

COMMUNIO

a theological journal

Published by Charles University in Prague
Protestant Theological Faculty

Editors: Peter C. A. Morée, Ivana Noble, Petr Sláma (cv@etf.cuni.cz)

Typography: Petr Kadlec

Printed by Arch, Brno

Administration: Barbara Kolařová (cv-adm@etf.cuni.cz)

Annual subscription (for three issues): **30 €** or the equivalent
single copy: **10 €**

Please make the payment to our account to:

Bank name: Česká spořitelna

Bank address: Vodičkova 9, P. O. BOX 884, 111 21, Praha 1,
Czech Republic

Bank identification code (SWIFT, BLZ, SC, FW): GIBA CZPX

International Bank Account Number (IBAN):

CZ2508000000001932258399

Account no.: 1932258399/0800

Account name: Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta
Černá 9
P. O. BOX 529
CZ-115 55 Praha 1
Czech Republic

Subscriptions will be renewed automatically every year unless
canceled by January 1st of the year in question.

Cheques, orders, subscriptions and all business correspondence
should be addressed to:

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta
Communio viatorum - administrace
Černá 9, P. O. Box 529
CZ-115 55 Praha 1
Czech Republic

Phone: + + 420 221 988 114

Fax: + + 420 221 988 215

E-mail: cv-adm@etf.cuni.cz

URL: <http://www.etf.cuni.cz/cv.html>

(ISSN 0010-3713)

VIATORUM

CONTENTS (XLVI, 2004) Nr.3

- 213 THEOLOGY AND CULTURE
- 216 MARKUS GRAFENBURG, TÜBINGEN
„Die Stricke, mit denen ich zusammengebunden war, wurden
wenigstens gelockert“ – Franz Kafkas federzeichnung der
Bindung Isaaks
- 240 DANIEL S. LARANGÉ
Dostoïevski en France: Le naturalisme français à la rencontre
du réalisme fantastique russe
- 284 THOMAS K. JOHNSON
Dialogue with Kierkegaard in Protestant Theology
- 299 LIEVEN BOEVE, LEUVEN
The Shortest Definition of Religion: Interruption
- 323 MARIA HAMMERICH-MAIER
Grundüberzeugungen und Leitende Handlungsprinzipien der
akademischen Jugend in Tschechien
- BOOK REVIEWS**
- 334 MAREK ŘÍČAN
Survey of Theologies of Religions
- 337 TIM NOBLE
Representing Religion in World Cinema: Filmmaking,
Mythmaking, Culture Making
- 340 TIM NOBLE
Cinema, Religion and the Romantic Legacy

THEOLOGY AND CULTURE

This issue of *Communio Viatorum* is dedicated to the theme of Theology and Culture. I treasure the insight of a friend of mine, who stated that the “and” in titles often signifies a lack of reflection on the relationship. Thus, let me open the following pages with a couple of comments on the “and,” to prove that the combination of theology with culture is not merely accidental. But first, let me say a few words on why “culture.”

Culture as a theological theme is relatively new, appearing first in the second half of the 19th century, and being taught in universities from the half of the 20th century. Originally Cultural Studies complemented Anthropology and was concerned with moral activity, social acceptability, customs, values and their meaning. Similarly to History, Cultural Studies underwent transformation, as its subject matter changed. Cultures as coherent units broke down and were exchanged for a fragmented polyphony of cultures, inhabiting one place. The new investigations of culture have to include also dreams, desires, and promises of what is not yet materialised. And in some sense, it comes closer to the variety of meaning of the Latin root, where *cultura* meant cultivating of fields, but also of one’s soul, of relationships, and a care for rituals and monuments, which were supposed to represent the past materially. Culture as understood in this volume is a complex phenomenon which, in the classic definition of Edward Tylor, “includes, knowledge, belief, arts, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.”¹ It is not something that stands in opposition to nature, but rather contributes to its evolution, as the cultivation of human power and possibilities in a given context. It is something that evolves and is transmitted in symbolic language that already contains an evolution and transmission of sense and values.

In this issue we do not deal with a theological examination of the relationship between theology and culture as such, but we will offer examples of how this relationship can be fruitful.

¹ “The Concept and Components of Culture,” in *The New Encyclopaedia Britannica*, Vol. 16, ed. R. P. Gwinn, P. B. Norton, P. W. Goetz, Encyclopaedia Britannica, Chicago, Auckland, Geneva, 1991, 874–893:874.

First, as the articles in this issue presuppose, we need to study culture in order to understand theology. And also, theological themes are dealt with in other media than theological literature. Dostojevsky or Kafka, when they speak about human freedom and its limits, about violence or about spiritual yearning, remind us of the depth with which literature can mirror not only the society of its time, but also human struggles, which are rooted in it, yet reach further. Kierkegaard knew that for a successful communication with his reader, he needed to know his world, his language, and to express himself in images that are familiar to those who would read his books. For a number of his works he chose to represent religious and philosophical questions in the form of novels, as if in this way he could be more relevant to the lives of people who would hardly read a specialised monograph. Insights from literature and their theological relevance represents one strand of the collection. Articles by Markus Graffenburg, Daniel Larangé and Thomas Johnson contribute to that. Ideally we would have offered also articles on the interpretation of fine art and music. There are, at least, two book reviews from Tim Noble dealing with the representation of religion in film.

The second strand of the collection consists of an analysis of the religious situation of our time. Here we presuppose that a sharp division between faith and religion is not the only adequate way of dealing with the two. Theology reflects on both, on faith primarily, but also on how faith is expressed, passed on from generation to generation. Here the mediation of religion comes into play. The absence of traditional Christian faith and the shifting religious scene are also theological themes. Here, as will be seen, the religious and the cultural realms overlap, both participating in one context which shapes not only the difficult identity of others but also our own. The studies by Lieven Boeve and Maria Hammerich-Maier consider both the loss of a predominantly Christian culture in terms of the values and attitudes and practices of our contemporaries, and some of the available alternatives – other fundamental life-options, whose holders, however, have not stopped asking religious questions, searching for some form of faith and spirituality. What do people whose families left Christianity a generation or two ago hunger for? Do Christians share the same hunger? Do they have the food? Or do they have the food

but sometimes do not know how to eat it themselves? Marek Řičan's review of the survey of theologies of religion, then, raises another question, namely, whether Christians are the only ones who can truly satisfy this spiritual hunger.

Ivana Noble

„DIE STRICKE, MIT DENEN ICH ZUSAMMENGEBUNDEN WAR, WURDEN WENIGSTENS GELOCKERT“ – FRANZ KAFKAS FEDERZEICHNUNG DER BINDUNG ISAAKS

Markus Grafenburg, Tübingen

I

Franz Kafka hat die ‘*akedat-Jizhaq*, die Bindung (oder, wie es in der christlichen Tradition heißt, die Opferung) Isaaks (Gen 22), am 14. Juli 1916 in sein Tagebuch gezeichnet.¹ Max Brod schreibt in seiner Ausgabe: „Hier und an vereinzelt anderen Stellen des Tagebuches finden sich Zeichnungen. Hier ist die Opferung Isaaks durch Abraham angeeutet.“²

Kafkas Zeichnung der ‘*akeda* steht biographisch an einem besonderen Punkt – die Geschichte mit Felice und Kafkas Genesis-Lektüre berühren sich hier im Sommer 1916 in Marienbad. Zwei Linien laufen also zusammen und an ihrem Berührungspunkt zeichnet Kafka die Bindung Isaaks.

Die Zeichnung fällt in die Zeit, die er vom 3. bis zum 13. Juli 1916 gemeinsam mit Felice Bauer, dann bis zum 24. desselben Monats allein in Mariánské Lázně (Marienbad) verbrachte. Bereits im April hatten Felice und er diesen Urlaub geplant, die Wiederannäherung zwischen ihr und Kafka in diesen für ihn insgesamt glücklichen Tagen führte zu dem Plan, sobald der Krieg vorbei sei, zu heiraten, wie er in einem Brief aus Marienbad seinem Freund Max Brod mitteilt:

¹ Franz Kafka, *Tagebücher*. Herausgegeben von Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley. In: Ders.: *Schriften. Tagebücher. Kritische Ausgabe*. Herausgegeben von Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcolm Pasley und Jost Schillemeit. Frankfurt a. M. 2002, 796. – Im folgenden *KKAT*. – Kafkas Orthographie und Zeichensetzung wird beibehalten.

² Max Brods Anmerkung findet sich in: Franz Kafka: *Tagebücher 1910–1923*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Max Brod. Taschenbuchausgabe in acht Bänden. Frankfurt a. M. 1995, 527. Auf S. 326, Zeile 23 verweist ein Asteriskus auf die Zeichnung. – Im folgenden *T (Brod)*.



„Unser Vertrag ist in Kürze: Kurz nach Kriegsende heiraten.“³ Am 13. Juli 1916 fuhren Franz Kafka und Felice Bauer gemeinsam nach Františkovy Lázně (Franzensbad), wo sich Kafkas Mutter und seine Schwester Valli aufhielten. Felice kehrte von dort aus nach Berlin zurück, während Kafka noch in Marienbad verblieb.

An seine Schwester Ottila schrieb er zwei Tage vor der Zeichnung, also am 12. Juli: „[...] Heute nur das: es ist mir viel besser gegangen als ich denken konnte und vielleicht auch F. besser als sie dachte. Nun das soll sie Dir selbst schreiben.“ In der Tat fügt Felice auf der Ansichtskarte hinzu, nachdem Franz Ottila gefragt hatte, ob sie denn nicht auf ein paar Tage herkommen wolle: „Liebe Ottila, das wäre sicher das Beste. Hier ist es nämlich herrlich. Wie gut es uns geht und wie stark wir uns fühlen, kannst Du sehen, daß wir morgen Deine Mama besuchen. Herzlichst Felice.“⁴

Kafka, der sich einmal in einem Brief vom 11. Juni 1914 an Felices Vertraute Grete Bloch als ein „gänzlich unsocialer Mensch“ bezeichnet hatte,⁵ notierte einige Tage vor jener Zeichnung der Bindung Isaaks: „Unmöglichkeit, mit F. zu leben. Unerträglichkeit des Zusammenlebens mit irgend jemand.“⁶ Dann wiederum schien ihm sein Dasein als Schriftsteller mit der Ehe (der „socialsten Tat“, so an Grete Bloch) vereinbar, wie aus dem schon erwähnten Brief an Brod aus jenen Urlaubstagen hervorgeht:

³ Franz Kafka: *Briefe 1902–1924*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Max Brod. Taschenbuchausgabe in acht Bänden. Frankfurt a. M. 1995, 140. – Im folgenden *Br.*

⁴ Franz Kafka: *Briefe an Ottila und die Familie*. Herausgegeben von Hartmut Binder und Klaus Wagenbach. Frankfurt a. M. 1974, 30.

⁵ Franz Kafka: *Briefe an Felice* und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit. Herausgegeben von Erich Heller und Jürgen Born. Mit einer Einleitung von Erich Heller. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Max Brod. Frankfurt a. M. 1967, 598. – Im folgenden *F.*

⁶ S. den Eintrag vom 6. Juli. *KKAT 791f/T (Brod) 367*.

Die Stricke, mit denen ich zusammengebunden war, wurden wenigstens gelockert, [...] sie [Felice] half wieder und ich kam zu ihr in ein mir bisher unbekanntes Verhältnis von Mensch zu Mensch.⁷

Diese Zeilen, wie auch die folgenden, eher verzweifelten, aus einem Tagebucheintrag vom 19. Juli, an die Hinrichtungsszenen im „Proceß“ und der Erzählung „In der Strafkolonie“ (1914/15 entstanden) erinnernd, können im Licht einer Identifikation Kafkas mit Isaak gesehen werden:

Sonderbarer Gerichtsgebrauch. Der zum Tode Verurteilte wird dort in seinem Zimmer vom Scharfrichter ohne Beisein anderer Personen erstochen. Er sitzt an seinem Tisch und beendet den Brief, in dem es heißt: Ihr Geliebten, Ihr Engel, wo schwebt ihr, unwissend, unfafbar meiner irdischen Hand.⁸

Auch die drei Tage später, am 22. Juli ins Tagebuch verzeichnete, ausführlichere Variante, besser gesagt, ein zweiter Versuch jener Skizze, die ebenso mit den Worten „Sonderbarer Gerichtsgebrauch“ anhebt, ist in diesem Kontext zu sehen.⁹ Dem Scharfrichter, der ihn mit einem Dolch erstechen will, entgegenet der Verurteilte:

Du wirst mich nicht töten, wirst mich nicht auf die Pritsche legen und erstechen, bist ja doch ein Mensch kannst hinrichten auf dem Podium mit Gehilfen und vor Gerichtsbeamten, aber nicht hier in der Zelle ein Mensch den andern Menschen.

Auf das Schweigen des Scharfrichters hin sagt der Verurteilte: „Gerade weil es unmöglich ist, ist dieser sonderbare Gerichtsgebrauch eingeführt worden. Die Form sollte noch gewahrt, aber die

⁷ Br 139 (datiert: „Marienbad, Mitte Juli 1916“).

⁸ Zitiert nach der Ausgabe von Max Brod, *T (Brod)* 370. In der *Kritischen Ausgabe* wird kenntlich gemacht, daß der letzte Satz „Ihr Geliebten, Ihr Engel, wo schwebt ihr, unwissend, unfafbar meiner irdischen Hand“ von Kafka im Manuskript durchgestrichen worden ist. S. den Apparatband zur Stelle.

⁹ *KKAT* 800f.

Todesstrafe nicht mehr vollzogen werden. Du wirst mich in ein anderes Gefängnis bringen, dort werde ich wahrscheinlich noch lange bleiben, aber hinrichten wird man mich nicht.“ Hierauf heißt es: „Der Scharfr. [=richter] lockerte einen neuen Dolch in seiner Wattehülle und sagte: ‚Du denkst wohl an die Märchen, in denen ein Diener den Auftrag bekam ein Kind auszusetzen, dies aber nicht zustandebrachte, sondern lieber das Kind einem Schuster in die Lehre gab. Das ist ein Märchen, hier ist aber kein Märchen.‘ Die nicht ganz vollständige Übereinstimmung [bricht ab]“.

Die Bindung Isaaks diente Kafka offenbar als Folie, um eigenes Erleben auszudrücken und als literarische Inspiration. Die von ihm angefertigte Zeichnung erscheint im Zusammenhang seiner wohl schon im Juni begonnenen Lektüre der Tora: „Ich lese nur ein wenig in der Bibel, sonst nichts“, so am 9. Juli aus Marienbad an Brod.¹⁰ Kurz zuvor hatte er in sein Tagebuch notiert: „Nur das Alte Testament sieht, nichts darüber noch sagen.“¹¹ Wie dieser auf den ersten Blick enigmatische Satz zu verstehen ist, kann anhand der Verse, die Kafka in seiner kursorischen Lektüre des ersten Buches der Bibel in sein Tagebuch abschreibt, nachvollzogen werden.

Die Perikope von Isaaks Bindung fällt genau in jene Julitage, die Franz Kafka mit Felice Bauer in Marienbad verbrachte. Nach der Zeichnung der Bindung Isaaks finden sich keine weiteren Sätze aus dem Buch Genesis herausgeschrieben. Hieraus läßt sich schließen, daß die Geschichte aus Gen 22 für Kafka ein so hohes Identifikationspotential enthielt, daß eigenes Empfinden in einer derartigen Prägnanz ausgedrückt werden konnte, daß Kafka zumindest vorerst keine weiteren Notizen in seinem Tagebuch zur Genesis-Lektüre vornahm,¹² ja diese vielleicht sogar nach jener Zeichnung vom 14. Juli abbrach.

Eine Interpretation von Kafkas Darstellung der Bindung Isaaks als solcher soll dem Betrachter vorbehalten bleiben. Um eine kombinierende Text-Bild-Analyse angemessen durchführen zu können, ist es in methodologischer Hinsicht wichtig, die Qualität von Kafkas Zeich-

¹⁰ Br 138.

¹¹ KKAT 792.

¹² Ein Bibelstellenverzeichnis für Franz Kafka findet sich bei Jürgen Born: *Kafkas Bibliothek. Ein beschreibendes Verzeichnis*. Frankfurt a. M. 1990, 195f.

nungen¹³ richtig einschätzen zu können. Bekanntlich trug sich Kafka um 1905 ganz ernsthaft mit dem Gedanken, Zeichner zu werden, sehr von Max Brod unterstützt, nahm Unterricht bei einer Zeichnerin, suchte Anschluß an einen Künstlerkreis, an die „Gruppe Acht“, und lehnte sich offensichtlich an den Stil des Japonismus an. Aber ein Zeichner wurde Kafka nicht, und so schrieb er 1912 gegenüber Felice nicht zufällig recht klar im Präteritum, er sei „einmal ein großer Zeichner gewesen“,¹⁴ und weiter: „Jene Zeichnungen haben mich zu seiner Zeit, es ist schon Jahre her, mehr befriedigt als irgend etwas“. Kafka hat aber nicht aufgehört zu zeichnen, was eine eigene Untersuchung wert wäre.¹⁵

Zum Verständnis von Kafkas Zeichnung der *'akeda* soll in aller Kürze nochmals an die Entwicklung der Beziehung zwischen Franz Kafka und Felice Bauer erinnert werden (Teil II). Sodann möge ein Licht auf Kafkas Lektüre des Buches Genesis bis in jene Marienbader Tage hinein geworfen werden (Teil III). Hiernach werden die gewonnenen Erkenntnisse in einen Zusammenhang gebracht (Teil IV), der herausstellen wird, daß Kafkas Zeichnung als Allegorie (zwei Vorstellungsbereiche liegen übereinander¹⁶) verstanden werden kann, erfolgt doch einmal eine Darstellung der biblischen Geschichte (*sensus literalis*), wie dann aber auch der biographischen Situation (*sensus allegoricus*), was durch die bereits herangezogenen Zitate zu belegen versucht worden ist. Abschließend (Teil V) soll diese für Kafkas Leben schöne und wichtige Episode in den größeren Zusammenhang „Kafka und die jüdische Tradition“ gestellt werden.

II

Elias Canetti schreibt als Ergebnis seiner außerordentlichen Leseerfahrung von Kafkas „Briefen an Felice“:

¹³ Vgl. als Zusammenstellung von Kafkas Zeichnungen: „*Einmal ein grosser Zeichner.*“ *Franz Kafka als beeldend kustenaar*. Herausgegeben von Niels Bokhove und Marijke van Dorst. Amsterdam 2002.

¹⁴ F 294.

¹⁵ Vgl. im Umkreis der Zeichnung der Bindung Isaaks drei weitere Zeichnungen: KKAT 12, 15 und 119.

¹⁶ Vgl. Gerhard Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*. 4., durchges. Aufl., Göttingen 1997, 31.

Man mag sich fragen, ob die Geschichte eines fünfjährigen Sich-Entziehens“ – seine Verlobung erstreckte sich, alle Phasen zusammengenommen, über fünf Jahre – „so wichtig ist, daß man sich in solchem Detail mit ihr befaßt. [...] Der Mensch, der sich für den Maßstab aller Dinge hält, ist beinahe noch unbekannt ... Nur die unbefangene konkrete Erforschung einzelner führt allmählich weiter. Da es schon sehr lange so ist und die besten Geister es immer gewußt haben, ist ein Mensch, der sich in solcher Vollkommenheit zur Erkenntnis anbietet, ...ein Glücksfall ohnegleichen. Aber bei Kafka ist es mehr, und das fühlt jeder, der sich seiner privaten Sphäre nähert. Es ist etwas zutiefst Erregendes um diesen hartnäckigen Versuch eines Ohnmächtigen, sich der Macht in jeder Form zu entziehen.¹⁷

Deutlich ist, daß Kafkas Beziehung zu Felice Bauer als Beispiel für den extremen Geltungsanspruch der Berufung zur Literatur verstanden werden muß, wie es auch in zahllosen Briefen von Kafka selbst artikuliert wird:

Liebste Felice, Du kennst mich nicht, in meinem Schlechtsein kennst Du mich nicht, und auch mein Schlechtsein geht auf jenen Kern zurück, den Du Literatur nennen kannst oder wie Du willst. [...] Es sind ja kaum Tatsachen, die mich hindern, es ist eine Furcht, eine Furcht davor, glücklich zu werden, eine Lust und ein Befehl, mich zu quälen für einen höheren Zweck. Daß Du, Liebste, mit mir unter die Räder dieses Wagens kommen mußt, der nur für mich bestimmt ist, das ist allerdings schrecklich.¹⁸

Franz Kafka lernte Felice Bauer am späten Abend des 13. August 1912 in der Wohnung der Familie Brod kennen. Am 20. September – es sind immerhin fünf Wochen seit der Begegnung vergangen – schreibt er ihr zum ersten Mal und bringt sich ihr als der Mensch in Erinnerung, der ihr bei Brods über den Tisch hin eine Photographie

¹⁷ Elias Canetti: *Der andere Prozeß. Kafkas Briefe an Felice*. München 1969. 3. Aufl. 1970, 85f.

¹⁸ F 457f.

nach der anderen reichte, und zwar Bilder aus den ersten Tagen des Juli, die er mit Max Brod zusammen in Weimar verbracht hatte.¹⁹ Im Goethehaus war ihm die Tochter des Hauswirts aufgefallen, ein schönes Mädchen, die er zwar nicht für sich gewinnen kann, die ihm aber auf seine Postkarten aus der Naturheilanstalt Jungborn im Harz freundlich antwortet. Hierauf schreibt er Max Brod: „Bedenke vor allem, daß diese Zeilen [ihre Antworten] von Anfang bis zu Ende Literatur sind. Denn wenn ich ihr nicht unangenehm bin, so bin ich ihr doch gleichgültig wie ein Tropf. Aber warum schreibt sie dann so, wie ich es wünsche? Wenn es wahr wäre, daß man Mädchen mit der Schrift binden kann?“²⁰ Die Erinnerung an jenen Versuch einer Anknüpfung, so Canetti,²¹ die immerhin bis zu den Photos geführt hatte, die er nun vorzeigen konnte, übertrug sich auf das Mädchen, das ihm jetzt gegenüber saß, auf Felice. Die erste Periode der nun beginnenden Korrespondenz – und Kafka schreibt ihr zwei- oder dreimal täglich – soll eine „Verbindung ... zwischen ihrer Tüchtigkeit und Gesundheit und seiner Unentschlossenheit und Schwäche“ herstellen: „Denn der Kampf, den er um diese Kraft führt, die ihre regelmäßigen Briefe ihm geben, hat einen Sinn, es ist keine eitle Korrespondenz, kein Selbstzweck, keine bloße Genugtuung, sie dient seinem Schreiben.“²²

Zwei Nächte nach seinem ersten Brief an Felice schreibt er das „Urteil“ nieder, in einer Nacht. In der Woche darauf entsteht der „Heizer“ und im Fortgang zweier Monate weitere fünf Kapitel des „Verschollenen“, im ganzen also sechs. Vierzehn Tage unterbricht Kafka den Roman, um die „Verwandlung“ zu schreiben. Diese erste Zeit ihres Briefwechsels ist auch für sein literarisches Schaffen herausragend.

Die zuweilen qualvolle Geschichte ihrer Verlobungszeit ist von Elias Canetti unübertroffen und sensibel nachgezeichnet worden. Über das offizielle Verlöbnis am 1. Juni 1914 mit Felice schrieb Kafka in sein Tagebuch:

„War gebunden wie ein Verbrecher,“ schreibt er, soeben aus Berlin zurück, am 6. Juni. „Hätte man mich mit wirklichen Ket-

¹⁹ Canetti 9f.

²⁰ *Br* 97.

²¹ Canetti 11.

²² A. a. O. 16f.

ten in einen Winkel gesetzt und Gendarmen vor mich gestellt und mich nur auf diese Weise zuschauen lassen, es wäre nicht ärger gewesen. Und das war meine Verlobung, und alle bemühten sich, mich zum Leben zu bringen, und da es nicht gelang, mich zu dulden, wie ich war.“²³

Nur sechs Wochen später wurde Kafka von Felice und Grete Bloch vor das „Gericht“ nach Berlin in das Hotel „Askanischer Hof“ zitiert; an jenem 12. Juli wird ihre Verlobung aufgelöst. Der öffentliche Charakter von Ver- wie Entlobung ist jedoch von Kafka als Gewaltakt empfunden worden.²⁴ Zu bemerken ist, daß sich Kafka im Askanischen Hof nicht verteidigt hat. Wie aus einem Brief an Grete Bloch ersichtlich wird, hat er über sich selbst Gericht gesessen. „Es gibt kein äußeres Gericht, das er anerkennt, er ist sein eigenes Gericht, er ist es aber sehr, und es wird immer tagen.“²⁵

Sein Schweigen kann als beredtes Zeugnis einer ihm eigentümlichen Art von Verstocktheit, als Widerstand gegen „Macht“ (um das Wort in einem naiven Sinne mit Canetti zu verwenden)²⁶ gedeutet werden. Auch und vor allem der Kampf gegen seinen Vater war im Wesen nie etwas anderes als ein Kampf gegen Übermacht. Als die Gefahr einer eigenen Familie drohte und sich gegen die erkannte Bestimmung als Schriftsteller (die er, aber hierzu später, in einem quasi messianischen Sinne verstand) stellte, hatte der Kampf gegen Felice dasselbe Motiv und denselben Charakter, weshalb er einmal die Ehe als „Schafott“ bezeichnen konnte.²⁷ Warum er dennoch, um

²³ *T (Brod)* 280.

²⁴ Canetti 69.

²⁵ A. a. O. 74f.

²⁶ A. a. O. 93.

²⁷ Aus einem Brief an Felice in der Silvesternacht zum Jahreswechsel 1912/13: „In Deinem letzten Brief steht ein Satz, Du schriebst ihn schon einmal, ich wohl auch: ‚Wir gehören unbedingt zusammen.‘ Das ist, Liebste, tausendfach wahr, ich hätte z. B. jetzt in der ersten Stunde des neuen Jahres keinen größern und keinen närrischeren Wunsch, als daß wir an der Hand gehalten Deiner linken und meiner rechten Hand unlösbar zusammengebunden wären. Ich weiß nicht recht, warum mir das einfällt, vielleicht weil vor mir ein Buch über die Französische Revolution mit Berichten von Zeitgenossen steht und weil es immerhin möglich ist – ohne daß ich es irgendwo gelesen oder gehört hätte –, daß einmal auf solche Weise zusammengebunden ein Paar zum Schafott geführt wurde.“ (*F* 224)

auf die Marienbader Tage vorzugreifen, davon sprechen konnte, daß sie „die Stricke“, mit denen er sich zusammengebunden fühlte, wenigstens zu lockern imstande war, soll noch erklärt werden.

Nach einer Zeit der Distanz und einem Treffen Ende Januar 1915 in Bodenbach taucht im April 1916 zum ersten Mal das Wort Marienbad auf einer Postkarte an Felice auf und kehrt von da ab regelmäßig wieder.

Nicht von ungefähr notiert Kafka im Zusammenhang von Ehefrage und seinem körperlichen Zustand einen wohl von seinem Freund Jizchak Löwy übernommenen Ausspruch: „Auch im Talmud heißt es: Ein Mann ohne Weib ist kein Mensch.“²⁸

Franz Kafka und Felice Bauer führen nun Verhandlungen über einen Urlaub in Marienbad, zehn Tage, vom 3. bis 13. Juli 1916 werden sie gemeinsam verbringen. Sein Büro ließ Kafka in musterhafter Ordnung zurück, er war glücklich es zu verlassen: „Wäre es Abschied für immer gewesen“, schreibt er Max Brod,²⁹ „dann wäre ich bereit gewesen, nach sechsstündigem Diktieren etwa noch auf den Knien das ganze Treppenhaus zu waschen, vom Boden bis zum Keller und auf dieser Art jeder Stufe die Dankbarkeit des Abschieds zu beweisen.“ Weiter heißt es: „Dann in Marienbad sehr lieb von F. vom Bahnhof abgeholt, trotzdem verzweifelte Nacht in häßlichem Hofzimmer. Übrigens die erste Verzweiflungsnacht.“ Aber am nächsten Tag übersiedelte er in ein „außerordentlich schönes Zimmer“ im Hotel „Balmoral“. Da wohnte er Tür an Tür mit Felice, von beiden Seiten hatten sie Schlüssel.³⁰ Die ersten Tage litt er unter Kopfweh und

²⁸ *KKAT* 266. – bJev 63a: שְׁנֵי אָדָם שֶׁאֵין לוֹ אִשָּׁה אֵינוֹ אָדָם שְׁנֵי אָדָם שֶׁנִּשְׁמָר אָדָם זָכָר וְנִקְבָּה בְּרֵאשִׁית וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם מֶנְשׁ. (Übersetzung: Lazarus Goldschmidt) – Vgl. auch BerR XVII, Cap. II, V. 18: „Es ist nicht gut. Wer ohne Weib ist, lehrte R. Jacob, ist ohne Glück s. Gen 2,18, ohne Hilfe s. das., ohne Freude s. Deut. 14,26, ohne Segen s. Ezech. 44,30 und ohne Sühne s. Lev. 16,6. Nach R. Simon im Namen des R. Josua ben Levi ist ein solcher Mann auch ohne Frieden s. 1. Sam 25,6, nach R. Josua von Sichnin im Namen des Rabbi Levi auch ohne Leben s. Koh. 9,9; nach R. Chija bar Gamdi endlich ist ein solcher Mann gar kein vollkommener Mensch s. Gen 1,28 und er vermindert dazu auch die Gottähnlichkeit s. Gen 9,6 u. 7.“ Zitiert nach der Ausgabe: *Der Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die haggadische Auslegung der Genesis.* Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Lic. Dr. August Wünsche. Leipzig 1881, 73.

²⁹ *Br* 137.

³⁰ Ebd. – *KKAT* 790.

Schlaflosigkeit, er war verzweifelt. Ins Tagebuch notiert er am 5. Juli: „Mühsal des Zusammenlebens. Erzwungen von Fremdheit Mitleid, Wollust, Feigheit, Eitelkeit und nur im tiefen Grunde vielleicht ein dünnes Bächlein würdig Liebe genannt zu werden, unzugänglich dem Suchen, aufblitzend einmal im Augenblick eines Augenblicks.“³¹ Darauf heißt es nur: „Arme Felice“. Am 8. jedoch unternahm er mit Felice einen Ausflug nach Tepl (tschech. Teplá), zwar bei elendem Wetter, dann aber wurde es „ein Nachmittag wunderbar leicht und schön“.³² „Das war die Wende“, so Canetti: „Es kamen fünf glückliche Tage mit ihr, für jedes ihrer fünf Jahre, möchte man sagen, je ein einziger Tag.“³³ Aus dem Tagebuch:

Ich war noch niemals außer in Zuckmantel mit einer Frau vertraut. Dann noch mit der Schweizerin in Riva. Die erste war eine Frau, ich unwissend, die zweite ein Kind, ich ganz und gar verwirrt. Mit F. war ich erst in Briefen vertraut, menschlich erst seit 2 Tagen. So klar ist es ja nicht, Zweifel bleiben. Aber schön der Blick ihrer besänftigten Augen, das Sichöffnen frauenhafter Tiefe.³⁴

Am Vorabend von Felices Abreise beginnt er einen langen Brief an seinen Freund Max Brod, den er erst später vollendete, als sie schon fort war: „...Jetzt aber sah ich den Blick des Vertrauens einer Frau und konnte mich nicht verschließen. ...Ich habe kein Recht, mich dagegen zu wehren, um so weniger als ich das, was geschieht, wenn es nicht geschähe, selbst mit freiwilliger Hand täte, um nur wieder jenen Blick zu erhalten. Ich kannte sie ja gar nicht, neben anderen Bedenken allerdings hinderte mich damals geradezu Furcht vor der Wirklichkeit jener Briefschreiberin; als sie mir im Zimmer entgegenkam, um den Verlobungskuß anzunehmen, ging ein Schauder über mich; die Verlobungsexpedition mit meinen Eltern war für

³¹ *KKAT* 791.

³² *Bf* 138.

³³ Canetti 107. – Selbst Jahre später, während der Zeit der Beziehung mit Milena Jesenska, am 29. Januar 1922, schreibt er: „[...] Bleibt nur das Rätsel zu lösen, warum ich in Marienbad 14 Tage glücklich war...“ (*KKAT* 896f)

³⁴ *KKAT* 795.

mich eine Folterung Schritt für Schritt; vor nichts hatte ich solche Angst wie vor dem Alleinsein mit F. vor der Hochzeit. Jetzt ist es anders und gut.“³⁵ Dann folgen die schon zitierten Sätze ihrer Hochzeitspläne, darin fand er nun „Ruhe, Bestimmtheit und damit Lebensmöglichkeit...“. – „Es waren seit dem Tepler Vormittag so schöne und leichte Tage, wie ich nicht mehr geglaubt hätte, sie erleben zu können. Es gab natürlich Verdunklungen dazwischen, aber das Schöne und Leichte hatte die Oberhand...“³⁶

Gerade in diesem Brief findet sich der Satz:

Die Stricke mit denen ich zusammengebunden war, wurden wenigstens gelockert, ich fand mich ein wenig zurecht, sie, die in die vollkommenste Leere hinein immerfort die Hände zur Hilfe gestreckt hatte, half wieder und ich kam mit ihr in ein mir bisher unbekanntes Verhältnis von Mensch zu Mensch, das an Wert bis an jenes Verhältnis heranreicht, das in unsern besten Zeiten der Briefschreiber zur Briefschreiberin gehabt hatte.³⁷

Wenn eingangs Kafkas Zeichnung der Bindung Isaaks mit dieser Äußerung in Verbindung gebracht wurde, so erhellt sich jetzt ihr Sinn. Hier muß an die Erzählung „In der Strafkolonie“ erinnert werden, die wohl zwischen dem 15. und 18. Oktober 1914 entstanden ist, einer Zeit, in der sich Kafka nicht nur mit Selbstmordgedanken trug, sondern auch einen Brief von Grete Bloch erhielt,³⁸ welcher das „Verfahren über sein Schreiben vor dem Gericht Felices erneut in Gang setzt“.³⁹ Eine mögliche Lesart der „Strafkolonie“ ist, die Hinrichtungsmaschine, die am Ende, nachdem sie den Deliquenten aufgespießt hat, ohne ihm die verheißene Erlösung zuteil werden zu lassen, in ihre Bestandteile zerfällt, als „*machine célibataire*“, zu verstehen, ein Ausdruck, der in den Rahmen der „Junggesellenmaschinen“ in

³⁵ Br 139f.

³⁶ A. a. O. 140.

³⁷ A. a. O. 139.

³⁸ F 614f.

³⁹ Giuliano Baioni: *Kafka – Literatur und Judentum*. Stuttgart 1994, 80. – Vgl. auch das Kapitel „Junggesellenmaschinen“ von Christian Schärf: *Franz Kafka. Poetischer Text und Heilige Schrift*. Göttingen 2000, 82–92.

Literatur und Kunst zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu stellen ist.⁴⁰ Die in der „Strafkolonie“ beschriebene Exekution würde dann auf jenen Selbstmord verweisen, den Kafka vor Augen hat, wenn er sich der Vernichtung durch das Schreiben überläßt: Schreiben als „Lohn für Teufelsdienst“, wie er es in einem Brief an Brod ausdrückt.⁴¹ Das „Lockern der Stricke“, die „Lebensmöglichkeit“, zu der Felice ihm verholfen hat, kann folgendermaßen benannt werden: nicht mehr zwischen der Ehe als „Schafott“ und dem Schreiben als „Hinrichtungsmaschine“ wählen zu müssen, sondern einen Weg zu sehen, der beides in einer guten Weise verbindet.⁴² Dies malt Kafka, wenn auch mit einer gewissen Ironie, in jenem Brief an Brod, der aus den Marienbader Tagen berichtet, konkret aus:

...in einem Berliner Vorort zwei, drei Zimmer nehmen, jedem nur die wirtschaftliche Sorge für sich lassen. F. wird noch weiter arbeiten wie bisher und ich, daß kann ich noch nicht sagen. Will man sich allerdings das Verhältnis anschaulich darstellen, so ergibt sich der Anblick zweier Zimmer, etwa in Karlshorst, in einem steht F. früh auf, läuft weg und fällt abends müde ins Bett; in dem andern steht ein Kanapee, auf dem ich liege und mich von Milch und Honig nähre.⁴³

⁴⁰ Baioni 80ff. – Der Ausdruck „machine célibataire“ geht auf ein unvollendet gebliebenes Werk Marcel Duchamps zurück, auf eine durchsichtige Scheibe gemalt: „Large Glass: La mariée mises a nu par celibataires, meme“ (1915–1923) (Baioni 80).

