

Fjodor Dostojewskij

Der Großinquisitor

Eine Phantasie

Übersetzt von Hermann Röhl

Nachwort und Anmerkungen von Ulrich Schmid

Reclam

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 14181

2021 Philipp Reclam jun. Verlag GmbH,

Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Gestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman

Druck und Bindung: Eberl & Koesel GmbH & Co. KG,

Am Buchweg 1, 87452 Altusried-Krugzell

Printed in Germany 2021

RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken

der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-014181-6

Auch als E-Book erhältlich

www.reclam.de

Literaturhinweise

Ausgaben

Dostojewskij, Fjodor: Werke in zehn Bänden. Übertr. und Nachw. von E. K. Rahsin. München 1977. Bd. 5: Tagebuch eines Schriftstellers. – Bd. 7: Der Idiot. Roman. – Bd. 10: Die Brüder Karamasoff. Roman. Nachw. von Sigmund Freud.

Forschungsliteratur

Apel, Karl-Otto: The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Especially Today (Mercier Lectures). Leuven 2001.

Arendt, Hannah: Über die Revolution. München 1974.

Auffret, Dominique: Alexandre Kojève. La philosophie, l'état, la fin de l'histoire. Paris 1990. [Zitate wurden von Ulrich Schmid übersetzt.]

Freud, Sigmund: Dostojewski und die Vätertötung. In: S. F.: Studienausgabe. Bd. 10: Bildende Kunst und Literatur. Frankfurt a. M. 1982. S. 267–286.

Gehlen, Arnold: Gesamtausgabe. Bd. 3,2: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a. M. 1993.

– Erfahrung zweiter Hand. In: A. G.: Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturalistische Schriften. Frankfurt a. M. 2004. S. 204–213.

Gerigk, Horst-Jürgen: Dostojewskijs Tatorte. In: Die Geschichte eines Verbrechens ... Über den Mord in der Romanwelt Dostojewskijs. Hrsg. von Gudrun Goes. München [u. a.] 2010.

– Dostojewskijs Entwicklung als Schriftsteller. Vom *Toten Haus* zu den *Brüdern Karamasow*. Frankfurt a. M. 2013.

Gitermann, Valentin: Geschichte Russlands. Bd. 3. Hamburg 1949.

Gross, Raphael: Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre. Frankfurt a. M. 2005.

- Grübel, Rainer: Von großen Sündern und von Großinquisitoren. Rosanows Kommentar und die Rezeption der erzählten Parabel. In: Wassili Rosanow: Dostojewskis Legende vom Großinquisitor. Versuch eines kritischen Kommentars. Hrsg. und mit einer Vorbem. sowie einem Nachw. vers. von R. G. Aus dem Russ. übers. von R. G. Oldenburg 2009. S. 231–421.
- Honigsheim, Paul: Max Weber in Heidelberg. In: Max Weber zum Gedenken. Hrsg. von René König und Johannes Winckelmann. Opladen 1963. S. 161–271.
- Klessmann, Christoph: Zwei Staaten, eine Nation. Deutsche Geschichte 1955–1970. Göttingen 1988.
- Kojève, Alexandre: Korrespondenz zwischen Iring Fetscher und Alexandre Kojève. In: A. K.: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Aus dem Frz. von Iring Fetscher und Gerhard Lehmbuch. Hrsg. von Iring Fetscher. Frankfurt a. M. 1975. S. 341–382.
- Philosophen interessieren mich nicht, ich suche Weise. Alexandre Kojève im Gespräch mit Gilles Lapouge. In: A. K.: Überlebensformen. Hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Andreas Hiepko. Berlin 2007. S. 58–66.
- Atheism. New York 2018. [Zitate wurden von Ulrich Schmid übersetzt.]
- Love, Jeff: The Black Circle. A Life of Alexandre Kojève. New York 2018.
- Lukács, Georg: Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief. In: Neue Blätter 11/5/6 (1912) S. 67–92.
- Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. Stuttgart 1916.
- Motschenbacher, Alfons: Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts. Marburg 2000.
- Paléologue, Théodore: Sous l'œil du grand inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique. Paris 2004.
- Plessner, Hellmuth: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Frankfurt a. M. 2002.
- Rehberg, Karl-Siegbert: Nachwort des Herausgebers. In: Arnold Gehlen: Gesamtausgabe. Bd. 6: Die Seele im technischen Zeitalter

