines neuen babylonischen Turmes abgequält haben, sind sie endlich zu der Überzeugung gekommen, daß sie selbst ihren Hunger nicht stillen können. Darum sind sie zum Inquisitor gelaufen und haben gefleht: „Mach uns satt, denn die uns das Feuer vom Himmel versprachen, haben es uns nicht gegeben!" Der Inquisitor hat sie gesättigt und ihren Turm zu Ende gebaut, denn ihn fertig machen kann nur der, der die Menschen satt macht. Der babylonische Turm ist hier ein Symbol des irdischen Glückes. Aber dies Glück können sich die hungrigen Menschen nicht schaffen. Darum lassen sie ihre ganze Arbeit im Stich und suchen den, der sie sättigen könnte. An diesem Turm des Glückes bauten sie tausend Jahre, ohne Christus zu verleugnen. Es ist wohl möglich, daß sie ihn sogar nach den Weisungen Christi bauten, indem sie in Wüsten lebten und sich von Heuschrecken und Wurzeln nährten, heimlich jedoch glaubten, daß all diese Arbeit letztlich von Erfolg gekrönt sein und auf Erden sich das Paradies einstellen würde. Als sie jedoch sahen, daß Christi Weg nicht zu dem von ihnen gesuchten irdischen Glück führt, daß sie diesen „Turm des Glückes" nicht vollenden können, weil sie nicht satt sind, kehrten sie sich von Christus ab und wandten sich dem antichristlichen inquisitorischen Prinzip des Lebens zu, welches ihnen Brot gab und so den Bau des Turmes zu Ende brachte. Der leibliche Hunger ist der Punkt, auf den sich die antichristlichen Mächte stützen und wo sie sich verschanzen. Indem sie den Hunger stillen, gewinnen diese Mächte im Verlauf der Menschheitsgeschichte ihre Anhänger und sagen im Namen des irdischen Glückes Christus den Kampf an. Im antichristlichen Reich, in dieser augustinischen civitas terrena oder civitas diaboli, gibt es nur Hungrige und Satte. Sünde und Tugend verschwinden hier.

Aber gleichzeitig verschwindet hier auch die Freiheit. Der Inquisitor bemerkt sehr charakteristisch, warum er und seine Anhänger die Menschen satt machen: „Nie und nimmer werden sie ohne uns satt werden. Keine Wissenschaft gibt ihnen Brot, solange

sie frei bleiben. Es wird damit enden, daß sie ihre Freiheit uns zu Füßen legen und zu uns sagen: ‚Macht uns lieber zu Sklaven, aber macht uns satt!'" Und der Inquisitor betont den folgenden Satz wie ein Prinzip, daß „Freiheit und irdisches Brot in ausreichender Menge für jeden zusammen nicht denkbar sind". Diese Betonung ist sehr merkwürdig. Weshalb ist das Stillen des leiblichen Hungers unvereinbar mit der Freiheit? Warum muß der Mensch, wenn er satt sein will, seine Freiheit anderen zu Füßen legen und zum Sklaven werden? Warum kann frei nur der sein, der hungrig und durstig ist? Die Beziehung zwischen Brot und Sklaverei und, andererseits, die zwischen Freiheit und Hunger wird sehr geheimnisvoll. Jedoch hebt der Inquisitor diese Beziehung deutlich hervor und betont sie besonders.

Diese geheimnisvolle Beziehung beleuchten uns Christi Worte, mit welchen Er die erste Versuchung des Geistes der Wüste zurückgewiesen hatte: „Nicht vom Brote allein lebt der Mensch" (Mt 4, 4). Das bedeutet, daß der Mensch außer seinem physischen Leben auch noch ein geistiges Leben hat, das man ebenfalls erhalten und entwickeln muß, jedoch nicht mehr mit Brot, sondern mit „jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt". Das Brot ist nicht die einzige Grundlage des menschlichen D a s e i n s, denn das physische Leben ist nicht das einzige Prinzip des menschlichen W e s e n s. Wenn nun aber der Mensch nicht vom Brote allein lebt, so ist ohne weiteres klar, daß er auch nicht nach Brot allein hungert. Neben dem leiblichen Hunger gibt es im Menschen noch einen geistigen Hunger, der nicht mehr mit dem Brote, sondern mit dem göttlichen Worte gestillt werden will. Diesen höheren Hunger hat Christus selbst in der Bergpredigt geoffenbart, als Er sagte: „Selig sind, die Hunger und Durst haben nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden" (Mt 5, 6—7). Gerechtigkeit ist hier jener objektive Inhalt, dem der menschliche Geist zugeordnet ist, wie der Leib dem Brote. Wie das Brot das Objekt des leiblichen Lebens ist, so ist die Gerechtigkeit das Objekt des geistigen Lebens. Wie das Brot all das symbolisiert, wonach der leibliche Aufbau der menschlichen Natur verlangt und strebt, so symbolisiert

die Gerechtigkeit all das, wonach der Geist des Menschen trachtet.

Aber gerade hier enthüllt sich uns ein sehr eigenartiger Zug der menschlichen Natur. Da der Mensch einer und einheitlich ist, so ist bei ihm der leibliche Hunger mit dem geistigen verknüpft, wobei einer den anderen stützt und stärkt. Der Hunger des Leibes weist immer auf einen höheren geistigen Hunger hin, und der geistige Hunger bleibt, auch wenn der leibliche befriedigt würde. Geist und Leib sind beim Menschen so eng miteinander verbunden, daß das Leben des einen auf das des anderen seinen Einfluß ausübt. Bei der Untersuchung dieser beiderseitigen Beziehung stoßen wir auf ein Gesetz von ungewöhnlicher Bedeutung, das man folgendermaßen ausdrücken kann: die Befriedigung des leiblichen Hungers ist nie vollkommen, wenn nicht auch der geistige Hunger gestillt wird. Ein geistig gedrückter und gequälter Mensch wird nie in zweckentsprechender Weise essen und darum nie vollkommen satt sein. Ein sorgenvolles Herz wird nie in gehöriger Weise ausruhen oder sich erholen. Ein Mensch, der eine Frau nicht liebt, wird nie seine Leidenschaft befriedigen. Ein unbefriedigter Geist verursacht im ganzen Körper Unruhe und reizt dessen leibliche Bedürfnisse nur noch mehr. Die rein physische Nahrung, die rein physische Erholung, die rein physische Befriedigung der Leidenschaft kann für den Menschen nicht denjenigen objektiven Inhalt bilden, den er sucht und nach dem sein leibliches Sein hungert. Das menschliche Leben ist kein tierisches Leben mehr. Wenn für dieses reine Natürlichkeit genügt, die Nahrung, Erholung und Leidenschaft besitzen, so ist für das menschliche Wesen eine Verbindung mit dem geistigen Leben unbedingt notwendig. Der Schatten des Geistes muß all die Bewegungen des menschlichen Leibes bedecken, und das Zeichen des Geistes muß in das von ihnen ersehnte Objekt eingeprägt sein. Sonst wird dieses Objekt für den Menschen kalt, widerlich und sogar ekelhaft bleiben. Wenn das Christentum den festlichen Tisch, die Reise oder das Ehebett segnet, zeigt es sein tiefes Verständnis für diesen unleugbaren Zug der menschlichen Natur und befriedigt damit den rein leiblichen Hunger, aber nicht

durch eine Vernatürlichung des Objektes, nach welchem der Leib verlangt, sondern umgekehrt – durch seine Vergeistigung. Das irdische Brot macht den Menschen satt nur in dem Falle, wenn er mit ihm zugleich das himmlische Brot in Form der von Christus verkündeten Gerechtigkeit ißt. Brot und Gerechtigkeit sind untrennbar miteinander verbunden. Das ist ein tiefes Gesetz des menschlichen Seins und des menschlichen Lebens.

Der Inquisitor hat dieses Gesetz gut verstanden und deshalb gewußt, daß, solange im Menschen der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit lebendig bleiben, ihn Brot nicht sättigen kann: er bleibt ewig hungrig, unruhig, ungehorsam und rebellisch. Man muß also diesen Hunger nach höherem Inhalt ausrotten. Man muß es soweit bringen, daß die Menschen nur nach Brot hungern, daß sie nur vom Brote leben, daß die Gerechtigkeit für sie nur ein Traum ist, der manchmal wie ein ferner Blitz aufleuchtet, aber nicht mehr verlockt und nicht mehr zündet. Dann, nur dann wird ihre Sättigung durch Brot vollkommen sein, und sie werden, wenn sie es bekommen haben, ruhig und glücklich sein. Aber der Hunger nach Gerechtigkeit stammt ja aus der Freiheit. Der Mensch sehnt sich nach einem höheren Inhalt deshalb, weil er in seinem Wesen von dieser materiellen Welt frei ist, frei von all ihren Objekten und Gebieten. Die Freiheit ist, wie oben erwähnt, eine beständige Einladung zu einer ideellen Wirklichkeit. Solange aber diese Einladung lebendig ist, kann sich der Mensch bei dieser Wirklichkeit nicht beruhigen und vom Inhalt dieser Wirklichkeit nicht gesättigt werden. Man muß also die Freiheit im Menschen vernichten. Mehr noch: der Mensch muß selbst auf seine Freiheit verzichten, sie verneinen, sich selbst versklaven lassen. Dann wird ihn nichts mehr nach oben rufen, dann wird er völlig ein Bewohner dieser Wirklichkeit werden und dann wird endlich Brot für ihn das einzige Objekt seines Hungers sein, wie auch für das Tier. Der Inquisitor hat das auch gemacht: er nahm dem Menschen die Freiheit und gab ihm Brot. Solange der Mensch frei ist, hungert er nicht nur nach Brot.

Und je mehr er Brot bekommt, umso mehr erinnert es ihn an die höhere Gerechtigkeit, nach welcher sein Geist verlangt. Und wenn dieses Verlangen nicht gestillt wird, wird auch das reichlichste und schmackhafteste Brot bitter und widerlich. Für den freien Menschen ist das Brot ein Zeichen der Gerechtigkeit. Jeder Bissen von ihm ist für ihn eine Erinnerung an das himmlische Brot. Doch wenn die Freiheit nicht mehr vorhanden ist, wenn die jenseitige Einladung verstummt ist, dann verliert das irdische Brot seinen hinweisenden, seinen symbolischen Sinn, es erweckt kein höheres Sehnen mehr, und dann wird der Mensch von ihm völlig satt. Die Körperlichkeit des Brotes beginnt den Menschen zu befriedigen, denn auch der Mensch beginnt unter diesen Umständen nichts mehr als Körper zu sein. Hier liegt also jene geheimnisvolle Beziehung zwischen Brot und Sklaverei und zwischen Hunger und Freiheit. Vom irdischen Brot satt sein kann nur der Sklave.

Darum hat Christus, als Er das vom Geiste der Wüste gestellte Ansinnen, Steine in Brot zu verwandeln, zurückwies, nicht eigenwillig gehandelt, nicht als ein Träumer, der die menschliche Natur verkennt, sondern als derjenige, der gekommen ist, das irdische Brot ins himmlische zu verwandeln. Christus hat durch sein Erlösungswerk weder den leiblichen Hunger noch das irdische Brot abgeschafft. An eine zerstörerische Arbeit sowohl in der Natur des Menschen als auch im objektiven Leben geht nur der Inquisitor. Christus hat nichts zerstört, was Er vorgefunden hat. Doch Er hat diese Wirklichkeit nicht verabsolutiert, den Menschen nicht an sie gefesselt und sein Leben sich nicht in den Dingen dieser Wirklichkeit erschöpfen lassen. Er wollte die Wirklichkeit verwandeln, indem Er das ursprüngliche göttliche Urbild in ihr ans Licht brachte. Darum hat Er aus dem menschlichen Dasein den leiblichen Hunger nicht beseitigt, sondern bemerkt, daß selig die sind, welche nach der Gerechtigkeit hungern. Neben dem leiblichen Hunger hat Er den geistigen Hunger hervorgehoben und gesegnet. Er hat auch das Brot aus der Welt des Menschen nicht beseitigt, sondern bemerkt, daß der Mensch

nicht allein vom Brote lebt, sondern auch vom Worte Gottes. Neben das irdische Brot hat Er das göttliche Wort gestellt, nach dem der menschliche Geist nicht weniger hungert und dürstet als nach dem Brote. Christi Wirken war hier, wie auch überall, nicht Vernichtung, sondern Erfüllung; nicht Beseitigung, sondern Verwandlung.

Aber gerade deswegen konnte Christus auch das Anerbieten des Geistes der Wüste nicht annehmen. Allerdings hätte Er, wenn Er die Steine in Brot verwandelt hätte, die Menschen satt machen und sie an sich ziehen können. Doch dann wären Seine Anhänger schon im voraus bestimmt gewesen. Sie wären schon gezwungen gewesen durch ihren leiblichen Hunger. Die Entscheidung für Christus wäre unter solchen Umständen nicht mehr frei gewesen. Die Menschen wären Christus nachgefolgt nicht deshalb, weil sie sich frei, ohne irgendwelchen äußeren Zwang für das himmlische Brot entschieden hätten, sondern deshalb, weil sie vom irdischen Brot angezogen worden wären, das ihnen reichlich aus Christi Händen zufiel. Daher hat der Inquisitor vollkommen richtig den Grund für Christi Verhalten erraten, indem er sagt: „Du aber wolltest den Menschen nicht der Freiheit berauben und wiesest den Vorschlag zurück, denn was wäre das für eine Freiheit, dachtest Du, wenn der Gehorsam durch Brot erkauft würde?“ Der Gehorsam gegenüber Christus durfte nicht auf dem Wege des leiblichen Zwanges, sondern auf dem der geistigen Freiheit kommen. Wenn Er einmal gesagt hat: „Ich werde euch frei machen“, so konnte Christus bei Seinem Wirken nicht ein Mittel wählen, welches die Freiheit verneinte. Das Brot führt in die Knechtschaft. Darum kann sein Weg nicht Christi Weg sein.

Auf der anderen Seite symbolisiert das Brot, wie wir sagten, die ganze Verbindung des Menschen mit der tierischen Welt. Der Mensch trägt zwar diese Welt in sich selbst: sie ist ein Bestandteil seiner Natur. Jedoch in ihrer gegenwärtigen Form ist diese tierische Welt nicht so, wie sie der Geist haben will. Die Tierheit im Menschen ist eine Stütze des Geistes. Der Geist ist auf das tierische Element angewiesen, denn er kann nur durch dieses wirken. Aber

auf der anderen Seite ist dieses Element gerade das Hindernis und die Schwierigkeit, die den Geist bedrängt, ihn einengt, ihn nach unten zieht und quält. In unserem Leibe „wohnt nichts Gutes", – wie der hl. Paulus sagt (Röm 7, 19). Die Tierheit im Menschen ist eine ursprüngliche, wilde, darum dem Geiste nicht unterworfene, unvergeistigte und nicht dem Wesen des Geistes entsprechende Macht. In dieser Wirklichkeit ist der Leib jener „sinnliche Leib" des hl. Paulus, der völlig verschieden ist von dem auferweckten „vergeistigten Leib" (vgl. 1 Kor 15, 44). Darum ist auch alle Verbindung des Menschen mit der körperlichen Welt schwer und drückend. Wenn also Christus das irdische Brot zur Stütze Seiner Arbeit gemacht hätte, hätte Er dieses Schwere nur verstärkt und noch mehr unterstrichen. Die unverklärte körperliche Welt hätte Er zum wahren Ort des menschlichen Daseins gemacht. Aber das wäre eine Verleugnung Seiner ganzen Sendung gewesen. Christus ist doch gekommen, die Menschen von der Versklavung an das leibliche Element zu befreien. Er ist gekommen, den Leib zu verklären, auf daß der Geist frei und mächtig sein Wesen und seine Kräfte entfalten könnte. Den Geist bis zur Göttlichkeit und den Leib bis zur Geistigkeit zu erheben, war die Hauptaufgabe Christi. Daher faßte Er die Worte des Geistes der Wüste „sprich, daß diese Steine Brot werden" nicht als Vorschlag auf, den man hätte in Erwägung ziehen können, sondern als Versuchung, die man ihrem Wesen nach abzuweisen hat, da sie sich anschickte, Sein ganzes Werk zu untergraben.

Darum hat Christus an Stelle des irdischen Brotes dem Menschen das himmlische Brot versprochen und es ihm gegeben. Der Inquisitor leugnet dieses himmlische Brot nicht. Er erkennt seine Erhabenheit und seinen Wert an. Er sucht nur zu beweisen, daß für die schwache und sündhafte Menschheit dieses himmlische Brot niemals von gleicher Bedeutung sein wird wie das irdische Brot. Darum verstehen die Menschen das Geschenk Christi nicht. Das himmlische Brot wird, nach der Meinung des Inquisitors, keine Anziehungskraft ausüben und Christi Anhängerschaft nicht ver-

mehren. Wenn sich auch Idealisten fänden, die um des himmlischen Brotes willen Christus folgen würden, so wäre das nur ein kleines Häuflein im Vergleich zu den Milliarden, die es nicht über sich bringen können, auf das irdische Brot zu verzichten. Mit anderen Worten: Christus wollte den Hunger des Menschen auf andere Weise befriedigen. Doch der Mensch kann, nach der Ansicht des Inquisitors, diese neue Art weder verstehen noch gebrauchen. Darum bleibt das von Christus gebrachte himmlische Brot abseits vom Leben, abseits vom geschichtlichen Weg der Menschheit. Die Welt kämpft nicht darum und es bewegt die Geschichte auch nicht. Die einzige historische Macht ist, nach dem Inquisitor, das Brot der Erde. Das Brot des Himmels sei in den historischen Weltprozeß nicht einbezogen und nicht eingefügt.

Worin besteht nun diese neue Art, den Hunger zu stillen? Was ist das für ein Brot des Himmels, das Christus gebracht hat? Welches ist seine Bedeutung und sein Sinn? Hat der Inquisitor einen Grund, dieses Geschenk Christi für den Menschen an den Rand seines Lebens zu stellen und den Schwerpunkt des menschlichen Daseins in das irdische Brot zu verlegen?

In der christlichen Offenbarung, auf welcher die ganze Legende Dostojewskijs beruht, ist das Problem des Brotes fortwährend lebendig. Im seligen Urzustand des Menschen finden wir den symbolischen „Baum des Lebens", der in der Mitte des Paradieses wuchs (vgl. Gen 2, 9) und von dessen Früchten sich nährend der Mensch ewig leben konnte (vgl. Gen 3, 23). Im verklärten und vollendeten Endzustand erscheint wiederum der Baum des Lebens, „der zwölfmal Frucht bringt. Jeden Monat trägt er seine Frucht, und die Blätter des Baumes dienen zur Heilung der Völker" (Offbg 22, 2). Zwischen diesen beiden Polen – zwischen dem Paradies und dem Himmel – steht Christus mit Seinem Versprechen des himmlischen Brotes: „Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben das Manna in der Wüste gegessen und sind gestorben. Von solcher Art ist das Brot, das vom Himmel gekommen ist, daß jeder, der davon ißt, nicht stirbt. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wenn jemand von diesem Brote ißt, wird er

ewig leben" (Jo 6, 48—51). Auf diese Weise ist das Brot als die Bedingung des menschlichen Lebens auf irgendeine geheimnisvolle Weise mit der ganzen christlichen Offenbarung verwachsen. Es erscheint zu Beginn des menschlichen Daseins (Paradies), es erscheint in seinem Verlauf (Geschichte) und es bleibt auch im verklärten Zustand (Himmel). Die symbolischen Bilder der Offenbarung sagen uns deutlich, daß der Mensch beständig ein außer ihm seiendes Objekt braucht, das er in sich hineinnehmen und dank dessen er existieren und sich entfalten kann. Dieser Inhalt ist in jeder menschlichen Daseinsform vonnöten, gleichgültig, ob es sich um das schuldlose ursprüngliche Paradies handelt, oder um die einherschreitende Geschichte oder endlich um den geläuterten Himmel. Unsere Stammeltern, die wegen ihres Vergehens die schuldlose Daseinsform verloren haben, haben damit auch jenen ursprünglichen Baum des Lebens verloren, der ihnen die Unsterblichkeit verbürgt hatte. In die Geschichte hineingeraten, fanden sie nur das irdische Brot, nur einen materiellen Inhalt, der zwar ihr körperliches Dasein *erhalten*, aber nicht mehr dieses Dasein *verewigen* konnte. Der übernatürliche, die Unsterblichkeit verleihende Inhalt war bereits verloren gegangen. Die Geschichte der Menschheit wurde zur Arena des beständig tobenden Todes. Doch Christus ist in die Welt gekommen, um die ursprüngliche Schuld zu vernichten und die verkrümmte Form des menschlichen Daseins wieder gerade zu machen. Es war auch eine der wichtigsten Aufgaben Christi, den Menschen jenen übernatürlichen Inhalt zurückzugeben, welcher das Leben ihres Geistes erhalten und sie vom Tode bewahren sollte. *Das Problem des Brotes trat so in den Mittelpunkt des Werkes Christi.*

Christus wußte, daß die Menschen auf der Erde hungern und daß sie auf den Messias warten, der sie satt machen würde. Hat der Prophet Ezechiel nicht ein Reich des Messias verkündet, in dem auch ein irdischer Segen sein würde? „Ich will euch segnen und euer Land rings um meinen Berg und ich will euch Regen schicken, wenn es nötig ist: es wird ein segenbringender Regen sein. Die Bäume der Felder werden Früchte bringen und der Acker

wird seine Ernte tragen. Ihr werdet sicherer in euren Gehöften wohnen ... Die wilden Tiere des Landes werden euch nicht mehr zerreißen. Ihr werdet ruhig leben und nichts wird euch mehr erschrecken. Ich werde euch Gewächse in Überfluß wachsen lassen, und niemand im Lande wird Hungers sterben" (Ez 34, 26—29). Hat der Prophet Isaias nicht verkündet, daß bei der Ankunft des Messias „in den Wüsten Wasser aufbrechen und in den Steppen Bächlein fließen werden. Zum Wasserreich wird die dürstende Erde werden und von Wasserquellen wird das ganze Land überströmen. Wo früher Schakale hausten, wird jetzt Gras und Schilf sprossen" (Is 35, 6—7). Wohl betont die Heilige Schrift überall, daß die Wiederherstellung der wahren Ehre des Herrn und die endgültige Verbindung des Menschen mit Gott die hauptsächlichste und wesenhafte Aufgabe des Messias ist. „Es brause das Meer und was es erfüllt, das Erdenrund und die auf ihm wohnen. Die Ströme sollen frohlocken, die Berge mit ihnen den Jubel erheben vor dem Herrn, denn Er kommt, Er kommt, die Erde zu richten" (Ps 97, 7—9). Freude darüber, daß Gott das gefallene Sein verwandelt, begleitet jeden messianischen Gedanken. Doch daneben lassen sich auch Motive von irdischem Glück und Wohlstand vernehmen. Im Reich des Messias mußte der Mensch zum Herrscher der Welt werden und nicht zum Diener oder Bettler, der um einen Bissen Brot fleht. Daher ist in den Erwartungen Israels das Motiv des Brotes deutlich genug. Christus selbst deutete es der Ihm nachfolgenden Menge an, als Er Seine Sendung begann und durch Palästina wanderte: „Ihr sucht mich nicht weil ihr Wunder gesehen, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid" (Jo 6, 26—27). Der Wille, satt zu sein, trieb die Menschen dazu, Christus zu folgen. Und Christus lehnte diesen Willen nicht ab. Seine beiden Wunder am See, durch welche Er eine große Menge sättigte, zeigen gerade Seine Sorge um das Leben des Leibes. Jedoch wurde Er nicht der Ernährer des Volkes, wie einst Joseph in Ägypten. Als er die irdischen Motive erriet, welche die Menschen zu ihm treiben, bemerkte Er sogleich: „Bemühet euch nicht um die vergängliche Speise, sondern um die, welche bleibt zum ewigen Le-

ben, die der Menschensohn euch geben wird" (Jo 6, 27). Man mußte den Menschen Brot geben und ihren Hunger stillen. Doch dieses Brot mußte jener wiederaufgestellte ursprüngliche Baum des Lebens sein. Der menschliche Hunger war in seinen Tiefen ja nichts anderes als der Hunger nach der göttlichen Gerechtigkeit. Darum hat Christus das Problem des Brotes auf eine sehr eigenartige Weise gelöst. Das Versprechen, die Menschen zu nähren, auf daß sie nicht stürben, ist in Christi Sendung ungewöhnlich klar ausgedrückt: „Nicht Moses hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel. Denn das Brot Gottes ist das, welches vom Himmel herabkommt und der Welt das Leben gibt" (Jo 6, 32—33). Die Menschen waren begeistert von diesem Versprechen und sagten zu Christus: „Herr, gib uns für immer dieses Brot" (Jo 6, 34). Und in dieser Bitte haben sie die tiefste Sehnsucht der menschlichen Natur ausgedrückt. Wenn aus ihren Worten auch noch der irdische Hunger und der Geschmack des irdischen Brotes sprach, wenn sich auch ihre Gedanken an das einst in der Wüste gefallene Manna und die furchtlosen Wachtel knüpften, so baten sie doch dem Wesen nach um das Brot des ewigen Lebens, ohne welches der Mensch nicht zur wahren und vollen Menschlichkeit gelangen kann. Und Christus hat ihre Bitte erfüllt. Er hinterließ der historischen Menschheit d a s, womit sie ihren t i e f s t e n Hunger stillen und sich vor dem w a h r e n Tode schützen kann. Das war das himmlische Brot, über welches der Inquisitor spricht. D a s B r o t v o m H i m m e l w u r d e i n d e r G e s c h i c h t e z u m S t i l l e r d e s H u n g e r s d e r d a r b e n d e n u n d s c h m a c h t e n d e n M e n s c h h e i t. D i e G e s c h i c h t e n a c h C h r i s t u s i s t n i c h t m e h r H u n g e r u n d D u r s t, w i e d i e G e s c h i c h t e v o r C h r i s t u s. Der paradiesische Baum des Lebens wurde von Christus in das menschliche Dasein zurückgebracht, wenn auch in anderer Form.

Aber warum vermag dieses von Christus hinterlassene Brot den Menschen zu sättigen? Warum wird er nicht mehr hungern, wenn er es ißt, wie Christus selbst gesagt hat? (vgl. Jo 6, 35). Wir haben

schon erwähnt, daß das Urbild des Menschen Gott selber ist. Darum ist ein jeder Hunger des Menschen im tiefsten Sinne Hunger nach Gott. Es ist ein Sehnen nach der Fülle des Seins, welche nur in Gott gefunden werden kann, denn nur Gott ist der, welcher ist. Der Mensch gibt sich nur mit dem Absoluten zufrieden. Das unruhige Herz kommt nur im Herrn zur Ruhe. Stillt jedoch das von Christus hinterlassene Brot jene absolute Unruhe des Menschen? Ist es jene Absolutheit und Fülle, welche der Mensch sucht und nach welcher er hungert? Ist es jener objektive Inhalt, mit welchem vereint der Mensch in Wahrheit mit dem Sein selbst vereinigt wäre?

Bei der Beantwortung dieser Fragen zeigt sich gerade die Göttlichkeit des Wirkens Christi. Indem Christus der historischen Menschheit das Brot des Himmels vermachte, hinterließ Er ihr nicht irgendein geistiges Objekt, nicht irgendeine, wenn auch noch so erhabene Idee, nicht irgendeinen teilweisen Inhalt, sondern in der Gestalt des himmlischen Brotes hinterließ Christus der Erde sich Selbst als Gott und Menschen, d. h. Er hinterließ dem Menschen das ganze Sein, die ganze Absolutheit, die ganze Fülle. Christus gab sich selbst dem Menschen, auf daß dieser Ihn esse und trinke. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ‚Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank“ (Jo 6, 54—56). In der Weltgeschichte ist Christus selbst das Brot zur Erhaltung des menschlichen Daseins. Zwar geht Er hier in den Menschen ein nicht in jener übernatürlichen, für den Menschen unbegreifbaren und unerträglichen Form der tremenda majestas, sondern unter den demütigen und schlichten Gestalten von Brot und Wein. Doch diese Gestalten sind nur Seine Hülle, wie der Rauch und die Blitze auf dem Berge Sinai oder der brennende Dornbusch am Fuße des Horeb. Aber

unter ihr lebt Er selbst, das Sein, die Fülle und das Ganze. Er ist die Sehnsucht des Menschen und der Inhalt seines objektiven Glükkes. Und Er kommt zu ihm als Stiller seines geistigen Hungers und Durstes, als seine Nahrung und als Brot seines Lebens. Der Mensch strebt mit seiner ganzen Natur nach dem Absoluten, und das Absolute kommt, um ihn satt zu machen. In Gestalt des himmlischen Brotes lebt Gott in der Geschichte der Menschheit als die Quelle des Lebens, auf daß die Pilger der Erde nicht Hungers sterben. In der historischen Wirklichkeit ist der Baum des Lebens Christus selbst.

Doch dieses himmlische Brot hat eine völlig andere Bedeutung als das irdische. Das irdische Brot, wenn wir unter diesem Worte irgendeine Befriedigung des leiblichen Lebens verstehen, geht in unseren Organismus über und verändert sich nach dessen Gesetzen. Das irdische Brot wird verwandelt nach uns. Es wird unser Leib. Indessen verwandelt das himmlische Brot uns selbst nach dem Absoluten, denn es ist das Absolute, es ist Gott selber. Wenn wir uns mit dem himmlischen Brot ernähren, ziehen wir Gott nicht herunter und verleiblichen Ihn nicht, wie das mit irgendeiner Nahrung der Fall ist. Wir heben hier uns selbst zu Ihm hinauf und werden vergöttlicht. Jene endgültige Verwandlung unserer Natur, die uns die Offenbarung verkündet und nach welcher die Menschen, dem Römischen Katechismus zufolge, den Göttern ähnlicher sein werden als den Menschen – „potius dii quam homines videantur" – jene Verwandlung beginnt schon in dieser Wirklichkeit, während wir uns mit dem himmlischen Brote sättigen. Das Verbleiben Christi in der Eucharistie bedeutet das Verbleiben der Gnade in der Natur, um diese beständig zu beleben, zu erheben und zu verwandeln. Die Eucharistie ist der Bote der universalen Verklärung. Es ist die Erweiterung der Menschwerdung Christi in Zeit und Raum. Es ist die Vereinigung individueller menschlicher Natur mit Gott und auf diese Weise der Weg zur endgültigen existentiellen Verklärung dieser selben Natur. Das ist der Grund, weshalb die Kirche dieses himmlische Brot auch als „Pfand der künftigen Herrlichkeit" bezeichnet.

Da auf der anderen Seite jene endgültige objektive Vollendung unserer Natur zugleich auch unser objektives Glück ist, beruht folgerichtig der Beginn dieses Glückes ebenfalls auf dem himmlischen Brot. Das objektive Glück strebt, wie wir oben sagten, nach dem Ganzen, nach dem Ewigen und nach dem Absoluten. Aber all dieses Streben befriedigt gerade das von Christus hinterlassene himmlische Brot, denn es ist, da es Gott selber ist, allumfassend – dem Menschen das Ganze des Lebens gebend („Ich bin das Brot des Lebens"), ewig („wenn jemand von diesem Brote ißt, wird er ewig leben") und absolut – alle Sehnsüchte des Menschen befriedigend („der zu mir kommt, den wird nicht mehr hungern"). Das himmlische Brot ist also die wichtigste Grundlage und Bedingung unseres objektiven Glückes. Wie wir durch das Essen des irdischen Brotes uns die Grundlagen des psychologischen subjektiven Glückes schaffen, so legen wir durch das Essen des himmlischen Brotes das Fundament für das übernatürliche, objektive und endgültige Glück. Doch wie das psychologische Glück nur ein ferner Widerschein des wahren objektiven Glückes ist, so ist das irdische Brot nur ein schwacher Hinweis auf das himmlische Brot und sein unvollkommenes Sinnbild. Wenn der Mensch das irdische Brot ißt, schaut er immer durch dasselbe hindurch weiter zu der Verheißung seines endgültigen Glückes, die in den tiefsten Tiefen seiner Natur ruht, und damit schaut er zu dem himmlischen Brot. Jeder Hunger und Durst des Menschen ist im allerletzten Sinne Hunger nach dem himmlischen Brot, denn jene Unruhe unserer Natur ist die Sehnsucht nach der endgültigen Vollendung, welche das Brot vom Himmel gerade schon in dieser Wirklichkeit zu stillen beginnt. Nicht das irdische Brot also ist die größte Sorge der durch die Geschichte schreitenden Menschheit, sondern das himmlische. Nicht um das irdische Brot zerfleischen sich und kämpfen die Menschen, sondern um das himmlische, denn in Wirklichkeit kämpfen sie um die Grundlagen ihres endgültigen Glückes. Das himmlische Brot, nachdem es einmal in der Geschichte erschienen ist, hört nicht mehr auf, die Menschen an sich zu ziehen

als ihre endgültige Befriedigung und Sättigung. Darum ist die Bezeichnung dieses Brotes in der Sentenz des Fronleichnamsfestes als Speise der Erdenpilger – „cibus viatorum" – nicht nur eine poetische Redensart, sondern auch ein tiefer metaphysischer Gedanke. Wir leben in dieser Wirklichkeit – l e b e n nicht im tierischen, sondern wirklich menschlichen Sinne verstanden – nur insofern wir uns von diesem himmlischen Brot nähren.

Jetzt wird klar, was die Verwerfung des himmlischen Brotes um des irdischen willen bedeutet, eine Verwerfung, die der Inquisitor in dem von ihm gegründeten Reich vollzieht. Das himmlische Brot zu verwerfen und zu leugnen, bedeutet zuallererst den absoluten Inhalt leugnen, den der Mensch sucht und nach dem sich die höhere Natur des Menschen sehnt. Die Leugnung des himmlischen Brotes sperrt das Sein des Menschen vom Absoluten, von der Fülle ab und macht eben dadurch den Teil und die Begrenztheit zum wahren Daseinsort des Menschen. Diese Verwerfung macht den Menschen zu einem T e i l w e s e n. Sie führt den Menschen in den tierhaften Zustand zurück, denn ein Teilwesen ist nur noch ein Tier. Die Bemühungen des Inquisitors, den Menschen in die Natur zurückzubringen, sind auch in dieser Hinsicht nur folgerichtig. Er verwirft das himmlische Brot, denn er verwirft die ideelle menschliche Natur. Er führt den Menschen zur Vernatürlichung und Vertierung, weshalb er keine solche Mittel brauchen kann, die den Menschen vergeistigen und vergöttlichen. Der Verzicht auf das himmlische Brot ist nur die logische Folge des ganzen inquisitorischen Weges nach unten.

Auf der anderen Seite ist der Verzicht auf das himmlische Brot der Verzicht auf die endgültige und übernatürliche Verklärung und zugleich die Aussöhnung mit der Natur, so wie sie gegenwärtig existiert. Da aber diese Verklärung ihrem Wesen nach nichts anderes ist als die Verwirklichung des objektiven Glückes, so bedeutet der Verzicht auf das himmlische Brot damit den Verzicht auf das objektive Glück, indem jene angenehmen subjektiven Erlebnisse, die für das psychologische Glück dieser Wirklichkeit charakteristisch sind, verabsolutiert werden. Für einen Menschen, der

das Brot des Himmels abgelehnt hat, bleibt nichts anderes mehr übrig, als sich mit ganzer Kraft dem irdischen Brot zuzuwenden, d. h. all den Objekten, die allen möglichen leiblichen Hunger stillen. Der Ruf carpe diem gewinnt hier mehr als nur moralische Bedeutung. Er wird eine Notwendigkeit des menschlichen Lebens, dessen Seinsgrundlage und konkrete Form. Der Epikureismus ist die Philosophie des irdischen Brotes. – Ebenso bleibt einem Menschen, der das himmlische Brot verworfen hat, auch nichts anderes übrig, als seine Verbindung mit der Seinssphäre des Vitalen bis zu Ende zu bejahen und zu verwirklichen, d. h. so weit wie nur möglich die Herrschaft des leiblichen Lebens in seinem Dasein auszudehnen und so weit wie möglich die Äußerungen des Geistes zu ersticken, die ihm das Märchen vom Paradies, auf das er verzichtet hat, zuflüstern könnten. Der Leib mit seinen Sorgen und Bedürfnissen tritt hier unausweichlich in den Vordergrund der menschlichen Existenz. Die Kultur eines solchen Menschen wird eine physische und sein Denken vitalistisch. Der Biologismus mit all seinen Schattierungen ist ebenfalls eine Philosophie des irdischen Brotes. Ludwig Klages ist ihr Herold. – Endlich bleibt für den Menschen, der das himmlische Brot verworfen hat, nichts anderes übrig, als das Schicksal des vitalen Kosmos auf sich zu nehmen und sich in seine Gesetzmäßigkeit einzufügen. Der Mensch wird hier nur ein Glied des biologischen Ganzen, nur eine Äußerung desselben, nur ein Teilchen von ihm. Hier ist er nicht mehr der Herr der Welt und ihr endgültiger Sinn, den die Natur mit all ihren Kräften zu verwirklichen sucht, sondern nur das mißlungene Geschöpf ihrer vitalen Entwicklung. Der Evolutionismus ist ebenfalls eine Philosophie des irdischen Brotes. – Es ist leicht zu bemerken, wie Hand in Hand mit allen Formen der Ablehnung des himmlischen Brotes die Ablehnung auch der Freiheit geht. Weder in der epikuräischen, noch in der biologischen, noch in der evolutionistischen Philosophie gibt es eine Freiheit, denn es gibt in ihr auch keinen Geist. Kausale Naturnotwendigkeit beherrscht hier das Verhalten des Men-

schen, sein Wirken und sein Leben. Die Leugnung der Freiheit ist die endgültige Folge der Verwerfung des himmlischen Brotes. Der Mechanismus und Determinismus ist die deutlichste und logischeste Philosophie des irdischen Brotes. „Macht uns lieber zu Sklaven, aber macht uns satt" – ist der Ruf des Menschen, der das himmlische Brot verworfen hat. Und dieser Ruf hallt wider in der ganzen Geschichte der Welt.

Je mehr die Zahl der Menschen auf der Welt zunimmt, umso mehr wächst auch die Zahl derer, die das himmlische Brot gegen das irdische vertauschen. Die Entscheidung für die Befriedigung ihrer physischen Bedürfnisse, unter Verlust der geistigen, bildet die große Tragödie der Geschichte, die geradezu apokalyptische Katastrophe, welche der Menschheit droht und welche seinerzeit schon S. Bulgakow in seiner Wirtschaftsphilosophie hervorgehoben hat. In der letzten Zeit erlebten wir eine ganze Reihe von Ideologien, die sich alle auf das irdische Brot stützten und mit seiner Hilfe das Glück dieser Wirklichkeit begründen wollten. Heute ist ein großer Teil dieser Ideologien schon zusammengebrochen. Aber sie sind nicht deshalb zusammengebrochen, weil sich die Welt für das himmlische Brot entschieden hätte, sondern deshalb, weil andere Ideologien und andere Menschen kamen, die das Brot nicht nur verkündeten, sondern es auch im Überfluß besaßen. Sie hatten die Steine der Wüsten in Brot verwandelt, darum liefen die Massen ihnen auch nach. Doch das irdische Brot selbst hat hier nur seine Form geändert. Es wurde nur unter anderem Namen angeboten und gegeben. In seinem Wesen jedoch ist es dasselbe geblieben, nämlich: Sättigung des Hungers der Sklaven. Die Welt hat sich nach diesem Brot wahrscheinlich noch nie so gesehnt wie jetzt – nach all den vergangenen Schrecken, nach der Not und Qual. Die inquisitorische Lösung des Problems des Brotes ist heute aktueller als je zuvor. Der Ruf „macht uns lieber zu Sklaven, aber macht uns satt" beginnt jetzt in vollem Ausmaß verwirklicht zu werden. Wir nähern uns langsam, aber unaufhaltsam dem Zeitabschnitt der Sattheit, der Ruhe und des Wohlstandes, je-

Sie hätten mit dem Schwerte für Christi Anerkennung gekämpft, denn der Mensch duldet keine Kritik seines Gottes. Aber Christus wollte nicht, daß die Menschen hinter Ihm herliefen wie „eine dankbare, gehorsame Herde". Er wollte eine freie Entscheidung und eine freie Liebe. Der Glaube an Christus sollte nicht eine Offenbarung von Fleisch und Blut, sondern eine Frucht des Zusammenwirkens von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit sein. Darum hat Christus auch die Versuchung des Geistes der Wüste zurückgewiesen. Doch damit hat Er zugleich auch das deutlichste Zeichen seiner Macht, den wichtigsten ‚Beweis' seiner Göttlichkeit verworfen. Er hat den Zweifeln und der Kritik, die immer den freien Entschluß und die freie Liebe begleiten, Tür und Tor geöffnet. Der Gehorsam durfte nicht mit Brot erkauft sein. Er mußte von selbst im Herzen des Menschen aufkeimen. Aber zugleich mit diesem freien, aus der Liebe stammenden Gehorsam mußten auch alle Zeichen verschwinden, die den Menschen mehr oder weniger bestimmen und zwingen würden. Hier mußte darum auch das Brot verschwinden als eines der am meisten sichtbaren, aber zugleich auch am meisten zwingenden und bestimmenden Zeichen. Die Zurückweisung der ersten Versuchung also bedeutete nicht nur Christi Willen, den Menschen aus dem körperlichen Dasein zum geistigen zu erheben, sondern ebenso auch Seinen Willen, den Menschen völlig frei an Ihn glauben oder nicht glauben, Ihn frei verehren oder verfolgen zu lassen. Saulus mußte zum Paulus werden durch die innere, sein ganzes Wesen durchdringende Erleuchtung der Gnade, aber nicht dadurch, daß seine Natur vom Geschmack des Brotes angezogen worden wäre. Beim Problem des Brotes beginnt schon, wie wir sehen, auch das Problem des Glaubens und das des Gewissens.

2. DAS PROBLEM DES GEWISSENS

Das Problem des Brotes ist weder das einzige noch das letzte Problem, das die geschichtliche Menschheit quält und das sie auf die eine oder andere Art zu lösen versucht. Der leibliche Hunger ist nicht das wichtigste Hindernis, sich das Glück in dieser Wirklichkeit zu schaffen. Neben ihm und mit ihm zusammen geht die innere Unruhe, unklar und schwer faßbar, aber stets fühlbar und gegenwärtig. Sie ist noch schwerer zu ertragen als der leibliche Hunger. Sie brennt dem Menschen noch tiefer auf der Seele als das Verlangen nach Brot. Dostojewskij nennt diese innere Unruhe Gewissensfreiheit. Und mit vollem Recht. Das Gewissen ist die Stimme unseres tiefsten Ich. Es hängt von keiner einzigen unserer Seelenkräfte ab. Es befindet sich nicht an der Oberfläche unseres Seins, sondern ruht in unserem tiefsten Wesen. Es läßt sich nicht irreführen wie der Verstand, oder entstellen wie der Wille. Aus ihm spricht unsere Persönlichkeit, unser Zentrum, unser Kern, der in uns tiefer verborgen ist als das rege Leben der Oberschicht unserer Seele. Deshalb kann es niemals irregeführt oder entstellt werden im wahren Sinne des Wortes. Die Stimme des Gewissens ist immer richtig, denn aus ihr spricht unser Sein selbst.

Aber gerade deswegen ist diese Stimme immer verpflichtend. Wir können den Schlußfolgerungen unseres Verstandes den Gehorsam verweigern, denn wir sind nie absolut sicher, ob er sich nicht irrt. Wir können auf die Wünsche unseres Willens ebenso verzichten, denn wir sind auch nie sicher, ob sie nicht dem Einfluß außenstehender Faktoren unterliegen. Aber wir müssen immer unserem Gewissen gehorchen, denn es ist die tiefste und wesentlichste Offen-

barung von uns selbst. Gegen das eigene Gewissen zu handeln bedeutet gegen sich selbst handeln, das eigene Sein verneinen und damit es moralisch zerstören. Verneinung des eigenen Gewissens bedeutet die Verneinung des personalen Grundwertes und damit den allergrößten sittlichen Verfall. Das Gewissen aufzugeben bedeutet auf die eigene Person verzichten, sich entpersönlichen, sich äußeren, fremden Gesetzen unterwerfen und damit sich entmenschlichen, denn der Mensch ist nur soviel Mensch, wieviel er Persönlichkeit ist. Das Gewissen ist der Ausdruck der Persönlichkeit und daher der Bürge der Menschlichkeit. Der Mensch ist nur soviel Mensch, wieviel er sich nach seinem Gewissen entscheidet.

Aber gerade deshalb, weil das Gewissen die Stimme unseres Seins und unserer Persönlichkeit ist, ist es ständig in uns lebendig. Unser Verstand kann sich verfinstern und die Wahrheit vom Irrtum nicht mehr unterscheiden. Unser Wille kann ebenso schwach werden und nicht mehr fühlen, was gut und was böse ist. Unser Gewissen ist jedoch beständig wach. Solange unser Sein existiert, solange spricht auch unser Gewissen. In dem Durcheinander von Aberglauben und Meinungen, Theorien und Systemen zeigt uns das Gewissen immer die Wahrheit. Im Chaos von Gebräuchen und Vorschriften, Normen und Regeln findet das Gewissen immer das Gute. Der Mensch, geschaffen nach dem Bilde und Gleichnis Gottes, trägt in seinen Tiefen die Idee des Göttlichen mit sich und wird beständig angezogen von dem Wahren und dem Guten, die ja nichts anderes sind als der Abglanz der Göttlichkeit in der geschaffenen Seinsordnung. Es kann die äußere Hülle des Menschen noch so sehr entstellt sein; sie kann noch so sehr getrübt sein; sie kann, wie jener legendäre Glaukos bei Plato, mit allerlei äußeren Anwüchsen belastet sein; doch in den innersten Tiefen des Menschen leuchtet immer die göttliche Idee seines Seins als sein metaphysisches Urbild, als das Abbild Gottes selber, der die Wahrheit und das Gute ist. Das Gewissen ist, indem es die Stimme des Prinzips unserer Menschlichkeit ist, damit zugleich auch die Stimme unseres Urbildes. Das ist die Stimme des in uns

seienden immanenten Gottes. Durch unser Gewissen spricht unser Urbild, die Idee unseres Seins, nach welcher wir geschaffen sind und aus welcher wir unser Dasein schöpfen. Deshalb führt uns dieses Urbild und seine Stimme in uns immer zur Wahrheit und zum Guten. Es betrügt uns nicht und führt uns nicht irre. Es wird nicht schwach und verschwindet nie. Es ist ständig lebendig und spricht dauernd in uns, uns auffordernd oder warnend, uns lobend oder tadelnd. Die Stimme des Gewissens ist in uns unzerstörbar, wie die göttliche Idee, welche uns innewohnt, unzerstörbar ist, wenn auch sie von außen wegen der verschiedensten Entstellungen und Windungen unseres Daseins kaum zu sehen wäre. Man kann dem Gewissen nicht gehorchen, aber man kann es nicht vernichten.

Solange jedoch die Stimme des Gewissens in uns lebendig ist, kann keine Rede von dem subjektiven psychologischen Glücke in dieser Wirklichkeit sein. Der innere Friede ist eine der Grundbedingungen des psychologischen Glückes. Aber um den inneren Frieden zu erlangen, muß man sich unbedingt mit dieser Wirklichkeit aussöhnen, sich in sie hineinleben, sie für den einzigen Ort unseres Daseins halten. Indessen spricht das Gewissen zu uns stets von der ideellen Wirklichkeit. Unser ganzes Leben, unser ganzes Verhalten, all unsere Handlungen, Erlebnisse und Gefühle mißt es mit dem ideellen Maßstab. Es ist der Wurm in unserem Innern, der uns nie in Ruhe läßt, indem es uns beständig daran erinnert, daß diese Wirklichkeit nur ein Übergang ist, daß ihr Friede trügerisch, ihr Glück unwirklich, ja illusorisch ist. Wir können sogar die größten Annehmlichkeiten erleben; wir können jedweden leiblichen Hunger stillen; wir können theoretisch jedes höhere Leben leugnen; solange aber das Gewissen, dies Herz des geistigen Seins, in uns schlägt, wertet es unsere Erlebnisse, unsere Einstellungen, die Inhalte unserer Befriedigung im Lichte höherer Gesetze und verurteilt uns, sobald diese Erlebnisse, Einstellungen und Inhalte in dieser irdischen Wirklichkeit haften. Selbst das größte psychologische Glück wird zu nichts, wenn die Stimme des Gewissens es nicht gutheißt.