⁴¹ Br 384.

⁴² Im „Blauen Schulheft“ findet sich folgende Gegenüberstellung vom 20. August 1916 (also wieder in Prag geschrieben): „reinbleiben [und dann untereinander] Jungeselle ich bleibe rein. Ich halte alle meine Kräfte zusammen nur für mich verantwortlich keine Sorgen Konzentration auf die Arbeit“ – und auf der anderen Seite: „verheiratetsein Ehemann Rein? Du bleibst außerhalb des Zusammenhangs wirst ein Narr, fliegst in alle Windrichtungen kommst aber nicht weiter ich ziehe aus dem Blutkreislauf des menschlichen Lebens alle Kraft die mir überhaupt zugänglich ist desto mehr für Dich vernarrt (Grillparzer Flaubert) Da ich an Kräften wachse trage ich mehr. Hier ist aber eine gewisse Wahrheit“. Auf der verso-Seite Fortsetzung des Schemas: „Ehemann Zähne, sie arbeitet ich nicht. Kind, Mutter und Schwestern“. (NSchr II 24f) – Vgl. in diesem Zusammenhang einen allerdings späteren Ausspruch aus dem „Oktavheft G“ vom 24. November 1917: „Coelibat und Selbstmord stehn auf ähnlicher Erkenntnisstufe, Selbstmord und Märtyrertod keineswegs, vielleicht Ehe und Märtyrertod.“ (NSchr II, 52f) – „Lebensmöglichkeit“ wäre also ein Weg zwischen dem zölibatären Schreiben und dem Martyrium der Ehe.

⁴³ Br 140.

Das ist für ihn das gelobte Land⁴⁴: schreiben zu können, ungestört, wann immer er Lust dazu hat – weit weg von Prag, dem väterlichen Anspruch, dem verhassten Bureau.⁴⁵ Und Felice ist um ihn.

Zumindest für die Tage nach Felices Abreise, die Kafka noch in Marienbad verblieb, mag ihm eine Ahnung hiervon vergönnt gewesen sein. Zuerst freilich nicht, denn er war aus seinem Zimmer, daß besonders ruhig war, in das viel lautere Felices umquatiert worden, so klagt er wieder über Lärm, Kopfschmerzen und Schlaflosigkeit.⁴⁶ Nach einigen Tagen erfüllt ihn aber ein Glücksgefühl, wovon seine Postkarten an Felice zeugen. „Als einen Glücksfall muß man betrachten, daß er an ihren gemeinsamen Stätten verblieb, als sie schon fort war. Er ging auf denselben Wegen in den Marienbader Wäldern, aß die vorbestimmten Gerichte, durch die er sein Gewicht vermehren wollte, in denselben Lokalen. Nachts saß er auf ihrem Balkon, am selben Tisch, und schrieb ihr beim Licht der ihnen beiden vertrauten Lampe.“⁴⁷

Liebste – übertreibe ich das Schreiben wieder wie in früheren Zeiten? Zur Entschuldigung: ich sitze auf Deinem Balkon, auf Deiner Tischseite, es ist, als wären die 2 Tischseiten Waagschalen; das an unsern guten Abenden bestehende Gleichgewicht wäre gestört; und ich, allein auf der einen Waagschale versänke: Versänke, weil Du fern bist. Darum schreibe ich... Es ist jetzt hier fast die Stille, die ich will: Das Nachtlicht brennt auf dem Balkontischchen, alle anderen Balkone sind leer wegen der Käl-

⁴⁴ An jenem 13. August 1912, als sich Kafka und Felice bei Brods kennenlernten, waren sie mit dem Versprechen auseinandergegangen, im nächsten Jahr eine Reise nach Israel, in das damalige Palästina, zu unternehmen (השנה הבאה בירושלים) und hatten sich hierüber die Hände gereicht – in seiner Tasche trug Kafka neben den „Thalia“-Photographien eine Ausgabe der Zeitschrift „Palästina“ (Canetti 9,11 zitiert F 43).

⁴⁵ Kafkas Äußerungen sind auch angesichts des literarischen Erfolges seines Freundes Max Brod zu betrachten. Auf jener Postkarte vom 9. Juli aus Marienbad an ihn heißt es: „Lieber Max – vielen Dank für den Brief. Die Kritik in der Täglichen Rundschau ist ja erstaunlich, in welcher Breite Tycho [„Tycho Brahes Weg zu Gott“, 1915, Franz Kafka gewidmet] die Welt mitnimmt! Übrigens war es das erste Buch, das uns hier im Buchladen als viel gekauftes empfohlen wurde.“ (Br 138)

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Canetti 109.

te, nur von der Kaiserstraße her kommt das gleichmäßig, mich nicht störende Gemurmel.⁴⁸

„Wenn ihm die Freiheit des Nachtlichts gegeben war“, so Canetti, „fühlte er auch Liebe.“: „Einer muß wachen, heißt es, einer muß da sein.“⁴⁹

An dieser Stelle verlassen wir Franz Kafka und Felice Bauer; Elias Canetti hat die Geschichte ihrer Beziehung, ihres Scheiterns, zu Ende erzählt. Im „Brief an den Vater“ heißt es lapidar: „In Wirklichkeit aber wurden die Heiratsversuche der großartigste und hoffnungsreichste Versuch Dir zu entgehen, entsprechend großartig war dann allerdings auch das Mißlingen.“⁵⁰

Nicht ein Paradies, die Krankheit wartete auf ihn: „Immerfort suche ich eine Erklärung der Krankheit, denn selbst erjagt habe ich sie doch nicht. Manchmal erscheint es mir, Gehirn und Lunge hätten sich ohne mein Wissen verständigt. ‚So geht es nicht weiter‘ hat das Gehirn gesagt und nach fünf Jahren hat sich die Lunge bereit erklärt, zu helfen.“⁵¹

Erwähnt sei noch, daß Kafka im Juli 1923, ungefähr ein Jahr vor seinem Tode, in einer Ferienkolonie des Jüdischen Volksheims Berlin im Ostseebad Müritz die Frau kennenlernen sollte, mit der er dann noch eine Zeit in Berlin glücklich zusammenleben durfte, Dora Diamant. Die Idee, daß Felice in dem besagten Jüdischen Volksheim in Berlin arbeiten könnte, war in Marienbad entstanden.

III

Franz Kafka hat am 14. Juli 1916 folgende Sätze in sein Tagebuch geschrieben: „Isaac verleugnet seine Frau vor Abimelech, wie schon früher Abraham die seine.“ – „Verwirrung mit den Brunnen in Gerar. Wiederholung eines Verses.“ – „Die Sünden Jakobs. Prädestination Esaus.“⁵² Nach einer weiteren Eintragung⁵³ findet sich Kafkas Federzeichnung der Bindung oder Opferung Isaaks.

⁴⁸ F 668f.

⁴⁹ Canetti 111.

⁵⁰ NSchr II 198f.

⁵¹ Br 161.

⁵² KKAT 796.

⁵³ „Im trüben Sinn schlägt eine Uhr/Höre auf sie wenn Du eintrittst ins Haus.“

In jeweils einem kurzen Satz hat Kafka das für ihn an diesem Tage Wesentliche seiner Bibellektüre niedergeschrieben; er bezieht sich auf die Geschichte von Isaak und Rebekka in Gerar [Gen 26,6f (-11)] [bzw. Abraham und Sara bei Abimelech (Gen 20,1-13 (-18)), Isaaks Streit mit den Philistern wegen der Brunnen von Gerar (Gen 26,15-22)⁵⁴ und Gen 27: Jakob gewinnt mit List den Erstgeburtsegens von seinem Vater Isaak, der seinem Bruder Esau zustünde, er muß vor Esau fliehen.

Kafkas früheste Eintragungen aus seiner Lektüre des ersten Buches der Bibel erfolgten zwischen dem 16. Juni 1916 und dem 3. Juli 1916, es sind zugleich seine ersten Gedanken zu Paradies und Sündenfall überhaupt.⁵⁵ Entweder werden Verse (aus einer Lutherbibel nach 1892, wahrscheinlich nach der durchgesehenen Ausgabe von 1892)⁵⁶ zitiert oder konkrete Textstellen einer ersten Ordnung unterworfen (Angabe der Bibelstellen von mir):

Und sie hörten die Stimme Gottes des Herrn, der im Garten ging, da der Tag kühl geworden war. (Gen 3,8)

Ruhe Adams und Evas

[Vielleicht ist die Adam und Eva nach dem Sündenfall noch

⁵⁴ Kafkas Bemerkung „Wiederholung eines Verses“ könnte sich auf die Vv. Gen 26,20 und 21 beziehen.

⁵⁵ Vgl. Eintragungen aus dem „Oktavheft G“ (1917/18): *NSchr II* 58, Z. 8f; 62, Z. 6-14; 73; 74f; 77, Z. 12-18. Auch in den „Zürauer Aphorismen“, d. h. in dem Aphorismen-Zettelkonvolut vom Frühjahr 1918, hat Kafka dieses Thema weiter ausgearbeitet; vgl. die Aphorismen 3, 7, 10, 12, 13, 19, 26, 27-29, 39, 40, 50, 54, 55, 58; besonders aber 64, 74, 82, 83, 84, 85, 86, 100, 101, 104.

⁵⁶ Fast möchte man behaupten, daß sich Kafka nicht einmal auf eine Bibelübersetzung habe festlegen lassen wollen. Nach der Untersuchung von Bertram Rohde [*„Und blätterte ein wenig in der Bibel.“ Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre und ihren Auswirkungen auf sein Werk* (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Literaturwissenschaft. Band 390). Würzburg 2002, Kap. II „Kafkas Bibel“, S. 20ff] kann anhand Kafkas Exzerpte aber nachgewiesen werden, daß bis auf ein paar Abweichungen nach der revidierten Fassung der Lutherbibel von 1892 zitiert worden ist (*Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments* nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Im Auftrage der Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz durchgesehene Ausgabe. 1. Abdruck. Halle a. S. Druck und Verlag der v. Cansteinschen Bibelanstalt. 1892). Im folgenden wird diese Ausgabe verwendet. - Rohde geht im übrigen nicht auf Kafkas Zeichnung der Bindung Isaaks ein, erwähnt sie nicht einmal und stellt somit für die Verse aus dem Buch Genesis einen etwas anderen Zusammenhang her.

verbleibende Zeit im Paradies vor ihrer Vertreibung gemeint.
Die (Sabbat-)ruhe ist eigentlich Prädikat Gottes.]

Und Gott der Herr machte Adam und seinem Weibe Röcke von Fellen und kleidete sie. (Gen 3,21)

Wüten Gottes gegen die Menschenfamilie
die zwei Bäume (Gen 2,9)
das unbegründete Verbot (Gen 2,17)
die Bestrafung aller (Schlange Frau Mann) (Gen 3,14.16.17-19)
die Bevorzugung Kains (Gen 4,4-5)
den er durch die Ansprache noch reizt (Gen 4,6-7.9-12)
die Menschen wollen sich durch meinen Geist nicht mehr strafen lassen (Gen 6,3)

Zur selbigen Zeit fing man an zu predigen von des Herrn Namen. (Gen 4,26b)

Und dieweil er ein göttlich Leben führte, nahm ihn Gott hinweg und ward nicht mehr gesehen.⁵⁷ (Gen 5,24 – gemeint ist Henoch)

Was Franz Kafka nun im einzelnen motivierte, gerade den einen oder anderen Vers herauszuschreiben, kann nicht geklärt werden. Auffällig ist aber, daß Kafka aus der Paradieserzählung (Gen 2) und der Geschichte vom Sündenfall (Gen 3) unter der Überschrift „Wüten Gottes gegen die Menschenfamilie“ auflistet, worin dieses „Wüten Gottes“ bestehe und wie zum Trotz Gen 6,3 als Reaktion der Menschen auf einen nur strafenden Gott, als „Unterschrift“ anfügt: „die Menschen wollen sich durch meinen Geist nicht mehr strafen lassen“. Nicht der Schöpfungsbericht Gen 1, sondern die Erzählung vom Garten Eden, in dem Gott der Herr wandelt und seine Stimme zu hören ist, seine paradiesische Ruhe und Gottes waltende Fürsorge, selbst nach dem Sündenfall, den Menschen zu kleiden, interessiert den Dichter, der diesem Arkadien dann einen Gott gegenüberstellt,

⁵⁷ In der Luther-Bibel 1892 fettgedruckt.

der unterscheidet und trennt, versucht und verbietet, reizt und bestraft. Fast scheint es, als ob Gott selbst am Sündenfall die Schuld trage.

Wenn Kafka von der „Bevorzugung Kains“ spricht, ist natürlich nicht anzunehmen, daß er hier eigentlich – wie in der biblischen Erzählung – Abel meinte.⁵⁸ Gerade im Gegenteil ist zu betonen, daß Kafka von Kains „Bevorzugung“ wie auch von der „Prädestination Esaus“ spricht, ist hier doch seine Erwählung von zwei Figuren herauszuhören, die in der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte in herausragender Weise, wenn auch nicht ohne eigene Schuld, benachteiligt und verstoßen werden (obgleich auch sie weiter unter dem Schutz Gottes stehen). Nach der Vertreibung aus dem Garten Eden, mit Beginn der Geschichte der Menschen, um in der Vorstellungswelt des Mythos zu bleiben, ist nicht mehr die Stimme Gottes im Paradies vernehmbar, die friedliche Einheit zwischen Gott und Menschen verloren – sondern menschliche Rede, die Predigt von seinem Namen, von Gott abkünftig, aber geschieden, geht nun aus: „Zur selbigen Zeit fing man an zu predigen von des Herrn Namen“ (Gen 4,26b). Damit ist das *Prinzip der Unterscheidung* eingeführt, man könnte auch sagen, mit dem Mythos vom Sündenfall beginnt die Geschichte der Differenz.

Von Henoch, der in dem von Kafka zitierten Vers Gen 5,24 gemeint ist, heißt es: „Er wandelte mit Gott“, bevor er dann – wie auch der Prophet Elia – zu Gott entrückt wurde. Schon früh ist Henoch im Judentum eine *messianische* Gestalt: „Henoch gefiel dem Herrn wohl“, so heißt es in Sir 44,16,⁵⁹ „und ist weggenommen, daß er der Welt eine Vermahnung zur Buße wäre.“ Er galt auch als Erfinder der Buchstabenschrift, der Rechenkunst und Astronomie, d. h. als *Kulturbringer* (ohne daß diesen Vorstellungen hier weiter nachgegangen werden soll).

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, daß Kafka sich offenbar mit Kain, Henoch, Isaak und Esau identifizieren konnte (d. h.

⁵⁸ So der Kommentarband der *Kritischen Ausgabe* zur Stelle und auch Rohde. – Kafka hat mit der Erzählung „Ein Brudermord“ (DL 292–295) eine Adaptation von Gen 4 geschaffen.

⁵⁹ Vgl. auch Sir 49,16; JosAnt I,3,4; TestLev 10,14. S. den Art. *Henoch* im Jüdischen Lexikon, III. Band, Berlin 1929, Sp. 1541f.

hier *nicht* mit Abel und Jakob) und daß, folgt man der bisher aufgestellten Argumentation, eine *Identifikationskette* von Kain bis zur Bindung Isaaks führt. Kain und Esau würden von Kafka bevorzugt, obwohl (oder weil) gerade sie verstoßen oder benachteiligt werden; Henoch fände als messianische Gestalt Erwähnung und mit der Bindung oder Opferung Isaaks bräche dann Kafka seine Lektüre, die schon bis Gen 27 fortgeschritten war, ab, weil er sich – wie schon dargestellt – mit Isaak (mehr als mit den anderen Figuren) in bestimmter Hinsicht und in einer genau benennbaren biographischen Situation als „Gebundener“, gefangen zwischen der für ihn tödlichen Alternative „Schreiben“ oder „Ehe“, identifizieren konnte.

In einem Brief vom 5. Juli 1922 aus Plana an Brod gibt Kafka die „Definition des Schriftstellers“ folgendermaßen (und aus der Retrospektive dieses Satzes läßt sich über die Opferterminologie ein Zusammenhang mit Kafkas Isaak-Identifikation ausmachen):

Er ist der Sündenbock der Menschheit, er erlaubt den Menschen, eine Sünde schuldlos zu genießen, fast schuldlos.⁶⁰

Kafka hat seiner Bestimmung als Schriftsteller von dem Zeitpunkt an, da er sich zum Dichter berufen wußte (und der innere Durchbruch erfolgte, wie von Carnetti dargelegt, mit der Niederschrift des „Urteils“⁶¹) eine *messianische* Bedeutung beigemessen: „Schreiben“, so heißt es im „Konvolut 1920“, „als Form des Gebets“.⁶² Der Schriftsteller kann sich infolgedessen als Schuldiger und Ausgestoßener (Kain), messianischer und zu Gott entrückter Kulturstifter (Henoch) und dennoch um seinen Segen Betrogener (Esau) verstehen – „du wirst eine Wohnung haben ohne Fettigkeit der Erde und ohne Tau des Himmels von oben her“, nur diese Worte hat sein sterbender Vater Isaak für ihn (Gen 27,39) – worauf einsichtig wird, daß Kafkas Exzerpte doch nicht ganz zufällig erfolgt sind. Ob hingegen sein Eintrag „Nur das Alte Testament sieht, nichts darüber noch sagen“⁶³ auch in

⁶⁰ Br 386.

⁶¹ Kafkas „Geburt“ als Schriftsteller ereignete sich 1912 in der Begegnung mit Jizchak Löwy und der yiddischen Schauspielertruppe aus Lemberg.

⁶² NSchr II, 354.

⁶³ KKAT 792.

besonderer Hinsicht auf die ‚akedat-Jizhaq bezogen werden kann – nannte Abraham doch die Stätte, da er dann an Isaaks statt den Widder opferte „Moriya“, „der Herr siehet“ (Gen 22,14) –, muß offen gelassen werden.

IV

Felice Bauer habe, so Franz Kafka, die „Stricke“, mit denen er „zusammengebunden war“, „wenigstens gelockert“, er sei mit ihr wieder in ein ihm „bisher unbekanntes Verhältnis von Mensch zu Mensch“ gekommen, ein Verhältnis, vom Eros bestimmt, aber darin auch „schön und leicht“. „Von Mensch zu Mensch“, das geht über das Verhältnis des „Briefschreibers“ zur „Briefschreiberin“, eine Beziehung, die Felice als Dichtermuse gebrauchte – einige Wochen später stellt Kafka im Tagebuch Vergleiche mit Flaubert, Kierkegaard und Grillparzer an und will sich doch nicht vergleichen⁶⁴ –, hinaus.

Wenn uns in den Tagebüchern ein Franz Kafka begegnet,⁶⁵ der sich mit dem Isaak von Gen 22 identifizieren, sich in geradezu selbstverständlicher Weise in seiner Bibellektüre wiederfinden konnte, offenbart sich uns der Versuch, sich eine Identität gegen das Gefühl der

⁶⁴ *KKAT* 803: „[...] Laß auch den unsinnigen Irrtum, daß Du Vergleiche anstellst, etwa mit Flaubert, Kierkegaard, Grillparzer. Das ist durchaus Knabenart. ... Flaubert und Kierkegaard wußten ganz genau wie es mit ihnen stand, hatten den geraden Willen, das war nicht Berechnung, sondern Tat. Bei Dir aber eine ewige Folge von Berechnungen ein ungeheurerlicher Wellengang von 4 Jahren. Mit Grillparzer stimmt der Vergleich vielleicht, aber Grillparzer scheint Dir doch nicht nachahmenswert, ein unglückseliges Beispiel, dem die Künftigen danken sollen, weil er für sie gelitten hat.“ – An dieser Stelle sei noch in aller Kürze an Kafkas „Abraham-Brief“ an Robert Klopstock vom Juni 1921 (*Br* 332ff) erinnert. Im Licht von Kierkegaards *Furcht und Zittern*, das zu Kafkas Favoriten zählte und in deren erzählerischen Abraham-Experimenten eine bürgerlich-liberale Reduktion des Glaubens im Konflikt zwischen Glaube und Ethik (die Familie als Ausdruck des Ethischen) in Frage gestellt wird, entwirft auch Kafka das Dasein des Schriftstellers als exterritoriale Existenz, geradezu als „teleologische Suspension des Ethischen“, wenn auch in der Perspektive der Unmöglichkeit: „Ich könnte mir einen andern Abraham denken, der – freilich würde er es nicht bis zum Erzvater bringen, nicht einmal bis zum Altkleiderhändler – der die Forderung des Opfers sofort, bereitwillig wie ein Kellner zu erfüllen bereit wäre, der das Opfer aber doch nicht zustandebrächte, weil er von zuhause nicht fort kann, er ist unentbehrlich, die Wirtschaft benötigt ihn, immerfort ist noch etwas anzuordnen, das Haus ist nicht fertig [...]“ (*Br* 333)

⁶⁵ Tagebuch-Schreiben und messianischer Anspruch gehören von Anfang an für Kafka zusammen: „25. II 12 Das Tagebuch von heute an festhalten! Regelmäßig schreiben! Sich nicht aufgeben! Wenn auch keine Erlösung kommt, so will ich doch jeden Augenblick ihrer würdig sein.“ (*KKAT* 376)

Ohnmacht zu erschreiben, wobei der eigene messianische Anspruch sich zuweilen eine Narrenkappe aufsetzen mußte (um nicht irre zu werden): „Nimm mich, nimm mich, Geflecht aus Narrheit und Schmerz“,⁶⁶ heißt es inmitten jener Marienbader Tage; etwas mehr als ein Jahr später: „Die großen Zeiten des Hofnarrentums sind wohl vorbei und kommen nicht wieder. [...] Immerhin habe ich das Hofnarrentum noch auskosten lassen, mag es sich jetzt auch aus dem Besitz der Menschheit verlieren.“⁶⁷ Auf diese Weise kann auch der folgende Ausspruch von Edmond Jabes auf Kafka bezogen werden:

Jedes Schriftstellerschicksal schreibt sich dort, wo das Leben aufhört, sich zu schreiben. Es ist gar mehr nicht als die unglückliche Schrift seiner Vollendung.⁶⁸

Auf der Suche nach seiner Identität kann er sich bedenkenlos in die Tora hineinlesen, die Frage aber, die im Sinne Edmond Jabes gestellt werden könnte, die ihn bedrängende Frage, die man herauszuhören meint, ist: Glaubt die Geschichte von Isaaks Bindung, die wie wir wissen, für Isaak gut ausgeht, da er, der Sohn, verschont wird, glaubt sie auch an *ihn*, Franz Kafka? So hören wir diese Frage auch aus jenen anfangs zitierten Zeilen heraus:

Sonderbarer Gerichtsgebrauch. Der zum Tode Verurteilte wird dort in seinem Zimmer vom Scharfrichter ohne Beisein anderer

⁶⁶ KKAT 794.

⁶⁷ KKAT 811.

⁶⁸ Edmond Jabes: *Ein Fremder mit einem kleinen Buch auf dem Arm*. Aus dem Französischen von Jürgen Ritte. München 1993, 141. Vgl. auch den bekannten Eintrag Kafkas aus dem „Oktavheft H“ (1918): „Es ist nicht Trägheit, böser Wille, Ungeschicklichkeit – wenn auch von alledem etwas dabei ist weil ‚das Ungeziefer aus dem Nichts geboren wird‘ – welche mir alles mißlingen oder nicht mißlingen lassen: Familienleben, Freundschaft, Ehe, Beruf, Litteratur, sondern es ist der Mangel des Bodens, der Luft, des Gebotes. [...] ...habe ich das Negative meiner Zeit, die mir ja sehr nahe ist, die ich nie zu bekämpfen, sondern gewissermaßen zu vertreten das Recht habe, kräftig aufgenommen, an dem geringen Positiven sowie an dem äußersten, zum Positiven umgekippten Negativen hatte ich keinen ererbten Anteil. Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetsmantels noch gefangen wie die Zionisten. Ich bin Anfang oder Ende.“ (NSchr II 97f)

Personen erstochen. Er sitzt an seinem Tisch und beendet den Brief, in dem es heißt: Ihr Geliebten, Ihr Engel, wo schwebt ihr, unwissend, unfafbar meiner irdischen Hand.⁶⁹

Auch wenn es nur einige glückliche Tage waren, im Sommer 1916 in Marienbad streckte Felice „in die vollkommenste Leere hinein immerfort die Hände“⁷⁰ – und so erschuf sich Franz Kafka einen Engel.

V

Martin Buber hebt in seinen „Drei Reden über das Judentum“ (1911 veröffentlicht) mit der Frage einer ganzen Generation an: „Warum nennen wir uns Juden? Weil wir es sind? Was bedeutet das, daß wir es sind?“⁷¹

Die erste dieser drei Reden, die er am 20. Januar 1909 in einem Prager Hotel vortrug, war mit dem Titel „Der Sinn des Judentums“ versehen. In ihr erscheint das Judentum als eine „Gemeinschaft des Blutes“, als Kette der Generationen. In seiner zweiten Rede vom 3. April 1910, „Das Judentum und die Menschheit“, formulierte Buber die messianische Aufgabe, aus der intellektualistischen Kultur der *Galut* zur schöpferischen Einheit des Volkes zurückzukehren. In seiner dritten Rede „Die Erneuerung des Judentums“, im Jüdischen Rathaus in Prag im Dezember 1910 gehalten, die Kafka dort wahrscheinlich zusammen mit Max Brod gehört hat, forderte Buber in einem Akt der Umwertung aller Werte des jüdischen Lebens die Hinwendung zu einer messianischen Zukunftsorientierung. Entscheidende, immer wiederkehrende Begriffe sind „Einheit“, „Tat“ und „Leben“, die Buber mit seinen Vorstellungen von dem, was er als „Ostjudentum“ porträtierte, verband.

Am 16. Januar 1913 war Buber auf einem Festabend des Vereins „Bar Kochba“ in Prag zu einem weiteren Vortrag unter dem Titel „Der Mythos der Juden“ angekündigt – Kafka schreibt an Felice:

⁶⁹ *T (Brod)* 370.

⁷⁰ *Br* 139.

⁷¹ Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*. 2. Auflage. Frankfurt a. M. 920, 11.

Es reut mich schon jetzt, und ich will zufrieden sein, wenn es mich $\frac{1}{4}$ Stunde lang während des heutigen Abends nicht reut. Buber hält nämlich einen Vortrag über den jüdischen Mythos; nun Buber würde mich noch lange nicht aus meinem Zimmer treiben, ich habe ihn schon gehört [dies der wahrscheinliche Hinweis auf die erwähnte dritte Rede im Dezember 1910], er macht auf mich einen öden Eindruck, allem, was er sagt, fehlt etwas.⁷²

Dann fährt Kafka jedoch fort: „Gewiß, er kann auch viel, er hat... ‚Chinesische Geister und Liebesgeschichten‘ herausgegeben, die, soviel ich davon kenne, prachtvoll sind.“ Nun schreibt Kafka Felice nicht von ungefähr Mitte Mai 1916 von einer Dienstreise aus Marienbad, indem er von der „Stille und Leere“ der Marienbader Wälder schwärmt, daß er im Grunde genommen ein „Chineser“ sei und wirbt, wie wir ja wissen, erfolgreich: „Wie würde es Dir gefallen!“⁷³

Ohne an dieser Stelle auf Martin Buber und den Prager Kulturzionismus⁷⁴ weiter eingehen zu können, bleibt angesichts des Briefes von Kafka an Felice Bauer der Eindruck bestehen, daß Franz Kafka sich einem *bestimmten* kulturzionistischen Anspruch – wie ihn etwa sein Freund Hugo Bergmann in seinem „Brief an einen Dichter“ (erschienen 1917) dann formulieren sollte: „Die jüdische Seele läßt sich nicht auf literarischen Ausflügen erkennen, wer sie gestalten will, muß innig mit ihr leben“⁷⁵ – immer entzogen hat.

Kafkas Position war aber nie *grundsätzlich* anti-zionistisch, sein Widerstreben richtete sich gegen die Indienstnahme von Literatur, hatte er doch für sich und sein Schreiben eine andere, eine höhere Aufgabe vorgesehen. Während seiner Begegnung mit dem „Ostjudentum“, d. h. mit Jizchak Löwy und der yiddischsprachigen Theatergruppe aus Lemberg 1911, notiert Kafka am 29. Oktober in sein Tagebuch:

⁷² F 252.

⁷³ F 657.

⁷⁴ S. hierzu: Ricarda Haase: „Westjude“ – „Ostjude“. Ambivalenzen im 20. Jahrhundert. In: *Tribüne*. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums. 42. Jahrgang. Heft 165. 1. Quartal. Frankfurt a. M. 2003, 150–159.

⁷⁵ Hugo Bergmann: *Brief an einen Dichter*. In: Ders.: *Jawne und Jerusalem*. Gesammelte Aufsätze. Berlin 1919, 53.

Vier Freunde wurden im Alter große Talmudgelehrte. Jeder hatte ein besonderes Schicksal. Einer wurde irrsinnig, einer starb, rabbi Elieser wurde mit 40 Jahren Freidenker und nur der älteste von ihnen, Akiba, der erst mit 40 Jahren zu studieren angefangen hatte, kam zur vollständigen Erkenntnis. Der Schüler Eliesers war reb Maier, ein frommer Mann, dessen Frömmigkeit so groß war, daß ihm der Unterricht des Freidenkers nicht schadete. Er aß, wie er sagte den Nußkern, die Schale warf er fort. Am Samstag machte einmal reb Elieser einen Spazierritt, reb Maier folgte zu Fuß, den Talmud in der Hand, allerdings nur 2000 Schritte denn weiter darf man am Samstag nicht gehn. Und hier entstand aus dem Spaziergang eine symbolische Rede und Gegenrede. Komm zurück zu deinem Volk sagte reb M. Reb El. weigerte sich mit einem Wortspiel.⁷⁶

Kafkas Selbstentwurf als Elisha ben Avuja, genannt *acher*, der „Andere“ – der jüdischen Tradition nach ein Tannaite der zweiten Generation im 1. und 2. Jh. n. Chr., ein Freund und Altersgenosse R. Akibas und Lehrer R. Meirs, einer der größten Kenner des Religionsgesetzes, der jedoch vom Wege des Gesetzes abwich (s.bHag 15a, hier findet sich auch die von Kafka wiedergegebene Geschichte) – ist nicht einzigartig. Ob in Simon Dubnows *Kniga zhizni*, bei dem Yiddischisten Nathan Birnbaum oder dem Menschewik Isaac Deutscher, immer ist es eine existentielle Krise, die zu dieser Identifizierung führte, so Verena Dohrn auf der internationalen Konferenz „‘Secondary Conversions’ – Transforming Religious and Ethnic Emblems of Judaism and Jewishness“, veranstaltet vom Simon Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur an der Universität Leipzig im Februar 2003: „to become an *acher* could be a form of *teshuvá* – thus individualism and collective identity become compatible.“

Angesichts der Herausforderung der Moderne, in der jüdischerseits, so Sigrid Weigel auf der eben genannten Konferenz, „the objective experience of the sheer impossibility of a simple, total and one-dimensional conversion“ erfahren wurde: „Concern about the

⁷⁶ T 209.

non-convertible elements of tradition makes it necessary here to develop systems of cultural rhetoric and symbolic practices over and beyond the dominant armature of (Christian) secularization.“

In Auseinandersetzung mit seinem Vater, mit dem assimilierten Judentum seines Vaters⁷⁷ wählte auch Franz Kafka die Figur des Elisha ben Avuja, um sich einerseits bewußt in die jüdische Tradition zu stellen und sich andererseits nicht vereinnahmen lassen zu müssen. In erster Linie ein Weg zu sich selbst, kann diese Hinwendung zum Judentum als *teshuva*, oder wie Dan Diner auf der Leipziger Konferenz grundsätzlich, nicht nur auf Kafka bezogen, vorgeschlagen hat, als „secondary conversion“ bezeichnet werden.

Der „Glanz des Gesetzes“ bei Kafka ist – um an Walter Benjamin zu erinnern – seine Tradierbarkeit. Die Passion zur Weiterführung der Tora ist auch daher entscheidend, da das Gesetz, wie in Ex 19 berichtet, die jüdische Gemeinschaft konstituiert.

Elisha ben Avuja hat aber, wovon der Talmud erzählt (bHag 15b), eine Tochter gehabt, deren Sohn, R. Jacob b.Korschai, ein *tanna* der Schule von R. Simeon b. Gamaliel und ein Lehrer von R. Judah ha-Nasi wurde. Franz Kafka hingegen hat sich zwischen den von ihm so empfundenen widersprüchlichen Forderungen seiner Berufung als Dichter und der Ehe als ein „Gebundener“ gefühlt und sich mit dem Isaak der *'akeda* identifizieren können. Seine eigene Existenz als paradigmatisch für die *Conditio moderna Judaica* begreifend, schreibt Franz Kafka die jüdische Tradition mit dem Verständnis vom Schriftsteller als „säkularisiertem Schriftgelehrten“ (Stefan Schreiner) fort.

⁷⁷ Vgl. Stephane Moses: *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gerschom Scholem*. Kapitel 8: *Die Krise der Tradition. Kafka, Freud und die Frage der Väter*. Frankfurt a. M. 1994, 185–214.

DOSTOÏEVSKI EN FRANCE: LE NATURALISME FRANÇAIS À LA RENCONTRE DU RÉALISME FANTASTIQUE RUSSE

Daniel S. Larangé

Le succès présent du roman russe est dû à l'embêtement qu'éprouvent les lettrés bien pensants en littérature du succès du roman naturaliste français : ils ont cherché avec quoi ils pouvaient enrayer ce succès. Car incontestablement, c'est la même littérature : la réalité des choses humaines vue par le côté triste, humain, non poétique.

Et ni Tolstoï ni Dostoïevski et les autres ne l'ont inventée, cette littérature ! Ils l'ont prise chez Flaubert, chez moi, chez Zola, en la mâtinant très fort de Poe. Ah ! si un roman de Dostoïevski, pour lequel on est si admiratif, si indulgent pour son noir, était signé Goncourt, quel éreintement sur toute la ligne ! Or, l'homme qui a trouvé cette habile diversion, qui a si peu nationalement fait profiter une littérature étrangère de la sympathie et – oui ! – de l'admiration qu'on nous devait, est M. de Vogüé. Ainsi a-t-il bien mérité de l'Académie, qui l'appellera prochainement dans son sein !¹

C'est en ces termes qu'Edmond Goncourt, l'un des précurseurs et fondateurs du naturalisme littéraire, exprime, dans son journal, le vendredi 7 septembre 1888, son désaveu – si ce n'est son mépris – largement partagé dans le courant naturaliste à l'égard du roman russe. Deux écrivains russes que plus rien ne semble aujourd'hui rattacher l'un à l'autre semblent être explicitement attaqués : Fédor

¹ Edmond et Jules Goncourt, *Journal. Mémoires de la vie littéraire – tome III : 1887–1896*, Paris, Robert Laffont, 1986 (Bouquins), p. 153.

Mikhaïlovitch Dostoïevski (1821–1881) et Lev Nikolaïevitch Tolstoï (1828–1910).² Le succès que rencontre leurs œuvres dans la France du début de la Troisième République (1870–1940) apparaît comme immérité et témoigne du préjudice d'une critique travaillant à la perte du naturalisme. Pourtant l'esthétique qui les caractériserait proviendrait directement d'une même source commune, à savoir le réalisme français, duquel s'imprègne l'atmosphère lugubre et nostalgique propre aux textes d'Edgar Allan Poe (1809–1849). En soi, Edmond Goncourt ne voit pas dans quelle mesure ces auteurs en seraient venus à renouveler, voire à dépasser, ses propres compositions et ceux qui partagent dans l'hexagone sou mouvement littéraire. Cet engouement apparaît plutôt comme le produit de toute une stratégie orchestrée par un « ennemi » commun au mouvement naturaliste, le Vicomte Eugène-Melchior de Vogüé. D'autre part le reproche concernant « le noir » des romans de F. M. Dostoïevski, désignant ainsi en filigrane *Crime et châtiment*, est très significatif – et même paradoxal – d'une certaine réception du réalisme de l'écrivain russe par le naturalisme français. Le procès par contumace qui va lui être intenté en France, rappelle la polémique, toute littéraire et journalistique, que ce dernier a entretenue contre l'utopie socialiste de ses contemporains.

