

Yannis Kakridis*

Das Paradox des Großinquisitors

DOI 10.1515/slau-2015-0034

Summary: Dostoyevsky's „Grand Inquisitor“ is both a masterpiece of political philosophy and the confession of a tormented soul. Each level comes along with its own fundamental paradox. As a political philosopher, the Grand Inquisitor defends by way of *rational* reasoning the need for a *religious* basis of society. On a personal level, he sincerely confesses views that by their very nature make sincere communication impossible. The second paradox belongs to a family of paradoxes in which an act of communication undermines the conditions of its own possibility. It is also present in the final words of Ivan to his brother Aleksej as they prepare to leave the tavern.

Keywords: Fyodor Dostoevsky, The Brothers Karamazov, Grand Inquisitor, Paradox, Political Philosophy

0 Einführung

Wer sich heute mit Dostoevskijs „Großinquisitor“ beschäftigen will, findet zu seiner Unterstützung eine Fülle von Interpretationen, Kommentaren und Einzeluntersuchungen vor. Es gibt kaum eine Einführung in das Werk des russischen Schriftstellers, die nicht den „Brüdern Karamazov“, in deren 5. Buch das „Poem“ vom Großinquisitor nacherzählt wird, ein eigenes Kapitel widmet.¹ Auch mehrere Monographien und Sammelbände über die „Brüder Karamazov“ stehen zur Verfügung.² Der „Großinquisitor“ selbst wurde getrennt herausgegeben, kommen-

1 Die wichtigsten davon seien hier in alphabetischer Reihenfolge aufgezählt: Amoia 1993: 253–282; Braun 1976: 228–275; Frank 2002: 426–442; Gerigk 2013: 205–264; Močul'skij 1947: 490–523; Neuhäuser 1993: 180–190; Peace 1971: 218–296; Wasiolek 1964: 149–187; Freeborn 2003: 117–129. Zu Müller 1962 siehe Anm. 4.

2 Auch hier sei nur eine Auswahl genannt: Belknap 1967, Belknap 1990; Cicovacki, Granik (eds.) 2010; Gerigk (ed.) 2004; Leatherbarrow 1992; Miller 1992; Terras 1981; Thompson 1991; Van der Eng, Meijer 1971; Vetlovskaja 1977. Der Text des Romans und Materialien zu seiner Interpretation sind in McReynolds (ed.) 2011 vereinigt.

*Kontaktperson: Prof. Dr. Yannis Kakridis, Institut für Slavische Sprachen und Literaturen, Länggassstrasse 49, Ch-3000 Bern 9, E-Mail: yannis.kakridis@issl.unibe.ch

tiert und interpretiert.³ Dem deutschen Leser hat Ludolf Müller mit seinem Kommentar ein Werkzeug an die Hand gegeben, mit dem sich der komplexe Sinngehalt der Erzählung zuverlässig erschließen lässt (Dostojewskij 1985).⁴ Trotzdem kann die Interpretation der Erzählung nicht als abgeschlossen gelten.⁵ Sogar über die grundlegende Frage, ob der Großinquisitor gegenüber Christus Recht behalte oder nicht, herrscht bis heute keine Übereinstimmung. In diesem Beitrag soll gezeigt werden, dass der „Großinquisitor“ sowohl ein staatspolitisches als auch ein kommunikatives Paradox enthält. Während das staatspolitische Paradox im Dostoevskijs Roman nur in abgeschwächter Form erscheint, erreicht der Autor mit dem zweiten, dem kommunikativen, dass der Großinquisitor bereits widerlegt ist, als er am Ende seiner Beichte ankommt.

1 Die „Legende vom Großinquisitor“ als staatspolitische Utopie

Am zweiten Handlungstag von Dostoevskijs Roman „Die Brüder Karamazov“ kommt es zwischen den beiden jüngeren Brüdern, Ivan und Aleksej, zu einer längeren Aussprache. Ivan zeichnet anhand mehrerer, besonders abstoßender Fälle von Kindesmisshandlung ein düsteres Bild vom Zustand der Menschheit. Aleksejs Hinweis auf die Erlösungstat Christi lässt er nicht gelten; stattdessen entwirft er seinen eigenen Plan, wie die Menschheit zu erlösen ist. Dieser Plan ist eingekleidet in ein fiktives Gespräch eines spanischen Großinquisitors des 16. Jahrhunderts mit einem Gefangenen, den er für Christus hält – ob zu Recht oder zu Unrecht, lässt Ivan offen (Dostoevskij 1972–1988: XIV, 228, 22–33⁶). Der Großinquisitor entwickelt seinen Gesellschaftsentwurf anhand der Geschichte von den drei Versuchungen Christi in der Wüste (Mt 4,1–10). Der Kulminationspunkt dieses Entwurfs ist die Theokratie, d. h. der Zusammenfall der geistlichen und der weltlichen Macht (dritte Versuchung: XIV, 234,33–41). Im Reich, an

³ S. etwa Seliverstov (ed.) 1991, dessen französisches Pendant Jurgenson (ed.) 2004 darstellt. Zur kommentierten Ausgabe von L. Müller s. Anm. 4. Einen breiten Überblick über die Rezeptionsgeschichte des „Großinquisitors“ findet man in Rosanow 2009: 231–421 (R. Grübel). Beispiele für Einzelinterpretationen: Maceina 1952, Okeanskij 2010, Sandoz 2000 (1967). Zur Genealogie der Figur des Großinquisitors: Julliot 2010.

⁴ Vgl. die knappe, aber sehr überzeugende Interpretation der Legende in Müller 1962: 91–103.

⁵ S. die Aufzählung der noch offenen Fragen in Müller 2004.

⁶ Im Folgenden wird auf diese Ausgabe nur mit Band, Seiten- und ggf. Zeilenzahl verwiesen.

dessen Errichtung der Großinquisitor arbeitet, werden keine Kinder misshandelt; allerdings gibt es in diesem Reich auch keine Gewissensfreiheit. Der Gehorsam der Menschen wird durch „Wunder, Geheimnis und Autorität“ (d. h. durch seelische Manipulation; zweite Versuchung: XIV, 232,42–45) und die Befriedigung materieller Bedürfnisse (erste Versuchung: XIV, 230,25–30) gewährleistet. Letztere würde allerdings zur Erlösung der Menschheit nicht ausreichen – zu stark ist dafür das Bedürfnis des Menschen, seinem Leben einen höheren Sinn zu geben (XIV, 232,10–18).