Deshalb ist nicht der Hunger der größte Widersacher des irdischen Glückes, sondern das Gewissen und seine Freiheit sind es. Der Inquisitor sagt mit Recht: „Gib dem Menschen Brot, und er fällt vor dir nieder; wenn aber gleichzeitig ein anderer als Du sich seines Gewissens bemächtigt – oh, dann läßt er sogar dein Brot fahren und folgt jenem, der sein Gewissen betört." Diese seine Behauptung begründet der Inquisitor damit, daß „das Geheimnis des menschlichen Daseins besteht nicht bloß darin, daß man lebt, sondern wozu man lebt". Mit anderen Worten, für den Menschen genügt es nicht, nur dazusein, wie das für das Tier genügt. Nein, der Mensch will wissen, warum er da ist und wozu er lebt. Der Sinn des Tieres erschöpft sich in seinem Dasein. Der Mensch hingegen ist durch das reine Dasein nicht nur nicht befriedigt, er schätzt es vielmehr gering und hält es für wertlos, wenn er in ihm keinen höheren, sich von dem bloßen Existieren unterscheidenden Sinn findet. Es kann der Mensch gut essen und sich schön kleiden; er kann eine bequeme Wohnung und eine reiche Familie haben; wenn er aber nicht weiß, wozu er lebt, wird er unzufrieden, beginnt zu darben und dahinzusiechen. Der Sinn des Menschen erschöpft sich nicht in seinem Dasein. In diesem muß noch etwas anderes sein, was nicht das Dasein in sich ist, was der Mensch jedoch durch sein Dasein verwirklichen kann, ja muß. Ein sinnloses Existieren kann der Mensch nicht ertragen. Der Inquisitor behauptet daher folgerichtig: „Ohne bestimmte Vorstellung, wozu er leben soll, mag der Mensch nicht leben, und eher wird er sich selbst vernichten, als auf der Erde bleiben, auch wenn er Brot in Fülle hätte." Die Frage nach dem Sinn des Lebens jedoch, nach dem Sinn meines persönlichen Lebens, ist bereits eine tiefe Frage des Gewissens. Wenn das Brot das reine Dasein auch befriedigen könnte, so löst es doch nicht das Problem des Sinnes. Die Frage, wozu wir leben und was den Sinn unseres persönlichen Schicksals ausmacht, können wir nur in unserem tiefsten Sein, das durch die Stimme des Gewissens zum Ausdruck kommt, beantworten.

Der Inquisitor gibt deshalb auch zu, daß der Mensch die Unruhe des Gewissens schmerzlicher erlebt als den leiblichen Hunger. Der Mensch ist bereit, selbst auf das Brot zu verzichten, wenn er nur in sich ruhig sein könnte. Der Inquisitor bemerkt mit Recht, daß der Mensch Brot fahren läßt und jenem folgt, „der sein Gewissen betört". Das Gewissen betört! – ein ungewöhnlich tiefsinniger Ausdruck, denn das Gewissen kann tatsächlich nur betört, aber nicht vernichtet oder beseitigt werden; betört werden in dem Sinne, daß vor dem Menschen angeblich göttliche Dinge hingestellt werden, vor denen er sich beugt, die jedoch in ihrem Wesen nur trügerische Geschöpfe des Menschen sind. Das Gewissen verstummt nur im Angesichte Gottes, denn es ist Gottes Stimme. Wenn also der Mensch vor einen Götzen gestellt wird, der im Namen Gottes spricht, und wenn er überzeugt wird, daß da Gott selbst redet, verstummt sein Gewissen, wenigstens für eine gewisse Zeit, denn im praktischen Leben wird früher oder später doch klar, ob der Mensch sich vor dem wahren Gott oder nur vor einem Götzen verbeugt hat. Das ist der Grund auch dafür, daß der Inquisitor stets im Namen Christi redet und handelt. Er betrügt die Menschen, er lügt ihnen bewußt vor, er handle im Namen und Auftrag Christi, denn nur auf diese Weise kann er ihr Gewissen betören und damit beruhigen. Die Menschen glauben an den Inquisitor nur deshalb, weil sie vermeinen, an Gott zu glauben.

Trotzdem ist sich der Inquisitor dessen wohl bewußt, daß ein solcher Betrug des Gewissens nicht von Dauer sein kann. Die von ihm geschaffene Ordnung, in die er die Menschen hineinstellt, ist widergöttlich und damit unrecht und unsittlich. Deshalb wird der Mensch, sobald er diese Ordnung in seinem Tun verwirklicht, sofort gewahr werden, daß er Gott entgegenwirkt; die Stimme seines Gewissens wird laut; die Tiefen seiner Natur werden aufgewühlt, und der Betrug kommt ans Tageslicht. Der betrogene Mensch glaubt grundsätzlich, daß der Inquisitor Gottes Gesandte ist, weil er im Namen Gottes spricht und handelt. Sobald aber dieser Mensch in einzelnen konkreten Fällen des inquisitorischen

Lebens sein Gewissen befragt; sobald er das vom Inquisitor gutgeheißene, ja angeordnete Tun und Lassen mit den Warnungen oder Hinweisen seines Gewissens vergleicht, wird er sofort die Lüge des Inquisitors entdecken und wahrnehmen, daß er betrogen ist, und das ganze Werk des Inquisitors wird dadurch zunichte gemacht werden. Für eine längere Zeit läßt sich das Gewissen nicht betören, denn es ist unmöglich, den in uns lebendigen Gott zu betrügen.

Damit das nicht eintrete, damit das Gewissen keine Möglichkeit hätte, auch im praktischen Leben zu entscheiden und sich Werturteile zu bilden, müssen zwischen ihm und den einzelnen Lebensfällen gewisse Scheidewände errichtet werden. An diesen Scheidewänden müssen alle Anstrengungen des Gewissens zerschellen, damit der Mensch nie imstande wäre, seine eigenen Taten mit den Normen des Gewissens zu vergleichen und zu messen. Ohne Zweifel wird auch ein mit solchen Scheidewänden umstelltes Gewissen doch versuchen, sich Werturteile zu bilden. Es wird jedoch auf unüberwindliche Hindernisse stoßen. Es wird diese Scheidewände nicht übersteigen und nicht schauen können, was sich in Wirklichkeit hinter ihnen versteckt, und wird deshalb seine Entscheidung nicht fällen können. Es wird auf halbem Wege stehen bleiben. Die innere Unruhe wird endgültig beschwichtigt sein, denn der Mensch ist unruhig nicht deshalb, weil er ein Gewissen h a t, sondern deshalb, weil das Gewissen u r t e i l t. Daher versucht der Inquisitor solch eine Ordnung zu schaffen, in der das Gewissen nicht mehr imstande wäre zu urteilen. Es verbliebe im Inneren des Menschen, denn es ist ein ontologischer Bestandteil der menschlichen Natur. Aber es verstummte und, falls es auch versuchte, sich zu regen, schlüge es an undurchdringliche Mauern. In der Ordnung des Inquisitors wäre das Gewissen in ein Gefängnis eingesperrt, an dessen Türen unerbittliche Wächter ständen. Ein Mensch mit einem derart gefesselten Gewissen würde, wenn er Brot bekäme und den leiblichen Hunger gestillt hätte, nichts mehr in seinem Innern verspüren, wäre zufrieden, ruhig und gehorsam. Aus der Welt würden Wirren und Kämpfe verschwinden, denn der Mensch kämpft

nicht so sehr darum, daß er einfach da sei, als vielmehr darum, daß sein Dasein sinnvoll sein könnte. Nach der Beseitigung der Stimme des Gewissens aus dem Menschlichen Dasein würde die Frage nach dem Sinn des Lebens beseitigt und mit ihr zugleich auch das geschichtliche Ringen von Personen und Gemeinschaften.

Mit welchen Mitteln entschließt sich nun der Inquisitor, das Gewissen zum Verstummen zu zwingen? Was sind das für Scheidewände, die er zwischen dem Gewissen des Menschen und den konkreten Lebensfällen errichtet? Wer sind diese unerbittlichen Wächter am Gefängnis des Gewissens, welche dieses nicht in die Welt des handelnden Menschen hineinblicken lassen?

Die Antwort auf all die Fragen gibt uns der Inquisitor selbst: „Es gibt drei Kräfte, drei einzige Kräfte auf dieser Erde, die das Gewissen dieser schwächlichen Rebellen zu ihrem eigenen Glück für immer besiegen und fesseln können: das Wunder, das Geheimnis und die Autorität. Du hast sie alle drei verworfen und selbst das Beispiel gegeben... Wir haben Dein Werk verbessert und es auf dem Wunder, dem Geheimnis und der Autorität aufgebaut. Und die Menschen waren froh, daß sie wieder geführt wurden wie eine Herde; daß von ihren Herzen endlich das furchtbare Geschenk genommen war, das ihnen so viele Qualen gebracht hatte."

Also: zwischen das Gewissen des Menschen und das konkrete Leben schaltet der Inquisitor in seinem Reich das Wunder, das Geheimnis und die Autorität ein, welche die Kraft in sich haben, das Gewissen von der Entscheidung auszuschließen und ihm damit die Möglichkeit zu nehmen, in der Innenwelt des Menschen Unruhe zu verursachen. Diese Kraft kommt daher, daß das Wunder, das Geheimnis und die Autorität einerseits die freie Selbstbestimmung des Menschen beseitigen, andererseits dem Menschen als undurchschaubare und unbegreifliche Dinge gegenübertreten so, daß ihm nichts anderes übrigbleibt, als sich vor ihnen zu verbeugen, ohne sie selbst ergründet und bewertet zu haben. Wer des Wunders wegen glaubt, ist bestimmt durch die Macht dessen, der das Wunder wirkt. Das Wunder ist ja eines der am meisten be-

stimmenden Dinge. Das gleiche ist mit dem Geheimnis der Fall. Wer an die Geheimnisse glaubt, ist jedenfalls durch das Vorhandensein der Geheimnisse bestimmt. Gibt es Geheimnisse, so kann der Mensch nicht umhin, an sie zu glauben. Ohne Zweifel, er kann das Bestehen von Geheimnissen überhaupt leugnen. Wenn er aber ihre Existenz einmal zugibt, ist die Entscheidung über ihren Inhalt ausgeschlossen, denn dieser Inhalt ist ja das Geheimnis selbst. Deshalb verkündet der Inquisitor die Existenz der Geheimnisse im Namen Gottes und begründet fernerhin die konkreten Fälle schon durch diese Geheimnisse, indem er auf diese Weise den Menschen zwingt zu glauben, ohne zu entscheiden und zu bewerten, denn ein Geheimnis, das bewertet sein kann, ist bereits kein Geheimnis mehr. – Eine gleiche Wirkung hat auch die Autorität. Wer der Autorität wegen glaubt, der glaubt wegen eines äußeren Beweggrundes und nicht deshalb, weil er sich selbst zu glauben entschlossen hätte. Die Autorität besitzt ebenfalls eine bestimmende Macht. Einmal anerkannt, läßt sie keine Freiheit mehr, zu glauben oder nicht zu glauben. Sie fordert den Glauben. Auf diese Weise also muß das Gewissen des Menschen, wenn es mit dem Wunder, dem Geheimnis und der Autorität zusammenstößt, verstummen. Die innere Stimme des menschlichen Ich muß sich vor dem äußeren mächtigen Zeichen beugen, welches das Innere des Menschen erschüttert. Sie muß sich vor dem Unbegreiflichen beugen, das mit seiner undurchdringlichen Finsternis den menschlichen Geist erfüllt. Sie muß sich endlich vor dem äußeren Wort beugen, das von Gott kommt oder als göttliches uns verkündet wird. Das Wunder, das Geheimnis und die Autorität bringen das Gewissen zum Stillstand und lassen es sein eigenes Urteil nicht bilden. Die auf dem Wunder, dem Geheimnis und der Autorität aufgebauten Werke, Gebete und Gesetze lassen sich nicht vom Gewissen mit dem Maßstab der ideellen Wirklichkeit messen, denn sie alle sind unverständlich und unbegreifbar.

Die Entscheidung über all das, was auf dem Wunder, dem Geheimnis und der Autorität aufgebaut ist, legt das Gewissen in die Hände dessen, der die Wunder wirkt, die Geheimnisse verkündet

und die Autorität ausübt. Das Gewissen kann nur über die persönlichen Handlungen und über den persönlichen Inhalt dieser Handlungen entscheiden, denn nur in diesem Fall weiß es, warum und wie diese Handlungen und ihr Inhalt entstanden sind und ob sie mit der göttlichen Idee unserer ideellen Natur in Einklang stehen oder nicht. Hingegen führen das Wunder, das Geheimnis und die Autorität den Menschen in Elemente ein, die ihm fremd, unbegreiflich und undurchschaubar sind. Sie bleiben ihm fremd nicht nur ihrer Herkunft nach, sondern auch in ihrem Wesen. Sie können niemals unsere Akte und unsere Inhalte werden. Unser Gewissen kann sie niemals bewerten und über sie urteilen, denn sie sind nicht unser, und über Fremdes fällt das Gewissen kein Urteil. Wenn wir also das ausführen, was dem Wunder, dem Geheimnis und der Autorität entspringt, handeln wir ruhig und gehorsam, denn unser Gewissen schweigt hier völlig. Hier urteilen nicht wir selbst: hier wird über uns geurteilt. Jede Wertung eines personalen Gewissens verliert hier ihren Sinn. Aus diesem Grund gerade heraus sind das Wunder, das Geheimnis und die Autorität die inquisitorischen Mittel zur Versklavung des menschlichen Gewissens. Sie fügt der Inquisitor folgerichtig in seine Ordnung ein, denn in seinem Reich kann es keine Freiheit geben. Daher muß hier auch das Gewissen als die tiefste Offenbarung des Freiheitsprinzips verstummen. Hier muß jede innere Unruhe des Menschen zum Schweigen kommen, einerlei ob sie sich in der Form des leiblichen Hungers oder in der der göttlichen Gerechtigkeit äußern sollte. Die vom Inquisitor geschaffene Ordnung ist das Paradies des subjektiven Glückes. Deshalb entfernt er aus ihm alles, was dieses Glück trüben könnte, und führt alles ein, was diesem Glück förderlich wäre. Das Wunder, das Geheimnis und die Autorität sind gerade solche förderlichen Mittel, denn sie verhindern, daß sich die Tiefen des Menschen auftun, daß das in ihnen ruhende göttliche Urbild ans Licht tritt und die irdische Wirklichkeit nach ihm bewertet wird. Sie sind ein Vorhang vor dem göttlichen Licht. Ihrer bedient sich deshalb der Inquisitor in erster Linie.

Im Verlauf all dieser Ausführungen fühlen wir jedoch eine wich-

tige, ja entscheidende Frage sich erheben: Wie ist es mit Christus? Hat Christus tatsächlich das Wunder, das Geheimnis und die Autorität abgelehnt? Hat Er nicht selbst Wunder gewirkt? Hat Er nicht selbst Geheimnisse verkündet? Hat Er nicht die Autorität in Seiner Kirche begründet und hinterlassen? – Eine bejahende Antwort auf diese Fragen ist so selbstverständlich, daß es Unsinn wäre, das zu leugnen. Das Evangelium ist voll von Wundern und Geheimnissen. Das Evangelium weist deutlich auf die Autorität. Wenn es sich aber so verhält, wie können denn dieselben Mittel bald göttlich, bald dämonisch werden? Wie kann sich derselben Dinge sowohl Christus als auch der Inquisitor bedienen? Der Inquisitor behauptet, das Werk Christi berichtigt und verbessert zu haben. Jedoch besteht diese Verbesserung nicht darin, daß der Inquisitor das Wunder, das Geheimnis und die Autorität in die von ihm geschaffene Ordnung als etwas Neues, noch nie Dagewesenes einführt, sondern darin, daß er sein ganzes Reich auf das Wunder, das Geheimnis und die Autorität begründet. Christi Werk war auf der freien Selbstbestimmung des Menschen aufgebaut. Der Inquisitor baute das seinige auf dem inneren Zwang auf. Das Wunder, das Geheimnis und die Autorität wurden zu Ecksteinen dieses Zwanges. Deshalb unterscheiden sich die Ordnung des Inquisitors von dem Reich Christi nicht dadurch, daß der Inquisitor das Wunder, das Geheimnis und die Autorität etwa erfunden hätte, sondern dadurch, daß er ihnen e i n e n n e u e n S i n n gab, den sie im Werke Christi nicht hatten und nicht haben konnten. Die drei Mächte begann der Inquisitor in seinem Reich einem anderen Zweck dienlich zu machen, als es Christus getan hat. – Worin besteht nun dieser n e u e Sinn und dieser a n d e r e Zweck?

Die Notwendigkeit des Wunders begründet der Inquisitor mit der Neigung des Menschen zum erzwungenen Glauben. „Ist die Natur des Menschen so geartet", – sagt er zu Christus, – „daß er das Wunder ablehnen und in so furchtbaren Momenten des Lebens, Momenten der furchtbarsten, qualvollsten seelischen Grundfragen sich mit der freien Entscheidung seines Herzens begnügen kann?" Der Inquisitor selbst glaubt nicht an eine solche Möglich-

keit. Er ist der Ansicht, daß sich der Mensch in den grundsätzlichen Lebensfragen nicht selbst allein und ganz frei entscheiden kann; daß er nach dem Wunder verlangt, d. h. nach einer Entscheidung, welche ihm von einem anderen käme, der mächtiger ist als er selbst. „Du wußtest also nicht", – fährt der Inquisitor weiter, – „daß der Mensch, sobald er das Wunder verwirft, auch Gott verwirft, denn der Mensch verlangt nicht so sehr nach Gott als nach dem Wunder. Und da er ohne Wunder nicht sein kann, so schafft er sich neue, eigene Wunder und hängt sich an die Wunder von Quacksalbern, an die Hexerei alter Weiber, sei er hundertfach Ketzer, Aufrührer und Gottesleugner." Eine solche Begründung der Notwendigkeit des Wunders zeigt, wie der Inquisitor den Sinn und die Bestimmung des Wunders versteht. Das Wunder ist in der Ordnung des Inquisitors die Grundlage des Glaubens. Der inquisitorische Mensch glaubt deshalb, weil er ein Wunder sieht. Das Wunder zwingt den inquisitorischen Menschen zu glauben. Damit erschöpft sich auch der Sinn des Wunders im Reich des Inquisitors. Eine andere Bestimmung hat es für den Inquisitor nicht. Es ist das Zeichen einer über dem Menschen erhabenen Macht. Indem der Mensch ein solches Zeichen erhält, glaubt er. Indem die höhere Macht solches Zeichen gibt, beweist sie ihre Existenz und begründet sie ihre Forderungen.

Christus hat viele Wunder gewirkt. Aber er hat kein einziges im Sinne des Inquisitors gewirkt[44]. Er hat kein einziges Wunder gewirkt, das keine Beziehung zu Seiner erlösenden Sendung gehabt hätte. Zu Beginn Seines öffentlichen Wirkens in der Welt kamen zu Christus die Jünger des im Gefängnis sich befindenden

[44] Indem der Verfasser den apologetischen Sinn des Wunders völlig anerkennt, möchte er in diesem Kapitel eine andere, etwas in Vergessenheit geratene Seite des Wunders hervorheben, und zwar: seinen organischen Zusammenhang mit der erlösenden Tat Christi. Dadurch wurde das Wunder als ein Mittel zur Erweckung oder Verstärkung des Glaubens durchaus nicht beeinträchtigt. Doch neben dieser mehr menschlich-psychologischen Eigenschaft besitzt das Wunder auch einen göttlich-erlösenden Charakter, durch welchen sich die Wunder Christi, nach der Ansicht des Verfassers, von den der falschen Propheten unterscheiden. Davon will eben dieses Kapitel handeln.

Johannes und sagten zu Ihm: „Bist Du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?" (Mt 11, 3). Da wies Christus auf das Zeichen hin, aus dem Johannes erkennen könnte, daß Jesus von Nazareth in der Tat derjenige ist, der da kommen soll: „Gehet hin 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 Heilsbotschaft verkündet" (Mt 11, 5). Was wollte Christus mit diesen Worten sagen? Etwa, daß das Wunder selbst an sich ein Zeichen Seiner Sendung ist? Weit davon entfernt! Mit diesen Worten wollte Er dem Johannes berichten, daß durch Seine Hand das Reich des Messias, auf das Israel so lange Zeit gewartet hatte, bereits verwirklicht wird; daß Er der ist, der das vollbringt, worüber so lange geträumt worden war; daß in Seinen Taten die alten Prophezeiungen in Erfüllung gehen, die den Anbeginn einer neuen Zeit verkündeten. Seinerzeit hatte der Prophet Isaias geweissagt: „An jenem Tag werden hören die Tauben die Worte der Schrift. Aus dem Dunkel, dem Düster hervor werden sehen der Blinden Augen, im Herrn freuen sich wieder die Gedrückten" (Is 29, 18—19). Und nun ist der Tag gekommen. Die von Christus berührten und gesegneten Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden heil, die Tauben hören. Das ist ein Zeichen, daß Christus da ist; das Er der ist, der da kommen soll, und daß das Reich Gottes nahe ist. – Wodurch sind diese Taten ein messianisches Zeichen im Wirken von Jesus von Nazareth? Dadurch, daß sie das in Erfüllung bringen, was so heiß erwartet worden war.

In den letzten Adventstagen betet die Kirche in ihrem Brevier die sogenannten O-Antiphonen (sie werden so genannt, weil sie alle mit dem Ausruf O beginnen), von denen eine lautet: „O König der Völker und unser aller Eckstein, der zwei Teile in eins vereint, komm und errette den Menschen, den Du aus der Erde erschaffen hast." Die Errettung des Menschen war die Hauptaufgabe der messianischen Sendung. Der Mensch mußte errettet werden in verschiedenem Sinne. Die Sünde, um deretwegen der Mensch in ein mißliches Dasein geraten war,

ist durchaus nicht nur eine Übertretung eines Disziplinargebotes, nicht nur lediglich ein einfacher Ungehorsam gewesen. Die Sünde war eine Abkehr vom Schöpfer und eine Hinwendung zum Geschöpf. Nachdem der Mensch ein Ding erwählt hatte anstelle des höchsten Willens, hat er damit auch diesen Willen aufgegeben und zugleich den von Ihm gewiesenen Weg verlassen. Er schloß sich an das Leben des Dinges an, an seine Gesetze und an sein Schicksal. Die Daseinsform des Dinges wurde von nun ab zur Daseinsform des Menschen. Damit aber verminderte sich der Mensch als Mensch, denn jede Abkehr von Gott ist gleichzeitig auch eine Abkehr von sich selbst, von seinem Wesen, denn Gott ist ja unser Urbild, unser Modell, nach dem wir in unserer tiefsten Natur geschnitzt sind. In der Sünde existiert der Mensch schwächer als in der Gnade. Der sündige Mensch ist weniger Mensch. Das ist der Grund, warum der hl. Augustinus die Sünde auch eine Hinneigung zum Nichtsein – „inclinatio ad nihilum" – nennt. Folgerichtig ist daher auch die Erlösung von der Sünde nicht nur eine äußerliche, juridische Erlassung der Strafe, sondern eine Wiederherstellung des menschlichen Wesens, seine Zurückführung zur Ganzheit, seine Wiedervereinigung mit seinem Urbild. Der Sündenerlaß ist seinem tiefsten Sinne nach eine Neuschöpfung des Menschen. „Wer somit in Christus ist", – sagt der hl. Paulus, – „ist ein neues Geschöpf; das Alte ist vergangen; siehe, etwas Neues wird" (2 Kor 5, 17). Deshalb erschien Christus auf Erden als der Schöpfer, als der Begründer eines neuen göttlichen Kosmos. Wenn zu Beginn der Zeiten alles „durch Ihn und auf Ihn hin erschaffen" ist (Kol 1, 17), so mußte durch Ihn auch alles ausgesöhnt werden mit Gott, „indem Er Frieden stiftete durch das Blut Seines Kreuzes" (1, 20), denn „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene aller Schöpfung" (1, 15—16) und „alles hat in Ihm Bestand" (1, 18). Die Fülle der menschlichen Natur, wie sie in ihrem göttlichen Urbilde leuchtet, mußte durch das Werk Christi wiederhergestellt werden. Der Mensch mußte aus der Daseinsform des Dinges erlöst und in das Reich der Kinder Gottes

geführt werden. Das erwartete Reich des Messias mußte nicht nur eine neue Lehre, sondern auch ein neues Leben sein. Das ist der Grund, warum Israels Propheten auf den Messias nicht nur deswegen warteten, damit Er die Sünden der Welt auf sich nähme und sie austilgte, sondern auch deswegen, damit Er die Unterdrückten errettete, die Witwen und Waisen beschützte, die Leidenden und im Schatten des Todes Sitzenden befreite. Das Reich des Messias mußte ein Reich des allgemeinen Friedens, der Gerechtigkeit und des Wohlstandes sein. Die Propheten Israels verkündeten, beim Eintritt des messianischen Reiches, die totale Umwälzung der irdischen Ordnung. Wenn jener ersehnte Tag anbricht, „dann wird beim Lamme weilen der Wolf, der Panther beim Böcklein lagern" (Is 11, 6); dann schmieden die Menschen „ihr Schwert um zur Pflugschar und ihre Speere zu Winzermessern; nicht hebt Stamm gegen Stamm das Schwert mehr, nicht das Kriegshandwerk lernen sie fürder; sondern sitzen, unter seinem Weinstock, seinem Feigenbaume ein jeder, und keiner ist, der sie erschreckt" (Is 2, 4). Der kommende Messias „rettet den Armen, der da aufschreit, den Niederen und den, der keinen Helfer hat. Ihn dauern die Elenden und Armen, und den Seelen der Armen hilft Er auf, löst ihr Leben aus Druck und Gewalt" (Ps 71, 12—14). Mit anderen Worten, die Vereinigung des Menschen mit Gott, die erneuerte Erschaffung des Menschen mußte die menschliche Natur ganz verwandeln, sie erlösen von ihren Schwächen, ihren Mängeln, von ihrer Unterwerfung unter die äußere, physische, dinghafte Welt. Der Mensch, erschaffen zum Herrn der Welt – „fecisti eum paulo minorem angelis" (Ps 8, 6) – mußte wieder auf seinen Thron gesetzt werden, von dem er sich selbst durch seinen sündigen Willen entfernt hatte.

Ohne Zweifel, für all das war eine göttliche Macht vonnöten. Der Erneuerer des Menschen, sein zweiter Schöpfer konnte ebenfalls nur Gott sein. Nur Er allein konnte das zerfallene Dasein des Menschen wieder aufrichten, denn nur Sein Geist schwebt über die Abgründe des Nichtseins und ruft ständig durch Sein fiat die Dinge ins Dasein. Deshalb mußten auch die Werke des Mes-

sias wunderbar sein. Er mußte Wunder wirken, um die gefallene Welt erneuern zu können. Das Wunder mußte die Offenbarungsform des Messias sein. Jedoch sollten all diese Wunder dazu bestimmt sein, dem darbenden Menschen zu helfen. Sie alle sollten ein Zeichen der Liebe Christi zum Menschen werden, denn nur aus Liebe ist Er Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Die wunderbaren Taten Christi wurden erwartet nicht nur deswegen, weil sie wunderbar sind, sondern in erster Linie deswegen, weil sie Mittel der universalen Erlösung sind. Wenn also der Prophet Isaias verkündet, daß nach der Ankunft des Messias die Tauben hören, die Blinden sehen und Lahme wie Hirsche hüpfen, so weist er damit nicht nur darauf hin, daß dann auf Erden wunderbare Dinge sich abspielen werden, sondern zuallererst darauf, daß selbst in physischer Hinsicht der Mensch von den Folgen der Sünde erlöst sein wird. Ebenso weist auch Christus mit Seiner Antwort auf die Frage der Johannesjünger auf seine Taten hin nicht insoweit sie wunderbar sind, sondern insofern sie diese allgemeine Erlösung des Menschen von der Sünde vollbringen. Die Wunder sind ein Zeichen der göttlichen Sendung Christi nicht als staunenerregende, sondern als erlösende Taten.

Dadurch gerade unterscheiden sie sich auch von den Wundern des Inquisitors. Christus selbst hat die Menschheit davor gewarnt, nicht an das Wunder als an eine rein außergewöhnliche, unbegreifliche Erscheinung zu glauben, „denn es werden falsche Christus und falsche Propheten auftreten; und sie werden große Zeichen und Wunder tun, um auch die Auserwählten, wenn es möglich wäre, irrezuführen“ (Mt 24, 24). All diese inquisitorischen Wunder der falschen Christus offenbaren sich dem Menschen durch ihre Wunderbarkeit und Außergewöhnlichkeit. Sie haben keine Beziehung zur allgemeinen Erlösung der Menschheit. Sie sind nicht erlösende, sondern nur verblüffende Taten. Ihre einzige Bestimmung ist, den Menschen zu zwingen, an den zu glauben, der diese wunderbaren Zeichen wirkt. Gerade durch seine Wunderbarkeit und

Außergewöhnlichkeit bestimmt, wie gesagt, das Wunder den Menschen und hebt seine Glaubensfreiheit auf. Deshalb wird es von den falschen Propheten mit Vorliebe zu diesem Zweck angewandt. Deshalb hat es auch der Inquisitor zum Eckstein seines Reiches gemacht.

Dagegen hat Christus das Wunder als ein den Menschen verblüffendes und daher sein Gewissen bestimmendes Mittel abgelehnt. Zweimal hat man von Ihm ein solches Wunder verlangt und zweimal hat Er dies Verlangen zurückgewiesen. Zum erstenmal wollte der Geist der Wüste von Ihm ein Zeichen haben, daß Er der wahre Sohn Gottes ist, und schlug hierfür ein W u n d e r vor, ein Wunder ohne jeden Zusammenhang mit der erlösenden Sendung Christi, ein reines Wunder, das sich nur durch seine Außergewöhnlichkeit auszeichnete. Der Teufel nahm Ihn mit sich „in die heilige Stadt und stellte Ihn auf die Zinne des Tempels und sprach zu Ihm: ‚Bist Du Gottes Sohn, so stürze Dich hinab'" (Mt 4, 5—6). Jedoch, anstatt sich hinabzustürzen und ein staunenerregendes Zeichen zu geben, hat Christus geantwortet: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen" (Mt 5, 7—8). Das zweitemal hing Christus bereits am Kreuze auf dem Kalvarienberg. „Die Vorübergehenden lästerten Ihn und schüttelten ihre Köpfe und sagten: ‚Ei, der Du den Tempel Gottes zerstörst und ihn in drei Tagen wieder aufbaust, hilf Dir selbst. Wenn Du der Sohn Gottes bist, steig herab vom Kreuze!' Gleichermaßen spotteten auch die Hohenpriester samt den Schriftgelehrten und Ältesten und sagten: ‚Anderen hat Er geholfen, sich selbst kann Er nicht helfen. Ist Er König von Israel, so steige Er jetzt herab vom Kreuze; dann glauben wir an Ihn'" (Mt 27, 39—43). Beidemal wäre das verlangte Wunder ein reines, durch seine Außergewöhnlichkeit bestimmendes und die Freiheit des Glaubens aufhebendes Zeichen gewesen, welches jedoch seinen Sinn als ein erlösendes Mittel eingebüßt hätte. Deshalb hat Christus kein einziges Mal ein solches Wunder gewirkt. Eher ließ Er die Menschen nicht glauben, zweifeln, ja Ihn verspotten und lästern, als durch ein ihre Verwunderung erregendes Zeichen ihnen den Glauben aufzwingen. Und alle

Wunder Christi weisen einen solchen Charakter nicht auf. Sie alle wurden vollbracht nicht dazu, daß sie als außergewöhnliche Zeichen bewundert werden, sondern dazu, daß sie als göttliche Mittel für die Erlösung des Menschen von irgendeinem aus der Sünde entstandenen Übel dienen. Christus war der Retter im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes. Er hat Wunder dazu gewirkt, um die Verwandlung der Welt und des Menschen zu vollbringen. Die Wunder Christi waren die Vorläufer und Herolde der universalen Transfiguration. Sie waren die kleinen Senfkörner, aus denen der Weltbaum der verklärten Wirklichkeit aufwachsen sollte. Deshalb war die Außergewöhnlichkeit Seiner Wunder eine zweitrangige Sache. Sie war beiseite gelassen, mitunter sogar ganz verborgen. Christus pflegte sich bittenden, flehenden, meistens an Ihn schon glaubenden und Ihn liebenden Menschen zuzuwenden und ihnen zu helfen. Er handelte nicht wie einer, der die Menschen verblüffen kann, sondern wie einer, der ihnen Wohltaten zu erweisen wünscht. Seine göttliche Macht offenbarte Er als etwas Selbstverständliches, als einen Bestandteil Seiner Sendung, um die Nöte der Seele und des Leibes zu beseitigen. Christi Wunder waren ein Ausdruck Seiner göttlichen Caritas.

Hierin beruht nun auch der wesentliche Unterschied zwischen den Wundern Christi und denen des Inquisitors und überhaupt jeder antichristlichen Macht. Der Inquisitor fügt das Wunder in seine Ordnung ein gerade wegen dessen Außergewöhnlichkeit, um damit den Menschen zu bestimmen und ihn zu zwingen, an das inquisitorische Wort und Werk zu glauben. Christus hingegen wirkt Wunder, um den Menschen aus seiner Unterwerfung unter die Gesetzlichkeit der Natur zu erlösen. Der Inquisitor vernichtet durch seine Wunder die Freiheit des Menschen endgültig. Christus indessen vermehrt durch Seine göttlichen Taten diese Freiheit, indem Er vom Menschen die Fesseln der Naturgesetze abnimmt. Deshalb haben Seine Wunder keine zwingende und bestimmende Macht, denn sie sind nicht zu diesem Zwecke gewirkt worden. Wenn Christus Kranke heilte, Tote auferweckte, Teufel austrieb,

so wollte Er in all diesen Fällen nicht so sehr ein Wunder wirken, d. h. ein außergewöhnliches, staunenerregendes und verblüffendes Zeichen geben, als vielmehr in der Tat die Kranken heilen, die Toten auferwecken und den Teufel austreiben. Bei jedem Seiner Wunder war nicht das Wunderbare maßgebend oder etwa der Wille, Erstaunen zu erregen, sondern das geistige und leibliche Wohl des Menschen. Der erlösende Charakter der Wunder Christi, ihre karitative Eigenschaft hatte das Außergewöhnliche und Verblüffende an ihnen auf die zweite Stelle verdrängt und deshalb dem Menschen Freiheit gelassen. Der Glaube an Christus war und blieb frei, bedroht von Zweifeln, Schwankungen und sogar völligem Zusammenbruch. Die Entscheidung des Menschen für Christus sollte aus Seinem Wort kommen. Christus sprach göttliche Worte. „Ich habe nicht aus mir selbst geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, hat mir geboten, was ich reden und verkünden soll" (Jo 12, 49). Und gerade diese göttlichen Worte stellte Er an die erste Stelle. An das Wort verlangte Er zu glauben, indem Er bemerkte, daß „wer meine Worte nicht annimmt, der hat seinen Richter. Das Wort, das ich gesprochen habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage" (Jo 12, 48). Erst nachher, erst an zweiter Stelle wies Er auf Seine Werke hin: wenn „ihr mir nicht glauben wollt, so glaubet doch den Werken" (Jo 10. 38). Darum gibt Er Seinen Worten auch besonderen Nachdruck, denn diese Worte verleihen dem Menschen das ewige Licht. Erst dann folgen die Werke als Offenbarungen der Worte. In der Ordnung Christi ist das Wunder eine Folge des Glaubens. Das hat Er selbst wiederholt festgestellt, als Er den Glauben vor dem Wunder verlangte und zugleich verkündete, daß selbst Berge versetzt werden, wenn der Glaube stark genug ist. Das Wunder an sich beweist ja noch nicht die Göttlichkeit des Wundertäters. Ein Wunder wirken kann jeder, der über die Natur steht, d. h. über die Kräfte der Natur verfügt. Hingegen göttlich ist nur der, der von Gott gesandt ist, im Namen Gottes wirkt und Seinen Willen vollbringt. Christus stand als Gott über die Natur und konnte deshalb Wunder wirken. Er wußte jedoch, daß die Skala der Wun-

der weit umfangreicher ist als die der Göttlichkeit. Deshalb warnte Er die Menschen von den falschen Christus und Propheten, die imstande sind, große Zeichen und Wunder zu tun, nicht aber das göttliche Wort zu verkünden und den Willen des himmlischen Vaters zu vollbringen. Das Wunder offenbart nur die Macht, zeigt aber an sich nicht die Quelle, welcher diese Macht entstammt. Im Wort hingegen offenbart sich das Wesen des Verkünders. Göttliche Worte kann nur Gott sprechen. Göttliche Ordnung kann nur der verkünden, wer von Gott dazu beauftragt ist. Darum war das Wort auch das erste Mittel, dessen sich Christus bediente, um Seine Sendung zu erfüllen. Indem Er Sein ganzes Werk auf das Wort begründete, verletzte Er die Freiheit des menschlichen Gewissens nicht, da Seine Wunder als Ausdruck Seiner erlösenden Liebe zum Menschen, nicht aber als Zwang zum Glauben galten.

Das gleiche gilt auch vom Geheimnis. Die Einführung von Geheimnissen in seine Ordnung leitet der Inquisitor gleichfalls aus dem Erlösungswerke Christi ab. Als er von der Notwendigkeit spricht, Gewissensruhe zu haben, bemerkt er, daß die Starken und Auserwählten vielleicht auch leben können, wenn sie auch eine Unruhe in ihrem Herzen tragen. Den Millionen aber, welche schwach sind, ist diese Unruhe unerträglich. Ihr heißestes Verlangen ist, diese Unruhe baldmöglichst zu entfernen und die Gewissensruhe zurückzugewinnen. Hier unternimmt es nun der Inquisitor, Christus gleichsam Vorwürfe zu machen, Er liebe wahrscheinlich diese Millionen nicht, weil Er sich nicht entschließe, ihnen die Gewissensruhe zu geben. „Ist es die Schuld der übrigen schwachen Menschen", – sagt er zu Christus, – „daß sie nicht zu ertragen vermochten, was den Starken möglich war? Ist die schwache Seele schuld, daß sie nicht Kraft hat, so furchtbare Gaben in sich aufzunehmen? Kamst Du denn wirklich nur zu den Auserwählten und um der Auserwählten willen? Wenn dem so ist, dann waltet hier ein Geheimnis, das wir nicht verstehen können. Haben wir aber ein Geheimnis, dann sind auch wir berechtigt, das Geheimnis zu predigen und den Menschen zu verkünden, es komme nicht auf die freie Entscheidung ihrer Herzen und die Liebe an, son-

dern auf das Geheimnis, dem sie sich blind fügen müssen, auch gegen ihr Gewissen." Mit anderen Worten, das Geheimnis tritt in der vom Inquisitor geschaffenen Ordnung an die Spitze aller Werte. Den Glauben des Menschen stützt nicht die Selbstentscheidung, nicht die Liebe, sondern das Geheimnis. Selbst wenn der Mensch auch fühlte, daß dieses Geheimnis gegen seine tiefsten Überzeugungen verstößt; daß er, falls er dem Geheimnis gehorcht, nicht so handelt, wie es sein Gewissen ihm vorschreibt, muß er sich trotzdem vor diesem Geheimnis beugen, denn es ist ja ein Geheimnis, d. h. etwas dem menschlichen Verstande Unzugängliches und Unbegreifliches. Den Inhalt des Geheimnisses kann der Mensch nicht verstehen, deshalb muß er ihm blindlings gehorchen. Das Geheimnis ist für den Inquisitor ein Wert nicht wegen seines Inhaltes, sondern deswegen, weil es geheimnisvoll ist. Der Mensch muß sich vor ihm beugen nicht deshalb, weil er einstweilen, auf dem Wege dieses Erdendaseins nicht vermag, das Geheimnis zu verstehen, sondern deshalb, weil er es nicht verstehen darf. Der Inhalt des Geheimnisses ist im inquisitorischen Leben für den Menschen ewig verschlossen. Das Geheimnis steht über dem Menschen nicht infolge der tatsächlichen Schwäche seiner Natur, sondern seinem Wesen nach. Das Geheimnisvolle des Geheimnisses ist dasjenige Element, welches der Inquisitor am höchsten schätzt und welches er in erster Reihe sucht. Im Reiche des Inquisitors bestimmt das Geheimnis den Menschen nicht dadurch, was es ausdrückt, d. h. nicht durch seinen materiellen Inhalt, sondern dadurch, worin es dem Menschen unzugänglich ist, d. h. durch sein formales Element, durch seine unbegreifliche, geheimnisvolle Form. Die Geheimnisse sind in der inquisitorischen Ordnung verabsolutiert nicht in dem Sinne, daß sie einen absoluten Inhalt ausdrückten, sondern dadurch, daß sie in ihrer Unbegreiflichkeit verewigt werden. Der Inquisitor verkündet Geheimnisse, ohne jemals ihre Enthüllung zu versprechen.

In der Ordnung Christi indessen hat das Geheimnis einen völlig anderen Sinn. Das Geheimnis ist für Christus wertvoll nicht durch das Geheimnisvolle an ihm, sondern durch seinen Inhalt,

der in ihm ruht. Das Geheimnisvolle ist nur eine zeitweilige vorübergehende Eigenschaft des Geheimnisses, bedingt durch die Unvollkommenheit des Verstandes des sündigen Menschen. Der von der Gnade nicht erhellte und vom göttlichen Urbild nicht verklärte Verstand ist nicht imstande, die Tiefen des göttlichen Lebens und Wirkens zu begreifen. Deshalb ist das Vorhandensein von Geheimnissen in Christi Lehre eine selbstverständliche und ganz natürliche Sache. Dessen ungeachtet verzichtet Christus nicht darauf, über jenes uns unbegreifliche göttliche Leben zu sprechen und seinen Inhalt den Menschen zu verkünden. Allerdings verstehen die Menschen nicht alles in dieser Verkündigung. Und das, was sie angeblich verstehen, verstehen sie vielleicht nicht so, wie es Christus haben möchte. Die eigentlichen Tiefen Christi Verkündigung bleiben ihren Geistesaugen verschlossen. Die verstandesmäßige Analyse und Reflexion stoßen letztlich auf eine unübersteigbare Wand. Hier liegt auch die Quelle der Geheimnisse. Christus verabsolutiert jedoch nicht die formale Seite – das Geheimnisvolle – des Geheimnisses und verewigt sie nicht. Er sagt ganz deutlich: „Ich habe euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnet es jetzt noch nicht tragen. Doch wenn jener Geist der Wahrheit kommen wird, wird Er euch die ganze Wahrheit lehren" (Jo 16, 12—13). Und an einer anderen Stelle: „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe" (Jo 14, 26). Die Existenz der Geheimnisse leugnet also Christus nicht. Das Unvermögen des menschlichen Verstandes, die göttliche Wahrheit voll in sich aufzunehmen, ist für Christus offenkundig. Gerade mit diesem Unvermögen begründet Er die Existenz der Geheimnisse und rechtfertigt sie. Gleichzeitig aber fügt Er hinzu, daß Er den Heiligen Geist senden werde, der den Verstand erleuchten und das Unvermögen der Natur beheben wird; und alsdann wird dem Menschen alle Wahrheit klar werden. Alsdann wird die unbegreifliche Form des Geheimnisses schwinden und sein absoluter Inhalt wird dem Menschen verständlich und vertraut werden. Jetzt schauen wir das göttliche Leben gleichsam

in einem Spiegel, nachher werden wir es sehen, wie es in sich selbst ist (vgl. 1 Jo 3, 2). Jetzt begreifen wir nur Bruchstücke von ihm, nachher werden wir sein eigentliches Wesen verstehen. Das ist die endgültige und abschließende Aufgabe des Heiligen Geistes. Deshalb hält Christus das Geheimnisvolle des Geheimnisses nicht nur nicht für einen Wert, sondern, im Gegenteil, das Geheimnisvolle ist für Ihn eine Schwäche, die den göttlichen Inhalt vor dem Menschen verbirgt, ihn nicht vollkommen erkennen und infolgedessen auch nicht vollkommen liebgewinnen läßt. Die Verheißung, den Heiligen Geist zu senden, wurde gerade deswegen gegeben, um diese menschliche Schwäche zu beheben und damit das Geheimnisvolle des Geheimnisses zu beseitigen.

Ohne Zweifel kann, solange der Mensch in dieser Wirklichkeit verbleibt, seine Natur nur gestärkt, aber nicht verwandelt werden. Darum wird auch das Geheimnisvolle des Geheimnisses nur verringert, aber nicht ganz aufgehoben werden, selbst nicht durch die Sendung des Heiligen Geistes. Der von der göttlichen Gnade erhellte Verstand begreift bedeutend mehr und reicht bedeutend tiefer, als wenn er sich nur von der reinen Tätigkeit seiner Natur leiten läßt. Trotzdem begreift er auch in diesem Fall nicht alles und nicht bis in die letzten Tiefen. Doch wenn der Mensch verklärt, wenn seine Natur endgültig verwandelt und von allen Unvollkommenheiten erlöst sein wird, dann wird er das Sein so erkennen, wie es in sich ist; dann wird er Gott Auge in Auge schauen und in Ihm alles begreifen und verstehen. Im verklärten Leben wird es keine Geheimnisse mehr geben. Die Geheimnisse sind nur eine vorübergehende Erscheinung dieser Wirklichkeit. Das Geheimnisvolle an ihnen entstammt nicht ihrem Inhalt, sondern nur unserer zeitlichen Schwachheit. Gott verbirgt sich nicht absichtlich, damit wir Ihn nicht sähen. Er ist kein trügerischer Gott – Deus deceptor, den Descartes so fürchtete. Im Gegenteil, Er ist „das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet" (Jo 1, 9). Er läßt uns von Seiner Wahrheit so viel zuteil kommen, wie viel wir, ohne verwandelt zu sein, in uns aufnehmen und ertragen können. Deshalb betet die Kirche bereits seit den ersten Jahrhunderten: „Festige uns in der

Wahrheit durch die Ankunft des Heiligen Geistes. Offenbare uns, was wir nicht wissen; ergänze, was uns noch fehlt; laß erstarken, was wir erkannt haben"[45].

In der Ordnung des Inquisitors wäre ein solches Gebet ein Widersinn. Es würde den Versuch bedeuten, einen der Eckpfeiler seines Bauwerkes zu beseitigen. Die Bitte um Offenbarung dessen, was wir nicht wissen, wäre gleich der Bitte um Beseitigung des Geheimnisvollen aus dem Geheimnis und damit zugleich eine Bitte um Beseitigung der Scheidewand zwischen den Werken und der Gewissensstimme. Doch mit der Beseitigung dieser Scheidewand brächе auch das ganze inquisitorische Reich zusammen. Daß das Geheimnis durch das Geheimnisvolle an ihm das Gewissen in der Entscheidung behindert, daß es den Menschen zum blinden Gehorsam beugt, ist eine offenkundige, bereits oben erwähnte Tatsache. Der Inquisitor verewigt und verabsolutiert dieses Hindernis und diese Blindheit. Christus hingegen sendet den Heiligen Geist zu ihrer Überwindung. Wie das Wunder kein hauptsächlicher und erstrangiger Beweis für die Göttlichkeit Christi ist, so ist auch das Geheimnis kein Grundelement Seiner Lehre. Wenn der Mensch in dieser Wirklichkeit nicht imstande ist, aus Christi Worten Seine Göttlichkeit zu erkennen, so möge er Seinen wunderbaren Werken glauben. Wenn selbst der vom Heiligen Geist begnadete Mensch den Inhalt des göttlichen Lebens bis zu seinen Tiefen nicht begreifen kann, so möge er es jedoch annehmen, denn es verkündet Gott selber. Er möge es jedoch wissen, daß Gott diese Finsternis beseitigen und sich so kund tun wird, wie Er in sich ist. Der Weg des Inquisitors führt in die undurchdringliche Finsternis hinein. Der Weg Christi führt in das absolute Licht und in die absolute Klarheit. Der Inquisitor verstärkt den Vorhang des Geheimnisvollen jedesmal immer mehr und macht ihn immer undurchdringlicher. Christus hebt dagegen diesen Vorhang durch das Wirken des Heiligen Geistes immer mehr auf sowohl im Leben des einzelnen Menschen wie auch in dem der gesamten Menschheit, bis Er ihn nach der Verwandlung der ganzen Natur vollständig wegnehmen wird.

[45] A. Schott, Meßbuch, Freiburg i. Brsg. 1939, S. [160].

Das Geheimnis fügt sich in der Ordnung Christi in die Reihe solcher Erscheinungen ein, wie es der Schmerz, das Leid, der Irrtum, der Tod sind, die alle endgültig überwunden und aus der verklärten Wirklichkeit beseitigt werden müssen. Indem der Inquisitor den Menschen ewig in diese Wirklichkeit einschließt, behält er selbstverständlich auch das Geheimnisvolle des Geheimnisses bei, womit er gleichsam wie mit einem dichten Tuch das Gewissen einhüllt und es erstickt. Indem Christus dagegen den Menschen in die übernatürliche Wirklichkeit führt, zieht Er dieses Tuch immer mehr weg und läßt den Menschen immer mehr vom unverhüllten göttlichen Inhalt schauen. Hier, wie auch im Falle des Wunders, zeigt sich der Inquisitor als der wahre Widerpart Christi.

