

Die Bedeutung Dostojewskis für die Anfänge der dialektischen Theologie

Autor(en): **Bryner, Erich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **38 (1982)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878427>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Bedeutung Dostojewskis für die Anfänge der dialektischen Theologie

Es ist bekannt, dass das Werk Dostojewskis in der Frühzeit der dialektischen Theologie eine grosse Rolle gespielt hat. Die Dostojewski-Studie Eduard Thurneysens – in erster Auflage 1921 erschienen, mehrmals nachgedruckt und in verschiedene Sprachen übersetzt¹ – erregte zu Beginn der 20er Jahre grosses Aufsehen. Wie Karl Barth in einem Brief im Dezember 1921 schrieb, wurde das Büchlein von den damaligen Göttinger Theologiestudenten «gierig gelesen»², und die zeitgenössische Kritik bezeichnete es als eine «geniale Leistung»; Thurneysen schreibe «gewaltig und nicht wie die anderen Literaturkritiker und Literaturschnüffler, die aus Mangel an Kongenialität niemals in den Geist des Dichters eindringen» könnten.³

¹ E. Thurneysen, Dostojewski, München (Chr. Kaiser Verlag) 1921, ²1922, ³1925, ⁴1930, Zürich (Gotthelf Verlag) ⁵1948, Zürich (Zwingli Verlag) ⁶1963. – Übersetzungen: ins Italienische: Dostojewski. Tr. di Otto Rosenthal, Roma 1929; ins Tschechische: Dostojevskij, Praha 1930; ins Englische: Dostoevsky: a theological study. Translated by Keith R. Crim, London 1964 und Richmond (USA) 1964.

² Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel 2, 1921–1930, bearbeitet und herausgegeben von E. Thurneysen = Karl Barth. Gesamtausgabe. V. Briefe Karl Barth–Eduard Thurneysen (künftig BW II), Zürich 1974, 21.

³ W. Hadorn, Literatur, in: Der Kirchenfreund, Blätter für evangelische Wahrheit und kirchliches Leben 75 (1921), 393 f. – Dem Urteil Hadorns kann man leicht beipflichten, wenn man Thurneysens Buch mit den verschiedenen Dostojewski-Interpretationen aus dem Beginn der 20er Jahre vergleicht, in denen Dostojewski von der damaligen liberalen Theologie her gedeutet oder gar für die liberale Theologie vereinnahmt wurde. So wurde das intensive Fragen nach Gott, wie es bei vielen Gestalten in Dostojewskis Romanen zum Ausdruck kommt, als ein Streben nach übernatürlichen, bleibenden Ideen beurteilt, Dostojewski als einen grossen Bejager Gottes und der christlichen Tugenden, vor allem der Nächstenliebe gedeutet und in Dostojewski der Verkünder der christlichen Lehre von der All-Liebe gesehen. Eindruck machten ferner Dostojewskis Vorbehalte gegen das dogmatische Christentum und die Kirche, und einer der liberalen Interpreten (P. Fischer) sprach sogar sein Bedauern darüber aus, dass der russische Dichter «vom Protestantismus so gering dachte, dessen reinsten Gestaltungen er tatsächlich viel näher stand als er dachte». Vgl. hierzu: Jürgen Redhardt, Das evangelische und das katholische Dostojewski-Bild, theol. Diss. (masch.), Mainz 1954, 22–27.

Bekannt sind die Äusserungen Karl Barths im Vorwort zur zweiten Auflage seines «Römerbriefes»: In der Neubearbeitung sei im Vergleich zur ersten Auflage «sozusagen kein Stein auf dem andern geblieben». Barth nannte vier Punkte, die für die völlige Neufassung seiner Römerbriefexegese entscheidend beigetragen hatten: 1. Die fortgesetzte Beschäftigung mit Paulus, 2. die Beschäftigung mit Overbeck, 3. das vertiefte Verständnis der Gedanken Platons und Kants, Kierkegaards und Dostojewskis und 4. die Rezensionen zur ersten Auflage seines «Römerbriefes». Der entscheidende Satz über Dostojewski lautet wörtlich: «Drittens: die bessere Belehrung über die eigentliche Orientierung der Gedanken Platos und Kants, die ich den Schriften meines Bruders Heinrich Barth zu verdanken habe, und das vermehrte Aufmerken auf das, was aus Kierkegaard und Dostojewski für das Verständnis des Neuen Testaments zu gewinnen ist, wobei mir besonders die Winke von Eduard Thurneysen erleuchtend gewesen sind.»⁴

Mit dieser Studie möchte ich den Fragen nachgehen, wann, wo und in welchem Zusammenhang Werk und Gedankenwelt des grossen russischen Schriftstellers in der frühen dialektischen Theologie aufgenommen worden sind, welche Bedeutung und welchen Einfluss Dostojewski für die Anfänge der dialektischen Theologie hat, welche Probleme und theologische Themen in den Gedanken Thurneysens und Barths durch Dostojewski Anregungen gefunden haben, aber auch, wie die Dostojewski-Rezeption Thurneysens und Barths zu beurteilen sei.

1. Eduard Thurneysens Buch über Dostojewski, 1921

Am 21. April 1921 hielt Eduard Thurneysen, damals Pfarrer in Bruggen, St. Gallen, an der Aarauer Studentenkonferenz einen Vortrag über Dostojewski. Dieser Vortrag fand eine so rege Beachtung, dass Thurneysen sich genötigt sah, ihn zu überarbeiten und in Druck zu geben. Die Broschüre erschien noch im selben Jahr 1921 im Christian-Kaiser-Verlag, München, und wurde zu einem beachtlichen buchhändlerischen Erfolg.⁵

⁴ Der Römerbrief, München ²1922 (12., unveränderter Nachdruck der neuen Bearbeitung von 1922, Zürich 1978, tvz-reprints), VII f. – E. Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München ³1978, 129–138.

⁵ Thurneysen berichtete Barth am 5. Nov. 1921, er habe in München «ein neu hergerichtetes Dostojewski-Schaufenster mit 20facher Auslage» seines «Dostojewski» gesehen, BW II, 3.

Dass sich Thurneysen dermassen intensiv mit Dostojewski beschäftigte und ein dermassen positives Echo fand, kam nicht von ungefähr. Dostojewski war zwar zu seinen Lebzeiten in Deutschland kaum bekannt gewesen. Das erste Werk Dostojewskis, das in einer deutschen Übersetzung erschien, waren die «Aufzeichnungen aus einem Totenhouse», jenes eindrucksvolle Buch, in dem der Dichter seine Erlebnisse und Erfahrungen als Häftling in einem sibirischen Zuchthaus dichterisch verarbeitet hatte. Die Übersetzung, die 1864 fertiggestellt worden war, fand in Deutschland damals kein nennenswertes Echo. Als 1882, ein Jahr nach Dostojewskis Tod, der meist unter dem Titel «Schuld und Sühne» bekannte Roman zum erstenmal ins Deutsche übersetzt und in Deutschland verlegt wurde, konnten von den 1000 Exemplaren der Auflage nur rund 100 verkauft werden, während der Rest verschenkt oder zu Makulatur wurde; einzelne Dichter wie P. Heyse und G. Freytag waren von Dostojewskis Werk sehr angetan,⁶ aber aufs Ganze gesehen blieb Dostojewski praktisch unbeachtet. Erst im Naturalismus der 1890er Jahre entstand allmählich ein Interesse am grossen russischen Dichter. Friedrich Nietzsche, auf den Dostojewski einen tiefen Eindruck gemacht hatte, nannte einmal seine Begegnung mit ihm einen glücklichen Zufall in seinem Leben.⁷ 1906 begann der Münchener Verlag Piper mit der Herausgabe einer vollständigen Sammlung der Werke Dostojewskis in deutscher Sprache.⁸ Die Ausgabe fand besonders nach dem 1. Weltkrieg eine sehr weite Verbreitung, denn vor allem in den Jahren 1919–1923 war es im deutschen Sprachgebiet zu einer Begeisterungswelle, ja geradezu zu einer Art von Dosto-

⁶ V. V. Dudkin, *Dostoevskij v nemeckoj kritike (1882–1925)*, in: B. G. Reizov (Hg.), *Dostoevskij v zarubežnych literaturach*, Leningrad 1978, 175.

