

Winfried Böttcher [Hrsg.]

Klassiker des europäischen Denkens

Friedens- und Europavorstellungen aus 700 Jahren
europäischer Kulturgeschichte



Nomos

Bildquelle/Titelcover Fotolia/Mopic © "Night view of Europe"

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

ISBN 978-3-8329 7651 4

1 Auflage 2014

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden Baden 2014 Printed in Germany Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Henri de Saint-Simon (1760–1825)	289
<i>Jürgen Lauer</i>	
Conrad Georg Friedrich Elias von Schmidt-Phiseldek (1770–1832)	297
<i>Jürgen Nielsen-Sikora</i>	
Clemens von Metternich (1773–1859)	302
<i>Wolfram Siemann</i>	
Joseph Görres (1776–1848)	309
<i>Lazaros Miliopoulos</i>	
Juan Francisco Siñeriz (1778–1857)	316
<i>Teresa Pinheiro</i>	
Carlo Cattaneo (1801–1869)	323
<i>Fabian Fechner</i>	
François Pierre Guillaume Guizot (1787–1874)	329
<i>Jürgen Lauer</i>	
Théodore Simon Jouffroy (1796–1842)	336
<i>Klaus Peter Walter</i>	
Victor Hugo (1802–1885)	341
<i>Klaus Peter Walter</i>	
Alexis de Tocqueville (1805–1859)	347
<i>Ralf Junkerjürgen</i>	
Giuseppe Mazzini (1805–1872)	353
<i>Lazaros Miliopoulos</i>	
Johann Caspar Bluntschli (1808–1881)	359
<i>Anita Prettenthaler-Ziegerhofer</i>	
Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865)	365
<i>Jürgen Lauer</i>	
Constantin Frantz (1817–1891)	373
<i>Jürgen Elvert</i>	
Jacob Burckhardt (1818–1897)	377
<i>Winfried Böttcher/Martin Schulz</i>	
Karl Marx (1818–1883)	387
<i>Peter Brandt</i>	
Fjodor Michailowitsch Dostojewskij (1821–1881)	393
<i>Alexander Erochin</i>	
Nikolaj Jakovlevič Danilevskij (1822–1885)	401
<i>Alexander W. Belobratow</i>	
Joseph-Ernest Renan (1823–1892)	406
<i>Jürgen Lauer</i>	
Bertha von Suttner (1843–1914)	413
<i>Stephanie Wolff-Rohé</i>	
Friedrich Nietzsche (1844–1900)	419
<i>Enno Rudolph</i>	

ten die Rede (MEW 16, 16). Dass es bei der „internationalen Verbrüderung der Arbeiterklassen im gemeinschaftlichen Kampf gegen die herrschenden Klassen und ihre Regierungen“ (MEW 19, 24) stets vor allem um das Zusammenwirken der „fortgeschrittensten Länder“, also um West- und Mitteleuropa, eventuell unter Einschluss Nordamerikas, ging, wurde teils explizit, teils implizit immer wieder deutlich gemacht.

Wie immer man die Lehre von Karl Marx und ihre (keineswegs zwangsläufig in die Parteidiktatur führenden) Wirkungen bewertet, sie ist, entstanden aus auch national unterschiedlichen Quellen – deutscher Philosophie, britischer politischer Ökonomie und französischem Frühsozialismus, unter enzyklopädischer Aneignung des Wissens der Zeit – ein ureigenes, nicht zu ignorierendes Produkt europäischer Ideen- und Sozialgeschichte.

Verwendete Literatur

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1956–1968), Werke (= MEW), hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin | *Marx, Karl* (1980), Enthüllungen zur Geschichte der Diplomatie im 18. Jahrhundert, Herausgegeben und eingeleitet von Karl August Wittvogel, Frankfurt a. M. | *Avineri, Shlomo* (1968), The Social and Political Thought of Karl Marx, Cambridge | *Braunthal, Julius* (1978), Geschichte der Internationale, Bd. 1, 3. Aufl., Berlin/Bonn | *Das Nationalfest der Deutschen zu Hambach (= Nationalfest)* (1832/1981), Unter Mitwirkung eines Redaktions-Ausschusses beschrieben von J.G.A. Wirth, Neustadt a. d. Haardt | *Euchner, Walter* (Hrsg.) (1991), Klassiker des Sozialismus, 2 Bde., München 1 (darin insb. Peter von Oertzen, Karl Marx, 139–156). | *Haug, Wolfgang Fritz* (Hrsg.), Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Hamburg, (seit 1994) | *Hunt, Richard N.* (1974/1984), The Political Ideas of Marx and Engels, 2 Bde., Pittsburgh | *Kliem, Manfred* (Hrsg.) (1970), Karl Marx. Dokumente seines Lebens 1818–1883, Leipzig | *Löwy, Michael* (1999), Internationalismus und Nationalismus, Kritische Essays zu Marxismus und „nationaler Frage“, Köln | *Mayer, Gustav* (1934), Friedrich Engels, Eine Biographie, 2 Bde., Den Haag | *McLellan, David* (1974), Karl Marx. Leben und Werk, München | *Raddatz, Fritz F.* (1975), Karl Marx, Eine politische Biographie, Hamburg | *Rosdolsky, Roman* (1969), Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“, Frankfurt a. M. | *Rosenberg, Arthur* (1962), Demokratie und Sozialismus,

Frankfurt a. M. | *Schieder, Wolfgang* (1991), Karl Marx als Politiker, München/Zürich

Peter Brandt, Hagen

Fjodor Michailowitsch Dostojewskij (1821–1881)