Das Thema, das in der „Legende vom Großinquisitor“ gestaltet wird, ist also das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht, Kirche und Staat. Das ist kein Zufall. Dieses Thema ist in den „Brüdern Karamazov“ von den ersten bis zu den letzten Seiten präsent. Das Verhältnis von Kirche und Staat (genauer: die kirchliche Gerichtsbarkeit) ist Gegenstand eines Artikels von Ivan Karamazov, der auf den Eingangsseiten des Romans vom Erzähler erwähnt wird (XIV, 16,12–23) und im weiteren Verlauf der Handlung unter den Besuchern des Starzen Zosima eine lebhafte Diskussion hervorruft (Kapitel *Búdi, búdi!*: XIV, 55–63). Und der Justizirrtum im Prozess gegen den ältesten Bruder, Dmitrij, mit dem das 12. Buch schließt, dient dazu, die Diskrepanz zwischen der göttlichen und der menschlichen Gerechtigkeit für die Welt des Romans (d. h. für die Welt, wie sie der Autor des Romans sieht) ein für alle Mal zu fixieren.⁷ Die staatliche Macht darf sich die Rolle des endzeitlichen Richters nicht anmaßen. Gerade das muss sie aber gemäß der Auffassung des Großinquisitors tun, um die Menschheit ein für allemal zu befrieden. In seinem Reich könnte es keinem Verurteilten mehr in den Sinn kommen, an das Jüngste Gericht zu appellieren, wie es Dmitrij Karamazov nach seiner Verurteilung durch die Geschworenen tut (XV, 178,19–20).⁸

Die Frage, um die es geht, könnte man so umformulieren: Können Menschen, die keinen gemeinsamen Glauben haben, ein politisches Gemeinwesen gründen? Der Großinquisitor verneint dies. Er begründet diese Position allerdings nicht mit seinem Glauben (er selbst lehnt ja Gott ab), sondern mit einer anthropologischen Konstante: der Schwäche des Menschen, die ihn unfähig macht, die Freiheit des

7 Horst-Jürgen Gerigks (Gerigk 1975; vgl. Gerigk 2013: 207–218) These, der Justizirrtum verweise darauf, dass Dmitrij auf einer allegorischen Ebene doch der Schuldige sei, wird der Intention Dostoevskijs nicht gerecht. Das von Gerigk in diesem Zusammenhang angeführte Kant-Zitat von den Gedanken, die „einander verklagen oder entschuldigen“ stammt übrigens aus dem Römerbrief (2,15).

8 Wie sich ein Verurteilter fühlt, dem dieser Trost nicht zur Verfügung steht, weil er die Weltgeschichte für das Weltgericht hält (und sich dazu auch offen bekennt), zeigt das Schlusswort von N. Bucharin im 3. Moskauer Schauprozess (Sudebnyj otčet 1938: 134–135).

Gewissens (XIV, 232,22–23) und seinen eigenen Aufstand gegen Gott (XIV, 233,28–234,2) zu ertragen. So gelangen wir zum Paradox, dass es gerade die Vernunft ist, die für das politische Gemeinwesen eine religiöse Grundlage fordert. Es ist für ein politisches Gemeinwesen *vernünftig*, aus dem *Glauben* heraus zu leben – das ist die paradoxe Feststellung, auf der das ganze Gedankengebäude des Großinquisitors ruht.

Das theokratische Paradox des Großinquisitors hat ein liberales Pendant: den *säkularen* Charakter der irdischen Staatsgewalt als *religiöses* Postulat, die Trennung von Kirche und Staat als Glaubensforderung. Diese Trennung bahnt sich im alten Israel an, das seinen Glauben an Jahwe auch dann nicht verlor, als sich dieser im Krieg gegen die Götter der Assyrer und der Babylonier als ohnmächtig erwies; und sie wird vollendet in der Geschichte des Messias, der ein Reich verkündete, das „nicht von dieser Welt“ ist, und sich inmitten seiner Anhänger ohne Widerstand gefangen nehmen und hinrichten ließ. Hier liegt der Keim für den säkularen Staat der Neuzeit, wie er sich in Westeuropa während eines jahrhundertelangen Prozesses herausgebildet hat. Dieser Staat lebt, so das bekannte Axiom (oder: Paradox) von Ernst-Wolfgang Böckenförde, von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Anders formuliert: er kann die Grundlage seines weltlichen Charakters – das Evangelium – nicht offen verkünden, ohne diesem Charakter untreu zu werden (Böckenförde 1991: 92–114; Rhonheimer 2012: 33–191).

Wie steht es um dieses zweite Paradox, das Paradox des säkularen Staates, bei Dostoevskij? Der Gedanke, dass ein politisches Gemeinwesen ohne gemeinsamen Glauben auskommen könne, war ihm fremd. Die Trennung von Kirche und Staat kann, wie es Ivan Karamazov im Gespräch mit dem Starzen Zosima formuliert, nichts weiter als ein vorübergehendes Zugeständnis an die Sündhaftigkeit des gegenwärtigen Zeitalters sein (XIV, 58,18–19); nach Ansicht eines anderen Gesprächsteilnehmers (Vater Paisij) darf sie auf keinen Fall mit Christi Wort vom Reich, das „nicht von dieser Welt ist“, begründet werden (XIV, 57,19–32). Dostoevskij selbst hat in seinen publizistischen Schriften der Überzeugung, dass politische Organismen ohne das einende Band einer religiösen Idee keinen Bestand haben können, wiederholt Ausdruck gegeben. Diese Frage nimmt etwa eine zentrale Stellung in der Polemik ein, die sich im Anschluss an Dostoevskijs Puškinrede zwischen ihm und dem Professor der Sankt-Petersburger Universität A. D. Gradovskij entspannt. Dostoevskij spricht zwar hier nicht von Religion, sondern von „*npravstvennaja mysl*“ oder „*ideja*“; deren religiöser Charakter tritt aber mehr als deutlich zutage (z. B. XXVI, 164, 38–41).