⁷ F. Nietzsche, *Götzendämmerung*, Nr. 45 (Streifzüge eines Unzeitgemässen), in: ders., *Werke in drei Bänden*, herausgegeben von K. Schlechta, München ²1960, Bd. 2, 1021. – M. Doerne, *Gott und Mensch in Dostojewskis Werk*, Göttingen ²1962, 86 hat die Äusserungen Nietzsches über Dostojewski zusammengestellt. Vgl. auch Dudkin (A. 6), 207–219.

⁸ F. M. Dostojewski, *Sämtliche Werke*. Unter Mitarbeit von Dmitri Mereschkowski, herausgegeben von Arthur Moeller van den Bruck. Übers. von E. K. Rahsin. 22 Bde., München (Piper) 1906–1919. – Revidierte Dünndruckausgabe, 10 Bde., München 1953 und Darmstadt 1960–1966. – Vgl. auch A. Moeller van den Bruck, *Rechenschaft über Russland*, hg. von H(ans) Schwarz, Berlin 1933. Ein für die Dostojewski-Verehrung und ihre schwärmerischen Hintergründe charakteristischer Auszug in: E. Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart (= Orbis academicus III/1)*, Freiburg, München 1952, 297–299.

jewski-Hysterie gekommen. Als durch den Weltkrieg die meisten der im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert gültigen politischen, kulturellen und geistigen Werte zutiefst erschüttert worden waren, wurden viele vom Werk Dostojewskis fasziniert und fanden in ihm Antworten auf die drängendsten Lebensfragen. So braucht es nicht zu erstaunen, dass auch unter den jungen Theologen der damaligen Jahre Dostojewski mit Begeisterung und Hingabe gelesen wurde.

Thurneysens Studie setzt genau mit dieser allgemeinen geistigen Erschütterung durch den 1. Weltkrieg ein: «Wer von den Gestaden gesicherter Menschlichkeit, etwa von der Vorkriegszeit her, zu Dostojewski kommt, dem muss zumute werden wie einem, der von der Anschauung der Haustiere... her plötzlich die Wildnis vor sich aufgehen sieht und sich unvermutet der noch ungezähmten Tierwelt gegenüber findet...»⁹ Wer damals von den neu aufgebrochenen Rätseln der Menschheit herumgetrieben wurde, der griff zu den Werken Dostojewskis, denn diese vermittelten einen eigentümlichen faszinierenden Einblick «ins Chaos» der Menschenseele, in «die unter dem Schleier grauer Alltäglichkeit verborgene, unerhört andere, dunkle Natur des Menschen».¹⁰ Engagierte Theologen wurden noch von einem weiteren Aspekt in Dostojewskis Werk gepackt: vom tiefen Misstrauen gegen das etablierte Christentum und die Kirche, wie es in seinen Romanen zu spüren ist, davon, dass Dostojewski – so formulierte es Thurneysen selber – «an seiner russischen Kirche gerade das geliebt, was *nicht* Kirche ist an ihr», «den, wie er glaubte, in ihr noch rein erhaltenen Rückverweis auf die kompromissfreie Urgeschichte des Urchristentums», und zwar ohne die Kenntnis der Werke Kierkegaards oder Overbecks.¹¹ In seinem Bohren nach den tiefsten Tiefen der Frage «was ist der Mensch?» steht für Dostojewski allerdings nicht das Ende und nicht der Untergang, sondern die Auferstehung zu einem neuen Leben. Thurneysen stützt sich hierbei vor allem auf zwei Stellen in Dostojewskis Werk: Am Schluss von «Schuld und Sühne» heisst es von Rodion Raskol'nikov und seiner Braut Sonja, dass auf ihren kranken und bleichen Gesichtern die Morgenröte einer neuen Zukunft leuchtete, der völligen Auferstehung zu einem neuen Leben; und im Roman «Die Brüder Karamazov» gestand Mitja Karamazov seinem Bruder

⁹ E. Thurneysen, Dostojewski, Zürich 1963, 3.

¹⁰ 4f.

¹¹ 7.

Aleša, er habe in den zwei Monaten seiner Kerkerhaft einen neuen Menschen in sich entdeckt, «ein neuer Mensch ist in mir auferstanden».¹²

Thurneysen lässt also bereits im ersten, einleitenden Abschnitt einige wichtige Problemstellungen des neuen theologischen Aufbruchs erkennen: die Frage nach dem Wesen des Menschen und seiner ganz anderen, dunklen Natur, das Misstrauen gegen die bestehende christliche Religion und Kirche, die Auferstehung des Sünders zu einem neuen Leben.

Im zweiten Teil seiner Untersuchung analysiert Thurneysen drei der fünf bekannten grossen Romane Dostojewskis, nämlich «Schuld und Sühne» (1866), «Die Brüder Karamazov» (1879–1881) und «Der Idiot» (1868). Rodion Raskol'nikov, die Hauptgestalt in «Schuld und Sühne», ein in äusserster Armut lebender Student in Petersburg, hatte eine alte Wucherin getötet und deren Vermögen geraubt, und zwar aus einer Idee heraus: er betrachtete sich als einen ungewöhnlichen, starken Menschen, dem alles erlaubt sei. Doch er fühlte sich nach dem Mord plötzlich vor der ganzen Welt schuldig und musste schliesslich sich selber anzeigen. Seine tiefste Frage war die Frage nach dem Leben, und seine Einsicht, dass der Mensch eben Mensch ist und *nicht* Gott. Und hier kommen wir zum Kernpunkt dessen, was Thurneysen an Dostojewskis Roman so sehr interessiert: «Jetzt erst versteht er (Raskol'nikov, E. B.) sich selber. Jetzt erst versteht er Gott. Und jetzt erst versteht er sich selber in Gott und Gott gerade in seiner Begrenztheit und Menschlichkeit.» An dieser Stelle steht Raskol'nikov (nach Thurneysens Interpretation) vor dem «Ausblick auf eine allerletzte Möglichkeit, ... der Möglichkeit der Auferstehung. Diese letzte Möglichkeit des Menschen ist aber keine Möglichkeit des *Menschen* mehr».¹³ Mit anderen Worten: Gott ist ein ganz anderer; zwischen Gott und Mensch besteht ein unendlicher, qualitativer Abstand, und es gibt keine Brücke vom Menschen aus zu Gott, wohl aber von Gott zum Menschen, als eine im Grunde genommen «unmögliche Möglichkeit».¹⁴

¹² Diese beiden Passagen in Dostojewskis Werk spielen in der Rezeption Dostojewskis in der frühen dialektischen Theologie eine besondere Rolle. Vgl. F. M. Dostojewski, Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne, Darmstadt 1966, das Kapitel «Epilog», bes. 732, 739–741, und ders., Die Brüder Karamasoff, München 1953, Buch 11, Kap. 4, 960 f., 969.