- und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Hrsg. von K.-S. R. Frankfurt a. M. 2004. S. 639–665.
- Rice, James L.: Dostoevsky's Endgame. The Projected Sequel to *The Brothers Karamazov*. In: *Russian History / Histoire Russe* 33 (2006) S. 45–62.
- Schmid, Ulrich: Dostoevsky and Regicide. The Hidden Topographical Meaning of *Crime and Punishment*. In: *Dostoevsky Studies* 19 (2015) S. 51–62.
- Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München/Leipzig 1922.
- Römischer Katholizismus und politische Form. Hellerau 1923.
 - Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahre 1947 bis 1958. Berlin 2015.
- Taubes, Jacob: Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung. Berlin 1987.
- Ästhetisierung der Wahrheit im Posthistoire. In: Alexandre Kojève: Überlebensformen. Hrsg. von Andreas Hiepkö. Berlin 2007. S. 39–57.
- Weber, Marianne: Max Weber. Ein Lebensbild. Tübingen 1984.
- Weber, Max: Politik als Beruf. In: M. W.: Gesammelte politische Schriften. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen 41980. S. 505–559. [Zit. als: Weber 1980a.]
- Russlands Übergang zur Scheindemokratie. In: M. W.: Gesammelte politische Schriften. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen 41980. S. 197–214. [Zit. als: Weber 1980c.]
 - Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland. In: M. W.: Gesammelte politische Schriften. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen 41980. S. 33–67. [Zit. als: Weber 1980b.]
 - Briefe 1913–1914. Hrsg. von M. Rainer Lepsius und Wolfgang J. Mommsen in Zsarb. mit Birgit Rudhard und Manfred Schön. Tübingen 2003. (Max Weber Gesamtausgabe. Bd. 11/8.)
- Wiggershaus, Rolf: Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung. München 1988.
- Yamamuro, Nobutaka: Irrationalität der Welt. Max Weber liest Dostojewski: *Die Brüder Karamasow*. In: *Neue Beiträge zur Germanistik* 14 (2014) S. 120–139.

Nachwort

»Niemand habe ich ernsthafter auf eines meiner Werke geschaut als auf dieses«, bekannte Fjodor Dostojewskij (1821–1881) am 28. Juli 1879 in einem Brief. Zu diesem Zeitpunkt steckte er mitten in der Schreibearbeit an seinem letzten Roman; das Kapitel über den Großinquisitor war bereits fertig. *Die Brüder Karamasow* markieren in der Tat einen Höhepunkt in Dostojewskijs Schaffen. Wie bereits in seinen anderen großen Romanen wollte Dostojewskij mit diesem Werk einen literarischen Kommentar zur aktuellen Lage der Nation liefern. Ihn interessierte die Frage, warum die russische Gesellschaft immer noch weit davon entfernt war, das Ideal einer christlichen Gemeinschaft zu erreichen. Für seine Antwort holte Dostojewskij weit aus. Er beschäftigte sich mit westlicher Rationalität, Atheismus, orthodoxer Ethik, Strafrecht und monarchischer Staatsordnung. Zur Veranschaulichung brach er diesen breiten Themenkomplex auf eine dramatische Familiengeschichte herunter, die in einem Vätermord gipfelt. Die Brüder Karamasow werden je auf eigene Art schuldig am Tod ihres Vaters, eines schamlosen Wüstlings. Aljoscha Karamasow ist ein sanfter Jüngling, dessen Moralvorstellungen aber so rigid sind, dass er die Todesstrafe für Kindsmörderer zulässt. Iwan Karamasow verhehlt seinen Atheismus nicht und kommt zum Schluss, dass alles erlaubt sei, wenn Gott nicht existiert. Dmitri Karamasow steigert seinen leidenschaftlichen Hass auf den Vater bis zum mörderischen Affekt. Der Bastard Smerdjakow schließlich führt die Haltungen der drei legitimen Brüder zusammen und ermordet den Vater kaltblütig. Smerdjakow folgt Aljoscha, der die Todesstrafe zu-

lässt; er stützt sich auf Iwan, der ihm einen moralischen Freipass für seine Tat ausstellt; er imitiert Dmitri, der tatsächlich bereit ist, den Vater umzubringen. Schließlich wird Dmitri für einen Mord verurteilt, den er nicht begangen hat. Dostojewskijs moralische Pointe besteht darin, dass Dmitri nicht gegen diesen Justizirrtum aufbegehrt, sondern seine eigene metaphysische Schuld annimmt (Gerigk 2013, S. 207–218).

Hinter dieser fatalen Familienkonstellation scheint Dostojewskijs eigene Theodizee auf. Das Böse ist weder Verhängnis noch das Produkt einer dunklen Macht. Das Böse ist in der Welt, weil es von den Menschen gewollt wird. Bei der Konstruktion des Verbrechens achtet Dostojewskij sorgfältig auf diesen Aspekt. Wie in allen anderen Romanen ist auch in den *Brüdern Karamasow* das Opfer des Verbrechens völlig wehrlos. Der Vater beugt sich gerade aus dem Fenster, als ihn Smerdjakow von hinten mit einem gusseisernen Briefbeschwerer erschlägt. Ein Handgemenge hätte den freien Tatentschluss des Mörders verdunkelt und das Moment eines Affekts in das Geschehen einge spielt (Gerigk 2009, S. 16–31).