Dostojewskij gehört zu jenen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts, mit deren Schaffen die russische Literatur zum ersten Mal in ihrer Geschichte den Rang einer Weltliteratur erreichte. Dostojewskij wird nicht ohne Grund zu einem der originellsten russischen Genies gezählt, dessen Oeuvre tief in russischer Kultur und Geschichte verwurzelt ist. Um aber die anscheinend lokalen innerrussischen Angelegenheiten (die Abschaffung der Leibeigenschaft, der ideologische Streit zwischen „Westlern“ und „Slawophilen“ über die Vergangenheit und Zukunft Russlands) zum Gegenstand von philosophischen, theologischen, politischen Kontroversen in der ganzen Welt machen zu können, wie es im 20. Jahrhundert geschah, bedurfte es im Fall Dostojewskij nicht nur eines außerordentlichen literarischen Talents, sondern auch der umfangreichen „westlerischen“ Bildung und des Willens, die „russische Frage“ als für die ganze Welt fassbar und verbindlich nicht nur im ästhetischen, sondern auch im politischen und ideologischen Sinn zu erschließen. Dank Dostojewskij und anderen großen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts – Tolstoi (1828–1910), Turgenjew (1818–1883), Tschechow (1860–1904) – konnten die Russen sich endgültig vom Klischee eines nur „rezeptiven“ Volkes befreien. Dabei musste aber der Weg aus der lokalen Beschränktheit ins Allgemeinmenschliche und Weltgültige vorher noch gefunden werden. Um sich als eine kulturell selbständige Größe zu behaupten, sollte Russland, wie der reife Dostojewskij glaubte, sich in erster Linie von dem „Zauber“ Europas befreien. Mit seinen literarischen und publizistischen Werken stand Dostojewskij im Zentrum dieses Umwertungsprozesses als einer der Urheber der „russischen Idee“, die, nachdem ein angemessenes Feindbild Europas erfunden (oder, besser gesagt, aufgefrischt) worden war, bald zu einer emphatischen ideologischen Konstruktion aufsteigen konnte. Mit anderen Worten: Dostojewskijs „Hassliebe“ zu

3.3 Der Umbruch zur Moderne (1816–1913)

Europa macht sichtbar, mit welchen Schwierigkeiten und Missverständnissen der historische Emanzipationsweg einer solchen „hybriden“ („euroasiatischen“) Kultur wie die russische verbunden wird.

Die Geschichte des „Europa-Komplexes“ Dostojewskijs zerfällt in zwei große Zeitperioden: 1. die der ausschließlich auf Leseindrücken basierenden idealistischen Aufnahme der europäischen geistigen und ästhetischen Tradition (Ende 30er–40er Jahre); 2. die Zeit der Reife und der künstlerischen Vollendung (60er–70er Jahre), die für Dostojewskij zugleich die Zeit der intensiven persönlichen Europa-Erfahrungen war. Dazwischen liegen die 50er Jahre, ein Jahrzehnt politischer Haft und sibirischer Verbannung. Der wichtigste Unterschied zwischen den beiden Perioden der Europa-Rezeption besteht bei Dostojewskij wohl im Charakter der Aufnahme: bezog der angehende Schriftsteller sein Wissen über Europa einzig aus schriftlichen Quellen, so konnte der etablierte Autor in den 60er–70er Jahren Europa mehrmals bereisen und seine früheren Vorstellungen durch persönliche Eindrücke bereichern bzw. korrigieren. Die Diskrepanz zwischen der Indirektheit der jugendlichen Lektüre und der späteren Unmittelbarkeit des Erlebnisses war, bewusst oder nicht, immer ein problematischer Punkt des Europabildes von Dostojewskij.

Das Europabild des jungen Dostojewskij

Maßgeblich für Dostojewskijs Europa-Sicht wurde seine Bekanntschaft mit der europäischen Literatur. Im Einzelnen ist der Lesekreis des jungen Dostojewskij gut erforscht. Er unterscheidet sich kaum von dem Bildungsgut des europäisierten russischen Adels des 19. Jahrhunderts. Seit Kindheit sprach Dostojewskij fließend französisch und konnte die zeitgenössische Literatur aus Frankreich – Chateaubriand (1768–1848), Balzac (1799–1850), → Hugo (1802–1885), Dumas (1802–1870), Sue (1804–1857), Sand (1804–1876) u. a. – im Original lesen. In Petersburg, in dem er seit 1837 lebte, las er die französischen Sozialutopisten und Revolutionäre – Fourier (1772–1837), → Saint-Simon (1760–1825), → Proudhon (1809–1865) – sowie Voltaire (1694–1778), → Rousseau (1712–1778) und andere Denker der französi-

schen Aufklärung. Die von den Sozialutopisten aufgeworfene Problematik war für Dostojewskij, auch nachdem er sich von dem Sozialismus abgekehrt hatte, von großer Bedeutung, insbesondere für seine Auseinandersetzung mit Rousseau, einem seiner wichtigsten Gewährsmänner und Opponenten. Wie Alfred Rammelmeyer schrieb, „Da, wo Dostoevskij Rousseau in die historische Entwicklung Westeuropas einordnet, deutet er ihn stets im Zusammenhang mit der Rezeption Rousseaus durch die sozialistische Bewegung und die von ihr versuchten Revolutionen“ (Rammelmeyer 2000, 216) Durch Rousseau und seine Nachfolger (u. a. Chateaubriand) kam Dostojewskij aber auch in enge Berührung mit der für ihn so bedeutenden lateinisch-romanischen Tradition der *confessio*.

Neben den Franzosen gehörten auch englische und deutsche Autoren zum „Grundbesitz“ der russischen adligen Bildungselite. Dostojewskij war mit den beiden letztgenannten literarischen Traditionen gut vertraut, kannte sie aber nur in russischen oder französischen Übersetzungen. Unter den deutschen Autoren las Dostojewskij nicht nur Klassiker (Goethe (1749–1832) und insbesondere Schiller (1759–1805)) und Romantiker (Jean Paul (1763–1825), E. T. A. Hoffmann (1776–1822), Uhland (1787–1802)). Von großer Bedeutung für sein Europa-Verständnis waren die Schriften der deutschen protestantischen Theologen. So hatte er lesen gelernt aus der russischen Übersetzung des deutschen Buchs „Zweimal zweiundfünfzig biblische Historien aus dem Alten und dem Neuen Testament“, von dem Hamburger evangelischen Pastor Johann Hübner (1668–1731) 1712 verfasst (Müller 1998, 235). Im Petersburg der 40er Jahre beschäftigte sich Dostojewskij, neben den französischen Sozialutopisten, mit der religionskritischen Schriften aus Deutschland: mit „Das Leben Jesu“ von David Friedrich Strauß (1808–1874) und den Werken Ludwig Feuerbachs (1804–1872). Außerdem vertiefte er sich in die „Stunden der Andacht“ des deutschen Theologen Heinrich Zschokke (ibid., 236) Verhalf die französische Literatur Dostojewskij zur Entdeckung der gegenwärtigen „sozialen Frage“, so galt ihm die deutsche Literatur als wichtigste Inspirationsquelle für seinen Idealismus und für seine Christologie. Es wäre keine

Übertreibung zu sagen, dass das Christusbild Dostojewskijs nicht nur durch die russisch-orthodoxe Gläubigkeit, sondern auch durch den deutschen Protestantismus und die deutsche religiöse Malerei des 15. und 16. Jahrhunderts, die er vor allem in Dresden und Basel sah, bestimmt wurde.