La présente contribution n'a pas l'ambition de reconstruire, même sommairement, toute l'histoire de la réception de l'œuvre de Fédor M. Dostoïevski en France. D'autres travaux y ont réussi avec bonheur et leurs résultats semblent toujours d'actualité.³ Nous proposons plutôt une réflexion plus théorique à partir des ressemblances et des dissemblances qui séparent le mouvement naturaliste français du *réalisme*

² La critique littéraire tend plutôt, de nos jours, à opposer l'esthétique de F. M. Dostoïevski à celle de Tolstoï. Toute continuité ou parenté manque d'évidence. C'est en grande partie à la philosophie russe de la seconde émigration – aux Nicolaï Berdiaev, Lev Chestov, Pavel Florovskij, Pavel Evdokimov, Segueï Boulgakov – que le mérite revient d'avoir révélé les abîmes éthiques et littéraires qui les séparent. Sur leur opposition, consulter : George Steiner, *Tolstoï or Dostoevsky*, New York, Alfred A. Knopf, 1959 ; *Tolstoï ou Dostoïevski*, Rose Celli (tr.), Paris, Éditions du Seuil, 1963.

³ A. Levinson, *Le Roman occidental et Dostoïevski*, Revue des Cours et des Conférences, 28 (1925). Hans Friedrich Minssen, *Die französische Kritik und Dostojewski*, Hamburg, Seminar für romanische Sprachen und Kultur, 1933. F. W. J. Hemmings, *The Russian novel in France 1884–1914*, Oxford, Oxford University Press, 1950. Jean-Louis Backès, *Dostoïevski en France (1880–1930)*, thèse de littérature comparée s/dir. Charles Dedeyan, Paris IV, 1972.

fantastique développé par Fédor M. Dostoïevski.⁴ Dans cet exercice de comparaison, nous nous limiterons à la seule figure de l'écrivain russe Fédor M. Dostoïevski dont les œuvres traduites ont eu une influence sans commune mesure sur l'orientation de la littérature française. Fédor M. Dostoïevski est d'autant plus intéressant qu'il représente dans l'imaginaire français le russe par excellence,⁵ et devient à la fin de sa vie le défenseur de l'*idée russe*, telle qu'elle se poursuivra dans toute la littérature de l'émigration, à travers les œuvres philosophiques de Vladimir S. Soloviev, de Dmitri Merejkovski, de Nicolas Berdiaev, de Léon Chestov, Serge Boulgakov, etc.

Confronter l'esthétique de Fédor M. Dostoïevski à celle du courant naturaliste français nous conduit à interpréter la manière soit trop enthousiaste soit trop négative par laquelle la critique française l'a reçue, par l'intermédiaire de ses plus célèbres promoteurs comme le Vicomte Eugène-Melchior de Vogüé (1848–1910), Ferdinand Brunetière (1849–1906), Émile Hennequin (1859–1888) ou Armand de Pontmartin (1811–1890). Enfin nous verrons en détail comment deux auteurs impliqués dans la vie littéraire, Émile Zola (1840–1902) et Anatole France (1844–1924), en viennent à s'opposer à l'art réaliste de l'écrivain russe.

Une telle approche de la réception de Dostoïevski en France permet de mieux comprendre les enjeux du naturalisme français lequel se sent, alors, agressé et dépouillé par cette nouvelle forme de réalisme. La présente étude, dès lors, se veut justement être une réflexion

⁴ Yves Chevrel situe de la manière suivante les premières œuvres « naturalistes » écrites entre 1864 et 1869 in : *Le Naturalisme. Étude d'un mouvement littéraire international*, Paris, PUF, 1982 (Littératures modernes), p. 39 : *Germinie Lacerteux* (1865) des frères Goncourt ; *Crime et châtiment* (1866) de F. M. Dostoïevski ; *Thérèse Raquin* (1867) d'Émile Zola ; *Guerre et Paix* (1867–1869) de Léon Tolstoï ; *L'Éducation sentimentale* (1868) de Gustave Flaubert.

⁵ « Dîner chez Mme Sichel avec un Russe, un chambellan de l'empereur qui affirme que Tourguéniev n'était pas un Russe sincère [...]. Et d'après les paroles du dîner, il me semble que Dostoïevski est dans ces années, pour les Russes, l'auteur le plus russe, l'auteur reproduisant le plus fidèlement l'âme de ses compatriotes. » Jules et Edmond Goncourt, op. cit., Mardi 7 octobre 1890, p. 479. // « Онъ [Достоевскій] характерно русскій, до глубины русскій гений, самый русскій изъ нашихъ великихъ писателей [...]. » Николай Бердяев, *Мирозерцание Достоевскаго* (1921), Paris, YMCA-Press, 1968, p. 12. [« Dostoïevski est spécifiquement russe, russe jusqu'au fond, le plus russe de tous les écrivains de la Russie. » Nicolas Berdiaev, *L'esprit de Dostoïevski* (1921), Alexis Nerville (tr.), Paris, Stock, 1974, p. 16].

sur les notions de réalisme et de naturalisme et sur les dichotomies que génèrent leur théorisation et leur praxis.

Les déboires d'un Russe à Paris

« Le goût des auteurs étrangers a commencé à se répandre et [...] la maladie du roman russe a fait ses premiers ravages. »⁶ C'est sous la métaphore particulièrement prisée par les naturalistes de la maladie que la mode du roman russe en France se voit décriée. Son succès a contaminé la perception de la réalité du lectorat français.

En effet, le premier coup porté par le roman russe est pour le naturalisme et ses assises. Il propose, après en avoir démantelé ses fondements, une nouvelle et meilleure expression de la réalité, au point que Fédor M. Dostoïevski sera considéré comme l'un des pré-curseurs de l'expressionnisme.⁷ Comment donc une littérature, servée par les plus grandes œuvres françaises, anglaises et allemandes, rédigée aux confins de l'Europe et de l'Asie, dans une langue *barbare*, venue d'un empire, dont l'histoire nouvellement écrite, est l'archétype de l'intolérance et du despotisme, a-t-elle su marquer d'un sceau indélébile l'Occident ?⁸

Depuis 1870–1871, la France marque un certain intérêt pour l'histoire et la politique russe. Néanmoins c'est principalement à l'instigation d'Ivan Tourgueniev, installé à Paris, que les auteurs russes se font connaître en France.⁹ Leur promotion se fait dans les plus importants salons parisiens et bientôt certains noms jouissent d'une popularité auprès des littérateurs, bien avant la traduction de leurs œuvres

⁶ Paul Bourget, *Physiologie de l'amour moderne*, Paris, Plon, 1902, p. 119.

⁷ Jean-Michel Glicksohn, *L'Expressionnisme littéraire*, Paris, PUF, 1990 (Littératures modernes), pp. 108–109.

⁸ Les romans de Dostoïevski n'ont pas seulement trouvé une bonne réception en France, mais leur influence s'étend sur l'Angleterre, l'Allemagne, l'Espagne, le Portugal, l'Italie, l'Autriche-Hongrie et l'Amérique. À ce sujet consulter : Walter Neuschäffer, *Dostojewskijs Einfluß auf den Englischen Roman*, Heidelberg, Carl Winter, 1935. Helen Muchnic, *Dostoevsky's English reputation (1881–1936)*, Northampton (Mass.), Smith College, 1939. Jaime Torres Bodet, *Tres inventores de realidad: Stendhal, Dostoïevski, Pérez Galdos*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1969. *Dostoevskii and Britain*, W. J. Leatherbarrow (ed.), Oxford – Providence [R. I.], Berg, 1995.

⁹ Henri GANDJAR, *Ivan Tourguéniev et les courants politiques et sociaux de son temps*, Paris, Institut d'Etudes Slaves, 1966.

en français. Dès 1874 Anatole Leroy-Beaulieu (1842–1912) anime une chronique réservée à la Russie dans les colonnes de la Revue des Deux Mondes et le meilleur de ses articles est publié en livre en 1883.¹⁰ En 1875, Charles Courrière propose une *Histoire de la littérature contemporaine en Russie* qui passe inaperçue. Au contraire l'*Histoire de la Russie* d'Alfred Rambauds est chaleureusement accueillie en 1879 et reste encore aujourd'hui un document intéressant pour l'historiographe. L'ouvrage d'Ernest Dupuy (1849–1918), *Les Grands Maîtres de la littérature russe* présente déjà au public français des portraits de Nicolas Gogol, Ivan Tourgueniev et Léon Tolstoï, et annonce le *Roman russe* du Vicomte de Vogüé.¹¹ L'année précédente, les éditions Plon sortaient deux traductions de Dostoïevski, *Humiliés et Offensés*¹² et *Crime et châtement*.¹³ En donnant ainsi au public français ces deux œuvres distinctes, elles font certes une bonne opération commerciale, comme le témoigne le nombre des réimpressions successives. Néanmoins, elles sont également à l'origine d'une méprise concernant l'esthétique même de l'écrivain. Elles présentent ainsi simultanément au public une œuvre de jeunesse, qui s'inscrit délibérément dans la tradition du roman réaliste telle qu'elle est héritée de Gogol et Biéliniski, et une œuvre qui inaugure la période des grands romans, sortie tout droit du laboratoire littéraire qu'ont été les *Notes d'un sous-sol* (1864), et qui relève d'une nouvelle conception du réalisme et d'une appréhension toute inédite du réel.¹⁴

Ainsi la mode du roman russe succède à celle des auteurs anglo-saxons comme Charles Dickens et George Eliot, et s'accompagne d'un regain d'intérêt, par assimilation, pour les littératures nordiques, norvégienne (Henrik Ibsen et Bjørnstjerne Bjørnson) et allemande (Gerhart Hauptmann et Hermann Sudermann).

À partir de 1854, le monde littéraire parisien commence à se familiariser avec Ivan Tourgueniev. Ce dernier pénètre tous les cercles

¹⁰ Anatole Leroy-Beaulieu, *L'Empire des Tsars*, Paris, 1883 // *Das Reich des Zaren*, 4^e vol., Berlin, 1883.

¹¹ Ernest Dupuy, *Les Grands Maîtres de la littérature russe*, Paris, 1885.

¹² Théodor M. Dostoïevski, *Humiliés et Offensés*, Humbert (tr.), Paris, Plon, 1884.

¹³ Théodore M. Dostoïevski, *Crime et châtement*, Victor Derély (tr.), Paris, Plon, 1884.

¹⁴ Daniel S. Larangé, *Récit et foi chez Fédor M. Dostoïevski. Contribution narrative et théologique aux « Notes d'un souterrain » (1864)*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 55–85.

intellectuels. Il participe aux *Dîners des cinq*, aux côtés de Gustave Flaubert, Émile Zola et des frères Goncourt. Il est l'un des invités les plus assidus du Salon de Juliette Adam. Prosper Mérimée, qui le fréquente, voit en lui un des initiateurs du réalisme moderne, Hippolyte Taine va plus loin et l'identifie à l'un des artistes les plus complets depuis la Grèce antique,¹⁵ Ernest Renan lui reconnaît, dans un article posthume, le mérite d'avoir révélé à l'Occident l'âme russe.¹⁶ Ivan Tourgueniev présente les portraits de Tolstoï et de Dostoïevski comme les deux maîtres incontestés de la littérature moderne russe. « Je les connaissais l'un et l'autre, raconte Paul Bourget (1852–1935), par Tourguénéf que je rencontrais parfois chez Taine. C'est une de mes plus belles impressions de jeunesse que la généreuse impartialité du vieux romancier russe, rendant ainsi une haute et une large justice à de plus jeunes rivaux. »¹⁷

La réputation de Fédor M. Dostoïevski est donc bien établie dans la France de la seconde moitié du XIX^e siècle. Les principaux théoriciens et romanciers du naturalisme l'ont lu, tout comme la critique. Les traductions se sont multipliées et leur ont permis de juger les idées de l'écrivain russe et d'évaluer avec plus ou moins de bonheur le contenu de son esthétique.¹⁸

¹⁵ Dans *The Athenaeum*, Sept. 1883.

¹⁶ Larousse, *Grand dictionnaire universel du 19^e siècle*, art. « Tourguénéf ».

¹⁷ P. Bourget, *Pages de doctrine et de critique*, Paris, 1912, t. II, p. 303.

¹⁸ Les traductions de Dostoïevski manquaient la plupart du temps de fidélité au style de l'auteur et elles sont responsables, en partie, de la méprise visant à le rapprocher à Léon Tolstoï. La phrase de Tolstoï est bâtie sur des modèles classiques, ce qui a amené de nombreux critiques russes et soviétiques à louer sa plume, tandis que Fédor Dostoïevski opte, et cela définitivement avec les *Notes dans un sous-sol*, pour une écriture fondée sur une esthétique de l'oralité. À partir du *Joueur* (1865), il dictera ses romans. La dimension verbale de la langue de Dostoïevski n'est presque jamais respectée, d'une part à cause d'une norme littéraire qui, à l'époque, en Occident, ne le permettait pas toujours, et surtout par convention et aisance. Il va de soi que tout le naturalisme français, faute de pouvoir le lire dans le texte original, ne pouvait qu'avoir une estimation approximative de la structure extérieure de l'écriture dostoïevskienne (les thèmes, les constructions des séquences et leurs arrangements, la trame, les sujets, etc.) en faisant une impasse regrettable sur toute la profondeur qu'apporte l'écriture et ses procédés (les registres, les voix, la multiplicité des instances narratives, les tropes et images, le temps, la composition syntaxique etc.). A ce sujet consulter : Jean-Louis Backès, *Dostoïevski refusé*, in : Cahiers de l'Herne, *Dostoïevski*, Paris, 1972, pp. 348–352.

Le Roman russe et le Roman naturaliste

L'ouvrage du Vicomte Eugène-Melchior de Vogüé, le *Roman russe*,¹⁹ va permettre à la littérature russe de se positionner dans l'espace géographique de l'édition et de la production littéraire française.²⁰ L'auteur présente dans un ouvrage, qui connaîtra un nombre impressionnant de réimpressions, une palette de portraits d'écrivains, composés d'une notice biographique et de commentaires littéraires illustrés d'extraits. Le succès est immédiat. Le livre suscite au moins vingt-cinq articles de fond entre juin et décembre 1886.

Néanmoins, toute l'idéologie du projet littéraire est contenue dans la préface. Il est important de rappeler à quel point, à la suite de Ferdinand Brunetière, la critique littéraire joue en France un rôle déterminant dans la réception d'une œuvre. Cette critique se fonde sur une théorie littéraire élevée à une systématique. Cela témoigne de son souci proprement positif : la critique se justifie en présentant son aspect scientifique en avant-scène.²¹

Elle constitue un genre à part, d'une importance croissante.²² Résolument inscrite dans l'univers littéraire en y remplissant un rôle essen-

¹⁹ V^{te} E.-M. de Vogüé, *Le Roman russe*, Paris, Plon, 1886. L'ouvrage va permettre aux éditions Plon d'inaugurer toute une collection de traductions des plus grands auteurs russes (Dostoïevski, Tolstoï, Tchékhouv, Tourgueniev, Lermontov, Pissemski, Gontcharov, Garchine, Dmitriev, etc.) et de commentaires et de biographies des plus célèbres (Chestov, Ostrovski, Duchesne, Soloviev, Chaliapine) dont la réussite se prolongera sur des décennies. Le *Roman russe* connaîtra chez Plon plus d'une vingtaine d'édition à lui seul !

²⁰ Charles Corbet, *L'Opinion française face à l'inconnue russe (1799–1894)*, Paris, Didier, 1967. Magnus, Röhl, « Le Roman russe » de Eugène-Melchior de Vogüé. Étude préliminaire, Stockholm : Almqvist och Wiksell, 1976 (Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in history of literature ; 16).

²¹ De tous les genres, la critique est peut-être celle qui a subi au XIX^e siècle la transformation la plus complète. Entre Mamontel ou La Harpe et M^{me} de Staël et Chateaubriand il y a déjà une évolution assez profonde. Mais c'est surtout avec Villemain que la critique change de méthode ; En même temps que Cousin introduit l'histoire dans la philosophie, et que Guizot met la philosophie au service de l'histoire, Villemain emploie l'une et l'autre dans l'étude de la littérature. Sainte-Beuve en détourne un peu l'attention de l'œuvre littéraire pour la fixer sur l'auteur. À partir de Hippolyte Taine se développe surtout la critique scientifique qui se fonde sur une impression d'objectivité.

²² « Die Rolle der Kritik in der Literatur Frankreichs ist bekannt. Ihre Existenz als eigene Literaturgattung und gewissermaßen als Institution ist eines der Merkmale, die die französische Literatur von anderen unterscheiden. » Hanns Friedrich Minssen, op. cit., p. 1.

tiel, sa fonction dépasse largement la recension et l'article publiciste. Les chroniques littéraires se multiplient, deviennent des feuilletons et sont regroupées en volumes vendus séparément. Le critique se fait une haute idée de sa profession. « Il la met fort au-dessus de celle du poète et du romancier, qui ne créent que des fictions, tandis que la critique crée des idées. »²³ En effet « [l]a fonction de la critique est d'agir sur l'opinion, sur les auteurs eux-mêmes, et sur la direction générale de la littérature. »²⁴ La critique apparaît comme le grand dépositaire à la fois de l'héritage littéraire et le garant de l'avenir. Son rôle est désormais tellement primordial qu'elle détermine toute la politique d'édition, et les principales maisons s'en sont rapidement rendu compte à quel point elles lui sont débitrices.

Toute critique est amenée, en dernière analyse, à se prononcer sur la valeur des œuvres, car sa propriété est de considérer la littérature dans une échelle axiologique. Néanmoins cela ne signifie-t-il pas que la critique s'attribue la fonction de juge ? En tout cas, la tentation est forte de faire de l'acte judiciaire un décret souverain, au lieu d'une reconnaissance, et de considérer l'œuvre à la lumière de règles doctrinales, au lieu de sa perspective propre : ainsi se définit une critique qui préjuge davantage qu'elle ne juge, posant, sous prétexte d'objectivité, des normes d'appréciation littéraire.²⁵

La préface au *Roman russe* du Vicomte de Vogüé pose les fondements de son objectif et de sa méthodologie. Dans un premier temps, il justifie son entreprise par un désir de rapprocher deux nations qui s'ignorent.²⁶ La méthode adoptée sera celle du naturaliste : la définition d'une caractérologie commune, la détermination de traits généraux, la soumission du particularisme à l'universel et l'illustration par l'exem-

²³ Paul Souday, cité in : Ch. Le Goffic, *La Littérature française du 19^e et 20^e siècle*, Paris, 1919.

²⁴ Ferdinand Brunetière, « Critique », in : *Grande Encyclopédie*, vol. 13, Paris, Larousse, p. 422. // *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, 9^e série, Paris, 1925.

²⁵ J.-C. Carloni – Jean-C. Filloux, *La Critique littéraire*, Paris, PUF, 1955 (Que sais-je ?; 664).

²⁶ « [...] je crois qu'il faut travailler à rapprocher les deux pays [la France et la Russie] par la pénétration mutuelle des choses de l'esprit. Entre deux peuples comme entre deux hommes, il ne peut y avoir amitié étroite et solidarité qu'alors que leur intelligence ont pris le contact. » E.-M. Vogüé, *Le Roman russe* (1886), Paris, Plon, 1906, p. viii.

plarité.²⁷ Le matériau russe, en l'occurrence, s'y prête à merveille, car «une âme [russe] est représentative de beaucoup plus d'âmes que chez nous.»²⁸ Fidèle à la conception herderienne de la nationalité, les études sur Pouchkine, Gogol, Dostoïevski et Tolstoï «[...] nous offriront une réduction éminente et complète du génie national que nous cherchons à dégager.»²⁹ La démarche mise en œuvre est la comparaison entre les deux littératures, russe et française : «[...] je sais d'ailleurs le danger de ces analogies, elles boitent toujours ; mais pour faire deviner l'inconnu, il n'y a encore qu'un procédé rapide et sûr, la comparaison avec l'inconnu.»³⁰

Le critique poursuit sa préface par une description et une définition de la tendance actuelle de la littérature en France.

Insensiblement, depuis un siècle, d'autres vues ont prévalu. Elles ont abouti à un art d'observation plus que d'imagination, qui se flatte d'observer la vie telle qu'elle est, dans son ensemble et sa complexité, avec le moindre parti pris chez l'artiste. Il prend l'homme dans les conditions communes, les caractères dans le train de chaque jour, moyens et changeants. Jaloux de la rigueur des procédés scientifiques, l'écrivain se propose de nous renseigner par une analyse perpétuelle des sentiments et des actes, bien plus que de nous divertir ou de nous émouvoir par l'intrigue et le spectacle des passions.³¹

²⁷ « Il m'a paru préférable de procéder autrement à la manière du naturaliste qui veut nous renseigner sur une contrée neuve. Il ne s'arrête point aux zones intermédiaires et peu tranchées ; il va droit au cœur du pays, aux régions singulières. L., parmi les nombreux échantillons de la faune et de la flore qui sollicitent son choix, il note pour mémoire les espèces communes à toutes les parties du monde, importées par le hasard ou l'industrie ; il passe rapidement sur les variétés fossiles ou dégénérées, qui n'ont qu'un intérêt historique. : il s'attache aux familles locales et vigoureuses, caractéristiques de la terre et du climat : parmi celle-ci, il choisit quelques individus-types, signalés par leur parfait développement. Ce sont les objets qu'il propose à notre examen comme les plus propres à nous révéler les conditions actuelles et particulières de la vie sur ce coin de la planète. » E.-M. Vogüé, *op. cit.*, pp. viii-ix.

²⁸ E.-M. Vogüé, *ibid.*, p. ix.

²⁹ E.-M. Vogüé, *ibid.*

³⁰ E.-M. Vogüé, *ibid.*, p. x.

³¹ E.-M. Vogüé, *ibid.*, p. xiv.

Cette présentation du naturalisme, tel qu'il se démarque de l'école réaliste, insiste avec justesse sur la vocation d'impartialité et de neutralité de l'auteur sur son œuvre, dont la fonction narrative se limite à l'observation et la description toute événementielle et factuelle, et cela au détriment de l'attente du lecteur qui n'est pas pour autant féru de psychologisme ou de sociologie. La littérature naturaliste semble avoir oublié le plaisir de lecture dans sa quête de vérité et de sincérité. Le sujet principal de cette littérature est l'homme au quotidien.³²

L'art nouveau cherche à imiter la nature dans son inconscience morale, son absence de choix; il exprime le triomphe de la collectivité sur l'individu, de la foule sur le héros, du relatif sur l'absolu. On l'a appelé, naturaliste : suffirait-il, pour le définir, de l'appeler démocratique ?³³

Le ton et les arguments utilisés pour discréditer le naturalisme rappellent bien entendu ceux de Ferdinand Brunetière, et le Vicomte Eugène-Melchior de Vogüé s'inscrit dans ce courant de critique littéraire qui va d'Alexandre Vinet et Désiré Nisard (1806–1888) à Hippolyte Taine (1828–1891) et Ferdinand Brunetière (1849–1907). Cette critique se fonde sur la constatation qu'il devient de jour en jour plus difficile de séparer l'art et la littérature d'avec les autres fonctions de la vie. De ce principe découleront toutes leurs positions critiques.³⁴ Déjà chez Brunetière le roman est un genre inférieur à cause du genre d'émotion qu'il suscite. En effet, il faut faire une distinction dans l'émotion entre ce qui est purement esthétique et ce qui est presque somatique comme, par exemple, l'horreur que nous cause une scène de cruauté. C'est un genre qui, par la variété et par la liberté dont il dispense, est le plus susceptible de plaire « à nos sociétés démocratiques. »³⁵ L'émotion ne constitue justement pas l'unique source du plai-

³² « Si les romanciers naturalistes échouaient à intéresser les lecteurs, c'est qu'ils restaient impassibles. » T. de Wizéwa, *Écrivains étrangers-II*, Paris, PoJ, 1897 (Nos Maîtres), p. 159.

³³ E.-M. Vogüé, op. cit., pp. xiv–xv.

³⁴ À ce sujet consulter : Louis Joseph Bondy, *Le Classicisme de Ferdinand Brunetière*, Paris, 1930, pp. 156sqq.

³⁵ Ferdinand Brunetière, *Le Roman Naturaliste* (1882), 7^e édition, Paris, 1896, p. 2.

sir. Il y aurait même une certaine facilité à vouloir fonder une esthétique littéraire que sur sa culture gratuite. La première loi du naturalisme est d'être « avant tout l'imitation de la vie moyenne. »³⁶ C'est précisément en fonction de cela que Brunetière condamne les romanciers naturalistes qui choisissent pour leurs « expériences » les cas anormaux et pathologique, et ceux qui ne représentent que les plus basses classes de la société.

Ainsi, en empruntant aux sciences naturelles leurs procédés d'analyse minutieuse, nos écrivains réalistes, naturalistes, – peu importe le nom qu'on leur donne – se sont trouvés en face de ce problème redoutable : contraindre nos facultés littéraires à un emploi nouveau qui leur répugne. Toutefois, ces difficultés de forme ne suffisent pas à expliquer la résistance que ces écrivains rencontrent dans une grande partie du public. On leur reproche surtout de diminuer, d'attrister et d'avilir le spectacle du monde ; nous leur en voulons de ce qu'ils ignorent la moitié de nous-mêmes et la meilleure moitié.³⁷

La description humaine qu'ils offrent y serait incomplète et imparfaite. Voulant traiter résolument de l'homme, le naturalisme ne s'attacherait qu'aux formes extérieures, et son approche méthodologique serait celle de l'entomologiste qui chasse tout sentiment de son observation. La recherche de l'objectivité éloignerait en fait définitivement le naturalisme de l'humanisme. Cependant l'homme est un être de sentiments et la froideur et l'insensibilité du scientifique ne conviendraient plus à son étude.

Le vice de l'école nouvelle n'est point dans ceci qu'elle prend l'infini par en bas, qu'elle s'intéresse aux petites choses et aux petites gens ; il n'est pas dans l'objet d'étude, mais dans l'œil qui étudie cet objet.³⁸

³⁶ Ferdinand Brunetière, *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, vol. 4, Paris, 1922, p. 364.

³⁷ E.-M. Vogüé, op. cit., pp. xxvii–xxviii.

³⁸ E.-M. Vogüé, *ibid.*, p. xxviii.

L'objectivité que revendique le naturalisme semble particulièrement compromis par sa démarche analytique même. En effet, comment un observateur peut-il être totalement ou partiellement objectif ? Toute perception n'est-elle pas déjà sélective et *a fortiori* subjective ? À ce titre, la photographie elle-même est loin d'être objective et ne fournit jamais une représentation neutre de la réalité. Elle est le résultat d'un choix d'aborder le réel d'une façon plutôt que d'une autre. Elle présente un point de vue dès lors foncièrement subjectif.

Le Vicomte de Vogüé reconnaît avec circonspection l'attachement de la lignée réaliste à Stendhal et rappelle que leurs procédés seraient déjà en germe dans le récit de la bataille de Waterloo et dans le portrait de Julien Sorel. Pourtant ni Beyle ni Balzac auxquels sont attribués la paternité de ce courant, ne se limitent à la platitude de la réalité.³⁹

Ce que Brunetière n'apprécie pas dans le naturalisme et chez les fervents de la science, c'est le peu de compte qu'ils font du mystère et de l'inconnaissable dans lequel baigne la réalité. L'inconnaissable nous étreint : *in eo vivimus, movemur et sumus*. Or ce refus traduit simplement une absence de morale constitutive à l'humain qui demeure irréductible.

Avec le goût et le sens moral, ce qui lui [Zola] manque le plus, c'est la sympathie, et sans la sympathie, sans cette faculté précieuse, délicate et subtile, n'y ayant pas moyen d'enfoncer un peu avant dans la connaissance de nos semblables, il n'y a pas moyen non plus d'être naturaliste. On ne saurait trop le redire : c'est ici ce que n'ont pas compris nos modernes naturalistes, Flaubert en tête, M. Zola derrière lui, ni leurs nombreux imitateurs ; et c'est ce qui fait sur eux la si grande supériorité des naturalistes russes et anglais, d'un Tolstoï, d'un Dostoïevsky, de Dickens, de George Eliot. C'est que ceux-ci ont vraiment aimé les humbles et les dédaignés, cette foule anonyme et obscure, que le grand art, l'art officiel et d'apparat, si l'on peut dire, avait rayée de ses papiers. Ils ont cru que l'égalité des hommes dans la

³⁹ « En résumé, il n'est pas absolument exact de dire que Balzac décrit la vie réelle ; il décrit son rêve ; mais il a rêvé avec une telle précision de détails et une telle force de ressouvenir, que ce rêve s'impose à nous comme une réalité. » E.-M. Vogüé, *ibid.*, p. xxxi.

souffrance et dans la mort donnait à tous un droit égal à l'attention de tous. S'ils sont descendus dans l'âme d'une fille ou d'un criminel, ç'a été pour y chercher l'âme elle-même de l'humanité. Et s'ils n'ont pas reculé devant la peinture de la laideur et de la vulgarité, c'est qu'ils ont cru que l'on avait inventé l'art pour nous en consoler, en les ennoblissant.⁴⁰

La dimension *amoral* du naturalisme français, l'absence des personnages *éthiques* de Tolstoï et de Dostoïevski, selon l'expression de Vassily V. Zenkovski,⁴¹ le manque de compassion du narrateur ou de l'auteur fictif⁴² envers son histoire et ses intervenants sont les principaux défauts attribués à Émile Zola. La seconde règle que Brunetière croit trouver dans le développement du roman, c'est justement cette impersonnalité. Si les romantiques ont quelquefois réussi à révéler leur « moi », ils ont essuyés un échec dans le roman. La vérité romanesque est faite « surtout de l'intelligence des intérêts ou des sentiments des autres ; et on n'y atteint, comme en tout, le premier rang, qu'à la condition de savoir s'aliéner de soi-même. »⁴³ D'où précisément l'exigence que le romancier témoigne une certaine sympathie pour les pauvres et les déshérités dont il fait le portrait. De là provient la supériorité d'un Tolstoï ou d'un Dostoïevski. Ils auraient réussi là où Stendhal voulait exceller. La description de l'égotisme y atteindrait le summum du roman : le « moi » s'y manifesterait le plus clairement possible. Un Maurice Barrès ou un Marcel Proust n'ont-ils pas justement avoué avoir puisé dans Dostoïevski leur représentation de l'égotisme ?⁴⁴

C'est au nom d'un autre naturalisme que Brunetière puis Vogüé

⁴⁰ Ferdinand Brunetière, *Le Roman Naturaliste*, pp. 329–330.

⁴¹ Прот. Васили В. Зеньковский, *История русской философии – 1*, Paris, YMCA-Press, 1989, pp. 414–437.

⁴² Fidèle au modèle de Jaap Lintvelt, nous supposons que tout texte construit un auteur fictif distinct à la fois du narrateur et de l'auteur réel. L'auteur fictif serait une image que le texte permet de construire chez le lecteur. Le reproche de Brunetière touche précisément cette représentation d'un auteur dénué de sentiment pour sa création et se complaisant seulement à décrire de terribles situations. Cf. Jaap Lintvelt, *Essai de typologie narrative. Le « point de vue »*, Paris, José Corti, 1989.

⁴³ Ferdinand Brunetière, *Études critiques*, vol. 4, p. 364.

⁴⁴ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Bernard Grasset, 1961, reprint Hachette, 21997 (Pluriel ; 8472).

combattent le naturalisme de Zola. Pour être *naturaliste* au vrai sens du terme, l'auteur devrait imiter la nature toute entière en gardant à chaque partie la place qui lui revient. « L'artiste a bien des droits ; il n'a pas celui de mutiler la nature. »⁴⁵ Certes « la nature est immorale, foncièrement immorale »,⁴⁶ mais même au fond du pessimisme de ces critiques littéraires subsiste un résidu de morale qui distingue l'homme dans la création.⁴⁷ Suivant Brunetière, le Vicomte de Vogüé ferait le procès de Gustave Flaubert.

Arrêtons nous à Flaubert. Il a grandi dans l'opinion depuis quelques années ; il a dû cette gloire posthume, moins à ses dons merveilleux de prosateur qu'à l'influence manifeste qu'on lui reconnaissait sur toute la littérature du dernier quart de siècle. En prenant son œuvre comme la représentation éminente du réalisme français, je ne pense pas rencontrer de contradicteur [...]. Oh ! qu'elle est instructive, l'étude de cet esprit sincère ! Comme dans un miroir, on y voit l'image du monde reflétée d'abord avec éclat, puis faussée et racornie ; elle diminue, diminue, noircit et se déforme en caricature. Au début, c'est un fervent du romantisme, épris du grandiose et du sonore. Bientôt il est frappé de la différence entre la vie telle qu'il la voit et celle que ses maîtres lui peignent ; il l'observe autour de lui, il reproduit son impression directe. Plus rien de l'esprit de Stendhal, du rêve de Balzac. Mais à mesure que sa vision se fait exacte, elle devient plus limitée et plus triste ; aucun ressort moral ne le soutient.

⁴⁵ Ferdinand Brunetière, *Le Roman Naturaliste*, p. 13.

⁴⁶ Ferdinand Brunetière, *Discours de Combat*, vol. 1, Paris, 1920, p. 92.

⁴⁷ « Vivre dans le temps présent comme s'il n'existait pas, c'est à dire comme s'il n'était que la continuation du passé et la préparation de l'avenir, voilà ce qui est *humain* ; – et il n'a rien de moins *naturel*. Par la justice et par la pitié, compenser ce que la nature, imparfaitement vaincue, laisse encore subsister d'inégalité parmi les hommes, voilà ce qui est *humain* : – et il n'y a rien de moins *naturel*. Bien loin de les relâcher, resserrer les liens du mariage et de la famille, sans lesquels il n'est plus possible à la société de vivre qu'à la vie même de s'organiser dans la cellule, voilà ce qui est *humain* ; – et il n'y a rien de moins *naturel*. Sans essayer de détruire les passions, leur apprendre à se modérer, et au besoin les y obliger, voilà ce qui est *humain* ; – et il n'y a rien de moins *naturel*. Et sur les ruines enfin du culte superstitieux et lâche de la force, établir, si nous le pouvons, la souveraineté de la justice, voilà ce qui est *humain* ; – et, plus que jamais, voilà ce qui n'est pas *naturel*. » Ferdinand Brunetière, *Le Roman Naturaliste*, pp. 329–330.

[...] Et comme il ignore l'existence d'une source plus haute de charité, il dépouille toute pitié; il ne voit plus dans l'univers que des animaux bêtes ou méchants, soumis à ses expériences, le monde des Bovary et des Hormais. On lui a enseigné que sa raison est un instrument infaillible, et qu'il ne devait la courber sans aucune discipline ; or, il s'aperçoit qu'elle trébuche à chaque pas ; et, de colère, il en démasque le ridicule. Il conçoit pour les hommes et, pour leur raison un effroyable mépris ; il le déverse dans son livre préféré, dans l'Iliade grotesque du nihilisme, *Bouvard et Pécuchet* [...].

Bouvard et Pécuchet, c'est le dernier mot, l'aboutissement nécessaire du réalisme sans foi, sans émotion, sans charité [...]. Nous allons étudier le nihilisme chez les Russes ; nous ne trouverons pas chez eux cette maladie morale aussi aiguë, aussi triomphante. Flaubert et ses disciples ont fait le vide absolu dans l'âme de leurs lecteurs ; dans cette âme dévastée, il n'y a plus un sentiment, produit fatal du nihilisme : le pessimisme.⁴⁸

Les romanciers naturalistes cherchent à mettre le roman au service de l'histoire et de la sociologie. Le but de son art est d'enchaîner les faits selon son système, de sorte qu'il en résulte un vrai portrait de la vie réelle. Pourtant leur tentative se solderait par une défaite manifeste de l'art. Leurs œuvres demeurent incomplètes. La finalité de l'art serait de révéler le sens mystérieux et caché des choses et de la vie, sa raison d'être, le plaisir même que donne cette révélation. « Notre littérature réaliste ne nous a laissé que le choix entre ces deux formes du pessimisme, parce qu'elle a manqué du sens divin et du sens humain. »⁴⁹ Le réel est alors réduit à son étymologie, une collection de *res*, de choses et de causes. À ce stade la réalité se distingue de la vérité, de la justesse et de l'adéquation de l'esprit à la chose.