Über die Autorität spricht der Inquisitor in seiner langen Rede nicht, noch begründet er ihre Einführung in seine Ordnung. Er erwähnt sie nur neben dem Wunder und dem Geheimnis. Aber schon diese Nebeneinanderstellung läßt uns jedoch ahnen, daß auch die inquisitorische Autorität zu demselben Zwecke bestimmt ist, nämlich: zur Beruhigung des Gewissens; daß auch ihr Sinn derselbe ist, wie der des Wunders und des Geheimnisses. Aus der ganzen Rede des Inquisitors geht hervor, daß in seinem Reich die Autorität rein formaler Art ist. Sie stützt sich nicht auf die objektive Seinsordnung, sondern auf den reinen menschlichen Willen. Der Inquisitor erlaubt oder verbietet etwas nicht deshalb, weil die objektive Ordnung, die Natur des Menschen und der Welt es so verlangt, sondern deshalb, weil er selbst es so will. Als er seine Einstellung, dem Menschen die Sünde zu gestatten, auseinandersetzt, macht er eine, in dieser Hinsicht sehr charakteristische Bemerkung: „Wir werden ihnen auch die Sünde gestatten ... Wir sagen ihnen, daß jede Sünde gesühnt werden könne, wenn sie mit unserer Erlaubnis begangen werde." Das heißt: die Erlaubnis oder die Nichterlaubnis des Inquisitors ist die einzige Norm der Moral. Sünde ist alles, was er verbietet, und sittlich gut ist alles, was er gestattet. Die formale Entscheidung des Inquisitors macht die einen Handlungen sündig und die anderen löblich. Die objektive Seinsord-

nung verschwindet hier ganz und hat keine Bedeutung mehr für die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen.

Von diesem Winkel der inquisitorischen Ethik fällt Licht auch auf das Problem der Autorität im ganzen. Mit seiner Autorität vertritt der Inquisitor niemanden und drückt durch sie nichts aus. Er spricht nur aus sich selbst heraus, aus seiner eigenen Freiheit, aus seinem reinen Willen, durch den er das ganze Leben des Menschen zu bestimmen sucht. In den von ihm bekannt gemachten sittlichen Verordnungen kommt zum Ausdruck nicht das hinter ihm und hinter den Menschen stehende objektive Sein, an dem sowohl er selbst als auch der von ihm verpflichtete Mensch teilnehmen, sondern nur seine eigene Einstellung. Die Autorität des Inquisitors ist ohne jede Bindung und Beziehung zum Sein. Sie ist seine reine Willkür. Jede Willkür aber ist rein formal. „Sic volo, sic iubeo" – ist das Gesetz der Willkür und zugleich das der inquisitorischen Autorität.

Es versteht sich von selbst, daß eine solche willkürliche Autorität das Gewissen des Menschen zerbricht und versklavt. Das Gewissen ist nur dann frei, wenn es werten und entscheiden kann. Und das kann es nur dann, wenn es die Möglichkeit hat, das Verhalten des Menschen mit den objektiven, im Sein selbst ruhenden und durch das Gewissen sprechenden Normen zu vergleichen. Die willkürliche Autorität indes hüllt diese Normen in die undurchdringliche Finsternis ein. Wenn das Gewissen sich auf die inquisitorische Autorität stützt, vermag es die Handlungen des Menschen nur mit den von dieser Autorität verkündeten Gesetzen zu vergleichen. Weiter kann es nicht gehen, denn hinter dieser Autorität steht nicht mehr das objektive Sein, sondern lauter Freiheit, unberechenbar und unmeßbar. Deshalb ist hier das Gewissen gezwungen zu verstummen, sich dem Worte des Inquisitors zu beugen und auf das eigene Urteil zu verzichten. Die formale Autorität ist das sicherste Mittel zur Versklavung des Gewissens. Ihrer bedient sich deshalb so gerne auch der Inquisitor.

In der Ordnung Christi hingegen hat die Autorität eine ganz andere Grundlage. Hier ist sie aufgebaut auf das objektive Sein.

Christus besitzt die absolute Autorität. Die Menschen – alle ohne Ausnahme – müssen Ihm gehorchen. Die Grundlage dieser Autorität ist jedoch rein objektiv, nämlich: die Göttlichkeit Christi. Die Menschen müssen Christus gehorchen, weil Er Gott ist, d. h. weil Er das Wahre und das Gute selbst ist. Christus begründet und bestimmt Seine Gebote nicht mit Seinem formalen Willen und Wollen, sondern mit dem göttlichen absoluten Inhalt, mit dem göttlichen absoluten Sein als der Fülle der Wahrheit und des Guten, an der wir teilnehmen und deren Abglanz wir sind. Wir gehorchen Christus nicht deshalb, weil Er es so will, sondern deshalb, weil Er von uns das verlangt, was auch unsere tiefste ideelle Natur verlangt. Denn in Ihm leben und wirken wir. Denn nach Ihm sind wir geschaffen. Denn Er ist „der Erstgeborene aller Schöpfung" (Kol 1, 15). Mit anderen Worten, Christus ist unser Urbild, dämit auch die Grundlage und Offenbarung unseres Seins. Was Er sagt, sagen darum zugleich auch wir selbst in unserem tiefsten Wesen. Sein Wollen ist gleichzeitig auch unser eigenes tiefstes Wollen. Durch Seine Worte spricht die ontologische Ordnung der menschlichen Natur, die wir alle in uns tragen, die jedoch in dieser Wirklichkeit nicht vollkommen offenbar werden kann. Deshalb muß man auch Christus gehorchen. Ihm nicht zu gehorchen bedeutet dem Urbild unseres eigenen Seins oder dem tiefsten und wesenhaftesten eigenen Ich nicht gehorchen. Allerdings können Christi Worte und Gebote nicht mit irgendeinem höheren, neben Ihm stehenden Sein gemessen werden, denn Er selbst ist das Sein im höchsten und vollsten Sinne. In dieser Hinsicht fließen in Christus die formale und materielle Grundlage der Autorität zusammen und bilden eine unzertrennliche organische Einheit. Logisch aber können wir trotzdem unterscheiden zwischen Christus als dem Inhaber, Offenbarer und Vollender des Seins und Christus als dem formal Sprechenden, Gebietenden und Fordernden. Und wenn wir nun Christi Gebote und Forderungen vernehmen, so wissen wir, daß Er all das tut nicht nach Seiner formalen Einstellung, sondern gerade nach den Forderungen des in Ihm ruhenden Seins. Mit anderen Worten, Christus erscheint auf

Erden nicht dazu, daß Er Seinen Willen vollbringe, sondern dazu, daß Er den Menschen erlöse und seine Natur wiederherstelle. Deshalb entspringen alle von Ihm verkündeten Gesetze dieser Natur. Christus spricht immer als Vertreter des Seins. Er ist selbst der Urheber des Seins. In Ihm und durch Ihn wurde es geschaffen. Aber nachdem Er es einmal so und nicht anders geordnet hat, bestimmt Er es nach den Gesetzen und Forderungen des tiefsten Planes und des tiefsten Urbildes, welches dem Sein inneliegt und welches Er selbst ist. Deshalb ist die Autorität Christi nicht äußerlich und formal, sondern innerlich und materiell; materiell in dem Sinne, daß Christus durch seinen Willen das objektive Sein zum Ausdruck bringt; innerlich in dem Sinne, daß Sein Wille im tiefsten Wesen der Wille unseres eigenen ideellen Prinzips ist. Christus spricht im Namen des absoluten objektiven Seins und auf diese Weise in unserem eigenen Namen; denn wir entstammen diesem Sein und sind in ihm enthalten, wie die Rebe im Weinstock.

Das ist der Grund, weshalb die Autorität Christi das menschliche Gewissen nicht versklavt und seine freie Entscheidung nicht tötet. Wenn Christus etwas gestattet, so gestattet das auch unser Gewissen, denn das entspricht unserer tiefsten Natur. Wenn Christus etwas verbietet, so verbietet das auch unser Gewissen, denn das zerstört unser Sein. Die Sünde kommt nicht daher, daß Christus diese oder jene Handlung verboten hätte, sondern daher, daß diese oder jene Handlung ihrem Wesen nach – ontologisch – schlecht und gerade deswegen von Christus verboten ist. Deshalb kann nicht einmal Christus eine Sünde gestatten, denn eine solche Gestattung würde die Verneinung unserer tiefsten ideellen Natur und damit zugleich auch eine Verneinung Christi bedeuten, weil unsere tiefste Natur gerade in Christus ruht. Die Sünde erlauben heißt Gott verneinen. Das kann wohl der Inquisitor, denn er glaubt nicht an Gott; das kann aber nicht Christus, der selbst Gott ist. Das formale Einverständnis oder Nichteinverständnis kann entscheidende Bedeutung im Reich des Inquisitors haben; aber es hat nur nachgeordnete Bedeutung im Reich

Christi, wo alles bestimmt ist durch das Sein selbst, das in Gott als in seinem Urquell ruht. Christi Forderungen sind, mit den Forderungen unseres Gewissens verglichen, eins und dasselbe. Wenn die Stimme des Gewissens die Stimme unseres Urbildes ist, so ist sie, konkret ausgedrückt, zugleich Stimme Christi, denn Christus ist ja unser Urbild. Es kann also keinen Unterschied und keinen Gegensatz geben zwischen dem Gewissen und Christus. Daher versklaven und zwingen Christi Forderungen das Gewissen nicht, denn durch es spricht Er selbst. Und wenn mitunter infolge der Unzulänglichkeit unserer gegenwärtigen Natur eine Unstimmigkeit zwischen der Entscheidung des einzelnen Gewissens und der von Christus festgelegten Ordnung entsteht, so befiehlt Christus selbst durch Seine Kirche, seinem eigenen Gewissen zu gehorchen, denn dieses ist die allernächste Norm für das sittliche Handeln (norma proxima moralitatis) und deshalb hat es, nicht etwas anderes, in erster Linie unser Verhalten zu bestimmen. Das ist ein Grundgesetz der christlichen Ethik, in dem sich die höchste Achtung vor der persönlichen Freiheit des Menschen offenbart, welche selbst im Falle eines objektiven Irrtums und eines objektiven Bösen nicht verletzt werden darf.

Solchen materiellen und innerlichen Charakters freut sich die Autorität in der gesamten von Christus gestifteten Ordnung. Die von Christus auf Erden eingesetzte Autorität spricht ebenfalls nicht aus ihrer eigenen Freiheit, aus ihrer Willkür heraus, sondern aus dem objektiven Sein und aus der göttlichen Ordnung. Die von der Kirche verkündeten Gebote binden die Menschen nicht deshalb, weil ihre Verkünder es so wollen, sondern deshalb, weil diese Gebote aus der Natur der menschlichen Person oder der menschlichen Gemeinschaft geschöpft und weil sie Gebote unseres eigenen Lebens sind. Wie das rote Lampenlicht auf der Straße die Gefahr für die Passanten nicht schafft, sondern ihnen sie nur anzeigt, so schafft auch die Kirche mit ihren Verboten oder Erlaubnissen keine Tugenden und keine Sünden, sondern lenkt nur die Aufmerksamkeit des Menschen darauf, wo diese sind. Infolgedessen ist die Autorität der Kirche mit einer außergewöhnlichen Verantwortung

verbunden. Indem diese Autorität die Menschen im Gewissen verpflichtet, muß sie selbst heilig darauf achten, daß die von ihr verkündeten Gesetze der Ausdruck der objektiven göttlichen Ordnung sind und nicht eine Äußerung ihres eigenen Willens. Sonst kann diese Autorität, anstatt ein Mittel im Reiche Christi zu sein, eine Förderung der Arbeit des Inquisitors werden. Es besteht kein Zweifel, daß im Laufe der Geschichte, wenn das Verantwortlichkeitsgefühl abnimmt, die materielle innerliche Autorität mitunter zur formalen äußerlichen Autorität werden kann. Jedoch ist das immer eine Abirrung, welche von der göttlichen Vorsehung immer wieder berichtigt wird. Eine rein formale Autorität in der Kirche ist immer eine Verfehlung gegen den Heiligen Geist. Der Inquisitor will gerade seine ganze Herrschaft auf eine solche Autorität aufbauen und damit zugleich ein seinem Wesen nach antichristliches Reich errichten, in dem nicht darauf gesehen würde, was gesagt wird, sondern darauf, wer es sagt. Im Reiche Christi hingegen hat grundsätzliche Bedeutung der Inhalt (was gesagt wird) und nicht der formale Wille (wer es sagt). Selbst wenn ein Engel vom Himmel herabkäme – so ist es nach dem hl. Paulus – und etwas anderes verkünde, als die Apostel es verkündet haben, so soll es nicht geglaubt werden. Die von Christus der Kirche hinterlassene Lehre ist der Ausdruck des tiefsten Wesens des Menschen und der Welt; deshalb ist sie unveränderlich durch alle Zeiten, wie auch Gott unveränderlich ist, der dieses Wesen in sich hält. Daher besitzt eine Autorität nur diejenige Person oder Gemeinschaft, welche diese Lehre verkündet und in ihren Handlungen sie ausdrückt. Wer zu dieser Lehre in Widerspruch gerät, gerät damit zugleich in Widerspruch zum Sein und zu unserem Gewissen. Formal kann er auch die größte Autorität sein, so darf man ihm doch nicht gehorchen, wie jenem Engel des Anathema.

Diese längere Analyse hat uns den Unterschied zwischen denselben Mitteln gezeigt, derer sich sowohl Christus als auch der Inquisitor bedient. Das Wunder, das Geheimnis und die Autorität gibt es wie im Reiche Christi so auch im Reiche des Inquisitors,

aber nicht in demselben Sinne und nicht von derselben Art. Wenn das Wunder ein Ausdruck der Liebe Gottes zum Menschen ist, dann ist es ein Zeichen Christi und Sein Mittel. Wenn es aber durch seine Wunderbarkeit nur ein Beweis einer übermenschlichen Macht ist, dann ist es ein Zeichen des Antichrist. – Wenn das Geheimnis eine Offenbarung des göttlichen Inhaltes an den natürlichen, von der Gnade nicht verklärten Verstand ist, dann ist es ein Element der Lehre Christi. Wenn es aber nur ein Ausdruck des Geheimnisvollen und Unbegreiflichen ist, dann ist es ein Mittel im Reiche des Inquisitors, um das Gewissen zu betören. – Wenn die Autorität ein Ausdruck der objektiven, ideellen, auf das göttliche Urbild sich stützenden Wirklichkeit ist, dann ist sie ein Gegenstand der Ordnung Christi. Wenn sie aber nur ein Ausdruck des formalen Willens ist, ist sie ein antichristliches Mittel. Alle diese drei Dinge, alle diese drei großen Mächte, wie sie der Inquisitor nennt, haben zwei Seiten: eine materielle und eine formale. Das sind: Tat und Außergewöhnlichkeit beim Wunder, Inhalt und Unbegreiflichkeit beim Geheimnis, Norm und Wille bei der Autorität. Christus stützt sich auf die materielle Seite all dieser Mächte und hebt sie hervor: die Tat, die rettende und wohltuende, beim Wunder; den Inhalt, den göttlichen und absoluten, beim Geheimnis; die Norm, die objektive und innere, bei der Autorität. Der Inquisitor hingegen stützt sich auf die formale Seite dieser drei Dinge und hebt diese hervor: die Außergewöhnlichkeit, die staunenerregende und verblüffende, beim Wunder; die Unbegreiflichkeit, die dunkle und ewige beim Geheimnis; den Willen, den willkürlichen und äußeren, bei der Autorität. Deshalb ist die Ethik Christi, um hier die Terminologie Max Schelers zu gebrauchen, eine materielle Wertethik, und die des Inquisitors dagegen eine formale Gesetzesethik. In der Geschichte der Menschheit gehen diese beiden Ethiken durch alle Jahrhunderte und ringen miteinander, indem sie von Zeit zu Zeit ganze Völker und Epochen mit ihrem Geist durchdringen. Der Formalismus des Inquisitors kämpft ewig mit den ontologischen Werten Christi.

3. DAS PROBLEM DER EINHEIT

Nachdem der Geist der Wüste zweimal zurückgewiesen war, unternahm er noch ein drittes und letztes Mal, Christus zu versuchen. "Wieder nahm Ihn der Teufel mit auf einen sehr hohen Berg und zeigte Ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit und sprach zu Ihm: ‚Dies alles will ich Dir geben, wenn Du niederfällst und mich anbetest'" (Mt 4, 8—9). Christus lehnte jedoch auch diesmal das Angebot des Geistes der Selbstvernichtung ab, indem Er bemerkte: „Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten und Ihm allein dienen" (4, 10). Gleichsam zur Bestätigung Seiner Worte „traten Engel herzu und dienten Ihm" (4, 11). Die Versuchungen waren zu Ende. Drei Worte, drei menschliche Sätze waren gesprochen, und die ganze zukünftige Geschichte der Welt war durch sie und in ihnen ausgedrückt.

Bei der Deutung dieser letzten Versuchung lenkt der Inquisitor die Aufmerksamkeit nicht nur auf das in der Natur des Menschen liegende Verlangen, einen Gegenstand der Anbetung zu haben, sondern auch auf die Folgen dieser Anbetung. Er wirft die Frage auf, was geschehen wäre, wenn Christus sich tatsächlich dem Geiste der Wüste gebeugt und die von ihm angebotenen Reiche und ihre Herrlichkeit angenommen hätte. Dann wäre Er ohne Zweifel zum König der Welt geworden und hätte die ganze Menschheit in eine einzige, riesige Gemeinschaft verwandelt. „Denn das Bedürfnis einer universalen Einigung", – sagt der Inquisitor, – „ist die dritte und letzte Qual der Menschen". Die Menschheit strebt, nach der Ansicht des Inquisitors, immer nach der Einheit. „Es gab viele große Völker mit einer großen Geschichte, aber je höher diese Völ-

ker standen, desto unglücklicher waren sie auch, denn stärker als die anderen empfanden sie das Bedürfnis nach universaler Einigung der Menschen. Die großen Eroberer, die Timur und Tschingis-Chan stürmten wie ein Wirbelwind über die Erde, bestrebt, das Weltall zu erobern, doch auch sie brachten, zwar unbewußt, das gleiche große Bedürfnis der Menschheit nach universaler und allgemeiner Einigung zum Ausdruck." Deshalb sagt auch der Inquisitor zu Christus: „Hättest Du die Weltherrschaft und die Kaiserkrone angenommen, dann hättest Du das Weltreich und den Weltfrieden geschaffen." Dann wäre d a s Wirklichkeit geworden, wonach unser aller Sehnsucht geht und was wir täglich in unseren liturgischen und privaten Gebeten wiederholen: „Dona nobis pacem."

Christus hat jedoch die Reiche der Welt zurückgewiesen, so wie Er das Brot und die Vergewaltigung des Gewissens zurückgewiesen hatte. Der Geist der Wüste schlug Ihm vor, die Welt auf dem Wege der G e w a l t zu einigen. Der Inquisitor drückt dies klar aus: „Du konntest doch schon damals das Schwert des Kaisers nehmen. Warum hast Du die letzte Gabe zurückgewiesen?" Das Schwert wäre das hauptsächlichste und beste Mittel gewesen, durch dessen Anwendung Christus die Einheit in der Welt geschaffen und den Frieden auf Erden gesichert hätte. Seine Feinde hätte Er mit dem Schwert niedergeworfen und aufgerieben. Aber Christus, da Er für den freien Gehorsam und für die freie Selbstentscheidung war, konnte sich zur Schaffung der Einheit nicht des Zwanges und der Gewalt bedienen, ebensowenig wie Er sich ihrer bediente zur Stillung des Hungers oder zur Erweckung und Erhaltung des Glaubens. Die Menschen sollten Ihm frei folgen, sich frei für Ihn entscheiden und sich endlich frei in gemeinsamer Liebe und in gemeinsamem Glauben mit Ihm vereinigen. D i e E i n h e i t d e r W e l t s o l l t e f ü r C h r i s t u s e i n R e i c h d e r i n n e r e n L i e b e s e i n. Das Schwert und die Kaiserkrone waren Zeichen des Zwanges. Deshalb wies sie Christus auch zurück. Er sollte wohl der K ö n i g werden, denn Ihm ist die ganze Herrschaft im Himmel und auf Erden gegeben. Jedoch wollte Er nicht

durch die Gewalt herrschen, sondern durch die Liebe. Nach zwei Jahrtausenden hat die von Ihm selbst gestiftete Kirche das Christkönigsfest als ein besonderes Fest eingeführt, in dessen Liturgie sie Christi Worte, welche Er zu Pilatus gesagt hat, wiederholt: „Du sagst es, ich bin ein König" (Jo 18, 37). Aber die Kirche fügt hierselbst hinzu, daß dieses Reich „nicht von dieser Welt" ist (18, 36), und nennt es in der Präfation der hl. Messe dieses hohen Festes das Reich „der Liebe und des Friedens". Christus ist der König, denn Er ist „das Haupt des Leibes, der Kirche" (Kol 18), die in ihrem Wesen nichts anderes als der ganze erlöste Kosmos ist. Auf Ihn als den Herrn der ganzen Schöpfung weisen alle messianischen Prophezeiungen hin. Dem Menschensohn der Danielschen Visionen „wurde nun Herrschaft und Ruf und das Königreich gegeben, auf daß alle Völker, Stämme und Zungen Ihm dienten; Seine Herrschaft war ewige Herrschaft, welche nicht befristet, und Sein Königtum so, daß es nicht hinfällig werden sollte" (Dan 7, 14). Isaias spricht gleichfalls von dem Kinde, auf dessen Schultern die Herrschaft ruht und das der Friedensfürst genannt werden wird. Er wird „auf Davids Thron, seinem Königtum ... durch gerechten Richterspruch von nun ab und auf immer herrschen" (Is 9, 6). Christus ist jedoch nicht ein König in dem Sinne, wie der Geist der Wüste Ihn dazu machen wollte. Der Geist der Wüste bot Ihm das Schwert an, d. h. eine Einheit, geschaffen durch die Gewalt. Indes wählte Er den Frieden, d. h. eine Einheit, geschaffen durch die Liebe.

Dafür nahm das Schwert und die Kaiserkrone der Inquisitor. „Vor genau acht Jahrhunderten nahmen wir von ihm, was Du entrüstet zurückwiesest, jene letzte Gabe, die er Dir bot, als er Dir alle Reiche dieser Erde zeigte: wir empfingen von ihm Rom und das Schwert des Cäsars und erklärten uns für die alleinigen Herren der Erde. Die alleinigen Herren, obgleich wir bis heute noch nicht unser Werk zum völligen Abschluß bringen konnten ... Oh, dieses Werk ist bisher nur noch im Anbeginn, aber begonnen ist es. Lange noch wird man auf seine Vollendung warten und noch viel wird die Erde leiden müssen ... Oh, es werden noch

Jahrhunderte voller Greuel des freien Geistes, ihrer Wissenschaft und der Menschenfresserei vergehen, denn da sie ihren babylonischen Turm ohne uns zu bauen begonnen haben, müssen sie mit Menschenfresserei enden. Dann aber wird das Tier zu uns geschlichen kommen, wird unsere Füße lecken und sie mit blutigen Tränen aus seinen Augen besprengen. Und wir werden auf das Tier steigen und seine Schale erheben, auf der wird geschrieben stehen: ‚Das Geheimnis.' Und dann erst kommt für die Menschen das Reich der Ruhe und des Glückes." Der Inquisitor erklärt folgerichtig, warum er das Schwert der Cäsaren angenommen hat: „Denn wer soll noch über die Menschen herrschen, wenn nicht jene, die über die Gewissen Gewalt haben und in deren Händen sich das Brot befindet?" Und das ist nicht etwa ein theoretischer Gedanke des Inquisitors. Die Neigung, sich vor dem zu beugen, der in seinen Händen das Brot hält, liegt tief in der menschlichen Natur. Der Mensch verlangt heftig danach, daß derjenige ihn beherrsche, der ihm das Essen gibt. Das zeigte sich auch im Leben Christi, als Er in Palästina wandelte, lehrte und Wunder wirkte. Einmal „da nun Jesus die Augen erhob und eine sehr große Menge zu sich kommen sah, sprach Er zu Philippus: ‚Wo sollen wir Brot kaufen, daß diese essen?' ... Philippus antwortete: ‚Brot um zweihundert Denare reicht nicht hin, daß jeder nur ein weniges bekomme'" (Jo 6, 5—7). Das Ende dieser Sorge ist allen bekannt. Christus hieß die Menschen sich im Gras lagern, „nahm nun die Brote, dankte und teilte sie unter die aus, welche sich gelagert hatten" (6, 11). Und alle hatten genug. Und „da die Leute das Wunder sahen, das Jesus gewirkt hatte, sprachen sie: ‚Dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll' " (Jo 6, 14). Bedeutete dies, daß im Geiste der Menschen ein Verständnis aufging für die übernatürliche Sendung Christi? Weit entfernt! Mit diesen Worten drückte jene Menschenmenge von Palästina nur ihre Befriedigung darüber aus, daß in ihrer Mitte der wandelte, der die Macht hat, Brot zu vermehren und sie auf diese Weise nicht hungern zu lassen. Soll nun nicht Er ihr König und Herr sein? Soll man nicht Ihm auch das Szep-

ter der irdischen Macht in die Hand geben? Der Gedanke wird nicht nur eine reine Möglichkeit, denn „Jesus erkannte, daß sie kommen wollten, um Ihn mit Gewalt zum König zu machen; darum zog Er sich wieder auf den Berg zurück" (Jo 6, 15). Der Geist der Wüste hatte Ihm die Krone des Cäsars angeboten als Entgelt für einen Kniefall vor ihm. Die begeisterte Menge wollte Ihm die gleiche Krone aufs Haupt setzen als Zeichen Seiner irdischen Macht. In beiden Fällen wies jedoch Christus diese Angebote und Versuche zurück. Die Sättigung der Menschen mit dem irdischen Brot war für Ihn nur etwas Zufälliges. Hierauf stützte Er Seine Sendung nicht. Deshalb hat Er auch die Herrscherkrone nicht angenommen.

Der Inquisitor dagegen, entschlossen, Befriediger des leiblichen Hungers zu sein, handelte ganz folgerichtig, wenn er nach Cäsars Krone und seinem Purpur griff. Das zu seinen Füßen liegende und blutige Tränen vergießende Tier, diese hungrige und nach einem Herrscher suchende Menschenmenge, nicht aufzurichten, war für den Inquisitor ohne jeden Sinn. Deshalb verbarg er sich nicht in den Bergen, wie es Christus getan hat; nein, er setzte sich auf das Tier, wurde ihr Gebieter, unterwarf sich jene Menge und entschloß sich, auf diese Weise die Einheit der Welt zu begründen, die Menschen in einem universalen Reich zu vereinigen, was bislang noch niemandem gelungen war, wenn es auch viele versucht hatten. Christus könne bei Seinen Auserwählten zurückbleiben, die, wie Er selbst, vor der die Kaiserkrone bringenden Menge fliehen. Aber der Inquisitor werde mit allen sein, denn diese alle verlangen nach Brot und Ruhe. „Wir aber bringen allen den Frieden", – behauptet er stolz. In dem von Christus verkündeten Reich der Liebe werden sogar die Starken müde des Wartens auf die konkrete Verwirklichung dieses Reiches, weil die Bande der Liebe so selten sind in dieser Wirklichkeit. Deshalb erheben sich endlich auch die Starken gegen Christus und verneinen Seine Liebe, indem sie sich vor der Macht beugen. Im Reiche des Inquisitors dagegen „werden alle glücklich sein und werden hinfort nicht mehr rebellieren, nicht mehr einander ausrotten, wie sie es in Deiner Freiheit überall ta-

ten". Eintracht und Gehorsam, Glück und Ruhe werden die Kennzeichen des inquisitorischen Reiches sein.

Was für ein Bild bietet uns nun dieses Reich? Wie ordnet und entwickelt sich das Leben dort, wo anstelle der Freiheit das Brot, anstelle der Selbstentscheidung sklavischer Gehorsam und anstelle der Liebe die Gewalt herrscht? Wie sieht der Mensch aus, der auf den höheren Hunger, den eigenen Willen und die eigene Persönlichkeit verzichtet hat? – Diese Fragen sind nicht nur theoretischer Art. Sie haben auch großen praktischen Wert. Das Leben der letzten Jahrhunderte ging langsam, aber beständig in Richtung auf die Gründung des inquisitorischen Reiches. Mit unseren eigenen Augen haben wir gesehen, wie der Mensch diejenigen zu Königen krönte, die ihm Brot versprachen; wie er sein Gewissen in die Hände derjenigen legte, die für ihn dachten und entschieden; wie er seine Persönlichkeit in das Kollektiv untertauchte, welches unter der Gestalt der Menschheit, der Rasse, des Volkes oder der Klasse erscheint. Darum ist das in der Legende Dostojewskijs gemalte Bild eines solchen Menschen nichts anderes als das Bild unserer Tage. Das Reich des Inquisitors war in der Welt niemals so sichtbar und niemals so nahe wie gegenwärtig. Seine Analyse kann deshalb ein Schlüssel zum Verständnis der Gegenwart sein.

Auf der anderen Seite ist das Reich des Inquisitors der Abschluß und die Krönung seiner langen Bemühungen. In ihm laufen alle seine Gesetze und alle seine Maßnahmen zusammen; in ihm verwirklichen sich alle seine Versprechungen. Es ist der objektive Ausdruck des gesamten inquisitorischen Geistes. Darum ist das Bild dieses Reiches auch für das Verständnis der menschlichen Natur von großer Bedeutung. Es zeigt uns klar und unwiderlegbar, wozu der Mensch wird, wenn er es versucht, das Glück in dieser Wirklichkeit rücksichtslos zu verwirklichen, denn das Reich des Inquisitors ist ja gerade dieses glückselige Land, diese utopische Insel, dieses irdische Paradies, an dessen Schaffung der Inquisitor sein ganzes langes Leben, all seine Erfahrung und seine scharfe Logik verwendet hat. Eine Analyse dieses Reiches kann also auch als Schlüssel zum Geheimnis des menschlichen Daseins dienen.

Es ist merkwürdig, daß der Inquisitor selbst das konkrete Bild seines Reiches nicht nur nicht verbirgt, sondern es selbst enthüllt, sogar bis in seine Einzelheiten hinein. Möglicherweise deshalb, weil er zu Christus spricht, der ja doch alles weiß. Möglicherweise aber auch deshalb, weil er, nachdem er den völligen Fehlschlag seiner Ordnung erschaut hat, zu offener und kalter Ironie übergeht, ohne etwas zu verbergen und zu verwischen. Klingen doch alle seine Worte, mit denen er das Glück seines Reiches ausmalt, wie ein ungewöhnlich scharfer Hohn auf die menschliche Natur, auf die menschliche Freiheit und auf die menschliche Persönlichkeit. Nachdem er mit der angeblichen Verteidigung des Menschen begonnen hat, endet der Inquisitor mit dessen bittersten Verhöhnung. Seine anfängliche Liebe zu den Schwachen wird zu ihrer tiefsten Verachtung. Anstatt die Welt, wie er ursprünglich beabsichtigte, in ein Paradies zu verwandeln, macht der Inquisitor sie zur Hölle. Dämonische Lüge, List und Betrug treten nirgends so klar zu Tage, wie im Bilde vom inquisitorischen Reich. Die sieben Freuden, welche der Inquisitor als wesentliche Bestandteile seines Reiches erwähnt und über welche sich die Bewohner dieses Reiches freuen, sind in der Tat nichts anderes als sieben größte Leiden, über die das tiefste menschliche Wesen, vom Inquisitor verspottet, verachtet und versklavt, weint und wehklagt.

Das erste, was im Reich des Inquisitors deutlich in Erscheinung tritt und worauf er selbst die Aufmerksamkeit Christi lenkt, ist die Freude der Menschen, ihr eigenes Brot aus den Händen des Herrschers zu bekommen. „Wenn sie das Brot von uns empfangen", – sagt der Inquisitor, – „werden sie natürlich klar sehen, daß wir ihnen ihr eigenes, mit ihren Händen erarbeitetes Brot wegnehmen, um es unter sie zu verteilen, ohne jegliches Wunder; sie werden sehen, daß wir nicht Steine in Brot verwandelt haben." Im Reiche des Inquisitors gibt es keine Wunder der Brotvermehrung. In ihm entsteht das Brot auf die gleiche Art und Weise wie in der gesamten irdischen Ordnung: es wird erarbeitet. Der Inquisitor ist nicht Christus, der die Menschenmenge sich setzen ließ, Brot und Fisch segnete und aus-

teilte, wieviel jeder nur haben möchte. Nein, der Inquisitor nimmt nur das von den Menschen selbst erarbeitete Brot und verteilt es unter dieselben Menschen. Worin liegt nun hier das Glück und die Freude, derer sich der Inquisitor so laut rühmt? Daß die Volksmenge in Palästina Christus zum König erklären wollte, ist verständlich, denn Er hat Brot auf wunderbare Weise vermehrt und es verteilt, ohne daß es von den Menschen erarbeitet war. Doch was für ein Glück verbreiten die Hände des Inquisitors, wenn sie nur dasjenige Brot verteilen, welches die Menschen selbst im Schweiße ihres Angesichtes verdient haben? Darauf antwortet der Inquisitor selbst: „Aber wahrlich – mehr als über das Brot selbst werden sie sich darüber freuen, daß sie es aus unseren Händen empfangen." Mit anderen Worten, nicht die materielle Sättigung macht Freude im Reiche des Inquisitors, sondern die Erlangung dieser Sättigung von einem anderen. Der Mensch hat immer das Brot für sich selbst erarbeitet, aber solange er dieses Brot als das eigene erlebte, solange er es aus seinen eigenen Händen empfing, war er nicht glücklich, denn er war frei. Erst wenn er das von ihm selbst verdiente Brot einem anderen abgibt als ein Zeichen seiner Unterwerfung und seines Gehorsams, und wenn dieser andere dasselbe Brot ihm zurückgibt als ein Zeichen seiner Oberherrschaft, erst dann freut sich der Mensch, erst dann wird er satt und glücklich, denn erst dann hat er seine Freiheit verkauft. Unterwerfung unter einem anderen und Selbstverneinung, das ist die erste Freude des inquisitorischen Menschen.

Es ist leicht zu ersehen, daß das eine dämonische Verspottung der menschlichen Persönlichkeit ist. Aber es ist eine konsequente Folge des Verlangens nach dem Glück in dieser Wirklichkeit. Ist es jedoch nicht zugleich eine Kritik auch aller der sozialen Systeme und Ordnungen, die entschlossen sind, ein sattes und zufriedenes Leben der Massen zu schaffen? Alle diese Systeme verwandeln ja nicht Steine in Brot. In ihnen allen muß der Mensch schwer, ja sogar zu schwer arbeiten, um sich seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Die Arbeit wird in diesen Systemen zur Grundlage für alles. Sie nehmen nur das von den Menschen selbst erarbeitete Brot

entgegen und verteilen es an die, welche es durch ihre Arbeit erworben haben. Worin liegt da ihre angebliche Größe, ihre angebliche Überlegenheit, derer sie sich so rühmen und mit denen sie die Massen entzücken und an sich ziehen? Jedes Versprechen des Menschen, diese Wirklichkeit durch Natur- oder Kulturmittel zu verwandeln, ist ein Betrug, denn der Mensch kann selbst seinen Wuchs nicht einmal um die Länge eines Fußes erhöhen. In dieser Hinsicht ist die Ironie des Inquisitors äußerst belehrend.

Aus der Unterwerfung unter einen anderen ergibt sich die Freude, sich niedrig und klein zu fühlen, welche den zweiten bemerkenswerten Zug des Lebens im inquisitorischen Reich bildet. Der Inquisitor hatte schon früher Christus vorgeworfen, Er habe den Mensch zu hoch eingeschätzt. Im Reiche Christi bildet sich der Mensch ein, erhaben, groß, fast wie Gott selbst zu sein, denn Christus selbst hat ihn ja Seinen Freund und Seinen Bruder genannt. Die Erlösung und Heiligung erhebt den Menschen in unerreichbare Höhe. Die übernatürliche Gnade macht ihn göttlich. Deshalb ist der christliche Stolz ein unleugbares Kennzeichen des Reiches Christi. Indessen will der Inquisitor den Menschen überzeugen, daß er nichts besitzt, worauf er stolz sein könnte. „Oh, wir werden ihnen endlich klar machen, daß sie nicht stolz sein dürfen, denn Du hobst sie empor und lehrtest sie stolz zu sein. Wir beweisen ihnen, daß sie schwach sind, daß sie nur jämmerliche Kinder sind, daß jedoch das Glück des Kindes das süßeste ist. Sie werden schüchtern zu uns emporschauen und sich ängstlich an uns schmiegen wie Küken an die Henne." Im Reiche des Inquisitors wird der Mensch niedrig und klein; er wird ein Kind nicht seiner Unschuld nach, wie im Reiche Christi, sondern ein Kind seiner Schwachheit nach. Und was das wichtigste ist, er freut sich dieser seiner Niedrigkeit und Kleinheit. „Dann geben wir ihnen", – erklärt der Inquisitor, – „ein stilles, demütiges Glück, das Glück von Schwächlingen, als welche sie geschaffen sind." Die Freude über die eigene Kindheit wird der Lohn sein für die Verleugnung seiner Größe.

Ohne Zweifel, das ist eine bittere Verhöhnung des menschlichen Wesens. Der Mensch kann niemals mehr erniedrigt und verachtet sein als dann, wenn er sich über seine eigene Minderwertigkeit freut. Das Wesen, das nur „um ein Geringes unter die Engel gestellt" ist, das mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt ist, dem „alles zu seinen Füßen gelegt" ist (Ps 8, 6—7), dieses Wesen fühlt sich nicht nur physisch schwach – im Falle der geistigen Größe erfährt man auch dieses Gefühl nicht, – sondern auch geistig gering und niedrig. Es schmiegt sich wie ein Kind an einen anderen, nicht, um in seiner Unschuld die Gemeinschaft der Liebe zu suchen, sondern weil es in seiner Schwachheit Stütze und Hilfe braucht. Der Inquisitor verschärft dieses Gefühl der Schwäche bis zum höchsten Grad, macht es zu einem Bestandteil des menschlichen Daseins und verlegt es in das Gebiet der sittlichen Befriedigung. Der inquisitorische Mensch ist keine Persönlichkeit mehr, sondern nur ein schwächliches Wesen, jene „zitternde Kreatur" Raskolnikows, die sich danach sehnt, in der Masse unterzutauchen, und sich darüber freut, daß sie so wie alle anderen ist. Wer das Selbsterleben des Menschen in der letzten Zeit verfolgt hat, wird diesen Charakterzug des inquisitorischen Menschen verstehen, sowie den Prozeß der Vermassung, der auch noch heute fortdauert und den der spanische Soziologe José Ortega y Gasset mit Recht für die größte Bedrohung unserer Kultur hält. Wenn es heute keine Helden mehr gibt, sondern nur einen Chor, so ist das deswegen, weil dem Menschen „das Glück von Schwächlingen" im Kollektiv süßer erscheint als das Ringen des Helden mit dem Schicksal.

Ein noch größerer Hohn spricht aus der ruhmredigen Behauptung des Inquisitors, daß in seinem Reich die Menschen ihr Leid und ihre Freude den Herrschenden übertragen werden und daß sie trauern oder sich freuen werden nach ihrem Geheiß. „Sie werden vor unserem Zorne erzittern, ihr Geist wird verzagen, ihre Augen werden tränen wie bei Kindern und Weibern, doch ebenso leicht werden sie auf ein Zeichen von uns sich dem Vergnügen und Lachen, der lichten Freude und seligen Kinderliedern hingeben." Die Trauer oder die Freude des in-

quisitorischen Menschen stammt nicht aus seinem eigenen Erlebnis, nicht aus der Tragik oder der Glückseligkeit seiner eigenen Person, sondern aus der Anordnung seines Herrn. Dieser befiehlt ihm, zu trauern oder sich zu freuen. Dieser weist ihm den Gegenstand und sogar die Form seiner Trauer und seiner Freude an. Da der inquisitorische Mensch auf seine Persönlichkeit verzichtet hat, muß er auch auf eigene Erlebnisse verzichten. Er hat alles zu Füßen des Inquisitors gelegt. Deshalb wählt jetzt der Inquisitor aus und gibt dem Menschen nicht nur das Brot, sondern auch die seelischen Erlebnisse. Versunken in der Masse und das Glück der Schwächlinge genießend, wird dieser Mensch abhängig vom Kollektiv und seinen Führern nicht nur in der äußeren Disziplin, sondern auch in seiner Innenwelt. Der Inquisitor bemerkt in seiner Rede zu wiederholten Malen, daß die Menschen in seinem Reiche wie Kinder sein werden. Möglicherweise erinnert er sich hier an den Gedanken Christi und will ihn verwirklichen, daß der Mensch, wenn er nicht wie ein Kind wird, nicht in das Himmelreich eingehen wird. Wie er in allem Christus nachäfft, so verlangt der Inquisitor auch in diesem Punkt, daß auch in seinem Reich der Mensch wie ein Kind werde. Aber welch ein schrecklicher Unterschied zwischen diesen beiden Forderungen! Im Reiche Christi werden die kindlich Unschuldigen zu Heiligen, deren Persönlichkeit sich ungewöhnlich stark und unabhängig entwickelt. Im Reiche des Inquisitors aber werden die Menschen kindisch, ihr Verstand wird zaghaft, ihre Augen sind rasch zum Weinen geneigt, ihre Lippen rasch zum Lachen bereit. Im Reiche des Inquisitors werden Menschen in gewissem Sinne hysterisch. Klingt nicht eine psychische Anomalie aus dem Satz des Inquisitors, daß auf seinen Wink die Menschen sich freuen und den „seligen Kinderliedern" hingeben werden? Aus dem Reiche des Inquisitors ist nicht nur die menschliche Größe, sondern auch die menschliche Würde verbannt. In ihm wird der Mensch nicht ernsthaft, aber nicht durch jene kindliche Unbeschwertheit, die ein jeder in gewissen Augenblicken seines Daseins erlebt, sondern durch sein inneres Verhalten, denn der Mensch ist hier seiner Tragik und seiner Größe beraubt. Die Verhöhnung

der menschlichen Natur und die dämonische Absicht, das Ebenbild Gottes zu erniedrigen, zeigen sich hier in ihrer ganzen Nacktheit. Der Inquisitor schafft sein Reich, nicht um die Menschen glücklich, sondern um sie lächerlich zu machen. Das Werk des Inquisitors ist die Antwort auf die Forderung Christi, wie die Kinder zu werden. Die Antwort ist dämonisch, denn der Inquisitor geht, wie oben bereits gesagt, nicht mehr mit Christus, sondern mit ihm, der der simius Dei, der Affe Gottes, ist und deshalb alles, was nur in seine Hände gerät, entstellt und verspottet. Im Reiche des Inquisitors wird der Mensch zur ontologischen Karikatur seiner selbst. Wer die Schaurigkeit dieser Feststellung erfaßt, der wird auch die außergewöhnliche Tragik verstehen, in die der Mensch verfällt, wenn er den vom Inquisitor gewiesenen Weg beschreitet. Hartnäckig gewillt, das Glück unbedingt in dieser Wirklichkeit zu erlangen, gerät ein solcher Mensch letztlich in das größte Unglück, denn er wird zum Spott und Hohn – nicht mehr im Spiel, sondern in seinem eigenen Sein. Der Inquisitor geht aber bei seinem Werk äußerst folgerichtig vor. Er zeigt klar, daß der Mensch, wenn er auf dieser Erde glücklich sein will, nicht nur auf die Freiheit, auf die Persönlichkeit, auf die eigene Entscheidung verzichten muß, sondern gleichzeitig auch auf das in seinem tiefsten Innern ruhende Bild Gottes, welches durch eine Karikatur ersetzt wird, denn nur Gottes Karikaturen vermögen, sich in dieser Wirklichkeit beständig und bequem einzurichten. Die Entstellung des Menschen zur Karikatur ist der charakteristischste Zug des inquisitorischen Reiches. Ist unsere Zeit weit entfernt von dieser karikaturhaften Verzerrung des Menschenbildes?

Die weiteren vom Inquisitor bezeichneten Züge des Lebens in seinem Reich sind nur Folgen dieser Verhöhnung des Menschen, seiner Verwandlung zu jener „schmerzlichen Scham", von der Nietzsche im Zusammenhang mit dem Bilde des Übermenschen spricht. „Wir werden sie", – sagt der Inquisitor, – „arbeiten lassen,

doch in den arbeitsfreien Stunden werden wir ihr Leben gestalten wie ein Kinderspiel, mit Kinderliedern, Chorgesängen, unschuldigen Tänzen." Zwangsarbeit und Freizeitgestaltung sind überall dort bekannt, wo der Mensch versklavt ist. Das sind die Hauptmittel, um den Menschen zum Werkzeug zu machen und zugleich eine allzu schnelle Abnutzung dieses Werkzeuges zu verhüten. In der Ordnung des Inquisitors ist die Arbeit nicht mehr eine Sache des persönlichen Schaffens, sondern eine mechanische Aufgabe der Gesellschaft, zu deren Erfüllung der Mensch gezwungen wird. Die Freude ist ebenfalls nicht mehr der Ausdruck erhabener und großer Erlebnisse, sondern ein hygienisches Mittel zur Erhaltung der Nerven- und Muskelkraft. Es ist also nicht verwunderlich, daß sowohl die Arbeit als auch die Vergnügungen hier angeordnet werden. Wenn man die Entwicklung gewisser moderner Staaten betrachtet, kann man sehen, wie sehr sie die Ordnung des inquisitorischen Reiches kopiert hatten. Das Reich des Inquisitors war das Muster für all diese Staaten. Auch wenn die Gewalthaber dieser Staaten die Pläne des Inquisitors bewußt nicht kannten, so haben sie ihre Staaten doch so gestaltet, daß diese zur Verkörperung der inquisitorischen Idee in ganz konkreter Form geworden sind. Wenn der Mensch den Weg der Entpersönlichung zu gehen beginnt, dann geht er ihn ganz gleichartig bis zum Ende, gleichgültig, ob es sich um einen Großinquisitor des sechzehnten oder einen Diktator des zwanzigsten Jahrhunderts handelt, denn die Zeit verliert hier jede Bedeutung.

Die Erlaubnis zu sündigen, über die der Inquisitor öfters spricht und die ein wesentliches Kennzeichen des inquisitorischen Glückes bildet, entspringt gleichfalls aus der erwähnten Verspottung des Menschen, aus seiner Verwandlung in ein unverständiges und verantwortungsunfähiges Kind. Nachdem der Inquisitor dem Menschen die Freiheit und die Persönlichkeit, die Selbstentscheidung und die Verantwortung abgenommen hat, stellt er ihn jenseits der Sünde, diese im Sinne des objektiven Bösen verstanden. Bei einem solchen Menschen ist Sünde nur der Ungehorsam, wie das auch bei jedem Haustier der Fall ist. Bei ihm ist gut alles das, was erlaubt

ist, und böse alles das, was verboten ist. Was dessen Willen widerspricht, ist böse. Entstellung der objektiven Ordnung, Verletzung des Seins sind hier neutrale Dinge, denn dafür ist der Mensch nicht verantwortlich, wie auch das Tier keine Verantwortung in ähnlichem Fall trägt. Die Schuld für die Entstellung und Verletzung fällt auf den Herrn, der sie zum Glück und Vergnügen seines Untertanes erlaubt. Der Inquisitor nimmt diese Schuld gern auf sich. Hier sucht er wieder Christus nachzuäffen, der die Sünden der Welt auf Seine Schultern genommen hat. Der Inquisitor will auch der Erlöser der Menschheit von ihren Sünden sein. Jedoch wiederum – wie groß ist der Unterschied zwischen diesen beiden Erlösungsgestalten! Christus überwand die Sünde in ihrem Wesen, indem Er den Menschen in eine erneuerte und völlige Verbindung mit Gott stellte. Jede Sünde ist eine Abkehr von Gott. Damit ist jede Erlösung eine Wiedervereinigung des Menschen mit Gott. Kann es aber eine tiefere und wesenhaftere Vereinigung geben als die, welche in Christus stattgefunden hat durch Seine Menschwerdung und Auferstehung? Christus hat unsere Sünden auf sich genommen und sie dadurch vernichtet. Der Inquisitor indes schlägt einen gerade entgegengesetzten Weg ein. Er nimmt die Sünden der Menschen auf sich, indem er sie erlaubt. Er erlöst die Welt nicht dadurch, daß er die Sünde ontologisch vernichtet durch Versöhnung des Menschen mit Gott, sondern dadurch, daß er verkündet, die Sünde existiere formal nicht: es gibt weder Sünde noch Tugend, nur einen Hunger. Im Reiche des Inquisitors begehen die Menschen keine Sünde nicht deshalb, daß sie keine sündhaften, d. h. in sich bösen Handlungen vollbrächten, sondern nur deshalb, weil diese Handlungen ihnen erlaubt sind, d. h. weil sie formal nicht für Sünde gehalten werden. Wie alles andere, so sind auch die Sünde und die Schuld im Reiche des Inquisitors zu rein formalen Dingen geworden. Das Ontologische an der Sünde und an der Schuld ist hier bereits verschwunden. Verblieben ist nur ihre juridische Seite. Die Menschen sind hier bereits befreit von jenem Alpdruck, den die ganze Menschheit fühlt, der die Worte „rorate coeli desuper“ ausstoßen ließ und der

den Sünder zur Reue und Buße führt. Alles das gibt es nicht mehr in der Ordnung des Inquisitors, nicht etwa deshalb, weil er die Erde verwandelt und das Böse aus unserem eigenen Dasein beseitigt hätte, sondern nur deshalb, weil er das immer noch existierende Böse frei geschehen läßt und nur die Schuld dafür auf sich selbst nimmt. Mag er für diese Schuld verantwortlich sein, mag sie schwer auf seinen Schultern lasten, doch in dem von ihm geschaffenen objektiven Leben ist das Bewußtsein der Schuld vernichtet. Die Menschen sind im inquisitorischen Reich schuldlos nicht im Sinne des Heiligseins, sondern im Sinne des Freiseins von der Anschuldigung, wie ein Kind schuldlos ist, wenn es aus Versehen eine Fensterscheibe zerbrochen oder seinen Spielgefährten verletzt hat. Der Inquisitor ist ein formaler Erlöser. Hierin liegt der Grund seines Erfolges, zugleich aber auch seiner Niederlage. „Sie werden uns lieben" – sagt er, – „wie Kinder, weil wir ihnen erlauben zu sündigen". Der Mensch will sich immer von der Last der Sünde befreien. Wenn es ihm nicht gelingt, sich reell zu befreien und schuldlos durch die Gottesgnade zu werden, versucht er, sich wenigstens formal zu befreien durch die juridische Entlastung von der Anschuldigung. Wenn er auch nicht schuldlos ist, will er wenigstens nicht beschuldigt sein. Und da der Inquisitor die Menschen in diesem Sinne von der Sünde erlöst, indem er sie für unverantwortlich erklärt, laufen die Menschen ihm nach, lieben ihn und fallen vor ihm auf die Knie, um seinen formalen Segen zu empfangen. Die Freude, sündigen zu können und dafür keine Verantwortung zu tragen, fügt sich in die Glücksskala dieser Menschen ein. Es läßt sich jedoch leicht verstehen, daß dies eine Freude ist, die nicht aus dem Sieg entspringt, sondern aus der Niederlage eines Ermüdeten. Die formale Verhüllung vernichtet die Sünde nicht, und die Nichterhebung der Anschuldigung macht den Menschen nicht schuldlos. Die Augen vor dem Abgrund zu verschließen bedeutet nicht ihn überspringen. Der Inquisitor fühlt Lug und Trug seiner ‚Erlösung' und fügt darum an einer Stelle seiner Rede nachdenklich hinzu: „Nur wir werden unglücklich sein." Der Inquisitor glaubt, alle durch seine ‚Erlösung' zum

Glück zu führen. Der ‚Erlöser' selbst aber bleibt unglücklich, denn seine Erlösung ist nur eine schwere Illusion. Damit ist auch das ganze von ihm erstrebte Glück und die ganze Lebensordnung ohne Sünde ebenfalls eine Illusion. Die Freude, sündigen zu können, ist der beste Ausdruck der Erniedrigung der menschlichen Persönlichkeit.