Die Teilnahme an dem Petraschewskij-Zirkel brachte Dostojewskij 1849 in politische Haft, auf das Schafott und nach der Milderung des Todesurteils für vier Jahre in das sibirische „Totenhaus“. In der Haft wandte sich Dostojewskij vom Sozialismus ab und entdeckte die Zentralthemen seines künftigen Romanschaffens, das ihm Weltruhm bringen sollte und das von nun an auf die Figur Jesu Christi, auf die religiösen Fragen der Schuld und Läuterung, des wahren Lebens im Geiste sowie auf die Aporien des Unglaubens zentriert wurde. Seitdem kann jede soziale Frage bei Dostojewskij nur im Zusammenhang mit der Christologie und christlichen Ethik betrachtet werden. Die primäre Aufgabe aller Kunst erblickt er von nun an in der „Wiederherstellung des untergegangenen Menschen, der zu Unrecht unter der Last der Umstände, der Stagnation der Jahrhunderte und der gesellschaftlichen Vorurteile erdrückt wird“ (Dostojewskij, 20, 28).

Dostojewskijs religiöse „Auferstehung von den Toten“ im Zuchthaus konnte sich auf die frommen Erinnerungen der Kindheit sowie auf die bodenständige orthodoxe Gläubigkeit des russischen Volkes stützen, die er während seines Arrestantenlebens kennen lernte und die eine der tiefsten Erfahrungen seines Lebens blieb. Es ist bemerkenswert, dass diese Wende in Dostojewskij sein altes Interesse für die deutsche Literatur und Philosophie wieder wachrief (vgl. Müller 1998, 238).

Die deutsche „metaphysische Romantik“, wie sie vor allem Schelling (1775–1854) repräsentierte, beeinflusste wesentlich das Programm der Zeitschriften *Wremja* („Die Zeit“, 1861–1863) und *Epocha* („Epoche“, 1864–1865), die Dostojewskij nach seiner Haftentlassung mit seinem Bruder Michail (1820–1864) herausgab. Die beiden Zeitschriften schlossen sich an die Ansichten der russischen Slawophilen der 40er Jahre an, „jedoch ohne deren Verherrlichung von Aristokratismus und Isolationalismus“

(Kjetsaa 1985, 177). Dostojewskij, der Europa auch wie der Slawophile Chomjakow (1804–1860) im Gedicht *Mečta* („Traum“, 1834) das „Land der heiligen Wunder“ nannte, suchte mit *Wremja* und *Epocha* eine Annäherung von zwei feindlichen Geistesströmungen im damaligen Russland, Slawophilen und Westlern. Schon in diesen beiden Presseorganen beginnt sich eine neue, kompliziertere und widerspruchsvollere, Einstellung Dostojewskijs zu Europa herauszukristallisieren.

Dostojewskijs erste Europareise

Die erste persönliche Europa-Erfahrung Dostojewskijs fiel in den Sommer 1862. Von Juni bis Mitte September 1862 besuchte er unter anderem Deutschland, Frankreich, England, die Schweiz und Italien. Die Ergebnisse dieser Reise wurden ein Jahr später in den *Winteraufzeichnungen über Sommerindrücke* veröffentlicht. Deutschland und seine Städte, von denen aus seine Fahrt begann, machten auf ihn vorerst keinen großen Eindruck. In seinen Notizen über Deutschland fehlen nicht nur Naturbeschreibungen, Kunstdenkmäler und Namen der großen Dichter, sondern auch die für russische Reisende typische Begeisterung für die deutsche Gelehrsamkeit (vgl. Siegel 2003, 417). Im Ganzen war Deutschland für Dostojewskij auf seiner ersten Reise nicht mehr als ein Transitraum auf dem Weg nach Paris als dem eigentlichen Ziel seiner Fahrt (vgl. Guski 2010, 128).

Im Paris Louis Napoléons (1808–1873), der Metropole des siegreichen französischen (und somit des europäischen) Bürgertums sieht sich Dostojewskij mit den enttäuschenden Ergebnissen der Französischen Revolution 1789 aufs krasseste konfrontiert: die Ideen der Aufklärung und der demokratischen Revolution, die den rousseauistischen „Naturmenschen“ an die Macht führen sollten und an die er selbst in den vierziger Jahren als *Petraschewez* glaubte, wurden von dem trivialen, ordnungs- und geldsüchtigen, bigotten Bürgertum usurpiert. Einen noch größeren Schrecken flößt Dostojewskij aber die Hauptstadt Englands ein, die er für einige Tage besucht. In London wird Dostojewskij Zeuge von Vermassung und Verelendung der Proletarier, auf deren Knochen Tänze um das Goldene Kalb geführt und „Kristallpaläste“ der Weltaus-

3.3 Der Umbruch zur Moderne (1816–1913)

stellungen errichtet werden. Der Kristallpalast in London ist für ihn „ein biblisches Bild, es hat etwas von Babylon, hier wird wahrhaftig eine Prophezeiung aus der Apokalypse wahrgemacht. Man spürt, dass es einer enormen geistigen Kraft bedarf, um sich nicht vom Eindruck besiegen zu lassen, sich nicht vor diesen vollendeten Tatsachen zu beugen und Baal nicht für Gott zu halten“ (Dostojewskij, 3, 70).