Au contraire, la principale qualité reconnue aux écrivains russes, outre une « compassion, filtrée de tout élément impur et sublimée par l'esprit évangélique », vient de la part considérable qu'ils accordent

⁴⁸ E.-M. Vogüé, *Le Roman russe*, pp. xxxii–xxxiv.

⁴⁹ E.-M. Vogüé, *ibid.*, p. xxxvi.

au spirituel dans la vie psychique. Eugène-Melchior de Vogüé inaugure alors « un véritable manifeste spiritualiste. »⁵⁰

Ils serrent l'étude du réel de plus près qu'on ne l'a jamais fait, ils y paraissent confinés ; et néanmoins, ils méditent sur l'invisible par delà les choses connues qu'ils décrivent exactement, ils accordent une secrète attention aux choses inconnues qu'ils soupçonnent. Leurs personnages sont inquiets du mystère universel, et, si fort engagés qu'on les croie dans le drame du moment, ils prêtent une oreille au murmure des idées abstraites ; elles peuplent l'atmosphère profonde où respirent les créatures de Tourguénef, de Tolstoï, de Dostoïevsky.⁵¹

Dans sa présentation de Fédor M. Dostoïevski, le Vicomte de Vogüé s'étonne presque du succès que ce dernier rencontre en France.⁵² Il insiste sur la part de religiosité qui teinte tant sa vie que son œuvre et qui vacille entre l'ascétisme, le mysticisme et la démence.⁵³ Voilà donc trois spécificités qui posent problème au critique, dans la mesure où elles écartent le réalisme de l'écrivain russe du strict modèle formulée dans la préface. Il reconnaît le malaise que cette œuvre lui inspire, la difficulté de la définir avec précision et de la classer définitivement.

Si l'on place au point de vue de notre esthétique et de nos goûts, ce jugement est malaisé à formuler. Il faut considérer Dostoïevsky comme un phénomène d'un autre monde, un monstre incomplet et puissant, unique par l'originalité et l'intensité.⁵⁴

Comment le reproche formulé contre le naturalisme français de tirer leurs personnages de musées de tératologie, devient-il chez Dostoïevski une force de son réalisme ?

⁵⁰ Pierre de Vogüé, *Eugène-Melchior de Vogüé et Le Roman russe*, in : *Eugène-Melchior de Vogüé, le héraut du roman russe*, Paris, Institut d'Études Slaves, 1989, p. 18.

⁵¹ E.-M. Vogüé, *ibid.*, p. xlv.

⁵² « On traduit enfin ses romans en France, et ce qui m'étonne davantage, on semble les lire avec plaisir. » E.-M. Vogüé, *ibid.*, p. 204.

⁵³ Nikita Struve, *Vogüé et Dostoïevski*, in : *Eugène-Melchior de Vogüé, le héraut du roman russe*, pp. 75–80.

⁵⁴ E.-M. Vogüé, *ibid.*, p. 267.

Au frisson qui vous prend en approchant quelques-uns de ses personnages, on se demande si l'on est pas en face du génie ; mais on se souvient vite que le génie n'existe pas dans les lettres sans deux dons supérieurs, la mesure et l'universalité ; la mesure, c'est-à-dire d'assujettir ses pensées, de choisir entre elles, de condenser en quelques éclairs toute la clarté qu'elles recèlent ; l'universalité, c'est-à-dire la faculté de voir la vie dans son ensemble, de la représenter dans toutes ses manifestations harmonieuses.⁵⁵

Ainsi ce qui justifie l'auteur de verser dans l'extrême, d'aller jusqu'au bout du réel et d'en extraire les ultimes conséquences, vient d'une part de la puissance de sa lucidité et d'autre part de son aptitude à saisir la réalité dans toute sa totalité.

Nul n'a poussé plus avant le réalisme : voyez le récit de Marméladof, dans *Crime et châtiment*, les portraits des forçats et le tableau de leur existence ; nul n'a osé davantage dans le chimérique : voyez tout le personnage de l'*Idiot*. Il peint les réalités de la vie avec vérité et dureté, mais son rêve pieux l'emporte et plane sans cesse par delà ces réalités, dans un effort surhumain vers quelque nouvelle consommation de l'Évangile. Appelons cela, si vous voulez, du réalisme mystique.⁵⁶

La caractéristique du *réalisme mystique* de Fédor M. Dostoïevski est, en dépit de la réprobation d'André Gide, bien délimitée par le Vicomte de Vogüé. Ce réalisme possède une nature double : par sa fidélité au réel, il en explore le moindre recoin et en expose les failles, signes distinctifs d'une dimension fantastique. Le Vicomte de Vogüé maîtrise parfaitement le russe. Il a été nommé secrétaire d'ambassade à Saint-Pétersbourg, où il épouse, en 1878, une demoiselle d'honneur de l'impératrice. Il est le mieux amené, à cette époque, à juger de l'écriture de l'écrivain.

⁵⁵ E.-M. Vogüé, *ibid.*

⁵⁶ E.-M. Vogüé, *ibid.*, pp. 267–268.

Un autre trait leur est commun, où Tourguénef excella et où Dostoïevsky l'a peut-être dépassé : l'art d'éveiller avec une ligne, un mot, des résonances infinies, des séries de sentiments et d'idées [...]. Les mots que vous lisez sur ce papier, il semble qu'ils ne soient pas écrits en longueur, mais en profondeur ; ils traînent derrière eux de sourdes répercussions, qui vont se perdre on ne sait où ; c'est le clavier de l'orgue, ces touches étroites d'où le son paraît sortir, et qui se relie par d'invisibles conduites au vaste cœur de l'instrument, au réservoir d'harmonie où grondent les tempêtes.⁵⁷

C'est bien plus que l'intertextualité que le critique découvre chez le russe, c'est déjà ce que près de quarante ans plus tard Mikhaïl Bakhtine (1895–1975) nommera la dimension *dialogique* de l'écriture de Dostoïevski. Chaque mot, chaque idée semblent animés d'une vie propre et entre en communication et en conflit avec son milieu. Seule une lecture dans le texte russe peut permettre de deviner toute la profondeur de ce procédé : les registres se confondent dans une même phrase, la syntaxe est bousculée, les normes et conventions littéraires sont sciemment ignorées et l'emploi exubérant de clichés n'exprime que l'ironie de l'instance suprême sur tout l'univers romanesque : la réalité du roman n'est qu'un similis.⁵⁸

Le Vicomte de Vogüé reproche au naturalisme français de 'avoir pas su prendre en considération toutes les dimensions de la réalité et d'avoir pécher principalement en soumettant l'humanisme au positivisme. Sa démarche est inspiré par celle de Ferdinand Brunetière, il y puise ses principaux arguments et points de vue : le moralisme, le génie national, la décadence de la France, l'idéologie politique même.⁵⁹ Pourtant son *Roman russe* va marquer des générations de lecteurs et

⁵⁷ E.-M. Vogüé, *Le Roman russe*, pp. 215–216.

⁵⁸ Михайл Бахтин, *Проблемы поэтики Достоевского* (1920), Москва, Советская Россия, 1979 // Mikhaïl Bakhtine, *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Guy Verret (tr.), Lausanne, L'Âge d'homme, 1970 (Slavica). Consulter aussi : Tzvetan Todorov, *Mikhaïl Bakhtine : le principe dialogique*, Paris, Seuil, 1981 (Poétique).

⁵⁹ Les réactions au naturalisme furent presque toutes teintées de politique et l'un des exemples les plus remarquables viendra d'Armand de Pontmartin, critique catholique et conservateur : « Est-il vrai, oui ou non, que l'anarchie politique, versant dans l'anarchie morale, ait peu à peu perverti la société, se soit infiltrée dans ses veines, insinuée dans

d'écrivains (Paul Claudel, Léon Bloy, Marcel Proust, Charles Péguy, André Gide, André Suarès, François Mauriac, Albert Camus, André Malraux, Nathalie Sarraute) et demeure encore aujourd'hui une référence bibliographique nécessaire en slavistique.

Les Écrivains francisés : Dostodévski chez les Gaulois

Dans une visée toujours positiviste et à la suite de l'ouvrage du Vicomte de Vogüé, Emile Hennequin propose dès 1889 une série d'études de *critique scientifique* qui sont « consacré[e]s à six écrivains [Dickens, Heine, Tourguénef, Poe, Dostoïevski, Tolstoï] de nationalités diverses, introduits, accueillis et devenus célèbres en France pendant ces cinquante dernières années et qui marquent ainsi un des traits particuliers de l'histoire de notre littérature : l'influence qu'y ont exercée des auteurs étrangers de race, de langue, de tournure d'esprit à tout ce que l'on considère comme le propre du génie gallo-latin. »⁶⁰ L'essai de comparaison littéraire reste, dans son fondement, identique à l'approche de Vicomte de Vogüé : les mêmes catégories herderiennes prédominent, à savoir l'idée de race et de langue comme éléments ethniques, le génie national, le déterminisme social, géographique et même climatique. La certitude d'une décadence de la littérature française est également partagée.⁶¹ Le raisonnement tenu dans la préface est fondé

ses moelles, l'ait acclimatée à tous les poisons, familiarisée à toutes les laideurs, à ce point que, lorsque le roman naturaliste est éclos de cette pourriture, nul n'a eu besoin de chercher le secret de ses origines et de ses succès ? » *Le Vicomte E.-M. de Vogüé, Le Roman russe*, in : *Souvenirs d'un vieux critique (8^e série)*, Paris, Calmann-Lévy, 1887, p. 225.

⁶⁰ Émile Hennequin, *Écrivains francisés. Dickens – Heine – Tourguénef – Poe – Dostoïevski – Tolstoï*, Paris, Perrin et Cie, 1889, p. i.

⁶¹ « [...] l'accueil qu'ont reçu certains russes, a fait entreprendre d'un coup un nombre considérable de traductions, dont il faut bien que la vente paraisse assurée. Ce sont là des faits marquants ; ils se produisent et se sont produits non à des époques de décadence, quant à la production nationale eut faibli, mais en pleine prospérité artistique [...]. Il faut donc admettre qu'une cause particulière détermine le succès de ces livres, le succès des révolutions littéraires qu'ils ont provoquées. Il faut croire qu'à diverses périodes, ces œuvres, et celles qui en ont été inspirées, ont mieux satisfaits les penchants d'un nombre notable de lecteurs français que les œuvres véritablement du terroir ; qu'en d'autres termes la littérature nationale n'a jamais suffi, et aujourd'hui moins que jamais, à exprimer les sentiments dominants de notre société, que celle-ci s'est mieux reconnue et complu dans les productions de certains génies étrangers que dans celle des poètes et des conteurs qu'elle a fait naître. » Émile Hennequin, *ibid.*, pp. ii–iii.

sur la constatation d'une déficience des Lettres françaises qu'il n'y aurait pas à l'étranger. L'affection et le succès des romans d'importance sont interprétés non seulement comme une révolution toute littéraire, mais comme une mutation des mentalités, voire même de l'idéologie de toute une nation ouverte sur l'Europe.

Ainsi il y aurait, entre les esprits, des liens électifs plus libres et plus vivaces que cette longue communauté du sang, du sol, de l'idiome, de l'histoire, des mœurs qui paraît former et départager les peuples : ceux-ci ne seraient pas divisés par d'irréductibles particularités comme l'école historique moderne s'est appliquée à le faire admettre.⁶²

Pourtant les assises scientifiques se distinguent : Émile Hennequin s'oppose ouvertement à Hippolyte Taine, à sa conception de l'histoire et à ses procédés d'investigation.

Ce sera là faire en quelque sorte le contraire en méthode historique de ce qu'a tenté M. Taine dans ses beaux travaux. Tandis que ce penseur s'est appliqué à rechercher les causes formatrices des grands hommes dans l'hérédité, l'influence de la race, du milieu, de l'habitat, nous laissons comme insoluble actuellement ce problème d'origine et c'est de l'ascendant des conducteurs spirituels de peuples que nous nous préoccupons, de la carrière de leurs idées et de leurs paroles, du fait et du sort de leur prestige.⁶³

La partie proprement dite de Fédor M. Dostoïevski a fait préalablement l'objet d'un article paru le 25 septembre 1885 dans la *Revue contemporaine*. De faibles remaniements sont à noter sans altération pour le sens.

Émile Hennequin s'accorde sur la double nature du *réalisme fantastique* de l'écrivain russe :

⁶² Émile Hennequin, *ibid.*, pp. iii-iv.

⁶³ Émile Hennequin, *ibid.*, p. v.

Dans ces fascinants et durs récits, sans cesse le fantastique et le réel mêlés se pénètrent de plausibilité et se sature d'épouvante.⁶⁴

Il est remarquable que la plupart des critiques identifient le sentiment de crainte et d'épouvante suscité par la lecture principalement de *Crime et châtiment* à une dimension *fantastique*. Bien entendu, la crainte est omniprésente dans le récit dostoïevskien. Elle constitue un élément essentiel de son univers religieux.⁶⁵ La peur maintient, en ultime recours, la relation qui tend à se dénouer entre Dieu et sa créature. Un homme qui ne la subit plus serait alors totalement affranchi du joug divin. Toutefois un tel personnage ne se rencontre pas chez Fédor M. Dostoïevski. Même le grand pécheur – bien plus que tout autre – reste une créature de Dieu. La peur est le symptôme de la maladie et du péché car il faut être coupable pour craindre la justice de Dieu.⁶⁶

Son analyse se fonde en fait principalement que sur deux ouvrages, *Offensés et Humiliés* (1861) et *Crime et châtiment* (1866). Cependant, comme nous l'avons déjà dit, ces deux romans appartiennent à deux périodes distinctes de la vie littéraire de l'auteur et le réalisme professé dans l'un diffère sensiblement de celui de l'autre.⁶⁷

Par son souci du détail, Dostoïevski est rapproché des réalistes français.⁶⁸ Pourtant ces détails produisent toute cette portée *fantastique* de son écriture qui a tant frappé ses lecteurs : aux confins du plus petit fait, dans la microscopie de toute réalité, se terrent en germe l'irrationnel et l'inconditionnel.

⁶⁴ Émile Hennequin, *ibid.*, p. 164.

⁶⁵ Romano Guardini, *L'Univers religieux de Dostoïevski*, Henri Engelmann – Robert Givord (tr.), Paris, 1963.

⁶⁶ Александр Н. Стрижев, *Ф. М. Достоевский и православие*, Москва, Оций дом, 1997.

⁶⁷ Ignazio Ambrogio, *Belinskij e la teoria del realismo*, Roma, Editori Riuniti, 1963, pp. 266–270. Voir aussi : Г. М. Фридлендкр, *Реализм Достоевского*, Москва, Наука, 1964. [G. M. Friedländer, *Le Réalisme de Dostoïevski*].

⁶⁸ « Cet homme connaît le réel; certaines de ses observations, celle par exemple sur la façon dont les femmes boivent le vin, sont aussi précises et oiseuses que certaines constatations détaillées des réalistes français. » Émile Hennequin, *ibid.*, p. 166.

Cependant cet art de pur réalisme que Dostoïevski possède si parfaitement, n'est pas le sien ; il ne décrit ni n'analyse, pour reproduire la vie et il semble qu'il n'use de ses aptitudes à la vraisemblance, que pour réprimer l'excès de ses facultés de visionnaire [...]. Quand on relit ses œuvres, le fantastique qui surprenait d'abord perd toute importance et sans doute Dostoïevski devait ignorer quelle singulière et théâtrale déformation il fait subir à la réalité.⁶⁹

Ce *fantastique* n'est qu'une conséquence d'une étude trop précise de la part spirituelle de l'homme, de son psychisme, de sa vie intellectuelle et de sa foi⁷⁰. Le procédé de l'auteur permettant de représenter avec la plus grande fidélité possible le réel consiste à en faire une description de sa profondeur même. D'où l'impression d'immobilisme et d'allongement temporels dans ses histoires.

Ses livres sont la répétition, le creusement et la reprise d'une même situation, le prolongement d'une même terreur et la dissimulation d'un même mystère. En d'interminables soliloques, en de lentes conversations où chaque interlocuteur prononce des sortes de discours, sans cesse la même face d'une âme est montrée, en ses détails, il est vrai, infiniment menu.⁷¹

Pourtant le monde spirituel de Fédor M. Dostoïevski n'est point éthéré et immatériel. La réalité psychique qu'il décrit est celui des passions et des obsessions toute animales, les craintes ancestrales qui surgissent de l'inconscient et s'exprime dans la violence et la souffrance. *Crime et châtiment*, dans la lecture d'Émile Hennequin, dépasse la simple analyse psychologique.

Par un alliage aussi surprenant que celui, dans son art, du fantastique et du réel, en ses personnages il étudie à la fois, comme un

⁶⁹ Émile Hennequin, *ibid.*, pp. 166–167.

⁷⁰ « Et comme le romancier mesure l'odieux de certains actes, il sait aussi décrire l'agonie morale qu'ils infligent aux âmes délicates et froissées. Avec la même épouvante le même instinct irraisonné et immédiat, Dostoïevski est maître dans l'analyse des dernières tortures spirituelles. » Émile Hennequin, *ibid.*, p. 170.

⁷¹ Émile Hennequin, *ibid.*, pp. 171–172.

virtuose variant un thème, les développements possibles de certains cas de fièvre spirituelle ; et, en même temps, il devine avec un réalisme génial toutes les forces inconscientes, ataviques et bestiales qui remuent le fond obscur des âmes balbutiantes.⁷²

Les personnages y possèdent une vie propre et « tous et partout ont la fièvre ». ⁷³ Ce sont des marginaux dont la singularité permet de faire ressortir la pleine sève de leur humanité. ⁷⁴ Tout le réalisme propre à l'auteur se situe dans les séries de confessions à rebours dont la profondeur est surprenante de vérité. ⁷⁵ C'est précisément cette aptitude à verser dans l'excès qui caractérise le mieux son art. cet excès constitue précisément le principal symptôme des dérèglements physique, moral et spirituel de ses personnages. Le mal est alors bien représenté par Dostoïevski dans les actes et les intentions mais aussi dans le comportement et la nature de l'homme. ⁷⁶

Il apparaîtra par ce résumé, que l'originalité finale de Dostoïevski, le point par lequel il se distingue et se caractérise, est le manque de proportion, chez lui presque énorme, entre la sensibilité et le raisonnement. ⁷⁷

En effet, à la figure de l'hypertrophie s'ajoute celui de l'hyperbole. Personnages exorbitants, situations catastrophiques, actes et propos excessifs, c'est tout l'univers dostoïevskien qui se présente plus grand que nature. Les acteurs y raisonnent trop et ressentent des émotions extrêmes, signes distincts de leurs malformations tant génétiques que des troubles psychiques qui oppriment leur conscience. Le Vicomte

⁷² Émile Hennequin, *ibid.*, p. 173.

⁷³ Émile Hennequin, *ibid.*, p. 174.

⁷⁴ « Son peuple, ce sont les déclassés, les prostituées, les criminels, les ivrognes, les aïgrefins, ou encore les simples créatures cordiales et ces impudentes canailles qui sentent parfois le besoin de mettre à l'air leur turpitude. » Émile Hennequin, *ibid.*, p. 176.

⁷⁵ « Aussi nul romancier n'abonde comme Dostoïevski en confessions ravalantes, en farouches et soudaines révolutions d'âmes. » Émile Hennequin, *ibid.*, pp. 176–177.

⁷⁶ Paul Evdokimov, *Dostoïevski et le problème du mal*, Paris, Desclée De Brouwer, 1979 (Théophanie).

⁷⁷ Émile Hennequin, *ibid.*, p. 181.

de Vogüé y décèle une sympathie indissociable du pardon implicite.⁷⁸ Cette tendance témoigne tout compte fait de la primauté du cœur sur la raison, de l'inconditionné sur le déterminisme.⁷⁹ Enfin Émile Hennequin, plus modéré sur les questions de religion que Ferdinand Brunetière et Eugène-Melchior de Vogüé, conclut son analyse sur la dimension proprement métaphysique du réalisme de Fédor M. Dostoïevski, lui reprochant son aspect trop théorique.

Comme tous ceux que le froid plaisir de connaître les choses ne distrait pas de s'en émouvoir, incapable d'arriver à la paix philosophique des idées, il s'est troublé, il s'est désolé, et a produit des œuvres qui sont plus des traités d'éthique et d'humanité, que d'intéressants romans.⁸⁰

Les « conclusions » d'Émile Hennequin se démarquent par leur aspect proprement théorique. Elles se proposent trois directions de réflexion : esthétique, psychologique et sociale. Ces orientations répondent d'abord à son projet descriptif, voir topologique et caractérologique. Les tendances de la littérature d'importation sont représentatives d'une situation et d'une attente bien précise, et leur fortune en France reflète une demande que le marché intérieur n'est pas en mesure de satisfaire. Leur succès d'édition aurait suscité ainsi auprès des écrivains français d'estimables émules et influencé considérablement la littérature nationale.⁸¹

Le premier apport de Dostoïevski est d'avoir découvert les procédés nécessaires pour introduire le lecteur dans la conscience de ses personnages, aux prix même de violences et de altérations.

⁷⁸ « Dans ses livres se trouvent les paroles les plus riches en pardon pour tous ceux en qui la vie imprime ses stigmates et fait s'écrouler les lents sanglots. » Émile Hennequin, *ibid.*, p. 178.

⁷⁹ « Il renia son esprit, abjura la raison, exalta la folie, l'idiotie, l'imbécillité, la candeur des idiots et la bonté des criminels ; il devint mystique, l'on a vu par quelle angoisse, et avec quelle ferveur. » Émile Hennequin, *ibid.*, p. 183.

⁸⁰ Émile Hennequin, *ibid.*, pp. 183–184.

⁸¹ « Le succès d'un livre est donc le signe certain de la présence dans le public d'un nombre plus ou moins considérable de gens qui partagent, dans une certaine mesure, les opinions, les émotions, les sensations qu'il présente, qui partagent donc les tendances qu'il marque chez son auteur, qui se trouvent lui ressembler. » Émile Hennequin, *ibid.*, p. 285.

Dostoïewski poussant plus loin encore la déformation que ces observateurs passionnés [Dickens, Heine, Tourguénef] font subir à ce qu'ils voient, en vient, à force de perpétuel et trépidant émoi, à fantasmer, si l'on peut dire, la réalité, à réduire les personnages en des sortes de fous constamment furieux ou hagards, les descriptions en hallucinations de songe, les scènes en péripéties de cauchemar, et agit ainsi sur le spectateur, moins par le contenu réel de ce qu'il lui montre, que par le sentiment qu'il donne de l'état de conscience trouble et dément dans lequel l'auteur dut se trouver pour déformer ainsi tout ce que le monde lui montre.⁸²

Cette esthétique mis en œuvre correspond à un état d'esprit et aux vues psychologiques propres à l'auteur : la réalité est transfigurée à travers le prisme d'un tempérament bien particulier. Cette interprétation de l'écriture de Dostoïewski au regard de sa pathologie annonce l'étude que Sigmund Freud consacra à l'écrivain.⁸³

Dostoïewski présente au plus haut degré les altérations morales que l'on a constaté chez les épileptiques ; la défiance, la peur irraisonnée, les colères subites ; il était avec cela extrêmement tendre et affectueux. Ainsi fatalement, le spectacle du monde qu'il voyait mal, comme deloin, et qu'il comprenait moins encore, dont l'image confuse se résolvait en lui en violents mouvements de peur et de pitié, devait lui donner le mysticisme désespéré et pitoyable qu'il professe, le renoncement à comprendre et la certitude que tout s'explique et s'apaise en Dieu.⁸⁴

Ainsi le fameux mysticisme que tous les critiques lui reconnaissent ne serait pas tant le fruit d'une stratégie narrative que l'expression d'un caractère et d'un psychisme tourmenté par la question théologique.⁸⁵

⁸² Émile Hennequin, *ibid.*, p. 254.

⁸³ Sigmund Freud, *Dostoïewski und die Vatermordung*, in: W. Komarowitch, *F. M. Dostoïewski. Die Urgestalt der Brüder Karamazoff. Dostoïewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente*, München, Piper Verlag, 1928.

⁸⁴ Émile Hennequin, *op. cit.*, p. 266.

⁸⁵ « Le cas de Dostoïewski est extrêmement instructif pour l'histoire de cette forme de la foi et de la foi en générale. La peur et la pitié sont assurément les deux sentiments qui

Ces auteurs francisés partageraient tous une certaine pathologie affective qui serait intimement liée à un dépérissement de l'âme. «Le développement excessif de ce département de l'âme, l'hypertrophie de tout l'appareil sensitif, amène une diminution de celle des facultés qui est le plus nécessaire à la vie : la volonté.»⁸⁶ La maladie serait en sorte une des composantes des plus lucides du réalisme et du naturalisme, et expliquerait l'aboulie commune à toutes les figures issues de cette littérature.

Les œuvres analysées «contribuent encore à nous renseigner sur l'état d'esprit du public français dont elles sont devenues la lecture.»⁸⁷ Émile Hennequin identifie le lectorat des romans russes à une tranche spécifique de la société.

Ces livres se sont vendus à plusieurs éditions dans un public qu'il faut chercher selon toute vraisemblance dans les catégories supérieures des lecteurs de Dickens, dans la bourgeoisie, aisée et éclairée, particulièrement dans la bourgeoisie protestante.⁸⁸

L'influence de la sensiblerie des œuvres étrangères serait la cause du dépérissement de l'originalité française.⁸⁹ Le romantisme avec ses excès, la violence de ses passions, sa mélancolie et sa religiosité en serait une des plus remarquables conséquences. Depuis lors, la littérature française se produirait davantage dans l'émotion que dans le rationnel, cherchant à exalter plutôt la sensibilité que la raison.

Les romanciers réalistes qui ont vraiment pris sur le public, M. Zola et M. Daudet, creusent davantage le problème, analysent mieux les sensations et les sentiments, reviennent de certaines thèses sentimentales excessives ; ils n'en sont pas moins des

satisfont la religion, et l'exagération religieuse, qui est le mysticisme, provient probablement aussi d'une exagération de ces deux sentiments, unie à la perversion de la perception dont cette exagération résulte. » Émile Hennequin, *ibid.*, pp. 266–267.

⁸⁶ Émile Hennequin, *ibid.*, p. 274.

⁸⁷ Émile Hennequin, *ibid.*, p. 285.

⁸⁸ Émile Hennequin, *ibid.*, p. 298.

⁸⁹ « [...] la sensibilité démonstrative caractérise toutes les œuvres étrangères qui ont influé successivement sur la littérature française depuis cent ans et qui l'ont modifiée au point de la dénaturer. » Émile Hennequin, *ibid.*, p. 299.

passionnés et ce qu'ils proclament dans leurs livres, c'est non la supériorité ou la parfaite pondération intellectuelle, mais la force des passions, ou de leur forme inférieure, des sensations.⁹⁰

L'inversion des reproches d'un Brunetière et d'un Vicomte de Voüé est manifeste et s'adresse dorénavant la littérature d'importation qui verseraient exagérément dans le sentimentalisme et la sensiblerie. Émile Hennequin accorde résolument au naturalisme français la primauté de la profondeur de leur analyse. A cela s'ajoute une indubitable condamnation du goût du public, quoi que implicite.⁹¹

Dostoïevski : une arme à double tranchant

La figure de Fédor M. Dostoïevski devient dans les années 1885–1895 une arme contre le naturalisme français. *Crime et châtimeut* a connu un si vif succès lors de sa traduction que, dès 1888, il est mis en scène par Paul Ginisty (1855–1932) et Hugues Le Roux (1860–1925) en sept tableaux et applaudi à l'Odéon.⁹² La critique s'est empressée de faire le parallèle entre un Raskolnikov et un Lacenaire, un Barré ou un Lebiez, en voyant dans le roman russe une justification du crime et du criminel.⁹³ Hector Malot (1830–1907) dans *Conscience*⁹⁴ et Édouard Rod (1857–1910) dans *La Sacrifiée*⁹⁵ récupèrent, parmi d'autres, la figure de Raskolnikov et cherchent à adapter la réalité russe à la française, sans rencontre de véritable succès. Pourtant, deux des plus virulents détracteurs du naturalisme français, les frères Henri et Armand de Pontmartin vont en profiter pour user de Dostoïevski comme d'une arme contre le réalisme triomphant.

⁹⁰ Émile Hennequin, *ibid.*, p. 301.

⁹¹ « Chez le public lisant français de ce siècle, plutôt dans les classes aisées que dans les classes pauvres qui échappent à notre appréciation, ce qui l'emporte, tout au contraire de ce qui l'emportait jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e siècle ce sont certaines dispositions émotionnelles de sympathie, de pitié, d'horreur pour la souffrance humaine. » Émile Hennequin, *ibid.*, p. 303.

⁹² Paul Ginisty – Hugues Le Roux, *Crime et châtimeut, drame en 7 tableaux, tiré du roman russe de Dostoïevsky*, Paris, P. Ollendorff, 1888.

⁹³ A ce sujet, consulter, la chroniqueur théâtrale d'Hector Pessard, *Crime et châtimeut*, Revue politique et littéraire : la Revue Bleue 12 (1888), pp. 880sqq.

⁹⁴ Hector Malot, *Conscience*, Paris, G. Charpentier, 1888.

⁹⁵ Édouard Rod, *La Sacrifiée*, Paris, Perrin & C^{ie}, 1892.

Armand de Pontmartin, dans un article consacré au roman russe en France qui compare Fédor M. Dostoïevski à Victor Hugo,⁹⁶ reconnaît que l'écrivain russe n'a rien d'un observateur,⁹⁷ mais que le mal sacré qui le frappait en fait un visionnaire et un prophète⁹⁸. La religiosité du russe deviendrait une garantie de la fiabilité son réalisme.⁹⁹ L'expiation et la charité qui en sont les principales caractéristiques manqueraient cruellement au naturalisme français.

Le réalisme de nos auteurs en vogue est d'autant plus cruel que, s'acharnant à fouiller et à décrire toutes les misères, toutes les laideurs, toutes les ordures, toutes les turpitudes humaines, il les enferme dans un étude purement physiologique sans tenir compte de l'âme dont les destinées immortelles et les origines célestes pourraient racheter ce que ces tableaux, souillés de sang et de boue, ont de désespérant pour la créature humaine. Il traduit en français— dans son français, — le *lasciate ogni speranza* du grand poète italien.

Point de revanche à espérer dans la vie future, et ici-bas tout ce qui peut désoler et dégrader l'homme, l'anatomie d'un supplicé sur un amphithéâtre, voilà le programme. Dès lors, plus de pitié, plus d'attendrissement, plus de communauté de sensation et de souffrance entre le narrateur et son héros, et, pour tout dire en un mot, plus de charité.¹⁰⁰

Le naturalisme ne ferait que témoigner d'un siècle épris de sciences et de techniques.

⁹⁶ Armand de Pontmartin, *Le roman russe en France*, in : *Souvenirs d'un vieux critique*, 7^e série, Paris, Calmann-Lévy, 1886, 285sqq.

⁹⁷ « On ne peut pas dire que Dostoïevsky fût un observateur ; il était plutôt un visionnaire, un halluciné, un esprit hanté. » Armand de Pontmartin, *ibid.*, p. 290.

⁹⁸ « Affamé, rongé de vermine, glacé de froid et de dénuement, galérien, rivé à son boulet dont sa jambe conserva toujours la trace, terrassé par ses crises d'épilepsie, plus fréquentes et plus formidables que celle de Gustave Flaubert [...]. », A. de Pontmartin, *ibid.*, p. 291. L'analogie entre Flaubert et Dostoïevski est fréquente.

⁹⁹ « A coup sûr, la religion de Dostoïevsky et de son peuple ne fut ni celle de saint Thomas d'Aquin, ni celle de Bossuet, ni celle de Lacordaire, ni celle des martyrs de Pologne; mais le sentiment religieux ne l'abandonna jamais. », Armand de Pontmartin, *ibid.*, p. 291.

¹⁰⁰ Armand de Pontmartin, *ibid.*, pp. 292–293.

Faut-il croire, avec l'auteur du *Roman russe*, que les progrès de la science, de la critique historique, les récentes découvertes de messieurs les savants devaient nécessairement amener l'art, la littérature, la poésie, le roman, à faire peau neuve, à serrer de plus près la réalité, à entrer les plus avant dans les détails de la vie intime, à négliger les grands en l'honneur des petits, à suivre le progrès scientifique dans ses démolitions plus encore que dans ses conquêtes ?¹⁰¹

L'engagement naturaliste dépasse la simple sphère de l'art et de la littérature. Il recouvre une signification toute métaphysique qui mettrait en danger les fondements du monde.

D'ailleurs, je me refuse absolument aux clauses de cette alliance, dont la première condition serait de supprimer la Genèse au profit d'un Darwin quelconque ou d'un Paul Bert. Car, enfin, il n'y a pas de milieu. Si l'histoire de la création du monde n'est pas telle que nous la racontent les livres saints, si ces molécules, ces gouttes d'eau, cette vapeur qui se fixe, semblaient plus croyable, moins surnaturelles que les récits de la Bible, nous serions contraints d'avouer que tout est à refaire dans les programmes de l'esprit humain, que la foi est une illusion, que la littérature et la morale ont le droit de se transformer, puisque la Religion s'écroule sur ses bases. MM. Émile Zola et de Goncourt occuperaient dans le monde idéal la même place que nos savants ou soi-disant tels dans le monde physique ; dès lors il ne pourrait plus être question d'abaissement, de démoralisation, de dépravation littéraires.¹⁰²

Ce que Armand de Pontmartin reproche aux naturalistes, c'est leur manque d'humanisme manifeste, alors que Fédor M. Dostoïevski se distingue par un tempérament profondément humain.

¹⁰¹ Armand de Pontmartin, *Vicomte E.-M. de Vogüé*, pp. 221–222.

¹⁰² Armand de Pontmartin, *ibid.*, pp. 222–223.

C'est à cela qu'il [Dostoïevski] doit cet inimitable accent de sincérité, que j'appellerais l'accent de la *personnalité*, si ce mot n'offrait un double sens ; accent que rien ne remplace et que les réalistes français sur leur tas de documents – et de fumier, – ne posséderont jamais. Oui, l'étudiant Raskolnikof, c'est lui, et c'est pour cela qu'il a pu s'analyser en l'analysant, parcourir des sensations humaines, assister comme une seconde conscience, à tous les phénomènes du monde invisible, à l'incubation mystérieuse d'un embryon qui devient un être, d'un rêve qui devient idée, d'une idée qui devient un acte, d'un acte qui devient un crime.¹⁰³

En appuyant ainsi sur l'importance de la personnalité dans l'écriture réaliste, il se rapproche paradoxalement d'Émile Zola qui, dans son *Roman Expérimental*,¹⁰⁴ définit l'expression personnelle comme étant l'une des composantes primordiales d'un roman réussi, comme nous le verrons.

Le fatalisme, la soumission et le dolorisme propres à l'univers russe diffèrent *idéologiquement* du naturalisme¹⁰⁵ : l'homme est une création soumise aux instances supérieures. Son séjour sur terre est purement temporel et cathartique, sorte de propédeutique à la vie éternelle. C'est en cela que « le réalisme russe ressemble bien peu au nôtre » ; l'univers slave est éminemment sacré alors que celui de l'Europe industrielle s'est définitivement sécularisé.

Une autre tendance de la critique, celle des Impressionnistes comme Jules Lemaître (1853–1914), Anatole France (1844–1924) et Paul Desjardins (1859–1940), qui cherchent davantage à formuler leurs *impressions* à la lecture des œuvres, est également à plus d'un titre caractéristique d'une compréhension du réalisme russe. « Il n'y a pas plus de critique objective qu'il n'y a d'art objectif, et tous ceux qui se flattent de mettre autre chose qu'eux-mêmes dans leur œuvre sont dupes de la plus fallacieuse philosophie. La vérité est qu'on ne sort

¹⁰³ Armand de Pontmartin, *Le roman russe en France*, p. 294.