¹³ Thurneysen, (A. 9), 20.

¹⁴ 20.

Auf der gleichen Linie liegt, was Thurneysen zum letzten und grössten Roman Dostojewskis sagt, zu den «Brüdern Karamazov». Hier ist es nicht eine Idee des Übermenschentums, sondern die Beziehungen des Vaters Fedor Karamazov und seiner drei Söhne Mitja, Ivan und Aleša zu einer Frau, Grušenka, die Höhen und Tiefen der Erotik, die das Romangeschehen durchziehen. Was Thurneysen besonders interessiert, ist wieder das Problem der Grenzen zwischen Gott und Mensch und der Versuch des Menschen, das Verführtwerden des Menschen, diese Grenzen zu überschreiten, gleichsam ein «Mensch-Gott»¹⁵ zu werden. Neben diesem Streben nach einem Mensch-Gott-tum sieht Thurneysen aber in Dostojewskis Roman «von Anfang an... die Möglichkeit, ...der Bezauberung zu widerstehen, aus der Verführung zu erwachen, die Grenzen zu heiligen – *Gott* zu erkennen». Die Einsicht, dass die Grenzen zwischen Gott und Mensch nicht überschritten werden können, führt zu einer Sehnsucht, zu einem «Seufzen nach einer neuen, ganz und gar andern Gestalt des Menschen», ... zu einem «Seufzen nach Auferstehung», und darin liegt für Thurneysen ein Stück echter Gotteserkenntnis.¹⁶

Und ähnlich auch der dritte Roman, den Thurneysen hier analysiert, der «Idiot». Die Hauptgestalt dieses Romanes, Fürst Myškin, erregt durch sein Auftreten in der Petersburger hohen Gesellschaft tiefe Unruhe. Er sucht allen Dingen auf den Grund zu kommen und die letzten Lebensfragen zu ergründen. Er kommt zu der tiefen Erkenntnis, dass der Ursprung des Lebens «nicht mehr auf Erden liegen kann, sondern in *Gott* liegt, *Gott ist*».¹⁷ Noch klarer als in den «Brüdern Karamazov» ist im «Idiot» dargestellt, wie sehr die Erotik ein Versuch des Menschen ist, göttergleich zu werden und damit die zwischen Gott und Mensch gesetzten Grenzen zu überschreiten, und wie sehr sie dann auch der letzte, gewaltigste Abfall von Gott ist. Die Grenze zwischen Gott und Mensch kann vom Menschen aber nicht überschritten werden, wohl aber von Gott in Richtung auf den Menschen zu. Über dem ganzen Roman liegt letztlich «das *unsichtbare* und *unirdische* Licht einer grossen *Vergebung*», der «Vergebung der Sünden», und Thurneysen schliesst den zweiten Teil seines Dostojewski-Büchleins mit dem Hinweis auf Jesus Christus und darauf, dass zwischen Dostojewskis

¹⁵ 26.

¹⁶ 27.

¹⁷ 38.

Erkenntnis und den letzten Einsichten der Bibel ein sehr enger Zusammenhang bestehe.¹⁸

Im dritten Teil seiner Untersuchung versucht Thurneysen, die aus Dostojewskis Werk gewonnenen theologischen Einsichten zu systematisieren, was angesichts des Reichtums und der Fülle von Fragen, Anregungen, Problemstellungen und immer wieder neu entdeckten Zügen in den vielschichtigen Romanen nicht einfach ist. Zunächst ist es wieder die *Anthropologie*, mit der Thurneysen einsetzt: Den Hauptgestalten in den Werken Dostojewskis ist die tiefe, bohrende Frage nach dem Wesen des Menschen und nach dem Sinn des Lebens eigen. Dostojewski schildert die Menschen mit einem letzten Realismus; er selbst hatte es einmal mit einem bekannt gewordenen Wort als sein innerstes Anliegen bezeichnet, «bei vollständigem Realismus den Menschen im Menschen zu finden».¹⁹ Dieser bis ins Letzte dringende Realismus zeigt, wie gross die Sehnsucht des Menschen nach dem Transzendenten, Ewigen, alle irdischen Werte Übersteigenden ist. In Thurneysens Sicht wird bei Dostojewski das Leben des Menschen von einem äussersten, letzten und jenseitigen Punkt bestimmt, und dieser Punkt, dieser «jenseitige Fluchtpunkt», auf den sich alle Linien beziehen, ist Gott.²⁰

Damit sind wir beim zweiten theologischen Thema, der *Gotteslehre*. Thurneysen sieht in der Gottesfrage die wichtigste Frage in Dostojewskis Werk. «Gott ist *Gott*: das ist die eine, die zentrale Erkenntnis Dostojewskis. Diesen Gott niemals zu einem wenn auch in noch so grosser Höhe thronenden Mensch-Gott, zu einem wenn auch noch so idealen Stück menschlicher Seelen- oder Weltwirklichkeit werden zu lassen, ist sein einziges Bemühen».²¹ Gott ist Gott, der ganz Andere, der Jenseitige, der für menschliches Streben Unerreichbare. Der Mensch ist Mensch. Er versucht zwar immer wieder, Gott zu werden. Diese Versuche scheitern aber, und es ist ihm verwehrt, Gott, gottgleich werden zu können. Doch was für den Menschen unerreichbar ist, das ist für Gott möglich, und damit kommen wir zum dritten theologischen Thema, zur *Eschatologie*. Von Gott aus gibt es eine Brücke zum Menschen, und darum spricht der Dichter am Schluss seiner Romane, oft nur ganz

¹⁸ 41.

¹⁹ F. M. Dostojewski, Notierte Gedanken aus den Jahren 1880 und 1881, in: ders., Tagebuch eines Schriftstellers, Darmstadt 1966, 618; Thurneysen, 46.

²⁰ 47, 49.

²¹ 49.

andeutungsweise, von einer Auferstehung zu einem neuen Leben, von einer letzten grossen Vergebung der Sünden, von einer neuen, bisher unbekanntem Wirklichkeit, von einer Wiedergeburt. Somit ist Dostojewskis Werk nach Thurneysen im letzten Verkündigung von zentralen biblischen Aussagen, und wir sehen aus diesen kurzen Andeutungen, die weiter vermehrt werden könnten, einige der wichtigsten Anliegen des neuen theologischen Aufbruches der beginnenden 20er Jahre.

Das vierte Thema, das Thurneysen an Dostojewskis Werk so stark beschäftigt, ist der unerhört scharfe Angriff auf *Religion und Kirche*, wie er am deutlichsten und eindrucksvollsten in der berühmten Legende vom Grossinquisitor zum Ausdruck kommt.²² Es geht dabei wieder um das gleiche Problem, um den Versuch der Kirche (konkret: der römisch-katholischen Kirche, vielleicht aber jeder Kirche überhaupt), aus dem ganz anderen, jenseitigen Gott einen diesseitigen, bekannten Gott zu machen. Während Christus der Menschheit die Freiheit gebracht hat, d. h. – mit Thurneysens Worten – die «jenseitige paradoxe Begründung des Lebens in Gott, die im Problematischwerden des ganzen Lebens ihren Ausdruck findet»²³, hat die Kirche diese Freiheit als unzumutbar für den Menschen erachtet, und nur, weil sie es gut mit ihm meint, aus reinem Erbarmen, hat sie ihm die Last dieser Freiheit abgenommen. Sie hat es in Kauf genommen, Gott, dem man nur in dieser Freiheit dienen kann, zu verraten, und sie hat dem Menschen das gegeben, was er zum Glückseligsein braucht: Brot, Wunder und Autorität. Dies aber ist Verrat, Lüge, die Gottlosigkeit der Religion. Es wird ein falscher Gott blasphemisch bejaht, der wahre, souveräne, einer Theodizee nicht bedürftige, jenseitige Gott verneint.²⁴ Damit sind wir wieder bei einem zentralen Thema aus den Anfängen der dialektischen Theologie, bei der ganzen Problematik, die Barth mit den Stichworten «Religion ist Unglaube», «Religion ist die Angelegenheit des gottlosen Menschen» beschrieben hat.²⁵

²² Die Brüder Karamazov, Buch 5, Kap. 5. Zur Deutung dieses Kapitels vgl. A. Macceina, *Der Grossinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskis*, Heidelberg 1952.

