

Jürgen Schreiber

Jerzy Andrzejewskis Roman
"Ciemności kryją ziemię"
und die Darstellung
der spanischen Inquisition
in Werken
der fiktionalen Literatur

Verlag Otto Sagner München · Berlin · Washington D.C.

Digitalisiert im Rahmen der Kooperation mit dem DFG-Projekt „Digi20“
der Bayerischen Staatsbibliothek, München. OCR-Bearbeitung und Erstellung des eBooks durch den
Verlag Otto Sagner:

<http://verlag.kubon-sagner.de>

© bei Verlag Otto Sagner. Eine Verwertung oder Weitergabe der Texte und Abbildungen,
insbesondere durch Vervielfältigung, ist ohne vorherige schriftliche Genehmigung des Verlages
unzulässig.

«Verlag Otto Sagner» ist ein Imprint der Kubon & Sagner GmbH.

Jürgen Schreiber - 9783954792771

Downloaded from PubFactory at 01/10/2019 05:19:14AM

via free access

SLAVISTISCHE BEITRÄGE

BEGRÜNDET VON

ALOIS SCHMAUS

HERAUSGEGEBEN VON

JOHANNES HOLTHUSEN · HEINRICH KUNSTMANN

PETER REHDER · JOSEF SCHRENK

REDAKTION

PETER REHDER

Band 146



VERLAG OTTO SAGNER
MÜNCHEN

JÜRGEN SCHREIBER

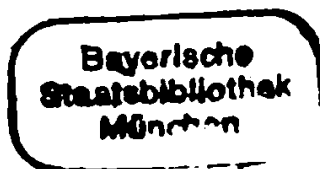
JERZY ANDRZEJEWSKIS ROMAN
„CIEMNOŚCI KRYJĄ ZIEMIĘ”
UND DIE DARSTELLUNG
DER SPANISCHEN INQUISITION
IN WERKEN DER FIKTIONALEN LITERATUR



VERLAG OTTO SAGNER · MÜNCHEN
1981

ISBN 3-87690-195-2

Copyright by Verlag Otto Sagner, München 1981
Abteilung der Firma Kubon & Sagner, München
Druck: Alexander Grossmann
Fäustlestr. 1, D-8000 München 2

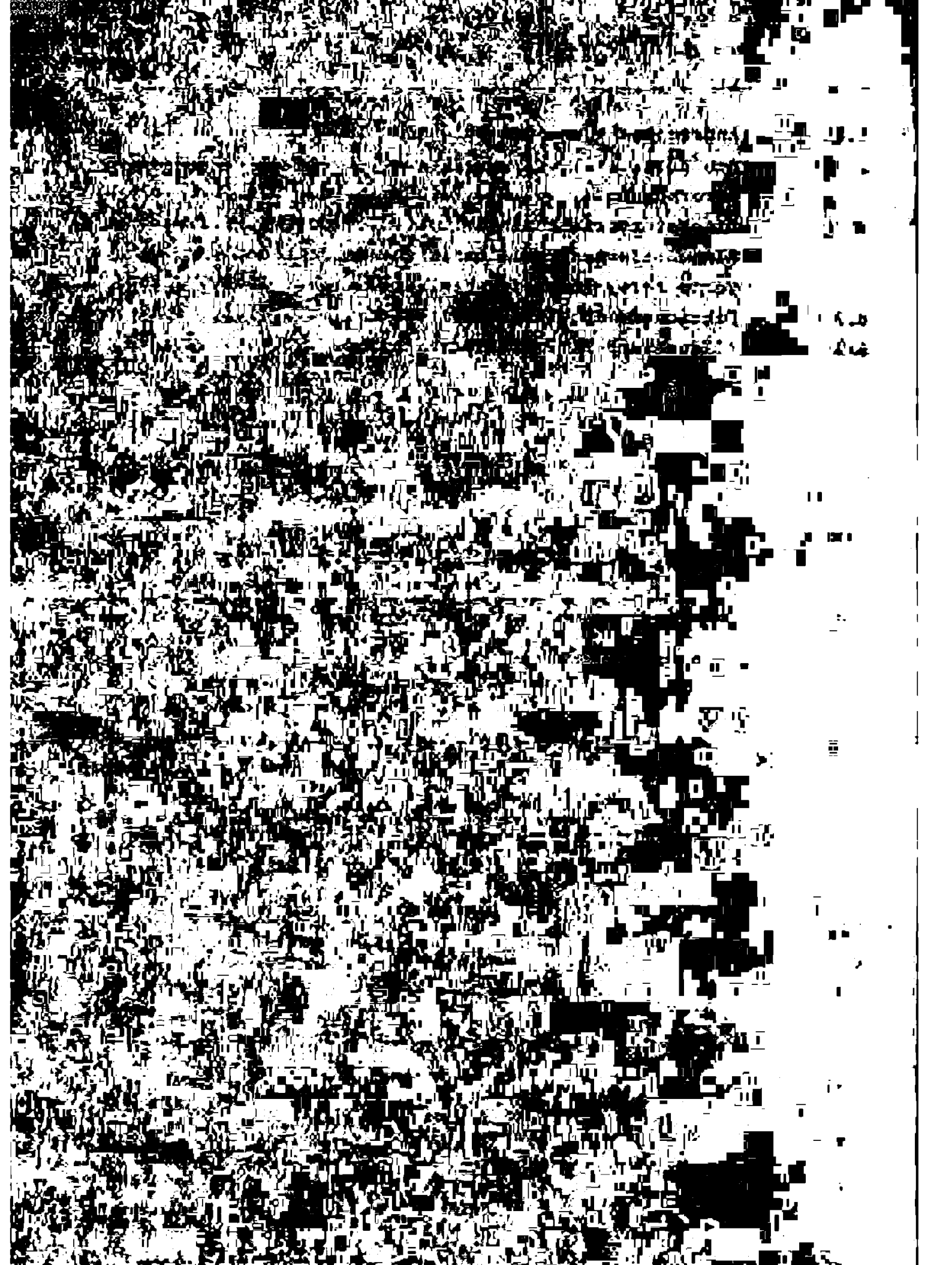


INHALTSVERZEICHNIS

0	Allgemeine Vorbemerkungen.....	1
1	Einleitung und Zielsetzung.....	4
1.1	Anmerkungen zur Person und zum Werk Andrzejewskis.....	4
1.2	Zur Unterscheidung von fiktionaler und nicht- fiktionaler historischer Literatur. Hinweise auf die Methode.....	9
2	Historischer Überblick über die Entwicklung der Spanischen Inquisition.....	26
2.1	Die Anfänge der Ketzerverfolgungen und die Inquisition im Mittelalter.....	26
2.2	Die Inquisition in Spanien.....	28
2.2.1	Hintergründe der Institutionalisierung der Spanischen Inquisition.....	29
2.2.2	Die Struktur der Spanischen Inquisition.....	33
2.2.3	Auswirkungen auf kulturellem Gebiet.....	36
2.2.4	Das Ende der Spanischen Inquisition.....	36
3	Die Darstellung der Spanischen Inquisition in Werken der fiktionalen Literatur.....	39
3.1	Text- und Kontextbeschreibung.....	39
3.2	Text und Geschichte.....	67
3.2.1	Abänderungen, Abweichungen und Legenden- bildung.....	67
3.2.2	Position und Funktion der Inquisition in den fiktionalen Texten.....	73
3.2.3	Die Politik der Inquisition.....	84
3.2.4	Die Rolle der Inquisitoren.....	90
	Exkurs: Die Gestalt des Torquemada in den einzelnen Werken.....	97
3.2.5	Zusammenfassung.....	99
4	Andrzejewskis Roman "Ciemności kryją ziemię" im Verhältnis zu den untersuchten Werken.....	103
4.1	Textbeschreibung.....	103
4.1.1	Die Romankonzeption.....	103
4.1.2	Zur Person Diegos.....	111

4.1.3	Zur Person des Torquemada im Roman.....	114
4.1.4	Position und Funktion der Inquisition.....	117
4.1.5	Die Politik der Inquisition.....	119
4.1.6	Die Schlüsselwörter des Textes.....	121
4.1.6.1	Anmerkungen zum Motto des Romanes. Der Bedeutungsgebrauch von "Finsternis" (ciemność)..	121
4.1.6.2	Zum Gebrauch des Begriffes "Wahrheit" (prawda).....	125
4.1.6.3	Die Schlüsselwörter "Liebe" (miłość), "Mitleid" (litość), "Haß" (nienawiść) und "Verachtung" (pogarda).....	134
4.1.6.4	Zur Problematik von "Angst" (lęk) und "Furcht" (strach).....	139
4.1.6.5	Die Konzeption von "Gut" und "Böse".....	147
4.1.6.6	Die Konzeption von "Chaos" und "Ordnung".....	152
4.2	Die Rolle der Großinquisitoren bei Andrzejewski und Dostoevskij.....	160
4.2.1	Vorbemerkungen.....	160
4.2.2	Die Vision einer zukünftigen Gesellschaft bei Dostoevskijs Großinquisitor und Andrzejewskis Torquemada.....	162
4.2.3	Zur Thematik von "Freiheit" und "Glück" bei Dostoevskij und Andrzejewski.....	170
4.3	Die fiktionalen Inquisitionstexte Andrzejewskis und Dostoevskijs im Verhältnis zu den Antiutopien Zamjatings, Huxleys und Orwells.....	176
4.4	Zusammenfassung.....	183
5	Kontextbeschreibung von "Ciemności kryją ziemię".....	189
5.1	Die Stellung des Romanes im Werk Andrzejewskis bis 1957. Analyse aufgrund der Schlüsselwörter.....	189
5.2	Zur Rezeption des Romanes durch die Literaturkritik.....	204
5.3	Andrzejewskis publizistische und literarische Produktion in der Phase des Stalinismus (1949-1953). Zur Thematisierung des Begriffes "Wahrheit".....	209

5.4	Andrzejewski und das polnische Tauwetter.....	215
6	Schluß.....	221
7	Anmerkungen.....	226
8	Literaturverzeichnis.....	284
8.1	Alphabetisches Verzeichnis der benützten Texte Jerzy Andrzejewskis.....	284
8.2	Fiktionale Inquisitionsliteratur.....	290
8.3	Allgemeines Literaturverzeichnis.....	292



O. ALLGEMEINE VORBEMERKUNGEN

Das Phänomen der Inquisition im Mittelalter und in der Neuzeit, ihre umfangreiche Bearbeitung durch die Geschichtswissenschaft v.a. im 19. und 20. Jahrhundert etwa durch Lea, die Darstellung in der Literatur bei Schiller und Dostoevskii, Zamjatin und Hermann Kesten sowie die Tatsache, daß historische Ereignisse und Erscheinungen immer wieder ihren Niederschlag in irgendeiner fiktionalen, literarischen Form gefunden haben, lassen vermuten, daß die Thematik der Inquisition in der Literatur auch das Interesse der Literaturwissenschaft geweckt hat. Einige unter diesem Gesichtspunkt durchgesehene Stoff- und Motivgeschichten bestätigen diese Vermutungen jedoch nicht. So weist der Registerband in Theodor Grässes "Handbuch der allgemeinen Literaturgeschichte aller bekannten Völker der Welt"¹ keine Eintragung oder Besprechung des Themas "Inquisition" auf. Auch Elisabeth Frenzel geht in ihren Untersuchungen zur "Stoff- und Motivgeschichte"² und in dem Buch "Stoffe der Weltliteratur"³ nicht explizit auf die Inquisition als literarisches Thema ein. Andere motiv- und stoffgeschichtlich orientierte Werke und Abhandlungen geben ebenfalls keine Auskünfte über diesbezügliche Primär- oder Sekundärliteratur. An dieser Stelle seien nur Namen wie Auerbach⁴, Baldensperger⁵ oder F. A. Schmitt⁶ genannt. Das "Yearbook of Comparative and General Literature" führt in seinem bibliographischen Teil bis 1965 Literatur unter dem Schlagwort "Inquisition" auf, sie war jedoch für die Thematik dieser Arbeit nicht verwertbar, da es sich weder um fiktionale noch um motivgeschichtlich-literaturwissenschaftliche Texte, sondern größtenteils um Aufsätze handelte, die sich mit Spezialproblemen der Inquisitionsforschung unter historischen und soziologischen Aspekten befaßten, die den hier gesetzten Rahmen überschritten hätten. Ähnlich verhielt es sich mit einer Reihe weiterer Bibliographien oder Zeitschriften, etwa den "New Serial Titles 1950-1970"⁸, der "Deutschen Bibliographie" oder der von Koch und Geiger seit 1887 herausgegebenen "Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte". Auch das "Lexikon für Theologie und Kirche"⁹

gibt keine Hinweise auf das Thema Inquisition und Literatur.

Einige Titel zur literarischen Bearbeitung der Inquisition nennt E. Heinzel in seinem "Lexikon historischer Ereignisse und Personen in Kunst, Literatur und Musik"¹⁰, allerdings befanden sich gerade unter den für diese Arbeit wichtigen Schlagwörtern wie "Inquisition" oder "Torquemada" einige falsche Angaben, so. z. B. der Hinweis auf ein Drama von Fr. Nissel mit dem Titel "Die Inquisitoren".

Aufschlußreich und in jeder Hinsicht nützlich erwies sich Emil van der Vekenes 1962 erschienene "Bibliographie der Inquisition"¹¹, vor allem aber die sich an die Durchsicht dieses Werkes anschließende Korrespondenz mit dem Verfasser, dem ich zahlreiche Hinweise und Titelangaben verdanke.

Die wohl vollständigste Bibliographie zur Inquisition mit ca. 4600 registrierten Titeln und einem selbständigen Teil über fiktionale Inquisitionsliteratur dürfte jedoch die 1980 erschienene, ebenfalls von Emil van der Vekene herausgegebene "Bibliotheca Historia Sanctae Inquisitionis" sein¹².

Insgesamt konnte über die Korrespondenz mit Emil van der Vekene, durch eigenes Suchen sowie durch Zufälle eine Anzahl von 52 Titeln aus dem 18., 19. und 20. Jahrhundert erfaßt werden. Dabei überwiegt die französisch geschriebene und in Frankreich erschienene Literatur mit 22 Titeln (4 im 18., 14 im 19., 4 im 20. Jh.). An zweiter Stelle folgten die deutschsprachigen Werke (11 Titel, 3 im 18., 2 im 19. 6 im 20. Jh.). Jeweils fünf bis sechs Titel sind aus dem englischen, spanischen und portugiesischen Sprachraum bekannt, vereinzelt gibt es aus der italienischen und niederländischen Literatur.

An "slawischer" Inquisitionsliteratur ist aus dem Tschechischen die "Hexenjagd" von Václav Kaplický zu nennen. Im Russischen benützten Lermontov ("Ispancy", Drama 1830), Dostoevskij ("Velikij inkvizitor", um 1880) und Zamjatin ("Ogni svjatogo Dominika", Drama 1920) den Inquisitionsstoff als literarische Vorlage. Auch Gogol' greift in seinen "Zapiski sumasšedšego" (1834) darauf zurück. Die polnische Literatur kennt neben Andrzejewskis

Werk Julian Strykowski's 1977 veröffentlichten Roman "Przybysz z Narbony". Mit Einschränkungen wäre noch Jan Potocki's "Rękopis znaleziony w Saragossie" (entstanden 1803-15, 1805 teilveröffentlicht, vollständig erschienen 1847) zu erwähnen, da dieser Roman zuerst auf französisch erschienen ist.

Diese kurzen Anmerkungen zeigen, daß eine umfassende Darstellung, Beschreibung, Einordnung und Interpretation von Literatur, der die Inquisition als Grundlage diente, im Rahmen dieses Arbeitsthemas nicht möglich ist, sondern eine gezielte und detaillierte Aufarbeitung von literaturwissenschaftlicher Seite erfordert.

Zur Beschreibung des traditionellen und stofflichen Rahmens, in dem Andrzejewski's Roman wegen seiner Thematik steht, mußte also eine Auswahl unter den katalogisierten Titeln getroffen werden. Dabei erwies sich eine Beschränkung auf Literatur, die überwiegend dem 19. und 20. Jahrhundert entstammt, als sinnvoll, bedingt unter anderem durch die schwierige Beschaffbarkeit einiger seltener älterer Werke. Eine weitere Eingrenzung auf Literatur, der die Spanische Inquisition als Vorlage gedient hat, war durch Andrzejewski's Roman selbst gegeben, Texte etwa über die Hexenverfolgungen in Deutschland oder die Inquisition in Frankreich und Italien konnten also nicht berücksichtigt werden. Ebensowenig wurden Romane wie "Der Großtyrann und das Gericht" (1935) von Werner Bergengruen oder "Msza za miasto Arras" (1971) von Andrzej Szczypiorski miteinbezogen, da sie stofflich nicht auf die Spanische Inquisition zurückgreifen.

Zum Vergleich wurden insgesamt fünfzehn Werke herangezogen¹³.

1 EINLEITUNG UND ZIELSETZUNG

1.1 Anmerkungen zur Person und zum Werk Andrzejewskis

Der 1909 in Warschau geborene Jerzy Andrzejewski gehört gegenwärtig zu den bekanntesten zeitgenössischen polnischen Prosaschriftstellern. Seine Werke¹ sind in 31 Sprachen übersetzt², und in Polen erschien soeben die 27. Auflage seines Nachkriegsromans "Popiół i diament"³.

Andrzejewski hat zahlreiche Erzählungen, Novellen und Romane veröffentlicht, aber auch an Dreh- und Szenenbüchern mitgewirkt, so etwa bei der Verfilmung des bereits erwähnten Romans "Popiół i diament" (Regie Andrzej Wajda, Polen 1958). Unter seinen Werken befinden sich auch zwei Dramen: das 1944 zusammen mit Jerzy Zagórski verfaßte Bühnenstück "Święto Winkelrida" und der 1972 erschienene Einakter "Prometeusz".