Die Europa-Kritik wird in den *Winteraufzeichnungen über Sommereindrücke* anhand der Idee der Brüderlichkeit als der für Dostojewskij wohl bedeutendsten Parole der Französischen Revolution expliziert. Im bürgerlichen Europa, so Dostojewskij, haben Individualismus und Partikularismus endgültig gesiegt. Europas Universalgeist ist durch das private Interesse und den abstrakten Gedanken der Aufklärung gespalten. Wahre Brüderlichkeit und einen wahren Naturmenschen sieht Dostojewskij nur in Russland, dem nach seiner Meinung einzigen Reich, das von der objektiven „List der Vernunft“, d. h. vom Unheil der Geschichte verschont geblieben ist. Nur in Russland, so Dostojewskij, kann das Volk als ein organisches Wesen gelten, im Gegensatz zu den Nationen Europas, die allesamt im unheilvollen Prozess der „Vermassung“ verfangen sind. (Hier kommt Dostojewskij als einer der ersten im 19. Jahrhundert zur Unterscheidung von „Masse“ und „Volk“).

Dostojewskij konfrontiert Geschichte mit Natur, in gewissem Sinne auch Freiheit mit Brüderlichkeit, was ihn nicht nur zu einem der ersten Kritiker des Hegelianismus macht, sondern auch deutlich von Schiller abgrenzt. Während für Schiller Freiheit als höchstes Gut nur durch geschichtliches Leid und Schuld zu erringen ist, wird im Brüderlichkeit-Diskurs der *Winteraufzeichnungen* das letzte Ziel der Menschheit außerhalb der Geschichte, in den natürlichen Zustand des brüderlichen Glaubens und der Liebe (*sobornost'*) verlegt. Laut Dostojewskij kann die brüderliche Gemeinschaft weder erkämpft noch erbaut werden. Sie kann nur aus der menschlichen Natur, oder, wie er schreibt, aus der naturgemäß überlieferten altherwürdigen Gewohnheit erwachsen (Dostojewskij, 3, 80). Der geschichtliche Weg des Verbrechens und der Sühne, in Schillers großen Tragödien vorgezeichnet, ist freilich für solche Gestalten Dosto-

jewskijs wie Raskolnikow oder Dmitrij Karamasow die einzige Möglichkeit, sich an das Reich Gottes anzunähern; seine Romanwelt kennt aber auch andere Menschen, welche, wie Fürst Myschkin oder Aljoscha Karamasow, den bedingungslosen Glauben gleichsam in sich tragen.

Der Sozialismus, der die Idee der Brüderlichkeit nicht aufgeben will, wendet sich, so Dostojewskij in den *Winteraufzeichnungen*, mit dieser Idee an einen falschen Adressaten, an den egoistischen und nihilistischen Europäer des 19. Jahrhunderts, der, wie uns nahegelegt wird, zu brüderlichen Gefühlen unfähig ist. Um doch an das erwünschte Ideal herankommen zu können, bedienen sich die Sozialisten aller möglichen rhetorischen Mittel: sie verführen, deuten, lehren, erzählen, kalkulieren (Dostojewskij, 3, 81). Die Beredsamkeit der Sozialisten steht dabei dem ideologischen „Erzfeinde“ Dostojewskijs – dem Römischen Katholizismus und dem Jesuitenorden – um nichts nach. Später, im *Tagebuch des Schriftstellers* aus den 70er Jahren, wird Dostojewskij fälschlicherweise Sozialismus und Katholizismus als mächtigste Gegner des wahren, orthodox-russischen Christentums in eine Art „Teufelsbund“ vereinigen.

Die Überzeugung, dass die brüderliche Gemeinschaft nur ohne Zwang, durch freie und spontane Aufopferung aller möglich ist, macht in vieler Hinsicht die Eigenart der Weltanschauung Dostojewskijs aus. Die wahre Brüderlichkeit bedeutet für ihn zugleich die wahre Glaubensgemeinschaft. Seine religiöse Ethik und seine Christologie können aber kaum als russisch-orthodox im eigentlichen Sinne des Wortes verstanden werden. Wie Ludolf Müller schreibt, „Dostojewski hat von Kind auf in mehreren religiösen Traditionen gestanden: erstens in der russisch-orthodoxen Tradition; zweitens in der der westlich bestimmten pietistischen oder christlich-liberalen Frömmigkeit, die besonders die lebenswerte *menschliche* Gestalt Jesu betonte [...]; drittens in der weltanschaulichen Tradition des deutschen Idealismus, die ihm durch seine Begeisterung besonders für Schiller nahe kam. Dazu kam in den 40er Jahren in Petersburg noch eine vierte Geistesrichtung: die radikale Religionskritik eines Feuerbach und

David Friedrich Strauß“ (vgl. Müller 1998, 160).

Der gefühlsbetonte Glauben Dostojewskijs setzt ein kindliches Gemüt voraus, weil „Wer nun sich selbst erniedrigt wie dieses Kind, der ist der Größte im Himmelreich“ (Matthäus 18:4). Das Kindliche als Inbegriff des Ursprünglichen und Natürlichen blieb für Dostojewskij wohl bis hin zu den *Brüdern Karamasow* der ultimative Maßstab für die Auswertung jeglicher Idee und jeglicher Ideologie. Die sympathischsten und menschlichsten unter seinen Romanfiguren – Sonja Marmeladowa aus *Schuld und Sühne*, Fürst Myschkin aus *Der Idiot*, Aljoscha und der Staretz Sossima aus *Die Brüder Karamasow* – sind mit ihrer Unmittelbarkeit, „heiligen Einfachheit“ und Demut allesamt „Kinder Gottes“ (vgl. Guardini 1951, 66). Der Christus der „Legende vom Großinquisitor“ wandelt stumm und „mit einem stillen Lächeln unendlichen Mitleidens“ unter den Menschen, was auch als ein Zeichen der kindlichen Simplizität – oder der letzten Weisheit – aufgenommen werden kann. Dostojewskijs Erschütterung vor dem „Leichnam Christi im Grabe“ Hans Holbeins (1498–1543) in Basel und seine Worte – „Vor diesem Bild kann man seinen Glauben verlieren“ – können somit als Ergebnis seiner Begegnung mit einem anderen Christusbild verstanden werden, das durch die „Gewaltsamkeit des Leidensausdruckes“ (von Einem 1960, 419) seinen Glauben aufs stärkste herausforderte. Es ist nicht zufällig, dass der gewaltsame Tod Christi in den Romanen Dostojewskijs von manchen seinen Helden mit den Zweifeln an der Existenz Gottes verbunden wird. So kann Kirillowa aus den *Dämonen* an den toten Gott nicht glauben. Der gestorbene Gottmensch ist für ihn dann nur „eine wahnwitzige Einbildung, eine illusorische Lüge“ (Kluge 1998, 104).