Das Motiv des Vaternordes in den *Brüdern Karamasow* hat Sigmund Freud (1856–1939) zu einer biographischen Deutung veranlasst (Freud 1982, S. 267–286). Freud bezieht den Mord am Vater Karamasow auf den gewaltsamen Tod von Dostojewskijs eigenem Vater, der möglicherweise von seinen leibeigenen Bauern umgebracht wurde. Freud geht davon aus, dass sich Dostojewskij insgeheim den Tod seines Vaters gewünscht hatte. Als der Wunsch tatsächlich in Erfüllung ging, bestrafte sich Dostojewskij selbst mit epileptischen Anfällen. Freuds Interpretation greift wahr-

scheinlich zu kurz. Das Thema der Vätertötung geht weit über Dostojewskijs eigene Biographie hinaus. Bei näherem Hinsehen wird deutlich, dass Dostojewskij das zukünftige Heil Russlands von der Bewahrung der patriarchalen Achse Vater – Zar – Gott abhängig macht. Dostojewskij stimmte mit der Selbstlegitimation der Romanow-Dynastie überein: Die Herrschaft der russischen Zaren verdankte sich dem Gottesgnadentum. Wer sich gegen die Zaren auflehnte, stellte auch Gott selbst in Frage. Die politische Aktualität beschäftigte Dostojewskij sehr. 1866 hatte zum ersten Mal ein Attentäter auf den Zaren geschossen. Zwischen 1878 und 1880 kam es zu weiteren Anschlägen auf den Monarchen: Die Terroristen legten Minen unter Brücken und Straßen, schossen aus Revolvern, sabotierten eine Eisenbahnlinie und ließen in einer spektakulären Aktion ein Sprengstoffdepot im Winterpalais detonieren. Wie durch ein Wunder überlebte der Zar diese Attentate (Gitermann 1949, S. 241–252).

Das Motiv des Vätermords wird in den *Brüdern Karamasow* zu einer literarischen Chiffre für den Zarenmord. Bereits zuvor hatte Dostojewskij dieses heikle Thema auf sorgfältig verborgene Weise in die Handlung von *Verbrechen und Strafe* eingespielt (Schmid 2015). Er plante auch eine Fortsetzung der *Brüder Karamasow*, in der das Thema des politischen Mordes im Zentrum gestanden hätte: Der sanfte ›Held‹ Aljoscha Karamasow verlässt das Kloster und wird zu einem Revolutionär. Er begeht ein Attentat und wird hingerichtet (Rice 2006). Allerdings verhinderte Dostojewskijs eigener Tod die Ausarbeitung dieses literarischen Plans. Die Wirklichkeit bestätigte indes Dostojewskijs Vorahnungen: Einen Monat nach dem Ableben des

Schriftstellers fiel Alexander II. im März 1881 tatsächlich einem Bombenwurf zum Opfer.

Vor dem Hintergrund des allgegenwärtigen Terrors verfasste Dostojewskij seine Großinquisitorlegende, in der er in aller Radikalität die Frage nach dem Verhältnis zwischen weltlicher Gesellschaftsordnung und göttlichem Reich stellt. Er spart in seiner eigenen Bewertung dieses Kapitels nicht mit Superlativen: Die Legende markiere den »Kulminationspunkt« des Romans und sei die Frage, »auf die der ganze Roman als Antwort dient« (zit. nach: Grübel 2009, S. 239). Die Aufgabe, die sich der Autor stellt, ist schwierig. Die Legende zeichnet sich durch logische Stringenz und literarische Schönheit aus, markiert aber eine ideologische Position, die von Dostojewskij selbst vehement abgelehnt wird. Der Großinquisitor hat die größte aller Sünden begangen. Er verdrängt Christi freies Heilsgeschehen und ersetzt es durch das Seelenmanagement der römisch-katholischen Kirche. Im Romantext stellt Dostojewskij sicher, dass der Großinquisitor diesen Frevel sehenden Auges begeht: Der Großinquisitor sagt sich von Christus los und folgt offen dem Antichrist, der die Welt in seine Gewalt bringen will. Dostojewskij selbst hat die Legende vom Großinquisitor bei einer Lesung vor Studenten der Petersburger Universität am 30. Dezember 1879 so erläutert: »Der Großinquisitor ist in Tat und Wahrheit selbst ein Atheist. Wenn man den Glauben an Christus mit den Zielen dieser Welt vereint, dann verliert man den ganzen Sinn des Christentums. Der Verstand muss sogleich dem Unglauben verfallen. Anstelle des großen Ideals Christi wird nur ein neuer Turm zu Babel errichtet. Der hohe Blick des Christentums auf die Menschheit wird zu einem Blick auf