²³ Thurneysen, 61.

²⁴ 72.

²⁵ K. Barth, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke* (1920), in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*, München 1962, 60. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik I/2*, Zollikon – Zürich 1960, 327.

2. Dostojewski in Karl Barths Römerbrief, 2. Auflage, 1922

In der 1919 erschienenen 1. Auflage seiner Römerbriefinterpretation findet sich weder ein Zitat noch eine Anspielung auf das Werk Dostojewskis. Barth hatte sich bis zur Zeit der Abfassung dieses Buches erst wenig mit Dostojewski beschäftigt. Die erste Bekanntschaft mit ihm hat ihn offensichtlich nicht nachhaltig beeindruckt. Am 18. August 1915 schrieb Barth an Thurneysen lakonisch: «Gestern las ich den ganzen Tag Dostojewski *«Schuld und Sühne»*. Ich wollte ich würde *ganz* klug aus diesem Russen.»²⁶ Tiefere Eindrücke erhielt Barth erst seit 1919/1920. Er schrieb seinem Freund Thurneysen: «Ich bin sehr froh, dass ich diese Leute (gemeint waren Dostojewski, Nietzsche und Ibsen, E. B.) erst jetzt richtig lese und nicht, wie so viele, schon als Gymnasiast oder Student vermeintlich hinter mich gebracht habe.»²⁷

Dieses «richtige Lesen» und die Arbeit Thurneysens haben in der 2. Auflage des «Römerbriefes» deutliche Spuren hinterlassen. Im leider sehr lückenhaften Register, das Georg Merz für die 3., unveränderte Auflage erstellt hat²⁸, ist der Name Dostojewski 20mal erwähnt,²⁹ in Wirklichkeit spielt Barth 29mal *expressis verbis* auf Dostojewski an. Damit ist Dostojewski, wenn wir von den biblischen Namen absehen, der am zweithäufigsten genannte Name aus der Kirchen- und Geistesgeschichte in der zweiten Auflage von Barths «Römerbrief». An erster Stelle steht Martin Luther mit über 50 Anspielungen und Zitaten.

Die berühmte Stelle aus dem Vorwort, wo Platon und Kant, Kierkegaard und Dostojewski genannt werden, ist bereits angeführt worden. Die übrigen 28 Zitate und Anspielungen sind etwa gleichmässig auf das ganze Buch verteilt. An sehr wesentlichen, inhaltlich gewichtigen Stellen in seiner Römerbriefexegese nimmt Barth auf das Werk Dostojewskis Bezug.

In Röm 4, wo Paulus die grundlegende Aussage des Römerbriefes von der Rechtfertigung aus dem Glauben und nicht durch Werke am Beispiel Abrahams erläutert, sind es nicht weniger als drei Stellen, zu deren Interpretation Barth auf Dostojewski verweist. Unmittelbar an

²⁶ Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel 1: 1913–1921, bearbeitet und herausgegeben von E. Thurneysen = Karl Barth, Gesamtausgabe V. Briefe. Karl Barth – Eduard Thurneysen (künftig: BWI), Zürich 1972, 72.

²⁷ 404.

²⁸ Barth, Römerbrief, 2. A., XXIII.

²⁹ 526.

den Satz «Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet» (Röm 4,3, vgl. Gen 15,6) fügte Barth folgende Bemerkung an: «Es gibt also eine andere Art, Menschen zu würdigen. Sie wird zum Beispiel in der Genesis geübt und bei Dostojewski. Sie begnügt sich nicht damit, Ehre zu geben, dem Ehre gebührt... Sie interessiert sich weniger für das, was dem Menschen zukommt (nach Schuldigkeit), als für das, was ihm (zugerechnet) wird aus Gnade.» Dass Gott den Menschen nicht nach seinen Verdiensten richtet, ist das grosse Paradox, das «göttliche Trotzdem», die grosse Vergebung³⁰, und unwillkürlich denkt man an Gestalten aus Dostojewskis Werk wie Rodion Raskol'nikov und Mitja Karamazov.³¹

Gott macht «die Toten lebendig und das Nicht-Seiende spricht er an als Seiendes» (Röm 4,17b). Barth dazu: «Das ist die Unmöglichkeit der Erkenntnis, die Unmöglichkeit der Auferstehung, die Unmöglichkeit Gottes... Eben die Beziehung auf diese Unmöglichkeit ist Abrahams Glaube, der... in völliger Unanschaulichkeit am Rande der Genesis-historie auftaucht», ... «wie es (das Unmögliche, E. B.) auch am Rande der Philosophie Platons, am Rande der Kunst Grünewalds und Dostojewskis, am Rande der Religion Luthers aufgetaucht ist.³² Abraham und Dostojewski werden also – zusammen mit anderen Namen aus der Kirchen- und Geistesgeschichte – als Belege für die paulinische Rechtfertigungslehre unmittelbar nebeneinandergestellt.

Im 7. Kapitel des Römerbriefes spricht Paulus (nach Barths Interpretation) über die Grenze, den Sinn und die Wirklichkeit der Religion, über ein Thema also, das im neuen theologischen Aufbruch eine grosse Rolle spielt und bei dem die Abgrenzung von der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts auch besonders deutlich wird. Dostojewski wird für die Interpretation mehrerer Stellen in diesem Zusammenhang herangezogen. Die Problematik, um die es hier geht, ist bereits in Röm 5,20 angedeutet, wo Paulus über das Gesetz spricht und in einem kühnen Gedankengang erklärt, das Gesetz sei nur dazu da, «damit die Übertretung grösser werde» (so die Zürcher Bibel, oder Barths Übersetzung: «damit der Fall zum Überfliessen komme»). Die Sünde wird nicht zugerechnet, wo kein Gesetz da ist, aber wo Gesetz ist, «da wird die Sünde angerechnet» (vgl. Röm 5,13). Zur Erklärung dieses schwie-

³⁰ 98 f.

³¹ Vgl. Thurneysen, Dostojewski, 11 und o.A. 12.