Nicht zu vergessen sind Andrzejewskis umfangreiche publizistische Texte. Hier sind vor allem seine politischen und literaturtheoretischen Essays der frühen 50-er Jahre sowie seine seit 1972 in der Warschauer Literaturzeitschrift "Literatura" veröffentlichten Tagebuchnotizen "Z dnia na dzień" zu nennen.

Die ersten schriftstellerischen Versuche gehen auf die frühen 20-er Jahre zurück. Es handelt sich dabei um ein Gedicht und zwei Erzählungen, die der damals Dreizehnjährige seiner Mutter gewidmet hatte, sowie um ein Drama ("Niobe") im Stil Maeterlingks⁴. Diese Werke sind durch die Kriegereignisse verlorengegangen. Andrzejewskis eigentliches Debut als Autor fand in den dreißiger Jahren mit dem sozialkritischen Erzählband "Drogi nieuniknione" (1936) statt, den er im Verlag der Zeitschrift "Prosto z mostu" herausbrachte, bei der er als Mitarbeiter tätig war. Sein wichtigstes Werk vor dem Krieg war jedoch unbestritten der 1938 veröffentlichte Roman "Ład serca", der als ein Hauptwerk des polnischen katholischen Existentialismus gilt⁵.

In den Kriegsjahren, in denen Andrzejewski dem Widerstand

angehörte, wobei insbesondere seine Zusammenarbeit mit Jarosław Iwaszkiewicz zu erwähnen ist⁶, verfaßte er neben dem oben genannten Drama "Święto Winkelrida" eine Reihe von Erzählungen, die alle die Kriegsergebnisse behandeln, darunter die Novelle "Wielki tydzień" (1944), in der das Verhältnis von Juden und Polen zur Zeit des Warschauer Gettoaufstandes beschrieben wird.

Nach dem Krieg veröffentlichte Andrzejewski einen Prosatext mit dem Titel "Zaraz po wojnie", der 1948 als Roman unter dem Titel "Popiół i diament" erschien. Der Erfolg, die hohen Auflagezahlen, die Verfilmung sowie die Kanonisierung dieses Werkes als Schullektüre, das die gesellschaftspolitischen Probleme der unmittelbaren Nachkriegszeit (Rückkehr von KZ-Häftlingen, Auseinandersetzungen der verschiedenen politischen Gruppierungen und Parteien etc.) anspricht, bewirkten, daß Andrzejewski heute vor allem als Autor von "Popiół i diament" bekannt ist.

In den späten 40-er und frühen 50-er Jahren ist Andrzejewski - inzwischen Mitglied der PZPR⁷ - vorwiegend publizistisch tätig. Die Tauwetterperiode nach Stalins Tod, an deren Ende der Roman "Ciemności kryją ziemię" entstand, zeigen ihn noch als kritischen, aber mit der Partei solidarischen Schriftsteller.

Dieser Roman, gelegentlich auch als "opowiadanie" oder "opowieść" bezeichnet, wird ausführlich in Teil 4 dieser Arbeit besprochen. Die Handlung spielt in den ersten Jahren der Spanischen Inquisition und zeigt die Entwicklung einer persönlichen Beziehung zwischen dem Großinquisitor Torquemada und dem Dominikanermönch Diego Manente, der, zunächst ein Gegner der Inquisition, später zum Sekretär Torquemadas aufsteigt und am Ende des Romans dessen Nachfolge antritt. In den Dialogen, Monologen und Reflexionen der Romanperson formulierte Andrzejewski die Vision einer totalitären inquisitorischen Endgesellschaft und problematisierte - in der Gestalt des Diego - das Verhalten eines Individuums angesichts eines übermächtig erscheinenden Macht- und Herrschaftsapparates.

In gewisser Weise bezeichnete das Jahr 1957 einen Wendepunkt für Andrzejewski. Denn literarisch gesehen legte er mit seinem Inquisitionsroman einen historischen Prosatext vor, eine Tendenz, die sich in seinem nächsten Werk, dem 1960 erschienenen Roman "Bramy raju" fortsetzte, der - bestehend aus einem einzigen durchgehenden Satz - einen Kinderkreuzzug ins Heilige Land zu Beginn des 13. Jahrhunderts aus den Perspektiven seiner verschiedenen Teilnehmer schildert.

Hatte sich Andrzejewski während und nach dem Krieg vom polnischen Katholizismus gelöst und sich gleichzeitig dem Marxismus zugewandt, so markierte sein im Jahre 1957 vollzogener Austritt aus der PZPR, dessen unmittelbarer Anlaß das Verbot war, eine Zeitung mit dem Namen "Europa" herauszugeben, seine Abkehr von einer materialistischen und parteimäßig verwalteten Ideologie, mit der er sich im Verlauf der nächsten Jahre zunehmend konfrontiert sah. Der 1963 erschienene Roman "Idzie skacząc po górach", dessen Schilderung der Vernissage eines berühmten Malers als Satire auf den westlichen Kulturbetrieb verstanden wurde und der in der Thematisierung des Gegensatzes von Alter und Jugend zahlreiche Anspielungen auf Witold Gombrowicz ("Ferdydurke", "Pornografia", "Dziennik") enthält, fand noch ungeteilt starke Beachtung, wie die große Anzahl der Rezensionen zeigt. 1966 jedoch blieb es beim fragmentarischen Abdruck eines neuen, umfangreichen Prosatextes, "Miazga", der bis heute nicht vollständig erscheinen konnte. 1968 begab sich Andrzejewski auf offenen Konfrontationskurs mit der Kulturpolitik seines Landes. Sein Roman "Apelacja" ist der Appell eines in einem psychiatrischen Krankenhaus lebenden Polen an den 1. Sekretär der PZPR und wurde in Paris veröffentlicht. Im gleichen Jahr verfaßte Andrzejewski einen offenen Brief an den Vorsitzenden des Schriftstellerverbandes der ČSSR, Eduard Goldstuecker, in dem er sich anlässlich der Invasion der Warschauer-Pakt-Truppen mit seinen tschechoslowakischen Kollegen solidarisierte⁸.

Nach 1970 schien sich die Situation für Andrzejewski entspannt zu haben. 1972 erschien der Einakter "Prometeusz" und

seit 1973 veröffentlichte Andrzejewski in der Wochenzeitschrift "Literatura" Aufsätze und Erzählungen. Hier ist vor allem der Vorabdruck von Andrzejewskis Version des Bruderkonflikts zwischen Kain und Abel mit dem Titel "Teraz na ciebie zagłada"⁹ zu nennen sowie die Erzählung "Już prawie nic" aus dem Jahre 1976, die - gewisse Parallelen zu Tolstoj's "Smert' Ivana Il'iča" und Anspielungen auf Thomas Mann sind nicht zu übersehen - das Sterben eines berühmten Schriftstellers in einem Schweizer Spital zum Inhalt hat¹⁰. In biographischer Hinsicht aufschlußreich sind ferner seine Tagebuchnotizen "Z dnia na dzień", die in nächster Zeit als Buch gesammelt und geordnet erscheinen sollen und die seit Anfang 1980 unter dem Titel "Gra z cieniem" in "Literatura" weitergeführt werden.

Trotz der umfangreichen literarischen Produktion liegt bis jetzt keine geordnete Ausgabe der gesammelten Werke vor, von einer Gesamtausgabe ganz zu schweigen, und die Textbeschaffung erweist sich oft als nicht einfach. Die in Polen erschienenen und erscheinenden Texte sind in der Regel rasch vergriffen, dort nicht veröffentlichte Titel sind teilweise über das Pariser "Instytut Literacki" zu erhalten. Der Roman "Miazga", der bis jetzt weder in Polen noch im Ausland erschienen ist, ist praktisch nur als Maschinenschrift über polnische Oppositionskreise zugänglich.

Ein ähnliches Bild bietet sich - für den deutschen Sprachraum - bei den Übersetzungen: in der DDR erscheinen längst nicht alle Titel, und in der BRD sind Andrzejewskis Werke, z.B. "Ład serca" oder "Ciemności kryją ziemię", teilweise vergriffen, so daß man, um einen größeren und genaueren Überblick zu gewinnen, auf die Bestände der Bibliotheken und Slavischen Seminare angewiesen ist.

So fragmentarisch wie Andrzejewskis Werk gegenwärtig vorliegt, ist auch die wissenschaftliche Aufarbeitung seiner Texte. Zwar rief nahezu jedes seiner Bücher eine Unzahl von Zeitungsrezensionen hervor, die überwiegend feuilletonistischen Charakter haben, eine Gesamteinschätzung oder -bearbei-

tung wurde jedoch bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht verfaßt. Die von Wacław Sadkowski im Jahre 1973 herausgegebene Monographie über Andrzejewski ist in mancher Hinsicht unvollständig; einmal übergeht sie Andrzejewskis publizistische Tätigkeit in der Zeit des Sozialistischen Realismus, zum anderen bleiben die in Polen nicht veröffentlichten Texte unerwähnt. Diese Monographie, wie auch andere, zum Teil polemisch gehaltene Überblicke, etwa Artur Sandauers "Szoła nierzeczywistości i jej uczeń"¹², ferner Czesław Miłosz'¹³ Abschnitt "Alfa" in seinem Buch "Zniewolony umysł" oder Krzysztof Mętraks¹⁴ Aufsatz "Rozdarta sosna duszy i diabeł konwersji" versuchen gelegentlich, Andrzejewskis Werk und den Wandel seiner Weltanschauungen als Opportunismus und Orientierung an zeitgemäßen Modeströmungen zu interpretieren. Aufschlußreicher ist hier die von Tomasz Burek¹⁵ verfaßte Analyse "Przeciwieństwa istnienia. Pisarski świat Jerzego Andrzejewskiego", die versucht, anhand von in jedem Text Andrzejewskis wiederkehrenden Begriffen eine gemeinsame Grundstruktur des Werkes herauszuarbeiten. Dieser interessante Ansatz ist in der Nachschrift einer Vortragsreihe enthalten, die Burek anlässlich Andrzejewskis 70. Geburtstags an der Warschauer "Fliegenden Universität" gehalten hat. Er ist, was die Zitierweise anbelangt, oft ungenau und außerdem nur begrenzt zugänglich, da er in der Oppositionsschrift "Zapis" abgedruckt wurde.

Auf die vielen kurzen Überblicke in Anthologien oder Literaturgeschichten, etwa bei Kleiner/Maciąg¹⁶, braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden, da sie an Oberflächlichkeit und Ungenauigkeit alles bisher Genannte weit in den Schatten stellen.

Zu erwähnen sind aber noch einige literaturwissenschaftliche Aufsätze, die sich mit Spezialproblemen in Andrzejewskis Werk beschäftigen, so etwa Julius Mrosiks Untersuchung "Zum Problem der Zeit in 'Asche und Diamant'"¹⁷ oder Hans Kneips¹⁸ Vergleich der verschiedenen Redaktionen von "Popiół i diament", der sehr detailliert darlegt, wie Andrzejewski - offenkundig unter dem Einfluß der am Sozialistischen Realismus orien-

tierten Literaturkritik der frühen 50-er Jahre - Veränderungen an seinem Roman vorgenommen hat, so daß am Ende die im Kontext des Jahres 1945 verlaufende Handlung mit Begriffen der Parteisprache nach 1949 vermischt wird.

Vor allem stilistisch orientierte Untersuchungen rief Andrzejewskis Werk "Bramy raj" hervor. Christian Sappok¹⁹ konzentriert sich dabei auf deiktische Signale der Textstrukturierung und metaphorische Prinzipien. Seweryna Wyślouch²⁰ hingegen analysiert die Erzählstruktur dieses Textes.

Mit Andrzejewskis Vorkriegswerk beschäftigen sich die Abhandlungen von Jerzy Kossak²¹ und Stefan Morawski²², in denen eine Zuordnung vor allem von "Ład serca" zum französischen katholischen Existentialismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geleistet wird. Als eine Fortführung dieser Ansätze ist Małgorzata Dernes'²³ Aufsatz "Trzy etapy stosunku Jerzego Andrzejewskiego do religii" zu bewerten, die in "Ciemności kryją ziemię" nach einer materialistischen Phase Andrzejewskis Rückkehr zum Existentialismus sieht.

Gerade über "Ciemności kryją ziemię" ist bisher noch keine ausführliche Abhandlung verfaßt worden.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, zum einen eine thematische Zuordnung des Romans zu anderen literarischen Verarbeitungen des Inquisitionsstoffes herzustellen. Zum anderen soll versucht werden, den Entstehungshintergrund des Romans, den "Kontext" des "Textes" im weitesten Sinne zu dokumentieren. Nur auf diese Weise kann m.E. wiederum das Phänomen seiner "Fiktionalität", d.h. der unter bestimmten Bedingungen entstandenen Zeichenanordnung erklärt werden.

1.2 Zur Unterscheidung von fiktionaler und nicht-fiktionaler historischer Literatur. Hinweise auf die Methode.

Eine Analyse von "Fiktionalität" ist nur über die Beschreibung des Verhältnisses von Text und Kontext durchführbar. "Text" wird dabei im Sinne Uspenskijs als Korpus einer "beliebigen semantisch organisierten Abfolge von Zeichen"¹

verstanden. Ein "Kontext" wiederum hat in allgemeiner Weise zur Organisierung dieser Zeichenabfolge beigetragen. Wie in der Sprechakttheorie über eine Kontextanalyse die Bedingungen, die Informatoren des Bedeutungsgebrauchs einer Äußerung, die als kleinste Einheit eines "Textes" zu verstehen ist, angedeutet werden können², so lassen sich Text und gewisse Bedeutungseinheiten eines Textes - z.B. Schlüsselworte, Motive, historische Figuren etc. - in ihrem jeweiligen Bedeutungsgebrauch über eine Beschreibung und Untersuchung ihres Kontextes erklären. Analog zur Sprechakttheorie läßt sich auch der Kontext eines literarischen Werkes als ein Zusammenhang von verschiedenen Bedingungen formulieren, die für die Zeichenorganisation des Textes maßgeblich waren und somit zu einer Erklärung herangezogen werden können.

Als mögliche Bedingungen können so genannt werden:

- die Biographie des Autors
- die Intention des Autors
- die Textgeschichte und die Quellen des Textes
- die Rezeption von Text und Autor
- andere Werke des Autors
- die literarische Tradition des Autors etc.

Text und Kontext sind dabei in einem wechselseitigen Denotationsverhältnis zu sehen, sie beziehen sich gemeinsam auf etwas. Wie dieses Denotationsverhältnis - im vorliegenden Fall auf einen konkreten historischen Sachverhalt, die Spanische Inquisition, abzielend - als "fiktionales" verstanden wird, sollen die weiteren Ausführungen zeigen. In ihren Mittelpunkt rückt also das Problem der Fiktionalität unter einem besonderen Aspekt: Wie kann ein Text, der sich auf einen geschichtlichen Stoff bezieht, als fiktional bzw. als nicht-fiktional identifiziert werden?

Das Problem der möglichen schriftlichen Darstellung eines Geschichte gewordenen Stoffes, eines Sachverhalts als Sachlage³ in einem Text wird bereits in der Gegenüberstellung antiker Kunstauffassungen deutlich. Spricht Platon im 10. Buch der "Politeia" noch den Dichtern die Glaubwürdigkeit

ab⁴, so findet sich bei Aristoteles eine pragmatischere Vorstellung, nach der alles, was glaubhaft sein soll, möglich sein muß⁵.

Aristoteles' Vorstellung von der Kunst nicht mehr als zweitem Abbildbereich einer Idee, sondern als menschlicher Ergänzung zu dem von Gott und Natur Geschaffenen gewann wiederum verstärkt in den Poetiken der Aufklärung an Bedeutung. Verbunden mit der Aristotelesrezeption seit der Renaissance entwickelte sich ein neues Wirklichkeitsverständnis auf diesem Gebiet. Die Dualität von Wirklichkeit und Abbild (Nachahmung) wurde abgelöst durch die Vorstellung vom Wirklichmachen des Möglichen, des Noch-Nicht-Realen. Der Kunst wurde eine Zeichenfunktion zugeschrieben, nach der ihre innere Ordnung der Ordnung der Dinge entsprechen sollte, der Anspruch an eine wesenhafte Nachbildung und damit an Wahrheit erfuhr eine flexiblere Handhabung⁶. Nicht mehr nur Wahrheit, sondern Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit und moralische Notwendigkeit waren die Kriterien, denen ein Dichter in diesem Rahmen verpflichtet sein sollte.

So schrieb Lessing in seiner Hamburgischen Dramaturgie:

"... der dramatische Dichter ist kein Geschichtsschreiber; er erzählt nicht, was man ehemals geglaubt, daß es geschehen, sondern läßt es vor unseren Augen nochmals geschehen, nicht der historischen Wahrheit wegen, sondern in einer ganz anderen und höheren Absicht; die historische Wahrheit ist nicht sein Zweck, sondern nur das Mittel zum Zwecke, er will uns täuschen und durch die Täuschung rühren."⁷

Daß dabei insbesondere geschichtliche Stoffe die Wahrscheinlichkeit eines literarisch-fiktional dargestellten Geschehens unterstützen können, betonte Breitinger in seiner "Critischen Dichtkunst":

"Der Poet führet seine wahrhaften aus der Historie entlehnten Personen nicht alleine in den Umständen auf, in welchen sie sich nach dem Zeugnisse der Geschichte

ehemals befunden hatten, sondern erweitert diese bekannten Umstände und versetzt sie in ganz neue, in die sie nach dem Laufe der Dinge hätten gerathen können, er läßt sie in diesen erdichteten Umständen reden und handeln, was sie in solchen, ihrem bekannten Charakter nach wahrscheinlich würden geredet und gehandelt haben."⁸.