eine Herde wilder Tiere herabgewürdigt, und unter dem Anschein der sozialen Liebe zur Menschheit zeigt sich eine schon nicht mehr maskierte Verachtung.« Bereits im *Tagebuch eines Schriftstellers* hatte Dostojewskij pointiert gegen linke Ideen Stellung bezogen: »Einige von uns nahmen den französischen Sozialismus ohne das geringste Bedenken für die endgültige Lösung der allmenschlichen Vereinigung. Auf diese Weise hielten wir für das realisierte Ziel das, was in Wirklichkeit der größte Egoismus war, was den Gipfel der Unmenschlichkeit, der ökonomischen Sinnlosigkeit und des politischen Wirrwarrs, den Höhepunkt der Verleugnung aller menschlichen Natur, den Gipfel der Vernichtung jeder menschlicher Freiheit ausmachte. Doch das beunruhigte uns weiter nicht« (*Werke*, Bd. 5, S. 310). Auch die Gleichsetzung des römischen Katholizismus mit dem Atheismus findet sich bereits früher in Dostojewskijs Werk. Berühmt geworden ist die Brandrede des Fürsten Myschkin aus dem Roman *Der Idiot*: »Der römische Katholizismus ist noch schlimmer als selbst der Atheismus. Ja! Das ist meine Meinung! Der Atheismus predigt nur die Negation, der Katholizismus aber geht darüber hinaus: Er verkündet einen entstellten Christus, einen von ihm selbst verleumdeten und entweihten, einen entgegengesetzten Christus! Er predigt den Antichrist, das schwöre ich Ihnen!« (*Werke*, Bd. 7, S. 829.)

Seine Entgegnung auf das Programm des Großinquisitors gibt Dostojewskij im nächsten Romankapitel (*Paléologue* 2004, S. 195–208). Die unerbittliche moralische Logik von Iwan Karamasow wird dort in einem anderen Genre widerlegt: in der Hagiographie des Starzen Sossima. Dostojewskij macht damit deutlich, dass bereits das abstrakte

Räsonieren über Sittlichkeit selbst eine Sünde ist. Ein angemessener Umgang mit der Sünde, vor der niemand gefeit ist, ergibt sich erst aus einer demütigen Lebenspraxis im Geist Christi. Der Starez gelangt zu einer moralischen Einsicht, die der Sündenökonomie des Großinquisitors diametral entgegengesetzt ist: »Alle sind an allem schuld«. Sossima warnt vor dem Übermut der Selbstgerechten: »Wenn aber die Ruchlosigkeit der Menschen dich bis zum Zorn erregt und mit bereits unüberwindlichem Gram erfüllt, ja, dich sogar bis zum Rachedurst an den Frevlern aufwühlt, so fürchte mehr als alles andere diese Regung; gehe dann sofort und suche dir Qualen, als wärest du selber schuld an dieser Ruchlosigkeit der Menschen. Nimm diese Qualen auf dich und halte sie aus, und dein Herz wird zur Ruhe kommen und du wirst begreifen, dass auch du selber schuldig bist, denn du hättest ja den Missetätern leuchten können, sei es auch nur als einziger Sündenloser, und hast es nicht getan« (Werke, Bd. 10, S. 527).

Die Legende vom Großinquisitor hat in der europäischen Ideengeschichte wichtige Spuren hinterlassen. In den Heidelberger Sonntagsgesprächen bei Max Weber (1864–1920) brachte der junge Georg Lukács (1885–1971) kurz vor dem Ersten Weltkrieg immer wieder das Gespräch auf Dostojewskij (Weber 1984, S. 473; Honigsheim 1963, S. 241). In dieser Zeit arbeitete Lukács intensiv an seiner *Theorie des Romans*, die eigentlich eine aus dem Ruder gelaufene Einleitung zu einer Dostojewskij-Monographie darstellt (Lukács 1916). 1912 hatte Lukács im Dialog »Von der Armut am Geiste« seinen Schuldkomplex wegen des Selbstmords seiner Geliebten Irma Seidler verarbeitet. Max Weber zog in einem Brief vom 5. April 1914 eine direkte Verbindung