¹⁰⁴ Émile Zola, *Le Roman Expérimental*, Paris, 1880.

¹⁰⁵ « Nous sommes loin de l'idée de révolte, de lutte antisociale, chargée par nos romanciers et nos dramaturges de réhabiliter le crime et le vice. » Armand de Pontmartin, *Le roman russe en France*, p. 296.

jamais de soi-même. C'est une de nos grandes misères. Nous sommes enfermés dans notre propre personne comme dans une prison perpétuelle.»¹⁰⁶ La conscience du solipsisme cartésien empêche tout jugement de valeur qui prétendrait posséder une quelconque autorité. Il suppose alors mettre en premier plan la sensibilité comme un instrument d'analyse des plus subjectifs qui soit.

Anatole France propose, lors de la publication du roman de Hector Malot, *Conscience*, une réflexion pertinente sur *Crime et châtement*.¹⁰⁷ Le personnage de Saniel s'inscrit dans cette tradition des «Raskolnikof» qui trouvera sa consécration dans le Meursault de *l'Étranger* d'Albert Camus. «Il est étranger à toute sympathie, il ne vit que pour la science et s'absorbe dans les recherches physiologiques qui l'ont conduit déjà à de grandes découvertes.» Pourtant le personnage russe est bien loin de partager l'ataraxie qui caractérise son émule français. A. France ne se rend pas compte à quel point la retranscription du personnage russe dans un contexte occidental est déjà irrémédiablement tronqué. Chez Fédor M. Dostoïevski, Raskolnikof est atteint d'une extrême aboulie qui se traduit par son inactivité, son improductivité, sa paresse, sa misère et son indécision. Cet aspect *végétatif* a disparu dans l'univers français et le Raskolnikof de Malot n'est plus qu'un *intellectuel de la science*, un savant, alors que chez Dostoïevski, il est un *intellectuel de l'idée*, un idéologue. La différence est pourtant notable, et toute l'argumentation que la critique tire de ce personnage vient d'une réduction de ce dernier à une incarnation du positivisme matérialiste.

Néanmoins toute la force et la pertinence de l'article d'Anatole France est d'avoir très bien saisi que les éléments polémiques du récit dostoïevskien gravitent autour de la problématique du déterminisme. Fédor M. Dostoïevski s'écarte du positivisme russe, non pas pour des raisons scientistes qui préoccupent d'ailleurs relativement peu Vissarion G. Biéliniski (1811–1848), Nicolas G Tchernychevski (1828–1889), Nicolas A. Dobrolioubov (1836–1861) ou Dmitri I.

¹⁰⁶ Anatole France, *La vie littéraire*, 1^{ère} série, Paris, Calmann-Lévy, 1925, p. iv.

¹⁰⁷ «En écrivant *Conscience*, l'auteur des *Victimes de l'amour* et de *Zyte* a très intelligemment approprié à notre milieu et à notre culture le drame que Dostoïevsky conçut et exécuta avec l'atrocité ingénue d'une âme slave, quand il écrivit cette œuvre d'épouvante, *Crime et châtement*.» Anatole France, *Les criminels*, in : *La Vie littéraire*, 2^e série, Paris, Calmann-Lévy, p. 75.

Pissarev (1840–1868), mais surtout en raison de l'idée que le réel est résolument déterminé¹⁰⁸. «Et remarquez que son mysticisme confine à la philosophie naturelle.»¹⁰⁹ L'auteur russe oppose à la raison la nature. Se distinguant de Jean-Jacques Rousseau, dont l'ombre plane néanmoins sur toute son œuvre, il cherche à tout prix à démontrer le caractère irrationnel de la créature humaine.

Le déterminisme nous a tous plus ou moins touchés. La doctrine de la responsabilité est ébranlée dans les esprits les plus fermes.¹¹⁰

Cette lutte contre la raison et la détermination est au centre du réalisme de l'écrivain russe, et il la caractérise lui-même comme la recherche de l'homme dans l'homme.¹¹¹

Tout est mystère dans l'homme et nous ne pouvons rien connaître de ce qui n'est pas l'homme.

L'étude de Raskolnikof permet de s'engager sur une réflexion sur la criminalité et le criminel. La tendance de la psychologie ou de la sociologie à vouloir défendre un déterminisme du crime reviendrait à justifier l'irresponsabilité du criminel. En ce sens, Anatole France dénonce l'étude de Cesare Lombroso qui cherche à définir scientifiquement le criminel, à en donner un portrait psychologique et sociologique, permettant une réduction comme celle faite par Émile Zola en le déterminant génétiquement.

M. Cesare Lombroso se flatte de constater l'existence d'un type humain voué au crime par son organisation même. Il y a selon lui, un criminel-né, reconnaissable à divers signes dont les ca-

¹⁰⁸ A ce sujet, le long monologue de la première partie des *Notes d'un sous-sol* (1864) est des plus explicites et pose la problématique qui occupera par la suite tous les grands romans.

¹⁰⁹ Anatole France, *Les criminels*, p. 79.

¹¹⁰ Anatole France, *ibid.*

¹¹¹ [«Au cœur d'un réalisme complet trouver l'homme dans l'homme [...]. On m'appelle psychologue: c'est faux, je ne suis qu'un réaliste au sens le plus élevé du terme, c'est-à-dire je peins toutes les profondeurs de l'âme humaine. »], 1883, p. 373

ractéristiques sont : la petitesse et l'asymétrie du crâne, le développement des mâchoires, les yeux caves, la barbe rare, la chevelure abondante, les oreilles mal ourlées, le nez camus. En outre, les criminels sont ou doivent être gauchers, daltoniens, louches et débiles. Par malheurs, ces signes manquent à la plupart des criminels et se trouvent, par contre, chez beaucoup de fort honnêtes gens.¹¹²

Certes cet exposé des thèses de Lombroso est caricaturale, mais il n'en demeure pas moins qu'elles sont le produit d'un abus manifeste de la science sur la nature et témoignent du danger à vouloir soumettre la nature à la raison. Lombroso réduit le criminel au prisonnier et il est certain que la vie de forçat finit par rendre chaque homme identique à son voisin de cellule. Néanmoins ces thèses ont été réemployées par le naturalisme français pour brosser les portraits des criminels, en accréditant ainsi certains préjugés qui pourraient se révéler dangereux, comme c'est le cas chez un Maudsley pour qui le « crime et dans le sang. »

Enfin l'article se conclut sur une idée qui reviendra au cœur de *La Bête Humaine* d'Émile Zola, à savoir que le crime est un révélateur efficace de la bestialité ancestrale de l'homme.

L'humanité a commencé toute entière par le crime. Chez l'homme préhistorique, le crime était la règle et non l'exception. De nos jours encore, il est de règle chez les sauvages. On peut dire qu'il se confond, dans ses origines, avec la vertu.¹¹³

***La Bête humaine* d'Émile Zola : une réponse à Dostoïevski**

Émile Zola conçoit et rédige *La Bête Humaine*, le dix-septième volets des vingt Rougon-Macquart, de mai 1889 à janvier 1890. Le roman paraît en mars 1890 en volume chez Charpentier, après avoir fait l'objet d'une publication en feuilleton de novembre 1889 à mars 1890. L'*Ébauche* du roman, sorte de dossier préparatoire esquissant les gran-

¹¹² Anatole France, *Les criminels*, pp. 80–81.

¹¹³ Anatole France, *ibid.*, p. 82.

des lignes de l'intrigue, des notes prises sur le terrain, des recherches dans les archives et les bibliothèques, un fichier des personnages et les plans détaillés, chapitre par chapitre, a fait l'objet de nombreuses études et publications partielles.¹¹⁴ Ce manuscrit est conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris.¹¹⁵ Certains passages sont pour notre sujet d'un très grand intérêt : ils montrent comment Émile Zola répond à ses détracteurs et ceci en *revisitant*, à sa manière, le roman russe, ses méthodes, et ses objectifs. L'exposition de son projet est sur ce point significative :

Je voudrais, après *Le Rêve*, faire un roman tout autre ; d'abord dans le monde réel ; puis sans description, sans art visible, sans effort, écrit d'une plume plus courante ; du récit tout simplement ; et comme sujet, un drame violent à donner le cauchemar à tout Paris, quelque chose de pareil à *Thérèse Raquin*, avec un côté de mystère, d'au-delà, quelque chose qui ait l'air de sortir de la réalité (pas d'hypnotisme, mais une force inconnue, à arranger, à trouver). Le tout dans une grande passion évidemment. L'amour et l'argent mêlés. Mais surtout l'argent, voire la jalousie.¹¹⁶

Il est remarquable que son ambition d'écrire « dans le monde réel » le pousse paradoxalement à supprimer les éléments proprement réalistes de l'écriture naturaliste, « sans description, sans art visible, sans effort », en négligeant tout l'aspect formel du roman (« écrit d'une plume plus courante »), et à faire appel aux composantes propres au genre fictionnel (« donner le cauchemar à tout Paris [...], avec un côté mystère, d'au-delà quelque chose qui ait l'air de sortir de la réalité »). L'absence de descriptions, physique et géographique, la plongée dans le mystère, l'angoisse, le rêve, l'appartenance à un monde suprasensible, lointain et pourtant présent, ne sont-ils pas justement des procédés caractéristiques à l'écriture de Dostoïevski, ainsi que cette volonté de saisir la réalité par son côté le plus fantastique ?¹¹⁷

¹¹⁴ Philippe Hamon, *Échos et reflets. L'ébauche de La Bête humaine de Zola*, Narratologie (1997).

¹¹⁵ N. A. F. 10 272–10 273–10 274.

¹¹⁶ Émile Zola, *Dossier préparatoire à La Bête humaine*, f°338.

¹¹⁷ Les études sur le réalisme de Fédor M. Dostoïevski sont nombreuses à souligner ces

La description est un procédé littéraire permettant de retourner à la nature,¹¹⁸ et Émile Zola prône plutôt un « emploi scientifique de la description » dont les premières tentatives se trouvent chez Honoré de Balzac, Gustave Flaubert et les frères Goncourt. Il admet que le terme même de *description* est impropre à désigner l'*opération* littéraire commune aux études naturalistes.

Décrire n'est plus notre but ; nous voulons simplement compléter et déterminer. Par exemple, le zoologiste qui, en parlant d'un insecte particulier, se trouverait forcé d'étudier longuement la plante sur laquelle vit l'insecte, il y aurait là une nécessité de savant, et non un exercice de peintre. Cela revient à dire que nous ne décrivons plus pour décrire, par un caprice et un plaisir de rhétoricien. Nous estimons que l'homme ne peut être séparé de son milieu [...].¹¹⁹

La description, si elle est exploitée abondamment par le naturalisme, n'est plus un simple exercice de style, mais répondrait à un souci sémiotique et sémantique propre au texte. Elle serait l'image extérieure et *extériorisante* du portrait intérieur de l'homme. Autrement dit, fondée sur une analogie *platonisante*, elle représenterait, par le visible et le sensuel, la vie intérieure.

Nous cessons d'être dans les grâces littéraires d'une description en beau style ; nous sommes dans l'étude exacte du milieu, dans la constatation des états du monde extérieur qui correspondent

composants. A titre indicatif citons les plus représentatives : René Fülöp-Miller, *Dostoïevski. L'intuitif, le croyant, le poète*, Louise Servicen (tr.), Paris, Albin Michel. В. И. Захаров, *Система жанров Достоевского. Типология и поэтика*, Ленинград, 1985. Jan Van der Eng, *Dostojevskij romancier. Rapports entre sa vision du monde et ses procédés littéraires*, Leiden, Mouton & Cie, 1957. Maria Luisa Ferrazzi, *Dostojevskij o dell'ambiguità*, Trieste, Ed. dell'Ateneo, sd. Robert Luis Jackson, *Dostoievsky's Quest for Form*, New Haven, Yale University Press, 1966, Id., *The Art of Dostoievsky – Delirium and Nocturnes*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

¹¹⁸ « [...] sous cette question littéraire de la description, il n'y a pas autre chose que le retour à la nature, ce grand courant naturaliste qui a produit nos croyances et nos connaissances. » Émile Zola, *Du roman. Sur Stendhal, Flaubert et les Goncourt*, Bruxelles, Complexe, 1989, p. 37, (compilation d'extraits du *Roman Expérimental* et des *Romanciers Naturalistes* par Henri Mitterand).

¹¹⁹ Émile Zola, *ibid.*, p. 60.

aux états intérieurs des personnages. Je définirai donc la description : Un état du milieu qui détermine et complète l'homme. »¹²⁰

Toute cette démarche correspond bien à un souci d'asseoir sur des bases scientifiques le roman, à lui donner aussi bien une légitimité qu'une modernité.¹²¹ Ainsi la différence entre le statut de la description dans le roman naturaliste français et le roman réaliste dostoïevskien n'est donc bien que formelle. Le naturalisme français emploie la description et ses détails pour décrire l'intériorité alors que Dostoïevski fait appel à la parole, au monologue intérieur et à sa forme dialogique, pour décrire les états d'âme. Sur le fond, les deux procédés ne viseraient-ils pas, tout compte fait, une esthétique commune ?

La trame même est redevable, dans une certaine mesure, à *Crime et châtiment* :

« Je n'ai absolument comme héros à employer qu'Étienne Lantier, mon Etienne de *Germinal* [...]. Je puis le faire entrer comme employé dans un chemin de fer, l'y affiner davantage, presque un monsieur, avec le reflet héroïque de ses aventures dans *Germinal*, et le rendre amoureux d'une femme d'employé supérieur, ou de magistrat, etc. Un coin de perversion chez cette femme qui le ramène en bas, vers cet ouvrier dégrossi. Un type de femme de bourgeoisie, mais singulière, à créer. Et elle pousse alors à tuer. – Je ne sais si ce que je pense est bon : par exemple Étienne est en chemin de fer, au premier chapitre, et il assiste à un meurtre, dans de certaines conditions qui l'empêchent d'en parler, de témoigner. Alors j'ai toute sa lutte, lui mêlé à la magistrature, à l'enquête, toujours près de parler, mais ne parlant pas, pour une raison. Une femme évidemment. Et à la fin, tuant lui-même dans les mêmes conditions soit pour empêcher quelqu'un de parler, soit pour posséder la femme. Enfin un meurtre qui soit la consé-

¹²⁰ Émile Zola, *ibid.*, pp. 61–62.

¹²¹ « Vouloir introduire la méthode scientifique dans la littérature paraît d'un ignorant, d'un vaniteux et d'un barbare. Eh ! bon Dieu ! ce n'est pas nous qui introduisons cette méthode ; elle s'y est bien introduite toute seule, et le mouvement continuerait, même si l'on voulait l'enrayer. Nous ne faisons que constater ce qu'il a eu lieu dans nos lettres modernes. » Émile Zola, *ibid.*, p. 61.

quence de l'autre, un meurtre débattu pendant tout le livre. – Ne pas oublier que j'ai mis en lui la folie de l'homicide : justifier. – Cela ne me paraît pas mauvais : un début très dramatique, et une fin qui fait pendant, avec une marche très logique d'un bout à l'autre. Mais ce qui ne me plaît pas, c'est que cela n'est pas général, ne pose pas un problème humain, un cas de conscience. Il n'y a que ceci : parlera-t-il ? Ne parlera-t-il pas ?¹²²

Toute la trame psychologique, avec le travail de la conscience, l'angoisse de la révélation et la folie du meurtre, pourrait trouver son inspiration chez Dostoïevski, alors que la figure de la future Sévérine Roubaud est ici dépeinte plutôt comme une anti-Sonya Marmeladova (Sévérine paraît comme douce et innocente mais elle incarne, en fait, une perverse qui pousse au crime, alors que Sonya, une prostituée au cœur rempli de compassion et de patience, incite plutôt Raskolnikov à expier son crime). Encore d'infimes éléments permettent de deviner l'inspiration puisée dans *Crime et châtiment*. La perversité et la « générosité » du Président Grandmorin rappelle celle de Svidrigaïlov ; la hache qui a servi à tuer l'usurière et sa sœur permet à Flore de libérer l'homme, dont elle avait prémédité le meurtre, de sous les wagons ; l'agonie presque humaine du cheval sous la locomotive « La Lison » renvoie au cheval battu à mort sous les yeux de Raskolnikov.

Cependant c'est surtout la figure du juge Denizet, émule du juge Porfiri Petrovitch, qui concentre les trois préoccupations centrales de l'esthétique naturaliste.¹²³

Le premier souci est celui du sérieux du texte naturaliste qui est fondamental pour les Goncourt¹²⁴ et qu'Erich Auerbach dans son histoire et sa théorie du réalisme littéraire considère comme l'un des

¹²² Émile Zola, *Dossier préparatoire à La Bête humaine*, f°338.

¹²³ Philippe Hamon, *La Bête humaine d'Émile Zola*, Paris, Gallimard, 1994 (Folio-thèque ; 38), pp. 80–91.

¹²⁴ « Aujourd'hui que le roman s'élargit et grandit, qu'il commence à être la forme sérieuse, passionnée, vivante de l'étude littéraire et de l'enquête sociale, qu'il devient, par l'analyse et par la recherche psychologique, l'Histoire morale contemporaine [...] » J. & E. de Goncourt, préface à *Germinie Lacerteux* (1864).

caractères essentiels¹²⁵. « Aujourd'hui, écrit Émile Zola, la qualité maîtresse du romancier est le sens du réel. »

Le sens du réel, c'est de sentir la nature et de la rendre telle qu'elle est. Il semble d'abord que tout le monde a deux yeux pour voir et que rien ne doit être plus commun que le sens du réel. Pourtant, rien n'est plus rare. Les peintres savent bien cela.¹²⁶

Ce *sens du réel* est à la fois ce qui fonde l'art réaliste et le motive.¹²⁷ La vraisemblance ne peut se réaliser que dans la mesure où le lecteur accorde sa confiance à l'écrivain dont il lit le texte, dans la mesure où le narrateur emporte l'adhésion fiduciaire de son narrataire en réussissant à le persuader. Or Émile Zola, en voulant formuler une « réponse au roman russe », en cherchant à discréditer le stéréotype du « roman-judiciaire-à-juge-perspicace-qui-devine-tout », en ironisant, risque d'attirer l'attention sur la part intertextuelle, parodique et donc littéraire de son roman, en atténuant, de cette manière, ledit *effet de réel*. Les enjeux sous-jacents au personnage de Denizet sont bien littéraires : combattre l'influence gagnante du roman russe, dont la mode compromet l'hégémonie de l'école naturaliste et qui devient sous la manipulation des critiques une arme redoutable contre Zola. Ce n'est d'ailleurs pas sans raison que la deuxième époque du naturalisme (1879–1881) se distingue par un véritable forçage didactique et polémique de l'écrivain (le *Roman Expérimental*, 1880 ; les *Romanciers Naturalistes*, 1881), qui durcit son positivisme de principe face aux

¹²⁵ Erich Auerbach, *MIMESIS. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, C. A. Francke AG Verlag, 1946 // *MIMESIS. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, C. Heim (tr.), Paris, Gallimard, 1968 (Tel).

¹²⁶ Émile Zola, *Du roman*, p. 37

¹²⁷ « Avec le roman naturaliste, le roman d'observation et d'analyse, les conditions changent aussitôt. Le romancier invente bien encore ; il invente un plan, un drame ; seulement, c'est un bout de drame, la première histoire venue, et que la vie quotidienne lui fournit toujours. Puis, dans l'économie de l'œuvre, cela n'a plus qu'une importance très mince. Les faits ne sont là que comme les développements logiques des personnages. La grande affaire est de mettre debout des créatures vivantes, jouant devant les lecteurs la comédie humaine avec le plus de naturel possible. Tous les efforts de l'écrivain tendent à cacher l'imaginaire sous le réel. » Émile Zola, *ibid.*, p. 34.

anathèmes des républicains opportunistes, des catholiques monarchisants, des protestants puritains et des amuseurs boulevardiers.

La seconde question est celle du suspens de l'intrigue. Flaubert, les Goncourt et Zola s'accordent à briser le prestige de l'intrigue, qui apparenteraient leurs œuvres aux romans à énigme, à mystère, au romans-feuilletons à rebondissements, voire aux romans fantastiques.

Comme je l'ai écrit, au grand scandale de mes confrères, l'imagination ne joue plus un rôle dominant ; elle devient de la déduction, de l'intuition, elle opère sur les faits probables qu'on n'a pu observer directement, et sur les conséquences possibles des faits qu'on tâche d'établir logiquement d'après la méthode.¹²⁸

En cherchant à bannir le *mystère*, le roman naturaliste ne s'interdit-il pas pour autant d'aborder le genre policier ? Pourtant l'Ébauche de *La Bête humaine* témoigne de l'embarras que cette exigence provoque : « Commencer par le meurtre, mais [...] cela tue le mystère, puisque tout de suite on sait qui est le meurtrier. »¹²⁹ L'échappatoire trouvée par Émile Zola consiste à reporter tout ce suspens au niveau psychologique et de d'opérer la translation du mystère de l'identité du criminel – qui a tué ? – à celui de l'aboutissement de la découverte du coupable – le coupable va-t-il être confondu ? Une telle évolution témoigne de la maturité du genre romanesque qui abandonne ainsi sa dimension purement distrayante et ludique au profit d'une stimulation pleinement émotionnelle, suite au dévoilement de la culpabilité d'un personnage. Ce progrès dramatique est redevable évidemment à *Crime et châtiment*, où le personnage de Raskolnikof suscite, en dépit de son crime, encore de la sympathie. Toute la lutte intérieure avec sa conscience, ses hésitations et son indécision à se démasquer donnent un va-et-vient insupportable au roman. Émile Zola finit par y puiser justement le suspens, dont il a besoin, ce qui lui permet de dire : « Il n'y a que ceci : parlera-t-il ? Ne parlera-t-il pas ? » *La Bête humaine* veut prouver précisément que la conscience pose un problème général, dans la mesure où elle forme notre existence.

¹²⁸ Émile Zola, *ibid.*, p. 57.

¹²⁹ Émile Zola, *Dossier préparatoire à La Bête humaine*, f°392.

Le troisième enjeu du réalisme zolien, dans *La Bête humaine*, est d'ordre psychologique. L'écrivain cherche à parer aux reproches répétés des critiques.¹³⁰ La psychologie serait son terrain faible, et la critique reconnaît sans conteste la supériorité, en la matière, des romanciers russes, comme en témoigne, par exemple, le chapitre III, 5 de l'essai sur le réalisme et le naturalisme d'A. David-Sauvageot (1856–1899), intitulé « La psychologie, supériorité du réalisme russe. »¹³¹ Il décide alors de relever le défi et de passer de la physiologie à la psychologie.¹³²

Puisqu'on m'accuse de ne pas faire de psychologie, je voudrais forcer les gens à confesser que je suis un psychologue. De la psychologie donc.¹³³

La psychologie vient s'allier à la criminologie, d'après la forme presque canonique dispensée par Fédor M. Dostoïevski, à savoir que, le crime commis, les tourments et les remords assaillent l'assassin. Pourtant Émile Zola souligne que Jacques Lantier (en cours de route le prénom d'Etienne est remplacé dans le dossier par celui de Jacques) en est dépourvu. Son combat contre sa conscience précède le meurtre et ne le suit paradoxalement pas. L'essentiel de la psychologie du criminel est extrait des lectures des ouvrages de Gabriel Tarde¹³⁴ et de César Lombroso.¹³⁵

Nous pouvons conclure des remarques formulées au sujet du réalisme naturaliste de *La Bête humaine* qu'il est possible de déceler un apport du réalisme dostoïevskien à l'esthétique zolienne. Dans l'ex-

¹³⁰ « Il n'y a rien de si grossier que sa physiologie, il n'y a rien de si mince que sa psychologie [...], il manque de finesse psychologique » Ferdinand Brunetière, *Le Roman naturaliste*, Paris, Calmann-Lévy, 1892, p. 317.

¹³¹ A. David-Sauvageot, *Le Réalisme et le naturalisme dans la littérature et dans l'art*, Paris, Calmann-Lévy, 1889.

¹³² « La physiologie cédant à la psychologie », écrit Émile Zola dans son *Dossier préparatoire à La Bête humaine*, f°345.

¹³³ Émile Zola, *Dossier préparatoire du Rêve*, f°217.

¹³⁴ Gabriel de Tarde (1843–1904), juge à Sarlat et sociologue, publie entre 1886 et 1892 une série d'ouvrages polémiques consacrés au portrait des criminels : *Criminalité comparée, Philosophie pénale, Etudes pénales et sociales*.

¹³⁵ César Lombroso (1836–1909), médecin et criminologue, est l'auteur d'un ouvrage consacré à la figure du criminel, *L'Homme criminel* (1876) qui sera traduit en 1887 en français, aux éditions Alcan.

position de son projet, Émile Zola insiste sur son désir de réduire la part descriptive dans le roman, voire de suggérer quelque chose du suprasensible. Ce procédé est bien entendu tiré tel quel de la lecture de l'écrivain russe : l'absence de description, de portrait physique ou de paysage est presque pathologique à son écriture. Même les personnages les plus essentiels se réduisent à quelques détails sans intérêt. Bien entendu cette pauvreté descriptive va de pair avec une déformation de la texture temporelle des récits.¹³⁶ Les histoires de Dostoïevski sont réduites dans le temps. *Crime et châtiment* s'étale sur trois ou quatre jours seulement. Le roman dostoïevskien est concentrique et concentré sur lui-même. Ce sont principalement les luttes internes, de la conscience avec elle-même, du personnage avec lui-même, des idées entre elles qui constituent son réalisme. En ce sens toutes les grandes figures romanesques possèdent en soi leur propre dualité.¹³⁷ D'où la prédominance du « double » hérité de Nicolas Gogol. Cette dualité de la nature trouve ses répercussions à tous les niveaux : le réel est elle-même double, de même que la vérité et les sentiments. Au niveau thématique, cela se retrouve dans le traitement maintes fois réitéré, de roman en roman, du combat manichéen.

La dualité et la duplicité de l'être confère une dimension tragique à l'univers. A la différence des naturalistes français, Dostoïevski conserve encore, dans ses récits, une structure *tragique*, qui apporte au réel une ouverture sur le suprasensible et répond de la sorte aux exigences d'une généralisation ou d'une universalisation de la problématique romanesque : le roman dostoïevskien permet d'entrevoir la profonde tragédie de l'existence, alors que le roman zolien ne parvient pas à s'affranchir de la misère sociale de l'homme.¹³⁸ C'est pourquoi

¹³⁶ A. Г. Цейтлин, *Время в романах Достоевского*, Русский язык в средней школе (1925). Г. Волошинов, *Простанство и время у Достоевского*, *Slavia* 12 (1933). Dmitri Likhatchov, *Poétique historique de la littérature russe du X^e au XX^e siècle*, Fr. Lesourd (tr.), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1988 (Slavica), pp. 94–105.

¹³⁷ « La « fêlure héréditaire » qui taraude Jacques Lantier à certaines heures (*La Bête humaine*, chap. II), et qui est capable de le transformer en meurtrier, n'aboutit pas à un dédoublement de personnalité comme R. L. Stevenson le fait dans *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1886) [...] » Yves Chevrel, *Le Naturalisme*, p. 63.

¹³⁸ Consulter : Вячеслав Иванов, *Достоевский и роман-трагедия*, Русская Мысль 5 (1911), pp. 46–61 – 6 (1912), pp. 1–17 ; reprint in : *Властитель дум. Ф. М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX века*, Санкт-Петербург. Художественная отделение, 1997, pp. 394–431.

le reproche adressé au naturalisme russe par Erich Auerbach n'est pas tout à fait justifié,¹³⁹ dans la mesure où Lev N. Tolstoï et encore plus Fédor M. Dostoïevski ont su ensemercer leurs romans de philosophie. La question sociale est secondaire dans la réalité russe et orthodoxe de cette période, alors qu'elle devient essentielle dans un univers sécularisé. Le principal défaut des critiques est en fait de *décontextualiser* l'œuvre. Dostoïevski, à aucun moment donné, n'a projeté d'écrire autrement que dans et pour son univers, une Russie tsariste et orthodoxe. Son rejet de l'Europe et de ses valeurs ont été, dans ce sens, des plus clairs.

Conclusion : Dostoïevski et le naturalisme

Outre le fait que l'apparition du roman russe coïnciderait avec une éventuelle attente des lecteurs de la fin du XIX^e siècle, il est remarquable qu'il pose un problème relativement embarrassant à l'expansionnisme du naturalisme. Les écrivains de ce mouvement ont bien été contraint tôt ou tard par s'y confronter. Émile Zola est plutôt réservé, certains sont sceptiques comme les frères Edmond et Jules Goncourt. Il est certain que le roman russe prépare déjà une césure au sein du mouvement, orchestrée par une critique hostile au naturalisme. Il trouvera, en revanche, un très bon accueil dans le symbolisme et surtout dans l'expressionnisme. La présentation des œuvres de Dostoïevski, dans la pagaille de son édition et l'inégalité de ses traductions, a permis de bâtir un certain mythe du personnage qui perdure jusqu'à aujourd'hui.

Les premiers volumes des Rougon-Macquart ont été traduits en Russie. La Conquête de Plassans, publiée à Paris en 1874, paraît dans deux journaux de Saint-Petersbourg. Mikhaïl Stassulévitch, directeur

¹³⁹ « En même temps, si nous considérons le réalisme russe en nous souvenant qu'il ne s'épanouit qu'au XIX^e siècle, et même dans la seconde moitié du XIX^e siècle, nous sommes amenés à remarquer qu'il repose sur une conception chrétienne-patriarcale de la dignité créaturelle de chaque être humain, quel que soit son rang social ou sa situation, et qu'il a donc fondamentalement plus d'affinités avec le réalisme vieux-chrétien qu'avec le réalisme moderne occidental. La bourgeoisie éclairée, active, étendant son hégémonie économique et intellectuelle, qui partout ailleurs est la base de la culture moderne en général et du réalisme en particulier, semble n'avoir presque pas existé en Russie. » Erich Auerbach, *MIMESIS*, pp. 513–514.

du Вестник Европы (*Le Messager de l'Europe*) dans la capitale russe, offre à Zola, par l'intermédiaire de leur ami commun, Ivan Tourguéniev, une correspondance mensuelle de vingt quatre pages. Émile Zola y envoie ainsi soixante quatre livraisons (nouvelles, souvenirs, réflexions littéraires), entre mars 1875 et décembre 1880. C'est là que Dostoïevski aurait pu prendre connaissance des thèses du *Roman expérimental* et de certains articles des *Romanciers naturalistes*.

Dostoïevski n'a jamais manifesté le moindre enthousiasme pour le réalisme européen. Il connaît bien les plus grandes œuvres du naturalisme français. Jacques Catteau signale que sur les rayons de sa bibliothèque, il possède la *Fortune des Rougon*, la *Curée*, le *Ventre de Paris*, la *Conquête de Plassans*, la *Faute de l'Abbé Mouret*.¹⁴⁰ Mais l'écrivain russe déteste franchement Zola.¹⁴¹

En fait, tout son intérêt se concentre dans la réalité de la terre russe et de son peuple, pour qui et sur qui il écrit. Sans doute, il n'éprouve pas le désir de voir ses œuvres traduites. Il ne se laisse, par ailleurs, jamais submergé par le matériau. Il ne fait recourt au document qu'au file de l'écriture et lorsque cela s'impose. Le réel transcrit à partir d'une documentation ou de faits linguistiques n'a pas pour fin de *faire vrai*, de cautionner un naturalisme avide d'approbations admiratives. Les notes qu'il prend forment l'ossature nécessaire et concrète qui charpente la fiction romanesque.

La polémique qu'il engage avec le positivisme s'adresse exclusivement à la réalité russe. Son mépris pour l'Occident n'a pas besoin de justification. Il condamne sans appel les occidentalistes qui, comme Mikhaïl E. Saltykov-Chtchedrine (1826–1889), Nicolas G. Tchernychevski (1828–1889), Nicolas A. Dobrolioubov (1836–1861) ou Dmitri I. Pissarev (1840–1868), sous l'influence du socialisme utopique des Charles Fourier (1772–1837), de Pierre Leroux (1797–1871) et de

¹⁴⁰ Jacques Catteau, *La Création littéraire chez Dostoïevski*, Paris, Institut d'Études Slaves, 1978, p. 92.

¹⁴¹ «Je me suis inscrit au cabinet de lecture (c'est une bibliothèque assez lamentable), j'ai pris Zola parce que ces dernières années j'ai affreusement négligé la littérature européenne, figure-toi que j'ai de la peine à le lire, de la saleté ! Dire que chez nous on clame que Zola est une célébrité, le flambeau du réalisme.» *Lettre de Dostoïevski à Anna Grigorievna*, envoyée d'Ems, le 27 juillet 1876, in : *Полное собрание сочинений в 30-и томах – том 14 : Братья Карамазовы (к I–X)*, Ленинград, Наука, 1976, p. 215.

Victor Considérant (1808–1893), cherchent une « solution romaine et athée » à la crise morale, sociale et politique russe. Son idée russe ne doit pas être contaminée par une Europe cosmopolite et démocratique.

Rien d'étonnant qu'il ait pu servir d'arme esthétique et idéologique contre un naturalisme perçu comme socialiste et sécularisé. Le roman russe arrive à point pour conforter les thèses d'un réalisme chrétien et conservateur.¹⁴²

Pourtant l'étude minutieuse des arguments des uns et des autres montre bien la mésentente fondamentale qui sépare la critique traditionnelle (Armand de Pontmartin), scientifique (Ferdinand Brunetière, Eugène-Melchior de Vogüé, Émile Hennequin) ou impressionniste (Anatole France) des naturalistes comme Émile Zola. Les objectifs sont souvent identiques, mais les procédés mis en œuvre se distinguent sensiblement, à cause de l'idéologie qu'elles sous-tendent.

¹⁴² « Достоевский всю жизнь не отходил от этого “ христианского натурализма ” и веры в скрытое, не явленное, но подлинное “ совершенство ” зловещей природы [...] » [« Dostoïevski, durant toute sa vie, ne s'est jamais éloigné de ce “ naturalisme chrétien ” et de la foi cachée, non manifesté, mais authentique de la “ perfection ” de la nature humaine [...] »]. Прот. Б. В. Зенковский, *История русской философии – том I* [Prot. B. V. Zenkovskij, *Histoire de la philosophie russe – tome I*], p. 417.

DIALOGUE WITH KIERKEGAARD IN PROTESTANT THEOLOGY

Thomas K. Johnson, Prague

Twentieth century Protestant theology effectively began in 1919 with the publication of Karl Barth's great *Roman's Commentary*. Here Barth effectively declared the otherness of God and the crisis of modern optimistic religion and culture, and Barth did this under the influence of Søren Kierkegaard. Kierkegaardian phrases like "the infinite qualitative difference between time and eternity" echo throughout Barth's early works, and these themes are an important part of what makes twentieth century theology so different from nineteenth century theology. In his later works Barth did not make so many references to the idiosyncratic Dane, but dialogue with Kierkegaard had begun and was to become a fascinating and many-sided element in the writings of many Protestant theologians after Barth. And this dialogue with Kierkegaard can serve as a kind of red thread that can lead us into some of the distinctive and interesting themes of the theology of the last century.

Three theologians of the generation after Barth who carried on extensive dialogues with Kierkegaard were Donald Bloesch, Francis Schaeffer, and Helmut Thielicke. The three represent a variety of intellectual, confessional, and national backgrounds, yet the three have some important things in common. All three saw themselves as followers of the Protestant Reformation, and all three, like Barth, saw a very close connection between theology and Christian preaching. And all three thought the dialogue with Kierkegaard was significant. But there the similarity ends. Each theologian has a distinctive interpretation of and response to our Danish friend.

Donald Bloesch

Donald Bloesch is an American, though he did much of his post doctoral study internationally, at Oxford, Tuebingen, and Basel. He regards himself as a follower of Karl Barth, Jacques Ellul, Reinhold Niebuhr, and Dietrich Bonhoeffer, though Barth is especially important to him. He likes to call himself “evangelical” and generally aligns more with Reformed than Lutheran points of view. In his interaction with Kierkegaard, there are three themes worthy of attention: the nature of faith, the God-world relation, and the relation of law and gospel.