Im Gegensatz zu den Dichtern galt für die Geschichtsschreiber die verbindliche Forderung nach Wahrheit ihrer Darstellung. Gottscheds Formulierungen zufolge war es der Zweck des Historikers, "die nackte Wahrheit zu sagen, das ist, die Begebenheiten, die sich zugetragen haben, ohne allen Firniß, ohne alle Schminke zu erzählen."⁹ Auch Schiller unterstrich in seiner von aufklärerischem und vorrevolutionärem Begriffsverständnis geprägten Antrittsvorlesung in Jena (1789), daß sich der von einem philosophischen Geist geleitete Forscher nicht wie die von Fürstengunst abhängigen "Brotgelehrten" von Eigeninteressen leiten lassen dürfe, sondern daß er sich unbedingt und kritisch der Wahrheit zu verpflichten habe:

"Neue Entdeckungen im Kreise seiner Tätigkeit, die den **B r o t g e l e h r t e n** niederschlagen, entzücken den philosophischen Geist. Vielleicht füllen sie eine Lücke, die das werdende Ganze seiner Begriffe noch verunstaltet hatte, oder setzen den letzten noch fehlenden Stein an sein Ideengebäude, der es vollendet. Sollten sie es aber auch zertrümmern, sollte eine neue Gedankenreihe, eine neue Naturerscheinung, ein neu entdecktes Gesetz in der Körperwelt den ganzen Bau seiner Wissenschaft umstürzen: so hat er die **W a h r h e i t** immer mehr geliebt als sein **S y s t e m**, und gerne wird er die alte mangelhafte Form mit einer neuern und schöneren vertauschen."¹⁰.

Und für die Vertreter des Historismus, die hinsichtlich der durch Niebuhr verfolgten kritisch-philosophischen Methode als Mitbegründer der modernen Geschichtswissenschaft anzusehen sind, galt es, über das Prinzip des Analogieschlusses

die Geschichte so darzustellen, wie sie gewesen ist¹¹. Leopold von Ranke's Absage an eine moralisierende Geschichtssicht, seine induktive Methode, war von folgenden Grundsätzen bestimmt, mit denen er seine "Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514" einleitete:

"Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen: so hoher Ämter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen."¹²

Wahrheitsanspruch und die daraus resultierende wissenschaftliche Verpflichtung des Historikers einerseits, flexibler Umgang damit und die Möglichkeit einer freieren Verfügung über Fakten und Sachverhalte im Bereich der Dichtung andererseits - so läßt sich bislang das Verhältnis von wissenschaftlicher und nicht-wissenschaftlicher historischer Literatur, von nicht-fiktionaler und fiktionaler Darstellung beschreiben.

An diesen Unterschied knüpfen wiederum moderne Fiktions- und Literaturtheorien des 20. Jahrhunderts an, die man als Modifikationen und Differenzierungsversuche der bereits in den Aufklärungspoetiken formulierten Grundsätzen bezeichnen kann.

So unterscheidet Gottlob Frege zwischen Bedeutung und Sinn eines Satzes. Ein Behauptungssatz hat nur dann Bedeutung, wenn er entweder wahr oder falsch ist. Auch er ordnet damit die Wahrheitsfunktion dem Wissenschaftsbereich zu. Hinsichtlich der Kunst freilich sei die Frage nach dem Wahrheitswert problematisch, denn:

"Beim Anhören eines Epos z.B. fesseln uns neben dem Wohlklange der Sprache allein der Sinn der Sätze und die davon geweckten Vorstellungen und Gefühle. Mit der Frage nach der Wahrheit würden wir den Kunstgenuß verlassen und uns einer wissenschaftlichen Betrachtung zuwenden."¹³

Roman Ingarden unterscheidet einerseits zwischen Urteils-

sätzen, die wahr oder falsch sein können, und reinen Aussagesätzen andererseits, in denen Sachverhalte zwar charakterisiert, aber nicht als tatsächlich existent vorausgesetzt werden. Reine Aussagesätze sind weder wahr noch falsch¹⁴. Ein Kernpunkt seiner Betrachtungen ist dabei sein differenziertes Referenzmodell¹⁵, das sich - wie später die Sprechakttheorie - durch das Merkmal der Intention auszeichnet, mit der das sprachliche Treffenwollen des Objekts, von dem die Rede ist, beschrieben werden soll. Urteilssätze, die Wahrfalsch-Sätze, sind eindeutig bestimmt und müssen widerspruchsfrei sein. Mit ihrer sprachlichen Verwendung wird auf einen realen Sachverhalt, auf eine Tatsache Bezug genommen, d.h., der Sprecher will durch seine Äußerung einen Sachverhalt nicht nur sprachlich ausdrücken, wie es mittels reiner Aussagesätze der Fall sein kann, sondern er will damit die real existierende Tatsache exakt treffen. Zwischen diesen beiden Satzarten setzt Ingarden nun eine dritte an, die vor allem den Charakter eines "literarischen Kunstwerkes" im Unterschied zu einem wissenschaftlichen Text ausmache: die sogenannten "Quasi-Urteile"¹⁶. Sie vermitteln dem Leser die Illusion von Realität in unterschiedlichem Maße und stellen für Ingarden die "suggestive Kraft" dar, den Leser in eine "fingierte Welt hineinzuver senken"¹⁷. Bemerkenswert ist dabei die an Lessing (s.o. S.11) erinnernde Täuschungsfunktion der Quasi-Urteile. Fiktion erfährt so bei Ingarden eine Einschränkung auf "Vortäuschen", ein Ansatz, der später u.a. von Landwehr¹⁸ kritisiert wurde. Neben dem Verbleiben im intentionalen Bereich, d.h., ohne die Tatsachen zu treffen, zeichnet sich Fiktion bei Ingarden durch die Unbestimmtheit der im literarischen Text beschriebenen Gegenstände oder Sachverhalte aus; gemeint ist die in der Natur der Sprache liegende Unvollständigkeit etwa von Ortsbeschreibungen, die auf Grund von Konventionen durch die Phantasie des Lesers zu einer eigenen Vorstellungswelt ergänzt werden können¹⁹.

Käte Hamburgers Dichtungstheorie in ihrem Werk "Die Logik der Dichtung" schließt an das Kommunikationsmodell Bühlers an, das neben der sprachlichen Äußerung einen Sender und

einen Empfänger mitberücksichtigt²⁰. Nach Hamburger referiert ein Aussagesubjekt über eine Aussage (sie ist der Searle'schen "Äußerung" vergleichbar) auf einen Sachverhalt²¹. Diese Äußerung gilt aber nur dann als wirkliche Aussage, als Wirklichkeitsaussage, wenn das Aussagesubjekt ein reales Subjekt, d.h. zeitlich und räumlich exakt bestimmbar ist. In diesem Sprach- und Wahrnehmungsbereich - der Wirklichkeit - unterscheidet Hamburger dann drei Aussagesubjekte: ein historisches (z.B. die Ich-Form eines Briefschreibers), ein theoretisches (es steht "real" hinter dem Sachverhalt, wird aber nicht wie das "Ich" des historischen Aussagesubjekts vom Leser ständig wahrgenommen - Hamburger meint hier das Autor-Text-Verhältnis in wissenschaftlichen Werken) und ein pragmatisches Subjekt, das bei Fragen, Befehlen und Wünschen im konkreten Sprachgebrauch auftritt²². In der Fixierung des Aussagesubjekts an seine Wirklichkeitsaussage, die über die Bestimmung im Zeit-Raum-System abläuft, wobei Zeit der dominierende Faktor ist²³, liegt aber auch die Scheidung von fiktionaler und nicht-fiktionaler Literatur. In der fiktionalen Literatur habe - so Hamburgers Annahme - eine Veränderung des Zeitverhältnisses stattgefunden, und somit sei auch die Relation Aussagesubjekt : Aussage aufgehoben, d.h., in der epischen und dramatischen Dichtung (und nur diese nennt Hamburger fiktiv²⁴) gibt es infolge der Veränderung der Zeit-Raum-Koordination kein reales Aussagesubjekt mehr. Hamburgers Schwerpunkt bei der Bestimmung von fiktionaler Literatur liegt also weniger auf einer Definition des Wahrheitswertes als in der Behauptung, daß fiktionale Literatur als Wirklichkeit zu scheinen vermag vor allem infolge einer Einschränkung der Tempuskategorie der Verben: was formal als Präteritum erscheint, bedeutet nicht mehr Vergangenheit, sondern Gegenwart. Als Beweis führt sie u.a. an, daß sich die Frage nach dem "Wann" nicht mehr sinnvoll stellen ließe, da man deiktische Zeitadverbien der Zukunft mit der Präteritumform der Verben verbinden könne und deiktische Zeitadverbien der Vergangenheit nur in Plusquamperfektverbindungen aufträten²⁵. Hamburgers Position ist klar: Fiktion ist -

anders als Geschichte - räumlich und zeitlich nicht grundsätzlich in den konkreten Raum, vor allem aber nicht in die konkrete Zeit eingeordnet. Die Auflösung der Einheit von (inhaltlicher) Bedeutung und Zeit beim Verb ist so in Hamburgers Ansatz das Hauptmerkmal für fiktionale Literatur²⁶.

Was sich von Freges kontextfreier Sprachbetrachtung über Ingardens intentionalen Ansatz bis zu Hamburgers Rückgriff auf Bühlers Modell andeutete, nämlich ein Weiterfassen von Sprache und Text im Rahmen eines Kommunikationszusammenhanges zwischen Autor und Leser, kommt besonders in den Arbeiten von Wolfgang Iser²⁷, Gottfried Gabriel²⁸ und Jürgen Landwehr²⁹ zum Ausdruck, die ausnahmslos Ergebnisse der u.a. von John R. Searle entwickelten Sprechakttheorie in ihre Untersuchungen miteinbeziehen.

So spricht W. Iser in diesem Zusammenhang von Fiktion als fiktionaler Rede. Fiktionale Rede wird als Sprechhandlung zwischen Autor und Leser verstanden, deren Bedingungen und Regeln es zu finden gilt³⁰. Sie ist eine Möglichkeit von Sprache, und als solche den von Searle analysierten Sprechakten, genauer: den illokutionären Akten, die nach bestimmten Regeln ablaufen³¹, vergleichbar. Ein illokutionärer Akt etwa des Warnens oder des Drohens hat festgelegte Situationsbedingungen, die als Regeln formulierbar sind. Diese Regeln beschreiben die Ordnung der Zeichen in ihrer Symbolfunktion sowie das Gelingen von Kommunikation. Iser spricht hier von einer hierarchischen ("vertikalen") Anordnung der Konventionen. In fiktionaler Rede hingegen wird mit Konventionen gespielt, d.h., die Regeln und Hierarchien werden durchbrochen und anders ("horizontal") angeordnet³². Die Möglichkeit dieser Neuordnung ist wiederum im Zeichencharakter der Sprache und dessen Symbolfunktion begründet: Ein Symbol besitzt erst einmal weder Merkmale noch Eigenschaften des von ihm repräsentierten Gegenstandes, wird aber gerade dadurch für eine Repräsentation verfügbar. Per Konvention wird gesetzt: x gilt als y. Trotz der Zuordnung bleibt eine potentielle Unabhängigkeit von x und y gewahrt und somit auch die Möglichkeit einer Neuordnung und einer weiteren Verfügbarkeit.

Eine neuartige Anordnung von Symbolketten kann so Vorstellungen von komplexen, nicht gegenwärtigen und noch nicht gewesenen Zusammenhängen und Sachlagen erzeugen, besonders dann, wenn sie "horizontal" organisiert sind. Iser bestimmt nun fiktionale Rede als Sprechakt ohne konventionalisierten Kontext³³. Dabei geht er im Anschluß an Morris³⁴ von der Selbstbezüglichkeit des Zeichens aus, d.h., in den Zeichen und ihren Neukombinationen selbst sind stufenweise Anleitungen für den Leser zur Kontexterschließung enthalten. Im fiktionalen Text, besser: in der fiktionalen Rede selbst ist die Verständlichkeit von Regeln und Bedingungen der horizontal kombinierten Zeichenreihen enthalten, zu deren Erschließung bereits bekannte Konventionen beitragen³⁵.

Eine Präzisierung stellt die bereits erwähnte Arbeit von Gottfried Gabriel dar. Fiktionale Rede ist nicht-behauptend, d.h., sie hat "keinen Anspruch auf Referenzialisierbarkeit oder Erfüllbarkeit"³⁶. Dieser im Grunde auf Frege zurückgehende Anspruch wird hinsichtlich zeitgenössischer und historischer fiktionaler Literatur gelockert³⁷, indem Gabriel die kontextfreie Sprachbeschreibung Freges pragmatisch im Sinne der Sprechakttheorie erweitert. Fiktionale Rede, ein literarisches Werk, verstanden als Kommunikationsform zwischen Sender und Empfänger, wird als ein "Gesamtsprechakt" formuliert und wie ein "Behauptungssatz" gefaßt³⁸, auf den nun folgende Regeln angewandt werden:

"Eine Behauptung ist gelungen, wenn alle folgenden Bedingungen erfüllt sind:

1. Die Behauptung ist wahr.
2. Der Sprecher der Behauptung glaubt (dies darf der Hörer unterstellen), daß seine Behauptung wahr ist.
3. Der Sprecher der Behauptung kommt (auf Verlangen des Hörers) seiner Verteidigungspflicht nach.
4. Der Sprecher der Behauptung kommt (auf Verlangen des Hörers) seiner Pflicht nach, die aus seiner Behauptung folgenden Behauptungen zu übernehmen."³⁹

In einem nicht-fiktionalen Kontext, d.h. im Falle von Iser's "vertikalen Konventionen", müssen diese Bedingungen erfüllt sein; fiktionale Rede muß Bedingung 1 bis 4 jedoch nicht erfüllen⁴⁰.

Im Hinblick vor allem auf historische und zeitgenössische Literatur (man denke an Böll's "Katharina Blum") weist Gabriel dann auf eine weitere Funktion von Literatur hin, die er mit Adäquationsanspruch umschreibt⁴¹. Es handelt sich hierbei letztlich um eine Neuformulierung von Wielands Wirklichkeitsanspruch oder Goethes "innerer Wahrheit" der Literatur⁴², d.h. der Tatsache, daß Literatur Ideen und Anschauungen vermitteln will, die einen allgemeinen Charakter haben und dem Leser klare Zeitbezüge offerieren, jedoch im einzelnen nicht mit logischen oder wissenschaftlichen Wahrheitskriterien gemessen werden können. Hinsichtlich des Adäquationsanspruchs vergleicht Gabriel fiktionale Literatur mit Aussagen im Sinne von Thesen, was ist oder was sein soll, d.h., die erwähnte Bedingung 2, die sogenannte Aufrichtigkeitsbedingung, muß erfüllt sein, will das Werk (und der Autor) den Anspruch erheben, Allgemeines im Besonderen adäquat darzustellen⁴³. Gabriel erkennt der fiktionalen Literatur, vor allem der inhaltlich zeitbezogenen und historischen, also einen gewissen Wahrheitsanspruch zu; Wahrheit erfährt somit eine begriffliche Ausweitung, sie ist im Hinblick auf fiktionale Literatur nicht streng logisch zu verstehen, sondern sie gewinnt eine ähnliche Funktion wie die Aussage eines Zeugen vor Gericht. Diese muß, soll ein Wahrheitsanspruch vorliegen, vom Zeugen aufrichtig gemeint sein, die Beweislast liegt jedoch nicht bei ihm. Ähnlich läßt sich nach Gabriel auch das Verhältnis des Lesers zu Text und Autor darstellen: vom Autor wird Aufrichtigkeit erwartet, der Leser jedoch hat den Wahrheitsanspruch des Textes selbst einzulösen⁴⁴ und zu leisten, mit anderen Worten: weder ein umgangssprachliches, nicht näher bestimmbares noch ein streng logisches Wahrheitsverständnis ist auf fiktionale Literatur anwendbar; fiktionale Literatur ist im Gegensatz zur wissenschaftlichen nicht-behauptend, im prakti-

schen Sinne höchstens der Zeugenaussage des Akkusationsprozesses vergleichbar.

Vor allem um begriffliche Klarheit bemüht sich der ebenfalls pragmatische Ansatz von Jürgen Landwehr. Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist das Kommunikationsmodell von Bühler-Jakobson mit den Komponenten Sender, Empfänger und Äußerung sowie den jeweiligen Funktionen Symptom, Signal und Symbol⁴⁵. Landwehrs Oberbegriff "Fiktion" bezeichnet eine sprachliche Universalie und ist kein Spezifikum von Literatur. Gemeint ist vielmehr die dem Menschen eigene Fähigkeit (im Sinne des Chomsky'schen Kompetenzverständnisses), auf verschiedene Welten zu referieren⁴⁶. Fiktion ist Ausdruck einer bewußten Kommunikationssituation, sie läßt sich daher in Anlehnung an die Sprechakttheorie mit Regeln und Bedingungen beschreiben. Landwehr nennt nun drei Seinsmodi von Existenz und Wahrnehmung, auf die sprachlich Bezug genommen werden kann: Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit sowie deren Negationen⁴⁷. Ist nun im Kommunikationsprozeß eine der oben erwähnten Komponenten in ihrem von den Kommunikationspartnern als Norm akzeptierten Seinsmodus bewußt, intentional umgedeutet worden, dann liegt laut Landwehr "Fiktivität" vor⁴⁸. Fiktionalität wiederum bezeichnet eine ganz spezielle Relation innerhalb des Kommunikationsprozesses, nämlich die Relation einer Äußerung oder eines Textes zu anderen Komponenten in einem bereits fiktivierten Kommunikationssystem⁴⁹. Ob dabei Umdeutungen innerhalb des rein sprachlichen Bereichs, z.B. Veränderungen an historischen Personen, die im Text auftreten, vorgenommen wurden, spielt keine Rolle. Fiktion ist also Oberbegriff und sprachliche Universalie, ein Ausdruck von sprachlicher Kompetenz. Fiktivität bezeichnet die allgemeine Möglichkeit der Realisierung von Fiktion im Kommunikationsprozeß, Fiktionalität hingegen ist das dem sprachlichen Bereich eigene Merkmal von Fiktivität; Fiktivität eines Kommunikationssystems ist die Voraussetzung für die Fiktionalität seines rein sprachlichen Bereichs.