von Lukács' Text zu den *Brüdern Karamasow*. Für Weber stand in beiden Werken das grundlegende Problem zur Debatte, ob man »überhaupt gut handeln« solle, wenn der »Erfolg des guten Handelns so oft gänzlich irrational« sei und »üble Folgen« zeitige (Weber 2003, S. 595 f.). In seinem berühmten Vortrag »Politik als Beruf« (1919) griff Weber dieses moralische Dilemma auf und führte die Unterscheidung zwischen Verantwortungsethik und Gesinnungsethik ein. Der Verantwortungsethiker richtet sein Handeln nach den zu erwartenden Folgen aus, der Gesinnungsethiker wählt das Gute in der Überzeugung, dass aus dem Guten nichts Böses und aus dem Bösen nichts Gutes entstehen kann. Max Weber spielt Verantwortungs- und Gesinnungsethik nicht gegeneinander aus, sondern fordert von der Politik eine Balance zwischen den beiden Prinzipien. Weber führt Dostojewskijs Großinquisitor als Beispiel eines Verantwortungsethikers an, der seinen Glauben an die Heiligung der Mittel durch den erreichten Zweck ins Extreme treibt. Der Großinquisitor gibt sogar seine eigene Seele der ewigen Verdammnis preis, um die Menschen glücklich zu machen. Weber hebt hervor, dass der Großinquisitor die »ethische Irrationalität der Welt« nicht ertrage und deshalb als »kosmisch-ethischer Rationalist« auftrete (Weber 1980a, S. 553). In den Notizen zu seinem Vortrag hält Weber explizit fest: »2 Arten von Ethik: 1) Gesinnung ⇔ 2) Verantwortung für Folgen. ad 1: Verantwortung für *Folgen abgelehnt* Syndikalist. Nur die Welt ist *dumm*, wenn Folgen *schlecht*. ad 2: *rechnet* damit, dass die Welt *dumm* ist (Dostojewski's Großinquisitor)« (zit. nach: Yamamuro 2014, S. 137).

Ohne den Großinquisitor explizit zu nennen, hatte Max Weber bereits in seiner Deutung des russischen »Schein-

konstitutionalismus« aus dem Jahr 1906 das Problem von Herrschaft, Freiheit und Demokratie aufgegriffen. Die Selbstherrschaft des Zaren, in Webers treffender Darstellung eine »zentralistische Polizei-Bürokratie«, schaufte sich ihr eigenes Grab: Eine »aufgeklärte Despotie« könne es gar nicht geben. Die Aufklärung selbst verdanke sich einem Wind, der von »jenseits des Meeres« wehe. Der amerikanische Kapitalismus führe zu einer Wirtschaftsordnung, die als politisches Pendant unbedingt den Konstitutionalismus nach sich ziehen müsse. Demokratie beruhe auf dem dauernden und entschlossenen Willen einer Nation, sich »nicht wie eine Schafherde regieren zu lassen«. Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts erwartete Weber noch eine bürgerliche Demokratie in Russland (Weber 1980b, S. 64, 66). Die Februarrevolution von 1917 brachte für Weber immer noch keine Freiheit, sondern eine »Scheindemokratie« (Weber 1980c, S. 204). Er warf den Bolschewiken vor, dass sie für den Sieg der sozialistischen Revolution den Einsatz aller Mittel nicht nur erlaubten, sondern nachgerade forderten. Für Max Weber war klar: Lenins »Korporalsherrschaft« bedient sich im Grunde der Argumentation des Großinquisitors (Weber 1980a, S. 552).

Auch Hellmuth Plessner (1892–1985) beschäftigte sich in seinem Frühwerk mit Dostojewskijs Großinquisitor. In seiner hellsichtigen Analyse *Die Grenzen der Gemeinschaft* legte er 1924 eine »Kritik des sozialen Radikalismus« vor. Dabei gerieten sowohl die Kommunisten wie auch die Nationalsozialisten in sein Visier. Plessner bezieht sich in seinem Buch auf die von Ferdinand Tönnies eingeführte Unterscheidung zwischen »Gemeinschaft« und »Gesellschaft«. Entgegen dem Zeitgeist zieht Plessner die distanzierte Ge-

sellschaft der intimen Gemeinschaft vor, die von den radikalen politischen Kräften entweder als »Arbeiterklasse« oder als »Volk« definiert wird. Gegen solch utopische Verbrüderungsphantasien führt Plessner Begriffe wie »Zeremoniell«, »Diplomatie« und »Takt« ins Feld. Nur die höflichen Umgangsformen der Gesellschaft erlauben dem Individuum die Bewahrung seiner Persönlichkeit. Allerdings vertritt Plessner letztlich eine elitäre Position: Er gibt unumwunden zu, dass der Großinquisitor »recht« habe. Der Mensch stehe im »Indifferenzpunkt zwischen Gut und Böse« mit einer »Dauertendenz zum jeweilig Niederen«. Jede Gesellschaft bedürfe der politischen Führung, die notwendig die Freiheit des Einzelnen beschneidet. Plessner gelangt zum Schluss, dass der »Wille zur Macht« nicht einfach etwas »schlechthin Verwerfliches« sei, sondern den gesellschaftlichen Frieden erst ermögliche. Dieser moralische Relativismus zeigt sich bereits im Motto des Buchs: »You have to give the devil his due.« (Plessner 2002, S. 14, 126 ff.)