³² Barth, Römerbrief, 118, vgl. auch 93.

rigen Gedankens zitiert Barth Dostojewski und Luther; Luther, für den das Gesetz u. a. die Aufgabe hat, die Tiefe der Sünde aufzuzeigen und damit das Gewissen zu schärfen, Dostojewski, der die Tiefe der Sünde umschrieb mit dem von Barth wörtlich zitierten Satz: «Jeder von uns ist in allem vor allen schuldig, *und ich bin es mehr als alle anderen.*»³³

In seiner Erklärung von Röm 7,1–6 zeigt Barth, welches die Grenzen der Religion sind. Das Gesetz, bzw. die Religion ist für ihn Angelegenheit des Menschen und gehört ganz dem menschlichen Bereich an. Wenn wir uns ausschliesslich in den Grenzen des Menschenmöglichen bewegen können, müssen wir religiöse Menschen sein, wofür Franz von Assisi und der Grossinquisitor in der von Ivan Karamazov erzählten «Legende vom Grossinquisitor» herausragende Beispiele sind.³⁴ Die Religion ist für Barth «der *äusserste* Rand der menschlichen Möglichkeiten», wohin uns u. a. auch der «Ewigkeitshunger Dostojewskis» führen kann.³⁵ Das Gebot «gereichte mir zum Tode», schrieb Paulus (Röm 7,10), und Barth interpretiert: «Der Sinn der Religion ist der Tod.»³⁶ Religion ist nicht eine irgendwie geartete Harmonie des Gläubigen mit dem Unendlichen, oder wie immer es im 19. Jh. formuliert wurde, sondern «hier ist der Abgrund, hier ist das Grauen. Hier werden Dämonen gesehen (Iwan Karamasoff *und* Luther).»³⁷ Paulus, Luther und Dostojewski werden in dieser wichtigen Problematik also wiederum im gleichen Atemzug genannt.

Auch im 8. Kapitel des Römerbriefes, in dem Paulus vom neuen Leben der Christen im Geist und von der Gottessohnschaft der Christen handelt, zieht Barth bei seiner Interpretation mehrere Male Dostojewski und sein Werk heran. Nur eine Stelle sei jetzt erwähnt. Bei den Worten «Sofern wir aber Kinder sind, sind wir auch Erben, Erben Gottes und Miterben des Christus» (Röm 8,17) hält Barth in seinem Gedankenfluss inne, um die «ganze Unanschaulichkeit, Unmöglichkeit und Paradoxie dieser Aussage» zu bedenken. Gott ist der ganz

³³ 164. – Dies gehört zu den Grundgedanken in der Theologie des Starzen Zosima in Dostojewskis *Brüder Karamazov*. Vgl. die Belehrungen des Starzen Zosima kurz vor seinem Tode, *Brüder Karamazov* Buch IV, Kap.1 (264) und Buch VI, Ein russischer Mönch, wo dieser Gedanke als Jugendeinsicht des Starzen geschildert wird (Kap.2, Abschnitt c, 486 f.; 494 f.).

³⁴ Vgl. Barth, Römerbrief 214.

³⁵ 234.

³⁶ 235.

³⁷ Ebd.

Andere. Das Christusgeschehen ist das letzte Paradox. Die Gotteskindschaft ist etwas im Grunde ganz Unmögliches, jeglicher menschlicher Erfahrung absolut Widersprechendes, nie zu Rechtfertigendes, nie mit einem Gottesbegriff zu Krönendes.³⁸ Ivan Karamazov hat dies erkannt und – abgelehnt. Er ahnte etwas vom wahren, unbekanntem und jenseitigen Gott, und er stellte ihn dem falschen Gott der Kirche gegenüber. In seinem letzten «satanischen Atheismus», wie es Thurneysen nennt³⁹, verneint aber Ivan den wahren, jenseitigen Gott, d. h. er akzeptiert zwar «einfach und anstandslos» einen Gott, nämlich Gott im Sinne Voltaires, einen Gott, den sich der Mensch ausgedacht hatte, aber er lehnte radikal und zynisch den souveränen, einer menschlichen Theodizee nicht bedürftigen Gott, und die Welt, die angeblich von Gott erschaffen sei, ab. «Schön, schön, mag das alles erscheinen und sein», sagt er, «ich akzeptiere das nicht und will es nicht akzeptieren.»⁴⁰ Wenn Ivan in seinem satanischen Atheismus den unbegreiflichen, wahren Gott auch abgelehnt hat, so hat er doch etwas von ihm erkannt, und deswegen ist dieser scharfsinnige Intellektuelle in Dostojewskis Roman für Barth und Thurneysen so wichtig.

An mehreren Stellen seiner Römerbriefinterpretation unterzieht Barth nicht nur die Religion, sondern auch die *Kirche* einer unerhört scharfen Kritik. Er stellt das Evangelium, die «unmögliche Möglichkeit Gottes», und die Kirche, «die Verkörperung der letzten menschlichen Möglichkeit», einander gegenüber.⁴¹ Dazwischen liegt eine tiefe Kluft. Gott ist der Jenseitige, der ganz Andere. Es besteht zwischen Gott und Mensch ein «unendlicher qualitativer Unterschied».⁴² Die Kirche aber macht aus diesem jenseitigen Gott einen diesseitigen. Sie vermenschlicht und verdinglicht ihn, und zwar aus Mitleid zum Menschen, der nicht mit dem jenseitigen ganz anderen Gott leben kann, aber doch für

³⁸ 283; vgl. auch 259, 275, 286.

³⁹ Thurneysen, Dostojewski, 71.

⁴⁰ Barth, Römerbrief, 282 f., Thurneysen, Dostojewski, 72 f. Ivan Karamazovs Auflehnung gegen Gott (Brüder Karamazov, Buch 5, Kap. 4) gehört ebenfalls zu den für Thurneysen und Barth besonders wichtigen Passagen aus Dostojewskis Romanen; vgl. auch schon Ivans Ausführungen in Buch 5, Kap. 3. Der Satz Ivans «Schön, schön, mag das alles erscheinen und sein, ich akzeptiere das nicht und will es nicht akzeptieren» in: Die Brüder Karamazov, München 1953, 382.

⁴¹ Barth, Römerbrief, 316.

⁴² 340.

sein Wohl und Glück einen Gott braucht. Diese Gegenüberstellung von Evangelium und Kirche kommt in Dostojewskis «Grossinquisitor», auf den Barth sich hier beruft, mit einer unerhörten Schärfe zum Ausdruck: Die Kirche weiss, dass der Mensch nicht in der von Christus gebrachten, evangelischen Freiheit leben kann, sie verrät darum Gott und gibt dem Menschen, was er braucht: einen begreiflichen Gott – Brot, Wunder und Autorität.⁴³

In diesem Sinne kommt Barth im «Römerbrief» mehrere Male auf den Grossinquisitor zurück. Zu 12,21 («Lass dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege im Guten das Böse») handelt Barth von der Staatsform der Theokratie und bemerkt, dass jede Theokratie, auch diejenige Calvins, immer dort ende, «wo der Teufel Christus gegenübertritt und ihm die Reiche dieser Welt anbietet: beim Grossinquisitor Dostojewskis».⁴⁴ Oder Barth spricht vom Satanismus des Grossinquisitors, «der Gott kennt, aber – aus Menschenliebe – nicht kennen und darum lieber Christus töten als dem Wort von der Freiheit Gottes seinen Lauf lassen will».⁴⁵ Jeder Christ, Theologe und Pfarrer ist der Versuchung des Satans immer wieder ausgesetzt: «Auch ich bin – der Grossinquisitor, der Verräter, der Widerstrebende und Ungehorsame, der unter dem Vorwande, Gott und dem Menschen zu dienen, um jeden Preis den Menschen vor Gott retten will.»⁴⁶

Steht damit die Kirche nicht in einer tiefen Schuld vor Gott und unter seinem Verdammungsurteil?⁴⁷ Nein! «Gott hat sein Volk, das er erkannte, nicht verstossen» (Röm 11,2a). Gott, der sich im Kreuz Jesu Christi offenbarte, erbarmte sich des Menschen und erbarmt sich darum auch seiner Kirche. Auch hier verweist Barth auf die «Legende vom Grossinquisitor» bei Dostojewski, und zwar auf den berühmten Schluss. Der Grossinquisitor hatte Jesus, der im Spanien des 16. Jh.s wiedergekommen war, ins Gefängnis gesteckt, ihn abends besucht und ihm die heftigsten Vorwürfe gemacht: Was bist du gekommen, uns mit unserer Kirche zu stören? Jesus hörte sich die lange Rede schweigend an, und als der Grossinquisitor geendet hatte, küsste Jesus ihn auf seine

⁴³ 317; Thurneysen, Dostojewski, 61–67, bes. 66.