Bloesch applauds Kierkegaard’s reaction to the Hegelian notion of faith. He notes, “Kierkegaard particularly reacted against the Hegelian distortion of Christianity as this was reflected in philosophical theology. Whereas liberal and philosophical theologians contended that the object of faith is the most universal, Kierkegaard maintained that it is the absolutely singular as this appears in history.”¹

This discussion is clearly being carried out in light of the distinction Lessing made between the necessary truths of reason and the accidental truths of history. Hegel is interpreted here as dealing only with the necessary truths of reason, “a cosmic process whereby the Absolute goes out of itself and then returns to itself.”² Against Hegel, Bloesch and Kierkegaard argue that faith has to do with a particular historical event, the Incarnation, “Jesus Christ himself entering time.” Kierkegaard “cogently showed that Christianity understood as the entry of the living God into history demands the passionate response of faith.”³

Over against Hegel, “For Kierkegaard the truth of faith is not only above reason but also against reason. It is an ‘objective uncertainty’ that can be held to only by the passion of inwardness. It requires a leap into the darkness of the unknown rather than rational supports; ... truth is not an abstract doctrine or an intuitive apprehension but the

¹ Donald G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, Vol. 1: *God, Authority, and Salvation* (San Francisco: Harper & Row, 1978), p. 121.

² *Ibid.*, p. 122.

³ *Ibid.*

transformative reality of the incarnate Word making contact with us in paradoxical encounter.”⁴

Bloesch thinks Kierkegaard was right to place faith against reason rather strongly. Indeed, Bloesch repeatedly places theology and philosophy in almost absolute antithesis in his writings, philosophy being based on autonomous reason as it attempts to articulate the foundational themes that shape a cultural ethos, while theology is “the attempt to see all things in the light of God’s self-revelation in Jesus Christ.”⁵ And Bloesch repeatedly quotes Pascal to the effect that the God of the philosophers is not the God of Abraham, Isaac, and Jacob. Reason and faith, philosophy and theology, stand against each other so strongly because, “Prior to faith our reasoning is distorted by sin. We use our reason to rationalize our self-interest rather than come to the truth.”⁶

Yet Bloesch cannot completely follow Kierkegaard’s leap of faith that makes faith contrary to evidence or reason. He claims faith is “a venture of trust based on evidence that faith itself provides. We do not believe without our reason, but we also do not believe on the basis of reason.”⁷ In this regard Bloesch quotes the Augustinian formula *credo ut intelligam*, I believe in order to understand. And Bloesch thinks true faith leads to certainty, not objective uncertainty. He claims, “the decision of faith is as important as the fact of revelation in giving us certainty of the truth of faith. The revelation is not simply assented to but is existentially embraced as the truth or power of salvation. Certainty of its truth becomes ours only in the act of decision and obedience by which the external truth becomes internalized in faith and life.”⁸

A weakness in this discussion is that Kierkegaard seems to associate reason with Hegelian philosophy whereas Bloesch relates reason to all types of philosophy without clarifying what type of philosophy is in view. It may be that faith and reason stand in somewhat different

⁴ Donald G. Bloesch, *A Theology of Word and Spirit: Authority and Method in Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1992), p. 62.

⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁶ *Ibid.*, p. 58.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 21.

relations, depending on what type of philosophy reason supposedly produces; this possibility is not mentioned by Bloesch.

Bloesch is generally quite positive regarding Kierkegaard's concerns on the God-world relationship. He strongly affirms "an infinite qualitative distinction between God and humanity." Bloesch comments, "Whereas traditional Christian faith has stoutly affirmed the reality of the living God who created both mind and matter, the modern trend is to treat one of these as the all-encompassing reality, thereby making it tantamount to God."⁹ Bloesch thinks Kierkegaard was right to reject the strong immanentism of the theologians influenced by Hegel because this tends to blur the distinction between God and creation. Yet Bloesch thinks Kierkegaard struggled with two irreconcilable views of God in his own mind. On the one hand, Kierkegaard affirmed the biblical picture of God who loves and cares for his people and is known in Christ. On the other hand, Kierkegaard also pictures God as "the impassible, self-contained Absolute, blithely towering above the world of temporality and materiality."¹⁰ It may be that Kierkegaard's mind was divided between the God of the philosophers and the God of Abraham, even while he rejected Hegelian notions of God.

A distinctive part of Bloesch's dialogue with Kierkegaard has to do with the relationship between law and gospel, an important theme in Protestant theology since Martin Luther. Luther claimed that good theology must clearly distinguish law and gospel. The law has to do with the commands and demands of God; the gospel is the promise of salvation by faith in Christ. According to Luther, this means that one must experience the law of God in its condemning use, pointing out our sin, before one is ready to believe the gospel of forgiveness by faith in Christ. Kierkegaard follows Luther's order of law and gospel in the way he puts the ethical and aesthetic stages of life prior to the religious stage, as well as in the way he analyzes the misery of life and the human predicament as a step to faith. In contrast to Kierkegaard, Bloesch follows Karl Barth, who insisted that the gospel comes before the law. This means there is a reversed relation between

⁹ Ibid., p. 26.

¹⁰ Ibid., p. 63.

faith and such things as ethics, aesthetics, and existential analysis. Bloesch believes ethics, aesthetics, and existential analysis can only be done properly in light of faith and on the basis of faith. He claims, “we cannot really know the extremity of our need until we are first awakened to faith by the love of God shown forth in Jesus Christ.” In contrast, “Kierkegaard allowed that the person in despair could have a faint intimation of his or her existential need for God, though not a true understanding.”¹¹

This difference regarding law and gospel leads to very different theological assessments of daily life. Bloesch argues:

Only as people of faith can we truly enjoy the pleasure of life. The aesthetic life is not to be left behind but to be appropriated anew in light of the free grace given us by God, which restores rather than annuls creation. Whereas Barth was firmly convinced that despite human perfidy and obstinacy, culture could be transformed and renewed by divine grace, Kierkegaard came to the sobering conclusion that cultural pursuits had to be renounced in the interest of securing eternal happiness.¹²

To avoid misunderstanding, one should note that while Kierkegaard seems to have had a world renouncing spirituality, this was not true of Luther. For Luther, the assurance of faith led him to a vigorous involvement in the affairs of everyday life as the sphere in which one loves his neighbor. In Protestant theology and ethics, whether one engages or withdraws from culture and the enjoyment of daily life is influenced by more theological factors than only the relation between law and gospel.

One might expect the reversal of the relation between law and gospel to gospel and law might lead Bloesch to an excessive optimism about the Christian life. But this is not the case. He quotes Kierkegaard, “the forgiveness of sins... does not mean to become a new man under happier circumstances, but to become a new man in the consoling assurance that the guilt is forgiven, even though the

¹¹ *Ibid.*, p. 65.

¹² *Ibid.*

consequences of sin remain.”¹³ Bloesch adds, “We must repent of our virtues as well as our vices, because sin accompanies every good work, and yet have the full assurance that the perfect love of Christ covers the multitude of our sins.”¹⁴

Francis Schaeffer

Francis Schaeffer was an American, though he spent much of his career in Switzerland. While emphasizing his interpretation of historic Protestant doctrine he developed a creative analysis of modern and post-modern culture. His theology was heavily influenced by the “Old Princeton Theology” of Charles Hodge and B. B. Warfield, with some influence from the “Amsterdam Theology” of Abraham Kuyper and Herman Bavinck. His method of cultural analysis was inspired by J. Gresham Machen.

Schaeffer’s approach to Kierkegaard is very different from that of either Bloesch or Thielicke. This is for two reasons: first, Schaeffer deals with Kierkegaard primarily in his works of cultural analysis, not philosophical or theological works; and second, Schaeffer interacts mostly with Kierkegaardianism as a cultural force that picked up themes and phrases from Kierkegaard, which may or may not accurately reflect Kierkegaard’s intentions. In his early works Schaeffer was not always clear that he was describing Kierkegaardianism, not necessarily Kierkegaard *per se*. Later Schaeffer made the distinction very clear. His definitions communicate much of what concerned him.

There can and will be continuing discussion among scholars as to whether the secular and religious scholars who built on Kierkegaard did him justice. However, what in these can be called secular and religious Kierkegaardianism did bring to full tide the notion that reason will always lead to pessimism. That is, one must try to find optimistic answers in regard to meaning

¹³ Donald G. Bloesch, *Essential of Evangelical Theology*, Vol. 2: *Life, Ministry, and Hope* (Harper & Row, 1979), p. 50.

¹⁴ *Ibid.*, p. 51.

and values on an “upper level” outside of reason. Through a “leap of faith” one must try to find meaning without reason.¹⁵

Schaeffer describes Kierkegaard as the first man to live below the “line of despair.” He claims that the history of western philosophy has been a history of people trying to draw theoretical circles that would encompass a complete description of life and the world without having to depart from the traditional logic of antithesis. This effort has been “rationalistic,” which in his terms is not the opposite of empiricist but the opposite of theistic. Rationalistically people begin from themselves, using Man as the only reference and integration point, and attempted to develop a unified system of knowledge, meaning, and values. One thinker would follow after another and cross out a previous theoretical circle, saying, in effect, you can live in my circle, even though you cannot live in the previously drawn theoretical circles. This process was optimistic in the sense that thinking people generally expected someone to draw the perfect theoretical circle. But finally this optimism ran out.

The philosophers came to the conclusion that they were not going to find a unified rationalistic circle that would contain all thought, and in which they could live. It was as though the rationalist suddenly realized that he was trapped in a large room with no doors and no windows, nothing but complete darkness. From the middle of the room he would feel his way to the walls and begin to look for an exit. He would go round the circumference, and then the terrifying truth would dawn on him that there was no exit, no exit at all!¹⁶

With this obvious allusion to Sartre, in terms that echo Plato’s Parable of the Cave, Schaeffer describes the end of optimistic rationalism. At this point thought and culture could go in different directions. One option would be to give up on autonomous rationalism and

¹⁵ *The Complete Works of Francis Schaeffer*, Vol. 5, *A Christian View of the West* (Weschester: Crossway Books, 1982), p. 179. Hereafter, cited as FS 5.

¹⁶ *The Complete Works of Francis Schaeffer*, Vol. 1: *A Christian View of Philosophy and Culture* (Weschester: Crossway Books, 1982), p. 10. Hereafter cited as FS 1.

go outside of the self to find satisfactory answers for life. This would involve accepting the possibility or need for divine revelation. A second option would be to live with consistent nihilism. The third option, predominantly chosen by modern culture, would have been unthinkable to previous generations: a split field of knowledge. Thought and culture crossed the “line of despair,” which is a historical line, after which western people strongly tend to split “knowledge” into two parts, pessimistic, materialistic rationality in which man is seen as a meaningless machine, separated from the realm of optimistic irrationality, in which people try to find hope, meaning, or personality. According to people who live below the line of despair, “on the basis of reason men will always come to pessimism – man is a machine and meaningless. Therefore, they developed a concept of nonreason, an attempt of man to achieve meaning and significance outside the framework of rationality.”¹⁷

Schaeffer is very fond of some of Kierkegaard’s religious writings, but he is very critical of the philosophical framework that Kierkegaard brought into western thought. Schaeffer sees Kierkegaard as the father of all many twentieth century cultural problems, especially because of his notion of the “leap of faith” that separates life into two levels, the level of rational pessimism and the level of irrational faith and optimism.

One must understand that from the onset of Kierkegaardianism onward there has been a widespread concept of the dichotomy between reason and nonreason, with no interchange between them. The *lower-story* area of reason is totally isolated from the optimistic area of nonreason. The line which divides reason from nonreason is as impassable as a concrete wall thousands of feet thick, reinforced with barbed wire charged with 10,000 volts of electricity. There is no osmosis between the two parts. So modern man now lives in such a total dichotomy, wherein reason leads to despair. “Downstairs” in the area of humanistic reason, man is a machine, man is meaningless. There are no

¹⁷ *The Complete Works of Francis Schaeffer*, Vol. 4: *A Christian View of the Church* (Weschester: Crossway Books, 1982), pp. 122, 123.

values. And “upstairs” optimism about meaning and values is totally separated from reason.¹⁸

In Schaeffer’s works there are two closely related terms. The “line of despair” refers to this historical transition he connects to the influence of Kierkegaard. His term “existential methodology” refers to any system or method of thought that separates life and thought into two levels, pessimistic rationality and optimistic irrationality. And he thinks that after Kierkegaard started working below the line of despair, the existential methodology gradually spread to other areas of learning, the order being roughly philosophy to art to music to general culture to theology.¹⁹ Even much of twentieth century Protestant theology has lived below the line of despair, using an existential methodology, e. g., Barth, Bultmann, Tillich, and Reinhold Niebuhr. Though a historical transition of this magnitude cannot be dated precisely, Schaeffer estimates that the slide under the line of despair should be dated at about 1890 in Europe and 1935 in North America.

For Schaeffer, the relation between faith and reason is not just one among many interesting theological or philosophical questions. He believes the Kierkegaardian mistake is causing the shaking and shattering western civilization. God, human dignity, meaning, and universal morals are all seen as irrational in a society that prizes rationality. The entire civilization is left without the intellectual foundation that Christianity once provided. While Christianity is clearly not derived from rationality, Schaeffer claims it is not irrational and gives “true truth” about God, man, morals, and meaning, not just irrational answers or existential truths.

Within Schaeffer’s cultural critique, though Kierkegaard may have been a Knight of Faith, he played a key role in the loss of the philosophical and moral foundations of civilization. If Schaeffer is right, the Knight of Faith may, paradoxically, have aided in the teleological suspension of the ethical for an entire society. Schaeffer’s solution can be phrased in terms of his analysis of the narrative of Abraham’s

¹⁸ FS 5, pp. 188, 189.

¹⁹ FS 1, p. 54.

almost sacrifice of Isaac, (Genesis 22) which was so important for Kierkegaard's thought.

In his thinking concerning Abraham, Kierkegaard did not read the Bible carefully enough. Before Abraham was asked to move toward the sacrifice of Isaac (which, of course, God did not allow to be consummated), he had much propositional revelation from God, he had seen God, God had fulfilled promises to him. In short, God's words at this time were in the context of Abraham's strong reasons for knowing that God both existed and was totally trustworthy.²⁰

Clearly, Schaeffer thinks faith and rationality are somehow compatible.

Helmut Thielicke

Helmut Thielicke was a German Lutheran who was heavily influenced by Karl Barth as a young man, and like Barth he was involved in the Confessing Church that tried to resist Hitler during World War II. After the war he wrote extensively in theology and ethics, often claiming to follow Luther while arguing against Barth, even while there were many Barthian elements in his thought.

Thielicke claimed that "Kierkegaard has two right hands and no left hand."²¹ This humorous statement, using terms borrowed from Luther, shows how Thielicke used and reacted Kierkegaard in his theology and ethics. For Luther, the kingdom of the right hand had to do with one's relation to God by faith, while the kingdom of the left hand had to do with God's indirect reign in the world by means of the creation orders, especially the state. So Thielicke thinks Kierkegaard has something to offer in the realm of faith but little to say about ethics and society.

Paradoxically, a theme borrowed from Kierkegaard, that sin is "re-

²⁰ FS 1, pp. 15, 16.

²¹ Helmut Thielicke, *Modern Faith and Thought*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1990), p. 518. Hereafter cited as MFT.

lating oneself absolutely to the relative,”²² becomes an important theme in Thielicke’s political ethics. He sees ideological tyranny as one of the worst political problems of the twentieth century. And within every ideology that tyrannizes there is a problem of idolatry, “a creaturely reality is illegitimately elevated to the rank of the creator.”²³ In other words, an ideology results when people relate themselves absolutely to the relative, when they treat some part of creation as if it were the creator and interpret all of life in light of it. Further, a state becomes totalitarian when it not only promotes an ideology but also begins to treat itself as absolute, instead of as only one part of life.²⁴ In Thielicke’s analysis, ideological tyranny is driven by multiple levels of relating absolutely to the relative. A key political effect of Christianity is to break some of this false absolutizing. Language borrowed from Kierkegaard describes this quite well.

A second key use Thielicke makes of a theme from Kierkegaard has to do with interpreting the image of God in human nature. Many theologians in the western tradition have had ontological definitions of the image of God that identified the image with some human quality, such as personality, freedom, responsibility, conscience, or perhaps with the possession of a soul. Against this tradition, Thielicke claimed the image is a relational notion, specifically having to do with a relation to God. Whether a person stands in a positive or a negative relation to God, “It is the divine address which constitutes the person as *imago Dei*.”²⁵ God is speaking to all people, whether people respond in faith and have a positive relation or in unbelief and have a negative relation. It is the fact that every person stands in either a positive or negative relation to God that lends such dignity to human life. That is why Thielicke likes to call human dignity “alien,” not inherent or intrinsic. It has to do with something outside the person, a relationship, not something internal to the person.

In support of this notion Thielicke quotes a parable of Kierkegaard from *Sickness Unto Death*.

²² Helmut Thielicke, *Theological Ethics*, Vol. 2: *Politics*, translated and edited by Wm. H. Lazareth (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), p. 498.

²³ *Ibid.*, p. 51.

²⁴ *Ibid.*, p. 54.

²⁵ Helmut Thielicke, *Theological Ethics*, Vol. 1, *Foundations*, translated and edited by Wm. H. Lazareth (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), p. 165.

This self acquires a quality or qualification in the fact that it is the self directly in the sight of God. This self is no longer the merely human self but is what I would call, ...the theological self, the self directly in the sight of God... A herdsman who (if this were possible) is a self only in the sight of cows is a very low self, and so also is a ruler who is a self in the sight of slaves – for in both cases the scale of measure is lacking... But what an infinite accent falls upon the self by getting God as a measure.²⁶

Thielicke argues repeatedly that we must not see the value of a person as being merely derived from the functions or abilities of the person. Such a functional approach to the value of a person he sees as typical of totalitarian ideologies. Speaking in rather Kierkegaardian terms he declares that the value of a person is an alien dignity that comes because each person stands in some relation to God and is valued by God.

A third theme from Kierkegaard that Thielicke uses and develops is the distinction between Religion A and Religion B found in the *Concluding Unscientific Postscript*. The first, which Thielicke calls “the human possibility of religion,” carries a person “beyond the ethical but only in such a way that while he refers all the impulses and moments of his finite life to the absolute relation with God, he is also aware that he resists this relation and unable to put it into effect. What he attains beyond the ethical is simply a deepening of his sense of guilt.”²⁷ The only presupposition of Religion A is “human nature in general.”²⁸ Religion B is a “wholly other” that does not arise from human possibilities but is received from God as a pneumatic miracle. “The sense of sin is radicalized but certainty of forgiveness is also received.”²⁹ “The individual is edified, not by finding the relation to

²⁶ MFT, p. 487.

²⁷ Helmut Thielicke, *The Evangelical Faith*, Vol. 3, *Theology of the Spirit*, translated and edited by Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982), p. 355.

²⁸ Helmut Thielicke, *The Evangelical Faith*, Vol. 2, *The Doctrine of God and of Christ*, translated and edited by Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1977), p. 40. Hereafter cited as EF 2.

²⁹ EF 3, p. 356.

God inside himself, but by relating himself to something outside himself.”³⁰ Kierkegaard seems to be thinking in Lutheran terms here. Religion A has to do with the law of God while Religion B also trusts in the gospel of Christ.

This theological concern of Kierkegaard becomes central for Thieliicke. He sees two types of religion and two types of theology. On the level of religious life he is concerned about the “difference between the reception of the salvation event into the consciousness and the opposing integration of ourselves into the salvation event.”³¹ At this point his concern seems to exactly follow Kierkegaard and is similar to common distinctions in Protestant thought such as that between religion as man’s search for God and faith as the response to God’s search for man (Barth) or types of religious commitment (George Forell) or even between law and gospel (Luther). But Thieliicke further develops this distinction into two basic types of theology. Theology A (Cartesian) starts with some type of philosophical or anthropological pre-understanding and asks what type of truth from the Christian message can be appropriated by a self with this kind of consciousness. Great representatives of this type of theology include Lessing, Schleiermacher, and Bultmann. The problem, obviously, is that our human self-understanding may function as a screen or sieve that filters out parts of the Christian message.³² Theology B (Non-Cartesian) starts with the Christian kerygma to which the theologian has been appropriated by the Holy Spirit, and philosophical or anthropological analysis is done in light of the Christian message and is only used out of love for the neighbor. It has a much different rank and function.³³ Thieliicke himself provides a good example of Theology B. The 3,100 pages of his *Theologische Ethik* are an example of anthropological analysis carried out in light of the Christian message.

In spite of this obviously very large influence of Kierkegaard on Thieliicke, Thieliicke reserves the right to some very significant criti-

³⁰ EF 2, p. 41.

³¹ EF 2, p. 40.

³² Helmut Thieliicke, *The Evangelical Faith*, Vol. 1: *Prolegomena: The Relation of Theology to Modern Thought Forms*, translated and edited by Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1974), pp 38–65.

³³ *Ibid.*, pp. 212–218.

cism of Kierkegaard. Even though Kierkegaard gives a solid basis for the value of the individual, he has serious difficulty giving a framework for evaluating social structures. Says Thielicke, "It is hard to see what significance he could accord to the institutions, the historical structures (social and economic), in which the individual exists."³⁴ Along these lines he asks, "does not Kierkegaard bracket off the religious dimension from the totality of existence, so that it touches the horizontal dimension only as a tangent does a circle, i.e., at a single point?"³⁵ Kierkegaard's notion of radical unconditionality toward God led to a negative relation to everything in this world, including the church and Christianity. This may be the background for Kierkegaard's loss of immediacy for the normal things of everyday life, such as work and marriage.

In this regard Thielicke was quite critical of what he regarded as "anthropological docetism," which, by analogy with heretical Christological docetism, regards humans almost as disembodied spirits that are hardly part of the real world of business, government, etc. Thielicke attempted to overcome this problem which he regarded as widespread by means of his sermons and ethics. A central goal of Thielicke was to provide a theological interpretation of the structures of daily life, in a sense rejecting major themes in Kierkegaard's thought, for he saw Kierkegaard as a major source of anthropological docetism.³⁶

Finally, on an epistemological level, Kierkegaard's notion that subjectivity is truth leads to certain problems. He "has no organ by which to detect the significance of factual knowledge."³⁷ Scientific and historical information can really have no place in his philosophy. The content of what one claims to know is dwarfed in its significance next to the passionate embrace of what one thinks is true. Though Thielicke did not use this phrase, he regards Kierkegaard as having a docetic epistemology.

³⁴ MFT, p. 516.

³⁵ MFT, p. 517.

³⁶ Helmut Thielicke, *The Trouble with the Church: A Call for Renewal*, translated and edited by John W. Doberstein (Grand Rapids: Baker Book House, 1965), pp. 65–81.

³⁷ MFT, p. 517.

Remarks

We see tremendous variety in the dialogue with Kierkegaard in Protestant theology that reveals the different concerns of the different theologians. Bloesch is a theologian in the narrower sense that his task is to articulate the contents of the evangelical faith in a credible manner. Schaeffer is especially an analyst of the shape of modern and postmodern culture as a whole. Thieliicke is a theological ethicist trying to interpret human nature and the structures of human life. Yet certain common themes arise among the three. Bloesch and Schaeffer, in different ways, express concern that the Christian faith not be seen as irrational, even though the content of faith cannot be derived from reason. Bloesch, Schaeffer, and Thieliicke all show, in dialogue with Kierkegaard, great concern about forms of thought that are antithetical to faith and the health of society. All three, again in debate with Kierkegaard, see philosophy as articulating the ideas and themes that characterize a cultural ethos and that need a theological response. All, using rather different theological justifications, see ethics, cultural life, and existential analysis of the structures and problems of life as something that follows faith.

Certainly, dialogue with Kierkegaard has been valuable for Protestant theology in the twentieth century. And this dialogue may uncover some of what Barth discovered, something about the true crisis or judgment of modern religion and culture.

THE SHORTEST DEFINITION OF RELIGION: INTERRUPTION¹

Lieven Boeve, Leuven²

The transmission of the Christian tradition has lost its self-evidence in Europe. Culturally speaking, tradition has been interrupted; it is no longer unproblematically handed down from generation to generation. In my own region, the Roman-Catholic Flanders of former days is no more; Christians, and certainly those committed to the Church, form a minority in a society that is increasingly reaching a state of de-traditionalisation. In this contribution I wish to defend the position that the ‘cultural interruption’ of the Christian tradition should not make Christians look back longingly to that lost ‘Christian age.’ On the contrary, as with every historical context, so too does our ‘postmodern’ context offer Christians the chance to reconsider and reformulate the identity, credibility and relevance of their faith. I shall argue that the dialogue with this context can make clear that, theologically speaking, the category of ‘interruption’ also stands at the very heart of Christian faith.

I will present this in five paragraphs. (1) I will first look to the situation of the Christian faith and its community in terms of contemporary culture. This first perspective serves, as it were, as an external perspective, the observer’s point of view. (2) Thereupon I sketch the great challenge our ‘postmodern’ culture presents to Christian faith and indicate how Christians can respond to this by means of their

¹ Taken from: J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz, 1977, p. 150, thesis vi; also mentioned in: *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh, 1981, p. 86.

² This text is the slightly modified English translation of *De kortste definitie van godsdienst: onderbreking*, in B. Raymaekers en G. Van Riel (red.), *Horizonten van weten en kunnen. Lessen voor de XXIste eeuw*, Leuven: Universitaire Pers/Dauidsfonds, 2002, 145–165. Translated by Emmanuel Nathan.

tradition. I will here particularly bring into the picture the increased awareness in our culture of diversity and otherness. After a connecting paragraph (3) I subsequently try to justify this answer theologically. (4) This results in an internal perspective: how can I, as participant in the Christian tradition, transmit it in a both critical and constructive way? In so doing, we attempt to arrive at a Christian identity appropriate for dealing with the challenges of today's contextual critical consciousness. (5) Finally, I give an example of how a current theology of interruption similarly implies both a hermeneutics of contingency and suspicion, thus actively seeking out the boundary where others are being victimised in function of one's own identity. For this I will take up anew one of Metz's theological intuitions.

We thus commence with the many questions that Christians and non-Christians ask themselves on what it means to be a Christian and to belong, at least in Flanders, to the Roman-Catholic Church today.

1. The cultural interruption of Christian identity – an outer perspective

Flemish society is today undergoing a process of *accelerated secularisation*, perhaps better termed *de-traditionalisation*. God belongs less and less to everyday life. Politics, commerce, law, education, medicine: each have their own institutions and specialists, their own logic and language, their own roles and relevance in society. The religious or Christian contribution to all this is of increasingly less significance – whether or not this is in fact desirable. Crucifixes are disappearing from the courthouse. The feast day of the king must now (also) be accompanied by a civil ceremony. The linking of church to civil marriage is currently under discussion as is the state-funded salary of clergy.

In addition to this, the traditional Christian pillar (an ideologically inspired complex of organisations and institutions dealing with education, care, health, youth, labour, leisure time, culture,...) is having difficulties with its Christian past and identity. Some of its organisations have dropped the 'C' or 'K' ('Christelijk' or 'Katholiek') from their names; for example NCMV, the Christian organisation for small enterprises has become UNIZO, an acronym without a reference to

its Christian origin. Still further, organisations and institutions from the broad Christian framework are likely to follow suit. That such a thing is possible, and hardly causes anyone to lose sleep over it, is due to the internal secularisation – de-christianisation – of these organisations, as much of their members as of their structures. People are no longer Christians because they belong to these organisations. Quite the reverse, these organisations are having problems with their identity precisely because they are no longer comprised of Christians alone.³ A telling example: 75 % of all Flemish pupils are enrolled for secondary education in Catholic schools, although less than 5 % of them are still actively involved in daily Church life

Indeed, the statistics demonstrate as much: these Christian organisations can generally count a major portion of the population among their members, while socially speaking the Christian faithful are slowly forming a minority. When people are asked to define themselves, 47.4 % of Belgians consider themselves Catholic, 1.2 % count themselves Protestant and 15.3 % call themselves Christians but neither Protestant nor Roman Catholic.⁴ It is because of this that tending to pastoral needs in these organisations is no easy task. Not only are there scarcely any more pastoral leaders, but also few members still wait upon ‘the priest’s word’ or upon the obligatory Eucharistic celebration commencing the new work year.

But the most telling figures come naturally from the sharp falling away from attending Eucharistic celebration.: In 1967, 52 % of Flemish people went to church weekly (42.9 % for Belgium), in 1998 this figure was only 12.7 % (Belgium 11.2 %).⁵ When we consider only the younger generation, this number drops to 4 %.⁶ We also witness a steady decrease in the number of baptisms and church weddings, two

³ In connection with this, see for instance my reflection on the identity of a ‘Catholic’ university in a de-traditionalised Flanders: ‘*Katholieke’ universiteit: vier denk-pistes*, in *Ethische Perspectieven* 10 (2001) 4, 250–258. An English version of this article will appear in *Louvain Studies*.

⁴ See Karel Dobbelaere and Liliane Voyé, *Religie en kerkbetrokkenheid: ambivalentie en vervreemding*, in K. Dobbelaere et. al., *Verloren zekerheid. De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*, Tiel: Lannoo, 2000, 117–152, p. 119.

⁵ Cf. *ibidem*, p. 122–123. This is approximately one fifth of those who describe themselves as Catholic.

⁶ Cf. *ibidem*, p. 135.

rites of passage that always used to do well. In 1967, 96.1 % of children in Flanders were baptised, in 1998: 73 %. The numbers for Belgium overall are more than 8 % lower than this for 1998 (64.7 %). The figures for the section of the population that still marries in the Church: for Flanders 91.8 % in 1967, 51.2 % in 1998; for Belgium, 86.1 % in 1967, 49.2 % in 1998.⁷ Incidentally, not all who partake of the rituals are actually Church members.⁸ A number of non-Church members also participate in baptism, confirmation, marriage and burial because there are yet few alternatives outside the Church to celebrate the important moments of passage in life, or because they want to please their parents and/or grandparents. The Catholic rituals then serve to celebrate a non-Church type, undefined religiosity. “One considers them as a publicly available remedy which can be administered without any preceding special conditions. Their specific confessional nature is in this way neutralised.”⁹ Another significant fact is Church involvement. Of the Belgians born after 1970 only 9 % are more or less engaged in the Church community (2.1 % key members and 6.9 % medium). Of peers their age, 35.7 % can be described as borderline Church-affiliated, and 29.2 % of the first generation while 26.1 % of the second is non-Church-affiliated.¹⁰ Research shows, moreover, that “extremely few people who have become non-Church-affiliated from home later [become] Church-affiliated, as opposed to many who grew up Church-affiliated at home becoming borderline and even non-Church-affiliated.”¹¹

⁷ Cf. *ibidem*, p. 123.

⁸ A survey in the second year of the Master’s Degrees in Sciences (Mathematics, Physics, Chemistry, Biology, Geology, Geography, and Informatics) at the K. U. Leuven delivered roughly similar figures for the academic years 2000–2001 and 2001–2002 on the two following questions. To the question, “would you still marry, baptise and be buried in the Church, and why (not)?” roughly 70 % answered affirmatively, and to the following question, “should the Church not be stricter in its policy and only allow people who really exercise their faith to partake of the sacraments and rituals?” only 30 to 40 % answered positively, thus 60 to 70 % responded negatively. When we compare the results to both questions with each other, we notice that a substantial portion of those who answered ‘yes’ to the first question, i.e. roughly 50 %, are not prepared to make any commitment towards their Christian faith.

⁹ *Ibidem*, p. 124.

¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 131.

¹¹ *Ibidem*, p. 128. Dobbelaere and Voyé wonder if this shift might not be more attributable to increasing irreligiosity than to dissatisfaction with the institutional Church. Leaving the Church certainly has something to do with the latter. At the same

At the same time our society has become internally *pluralized*. There is the perception that there are many forms for giving meaning to one's life and coexistence, and there does not appear to be any one that can legitimately claim primacy over the rest and so become the measuring standard for them all. For instance, specifically we have become – socially speaking and thus independent of one's own individual choices in the matter – confronted with many forms of partner relationships, parenting and education, leisure activities, career enhancement, value preferences and fundamental life options. Concerning this last item there are not only – proportionally speaking – less Christians than before, but more importantly there is a *diversity of fundamental life options* going on around us. Besides Christians (divided into different denominations), there are atheists, agnostics, Muslims, Jews, Buddhists, ex-Christians (or post-Christians¹²), the indifferent, individualists, people belonging to neo-religious movements (such as New Age), etc. This diversity is becoming increasingly visible and poses new and different challenges for Christian believers, over and above those of the 'de-christianisation' of society.

Both secularisation and pluralisation question in their own way the identity of Christians today. What does it mean to be Christian? What does it mean to belong to the Church? Furthermore, how is this identity to be preserved?

Should Christians *adapt themselves to the current culture* because non-Christians can no longer understand them? Do they have to search for a new language that still addresses people, above all the young? Does this run the risk that too much accommodation will cost Christianity its specificity? A good example of such accommodation

time, however, the researchers state that “‘non-Church’ religiosity has difficulty surviving from one non-churchgoing generation to the next: the latter generations of non-churchgoers are increasingly less religious than the first.” They then also conclude: “In other words, religiosity has to be supported by plausibility structures and in Belgium there is but one such structure that is clearly visible. If one comes into conflict with the Catholic Church, falling away from the Church becomes the only alternative. [...] In the long run, however, and certainly after a few generations, it will clearly give rise to irreligiosity.” (p. 129–130).

¹² Having an already deeply secularised Christian affiliation, post-Christians retain at best only a very fragmentary commitment to faith and faith community, which expresses itself in merely occasional (and diminishing) attendance at rites of passage and a sparse and unintegrated knowledge of the Christian tradition – despite years of religious education and (possibly even) catechesis.

is the discussion on whether Jesus can still hold a specific place in relation to Moses, Muhammad and Buddha. Are they not all of the same order? The price of such equation is the loss of the key element in Christian faith, namely that in Jesus Christ God is revealed in a way unparalleled to any other in history.

In the search for self-identity Christians can also choose another option and *set themselves against the current culture* for its being Christian no longer. Christian identity is then tied to the resolute and uncompromising adherence to (the letter of) one's own tradition and (exclusivity of) faith community. Other religious traditions also react in such a frequently traditionalist or fundamentalist manner over against (post-)modern culture from which they expect nothing good.¹³ The terrorist attacks of September 11th 2001 in which the two World Trade Center towers were completely destroyed were an extreme outgrowth of this. In any event, here too we can ask ourselves if Christian identity has not finally been lost: after all, faith has always involved culture and society. Tradition is not something that is passed down unchanged through the centuries. Time and again church leaders, theologians and the faithful have, with varying success, responded to the signs of the times and shaped the life and teaching of their faith from the dialogue between culture and Christian faith.

Expressed more technically, the Christian faith only survives by means of *recontextualisation*. Its credibility is, after all, necessarily a contextual credibility as well. In principle, each development in the tradition of the Christian faith lies inextricably embedded in a specific historical context that intrinsically contributed to that development. The Christian faith does not exist disconnected from the context or culture in which Christians live but is in fact caught up in it. *Ergo*: if the context or culture changes then the Christian faith is challenged to shift accordingly. Recontextualisation, then, is also a continuing, never-ending task. After all, Christians take part, as do their contemporaries, in the prevailing context participating equally in its sensitivities, attitudes, views and ambiguities. This is where

¹³ It is mostly the emancipatory tendencies of modernity and not its scientific or technological advances that are rejected. What is more, many so-called traditionalist and fundamentalist groups are extremely active in the latter field and make full use of modern techniques, among others the media and the financial world.

theology is embedded, charged with pondering the internal intelligibility and the external credibility of the Christian faith.

It is especially on the *individual level* that Christians also encounter dechristianisation and religious diversity. For the most part it still concerns confrontations with ex-Christians. We need only think of the grandparents complaining that the younger generations have become estranged from the Church, or contacts with colleagues at work or with parents in the school yard. Because leaving the Church often occurs quietly it sometimes takes a while before it is noticed, but that does not make it any less real. At the same time, Christians have contact with people of other faiths, more so than previously, not only through the media but also in daily reality, in their children's classrooms, on the street, and at work. This is especially noticeable for instance when encountering Muslims during the period of Ramadan or the ceremonial offering.