Wenn aber auch für Dostoevskij politische Gemeinwesen ohne religiöse Grundlage dem Untergang geweiht sind – rückt er dann nicht selbst in die Nähe des Großinquisitors? Unterscheiden sich ihre Ideale letzten Endes doch nicht, wie

manche Interpreten gemeint haben (Lawrence 1956: 234; Šestov 1903: 112)?⁹ Zwei Unterschiede wären zu nennen: 1. Die Einheit, um die es Dostoevskij geht, soll nicht, wie in der Welt des Großinquisitors, durch materielle Druckmittel und psychische Manipulation erzwungen, sondern auf freiwilliger Basis erreicht werden; nicht Zwang, sondern Liebe werden ihr zugrunde liegen. Das ist der Sinn der Formel von der Umwandlung des Staates in die Kirche (statt umgekehrt).¹⁰ 2. Die Umwandlung des Staates in die Kirche steht am Ende der Geschichte, ist aber kein Teil von ihr; sie wird ohne das Eingreifen einer höheren Macht (d. h. vor der Wiederkunft Christi) nicht zu erreichen sein. Der eschatologische Charakter von Dostoevskijs Ideal ist aus den Formulierungen des Starzen Zosima im Kapitel *Búdi, búdi* (XIV 61, 29–30), ja schon aus dem Ausruf *búdi, búdi* selbst klar zu ersehen.¹¹ Er äußert sich ferner darin, dass Dostoevskij dem „Großinquisitor“ nicht einen eigenen staatspolitischen Entwurf, sondern eine Heiligenlegende an die Seite stellt, d. h. den Kampf eines Einzelnen im gegenwärtigen Äon, wo die christliche Gesellschaft „selbst noch nicht fertig ist und nur auf den Sieben Gerechten steht“ (XIV, 61, 25–26).

Als Denkfigur stellt die Formel der Umwandlung des Staates in die Kirche allerdings kein richtiges Paradox dar. Ihr liegt vielmehr eine Vertauschung von Figur und Hintergrund zugrunde. Man kann zu Recht die Frage stellen, ob der Großinquisitor damit zur Genüge widerlegt ist – zumal ein Blick in die publizistischen Schriften Dostoevskijs genügt, um zu sehen, dass auch bei ihm, wie bei allen Apokalyptikern, das eschatologische „noch nicht“ jederzeit in ein triumphalistisches „jetzt endlich“ und der Imperialismus der Liebe in einen Imperialismus

9 In neuerer Zeit hat W. Schmid (2011) im Hinblick auf Dostoevskijs Verhältnis zu Ivan Karamazov eine ähnliche These vertreten.

10 Zu ihrem Verständnis kann folgende Stelle aus dem *Dnevnik pisatelja* von 1877 (Mai–Juni) mit Gewinn herangezogen werden: XXV, 151,38–152,20. Die Selbsthingabe freier Persönlichkeiten als Grundlage der Einheit, um die es in der Kirche geht, steht im Mittelpunkt des Aufsatzes, den T. A. Kasatkina dem Verhältnis von Staat und Kirche bei Dostoevskij gewidmet hat (Kasatkina 2011).

11 Der Ausruf bedeutet „(So) sei es!“. Er geht wohl über gr. γένοιτο γένοιτο auf das *Amen, Amen* des hebräischen Psalters (41,14; Septuaginta: 40,14) zurück, das man aber in der Übersetzung der „Brüder Karamazov“ lieber nicht an seine Stelle sollte. Der eschatologische Charakter von *búdi, búdi* tritt an der zitierten Stelle deutlich zu Tage („Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, von Ewigkeit her und (bis) in Ewigkeit. (So) sei es, (so) sei es!“; übersetzt nach: Septuaginta Deutsch 2009: 792). Natürlich ist dies nicht die einzige Stelle der Bibel, an der γένοιτο bzw. *búdi* vorkommt. Dostoevskij gebraucht den Ausdruck ein anderes Mal im *Tagebuch eines Schriftstellers* vom März 1877, wo er – im Hinblick auf die Juden – vom „polnoe i duchovnoe edinienie plemen i nikakoj raznicy prav“ spricht (XXV, 87,30–31). Die Bekehrung des jüdischen Volkes wird nach kirchlicher Lehre (cf. Röm. 12,25) erst am Ende der Zeiten erfolgen.

der Macht umzuschlagen droht.¹² Dieses Thema soll hier nicht weiterverfolgt werden.¹³ Stattdessen wollen wir zeigen, dass das Poem vom Großinquisitor neben dem staatspolitischen Paradox (wenn es denn in Dostoevskijs Version ein Paradox ist) auch ein kommunikatives Paradox enthält, durch das der Großinquisitor bereits im Poem selbst widerlegt wird.

2 Dostoevskijs Vorliebe für kommunikative Paradoxa

Im Zuge seiner langen Gebrauchsgeschichte wurde der Terminus „Paradox“ mit verschiedenen Bedeutungen und in weit auseinander liegenden Zusammenhängen verwendet. Auch auf die Gefahr hin, nur allzu gut Bekanntes zu wiederholen, wollen wir deshalb kurz unsere eigene Position umreißen, bevor wir zum Text des „Großinquisitors“ zurückkehren.

Im Begriffssystem der antiken Dialektik bezeichnet das παράδοξον eine These, die außerhalb der δόξα, der landläufigen Meinung, angesiedelt ist; sein Gegenteil ist das ἔνδοξον – das, was mit der landläufigen Meinung übereinstimmt. In diesem Sinn wird das Wort etwa noch bei Rousseau verwendet, wenn er in einem berühmten Ausspruch sagt, er wäre lieber ein Mensch der Paradoxe als ein Mensch der Vorurteile (die hier die Stelle der ἔνδοξα einnehmen): „J’aime mieux être homme à paradoxes qu’homme à préjugés“ (s. Rousseau 2012 [1762]: 401).¹⁴

12 Die Ausdrücke „Imperialismus der Liebe“ und „Imperialismus der Macht“ sind dem Titel eines Aufsatzes von E. Benz (1953) entnommen.

13 Es scheint, dass Dostoevskijs Eschatologie der Gefahr des Immanentismus letzten Endes doch entgeht – wenn auch vielleicht nur knapp. Dieser Meinung ist jedenfalls E. Sandoz (2000: 233–234). Sandoz’ Zeugnis ist besonders wichtig, da er als Schüler von E. Voegelin für Versuche, das Eschaton zu immanentisieren, ein besonders wachsames Auge haben dürfte. Die neueste Publikation zu Dostoevskijs politischem Denken ist der Sammelband Avramenko, Trepanier (eds.) 2013, der sich aber für unsere Fragestellung als unergiebig erweist. Aufschlussreicher ist Alulis (2009), der die liberale Grundtendenz des „Großinquisitors“ herausarbeitet. Diese Tendenz wird indirekt bestätigt, wenn Dostoevskijs Christusbild von einem dezidiert antiliberalen Standpunkt aus kritisiert wird (Schmitt 1925: 44). Der Figur des Großinquisitors im Werk von Carl Schmitt ist die Dissertation von Théodore Paléologue (2004) gewidmet, die im zweiten Teil auch reiches Material zur Kontextualisierung von Ivans „Poem“ enthält (193–279). Paléologue kommt freilich zum Schluss, dass Carl Schmitt der politischen Philosophie von Dostoevskij näher war, als er selbst zugeben wollte (ibid.: 281). Eine Diskussion dieser Frage würde den Rahmen unseres Aufsatzes sprengen.