Europa-Polemiken und Europa-Visionen

Nach dem ersten Auslandsaufenthalt 1862 unternahm Dostojewskij noch drei größere Europareisen: 1863, 1865, 1867–1871, abgesehen von seinen späteren sommerlichen Kuraufenthalten in Ems (1874, 1875, 1876, 1879). Mit der Zeit hatte sich seine kritische Einstellung gegenüber Europa ein wenig gemildert, obwohl von einer Versöhnung kaum die Rede sein

kann. Trotz aller Aversionen Dostojewskijs gaben ihm die europäischen Aufenthalte vor allem Ruhe und Konzentration für sein großes Romanwerk, das in der zweiten Hälfte der 60er und in den 70er Jahren entstand. Wie der erste Biograph Dostojewskijs, Nikolaj Strachow (1828–1896), schrieb, „Ohne jeden Zweifel konnten sich die christlichen Züge, die seinen Geist charakterisierten, am prägnantesten im Ausland und gerade unter den Verhältnissen, die er dort erdulden musste, entwickeln“ (zit. n. Kjetsaa 1985, 309).

Die Hauptquelle der fünf großen Romane Dostojewskijs (*Schuld und Sühne*, 1866; *Der Idiot*, 1868; *Die Dämonen*, 1871–1872; *Der Jüngling*, 1876; *Die Brüder Karamasow*, 1880–1881) sowie seines ganzen Schaffens war immer die Bibel, vor allem das Neue Testament und ganz konkret das Johannesevangelium. Die Forscher haben festgestellt, dass das Evangelium nach Johannes sich unter allen Evangelien durch die Zahl der Vermerke hervortut und folglich als das von Dostojewskij meistgelesene gelten kann (vgl. Kirillowa 1996, 48). Der Hauptsinn des Evangeliums des Johannes besteht für ihn in der Darstellung der Fleischwerdung des Schönen: „Auf der Welt gibt es nur *eine* positiv schöne Gestalt – Christus, so dass die Erscheinung dieser unermesslich und unendlich schönen Gestalt freilich ein unendliches Wunder ist...“ (Dostojewskij, 28.2, 251).

Dostojewskijs Hinwendung zur Bibel ist, Kierkegaard (1813–1855) ausgenommen, angesichts der Intensität und Auswirkung beispiellos für das 19. Jahrhundert. Seine religiösen Romane forderten auf direkteste Weise das theologische Denken Westeuropas heraus, sowohl das protestantische als auch das katholische.

Dabei war das Verhältnis Dostojewskijs zu den beiden großen Konfessionen Westeuropas äußerst kritisch. Besonders krass und ungerecht wird diese Polemik im *Tagebuch eines Schriftstellers*. Mit diesem öffentlichen Tagebuch, das Dostojewskij in den 70er Jahren mit Unterbrechungen führte, wandte er sich an seine Leser unmittelbar mit einer brisanten Mischung aus Erzählungen, politischer Publizistik, persönlichen Erinnerungen und Literaturkritik. Europäischen Angelegenheiten wird sehr viel Aufmerksamkeit geschenkt.

3.3 Der Umbruch zur Moderne (1816–1913)

Als das größte Problem Europas und der an Europa orientierten Bildungsschicht Russlands betrachtet Dostojewskij im *Tagebuch eines Schriftstellers* die Atomisierung und Zerspaltung der organischen Glaubensgemeinschaft in Europa in selbstgenügsame „Klassen“ des Bürgertums und des industriellen Proletariats. Damit antizipiert er die Problematik des Wertezwangs, die erst im 20. Jahrhundert zum wichtigsten Diskussionsgegenstand von Philosophen und Schriftstellern avancierte.

Mit Argwohn verfolgt Dostojewskij die „konkurrierenden“ Versuche des Katholizismus und des Sozialismus, auf ihre jeweils eigene Weise die weltanschauliche Krise zu überwinden und neue Harmonie zu stiften. Gegen solche universalistischen Ansprüche wendet sich der russische Schriftsteller mit besonderer Vehemenz, weil er glaubt, dass die Nationen Europas durch falsches Versprechen eines rein materialistischen, auf Technik und Kontrolle gebauten irdischen Paradieses ins Verderben gebracht werden. Von dieser Gefahr sieht Dostojewskij, trotz aller Zuversicht, sein Heimatland um so mehr bedroht, da inmitten der russischen Gesellschaft sich eine der Nation grundsätzlich fremde Bildungsschicht der *Intelligenzija* breit mache, die an der ansetzenden Entwurzelung, Entfremdung und moralischer Unzucht im russischen Reich die Hauptschuld trage.

Dostojewskij, der scharfsinnige Beobachter der sozialen Vorgänge in Europa und Russland, will aber den von ihm erkannten Zustand des „Kriegs aller gegen alle“ nur für Westeuropa und nicht auch für sein Land gelten lassen. Er hofft, dass die von dem sozialen Egoismus am meisten betroffene Bildungselite der russischen Gesellschaft doch irgendwann sich in den breiten Schichten des Volks auflöst und auf solche Weise ihre einzig wahre Aufgabe des Dienstes an der substantiellen Volksgemeinschaft zu erfüllen beginnt.

Mit seiner religiös-nationalen Utopie, die bald, mit dem Beginn des russisch-türkischen Kriegs 1877–1878, die panslawistischen Ausmaßen annehmen wird, will Dostojewskij das materialistische, „satanische“ Europa „transzendieren“. Mit anderen Worten, sein Nationalismus ist „mit der Idee des Allmenschentums verbunden, das heißt dem russischen Volk wird die Rolle

einer ausstehenden allgemeinen Vermittlung und einer weltgeschichtlichen Synthese zugeschrieben“ (Bluhm 1999, 309). Seine politische Romantik und sein christlicher Personalismus kommen in seinen Besprechungen der internationalen politischen Lage im *Tagebuch eines Schriftstellers* am deutlichsten zum Ausdruck. Die für ihn wichtigsten Nationen Europas – russische, französische, deutsche, englische – betrachtet er als feste ideologische Komplexe oder vielmehr als lebendige „Stimmen“, derer weltgeschichtliche Aufgaben durch den nationalen Charakter und Glauben ein für allemal festgesetzt sind. In diesem Zusammenhang nennt er Deutschland schlichtweg „das protestierende Land“, während Frankreich für ihn „das Land des ersten Schrittes“ ist.