Wie Ingarden versucht auch Landwehr Konsequenzen für eine praktikable Beschreibung fiktionaler Literatur aus seinen

Annahmen und Bestimmungen zu ziehen. Er unterscheidet bezüglich Fiktionalität vier Textklassen:

"(a) Texte, die nur dann als akzeptabel anerkannt werden, wenn sie konsistent sind in bezug auf die je aufgefaßte Realität;

(b) Texte, die in Referenzbereichen und deren Prädizierung den Kriterien der Wahrscheinlichkeit, d.h. des faktisch Möglichen genügen (sollen);

(c) Texte, die auch dann noch akzeptiert werden, wenn Referenzbereiche und Prädizierung von den Wirklichkeitskriterien divergieren, sofern sie intern konsistent sind;

(d) Texte, für deren Akzeptabilität Konsistenz in Referenz und Prädizierung kein Kriterium ist (Konkrete Poesie, Dadaismus, hermetische und absurde Texte)."⁵⁰

(a)-Texte erlauben eine sinnvolle Anwendung der Wahr-falsch-Kriterien im logischen Sinne, es handelt sich um wissenschaftliche Texte. Für (b)-Texte gilt dies bereits nicht mehr; sie sollten Wahrscheinlichkeitsmomente enthalten; es handelt sich um sogenannte "realistische" Literatur, in der der oben erwähnte "Adäquationsanspruch" (Gabriel) erfüllt sein sollte. Unter (c)-Texte schließlich ordnet Landwehr Werke ein, die z.B. der phantastischen Literatur angehören.

Eine noch differenziertere Darstellung und Untergliederung von Texten bezüglich ihres Gehaltes an Fiktionalität macht Henryk Markiewicz in seinem Buch "Główne problemy wiedzy o literaturze"⁵¹. Markiewicz, dessen Aufsatz als eine Erweiterung vor allem der Ingardenschen Quasi-Urteile bezeichnet werden kann, unterscheidet neun Arten von Sätzen, die einen Text hinsichtlich seiner Fiktionalität charakterisieren können:

1. "Sätze, deren Wahrhaftigkeit (Glaubwürdigkeit) keinem Zweifel unterliegen."
2. "Sätze mit hohem Wahrscheinlichkeitsgrad."

3. "Sätze, die einer Wahrscheinlichkeit nicht entbehren, die aber nicht besser als ihre Negation bewiesen sind."
4. "Sätze, die wesentlich weniger wahrscheinlich sind als ihre Negation, die aber durch empirisches Wissen nicht direkt widerlegt sind."
5. "Nachgewiesenermaßen falsche Sätze, die den Anschein von Wahrscheinlichkeit aufweisen."
6. "Nachgewiesenermaßen falsche Sätze, die als nicht wahrscheinliche erscheinen."
7. "Sätze, deren Falschheit aus den Gesetzen der empirischen Wissenschaft folgt."
8. "Sätze, die unübertragbare metaphorische Ausdrücke enthalten, angesichts dessen von einem bestimmten Wahrheitswert frei sind und keinen bestimmten Grad von Stichhaltigkeit aufweisen."
9. "Sätze, deren Wahrhaftigkeit ausgeschlossen ist, weil in ihnen nicht existierende Figuren auftreten, die wir hier und weiterhin 'fiktive Figuren' nennen werden."⁵² ("fiktiv" hier im Sinne von Landwehr "fiktional")

Die Satztypen 3 bis 9 kennzeichnen dabei einen Text als fiktional:

"Unter literarischer Fiktion verstehen wir eine dargestellte Wirklichkeit, bestimmt durch Sätze, die aus der mutmaßlichen Perspektive des Autors keine wahren Urteile oder fest fundierte Hypothesen sind, die zugleich aber ihren nicht-assertorischen Charakter zu erkennen geben (d.h., sie sind im allgemeinen keine Urteile als Ausdruck der Überzeugungen des Autors), die also nicht wie falsche Urteile oder unbegründete Hypothesen behandelt werden können."⁵³

Natürlich konnte in diesem knappen theoretischen Überblick nur ein begrenzter Teil der beinahe unübersehbaren Menge

verschiedener Aufsätze und Abhandlungen zum Fiktionsproblem vorgestellt werden. Bei der Auswahl der theoretischen Texte mußte einmal die Gesamtproblematik der Arbeit beachtet werden; denn eine über den vorliegenden Umfang hinausgehende Betrachtung hätte den thematischen Rahmen gesprengt. Zum anderen hat sich im Verlauf der Untersuchung gezeigt, daß eine ganze Reihe von Aufsätzen und Artikeln⁵⁴ im Grunde keine neuen Ansätze bietet bzw. in den vorliegenden bereits enthalten ist.

Beispielsweise hat zwar schon Hans Vaihinger⁵⁵ in seiner "Philosophie des Als-Ob" Fiktion als Universalie bestimmt, aber Landwehrs sprechakttheoretisch-pragmatischer Ansatz und seine Unterscheidung zwischen Fiktionalität und Fiktion haben sich im vorliegenden Fall als übersichtlicher und praktikabler erwiesen.

Wilhelm Diltheys Überlegungen⁵⁶, sein Verständnis von Fiktion als Analogie berücksichtigen zwar den Wirklichkeitsanspruch von Literatur, betrachten aber das Wahrheitsproblem aus der Perspektive eines idealistischen Klassikers. In der eben darin begründeten Überhöhung - Fiktionalisierung wird verstanden als Handlungsweise von "dämonischen Naturen", die das "Durchschnittsmaß des normalen Menschen" weit überragen⁵⁷ - vermitteln Diltheys Vorstellungen aber keinen brauchbaren Begriffsapparat, wie er für eine konkrete Anwendung innerhalb dieser Arbeit von Nutzen gewesen wäre.

Die kommunikationstheoretischen Ansätze von Johannes Anderegg⁵⁸ und Siegfried J. Schmidt⁵⁹ bestimmen die Fiktionalität eines Textes aufgrund seiner kommunikativen Funktion zwischen Autor und Leser. Fiktionalität ist eine "Kategorie, die Texte in einem Kommunikationssystem situiert und damit die Einstellung der Rezipienten steuert."⁶⁰ Gerade diese Überlegungen kommen jedoch, wie gezeigt wurde, in Isters Arbeit, in seiner Vorstellung von der "horizontalen" Organisation konventioneller Zeichen sowie bei Gabriel und Landwehr wesentlich präziser zum Ausdruck.

Als Zusammenfassung aller diskutierten theoretischen Texte

zum Thema Fiktion kann die obengenannte Bestimmung von Markiewicz zugelassen werden. Terminologisch aber soll die Begriffsunterscheidung Landwehrs, also "Fiktionalität" (im Bereich von Sprache und Literatur) versus "Fiktion" (als Universalie), Verwendung finden.

Fiktionalität ist somit als Freistellung vom Wahrheitsanspruch anzusehen. Das wechselseitige, hier auf einen historischen Sachverhalt bezogene Denotationsverhältnis von Text und Kontext gilt als fiktional, wenn es, im Unterschied zu einem wissenschaftlichen Text, den Kriterien von "wahr" und "falsch" nicht zu genügen braucht.

Ein derart bestimmtes Verständnis des Verhältnisses von Literatur und Fiktion soll im weiteren die Perspektive der Interpretation jener Texte festlegen, die mit Wahrheitskriterien nicht zu beschreiben sind und denen Andrzejewskis Werk "Ciemności kryją ziemię" zuzuordnen ist: Werke, die eine literarisch-fiktionale Bearbeitung, Thematisierung des historischen Stoffes der Spanischen Inquisition in prosaischer, dramatischer oder poetischer Form darstellen.

Um aber die Fiktionalität eines historischen Textes feststellen und bestimmen zu können, sind nicht nur äußere Signale wie Titel und Aufmachung notwendig, vielmehr müssen als weitere Komponente, als Vergleichsgröße, einer oder mehrere nicht-fiktionale Texte herangezogen werden. Im vorliegenden Fall wird es sich also um wissenschaftliche historische Werke handeln, die den Wahr-falsch-Kriterien unterliegen.

So stehen in den nachfolgenden Untersuchungen drei Größen im Mittelpunkt des Interesses, über die eine Lösung der im Arbeitsthema enthaltenen Probleme und der in 1.1 formulierten Ziele dieser Arbeit angestrebt werden sollen:

a) die Texte selbst, b) die ihre Bedingungen enthaltenden, ihren Bedeutungsgebrauch konstituierenden Kontexte sowie c) die als Vergleichsbasis dazu dienenden nicht-fiktionalen wissenschaftlichen Texte, die die Beziehung Text-Kontext endlich als ein fiktionales Denotationsverhältnis zu bestimmen helfen.

Im Idealfall hätten bei der Kontextbeschreibung der Werke mindestens alle, möglicherweise noch weitere der auf Seite 10 genannten Bedingungen erfüllt werden müssen. Dies wurde bei dem im Mittelpunkt stehenden Roman Andrzejewskis zu leisten versucht, während - bedingt durch den Rahmen dieser Arbeit - die übrigen fiktionalen Werke, in denen der Inquisitionsstoff eine Rolle spielt, in einer allgemeinen Text-Kontext-Beschreibung zusammengefaßt wurden. Dabei hat sich folgende Vorgehensweise als die praktikabelste erwiesen: Den eigentlichen Untersuchungen wird ein kurzer historischer Überblick über die Spanische Inquisition vorangestellt, der so die nicht-fiktionale Vergleichsbasis bildet, wobei auf die Darstellungen von Llorente⁶¹, Lea⁶² und Kamen⁶³ sowie einiger Enzyklopädien zurückgegriffen wird (Kapitel 2). Kamens Inquisitionsgeschichte ist vor allem deswegen bemerkenswert, weil der Verfasser einen nicht nur machtpolitisch orientierten historiographischen Ansatz wählt und sein Buch eines der neuesten und umfassendsten der historischen Werke ist; Leas dreibändige "Geschichte der Spanischen Inquisition" gilt immer noch als das wichtigste und zugleich informativste historische Standardwerk zu diesem Thema; Llorente wird herangezogen, weil er für viele fiktionale und nicht-fiktionale Darstellungen des 19. und 20. Jahrhunderts prägend war und auch Andrzejewski als Quelle gedient hat.

Der Zusammenfassung der historischen Sachverhalte folgt dann eine Darstellung des Inquisitionsstoffes in der fiktionalen Literatur, mit der erwähnten allgemeinen Text- und Kontextbeschreibung. Um ihre Fiktionalität noch schärfer zu fassen, schließt sich eine detaillierte Untersuchung der Texte selbst nach den Gesichtspunkten "Position", "Funktion" und "Politik" der Inquisition sowie ein Abschnitt über die "Rolle der Inquisitoren" an.

Auf diesen Grundlagen baut dann die Analyse von Andrzejewskis Roman auf. Begonnen wird - nach einer Skizzierung der Roman-konzeption - mit einer Untersuchung des Textes, der jeweils am Ende eines Abschnittes die Ergebnisse der vorhergehenden Kapitel gegenüber gestellt werden. Entscheidend für die

Untergliederung in einzelne Abschnitte sind dabei Begriffe, die leitmotivisch den Roman konstituieren und als Schlüsselworte die Dialoge der Figuren bestimmen (Kapitel 4.1.6).

Es ergibt sich also folgendes methodisches Konzept: Der nicht-fiktionalen Vergleichsbasis schließt sich eine symmetrische Analyse Kontexte-Texte vs. Text-Kontext an, über die das Phänomen der Fiktionalität dargestellt wird.

2 HISTORISCHER ÜBERBLICK ÜBER DIE ENTWICKLUNG DER SPANISCHEN INQUISITION

2.1 Die Anfänge der Ketzerverfolgungen und die Inquisition im Mittelalter

Schon das christliche Altertum kannte Drohungen gegen Häretiker. So warnt beispielsweise in der Johannes-Offenbarung ein Sendschreiben an die Gemeinde zu Pergamon vor den heidnischen Bräuchen der Nikolaiten:

"Tue Buße; wo aber nicht, so werde ich bald über dich kommen und mit ihnen streiten durch das Schwert meines Mundes." (Off. 2,16)

Solange die Kirche selbst verfolgt wurde, blieb sie duldsam bei mündlichen Drohungen. Dies änderte sich mit der Kirchenfreiheit nach dem Jahre 313, als die Kirche die Stellung einer Staatskirche einnahm und die römischen Herrscher in der Glaubenseinheit die Garantie für die Reichseinheit sahen¹. Konstantin der Große verfolgte ketzerische und schismatische Priester, indem er ihre Zusammenkünfte verbieten ließ². In die Zeit der Glaubenskämpfe des 4. und 5. Jahrhunderts fällt auch das Todesurteil gegen den Spanier Priscillian (385) wegen gnostischer und manichäischer Spekulationen. Er wurde unter Kaiser Maximus in Trier gefoltert und mit 600 seiner Anhänger getötet. Dieser Vorfall, der erhebliche Proteste auslöste, erfuhr 447 durch Leo I. seine ausdrückliche Rechtfertigung. Er war der Meinung, daß, würde man den Ketzern erlauben weiterzuleben, dies das Ende der menschlichen und göttlichen Gesetzgebung bedeutete. Charles Henry Lea schreibt in diesem Zusammenhang:

"Damit war der letzte Schritt getan und die Kirche endgültig und auf alle Fälle zur Unterdrückung der Ketzerei verpflichtet. Die ... Edikte, durch welche von der Zeit Theodosius des Großen an das Verharren in der Ketzerei mit dem Tode bestraft wurde, müssen unbedingt kirchlichem Einfluß zugeschrieben werden."³

Bedeutsam für die Ketzerverfolgungen waren neben dem Dekretbuch des Gratian und dem Corpus Juris Civilis des Kaisers Justinian I., in dem Verbrennungen angeordnet wurden, auch die Schriften Augustins, der allerdings die Todesstrafe ablehnte⁴. So heißt es beispielsweise im "Enchiridion":

"Und wer denjenigen, über den er Gewalt hat, zwar mit Strafen bessert oder durch irgendwelche Zuchtmittel im Zaume hält, ihm dabei aber die Sünde, durch die er Schaden erlitten hat oder beleidigt worden ist, von Herzen verzeiht oder für ihn betet, auf daß er Verzeihung finde: auch der gibt Almosen, und zwar nicht allein dadurch, daß er ihm verzeiht oder für ihn betet, sondern auch dadurch, daß er ihn züchtigt und heilsam bestraft; denn damit übt er ein Werk der Barmherzigkeit."⁵

Im Bereich der Westkirche waren die Verfolgungen und Auseinandersetzungen anfangs eher durch Milde gekennzeichnet, eine bestimmte Politik oder Regeln bei der Bestrafung gab es nicht. Die erste erwähnte Verbrennung im Abendland fand 1017 in Orléans statt, als Robert II. (der Fromme) 13 Häretiker hinrichten ließ. Peter von Aragon bestimmte den FeuerTod für Ketzer erstmals ausdrücklich in Gesetzesform in seinem Edikt von 1197⁶.

Das 13. Jahrhundert kannte diesbezüglich bereits kein Schwanke mehr, sondern genaue Regelungen, die auf Edikten basierten. Hier sind vor allem die Erlasse und Verordnungen Gregors IX. zu erwähnen, die zur Grundlage der späteren Inquisitionsgesetzgebung wurden. Wichtig war auch das Zusammenwirken dieses Papstes mit Kaiser Friedrich II., dessen Anordnungen die Ketzerverfolgungen in seinem Herrschaftsbereich immer geregelter erscheinen ließen. So bestimmte beispielsweise das 1238 erlassene Edikt von Cremona "den Scheiterhaufen und den Pfahl zur anerkannten Strafe für Ketzerei"⁷ im ganzen Reich. Die erwähnte Zusammenarbeit ging u.a. auf das 4. Laterankonzil zurück, auf dem die Kirche unter Androhung der Exkommunikation und des Gebietsverlustes die weltlichen Herrscher zur Ketzerverfolgung verpflichtet hatte⁸.

Diese Entwicklung scheint jedoch in der Sache der Verfolgung selbst nicht besonders wirksam gewesen zu sein, denn am 20.4. 1233 übertrug Gregor IX. die Ketzerverfolgung speziell dem Dominikanerorden, was in der Folgezeit zu länger andauernden Kompetenzstreitigkeiten vor allem mit den Bischöfen führte⁹.