All these encounters repeatedly confront Christians today – and certainly the young among them – with the question of *why remain Christian?* It is almost abnormal, or at least certainly exceptional, to continue being one. This also presents problems when raising children, in terms of what faith practices to keep as well as the transmission of the faith narratives. Can teenagers for example just simply inform without risk their friends and coaches that they cannot join in next Saturday's soccer match because they will be altar servers at the Saturday afternoon mass? Is it obvious any more that one's daughter's friend is coming along to Church? Is it not naïve for a parent to live out and present children with examples of selfless engagement and forgiveness, as part of the praxis of following Jesus Christ? How can Christians explain the belief in the resurrection to children and adults in a context where culturally speaking very few points of contact remain?¹⁴ And above all, what does it mean for a Christian to believe in God at a time when many speak of a 'God eclipse?'

This outer perspective teaches us that the Christian tradition and the identity of Christians, has been *culturally interrupted*. The Christian faith no longer passes unrestricted and unquestioned. For two

¹⁴ Research shows moreover that not a few of those who call themselves Christian choose rather reincarnation than resurrection in speaking about life after death.

generations now Christians have no longer been succeeding in carrying through the Christian tradition.

This naturally brings much tragedy and incomprehension in its wake. Many priests for instance – who are themselves dwindling in drastic numbers – witness with heavy hearts their churches becoming emptier by the year and their parishes dying; no longer are there sufficient numbers of young families to take the place of older generations. This, for example, is extremely conspicuous in the weeks following a holy communion: only a fraction of the children who on that occasion had for the first time received communion continue to partake at the weekend services. The current situation meets with much incomprehension, for instance over the failure of the Catholic education project as with religious education (whether it be in Catholic or state schools). Schools no longer instruct well-initiated Catholic intellectuals or workers. In their classrooms religious educators meet only a few young people with even a passing familiarity with – let alone initiation into – the Christian narrative. It is because of this that both Catholic education and religious education are undergoing a thorough reassessment of their own function in the current context.¹⁵

But the deep tragedy and incomprehension aside, perhaps this situation also provides opportunities to the Christian faith and its community. Here there should however be no misunderstanding. Christians should not just strive to form merely a minority in our Flemish society, as though wishing to be a sort of ‘holy remnant’ keeping the torch of faith burning in dark times. The suggestion that a minority Church will automatically become a better Church because it will then no longer be enmeshed with society and culture is not at all self-evident and is in fact even counter-productive. There is no guarantee that a smaller faith community would be a more Christian one. The chance of ghettoisation would only become greater as a result of this. Moreover, nothing guarantees the survival of the Christian faith in Europe

¹⁵ This reassessment in religious education resulted in new curricula being developed from 1998–2000. For an account of the new profile of religious education and its theological-epistemological presuppositions, I refer to my assessment on the matter in: *Beyond Correlation Strategies. Teaching Religion in a De-traditionalised and Pluralised Context: A Playground for Socio-cultural and Theological Renewal*, in D. Pollefeyt & H. Lombaerts (eds.), *Hermeneutics and Religious Education* (BETL) Leuven: Peeters Press, 2004, 233–254.

any longer. When the last Christian passes – or falls – away, Christian faith and its communities will be well and truly over in Europe.

The situation is such, however, that a virtue can be made of necessity and the new situation be investigated as to *possibilities* for deepening Christian faith and its community in order to renew it and in this way prepare for the future – without, as said, the guarantee of survival. Each altered and new context issues a challenge towards recontextualisation. And, as said earlier, it is the task of theology to illuminate and map out on a reflexive level such a recontextualisation process.

2. Diversity, identity and the interruption of the encounter with the other

All the great ideologies, which for several years seemed to shape the social debate, today appear to share the same fate as the Christian narrative and equally have problems in transmitting that for which they stand. In a so-called postmodern frame of thought one refers to this as *the end of the 'grand narratives.'*

These 'grand narratives' stand for the attempts on the part of the human being – since the Enlightenment – to bring nature and society under its complete control and shape it according to its wishes. According to Jean-François Lyotard we can differentiate two sorts of narratives. On the one hand there are the grand narratives of knowledge which seek through reason and technology to understand, rule and adapt the world to human needs. On the other we have the grand narratives of emancipation that are especially intent on the reform of society – examples of this are liberalism, socialism, communism, etc.¹⁶ Ideas basic to both are always: (1) an enormous confidence in human potentiality (especially human reason), coupled with a huge awareness of responsibility, and (2) a belief that reality – nature and society – is malleable, thus with human intervention it can be made to fit human needs.

The belief in progress resulting from all this nonetheless received

¹⁶ Cf. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Vrin, 1979. 'Narrative' here refers to a religious, philosophical or ideological complex or system, to the way in which people and communities perceive and ascribe meaning to themselves, society and the world.

a severe blow in the last century, especially the decades towards the end. The grand narratives not only could not carry out their promises, they very often lapsed into their antitheses. As a result, they had to contend with an irreversible loss of confidence. The most telling examples of this are Marxism's failed social project and the disastrous ecological consequences of the unrestrained will to rule the world through science and technology. In both cases the urge to control conjured up, as it were, the uncontrollable. The absolute, all-embracing, self-satisfied hunger for power that uttered itself in the grand narratives has proven to be both counter-productive and the cause of many victims. The credibility of their pretensions and promises is shattered. This is the paradox of our postmodern time: precisely in a context exploding with knowledge and capability its boundaries have become all too evident.

Postmodern thinkers have pointed out that the grand narratives did not pay attention to these boundaries, to the uncontrollable that escapes all attempts at controlling it. Said differently and more technically, they point out to us – and this is the key to postmodern critical consciousness – that *the 'other' always and again forms the boundary to the 'one.'* Furthermore, only the 'one' that reckons with the 'other' at its boundary, who knows how to relate to it one way or another, who allows itself to be challenged by it – only that one can escape the pitfall of the grand narratives. After all, these narratives proved themselves especially to be 'closed' narratives, without openness or sensitivity for the other.

All grand narratives developed strategies so as not to reckon with the other either by including it on the one hand (reducing it to 'more of the same') or excluding it on the other. For Marxism as grand narrative the other was included as proletarian and thus revolutionary, or immediately excluded as bourgeois and thus counter-revolutionary. The 'other,' the 'others' have become victims of the dictatorship of the proletariat, with the 'gulag archipelago' of Stalinism as its outgrowth. Another example is the positivism that science has made an absolute norm of: the 'other' is then only legitimate if it obeys scientific laws or – to the extent that – it can become the object of scientific research. In all other cases it is by definition irrational, untrustworthy, nonsense, out of date, superstition.

Postmodernly we have thus learnt that we are no masters of reality, or of our society, not even of our own identity. Our narratives are time and again confronted with an other-than-ourselves. They are in fact nothing more than specific attempts at dealing with life, coexistence and reality and can never be absolutised into becoming *the* narrative. They are historically grown, contextually embedded, the fruit too of many coincidences. It is because of this that we have today become more sensitive towards the *diversity* of narratives. I already referred in my first paragraph to the increased awareness of the diversity of fundamental life options, and the confrontation that this carries with it for the identity of Christians – but equally for every other identity.

I now wish to put forward my reflection. It is precisely in diversity itself that today the other, other to oneself and thus its boundary, is to be seen. Because there are also other forms of parenting and education for instance, one's own choices – one's narrative, the way in which one makes sense of one's choices and life – are both placed into perspective and questioned: one's own narrative could also in principle have been different – and there is no one to pass an ultimate judgment on this. This awareness of diversity and otherness is at the same time also linked to a sharpened appreciation for *that which is specific to oneself* – with other words: the particularity of one's own narrative. We are what we are precisely because of this specificity that distinguishes us from other narratives. Put this way, the recognition of diversity and the insurmountable character thereof does not necessarily lead to *relativism*. We are all players on the field of fundamental life options; no single position can elevate itself beyond this jostling with diversity as if it were not immediately already involved in it. We can, after all, never make an abstraction from our own position, in that it always remains different to that of the other's, because it remains our own. We cannot at the same time take in the other positions (a mix of positions would mean it is a new position). Relativism is merely one option among others and not an overarching perspective.

What then are the consequences for the identity of Christians? To summarise, the flip side of the loss in credibility of the 'grand narratives' is a renewed and heightened *sensitivity for diversity and other-*

ness. Our culture has apparently learned that according a basic respect for whoever holds a diverging opinion need not be in conflict with one's own views. This is, for example, the reason why Roman Catholics would no longer call Protestants and adherents of other religions simply heretics or heathens. This sensitivity has not been easily achieved in our society – the agitation surrounding asylum seekers and the rise of the extreme right demonstrates as much. Yet, all the same, what is different no longer immediately provokes a purely defensive reaction, but can now also challenge, even fascinate.

This sensitivity for diversity and otherness has also the inverse effect that Christians are *conscious* more strongly than before of *their own position* as Christians. They not only see now more clearly that other religions and fundamental life options can also contain worthy and authentic ways of living; they have, moreover, learned that their way of life is but one among many others. They are equal players on the field of many religions and fundamental life options with their own narratives, customs, traditions and communities. Following after Jesus Christ is their specific way of giving meaning to and organising their life. They also know that had they been born elsewhere, they may very well have belonged to another religion.

This does not mean that religions are simply exchangeable with one another, as though it no longer matters if one is a Christian, Buddhist or atheist. The difference between the Christian faith and Buddhism or atheism is precisely that the Christian faith is the faith of Christians, and that this will always be their point of departure in viewing reality, in this case, the diversity of religions. One's own position cannot simply be placed within brackets. As with members of other fundamental life options, Christians too cannot retreat to a non-involved observer position. All are already participants; Christians know themselves because of their own fundamental life option that has been placed amidst the diversity thereof and it is because they are already Christians that the other religions and fundamental life options appear to them as different/other.

Just as people who ascribe to different fundamental life options and religions may have certain matters in common, it is often what they have in common with other fundamental life options that pre-

cisely constitutes the difference between them: Christian fasting is not simply a variant of Ramadan; the Buddhist mystical contemplation of nothingness is not the same as the Christian mysticism of love. The Old Testament to Christians is not the Bible of the Jews even though they share that tradition. The encounter with other religions and fundamental life options thus teaches Christians something *about themselves* first, about their position on the religious playing field, about how to stand in the world and view it.¹⁷

Otherness, however, also carries with it questioning, *confrontation*, sometimes even conflict, and it invites Christians to create an openness within their engagement with the Christian faith. They will thus increasingly have to learn to both hold on to the value and truth of their own faith position as well as make room for a necessary openness that allows for the encounter with the other.

In short, this is the opportunity that our current culture of diversity in fundamental life options offers to the Christian faith after secularisation. Even though the Christian tradition and identity have been interrupted, there is no reason to simply give in to cultural pessimism. In a time where belief is no longer evident and an explicit choice is demanded from the believer, Christians after all become more conscious of their *own specific identity*. As a faith community they stand in the footsteps of Jesus whom they confess as the Christ. Moreover, they stand charged with viewing their own way of life from the perspective of a diversity and otherness in fundamental life options. They have a double task: (a) to take their own narrative seriously (no relativism) *and* (b) to respect other religious positions (no fundamentalism). For the *encounter with diversity and otherness interrupts our own faith narrative* continuously, certainly when it has the tendency to close itself off and in this way make victims – the very first victim being the God in whom they profess to believe. On this last point ‘interruption’ becomes a theological category.

¹⁷ Another example: precisely what binds the three so-called prophetic religions (also called the religions of the book or religions of revelation), at the same time fundamentally distinguishes them (a) in the way that they perceive their ‘prophet,’ Muhammad, Jesus or Moses respectively, (b) the role that their holy scriptures have within the religion (Koran, Bible or Torah), and (c) the way in which the revelation of God in history is understood.

3. Crossing over

The dialogue with the current culture of diversity thus contains its opportunities. This seems to be the lesson too from *practical experience*, as a radio interview on 14 January 1999 for the Flemish Radio 1 morning show, *Voor de dag*, demonstrates. A woman tells of an encounter the evening before. She is involved with *Kerkwerk multicultureel samenleven* (Church work on behalf of multicultural living) and was invited by a Moroccan community in Molenbeek to celebrate the ‘breaking of the fast’ with them. This community had the practice of always holding an open house every evening of Ramadan at sundown. The woman recounted that the conversation at table soon took on a profound sense of meaningfulness, certainly when religious themes such as the importance of ‘fasting’ and the relations between Muslims and Christians were being discussed. It struck this woman then that in these conversations, for example on fasting, it was precisely in the similarities between Islam and Christianity that the differences could be noticed at the same time. The outcome of this event was certainly not a relativising ‘it actually all boils down to the same thing in the end,’ but instead a respectful recognition of difference and self-worth. What is more, this woman then went on to describe how the Christians began to question themselves about the seriousness of their own faith: did they, for example, experience their own fasting authentically enough? Definitely an unexpected wake-up call, she concluded.¹⁸ Respect for the irreducible identity of one’s own Christian narrative and for the otherness of the different religions and fundamental life options can thus go together – what is more, the encounter made this woman consider her own identity and its importance precisely through its relation to another religion.

But can the Christian narrative enter into these opportunities? Can it allow itself to be interrupted by otherness, specifically other religions, fundamental life options, people and communities? *Can* it be an *open narrative*, a narrative that has learned to remain open for that which is other and thereby be challenged by it? Is not Jesus pro-

¹⁸ Taken from *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context* (Louvain Theological and Pastoral Monographs, 30), Leuven: Peeters / Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p.97-98.

claimed as ‘the way, the truth and the life’? Are not Christians ultimately convinced of their truth claim because of their being called by God? Should they not be chiefly concerned with setting right those who think differently from them? Yet, if they have the truth, does this mean that others cannot have the truth? But, if everyone has the truth, is this not as good as saying that no truth exists?

4. God interrupts our narratives – an inner perspective

Returning to the experience of the woman from the radio interview, it was an experience of a fruitful and productive interruption of her own Christian narrative by the narrative of an other. For Christians the path opens itself here to appreciate anew their own belief in a God who is both revealed in history and takes on the lot of history. As a theologian I formulate this path from an inner perspective, i.e. the perspective of a Christian who from my own tradition reflects upon the Christian faith in dialogue with the current context.

Are not such encounters the way in which God queries us Christians today? Through the confrontation with the other? Has God not always been the Other in our narratives, certainly when they threatened to close in upon themselves? Viewed from this perspective, is this not the message of the Old Testament? When Israel sits enslaved in Egypt, God through Moses breaks open this narrative of slavery and alienation. When the Jewish people shut themselves off from God, serve other gods, wreak injustice upon the poor and the stranger and allow their kings to become corrupt, then God sends prophets to pry open these closed narratives. The New Testament is similarly the narrative of the throwing open of closed narratives. In God’s name Jesus forgives whoever has come to be entangled in sin, he criticises those who reduce true religion to the dry observance of the law, or to the punctilious bringing of necessary sacrifices, or to the all too easy misuse of religion for political ends. Jesus asks us to be as children, as the poor, the outcast and the persecuted (for they are blessed), as the widow who can only afford to offer one mite. He invites us to follow in the footsteps of the father who embraces his youngest prodigal son (and not to share the incomprehension of the oldest son). He teaches us to see God in the poor, naked, sick, hungry, thirsty, impris-

oned, in short, the vulnerable and injured other: “Lord, when was it that we saw you hungry and gave you food...? [...] Truly I tell you, just as you did it to one of the least of these who are members of my family, you did it to me” (Mt 25:37, 40).

The whole metaphor and dynamic of the Christian narrative appears to be permeated with the interruption of its own narrative, its own identity, with the confrontation with the Other, God. The important motifs such as calling, exodus, mount, wilderness, cross, resurrection, conversion, pilgrimage, etc. illustrate this. The Christian narrative simply may not become a closed narrative. For precisely then God will break it open again. Interruption becomes here a theological category. Naturally, this takes on its ultimate shape in the resurrection of Jesus crucified on the cross. Precisely at that moment God makes it clear that one who lives like this Jesus of Nazareth, professed as the Christ by his disciples, cannot be enclosed by death but instead now has a future beyond it. Both in words and deeds, but more importantly through his life story, Jesus Christ has become the paradigm of the ‘open narrative.’ Following Jesus carries with it the challenge to seek out the other who interrupts our narrative.

Remarkably, Jesus of Nazareth himself had to learn this according to the witness of the Matthew and Mark gospels (Mt 15:21–28; Mk 7:24–30). These evangelists, after all, narrate the following incident. When Jesus departs to the district of Tyre and Sidon, he meets along the way a Canaanite or Syrophenician woman (thus a non-Jew) who asks him to cure her daughter who is possessed by a demon. Jesus’ first reaction is to reject her saying that he has been sent to the Jewish people (‘the lost sheep of the house of Israel’) even, indeed, that it is not good to concern oneself with the others (‘it is not fair to take the children’s food and throw it to the dogs’). Whereupon the woman then says to him: ‘yet even the dogs eat the crumbs that fall from their master’s table.’ At that moment even Jesus’ narrative is interrupted and he learns to open his own narrative even further so that there is room for the others as well. The woman’s faith allows God to become accessible beyond the borders of Israel.

The cultural interruption of the Christian narrative because of the surrounding de-traditionalisation offers Christians the chance to transform their narrative into an open narrative (note that this does not

signify the guarantee that this specific narrative is in fact really open). An open – interrupted – Christian narrative can then not only be culturally credible but also theologically legitimate. Christians then live out their narrative by virtue of the interruption that the encounter with the other brings about. In other words, they profess that Jesus has revealed God as one who breaks open their narratives in order that they too will be open narratives. The dialogue with the current culture, the confrontation with the diversity of religions and fundamental life options, offers them a key to authentically interpret the specific nature of the Christian narrative for today. The current cultural interruption of the Christian narrative turns into the opportunity for appreciating that the interruption is integral to the Christian narrative and, furthermore, that it is precisely there that God might be at work critiquing narratives where they are closing in on themselves and indicating new ways that lead to a deepening of the contemporary state of belief.

The title of this contribution, ‘The shortest definition of religion: interruption,’ is an intuition taken from Johan Baptist Metz.¹⁹ He wanted to make clear by this statement that Christian faith can never slip unpunished into a sort of bourgeois religion, seamlessly woven into the prevailing culture and society. After all, such religion seeks an all but too easy reconciliation thereby forgetting the tragic suffering that human existence is confronted with. For Metz there can be no Christian faith without tension or turmoil, without danger or menace. After all, Christians are bearers of the subversive, dangerous memory of the suffering, death and resurrection of Jesus Christ. That is why they actively seek out the boundaries of life and coexistence, moved as they are by the human histories of suffering that compel them towards a preferential option for the poor, the suffering and the oppressed. By its very nature, the Christian faith disrupts the histories of conqueror and vanquished and interrupts the ideologies of the powerful and the powerlessness of the victims.²⁰

¹⁹ See fn. 1. Johann Baptist Metz is one of the most renowned and influential theologians of the second half of the twentieth century. For Metz’s theology, see further the collection of excerpts and articles by Metz that traces the evolution of his ideas: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, Mainz, 1997.

²⁰ For a detailed sketch and constructive critique of this theological position see among others my *Postmoderne politieke theologie? Johann Baptist Metz in gesprek met het actuele kritische bewustzijn*, in *Tijdschrift voor Theologie* 39 (1999) 244–264.

I have tried to show how Metz's intuition can also be inspirational for a current theological reflection. I have used the category of 'interruption' in a double (even triple) sense and then too in the form of a paradox. I started with the 'cultural interruption' of the Christian tradition in our present-day society. For several decades now the transmission of this tradition has well-nigh stopped flowing – what is more, many initiatives to spur its growth appear to work counter-productively. Despite (as many as) fifteen years of religious education and catechesis young adults of today are often only minimally and fragmentally initiated. The traditional channels and ways of transmitting tradition appear no longer to work. The relatively unproblematic initiation of yore has been interrupted. The Christian tradition and its community are facing a deep crisis that places their survival, albeit in Western Europe, at stake. But crises might also offer opportunities. It is at this point that I once again took up the term 'interruption,' this time not merely as a cultural but also as theological category – as Metz did. I suggested that the fact that the Christian faith and its community no longer possess the quasi-monopoly on that which gives meaning in society and culture opens ways towards a rediscovery of that dangerous unrest pertaining to interruption. Faith in Jesus Christ then means precisely the unsettling of a comfortable existence. In this way the Christian narrative comes surprisingly close to what postmodern critical consciousness maintains: all grand identity-forming narratives (the Christian one included) reconcile too quickly and employ inclusion and exclusion mechanisms with respect to the other (if one so chooses, a third form of 'interruption'). Given that they harbour a blind spot to the tragedy and victims ensuing from this they therefore need to be interrupted. For Christians, however, this occurs in the name of the God who in history has stood on the boundary of time. The paradox that I thus wanted to develop in this contribution is that the 'cultural interruption' of the Christian tradition can help in the rediscovery of that theological interruption which constitutes the kernel of Christian faith (and this while in dialogue with postmodern critical consciousness).

For Metz it is particularly the confrontation with suffering that forms the impetus behind his search for a 'dangerous' theology of interruption. This confrontation compels him – in keeping with his

late modern (neo-Marxist) dialogue partners (such as Adorno, Benjamin and Horkheimer) – towards developing a hermeneutics of suspicion that turns itself against those narratives that reconcile and forget all too easily. Today, however, a second – *postmodern* – opportunity presents itself. Along with the cultural interruption of the Christian tradition, Christians have at the same time been confronted with (religious) diversity and otherness. Together, they both question Christian faith at its core.²¹ Here a theology of interruption tends rather to develop a hermeneutics of contingency, which aims to maintain the radical historical and specific, particular, character of the Christian tradition. It is however my conviction that such a hermeneutics of contingency, when well understood, includes a hermeneutics of suspicion. I will briefly explain what I mean by this. Attention for the suffering and the oppressed has certainly defined the theological agenda, especially of modern theology, in the second half of the twentieth century. Political theologies were complemented by the addition of liberation theologies, feminist theologies, black theologies, etc. Each of these has been the result of a critical-productive dialogue with forms of late modern social critical consciousness. Whoever chooses to engage in the current dialogue with the post-modern context cannot ignore this theological lesson from the recent past. Otherwise, the rediscovery of one's own identity and its boundaries in confrontation with the other slip once again all too easily into a closing-in of one's own narrative. The other then quickly becomes the forgotten one, the one who too quickly becomes shut into or out of our narratives. A hermeneutics of contingency will therefore criticise both Christian narratives and other ideologies whenever their

²¹ Metz also alludes to this intuition in his later articles, after 1985, but does not really develop it further. See for instance his *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in J. Bauer (ed.), *Entwürfe der Theologie*, Graz/Vienna/Cologne, 1985, 203–233; *In Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*, in F.-X. Kaufmann and J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg/Basel/Vienna, 1987, 93–123; *Die eine Welt als Herausforderung an das westliche Christentum*, in *Una Sancta* 44 (1989) 314–322; and his contributions to *Concilium* gathered in: J.-B. Metz and J. Moltmann, *Faith and the Future. Essays on Theology, Solidarity, and Modernity* (Concilium Series), Maryknoll: Orbis, 1995, pp. 30–37 (*Theology in the Modern Age, and before Its End*), 57–65 (*Unity and Diversity: Problems and Prospects for Inculturation*), and 66–71 (*1492 – Through the Eyes of a European Theologian*); and two contributions in *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, pp. 135–141 and 197–206.

totalitarian aspirations leave out room for what is other and thereby come to victimise it.

But how can the category of interruption function theologically? In the last section of this contribution I will attempt to briefly illustrate how.²²

5. The recovered theological plausibility of apocalypticism: God interrupts time

I once again call upon an intuition of Johann Baptist Metz, this time his plea that the apocalyptic theme should once more have its place in theology. Apocalypticism is a collective term for views anticipating the intervening of God at the end of times, which is experienced as being close at hand.²³

Here a remarkable paradox can be noticed. On the one hand, the apocalyptic theme has for various reasons been virtually eliminated from the Christian tradition today – often because of the dialogue between Christian faith and modernity. Apocalypticism seemed too mythological, too dangerous, too literal, too speculative, and too escapist. On the other hand, it is precisely in a ‘post-Christian’ environment that apocalyptic imaginary is surfacing once again. Prevailing is today the growing sense of an ‘apocalyptic view on life’ that expresses itself, among others, in such things as fear of the physical end of the world, the moral decline of the human race, the ultimate meaninglessness of all human endeavours and actions. Ancient biblical images become metaphors for present-day cultural sensitivities.

The current breeding ground for the apocalyptic view on life is the same as it has always been: earthquakes, environmental disasters,

²² For a more detailed illustration of this example, see my *God Interrupts History: Apocalypticism as an Indispensable Theological Conceptual Strategy*, in *Louvain Studies* 26 (2001) 195–216.

²³ The Christian apocalyptic imagery is the result of combining two Jewish expectations: the coming of an earthly messiah who establishes a kingdom of peace and justice and the execution of the last judgement by God at the end of history. This complex of ideas has enjoyed a far-ranging reception in the course of the last two millennia, as much in a religious as in a secular sense. Apocalyptic time was one that looked to the beyond; this time promised to become one of salvation for the elect, and of the purging of evil and the destruction of evil forces, in the anticipation of the definitive fulfilment (and thus end) of time.

chaos and wars. Today, besides the alarming warming in climate we might certainly add a thoroughly shaken confidence in food safety as well as terrorist attacks. In each instance it concerns uncontrolled and uncontrollable developments that suddenly seem to threaten the human being and society. Furthermore, because of the simultaneity brought on by the new technological information media our perception of time has changed. The news of calamities continues to flood in unabated and even seems to be increasing exponentially. The result is a growing uneasiness that expresses itself in uncertainty and a break in perspective. Both conservative and progressive cultural critics deliver the same message, albeit with their respective phrasings: our culture is one of death, drugs and sex. We are living in a sort of spiritual apocalypse, of which the AIDS epidemic is its concrete expression and incarnation. Our culture has become an entity robbed of meaning headed towards its own destruction.

When we delve deeper into these cultural and social phenomena it appears that this apocalyptic view on life expresses an implicit judgement on that human hubris which has led to chaos and catastrophes, such as genocide, and to economic and ecological apocalypses. In most cases the apocalyptic image expresses the idea that we no longer have things under control, that we have conjured things to life and can no longer govern them. The human race has grossly overestimated itself, both in terms of planning the perfect society (which has ended up instead with human rights abuses on the most devastating scale) and in introducing a technological-functionalistic view on the world: the reduction of nature and the environment to merely that which provides for our needs. Apocalypse has become a metaphor for what postmodern thinkers have called the end of the grand narratives.

More generally, and closely connected to this last statement, the apocalyptic revival points to a growing feeling of powerlessness and an ever-decreasing confidence. It evidences an undefined feeling of embarrassment, uncertainty and insecurity – precisely after the collapse of the grand narratives that offered such unshakeable certainty and stability. Because of the absence of such narratives, which for the individual and the community supplied the structural framework to form an identity, each identity now contains an inherent instability.

Questions such as, “will we share the same fate as the dinosaurs?,” “would the impact of a meteorite tomorrow destroy all life on earth?,” besides being mere speculation also disclose a growing uncertainty after a time of exaggerated certainty: most dreams have indeed turned out to be empty lies. The increasing economisation of identity formation – its being driven by market forces of supply and demand, producer and consumer, stock availability and buying power – only superficially muffles this growing uncertainty. Recurring questions for deeper meaning continue to crop up yet fail to receive a satisfying answer.

The rise of far right groups points in this direction as well. Their aim is often to grasp certainty amidst uncertainty. On the one hand, the other threatens my certainty, my narrative, my stability; on the other hand, thinking of the other as enemy using the mechanism of scapegoating in fact helps to stabilise, strengthen and give shape to my identity. Apocalypticism is here a radical form of cultural criticism and pessimism. Here too fundamentalist variants of religions and sects fit in. They offer a quasi-mythological solution to the problem of meaninglessness, evil, suffering and pain. In their perspective these problems are aggravated by our culture, which they negatively evaluate in terms of its aestheticism, a- and im-morality, relativisation of truth, superficiality, arbitrariness and individualism. Only a position refusing to accommodate this view of reality can still offer certainty.

The paradox, namely that at the time when apocalypticism is no longer a theological item, it nonetheless has become a cultural one, at least raises the following questions for theologians today. Is the apocalyptic vision as handed down in the tradition still important for Christian faith today? Can it illustrate something about this Christian faith and about the place and role of Christians in a world where a so-called apocalyptic view on life prevails?

The great difference with regard to classical apocalypticism is the negative and purely immanent character of current cultural apocalyptic consciousness. In spite of the ‘all’s well that ends well’ genre of popular commercial films (*Judge Dredd*, *Independence Day*) there is no final resolution or reconciliation being anticipated but in its stead looms (the threat of) universal destruction, ruin, judgement.

What especially captivates today's critical-cultural apocalyptic consciousness is its fundamental questioning of (late) modern *time concepts* common to current culture. On the one hand, it criticises the modern evolutionary worldview propagated by science, technology and social ideology, and the vision of time it implies (in terms of continual progress). On the other, it points to the so-called post-modern absence of perspective in which a sort of cyclical notion of time ('everything comes full circle') holds sway and nothing actually happens any longer.

It is at this point that the link between cultural apocalypticism and theology can once more be made. After all, in apocalypticism – again following Metz – a powerful intrinsic tie is claimed between God and time: God interrupts time. It is because of this that the Christian apocalyptic view of time stands at odds with modern-evolutionary and postmodern-cyclical visions of time. The former, modern vision of time too quickly skips the concrete unravelling of what happens in time and space (pain, suffering, devastation, etc.) or reconciles this in terms of the goal to be achieved. The latter, postmodern, vision of time is the consequence of a sort of general amnesia.²⁴ Metz describes a culture of forgetting in which suffering and the memory of suffering, time and thus history, God and thus the human being, disappear without trace. Time then is an empty surprisingless eternity in which nothing any longer takes place. We cultivate escapism as a sort of *religion-friendly godlessness* in which religion becomes a compensatory leisure time myth, without God, and with Nietzsche as its great prophet. In this context the rediscovery of apocalypticism can remind Christian faith that apocalypticism is not merely a type of speculation on the future needing to be demythologised but rather, it is also a cry of fear and a trusting hope in God. This requires a move from catastrophe thinking to crisis thinking. For apocalypse is not only a scenario of destruction, catastrophe and chaos, but also of perspective, disclosure and revelation (fitting in with the original meaning of the Greek '*apokalypsis*').

²⁴ For references to publications of Metz after 1985 on God and time, see L. Boeve, *Postmoderne politieke theologie?*, p. 250, fn. 21; for more, see among others: J. B. Metz, *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, in T. R. Peters and C. Urban, *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz, 1999, 32–49.

In short: as a theological category, the apocalyptic perceives time as circumscribed by God, a time in which crisis (persecution, destruction, loss, suffering and pain) itself becomes the locus where God is revealed as boundary, interruption and judgement of time. Revelation as interruption carries with it the demand of a commitment. A neutral attitude will no longer do, neither an indifference to what is going on; in its stead, now a critical praxis of hope should emerge. After all, etymologically crisis also means 'judgement.' A Christian vision of time always carries with it a standing under the judgement of God as well as God's promise to humanity and world, as revealed in Jesus Christ.

As a narrative community of the 'interrupting God' it is the task of Christians to remind the (post)modern society (but also themselves) that history is also a history of exclusion, suffering, injustice and unredeemedness – thus at the same time a history of fear and a cry for justice. It is precisely this understanding that governs the apocalyptic consciousness of God's imminent judgement, in which time is interrupted.

GRUNDÜBERZEUGUNGEN UND LEITENDE HANDLUNGSPRINZIPIEN DER AKADEMISCHEN JUGEND IN TSCHECHIEN

Maria Hammerich-Maier, Benátky nad Jizerou

Einleitung

Im Mai 2003 fand an der Evangelischen Heimvolkshochschule in Bad Alexandersbad, einem kleinen Kurort im oberfränkischen Bayern, eine internationale Konferenz zum Thema „Wieviel Religion braucht die Gesellschaft? – Herausforderungen der neuen geistigen Orientierung in Tschechien und Deutschland“ statt. Die Konferenz wurde als Kooperationsprojekt mit der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder veranstaltet. Zwischen dem Hauptveranstalter der Konferenz, der Abteilung für politische Bildung der Evangelischen Heimvolkshochschule Bad Alexandersbad, und der Fakultät für Wirtschaftswissenschaften der Westböhmisches Universität besteht seit vielen Jahren ein fachlicher Austausch. Die MitarbeiterInnen und StudentInnen der Fakultät für Wirtschaftswissenschaften waren daher auch bei dieser Konferenz wieder zur Teilnahme eingeladen.

Man kam bei einem Vorgespräch überein, dass die VertreterInnen der Westböhmisches Universität an der Gestaltung eines thematischen Blocks der Konferenz mitwirken sollten, welcher die Einstellung und Beziehung der Jugend in der heutigen Gesellschaft zu Religion und Kirche zum Gegenstand hatte. Konkret sollte ich einen Arbeitskreis zu diesem Thema leiten, und gemeinsam mit StudentInnen der Fakultät sollte ein Vortrag zum Themenkomplex der Grundeinstellungen und leitenden Handlungspinzipien der akademischen Jugend Tschechiens eingebracht werden. Zur Vorbereitung dieses Beitrages bildete ich ein Projektteam, dem außer mir vier StudentInnen der Fakultät für Wirtschaftswissenschaften angehörten, namentlich Daniela Cisařová, Václav Hofman, Markéta Holečková und

Miroslav Voříšek. Um zu möglichst authentischen Aussagen zu gelangen, wurde beschlossen, eine auf einem Fragebogen basierende Untersuchung anzustellen.

1. Datenerhebung mit Hilfe eines Fragebogens

Angesichts der Tatsache, dass unter den StudentInnen der Fakultät für Wirtschaftswissenschaften im Allgemeinen keine ausgeprägte Beziehung zu Religion und Kirche angenommen werden konnte – eine Voraussetzung, die durchaus für die akademische Jugend des heutigen Tschechiens repräsentativ ist – umfasste das sachliche Zielgebiet der Umfrage global die Grundüberzeugungen und richtungweisenden Grundsätze der akademischen Jugend; in diesem breit gesteckten thematischen Rahmen des Fragebogens brachten wir an zentraler Stelle auch die Problematik der Einstellung zu Religion und Kirche ein.

Befragt wurden 125 Studenten und Studentinnen an den Fakultätsstandorten in Pilsen und Eger, das sind etwa 10 % aller Studierenden der Fakultät für Wirtschaftswissenschaften. Die meisten Befragten waren zum Zeitpunkt der Umfrage StudentInnen des ersten Studienjahres, also 19 oder 20 Jahre alt. In der Gruppe der Befragten waren die weiblichen Studentinnen mehr als doppelt so stark vertreten wie die Studenten männlichen Geschlechts. 116 der 125 Befragten waren TschechInnen, 3 VietnamesInnen und 6 führten eine andere, nicht weiter spezifizierte nationale Zugehörigkeit an.

An die 60 % der Befragten leben in Städten mit mehr als 10.000 und weniger als 500.000 Einwohnern, wie Pilsen und Eger. Die übrigen 40 % verteilen sich je zur Hälfte auf Orte mit einer Einwohnerzahl zwischen 1.000 und 10.000 Einwohnern und auf Dörfer mit unter 1.000 Einwohnern. Bei etwa 90 % der Befragten weisen sowohl der Vater als auch die Mutter entweder Mittel- oder Hochschulbildung auf.

Hinsichtlich der Beziehung der Familie der befragten Studenten und Studentinnen zum christlichen Glauben führen 22 der 125 Respondenten, also 17,6 % an, dass zumindest ein Elternteil, der Vater oder die Mutter, gläubig sei. Bezieht man die Großeltern und die übrige Verwandtschaft mit ein, so findet sich bei 63 RespondentInnen,

also ca. 50 % der Befragten, in diesem Personenkreis jemand, der gläubig ist. Die Form und Intensität der tatsächlichen Ausübung dieser in der Verwandtschaft der befragten Studenten und Studentinnen vorhandenen Gläubigkeit wurde nicht näher überprüft.

2. Struktur und Ausrichtung der Umfrage

Der von der Arbeitsgruppe entwickelte siebenseitige Fragebogen umfasste 25 weiter untergliederte Sachkomplexe, die in drei Sektionen zusammengefasst waren; die Befragten bezogen zu den einzelnen Sachkomplexen auf dreierlei Art Stellung: mittels einer drei- bis fünfgliedrigen Skala des Zustimmungsgrades; durch das Optieren für eine aus bis zu fünf vorgegebenen Antwortmöglichkeiten; mittels der gewichtenden Reihung von bis zu zehn vorgegebenen Antwortmöglichkeiten zu einer Rang- bzw. Präferenzordnung.