⁴⁴ Barth, Römerbrief, 463, vgl. auch 464.

⁴⁵ 375.

⁴⁶ 376, vgl. auch 489, 503.

⁴⁷ 375.

«blutleeren, neunzigjährigen Lippen. Das war seine ganze Antwort.» Und Barth fügt hinzu: «Und eben diese einzige, diese ganze Antwort ist die Hoffnung der Kirche: das schlechthin unableitbare, grundlose, nur in Gott selbst begründete ewige Erbarmen, das alles Denken übersteigt.»⁴⁸

Als Ergebnis dieses Abschnittes halten wir fest: Barth hat in der 2. Auflage seiner Erklärung des Römerbriefes Werk und Gedankenwelt Dostojewskis immer wieder herangezogen. Dostojewski hat aber nicht nur auf die 29 Stellen eingewirkt, wo sein Name oder eines seiner Werke genannt werden, sondern auch die Gesamtkonzeption mitbeeinflusst. Ich möchte diesen Einfluss weder überschätzen noch unterschätzen. Überschätzen deswegen nicht, weil Barth im Vorwort zur 2. Auflage ja erst das vertiefte Verständnis der Theologie des Paulus, zweitens Overbeck, drittens Platon und Kant, Kierkegaard und erst da, als letzten von diesen Namen, Dostojewski nennt, und weil die reformatorische Exegese und Theologie, wenn auch im Vorwort nicht namentlich aufgeführt, ebenfalls tiefe Spuren hinterlassen hat. Barth nennt an vielen Stellen nicht einfach Dostojewski allein, sondern er nennt ihn oft zusammen mit anderen Namen aus der biblischen Geschichte und der Kirchen- und Geistesgeschichte, die in irgendeiner Weise etwas von Gott als dem ganz Anderen geahnt oder erkannt haben. So sagt er etwa «Luther und Dostojewski»⁴⁹ oder «von Hiob bis Dostojewski»⁵⁰, oder nennt Zwingli, Kierkegaard, Dostojewski, Blumhardt (Vater und Sohn) im gleichen Atemzug.⁵¹

Unterschätzen darf man die Bedeutung Dostojewskis aber deswegen nicht, weil Barth Dostojewski immer wieder bei ganz zentralen Ausführungen über Gott und Christus, über Wiedergeburt und Auferstehung, über Religion und Kirche nennt und zitiert. So wird man sagen können, dass Dostojewski die Konzeption von Barths «Römerbrief», 2. Auflage, massgeblich *mitbestimmt* hat, wobei der Gestalt von Ivan Karamazov und der «Legende vom Grossinquisitor», aber auch der Wiedergeburt Raskol'nikovs und Dimitrij Karamazovs eine besonders deutliche Rolle zukommen.

⁴⁸ Dostojewski, Die Brüder Karamazov, München 1953, 428; Thurneysen, Dostojewski, 82; Barth, Römerbrief 378.

⁴⁹ 235, 414, vgl. auch 164, 275.

⁵⁰ 221.

⁵¹ 259.

3. Äusserungen Barths und Thurneysens über Dostojewski in ihrem Briefwechsel

Barth schrieb im Vorwort zur 2. Auflage seiner Erklärung des Römerbriefes, dass die «Winke von Eduard Thurneysen» bezüglich Dostojewski für ihn besonders erleuchtend gewesen seien⁵², und ausserdem wissen wir aus dem Briefwechsel Barth–Thurneysen, dass Barth während der Niederschrift der Neufassung seiner Römerbriefklärung sehr intensiv Dostojewski gelesen hat.⁵³ Vergleicht man Thurneysens Dostojewski-Buch und Barths Ausführungen über Dostojewski in seinem «Römerbrief», gibt es in der Tat viel Gemeinsames. Es sind die gleichen drei Hauptromane, die von beiden Theologen zur Hauptsache herangezogen werden, nämlich «Die Brüder Karamazov», «Schuld und Sühne» und «Der Idiot», und es sind in ihnen auch immer wieder die gleichen Passagen.

Thurneysens «Dostojewski» und die 2. Auflage von Barths «Römerbrief» gehören theologiegeschichtlich ganz eng zusammen. Dies zeigen auch verschiedene Äusserungen Barths und Thurneysens in ihrem Briefwechsel. Barth und Thurneysen beabsichtigen bekanntlich, mit ihren Vorträgen und Büchern einen heftigen Angriff auf die damals herrschende Theologie zu unternehmen. Diesen Angriff bereiteten sie umsichtig vor, und sie sprachen davon oft und gerne mit Bildern aus der Militärsprache, was in der Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg ja auch nicht abwegig war. Beiden Büchern, Thurneysens «Dostojewski» und Barths «Römerbrief» in der 2. Auflage kamen in diesem Angriff zentrale Funktionen zu. Am 28. Dez. 1920 schrieb Barth an Thurneysen: Wir müssen «zur Vorbereitung unserer Frühjahrsoffensive unser Bestes tun. Dabei wirst nun freilich Du die Gräben zunächst allein zu verlassen haben mit Deinem «Dostojewski»... Dass dieser Schlag kommt und sitzt, ist umso notwendiger, als die Vollendung des

⁵² VII.

⁵³ Barth an Thurneysen, 4. Juli 1920, BWI 404, vgl. oben bei A. 27. Im Brief vom 19. Juli 1920 findet sich die Notiz «Dostojewski. Die Dämonen» (BWI 415). Am 22. Jan. 1921 schrieb Barth an Thurneysen: «An das 5. Kapitel (des Römerbriefes, E. B.) kann ich nur unter umständlichem Räuspern, in die Hände Spucken, Karamasoff- und philosophische Brocken Lesen herantreten» (BWI 461), ein Beleg für Barths intensives Kierkegaard- und Dostojewski-Studium während der Abfassung der 2. Auflage des Römerbriefes. Vgl. auch BWI 472.

neuen Römerbriefes sich, wenn kein Wunder geschieht, sicher in den Sommer hineinzieht.»⁵⁴

Auch für Thurneysen gehörten seine Arbeit an Dostojewski und Barths Neufassung des «Römerbriefes» aufs engste zusammen. Am 29. März 1921, also kurz vor seinem Vortrag an der Aarauer Studentenkonferenz, sandte er Barth seine Bemerkungen zum Manuskript von Röm 6 und 7 und schrieb von seiner eigenen Arbeit: «Ich stecke in den letzten Couloirs unmittelbar unter dem Gipfel: im Grossinquisitor und den Gesprächen Iwan Karamasoffs mit dem Teufel. Ich werde sehr froh sein um Deine Gegenwart im Gefecht. Unsere Einsichten zeitigen auch bei Dostojewski eine neue, noch von keiner Seite vertretene Exegese und merkwürdige Ausblicke auf die Lage überhaupt.»⁵⁵ Am 24. Juni 1921, kurz nach dem Abschluss des Dostojewski-Manuskriptes für den Druck, schrieb Thurneysen in einem Brief an Barth: «Ich habe das Ganze in Gefechtsbereitschaft gesetzt und kann nun diesen Tank ruhigen Herzens abrollen sehen. In vielem wird die Arbeit wie eine Illustration zu Deiner Römerbriefexegese wirken.»⁵⁶ Kurz darauf, am 3. August 1921, schrieb Barth, der damals gerade an Röm 10 arbeitete, und dabei nicht so rasch vorwärts kam, wie er es eigentlich geplant hatte, an Thurneysen: «Zum ganzen Abschnitt gab mir übrigens nun bereits Dein Dostojewski Dampf und ein Zitächchen... (ich) bin sehr, sehr froh, dass neben meinem ungefügigen Lastautomobil nun dieses flinke und doch so überaus leistungsfähige Motorrad in voller Fahrt ist...»⁵⁷

In der Darstellung und Beurteilung der Theologiegeschichte der 20er Jahre müssen wir also beide Bücher, Thurneysens «Dostojewski» und Barths «Römerbrief», 2. Auflage, eng miteinander zusammenschauen. Beide Bücher sind gleichermassen Programmschriften des neuen theologischen Aufbruches.