Eine entscheidende theoretische Zusammenfassung aus theologischer Sicht formulierte dabei im 13. Jahrhundert Thomas von Aquin in seiner "Summa theologica", wobei er sich auch auf Gratian berief. Zwar räumte er Gnadenfristen für rückfällige Ketzer ein, aber im Unterschied zu Augustin heißt es doch:

"Denn es ist weit schwerwiegender, den Glauben zu entstellen, durch den die Seele ihr Leben hat, als Geld zu fälschen, das nur dem irdischen Leben dient. Wenn nun die Münzfälscher und andere Übeltäter ohne weiteres durch die weltlichen Fürsten von Rechts wegen dem Tod überliefert werden, so können um so mehr die Häretiker, sobald sie der Häresie überführt sind, nicht nur aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden, sondern auch rechtens getötet werden."¹⁰

2.2 Die Inquisition in Spanien

0 Vorbemerkungen

Im Zusammenhang mit dem Katharerproblem des 13. Jahrhunderts gab es in Aragonien eine mittelalterliche Inquisition, deren feste Institutionalisierung um das Jahr 1238 stattgefunden hatte¹¹. Da diese Inquisition in den untersuchten literarischen Texten jedoch keine Rolle spielt, kann sie hier außer acht gelassen werden; im Mittelpunkt der Betrachtung steht vielmehr die Spanische Inquisition seit dem Ende des 15. Jahrhunderts.

2.2.1 Hintergründe der Institutionalisierung der Spanischen Inquisition

Auf der iberischen Halbinsel gab es im 15. Jahrhundert die christlichen Monarchien Portugal, Kastilien und Aragonien sowie im Süden das von den Mauren beherrschte Königreich Granada. Die Bevölkerung setzte sich aus Christen, Juden und Mauren zusammen, und obwohl Verfolgungen in der Vergangenheit stattgefunden hatten, betonen die Historiker die für das Mittelalter charakteristische religiöse und rassische Koexistenz, "dergemäß die Christen Kriege geführt und das Land bebaut, die Mauren Häuser errichtet und die Juden als Agenten des Fiskus oder als geschickte Techniker die verschiedenen Unternehmen überwacht hatten."¹² Die Koexistenz wurde allmählich durch die "Reconquista", eine von Kastilien ausgehende Bewegung zur Wiedereingliederung der maurischen Gebiete, zerstört, die Religionstoleranz wandelte sich infolge zunehmender Pogrome vor allem im 14. Jahrhundert immer mehr zu einer Konfrontation der verschiedenen Glaubensrichtungen.

Kastilien und Aragonien waren politisch von separatistischen Bewegungen innerhalb der Aristokratie und von Dynastiekämpfen zerrissen, der Adel befand sich zunehmend in einer gestärkten Position, ihm gehörte vor der Regierungszeit von Ferdinand und Isabella 97% des Bodens¹³.

Vor diesem Hintergrund ist die Politik Isabellas von Kastilien und Ferdinands von Aragonien zu sehen, die ihre Reiche seit 1479 in Personalunion zu regieren versuchten. Ziel ihrer Konsolidierungspolitik war neben der Überwindung der finanziellen und innenpolitischen Schwierigkeiten eine politische Einheit auf der iberischen Halbinsel. Vor allem aber für Isabella war diese politische Einheit ohne einen einheitlichen Glauben in der Bevölkerung nicht denkbar, denn die Glaubenseinheit galt auch ihr "als die sicherste Bürgschaft für die Wohlfahrt und das Gedeihen der Nationen."¹⁴

Die politisch-territoriale Einheit wurde 1492 geschaffen,

als die Reconquista ihr Ende in der teilweise mit jüdischen Geldern finanzierten Eroberung von Granada fand¹⁵.

Langwieriger hingegen gestaltete sich für die Herrschenden die Schaffung der Glaubenseinheit insbesondere durch das problematische Verhältnis zu der starken jüdischen Minderheit, die als einzige nie ein eigenes politisches Staatswesen besessen hatte, vielmehr bei Mauren und Christen die Position sowohl einer bestimmten Klasse als auch einer sozialen Schicht einnahm. Die Juden waren Wissenschaftler, Ärzte, Finanziers und Händler. Ihre Lage in den christlichen Gebieten war kritisch wegen ihrer bedeutenden wirtschaftlichen Stellung und des in der christlichen Bevölkerung latent vorhandenen Antisemitismus. Judenpogrome und Verfolgungen hatten, wie überall in Europa, auch in Spanien eine lange Tradition, doch wurden sie im 13. und 14. Jahrhundert immer intensiver, wie etwa das Massaker von Sevilla im Jahre 1391 mit 4 000 Toten nachdrücklich vor Augen führt¹⁶. Den Juden blieben im Laufe der Zeit als Möglichkeiten der Reaktion nur die Flucht oder der - allerdings oft in Zwangstaufen durchgeführte - Übertritt zum christlichen Glauben. Wer weder floh noch konvertierte, unterlag der Gettoisierung mit sichtbarer Kennzeichnung der Kleidung. Viele Juden entschlossen sich zur Taufe, um damit ihre wirtschaftliche Stellung und ihre Existenz in Spanien zu sichern, übten aber insgeheim weiterhin ihre jüdischen Bräuche aus¹⁷. Die Zahl der "Neuchristen", auch "Conversos" genannt, nahm in dem Maße zu, wie die Verfolgungen der Juden sich verstärkten. Als Christen wiederum konnten sie nicht nur ihre einstige Position bewahren, sondern auch Staatsämter bekleiden. Diese Tatsache begünstigte im 15. Jahrhundert - verbunden mit Heiraten - das Eindringen der Conversos in Hochadel und Geistlichkeit:

"In Aragonien hatte fast jede adlige Familie jüdisches Blut in den Adern, und die Hälfte aller wichtigen Posten am Königshof war von Conversos besetzt (...).

In Kastilien waren die höchsten geistlichen Würdenträger 'befleckt': ...der Kardinal Juan de Torquemada, der Onkel

des ersten Groß- oder Generalinquisitors Tomás de Torquemada (der selbst ebenfalls jüdischer Herkunft war), sowie Diego Deza, der zweite Generalinquisitor ..."¹⁸.

Dennoch war die Situation der Conversos alles andere als einfach. Von ihren ehemaligen Glaubensgenossen waren sie ausgeschlossen, und die Altchristen beargwöhnten sie als Pseudochristen. Daß sie als Conversos weiterhin ehemalige typisch jüdische Positionen einnahmen, begünstigte zudem die Übertragung antisemitischer Ressentiments auf sie. Die Aufstiegsmöglichkeiten der Conversos und der Argwohn von seiten der Altchristen bildeten wiederum wichtige Punkte und Ansätze für die Etablierung der Inquisition, wobei religiöse, rassische und politische Momente schwer zu trennen sind. Kamen schreibt vor allem Altchristen in hohen Stellungen eine wesentliche Schuld an den Rassenproblemen zu, da sie sich von den aufsteigenden Conversos besonders bedrängt sahen. Geschickt verstanden sie es, den Antisemitismus des altchristlichen Bevölkerungsteils auszunützen, was durch die traditionelle Solidarität, die zwischen altchristlichem Adel und altchristlicher Bevölkerung bestand, noch erheblich erleichtert wurde. Diese Verbundenheit erklärt sich aus der historisch gewachsenen Mobilität innerhalb der gesamten altchristlichen Bevölkerung. Zwischen den untersten sozialen Schichten und dem Adel waren Aufstieg bzw. Abstieg prinzipiell möglich. Es gab, begründet u.a. durch das Fehlen eines Mittelstandes, eine durchlässige Klassen-, aber keine Kastengesellschaft¹⁹. Damit verbunden war die Übernahme aristokratischer Lebensideale durch das Volk, wofür Begriffe wie "Ehre" und "Stolz" standen. Gerade der Ehrbegriff war Ausdruck der "Verachtung aller körperlichen Arbeit sowie jeglicher Handelstätigkeit"²⁰ und wurde zu einem Merkmal für die Einstellung gegenüber Juden, Mauren und Conversos, die eben in den genannten Wirtschaftsbereichen tätig waren.

Reconquista, Einigungspolitik der Könige, Antisemitismus und Conversoproblematik beschreiben somit die begrifflich faßbaren Hintergründe, die für die Einsetzung der Inquisition wichtig waren. Mitentscheidend waren letztlich aber die dem

Königspaar vorgetragenen Berichte des Dominikanerpriors Tomás de Torquemada über heimlich Judaisierende, die dieser in seiner Eigenschaft als Beichtvater der Königin Isabella übermittelte, als sie sich 1477 und 1478 in Sevilla aufhielt. Diese Berichte waren mit Forderungen nach einem entschlossenen Vorgehen gegen die Ketzer verbunden. Ferdinand und Isabella beantragten daraufhin in Rom den Inquisitionserlaß, der am 1. 11. 1478 von Papst Sixtus IV. verkündet wurde. Als Inquisitoren waren dabei zwei oder drei Geistliche im Alter von über vierzig Jahren vorgesehen. Ihre Ernennung und Entlassung sowie die Frage ihrer Vollmachten wurden der Spanischen Krone übertragen. Am 27. 9. 1480 wurden dann die ersten drei Inquisitoren berufen. Die Inquisition sollte damals lediglich die Glaubensstreue getaufter Christen untersuchen (und dies ausschließlich in Kastilien). Die Betroffenen waren also vor allem die Conversos, nicht aber die Juden oder gar die Mauren.

Mitte Oktober 1480 nahmen die Tribunale ihre Tätigkeit auf, was viele Conversos zur Flucht bewog. Das Bekanntwerden einer Verschwörung von Conversos in Sevilla hatte dort das erste Autodafé am 6. 2. 1481 zur Folge. Die durch die Inquisition aufgedeckten Ketzereien veranlaßten alsbald die Einsetzung neuer Tribunale. Am 11. 2. 1482 wurden sieben weitere Inquisitoren berufen; unter ihnen befand sich auch Torquemada. Insgesamt sollen in den ersten acht Jahren der Inquisition über 700 Personen verbrannt worden sein²¹.

Im Zuge der Ausweitung und Organisation der Inquisition wurde 1483 das Amt des Generalinquisitors eingeführt, das der schon erwähnte Torquemada übernahm. Die Inquisition wurde somit zur festen Einrichtung in Kastilien und erhielt einen administrativen Rahmen. Mit Zustimmung des Papstes und gegen den Widerstand der Cortes bekam die Inquisition auch in Aragonien Gültigkeit, und seit dem 17. 10. 1483 war Torquemada Großinquisitor für beide Königreiche²².

"Somit war er nun die einzige Amtsperson auf der Halbinsel, deren Verfügungen für ganz Spanien galten, da

sogar die Königreiche Kastilien und Aragonien nur in Personalunion verbunden, aber politisch selbständig waren."²³

Torquemada selbst wurde durch seine Bemühungen, die Macht und Befehlsgewalt der Inquisition in Spanien zu stärken, zu einer Symbolfigur der Inquisition²⁴.

Einer der ersten Höhepunkte in den Anfangsjahren der Inquisition, der ihr einen erheblichen Machtzuwachs brachte, war die Ermordung des Inquisitors von Saragossa, Pedro Arbués, im Jahre 1485 durch Conversos. Dies zog deren ausgedehnte Verfolgungen nach sich, da die Ermordung im Auftrag einer Verschwörergruppe stattfand, in der sich Conversos aus den höchsten Adelskreisen befanden.

1492 wurde im Zusammenhang mit dem Sieg über die Mauren ein Edikt erlassen, das die Vertreibung der Juden oder ihre Zwangstaufe vorsah, was wiederum eine verstärkte Aktivität der Inquisition hervorrief, da viele Juden die Zwangstaufe einer Vertreibung vorzogen, aber eben nur nach außen hin zum Christentum übertraten. Im Grunde bedeutete dies eine von den Christen selbst bewirkte Ausweitung des Conversoproblems. Die Inquisition wurde zu einem religiös-politischen Mittel einer absolutistischen Regierungsform, von ihr letztlich bestimmt und in ihrer Existenz von der Monarchie abhängig bis zum Niedergang im 18. und 19. Jahrhundert²⁵. Sie war in den Gründungsjahren ein Mittel zur Durchsetzung politischer Interessen der Altchristen, die sich so vor allem gegen die finanziellen Aktivitäten und die Macht der Conversos wandten.

2.2.2 Die Struktur der Spanischen Inquisition

Im Gegensatz zur mittelalterlichen Inquisition unterlag die Spanische Inquisition von 1480 nicht der Kontrolle des Papstes, sondern unterstand der Krone, war aber als kirchliches Tribunal rechtlich Rom zugeordnet. Außer den Bischöfen, die direkt dem Papst unterstanden, war theoretisch jedermann für

die Inquisition faßbar. Seit 1483 hatte die Inquisition in der sogenannten Suprema ihr zentrales Organ. In Form einzelner Tribunale spannte sie sich wie ein Netz über das gesamte Königreich. Jedes Tribunal bestand aus zwei Inquisitoren, einem Beisitzer, einem Gerichtsdienner, einem Ankläger und weiteren Personen wie Wärtern, Notaren und Kaplanen. Eine zentrale Funktion kam den "familiares", den Vertrauensleuten der Inquisition zu, anfangs überwiegend Adlige, die sich später in der Bruderschaft der "hermandad" zusammenschlossen und als Spione und Informationszuträger wirkten²⁶. Verfolgt wurden nur Getaufte, d.h., Mauren und Juden waren von diesen Maßnahmen ausgenommen. Erst ab der Mitte des 16. Jahrhunderts, als nach der Vertreibung der Mauren im Jahre 1609 (nach der Eroberung Granadas 1492 wurde ihnen Glaubensfreiheit zugesichert) jeder Einwohner Spaniens als Katholik zu gelten hatte, hörte die Unterscheidung von Getauften und Nichtgetauften auf.

Die Inquisition agierte mit Denunziation, Haft, Folter und Verurteilung. Ihr Ziel war es, Geständnisse und dann Buße der Opfer zu erreichen, die von diesen in einem - je nach der Verurteilung - öffentlichen oder nichtöffentlichen Auto-dafé geleistet werden mußte²⁷. Die Verbrennung als die schwerste Strafe wurde dabei in einem wesentlich geringeren Maße durchgeführt, verglichen mit den Hinrichtungen während der Hexenverfolgungen in Deutschland, die allein im 17. Jahrhundert ca. 100 000 Opfer gefordert haben soll²⁸.

Wurde ein Spanier der Ketzerei beschuldigt, so mußten die Vorwürfe von Theologen (calificadores) auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüft werden. Ergaben sich Anhaltspunkte für eine weitere Verfolgung des Falles, schrieb der Ankläger eine Anklage und den Haftbefehl aus. Dies wurde jedoch nicht immer genau eingehalten, so daß die Opfer oft auf bloße Anschuldigungen hin in Haft genommen wurden, was "schnell und heimlich" geschah²⁹. Ihr Vermögen wurde beschlagnahmt, die Gefangenen wurden daraus versorgt, was für ihre Familien oft ruinöse Folgen hatte, denn eine zeitliche Begrenzung

von Untersuchungshaft und Verfahren gab es nicht, und lange Haftzeiten waren nichts Außergewöhnliches³⁰.

Im eigentlichen Verfahren gaben Ankläger und Verteidiger ihre jeweiligen Behauptungen zu Protokoll; dann folgten Verhöre, in denen die Inquisitoren gleichzeitig Richter und Ankläger waren (das wesentliche Merkmal des Inquisitionsprozesses im Unterschied zum Akkusationsprozeß). Es gab weder mündliche Verhandlungen noch Kreuzverhöre. Die Inhaftierten wurden zum Geständnis aufgefordert, jedoch über die Art der Anklage im Unklaren gelassen, um die Anonymität der Zeugen zu wahren. Dies diente natürlich auch der Zermürbung der Angeklagten. Bei Geständnissen bekamen sie bestimmte Bußen auferlegt (Gebete, Fasten, Geißelungen, Kennzeichnung der Kleidung (Sanbenito), Gefängnis), bei Verweigerung drohte die Verbrennung. Problematisch war dabei, daß das Opfer letztlich seine Schuld selbst beweisen mußte, was durch die Anonymität der Zeugen und die nur formal existierende Verteidigung, die später aus dem bloßen Vorlegen einer Schrift bestand, sehr erschwert wurde³¹. Bei den Vernehmungen durch die Inquisitoren wurde wie bei den weltlichen Gerichten die Folter als Hilfsmittel zur Erzwingung von Geständnissen eingesetzt. Kamen betont dabei:

"Ein Vergleich mit der bewußten Grausamkeit und den Verstümmelungen, zu denen es damals bei den normalen weltlichen Gerichten kam, zeigt die Inquisition in einem günstigeren Licht, als es die Gegner der Inquisition wahrhaben möchten. Diese Tatsache in Verbindung mit den relativ erträglichen Verhältnissen in ihren Gefängnissen macht klar, daß die Inquisition generell nicht an Grausamkeit um ihrer selbst willen interessiert war und jederzeit versucht hat, das Walten der Gerechtigkeit durch eine gnädige Behandlung zu mildern."³²

Die Strafverkündung selbst erfolgte mit Ausnahme der Todesurteile erst kurz vor dem Beginn des Autodafés³³.