Aus derselben Erniedrigung entspringt auch die Normierung der Liebe zur Frau. Der Inquisitor sagt: „Wir werden ihnen gestatten oder verbieten, mit ihren Frauen und Kebsen zu verkehren, Kinder zu haben oder nicht zu haben – je nach ihrem Gehorsam – und sie werden sich uns froh und heiter fügen." Das zarteste Gefühl des Menschen – die Liebe des Mannes zur Frau – gerät gleichfalls unter die Aufsicht des Inquisitors. Es gerät in das Gebiet des Formalen und wird von den Herrschern normiert. Der freie und persönliche, der selbstentscheidende und verantwortungsvolle Mensch liebt auch frei und verantwortlich. Er gründet frei seine Familie und hält jede Einmischung des Staates in das Leben zweier Persönlichkeiten für unzulässig und unbefugt. Zu allen Zeiten haben die Menschen auf die eine oder andere Art gegen die Anschläge des Staates gekämpft, das Gebiet der Liebe seiner Macht zu unterwerfen. Gewiß bedeutet das nicht, daß die Natur des Menschen zur sogenannten „freien Liebe" neigt. Doch haben die Gebote und Normen des Liebeslebens ihren Ursprung durchaus nicht im Staate. Die Liebe ist gesetzmäßig in sich selbst. Die Gesellschaft erkennt nur diese Gesetzmäßigkeit an und verkörpert sie mehr oder weniger vollkommen in ihren öffentlichen Normen. Doch jedes von außen auferlegte Gesetz, jede Absicht, die Liebe irgendeiner irdischen Macht unterzuordnen und sie nach dem Willen der Gewalthaber zu normieren, widerspricht ihrer sakralen Natur und stößt deshalb mit Recht auf Widerstand. Indessen gibt es im Reiche des Inquisitors einen solchen Widerstand nicht mehr. Die innere Gesetzmäßigkeit der Liebe ist hier wesentlich verneint, denn auch die menschliche Persönlichkeit als der wahre Quell und Träger der Liebe ist hier verneint. Der formale Wille des Inquisitors ist zur Norm des Liebes-

lebens geworden. Die Menschen lieben das, was der Inquisitor ihnen erlaubt, und sie lieben so, wie er es erlaubt. Ohne Zweifel, weder die kirchlichen noch die staatlichen Gesetze, die letzteren um vieles weniger, sind ein vollkommenes Spiegelbild der Gesetzmäßigkeit der Liebe. Deshalb ist ein gewisser Zwang von außen unvermeidlich. Aber das ist eine Unvollkommenheit unseres Erdendaseins, wo das persönliche Gewissen und die persönliche Entscheidung in Konflikt geraten mit Anforderungen des objektiven Geistes. Der Kampf der Person mit der Gesellschaft findet überall statt. Die Spannung zwischen der individuellen Seele und dem objektiven Geiste ist auf allen Abschnitten des Lebens fühlbar. Von diesem Kampfe und dieser Spannung ist auch das Gebiet der Liebe nicht frei. Was aber nur eine Unvollkommenheit ist, macht der Inquisitor zum Gesetze. In seinem Reiche gibt es keinen Kampf um die persönliche Selbstentscheidung im Liebesleben. Der Inquisitor verkündet die Liebesnormen, und die Menschen nehmen sie gerne an und erfüllen sie mit Freuden. In dieser Freude aber ist gerade die ganze Tragik der Liebe des inquisitorischen Menschen enthalten. Die Liebe ist hier nicht mehr das tiefste persönliche Erlebnis, nicht mehr ein persönlicher Wert, sondern nur eine äußere staatliche Angelegenheit, welche die Untertanen des Inquisitors ebenso gehorsam erledigen wie Steuerzahlungen, Ablieferungen, Wegeausbesserungen und andere äußere Pflichten. Der inquisitorische Mensch fühlt nicht mehr, daß in seiner Liebe seine tiefste Natur mit ihrer geistigen und körperlichen Schöpferkraft spricht; daß in den Äußerungen der Liebe die ganze menschliche Person, das persönliche Prinzip selbst des menschlichen Seins enthalten ist. Die Liebe ist in der Ordnung des Inquisitors auf die Sphäre des vitalen Hungers herabgedrückt und beschränkt. Die Befriedigung des gesamten leiblichen Hungers liegt aber in den Händen des Inquisitors und geschieht nach seinem Willen. Und dieser Wille entscheidet danach, wieweit die Menschen ihm gehorsam sind. Der Gehorsam ist also auch der Maßstab für die Befriedigung des Liebeshungers. Ob das aber nicht ein Verfahren ist, wie es auch bei unseren gezähmten Haustieren

angewandt wird, möge sich jeder sagen, der sich in das Wesen der inquisitorischen Ordnung vertieft. Trotzdem ist eine solche Einstellung des Inquisitors durchaus folgerichtig. Wenn der inquisitorische Mensch auf seine eigene Persönlichkeit verzichtet hat, ist ihm von selbst nur der leibliche Hunger verblieben. Die geistige, die Persönlichkeit ergänzende und vervollkommnende Macht der Liebe ist ihm verschwunden, wie auch das himmlische Brot verschwunden ist. Deshalb verlangt auch nur dieser rein vitale Hunger nach Befriedigung. Und der Mensch freut sich darüber, daß es ihm erlaubt wird, auf diese Weise zu lieben, wie er sich auch freut, wenn er sein eigenes Brot aus den Händen des Inquisitors empfängt. Er freut sich über alle Arten der Liebe, auf welche ihm der Inquisitor verweist, denn ihm ist nur die Stillung des Liebeshungers wichtig, nicht aber die Art und Weise, in der diese Stillung erfolgt. Die Freude über die normierte und dem Willen des anderen unterworfene Liebe ist ein schlüssiger Beweis für die Entpersönlichung des Menschen im Reiche des Inquisitors. Standen wir nicht an der Schwelle einer Zeitepoche, die sich entschlossen hatte, unsere Liebe zu einer öffentlichen Staatsangelegenheit zu verwandeln?

Schließlich steht am Ende aller Elemente des vom Inquisitor geschaffenen irdischen Glückes als ihre Spitze und Krone eins, das letzte, das der Inquisitor folgendermaßen kennzeichnet: „Die qualvollsten Geheimnisse ihres Gewissens, alles, alles werden sie zu uns tragen, und wir werden alles entscheiden, und sie werden unsere Entscheidung freudig hinnehmen, denn sie enthebt sie der großen Sorge und der furchtbaren Marter einer eigenen freien Entscheidung." Kein Mensch offenbart sich einem anderen so, daß ihm selbst nichts mehr übrig bliebe. Die menschliche Persönlichkeit wehrt sich vor einer solchen völligen Selbstentblößung, denn somit behütet sie sich selbst. Da der Mensch eine Person ist, kann er sich nicht ganz den Händen eines anderen ausliefern. Die Tiefen der Person sind für einen anderen unzugänglich und unerforschlich: individuum ineffabile. Im Menschen bleibt stets mehr zurück, als er von sich aussagt und offenbart, selbst auch im

Augenblick der größten Liebe. Nur Gott gegenüber kann er sich ganz auftun und nur den Händen des Herrn, seines Gottes, kann er alle seine Geheimnisse anvertrauen. Der Inquisitor jedoch versucht es, diese Abgeschlossenheit der Person zu überwinden. Er will an die Stelle Gottes treten und mit seinem Willen das ganze menschliche Sein durchdringen. Das gelingt ihm aber nur deshalb, weil er die Persönlichkeit des Menschen zerstört hat und damit auch die Riegel, die den Inhalt der Person und ihr innerstes Leben zusammenhalten. Der Mensch des Inquisitors besitzt nichts mehr Eigenes. Alles hat er an das Kollektiv und seine Führer abgegeben. Er selbst bleibt leer. Alles, was in ihm zustande kommt – Entscheidungen, Erlebnisse, Arbeiten, Freuden, Lieben – gehört nicht mehr ihm. Wenn diese Dinge auch in seinem Geiste psychologisch noch leben, so sind sie ihm bereits fremde Dinge. Der Geist des inquisitorischen Menschen ist gleichsam zu einem Speicher geworden, in dem das Kollektiv seine Güter stapelt. Jedoch etwas Eigenes, was nur ihm allein gehörte, was mit seinen Tiefen verwachsen wäre und aus diesen Tiefen käme, hat dieser vom Inquisitor unterworfene Geist nicht mehr. In ihm hat sich eine unermeßliche Leere aufgetan. Deshalb ist der inquisitorische Mensch zugänglich bis in die tiefste Tiefe. Deshalb freut er sich auch, wenn er diesen Speicher öffnen und dem Inquisitor alles zeigen kann, was dieser in ihm zusammengestapelt hat, denn all das ist doch sein Eigentum. Die Freude, leer zu sein, ist die letzte und wohl die größte Freude im inquisitorischen Reich. Das ist die eigentliche Grundlage dieses Reiches und seines Glückes. Nachdem der Mensch sich selbst ganz entblößt, den Inhalt seines Geistes einem anderen anvertraut und fremde Erlebnisse und Gefühle annimmt, bleibt ihm kein weiterer Weg mehr übrig. Er kann sich nur noch darüber freuen, daß ihm nichts mehr geblieben ist. Er kann nur noch über sein rein formales Dasein Freude haben. Mit der Formalisierung der menschlichen Existenz ereicht das Reich des Inquisitors seine Vollendung.

Der Inquisitor schafft sein eigenes Reich, in dem die Menschen,

seiner Meinung nach, glücklich sein werden; sie werden sich nicht mehr gegenseitig bekämpfen und keinen Stolz mehr haben; sie werden satt, zufrieden und bescheiden sein. Konkret besteht dieses Glück, wie es unsere Analyse gezeigt hat, aus sieben ‚Freuden', und zwar:

1. die Freude, sein eigenes Brot aus der Hand eines anderen zu empfangen;
2. die Freude, sich klein und gering zu fühlen;
3. die Freude, eine Karikatur des menschlichen Wesens zu sein;
4. die Freude, auf Befehl zu schaffen und auf Befehl zu ruhen;
5. die Freude, sündigen zu dürfen, ohne für die Sünde angeschuldigt zu werden;
6. die Freude, nach vorgeschriebener Kollektivnorm zu lieben;
7. die Freude, eine leere, rein formale Existenz zu führen.

Das ist die Werttafel der inquisitorischen Ordnung. Es ist nicht verwunderlich, daß nach der konkreten Verwirklichung aller dieser Werte das Tier zu den Füßen des Inquisitors gekrochen kommen und sie mit blutigen Tränen netzen wird. Das Tier ist hier das Symbol der vermaßten Menschheit. Der Inquisitor hat den Menschen ständig zurück zur Natur geführt. Er hat auf sein Dasein die tierischen Gesetze angewandt. Er hat in seinem Leben die tierischen Bedürfnisse befriedigt. Deshalb ist auch das Tier zum Symbol dieses Lebens geworden. Die vom Inquisitor vereinte und zusammengefaßte Menschheit fällt ihm nun zu Füßen in Gestalt des Tieres, und der Inquisitor selbst setzt sich auf dieses Tier als sein Herr, als sein Cäsar und sein Gott, und hebt die Schale empor mit der Aufschrift: „Geheimnis." Ja, fürwahr, das ist das Geheimnis des Menschen, von dem auch die Offenbarung spricht. Das ist das Geheimnis, nach welchem für den Menschen die Möglichkeit besteht: entweder göttlich oder tierisch zu werden. Das ist das Geheimnis der Menschwerdung. Da der Mensch in seinem Sein nur im Entwurf da ist, muß er erst werden. Er muß sich entwickeln und die in ihm ruhenden Anlagen, das in ihm befindliche Bild ans Licht bringen. Dieses Bild ist in ihm jedoch

zweifach: das Bild Gottes als seines Urbildes und letzten Zieles, und das Bild des Tieres als seiner materiellen Unterlage. Deshalb kann auch sein Werden in zwei sehr verschiedenen, ja entgegengesetzten Richtungen gehen: zu Gott, indem er seine keimhafte Göttlichkeit entwickelt und stets hervorhebt, oder zum Tiere, indem er seine animalischen Anlagen unterstreicht und zum Ausdruck bringt. Von diesen beiden Grundrichtungen hängen alle jene konkreten menschlichen Daseinsweisen ab, die auf dem geschichtlichen Wege der Menschheit in Erscheinung treten.

Christus kam in die Welt, um dem Menschen zu helfen, den Weg zu Gott zu finden und das in den Tiefen seiner Natur ruhende göttliche Urbild zu vollenden. Die von Christus geführte Menschheit entwickelt sich bis zu jener mystischen Gemeinschaft der Heiligen, die den ganzen Kosmos umfaßt und den mystischen Leib Christi bildet. Das symbolische Bild dieser vergöttlichten Menschheit ist das WEIB, „bekleidet mit der Sonne, der Mond zu seinen Füßen und eine Krone von zwölf Sternen auf seinem Haupt“ (Offbg 12, 1). Das ist die Macht des Geistes, der die Natur bezwungen und alle Schöpfungen um sich vereint und sich dienstbar gemacht hat.

Der Inquisitor erscheint als Christi Widerpart, als der Anti-Christ in der Welt, um den Menschen zu versuchen, den Weg zum Tier einzuschlagen und seine Tierhaftigkeit zu entwickeln. Die vom Inquisitor geführte Menschheit entwickelt sich bis zu dem, von ihm selbst so genannten „Ameisenhaufen“, der gleichfalls die ganze Welt umfaßt. Das symbolische Bild dieser vermassten Menschheit ist das TIER, das danach trachtet, das Kind des Weibes zu verschlingen, den Geist aus dem Leben des Menschen zu vertreiben, Christi Anhänger in der Welt zu vernichten; das aber zuletzt gefangen genommen, gefesselt und verurteilt wird. Der Kampf des Weibes mit dem Tier ist das Sinnbild der ganzen Weltgeschichte und das Grundthema der Offenbarung. Die geschichtliche Menschheit ringt um die Göttlichkeit oder Tierhaftigkeit, weil auch ein jeder Mensch darum in seinem Dasein ringt.

In der Legende vom Großinquisitor hat Dostojewskij, wie wir sehen, dieses Ringen in seine letzten Konsequenzen hinein entwikkelt und gezeigt, wie und warum das Reich des Inquisitors entsteht, außerordentlich ähnlich dem Reiche Christi und wiederum außerordentlich von ihm verschieden. Ihm ähnlich ist es der äußeren Struktur, den formalen Elementen und dem Zweck nach. Verschieden von ihm ist es durch seinen Inhalt, seine Richtung und seine Mittel. Das Objekt dieser beiden Reiche ist die historische Menschheit. Beeinflußt durch zwei, ihrem Wesen nach verschiedene Prinzipien – Christus und der Geist der Wüste – entwickelt sich die Menschheit in entgegengesetzten Richtungen und erreicht entgegengesetzte Resultate. Im Reiche Christi wird der Mensch zum Heiligen, d. h. er wird Gottes Freund und Bruder. Im Reiche des Inquisitors wird der Mensch zum Naturmenschen, d. h. er wird zum Spott und Hohn des göttlichen Ebenbildes und damit zur Karikatur seiner selbst.

DER SCHWEIGENDE CHRISTUS

Die vorliegende Studie konnte in ihrer Gesamtheit den Leser wohl darin überzeugen, daß ihr Verfasser auf seiten Christi steht. Die Verteidigung Christi gegen den Inquisitor nicht nur in dem gewölbten Verlies von Sevilla, sondern auch in der ganzen Geschichte der Menschheit war die Grundaufgabe dieser Abhandlung.

Jedoch erhebt sich hier noch eine Frage, die wir in unseren Ausführungen nicht behandelt haben, die aber jetzt am Schluß sich aufdrängt und nach Beantwortung verlangt: ist der Christus der Dostojewskijschen Legende der wahre Christus? Ist Er nicht womöglich nur ein dichterisches Phantasiegebilde, in sich wohl schön, aber unwahr und deshalb keiner größeren Mühe wert? Wer wurde in der vorliegenden Studie verteidigt: der Christus des Evangeliums oder der Dostojewskijs? – Die Beantwortung dieser Frage ist unumgänglich, um das Wesen der Dostojewskijschen Legende endgültig verstehen zu können.

Im Leben Jesu, des wahren Gottes und wahren Menschen, und in Seiner Lehre ist eine solche Fülle und so viel Licht vorhanden, daß keine Feder imstande ist, all das auszudrücken und alle darin enthaltenen Geheimnisse aufzudecken. Selbst der hl. Johannes, der die Persönlichkeit Christi am tiefsten verstanden hat, bemerkt am Schlusse seines Evangeliums, daß Jesus noch viele andere Dinge getan hat, „die nicht in diesem Buche stehen" (Jo 20, 31). Das heißt, auch die Evangelien sind gleichfalls nur ein Bruchstück, nur ein Abglanz dieser gottmenschlichen Fülle, die über unsere Erde gegangen ist und die bis in unsere Tage hinein unseren Blick auf sich zieht. Wenn wir den Gottmenschen auch nicht erschöpfen kön-

nen, wenn wir Ihn mitunter vielleicht auch falsch verstehen, so wenden wir uns Ihm doch ständig zu und befassen uns mit dieser großen Frage. Von dem Paidagogos des Klemens von Alexandria, in dem Christus als der Lehrer und Führer der Menschheit dargestellt ist, bis Giovanni Papinis Geschichte Christi und François Mauriacs Das Leben Jesu, wo der irregegangene und müde gewordene Geist des modernen Menschen Trost und Frieden sucht, läuft eine endlose Reihe von Werken, Studien, Aufsätzen, in denen der Versuch gemacht wird, wenigstens einen Zipfel des Geheimnisses zu lüften, wenigstens einen Teil des Rätsels zu lösen, wenigstens ein Bruckstück des Sinnes zu erfassen. Und diese Reihe wird nicht aufhören bis zum Ende der Geschichte, und niemand wird sich rühmen können, alles gesagt und nichts mehr für die Nachkommenden übrig gelassen zu haben.

Das Erscheinen Christi auf Erden führt uns in den Willen des himmlischen Vaters, in die göttliche absolute Freiheit, wo alle Ursachen und Zusammenhänge verschwinden und das Dunkel eintritt. Die von Christus gebrachte Lehre führt uns in das göttliche Sein, in Sein ewiges Dasein und Wirken in den geschaffenen Wesen, in das unfaßbare Band der Liebe zwischen Schöpfer und Geschöpf und endet schließlich im Mysterium. Die gottmenschliche Persönlichkeit Christi führt uns nicht nur in die Tiefe der Menschlichkeit, sondern auch in die der Göttlichkeit, in die inneren Beziehungen der Hl. Dreifaltigkeit, schöpft aus ihnen letzte Deutung und entzieht sich damit unserem Begreifen. Niemand kann Christus bis ans Ende folgen. Niemand kann mit Ihm zusammen schreiten von Seiner ewigen Geburt aus dem Schoße des Gottvaters bis zu Seiner Rückkehr zu demselben Vater. Jeder kann nur einen bestimmten Abschnitt Seines Werkes und Seiner Person erfassen. Das ist der Grund, warum Guardini mit Recht behauptet: „Wer es unternimmt, über die Persönlichkeit und das Leben Jesu Christi zu sprechen, muß sich darüber klar sein, was er will, und welche Grenzen hier jedem Wollen gezogen sind“[46].

[46] Der Herr, S. XIII.

So konnte auch Dostojewskij, als er sich Christus zur handelnden Person seiner Legende ausersah und Ihn dem Inquisitor gegenüberstellte, Seine absolute Persönlichkeit nicht erfassen in ihrer Ganzheit und Fülle. Er konnte auf Christus ebenfalls nur von einem bestimmten Blickpunkt schauen. Er mußte gleichfalls nur eine bestimmte Absicht haben. Und das kann niemand Dostojewskij zum Vorwurf machen, denn die gottmenschliche Ganzheit Christi läßt sich nicht erschöpfen weder durch die Philosophie noch durch die Kunst. Es kommt nur darauf an, ob der von Dostojewskij gewählte Blickpunkt aus der Fülle des wahren Christus genommen ist; ob Dostojewskijs Absicht übereinstimmt mit der Sendung Christi, welche dieser in Seinem Leben und Wirken erfüllt hat. Wenn dieser schwache Abglanz, den Dostojewskij in seiner Schöpfung dargestellt hat, wirklich von Christus herrührt; wenn die Absicht, die der Dichter in seiner Erzählung verwirklicht hat, wirklich Christi Absicht ist, – dann ist das von ihm gezeichnete Bild Christi das wahre Bild, wenn auch nicht vollständig und nicht vollkommen. Dann ist das Unterfangen, diesen Christus gegen den Inquisitor zu verteidigen, gerechtfertigt und sinnvoll. – Welchen Blickpunkt wählte nun Dostojewskij, als er das Bild Christi in seiner Legende zeichnete?

Man kann Christus in Seiner Beziehung zur Geschichte der Menschheit dreifach erleben. Die von der Sünde verwundete und vom Wege ihrer Bestimmung abgeirrte Menschheit wartete auf den Heiland, damit Er sie aus der Knechtschaft des Bösen befreit und ihr das durch die Schuld verschlossene Tor der Erlösung öffnet. Und der Heiland kam. Er kam, indem Er die menschliche Natur annahm, das schwere Los der menschlichen Existenz teilte und sie bis in ihren Grenzsituationen – Leid und Tod – erlitt. Damit begründete Er ein neues Dasein des Menschen. Christus auf Erden war der lehrende und wirkende Christus. Sein Wort und Sein Werk waren zwei Grundformen Seiner Offenbarung.

Aber Christus „wurde in den Himmel aufgenommen und setzte sich zur Rechten Gottes“ (Mk 16, 20), nachdem Er den gen Him-

mel schauenden Aposteln und allen Generationen versprochen hatte, wiederzukommen „in den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit" (Mt 24, 31); wiederzukommen, nicht mehr um zu lehren und zu wirken, sondern um „Gericht zu halten über Lebende und Tote", wie wir es in unserem Credo bekennen. Der am Ende der Geschichte erscheinende Christus ist der richtende Christus. Die Enthüllung der objektiven Wahrheit und des objektiven Guten ist die Grundform Seiner Offenbarung am Ende der Zeiten.

Doch zwischen diesen beiden Punkten – zwischen Christi Wanderungen in Palästina und Seinem Erscheinen am Ende der Geschichte – stehen Tausende von Jahren. Was bedeutet diese lange Zwischenzeit im Hinblick auf Christus? Ist die Menschheit in dieser Periode sich selbst überlassen? Wirkt Christus in ihr nicht? Ganz im Gegenteil! Er bleibt bei den Menschen und hilft ihnen wie auch früher. Er hat erhört die Bitte der Emausjünger, durch deren Mund die ganze Menschheit Christus anflehte: „Bleibe bei uns, denn es wird Abend und der Tag hat sich schon geneigt" (~~Mt~~ Lk 24, 29—30). Und Er ist geblieben. Jedoch ist dieses Sein Verbleiben und Sein Wirken schon anders geartet, als es in Palästina war und als es dann sein wird, wenn Er sich „auf Seinen herrlichen Thron" setzen wird (Mt 25, 32). Wenn Christus zu Beginn der christlichen Geschichte und am Ende der Welt wirkte und wirken wird in physisch sichtbarer Weise, so wirkt Er im Laufe der Geschichte unsichtbar durch Seine Kirche: durch ihr Wort, durch ihre Führung, durch die von ihr gespendeten Sakramente. Der im Laufe der Geschichte wirkende Christus ist der verborgene Christus. Er ist der Deus absconditus, der nicht nur in der Eucharistie lebt, sondern auch in jedem geringsten Bruder von uns (vgl. Mt 25, 40).

Eben diesen verborgenen, unsichtbaren Christus wollte Dostojewskij in seiner Legende darstellen. Der Christus der Legende ist weder der in Palästina lehrende, noch der am Ende der Weltgeschichte richtende Christus. Der Christus der Dostojewskijschen Legende ist der in der Geschichte

wirkende Christus, der in einer physisch unsichtbaren, jedoch reellen Weise existiert, alle Pläne Seiner Gegner zerstört und die Menschheit in die endgültige Vollendung führt. Wenn Dostojewskij Christus auf dem Platz von Sevilla erscheinen läßt, so geschieht das nur um der poetischen Anschaulichkeit willen. Doch seinem Wesen nach ist dieser Christus der unsichtbare Gott. Er kommt nach der Stadt Sevilla, nicht um zu richten, sondern nur um sich umzuschauen, wie die Menschheit nach fünfzehn Jahrhunderten aussieht. Er kommt dorthin gleichsam zufällig. Dostojewskij selbst erklärt den Charakter dieser legendären Ankunft Christi: „Oh, es war natürlich nicht jene ‚Zukunft', da Er nach Seiner Verheißung am Ende der Zeiten in Seiner ganzen himmlischen Herrlichkeit kommen wird ... Nein, Er wollte nur für einen Augenblick Seine Kinder besuchen und zwar gerade dort, wo die Scheiterhaufen der Ketzer prasselten." Ein paar von Ihm vor der Tür der Kathedrale gewirkte Wunder sind gleichsam eine Erinnerung an jene früheren Zeiten, als Seine Sendung noch an ihrem Anfang stand und als Er selbst allein der Führer der Menschheit war. Das ist der Grund, weshalb Dostojewskijs Christus schweigt. Das Schweigen ist hier der dichterische, symbolische Ausdruck des in der Geschichte wirkenden unsichtbaren Christus. Christus schweigt in der Legende nicht deshalb, weil Er nichts zu sagen oder weil Er alles dem Papst übergeben hätte, wie sich Ihm gegenüber der Inquisitor äußert, sondern deshalb, weil Er hier, d. h. im Laufe der Geschichte, und nicht in Palästina oder am Ende der Zeiten steht. Der schweigende Christus der Legende ist der unsichtbare Gott der Geschichte.

Manch einem gefällt solch ein schweigender Christus nicht. Und gerade in Seinem Schweigen wird der größte Unterschied zwischen dem Christus der Legende und dem des Evangeliums gesehen. Manch einer erklärt dieses Schweigen mit östlicher Passivität, mit übertriebener Barmherzigkeit, mit Tolstojs Lehre, dem Bösen nicht zu widerstehen. Noch andere möchten den Christus der Legende so sehen, wie Er war, als Er die Pharisäer schalt und die Händler

aus dem Tempel trieb. – Alle diese Einwände lassen jedoch jenen Blickpunkt aus den Augen, der in Dostojewskijs Erzählung hineingewoben ist, nämlich, daß der Christus der Legende der in der Geschichte wirkende Gott ist. Spricht aber Christus in der Geschichte zu uns in direkter Weise durch Seine eigene Gegenwärtigkeit? Lehrt Er uns mit Seinen eigenen Lippen? Hat also Dostojewskij einen Fehler gemacht, daß er Ihn in der Legende nicht ein Wort sprechen ließ? Im Gegenteil, die poetische Komposition des Werkes wäre zunichte gegangen, wenn Christus mit dem Inquisitor einen Disput angefangen hätte. Dostojewskij hat in genialer Intuition den tiefen Sinn des schweigenden Christus erfaßt und in seine Legende hineingelegt.

Jedoch ist dieses Schweigen Christi keine Passivität. Es ist, wie bereits früher gesagt, äußerst wirksam. Es spricht gewaltiger als die stärksten Worte. Es zwingt den Inquisitor, seine Gedanken zu entwickeln bis zu ihrem Zusammenbruch. Verhält es sich nicht ebenso auch in der Geschichte? Führt nicht das Walten des unsichtbaren Christus die Menschheit auf den von Ihm selbst vorgezeichneten Wege? Zerschellen nicht an dieser Unsichtbarkeit alle Anschläge der antichristlichen Mächte? Deshalb auch unter diesem Blickpunkt hat Dostojewskij den in der Geschichte wirkenden Christus verstanden und Ihn in seinem Werke dargestellt. Der schweigende Christus der Legende ist nicht passiv, dem Bösen gegenüber nicht widerstandsschwach, sondern außergewöhnlich einflußreich und wirksam, wenn auch in einer physisch nicht fühlbaren Weise, die in dem dichterischen Werk Dostojewskijs durch die Form d e s S c h w e i g e n s zum Ausdruck kommt.

Daß der Christus der Legende mit dem Inquisitor nicht so umgeht, wie mit den Händlern im Tempel, hat seinen Grund ebenfalls im unsichtbaren Wirken Christi. Wenn Er am Ende der Weltgeschichte käme, die lange Rede des Inquisitors anhörte und ihn nachher küßte, ohne Zweifel, dann würde Er dem Evangelium zuwider handeln und wäre nicht der wahre Christus, sondern ein von Tolstoj philosophisch geschaffenes und von Dostojewskij dichterisch dargestelltes Truggebilde. Aber so ist es nicht in der Le-

gende vom Großinquisitor. Der Christus der Legende erscheint nicht am Ende der Welt, sondern in dem heißen Lauf der Geschichte, da Seine Anhänger, vom apostolischen, jedoch nicht verklärten Eifer entbrannt, über die Gegner des Heilands Feuer und Schwert bringen. Sie wollen die Disteln aus dem Reiche des Himmels auslesen, ohne Erntezeit abzuwarten. Kann Christus etwa diesen Eifer segnen und gar sich ihm anschließen? Hat Er nicht selbst seinerzeit die Jünger zurechtgewiesen, als sie um das Feuer baten über ein Samariterdorf, das sie nicht angenommen hatte? Hat Er damals nicht gesagt: „Ihr wißt nicht, wes Geistes ihr seid. Der Menschensohn ist nicht gekommen, Seelen zu verderben, sondern zu retten" (Lk 9, 55—56)? Hat Er nicht ebenfalls befohlen, die Kornraden wachsen zu lassen zusammen mit dem Weizen bis zur Ernte? Deshalb ist Seine Nachsichtigkeit dem Inquisitor gegenüber nicht slavische Passivität, sondern der konkrete poetische Ausdruck Seines Wirkens in der Geschichte. In dieser Hinsicht war die Intuition Dostojewskijs gleichfalls außergewöhnlich tiefblickend.

Dem Christus der Legende das Schweigen zum Vorwurf machen heißt, den Wunsch hegen, daß Gott selbst unmittelbar in das geschichtliche Leben der Menschheit eingreife und die verwickelten Probleme dieses Lebens löse. Gott wird das wohl tun, aber erst am Ende der Geschichte. Genauer gesagt, Sein Eingreifen wird eben die Geschichte beenden. Solange Er jedoch der Geschichte ihren Lauf läßt, solange wirkt Er unsichtbar. Deshalb müssen auch alle poetischen Bilder, durch die das Wirken Gottes in der Geschichte dargestellt werden soll, dieses eigenartige Schweigen Gottes, sowie Seine Unsichtbarkeit zum Ausdruck bringen und gleichzeitig den Einfluß dieses Schweigens und dieser Unsichtbarkeit auf den Gang der Geschichte zeigen. Uns scheint es, daß Dostojewskij dieser Anforderung Genüge getan hat. Deshalb ist sein Werk authentisch nicht nur in literarischer, sondern auch in religiöser, speziell christlicher Hinsicht. Das in der Legende vom Großinquisitor enthaltene Bild Christi ist so, wie es

uns von der Offenbarung überliefert ist, indem sie in der Apokalypse des hl. Johannes vom Ringen des Lammes mit dem Tier spricht. Dostojewskij hat dieses Ringen poetisch dargestellt und gezeigt, wohin der Inquisitor die Menschheit führt, wenn sie mit ihm, d. h. mit dem ewigen Widersacher Gottes geht. Der Schriftsteller hat hier dasselbe Thema analysiert, wie auch der hl. Johannes, nur in einer anderen Form. Die Visionen des hl. Johannes sind durch die göttliche Gnade erweckt; die Symbole Dostojewskijs sind freilich natürlichen Ursprungs. Die durch sie ausgedrückten Ideen sind aber dieselben. Die Legende vom Großinquisitor ist ein auf menschlicher Eingebung beruhender Kommentar der Apokalypse. Alles das unterstreicht noch mehr den geschichtsphilosophischen, ja geschichtstheologischen Charakter dieses Werkes und vertieft noch mehr seine Perspektiven und seine Aktualität. Denn das Lamm und das Tier erscheinen nicht nur in der Geschichte der Menschheit, sondern leben auch in einem jeden von uns. Ihr Kampf ist nicht nur der Kampf unserer Zeit, sondern auch der unseres Innern. Und von seinem Ausgang hängt ab nicht nur das Schicksal des ganzen Kosmos, sondern auch das unserer persönlichen Existenz.

WLADIMIR SZYLKARSKI

MESSIANISMUS UND APOKALYPTIK BEI DOSTOJEWSKIJ UND SOLOWJEW

P. Bardo Scherer O. P.
Prior von St. Albert zu Walberberg
in herzlicher Verehrung
zugeeignet

GESCHICHTE UND DICHTUNG

Die Dichtung – behauptet Aristoteles an einer oft zitierten Stelle seiner Poetik – ist ihrem weltanschaulichen Gehalt nach reicher als die Geschichte und dringt daher tiefer in das Wesen der Dinge ein. Es kommt in der Tat der Dichtung nicht darauf an, dem rast- und bestandlosen Strom der Ereignisse nachzugehen und ihren jeweiligen Zusammenhang zu erforschen – sie reißt im Gegenteil den Gegenstand ihrer Betrachtungen aus dem Strom des Weltlaufs und macht ihn in einzigartiger Weise zum Vertreter des Ganzen. Das unaufhaltsam rollende Rad der Geschichte steht auf einmal still. Schopenhauer vergleicht daher die geschichtliche Betrachtungsart sehr zutreffend mit „den unzähligen gewaltsam bewegten Tropfen des Wasserfalles, die stets wechselnd, keinen Augenblick rasten", die der Dichtung mit „dem auf diesem tobenden Gewühl stille ruhenden Regenbogen". Was würden in der Tat heute, nach bald drei Jahrtausenden, der Menschheit die von der geschichtlichen Forschung kaum noch erfaßbaren Ereignisse sagen, die ihren Niederschlag in Homers Ilias gefunden haben, wenn nicht der göttliche Sänger den zaubervollen Regenbogen, der auf ihnen ruhte, in seinem Poem festgehalten hätte. Und nur wenige würden sich außer den Fachhistorikern mit Wallensteins kriegerischen Taten und seinem tragischen Schicksal befassen, wenn nicht ein genialer deutscher Dichter mit seiner unvergleichlichen dramatischen Kunst die Gestalt des Herzogs von Friedland aus dem Strom der Ereignisse, in deren Mittelpunkt sie steht, herausgegriffen hätte, so daß sie in Berührung mit der Wünschelrute seiner Dichtung ihre Vergänglichkeit abgeschüttelt

hat. Schiller befaßte sich mit geschichtsbildenden Mächten und Taten, die noch lange aus dem Gedächtnis der Menschen nicht verschwinden werden. Ein anderer Dichter dagegen, der Schiller durchaus nicht nachsteht, Adam Mickiewicz, hat zum Gegenstand seines „Herrn Thaddäus", dieses seit Homer vollendetsten Epos der Weltliteratur, das stille Leben in einem von den großen Weltereignissen weitentlegenen Winkel der litauischen Erde gewählt, das erst durch den nahenden und beginnenden Feldzug Napoleons gegen Rußland erschüttert wird. Und doch bewährt sich an dieser Schöpfung des dichterischen Genius das Wort Burckhardts, das die Poesie „das Bild des jeweiligen Ewigen in den Völkern" darstelle. Dieser Ewigkeitscharakter ist ohne Zweifel auch den beiden höchsten Schöpfungen der russischen religions-philosophischen Dichtung eigen, der „Legende vom Großinquisitor" Dostojewskijs und der „Kurzen Erzählung vom Antichristus" Solowjews.

Ein untrügliches Zeichen einer wahrhaft genialen geistigen Leistung ist die Unerschöpflichkeit ihres Inhalts. Man kann in „Ilias" und „Odyssee", in „Symposion" und „Phaidon", in die „Göttliche Komödie" und „Faust" sowie in den „Herrn Thaddäus" und „König-Geist" [1] von verschiedenen Seiten einzudringen versuchen, sie unter den mannigfaltigsten Gesichtspunkten betrachten – ein jeder Versuch, über eines dieser Meisterwerke das letzte Wort zu sagen, erweist sich als völlig aussichtslos. Je weiter man voranschreitet, desto mehr überraschende Perspektiven tun sich vor unseren Augen auf. Das letzte Geheimnis einer großen Kunstschöpfung ließe sich wohl mit dem Horizont vergleichen, in dem die uns umgebende Landschaft beschlossen zu liegen scheint: wir laufen ihm zu, gewinnen dabei manche wertvolle Einsicht in die Landschaft, die wir durchschreiten, den Horizont aber erreichen wir nie. Das wahre Kunstschaffen ist lebendig, und alles Lebendige ist fruchtbar: es erzeugt fortwährend in allem, was mit ihm

[1] „König-Geist" von Slowacki, die neben dem „Herrn Thaddäus" größte Schöpfung der polnischen, ja der ganzen slavischen Dichtung ist. „Herr Thaddäus" ist eben in einer vortrefflichen Übertragung von Siegfried Lipiner bei Franz Goerlich, Freiburg i. Brsg., erschienen.

in Berührung kommt, neues Leben, das in keine Grenzen eingeschlossen werden kann. Beschränkt und unvermeidlich einseitig ist dagegen jeder Versuch, in ein wahres Kunstwerk einzudringen.

Auf den folgenden Seiten wollen wir uns mit der Beziehung befassen, welche die Glanzleistungen des russischen religions-philosophischen Geistes, den „Großinquisitor" und den „Antichristus", mit den großen geistesgeschichtlichen Strömungen verbindet, die die Namen des Messianismus und der Apokalyptik tragen. Über die Grenzen eines solchen Versuches sind wir vollkommen im klaren. Es kann sich in diesem Fall nur um einen Streifzug handeln, der über ein unermeßlich weites Gebiet führt, mit dem die religions- und geschichtsphilosophischen Anschauungen Dostojewskijs und Solowjews engstens zusammenhängen. Die folgenden Seiten sollen also nichts anderes sein, als ein bescheidener Beitrag zur Bestimmung des geistesgeschichtlichen Standortes der genialsten Schöpfungen der russischen religiösen Dichtung.

Die beiden Schöpfungen stehen in innigster Verbindung miteinander; sie greifen die gleichen Probleme an und lösen sie in einer Weise, die nicht anders verstanden werden kann, als unter der Annahme, daß ihre Verfasser in einem langen Gedankenaustausch miteinander gestanden haben, der bei beiden von äußerster Fruchtbarkeit war. Die Grundkonzeption des „Antichristus" in ihrer gegen die „antichristlichen" Wege Roms gerichteten Anklage hat, wie ich im Folgenden zu beweisen versuche, der Altmeister des russischen Romans dem jugendlichen Freund seiner letzten acht Lebensjahre, Wladimir Solowjew, entnommen. Diese Anklage war für Dostojewskij eine äußerst fruchtbare Anregung; sie gab den Rahmen für seinen genialsten religionsphilosophischen Wurf, in dem er sein gesamtes auf die ewigen Fragen des menschlichen Geistes gerichtetes Schaffen zur Reife und Vollendung brachte. Mit dieser Schöpfung wird sich Solowjew in seinem weiteren Leben ständig auseinandergesetzt haben müssen. Auf dem Gipfel seines eigenen Schaffens, der „Erzählung vom Antichristus", die ebenfalls die Summe seiner gewaltigen Lebensarbeit in wundervollen dichterischen Bildern zusammenfaßt und darstellt, hat er

die Probleme, die Dostojewskij im „Großinquisitor“ behandelt, wieder aufgegriffen und sie nicht bloß mit einzig dastehender dialektischer Kraft in Bewegung gesetzt, sondern auch der Lösung im Rahmen eines systematisch gestalteten Ganzen viel näher entgegenführt, als dies sein alter Freund auf der Höhe seines Schaffens tun konnte. Der „Antichristus“ und der „Großinquisitor“ gehören daher zusammen und dürfen als die vorletzte und die letzte Stufe in der Entwicklung eines und desselben Ideenbaues behandelt werden.

I. DIE IDEE DER DEM GÖTTLICHEN HEILSPLAN UNTERWORFENEN ALLGESCHICHTE

Im dritten Kapitel des 1. Buches Moses finden wir die Verheißung, daß der Schlange, dem Erbfeind des Menschengeschlechtes, der Kopf zertreten und damit den gefallenen Erdensöhnen der Weg in das durch den Sündenfall verlorene Paradies wieder geöffnet wird. Mit der in dieser Botschaft grundgelegten Wahrheit tritt in die Welt die Idee der Allgeschichte als eines in sich einheitlichen, weil *einem* endgültigen Ziel zustrebenden und dadurch sinnvollen Entwicklungsganzen. Das heidnische Altertum hatte ausgezeichnete Geschichtsforscher, welche die großen Vorgänge der Vergangenheit in ihren höchst verwickelten Zusammenhängen mit unübertrefflicher Meisterschaft untersuchten und darstellten – Thukydides bleibt in dieser Hinsicht ein von der späteren Geschichtsschreibung wohl nie mehr erreichtes Vorbild. Was aber dem Altertum fehlte, war das Bewußtsein, daß die mannigfaltigen Wege, welche die Menschheit durchläuft, sich zu einem geheimnisvollen Ganzen der W e l t geschichte vereinigen, und daß diesem Ganzen ein Sinn innewohnt, den zu enträtseln die vornehmste Aufgabe der philosophischen Geschichtsbetrachtung bildet. Eine solche Betrachtung konnte eben erst im Rahmen einer allgemeinen religiösen und philosophischen Weltanschauung entstehen, die sich in der alttestamentlichen Geisteswelt langsam entwickelte, um dann im Christentum ihre reife Gestalt zu erlangen.

Die Idee des in sich abgeschlossenen, zielstrebigen, weltgeschichtlichen Ganzen setzt voraus: 1. *einen* Urgrund, aus dem es hervorgeht, 2. *eine* einheitliche Leitung, die den gesamten Entwick-

lungsgang fest in ihrer Hand behält, 3. *ein* Ziel, dem es entgegeneilt und 4. *eine* vom Lenker aller Dinge festgesetzte sittliche Ordnung, die von der gefallenen Schöpfung zwar gestört werden kann, die sich aber trotz dieses Widerstandes überall durchsetzen muß.

Der alte Orient hat allerdings das Wirken der göttlichen Kraft überall gespürt; er konnte sich aber nie zu der Einsicht durchringen, daß das gesamte Weltgeschehen, in welches auch die Schicksale sowohl eines jeden Volkes als auch eines jeden einzelnen Menschen eingeflochten sind, einem göttlichen Heilsplan untergeordnet ist. Erst das Volk des Alten Bundes hat die Fesseln des naturmythologischen Denkens, dem die Idee des sinnvollen, auf ein großes Ziel gerichteten allgemeinen Prozesses fremd war, gesprengt. Damit wird der antike metaphysische Dualismus grundsätzlich überwunden. Die überragende Größe dieser Tat kann erst dann voll ermessen werden, wenn man einen Blick auf die Grundprinzipien jener Weltanschauung wirft, in der die religiöse und philosophische Entwicklung der vorchristlichen Welt ihre höchste Stufe erreicht hat. Die Urprinzipien der *platonischen* Weltanschauung sind einerseits die gestaltenden kraft- und lichtvollen Ideen, die ewigen Urbilder aller Dinge, denen alle Wahrheit, Güte und Schönheit innewohnt, andrerseits der dunkle chaotische Stoff, welcher der gestaltenden Kraft der Idee einen Widerstand entgegensetzt, den sie nie restlos überwinden kann. So ist der Platonische Gott keineswegs der allmächtige Schöpfer der gesamten Wirklichkeit, sondern nur ihr Gestalter („Demiurg"), der nie sein Werk ganz vollenden wird; denn seine Macht erstreckt sich nicht auf den stofflichen Urgrund des Daseins, den er weder aufheben noch mit den Strahlen seiner ewigen Wahrheit, Güte und Schönheit völlig durchdringen kann. Ist aber Gott nicht der allweise, allgütige und allmächtige Schöpfer aller Dinge, sondern nur ihr Gestalter, so darf er auch nicht als ihr allmächtiger Erhalter und Lenker betrachtet werden, der die Ziele, die er sich vorgesetzt, restlos verwirklicht: er ist in seiner gestaltenden Tätigkeit an die Eigenschaften des Stoffes gebunden. Das Ziel, das

Gott verfolgt, ist die vollkommene sittliche Ordnung seiner Schöpfung. Bei einem in seiner Tätigkeit beschränkten höchsten Wesen aber kann von einer vollkommenen Verwirklichung dieser Ordnung keine Rede sein, da der Widerstand der Materie, der nie ganz gebrochen werden kann, die restlose Durchführung der Heilspläne Gottes unmöglich macht. Das auf dem Boden des Alten Testaments entstandene und im Christentum zur vollen Reife erwachsene Bewußtsein mußte daher mit der Lehre von zwei Urprinzipien der Wirklichkeit brechen.

II. DIE MESSIANISCHEN VERHEISSUNGEN DES ALTEN BUNDES UND ISRAELS NATIONAL-IRDISCHE ERWARTUNGEN

1. Gott als der Vater, der a l l e seine Kinder in sein Haus zurückbringen will

Die heilsgeschichtliche Betrachtung der Dinge, deren langsames und keineswegs ununterbrochenes Wachstum sich in den heiligen Büchern des Alten Bundes vollzieht, um dann in der christlichen frohen Botschaft zur vollen Reife zu gelangen, geht von den Grundwahrheiten der göttlichen Offenbarung aus. Die grundlegende Wahrheit, die den Eckstein des heilsgeschichtlichen Ideenbaues bildet, ist die vom allweisen, allgütigen und allmächtigen Schöpfer aller Dinge, der ihre Schicksale mit fester Hand nach einem für alle Ewigkeit feststehenden Plan leitet. Aus dieser grundlegenden Offenbarungswahrheit ergeben sich alle anderen Wahrheiten, auf denen das in der Bibel entworfene Welt- und Lebensbild ruht.

In der Idee des allweisen, allgütigen und allmächtigen Schöpfers ist darum eigentlich schon die Idee des liebenden Vaters eingeschlossen, so langsam und verhältnismäßig spät auch diese Idee von den erlesenen Geistern Israels erfaßt wurde. Denkt man sie bis zum Ende durch, so wird der nationale Partikularismus unmöglich. Mit seiner väterlichen Liebe umfaßt der Allmächtige *alle* Völker. Er weist ihnen in seinem allumfassenden Heilsplan verschiedene Aufgaben zu. Israel soll allen Völkern den wahren Glauben verkünden und die Wege dem kommenden Heilsbringer und Erlöser ebnen. Diese Aufgabe soll es aber im Dienste der

großen Völkergemeinschaft erfüllen, ohne darauf seine Herrschaftsansprüche über andere Völker zu gründen. Das Reich, das dem Heilswillen Gottes vollkommen entspricht, kann nur ein universales sein. Es umfaßt grundsätzlich alle Völkerstämme.