Wie ein roter Faden zieht sich das Nachdenken über die Figur des Großinquisitors durch das Schaffen von Carl Schmitt (1888–1985), der Plessners pessimistisches Menschenbild teilt (Gross 2005, S. 148). Bereits 1922 beschäftigte sich Schmitt in seiner *Politischen Theologie* mit Donoso Cortés (1809–1853) als Vordenker moderner Diktaturen und stellte ihn in die Reihe der »geistigen Nachfahren von Großinquisitoren« (Schmitt 1922, S. 51, 74). Im Jahr darauf legte Schmitt in seinem Buch *Römischer Katholizismus und politische Form* eine Apologie des Machtsystems der römisch-katholischen Kirche vor. Der Großinquisitor taucht bereits im ersten Abschnitt dieses Buchs als Inkarnation von

Dostojewskijs »anti-römischem Entsetzen« auf. Schmitt wendet allerdings den Machiavellismus des Großinquisitors ins Positive und bezeichnet die Trias von Wunder, Geheimnis und Autorität als Grundlage der päpstlichen Herrschaft (Schmitt 1923, S. 15, 18, 36). Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten diente sich Schmitt mit solchen Konzepten Hitlers Regierung an (Motschenbacher 2000, S. 330–339).

Auch nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs blieb Dostojewskijs Parabel bei Carl Schmitt präsent. In seinem *Glossarium* notierte Schmitt am 23. Mai 1949, dass Thomas Hobbes ähnlich vorgehe wie der Großinquisitor. Indem Hobbes die weltliche Macht von der Legitimation durch die katholischen Kirche löse und »die Wirkung Christi im sozialen und politischen Bereich unschädlich« mache, »ent-anarchisiere« er das Christentum, belasse ihm aber »im Hintergrunde eine gewisse legitimierende Wirkung« (Schmitt 2015, S. 184).

Schmitts deutlichste Stellungnahme zum Großinquisitor stammt aus einem Gespräch mit Jacob Taubes (1923–1987) aus dem Jahr 1980. Schmitt meinte, »wer nicht einsehe, dass der Großinquisitor schlechthin recht hat gegenüber all den schwärmerischen Zügen einer jesuanischen Frömmigkeit, der habe weder kapiert, was Kirche heißt, noch was Dostojewskij – gegen seine eigene Gesinnung – »durch die Gewalt der Problemstellung gezwungen, eigentlich vermittelt« habe« (Taubes 1987, S. 15). Schmitt unterstellt hier sogar, dass Dostojewskij dem intellektuellen Charme seiner eigenen literarischen Schöpfung erlegen sei und letztlich der Position des Großinquisitors nichts Gültiges entgegenzustellen habe.

Auf der anderen Seite des Rheins beschäftigte sich auch der »rechte Marxist« Alexandre Kojève (1902–1968) intensiv mit Frage, ob der einzelne Mensch frei sei und wie die Zukunft der Menschheit aussehen könne. Schmitt war bereits 1948 auf Kojève aufmerksam geworden. Kojève seinerseits äußerte das berühmte Bonmot, dass es in der Bundesrepublik niemanden außer Schmitt gebe, mit dem es sich zu reden lohne. Schmitt lud Kojève im Januar 1957 für einen Vortrag nach Düsseldorf ein – es blieb dann allerdings bei diesem einzigen persönlichen Treffen der beiden Denker. Kojève hatte in den dreißiger Jahren in Paris mit seinen Hegel-Vorlesungen Aufsehen erregt. Im Anschluss an Hegels These vom Ende der Geschichte war Kojève in seinen späten Lebensjahren davon überzeugt, dass keine Revolutionen oder Kriege mehr möglich seien und die Staaten sich von Gestaltungsmächten zu Verwaltungszentren bürgerlicher Lebensformen gewandelt hätten. So wie Napoleon für Hegel der »Weltgeist zu Pferde« war, erschien Stalin in Kojèves Augen als letzte Verkörperung eines absoluten Herrschers. Kojève bezeichnete sich selbst als »Stalins Gewissen« (zit. nach: Auffret 1990, S. 405) und meinte in einer nur halb ironisch gemeinten Wendung: »Das Ende der Geschichte, das war nicht Napoleon, sondern Stalin, und ich sollte kommen und es verkünden, mit dem Unterschied, dass ich nicht das Glück hatte, Stalin unter meinen Fenstern vorbeireiten zu sehen« (Kojève 2007, S. 61).