Dostojewskijs Auffassung der europäischen „Völkerpersönlichkeiten“ sowie der von ihnen getragenen Ideologien kann im Übrigen als Abrechnung mit seinen frühen sozialutopischen „Schwärmereien“ verstanden werden. Die europäischen Nationalideen sind für ihn Projektionen bzw. Modifikationen seiner Jugendlektüre und bilden im *Tagebuch eines Schriftstellers* ein publizistisches Korrelat zu der Stimmenvielfalt seiner großen Romane. Dieser Dialog wird im *Tagebuch* zugleich aber mit der seinerzeit beispiellosen Schärfe und Vehemenz eines modernen Ideologiestreites geführt. Der ehemalige romantische Schwärmer dringt hier auf die endgültigen Lösungen aller Kernfragen seiner Jugend, welche in der Endzeitperspektive seines späten Schaffens den ultimativen Charakter von Ideologien annehmen.

Die Vision einer neuen europäischen Ordnung im *Tagebuch eines Schriftstellers* ist nach Gesetzen einer „apokalyptischen Rhythmik“ konturiert (vgl. Herrmann 2010, 62). „Er erahnte Wirren und Katastrophen und hoffte auf ein ‚tausendjähriges‘ Reich der Gerechtigkeit, das ihnen folgen würde“ (ibid.). Die ideologische Verfangenheit macht sein Europabild in den 70er Jahren stark tendenziös und führt ihn mehrmals zu fehlerhaften außerpolitischen Prognosen. Er erkennt z. B. völlig den ideologischen Eigenwert des Liberalismus und findet für ihn keinen entsprechenden „Volkskörper“. Die liberale Idee betrachtet er entweder als eine primitive Version des katholisch-sozialistischen

Ideenkomplexes oder als Ausdruck der nihilistischen Leere, die jede nationale Eigenheit unterminiert. Hinter der partikularistischen Rhetorik des Liberalismus erblickt er keine Allgemeingültigkeit, da er das Universale nur in Verbindung mit dem Nationalen denken kann.

Die sozialistische Idee erscheint ihm irrtümlich als das jüngste Produkt des verhassten Katholizismus. Dieser phantastische Gedankenschluss sowie der notorische Antikatholizismus Dostojewskijs rühren wohl von der mangelhaften Kenntnis der einschlägigen Literatur sowie von dem Zerrbild der französischen Geistestradiation her, die er meistens anhand der Werke der aufklärerischen Philosophen und Sozialutopisten des 19. Jahrhunderts kennenlernte.

Als Gegenidee zu dem vermeintlichen Bündnis des Katholizismus und Sozialismus entwirft Dostojewskij das Projekt der christlichen Bruderschaft, die universal *und* national ist und gegen Ende seines Lebens von ihm als „russischer Sozialismus“ bezeichnet wird (vgl. *ibid.*, 65). Dabei will er nicht einsehen, dass der Sozialismus in Deutschland bereits in den 70er Jahren zu einer Massenbewegung wurde und somit mit vollem Recht auch als eine neue deutsche Nationalidee betrachtet werden konnte. Ganz im Widerspruch mit der geschichtlichen Tendenz des ausgehenden 19. Jahrhunderts kann Dostojewskij sich den deutschen Protestantismus und den deutschen Sozialismus nur als Feinde vorstellen. Man kann schließlich sagen, dass er als Publizist die Bedeutung der sozialen Frage für alle christlichen Konfessionen in Europa gänzlich ignoriert hatte. Dasselbe gilt für die Sozialpolitik der europäischen Staaten, in England wie in Deutschland. Dass Bismarck (1815–1898) in den achtziger Jahren die Sozialgesetzgebung ausbauen und dazu auch noch gelegentlich vom Staatssozialismus sprechen wird, konnte der russische Schriftsteller natürlich nicht voraussehen. Der Hauptgrund für solche gravierenden Missverständnisse Dostojewskijs besteht wohl in seiner personalistischen Weltanschauung, die ihn, wie gesagt, immun gegen die Idee der geschichtlichen Immanenz und der „Realpolitik“ machte.

Eine andere außenpolitische und ideologische Fehleinschätzung Dostojewskijs ist ebenfalls mit der Gründung des Deutschen Reichs durch Bis-

marck und mit dem „Kulturkampf“ gegen den Einfluss der katholischen Kirche in Deutschland verbunden. In Bismarck sah Dostojewskij nicht den Realpolitiker, sondern eher einen Ideologen oder Repräsentanten des ewigen „deutschen Geistes“. Darin folgte er weitgehend den „deutschen Eigenmythen“, die von der deutschnationalen Schule der Historiographie produziert wurden (vgl. *ibid.*, 105). Deswegen rechnete er auf die „ritterliche“ Beihilfe Deutschlands während des russisch-osmanischen Krieges 1877–1878. Als aber die erhoffte diplomatische Unterstützung vonseiten Deutschlands während des Berliner Friedenskongresses 1878 ausblieb, kam es zu Ernüchterung und Enttäuschung. Über die Ereignisse 1878–1879 schreibt Dostojewskij keine Kommentare mehr. Deutschland wird im *Tagebuch eines Schriftstellers* von nun an nie mehr als das Land mit einer besonderen weltgeschichtlichen Mission betrachtet.