2.2.3 Auswirkungen auf kulturellem Gebiet

Die Inquisition wurde in Spanien zunächst, wie oben gezeigt wurde, im Zuge der politischen und religiösen Einigung eingesetzt und war so neben anderen politischen Repressionen eine Bedrohung vor allem der jüdischen und maurischen Kultur, wie etwa das Edikt von Granada aus dem Jahre 1567 zeigt, in dem maurische Bräuche und die arabische Sprache verboten wurden³⁴. Innerhalb der christlichen Kultur kann in dieser Zeit fast von einer Neubelebung gesprochen werden. Hier seien nur die Gründung der Universität von Alcalá durch den Großinquisitor Ximénez de Cisneros oder die intensive Erasmusrezeption am Anfang des 16. Jahrhunderts erwähnt. Auch gab es am Ende des 15. Jahrhunderts keine Einfuhrbeschränkung für ausländische Bücher³⁵. Dies änderte sich mit dem Auftreten des Protestantismus und der Illuminaten in Spanien. Gegen 1540 sah die Inquisition die Religion gleichermaßen durch die Gedanken Erasmus' und den Protestantismus bedroht, es wurden Listen verbotener Bücher angelegt. 1559 verbot Philipp II. den Spaniern das Studium im Ausland, im gleichen Jahr befanden sich bereits 16 Werke des Erasmus von Rotterdam auf dem Index³⁶. Damit verbunden war eine Zensur der Universitätslehrpläne, der Hauptschwerpunkt der wissenschaftlichen Tätigkeit verlagerte sich auf theologische Bereiche³⁷. Negativ wirkte sich die Inquisition insbesondere auf die Naturwissenschaften aus, weniger stark betroffen waren Kunst und Literatur, auch wenn Cervantes, Lope de Vega oder El Greco Korrekturen an ihren Werken hinnehmen mußten³⁸.

2.2.4 Das Ende der Spanischen Inquisition

Das Ende der Inquisition im 19. Jahrhundert spiegelt auch den Zusammenbruch der alten spanischen Monarchie wider. Nach einer letzten Verfolgungswelle der Conversos schränkte sich der Wirkungsbereich der Inquisition immer mehr auf ihre

Zensurfunktion ein, das 18. Jahrhundert zeigte die Inquisition vor allem in der Auseinandersetzung mit den Gedanken der Aufklärung³⁹ und den Ideen der Französischen Revolution. Diese Ereignisse bewirkten eine Spaltung des Adels in fortschrittlich-liberale Kräfte sowie in konservative und deren Zusammenrücken mit der Inquisition nach 1789. Durch die Bestimmung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als ketzerische Begriffe gewann die Inquisition die Funktion einer vorwiegend politischen Körperschaft zur Wahrung der geschlossenen Gesellschaft, ihre Hauptaufgabe bestand in der Verfolgung und Zensur von Büchern. Doch auch dieses erwies sich, vor allem unter Karl III., der mit liberalen Ministern zusammenarbeitete, als Fehlschlag, denn der Bücherschmuggel geschah "mit vollem Einverständnis prominenter Regierungsmitglieder."⁴⁰ Die zunehmende Liberalisierung wurde durch die Französische Revolution vorübergehend unterbrochen, aber in dem seit 1789 zu beobachtenden Wechsel zwischen liberalen und konservativen Kräften, der die Herrschaftsverhältnisse in Spanien bis ins 19. Jahrhundert hinein kennzeichnete, verlor die Inquisition ständig an Einfluß, da sie in ihrer Form im Grunde nur in einem feudalabsolutistischen System existieren konnte. Hinzu kam ein ständiges finanzielles Defizit, sowie auch die in Spanien sich abzeichnende Erstarkung des Bürgertums, die ihren Anfang in den Hafenstädten nahm. Diese Klasse drängte vor allem auf einen wirtschaftlichen Liberalismus und stand durch die damit verknüpften Forderungen nach politischer Freiheit in direkter Konfrontation mit der Inquisition⁴¹.

Zwar rief die im Anschluß an die liberale Verfassung von 1812 verfügte Abschaffung der Inquisition erheblichen Widerstand bei der Bevölkerung hervor, aber auch ihre Wiedereinsetzung durch Ferdinand VII. im Jahre 1814 konnte sie nicht mehr reaktivieren. Die Spanische Revolution von 1820, der anschließende Bürgerkrieg sowie die französische Intervention von 1823 besiegelten endgültig das Schicksal dieser Institution. Die faktische Auflösung der Tribunale fand am 15. 7. 1834 per Regierungserlaß statt, "ohne den geringsten Beistand

durch die Schicht, die zuvor über sie zu gebieten hatte, und ganz unbeachtet von der Geistlichkeit und dem Volk, in dessen Augen sie doch, solange sie bestanden, gleichsam die stärksten Symbole für das Christentum gewesen waren."⁴²

3 DIE DARSTELLUNG DER SPANISCHEN INQUISITION IN WERKEN DER FIKTIONALEN LITERATUR

3.1 Text- und Kontextbeschreibung

"Fährt wieder prasselnd auf dein kaum erstorbnes Feuer,
Megäre Inquisition,
Des Orkus und der Dummheit Tochter, Ungeheuer,
Pest der Vernunft, und der Religion!

Tritt wieder deine schwarze Ferse Nationen
Betrogner Sklaven in den Staub,
Und rufen wieder, keines Ketzers zu verschonen,
Die Mönche, deine Knechte, die den Raub
Verwaister Kinder Erbgut, theilen, und auf Leichen
Gottlästernde Gebete schreyn,
Wie blutge Tyger, die, wenn sie den Wald erreichen,
Sich brüllend der erwürgten Heerde freun.

Oed liegt Iberien von deinem Drachenhauche,
Fleiß, Wahrheit, Freundschaft, Künste fliehn,
Des Denkers Freyheit stirbt, im Scheiterhaufen Rauche
Durch dich ersticket, Geistermörderinn!
(...)

O Duldung, Gotteskind! Du aus des Mittlers Wunden
Hervorgegangne Schöne, du,
Durch die Germaniens drey Kirchen eng verbunden
In Eintracht blühn, und schwesterlicher Ruh,

Vertraute Friederichs, die seine mächtgen Staaten
Mit ausgespannten Schwingen deckst,
Und nun berufen von dem Solon der Sarmaten
Nach Warschau Fried' und goldnes Alter trägst:

O kehr den sanften Blick nach Süden, wo mit Thränen
 Die Menschheit dich um Hilfe fleht,
 Und hör das Mordgeschrey, das Röcheln, und das Stöhnen,
 Das dir die Luft mit Asch' entgegen weht,
 Flieg hin mit Cherubs Kraft, und stürz das Unthier nieder,
 Daß es zurück zur Hölle fährt,
 Und lehr der Eifrer Schwarm, die irrgegangnen Brüder
 Durch Sanftmuth zu bekehren, nicht mit Schwert."¹

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, der Zeit des Niedergangs der Inquisition, zugleich aber auch der Zeit einer ausgesprochenen Aversion bürgerlicher Aufklärer gegen den zweiten Stand überhaupt, der in Mittel- und Westeuropa als maßgebliche Stütze des kritisierten Feudalabsolutismus galt, dienten die katholische Kirche, insbesondere aber der Jesuitenorden und die Spanische Inquisition häufig als Negativbeispiele, denen in fiktionalem Kontext die literarisch verarbeiteten Ideen der Aufklärung gegenübergestellt wurden. So veranschaulicht Andreas Zaupers soeben zitierte "Ode auf die Inquisition" aus dem Jahre 1777 die Einschätzung dieser Institution aus der Perspektive eines Aufklärers. Sie wird zum Symbol einer als menschenfeindlich verstandenen Epoche, des Mittelalters, das in Gestalt der Inquisition immer noch existiert und so die Errungenschaften und das Bewußtsein der Neuzeit zu gefährden vermag. Die Vorstellung von einer finsternen, oft weltumspannenden, mit ungeheuren Machtmitteln ausgestatteten Organisation, als deren Repräsentanten die Kirche oder kirchliche Institutionen fungieren, findet sich bereits in den historischen Romanen aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wobei der Jesuitenhaß dieser Zeit eine maßgebliche Rolle gespielt hat:

"Das bekannteste Beispiel einer solchen Machtorganisation stellte die katholische Kirche dar, und in ihr lieferten die Jesuiten das Vorbild eines straff organisierten Bundes. Was konnte dem Zeitdenken, das, aller dogmatischen Theologie abhold, in der Kirche seit langem die Gegnerin der Aufklärung und Verfechterin eines tradierten Aberglaubens zu sehen gewohnt war, näher

liegen, als in ihr nun die geheimnisvoll-wirkende Macht herrschsüchtiger Dunkelmänner darzustellen."²

Ritter-, Abenteuer- und Schauerromane verwenden dieses Bild der Kirche, Mönche werden zu Vertretern des Aberglaubens, die ihre egoistischen Motive rücksichtslos durchzusetzen versuchen. So heißt es etwa in Zschokkes Roman "Abällino" aus dem Jahre 1793:

"Sie (d.h. die Pfaffen), die Gewissensräthe der bigotten Venezianer lenken Mann und Weib, Edelmann und Bettler, Gondolier und Dogen, Gelehrte und Laien, am Zaum des Aberglaubens."³

Die in solchen Texten vorgestellte Konfrontation zwischen Mittelalter und Neuzeit, zwischen Glaubensfanatismus, Unterdrückung einerseits und Aufklärung, Toleranz andererseits wurde häufig mit der Wunschvorstellung der Autoren oder Erzähler nach einem von der Kirche unabhängigen, vernünftigen und somit menschenfreundlich regierenden Herrscher verbunden. War es im Falle von Zaupers Ode der Preußenkönig Friedrich II., der - verstanden als adliger Repräsentant von Vernunft und Toleranz - zum Handeln und zur Aktivität im Sinne dieser Ideen gegen diese Mächte aufgefordert wird, so setzt sich dieses vorrevolutionäre Bild des positiven, aufgeklärten Herrschers in Schillers Drama "Don Carlos"⁴ fort, dargestellt in einer polaren Figurenkonzeption mit Marquis Posa auf der einen, dem Großinquisitor auf der anderen Seite, dazwischen - Don Carlos und sein Vater, Philipp II. von Spanien. Im Mittelpunkt des Dramas steht so der Appell an Philipp im dritten Akt (III/10), ein guter, ein Bürgerkönig zu sein und Gedankenfreiheit zu gewähren. Es ging Schiller dabei um die "Verbreitung reiner, sanfterer Humanität, über die höchstmögliche Freiheit der Individuen bei des Staates höchster Blüte, kurz, über den vollendeten Zustand der Menschheit, wie er in ihrer Natur und ihren Kräften als erreichbar liegt. (...) Die Rede war also davon, einen Fürsten darzustellen, der das höchste Ideal bürgerlicher Glückseligkeit für sein Zeitalter wirklichmachen sollte - ..."⁵ Indem Schil-

ler einen Stoff aus dem 16. Jahrhundert wählte, übertrug er aufklärerische Positionen in einen Zeitraum, in welchen sie in dieser Form noch nicht entwickelt sein konnten. Das despotische Spanien des 16. Jahrhunderts schien für Schiller besonders geeignet zu sein, im Rahmen der Inquisition die obengenannten Vorstellungen wirksam und kontrastreich darzustellen, wie der achte Brief über "Don Carlos" zeigt⁶. Denn nicht der Despot Philipp, sondern die Inquisition in Gestalt des Beichtvaters Domingo und des Großinquisitors bilden das eigentliche Machtzentrum des Dramas. Die Inquisition ist allwissend⁷, äußert Großmachtpläne und hat Einfluß auf die Thronbesetzung⁸. Sie erscheint - in der Person des Großinquisitors, vor dem sich alle Granden niederwerfen - sogar so allmächtig, daß ihr Philipp am Ende seinen Sohn ausliefern muß.

Daß in der Endfassung des Dramas die Gestalten des Carlos und Posa sowie ihre Ideen dominieren, die in einem despotischen Rahmen zum Scheitern verurteilt sind, daß die Inquisition trotz ihrer wichtigen Funktion im Stück einen verhältnismäßig geringen Raum einnimmt, ist auf spätere Streichungen Schillers zurückzuführen, denn ursprünglich sollte die Inquisition wesentlich umfangreicher berücksichtigt werden, wie ein Brief Schillers aus dem Jahre 1783 an Reinwald zeigt:

"Ich will es mir in diesem Schauspiel zur Pflicht machen, in der Darstellung der Inquisition die prostituierte Menschheit zu rächen und ihre Schandflecken fürchterlich an den Pranger zu stellen. Ich will einer Menschart, welche der Dolch der Tragödie bisher nur gestreift hat, auf die Seele stoßen."⁹

Eine ähnliche Übertragung aufklärerischer Ideen in das 16. Jahrhundert weist auch der Roman des Spaniers Luis Gutiérrez auf, der im Jahre 1800 unter dem Titel "Cornelia Bororquia o la victima de la Inquisición" in Paris erschien¹⁰.

Der Text, als Briefroman abgefaßt, schildert einmal aus verschiedenen Perspektiven die Bemühungen um eine Befreiung Cornelia Bororquias, die sich im Gewahrsam der Inquisition

befindet, zum anderen gibt er Berichte der Gefangenen selbst über ihre Erlebnisse in der Haft wieder (Folterungen sowie Bedrohungen und Annäherungsversuche seitens hoher kirchlicher Würdenträger, etwa des Bischofs von Sevilla). Eine bereits geplante Befreiung scheitert im letzten Moment, weil Cornelia den Bischof ersticht. Nun wird sie von der Inquisition verurteilt und verbrannt. Ihr Vater, der Gouverneur von Valencia, ist bereits aus Kummer über die Vorfälle gestorben, ihr Verlobter hat Spanien verlassen, um sich in die Niederlande zu begeben, die hier, wie in Schillers "Don Carlos", als freies, bürgerlich orientiertes Staatswesen dem von der Inquisition beherrschten spanischen Feudalabsolutismus gegenübergestellt werden.

Insgesamt jedoch deutet Gutiérrez' Roman auf die Konzeption der Abenteuer- und Ritterromane um 1800 hin, die sich durch eine Vermischung der Ideen der Aufklärung mit Topoi, die für die Schauerliteratur charakteristisch waren, auszeichneten: Adlige, die als Vertreter des Fortschritts, z.T. als moralische Erzieher, z.T. als Abenteurer gegen die Kirche als Repräsentanten des Mittelalters kämpfen, Mönche als Vertreter einer finsternen Macht und ein Eremit als ihr Gegner, der eine deistische Religionsauffassung vertritt, ferner Handlungsstränge, die sich allgemein als Verfolgung, Flucht oder Trennung beschreiben lassen sowie die charakteristischen Orte der Handlungen: Ruinen und Verliese, unzugängliche Waldschluchten mit der entsprechenden Naturmetaphorik der finster-stürmischen Nacht.

Die wohl umfangreichste Darstellung der Inquisition dieser Art im Bereich der fiktionalen Literatur dürfte der achtbändige Roman von Mme. de Suberwick sein, der 1844 in französischer Sprache unter dem Titel "Les Mystères de l'inquisition et autres sociétés secrètes d'Espagne" in Paris veröffentlicht wurde¹¹. Auffallendes Merkmal dieses Werkes ist die Zusammenziehung historisch auseinanderliegender Ereignisse zu einer Einheit innerhalb der Erzählzeit sowie die Fiktionalisierung geschichtlich überlieferter Personen. Hauptfiguren sind Estevan de Varga und seine Verlobte Dolores,

die Tochter des Gouverneurs von Sevilla. Pedro Arbués, im Roman der Großinquisitor von Sevilla, hat jedoch ein Auge auf Dolores geworfen; er stellt ihr nach und läßt sie schließlich verhaften. Auf diesem Konflikt baut die Handlung des Romans auf, an der Verfolgung des Paares durch Arbués wird eine breit angelegte, sich über acht Bände erstreckende Schilderung der Spanischen Inquisition entwickelt, die mit der Rettung der Verlobten und dem Tod eines ihrer Retter - Josés, des ehemaligen Günstlings von Arbués - endet.

Der Roman kann als Versuch einer Darstellung, als eine Mi-lieuschilderung des von der Inquisition zur Zeit Karls V. geprägten Spanien gewertet werden. Kommentar und Text las-sen den Schluß zu, daß es dem Verfasser vor allem um ein von den Folgen der Inquisition und des Absolutismus zu befrei-endes Spanien geht. Das Werk trägt deutliche antikatholische Züge, Rom gilt als Symbol der "Unwissenheit und Sklaverei"¹², die Inquisition ist die alles beherrschende Macht, gegen die Herrscher wie Karl V. nur etwas hätten ausrichten können, wenn sie sich auf die Hilfe des Protestantismus, der im Ro-man für Freiheit und Fortschritt steht, verlassen hätten:

"Die Reformation strebte die Massen zu unterrichten, die Schätze der Wissenschaft überall hin zu verbrei-ten, (...) er (= Karl V.) hätte eine festere Stütze in der aufgeklärten Philosophie und in dem treuen Sinn der Protestanten gefunden, als in dem despotischen, ehr-geizigen Fanatismus der Mönche."¹³

Die Formulierung "aufgeklärte Philosophie", aber auch klare antiroyalistische Äußerungen¹⁴ weisen auf Bezüge zur Ent-stehungszeit des Werkes hin. Seit 1812, als eine national-liberale Verfassung verabschiedet wurde, erlebte Spanien im-mer wieder Versuche, die absolutistische Monarchie zu re-staurieren, unterbrochen durch liberale Aufstände und Putsch-versuche etwa 1820 oder 1837, während des spanischen Bürger-kriegs (1833-39). 1843 kam es dann wieder zu einem Sturz der Liberalen, unter Isabella II. setzte seit 1845 die Restaura-tion einer absolutistisch orientierten Monarchie ein.

Der Inquisitionsstoff dient hier als Grundlage für ein lehrstückhaftes politisches Werk, dessen Verfasser aufklärerischen Prinzipien verbunden ist und der dabei die damals gegenwärtige und zukünftige Situation Spaniens vor Augen hat.