In dieser Lehre ist aber noch eine andere Wahrheit gegeben, zu der sich Israel und Juda nie ganz aufraffen konnten; es ist die Idee des *jenseitigen* Reiches. Der Allerhöchste konnte nur eine vollkommene Welt ins Dasein rufen, die in vollkommener Einheit mit Ihm lebte. Der Sündenfall hat diese Einheit zerstört und zu einer Verzerrung der ursprünglichen Schöpfung geführt. Die Geschichte der Menschheit seit dem Sündenfall bewegt sich daher nach dem ewigen Heilsplan Gottes auf *ein* Endziel hin – die Wiederherstellung des ursprünglichen ewigen Reiches. Es ist ausgeschlossen, daß die Wirklichkeit, in der wir leben, schon hier auf Erden zum vollkommenen Christusreich umgewandelt wird. Der Heilsplan Gottes kann nur im Jenseits vollkommen erfüllt werden. Es muß ein neuer Himmel und eine neue Erde erschaffen werden. Die Grundwahrheit der biblischen Offenbarung führt daher notwendig zur Überzeugung, daß das ewige Reich Gottes ein universales und nur im Jenseits zum Abschluß kommendes Reich sein kann. Der Nationalismus ist durch die grundlegende göttliche Offenbarung von vornherein und ein für alle Male verurteilt. Es entspricht durchaus dieser Offenbarung, wenn die biblische Urgeschichte die gesamte Völkerwelt als eine große Familie betrachtet, die letzten Endes auf Adam und Eva als ihre Ureltern zurückblickt. *Alle* Menschen sind in ihrem gemeinsamen Ursprung verbunden und verfolgen ein *allen* Menschen voranleuchtendes Ziel – die Rückkehr in das verlorene jenseitige Gottesreich.

2. Die Lehre vom Sündenfall

Der vollkommene Schöpfer hat die Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen. Die Krone Seiner Schöpfung, den Menschen – heißt es in der heiligen Schrift – hat Er nach seinem Ebenbilde

geschaffen. Die Schöpfung, wie sie aus den Händen des allweisen, allgütigen und allmächtigen Gottes hervorging, mußte an seiner Vollkommenheit teilnehmen. Es ist völlig ausgeschlossen, daß ein vollkommener Schöpfer eine der Not und dem Elend, der Sünde und dem Tode verhaftete Welt ins Dasein rufen wollte. Die Welt, von der unsere tagtägliche Erfahrung Zeugnis ablegt, göttlich und vollkommen zu nennen, kann nur ein Mensch, der die Augen vor dem Elend unseres Daseins freiwillig verschließt. Es klingt wie ein Hohn, wenn ein unglaublich überschätzter neuzeitlicher Denker, Spinoza, mit seiner grotesken „geometrischen Methode" uns zeigen will, daß alle Dinge mit absoluter Notwendigkeit aus Gottes ewigem Wesen „folgen" und daher ebenso wie Gott vollkommen sind. Die bittere Tragödie des menschlichen Daseins bildet die beste Widerlegung eines solchen blinden Optimismus. Wie ist aber der Glaube an den vollkommenen Schöpfer der Welt mit ihrem elenden Zustand zu vereinbaren? Es ist doch offenbar, daß zwischen der Gottheit und der Schöpfung ein Abgrund gähnt. Wollen wir diesen Abgrund begreifen, so müssen wir entweder die Vollkommenheit Gottes verneinen und die Welt als ein Erzeugnis des bösen und blinden Willens auffassen, oder den Ursprung unseres Elends im urzeitlichen Sündenfall des Menschengeschlechtes suchen. Den letzten Weg geht die alttestamentliche Offenbarung. Es ist auch der einzige Weg, auf dem das Problem des Bösen gelöst werden kann. Der verhängnisvolle Sündenfall ist die *zweite Offenbarungswahrheit,* die der ersten Ur-Wahrheit sich anschließt und sie ergänzt. Auch diese Wahrheit läßt sich in keiner Weise mit der national-irdisch entstellten beschränkten Heilsbotschaft in Einklang bringen. Der Sündenfall lastet schwer auf *allen* Geschlechtern der Erde, und ihnen *allen* steht das ewige Jerusalem offen, soweit sie ihren Willen dem Willen Gottes vollkommen unterordnen.

3. *Der messianische Heilsbringer*

Als absolute *Liebe* und in Seiner absoluten *Weisheit* findet und bestimmt Gott die Wege, auf denen das Menschengeschlecht und mit ihm an der Spitze die gesamte Schöpfung in das verlorene ewige Reich zurückgeführt werden soll. Dem allmächtigen Gott steht aber auf diesen Wegen der gefallene Mensch gegenüber, dem der Schöpfer unter keinen Umständen Seine kostbarste Gabe, die *Freiheit*, nehmen will. Er kann sich dem göttlichen Willen völlig unterordnen und so zum Mitarbeiter Gottes an Seinem Heilswerk werden; und er kann diesen Willen mißachten und sich ihm widersetzen. Als freies Wesen kann er die Pflicht, die ihm die Vorsehung auferlegt, entweder erfüllen oder sich ihr entziehen. Die Auflehnung der menschlichen Freiheit gegen den göttlichen Willen kann allerdings die Ordnung, die im göttlichen Weltplan vorausbestimmt ist, nicht umstoßen. Auch in der moralischen Sphäre herrscht eine Notwendigkeit, wenn sie schon nicht unbedingt, wie in der Natur, sondern indirekt und bedingt ist. Die Berufung oder die besondere Idee, die der göttliche Gedanke jedem moralischen Wesen zuweist, sei es dem Individuum oder einer Nation, und die sich dem Bewußtsein dieses Wesens als seine höchste Aufgabe kundgibt – diese Idee wirkt in jedem Falle wie eine reale Macht und bestimmt in allen Fällen das Leben des betreffenden moralischen Wesens, – jedoch auf zwei entgegengesetzte Arten: sie wirkt als Gesetz des Lebens, wenn die Aufgabe erfüllt, und als Gesetz des Todes, wenn sie nicht erfüllt wird: „Deus" – so drückt diese Wahrheit Augustinus aus – „sicut naturarum bonarum optimus creator est, ita malarum voluntatum justissimus ordinator". „Das moralische Wesen" – sagt Solowjew – „kann sich der göttlichen Idee niemals entziehen, weil diese eben seinen Seinsgrund ausmacht, jedoch von ihm hängt es ab, diese göttliche Idee in seinem Herzen und seinem Schicksale zu tragen als Segen oder aber als Fluch".

Das Endziel der ganzen Entwicklung ist die Versöhnung des Schöpfers mit der Schöpfung und ihre Aufnahme in das verlo-

rene väterliche Haus. Wie kann diese Versöhnung zustande kommen? Die heilige Schrift lehrt, daß Gott selbst in der Gestalt Seines Sohnes unter die Menschen getreten ist, die menschliche Natur angenommen und stellvertretend für die ganze Menschheit in sich die Verbindung der göttlichen und der menschlichen Natur vollzogen hat. Der Glaube an den göttlichen Mittler ist also die *dritte Offenbarungswahrheit,* ohne die die Wege der göttlichen Vorsehung im ewigen Dunkel bleiben müßten. Die Idee des göttlichen Mittlers tritt schon klar in der nachparadiesischen Verheißung des Schöpfers hervor, und diese wird darum oft als „Protoevangelium" bezeichnet. In der Tat nimmt von dieser Verheißung die ganze weitere Heilserwartung sowohl des Alten als des Neuen Bundes ihren Ausgang. Der Schöpfer verkündigt dem gefallenen und aus dem Paradies vertriebenen Menschengeschlecht, daß ihm einst der Retter und Erlöser gesandt wird, der den alten, über die Adamskinder verhängten Fluch aufheben, aller Not und allem Elend ein Ende bereiten und der Schöpfung die Pforten des verlorenen Reiches öffnen wird. Der Messias als der göttliche Führer zum ewigen Reich ist die zentrale Idee des Alten und des Neuen Bundes, die in ihrer tausendjährigen Entwicklung mit immer steigender Kraft die ganze auf dem Boden der göttlichen Offenbarung erwachsene Welt- und Lebensanschauung beherrscht. Die Geschichte ist der Weg in das verlorene Gottesreich, und der Führer auf diesem Weg ist der göttliche Logos, der sich in der Person Christi der Menschheit geoffenbart hat. Durch seinen freiwilligen Kreuzestod zertritt er der Schlange den Kopf und befreit die Menschheit von dem alten Fluch. Der Heiland gibt allen Menschen, die ihn aus freiem Entschluß ihres Herzens aufnehmen, die „Macht, Kinder Gottes zu werden" (Jo. 1,12) und dadurch in die verlorene Urheimat jeglichen Geschöpfes zurückzukehren. So ist die Idee des Messias, des heiligen Mittlers zwischen Gott und der Schöpfung, der Mittelpunkt der gesamten heiligen Schrift. „Jésus-Christ" – sagt Pascal – „que les deux Testaments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre". Das

Wort Messias (hebräisch *maschiach*, aramäisch *meschiha)* bedeutet dasselbe wie das griechische „Christos" = der Gesalbte. Christus hat allerdings den Namen Messias gemieden, weil die Juden mit diesem Namen ihre irdisch-nationalen Erwartungen verbanden, die der Heiland entschieden ablehnte. Sieht man von der national-irdischen Entstellung des Begriffes Messias ab, so kann man ohne weiteres die Begriffe Heiland und Messias wechselweise verwenden. Die gesamte Geschichte des Alten Bundes ist auf die Erscheinung des göttlichen Mittlers und Heilbringers gerichtet. Der Messias allein verleiht der alttestamentlichen Ideenwelt Sinn und Einheit: die volle Erschließung dieses Sinnes erfolgt erst im Neuen Testament.

Das Alte und das Neue Testament gehören untrennbar zusammen, so weit im Alten die Grundwahrheiten des Neuen in einer noch nicht zur vollen Reife gelangten Gestalt enthalten sind, und in Neuem der echte Glaubensschatz des Alten aus dem Halbdunkel ins volle Licht tritt – „... quamquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat", sagt Augustinus (Quaest. in Hept. II 73). Sieht man im Neuen Testament nicht die Vollendung des Alten, sondern eine vollkommen neue Schöpfung eines dem Alten Testament fremden Geistes, so muß man als den Abschluß der Bibel der Hebräer den Schlußabschnitt des 2. Buches der Chronika betrachten, in dem der Perserkönig Cyrus, dem Gottesbefehl gehorchend, den Juden gestattet, nach Jerusalem zu ziehen, um dort ihrem Gott das Haus wiederzuerbauen, „diesen zweiten Tempel, über dessen Armut im Vergleich zur Herrlichkeit des ersten die Alten von Juda weinten, und der in der Folge durch den Idumäer Herodes erweitert und verschönert worden ist, nur um dann von den Soldaten des Titus endgültig zerstört zu werden. Nicht also das subjektive Vorurteil eines Christen, sondern das Dokument der nationalen hebräischen Idee selbst zeigt klar, daß außerhalb des Christentums das historische Werk Israels gescheitert ist, und wir sehen daraus, daß ein Volk wohl auch einmal seine Aufgabe verfehlen kann." (Solowjew).

Gescheitert ist dies Werk, weil Israel in das Bild des göttlichen

Mittlers rein irdische Züge hineintrug, die das himmlische Antlitz gröblich verunstalteten, weil es das verheißene ewige Reich mit dem ersehnten irdischen Reich des erwählten Volkes verwechselte und den Messias sich als den unbesiegbar mächtigen König vorstellte, der alle Feinde Israels zerschmettern und alle Völker der Erde der weltlichen Herrschaft Israels unterwerfen werde. Daß diese Züge das ganze Wesen des alttestamentlichen Glaubens ausmachen, darf allerdings nicht behauptet werden. Seine besten Vertreter machten gewaltige Anstrengungen, den reinen Sinn der messianischen Erwartung zu erfassen und ihn zur Geltung zu bringen; den Messiasglauben von den irdisch-politischen Schlacken völlig zu befreien, ist ihnen nicht gelungen; nicht nur deshalb, weil ihre Predigt sich als ohnmächtig erwies, den stumpfen Widerstand ihres Volkes zu brechen, sondern auch deshalb, weil sie von der Perle des messianischen Glaubens den an ihr haftenden irdischen Staub nie ganz abzuschütteln vermochten. Das Bild des für alle Menschen leidenden göttlichen Mittlers tauchte zwar in den Seelen von einigen Erwählten auf, es konnte aber nie die Massen des jüdischen Volkes ergreifen. Mit unwiderstehlicher Macht bemächtigte sich ihrer das andere, mit dem ersten Bilde völlig unvereinbare Bild des unbesiegbaren Königs, der vor keiner, auch nicht der grausamsten Tat zurückzuschrekken braucht, wenn es der Erhöhung Israels über alle Völker der Erde dienen kann.

4. Der echte Sinn der messianischen Heilsbotschaften

Der göttliche Retter wird den alten, auf der gefallenen Menschheit lastenden Fluch aufheben und die Pforten des verlorenen ewigen Reiches vor ihr öffnen. Diese erste Erlösungsbotschaft ist noch ganz allgemein gehalten. *Wo*, in welchem Land und in welchem Volk unter den Nachkommen Evas sich der Kreis bilden wird, aus dem der Erlöser kommen soll, wird im Protoevangelium nicht gesagt. Die Verheißung, die Gott an Abraham gibt,

bestimmt diesen Heilsurheberkreis näher. Aus Abrahams Nachkommen soll ein großes Volk entstehen und „in ihm sollen alle Völkerstämme der Erde gesegnet werden" (Gn 12,1—13). Der Segen soll dadurch seinen Zweck erreichen, daß aus diesem Volk der göttliche Erlöser kommen wird. Wenn wir uns in den Sinn der an Abraham ergangenen Verheißung vertiefen, so tritt sein *universaler* Charakter klar zu Tage. Der Zweck der Verheißung kommt in ihm unmißverständlich klar zum Ausdruck: „In dir sollen *alle* Völker der Erde gesegnet werden". Israel soll ein großes Volk werden, damit die Verheißung des Protoevangeliums im vollen Umfang für alle Geschlechter der Erde Wirklichkeit werde, d. h. es soll sich in den Dienst der großen Völkerfamilie stellen und gerade dadurch seine große weltgeschichtliche Aufgabe erfüllen. Verfolgt man aufmerksam die Gestaltung, welche die messianische Verheißung in den Geschichtsbüchern des Alten Bundes bekommen hat, betrachtet man das Messiasbild der Psalmen und sucht man den geheimnisvollen Sinn der Messiasbotschaft der Propheten zu erschließen, so wird man überall genötigt festzustellen, daß die Beschränkung der Heilsverkündigung auf das erwählte Volk dem eigentlichen Sinn der Verheißung völlig fremd ist.

Die von den nationalistischen Fesseln freie Heilsverkündigung soll im vollen Umfang erst im *Jenseits* verwirklicht werden. Dies geht eindeutig so gut wie aus allen messianischen Verheißungen hervor, die so oft in den Büchern des Alten Testamentes wiederkehren. In restlos reiner Gestalt treten diese Verheißungen im Alten Testament allerdings nie auf. Die irdisch-nationalen Erwartungen umgeben den wahren Kern mit mehr oder minder grober Schale, die erst die christliche, frohe Botschaft restlos zerschlagen wird. Alle Geschlechter der Erde sollen am Wachstum des messianischen Reiches teilnehmen; keinem von ihnen darf die Mitwirkung am fortschreitenden heiligen Bau verwehrt werden. In *dieser* Welt kann aber dieser Bau nicht zum Abschluß kommen. Es muß ein neuer Himmel und eine neue Erde kommen, und erst unter den Strahlen der ewigen Sonne kann das ewige Reich errichtet werden, das „nicht von dieser Welt ist".

Daß messianische Verheißungen in ihrem wahren Gehalt sich auf das *jenseitige* ewige Reich beziehen – im diesseitigen kann ja nichts *ewig* sein – tritt besonders klar hervor in der Weissagung des Propheten Nathan, der im Auftrage Jahwes dem König David den ewigen Bestand seines Hauses verkündigt: Jahwe will der Nachkommenschaft Davids „ihr Königtum bestätigen" (2 Sm 7, 12) und „ihren Königsthron für immer befestigen" (7, 13); das Haus Davids soll vor Gott „immer Bestand haben und sein Thron soll für alle Zeiten feststehen" (7, 16). Was bedeutet die Verheißung des *ewigen* Bestandes des Hauses Davids? Haben wir es darin mit einer groben Hyperbel zu tun, wie sie oft in den schmeichlerischen Übertreibungen der orientalischen Hofschreiber vorkommen, die natürlich niemand ernst zu nehmen braucht? Die liberale alttestamentliche Exegese behandelt die Verheißung des David-Evangeliums, wie überhaupt alle messianischen Heilsbotschaften, mit mitleidigem Lächeln als einen bloßen Wahn, der sich unberechtigterweise auf göttliche Vorsehung beruft und eine Stütze in ihr sucht. Soweit man den Glauben an den kommenden Erlöser aus seinen irdisch-nationalen Verflechtungen nicht herauszulösen vermag, ist es allerdings außerordentlich schwer, in den messianischen Verheißungen die Stimme Gottes zu vernehmen. Die Männer des Alten Testamentes haben nie den Sinn der messianischen Verkündigung in ihrer ganzen Reinheit erfaßt; es hinderte sie daran der irdisch-nationale Staub, den erst der frische Wind der neutestamentlichen Botschaft hinweggefegt hat.

Die liberale Exegese hat diesen Staub wieder mächtig aufgewirbelt. Bemüht sie sich nun, eine innere Einheit in die Geschichte des Alten Testaments zu bringen und den Sinn der großartigen Entwicklung zu erschließen, so gerät sie überall in eine Sackgasse. Dasselbe ist der Fall, wenn sie die messianischen Verheißungen – wie die an Abraham und David ergangenen Verkündigungen – völlig ihres übernatürlichen Sinnes beraubt. Dann kommt in dieser, wie in allen übrigen Verheißungen, nur der politische Größenwahn des jüdischen Volkes zum Ausdruck, das sich einbildet, sein irdisches Reich werde alle Stämme der Erde umfassen und dieses Reich werde ewig bestehen.

An die alttestamentlichen Verheißungen schließt sich ausdrücklich das Neue Testament an. Paulus läßt keinen Zweifel über den wahren Sinn von Nathans Weissagung aufkommen: das ewige jenseitige Reich Christi betrachtet er als die eindeutige Erfüllung der an David ergangenen Verheißung. Denselben Weg geht auch der größte lateinische Kirchenvater: Im 17. Buch seines „Gottesstaates", Kap. 8, 9, 13, behandelt der heilige Augustinus die Weissagung Nathans, und auf Grund der genauesten Analyse des biblischen Textes kommt er zum Schluß, daß diese Verheißung gleich den früheren und späteren Verheißungen nur dann einen Sinn

hat, wenn sie sich auf den göttlichen Heiland und sein ewiges, universales und jenseitiges Reich bezieht. Einen irdisch-nationalen Sinn – sagt er – können in der Verheißung nur die „fleischlichen Juden" (carnales Judaei) hineinlegen: „Was David in seinem Sohne verheißen ward, trifft nicht auf Salomon zu, sondern auf Christus und sein ewiges Reich".

Die späteren Exegeten haben zu den Ausführungen des hl. Augustinus nur weniges hinzufügen können. Sie gelten natürlich nur unter der Voraussetzung, daß in den heiligen Verheißungen tatsächlich die Stimme Gottes zu vernehmen ist. Nun macht die neuzeitliche liberale Theologie durch diese Voraussetzung einen Strich und behandelt die messianischen Weissagungen als rein menschliche Erzeugnisse, die in heidnischen Religionen zahlreiche Parallelen haben. Das Buch Genesis ist in ihren Augen keine Offenbarung Gottes; es sei erst nach dem Exil von den Männern, wie Esdras und seinen Mitarbeitern, zusammengepflückt worden. Die Fäden, die dazu benutzt wurden, seien im ganzen vorchristlichen Orient festzustellen. Die Gestalter des kanonischen Textes des Alten Testaments hätten unter diesen Fäden eine willkürliche Auswahl getroffen, deren Hauptziel war, das jüdische Volk in dem Wahn zu erhalten, es sei das von Gott zur Herrschaft über alle Erdenstämme auserwählte Volk. Diese Exegese steht aber damit vor einer Frage, auf die sie keine befriedigende Antwort geben kann. Wie ist es möglich, daß in dieses Buch die Verheißung hineingekommen ist, in der es ausdrücklich heißt, daß durch Abraham und seinen Samen *alle* Völkerstämme der Erde gesegnet werden? Wie konnte diese universale Verheißung in Zeiten entstehen, die von den nationalpolitischen Erwartungen ganz beherrscht war? Dieselbe Frage läßt sich auf Nathans Weissagung ausdehnen, welche die an Abraham ergangene Verheißung ergänzt und weiterführt, indem sie ausdrücklich das universale Reich verkündigt, das *nicht von dieser Welt ist*, und den Davidssohn Christus zum Herrscher dieses Reiches macht. Die Vorstellung von einem universalen, jenseitigen Reich war in der Zeit von Nehemias und Esdras und nicht minder in der der Makkabäer dem jüdischen nationalen Bewußtsein so gut wie ganz fremd. Wenn die Verheißungen, die an Abraham und David ergingen, erst so spät erfunden wurden, wie konnten die nachexilischen Zusammensteller der kanonischen Bücher des Alten Testaments die Weissagungen, die in ihren Seelen so wenig Anklang fanden, in den endgültigen Text der Heiligen Schrift aufnehmen? Sie konnten es nur deshalb, weil sie zu dem festen Bestand der uralten Überlieferung gehörten, in der jeder gläubige Jude die Stimme Gottes zu vernehmen überzeugt war. „Und es werden in dir (durch dich) alle Geschlechter der Erde gesegnet werden". „Sollten diese Worte" – sagt Solowjew – „den Bestandteil einer der uralten Legenden bilden, die die späteren Zusammensteller der heiligen Bücher benutzt haben, dann

muß man fragen, wodurch sich eine solche Legende von einer Offenbarung unterscheidet. Bei einem kleinen, halbwilden Völklein gestaltet sich, wird von allen angenommen und bildet seitdem einen festen Bestandteil der heiligen Überlieferung eine Legende, die nicht nur mit voller Klarheit die universale Idee zum Ausdruck bringt, sondern auch in sich eine Voraussage von weltgeschichtlicher Bedeutung enthält, welche Voraussage zwei Jahrtausende nach der Entstehung dieser Legende ihre Erfüllung findet. Ist dies nicht eine Legende, die mit Recht als das wahre Gotteswort bezeichnet werden kann?"

Stellen wir uns auf den Standpunkt der liberalen Exegese! Nehmen wir an, daß diese Voraussage ihre Entstehung nicht der uralten festen Überlieferung, sondern einer späten Bearbeitung der alttestamentlichen Bücher verdankte. Wer konnte dann aber diese Voraussage vom *allmenschlichen* Segen erfinden? War es Esdras, der die fremden Völker so sehr verachtete, daß er die aus der babylonischen Gefangenschaft zurückgekehrten Juden gezwungen hat, ihre fremdstämmigen Weiber und die von ihnen geborenen Kinder zu vertreiben? Oder wurde Abrahams Verheißung mit ihrem Universalismus von einem Schriftgelehrten aus der Zeit der Makkabäer erfunden, im offenbaren Gegensatz zu den Gefühlen der Kämpfer, die aus allen Kräften das nationale Dasein der Juden von fremden Einflüssen abzuschließen bestrebt waren? Die endgültige Redaktion der jüdischen Bibel wurde, wie allgemein angenommen wird, im Zeitraum zwischen Esdras und den Makkabäern durchgeführt. Es ist an sich durchaus möglich, daß auch in diesem Zeitraum unter den Juden sich einzelne Männer fanden, denen der weite Universalismus, der sich bei den großen jüdischen Propheten am schönsten anbahnte, nicht fremd war. Selbst wenn aber auch einer von solchen Männern eine universale Verheißung erfinden und sie dem Abraham zuschreiben konnte, so ist es vollkommen ausgeschlossen, daß diese Erfindung, die der herrschenden extrem-nationalistischen Richtung jener Zeit direkt ins Gesicht schlug, von Esdras und den Makkabäern in den Bestand der heiligen Schrift als die echte und ursprüngliche Offenbarung Gottes aufgenommen wurde.

Nehmen wir aber das Unmögliche an! Unter den Zusammenstellern der jüdischen heiligen Bücher in ihrer endgültigen Gestalt fanden sich Schriftgelehrte, die äußerst frei mit den überlieferten Texten schalteten und vor frei erfundenen Einschiebungen in den heiligen Text nicht zurückschreckten; nehmen wir weiter an, daß ihre Mitarbeiter diese fremden Einschiebsel nicht bemerkt und sie daher aus dem endgültigen Text nicht ausgemerzt haben. Nehmen wir an, daß dies ein einfacher Zufall war, „aber" – fragen wir mit Solowjew – „was soll man von der weltgeschichtlichen *Erfüllung* dieser zufälligen Worte sagen"? Stehen wir hier nicht wieder vor einem noch größeren, vollends unlösbaren Rätsel? Wer in den Zeiten Esdras' oder der Makkabäer konnte die Erscheinung und Verbreitung des Christentums voraussehen, wodurch erst die Persönlichkeit Abrahams tatsächlich ihre weltgeschichtliche Bedeutung

bekommen hat? „Wenn" – sagt Solowjew – „der biblische Abraham ein Mythos ist, so ist es sonderbar und unerklärlich, auf welche Weise die Urheber dieses Mythos, dunkle Hebräer, so gut vorausgesehen haben, daß die ganze Welt diesem Mythos den Glauben schenken wird und im Voraus in diese ihre Erdichtung die Voraussage von ihrem großen Erfolg und ihrer universalen Bedeutung hineingelegt haben, was auch später nach vielen Jahrhunderten Erfüllung gefunden hat."

Die Erfüllung der an Abraham ergangenen Verheißung ist sicher das größte Wunder der Weltgeschichte. Es kann auf natürlichem Wege nicht erklärt werden und fordert gebieterisch die Annahme des göttlichen Eingreifens in die Schicksale des Menschengeschlechtes. Der Bund des Göttlichen und des Menschlichen, der das eigentliche Thema der gesamten Heilsgeschichte des Alten und des Neuen Bundes darstellt, bildet sonst ein Buch mit sieben Siegeln.

5. Die Idee des Bundes, dessen Endziel die Erlösung „aller Geschlechter der Erde" bildet

Das Gottesreich, welches das Endziel der All-Geschichte bildet, kann nur als ein universales, jenseitiges Reich Christi gedacht werden. Israel sollte in seinem geschichtlichen Leben das Heilswerk Christi vorbereiten. Es kann nicht geleugnet werden, daß Israel auf diesem Wege eine bedeutende Strecke zurückgelegt hat, aber es vermochte nicht, sich zu dem richtunggebenden Bild des universalen jenseitigen Reiches zu erheben, so gewaltige Anstrengungen seine besten Männer auch in dieser Richtung gemacht haben. Israel war dazu berufen, den stolzen Reigen zu eröffnen, der allmählich alle Völkerstämme umfassen und seinen feierlichen Zug erst im jenseitigen messianischen Reich abschließen sollte. In diesem Sinne darf sich Israel mit Recht als das erwählte Volk betrachten, das mit Gott in einem Bundesverhältnis steht. Als Bundesvolk muß es sein ganzes Dasein in den Dienst des göttlichen Heilsplans stellen, dessen Verwirklichung die Menschheit aus dem diesseitigen Jammertal, aus der Welt, die „ganz im Argen liegt", in die verlorene Urheimat jeglichen Geschöpfes bringen wird. *Die Idee des Bundes*, den Gott mit Israel eingeht, *ist die vierte Grundwahrheit der messianischen Offenbarung.*

Dieser eigentliche, alles beherrschende Mittelpunkt der alttestamentlichen religiösen Welt ist völlig genuin und trotzt allen Versuchen, ihm seine Originalität zu nehmen. Der weite Kreis, der sich um die Bundesidee als seinen eigentlichen Mittelpunkt gebildet hat, bleibt darum von der naturalistischen Volksreligion völlig verschieden. „Durch den Bundesschluß" – sagt der Baseler Alttestamentler Eichrodt – „ist die weithin herrschende und auch bei Israels Nachbarn verbreitete Vorstellung ausgeschlossen, daß zwischen dem Volksgott und seinen Verehrern eine naturgegebene Verbindung existiert, sei es als eine Art Blutsverwandtschaft, sei es als die Verbindung des Gottes mit der Landschaft, durch die er auch eine unlösbare Beziehung zu deren Bewohnern besitzt. Diese Art Volksreligion, bei der die Gottheit nur die höhere Seite des nationalen Selbstbewußtseins, den nationalen Genius oder das Mysterium der einem Lande eigentümlichen Naturkraft darstellt, ist durch den Bundesgedanken prinzipiell überwunden".[2]

Im Gegensatz zur Naturreligion ist die Religion Israels eine *Wahlreligion*. Selbstverständlich konnte das erwählte Volk zu der Grundidee, die seinem Dasein den tiefsten Sinn verlieh, nur langsam und im schweren Ringen mit seinen ursprünglichen primitiven Vorstellungen aufsteigen. Die besten Vertreter Israels, die Propheten, waren nahe daran, den Erwählungsgedanken in seiner ganzen Reinheit zu erfassen, aber sogar die unmittelbaren Jünger Christi – wir wiederholen es – haben den irdischen Rest, die menschlich-materiellen Erwartungen der Juden, der an diesem Gedanken haftete, erst nach Tod und Auferstehung ihres göttlichen Meisters ganz abgeschüttelt.

Obwohl Israel die Bundesidee nur unvollkommen erfaßt, hat sie eine außerordentlich große Bedeutung für die ganze Geschichte des auserwählten Volkes gehabt. Ohne den Glauben an den göttlichen Bundesherrn wäre aus den locker miteinander verbundenen Beduinenstämmen kaum das Volk Israel entstanden. Nur dieser Glaube hält die Stämme mit ihren auseinanderstrebenden Tendenzen zusammen; er überwindet den Stammesegoismus und

[2] Theologie des Alten Testaments, Bd. I. 1933. S. 10.

schafft aus den stark von einander verschiedenen Elementen ein Ganzes, das die schwersten geschichtlichen Stürme überdauert. Ohne die gläubige Unterordnung unter den göttlichen Bundeswillen wäre nie der allen Israeliten gemeinsame Kultus, das gemeinsame Recht und gemeinsame Geschichtsbewußtsein entstanden. Es ist nicht, wie bei anderen Völkern, eine festgeschlossene nationale Gemeinschaft, die eine Gottheit dazu braucht, um der völkischen Einheit, die sich bereits voll ausgebildet hat, die religiöse Weihe zu geben. Es ist umgekehrt der göttliche Bundeswille, der diese Einheit erst schafft. Selbst der Name Israel, „Gott herrscht", hatte, nach der Meinung so hervorragender Vertreter der alttestamentlichen Forschung wie Eichrodt und Volz von vornherein nicht politische, sondern sakraltheologische Bedeutung.

Es kommt nun alles darauf an, daß Israel dem heiligen Bund unbedingte Treue bewahrt und sich damit der Erwählung, die ihm zuteil wurde, als würdig erweist. Mit gewaltigem Ernst wird im Alten Testament die Unverbrüchlichkeit der Bundessatzungen dem jüdischen Volke eingeprägt; immer wieder hört es die mahnenden Worte, unablässig wache Jahwe darüber, daß diese Satzungen strengstens befolgt werden. Es kann daher von einer automatisch wirkenden, ein für *alle* Male gegebenen, unaufhebbaren Gottesbeziehung keine Rede sein. Der Berith von Sinai droht mit Bundesfluch gegen den Bruch des heiligen Vertrages.

Auf weiten Strecken der israelitischen Geschichte herrscht trotzdem die zuversichtliche Hoffnung, daß eine Annulierung des Bundes nicht in Frage kommt. Die göttlichen Strafakte stellen in dieser Auffassung vorbeugende und zeitlich bedingte Eingriffe dar, welche die Störungen des Bundesverhältnisses beseitigen sollen; die Bundestreue Jahwes werde aber dadurch nicht aufgehoben und der göttliche Segenswille werde sich trotz aller Untreue Israels schließlich doch durchsetzen. Ihren höchsten Punkt erreicht diese Zuversicht in der Lehre von *ewigen* Gottesbund, welche die deuteronomische Literatur mit Nachdruck vertritt.

Gegen die Überzeugung, daß Jahwe unter allen Umständen seine Bundestreue halten werde – diese Überzeugung nimmt der

Bundesidee ihren ganzen sittlichen Ernst –, wenden sich schon die Vertreter des ältesten ekstatischen Prophetentums, Nabi („Verkünder"). Die Lösbarkeit des Berith und die Möglichkeit des unerbittlichen Einschreitens Gottes gegen sein eigenes Volk wird von ihnen stark betont. Ihre Höhe erreicht diese Bewegung im eigentlichen Prophetismus, dessen Vertreter mit visionärer Kraft und plastischer Unmittelbarkeit den greifbar nahen Zusammenbruch aller nationalen Herrlichkeit schildern. Am Tage – predigt Amos –, da Gott seine Weltherrschaft aufrichtet, werden nicht nur die Heiden bestraft, sondern wird auch ganz Israel ins Verderben gestürzt. Das Exil, das dem selbständigen nationalen Dasein Israels ein Ende setzte, schien die Gerichtsdrohungen der Propheten als wahr zu erweisen. Davids Hütte lag zerstört, das jüdische Volk war in ein fremdes Land verschleppt, der messianische Weltherrschaftstraum schien endgültig ausgeträumt, die Klage des Propheten Amos über die tot ausgestreckte Jungfrau Israel endgültig Wirklichkeit geworden zu sein. Aber nicht alle Propheten sahen die Zukunft so trostlos wie Amos an: der Bund war in ihren Augen nicht endgültig aufgehoben. Nun galt es, den strengen Gott mit dem sündigen Volk zu versöhnen, und die Versöhnung konnte ja nur auf einem Wege zustande kommen – durch völlige sittliche Umkehr der Reste Israels, aus denen dann ein neues, treues Bundesvolk entstehen müßte. Zu einer solchen Umkehr rufen daher die großen Propheten. Ihre Predigt bedeutet in der Geschichte des jüdischen Messianismus in jeder Hinsicht den Höhepunkt. Nicht umsonst wird der Größte von ihnen, Isaias, der Evangelist des Alten Bundes genannt.

Der Zerfall des babylonischen Reiches und die Rückkehr nach Jerusalem wurden selbstverständlich als Beweis der göttlichen Gnade aufgefaßt. Israel bereitete sich auf einen neuen Weg vor; denn nun konnte es sich aufraffen und die Verwirklichung seiner messianischen Weltherrschaftspläne wieder ins Auge fassen. Immer stärker wurde das stolze Bewußtsein, daß Iahwe von seinem Volke nie endgültig sein Antlitz abwenden werde, die Unheilserwartung vielmehr in erster Linie nur die Heiden treffen und

die Demütigung der Heiden der Verherrlichung Israels dienen werde. Der messianische Glaube beginnt allmählich von der Höhe, die er bei den großen Propheten erreicht hat, herabzugleiten. Das Bild des göttlichen Gerichtes wird von nationalistischer Rachsucht getrübt und das Unrecht, das Israel zugefügt wurde, als direkte Auflehnung gegen Gott aufgefaßt; dem jüdischen Volk falle als seine vornehmste Aufgabe zu, das Gerichtsurteil Jahwes über die heidnischen Frevler zu vollstrecken.

Zunächst wenden sich dabei die Rachegelüste Israels gegen seine historischen Feinde und Bedrücker, die der Wiederherstellung Israels im Wege stehen. Allmählich schmelzen aber die heidnischen Völker zu einer *massa perditionis* zusammen; ihre Vernichtung soll den Schlußakt des Aions bilden, in dem das Gottesvolk schweren Prüfungen ausgesetzt war, um schließlich doch als Sieger aus ihnen hervorzugehen.

6. Der Sinn der göttlichen Gebote

Wenn die messianische Heilserwartung nicht endgültig im nachexilischen Judentum verzehrt wurde, so ist dies das Verdienst der Propheten, deren Gerichtsverkündigung noch immer nachwirkte und das Volk von „steifen Nacken" daran erinnerte, daß der heilige Bund nur dann gilt, wenn seine Satzungen von Israel treu bewahrt werden. Jahwe hat Israel die Bundestreue nur unter der Voraussetzung versprochen, daß Israel seine Gebote schnell halten wird. Achtet man auf ihren unverfälschten Sinn, so wird man den unausweichlichen Schluß ziehen müssen, daß die Wahrheit vom universalen und jenseitigen Charakter des messianischen Reiches implicite in diesen Geboten enthalten ist. Die pharisäischen Gesetzesgelehrten, die an dem toten Buchstaben des Gesetzes hingen und für seinen lebendigen Geist blind waren, stellten Jesus auf die Probe mit der Frage, welches Gebot das größte im Gesetz sei. Wie in allen Fällen, so erweist sich der Heiland auch in diesem als der von Israel erwartete, aber nicht er-

kannte Messias, der das alte Gesetz zu der bisher kaum geahnten Höhe emporhebt. Der Mensch soll den Herrn, seinen Gott, aus allen Kräften seiner Seele lieben. Dies ist das größte, das erste Gebot. Das zweite, „das dem ersten gleich ist", lautet: „Du sollst deinen Nächsten wie dich selbst lieben". „An diesen beiden Geboten hängen das ganze Gesetz und die Propheten", das heißt die mosaische Gesetzesgrundlage und ihre Fortbildung durch die Propheten (Vgl. Mt 22, 34–40; Mk 12, 28–34; Lk 10, 25–28). Die vollkommene Liebe zu Gott schließt die sehnsuchtsvolle Liebe zu seinem heiligen Reich ein. Daß Gottes Reich nur im Jenseits errichtet werden kann, das haben einige erlesene Geister Israels, vor allem die Propheten und ein Teil der Apokalyptiker der letzten vorchristlichen Jahrhunderte geahnt, ohne sich ganz von den national-irdischen Erwartungen lossagen zu können. Erst der Heiland hat die Unmöglichkeit, das ewige Reich auf die Erde herabzuführen, mit einer jeden Zweifel ausschließenden Klarheit verkündigt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt". Unter dem „Nächsten", von dem das zweite Gebot spricht, versteht der Dekalog offenbar alle Erdensöhne, die doch sämtlich Kinder desselben göttlichen Vaters sind. Der jüdische Nationalismus hat allerdings den klaren Sinn dieses Gebotes entstellt und unter dem „Nächsten" nur den Volksgenossen verstanden.

Der wahre Sinn aller Bestimmungen des Gesetzes ist über jede Absonderung, geschweige denn über eine Feindschaft den Fremdstämmigen gegenüber, hoch erhaben. Es liegt aber an der menschlichen Schwäche, daß gerade das oberste Gebot, aus dem alle anderen Gebote abgeleitet werden können, mißachtet wird. Das Judentum entwickelt allmählich ein ständig anwachsendes System von Geboten, die, da man sie vom obersten Gebot loslöst, ihren echten Sinn verlieren. Es ist durchaus möglich, daß der Mensch keines dieser negativen Gebote übertritt, sich mit mechanischer Strenge an jedes von ihnen hält und trotzdem der Liebe zu Gott und dem Nächsten keinen Raum in seinem Herzen gewährt. Gegen diese Loslösung der untergeordneten Gebote, die leicht ganz äußerlich, mit den von der Liebe zu Gott und zu den Nächsten

völlig unberührten Herzen befolgt werden können, führt Christus einen schweren Kampf. Die Pharisäer und Schriftgelehrten begegnen diesem Kampf mit Entsetzen und unversöhnlichem Haß; denn Christus läßt keinen Zweifel darüber, daß das Gesetz, das nur auf diese Weise befolgt wird, bloß einen toten Buchstaben darstellt. Aber gerade diesen toten Buchstaben preisen die Schriftgelehrten als den Anfang und das Ende aller Weisheit. Wer das Gebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten ganz in sein Herz aufgenommen hat und nach ihm handelt, für den werden alle anderen Gebote überflüssig. Es klingt paradox, enthält aber trotzdem eine überwältigende Wahrheit, was Angelus Silesius über das Gesetz und seine Gebote sagt:

Für Bös' ist das Gesetz: wär' kein Gebot geschrieben,
Die Frommen würden doch Gott und den Nächsten lieben.

Der Heil'ge, was er tut, tut nichts nach dem Gebot:
Er tut es lauterlich aus Liebe gegen Gott.

7. Der „Tag Jahwes"

An die Befolgung des Gesetzes knüpft das Judentum alle seine Hoffnungen und Erwartungen an. Diese Erwartungen sind auf langen Strecken der alttestamentlichen Geschichte durchaus national gebunden. „Die volkstümliche Eschatologie" – sagt Greßmann in seiner nahezu erschöpfenden Übersicht über die messianischen Erwartungen Israels – „war nicht sittlich, sondern patriotisch orientiert". Der Messias ist für dieses Bewußtsein das Ideal des israelitischen Königs. Nord und Süd sind ihm untertan. Er richtet die niedergeworfene Hütte Davids wieder auf, Israel und Juda tun sich zusammen, die zerstreuten Brüder aus Ephraim kehren heim, die Feinde werden besiegt, das israelitische Reich wird zum Weltreich, dessen Grenzen sich von einem Weltmeer bis zum andern erstrecken. Das Exil erschüttert diese Hoffnungen und bringt damit eine gewisse Läuterung in die nationale

Ideologie. Diese Läuterung beschränkt sich aber im wesentlichen auf wenige erlesene Geister, so vor allem auf die Propheten, die übrigens schon vor dem Exil das übernommene politische Ideal mit den sittlich religiösen Forderungen in Einklang zu bringen suchten. „Indem die Prophetie" – sagt Greßmann – „die politischen Farben in dem Messiasbild übermalt, arbeitet sie zugleich an seiner Zerstörung und zeigt, daß die Politik und Messias untrennbar zusammengehören, Prophetie und Messias dagegen sich in ihren letzten Konsequenzen ausschließen". Greßmann hat Recht, soweit er den hohen sittlich-religiösen Gehalt der prophetischen Verkündigung dem unheilvollen politischen Messianismus entgegenstellt. Die messianische Verkündigung ist in ihrem Wesen nach aber von der irdisch-nationalen Entstellung vollkommen frei. Nur auf die vom nationalen Größenwahn verzerrte Gestalt des Messianismus paßt also das Urteil Greßmanns. Mit den national unverfälschten messianischen Hoffnungen der Propheten steht der Messianismus im besten Einklang. Leider gelingt es jedoch auch diesen edelsten Vertretern des Judentums nicht, den national-irdischen Rest ganz abzustreifen. Ihre Bemühungen bleiben trotzdem nicht erfolglos. Der Gerichtsgedanke, der den Mittelpunkt ihrer Predigt bildet, wird von der Apokalyptik übernommen und wirkt sich in ihr wie ein Sauerteig aus.

Bis auf die Apokalyptiker, als deren erster vielleicht nicht Daniel, sondern schon Ezechiel zu betrachten ist, ist der Gerichtsgedanke untrennbar mit den national-politischen Erwartungen verknüpft. Die spätjüdische Eschatologie erweitert den Gerichtsgedanken, ohne diese traurige Verknüpfung ganz lösen zu können, in einer dreifachen Richtung. Es beginnt die allmähliche, im Judentum nie zum Abschluß gekommene Entwicklung, die zu ihrem Ausgangspunkt nicht mehr die gegebenen politischen Zustände und Verhältnisse nimmt und nicht nur von ihrem konkret vorgestellten Umschwung träumt: ihr sehnsuchtsvoller Blick sucht sich über das Irdisch-Nationale zu erheben. Der Glaube an eine wunderbare Umkehr aller Verhältnisse taucht mit immer größerer Stärke auf. Das große Gericht, „der Tag Jahwes", wird nun nicht

ausschließlich auf die Feinde des erwählten Volkes ausgedehnt, sondern wird als ein entscheidender Vernichtungskampf des Allmächtigen mit allen bösen Mächten, die in dieser Welt wirken, aufgefaßt. Das Übernational-Transzendente beginnt sich vom Irdisch-Nationalen zu lösen, und unverkennbar läuft dabei die Entwicklung in der Richtung, die ihren Höhepunkt in der universalen, jenseitsgerichteten Botschaft Christi erreicht. Israel gibt zwar seine Überzeugung nicht auf, daß Gott es in den Mittelpunkt der Geschichte gestellt habe; es glaubt aber an dieser Stelle zu stehen, weil es gerade ihm beschieden sei, der Macht des Guten im großen Weltendrama zum Siege zu verhelfen. Kommt der allmächtige Richter, so hält er sein Gericht nicht nur über die Heiden, sondern auch über das erwählte Volk. Er unterwirft es dem „Feuer des Schmelzes und der Lauge der Wäscher" (Mal 3, 1–6), womit alles Böse aus ihm ausgerottet werde.

Die Enderwartungen haben schließlich nicht nur das Gefühl der sittlichen Verantwortung vor Gott gestärkt, sondern die entschiedene Weiterbildung Israels in der Richtung zum *sittlich religiösen Individualismus* gefördert. Als seine Krönung muß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die individuelle Auferstehung betrachtet werden. Die Erwartung einer großen Wendung im Gesamtgeschick des erwählten Volkes genügt Israel nicht mehr. Es beginnt, sich mit der Frage nach dem Schicksal des Einzelnen am Endgerichtstag zu befassen. Der Glaube an die Unzerstörbarkeit des persönlichen Daseins und an die Vergeltung der guten und bösen Taten im Jenseits zieht zunächst allerdings nur schüchtern in das jüdische religiöse Bewußtsein ein.

Die Wendung vom Irdisch-Nationalen in das Universal-Transzendente und die Verknüpfung der Zukunftserwartungen mit ethischen Werten, die sich vor allem auf dem Gebiet des individuellen Lebens durchsetzen müssen, dürfen in ihrer Bedeutung für das Spätjudentum nicht unterschätzt werden. Das ängstliche Suchen nach der göttlichen Gerechtigkeit in den Wechselfällen des diesseitigen Lebens hört auf. Der von den Leiden schwer geprüfte Fromme findet in dem Gedanken an die Herrlichkeit des

kommenden Aions die Antwort auf die schmerzvolle Frage, warum es dem Schlechten so oft auf der Erde gut und dem Guten schlecht gehe. Man betrachtet die Leiden der Gerechten als Erziehungsstrafen und als Vorbereitung für das ewige Leben. Im Diesseits muß der große Kampf des Guten und Bösen mit Anspannung aller Kräfte des Menschen geführt werden; zum Abschluß kann er nur an der Schwelle kommen, die „diesen Aion" *(αἰών οὗτος)* von dem „zukünftigen Aion" *(αἰὼν μέλλων)* trennt. Erst mit dieser Einsicht gewinnt der Glaube an die von Gott beherrschte Ordnung, die sich schließlich trotz aller Widerstände durchsetzen muß, eine feste Stütze.[3]

Ein kurzer Streifzug durch die Grundwahrheiten der alttestamentlichen Offenbarung, die auch vom Neuen Testament übernommen wurden und erst in ihm ihren vollen Sinn enthüllt haben, zeigt erstens, daß die messianischen Verheißungen keineswegs etwas Zufälliges oder dem Wesen der göttlichen Offenbarung Fremdes darstellen. Im Alten Bund entwickelt sich die Geschichte in der Richtung auf den Heiland hin, in dem Neuen geht sie von Ihm aus. Reinigt man den Begriff des Messias vom irdisch-nationalen Staub, so sieht man, daß der Messianismus und die gesamte Geschichtsphilosophie, ja die gesamte Weltanschauung, die sich langsam und unter großen Hemmungen im Alten Testament ausbildet und im Christentum ihre volle Reife erlangt, ohne weiteres als *messianisch* betrachtet und genannt werden darf. Man muß nur mit aller erdenklichen Schärfe zwischen dem universalen, ins Jenseits gerichteten Messianismus und dem irdisch-nationalen Messianismus unterscheiden.

Dieser Unterschied wird nur selten klar und deutlich heraus-

[3] Allerdings zeigt Bousset („Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter". 3. Aufl. bearbeitet von Gressmann): daß alle „über die nationale Hoffnung hinübergehenden universalen, transzendenten, individualistisch-ethischen Ansätze der jüdischen Eschatologie überall gehemmt werden und sich nirgends frei und rein entfalten können", und daß „der jüdische Gerichtsgedanke seine Herkunft aus der volkstümlichen, nationalen Hoffnung niemals hat verleugnen können. Scheinbar weit über sie hinausstrebend, bleibt er doch an sie gefesselt." (S. 209/210).

gearbeitet und hervorgehoben. In den allermeisten Fällen versteht man unter dem Messianismus seine Entstellung im Dienste des irdisch-nationalen Ideals. Wer die übernatürliche Leitung der Geschichte durch den Allmächtigen leugnet, der kann natürlich mit den messianischen Verheißungen gar nichts anfangen. Es bleibt ihm nichts übrig, als sie entweder in das Gebiet des Aberglaubens oder in das der Phantasie zu verweisen. Steht aber jemand fest auf dem Standpunkt, zu dem die Offenbarung führt, betrachtet er den Herrgott als den Herrn der Geschichte, so muß er sich vor der Wahrheit beugen, daß allein die messianistische Geschichtsphilosophie in ihrer unverfälschten apokalyptischen Gestaltung uns den Ariadnefaden durch die Geschichte der Menschheit und darüber hinaus durch die Geschichte der Schöpfung gewähren kann.