4. Thurneysens Aufsatz «Der Schritt zur Kultur», 1923

Thurneysens Dostojewski-Interpretation endet mit einer Frage: «Ist Dostojewski nicht selber seiner Erkenntnis untreu geworden? Hat er

⁵⁴ BWI 456.

⁵⁵ 480.

⁵⁶ 498 f.

⁵⁷ 508.

nicht selber in höchst titanischer Weise das Ewige, Göttliche, den Christus des neuen Lebens, die Auferstehung, die letzten Dinge ans Jetzt und Hier einer bestimmten historischen Situation verraten?»⁵⁸ Thurneysen hat die politische Gedankenwelt des grossen russischen Schriftstellers im Auge. Dostojewski kämpfte bekanntlich für die Zukunft Russlands, des russischen Volkes, und zwar mit einer politisch-religiösen Ideologie, die nicht nur für die Einigung aller Slaven unter russischer Führung eintrat, sondern sogar blutige Eroberungskriege, etwa gegen die Türkei, religiös rechtfertigte. Dostojewski spricht von einem «heiligen russischen Volk», das berufen sei, eine Hochburg gegen den faulen, dekadenten Westen, gegen Deutsche, Franzosen und Engländer, zu bilden. Thurneysen versucht es nicht, Dostojewski zu rechtfertigen, wohl aber ihn zu verstehen, und er meint, das Denken Dostojewskis habe zwei Pole: der eine seien seine grossartigen Erkenntnisse über Gott als den ganz Anderen, über Jenseitigkeit, Auferstehung und Ewigkeit, der andere aber sei das Leben, die Welt und die Politik, so wie sie eben sind, und Dostojewskis «ganze Erkenntnis» liege in der «strengen, kritischen Bezogenheit dieser beiden Momente».

Doch damit war diese Problematik für Thurneysen nicht erledigt. Die Lektüre der «Tagebücher eines Schriftstellers» Dostojewskis, die 1921 erstmals in deutscher Übersetzung herausgegeben worden waren,⁵⁹ beunruhigte ihn gerade in diesem Punkt. In einem Aufsatz in der Zeitschrift «Zwischen den Zeiten», der von Barth ausdrücklich gutgeheissen worden war,⁶⁰ nahm Thurneysen zu diesem seiner Meinung nach «unerlaubten Zusammenlassen des Göttlichen und des Menschlichen»⁶¹ bei Dostojewski ausführlich Stellung. Dostojewski predige in seinen grossen Romanen die Demut als die einzig mögliche und sinnvolle Haltung des Menschen angesichts des Ewigen. Wenn er in seinem «Tagebuch eines Schriftstellers» aber von der Sendung und der Kulturaufgabe des russischen Volkes spreche, so sei dies alles andere als demütig. Russland werde über alle Völker hinausgehoben, und der

⁵⁸ Thurneysen, Dostojewski, 101.

⁵⁹ F.M. Dostojewski, Tagebuch eines Schriftstellers, herausgegeben und übersetzt von Alexander Eliasberg, 3 Bde., München 1921.

⁶⁰ E. Thurneysen, Der Schritt zur Kultur. Eine Bemerkung zu Dostojewskis Tagebuch eines Schriftstellers, ZZ4 (1923), 70–77. – Barth an Thurneysen Anfang Oktober 1923: «Die Sache mit Dostojewski ist *vorzüglich*» (kursiv von Barth), BWII 191.

⁶¹ 74.

«grosse Irrtum» Dostojewskis liege darin, dass der Name Gottes bei ihm mit dem Namen des russischen Volkes leichtfertig identifiziert werde. Dostojewski predige das Gericht nur gegen den Westen; was er über Russland sage, habe aber gefährliche religiös-imperialistische Züge. «Lieber den Krieg gegen Konstantinopel *ohne* Gott verkündigt, wenn er denn (wofür einige russische Lebensnotwendigkeiten zu sprechen scheinen) verkündigt sein muss, als ihn *mit* Gott zum Kreuzzug und heiligen Krieg werden zu lassen.»⁶² Diese zutiefst unerlaubte Verbindung von Gott und konkreten machtpolitischen Zielen Russlands ist es, die Thurneysen am grossen russischen Schriftsteller so stutzig macht und die er dessen «grossen Irrtum» nennt. Möglicherweise werde Russland noch ein grosser Geschichtstag beschieden sein, dieser dürfe aber unter keinen Umständen mit dem Jüngsten Tag oder mit dem Anbruch des Tausendjährigen Reiches verwechselt werden, wie es bei Dostojewski geschehe.⁶³

Schlussbemerkungen

Es ist auffällig, dass Barth und Thurneysen sich von nun an nur noch selten über Dostojewski äussern. Thurneysen liess seine Dostojewski-Studie noch mehrere Male unverändert nachdrucken, schrieb aber seit seinem Aufsatz von 1923 nicht mehr ausführlicher über Dostojewski. Er empfahl jedoch den Seelsorgern nachdrücklich, sich mit der Menschenschau der grossen Dichter der Weltliteratur vertraut zu machen und nannte neben Jeremias Gotthelf, Gottfried Keller, Honoré de Balzac auch Dostojewski und Tolstoi.⁶⁴ Barth verglich in seiner Vorlesung über I Kor 15 «Die Auferstehung der Toten» (1924) die korinthischen Enthusiasten einmal beiläufig mit der Gesellschaft, die Dostojewski in seinen Romanen schildert.⁶⁵ In der «Christlichen Dogmatik im Entwurf» (1927) ist Dostojewski aber nicht erwähnt, und in den vielen, umfangreichen Bänden der «Kirchlichen Dogmatik» insgesamt nur sechsmal, und auch mehr beiläufig.⁶⁶ Offensichtlich hat die Enttäu-

⁶² 76.

⁶³ Ebda.

⁶⁴ E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, Zürich ⁴1976, 112 f.; 177.

⁶⁵ K. Barth, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15*, Zollikon–Zürich ⁴1953, 38.