Die Äußerungen Dostojewskijs zu Europa in den Jahren 1879 und 1880 zeichnen sich durch den Ton bitterer Enttäuschung aus. Die ganze Europa-Politik der russischen Zaren seit Peter I. erscheint ihm nun als grundsätzlich falsch. Die gegenwärtige Isolation des russischen Reiches in Europa erklärt er durch eine Reihe gravierender Fehler der russischen Außenpolitik, zu denen vor allem die Teilnahme an den Feldzügen gegen Napoleon, Niederschlagung des ungarischen Aufstands 1849 und Hilfe bei der deutschen Staatsgründung 1871 gezählt werden. Seine neuen Hoffnungen verknüpft er mit der Ostpolitik des russischen Reichs, die nunmehr seinen Traum von der Weltherrschaft des orthodoxen Glaubens und somit von der Verwirklichung der wahren „Allmenschlichkeit“ erfüllen sollte.

Fazit

Dostojewskijs Sicht der Weltpolitik in den 70er Jahren zeichnet sich aus, wie gezeigt wurde, durch düstere Endzeitprognosen und eine merkwürdige Mischung von Idealismus und Imperialismus. Fast alle seine Prophezeiungen erwiesen sich als Irrtümer, bis wohl auf eine: dass Europa sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den Schauplatz von Weltkriegen verwandelt und dass man in diesen Kriegen nicht nur Waffen, sondern auch Ideen einsetzen wird, wie er

3.3 Der Umbruch zur Moderne (1816–1913)

es eigentlich schon im *Tagebuch eines Schriftstellers* vorweggenommen hatte.

So tritt Dostojewskij, dieser „Meister aus Russland“, an der Schwelle zum 20. Jahrhundert hervor: zum einen als genialer Psychologe, Dialektiker der Seele und radikaler Erneuerer des neuzeitlichen Romans; zum anderen als politischer Romantiker im wahren Sinne des Wortes, als derjenige, der die brisante Kraft des öffentlichen Wortes im anbrechenden Zeitalter der Massenbewegungen und Ideologien aufgespürt und bis an ihre äußersten Grenzen geführt hat.

Es steht am Ende doch fest: Dostojewskijs publizistische Bemühungen um ein neues, universalchristliches Gesamteuropa unter der russischen Führung haben sich, trotz ihres Utopismus und ihrer notorischen Streitbarkeit, trotz der Menge der von ihm exzessiv produzierten Feindbilder (Sozialisten, Katholiken, Jesuiten, Franzosen, Polen, Juden usw.), zumindest in einem Punkt als produktiv ausgewiesen: dank ihm und seiner Schriftstellergeneration wurde Russland wohl zum ersten Mal in seiner Geschichte zu einer kulturellen Weltmacht. Und nicht nur Russland: Dostojewskijs slawophile Utopie wäre auch zu deuten als ein (freilich von anderen slawischen Nationen nicht eingeforderter) Anspruch auf mehr Gerechtigkeit für die Slawen und ihre Kulturleistungen im Kulturraum Europa.

Verwendete Literatur

Dostojewskij, Fjodor (1972-1990), Gesamtausgabe seiner Werke in russischer Sprache. 30 Bände, Leningrad
Asadovskij, Konstantin/Dudkin, Viktor (1973), Dostojewskij in Deutschland (1846–1921). In: Literarisches Erbe, Bd. 86. Moskau, 659-740 | *Bachtin, Michail* (1971), Probleme der Poetik Dostoevskijs, München | *Bluhm, Harald* (1999), Dostojewski- und Tolstoi-Rezeption auf dem „semantischen Sonderweg“. Kultur und Zivilisation in deutschen Rezeptionsmustern Anfang des 20. Jahrhunderts. In: Politische Vierteljahresschrift. Zeitschrift der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft 40 (1999), 305–327 | *Dostoevskaja, Anna* (1980), Erinnerungen. Neuausgabe, München/Zürich | *von Einem, Herbert* (1960), Holbeins „Christus im Grabe“. In: Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1960. Nr. 4. Mainz | *Friedländer, Georgij* (1979), Dostojewskij und die Weltliteratur, Moskau | *Gerigk, Horst-Jürgen* (2010), Ein Meister aus Russland. Beziehungsfelder der Wirkung Dostojewskijs.

Vierzehn Essays, Heidelberg | *Grossman, Leonid* (1962), Dostojewskij, Moskau | *Guardini, Romano* (1951), Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben. 4. Auflage, München | *Guski, Andreas* (2010), Die Konstruktion Westeuropas in Dostoevskijs „Winteraufzeichnungen über Sommerindrücke“. In: Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft 17 (2010), hrsg. von Gudrun Goes, 123–139 | *Herrmann, Dagmar* (2010), Die neue europäische Ordnung – eine Vision Dostoevskijs. In: Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft 17 (2010), hrsg. von Gudrun Goes, 61–122 | *Kasack, Wolfgang* (1998), Dostojewskij. Leben und Werk, Frankfurt a. M./Leipzig | *Kirillova, Irina* (1996), Dostojewskijs Marginalien zum Johannes-Evangelium. In: Dostojewskij im Ausgang des XX. Jahrhunderts, hrsg. von K. A. Stepanjan, Moskau, 48-59 | *Kjetsaa, Geir* (1985), Dostojewskij. Sträfling – Spieler – Dichterst, Gernsbach | *Klessmann, Stefan* (1990), Deutsche und amerikanische Erfahrungsmuster von Welt. Eine interdisziplinäre, kulturvergleichende Analyse im Spiegel der Dostojewskij-Rezeption zwischen 1900 und 1945, Regensburg | *Maurina, Zenta* (1997), Dostojewskij. Menschengestalter und Gottsucher. 5. Auflage, Memmingen | *Meletinskij, Eleasar* (2001), Notizen zur Poetik Dostojewskijs, Moskau | *Netschajewa, Vera* (1979), Der frühe Dostojewskij. 1821–1849, Moskau | *Rammelmeyer, Alfred* (2000), Aufsätze zur russischen Literatur und Geistesgeschichte, hrsg. von Reinhard Lauer in Zusammenarbeit mit Alexander Graf und Matthias Rammelmeyer, Wiesbaden | *Rehm, Walther* (1947), Experimentum Medietatis. Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens bei Jean Paul und Dostojewski. In: Ders., Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des XIX. Jahrhunderts, München, 7–95 | *Reid, Robert/Andrew, Joe* (Hrsg.) (2012), Aspects of Dostoevskij. Art, Ethics and Faith, Amsterdam–New York | *Ressel Gerhard* (2002), Aspekte einer nichtliterarischen Dostoevskij-Rezeption in Deutschland: Kulturphilosophische Bedingungen und zeitgeschichtliche Gründe der Dostoevskij-Schrift des Neukantianers Paul Natorp. In: Zeitschrift für Slavistik, Bd. 47 (2002), Heft 3, 276–287 | *Schult, Maike* (2012), Im Banne des Poeten. Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis, Göttingen | *Schulz, Christiane* (2010), „Ich habe Schiller auswendig gelernt“. Das „geistige Ferment“ Schiller im Erzählwerk Dostoevskijs. In: Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft 17 (2010), hrsg. von Gudrun Goes, 10–41 | *Setzer, Heinz/Müller, Ludolf/Kluge, Rolf-Dieter* (Hrsg.) (1998), F. M. Dostojewski: Dichter, Denker, Visionär, Tübingen | *Siegel, Holger* (2003), Fedor M. Dostojewskijs Reisebericht Winterliche Aufzeichnungen über sommerliche Eindrücke aus dem Jahre 1863. In: Chloë. Beihefte zum Daphnis. Bd. 34 (2003), 415–428 | *Stoichita, Victor I.* (1995), Ein Idiot in der Schweiz. Bildbeschreibung bei Dosto-