14 Die Abwertung des ἔνδοξον zum *préjugé* ist die Kehrseite der Aufwertung des Paradoxes, die Rousseaus Ausspruch zum Ausdruck bringt. Zum Verhältnis zwischen *préjugé* und *paradoxe* siehe Crogiez 1997: 85–97, wo allerdings die Brücke zum ἔνδοξον nicht geschlagen wird.

Für die Analyse des Werkes von Dostoevskij reicht der antike Paradoxbegriff nicht aus. Wir müssen den Begriff des Paradoxes deshalb hier enger fassen, indem wir ihn auf die sogenannten *semantischen Paradoxa* beschränken.¹⁵ Für das Zustandekommen eines semantischen Paradoxes sind drei Elemente notwendig: ein Widerspruch, ein Ebenensprung und – last but not least – das Element der Selbstbezüglichkeit. Ein Widerspruch liegt etwa folgender Äußerung zugrunde: *Der Delphin ist ein Fisch. Nein: der Delphin ist ein Säugetier*. Die Selbstkorrektur kann aber auch mit einem Sprung auf die Metaebene verbunden werden: *Der Delphin ist ein Fisch. Nein: was ich soeben gesagt habe, ist falsch*. Kommt noch das Element der Selbstbezüglichkeit hinzu, so entsteht ein Paradox – in unserem Fall das bekannte Lügnerparadox: *Was ich hiermit sage, ist falsch*.

Ein bloßer Widerspruch macht also noch kein Paradox aus; es müssen noch die Elemente des Ebenensprungs und der Selbstbezüglichkeit hinzukommen.¹⁶ Diese zwei Elemente gehören aufs engste zusammen: es ist der Ebenensprung, der es dem Subjekt erlaubt, sich auf sich selbst zu beziehen, und zwar *auf sich selbst als auf etwas anderes*. Wo dieser Knoten gelockert wird, verschwindet auch das Paradox. „Es ist für ein politisches Gemeinwesen vernünftig, aus dem Glauben heraus zu leben“ – so wurde vorher das Paradox der politischen Philosophie des Großinquisitors formuliert. Man kann es dadurch auflösen, dass man die Einheit des politischen Gemeinwesens zerstört, d. h. die Selbstbezüglichkeit aufhebt: „Es ist *aus der Sicht der politischen Eliten* vernünftig, dass *die Massen* aus dem Glauben heraus leben“. (Der Großinquisitor selbst beschreitet in seinen Ausführungen diesen Weg – besonders deutlich etwa in XIV, 236, 34–38 – und zeigt damit die logische Verbindung auf, die zwischen dem Paradox und einem der zentralen Themen von Dostoevskij besteht: dem Problem der Auserwähltheit.)

15 Einen ersten Überblick über verschiedene Typen von Paradoxa bietet Hagenbüchle 2002: 30–35; detaillierter zu den semantischen Paradoxa siehe Rescher 2001: 193–215 und Sainsbury 1995: 107–133. Sainsbury analysiert die semantischen Paradoxa zusammen mit den mengentheoretischen Antinomien, zu denen sie eine große Nähe aufweisen. Wie breit das Spektrum ist, das der Paradoxbegriff abdeckt, illustrieren die Analysen in Hagenbüchle, Geyer (eds.) 2002 oder Markovič, Šmid (eds.) 2001. In Bezug auf Dostoevskij hat das Thema des Paradoxes – trotz oder gerade wegen seiner zentralen Bedeutung – noch keine monographische Darstellung gefunden; sogar enzyklopädische Werke zu Dostoevskij wie Lantz (2004) enthalten kein entsprechendes Stichwort. Anregend, aber keineswegs erschöpfend, sind die Aufsätze von Gerigk (2002) und Morson (1999).

16 Nach J. Catteau besteht das Paradox des Großinquisitors darin, dass er Christus freilässt, obwohl er mit ihm nicht einverstanden ist (Catteau 1984: 254–255). Nach der hier gegebenen Begriffsbestimmung handelt es sich bei diesem Widerspruch noch um kein echtes Paradox.

Dostoevskij hat sich nicht davor gescheut, in seinen Werken das Paradox gelegentlich in einer nackten, fast schon karikaturhaft zu nennenden Form anzubringen; so lässt er etwa im *Grünen Jungen* Andrej Petrovič Versilov das Lügnerparadox im Gespräch mit seinem Sohn Arkadij ohne jede Ausschmückung verwenden (XIII, 212, 11–19). In der Regel liegen jedoch die Paradoxe auch bei Dostoevskij nicht an der Oberfläche. Ein Beispiel für ein verstecktes Paradox ist in den *Brüdern Karamazov* die Anweisung Zosimas an Aleksej, das Kloster zu verlassen (XIV, 71,36–72,5) – also den Gehorsam, den er seinem Starzen schuldet, gerade dadurch zu leisten, dass er sich dessen Befehlsgewalt entzieht. Die volle Kraft des Ausdrucks „poslušanie v miru“, den Zosima dabei verwendet (XIV, 71,43), erschließt sich nur, wenn man die vorangegangenen Ausführungen des Erzählers zur Bedeutung des Gehorsams für die Institution des Starzentums im Auge behält. Die Kurzform dieses Paradoxes lautet: „Gehorche mir nicht!“ Es ist in den zwischenmenschlichen Beziehungen und in der therapeutischen Praxis sehr verbreitet (s. Watzlawick, Beavin, Jackson 2007: 184–185, 228–230).¹⁷ Das vorhin formulierte Paradox des säkularen Staates weist dieselbe logische Struktur auf. Hier ist es die religiöse Instanz selbst, die das Gemeinwesen aus ihrer Befehlsgewalt entlässt. Es ist übrigens sehr bezeichnend, dass dieses Paradox in den *Brüdern Karamazov* auf der zwischenmenschlichen Ebene angesiedelt bleibt: Dostoevskij hatte ein besseres Gespür für die offene (paradoxe) Kommunikation als für die offene (liberale) Gesellschaft.