In der alttestamentlichen Geschichte haben wir es mit kräftigen Ansätzen zum universalen, jenseits gerichteten Messianismus zu tun. Zum Abschluß ist diese Entwicklung im alten Bundesvolk nicht gekommen. Erst in der Offenbarung Johannis, mit der unser Evangelium schließt, enthüllen die messianischen Verheißungen restlos ihren Sinn: sie sind alle auf das universale, jenseitige Reich Christi gerichtet. Der Heiland hat grundsätzlich jeden nationalen Messianismus, der die Erfüllung seiner Hoffnungen schon in dieser Welt erwartet, unmöglich gemacht. Trotzdem kehrt der partikularistische, national-irdische Messianismus, der die Dornenkrone Christi und sein universales jenseitiges Reich aus den Augen verliert und das ewige Jerusalem schon hier auf Erden aufzubauen hofft, bei allen Völkern wieder, die in der Arena der Weltgeschichte eine führende Rolle beanspruchen. Dostojewskij konnte sich nie von dem Boden des russischen national-irdischen Messianismus loslösen. Solowjew war ihm in seiner ersten Lebensperiode, die seine zwanziger Jahre umfaßt, ebenfalls verhaftet. In seiner katholischen Mittelperiode hat er zwar den partikularistischen Messianismus überwunden, dem Traum aber vom ewigen Jerusalem im Rahmen der diesseitigen Wirklichkeit die besten Kräfte seines reichen Geistes gewidmet. Erst in der

kurzen Schlußperiode hat er die Wahrheit der Worte Christi „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", voll erfaßt und sie in den unsterblichen Bildern seiner „Erzählung von Antichristus" zum wundervollen Ausdruck gebracht.

Es sei mir hier gestattet, Herrn P. Dr. Angelicus Kropp O. P. (Walberberg) meinen herzlichen Dank für die Unterstützung bei der Ausarbeitung dieses Kapitels auszusprechen.

III. DIE IDEE DES DRITTEN ROMS

1. Die große Kirchenspaltung öffnet den Weg zum partikularistischen Messianismus

Christus wendet sich in seiner Reichspredigt an alle Erdensöhne. Er gibt allen, die ihm folgen, „die Macht Kinder Gottes zu werden". Damit wird die an Abraham ergangene Verheißung erfüllt und der universale Sinn der messianischen Verheißung voll enthüllt. Christus ist Priester, König und Prophet in *einer* Person: Seine königliche Macht gehört Ihm aber nicht als einem Sohne Davids, sondern als dem Sohne Gottes. Sein göttlicher Vater hat Ihm jegliche Macht über alle Dinge, also auch die königliche Herrschaft über die Erde gegeben. Der Heiland will aber diese Herrschaft nicht mit äußeren Gewaltmitteln ausüben, welche die Freiheit des Menschengeschlechts vernichten würden. Es liegt Ihm alles daran, die Menschen zu *freien* Mitarbeitern an Seinem heiligen Reich zu machen. Dieses Erziehungswerk hat aber bestimmte Grenzen, die ihm der Widerstand des menschlichen Willens setzt. Der göttliche Erlöser muß daher einen Trennungsstrich zwischen denen ziehen, die Seine Predigt in ihr Herz aufnehmen und denen, deren Herz sich als ein unfruchtbarer Boden erweist, auf dem nur das Unkraut gedeihen kann: Nicht den Frieden, sondern das Schwert bringt der Heiland auf die Erde. Das scharfe Schwert trennt die wahren Kinder Christi von denen, die Ihn ablehnen oder sich Ihm nur äußerlich anschließen. Mit dem Volkstum hat diese Trennung gar nichts zu tun: das Schwert geht scharf durch die ganze Menschheit ohne Unterschied der Völker.

Bekanntlich hat sich der christliche Universalismus sogar im Urchristentum nicht sofort durchgesetzt. Die sogenannten Judenchristen sahen in Christus den Heiland, der nur *ihrem* Volke gesandt wurde. Es war ein unermeßlich großes Verdienst des Völkerapostels, daß er die messianische Offenbarung nicht in das nationalistische Fahrwasser hinabgleiten ließ. Das Christentum kennt weder die Juden noch Hellenen: alles kommt ihm auf die Gesinnung an, die den Menschen reif für das Gottesreich macht. *Diese* Welt umfaßt sowohl die treue Nachfolge Christi als die Schar derer, die Ihn ablehnen; vor diesen können sich die Pforten des ewigen Reiches nicht öffnen. Die Treuen bilden aber schon hier auf Erden den kräftigen, lebensstrotzenden Keim, der sich auf dem irdischen Boden entwickeln muß, der wachsen und reifen muß, um dann in seiner vollen Reife diese Welt endgültig zu überwinden und in die andere einzugehen.

Im ruhmvollen Zeitalter der großen ökumenischen Konzile wird der grundsätzliche Universalismus der messianischen Offenbarung, trotz mancher auseinanderstrebender Tendenzen, voll bewahrt. Der christliche Westen und Osten gehen zwar in ihrer geschichtlichen Entwicklung verschiedene Wege, die aber die Einheit der Kirche, dieses mystischen Leibes Christi, keineswegs zerstören, da diese Wege *einen* gemeinsamen Ausgangspunkt und *ein* gemeinsames Ziel haben. Ihre Verschiedenheit dient daher nur dem allseitigen Wachstum der Kirche. Die Kirchenspaltung, die sich in den letzten Jahrhunderten des ersten und in den ersten des zweiten Jahrtausends vollzog, hat diese Einheit zerstört. Die Ostkirche suchte ihre Trennung von der Westhälfte der christlichen Welt, in der doch der Mittelpunkt des gesamten Christentums, der Felsen Sancti Petri liegt, damit zu rechtfertigen, daß Rom den wahren Glauben Christi entstellt hat. Zu dieser Anklage gab die Kirche Roms keinen Anlaß. Nicht eine verschiedene Auffassung von dem Inhalt der göttlichen Offenbarung bildete den Grund der Trennung.

Die Ausbildung des christlichen Dogmenschatzes im Zeitalter der großen Konzile war zum großen Teil das Verdienst des öst-

lichen Teils der Kirche. Die führenden Theologen dieser Kirche mußten aber einen sehr schweren Kampf mit den hohen Hierarchen der Ostkirche ausfechten, denen die Fülle der christlichen Wahrheit von der gottmenschlichen Natur Christi der Stein des Anstoßes war und die daher dem Heiland bald seine Gottheit, bald seine Menschheit nehmen wollten. Diese Hierarchen fanden in den stolzen Herrschern des byzantinischen Reiches mächtige Beschützer und Förderer. Es war vor allem der Ehrgeiz der östlichen Hierarchen wie Photios und Michael Cärularios, die keine höhere Autorität über sich gelten lassen wollten und denen daher das Primat der Nachfolger Petri ein Dorn im Auge war – es war dieser Ehrgeiz, der die segensvolle Zusammenarbeit des Ostens mit dem Westen in der umfassenden Kirche Christi zerstört hat. Vom lebendigen Mittelpunkt des gesamten christlichen Lebens getrennt, konnte diese Kirche ihr Wachstum nicht fortsetzen. Ängstlich klammerte sie sich an die Formen und Äußerlichkeiten ihres religiösen Lebens und führte sie einen fruchtlosen Kampf gegen die Römische Kirche, deren Leben sich in anderen Formen entwickelte. Nicht die Sorge um die Reinheit des Glaubensschatzes, der beiden Teilen der christlichen Welt gleich teuer war, sondern menschliche Schwächen und Leidenschaften führten zur Spaltung.

Mit der Trennung der Kirchen war dem christlichen Universalismus der erste verhängnisvolle Schlag versetzt. Der von Rom getrennte Teil der Kirche vergaß, daß er nur auf die Autorität der Nachfolger des heiligen Petrus gestützt und in der fruchtbaren Zusammenarbeit mit dem westlichen Teil den Dogmenschatz voll ausbilden konnte, weil allein diese geistige Autorität so hoch war, daß die ganze Macht der byzantinischen Kaiser letzten Endes sich vor ihr beugen mußte. Dieser Stütze beraubt, verfiel die Ostkirche in die schmähliche Abhängigkeit von den westlichen Herrschern des oströmischen Reiches, und ihres geistigen Lebens bemächtigte sich eine traurige Erstarrung, die bis auf unsere Tage nicht überwunden werden konnte.

2. *Rußland und Byzanz.*

Die tiefsten Wurzeln des russischen Messianismus liegen im byzantinischen Boden. Das von Rom getrennte Byzanz mußte unvermeidlich, wenn auch uneingestanden, den messianistischen Universalismus aufgeben: es nahm die Fülle der christlichen Wahrheit ganz für sich in Anspruch oder, mit anderen Worten, es schloß andere Völker vom Besitz dieser Wahrheit aus und trat damit gewissermaßen den Rückzug zu dem von Christus überwundenen partikularistischen Messianismus an. Byzanz trägt daran die Schuld, daß die Grundidee des echten universalistischen Messianismus, der erst im Jenseits voll verwirklicht werden kann, im Leben der ostchristlichen Menschheit zurücktrat und der irdisch politische Messianismus sich in ihr breit machte.

Der volkstümliche alttestamentliche Messianismus, dem das Bild des leidenden Erlösers ein Greuel war und der sich daher den Messias nur als einen mächtigen Herrscher vorstellen konnte, der alle Völker unter seine Füße wirft – dieser Messianismus bildet auch den Grundzug der nationalen, russischen Ideologie. Es darf nicht vergessen werden, daß das Bild des göttlichen Schmerzensmannes schon im Kreise einiger erlesener Geister des jüdischen Volkes auftauchte, am stärksten in dem wundervollen Bild, das der Evangelist des Alten Bundes Isaias entwirft. Dies Bild konnte aber das Bild des mächtigen Königs, der die irdische Macht Israels zur höchsten Entfaltung bringen soll, nicht verdrängen. Die byzantinische und dann in noch höherem Grade die russische Kirche hat in ihren Tempeln und Klöstern den Heiland, der, um die Welt zu erretten, sich ans Kreuz nageln ließ, gepriesen und angebetet. Dem ganzen staatlichen und praktischen Leben aber, das außerhalb der heiligen Mauer ablief, leuchtet das Bild des mächtigen Herrschers voran, der rücksichtslos alle Menschengeschlechter seinem Szepter unterwirft. Der apokalyptische Messianismus in den Kirchen und Klöstern – und der nationalirdische Messianismus im ganzen übrigen Leben, das sich außer-

halb dieser Mauer vollzog, das war die zwiespältige Gestaltung zuerst des byzantinischen und dann des russischen Lebens.

Natürlich mußte sich diese Gestaltung gegen Rom wenden. Der Gegensatz gegen Rom spielt in ihr die ausschlaggebende Rolle, auf den jeder partikularistische Messianismus das größte Gewicht legen muß. Die Anklage, die an Schärfe nicht überboten werden kann, will trotz des klaren Vermächtnisses des Herrn „Du bist Petrus d. h. Fels, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen", der Kirche des obersten Apostels den Besitz der christlichen Wahrheit völlig absprechen. Das erste Rom, das Rom Sancti Petri, ist nicht die heilige Stadt, die den Mittelpunkt der gesamten Christenheit bildet. Es sei dem Vermächtnis Christi untreu geworden und habe seine Kräfte in den Dienst seines Widersachers gestellt. An seine Stelle trete das zweite, das byzantinische Rom, das die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden.

Die Türken haben gezeigt, wie trügerisch diese Hoffnung war. Das zweite Rom fiel unter ihren Schlägen. Wer wird nun das heilige Erbe des wahren Glaubens und der wahren Frömmigkeit übernehmen und es auf Erden verwalten? Da die Augen des östlichen Christen nur so lange auf das ewige Jerusalem gerichtet waren, so lange er in den kirchlichen und klösterlichen Räumen weilte, und da außerhalb dieser Räume das Bild des irdischen Herrschers und seines mächtigen nationalen Reiches alles andere in den Schatten stellte, so mußten die aus dem menschlichen Bewußtsein unaustilgbaren messianischen Hoffnungen ein *neues* ewiges Jerusalem suchen, ein *drittes* Rom, welches das zweite, das byzantinische Rom ersetzen könnte. Ein mächtiges und stolz aufstrebendes, unaufhörlich seine Macht und Herrschaft vorantreibendes Volk, war dazu wie vorausbestimmt, an die leer gewordene Stelle zu treten: das dritte Rom konnte natürlich im Zeitpunkt, da das zweite unter den türkischen Schlägen zerfiel, nur Rußland werden.

Außerhalb der engen Mauern der Kirchen und Klöster war alles dem Willen des Zaren restlos unterworfen. Der Zar war in seinen eigenen und in den Augen seiner Untertanen der wahre

Selbstherrscher (samodershec), „von Gottes Gnaden". „Seiner Natur nach sei er" – wie der einflußreichste Vertreter der religiös unterbauten Lehre von der zaristischen Autokratie, Josef Sanin, der Abt von Wolokalamsk, der Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts lebte, sagt – „einem gewöhnlichen Menschen gleich, seinem Amt und seiner Macht nach gleicht er dagegen dem allerhöchsten Gott". Der berühmte Abt bringt in diesem Satz, wie dies Leontowitsch in seiner wertvollen Schrift „Die Rechtsumwälzung unter Iwan dem Schrecklichen und die Ideologie der russischen Selbstherrschaft" gezeigt hat, nur das zum Ausdruck, was seit langem den Mittelpunkt der russisch nationalen Ideologie bildete. Man darf nie außer acht lassen, daß dieser Mittelpunkt auf dem religiösen Boden entstanden ist. Die russischen Herrscher sind seit der Zeit, da sie das tatarische Joch abgeworfen haben, fest überzeugt, daß sie vom Allmächtigen eine heilige Mission erhalten haben: als „Gesalbte" Gottes seien sie dazu berufen, aus ihrem Volk und Staat das „heilige Rußland" (swjataja Rusj) zu schaffen. Der Zar und niemand sonst kann seinen Staat auf den Wegen leiten, die ihn zum Gottesreich auf Erden führen.

Auch das katholische Mittelalter hat seine Lehre vom Sacrum Imperium religiös unterbaut. Diese Lehre unterscheidet sich aber grundsätzlich von der ostkirchlichen Auffassung, nach welcher der weltliche Herrscher des Zarenreiches den höchsten Gott auf Erden vertritt. Die Träger der höchsten Staatsgewalt im Abendlande wollten nie als unmittelbare Vertreter Gottes gelten. Ihre Gewalt betrachteten sie als die zweite, der höchsten Autorität des Papstes unterworfene Gewalt. Die Kirchenspaltung hatte zur Folge, daß die byzantinischen Kaiser keine höhere Autorität auf Erden gelten ließen, vor der sie sich beugen müßten. In Rußland findet diese Auffassung ihren schärfsten Ausdruck. Der weltliche Herrscher erhebt hier den Anspruch, als der Vertreter des höchsten Gottes auf Erden behandelt zu werden.

3. Die Legende von der weißen Kappe

Es ist merkwürdig, daß diese Auffassung nicht erst bei den moskowitischen Herrschern auftauchte, die so viele freie russische Staatsgebilde zerschmetterten und ihrem Szepter unterwarfen. Das „heilige Rußland" wurde nicht von Anfang an mit dem moskowitischen Zarenreich identifiziert, die Lehre davon faßte jedoch früh im russischen Bewußtsein Wurzeln. Den Anspruch, das Erbe Christi in ihren ausschließlichen Besitz zu nehmen, hat zum Beispiel Nowgorod erhoben, kurz bevor der moskowitische Tyrann seine schwere Hand auf dieses freie Staatsgebilde gelegt hat. Die Spuren dieses Anspruchs sind uns erhalten in der berühmten „Erzählung von der weißen Mönchskappe (Bjelyj klobuk)". Als ihr Verfasser wird ein gewisser Dmitrij Tolmatsch genannt, der uns sonst als Leiter einer Gesandtschaft nach Rom unter dem Zaren Iwan IV. bekannt ist.

Tolmatsch schreibt an den Nowgoroder Erzbischof Gennadios, daß es ihm mit großer Mühe gelungen sei, vom Archivar der römischen Kirche ein hochwichtiges Dokument zu erhalten. Als die Türken Konstantinopel eroberten – berichtet Tolmatsch –, da hätten die frommen Griechen ihre heiligen Schriften, unter denen sich auch die „Erzählung von der weißen Mönchskappe" befand, nach Rom gebracht. Die Römer hätten die griechischen Bücher ins Lateinische übertragen und die griechischen Originale verbrannt. Der römische Archivar habe dem Tolmatsch unter dem Siegel der strengsten Verschwiegenheit die lateinische Übersetzung der Erzählung mitgeteilt. Ihr Inhalt sei folgender: Nachdem Kaiser Konstantin zum Christentum übergetreten war und dem Papst Sylvester die Heilung von seiner schweren Krankheit verdankte, hatte er vor, den heiligen Vater, soweit es nur möglich war, zu erhöhen: er wollte ihm die Kaiserkrone geben. Ein Engel, der ihm in einer Vision erschien, hielt ihn von diesem Vorsatz ab. Stattdessen befahl er, dem Papst als dem Haupt der christlichen Frömmigkeit, eine weiße Kappe zu geben. Die römischen Päpste verehrten ehrfurchtsvoll die Kappe, so lange sie noch rechtgläubig waren. Es kamen aber die Zeiten, da der Papst Formos und der Kaiser Karul die alte Rechtgläubigkeit in den häretischen „lateinischen" Glauben umwandelten. Natürlich hörte damit die Ehrfurcht, die man der weißen Kappe als dem Symbol des unverfälschten Glaubens zollte, auf. Die Kappe wurde an einem geheim gehaltenen Ort verborgen. Wunderbare Gesichter und Stimmen erinnerten aber immer wieder an sie. Von ihnen beunruhigt, hat sich schließlich ein Papst entschlossen, die Kappe zu vernichten. Zu diesem Zweck wählte er einen recht umständlichen Weg. Er hat die Kappe auf einem Schiff in weite Länder weggesandt. Durch göttliche Macht wurde das Schiff versenkt; ein Schiffer aber, der im Geheimen seine Treue dem alten Glauben hielt, hat das heilige Stück gerettet und nach Rom gebracht. Da ist dem Papst wieder ein Engel in einer neuen Vision erschienen und hat ihm unter Androhung der schwersten Strafen befoh-

len, die Kappe dem byzantinischen Patriarchen zu übergeben. Als die päpstlichen Gesandten, denen die Kappe anvertraut war, sich Konstantinopel näherten, da hat ein Engel dem Patriarchen Filofej befohlen, die Kappe, die er bekommen sollte, nach Nowgorod abzusenden: Der Nowgoroder Erzbischof solle sie tragen, „zu Ehren der heiligen und apostolischen Kirche der hl. Sophia, der göttlichen Allweisheit, und zum Ruhm der Rechtgläubigen, denn nur dort wird jetzt der wahre christliche Glaube hochgehalten". Der Patriarch hat ehrfurchtsvoll die Kappe von den römischen Gesandten übernommen. Inzwischen bereute der Papst, daß er die Kappe ausgeliefert hatte, und verlangte, sie ihm zurückzugeben. Der Patriarch hat den Papst in einem Schreiben scharf abgewiesen und ihn verflucht. Als der Papst erfahren hat, daß die Kappe nach Nowgorod kommen soll, bemächtigte sich seiner eine grenzenlose Wut. Aus Verzweiflung erkrankte er schwer: „So sehr haßte er, der Gottlose (poganyj), die russische Erde wegen ihres echten christlichen Glaubens, daß er nicht ertragen konnte, daß man ihm den Namen dieser Erde nannte. In dieser Verzweiflung ist er auch eines schändlichen Todes gestorben."

Der Patriarch wollte zunächst die wundervolle Kappe für sich behalten; es erschienen ihm aber der Papst Sylvester und der Kaiser Konstantin und wiederholten den Befehl, die Kappe nach Nowgorod zu senden. Sie haben dem Patriarchen vorausgesagt, daß Byzanz von den Türken beherrscht wird, die sein Heiligtum vernichten und entweihen werden: „Denn das alte Rom hat seinen Ruhm verloren und ist aus Stolz und Eigensinn vom christlichen Glauben abgefallen. Im neuen Rom, das heißt in Konstantinopel, wurde der wahre Glaube ebenfalls vernichtet und zwar gewaltsam, von den Muselmanen. Auf dem dritten Rom dagegen, das heißt auf der russischen Erde, erglänzte die Gnade des hl. Geistes, und du mußt, Patriarch Filofej, wissen, daß alle christlichen Länder letzten Endes sich zu einem gemeinsamen russischen Reich zusammenschließen werden."

Nowgorod träumte offenbar davon, zum beherrschenden Mittelpunkt der russischen und dann aller christlichen Länder, ja der ganzen Welt zu werden.

4. *„Theologie der autokratischen Selbstverherrlichung"*

Nicht lange war es dem freien und stolzen Nowgoroder Staatswesen beschieden, sich der heiligen Kappe zu erfreuen, die ihnen eine Vorrangstellung in der gesamten christlichen Welt gewähren sollte. Der Zar Iwan IV. hat die Freiheitsregungen der blühenden Stadt aufs grausamste unterdrückt; er ließ 60 000 ihrer Ein-

wohner niedermetzeln.[4] Dabei war er fest überzeugt, daß es seine Pflicht war, gegen die Aufständischen so rücksichtslos vorzugehen. Er stützte seine Auffassung einerseits auf einige Abschnitte des Alten Testaments, andererseits auf den in Byzanz restlos durchgeführten Grundsatz, daß jede Auflehnung gegen die staatliche Macht der Auflehnung gegen Gott selbst gleichkomme. Er betrachtete sich als Vertreter des höchsten Gottes auf Erden, und merkwürdigerweise sahen auch seine Untertanen diese Auffassung durchaus nicht als den Anspruch eines herrschsüchtigen Despoten an, sondern waren fest von der Überzeugung durchdrungen, daß der Allmächtige seinen Willen durch den Zaren verwirkliche.

Es war vor allem der alttestamentliche Glaube, der den König als den Gesalbten Gottes betrachtete. Zwar gab es in Israel selbst Strömungen, die diesen Anspruch nicht ohne weiteres gelten ließen, in Byzanz aber verstummte jeder Zweifel am göttlichen Ursprung der obersten Staatsgewalt; und Rußland hat mit dem verhängnisvollen byzantinischen Erbe, das es von der universalen Kirche trennte und für viele Jahrhunderte den Einflüssen der von dieser Kirche auf weitesten Strecken gestalteten Welt des Abendlandes entzog, die Lehren des theokratischen Absolutismus zum Ausgangspunkt und zur Grundlage seines politischen und sozialen Lebens macht. Auch der Westen kannte den Kampf von Imperatoren gegen die weltliche Macht der Päpste; im allgemeinen aber betrachtete sich kein Herrscher des Abendlandes als den unmittelbaren Vertreter des Höchsten auf Erden. Diesen Anspruch führte Rußland durch, ohne sich an dem klaffenden Widerspruch zwischen dem Bilde des gottgesalbten Königs und des grausamen Tyrannen, deren es so viele in der russischen Geschichte gab, zu stören.

Der Großfürst Wasilij, der Vater des ersten russischen Herrschers, der sich die Zarenkrone auf das Haupt gesetzt hat, erteilt,

---

[4] Er beendete damit 1579 das was bereits Iwan III. 1478 begonnen hatte – die Zerstörung der freien blühenden Handelsstadt.

wie dies eine alte russische Chronik berichtet, auf seinem Sterbebett seinem Sohne den Segen und gebietet ihm, an seiner Stelle, im Vertrauen auf „den Segen des barmherzigen Gottes, auf die Gnade der Gottesmutter, auf den Beistand der Erzengel und auf die Gebete aller Heiligen" alleinherrschaftlich zu regieren. Verbindet man die Lehre vom messianischen Auftrag der russischen Herrscher mit der Idee der politischen Alleinherrschaft, so ergibt sich jene Auffassung, die der berühmte russische Historiker Klutschewskij die „Theologie der autokratischen Selbstverherrlichung" nennt. Gott herrsche durch die Zaren. Den Zaren und der von ihnen gesetzten Obrigkeit zu widerstreben, heißt daher Gott widerstreben. Die oberste Pflicht des Zaren vor Gott ist, die Rechtgläubigkeit aufrechtzuerhalten und den wahren Glauben und die wahre Kirche mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zu beschützen. Nur wenn der Zar vom rechten Glauben abweicht, dürfen die Untertanen sich gegen ihn auflehnen. Praktisch hatte allerdings dieses Zugeständnis keine Bedeutung. Die Rechtgläubigkeit des Zaren, der sich schon damals den Namen des gottesfürchtigsten Herrn (blagotschestiwejschij gosudar') beilegte, wurde von niemand bezweifelt, und seine Taten, die allen göttlichen und menschlichen Gesetzen ins Gesicht schlugen, konnten aus dem in der Schule der byzantinischen Unterwürfigkeit erzogenen russischen Volk den Glauben an die göttliche Herkunft der Zarengewalt nicht tilgen. Der Zar betrachtet auch seine Gewalt nicht als ein Recht, sondern als eine Pflicht Gott gegenüber. Er darf auf seine Alleinherrschaft unter keinen Umständen verzichten. Ein solcher Verzicht wäre nach der Überzeugung Iwan IV. nicht nur die Verletzung des Kreuzschwures, sondern sogar die gemeinste Verkäuflichkeit. Das Verhältnis der Untertanen zum Zaren muß nach dem Prinzip des Zellendienstes gestaltet werden: wie der Novize im Kloster sich, unter Verzicht auf den eigenen Willen, dem Willen des Starzen unterwirft, so muß sich auch jeder Untertan dem Willen des Zaren restlos unterordnen. Es gibt keine Instanz in dieser Welt, die den Untertan gegen den Zaren verteidigen könnte. Nur vor Gott legt der Zar die Rechenschaft

für seine Taten ab. Sind diese ungerecht, so müssen die Untertanen sich mit der Belohnung im Himmel trösten.

Die Lehre von dem „Gesalbten" Gottes, dem alle Macht auf Erden gegeben ist, bildet die Grundlage der russischen nationalen Ideologie, die das zaristische Imperium als das „heilige russische Reich", (imperija swjatorusskaja) als „das Vaterland der rechtgläubigen Christenheit (otetschestwo prawoslawnago christijanstwa) betrachtet. Merkwürdigerweise hat sich diese offizielle Ideologie bis zum Untergang des Zarenreiches unverändert erhalten. Natürlich unterlag sie bei verschiedenen Vertretern des Glaubens an das dritte Rom gewissen Wandlungen, aber die Überzeugung, daß der „gottgesalbte" russische Herrscher dazu berufen ist, in seinem allumfassenden Imperium das Gottesreich auf Erden herbeizuführen, wird von diesen Wandlungen nicht betroffen. Es genügt hier, zwei Stellen aus Dostojewskijs „Tagebuch eines Schriftstellers" anzuführen, um zu zeigen, wie tief die Idee des dritten Roms im russischen nationalen Bewußtsein verwurzelt war.

Rußland – schrieb Dostojewskij im Juniheft 1876 – „trug in sich einen Schatz, wie es keinen zweiten in der Welt mehr gibt – die Rechtgläubigkeit". Die Aufbewahrung „dieses Schatzes, dieser ewigen, in Rußland gegenwärtigen Wahrheit" stelle Rußlands höchste Aufgabe dar. Es dürfe sich mit Recht als den „Hüter der Wahrheit Christi" betrachten, „des wahrhaften Ebenbildes Christi, das sich in allen anderen Glaubensformen und bei allen anderen Völkern verdunkelt hat". „Seit der Eroberung Konstantinopels" – heißt es im März-Heft des folgenden Jahres – „wandte die ganze große christliche Bevölkerung des Ostens unwillkürlich ihren flehenden Blick auf das ferne Rußland, das sich damals kaum erst vom Tatarenjoch befreit hatte, und erriet geradezu in ihm das künftige allvereinende Zentrum der Slawen, die Macht, die sie einst erlösen werde. Und Rußland nahm, ohne zu zaudern, die Fahne des Ostens und setzte den zweiköpfigen byzantinischen Adler über sein altes Wappen. Es nahm damit vor der ganzen Rechtgläubigkeit die Pflicht auf sich, diesen Glauben zu

schützen und alle Völker, die ihm angehören, vor dem Untergang zu bewahren. Zu gleicher Zeit nahm auch das ganze russische Volk diese neue Bestimmung Rußlands und die Aufgabe seines Zaren auf sich. Seit der Zeit ist für das Volk der liebste und höchste Name seines Rußlands und seines Zaren der, den es damals aussprach: ‚rechtgläubiges Rußland', ‚rechtgläubiger Zar'. Als es seinen Zaren so benannte, erkannte es mit dieser Benennung gleichzeitig auch dessen Bestimmung an: der Hüter, der Verteidiger und, wenn das Gebot Gottes ertönt, auch der Befreier der Rechtgläubigkeit zu sein, – das ganze Christentum, das ihr angehört, von dem muselmanschen Barbarentum und der westlichen Ketzerei zu erretten".

Das erste, das lateinische Rom, fährt Dostojewskij fort, sei dem Widersacher Christi erlegen: die Höllenpforten haben es überwältigt. Das zweite, das byzantinische Rom war bestrebt, das Erbe Christi rein zu erhalten; Gottes Segen ruhte aber nicht auf ihm: es ist kurz vor seinem endgültigen Niedergang einen unwürdigen Pakt mit dem dem Antichristus verfallenen ersten Rom eingegangen: die Schlüssel des Gottesreiches seien ihm seitdem entzogen. Den Schatz des wahren Glaubens habe nun das dritte und letzte Rom, das „heilige Rußland" und sein „gottragendes Volk" übernommen, das in seinen „gottgesalbten" Herrschern die wahren Vollstrecker des göttlichen Willens besitzt. Diese begnadeten Herrscher werden in ihrem Weltimperium alle Völker vereinigen, und dieses Imperium wird letzten Endes das wahre Gottesreich auf Erden darstellen.

In diesen Sätzen lassen sich die Grundzüge der nationalen russischen Ideologie zusammenfassen. Dieser Ideologie war eine erstaunliche Lebensdauer beschieden. Sie bildete die Grundlage des national-politischen Systems, das in Rußland seit der Abschüttelung des Tatarenjoches bis zum Sturz der russischen Monarchie im Zarenreich herrschte, also mehr als ein halbes Jahrtausend.

Das Bild des mächtigen irdischen Königs, der alle Völker der Erde in seinem Weltreich vereinigen werde, hat sehr stark das nationale Bewußtsein des jüdischen Volkes gefesselt. Dennoch tra-

ten in ihm Strömungen hervor, die von der unmittelbaren Herrschaft Gottes auf Erden träumten. Der Prophet Amos zum Beispiel ist ein ausgesprochener Gegner des Königtums. Die Byzantiner konnten sich dagegen ihre theokratische Staatsordnung nicht anders vorstellen, als daß ein gottgesalbter Kaiser ihre Geschicke leitete: Alleinherrschaft des Kaisers war in Byzanz mit der Idee der Herrschaft Gottes auf Erden fest verbunden. Immerhin bestand im oströmischen Reich ein Gebiet, das eine gewisse Selbständigkeit der kaiserlichen Gewalt gegenüber bewahrte. Die Ostkirche leistete auf religiösem Gebiet den weltlichen Herrschern einen erfolgreichen Widerstand: die östlichen Häresien wurden besiegt, obgleich sie auf weiten Strecken von diesen Herrschern unterstützt wurden. In Rußland verstummte dagegen jede Stimme gegen die rechtgläubigen Zaren, die nach der herrschenden Auffassung die höchsten Vertreter des Allmächtigen auf Erden waren. Sie und niemand anders können das heilige Rußland, das Vaterland der rechtgläubigen Christenheit, zu einem Weltreich umwandeln, das letzten Endes mit dem ersehnten Gottesreich auf Erden zusammenfallen soll.

IV. DER JUNGE SOLOWJEW ALS VOLLENDER DES RUSSISCHEN MESSIANISMUS

1. Die Slawophilen

Im zweiten Drittel des vorigen Jahrhunderts versucht die russische messianistische Ideologie eine feste theoretische Grundlage mit allen Mitteln der europäischen Philosophie zu erbauen. Es ist der alte Reichsgedanke, den die russischen Messianisten zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen wählen. Sie bleiben dabei auf dem Boden der ostkirchlichen, von Rußland übernommenen Auffassung stehen, nach der die katholische Kirche die Wege, die ihr Christus gewiesen hat, verlassen habe. Dem ersten Rom mußten daher die Schlüssel des ewigen Reiches entzogen werden; das zweite Rom habe sich, ohne die Wahrheit Christi so schmählich wie das erste Rom zu verachten, dennoch als ungeeignet erwiesen, das Erbe Christi zu verwalten.

Nur das dritte und letzte, das russische Rom könne das Heilswerk Christi zur Vollendung bringen.

Die Lehre vom dritten Rom, das an die Stelle des ersten Roms treten muß, um das Heilsvermächtnis des Herrn zu erfüllen, bildet die Grundsäule im Gesamtbau der russischen messianistischen Geschichtsphilosophie von ihren Anfängen bis zu den ersten Slawophilen, zu denen auch der *junge* Solowjew gehörte. Erweist sich diese im erbitterten Kampf gegen die Kirche Roms errichtete Grundsäule als nicht standfest, so bricht der russische partikularistische Messianismus mit seinem Anspruch auf den ausschließlichen Besitz des christlichen Glaubensschatzes kläglich zusammen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß schon die frühesten Vertreter der Lehre vom dritten Rom mit Filofej an der Spitze auf den Ausbau dieser Grundsäule den größten Nachdruck legten. Ihr Werk setzten dann im XIX. Jahrhundert die sogenannten Slawophilen fort. Die noch ziemlich losen Fundamente der messianistischen

Geschichtsphilosophie hat der Stammvater des russischen Slawophilentums Iwan Kirejewskij zu legen begonnen; das begonnene Werk wenigstens im Rohbau zu vollenden, war der unter den Slawophilen bedeutendste philosophische Kopf, Chomjakow, bestrebt. In Jurij Samarin und in Iwan Aksakow hat dieser „Lehrer der slawophilen Kirche", wie ihn Solowjew nennt, talentvolle Satelliten gefunden, denen seine Ideen ihre starke Wirkung in der russischen Öffentlichkeit verdankten.

Die vollkommenste philosophische Gestaltung verdankt die russisch-messianistische Geschichtsauffassung dem bei weitem größten Denker, dessen sich die slawischen Völker rühmen können, dem einzigen, der unbedingt mit den Koryphäen der abendländischen Philosophie in eine Linie zu stellen ist, Wladimir Solowjew. Die Grundlegung des messianistischen Gedankenbaues vollzieht der frühreife Genius in den Meisterwerken seiner Jugend, die zwischen seinem 21. und 28. Lebensjahre (1874 bis 1881) geschrieben worden sind. Er ist der eigentliche große *Vollender* des russischen Messianismus, der zwar in seiner zweiten Schaffensperiode dem zum rohen nationalistischen Panrussismus entarteten Panslawismus die schwersten Schläge versetzt hat, zugleich aber die unvergänglichen Schätze, welche die Ahnherren des russischen nationalen Gedankens ans Licht zu bringen begonnen hatten, in ihrer ganzen Pracht vor den Augen seines Volkes ausgebreitet hat. In der weltumspannenden Weite seines philosophischen Schaffens werden sämtliche Errungenschaften der europäischen Philosophie in einem wundervollen synthetischen Neubau vereinigt. Das russische und das allgemein Menschliche verbindet sich bei ihm zu einer Einheit, die sonst kaum je von einem seiner Landsleute erreicht wurde. Das mächtige, aber ungeordnete Ringen des russischen Geistes um philosophisch durchgebildete Welt- und Lebensanschauung – man denke vor allem an Dostojewskij – trägt bei diesem Geistesriesen seine reifsten und schönsten Früchte.

2. *Solowjews Angriff auf die katholische Kirche*

Das Hauptwerk des jungen Denkers, in dem die Grundzüge seines stolzen spekulativen Baues bereits vollendet dastehen, bilden die „Vorlesungen über das Gottesmenschentum". Im Druck sind die „Vorlesungen" in den Jahren 1877—1881 in der Zeitschrift „Prawoslawnoje Obozrenije" erschienen. Solowjew trug sie aus dem Manuskript vor, das bereits 1877 niedergeschrieben vorlag. Die russisch-messianistische Geschichtsauffassung findet in diesem Meisterwerk ihre vollkommenste Ausgestaltung. Ihre früheren Vertreter begnügten sich mit gelegentlichen Vorstößen gegen den religiösen und philosophischen Geist des „faulenden Abendlandes" (gniloj zapad), ohne ihm einen wenigstens in den Grundlinien entworfenen *eigenen* Ideenbau entgegenstellen zu können. Die Waffen, die sie in diesen Vorstößen gebrauchten, entnahmen sie zum größten Teil der deutschen idealistischen Romantik: Schellings letzte Philosophie zieht sie vollkommen in ihren Bann, ohne daß sie dies dankbar anerkennen. Einen gewissen, wenn auch bei weitem nicht so großen Einfluß übt auf sie auch der französische Fideismus und Trationalismus (Bonald, Joseph de Maistre, Bordas Demoulin) aus.

In Ermangelung eigener Waffen bekämpfen die russischen Messianisten das Abendland mit den Waffen, die eben dieses Abendland in einer großen Epoche seiner geistigen Entwicklung geschmiedet hatte. Sie setzen ohne Weiteres den Geist des Abendlandes gleich mit dem auch der europäischen Romantik so verhaßten Geist der sogenannten Aufklärung, führen die schwersten Geschütze ins Feld, welche die Romantik in ihrem erbitterten Kampf gegen die Aufklärung glänzend erprobt hatte, und feiern dann den Sieg dieser Geschütze als endgültige Niederlage des Geistes des auf falsche Wege geratenen und dadurch ohnmächtig gewordenen Abendlandes. Die nationale, auf dem Boden der „alten russischen Frömmigkeit" (drewneje blagotschestije) erbaute Philosophie wird in allen diesen Kämpfen ständig vorausgesetzt und gepriesen, existiert aber, wenn man unter Philosophie

ein begrifflich durchgebildetes und systematisch abgeschlossenes Ganzes versteht, nur in der Phantasie ihrer Vorkämpfer. Die russische messianistische Philosophie, die diesen Namen verdient, wird erst von dem größten Fortsetzer ihres Werkes, Wladimir Solowjew, erbaut. Mit unvergleichlicher Kraft und Kunst verwertet er die begrifflichen Mittel, die der abendländische Geist in den zweieinhalbtausend Jahren seiner Entwicklung geschaffen hat, zum stolzen Bau einer Weltanschauung, die zunächst ganz in den Dienst des russischen messianistischen Traumes gestellt ist.

Von der ersten Grundsäule, die allen Gestaltungen der christlichen Philosophie gemeinsam ist, sagt der große deutsche Interpret Solowjews Muckermann[5], daß „seit Augustinus Tagen der Reichsgedanke, wie er im Sehnen der heutigen Menschheit wieder aufbricht, niemals so umfassend, so tiefsinnig, so begeistert gefeiert worden ist wie von unserem Dichter-Philosophen". – Auch die zweite Säule – den Glauben an das russische Vaterland, welches das Erbe Christi in seiner ganzen Reinheit aufbewahrt habe und deshalb die Pforten des ewigen Reiches der Menschheit zu öffnen berufen sei – baut und schmückt der junge Denker in großartiger Weise aus. Dieselbe Sorgfalt widmet er der Aufführung der dritten Säule, wenn auch nicht so, daß sie den ganzen Vordergrund seines Denkens einnähme, wie dies bei seinen Vorläufern der Fall war. Der Kampf gegen die angeblich antichristlichen Wege Roms wird von dem jungen Denker, was nicht oft genug betont werden kann, nicht wie bei seinen slawophilen Vorgängern in gelegentlichen Einzelvorstößen ausgefochten, sondern entwickelt sich zu einem großangelegten Generalangriff, der von einer einheitlichen geschichtlichen Schau ausgeht. Die gesamte geistige Entwicklung des Abendlandes, deren Richtung von Rom bestimmt wurde, schildert Solowjew als einen notwendigen, folgerichtigen Abstieg von der ursprünglichen Höhe des christlichen

[5] In der Besprechung meines Buches „Solowjews Philosophie der All-Einheit" (Kaunas 1932. XVI u. 497 S.), Der Gral, S. 902–905. Das Werk soll in einer umgearbeiteten und fast ums doppelte erweiterten Auflage als Bd. 8 und 9 der Sammlung „Deus et anima: Archiv für christliche Philosophie und Dichtung" erscheinen.

Glaubens und Lebens. In der Darstellung der einzelnen Stufen dieses Abstiegs folgt er im Wesentlichen seinen slawophilen Vorgängern: daß der Protestantismus eine notwendige Reaktion auf den Irrgang der katholischen Kirche darstelle und seinerseits zum extremen Rationalismus führe, daß die rationalistische Hybris die schmähliche Erniedrigung der menschlichen Vernunft durch die materialistische Plattheit unvermeidlich nach sich ziehen müsse, – das alles hatten schon Kirejewskij und mit noch größerem Nachdruck Chomjakow gelehrt.

Diese Auffassung gewinnt nun dadurch eine eindrucksvolle Geschlossenheit, daß Solowjew auf die Hauptstufen dieses Abstiegs den evangelischen Bericht von den *drei Versuchungen Christi* überträgt. Den Versuchungen, denen der Heiland siegreich widerstand, sei der von Rom in seine Grundbahnen gelenkte Geist des Abendlandes völlig erlegen, allerdings nicht auf einmal, sondern in drei während langer Zeitabstände aufeinanderfolgenden Entartungsstufen seiner Geschichte. Auf die erste Stufe, der die weiteren notwendig folgen mußten, sank der Geist des Abendlandes, das damals von Rom restlos beherrscht war, indem es der *Verlockung der äußeren Macht* verfiel. Die katholische Kirche habe das Schwert der römischen Cäsaren ergriffen und mit Machtmitteln des Staates die Verwirklichung ihrer Ziele zu erreichen versucht. Sie habe damit den Glauben an die sittliche Kraft des Guten, die der Heiland ihr offenbarte, aufgegeben, ihr ganzes Vertrauen auf die äußere Macht gesetzt und auf diese Weise den verhängnisvollsten Irrweg betreten, auf den der Satan vergebens Christus zu locken versuchte.

Auf den Irrweg der Macht folgte der zweite Irrweg: Das Abendland verfiel der rationalistischen Hybris, dem *Hochmut des Verstandes.* Auf diesen Irrweg habe sich der Protestantismus begeben, der an die Stelle der Offenbarung die Entscheidungen der menschlichen Vernunft oder, genauer gesagt, des beschränkten menschlichen Verstandes gesetzt habe. Seitdem bewege sich der Protestantismus auf der abgleitenden Ebene, die zum Rationalismus führe. Schließlich wird der gesamte Inhalt sowohl

des Wissens als des Glaubens aus der abstrakten Tätigkeit der Vernunft abgeleitet. Die sogenannte „Aufklärung" führe diese Ableitung in oberflächlicher, der deutsche Idealismus in tiefsinniger Weise durch. Im Hegelschen Panlogismus, der die gesamte Wirklichkeit in die dialektische Bewegung abstrakter Begriffe verwandelt, sei das letzte Wort dieser ganzen Entwicklung ausgesprochen.

Dieser Hochmut des Denkens, der das Abendland auf seinen zweiten Irweg führte, wurde von zwei Seiten entlarvt. Auf dem praktischen Gebiete erwies sich die Vernunft als völlig machtlos den tierischen Instinkten und Leidenschaften gegenüber, die bei allen großen geschichtlichen Umwälzungen der Neuzeit mit erschreckender Klarheit in Erscheinung traten. Auf theoretischem Gebiete wurde die Anmaßung der „reinen" Vernunft, die in der Erfahrung gegebenen Tatsachen in lauter abstrakte Begriffe unter Ausschaltung der Empirie aufzulösen, ad absurdum geführt. Die bestrickende Entwicklung der deutschen panlogistischen Spekulation endete mit ihrem kläglichen Zusammenbruch, und in den Ruinen des Riesentempels der reinen selbstherrlichen Vernunft habe der dritte und schlimmste Irrweg des Abendlandes seinen Anfang genommen, der sich als der materialistische *Hochmut des Fleisches* bezeichnen läßt: Steine will das Abendland in Brot verwandeln und dadurch allen Hunger, sowohl den leiblichen als auch den geistigen stillen. Das Werk Christi sei nun völlig zerstört und vernichtet worden. Das Abendland sei in den Hauptstufen seiner geistigen Entwicklung *allen* drei Versuchungen des bösen Geistes restlos erlegen. Die Schuld an der ganzen Entwicklung trage die Kirche Roms: der böse Geist habe diese Kirche und das von ihr in seinen Grundlagen gestaltete Abendland ganz in seine Bahnen gelockt und so einen niederschmetternden Sieg über den Geist Christi davongetragen.

3. *Solowjews Freundschaft mit Dostojewskij*

Das Auftreten des jungen Denkers wurde im slawophilen Lager von Leuten wie Iwan Aksakow und Samarin mit lautem Jubel gefeiert. Die Ansichten und Bestrebungen des slawophilen Kreises teilte in allem Wesentlichen der größte Romanschriftsteller Rußlands, Fedor Michailowitsch Dostojewskij. Es ist von vornherein anzunehmen, daß die tiefe und allseitige Gestaltung der Ideen, die dem genialen Dichter seit seinen sibirischen Zuchthausjahren so teuer waren, auf ihn den größten Eindruck machen mußte. Diese Vermutung wird zur Gewißheit, wenn man die persönlichen Beziehungen des alten Dichters zu dem jungen Denker in Betracht zieht.

Die erste Bekanntschaft Dostojewskijs mit Solowjew fällt in das Jahr 1873. Der junge Denker hatte eben seine Studien beendet und stand kurz vor dem Abschluß seiner Magister-Dissertation „Krisis der abendländischen Philosophie". Diese Jugendschrift enthält im Keime alle Grundelemente der Weltanschauung, die Solowjew in der ersten Periode seines Lebens vertrat. Der junge Philosoph macht auf den alten Dichter, wie dessen Witwe in ihren „Lebenserinnerungen" bezeugt, sofort „einen bezaubernden Eindruck". „Je öfter mein Mann" – lesen wir dort – „mit ihm zusammenkam und sich mit ihm unterhielt, um so mehr gewann er ihn lieb und schätzte er seinen Geist und seine gründliche Bildung." Der wundervolle Kopf des jungen Schwärmers erinnert Dostojewskij „an eines seiner Lieblingsbilder, den Kopf des jungen Christus von Annibale Carracci" (ebd.). Er findet eine erstaunliche Ähnlichkeit „im Gesicht und Charakter" Solowjews mit seinem verstorbenen Freund Schidlowskij, der auf ihn in seiner Jugend einen großen und wohltätigen Einfluß hatte. Die acht Jahre, in denen die rasch erfolgte Annäherung sich allmählich in die innerste Freundschaft verwandelte, sind bei Solowjew mit dem Ausbau seiner ersten russisch-messianistischen Philosophie ausgefüllt. In Dostojewskijs Seele aber gären und reifen Gedanken und Bilder, die ihre vollendetste Gestaltung in seinem letz-

ten und höchsten Meisterwerke, den „Brüdern Karamasow" finden. Beide Männer stehen fest auf demselben geistigen Boden des alten slawophilen Messianismus. Der Schluß, der junge Denker habe sich in seiner Entwicklung der slawophilen Grundideen von seinem 32 Jahre älteren Freunde weitgehend beeinflussen lassen, liegt nahe und wird auch von den Dostojewskij-Forschern ohne weiteres gezogen. Den „Lieblingsjünger Dostojewskijs" nennt ihn z. B. der neben Guardini wohl bedeutendste deutsche Interpret des genialen Romanschriftstellers, Theodor Steinbüchel. Dennoch erweist sich diese Ansicht bei näherer Überlegung als nicht stichhaltig.

Worin konnte Dostojewskij Solowjews „Meister" sein?