⁶⁶ *Kirchliche Dogmatik* II/1, 96 (Grossinquisitor), II/2, 602, III/4, 154, 471, 778, IV/1, 679.

schung über Dostojewskis religiös-politische Ideologie zu einer Abwendung von ihm geführt. Thurneysen und Barth haben aber auch erkannt, dass ihrer Dostojewski-Interpretation Einseitigkeiten anhaften. Namhafte Theologen, die dem neuen theologischen Aufbruch ablehnend gegenüberstanden, machten in ihrer Kritik auf solche Einseitigkeiten aufmerksam. Ich nenne hier die Stimmen von Emmanuel Hirsch und Karl Holl. Hirsch kritisierte in einem kurzen Artikel in der «Theologischen Literaturzeitung» (1922), dass Thurneysen Dostojewski Gewalt angetan und ihn zum Sprachrohr eigener theologischer Gedanken gemacht habe. Thurneysens «eigene Verkündigung und die Dostojewskis schmelzen ihm... zu einer Einheit zusammen... Man sieht, Thurneysen legt eben die Verkündigung in Dostojewski hinein, die Karl Barth in seinem Römerbrief vorträgt.»⁶⁷ Holl lehnte in seinem Aufsatz «Urchristentum und Religionsgeschichte» (1924) Barths Deutung der Ethik des Paulus ab. Was Barth sage, beruhe «weniger auf Paulus als auf S. Kierkegaard, und zwar auf einem mit Barths Augen gelesenen S. Kierkegaard». In einer Anmerkung fügte Holl hinzu: «Ganz ähnlich muss ich urteilen über die Verehrung, die Dostojewski in diesen Kreisen genießt»; was im Roman «Schuld und Sühne» über die Sünde gesagt werde, sei typisch russisch, aber «ganz gewiss nicht» paulinisch.⁶⁸

Ähnlich äusserte sich Walter Nigg 1942. Nigg stellte – völlig richtig – fest, dass Dostojewski sich nie eingehend mit dem Protestantismus beschäftigt und im Protestantismus mehr einen reinen Protest gegen den Katholizismus als eine christliche Konfession mit einer spezifischen, positiven Glaubenslehre gesehen habe. Somit kann Dostojewski «nicht in die protestantische Kirchlichkeit eingeordnet werden», und darum war der Versuch Thurneysens, «den russischen Dichter in das Prokrustesbett der dialektischen Theologie hineinzupressen, nicht möglich, ohne bedeutsame Gedanken Dostojewskis zu unterschlagen und zu klagen, dass er die «grundsätzliche Linie sozusagen an keinem Punkt innegehalten hat».⁶⁹

⁶⁷ E. Hirsch, Rezension zu E. Thurneysen, Dostojewski, ThLZ 47 (1922), 89.

⁶⁸ K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 2. Der Osten, Darmstadt ²1964, 24 u. 24 A. 1.

⁶⁹ W. Nigg, Religiöse Denker. Kierkegaard, Dostojewski, Nietzsche, Van Gogh, Bern – Leipzig 1942, 157. – Nigg zitiert hier Thurneysens Auseinandersetzung mit Dostojewskis politischer Ideologie und mit dem «Tagebuch eines Schriftstellers», wo er viel vom «grossen Irrtum» des russischen Dichters spricht und woraus hervorgeht, dass mit

Damit ist Thurneysens und Barths Dostojewski-Deutung an einer zentralen und an ihrer schwachen Stelle getroffen. Thurneysens glänzend geschriebene Dostojewski-Studie macht zwar einen geschlossenen, abgerundeten Eindruck, wenn wir einmal von der «Frage» am Schluss absehen.⁷⁰ Sie stützt sich aber nur auf einen Teil von Dostojewskis Werk, und hier wiederum auf ganz bestimmte Passagen, die ganz genau zu dem passen, was Barth und er in ihren Vorträgen, Predigten und Aufsätzen als die zentralen biblischen Fragen, Einsichten und Ausblicke ausgesprochen haben. Aus Thurneysens Buch ist viel über die Anfänge der dialektischen Theologie und ihre Problemstellungen zu erfahren. Dazu passt es auch, dass Thurneysen Barth einmal schrieb, er habe in seinem «Dostojewski» «eine neue, noch von keiner Seite vertretene Exegese und merkwürdige Einsichten auf die Lage überhaupt»⁷¹ formuliert. Die Einwände Hirschs, Holls und Niggs, Thurneysen habe zu sehr seine eigenen theologischen Gedanken in Dostojewski hineingetragen, lassen sich nicht ganz zurückweisen. Barth hat übrigens in einer späteren autobiographischen Skizze (1927) durchaus zugegeben, er sei bei der Abfassung der 2. Auflage des «Römerbriefes» «durch die jetzt erst in gewisser Auswahl verstandenen Kierkegaard und Dostojewski» angeregt worden.⁷²

Protestantische Theologen unseres Jahrhunderts haben sich noch gelegentlich mit Dostojewski auseinandergesetzt. Aus den Federn von Fritz Lieb und Eduard Steinwand stammen zwei Studien zur Anthropologie Dostojewskis.⁷³ Eine Gesamtinterpretation verdanken wir Walter Nigg.⁷⁴ Der Göttinger Praktologe Martin Doerne ist Verfasser

Thurneysens Dostojewski-Verständnis etwas nicht stimmt. Vgl. Thurneysen, *Schritt zur Kultur*; der von Nigg zitierte Satz auf S. 74.

⁷⁰ Thurneysen, *Dostojewski*, 101–103; vgl. oben bei A. 58.

⁷¹ BWI 480; vgl. oben bei A. 55.

⁷² Karl Barth und Rudolf Bultmann. *Briefwechsel 1922–1966*, herausgegeben von B. Jaspert=Karl Barth Gesamtausgabe, Abt. V. Briefe. Karl Barth und Rudolf Bultmann, Zürich 1971, 308.

⁷³ F. Lieb, *Die Anthropologie Dostojewskis*, in: ders., *Sophia und Historie. Aufsätze zur östlichen und westlichen Geistes- und Theologiegeschichte*, hg. von M. Rohkrämer, Zürich 1962, 145–180. Weitgehend identisch mit: F. Lieb, *Russland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus*, Bern 1945, 73–117. – E. Steinwand, *Das rätselhafte Wesen des Menschen nach Dostojewski*, in: ders., *Glaube und Kirche in Russland*, Göttingen 1962, 57–70.

⁷⁴ Vgl. oben A. 69. – W. Nigg, *Prophetische Denker*, Zürich–Stuttgart, 1957, 345–435.

zweier Bücher über Dostojewski⁷⁵, und Konrad Onasch, Spezialist für Konfessionskunde der Orthodoxie in Halle/Saale, widmet sich mit einem seiner Forschungsschwerpunkte Dostojewski.⁷⁶ Es sind dies zum Teil sehr beachtliche interpretatorische Einzelleistungen. Doch nie mehr hat Dostojewski einen so tiefen und mitprägenden Einfluss auf die protestantische Theologie unseres Jahrhunderts gesamthaft ausgeübt wie eben in den beginnenden 20er Jahren – wenn auch mit einer gewissen Einseitigkeit verstanden – auf die Anfänge der dialektischen Theologie.

Erich Bryner, Dörflingen

⁷⁵ M. Doerne, *Gott und Mensch in Dostojewskis Werk*, Göttingen 1962; ders., *Tolstoi und Dostojewski. Zwei christliche Utopien*, Göttingen 1969.

⁷⁶ K. Onasch, *Dostojewski-Biographie. Materialsammlung zur Beschäftigung mit religiösen und theologischen Fragen in der Dichtung F. M. Dostojewskis*, Zürich 1960; ders., *Dostojewski als Verführer. Christentum und Kunst in der Dichtung Dostojewskis. Ein Versuch*, Zürich 1961; ders., *Der verschwiegene Christus. Versuch über die Poetisierung des Christentums in der Dichtung F. M. Dostojewskis*, Berlin (Ost) 1976.