Das Zustandekommen solcher Paradoxe ist nicht auf die Sprache angewiesen; sie sind ebensogut bei der nichtverbalen Kommunikation anzutreffen. Auch dafür liefert das Werk von Dostoevskij gute Beispiele. So kommuniziert im folgenden Abschnitt aus den *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* die Held durch sein nichtverbales Verhalten, dass ihm die Anwesenden gleichgültig sind; die Tatsache jedoch, dass er das Bedürfnis empfindet, ihnen dies zu kommunizieren, straft den Inhalt seiner Kommunikation Lügen:

Я презрительно улыбался и ходил по другую сторону комнаты, прямо против дивана, вдоль стены, от стола до печки и обратно. Всеми силами я хотел показать, что могу и без них обойтись; а между тем нарочно стучал сапогами, становясь на каблуки. Но все было напрасно. *Они-то* и не обращали внимания. (V, 147, 3–7)

¹⁷ Die Autoren nennen dies „die vielleicht häufigste Form, in der sich Paradoxien in zwischenmenschlichen Beziehungen ergeben können“ (184).

3 Das kommunikative Paradox des Großinquisitors

Die paradoxe Kommunikation des Helden der *Aufzeichnungen* gehört zu einer ganzen Familie von Paradoxa, die dadurch zustande kommen, dass im Akt der Kommunikation die Kommunikation selbst in Frage gestellt wird. Die Grundform dieser Paradoxa ist die (verbale oder nichtverbale) Äußerung: „Dies ist keine Kommunikationshandlung“. Diese Äußerung leugnet durch ihren Inhalt die Möglichkeit, die sie für ihr Gelingen doch voraussetzen muss: die Möglichkeit, zu kommunizieren. Wer sie vorbringt, *sagt*, dass die Kommunikation nicht möglich ist, und *zeigt*, dass er doch auf deren Gelingen hofft.¹⁸ In der realen Kommunikation ist dieses Paradox in Äußerungen wie „Mit dir rede ich nicht“, „Ich sage nichts mehr“ oder, umgekehrt, „Du hörst mir nie zu“, „Niemand versteht mich“ verborgen. Auch das Lügnerparadox gehört letzten Endes dazu. Man beachte, dass der Sprecher mit solchen Äußerungen nicht nur sich selbst das Wasser abschneidet, sondern auch dem Hörer den Rückzug verbaut. Wenn der Hörer antwortet „Ja, niemand versteht dich“, so hat er dem Sprecher Recht gegeben, und dieser kann weiter den Beleidigten spielen; antwortet er jedoch „Nein, du irrst, ich verstehe dich“, so kann sich der Sprecher wiederum zurückgewiesen fühlen, da man ihm ja widerspricht. Die einzige Möglichkeit, die dem Hörer bleibt, ist das Schweigen – ein Schweigen jedoch, das von einer Geste begleitet wird, die es unmöglich macht, es als Ablehnung zu verstehen: ein schweigender Kuss. Und damit wären wir wieder beim „Großinquisitor“ angelangt.

Bekanntlich kommt in Dostoevskijs Text ein solcher Kuss zweimal vor – das zweite Mal im Abschiedsdialog zwischen Ivan und Aleksej:

Я, брат, уезжая, думал, что имею на всем свете хоть тебя, – с неожиданным чувством проговорил вдруг Иван, – а теперь вижу, что и в твоём сердце мне нет места, мой милый отшельник. От формулы «всё позволено» я не отрекусь, ну и что же, за это ты от меня отречешься, да, да? Алеша встал, подошел к нему и молча тихо поцеловал его в губы. – Литературное воровство! – вскричал Иван, переходя вдруг в какой-то восторг, – это ты украл из моей поэмы! Спасибо, однако. Вставай, Алеша, идем, пора и мне и тебе. (XIV, 240, 20–29)

18 „Semantical paradoxes generally involve a conflict between what we are saying *in* the (internal) content of a statement and the (external) claim involved *by* making it“ (Rescher 2001: 207).

Hier ist das Paradox in Ivans Befürchtung enthalten, dass sich sein Bruder von ihm lossagen, d. h. die Kommunikation mit ihm abbrechen werde. Man beachte, dass Ivan ein und dasselbe Verb (отрекусь – отречешься) verwendet, um sowohl die Ablehnung seiner These als auch die Ablehnung seiner Person zu bezeichnen. Die These nun, dass „alles erlaubt sei“, stellt die Kommunikation selbst in Frage. Genuine Kommunikation ist ja zu ihrem Zustandekommen auf das Vertrauen angewiesen, dass sich alle Gesprächspartner kooperativ verhalten, d. h. sich eben nicht für berechtigt halten, die Kommunikationsregeln zu brechen. Man kann so denken wie Ivan; man kann es aber nicht sagen, ohne sich selbst und seine Gesprächspartner in einen Selbstwiderspruch zu verwickeln. Die Entgleisung der Kommunikation, die aus einer Annahme der These von Ivan resultiert, führt Dostoevskij am Beispiel der Gespräche zwischen Ivan Karamazov und Pavel Smerdjakov vor:

Не то чтоб он [Смердяков] позволял себе быть невежливым, напротив, говорил он всегда чрезвычайно почтительно, но так поставилось, однако ж, дело, что Смердяков видимо стал считать себя бог знает почему в чем-то наконец с Иваном Федоровичем как бы солидарным, говорил всегда в таком тоне, будто между ними вдвоем было уже что-то условленное и как бы секретное, что-то когда-то произнесенное с обеих сторон, лишь им обоим только известное, а другим около них копошившимся смертным так даже и непонятное. (XIV, 243, 25–33)

Aleksej entgeht dieser Falle. Er versteht instinktiv, dass er nicht nur durch die Ablehnung, sondern ebenso sehr durch die Annahme der These Ivans das Vertrauen zwischen sich und seinem Bruder zerstören würde. Sein Kuss löst den Bann, unter dem sein Bruder steht. Ivans Melancholie verwandelt sich in Begeisterung. Könnte es sein, dass auch der Kuss Christi in Ivans Poem eine ähnliche Ursache hat und eine ähnliche Wirkung zeigt?

Bei näherem Hinsehen zeigt sich tatsächlich, dass bereits die langen Ausführungen des Großinquisitors unter dem Zeichen des kommunikativen Paradoxes stehen. Auf den ersten Blick haben sie zwar nicht mit Kommunikation, sondern mit der Organisation der idealen politischen Gemeinschaft zu tun. Doch ist eine solche Gemeinschaft immer auch eine Kommunikationsgemeinschaft. Wie sieht nun die Kommunikation im Reiche des Großinquisitors aus? Wem kann er überhaupt seine These vortragen?