In die erste Berührung mit dem Altmeister des russischen Romans kam Solowjew erst, als seine Weltanschauung, wie gesagt, in ihren Grundlinien bereits ausgebildet war. Dostojewskij war ein genialer Dialektiker, der die brennenden Grundfragen der religiösen und philosophischen Weltanschauung mit urwüchsiger Kraft stellte und unter größter Anspannung seiner geistigen Fähigkeiten mit ihnen rang, ohne zu einer wenigstens ihn selbst befriedigenden Lösung zu gelangen. Solowjew besaß mindestens die gleiche dialektische Kraft des Denkens, aber er verband damit eine ebenso erstaunliche systematische Begabung. Die dialektische Bewegung der Begriffe bleibt bei ihm nicht vor den Toren eines abschließenden, systematisch durchgebildeten Gedankengebäudes stehen. Dieser Bau wird mit allen Mitteln errichtet, die ihm seine tiefgründige philosophische Bildung zur Verfügung stellte. Dostojewskijs Bildung blieb sein Leben lang bruchstückartig; sie ging fast nie auf die ersten Quellen zurück und wurde ihm meist von seinen Freunden vermittelt. Am stärksten mußte er bedauern, daß die Meisterwerke der deutschen idealistischen Philosophie ihm unzugänglich waren: sein Schuldeutsch hatte er früh vergessen und beschränkte daher seine fremdsprachliche Lektüre, wie dies sein Biograph Strachow bezeugt, auf französische Autoren. Unter seinen Freunden war Solowjew bei weitem der bedeutendste und in den letzten acht Jahren des Lebens Dostojewskijs

auch der nächste. So konnte es nicht ausbleiben, daß Solowjew in der Welt der religionsphilosophischen Ideen allmählich zu einem Führer Dostojewskijs wurde. Gerade dieser Führung verdankte der große Romanschriftsteller zu einem sehr erheblichen Teil den hohen religionsphilosophischen Aufschwung, den wir in seinem letzten Meisterwerke bewundern. Von einer „Schülerschaft" Solowjews könnte nur dann die Rede sein, wenn es gelänge, in der Gedankenwelt Dostojewskijs auch nur einen Bestandteil nachzuweisen, den sein vermeintlicher „Jünger" von ihm übernommen hätte. Dieser Nachweis ist aber von keinem Dostojewskij – Forscher erbracht worden. Man zieht nur aus der auf den ersten Blick in die Augen fallenden Gemeinsamkeit der Grundideen der beiden Freunde den Schluß, daß im Verkehr der beiden Freunde der ältere der gebende und der jüngere der empfangende Teil gewesen sei, ohne zu bedenken, daß diese Gemeinsamkeit, so weit sie nicht in dem geistigen Boden des russischen Messianismus, auf dem beide Freunde während ihrer ganzen Freundschaft fest standen, ihre Erklärung findet, sowohl durch einen weitgehenden Einfluß Dostojewskijs auf Solowjew als auch umgekehrt erklärt werden kann. Ich will nun versuchen, die letztgenannte Möglichkeit als diejenige zu erweisen, die uns den Schlüssel zur Entstehungsgeschichte der berühmtesten Schöpfung des großen Schriftstellers, seiner „Legende vom Großinquisitor", liefert.

4. Dostojewskij übernimmt von Solowjew die Grundkonzeption seiner „Legende vom Großinquisitor"

Der Kern der Legende bildet die Übertragung der biblischen Erzählung von den drei Versuchungen Christi auf das historische Werk der abendländischen Kirche. Diese mit allen Mitteln der höchsten dramatischen Kunst ausgeführte Übertragung darf ohne weiteres als Krönung aller Versuche der Slawophilen bezeichnet werden, den unverfälschten christlichen Glauben in den aus-

schließlichen Besitz der Ostkirche zu nehmen. Solowjew vollzieht diese Übertragung in den letzten Abschnitten der „Vorlesungen über das Gottmenschentum", die er in den ersten Monaten des Jahres 1877 in Petersburg vor einem großen Zuhörerkreis gehalten hat. Dostojewskij gehörte zu den regelmäßigen Besuchern dieser Vorlesungen, in denen die Weltanschauung Solowjews in ihrer ersten Gestalt allseitigen Ausdruck gefunden hat. Mit voller Sicherheit kann angenommen werden, daß die Gedanken, die Solowjew in diesem Meisterwerk seiner Jugend entwickelt hat, in den vorhergehenden fünf Jahren den Gegenstand der lebhaftesten Auseinandersetzung zwischen den Freunden bildeten. Gerade um die Zeit, in der die Ideen der „Vorlesungen über das Gottmenschentum" ihre reifste Darstellung fanden, wurde der freundschaftliche Verkehr zwischen Dostojewskij und Solowjew besonders innig. Mitte Mai 1878 stirbt das geliebte Kind Dostojewskijs, Aljoscha. Der Vater ist aufs tiefste erschüttert und sucht vergebens, sein seelisches Gleichgewicht wiederzugewinnen. Sein Gemütszustand beunruhigt aufs stärkste seine treue Lebensgefährtin, und um ihrem Gatten neuen Mut zum Leben einzuflößen, überredet sie ihn, eine Reise nach der berühmten Einsiedelei Optina Pustyn' zu unternehmen. Dostojewskij leidet oft unter schwersten epileptischen Anfällen. Allein kann er nicht reisen. Da findet seine Gattin unter den Freunden ihres Mannes keinen, der geeigneter wäre, den kranken Dichter zu begleiten und nötigenfalls zu pflegen, als Solowjew. Der junge Religionsphilosoph wird, wie der wohl hervorragendste russische Interpret Dostojewskijs Wjatscheslaw Iwanow sagt, „zum Wallfahrtsgenossen Dostojewskijs in den Jahren, da dieser im Umgang mit Mönchen und Startzen die Ideale der russischen Mystik und Askese studierte".

Der Besuch der Optina Pustyn' mit ihrem berühmten Startzen, dem heiligmäßigen Einsiedler Ambrosius, macht auf beide den tiefsten Eindruck. Im Idealbild des Startzen Sossima in den „Brüdern Karamasow" fließen die Züge des Tichon von Sadonsk, die Dostojewskij aus dessen „Lebensbeschreibung" kannte, mit

denen des Ambrosius zusammen. „In fröhlicher Stimmung und wesentlich beruhigt", kehrt Dostojewskij zu seiner Familie zurück. Die Gedanken und Bilder, die er so lange in seiner Seele trug und die er in seinen früheren Werken nur teilweise und zu einem noch nicht ganz vollendeten Ausdruck bringen konnte, reifen zusehends in der reinen, stärkenden Luft der Optiner Einsiedelei und im ständigen Verkehr mit dem geliebten Freunde. Die folgenden Monate sind vom intensivsten dichterischen Schaffen ausgefüllt. Im nächsten Jahre sind die beiden Höhepunkte des Romans, ja des gesamten Schaffens Dostojewskijs überhaupt, das fünfte Buch mit dem „Großinquisitor" und das sechste mit dem „Russischen Mönch" bereits vollendet. Ist es nun gewagt, wenn wir, das bisher Gesagte zusammenfassend, zu dem, wie uns scheint, unabwendbaren Schluß gelangen: Es darf als sicher angenommen werden, daß der Dichter, der so leidenschaftlich an seiner Kirche hing, der von einem so starken Glauben an die messianische Sendung seines Volkes erfüllt war, dem Denker, in dessen Schaffen er die vollendetste Rechtfertigung seiner Liebe und die vollkommenste Begründung seines Glaubens fand, die stärksten und nachhaltigsten Anregungen verdankte. Sind ihm auch manche abstrakte Gedankengänge der Solowjewschen Spekulation, die sich oft in die kühlen Regionen des reinen Gedankens erhoben und dabei die Verbindung mit der lebendigen Erfahrung zu verlieren schienen, fremd, ja vielleicht sogar unzugänglich geblieben, das wundervolle Ganze mußte ihn aufs stärkste anziehen, und in ihm wieder gerade jene Bestandteile, die seine Überzeugung in einer großartigen, auch künstlerisch vollendeten Schau zum Ausdruck brachten. Zu solchen Bestandteilen gehörte gewiß die von Solowjew vollzogene Übertragung der Erzählung von den drei Versuchungen Christi auf das historische Werk der römischen Kirche. *Beide* Freunde vollziehen die Übertragung, nur tut dies der jüngere *vor* dem älteren, und wenn irgendwo, so ist hier der Schluß auf die weitgehende Abhängigkeit der zeitlich jüngeren Schöpfung von der älteren nicht nur zulässig, sondern sogar notwendig. Die Abhängigkeit konnte natürlich nicht zu

einer einfachen Wiederholung der Solowjew'schen Übertragung führen. Ein so gewaltiges Genie wie Dostojewskij kann die Ideen eines anderen Genies nicht übernehmen, ohne ihnen den Stempel des eigenen Geistes aufzudrücken. Es kann sich bei ihm also nur um eine schöpferische Aneignung handeln, die nicht ohne eine gewisse Umwandlung der fremden Ideen, allerdings unter Beibehaltung des Wesentlichsten an ihnen, erfolgen kann. Auf *einen* Unterschied in der Verwertung der wundervollen biblischen Erzählung möchte ich gleich hinweisen. Bei dem jungen Dichter erliegt das Abendland den Verlockungen des bösen Geistes nicht auf einmal, sondern in den Hauptepochen seiner geistigen Geschichte: bei dem Altmeister des russischen Romans verfällt die katholische Kirche in dem Zeitabschnitt, da die rechtgläubige Kirche des Ostens sich von ihr trennt, *allen* Versuchungen zugleich. Da aber der Irrweg des Katholizismus die volle Verantwortung auch für die Irrwege des Rationalismus und des Materialismus trägt, so ist dieser Unterschied von nur untergeordneter Bedeutung. In der Hauptsache sind die Freunde einig: Rom und das Abendland seien der Macht des Bösen erlegen, das Licht des reinen Glaubens brenne nur im Osten, das russische Volk müsse dafür sorgen, daß dieses heilige Licht, das allein der Menschheit Rettung und Heil bringen kann, nicht erlösche. Nur wenn man diese Grundüberzeugung ins Auge faßt, die der junge Solowjew mit unübertrefflicher philosophischer und künstlerischer Gestaltungskraft entwickelt, hat man den Schlüssel zur berühmtesten Schöpfung Dostojewskijs, seinem „Großinquisitor", in der Hand.

5. Die unüberbietbare Schärfe des Angriffs auf Rom im „Großinquisitor"

Eine schärfere Anklage gegen die Kirche Roms und gegen den sie bewegenden Geist ist wohl nie erhoben worden und nie mit einem solchen Aufwand von dialektischer Kraft und dramatisierender Kunst durchgeführt worden. Es wäre allerdings verfehlt,

den *ganzen* Sinn des „Großinquisitors" in dieser Anklage zu sehen. Ein echtes Kunstwerk läßt sich nie auf *eine* Formel bringen, sein Inhalt nie ganz erschöpfen: einem aufmerksamen Auge eröffnen sich in ihm immer neue Perspektiven, man wird bald gewahr, was Guardini so eindringlich gezeigt hat, daß „die Gestalten des großen Dichters nicht ihm gehorchen, sondern ihren eigenen Gesetzen folgen, tiefer sind als die Gedanken und bewußten Tendenzen, denen sie dienen sollen, weil eben unter den streitenden Gedanken tiefere Schichten des Wesens liegen, und tiefere Kräfte des Triebes, der Seele, der religiösen Bewegung arbeiten". Guardini mag Recht haben, „daß die Kritik an ‚Rom' gar nicht das Eigentliche des Großinquisitors sein kann", dies ändert aber nichts an der Tatsache, daß diese Kritik sich wie ein roter Faden durch die ganze Legende zieht und nicht nur gegen den „Ekklesialismus, d. h. die Umwandlung der lebendigen Gottesbeziehung in ein System von Heilsgarantien, Formeln und Praktiken", sondern auch gegen das eigentliche Wesen des Katholizismus, das Dostojewskij im Anschluß an die tausendjährige Tradition der Ostkirche auffaßt, gerichtet ist. „Ein Atheist" – schreibt Dostojewskij in einem Entwurf zu einem Vortrag, den er einige Monate nach dem Erscheinen des „Großinquisitors" halten sollte – „an Unglauben krankend, verfaßt in einem Augenblick seiner Qual eine wild phantastische Dichtung, in welcher er Christus im Gespräch mit einem Hohenpriester der katholischen Kirche, dem Großinquisitor, darstellt. Die Leiden, an denen der Verfasser der Dichtung krankt, haben gerade darin ihren Ursprung, daß er in der Phantasiegestalt des Großinquisitors mit seiner katholischen, so weit von der apostolischen Rechtgläubigkeit abgewichenen Weltanschauung den wahren Jünger und Diener Christi sieht. Sein Großinquisitor ist indessen eigentlich selbst Atheist. Der Grundgedanke ist: jener Geist, der das Christentum verzerrt, indem er es mit den Zielen dieser Welt in Einklang bringt, löst den ganzen Sinn des Christentums auf und muß unbedingt dem Unglauben zutreiben. Statt des hohen Ideals, das Christus geschaffen, entsteht ein zweiter babylonischer Turm. Die

erhabene Anschauung des Christentums von der Menschheit sinkt zur Betrachtungsweise einer tierischen Herde herab, und unter der Flagge sozialer Liebe zur Menschheit erscheint ganz unverhüllt Menschheitsverachtung". In dieser meisterhaften Zusammenfassung der Leitgedanken des „Großinquisitors" haben wir eines der zahlreichen Zeugnisse dafür, wie sehr Dostojewskij daran lag, den „antichristlichen", den versteckt atheistischen Charakter der römischen Kirche zu entlarven. An Schärfe wird dieses Zeugnis nur von der Äußerung, der wir im „Idioten" begegnen, überboten. „Der Atheismus" – heißt es dort – „ist gleich Null". Der Katholizismus sei aber noch viel schlimmer: „Er predigt die entstellte Lehre eines Christus, den Rom belogen und beschimpft hat. Er verkündet den Antichristus". Im „Idiot" haben wir es jedoch mit einem vereinzelten Ausbruch des Hasses gegen das „antichristliche" Rom zu tun, in den „Karamasows" wird der Versuch gemacht, diesen Haß in einer großartigen historischen Schau zu rechtfertigen. Der mehr als ein Jahrtausend währende Ideenkampf der östlichen Christenheit gegen Rom hat hier entschieden seinen Gipfel erreicht: mit schärferen Waffen wurde er jedenfalls nie ausgefochten. Konnte nun der Altmeister des russischen Romans voraussehen, daß der Freund, dem er die stärkste Anregung zu seinem höchsten künstlerischen Wurf verdankte, die Nichtigkeit aller Angriffe auf das historische Werk der römischen Kirche einsehen und damit die Grundkonzeption des „Großinquisitors" als grundsätzlich falsch ablehnen werde, konnte er ahnen, daß sein junger Freund schon nach wenigen Jahren aus dem leidenschaftlichen Bekämpfer der angeblich antichristlichen Wege Roms zu dem begeistertsten, glühendsten Apologeten seines geschichtlichen Werkes werden würde, der in der Vereinigung der gesamten Christenheit um den römischen apostolischen Stuhl die erste Voraussetzung für die Vollendung des Werkes Christi auf Erden erblickte?

V. SOLOWJEWS LEHRE VON DER TRINITARISCHEN MONARCHIE

1. Wendung zum Katholizismus

Angebahnt wurde diese Entwicklung durch die „Drei Reden zum Andenken Dostojewskijs", die Solowjew im Laufe der ersten zwei Jahre, die auf den Tod seines Freundes folgten, veröffentlichte, und die wohl das Tiefste enthalten, was je über den genialen Schriftsteller gesagt wurde. Die Reden, das sei nebenbei bemerkt, hat er auf nachdrücklich wiederholte Bitten der Witwe des Dichters verfaßt, die in ihm, aller Wahrscheinlichkeit nach sich auf das Urteil ihres Mannes stützend, den denkbar besten, den kongenialsten Ausleger seiner Grundideen sah.

In den zwei ersten Reden zeichnet Solowjew mit rasch, aber meisterhaft gezogenen Strichen die Grundlinien der Weltanschauung Dostojewskijs. Daß er auf die endgültige Ausgestaltung dieser Weltanschauung einen mächtigen Einfluß ausübte, verrät er in seiner Selbstlosigkeit, die alle Bewunderung verdient, mit keinem Worte. Die dritte Rede bringt eine Weiterentwicklung der ihm mit Dostojewskij gemeinsamen Weltanschauung. Diese Weiterentwicklung, die durchaus folgerichtig geschieht, führt aber den leidenschaftlichen Wahrheitssucher zu Ergebnissen, die bei seinen früheren slawophilen Bundesgenossen Entsetzen hervorriefen und sicher auch Dostojewskij auf tiefste überrascht hätten: Solowjew zertrümmert die dritte Säule, die das russisch-messianistische Ideengebäude in seiner ursprünglichen Form getragen hatte, und geht damit über die Grenzen, die zu überschreiten dem großen Schriftsteller nicht vergönnt war, weit hinaus. Es

waren nur zwei Jahre nach dem Tode Dostojewskijs verflossen. Diese Jahre hatte Solowjew zum größten Teil mit dogmen- und kirchengeschichtlichen Studien ausgefüllt, welche die tief in der russischen Seele verwurzelten Vorurteile gegen die Kirche des Abendlandes untergruben und in dem jungen Forscher die glühende Liebe zum „ewigen Rom" entfachten.

Die Richtung, in welcher sich seine Studien zur großen Überraschung von Solowjew selber bewegten, zeichnet sich mit immer größerer Bestimmtheit ab. Die dritte Rede steht gleichsam an der Schwelle, welche die erste, *orthodox-messianistische* Weltanschauung Solowjews, von seiner zweiten *katholisch-messianistischen* trennt. Deutlicher und schärfer kommen die neugewonnenen Einsichten in den Briefen, die in das dritte und vierte Jahr nach dem Tode Dostojewskijs fallen, zum Ausdruck. „Alles" – schreibt Solowjew an *Kirejew* in demselben Jahre (1883), in dem die dritte Dostojewskij-Rede erschien – „dreht sich jetzt bei mir um die Frage der Kirchenvereinigung: was ich auch zu schreiben beginne, immer endet es mit: ceterum censeo instaurandam esse Ecclesiae unitatem". Und ein Jahr später: „Primum et ante omnia Ecclesiae Unitas instauranda, ignis fovendus in gremio sponsae Christi". „Von dieser Vereinigung" – lesen wir in einem Briefe an den Bischof Stroßmayer, der wieder ein Jahr später geschrieben wurde – „hängt das Schicksal Rußlands, des Slaventums und der ganzen Welt ab. Wir Russen, wir Rechtgläubigen und der ganze Orient können *nichts* zustande bringen, solange wir nicht den Fehler der Trennung der Kirchen wiedergutgemacht haben, solange wir nicht der hochehrwürdigen Macht erzeigt haben, was ihr gebührt". Aus dem erbitterten Bekämpfer der „antichristlichen" Wege Roms ist nun ein flammender Verteidiger des Felsens Sancti Petri und der auf ihm erbauten universalen Kirche geworden.

Die früheren slawophilen Freunde sind über diese Wandlung entsetzt und suchen den jungen Denker, auf den sie die allerhöchsten Hoffnungen gesetzt hatten, vom „falschen" Weg abzubringen. Sie weisen ihn auf die historischen Irrwege des Papsttums,

die kein unvoreingenommener Forscher leugnen kann. Solowjew läßt sich durch nichts beirren: „Mir scheint" – schreibt er an das Haupt des mittleren Slawophilentums, Iwan Aksakow – „Sie schauen *nur* auf den Papismus (unter welchem Namen Solowjew die Mißbräuche der päpstlichen Macht versteht), ich aber sehe vor allem das große heilige Rom, den grundlegenden und unersetzbaren Teil der ökumenischen Kirche. An dieses Rom glaube ich, vor ihm verneige ich mich, ich liebe es von ganzem Herzen und wünsche mit allen Kräften meiner Seele seine Wiederherstellung für die Einheit und Ganzheit der Weltkirche, und ich will verflucht sein wie ein Vatermörder, wenn ich ein Wort des Tadels gegen das Heiligtum Roms aussprechen sollte",

2. *Ablehnung des ostkirchlichen Dualismus*

Solowjew zerschmettert jetzt vor allem den Anspruch der Ostkirche auf den ausschließlichen Besitz der christlichen Wahrheit. Das Zentraldogma der christlichen Offenbarung ist die Menschwerdung Gottes, die vollkommene, unlösbare Einheit des Göttlichen und des Menschlichen in der Person Jesu Christi. Ein halbes Jahrtausend mußte die universale Kirche mit verschiedenen Irrlehren den schwersten Kampf bestehen, um die Wahrheit, mit der das Christentum steht und fällt, in ihrer ganzen Reinheit zu erhalten. Die arianische und nestorianische Irrlehre wollte die absolute Fülle des Göttlichen in der Person des Heilandes nicht anerkennen, die monophysitische und monotheletische hob das Menschliche im Göttlichen auf. Von zwei entgegengesetzten Seiten wurde die absolute Einheit des göttlichen und des menschlichen Prinzips angegriffen und so die Grundwahrheit des christlichen Glaubens entstellt. Die Versuche, diese Wahrheit zu unterwühlen, gingen sämtlich von der Osthälfte der christlichen Welt aus. Sie fanden unter den hohen Hierarchen des Ostens einflußreiche Förderer und in den absoluten Herrschern des byzantinischen Reiches die mächtigsten Gönner. Der Kampf, den die Gläubigen des

Ostens unter der Führung solcher Männer wie Athanasius, Chrysostomus, Flavianus ausfochten, würde kaum mit einem Siege geendet haben, wenn die Nachfolger des obersten Apostels des Herrn ihnen nicht die tatkräftige Unterstützung gewährt hätten: letzten Endes haben sich die Wogen der östlichen Häresien am Felsen des hl. Petrus zerschlagen. Wie – so können wir die Ausführungen Solowjews zusammenfassen – wie können die Ostchristen behaupten, das Licht des reinen Glaubens habe stets nur in ihrer Kirche gebrannt, da doch dies Licht Jahrhunderte lang gerade im Osten in steter Gefahr war zu verlöschen?

Der Kampf um die reine Wahrheit Christi endete im 9. Jahrhundert mit einem vollständigen Triumph der Rechtgläubigkeit. Die Hierarchen des Ostens waren in ihrer Verteidigung der Orthodoxie auf die tatkräftige Unterstützung Roms nicht mehr angewiesen. Sie konnten nun ihren starken separatistischen Neigungen freien Lauf lassen. Die Folge war das von Photios eingeleitete und von Michael Cärularios vollendete große Kirchenschisma. Aus dem theoretischen Gebiet hat sich dabei der östliche Dualismus, der das Menschliche vom Göttlichen durch unüberbrückbare Schranken trennen wollte, zurückgezogen, um desto ungehemmter in das Gebiet des praktischen Lebens zu flüchten und sich dort restlos durchzusetzen. Das Göttliche wurde in Kirchen und Klöstern rückhaltlos anerkannt und gepriesen, aber das ganze Leben, das sich außerhalb ihrer Mauern abspielte, den von allem Göttlichen losgelösten menschlichen Trieben und Leidenschaften überlassen.

Dem wahren Christentum ist diese „altorientalische Gleichgültigkeit gegen alles Menschliche" vollkommen fremd. Die Kirche, die diese Gleichgültigkeit zum Prinzip ihres Lebens erhebt, verfällt tatsächlich dem alten Dualismus des Ostens, und so ist das gesamte Leben der von Byzanz beherrschten Menschheit nichts anderes als die „ins Innere hineingetriebene" und dort sich breit machende Häresie. Das Ideal des religiösen Lebens, das im Osten vorherrschte, stellte seit der Trennung der Kirchen die erstaunlichsten Analogien mit den Lehren des östlichen Heidentums, mit

dem Buddhismus und dem Manichäismus dar. Die byzantinischen Christen wußten selbstverständlich, daß Christus die ganze Welt in ihrem Anfang und in ihrem Zentrum überwand, und daß die streitende Kirche jenen absoluten Sieg innerhalb aller relativen Sphären des menschlichen Daseins zu behaupten verpflichtet ist. Die byzantinische Frömmigkeit aber suchte ausschließlich das Heil der individuellen Seele, sie verzichtete auf die sittliche Wiedergeburt der Gesellschaft, auf die Rettung der Welt. Nach der Auffassung dieser Halbchristen liegt die Menschheit als Ganzes ewig im Argen; deshalb sei es unnütz zu streiten oder einen Sieg über die Welt anzustreben; besser sei es, die Welt zu verlassen, sich in der Wüste zu verbergen, ein Mönch und Einsiedler zu werden. Ein vollkommener Christ ist ein Anachoret. Das Ideal des christlichen Lebens – wenigstens insoweit es auf Erden zu verwirklichen ist – sei der heilige Berg *Athos*, auf welchem tausende von Mönchen während vieler Jahrhunderte, dieser Welt und den menschlichen Interessen entrückt, sich völlig dem Gebete und der Kontemplation des ungeschaffenen Lichtes vom Tabor ergeben. Der Osten hat vergessen, daß der Glaube, dem keine Taten folgen, ein toter Glaube und der wahre Gott ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist. Christus hat die *streitende* Kirche gegründet, die seinen absoluten Sieg über das Böse in allen relativen Sphären des menschlichen Daseins behaupten soll. Die Kirche, deren ganze Wirksamkeit sich auf Gebet und Kontemplation beschränkt, ist in *ihrer Absonderung* keine streitende Kirche mehr und muß als eine bloß *desertierende* Kirche angesehen werden.

3. Das verhängnisvolle byzantinische Erbe

Dieser traurige Abschluß war eine durchaus notwendige Folge der Entwicklung, die die von der Weltkirche abgetrennte Kirche sowohl in Byzanz als in Rußland nahm. Die Byzantiner legten die Worte Christi „Gebet dem Cäsar, was des Cäsars ist und Gott, was Gottes ist" auf eigenartige Weise aus. „Gott" d. h. die

Formel des orthodoxen Dogmas, die prächtige Schönheit der Liturgie, die Leerheit der abstrakten Kontemplationen. „Cäsar" d. h. das tägliche Leben, alle menschlichen Verhältnisse, die Gesellschaft, die Geschichte. Das Gottesreich wird beschränkt auf den Tempelraum, auf die Mönchszelle und die Höhle des Einsiedlers; alles übrige, und sogar die Kirche selbst, wenn sie aus dem Kloster heraustritt, fällt unter die absolute und unbeschränkte Gewalt des weltlichen Monarchen, die das Höchste auf Erden darstellt. Auf solche Weise führt eine ausschließlich asketische Auffassung des Christentums unvermeidlich zum Cäsaropapismus, zur Behauptung eines absoluten Staates, welcher die sozialen Funktionen der Kirche verschlingt und der religiösen Seele nur eine persönliche Befriedigung auf dem Gebiete der einsamen und passiven Tugend übrig läßt. Rußland hat die evangelische Perle des Gottesreiches ganz bedeckt mit byzantinischem Staub gekauft, und die russischen Theologen, die im Dienste des Staates stehen, sehen ihre vornehmste Aufgabe darin, diesen byzantinischen Staub ehrfurchtsvoll zu bewahren. In allen Ländern, in denen die Kirche zur bloßen Nationalinstitution degradiert ist, besitzt die weltliche Regierung, sei sie nun eine absolutistische oder konstitutionelle, die unbedingte Vollmacht, während die kirchliche Organisation als bloßes Spezialministerium erscheint, das von der allgemeinen Staatsverwaltung abhängt. Der Nationalstaat wird hier zu einem realen *vollendeten* Leib, der durch und für sich lebt, während die Kirche nur einen Teil oder, besser gesagt, eine Seite des Sozialorganismus bildet, – einen Teil oder eine Seite, welche dem politischen Ganzen unbedingt untertan ist und an sich nur in *abstracto* besteht. Das Nachdenken beweist und die Geschichte bestätigt es, daß ein dauerndes Bestehen von zwei gleich unabhängigen und selbstherrlichen Gewalten oder Regierungen innerhalb der Grenzen eines und desselben Nationalstaates eine absolute Unmöglichkeit ist.

Eine Diarchie führt unvermeidlich zum Antagonismus, welcher mit einem vollständigen Triumph der weltlichen Gewalt enden muß, weil nur die letztere die Nation vertritt, während

die Kirche, schon ihrer Natur nach, keine nationale Institution ist und nur eine solche werden könnte, falls sie den wirklichen Sinn ihres Daseins eingebüßt hätte.

4. Der Selbstbetrug der Slawophilen

Wie kann nun – fragt Solowjew seine früheren slawophilen Glaubensgenossen – wie kann eine solche Kirche den Anspruch auf den alleinigen Besitz der Wahrheit Christi erheben, da sie doch den tätigen Geist des Christentums stets verleugnet hat? Gegen die schweren Gebrechen der offiziellen russischen Kirche waren die alten Slawophilen durchaus nicht blind. Dies hinderte sie aber nicht daran, die orthodoxe Kirche als die lebendige Verkörperung der christlichen Wahrheit zu feiern und sie als solche den anderen christlichen Bekenntnissen entgegenzusetzen. Das Haupt der Slawophilen, Chomjakow („Lehrer der *slawophilen* Kirche" nennt ihn mit leiser Ironie Solowjew), hatte die wahre Kirche als freiwillige und innerliche Synthese der Einheit und der Freiheit in der vollkommenen Liebe bestimmt: der Katholizismus habe die eigentliche Seele des Christentums, die Freiheit, getötet, der Protestantismus die Einheit der christlichen Welt zerstört: nur die orthodoxe Kirche habe unentwegt dem Ideal der auf Freiheit aufgebauten Einheit gehuldigt. „Was kann man" – ruft Solowjew – „gegen ein solches Ideal einwenden?! Wer von den römischen Katholiken, wenn man ihm die ganze Menschheit oder wenigstens ihren bedeutenden Teil zeigte, durchdrungen von der göttlichen Liebe und brüderlichem Wohlwollen, eine Menschheit, die e i n e Seele und e i n Herz hat und daher in freier und absolut innerlicher Einung ständig lebt – welcher römische Katholik würde einer solchen Gesellschaft die äußere Autorität des kirchlichen Regiments aufzwingen wollen?" „Die absolute freie und innerliche Einung der Menschen mit der Gottheit und miteinander ist dasjenige Endziel, derjenige Hafen, zu welchem wir unser Schiff lenken. Unsere westlichen Brüder sind untereinander

in der Wahl der Mittel, dieses Ziel zu erreichen, uneinig. Die Katholiken sind der Überzeugung, daß es ungefährlicher ist, alle zusammen auf einem großen erprobten Schiffe über das Meer zu schwimmen, das von einem berühmten Meister erbaut wurde, von einem geschickten Steuermann gelenkt wird und mit allem ausgestattet ist, was für die Reise notwendig ist. Die Protestanten behaupten dagegen, daß jeder sein eigenes Schiff nach eigenem Ermessen zusammenschlagen muß, um die Möglichkeit zu haben, mit größerer Freiheit zu schwimmen". Über diese letzte Meinung läßt sich immerhin reden. Aber was soll man sagen von den vermeintlich rechtgläubigen Christen, die meinen, daß die beste Weise, den Hafen zu erreichen, die sei, sich vorzustellen, daß man bereits in ihm fest vor Anker liege? Ein solcher Selbstbetrug ist nur dann möglich, wenn man die schwersten historischen Sünden der in Rußland herrschenden Kirche vergißt: erst wenn man sie vergißt, wird es möglich, dem Mißbrauch der äußeren Macht in der katholischen Kirche die Freiheit der orthodoxen entgegenzustellen, erst dann darf man der in Katholizismus und Protestantismus zerspalteten abendländischen Welt die konfessionelle Einheit der östlichen Christenheit entgegenhalten. Solowjew ist für die historischen Sünden der katholischen Hierarchie durchaus nicht blind: die Inquisition z. B. nennt er „den höllischen Verrat am Geiste Christi". Hat man aber im „Heiligen Rußland" nicht tausende der Altgläubigen verbrannt, deren einzige Schuld die Anhänglichkeit an die alten Ritualien war? Bedeutet der Scheiterhaufen, auf dem der heldenhafte Führer der Altgläubigen, Awwakum, verbrannt wurde, nicht die Entlarvung der Lüge, die russische Kirche habe nie der religiösen Freiheit Gewalt angetan? Und darf die Kirche Rußlands auf ihre Einheit stolz sein, wo doch viele Millionen ihrer Kinder sich von ihr abgespalten haben? Die Slawophilen erbauten einen wundervollen Tempel, in dem angeblich Freiheit, Einheit und Liebe in vollkommenster Harmonie miteinander herrschen: der einzige Mangel dieses Baues ist der, daß er nirgends außer in der Phantasie ihrer Urheber existiert.

5. Die Legende vom hl. Nikolaus und vom hl. Kassian

Die abendländische Kirche ist nicht davor zurückgeschreckt, sich in die schmutzigen Händel der Weltgeschichte einzulassen, statt, wie die Ostkirche es tat, sich von ihrem Kampffeld vollständig zurückzuziehen. Welche von beiden Kirchen hatte dabei Recht? Solowjew antwortet auf diese Frage mit einer im russischen Volke weit verbreiteten Legende: Einst wurden der hl. Nikolaus und der hl. Kassian aus dem Paradies zu einem Besuch auf die Erde entsandt. Eines Tages bemerkten sie auf ihrem Weg ein armes Bäuerlein, dessen schwer beladene Fuhre im tiefen Schlamm festsitzt. Der hl. Nikolaus will sofort dem Bauer zu Hilfe eilen. Der hl. Kassian möchte aber seinen weißen Mantel nicht beschmutzen. „So gehe denn" – sagt Nikolaus – „deiner Wege ohne mich!" Und er stapft ohne Zaudern in den Schlamm hinein und hilft mit aller Kraft, das Fuhrwerk aus der Radspur zu ziehen. Dann schließt sich der hl. Nikolaus seinem Gefährten wieder an und klopft mit ihm zusammen an die Pforte des Paradieses. Erstaunt sieht ihn der hl. Petrus an: „Na, wer hat dich so entsetzlich zugerichtet?"Nikolaus erzählt ihm darauf seine Geschichte. „Und du" – wendet sich Petrus an Kassian – „warst du nicht bei diesem Abenteuer zugegen?" „Ja, freilich, es ist aber nicht meine Art, mich in Dinge einzumischen, die mich nichts angehen; wie könnte ich sonst die makellose Weiße meines Mantels vor einer Beschmutzung bewahren?" Darauf sagt der hl. Petrus:„Nun wohl, mein lieber Nikolaus, weil du keine Bedenken hattest, dich zu beschmutzen, indem du deinem Nächsten aus der Not halfest, wirst du fürderhin dein Fest zweimal im Jahre haben, und alle Bauern des heiligen Rußland werden dich als den nach mir größten Heiligen des Himmels verehren. Du aber, Kassian, sei zufrieden mit dem Glück, einen makellosen Mantel zu besitzen: du wirst nur alle Schaltjahre ein Fest haben, also einmal alle vier Jahre."

„Wir lieben" – sagt Solowjew – „durchaus das helle und strahlende Gewand des hl. Kassian, aber weil unser Fuhrwerk nun einmal mitten im schönsten Schmutz der Straße steckt, so ist es

doch vor allem der hl. Nikolaus, den wir bitter benötigen, diesen unerschrockenen Heiligen, der stets bereit ist, sich ans Werk zu machen, um uns zu helfen. Darf man da nun noch von den ‚antichristlichen' Wegen sprechen, die angeblich Rom und das von ihm geleitete Abendland gegangen sind? Viele Jahrhunderte hindurch war die katholische Kirche die einzige Macht in der moralischen Ordnung und in der geistigen Kultur unter den barbarischen Völkern Europas ... Sie hat es auf sich genommen, diese wilden Stämme sowohl materiell zu leiten und zu heben, als auch für die seelische Erziehung zu sorgen... Indem sich das Papsttum, wie der hl. Nikolaus der Legende, dieser harten Arbeit widmete, dachte es weniger an seine scheinbare Sauberkeit als an die wirklichen Bedürfnisse des menschlichen Geschlechts... Das orientalische Christentum hat die Religion mit persönlicher Frömmigkeit gleichgesetzt und das Gebet als das *einzige* Werk der Religion betrachtet. Die abendländische Kirche hingegen hat die Wichtigkeit der individuellen Frömmigkeit durchaus nicht verkannt, insofern sie den Keim aller Religion darstellt, aber sie wollte, daß dieser Keim sich entfalte, daß er Früchte trage in einer das ganze Leben der menschlichen Gesellschaft umfassenden und umgestaltenden Tätigkeit für die Ehre Gottes und für das Heil der Schöpfung."

„Christus hat seine sichtbare Kirche gestiftet, nicht nur dazu, daß sie den Himmel anschaue, sondern dazu, daß sie arbeite und den Kampf mit den Höllenpforten aufnehme. Er hat seine Apostel nicht in die Wüste und in die Einsamkeit entsandt, sondern in die Welt, um sie zu erobern und dem Reiche zu unterwerfen, das nicht von dieser Welt ist, und Er hat den Seinen nicht nur die Reinheit der Tauben, sondern auch die Klugheit der Schlangen empfohlen. Wir haben im Orient eine Kirche, die betet, aber wo ist bei uns die Kirche, die in kraftvoller Tätigkeit ihr Wesen offenbart, die als geistige Macht auftritt, vollkommen unabhängig von den Mächten der Erde ... Wo ist im Orient die Kirche des lebendigen Gottes, die Kirche, die in jeder geschichtlichen Epoche der Menschheit ihre Gesetze gibt, die Formen der

ewigen Wahrheit bestimmt und entfaltet, um sie dem unaufhörlich sein Antlitz wechselnden Irrtum entgegenzustellen? Wo ist die Kirche, die an der Umgestaltung des sozialen Lebens der Völker arbeitet gemäß den Forderungen des christlichen Ideals und die sie zum endgültigen Ziel der Schöpfung führt – der freien und vollkommenen Einheit mit dem Schöpfer?"

„Christus hat nur vierzig Tage in der Wüste verbracht, und diejenigen, die in der Betrachtung des Lichtes Tabor leben wollen und das tätige Leben ablehnen, sollen nicht vergessen, daß dieses Licht nur ein einziges Mal im Erdenleben Christi erschienen ist, daß wahres Gebet und wahre Kontemplation nur eine Stütze des tätigen Lebens sind. Jahrhunderte hindurch hat die Ostkirche heiß gebetet – soll dies Gebet sich nicht als ein vergebliches erweisen, so muß sie sich in die lebendige Kirche umwandeln, die handelt, die kämpft, die triumphiert". Und diese Umwandlung kann sie nicht aus eigenen Kräften, sondern ausschließlich und allein im Anschluß „an jenes große universelle Zentrum, das die Vorsehung nun einmal im Abendland beheimatet wissen wollte, vollziehen."

Das russische Volk hat die Perle des christlichen Glaubens bedeckt vom byzantinischen Staub gekauft. Fegt man diesen Staub weg, dann erscheint die ursprüngliche Perle des Evangeliums in ihrer Reinheit und Pracht, vor der sich die Völker beugen müssen unter Verzicht auf alles, was sie voneinander trennt, damit das hohepriesterliche Gebet des Heilands sich erfülle, „daß alle eins seien wie der Vater im Sohn und der Sohn im Vater" (Jo 17, 21). Die Schätze, die die Kirchen auch in ihrer Trennung voneinander gehoben, sollen liebevoll aufbewahrt werden, um in der gemeinsamen Schatzkammer der vereinten Christenheit für alle Zeit erhalten zu werden. „Die von einem goldhaltigen Felsen abgetrennten Teile führen auch Gold in sich" – sagt Pius XI. – „Die ehrwürdigen östlichen Bekenntnisse haben eine Heiligkeit bewahrt, die in ihrem Gegenstande so ehrwürdig ist, daß sie nicht nur alle Hochachtung, sondern auch alle Zuneigung verdienen." Dasselbe gilt auch von den Schätzen, die sich im Schoße der pro-

testantischen Kirche gebildet haben. Solowjew ist sich klar, wie viel er gerade dem protestantischen Geiste verdankt. Die deutsche Mystik ist zu einem großen und die deutsche idealistische Philosophie zum größten Teil das Erzeugnis des protestantischen Geistes. Ohne diese Schöpfungen hätte Solowjew seinen stolzen Gedankenbau nicht ausführen können; es hätte ihm eine Reihe von wichtigen Pfeilern gefehlt. Er hat sie dankbar aus dem Bereich des protestantischen Gedankens entnommen, ohne indessen auf seine katholischen Grundüberzeugungen irgendwie zu verzichten. Die getrennten Teile müssen wieder zusammenwachsen, alles Tote und Sterbende, alles, was sie voneinander trennt, müssen sie ausscheiden, es dürfen aber dabei keineswegs die lebensmächtigen Keime, die sich auch in der Absonderung der Teile von dem Ganzen bilden konnten, schonungslos zerstampft werden: sie sollen im Gegenteil liebevoll gepflegt und in der neu erstehenden Einheit, sie bereichernd und erweiternd, weiterleben und zur schönsten Blüte gedeihen. „Die bewahrende Überlieferung in der Ostkirche", sagt Th. Steinbüchel, „die aktiv formende geistige Macht in der katholischen Kirche des Westens, die freie Entscheidung in der an Christus sich bindenden Gewissensfrömmigkeit der evangelischen Kirche, – das alles muß die Una Sancta Catholica der Zukunft für Solowjew umgreifen."

6. Monarchia Sancti Petri

Mit der Vereinigung der Kirchen soll für die ganze Menschheit jene Ordnung eingeleitet werden, die Solowjew die freie trinitarische Monarchie nennt. Diese Ordnung soll das Abbild der göttlichen Dreieinigkeit darstellen. Der ersten Person der Dreieinigkeit entspricht in der freien Theokratie der oberste Priester Gottes mit seiner väterlichen Gewalt über die gesamte Menschheit. Ihm soll sich der christliche Staat in der Person seines Herrschers frei unterordnen, und der Bund der väterlichen und der sohnhaften Gewalt soll sich im dritten messianischen Amt, dem

Prophetentum, das in der freien Betätigung aller schöpferischen Kräfte der Gesellschaft seinen Ausdruck findet, vollenden. Christus ist Priester, König und Prophet in *einer* Person: diese Einheit muß in der wahren Theokratie dem unauflöslichen freien Bunde der drei messianischen Dienste, des priesterlichen, des königlichen und des prophetischen, zum Vorbild dienen. Christus hat die Kirche auf sein Priestertum gegründet, den Staat durch sein Königtum geheiligt, aber er hat auch Vorsorge getroffen für ihre Einheit und ihren solidarischen Fortschritt, indem er der Welt das freie und lebendige Wirken seines prophetischen Geistes hinterließ. Die mystischen Elemente, welche die „Braut Christi", die Kirche, durch ihre Sakramente in die menschliche Natur eingepflanzt hat, müssen keimen, wachsen, kundwerden im sichtbaren Dasein, im sozialen Leben der Menschheit, indem sie letztere immer weiter in den wahren Leib Christi verwandeln. Dieses Werk der Heiligung ist also nicht allein Sache des Priestertums: es fordert auch die Mitwirkung des christlichen Staates und der christlichen Gesellschaft. Was der Priester durch seinen vom Geheimnis erfüllten Ritus beginnt, das muß der weltliche Fürst fortsetzen durch seine Gesetzgebung und das gläubige Volk muß es in seinem Leben vollenden.

Solowjew beabsichtigte seine katholisch-messianistische Geschichtsphilosophie in einem großen, auf drei Bände berechneten Werk *„Die Geschichte und die Zukunft der Theokratie. Die Untersuchung des weltgeschichtlichen Weges zum wahren Leben"* allseitig zu begründen und zu entwickeln. Erschienen ist davon nur der erste Band, der *„Die Philosophie der biblischen Geschichte"* enthält (1885–87). Die Ideen, die in den zwei weiteren Teilen entwickelt werden sollten, hat Solowjew im abschließenden Werk seiner theokratischen Lebensperiode *„Rußland und die universale Kirche"* (1889) zusammengefaßt. In diesen Werken stellt er sich zur Aufgabe „den Glauben unserer Väter zu rechtfertigen, ihn auf eine neue Stufe des vernünftigen Bewußtseins zu erheben, zu zeigen, daß dieser uralte Glaube, von den Fesseln der örtlichen Absonderung und des nationalen Egoismus be-

freit, mit der ewigen und universellen (ökumenischen) Wahrheit zusammenfällt."[6]

Von den Fesseln der nationalen Absonderung konnte der Glaube der Mutterkirche Solowjews nur befreit werden in der wiederhergestellten Einheit der gesamten christlichen Welt. Die Verwirklichung dieser Einheit hatte den schlimmsten Feind im russischen größenwahnsinnigen Nationalismus, der vergaß, daß das Volkstum keinen absoluten Wert darstellt und darum seine untergeordnete Bedeutung gegenüber der christlichen Wahrheit anerkennen muß. Der russische Messianismus hat sich im Laufe von wenigen Jahrzehnten in den heuchlerischen *Panrussismus* umgewandelt. Jener hoffte, der gesamten Menschheit die Tore des ewigen Reiches zu öffnen, dieser wollte alle Völker dem Doppeladler unterwerfen und ihnen den „russischen" Glauben aufzwingen. Solowjew führt gegen solch schmähliche Entartung den schärfsten Kampf in einer langen Reihe von Aufsätzen, deren größter Teil im Buch *„Die nationale Frage in Rußland"* gesammelt ist.

[6] Die Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie erscheinen u. d. T. *UNA SANCTA* im Herbst 1952 als 2. und 3. Band der ersten deutschen Gesamtausgabe der Werke Solowjews (Erich Wewel Verlag, Freiburg i. Brsg.). Vgl. meinen Aufsatz „Solowjews Stellung zur katholischen Kirche" in: Orientalia christiana periodica. Rom 1950, Bd. XVI, S. 5—38.

VI. SOLOWJEWS APOKALYPTISCHE GESCHICHTS-PHILOSOPHIE

1. Solowjew gibt den Traum vom irdischen Reiche Christi auf

In der Lehre von der freien Theokratie findet der russische Messianismus in seiner katholischen Gestalt seinen höchsten Ausdruck. In den Dienst des messianischen Traumes hat der edle Schwärmer den größten Teil seines Lebens gestellt. Die immer höher schlagenden Wogen der messianistischen Begeisterung beginnen allerdings im letzten Jahrzehnt (1890–1900) seines kurzen Lebens abzuflauen, aber erst die letzten drei Jahre bringen den völligen Verzicht auf die Hoffnungen, die ihn so lange beseelt haben. Er sieht jetzt ein, daß der freie theokratische Bund des hohepriesterlichen, des königlichen und des prophetischen Amtes ein Ding der Unmöglichkeit darstellt, da seine Voraussetzungen die freie Übereinstimmung und das freie Zusammenwirken der Kirche, des Staates und der Gesellschaft bilden und keine dieser Mächte zu einem solchen Zusammenwirken bereit ist. Den hohepriesterlichen Dienst kann die russische Kirche in ihrer Absonderung von der universalen Kirche nicht übernehmen. Dem Staat fällt es nicht ein, seine Macht der Kirche unterzuordnen: ganz im Gegenteil ist er fest entschlossen, sie weiter in sklavischer Abhängigkeit von sich zu halten. Es kann endlich keine Rede davon sein, daß die vom Staate geknechteten gesellschaftlichen Kräfte des russischen Volkes den prophetischen Dienst in der trinitarischen Monarchie übernehmen. Das Reich Christi kann im Rahmen der diesseitigen Ordnung der Dinge nicht verwirklicht werden.

Diese Einsicht, die Solowjew nach langem schmerzvollen Ringen gewonnen hat, führt ihn von der messianistischen zur *apokalyptischen* Geschichtsauffassung. Der hohe Traum von der Verwirklichung des Gottesreiches im Rahmen der *diesseitigen* Ordnung der Dinge ist ausgeträumt.

Damit bricht der dem Origenismus unverkennbar verwandte diesseitige Messianismus in Solowjews Bewußtsein zusammen. Erst jetzt erwächst vor seinen geistigen Augen das Problem des Bösen in seiner ganzen tragischen Größe. In den beiden ersten Perioden seines Lebens war Solowjew geneigt, das Böse als einen natürlichen Mangel, eine Unvollkommenheit zu betrachten, die bei zunehmendem Wachstum des Guten von selbst verschwindet. Jetzt sieht er im Bösen eine wirkliche Macht, welche die Welt beherrscht und nur dann überwunden werden kann, wenn man den Stützpunkt für den Kampf mit ihm in einer anderen Seinsordnung sucht und findet. Das letzte Geheimnis des Bösen liegt in der freien Wahlentscheidung für oder gegen Gott. Die Hauptaufgabe seines Lebens sieht Solowjew nun darin, diese freie Wahlentscheidung zu ermöglichen. Christus habe nicht den Frieden, sondern das Schwert auf die Erde gebracht. Es handle sich in seinem Werke nicht um einen schwächlichen Kompromiß zwischen dem Guten und dem Bösen, sondern um eine klare und endgültige Scheidung zwischen beiden. Seine nun gereifte Anschauung von den letzten Dingen stützt Solowjew auf die klaren Zeugnisse der Heiligen Schrift, die er auf folgende drei Hauptpunkte zurückführt. Erstens: die vom Evangelium verkündete Wahrheit wird dem ganzen Menschengeschlecht zur freien Wahl vorgelegt. Zweitens: der Menschensohn wird wenig Glauben auf Erden finden; die wahrhaft Gläubigen werden am Ende der Zeiten nur eine unbedeutende Minderheit bilden; der weitaus größte Teil wird dem Antichristus folgen. Drittens: trotzdem wird diese Minderheit nach einem kurzen und hartnäckigen Kampfe über die Verteidiger des Bösen einen völligen Sieg davontragen. In der mittleren Periode seines Schaffens betrachtete Solowjew die Verwirklichung des Gottesreiches als einen allmählich sich vollziehenden Prozeß, der die ge-

samte Menschheit zum Gottesreich auf Erden führt. Jetzt hat er den Glauben an die Rückkehr aller Geschöpfe in den Schoß des himmlischen Vaters verloren: Es ist nur ein Teil des Menschengeschlechts, der Christus treu bleibt, und dieser Teil muß einen erbitterten Kampf gegen die Anhänger des Antichristus ausfechten. Nur dieser Teil wird aber auch in die Herrlichkeit Christi eingehen. Der Plan der christlichen Politik, mit dem Solowjew jetzt auftritt, ist von der Idee der Vorbereitung zum letzten Kampfe beherrscht, der über die Zugehörigkeit eines jeden zum Reiche Christi oder zu dem seines Widersachers endgültig entscheidet. Die Menschheit muß vor die Wahl gestellt werden, sich für oder gegen den Heiland zu entscheiden, und diese Wahl soll völlig frei sein. Damit sie frei getroffen werden kann, muß die Wahrheit Christi richtig dargestellt und richtig verstanden werden; denn es ist augenscheinlich, daß die Annahme oder Ablehnung einer mißverstandenen Wahrheit über das Los eines vernünftigen Wesens nicht entscheiden kann. Das volle Verständnis der Wahrheit, das der endgültigen Wahlentscheidung für oder gegen das Gute vorangehen muß, sei ohne eine entwickelte und auf fester Grundlage aufgebaute Philosophie unmöglich. Es sei die vornehmste Pflicht der königlichen Wissenschaft, der Menschheit die ewigen Wahrheiten der Offenbarung in so klares Licht zu rücken, daß jeder Zweifel an ihnen unmöglich werde. Nur dann könne von jedem Menschen verlangt werden, daß er sich durch einen reinen Willensakt für oder gegen die Wahrheit entscheide. Da der christliche Glaube von einer solchen Evidenz recht weit entfernt ist, da seine Wahrheiten aus *theoretischem* Irrtum abgelehnt werden können, so bestehe die vornehmste Aufgabe des christlichen Denkens im Aufbau der vollkommenen christlichen Philosophie.