In Kojèves Deutung sind im Stalinismus alle Menschen von der Last befreit, frei zu sein (Love 2018, S. 280). Als Folge driften sie auf jenen Idealzustand zu, der auch die »atheistische Religion« (Kojève 2018, S. 6) des Großinquisitors charakterisiert. Die Problematik des schwachen Menschen-

geschlechts, das mit der freien Gestaltung seines geistigen Lebens überfordert ist, findet sich in einer berühmten Fußnote, die Kojève der Buchveröffentlichung seiner Hegel-Vorlesungen nach dem Krieg beigefügt hatte: »Der Mensch bleibt als Tier am Leben, das im Einklang mit der Natur oder dem Seienden existiert. Was verschwindet, ist der Mensch im eigentlichen Sinne, d.h. das das Gegebene nichtende Handeln und der Irrtum, oder – allgemeiner – der Gegensatz von Subjekt und Objekt. Alles andere aber kann sich unbegrenzt erhalten: die Kunst, die Liebe, das Spiel usw.; kurz: alles, was den Menschen glücklich macht« (zit. in: Taubes 2007, S. 41).

Letztlich erwartete Kojève aber nicht einen Weltsieg des Kommunismus, sondern einen Entropietod des menschlichen politischen Handelns in einem globalen Konsumparadies. Aus seiner Sicht war die höchste Stufe der sozialistischen Gesellschaftsentwicklung im amerikanischen Kapitalismus erreicht. Als Nachweis der zu erwartenden Synthese der ideologischen Gegensätze im Kalten Krieg erschien ihm der Cowboy-Hut, den der sowjetische Außenminister Wjatscheslaw Molotow während eines Besuchs in den USA im Jahr 1955 aufsetzte. Nach einer Asienreise im Jahr 1959 fügte er eine zweite Option für die menschliche Existenz am Ende der Geschichte hinzu: Der allgegenwärtige Snobismus der japanischen Gesellschaft erschien ihm als letzte Verkörperung der »interesselosen Negativität« (Kojève 1975, S. 363; Kojève 2018, S. 63 f.).

Allerdings hatte sich Kojève unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg noch einmal gegen seinen eigenen Fatalismus aufgebäumt. Er forderte in einem Papier ein »Empire latin« unter französischer Führung, das sich dem deutschen

und britischen Hegemonialstreben entgegensetzen müsste. Zwar gäbe es auch in diesem »Reich der Latinität« keine politische Aktivität, aber die nur den Franzosen zugängliche »aristokratische Schönheit und Süße des Lebens« stünden höher als die »bürgerliche Wohlfahrt«. Als einigende Kraft in diesem Gesellschaftsprojekt erblickte Kojève den Katholizismus, der den »universellen und homogenen Staat« der Zukunft verbürgen könne (zit. nach: Auffret, S. 398, 403). Bald aber unterwarf er sich endgültig der ein-ebnenden Logik der zu Ende gehenden Geschichte und arbeitete konsequenterweise als Chefbeamter in der französischen Bürokratie, in der er die wirtschaftliche Integration Frankreichs in die Europäischen Gemeinschaften und das GATT betrieb.

Die vielleicht prominenteste Formulierung des Systems des Großinquisitors findet sich bei Arnold Gehlen (1904–1976). In seinem Hauptwerk *Der Mensch* (1940) gestaltete Gehlen seine durchaus pessimistische Sicht des »Mängelwesens Mensch«, dessen individuelle Schwächen durch gesellschaftliche Institutionen kompensiert werden. Auf dem Höhepunkt der nationalsozialistischen Herrschaft fehlten in der Erstausgabe des Werkes auch nicht anbiedernde Töne. So verwies Gehlen bei der Kennzeichnung der Religion als eines »Führungssystems« auf Alfred Rosenbergs Ausdruck des »Zuchtbildes«. Gehlen hebt drei Funktionen des religiösen »Führungssystems« hervor: Erstens liefert es einen »abschließenden Deutungszusammenhang der Welt«. Zweitens gestaltet es die »Handlungsformierung« und ist damit verantwortlich für die »autoritäre Charakterbildung, Haltungszucht und Sittennormierung«. Drittens trägt es der »Ohnmacht« des Menschen Rechnung, indem es durch

rituelle Praktiken wie »Magie, Orakel usw. Trost und Hoffnung« einflößt und »den Verkehr mit den Übermächtigen, den Göttern« sicherstellt (Gehlen 1993, S. 710–715). Gehlen erhebt also das »entlastende« Verhalten des Großinquisitors zum Leitmotiv seiner pessimistischen Anthropologie. Nur auf den ersten Blick ist diese Gesellschaftstheorie vollständig kompatibel mit der Nazi Herrschaft. Gehlens Pessimismus ging so weit, dass er auch für Deutschland keine strahlende Rassenzukunft sah. In einem Spitzelbericht aus dem Amt Rosenberg wird Gehlen dafür getadelt, dass für ihn die Geschichte letztlich »ein abgeschlossenes Erfahrungsarsenal« sei, das »im Grunde hinter uns liegt«. Im fatalistischen Befund des »Endes der Geschichte« trifft sich Gehlen mit Kojève, den er allerdings nicht kannte (Rehberg 2004, S. 660).