Weitere fiktionale Inquisitionsdarstellungen aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts lassen sich hinsichtlich ihrer romantischen Figuren- und Handlungskonzeptionen, aber auch in der Zusammenziehung geschichtlicher Ereignisse und der Veränderung historischer Figuren sowie den damit verbundenen lehrstückhaften politischen Aussagen den bereits beschriebenen Werken von Guitérrez und Suberwick/Féréal zuordnen. Es handelt sich um zwei dramatische Verarbeitungen des Inquisitionsstoffes: Michail Jur'evič Lermontovs "Ispancy" (1830)¹⁵ und die dramatische Komödie "Charles III ou l'Inquisition" (1834) von Jean Baptiste d'Epagny und Th. Deyeux¹⁶.

Bei Lermontov geht es inhaltlich um eine an Standeskonventionen und Intrigen scheiternde Liebesbeziehung der Hauptpersonen Emilia und Fernando. Letzterer wurde als Findelkind von Alvarez, Emilias Vater, angenommen, ist mit Emilia zusammen aufgewachsen, kommt aber als Ehemann für sie nicht in Frage. Der Jesuit Sorrini, ein Inquisitionsdiener ("služaščij pri inkvizicii"), stellt Emilia nach und vermag sie mit Hilfe ihrer Stiefmutter Donna Maria zu entführen. Fernando gelingt es, Emilia zu finden. Als er sich jedoch von Sorrini und dessen Gehilfen umstellt sieht und es keine Fluchtmöglichkeiten mehr gibt, ersticht er Emilia, um sie nicht Sorrini überlassen zu müssen. Dieser klagt nun Fernando des Mordes und der Häresie an, was seine Hinrichtung zur Folge hat. Die Inquisition ist als ein Unterdrückungsapparat aller ihr zuwiderlaufenden freiheitlichen Interessen dargestellt, ihre Vertreter versuchen ausschließlich mit Intrigen, ihre Ziele zu erreichen.

Angesprochen ist darüber hinaus das Problem der Judenverfolgungen. Denn ein zweiter Handlungsstrang der Tragödie klärt Fernandos Herkunft. Er ist, wie sich später herausstellt, Jude. Seine Eltern hatten ihn als Säugling auf der Flucht vor

der Inquisition verloren. Jetzt trifft Fernando zufällig auf seinen noch lebenden Vater Mojsej, der wieder einmal den Verfolgungen der Inquisition ausgesetzt ist. Als das unvollendete Drama abbricht, hat Mojsej neben seinem Vermögen sowohl seinen inzwischen wiedererkannten Sohn Fernando als auch seine Tochter Noemi verloren, die wahnsinnig wird und stirbt, nachdem sie von der Hinrichtung ihres Bruder erfahren hat.

Die Hintergründe der Entstehung des Stücks können unter anderem mit dem allgemeinen Interesse des "fortschrittlichen Teiles der russischen Gesellschaft"¹⁷ in Beziehung gesetzt werden, das Spanien in dieser Zeit erweckte. Wichtige Daten sind hier die bereits erwähnte liberale spanische Verfassung von 1812, der Putsch liberaler Offiziere gegen Ferdinand VII., mit dem dieser zur Annahme der Verfassung gezwungen werden sollte und die nach 1823 durch ein französisches Besatzungsheer wiederhergestellte absolutistische Monarchie. Ereignisse also, die für die russische Gesellschaft, insbesondere aber für den fortschrittlichen Teil der russischen Adelsintelligenz nach dem fehlgeschlagenen Dekabristenaufstand des Jahres 1825 von Bedeutung waren. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang, daß die folgende Strophe (1159) später aus Gründen der Zensur weggelassen wurde:

"Bei ihnen handelt der Vater mit seinen Töchtern,
Die Frau treibt Handel mit dem Mann und sich,
Der König mit dem Volk, und das Volk mit der Freiheit."¹⁸

Hinzu kommt möglicherweise auch ein persönliches Interesse Lermontovs, da er sich als Abkömmling des spanischen Adelsgeschlechts der Lerma verstand.

Auch andere Werke dieses Autors weisen auf sein Interesse an Spanien hin, z.B. "Dve nevol'nicy", "Ispoved'", die zweite Redaktion des "Demon" und einige Zeichnungen¹⁹.

Im Unterschied zu Lermontovs Drama, dessen erzählte Zeit sich nicht genau bestimmen läßt²⁰, spielt das vieraktige Drama von Epagny/Deyeux in Madrid zur Zeit König Karls III.

(1759-1788) - eines Herrschers also, dessen Minister bereits entschieden aufklärerische Positionen vertraten und unter dem die Inquisition erheblich an Einfluß verlor. Hauptpersonen sind der König, seine ehemalige Geliebte Mariana, Manoël, der gemeinsame Sohn, sowie Don Telesphore, der Beichtvater der Königin. Karl III. beabsichtigt, zur Stärkung seiner Macht die Inquisition wieder einzurichten (sie bestand in Wirklichkeit noch). Die Handlung zeigt nun die verschiedensten Versuche der Inquisitionsbefürworter bzw. -gegner, in den laufenden Prozeß einzugreifen, wobei die Vertreter der Inquisition eine Zeitlang durch Intrigen, Entführungen und Putschpläne die Oberhand behalten, bis am Ende die Gegner der Inquisition um Manoël siegen.

Über die Entstehung des Dramas lagen keine genauen Angaben vor. Das Vorwort gibt jedoch Aufschluß über die Aufnahme des Stückes, das beim Pariser Theaterpublikum einiges Aufsehen erregt haben muß²¹. Auch die Intention der Autoren wird deutlich. Demnach sollte das Drama ein politisches Lehrstück für Leute mit inquisitorischen oder jesuitischen Lebensprinzipien sein; Karl III. wird als liberaler, aber schwacher Herrscher dargestellt, der zwischen Absolutismusinteressen und Volksfreiheit wählen muß. Befürwortet wird eine liberale, aufgeklärte Monarchie, als deren Repräsentant Karl III. in der Geschichte Spaniens gilt:

"La pièce prouve suffisamment notre respect au pouvoir suprême, notre vénération pour la véritable religion (non pour ceux qui en abusent) et notre estime pour la noblesse quand elle le mérite."²²

In diesem Sinne greift das Stück zugleich die jakobinische Phase der Französischen Revolution an, in der nach Meinung der Autoren ein Inquisitionssystem spanischer Prägung geherrscht habe²³. Gleichzeitig wendet sich das Drama gegen die damalige allgemeine politische Restauration.

Einen Höhepunkt der sich bei Gutiérrez und Epagny, vor allem aber bei Suberwick/Féréal abzeichnenden Tendenz, die Inquisition auch aus der Perspektive der Schauerromantik darzu-

stellen, bildet Edgar Allan Poes 1843 erschienene Kurzgeschichte "The Pit and the Pendulum"²⁴. Sie wird von einem namentlich nicht genannten Ich-Erzähler berichtet, der von der Inquisition in Toledo zum Tode verurteilt wurde, dessen Hinrichtung jedoch nicht im Rahmen eines Autodafés stattfindet, sondern der - offensichtlich zum Vergnügen seiner sadistischen Peiniger - langsam zu Tode gefoltert werden soll:

"And the death just avoided, was of that very character which I had regarded as fabulous and frivolous in the tales respecting the Inquisition. To this victims of its tyranny, there was the choice of death with its most hideous moral horrors. I had been reserved for the latter."²⁵

Nur durch Zufall vermeidet er in seiner stockdunklen Zelle den Sturz in eine tiefe Grube. Später erwacht er, von Durst gequält, festgebunden auf einem Holzrahmen und sieht über sich eine Stahlklinge pendeln, die sich langsam auf ihn herabsenkt. Erst in letzter Minute kann er dem bedrohlich nahen Pendel ausweichen: Ratten haben seine Fesseln durchgenagt. Im gleichen Augenblick bemerkt er, daß die Stahlwände seiner Zelle zu glühen beginnen und sich auf ihn zu bewegen, so daß er immer mehr an den Rand der Grube gedrängt wird. Kurz vor dem drohenden Tod wird er gerettet. Der französische General Lasalle, der soeben Toledo erobert hat, reißt ihn im letzten Moment von der Grube zurück und befreit so den Gefangenen.

Die Deutung dieser Kurzgeschichte ist uneinheitlich. Kuno Schuhmann²⁶ stellt sie in die Tradition der Schauerromane und vergleicht sie mit dem Wesen der Detektivgeschichte, da es in ihr nur um akzidentelle, nicht um existentielle Bedrohung gehe: "...wie dort ist deshalb auch hier ein gutes Ende möglich."²⁷ Joseph M. Garrison²⁸ und Klaus Lubbers²⁹ interpretieren den Text als "Gestaltungsversuch einer in ihren Leiden noch sinnvollen Welt"³⁰, der dem Menschen die Hoffnung auf Überwindung von allmächtig erscheinenden Dämonen

läßt. David L. Clark³¹ und Margaret Alterton³² betonen die Übereinstimmungen mit der Schauerromantik, wobei letztere jedoch der Meinung ist, daß Poe die Inquisition ins Zentrum seiner Geschichte stellen wollte:

"Plainly, Poe intended the Inquisition to stand as the centerpoint in his story. (...) Poe insinuated the terror peculiar to the Inquisition. He thus caused this type of terror to permeate these horrors and so unite the multiplicity of parts into one experience of a most unhappy prisoner who suffered at the hands of the Secret Tribunal."³³

Interessant - auch im Hinblick auf Andrzejewskis Stoffgrundlage - ist Altertons Versuch, nachzuweisen, daß Poe in wesentlichen Teilen der Geschichte auf Llorente zurückgegriffen hat. Als Stütze ihrer These führt sie u.a. an, daß Llorentes Werk zu Poes Zeiten stark beachtet wurde, daß Auszüge und Besprechungen darüber in Zeitschriften veröffentlicht wurden, in denen Poe ebenfalls schrieb, und daß das Vorwort der englischen Ausgabe der "Kritischen Geschichte der Spanischen Inquisition" von 1826 eine Folterszene mit einem Pendel erwähnte. Die Eröffnungs- und die Schlußszene sowie das Pendelmotiv schreibt Alterton somit Poes mutmaßlicher Llorenterezeption zu, das Bild der Grube soll er Brockdens Roman Edgar Huntly (1799) entnommen haben³⁴.

Die Inquisition als Phänomen des Mittelalters, als Epoche der Inhumanität wollte Victor Hugo in seiner "Légende des Siècles"³⁵ darstellen. Die Inquisition wird jedoch nicht mehr nur aus der Perspektive eines Aufklärers gesehen, der angesichts absolutistischer Herrschaftssysteme - die Realisierung seiner Ideen bedroht glaubt, sondern sie ist hier Teil einer allgemeinen, literarisch-poetischen Beschreibung der Menschheitsgeschichte, ein Gedanke, der später in den Anfangsjahren der Sowjetliteratur von Zamjatin auf Anregung Gor'kijs wiederaufgegriffen und in dem Inquisitionsdrama "Ogni svjatogo Dominika" verwirklicht wurde.

Bei Hugo steht die Spanische Inquisition im Zusammenhang

mit der spanischen Kolonialpolitik, der Eroberung und Christianisierung Süd- und Mittelamerikas. Als Zeichen des Sieges wurden dort seit altersher die Vulkane getauft:

"Jeder Krater in Nicaragua wurde damals geweiht, nur der Momotomba nicht, von dem man die frommen Leute, die es übernommen hatten, dort ein Kreuz aufzupflanzen, niemals zurückkehren sah."³⁶

Hugo stellt nun die Reflexionen des nicht eroberten Vulkans Momotomba vor. Die Weihung hätte Sieg und Wechsel der Religionen symbolisiert, aber der Berg nimmt die christliche Taufe nicht an, weil sich diese Religion - vertreten durch Torquemadas Inquisition - in keiner Weise von anderen, ebenfalls menschenopfernden Gottesverehrungen früherer Zeiten unterscheidet:

"In der Näh hab' ich mir den fremden Gott betrachtet; und ich sprach: Fürwahr, es lohnt die Mühe nicht zu wechseln."³⁷

Die Inquisition erhält so den Status einer unmenschlichen Opfereinrichtung. Diese Wertung ist im Zusammenhang mit Hugos deistischer Einstellung gegenüber allen institutionalisierten Religionen zu sehen; sie bewirkten eine Vermenschlichung des "guten, gnädigen Gottes"³⁸. Eine solche Vermenschlichung aber bedeutet Herrschaft und Unterdrückung, wie sie in der Gestalt der menschenopfernden Priester oder des ihnen gleichgestellten Torquemada symbolisiert werden.

Vor allem im Hinblick auf Andrzejewskis Romankonzeption ist das Drama "Torquemada" des bayrischen Schriftstellers Josef Schiesl³⁹ erwähnenswert, denn auch hier wird die Inquisition am Ende vom Großinquisitor verworfen.

Das vieraktige Trauerspiel erschien 1875 zusammen mit zwei weiteren Stücken unter dem Titel "Testament eines Dichters". Hauptfigur ist ein in jeder Hinsicht überzeichneter Großinquisitor Torquemada, der zum mächtigsten Mann Spaniens aufsteigt. Eines der Inquisitionsoffer - die Jüdin Manuela - entpuppt sich im Verlaufe der Handlung als Torquemadas

totgeglaubte Tochter. Torquemada war - im Drama - mit einer Jüdin verheiratet, die er ermordete, als er sich von ihr mit einem Mauren betrogen glaubte. Da Manuela sich weigert, zum Christentum überzutreten, läßt Torquemada sie hinrichten. Im letzten Akt erwacht der mittlerweile verstorbene Großinquisitor noch einmal zum Leben und widerruft sein System. Einer seiner verurteilten Gegenspieler ist Fridank, der Vater Martin Luthers. Gerade als Torquemada zum zweiten Male stirbt, erfährt Fridank von der Geburt seines Sohnes, von dem er - vorausschauend - hofft, daß er ihn eines Tages rächen werde:

"Mein tiefstes Wesen soll ich - widerrufen?
Die deutsche Art? Kann ich dieß? Uebervoll
ist jetzt das Maß. Aus meinem fernen Norden
muß jetzt der Rächer nahn. O wär's mein Sohn!"⁴⁰

Möglicherweise trägt dieses Zitat zur Erklärung des Dramas bei. Schiesl, von Beruf königlich-bairischer Landrichter, setzt Torquemada als dem Symbol von Unfreiheit und Unterdrückung den "nordisch"-freiheitsliebenden Fridank entgegen. Die Freiheitsproblematik nimmt eine zentrale Stelle in Schiesls Werken ein. Inwieweit er den Freiheitsbegriff in einem aufklärerischen Sinne - etwa Schillers - verwendet, auf den er sich in einem seiner "Gedichte eines Süddeutschen" bezieht⁴¹, ist nicht ganz klar. Deutlich wird in diesem Gedichtzyklus hingegen Schiesls Wunsch nach einer Einigung Deutschlands im 19. Jahrhundert sowie seine Überzeugung, die "deutsche Art" sei der Garant für die politische Freiheit aller Völker eines großdeutschen Reiches. Dieses Selbstverständnis und die Entstehungszeit des Dramas (vor 1875) nach der Reichsgründung 1871 könnten mit zur Konzeption des betont deutsch-freien Fridank und seines despotisch-katholisch gestalteten Verfolgers Torquemada beigetragen haben.

Ein Novum in der fiktionalen Ausgestaltung des Inquisitionsstoffes im 19. Jahrhundert stellte dann Dostoevskijs "Velikij Inkvizitor" dar. Hier wird - wie in den modernen Antiutopien

des 20. Jahrhunderts⁴² - erstmals die Vision einer statischen, klar in Herrscher und Beherrschte gegliederten menschlichen Endgesellschaft vorgeführt. Formal handelt es sich dabei um ein Kapitel aus Dostoevskijs Roman "Brat'ja Karamazovy"⁴³, in welchem der als Atheist konzipierte Ivan Karamazov den Monolog des Großinquisitors als eine von ihm erfundene Geschichte vorträgt. Zuhörer ist sein Bruder Aleša, der im Roman die Idee einer russisch-orthodoxen Lebensweise verkörpert.

Schauplatz der Handlung ist die Stadt Sevilla im 16. Jahrhundert, am Tag nach einer der größten Ketzerverbrennungen, "zur schrecklichsten Zeit der Inquisition"⁴⁴, als Christus ("On") noch einmal auf der Erde erscheint und von den Menschen erkannt wird. Der Großinquisitor beobachtet, wie er zwei Wunder vollbringt und läßt ihn verhaften. Das Volk leistet dabei aus Angst vor der Inquisition keinen Widerstand, es wird anschließend vom Großinquisitor gesegnet und beugt sich vor ihm und seiner Macht "wie ein Mann"⁴⁵. In der Nacht besucht der Großinquisitor den gefangenen Christus in dessen Zelle und spricht ihm das Recht ab, zu antworten, die Geheimnisse einer jenseitigen Welt zu entdecken und die diesseitige durch derartige Ereignisse wie Wundertaten oder persönliches Auftreten zu "stören", da dies etwas Neues sei und einem "Anschlag auf die Glaubensfreiheit der Menschen"⁴⁶ gleichkomme. Die Inquisition habe vielmehr die Menschen soweit gebracht, sich der Kirche bedingungslos unterzuordnen, und zwar in einer Weise, daß sich die Menschen gerade dadurch frei und glücklich fühlten. Ein Wiederauftreten Christi, verbunden mit seiner Lehre der freiwilligen Entscheidung zur Nachfolge würde die gegenwärtige Weltordnung zerstören und neuen Unfrieden heraufbeschwören.

Nach dieser Erklärung rechtfertigt der Großinquisitor seine Politik und begründet sie mit dem bisherigen, seiner Meinung nach unglückseligen Geschichtsverlauf der Menschheit. Den Ausgangspunkt seiner Argumentation bilden dabei die drei "Fragen", die Jesus bei seiner Versuchung in der Wüste vom

"furchtbaren und klugen Geist, dem Geist der Selbstvernichtung und des Nichtseins"⁴⁷ gestellt bekam (vergl. dazu Matth. 4,1-11; Mark. 1,12-13; Luk. 4,1-13). Für den Großinquisitor berühren die drei Versuchungen

1. die Frage des Brotes,
2. die Frage der Gewissensübertragung,
3. die Frage nach einer universalen Vereinigung der Menschheit.