2. Keine Abkehr vom Reichsgedanken

Die Beschäftigung mit der theoretischen Philosophie, der unser Denker nun seine besten Kräfte widmet, ist keine Abkehr vom Reichsgedanken. Solowjew stellt sein philosophisches Schaffen auch

weiterhin in den unmittelbaren Dienst der Idee des Gottesreiches, dessen Erfüllung er jedoch nicht mehr von der äußeren Macht und Herrlichkeit der Theokratie als des unmittelbaren Zieles der christlichen Politik erwartet. Das Ziel der wahren Theokratie ist die Gerechtigkeit: es wird Wirklichkeit, indem die wahren Anhänger Christi über seine Widersacher siegen. Durch diesen Sieg wird auch die Herrlichkeit des Gottesreiches erreicht, in dem „Christus regnat!"

Es war für Solowjew nicht leicht, die messianistischen Anschauungen, in deren Dienst er in der mittleren Periode seines Lebens alle Kräfte seines verschwenderisch-reichen Geistes gestellt hatte, aufzugeben. Mit *„Rußland und die Universale Kirche"* (1889) bricht die Reihe der Schriften, die der Sache der freien Theokratie gewidmet waren, ab. Solowjew kehrt zu den großen Problemen der theoretischen Philosophie, die ihn in seiner ersten Lebensperiode beschäftigt haben, zurück. Unwiderruflich gibt er dann seine messianistischen Hoffnungen in den letzten drei Jahren seines Lebens auf. In den ersten sieben Jahren des letzten Jahrzehnts (1890 bis 1896) tauchen noch hie und da diese Hoffnungen schüchtern auf. Es sind aber bloß die aus altem Gewebe herausgerissenen Fäden, die im neuen Gewebe nicht untergebracht werden können. Wir brauchen uns daher bei diesen Fäden nicht aufzuhalten; es genügt hier, einen kurzen Blick auf den Ideenbau zu werfen, den der geniale Denker im letzten Jahrzehnt seines Lebens (1890 bis 1900) errichtet hat.

Als Solowjew in der Anfangsperiode seines Schaffens (1874 bis 1881) sein erstes System ausbaute, setzte er an den Anfang einen großartigen Entwurf der Ethik. Ihm ließ er die Erkenntnistheorie und die mit ihr unzertrennlich zusammenhängende Metaphysik folgen. Mit Nachdruck wurde schließlich die Identität des Wahren, des Guten und des Schönen behauptet und das Herausarbeiten des dritten – des ästhetischen – Hauptteils im gesamten System in Aussicht gestellt. In der gleichen Ordnung beabsichtigte Solowjew auch die Grundbestandteile seines letzten Systems darzustellen. Die Kräfte des durch übermäßige Arbeit,

freiwillige Armut und Askese erschöpften Weisen reichten jedoch nicht aus. Nur seine Moralphilosophie hat Solowjew in einem sämtliche Hauptprobleme dieser Disziplin gleichmäßig und erschöpfend behandelnden Werk vollendet. Das Werk trägt den Titel *„Die Rechtfertigung des Guten"*.[7] Zu der Erkenntnistheorie und Metaphysik der dritten Periode sowie zur Ästhetik liegen nur die mehr oder minder ausgearbeiteten Entwürfe vor. Aber gerade in diesen Entwürfen besitzen wir die höchsten Schöpfungen des großen Denkers; gerade in ihnen hat das philosophische und künstlerische Genie Solowjews seine wundervollsten Perlen ausgestreut. In dieselbe Periode fällt die Schrift „Der Sinn der Liebe", in deren Betrachtungen die Ideen Platons, der Kabbala, der deutschen Mystik und Romantik ihre Krönung finden. Der Lehre Böhmes von der „himmlischen Jungfrau Sophia" hat den schönsten dichterischen Ausdruck der geniale polnische Dichter Slowacki verliehen, den vollkommensten philosophischen Ausdruck findet sie bei unserem Denker. *Die kleinen Schriften der Vollendungsjahre* sind in drei Gruppen eingeteilt. Die erste Gruppe[8] besteht aus den Aufsätzen, die Solowjew den *Grundproblemen und Hauptgestalten der christlichen Philosophie und Mystik* gewidmet hat. In der meisterhaften Darstellung dieser Probleme, in der Schilderung der dort behandelten Gestalten tritt auch Solowjews eigene Einstellung zu ihnen klar hervor. Die zweite Gruppe[9] umfaßt die Schriften Solowjews zur Erkenntnislehre, Ästhetik und zur Philosophie der Liebe. Es sind die „Theoretische Philosophie", *„Schönheit der Offenbarung der All-Einheit"*, *„Das Lebensdrama Platons"*, *„Der Sinn der Liebe"*.

Als dritte Gruppe[10] ergeben sich die Schriften der drei letzten Jahre seines Lebens, die von Solowjews genialster Schöpfung, seinen „Drei Gesprächen", dem seit Platon vollendetsten Dialog der Weltliteratur, gekrönt werden. In dem wundervollen Ganzen ver-

[7] Erscheint im 5. Band der ersten deutschen Gesamtausgabe der Werke Solowjews bei Erich Wewel, Freiburg/Brsg.
[8] 6. Band der deutschen Gesamtausgabe.
[9] Erscheint schon im Frühjahr 1952 in derselben Ausgabe.
[10] 8. Band der Wewelschen Ausgabe.

dient die höchste Bewunderung *„Die kurze Erzählung vom Antichristus"*. Hier haben wir entschieden den höchsten Wurf des Solowjewschen Genius, der von gleich erstaunlicher gedanklicher und künstlerischer Vollendung ist. [11]

3. Ein zusammenfassender Rückblick

Werfen wir noch einmal auf den bisher zurückgelegten Weg einen flüchtigen Blick! Ich habe mit einem kurzen Entwurf der Grundprinzipien der slawophilen Geschichtsphilosophie begonnen. Ihre Geschichtsauffassung mit dem Glauben an das „heilige Rußland" und an das russische „gott-tragende Volk" ist scharf gegen die römisch-katholische Kirche gerichtet. Der jahrtausendelange Kampf, den die Ostkirche gegen die Kirche des Westens geführt hat, nähert sich bei den Vertretern dieser Anschauung seinem Höhepunkt. Seinen schärfsten Ausdruck findet er in der Übertragung der biblischen Erzählung von den drei Versuchungen Christi auf das historische Werk der römischen Kirche. Diese Übertragung vollzieht Solowjew im Hauptwerk seiner ersten Schaffensperiode, den „Vorlesungen über das Gottmenschentum". Dostojewskij übernimmt sie in langen und nahen freundschaftlichen Verkehr von dem genialen Jüngling: die drei Versuchungen Christi bilden drei Punkte, um welche der Kreis gezogen ist, in dem sich die Ausführungen der genialsten Schöpfung Dostojewskijs, seiner „Legende vom Großinquisitor", bewegen.

Der Angriff Solowjews auf Rom kann in seiner Schärfe nicht überboten werden. Dostojewskij gestaltet ihn nun mit allen Mitteln seiner hohen dramatisierenden Kunst aus. Gleich nach dem Tode Dostojewskijs beginnen sich aber in der Seele seines jungen Freundes Zweifel zu regen, ob das Licht des reinen Glaubens tat-

[11] Die „Erzählung vom Antichristus" ist bereits acht mal ins Deutsche übertragen worden. Vorzüglich ist die Übertraguug von Ludolf Müller (2. Auflage. Rinn Verlag, München 1951), die auch vortreffliche Anmerkungen enthält.

sächlich in der Kirche des Abendlandes erloschen sei. In den nächsten zwei Jahren kommt Solowjew allmählich zur Überzeugung, daß die historischen Wege Roms, trotz aller menschlichen Unzulänglichkeit, die sich aus dem Leben keiner Kirche ausschalten läßt, keineswegs falsch waren. Mit glühender Begeisterung schildert er jetzt die unvergänglichen, einzigen Leistungen Roms, sowohl in der Gestaltung des christlichen Glaubensgutes, als auch in der Leitung des gesamten Lebens der abendländischen Christenheit. Damit wird die Anklage gegen die Kirche Roms, sie sei den Versuchungen des bösen Geistes verfallen, gegenstandslos. Er sieht jetzt ein, daß die römische Kirche dem Geiste des Antichristus keineswegs verfallen ist, daß sie ganz im Gegenteil das christliche Glaubensgut vor jeder Entstellung beschützt und auf allen Gebieten des menschlichen Lebens mit dem „Fürsten dieser Welt" einen erbitterten Kampf geführt hat. Aus dem leidenschaftlichen Gegner Roms ist sein größter neuzeitlicher Apologet geworden.

Das Problem des Antichristus d. h. der bösen, sich Gott entgegenstellenden Macht, ist aber durch diese Entwicklung nicht abgeschafft worden. Es tritt im Gegenteil, mit immer größerer Schärfe in Solowjews fortschreitendem Schaffen hervor und wird schließlich in seiner vollkommensten Schöpfung, der „Erzählung von Antichristus" gelöst. Diese Lösung ist überraschenderweise der Lösung verwandt, die den eigentlichen Sinn der „Legende vom Großinquisitor" ausmacht. Der Sinn der „Legende" wird durch ihren gegen Rom gerichteten Angriff nicht im mindesten erschöpft. Der Standpunkt, auf dem sich der Großinquisitor Dostojewskijs stellt, braucht keineswegs von einem Vertreter der römischen Kirche vorgetragen zu werden, er kann ohne weiteres von einer anderen Weltmacht vertreten werden, die mit der katholischen Kirche gar nichts zu tun hat, ja mit ihr einen Kampf auf Leben und Tod führt. Bricht man den Ausführungen der „Legende" die Spitze ab, die gegen die katholische Kirche gerichtet ist, so behalten die in ihr enthaltenen Ausführungen ihren ganzen tiefen Sinn und unvergängliche Bedeutung.

Dostojewskijs Großinquisitor hofft, auf die Macht des Fürsten

dieser Welt gestützt, seine Weltherrschaftspläne erst in einer mehr oder minder entfernten Zukunft zu verwirklichen. Solowjews Antichristus führt sie bereits durch. Die Ratschläge des Geistes der Wüste sind Wirklichkeit geworden. Der kommende Mann, so heißt bei Solowjew der Antichristus, ergreift das Schwert und die Krone der Cäsaren. Er wird zum Weltimperator. Damit vollbringt er das erste Werk, das ihm der Satan aufgetragen hat. Als Weltimperator gibt er der Menschheit den heißersehnten Frieden und schafft eine soziale Ordnung, in der es keine Hungrigen gibt. Der böse Geist hat ihm den Weg gezeigt, auf dem Steine in Brot verwandelt werden können. Eine solche Verwandlung lehnte Christus rückhaltlos ab. Auch von den äußeren Wundern, die den Menschen blenden, ohne sein Herz umzuwandeln, wollte der Heiland nichts wissen. Der Antichristus hat dagegen willig alle Gaben des Geistes der Wüste, die Christus verworfen hatte, angenommen und mit ihnen eine Weltordnung geschaffen, auf deren Verwirklichung der Großinquisitor erst in ferner Zukunft hoffte. Der eine wollte die Menschheit mit den Mitteln beglücken, die ihm der böse Geist anbot und die der Heiland verworfen hatte, der Andere schafft mit denselben Mitteln die Ordnung der Dinge, aus der Christus völlig ausgestoßen ist und in der der Widersacher seine Stelle einnimmt.

VII. KURZE ERZÄHLUNG VOM ANTICHRISTUS

1. „Der Mann der Zukunft"

Die vorhergehenden Zeilen sollten einen flüchtigen Ausblick auf die genialste Schöpfung Solowjews eröffnen, einige Linien, auf denen sich seine prophetischen Visionen bewegen, ziehen. Es sei mir nun gestattet, den Gedankengang Solowjews recht ausfürlich und in einem recht nahen Anschluß an seine „Kurze Erzählung vom Antichristus" wiederzugeben.

Das zwanzigste Jahrhundert nach Christi Geburt – so beginnt die „Kurze Erzählung vom Antichristus" – war die Epoche der letzten großen Kriege, innerer Zwistigkeiten und Umwälzungen. Der größte äußere Krieg, den die Europäer zu führen hatten, endete mit einer schrecklichen Niederlage. Die von Japan geführte mongolische Völkerwelt unterwirft sich ganz Europa und befestigt dort ihre Herrschaft auf ein halbes Jahrhundert. Es findet auf allen Gebieten des Lebens eine Vermischung und gegenseitige Durchdringung europäischer und östlicher Ideen statt – im großen kommt es zur Wiederholung des alten alexandrinischen Synkretismus. Am Anfang des einundzwanzigsten Jahrhunderts werfen die europäischen Völker das mongolische Joch, das sie durch zwei Menschenalter zu ertragen hatten, ab und, im Kampfe gegen den gemeinsamen Feind miteinander versöhnt, bilden sie die Vereinigten Staaten Europas.

Der Antichristus tritt zunächst unter den wenigen gläubigen Spiritualisten auf. Mit seinem klaren und mächtigen Verstande sieht er die Notwendigkeit, an die Wahrheiten der Offenbarung zu g l a u b e n, vollkommen ein, es liegt ihm aber fern, sich vor diesen Wahrheiten in untertäniger Liebe und selbstloser Verehrung zu beugen, denn das Einzige, was er liebt, ist nur er selbst. Seiner hohen Gaben und ihres göttlichen Ursprungs voll bewußt, deutet er sie als besondere Zeichen eines ausschließlich ihm geltenden Göttlichen Wohlgefallens und sieht sich, um es kurz zu sagen, für den, der in Wirklichkeit Christus war. Den wahren Gottessohn und Heiland hätte er höchstens als Vorläufer gelten lassen können, dessen Aufgabe vorzüglich darin bestand, sein Erscheinen und sein Werk vorzubereiten.

2. *Haß gegen den Heiland und der Bund mit dem Geiste der Finsternis*

In der stolzen Zuversicht, daß er das vollenden werde, was sein Vorläufer begonnen, wartet der Übermensch darauf, daß Gott durch einen wunderbaren und doch deutlichen Ruf die endgültige Errettung des ganzen Menschengeschlechtes seinen Händen anvertraue und auf diese Weise ihn, als seinen einzigen Sohn, als den wahren Erstgeborenen auszeichne. Er hat schon das dreiunddreißigste Jahr – also das Alter Christi – erreicht. Da taucht in seinem Geist der Gedanke auf, der ihn mit unerträglichem Schauer erfüllt, daß vielleicht nicht er, sondern der sanfte Galiläer der einzige wahre Gottessohn sei. „Und wenn er plötzlich zu mir käme ... sofort, hierher ... Was könnt' ich ihm sagen? Ich werde doch vor ihm meine Knie beugen müssen wie der dümmste Christ, werde wie ein russischer Bauer sinnlos murmeln: Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner! Ich der lichte Genius! der Übermensch! Nein niemals ..." Und an Stelle der früheren verstandesmäßigen kalten Verehrung Gottes und Christi entwickelt sich in seinem Herzen der brennende Neid und ein grimmiger, atemraubender Haß. „Ich, ich, und nicht er! Er lebt nicht ... Er ist nicht auferstanden! ... ist verwest, im Grabe verwest, wie der letzte ..."

Die Wut wird endlich stille und macht einer unsäglichen Verzweiflung Platz. Der Übermensch will seiner Qual durch Selbstmord ein Ende machen: er stürzt sich von einem hohen Felsen hinab, wird aber von einer unsichtbaren Kraft in der Luft zurückgehalten. Der Geist der Finsternis kann ihn von nun an als sein bestes Werkzeug betrachten. Die Verstandeskräfte des Übermenschen werden ins Unglaubliche gesteigert, er gewinnt äußere Macht über das ganze Menschengeschlecht, und unter den Händen des großen Sozialreformers werden die Steine zu Brot. Kurz, der falsche Gottessohn empfängt aus der Hand des bösen Geistes alles, was der wahre Gottessohn, an den der Satan mit denselben Versuchungen herangetreten war, abgelehnt hatte.

3. *Der Weltfrieden des Antichristus*

Die erste Frucht, die der eben mit dem Geist der Finsternis geschlossene Bund zeitigt, ist das berühmte Werk des Übermenschen. „Der offene Weg zu allgemeinem Frieden und Wohlfahrt". Das Buch umfaßt und vereinigt in sich alle möglichen Gegensätze mit einer ins Unendliche gesteigerten Kraft des Genius.

Der Verfasser reißt nicht nur alle mit sich fort, sondern ist auch jedem a n g e n e h m, so daß das Wort Christi erfüllt wird: „Ich bin gekommen in meines Vaters Namen, und ihr nehmt mich nicht an. So ein anderer wird in seinem eigenen Namen kommen, den werdet ihr an-

nehmen" (Jo 5, 43). „Denn um angenommen zu werden, muß man angenehm sein".

Bald nach dem Erscheinen des „Offenen Weges" findet in Berlin die internationale konstituierende Versammlung des europäischen Staatenbundes statt. „Der kommende Mann", dessen unvergleichlicher Ruhm sich bereits über die ganze Erde verbreitet hat, wird einstimmig auf Lebenszeit zum Präsidenten der Vereinigten Staaten und dann zum römischen Imperator Europas gewählt.

Der große Auserwählte erläßt ein Manifest, das die Worte der hl. Schrift auf die Tat des „kommenden Mannes" anwendet: „Völker der Erde! Meinen Frieden gebe ich euch". Die in mir verkörperte Zentralgewalt Europas wird jede Störung des Friedens unmöglich machen. „Völker der Erde! Friede sei mit euch!"

Dem europäischen Staatenbund schließen sich freiwillig an oder werden dazu gezwungen die Völker und die Staaten von Amerika und den übrigen Weltteilen. Im Laufe von einem Jahre entsteht die Weltmonarchie im eigentlichen Sinne des Wortes.

4. *„Gleichheit des allgemeinen Sattseins." „Panem et circenses"*

Im nächsten Jahre seiner Herrschaft erläßt der Weltimperator ein neues Manifest „Völker der Erde! Ich versprach euch den Frieden und gab ihn euch." Der Friede aber ist schön nur im Wohlstande. Der von den Sorgen der Armut und von den Qualen des Hungers Geplagte wird wenig Freude am Frieden haben. Kommt also zu mir alle, die ihr unter Hunger und Frost leidet, damit ich euch sättige und erwärme." Der kommende Mann spielt wieder mit den Worten Christi, ihren eigentlichen Sinn immer verdrehend: „Selig sind, die da hungern und dürsten nach Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden" (Mt 5, 6).

Das, was Christus im Namen seines himmlischen Vaters der leidenden Menschheit gibt, will der Antichristus in seinem eigenen Namen geben. Er verkündigt eine allumfassende Sozialreform, die schon durch sein Buch verbreitet worden ist, und, da die materiellen Mittel der ganzen Welt ihm zur Verfügung stehen, so führt er die Reform auch durch: jeder erhält den seinen Arbeitsleistungen entsprechenden Lohn und in kurzer Zeit wird in der Menschheit die wichtigste, die Grundgleichheit – die Gleichheit des allgemeinen Sattseins verwirklicht. Hunger und Elend sind abgeschafft.

Der Mensch will nicht nur satt sein, sondern er hat auch das Verlangen, die von den materiellen Sorgen nicht mehr restlos beanspruchte Zeit irgendwie auszufüllen: post panem müssen die circenses kommen. Um diese Zeit kommt zum Imperator aus dem fernen Osten ein Magier, namens Apollonius, der die Beherrschung der letzten Errungenschaften der abendländischen Technik mit der Kenntnis der gesamten Schätze der morgenländischen Mystik vereinigt. Er besitzt die

halbwissenschaftliche, halbmagische Kunstfertigkeit, mit seinem Willen die atmosphärische Elektrizität anzuziehen und zu lenken; im Volke wird man davon reden, daß er das Feuer vom Himmel herunterhole. Apollonius tritt vor den Kaiser, erklärt ihn für den wahren Gottessohn, der die endgültige Errettung und Erlösung der Menschheit bringen wird, und stellt ihm seine ganze Kunst zu Diensten. Das dritte Jahr der Weltherrschaft des Übermenschen geht zu Ende.

5. Das große Konzil

Nun glaubt der siegreiche Friedensstifter und der erfolgreichste Sozialreformer der Welt die Verwirklichung seines höchsten Zieles, als der einzige und wahre Gottessohn und Herrscher von der ganzen Christenheit anerkannt zu werden, nicht mehr aufschieben zu müssen und beruft ein ökumenisches Konzil. Eine halbe Million christlicher Wallfahrer aus allen Weltteilen überschwemmt Jerusalem, wo das Konzil stattfinden soll, sowie ganz Palästina.

Unter den Teilnehmern des Konzils treten besonders drei Persönlichkeiten hervor: Solowjew stattet sie mit den Zügen aus, die sie zu höchst lebendigen Verkörperungen der drei christlichen Hauptkonfessionen machen. In erster Linie – Petrus II., dessen Charakter lebhaft an den gleichnamigen Apostel erinnert. Er ist das gesetzliche Haupt des katholischen Teiles des Konzils. An der Spitze der Orthodoxen steht der greise Johannes, ein in Ruhestand versetzter Bischof, dessen innere und äußere Züge an den Lieblingsjünger Christi erinnern. Das Haupt der evangelischen Mitglieder der Versammlung, in dem alle erhabenen Züge der protestantischen Christenheit gleichsam verkörpert erscheinen, ist der sehr gelehrte Professor Ernst Pauli. Sein Name enthält eine deutliche Anspielung auf den von den Protestanten besonders hoch verehrten Völkerapostel.

In der Eröffnungsrede preist der Kaiser die Taten, die er für das Wohl der kampfmüden, hungernden und leidenden Menschheit vollbracht hat, und erklärt, er wolle nun den höchsten Beweis seiner Liebe zu seinen christlichen Untertanen liefern.

6. Wiederherstellung der päpstlichen Gewalt

Den katholischen Christen sei am teuersten jene geistliche Autorität, auf welcher die wahre geistige Ordnung der Menschheit und ihre moralische Disziplin beruht. Der weise Herrscher teile nicht nur vollkommen diese Auffassung, sondern wolle auch direkt seine Herrschaft auf die Autorität des geistigen Führers der katholischen Christenheit gründen. Der römische Papst solle unverzüglich wieder auf seinen Stuhl in der ewigen Stadt gesetzt werden, und es sollen alle früheren Rechte

und Privilegien seines Amtes, die ihm seit den Zeiten Konstantin des Großen verliehen worden, wiederhergestellt werden. Als Dank dafür verlange er von seinen katholischen Untertanen nur die innerliche Anerkennung, daß er ihr einziger Beschützer und Schirmherr sei. Diejenigen, die darauf eingehen, ladet er ein, die leeren Plätze auf der Estrade einzunehmen. Fast alle Fürsten der katholischen Kirche, Kardinäle und Bischöfe, der größte Teil der Geistlichen, der Laien und mehr als die Hälfte der Mönche leisten dieser Aufforderung Folge. „Unten aber inmitten der Versammlung, aufrecht und unbeweglich wie eine Marmorstatue, saß Petrus II. auf seinem Platz. Fast alles, was ihn umgeben hatte, war auf der Estrade. Aber die lichter gewordenen Reihen der Mönche und Laien rückten näher an ihn heran, schlossen sich zu einem dichten Kreis, aus dessen Mitte leis verhaltenes Murmeln ertönte: non praevalebunt, non praevalebunt portae inferni".

7. Das christliche archäologische Weltmuseum und das Weltinstitut für freie Bibelforschung

Der Kaiser blickt mit Verwunderung auf den unbeweglich sitzenden Papst und wendet sich mit dem gleichen Vorschlag an den orthodoxen Teil des Konzils. Den rechtgläubigen Christen sei das Teuerste im Christentum die heilige Überlieferung, die alten Symbole, die alten Lieder und Gebete, die heiligen Bilder und das Ritual des Gottesdienstes. Der Kaiser bringe diesen Gefühlen sein wärmstes Verständnis entgegen. In der Kaiserstadt Konstantinopel soll das christliche archäologische Weltmuseum, mit den reichlichsten materiellen Mitteln ausgestattet, aufgebaut werden; seine Hauptaufgabe sei die Sammlung, das Studium und die Aufbewahrung aller Denkmäler des christlichen Altertums, vornehmlich des östlichen. Wem von den orthodoxen Mitgliedern dieser Vorschlag aus dem Herzen gesprochen sei, wer aus innerstem Gefühle den weisen Kaiser seinen einzigen und wahren Führer und Herrn zu nennen bereit sei, der nehme seinen Platz neben den katholischen Mitgliedern, die ihren Herrscher bereits anerkannt hätten, ein.

Der größte Teil der Hierarchen des Ostens und des Nordens, die Hälfte der früheren Dissidenten und mehr als die Hälfte der orthodoxen Priester, Mönche und Weltlichen betreten mit Beifallsrufen die Estrade, nicht aber, ohne die dort sitzenden Katholiken mit scheelen Blicken zu betrachten. Der greise Johannes bleibt aber unbeweglich und seufzt nur laut. Als der Haufen um ihn sich stark lichtet, verläßt er seine Bank und setzt sich näher zu Papst Petrus und seinem Kreis. Ihm folgen auch die übrigen Orthodoxen, die nicht auf die Estrade gestiegen sind.

Den gleichen Erfolg erzielt der Imperator bei den evangelischen Teilnehmern des Konzils, denen er mitteilt, daß er eben das Gründungsdekret des Weltinstitutes für freie und allseitige Erforschung der heiligen

Schrift mit einem riesigen Jahresbudget unterschrieben habe. Professor Pauli mit einem Häuflein seiner treuen Glaubensgenossen geht an den leergewordenen Bänken vorbei und setzt sich mit ihnen zu dem greisen Johannes, zu Papst Petrus und deren Kreis. „Die überwiegende Mehrheit des Konzils und darunter fast die ganze Hierarchie des Ostens und des Westens befand sich auf der Estrade. Unten waren nur drei Häuflein von Gläubigen geblieben, die sich nun um den Greis Johannes, um Papst Petrus und Professor Pauli geschart hatten. Traurig wendet sich zu ihnen der Imperator: „Was kann ich noch für euch tun, ihr sonderbaren Leute ... Sagt es doch selbst, ihr Christen, die ihr von der Mehrzahl eurer Brüder und Führer ... verlassen seid – was ist euch im Christentum am teuersten?"

8. Entlarvung des Antichristen

Die Antwort erteilt der greise Johannes. Das Allerteuerste im Christentum sei den Gläubigen Christus selbst; denn von Ihm komme alles Gute, in Ihm lebe die ganze Fülle der Gottheit. Vom weltlichen Herrscher seien die Christen bereit, jegliche Wohltat zu empfangen, soweit sie nur in seiner Hand die heilige Hand des Heilandes erkennen könnten. „Und auf deine Frage, was du für uns tun kannst, ist dies unsere schlichte Antwort: bekenne hier gleich vor uns Jesus Christus, den Gottessohn, den Fleisch gewordenen, den vom Tode auferstandenen und den künftigen Richter der Welt – bekenne Ihn und wir werden dich in Liebe aufnehmen als den wahren Vorläufer seines zweiten ruhmvollen Kommens".

Der Imperator verliert das innere Gleichgewicht. Der Sturm höllischer Mächte erhebt sich in seinem Innern, wie in jener verhängnisvollen Nacht. „Er machte unmenschliche Anstrengungen, um sich nicht mit wildem Schrei auf den Redenden zu stürzen und ihn mit seinen Zähnen zu zerfleischen." Da kommt ihm der Magier Apollonius zu Hilfe. Eine große schwarze Wolke überschattet den Tempel. Johannes schaut mit erschreckten Augen in das Antlitz des schweigenden Imperators; plötzlich weicht er voll Entsetzen zurück und ruft mit gepreßter Stimme: „Kindlein, der Antichristus". Im gleichen Augenblick umhüllt ein ungeheurer Kugelblitz den Greis. Als die Christen aus ihrer Betäubung zu sich kommen, liegt Johannes tot da. Bleich, aber ruhig wendet sich der Imperator von neuem zur Versammlung. Sein himmlischer Vater habe seinen einzigen Sohn gerächt. Wer wage es jetzt, mit dem Höchsten zu streiten? „Meine Sekretäre! schreibt: das ökumenische Konzil hat einstimmig, nachdem das himmlische Feuer den wahnsinnigen Gegner Göttlicher Majestät getroffen, den allmächtigen Imperator von Rom als seinen obersten Führer und Herrn aller Christen anerkannt".

Plötzlich hallt durch den Tempel das einzige, doch um so vernehmlichere Wort: contradicitur! In heftigsten Ausdrücken schleudert

der Papst als gesetzliches Haupt der Kirche den Bannfluch über den Usurpator und stößt ihn aus der Gemeinde der Gläubigen aus. Auch der Papst stürzt unter Blitz und Donner zu Boden. Die dem Heiland treue Schar der Christen zieht unter Führung des Professors Pauli hinaus in die Wüste. Die Leichen von Petrus und Johannes werden auf Befehl des Imperators vor dem Haupttempel der christlichen Bekenntnisse ausgestellt, damit sich alle Christen überzeugen können, daß die beiden Aufwiegler tatsächlich gestorben sind.

9. Parodie der theokratischen Ordnung

Inzwischen ruft der Imperator alle Mitglieder des Konzils in den großen Thronsaal zusammen und führt vor ihnen aus, das Heil der Kirche fordere von ihnen unverzüglich, einen würdigen Nachfolger des Apostel Petrus zu wählen. Er selbst schlage dem heiligen Kollegium seinen Freund und Bruder Apollonius vor, damit durch das enge Band, das sie beide verbinde, die unlösbare Vereinigung von Staat und Kirche zustande komme. Das heilige Kollegium folgt diesem Ruf und wählt zum Papst den großen Magier. Gleichzeitig erfolgt die Vereinigung der evangelischen und der orthodoxen Kirche mit der katholischen – der Imperator bürgt mit seinem Ehrenworte dafür, daß Apollonius für immer alle historischen Mißbräuche des Papismus beseitigen werde. „Accipio et approbo et laetificatur cor meum", sagt der neue Papst und empfängt gnädig das ihm vom griechischen Bischof und dem evangelischen Pastor überreichte Schriftstück über die Vereinigung der Kirchen.

Die Hauptpunkte des früheren theokratischen Programms *Solowjews* scheinen erfüllt zu werden: der Staat schließt mit der in ihrer Macht wiederhergestellten Kirche einen engen Bund und sämtliche Konfessionen vereinigen sich in freudiger Anerkennung der wiedererstandenen höchsten geistlichen Gewalt. Äußerlich wird das Ideal der dreieinigen Theokratie restlos verwirklicht, denn auch die freien gesellschaftlichen Kräfte, die im Prophetentum ihren höchsten Ausdruck finden, nehmen freiwillig Anteil am gemeinsamen Werke. In Wirklichkeit ist es eine schändliche Parodie der theokratischen Ordnung, denn an die Stelle des wahren Sohnes Gottes ist der Usurpator getreten, der durch List und Betrug und nicht durch geistige Opfertat seine Würde erlangte.

10. „Tu es Petrus"

Die in die Wüste gezogenen Christen ergeben sich dem Fasten und dem Gebet. Am Abend des vierten Tages stiehlt sich Professor *Pauli* mit neun Gefährten nach Jerusalem und begibt sich zum Eingang des Auferstehungstempels, wo auf dem Straßenpflaster die Leichen des

Papstes Petrus und des Greises Johannes liegen. Die Soldaten der Wache sind in tiefen Schlaf versunken. Die Gefährten des Professors Pauli bringen die von der Verwesung völlig unberührten Leichen zu den bei Jericho versammelten Christen. Kaum aber haben sie die Tragbahren zur Erde gesetzt, als der Lebensodem zu den Toten zurückkehrt, und diese heil und unverletzt vor die jubelnde Christenschar treten. Da spricht der greise Johannes: „Seht Kindlein, so haben wir uns gar nicht getrennt! Und dies will ich euch jetzt sagen: es ist an der Zeit, das letzte Gebet Christi für Seine Jünger zu erfüllen, daß sie eins würden, wie Sein Vater und Er eins sind. Und um dieser Einheit in Christo willen wollen wir, Kindlein, unserem vielgeliebten Bruder Petrus unsere Verehrung darbringen. Möge er noch zuguterletzt die Schafe Christi weiden!... So sei es, Bruder!" Und er umarmt *Petrus*. Da tritt Professor *Pauli* hinzu: „*Tu es Petrus!*" – wendet er sich zum Papst – „jetzt ist es ja gründlich erwiesen und außer jeden Zweifel gesetzt!" Und er drückt ihm herzlich die Hand mit seiner Rechten, die Linke aber reicht er Johannes mit den Worten: „So also, Väterchen, nun sind wir ja Eins in Christo".

So vollzieht sich die Vereinigung der Kirchen mitten in dunkler Nacht an einem hohen und einsamen Orte.

Doch das nächtliche Dunkel erleuchtet plötzlich ein heller Schein, und am Himmel erscheint ein gewaltiges Zeichen: ein Weib mit der Sonne bekleidet, und der Mond unter ihren Füßen, und auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen. Der Papst *Petrus* erhebt seinen Stab und ruft aus: Dies ist unser Banner! Folgen wir ihm!

Die Schar der Christen begibt sich in die arabische Wüste, wohin ihnen aus allen Ländern die dem Heiland treu gebliebenen Christen zuströmen.

11. Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat

Inzwischen verführt der neue Papst Apollonius durch seine magischen Künste bis auf den letzten Mann die oberflächlichen Christen; er öffnet das Tor, das die Erdenwelt von der jenseitigen trennt, und es entstehen immer neue unerhörte Arten mystischer Unzucht und Dämonolatrie. Kaum aber hat der Imperator, seiner Macht gewiß und den Einflüsterungen seines geistigen „Vaters" folgend, sich als die einzige wahre Verkörperung der obersten Gottheit des Weltalls proklamiert, bricht der Aufstand der Juden aus.

Der Imperator, dem dieser Ausbruch ganz unerwartet kommt, verliert die Fassung und erläßt den Befehl, alle ungehorsamen Juden und Christen zu töten. Viele Tausende werden niedergemetzelt. Bald aber bemächtigt sich die Millionenarmee der Juden Jerusalems und schließt den Usurpator in Haram-Esch-Scherim ein. Dank den Zauberkünsten seines „Papstes" dringt der Imperator durch die Reihen der Belagerer

hindurch, und bald erscheint er wieder in Syrien mit einem Riesenheer, das aus verschiedenen heidnischen Völkerschaften zusammengesetzt ist. „Mit wenig Aussicht auf Erfolg ziehen ihm die Juden entgegen. Kaum aber haben sich die Vorhuten beider Armeen einander genähert, da setzt ein ungeheures Erdbeben ein: „Unter dem Toten Meere, an dessen Ufer die Heere des Imperators sich gelagert hatten, öffnete sich der Krater eines riesigen Vulkans, und die Feuerströme, die zu einem Flammenmeere zusammenflossen, verschlangen den Imperator mit seinem Riesenheere und mit dem von ihm unzertrennlichen Papst Apollonius ..."

Mittlerweile fliehen die Juden nach Jerusalem, den Gott Israels mit Furcht und Zittern um Rettung anflehend. Als sie nah bei der heiligen Stadt sind, da tut sich durch einen mächtigen Blitzschlag der Himmelsvorhang auf, „und sie erblickten den Gekreuzigten, der im königlichen Gewand mit den Nägeln an den ausgebreiteten Armen zu ihnen herabsteigt." Zu derselben Zeit zieht vom Sinai nach Zion die von Petrus, Johannes und Pauli geführte Schar der Christen; ihnen gesellen sich bald die jubelnden Mengen der vom Antichristus niedergemetzelten Juden und Christen. „Sie erstanden vom Tode und traten die Herrschaft in Seinem tausendjährigen Reiche an".

Es wurden Versuche gemacht, Solowjews apokalyptische Geschichtsphilosophie als eine Abkehr von der streng katholischen Haltung seiner mittleren Periode zu interpretieren. Diese Versuche entbehren jeder Grundlage. Die Apokalyptik des großen Denkers ist nur die tiefste und reifste Gestaltung der Weltanschauung, die er sein ganzes Leben vertrat. Solowjew ist bis zu seinem letzten Lebenstage ein ergebener Sohn der katholischen Kirche geblieben. Er träumte zwar in der messianistisch-theokratischen Periode seines Lebens, daß die freiwillige äußere und innere Unterordnung seines Vaterlandes unter die geistige Autorität des römischen Stuhles die abschließende Epoche in der Geschichte der Menschheit eröffnen werde. Diesen hohen Traum ließ er fallen. Die Vereinigung der Kirchen bildet nun in seinem höchsten Meisterwerk nicht den *Anfang* der abschließenden Epoche in der Weltgeschichte, sondern ihr *Ende. Vereinigt* gehen die Christen in das Gottesreich hinein; ihren irdischen Weg vollziehen sie aber *getrennt,* nur darin miteinander übereinstimmend, daß sie Christo als ihrem einzigen Herrn und Führer unbedingte Treue bewahren.

NAMEN- UND SACHREGISTER

zum Hauptteil

Akt des Glaubens 183
Alltag 140
— und Christus 150
— und Evangelium 149
— als Schicksal 146
Amor fati 125
Antichrist 96 ff
Apokalypse 56, 244
Arbeit 141, 227
Aristoteles 4, 116
Augustinus 5, 80
Autorität 192, 208, 212 ff
Berdjajew N. 9, 10, 19, 20, 61, 101
Biologismus 180
Boëtius 119
Bolschewismus 145
Böse 25
Bossuet 80
Brot:
— eschatologische Bedeutung 181
— und Gerechtigkeit 169
— als geschichtliches Problem 160
— und Glauben 170, 182 ff
— und Glück 162 ff
— himmlisches 171 ff, 175 ff, 178 ff
— seine Stellung im Dasein 173
— und Versklavung 159 ff, 221 ff
Bulgakow S. 56, 181
Christus 30, 66, 74 ff, 77, 83 ff
— und Alltag 140, 150
— und Autorität 210 ff
— als Brot 176 ff
— und Brot 169 ff
— in Dostojewskijs Legende 139 ff, 237, 240 ff
— und Freiheit 138
— als Gegenwärtiger 83 ff
— und Geheimnis 205
— und Geschichte 82 ff, 248
— Grundlage Seiner Lehre 133 ff, 150
— als König 216, 218 ff
— als Lehrender 239
— Seine Ablehnung 97
— Seine Persönlichkeit 77, 238
— als Richtender 240
— als Schweigender 70 ff, 241 ff
— als Unermeßlicher 238 ff
— als Urbild 210
— als Verborgener 240
— als Verwirklichung des Menschen 83 ff
— als Wiederkommender 53, 240
Croce B. 6
Dante 57, 85
Dasein 10 ff, 22 ff, 55, 121, 124, 144, 188, 197, 233
Descartes 206
Determinismus 181
Dialektik 64 ff, 79 ff
Dichtung:
— Gegenstand 9 ff
— metaphysischer Grund 10 ff
— Verhältnis zur Philosophie 5 ff
— Beziehung zur Wirklichkeit 11
Dynamik 101
Divina Comedia 12, 57
Dostojewskij:
— sein Christusbild 140, 237, 239, 242
— als Dialektiker 61, 64 ff, 79 ff
— seine Geschichtsauffassung 54, 80 ff, 160
— seine Kunst 63 ff

— sein Menschenbild 101 ff
— und die röm. Kirche 42
— und Solowjew 14 ff
Einheit 215 ff
Ekstase 148
Empörung 107 ff
Epikureismus 180
Evolutionismus 180
Eucharistie 177
Existenzphilosophie 124
Faust 55 ff
Formel 5
Frank S. 20
Freiheit 105, 109 ff, 127, 153, 168 ff
— und Glück 129 ff
— als Gegensatz zum Glück 154 ff
— als Grundlage der Menschlichkeit 127 ff
— als Last 119, 159
Freude 224 ff
Friede 217
Geheimnis 192, 203, 206
Gerechtigkeit 166, 168
Geschichte 45, 54 ff, 58, 82, 98 ff, 101, 175
— nach Christus 82
— ihre Dialektik 69, 79, 105
— als Kampf 98 ff, 117, 235
— neueste 57
— als Offenbarung des Menschen 106, 109
Geschichtsphilosophie 54
Gespräch 142 ff
Gewalt 72 ff, 216
Gewissen:
— Begriff 186 ff
— Betörung 189
— Freiheit 185
— und Glück 187
— und Gott 189
— im inquisitorischen Reich 191 ff
— Schweigen 193
— Stimme 186
— Verneinung 186
— als Wertungsprinzip 193
Glück:
— Begriff 119 ff
— und Bestimmung des Mensch 118 ff
— und Brot 162
— Hindernisse 123 ff
— objektives 155, 178
— subjektives 129 ff
— Unmöglichkeit 121
Goethe 55, 57, 58
Gott 23, 28, 110
— Sein Dasein 94 ff
— als Inhalt des Glückes 120
— im Menschen 103 ff
Guardini R. 19, 20, 32, 34, 62, 136, 139
Hartmann N. 5, 81
Heidegger M. 3, 4, 8, 10, 12,
Heilige 225, 226
Hochmut 15
Hölderlin 8
Höllenleiden 28 ff
Hunger:
— Befriedigung 167
— geistiger 169 ff
— nach Gerechtigkeit 168
— leiblicher 161 ff
— sein Sinn 176, 178
Idealismus 75
Idee 61
Individuum 232
Inquisition 40
Inquisitor 85 ff
— und Alltag 150 ff
— als Antichrist 86 ff, 91
— als Asket 38
— und Autorität 191, 208 ff
— als Erlöser 86, 136, 229

— sein Geheimnis 88 ff, 92
— und Geheimnis 191, 204, 207
— seine Gestalt 58
— als Gewalttäter 216
— als Glückbringender 71 ff, 115
— als Kardinal und Mönch 41, 68
— sein Lebensideal 132 ff
— als Mensch 75, 88
— sein Nihilismus 92 ff
— sein Reich 220 ff
— als Symbol 77
— seine Tragik 73
— und Wunder 191, 201
Iwanow W. 58
Kampf 55, 69, 98 ff
Kampmann T. 45
Kant 10, 25
Karikatur 226
Katholizismus 44
— seine angebliche Entartung 14
— seine Kritik 37, 40, 42, 43
— Streben nach Macht 39
Kinder 25, 225
Kirchenstaat 40
Klages L. 102, 105, 180
Klemens v. Alex. 238
Kunst:
— Form 9
— Inhalt 13
— symbolische Bedeutung 9
Küssen 76
Lauth R. 20
Leiden 25 ff, 29
Liebe:
— als Band 216 ff
— zur Frau 230 ff
Leo XIII. 94
Macht 15
Masse 69, 224
Mauriac F. 55, 238
Mechanismus 181
Mensch:
— Beherrschung 218
— Bild in der Literatur 62
— als Empörer 107
— erlöster 135
— seine Errettung 196 ff
— seine formale Existenz 233
— als Ganzes 63,
— und Geschichte 101
— seine Gegensätzlichkeit 102
— als Kampffeld 106 ff
— als Mitte 55, 133 ff
— natürlicher 236
— russischer 142 ff
— sein Sinn 188
— als Sklave 106, 112 ff
— starker und schwacher 152 ff
— Stellung im Sein 133
— Stolz und Kleinheit 223 ff
— sein Urbild 135
— seine Verleugnung 126
— seine Vergöttlichung 135 ff
Menschwerdung 234
Mereschkowskij 58, 62, 144
Nennen 5, 11, 12
Nietzsche 9
Nihilismus 93 ff
Novalis 8, 14
Ortega y Gasset J. 224
Orthodoxie 37, 22
Papini G. 238
Papst 36, 39 ff
Pascal 31
Philosophie 5, 8, 12
Plato 7, 10, 186
Rebellion 108 ff
Reich des Messias 174 ff 198
Religion 108 ff
Rickert H. 10, 55
Rilke, R. M. 3, 4, 8, 12, 14
Rosanow W. 20, 42, 45
Rousseau 105
Scheitern 124

Scheler M. 25, 183, 214
Schuld 228
Schweigen 36, 70, 74, 241 ff
Sein 8, 10, 12, 104
Sklave 112 ff
Solowjew W. 14, 15, 16, 80, 96
Spanien 40
Sprache 6, 7
Spranger E. 160
Sünde 111, 137, 211, 227 ff
Szylkarski W. 14, 15
Teufel 89 ff, 102 ff
Thomas v. Aq. 12, 120
Tolstoj L. 63, 144, 241
Trauer 224 ff
Unsterblichkeit 63 ff, 92 ff
Versuchungen Christi 15 ff, 48 ff
— geschichtliche Bedeutung 50
— Verhältnis zur Legende 52
Vitale 161
Weltanschauung 10
Weltordnung 24, 28
Werk, dichterisches 9, 13
Willkür 209
Wolynskij 20
Wort 5 ff, 12, 143
Wunder:
— erlösender Sinn 195, 199
— falsche 199, 201
— und Glauben 195, 202
— als Offenbarung des Messias 199
— im Reiche des Inquisitors 195
— als Vorläufer der Verklärung 201
Zwang 111 ff.

NAMENREGISTER
zum Nachwort

Abraham 261, 262, 263, 277
Aksakow I. 306
Ambrosius, Starez 299, 300
Amos 268
Angelus Silesius 271
Apollonius 328, 329, 332
Aristoteles 247
Athanasius 303
Bonald 292
Bordas Demoulin 292
Bousset W. 274
Burckhardt J. 248
Carracci 296
Caerularius 279, 307
Chomjakow 291, 310
Chrysostomus 307
Cyrus 259
David 262, 263, 268, 277
Daniel 272
Dostojewskij Alescha 299
Dostojewskij Anna 296, 299, 304
Dostojewskij F. 248—250, 275, 287, 288, 291, 296—303, 304, 305, 323
Eichrodt W. 266, 267
Esdras 263, 264
Ezechiel 272
Filofej 284
Flavianus 307, 323
Formos 283
Guardini R. 247, 302
Goethe 248
Greßmann H. 271, 272, 274
Hegel 295
Homer 247
Isaias 268, 280
Iwan IV. 282, 283, 284
Johannes (Starez) 329, 331, 333
Karul 283
Kassian 312
Kirejew 305
Kirejewskij 291
Klutschewskij 286
Konstantin 283, 330
Kropp, Pater Angelicus 276
Leontowitsch V. 282
Lipiner 248
Maistre J. de 292
Makkabäer 263
Mickiewicz 248
Moses 250
Muckermann Fr. 293
Nathan 262, 263
Nehemias 263, 264
Nikolaus der hl. 312
Pascal 258
Pauli, Prof. 329, 331, 332, 333
Paulus, Apostel 262
Petrus, Apostel 307, 312
Petrus II. 329, 330, 331
Photius 279, 307
Pius XI. 314
Platon 252, 322
Sanin, Josef 282
Scherer, Bardo 245
Schidlowskij 296
Schiller 247, 248
Schopenhauer 247
Slowacki 248
Solowjew 248—250, 257, 259, 263—265, 275, 290—323, 334
Sosima, Starez 299
Spinoza 258
Steinbüchel 297, 315
Strachow 297
Stroßmayer 305

Sylvester, Papst 283, 284
Szylkarski 293, 317
Tichon von Zadonsk 299
Thukydides 251
Tolmatsch 283
Volz 267
Wallenstein 247
Wasilij III. 285
Wewel 317, 322