Dass die große Masse, die durch materiellen Wohlstand und ideologische Propaganda eingelullt wird, als Gesprächspartner des Großinquisitors nicht in Frage kommt, liegt auf der Hand. Mit dieser Masse ist Kommunikation nur als Manipulation möglich; und das ganze Pathos der Rede des Großinquisitors besteht ja darin, die Notwendigkeit dieser Manipulation zu beweisen. Aber auch seinen Gesinnungsgenossen kann der Großinquisitor seinen Gesellschaftsentwurf nicht

vortragen. Ivan bemerkt ausdrücklich, dass er dies noch nie getan hat, sondern während seines ganzen neunzigjährigen Lebens bislang geschwiegen hat:

Тут дело в том только, что старику надо высказаться, что наконец за все девяносто лет он высказывается и говорит вслух то, о чем все девяносто лет молчал. (XIV, 228, 31–33)

Zwar gebraucht der Großinquisitor für sich selbst und seine Gesinnungsgenossen regelmäßig das Pronomen der 1. Person Plural. Ivan spricht in seinem Kommentar zum Poem sogar von einer „ganzen Schar“, einer „Gesellschaft“, einem „Geheimbund“ (XIV, 4–5). Und doch bleibt diese Schar merkwürdig schemenhaft; an entscheidenden Stellen des „Poems“ – auf dem Platz vor der Kathedrale von Sevilla, bei der Entscheidung, was mit dem gefangenen Christus geschehen soll – sehen wir den Großinquisitor allein handeln. Auch Ivan geht in seinen Überlegungen zunächst von einem Einzelnen aus, der sich an die Spitze der römischen Kirche stellt und sie in seinem Sinne lenkt; die Einsamkeit dieses Führers wird von Ivan geradezu obsessiv unterstrichen: „*chot' odin takoj ... dovol'no i odnogo takogo [zweimal] ... ètot edinyj čelovek*“ (XIV, 238,40–47). Entlarvend ist schließlich die Formulierung, die er für den Geheimbund der Inquisitoren wählt: „*celogo sonma mnogich takovyh edinych starikov*“ (XIV, 239,4; unsere Hervorhebung).

Der Widerspruch liegt auf der Hand, und er ist keineswegs zufällig. Großinquisitoren können miteinander nicht kommunizieren und müssen deshalb auch unter ihresgleichen allein bleiben. Kommunikation ist ja für ihr Zustandekommen nicht nur auf den Kooperationswillen, sondern auch auf Freiheit angewiesen; genauer gesagt: darauf, dass die Kommunikationsteilnehmer diese Freiheit einander zuschreiben. Diese Zuschreibung erfolgt in der Regel stillschweigend. Kommunikationsteilnehmer wie der Großinquisitor, die sie explizit in Frage stellen, stehen unter dem Zeichen des Paradoxes. Wenn die Polis ein Diskursraum ist, in dem die Menschen durch eine manipulative Ideologie gefügig gemacht werden sollen, so hat gerade der Diskurs, der dies feststellt, darin keinen Platz.¹⁹

Der Großinquisitor widerlegt also den Inhalt seiner Aussagen durch die bloße Tatsache, dass er sie äußert – oder erkennt implizit Christus den Status eines privilegierten Gesprächspartners zu, dessen Vertrauen niemals zerstört werden kann, und der deshalb in der Lage ist, jedes, aber auch jedes Bekenntnis entgegenzunehmen. Darin wurzelt die „tiefe[r] innere[r] Beziehung“, in der er zu

¹⁹ Auch Machiavelli hat sich durch die Veröffentlichung des „Principe“ als falscher Machiavellist entpuppt.

Christus steht (Müller 1985: 108).²⁰ Christus wiederum ist durch die Beichte des Großinquisitors in eine ähnliche Lage versetzt, die Aleksej später gegenüber Ivan einnehmen wird. Der Großinquisitor meint: Man muss die Menschen manipulieren, um sie glücklich zu machen; man kann sie nur führen, indem man sie verführt. Antwortet Christus mit Ja, so hat er die These akzeptiert und verfällt selbst dem Paradox; antwortet er mit Nein, so kann der Großinquisitor unter Anwendung seiner eigenen Maximen dieses Nein nicht als freie Kommunikations-handlung, sondern nur als Manipulationsversuch auffassen. Christus schweigt, begleitet aber sein Schweigen mit einem Kuss, der zeigt, dass es nicht als Ablehnung zu verstehen ist.²¹ Wie Alešas Kuss bei Ivan bleibt auch der Kuss Christi beim Großinquisitor nicht ohne Wirkung: Er ändert seine Meinung zumindest dahingehend, dass er Christus überraschend laufen lässt (und damit das gerade gesprochene „Dixi“ desavouiert). Seine Überzeugungen ändert er allerdings nicht. Dass der Wandel des Großinquisitors nicht deutlicher zum Vorschein kommt, hängt damit zusammen, dass das „Poem“ im Roman von Ivan vorgetragen wird, der zu diesem Zeitpunkt noch sehr weit davon ist, den Teufelskreis seiner eigenen Paradoxe durchbrechen zu können.

Unsere Analyse bestätigt das, was bereits M. Bachtin die „tiefe Wesenhaftigkeit der dialogischen Form“ im „Großinquisitor“ genannt hat (Bachtin 2000 (1929): 172).²² Es ist bestimmt kein Zufall, dass diese Form in Poem selbst und in den Kommentaren Ivans immer wieder zum Thema gemacht wird. Dies beginnt bereits mit den Eingangsworten des Großinquisitors:

«Это ты? ты? – Но, не получая ответа, быстро прибавляет: – Не отвечай, молчи. Да и что бы ты мог сказать? Я слишком знаю, что ты скажешь.» (XIV, 228,5–7)

Es setzt sich fort mit seiner Bemerkung, dass ihn Christus vielleicht bewusst zum Reden provoziert:

И я ли скрою от тебя тайну нашу? Может быть, ты именно хочешь услышать ее из уст моих, слушай же: [...] (XIV, 234,33–34)

20 Von diesem Christusbild führt eine direkte Linie zum jungen Zosima, der das Vertrauen des „geheimnisvollen Besuchers“ gewinnt und seine Beichte entgegennimmt.

21 Schweigen und Kuss Christi bleiben in fast keiner Analyse des Großinquisitors unerwähnt. Unsere Auffassung steht der von Ludolf Müller am nächsten: „Und auch ein Urteil braucht Christus nicht zu sprechen, weil das Bekenntnis zum Geist des Nichtseins eine Selbstverurteilung ist. Eins nur kann Christus dann noch tun: Er kann selbst den bejahen, der nicht nur ihn (Christus), sondern auch sich selbst verneint, und er tut es durch den Kuss der Liebe.“ (Müller 1985: 63–64, cf. ibid. 55–56 und 105–107).