Gehlen musste sein pessimistisches Geschichts- und Menschenbild im Jahr 1968 gegen zwei Ereignisse verteidigen, die eigentlich die Zukunftsfähigkeit der politischen Realität bezeugten. Im Zuge der Studentenunruhen wurde der Ruf nach der Abschaffung der Ordinarienuniversität laut. Die westdeutsche Rektorenkonferenz verabschiedete zu Beginn des Jahres 1968 ein Reformprogramm, das die Hochschulen demokratisieren wollte. Im sogenannten »Marburger Manifest« vom 17. April 1968 protestierten zahlreiche Professoren, unter ihnen auch Arnold Gehlen, gegen diese Öffnung. Letztlich verteidigten die Wissenschaftler die bestehende akademische Hierarchie: »Welche Gesellschaft würde sich den Luxus leisten, hochqualifizierte Fachleute samt ihren kostspieligen Instituten zu zwingen, ihre Sachentscheidungen über Forschungsaufgaben und Produktionsprogramme in zeitraubenden Sitzungen mit einer

großen Gruppe von weisungsgebundenen, nicht sachverständigen und nicht mitverantwortlichen Mitgliedern in sogenannten Instituts-Räten zu diskutieren und von deren Urteil und womöglich deren Pressionen abhängig zu machen?» (Klessmann 1988, S. 543.) Das zweite Ereignis war die Niederschlagung des Prager Frühlings durch die Staaten des Warschauer Pakts am 21. August 1968. Gehlen hieß diese Disziplinierung gut, weil die bestehende Ordnung sonst mit »unkalkulierbaren Folgen« ins Wanken geraten wäre. Es sei beim Einmarsch darum gegangen, »das Eindringen unkontrollierter liberaler Massenmedien wirksam zu verhindern« (Gehlen 2004, S. 209).

Arnold Gehlen befürwortete mithin sowohl innen- wie außenpolitisch die autoritäre Befriedung einer Gesellschaftsordnung, die sonst in Anarchie abzugleiten droht. Es ist kein Zufall, dass Gehlen auch selbst mit Dostojewskijs Figur des Großinquisitors identifiziert wurde (Wiggershaus 1988, S. 653; Apel 2001, S. 6).

Hannah Arendt (1906–1975) gibt in ihrem Buch *Über die Revolution* (1963) eine ideengeschichtliche Deutung der Großinquisitor-Legende. Der Großinquisitor verkörpert für sie das rechtsphilosophische Denken von Rousseau und das revolutionäre Handeln von Robespierre. Die Französische Revolution sei von einem abstrakten Mitleiden mit dem »unglücklichen Volk« befeuert worden, dem nicht so sehr die Freiheit als vielmehr Glück geschenkt werden müsse. Arendt verweist darauf, dass der Ausdruck »Despotismus der Freiheit« Robespierre im Jahr 1793 leicht von der Zunge ging und auch von den Zeitgenossen nicht als Widerspruch empfunden wurde. Die Selbstlegitimierung der Revolutionäre beruhte auf einem funktionalen Tugendver-

ständnis, das aber wenig mit dem »absolut Guten« zu tun hatte. Arendt stellt dem in diesem Sinne »tugendhaften« Großinquisitor, der »mitleidiges Bedauern« mit dem unglücklichen Volk empfindet, den »absolut guten« Jesus gegenüber, der zu wahren Mitleid mit jedem einzelnen Menschen fähig ist. Allerdings macht Arendt auch klar, dass durch das persönliche Mitleiden jener institutionelle Raum aufgehoben wird, in dem politisches Handeln überhaupt erst möglich wird. Der Großinquisitor ist jener machiavelistische Herrscher, der gelernt hat, den Bereich der weltlichen Politik aus der religiösen Heilslehre herauszulösen und mithin »nicht gut zu sein« (Arendt 1974, S. 34, 43, 108 f.).

Ulrich Schmid

Inhalt

Der Großinquisitor 5

Zu dieser Ausgabe 45

Anmerkungen 46

Literaturhinweise 48

Nachwort 51