In der ersten Sektion des Fragebogens wurden Daten über Grundeinstellungen, Wertpräferenzen und handlungsleitende Grundsätze der befragten Studenten und Studentinnen erhoben, welche ihre Erwartungen prägen, ihr Verhalten motivieren und ihre Lebensgestaltung beeinflussen.

Die zweite Sektion des Fragebogens war der Problematik der Einstellung der Studenten und Studentinnen zu Religion und Kirche gewidmet, und zwar sowohl auf der institutionellen Ebene, als auch hinsichtlich persönlicher Glaubensüberzeugungen und privat gelebter Religiosität. Auch die Einschätzung der Bedeutung der Religion und Kirche für die heutige Gesellschaft durch die Befragten war Gegenstand dieses Teils des Fragebogens.

Aufgrund der Aktualität der Problematik, im tschechisch-deutschen Grenzgebiet wenige Wochen vor der Volksabstimmung über den Beitritt Tschechiens zur Europäischen Union, wurde im dritten Teil des Fragebogens nach der Einstellung der RespondentInnen zu dieser langfristigen strategischen Weichenstellung gefragt. Dabei interessierten uns sowohl die persönlichen Zukunftserwartungen der Befragten im Falle des Beitritts Tschechiens zur Europäischen Union, als auch ihre Wahrnehmung richtungsweisender sozioökonomischer Gegebenheiten der Mitgliedsstaaten. Wir gingen dabei von der Hypothese aus, dass der EU-Beitritt eine dominante Perspektive der

sozioökonomischen Entwicklung der Beitrittsländer darstellt, welche auch auf manche Wertüberzeugungen und Wertorientierungen der akademischen Jugend Tschechiens einen prägenden Einfluss ausübt. Die Ergebnisse dieser dritten Sektion der Umfragerwerden im vorliegenden Beitrag, in dessen Mittelpunkt die Einstellung der akademischen Jugend zu Religion und Kirche steht, nicht näher ausgeführt.

Die quantitativen Daten der Umfrage wurden auf mehreren Zusammenkünften unserer Arbeitsgruppe eingehend diskutiert, um zu authentischen Interpretationen und Aussagen von allgemeinerer Gültigkeit zu gelangen.

3. Analyse und Interpretation der Umfrageergebnisse

3.1. Grundüberzeugungen und Werte

Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist die Frage nach der generellen Ausrichtung der eigenen Existenz und dem ihr innewohnenden Wert. Die Problematik des Lebenssinnes bildete einen Teil des ersten Sachkomplexes der empirischen Untersuchung. Dabei interessierte uns einerseits, wie intensiv die befragten Studenten und Studentinnen sich mit dem Sinn des Lebens beschäftigen und andererseits, welche Inhalte sie mit dem Lebenssinn verbinden.

Wir konnten feststellen, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens die Mehrheit der Studenten und Studentinnen durchaus bewegt, und dass sie eine schöpferische, aktive und eigenverantwortliche Einstellung zur Sinnerfüllung ihres Lebens haben, welche die überwiegende Mehrheit von ihnen im Diesseits sucht.

Im einzelnen ergab die Untersuchung folgende Werte: Ein sehr häufiger oder ziemlich häufiger Gegenstand des Nachdenkens ist der Lebenssinn für zwei Drittel der Befragten

(65,6 %), während die übrigen immerhin selten über den Sinn des Lebens nachdenken. Lediglich drei Respondenten gaben an, sich mit dieser Frage niemals zu beschäftigen. Beinahe zwei Drittel der befragten Studenten (64 %) fühlen sich selbst dafür verantwortlich, ihrem Leben einen Sinn zu geben („Das Leben hat lediglich den Sinn, den ich ihm gebe.“).

Gott als sinnstiftendes Prinzip ihrer Existenz anerkennen 6,4 %, oder 8 von 125 Befragten, während mehr als zwei Drittel (68 %) dies ausdrücklich verneinen.

Etwa ein Viertel der befragten Studenten kann sich für keinen bestimmten sinnstiftenden Inhalt und Zweck ihrer Existenz entscheiden. Die nihilistische Einstellung, wonach das Leben keinen Sinn hätte, wird jedoch von einer überwältigen Mehrheit von fast 90 % (89,6 %) der Befragten zurückgewiesen.

Ein ähnlich hoher Anteil an Unentschlossenen wie bei den Inhalten des Lebenssinnes ergab sich auch hinsichtlich der Ausrichtung des eigenen Lebens an festen Grundsätzen und Überzeugungen, dem zweiten thematischen Schwerpunkt des ersten Sachkomplexes der Umfrage. Ein Viertel der Befragten (27,2 %) kann nicht mit Sicherheit bestätigen, dass sie ihr Leben an bestimmten leitenden Prinzipien ausrichten. Zusammen mit 14,4 % der Befragten, die dies ausdrücklich verneinen, ergibt sich ein Anteil von mehr als 40 % (42,7 %), während 58,4 % der Befragten ihr Leben nach eigenen Angaben bewusst mit Hilfe von festen Grundsätzen und Überzeugungen gestalten.

Andererseits nimmt die akademische Jugend auch an ihren Mitmenschen ein erhebliches Defizit an grundsatztreuem Verhalten und richtungweisenden Überzeugungen wahr. Ihrer Ansicht nach befolgt lediglich etwa ein Drittel (34,4 %) ihrer Mitmenschen feste Grundsätze und Überzeugungen, während dies bei zwei Dritteln der Mitmenschen (65,6 %) angezweifelt wird. In dieser Skepsis drückt sich auch die Enttäuschung der StudentInnen über zahlreiche von ihnen als solche wahrgenommenen Fehlentwicklungen nach der Wende aus, die als moralisches Versagen der mittleren und älteren Generationen empfunden werden.

Der relativ hohe Anteil an nicht oder lediglich latent vorhandenen Grundüberzeugungen und leitenden Handlungsprinzipien legt die Annahme einer beträchtlichen Beeinflussbarkeit durch zeitgebundene externe Faktoren, wie Trendsetter, Idole und Mainstreams nahe.

Grundsätze und Überzeugungen, nach welchen wir das Leben ausrichten, leiten sich von Werten her, an denen uns gelegen ist, die wir zu verwirklichen suchen und die unsere persönlichen Ziele prägen.

Unter den Werten, welche für das persönliche Leben der akademischen Jugend von besonderer Bedeutung sind, liegt mit deutlichem Abstand an erster Stelle der Wert des Vertrauens und der guten zwischenmenschlichen Beziehungen. 96,8 % der Befragten schätzen ihn als sehr wichtig oder wichtig ein. Partnerschaft und auch Freundschaft wird dabei als etwas gesehen, was der eigenen Existenz Sinn verleiht, was aber auch ein schützendes Hinterland bietet für die Sachzwänge und die unpersönliche Kälte, die in der Berufswelt vermutet werden.

Für diesen Kreis von ihnen nahe stehenden Personen, zu denen sie ein Vertrauensverhältnis haben und enge persönliche Beziehungen unterhalten, übernehmen die Befragten auch Verantwortung (82 %).

Den zweitwichtigsten Wertkomplex stellen Selbstverwirklichung und persönliche Entfaltung dar; für 93,6 % der Befragten ist er sehr wichtig oder wichtig. Es folgt an dritter Stelle Sicherheit und Sorgenfreiheit (84 %).

Fügt man diese am stärksten ausgeprägten Wertvorstellungen der befragten StudentInnen zu Eckpunkten eines Lebensentwurfs zusammen, so zeichnet sich als vorherrschende Vorstellung ein materiell abgesichertes, sorgenfreies Leben, eingebettet in einen zuverlässigen Kreis von Vertrauenspersonen, das die Entfaltung der persönlichen Fähigkeiten und Begabungen ermöglicht, ab. Die ethischen Werte der Verantwortung und der Pflichterfüllung genießen innerhalb der Grenzen dieses Lebenskonzepts einen hohen Stellenwert.

Leistungsbetonung und gesellschaftliche Geltung, somit auch das Streben nach einer erfolgreichen beruflichen Karriere und öffentlichem Engagement, stellen hingegen ebenso wenig wie Vermögensakkumulation vordringliche Ziele der befragten StudentInnen dar.

Materialismus und Konsumorientierung präsentieren sich demnach nicht als vorrangig bestimmende Leitlinien der akademischen Jugend. Im Lichte der aus diesem Sachverhalt abzuleitenden Lebens Einstellung dürfte auch der Wert des „Lebensgenusses und angenehmen Lebens“, den immerhin 75,2 % der Befragten als sehr wichtig oder wichtig bezeichnen, nicht uneingeschränkt als Ausdruck von hedonistischen Neigungen zu verstehen zu sein. Es scheint sich eher um eine Wertorientierung zu handeln, die im Kontext der Prioritäten eines stützenden Beziehungsnetzes naher Vertrauenspersonen und der

Selbstverwirklichung auf emotionale Zufriedenheit und persönlich erfüllende Aktivitäten und Erlebnisse ausgerichtet ist.

Die Befragten wenden also ihre Schaffenskraft, ihre Aktivität, Kreativität und ihr Engagement primär der Erfüllung ihrer persönlichen Neigungen und ihrem sozialen Privatleben zu. Sie zögern und sind von Unsicherheiten geprägt, wenn es um ihr Engagement in der Berufswelt und der Gesellschaft geht. Diese Haltung scheint aktuell durch einen auf frustrierender Erfahrung und enttäuschender Beobachtung der gesellschaftlichen Realität beruhenden resignativen Pessimismus verstärkt zu werden, der suggeriert, dass es weder im Beruf noch durch öffentliches Engagement möglich sei, die persönlichen Werte und Ziele zu verwirklichen. Die Skepsis in Bezug auf den öffentlichen Bereich und die Vertrauenskrise gegenüber den gesellschaftlichen Eliten bestärken die akademische Jugend in ihrer Tendenz, die Erfüllung ihrer Vorstellungen und Ambitionen in davon unabhängigen Bereichen zu suchen.

Diese Tendenz unterstreicht auch die hohe Zustimmung zur Wertorientierung auf ein geschütztes, ungestörtes Privatleben – 80 % der Befragten halten ein solches für sehr wichtig oder wichtig.

Gleichzeitig findet eine solidarische Haltung gegenüber Bedürftigen und Notleidenden, ähnlich wie auch die Toleranz für anders geartete Mitmenschen, seien es Ausländer, Angehörige ethnischer Minderheiten oder sozial Schwache, deutlich geringere Akzeptanz (lediglich 68 %, bzw. 73,2 % anerkennen diese Wertorientierungen als sehr wichtig oder wichtig) und läßt auf eine abgeschwächte Bereitschaft zu sozialer Solidarität schließen.

Das Streben nach Wissenserweiterung und Bildung wird hingegen ebenso wie der Wunsch nach Unabhängigkeit und Selbstständigkeit als vorrangig eingeschätzt (92 %, bzw. 92,8 % halten dieser Wertorientierungen für sehr bedeutend oder bedeutend), was als ein weiterer Hinweis auf die Bevorzugung persönlicher Selbstverwirklichung gegenüber sozialer Verbindlichkeit hinweist.

Bemerkenswert gering ausgeprägt ist das Bedürfnis nach Schönheit und Harmonie; mehr als die Hälfte der Befragten empfindet die ästhetischen Werte als nicht wichtig.

3.2. Religion und Glaubensgemeinschaft

Wie fügen sich nun Religiosität, Glaube und die Haltung der StudentInnen zu den Kirchen und Glaubensgemeinschaften in den Kosmos der ihre Lebenseinstellung tragenden Überzeugungen, Wertpräferenzen und richtungweisenden Grundsätze ein? Welche Bedeutung der Religion und der Kirche kann aufgrund der Ergebnisse der empirischen Untersuchung als allgemein gültig für die Gesinnung der heutigen akademischen Jugend Tschechiens angenommen werden?

Die Untersuchung dieser Fragen erfolgte auf den beiden Ebenen der persönlichen Religiosität und der Beziehung der Befragten zu den kirchlichen Institutionen.

Kehren wir zunächst nochmals zur ersten Sektion der Umfrage zurück, die Wertüberzeugungen und leitende Lebensgrundsätze zum Gegenstand hatte. Wir sind dabei bisher nicht darauf eingegangen, welche Position der religiösen Dimension der Existenz im Kontext der Grundeinstellungen zuerkannt wird. Bei 8 von 125 Befragten spielt die religiöse Dimension im persönlichen Leben eine wichtige Rolle. Das entspricht 6,4 %, ein Anteil, der mit dem Prozentsatz der Befragten übereinstimmt, die sich zu Gott als sinnstiftendem Prinzip ihrer Existenz bekennen. Weitere 14 Befragte, respektive 11,2 %, bezeichnen die Religion als „wichtig“, während die restlichen 82,4 % eine unentschiedene oder distanzierte Haltung zur Religion einnehmen.

Summiert man die Werte, so ergibt sich, dass der Glaube bei etwas weniger als einem Fünftel (17,6 %) der akademischen Jugend auf die persönliche Lebensgestaltung bestimmend einwirkt.

Die überwiegende Mehrheit der akademischen Jugend in Tschechien kommt im Verlauf ihrer Erziehung im Elternhaus und Schulbildung mit Religion und Kirche wenig in Berührung. Es ist unter diesen Umständen kaum zu erwarten, dass sie von sich aus das Bedürfnis nach Glauben und kirchlicher Zugehörigkeit empfinden. Das Thema der Tagung „Wieviel Religion braucht die Gesellschaft?“ stellte sich uns daher unter diesen Voraussetzungen in modifizierter Form, nämlich: „Welche Wirkungen können Religion und Glaubensgemeinschaften in der heutigen Gesellschaft entfalten?“

Wir wollen die Ergebnisse der Umfrage unter diesem Aspekt betrachten.

Die Frage „Glauben Sie an Gott?“ beantworteten 14 der 125 Befragten zustimmend,

37 waren sich nicht sicher und die übrigen 74 antworteten verneinend. 12 der 125 Befragten gaben an, getaufte und gläubige Christen zu sein, das sind etwa 10 %. Weitere 9 Studenten gaben an, eine nahe Beziehung zur Kirche zu haben, obwohl sie nicht getauft sind.

Überraschenderweise akzeptiert ein weit höherer Anteil der Befragten als dem Prozentsatz der gläubigen Christen unter ihnen entspricht bestimmte transzendente Vorstellungen, welche in spezifischer Deutung auch Elemente der christlichen Glaubenslehre bilden. So glauben fast 40 % (39,2 %) der befragten StudentInnen an ein Leben nach dem Tod, und ein weiteres Drittel (33,6 %) schließt ein solches nicht aus („Ich bin mir nicht sicher“). Das sind zusammen etwa drei Viertel der Befragten. Sehr unterschiedlich, teilweise vage, und durchaus oft nicht im Sinne des Christentums sind allerdings die Vorstellungen darüber, wie man das Leben nach dem Tod aufzufassen habe. Dennoch ist die geistige Auseinandersetzung mit dem Transzendenten, insbesondere bezogen auf die Endlichkeit des menschlichen Lebens, den gläubigen Christen und atheistischen Jugendlichen gemeinsam, und man darf mutmaßen, dass diesbezügliche Angebote kirchlicher Institutionen einem Bedürfnis der Jugend entgegenkommen und von ihr gerne wahrgenommen würden.

An die Seele glaubt – für mich durchaus überraschend – ein noch größerer Teil der Befragten als an ein Leben nach dem Tod, nämlich gut die Hälfte (52 %), und an Wunder sogar noch etwas mehr (57,2 %). „Out“ ist dagegen die Hölle mit nur etwa 7 % zustimmender Antworten, aber auch der Himmel (9,6 %).

Den Anstoß zur Beschäftigung mit dem Transzendenten geben den Jugendlichen die Massenmedien, insbesondere Filme und Zeitschriften, aber auch die Literatur und Kunst. Diese, und nicht die christliche Glaubenslehre, liefern auch die Inspiration, wenn es darum geht, die Begriffe mit konkreten Vorstellungen und Inhalten zu belegen. So kann zum Beispiel die Vorstellung vom Leben nach dem Tod mangels Gelegenheit zu tiefgründiger Reflexion auch von den in weiße Gewänder gehüllten Gestalten eines Hollywood-Streifens geformt werden.

Es kommt also bei den Auffassungen des Transzendenten zu Syn-

ketismen von Elementen des Glaubens, der Mythologien und des volkstümlichen Aberglaubens. Die Grenzen verfließen, besonders offensichtlich ist dies beim Wunderglauben.

Unschärfe Begriffe und verschwommene Vorstellungen bei gleichzeitig vitalem Bedürfnis fördert auch die Frage „Glauben Sie an eine höhere Macht?“ zutage, die viermal mehr StudentInnen bejahen als die Frage nach dem Glauben an Gott (47,2 %). Es braucht wohl nicht besonders betont zu werden, dass die hierin zum Ausdruck kommende hohe Akzeptanz einer übergeordneten Macht, deren Attribute die meisten Befragten nicht zu definieren vermögen, Spielraum für fehlleitende Agitationen eröffnet; dieser wird von Sekten denn auch ausgiebig genutzt.

Während die akademische Jugend ihre geistige Auseinandersetzung mit dem Transzendenten weitgehend unabhängig von Religion und Kirche vollzieht, erblickt sie die Rolle des Glaubens und der Glaubensgemeinschaften in der heutigen Gesellschaft mit hoher Übereinstimmung im Samaritertum und der Caritas. An die drei Viertel der Befragten sind überzeugt, dass die Religion in Krisensituationen helfen kann. Religion und Kirche werden als Zuflucht und Quelle des Trostes gesehen, auf die man erst dann zurückkommt, wenn man in tiefer persönlicher Not ist. Diese Rollenzuweisung bestätigt auch die Distanz der meisten StudentInnen zu Religion und Kirche, die etwas für „die anderen“ sind, denn kaum jemand aus dem Kreis der Befragten hat die Erfahrung gemacht, sich in einer Notlage an kirchliche Institutionen gewendet zu haben.

Dennoch liegt in dieser vertrauensvoll positiven Voreingenommenheit hinsichtlich der Kompetenz der kirchlichen Institutionen im Bereich des Helfens und der Wohltätigkeit eine latente Bereitschaft zum In-Beziehung-Treten zu Religion und Kirche vor, die den Glaubensgemeinschaften Handlungsfelder einräumt.

Recht hoch, doch von beschränkter Wirksamkeit scheint der Grad der Aufklärung über die Sekten zu sein. Kein einziger Befragter stimmt der Feststellung „Sekten sind nützlicher als die Kirche“ zu. Obwohl an die vierzig Prozent (37,6 %) schon einmal von einem Sektenmitglied angesprochen wurden, gesteht nur ein Respondent ein, noch mit der Sekte in Kontakt zu stehen. Mehr als ein Fünftel geben allerdings „andere Erfahrungen“ mit Sekten zu Protokoll, wo-

bei wir darüber im Unklaren bleiben, um welche Art von Erfahrungen es sich handelt. Das penetrante Agitieren der Sekten im öffentlichen Raum wird jedoch als lästig und störend empfunden und dürfte das Interesse mancher Jugendlicher für das Christentum beeinträchtigen.

Die Kirche tritt andererseits nur selten aus ihren schattigen Stätten ans Licht, um der studentischen Jugend eine helfende Hand bei der Ordnung der Welt ihrer transzendenten Vorstellungen anzubieten, sie in ihrem Bedürfnis nach dem Glauben an positive Werte zu unterstützen, oder ihnen bei persönlichen Nöten beizustehen.

Literatur:

Hanns Seidel-Stiftung, Generationenstudie 2002, Sonderausgabe Politische Studien, München 2003.

MOŽNÝ, IVO, (2002), *Česká společnost, Nejdůležitější fakta o kvalitě našeho života*, Praha 2002.

POTUČEK, MARTIN, et al., *Průvodce krajinou priorit pro Českou republiku*, Centrum pro sociální a ekonomické strategie, Univerzita Karlova, Praha 2002.

PRUDKÝ, LIBOR, et al., *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen, Ostfildern 2001.*

Survey of theologies of religions

KÄRKÄINEN, Velli-Matti. *An Introduction to the Theology of Religions. Biblical, Historical & Contemporary Perspectives*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2003, ISBN 0-8308-2572-X, 372 p. g.

The first part of the title suggests rather a thin volume, while the second one professes a large and demanding task which the author has tackled very successfully. The reader will find the book very useful, because it provides a comprehensive and up-to-date survey of the topic and this makes the book a solid and ever-useful reference.

Apart from its wide scope the thorough organization is another noteworthy feature of the book. The introduction describes some fundamental facts and challenges that today's world and the closeness of various religions pose, especially to the Christian faith. It is from the viewpoint of Christianity that Kärkkäinen builds his exposition. Perhaps this part of the book could reflect on the reflection of those challenges regularly mentioned in the publications of this type. One could hope for a certain superstructure or deeper reflection, instead of only a reiteration of familiar facts.

After the introduction the author has placed a chapter devoted to the biblical testimony to the question of religions, where he points to the ambiguity which the Bible contains, lying in the tension between particularism and universalism. This section is naturally followed by the second part of the book, and namely the historically well-known perspectives beginning with Early Church Fathers, through *extra ecclesiam nulla salus* up to the fulfillment theory, deeming Christ to be the fulfillment of all religions while recognizing their partial value and search for truth.

The current scene of solutions offered by respective theologies is divided into two parts: ecclesiastical approaches (part three) and theologians' interpretations (part four). This division shows that particular theologians do not always concur with the official or mainstream teaching of their denominations. Thus one can follow more clearly and precisely the variety of answers to the enigma of religions.

Regarding ecclesiastical approaches, not all the churches have documents of the same binding validity. Firstly Kärkkäinen canvasses the response of the Roman Catholic Church. Apart from the do-

cuments of the Second Vatican Council, an analysis of postconciliar documents is found, keeping pace with recent developments on the matter. Furtherly and interestingly the author treats other churches' and church-groupings' standpoints which are not always as familiar as those of Roman Catholics, such as the Anglican Church, Lutheran, Reformed, Free Churches (including Baptists, Mennonites, Pentecostals), Evangelical movement, and Ecumenical movement. It is laudable and helpful that the readers are also being acquainted with the historical shaping of the problem as documents and declarations of important conferences are presented. In many cases it has been made clear that particular pronouncements within churches were pre-sided and/or also followed by the debate over the issue.

It is now of important to note that subsequent interpretations of theologians are subdivided into six sections, depending on the thrust of their solutions to the question of religions: ecclesiocentrism, christocentrism, theocentrism, and again ecclesiocentrism. Each interpretation has its centre, its point of departure and interpretational key. Ecclesiocentrism is the most conservative, while theocentrism is the most liberal explanation. The list of proponents of these interpretations, chronologically arranged, starts with K. Barth and ends with Vinod Ramachandra, although this ordering concerns each section as well. To be more precise, to some solutions more than one section is devoted, e.g. christocentrism is represented by three groupings of altogether eleven theologians. These theologians are divided by virtue of their denominational affiliation and similar traits of their christocentrism. Hence it is interesting to note that even within the same solution of the question of religions more sub-types can be recognized. In sum, part four deals with standpoints of twenty-two theologians, such as P. Althaus, J. Dupuis, W. Pannenberg, M. M. Thomas, A. Yong, P. Knitter, H. Netland, and others.

It would be superfluous to analyse each of the six chapters on theologians' interpretations. The author provides the reader with basic information about particular solutions. For instance, a chapter devoted to Paul Althaus covers two and a half pages. The reader can observe how some responses link to others and on the other hand to see in which points they diverge, namely how the more recent surpass the earlier ones. It is also worth noting that ecclesiocentrism is

the position with which chapter four starts and ends. Obviously, this was a standpoint of K. Barth and others, but ecclesiocentrism has also some most recent adherents: M. J. Erickson, H. Netland, and V. Ramachandra. The reason that ecclesiocentrism did not fall into oblivion and still retains its appeal may be that those who champion it are dissatisfied with pluralistic theocentrism. This is obvious in the section on V. Ramachandra who launches his critique of pluralism of S. Samartha and R. Panikkar. With respect to Samartha, Ramachandra ascertains that it he (Samartha) has not succeeded in creating a non-dual and personalist-nonpersonalist God on the concept of *advaita*. It is unsatisfactory to skirt the conflict of cognitive claims. This truth cannot be divorced from “faith.” Even Indian religions tend to connect enlightenment and faith with right belief. So it sometimes happens that theological interpretations that attempt to be inclusive in regard to non-Christian religions do not in fact do justice to what those religions teach.

The very last chapter offers a summary and critical reflection linked to the above mentioned four basic solutions to the issue of theology of religions. With every approach Kärkkäinen follows its thought shifts as they have evolved in the course of time, drawbacks, and uncertainties, posing some important questions for further reflection. The future development of the issue he envisions in the pneumatological approach to other religions.

It is commendable that the author has processed a great amount of material, while making it clearly organized. We may ask what depth has been achieved with particular expositions, while not forgetting we are dealing with an introduction to the theology of religions. In this sense the book can be of versatile use, either for the study of particular area of theology of religions, or as a textbook on the matter being a starting point for further study. Rich bibliography and a detailed author and subject indexes encourage this. To conclude: the book is worth reading more than once.

Marek Řičan, Český Těšín

Representing Religion in World Cinema: Filmmaking, Mythmaking, Culture Making

S. Brent Plate (ed.), Palgrave Macmillan, New York / Basingstoke, 2003, pp xi + 272, ISBN: 1-4039-6050-X (hardback), 1-4039-6051-8 (paperback)

This volume forms part of a series dedicated to Religion/Culture/Critique. It features an introduction from the editor, S. Brent Plate, and twelve essays from different contributors, which the editor has grouped, as he puts it ‘for heuristic purposes,’ in three units, each comprising four chapters.

The first of these units is entitled “Re-mythologising Cinema.” It begins with an evaluation by Philip Lutgendorf of an Indian film from 1975, *Jai Santoshi Maa*, and how this film mirrored the growing expectations of Indian women through the retelling and the appropriation of a “divine” myth. The second contribution from Judith Weisenfeld looks at a black American woman filmmaker’s focus on the lives of the Gullah people (enslaved Africans living on islands of the mainland of the United States). Weisenfeld shows how the filmmaker, Julie Dash, manages to re-imagine the lives of these people and find a way of presenting them from their own perspective. The third essay in this section, by Linda C. Ehrlich, is a fascinating look at the way in which different filmmakers from around the world have exploited the myth of Orpheus. The final chapter in this part of the book, by Paul Nathanson, looks at Woody Allen’s film *Shadows and Fog*, from a theological perspective, showing how the film seeks to act as a parable about the “death of God” in a modern secular setting and how to cope with and understand this phenomenon.

The second unit of the book is entitled “Re-presenting Religion.” The first contribution, from Francisca Cho, is on “The Art of Presence: Buddhism and Korean Films,” arguing that film is a particular form of what one might call ‘presence-absence,’ the recognition of the illusory nature of life at the heart of Buddhism. Birgit Meyer then looks at the relationship between Ghanaian popular cinema and the doctrine of prosperity preached by the ever more influential Pentecostal churches in the country, and how this gospel of prosperity has to be portrayed even by filmmakers who are not themselves Pentecostal. The third part of this unit is by Lloyd Ridgeon, on the Iranian

filmmaker, Mohsen Makhmalbaf. Ridgeon looks at the Islamic apocalyptic nature of Makhmalbaf's films, and the relationship between community and individual. Finally there is an interesting reflection by Luis A. Vivanco on the production and meaning of a documentary by two American anthropologists on a pilgrimage to the Mayan pyramid site of Chichén Itzá in Mexico, showing how the filmmakers are (deliberately) self-consciously present in the film and how they seek to renegotiate the form of anthropological documentary filmmaking.

The final section collects essays under the heading "Making Films, Making Nations." Filipino scholar Antonio D. Sison begins this section looking at the film *Perfumed Nightmare*, part of the so-called Third Cinema movement. Sison shows how the film displays the ambivalent attitude towards religion and culture in the Philippines. This is followed by an essay from Janet Wilson on religion and postcolonial identity in New Zealand cinema, especially showing how the presence of violence in films indicates the dislocated nature of New Zealand society. Edna M. Rodríguez-Mangual continues with an article looking at how the Afro-Cuban religious movement of Santería has been displayed in films. The final essay from Kris Jozajtis takes D. W. Griffiths' seminal film *The Birth of a Nation* and shows how the relationship between the birth of Hollywood and the establishment of American civil religion.

The above brief outline of contents cannot even begin to do justice to the wealth of material contained in this book. As the editor points out in his introduction, this is a truly multi-disciplinary work. That, of course, is its strength and its weakness. All of the essays contain something of value for anyone with an interest in film and religion. However, some are essentially anthropological, others from the perspective of cultural studies, others from the area of religious studies. This means that the breaking down of the essays into units is indeed more heuristic than anything else. It also means that any overall comment on the book is largely pointless.

Nevertheless, it is perhaps possible to venture some comments which are more or less relevant to most of the essays. First, the book concentrates to a great extent on "world cinema." Although the editor's critique of theologians for using films from Hollywood to talk about theology is somewhat odd (what else does he expect theo-

gians to do, if not theology?), the emphasis on other films is important. For me the most interesting theme in the collection is how film serves as a way for talking about and seeking to portray a national identity. Thus, by focusing on filmmakers from different countries, the various essays show how this happens in differing ways. They also show that, even in an often post-religious world, or in a world where religious values have changed (whether in the direction of liberalism or fundamentalism), religion still plays a part in that portrayal. Finally, and something which is to be much welcomed, most of the essays really try to let the film develop the argument, rather than trying to force films into pre-ordained structures. This may make things less neat sometimes, but it is much more interesting and intellectually honest.

This book, then, is one which can be highly recommended to all those with an interest in the role of religion and film in forming and commenting on society. The essays are, obviously, of somewhat varying quality (why do social scientists have an unwritten rule never to use a word of three syllables when one of ten is available?), but they all contain something worth reading, and the multi-disciplinary nature of the work means that each chapter brings a fresh perspective on this important and rewarding theme.

Tim Noble, Prague

Cinema, Religion and the Romantic Legacy

Paul Coates, Ashgate, Aldershot, 2003, pp. vi + 217. ISBN 0 7546 1585 5 (hardcover)

Paul Coates is a reader in film at the University of Aberdeen, and thus it is not altogether surprising that his book is primarily a book about film. He deliberately focuses on films which have received less full treatment in the literature, thus robbing himself of some useful material, but on the other hand allowing him to give a more detailed account of either some lesser known works by well-known directors, or on directors who are less well-known outside the more *recherché* film studies circle. Coates has obviously specialised in Polish cinema, so it is arguably disproportionately represented, although as it touches on many of the themes he introduces into the book, his choices are generally justified.

The book consists of an introduction and five chapters, and seven brief appendices. The first chapter looks at the legacy of Romanticism and its relationship to religion. Coates wants to draw a distinction between what he calls “religion” and “spirituality.” For him, Romanticism moved from religion (the churches and the organisational side of the relationship between God and humanity) to spirituality, the individual’s response to God, especially to God made manifest in the universe in so many different ways. The basic argument of the book, as far as one can make it out, is that cinema has developed more out of the Romantic tradition, and thus tends to have a fairly negative view of religion, whilst having a lot more sympathy for “spirituality,” for the divine presence at work in individual human lives.

The second chapter deals with the limits of representation. In it he deals with films such as Tarkovsky’s *The Sacrifice* (1986), Godard’s *Hélas pour moi* (*Woe is Me*), Dreyer’s *Ordet* (*The Word*) and several films by Kieslowski, from the *Dekalog*, and *The Double Life of Veronica*. The theme of this chapter is conveyed by its title, and in it Coates looks at the paradoxical way in which cinema can, at its best, be about what you don’t see, or at least about the problematising of what you see. There can be no complete equivalence between “religious” or perhaps more properly “spiritual” language and cinematic representation, but it is in the ambivalence which is therefore necessarily involved in any attempt to translate that the interest lies.

The third chapter focuses on supernatural persons. Coates here criticises the tendency to too readily force films into the category of “Jesus” films, since they lack any truly redemptive characteristics such as are present in the life and death of Jesus. Although he possibly pushes this point too far, it is a salutary reminder to think twice before making such comparisons. So it is that he is more interested in other supernatural beings. However, he does make an exception to the Christ figures, or at least argue that here the comparison is apt, when examining Bergman’s *Wild Strawberries*. He also looks at other films about Jesus, such as *Jesus Christ Superstar* (directed by Norman Jewison), about which he is less than complementary, and Andrzej Wajda’s film *Pilate and Others*. Coates also examines films to do with the Devil, using films such as Zanussi’s *The Power of Evil* and Bresson’s film *L’Argent*. He moves on to pictures of Mary, especially with regard to *Metropolis* (Fritz Lang’s early masterpiece), and Godard’s *Je Vous Salue, Marie*.

The fourth chapter is on aspects of popular religion. However, it is really more a continuation of the third chapter, looking not so much at supernatural figures (though there is a brief excursus on the subject of ghosts), but at other aspects of religion. So, it begins with an examination of three films by Agnieszka Holland, all in some way concerned with priests, and then moves on to look at the way in which the relation of children to religion is treated in different films.

The final chapter of the book is presumably an attempt to bring the different strands of the book together, entitled *Spirituality and Religion: From the Eastern Bloc to the USA*. This begins with an examination of Larissa Shapitko’s film *The Ascent*, and then looks at three films by Krzysztof Zanussi, which Coates argues can be seen as forming a trilogy. The book ends with three American films which Coates sees as evidencing a shift in American cinema towards spirituality. These are John Malick’s *The Thin Red Line*, Peter Weir’s *The Truman Show*, and Sam Mendes’ *American Beauty*. The book finishes with seven appendices on a variety of subjects.

It is hard to know what to make of this book. The parts are, in general, more convincing than the whole, and the overall argument is never really made that clear. Rather it sometimes seems that the author has a lot of ideas which are loosely connected and which he

wants to write about and that the title is a rather vague catchall. He is not helped by a style which is excessively overblown. It is a long time since I have read a phrase such as this in a book: “although the day may be normally quotidian” (p. 86). Sometimes one word will do instead of twenty. It is also true that the author is a film studies specialist, so the theologian will not find a great deal of theology here, nor will the religious studies specialist find in it much from his or her field. However, having said all of that, there are so many interesting contentions, clear accounts and critiques of films (even if one does not agree with all of them), and good ideas floating around in the book that it would be worth anyone reading, whatever their own particular field of expertise.

Tim Noble, Prague

ADDRESSES OF THE CONTRIBUTORS TO THIS ISSUE

- Lieven Boeve Lieven.Boeve@theo.kuleuven.ac.be
Faculty of Theology
Catholic University Leuven
Sint-Michielsstraat 6
B-3000 Leuven, Belgium
- Markus Grafenburg markus.grafenburg@student.uni-tuebingen.de
Rotschstr. 8
D-72072 Tübingen, Germany
- Maria Hammerich-Maier maria.hammerich-maier@skoda-auto.cz
Sedlec 41
CZ-294 71 Benátky nad Jizerou, Czech Republic
- Thomas K. Johnson Johnsons@bohem-net.cz
Na Rokytce 8/1081
CZ-180 00 Praha 8, Czech Republic
- Daniel S. Larangé daniel_larange@yahoo.fr
Paris 3, La Sorbonne-La Nouvelle
32, rue du Berry
F- 94550 Chevilly-Larne, France
- Ivana Noble noble@etf.cuni.cz
Protestant Theological Faculty UK
Černá 9,
CZ-115 55 Praha 1, Czech Republic
- Tim Noble timnoble@tiscali.cz
The Institute of Ecumenical Studies
Vyšehradská 41
CZ-12000 Praha 2, Czech Republic
- Marek Říčan mrican@sceav.cz
Na nivách 7
CZ-737 01 Český Těšín, Czech Republic

The authors of the articles herein published are responsible for their contents, and while the editors have presented their ideas for discussion, they need not agree with them.

Communio viatorum is indexed in the *ATLA Religion Database*, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606, E-mail: atla@atla.com, WWW: <http://www.atla.com>.