22 In der überarbeiteten Form der „Problemy“ ist diese Stelle nicht mehr enthalten.

(Der Großinquisitor hat natürlich Recht; Christus will ihn tatsächlich zum Reden provozieren, weil er weiß, dass sich von seinen düsteren Gedanken nur lösen kann, wenn er sie ausspricht.)

Die dialogische Form von Ivans Poem wird schließlich dadurch betont, dass der Großinquisitor seine Ausführungen mit einem *verbum dicendi* – dem *verbum dicendi* par excellence – schließt: *Dixi* (XIV, 237,25). Angesichts der Leichtigkeit, mit der er seinen Beschluss dann ändert, erhält dieses *Dixi* rückwirkend einen ganz anderen, fast schon satirischen Ton. Was die Endgültigkeit des Verdikts gegen Christus unterstreichen sollte, erweist sich als das genaue Gegenteil: *Ich habe gesprochen – und gerade dadurch das, was ich gesagt habe, ad absurdum geführt.*²³

Sowohl das Mitteilungsbedürfnis des Großinquisitors als auch das Schweigen Christi sind in diesem Sinne „wesenhaft“: nicht einfach Hintergrund zu einem Sprachspiel, das ebensogut auch unter anderen Bedingungen stattfinden könnte, sondern selber Züge in diesem Spiel.

4 Fazit

Nachdem er sich Ivans Poem unter großer Selbstüberwindung schweigend angehört hat, ruft Aleksej aus:

– Но... это нелепость! – вскричал он, краснея. – Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула... как ты хотел того. (XIV, 237,21–22).

Unsere Analyse bestätigt Aleksejs Reaktion: die Legende vom Großinquisitor ist tatsächlich Lobpreis für Christus und keine Blasphemie.²⁴ Der Großinquisitor kann seine geheimsten Gedanken nicht verraten, ohne sich selbst zu verraten; Christus bleibt sich dagegen gerade im Schweigen treu. So wie man die eigene These manchmal dadurch widerlegt, dass man sie äußert, so kann man auch die These des Gegners widerlegen, indem man sie unerwidert lässt.²⁵

²³ Im „Dixi“ des Großinquisitors steckt also weit mehr als nur westliches Kolorit und Illustration der Lateinkenntnisse Ivans (*pace* Müller 1985: 99).

²⁴ Morsons (2004) These, dass die Legende „Gott den Sohn“ widerlegt, so wie es die „Rebellion“ mit „Gott dem Vater“ getan hat, und als Erlöser „Gott der Heilige Geist“ bleibt, von McReynolds (2008: 13, 204) noch auf die Spitze getrieben, ist abwegig. Richtig wieder Müller (1985: 107): Die Entlassung Christi besagt auf der geschichtsphilosophischen Ebene, „dass es dem Geist der Gegner Christi nicht gelingt, mit dem Geist Christi fertig zu werden, ihn aus der Weltgeschichte zu verbannen.“

²⁵ Ich danke Dr. Christian Zehnder für kritisches Mitlesen und anregende Diskussionen.

Literatur

- Alulis, Joseph 2009. Dostoevsky and the Metaphysical Foundation of the Liberal Regime. „Legend of the Grand Inquisitor“. In *Perspectives on Political Science* 38, 206–216.
- Amoia, Alba 1993. *Feodor Dostoevsky*. New York: Continuum.
- Avramenko, Richard & Lee Trepanier (eds.) 2013. *Dostoevsky's Political Thought*. Lexington Books.
- Bachtin, M. M. 2000. *Sobranie sočinenij. T. 2. „Problemy tvorčestva Dostoevskogo“, 1929. Stat'i o L. Tolstom, 1929. Zapisi kursa lekcij po istorii russkoj literatury, 1922–1927*. M.: Russkie slovari. Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- Belknap, Robert L. 1967. *The Structure of The Brothers Karamazov*. The Hague, Paris: Mouton.
- Belknap, Robert L. 1990. *The Genesis of The Brothers Karamazov. The Aesthetics, Ideology, and Psychology of Text Making*. Evanston: Northwestern UP.
- Benz, Ernst 1953. Imperialismus der Liebe oder Imperialismus der Macht? Dostojewskij und die russische Politik. In *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 5, 1, 25–37.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang 1991. *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Braun, Maximilian 1976. *Dostoevskij. Das Gesamtwerk als Vielfalt und Einheit*. Göttingen.
- Catteau, Jacques 1984. The Paradox of the Legend of the Grand Inquisitor in *The Brothers Karamazov*. In Jackson (ed.). 243–254.
- Cicovacki, Predrag & Maria Granik (eds.) 2010. *Dostoevsky's Brothers Karamazov. Art, Creativity and Spirituality*. Heidelberg: Winter.
- Crogiez, Michèle 1997. *Rousseau et le paradoxe*. Paris: Honoré Champion.
- Dostoevskij, Fedor Mixajlovič 1972–1988. *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*. Leningrad: Nauka.
- Dostojewskij, Fjodor M. 1985. *Der Großinquisitor*. Übersetzt von Marliese Ackermann. Herausgegeben und erläutert von Ludolf Müller. München: Erich Wewel.
- Frank, Joseph 2002. *Dostoevsky. The Mantle of the Prophet. 1871–1881*. Princeton, Oxford: Oxford UP.
- Freeborn, Richard 2003. *Dostoyevsky*. London: Haus Publishing.
- Gerigk, Horst-Jürgen 1975. Die zweifache Pointe der „Brüder Karamasow“. Eine Deutung mit Rücksicht auf Kants „Metaphysik der Sitten“. In *Euphorion* 69, 333–349.
- Gerigk, Hans-Jürgen 2002. Dostojewskijs „Paradoxalist“. Anmerkungen zu den *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*. In Hagenbüchle, Geyer (Hrsg.), 481–497.
- Gerigk, Horst-Jürgen (ed.) 1997. *„Die Brüder Karamazov“*. *Dostoevskijs letzter Roman aus heutiger Sicht*. Dresden: Dresden University Press.
- Gerigk, Horst-Jürgen 2013. *Dostojewskijs Entwicklung als Schriftsteller. Vom „Toten Haus“ zu den „Brüdern Karamasow“*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Hagenbüchle, Roland, Paul Geyer (Hrsg.) 2002. *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*. Zweite Auflage. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Hagenbüchle, Roland 2002. Was heißt „paradox“? Eine Standortbestimmung. In Hagenbüchle, Geyer (Hrsg.), 27–43.
- Jackson, Robert Louis (ed.) 1984. *Dostoevsky. New Perspectives*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc.
- Jackson, Robert Louis (ed.) 2004. *A New Word on The Brothers Karamazov*. Evanston, Illinois: Northwestern UP.