jewski. In: Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. von Gottfried Boehm und Helmut Pfotenhauer, München, 425–439 | *Strachow, Nikolaj* (1882), Erinnerungen an Dostojewskij. In: F. M. Dostojewskij. Werkausgabe. Bd. 1, St.-Petersburg

Alexander Erochin, Ischewsk

Nikolaj Jakovlevič Danilevskij (1822–1885)

Biographische Skizze

Der russische Kulturphilosoph, Naturforscher und Soziologe Nikolaj Danilevskij (Nikolai Danilewsky) ist einer der Begründer der Zivilisationstheorie der Geschichte und Ideologe des Panslawismus. Geboren in eine Offiziersfamilie, studierte Danilevskij nach der Absolvierung des Lyceums in Zarskoje Selo bei St. Petersburg 1843–1847 als Gasthörer an der Physikalisch-Mathematischen Fakultät der Kaiserlichen Universität St. Petersburg mit dem Abschluss in Botanik Anfang 1849. Nach dem Auftrag der Freien Ökonomischen Gesellschaft übernahm er das Projekt der Erforschung des Schwarzerde-Raums von Russland, wurde aber im Sommer 1849 wegen der Zugehörigkeit zum Petraševskij-Kreis verhaftet und verbrachte 4 Monate in der Peter-Paul-Festung, dem zentralen politischen Gefängnis im Zarenrussland. Dem Kreis der liberalen Intellektuellen hatte sich Danilevskij schon 1847 angeschlossen, da ihn die dort propagierte Lehre von Charles Fourier (1772–1837) stark anlockte. In Archivbeständen des Untersuchungsausschusses befindet sich der Grundriss dieser utopischen Lehre, den Danilevskij als Erklärung seiner politischen Unbelastetheit verfasst hat. Dabei „interpretiert Danilevskij die Lehre von Fourier (...) im konservativen Sinn“ (Zil’berfarb 1964, 112), indem er meint, dass diese durchaus kompatibel mit den Grundlagen der Autokratie im zaristischen Russland sei. Der Gerichtsausschuss konnte Danilevskij aufgrund seiner Erklärungen freisprechen. Im Bericht an Nikolaus I. (1796–1855) lobten die Richter den „klugen Kopf und die vielseitige Bildung“ von Danilevskij, worauf der Zar mit den Worten reagierte, dass je klüger und gebildeter ein Mensch sei, desto gefährlicher er sein könnte. Danilevskij wurde infolgedessen zur „administrativen Verbannung“ nach

Wologda verurteilt und von dort 1852 nach Samara an der Wolga versetzt. Von Sommer 1853 bis 1857 nahm er als Mitglied der Russischen Geographischen Gesellschaft an der Expedition teil, die den Zustand der Fischerei an der Wolga und im Kaspischen Meer in technischer, statistischer und naturgeschichtlicher Hinsicht erforschte. 1858–1860 folgte die Expedition zur Erforschung der Fischerei im Weißmeer und Nordischen Eismeer, wobei Danilevskij auch Norwegen besuchte. Seine anhaltendste und wichtigste Tätigkeit in diesem Bereich begann 1863 und dauerte fünf Jahre: Er leitete die Expedition, die die Fischerei im Schwarzen und Asowschen Meer untersuchte. Den Expeditionen folgten 7 Publikationen (1862–1875) ihrer Resultate mit der Formulierung der Grundlagen der Theorie der Dynamik des Fischschwarms und der Prinzipien der rationalen Fischerei. Seine ichtyologischen Forschungen wurden durch die Goldmedaille der Russischen Geographischen Gesellschaft ausgezeichnet. 1864 kaufte Danilevskij ein Landgut auf der Krim, wo er an seinen weiteren Werken (unter anderem auch zur Ökonomie und dem Weinbau) in den Winterpausen zwischen den Expeditionsreisen arbeiten konnte. Hier entstand sein Hauptwerk *Russland und Europa* (abgeschlossen 1868). Danilevskij führte in den 1870er Jahren seine naturwissenschaftlichen Arbeiten fort. Seine letzten Lebensjahre sind mit der theologischen Kritik der darwinistischen Theorie verbunden, die er in seinem Buch *Darwinismus. Eine kritische Untersuchung* (1885) darlegen konnte.

Russland und Europa

Das geschichtsphilosophische Werk *Russland und Europa. Eine Ansicht der kulturellen und politischen Beziehungen der Slawischen Welt zur Germanisch-Romanischen* (1869 in der St. Petersburger Zeitschrift *Zarja* publiziert und 1871 als selbständige Ausgabe erschienen) und seine Theorie der kulturgeschichtlichen Typen hat als Voraussetzung zwei weltanschauliche Dominanten: erstens ist es die Orientierung auf die Naturwissenschaften als wirksames Mittel für die Erkenntnis der Wirklichkeit und zweitens seine christlich-orthodoxe Weltanschauung. Zur Synthese dieser grundverschiedenen weltanschaulichen Komponenten kam Da-