- Julliot, Caroline 2001. *Le Grand Inquisiteur, naissance d'une figure mythique au XIXe siècle*. Paris: Honoré Champion.
- Jurgenson, Luba (ed.) 2004. *La Légende du Grand Inquisiteur de Dostoïevski: commentée par Constantin Léontiev, Vladimir Soloviev, Vassili Rozanov, Serge Boulgakov, Nicolas Berdiaev, Sémon Frank*. Lausanne: L'Âge d'Homme.
- Kasatkina, T. A. 2011. Cerkov' i Gosudarstvo kak idealy obščestvennoj mysli: F. M. Dostoievskij. In *Obščestvennaja mys' Rossi: Istoki, évoljucija, osnovnye napravlenija. Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii. Moskva, 28–29 oktjabrja 2010 g.* M.: Rossijskaja političeskaja énciklopedija (ROSSPÉN), 522–535.
- Lantz, Kenneth 2004. *The Dostoevsky Encyclopedia*. Westport, CN: Greenwood Press.
- Lawrence, D. H. 1956. *Selected Literary Criticism*. London: Heinemann.
- Leatherbarrow, W. J. 1992. *Fyodor Dostoyevsky: The Brothers Karamazov*. Cambridge: Cambridge UP.
- Maceina, Antanas 1952. *Der Großinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs*. Heidelberg: F. H. Kerle.
- McReynolds Oddo, Susan (ed.) 2011. *Fyodor Dostoevsky, The Brothers Karamazov. A Revised Translation. Context. Criticism*. New York, London: W.W. Norton & Company.
- Markovič, Vladimir & Vol'f Šmid [Wolf Schmid] (eds.) 2001. *Paradoksy ruskoj literatury. Sbornik statej*. Sankt-Peterburg: INAPRESS.
- Miller, Robin Feuer 1992. *The Brothers Karamazov. Worlds of the Novel*. New York: Twayne Publishers.
- Močul'skij, Konstantin Vasil'evič 1947. *Dostoevskij: Žizn' i tvorčestvo*. Paris: YMCA-Press.
- Morson, Gary Saul 1999. Paradoxical Dostoevsky. In *SEEJ* 43, 471–494.
- Morson, Gary Saul 2004. The God of Onions: *The Brothers Karamazov* and the Mythic Prosaic. In: Jackson (ed.), 107–124. Nachgedruckt in McReynolds Oddo (ed.), 785–800.
- Müller, Ludolf 1962. *Dostojewskij. Sein Leben. Sein Werk. Sein Vermächtnis*. München.
- Müller, Ludolf 2004. Offene Fragen bei der Interpretation von Dostojewskijs *Großinquisitor*. *Dostoevsky Studies*. In *N.S.* 8, 63–72.
- Neuhäuser, Rudolf 1993. *F.M. Dostojewskij: Die großen Romane und Erzählungen*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.
- Okeanskij, V. P. 2010. *Ontologičeskaja poëtika „Legendy o velikom inkvizitore“: opyt germe-nevtičeskogo pročtenija*. Ivanovo: Šuja.
- Paléologue, Théodore 2004. *Sous l'œil du Grand Inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*. Paris: Cerf.
- Peace, Richard 1971. *Dostoevsky: An Examination of the Major Novels*. Cambridge UP. Reprinted by Bristol Classical Press 1992.
- Rescher, Nicholas 2001. *Paradoxes. Their Roots, Range and Resolution*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Rhonheimer, Martin 2012. *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Rosanow, Wassili 2009. *Dostojewskijs Legende vom Großinquisitor. Versuch eines kritischen Kommentars (mit zwei Vorwörtern, einem Nachwort, fünf Beilagen und zwei Étüden Über Gogol)*. Herausgegeben und mit einer Vorbemerkung sowie einem Nachwort versehen von Rainer Grübel. Oldenburg: BIS-Verlag.
- Rousseau, Jean-Jacques 2012. *Oeuvres complètes, VII: Écrits pédagogiques, 1*. Éditions critiques par Tanguy L'Aminot. Genève, Paris: Éditions Slatkine, Éditions Champion.
- Sainsbury, R. M. 1995. *Paradoxes*. Second edition. Cambridge: Cambridge UP.

- Sandoz, Ellis 2000. *Political Apocalypse. A Study of Dostoevsky's Grand Inquisitor*. Second edition revised [Erstausgabe 1967 unter dem Titel *The Grand Inquisitor. A Study in Political Apocalypse*]. Wilmington, Delaware: ISI Books.
- Schmid, Wolf 2011. „Die Brüder Karamazov“ – Dostoevskijs Pro und Contra. In *Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft*. 18, 11–26.
- Schmitt, Carl 1925. *Römischer Katholizismus und politische Form*. München: Theatiner-Verlag.
- Seliverstov, Ju. I. (ed.) 1991. *O velikom inkvizitore: Dostoevskij i posledujuščie. Leont'ev. Solov'ev. Rozanov. Bulgakkov. Berdjaev*. Frank. M.: Molodaja gvardija.
- Septuaginta deutsch 2003. *Septuaginta deutsch. Das griechische alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Šestov, Lev 1903. *Dostoevskij i Niče: Filosofija tragedii*. SPb., 112.
- Sudebnyj otčet 1938. *Sudebnyj otčet po delu antisovetskogo „pravo-trockistskogo bloka“ [...]. Polnyj tekst stenografičeskogo otčeta*. M.: Juridičeskoe izdatel'stvo narodnogo komissariata justicii SSSR.
- Terras, Victor 1981. *A Karamazov companion. Commentary on the Genesis, Language, and Style of Dostoevsky's Novel*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Thompson, Diane Oenning 1991. *„The Brothers Karamazov“ and the Poetics of Memory*. Cambridge: Cambridge UP.
- Van der Eng, J. & J. M. Meijer 1971. *„The Brothers Karamazov“ by F. M. Dostoevskij*. Dutch Studies in Russian Literature, 2. Paris, The Hague: Mouton.
- Vetlovskaja, V. E. 1977. *Poëtika romana „Brat'ja Karamazovy“*. Leningrad: Nauka.
- Wasiolek, Edward 1964. *Dostoevsky: The Major Fiction*. Cambridge: MIT Press.
- Watzlawick, Paul, Janet H. Beavin, Don D. Jackson 2007. *Menschliche Kommunikation: Formen, Störungen, Paradoxien*. 11., unveränderte Auflage [1. Auflage 1969]. Bern: Hans Huber.