Diese drei Fragen zielen nach Meinung des Großinquisitors auf die Grundbedürfnisse der Menschheit ab:

1. auf das materielle Bedürfnis, das Ernährungsproblem endgültig zu regeln, verbunden mit der Bereitschaft, sich dem Regelnden zu unterwerfen, da dies ein sorgenfreies Dasein bedeute.
2. auf das Bedürfnis, die Entscheidungsfreiheit zwischen Gut und Böse, über die der Mensch in der christlichen Weltanschauung seit dem Sündenfall verfügt, an eine über dem Menschen stehende Macht abzugeben. Dieses Bedürfnis beruhe auf der menschlichen Eigenschaft der Wundergläubigkeit, und die höhere Macht müsse dem entgegenkommen: durch "Wunder", "Geheimnis" und "Autorität"⁴⁸. Somit werde dem Menschen ein Anbetungsobjekt gegeben, das ihm einen Sinn im Leben vermitteln könne.
3. auf das Bedürfnis nach Einstimmigkeit und Widerspruchsfreiheit, das im "einzigsten, einstimmigen Ameisenhaufen" symbolisch zum Ausdruck komme; dies sei das Streben der Menschheit, sich "unbedingt welteinheitlich einzurichten"⁴⁹.

Diese Bedürfnisse sind natürlich nicht isoliert voneinander aufzufassen, sondern sie ergänzen sich gegenseitig. Nur wer alle drei Bedürfniskomplexe erfassen und befriedigen kann, der gewinnt nach Ansicht des Großinquisitors auch die Macht über die Menschheit:

"Denn in diesen drei Fragen ist die ganze weitere Menschengeschichte gleichsam zu einem Ganzen zusammengefaßt und vorhergesagt, und es sind drei Bilder gegeben, in denen alle unlösbaren historischen Widersprüche der menschlichen Natur auf der ganzen Erde aufeinander treffen."⁵⁰

Der zweite Schritt in der Argumentation des Großinquisitors ist der Entwurf seines Menschenbildes. Er sieht im Menschen ein schwaches, lasterhaftes und rebellisches Wesen⁵¹ (eine Ausnahme bildet dabei die Minderheit der "Starken", der "Heiligen", die wie Christus leben - z.B. der Großinquisitor), für das die christliche Religion mit ihrer Freiheitsidee (genauer: die Idee der freiwilligen Nachfolge Christi) zu anspruchsvoll sei; sie rufe im Menschen, der sich ja infolge seiner Denkfähigkeit mit ihr beschäftigen könne, einen Konflikt hervor, der aus dem Widerspruch zwischen der Befriedigung der oben erwähnten Primärbedürfnisse (Streben nach irdischem Glück) und dem Anspruch dieser Idee (Streben nach Freiheit) resultiere. Dieser Konflikt aber treibe die Menschheit an den Rand der Selbstvernichtung, da die christliche Idee letztlich auf eine Umorientierung der Bedürfnisbefriedigung abziele und somit eine Veränderung der menschlichen Natur anstrebe. Mit der Akzeptierung der drei Versuchungen hätte Christus nach Meinung des Großinquisitors die Chance gehabt, von seinem im Grunde übermenschlichen Programm abzugehen und aus Mitleid zum Menschen dessen Bedürfnisse anzuerkennen. Dies hätte die Menschen in den erstrebten Realzustand des Glücks versetzt; zugleich wäre ihnen ein Scheinzustand der Freiheit vermittelt worden. Da Christus aber eine derartige Beendigung des unglückseligen Geschichtsverlaufs abgelehnt habe, sei diese Aufgabe von der katholischen Kirche übernommen worden ("wir haben Deine Tat verbessert"⁵²), in der es Leute gäbe, die - eine Minderheit unter den Menschen darstellend - über die Geschichtsvorgänge und die genannten Hintergründe Bescheid wüßten.

Aus diesem Grunde lehnt der Großinquisitor eine Wiederkehr Christi und damit auch dessen Idee ab. Er ist in seinem dualistischen Weltbild zur "Gegenseite" übergewechselt:

"Wir sind nicht mit Dir verbündet, sondern mit ihm, (...)"⁵³

Der Großinquisitor täuscht also bewußt die Menschen, die glauben, sich einer seligmachenden Religion unterworfen zu haben. Diese Tatsache ist die Grundlage zum dritten Argumentationsschritt in der Auseinandersetzung des Großinquisitors mit dem Christentum: die Darstellung seines zukünftigen Gesellschaftsmodells. Dem geht folgender Geschichtsverlauf voraus: Nachdem sich die Menschheit im Kampf um ihre Ideale zum Teil selbst vernichtet hat - dies betrifft diejenigen, die der Großinquisitor als "Unterwürfige und Rabiater" sowie als "Unterwürfige und Kraftarme" bezeichnet -, d.h., nachdem die Geschichte das potentiell Rebellische im Menschen ausgeschaltet hat, unterwerfen sich die übriggebliebenen "Kraftlosen und Unglücklichen" freiwillig der Kirche⁵⁴:

"Oh, es werden noch Jahrhunderte des Unfugs eines freien Verstandes, ihrer Wissenschaft und Menschenfresserei vergehen - denn wenn sie ihren babylonischen Turm ohne uns zu errichten beginnen, werden sie mit Menschenfresserei enden. Dann aber wird das Tier zu uns herankriechen, und es wird unsere Füße lecken und sie mit den blutigen Tränen seiner Augen netzen. Und wir werden uns auf das Tier setzen und den Kelch erheben, auf dem geschrieben steht: "Geheimnis!" Aber dann und nur dann wird für die Menschen das Reich der Ruhe und des Glückes beginnen."⁵⁵

Diese Gesellschaftsform sieht im einzelnen so aus:

1. Es herrscht der Zustand eines allgemeinen Glücks- und Freiheitsgefühles; es wird also keine Empörungen und Revolutionen mehr geben.
2. Die Kirche übernimmt die Organisation und die Verteilung der Nahrungsmittel.

3. Das Verhältnis der Menschen zur Kirche entspricht dem der "Küken zur Henne", weil die Menschen schwach und ängstlich sind.
4. Die Menschen leben in ständiger Angst vor dem Kirchengzorn.
5. Das gesellschaftliche Leben wird von der Kirche organisiert, Arbeit und Freizeit werden in ihrer Form geregelt und vorbestimmt und erhalten einen gewissen infantilen Akzent: es wird ein Leben sein wie ein "Kinderspiel, mit Kinderliedern, einem Chor und unschuldigen Tänzen."
6. Ebenso regelt die Kirche die individuellen menschlichen Beziehungen: lieben darf, wer gehorsam war.
7. Die Kirche erlaubt die Sünde und wird, da sie die Sünde auf sich nimmt, als Wohltäterin verehrt.
8. Die Kirche nimmt eine absolute Vertrauensposition ein und weiß über alle menschlichen Geheimnisse Bescheid.
9. Lediglich die Vertreter der Kirche nehmen am allgemeinen Glückszustand nicht teil, da sie stellvertretend für die Menschheit den "Fluch der Erkenntnis von Gut und Böse" auf sich genommen haben⁵⁶.

Eine derartige Gesellschaftsform hält der Großinquisitor der menschlichen Natur für angemessen, und er ist gewillt, seine Idee im Falle eines Jüngsten Gerichtes zu verteidigen. Um nun seinen Plan einer endgültigen Gesellschaft nicht zu gefährden, beschließt der Großinquisitor, Christus am nächsten Tage zu verbrennen. Die Geschichte endet jedoch damit, daß der schweigende Christus den Großinquisitor küßt und daraufhin freigelassen wird.

Dostoevskijs "Großinquisitor" ist im Zusammenhang mit der gesamten Romankonzeption zu sehen, in der Dostoevskij ein ideales Bild der russischen Orthodoxie vorstellt, die in der Gestalt Ivans, des Großinquisitors und des Teufels mit scheiternden atheistischen Weltanschauungen konfrontiert wird.

Dostoevskij selbst betrachtete das 5. Buch der "Brüder Karamazov" als den Höhepunkt des ganzen Romans⁵⁷. Hier werden zwei Probleme abgehandelt, die ihn zu einer Zeit, da er die Position eines russisch-orthodoxen Idealisten⁵⁶ vertritt, am stärksten beschäftigt haben: die Zukunft der Menschheit im Atheismus - für Dostoevskij gleichbedeutend mit Unterdrückung und Herrschaftsfixierung - oder im (orthodoxen) Glauben an Christus, was seiner Meinung nach die Entscheidung zur Freiheit bedeutete. Atheistisch waren für Dostoevskij sowohl die Ideen des Sozialismus als auch die Geschichte und die Erscheinungsform der katholischen Kirche. Zur Zeit der Abfassung der "Brüder Karamazov" sah er im Sozialismus und im Katholizismus eine existentielle Bedrohung der Menschheit. Im "Großinquisitor" nun fiktionalisierte Dostoevskij eine Vereinigung von Katholizismus und Sozialismus.

Dieses Thema behandelte er auch ausführlich im "Tagebuch eines Schriftstellers". Bereits in einem Brief vom 18. 10. 1873 hat er auf die Gefahr hingewiesen, die seiner Ansicht nach aus einer derartigen Verbindung dieser beiden Weltanschauungen erwachsen könne:

"(...) Der Papst wird es verstehen, barfüßig, arm und bloß zum Volk hinauszugehen, mit seiner Armee von 20 000 Kämpfern, den Jesuiten, die erprobt sind im Fangen von Menschenseelen. (...) Werden die Heere Karl Marx' und Bakunins dem standhalten? Kaum, denn der Katholizismus versteht es doch, wenn es nötig ist, Zugeständnisse zu machen und alles in Übereinstimmung zu bringen. Und was kostet es schon, das dunkle und elende Volk zu überzeugen, daß der Kommunismus eben das gleiche Christentum ist und daß Christus auch nur davon geredet hat."⁵⁹

Für Dostoevskij ist die Verbindung dieser beiden formal einander entgegengesetzten Ideen nur infolge ihrer atheistischen Grundstruktur möglich. Den Großinquisitor (bzw. das ganze 5. Buch der "Brüder Karamazov") wollte er als

Warnung und Hinweis auf atheistische Bewegungen verstanden wissen, sozusagen als die im Roman eingebaute "literarische" Formulierung seiner bereits im "Tagebuch" ausgedrückten Gedanken:

"Unserem russischen, blödsinnigen, aber furchtbaren Sozialismus (furchtbar, weil die Jugend an ihm hängt) soll es ein Hinweis sein, und ich glaube ein energischer, daß die Brote, der babylonische Turm (nämlich das zukünftige Reich des Sozialismus) und die völlige Unterjochung der Gewissensfreiheit eben jenes Ziel sind, zu welchem der verzweifelte Gottesleugner und Atheist gelangt. Ein Unterschied besteht nur darin, daß unsere Sozialisten (zu welchen, wie Sie wissen, nicht allein die elenden, illegalen Nihilisten gehören) bewußte Jesuiten und Lügner sind, die nicht eingestehen, daß ihr Ideal die Vergewaltigung des menschlichen Gewissens und die Herabwürdigung der Menschheit zum Niveau der Tierheit ist, während mein Sozialist (I.K.), ein aufrichtiger Mensch, offen bekennt, mit der Ansicht des "Großinquisitors" über die Menschheit übereinzustimmen, und daß der Glaube Christi (quasi) dem Menschen eine weit höhere Stellung zugewiesen hatte, als diesem in der Tat zukomme. Die Frage wird scharf gestellt: 'Verachtet Ihr das Menschengeschlecht oder achtet Ihr es, Ihr, dessen zukünftige Retter?'"⁶⁰

Wiesen die bisher beschriebenen Werke des 18. und 19. Jahrhunderts in der Fiktionalisierung des Inquisitionsstoffes deutliche Bezüge zu politischen Auseinandersetzungen und philosophischen Problemen ihrer Entstehungszeit auf, war vor allem bei den aufklärerischen Werken die Konfrontation mit den absolutistischen Monarchien und dem sie stützenden Klerus nicht zu übersehen, so lassen die nun folgenden Texte zeitgenössischer Autoren einen Zusammenhang der literarischen Inquisitionsrezeption mit modernen, totalitär verstandenen Staatssystemen des 20. Jahrhunderts erkennen.

Die von Dostoevskijs Großinquisitor aufgezeigte Problematik

einer Unvereinbarkeit von Freiheit und Glück griff der sowjetische Schriftsteller Evgenij Zamjatin in seiner 1924 erschienenen Antiutopie "My" auf⁶¹. Ansätze zur Darstellung dieser Problematik finden sich aber bereits in seinem 1922 veröffentlichten vieraktigen Inquisitionsdrama "Ogni svjatogo Dominika"⁶².

Schauplatz der Handlung ist wiederum - wie auch bei Dostoevskij und in vielen anderen Darstellungen⁶³ - die Stadt Sevilla in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Der von einem längeren Aufenthalt in den liberalen Niederlanden nach Spanien zurückgekehrte Rodrigo de Santa Cruz wird von seinem Bruder Baltazar, einem dem Inquisitor nahestehenden Dominikanermönch, denunziert und der Inquisition übergeben, weil er ein verbotenes Buch - ein kastilianisches Neues Testament - besessen hat. Der nun als Ketzer verdächtige Rodrigo ist zu keiner Aussage zu bewegen. Erst mit einer List - man verspricht Inez, der Braut Rodrigos, seine Rettung im Falle eines Geständnisses - erreicht die Inquisition ihr Ziel. Rodrigo wird jedoch nicht freigelassen, sondern verbrannt. Vor seinem Tode versucht er noch eine Rede gegen die Inquisition und ihre Auswirkungen auf das Volk zu halten:

"Ihr Sklaven! Ihr seht ruhig zu, wie diese jämmerlichen Feiglinge uns das Maul stopfen!"⁶⁴

Als sich Inez, die beim Autodafé anwesend ist, derart getäuscht sieht, ersticht sie Baltazar.

Bei "Ogni svjatogo Dominika" handelt es sich um Zamjatins erstes Drama. Entstehungsgeschichtlich geht es auf eine Idee Gor'kij's vom Mai 1919 zurück, der vorschlug, die Weltgeschichte in einem Spielzyklus darzustellen (vergl. auch Hugos "Légende des siècles"), der die intellektuelle Entwicklung des Menschen im religiös-kultischen und wissenschaftlichen Bereich umfassen sollte. Es kam zu einer Komiteegründung, an der auch Zamjatin teilnahm. Im Anschluß daran verfaßte er bis zum Frühjahr 1920 das Drama⁶⁵.

Zamjatin, Bolschewik seit 1905, befand sich 1920 in einer

Phase kritischer Auseinandersetzungen mit der bolschewistischen Politik, wie seine unter dem Pseudonym M. Platonov veröffentlichten Aufsätze zeigen. In dem historischen Inquisitionsdrama berührte Zamjatin Problemkreise, die auch in seinen späteren Werken - etwa in "My" - wiederkehren:

"Although set in sixteenth-century Spain during the Inquisition, the play was contemporary in thought, for it centered Zamjatin's favourite themes of heresy, humanism and the fallability of all monolithic 'truths'."⁶⁶

Auch die polare Gegenüberstellung von Rodrigo als einem liberalen, progressiven Charakter und Baltazar, dem fanatischen Vertreter eines statisch-hierarchischen Weltbildes, weist schon auf die in "My", vor allem aber in seinem Aufsatz "O literature, revoljucii, éntropii i pročem" (1924) formulierte Opposition von Energie und Entropie hin, die bei Zamjatin mit dem von Dostoevskij übernommenen Begriffspaar Freiheit und Glück korrelieren.

Von der sowjetischen Literaturkritik wurde das Stück als eine "verlogene und beleidigende Herabsetzung des Sowjetsystems der Diktatur des Proletariats"⁶⁷ verstanden, als eine falsche Analogie zwischen Inquisition und Kommunismus.

Hinweise auf Dostoevskijs "Großinquisitor" finden sich auch in Hermann Kestens historischem Roman "Ferdinand und Isabella"⁶⁸, dessen Entstehung vor dem Hintergrund des deutschen Nationalsozialismus zu sehen ist. Ein Jude kommentiert das Vorgehen der Inquisition mit den folgenden Worten:

"Die Inquisition verjagt uns, sie trifft uns nicht. Sie trifft Spanien. Dorren wird es! Seine Bewohner werden als Knechte leben in Zittern und Verblendung, vor dem Geheimnis bangen, nach dem Wunder schreien, der Autorität ewig bedürftig, ist das keine Strafe?"⁶⁹

Das Werk ist ein Teil einer historischen Romantrilogie über Spanien mit dem Titel "Ein spanischer Traum"⁷⁰. Die Handlung spielt in der Zeit von 1474 bis 1516, dem Todesjahr

Ferdinands und zeigt - überwiegend aus der Perspektive Isabellas - die Machtpolitik des Königspaars. Eine wichtige politische Rolle nimmt dabei die Inquisition und mit ihr die Person Torquemadas ein. Diesem ist auch der dritte Teil des Buches gewidmet. Die Inquisition wirkt als Unterdrückungsinstrument der Könige, sie wird gegen den Adel, vor allem aber gegen Juden und Conversos eingesetzt. Ziel der Könige ist es, die Herrschaft über ganz Spanien zu erlangen. Die Intention Isabellas, ein im Glauben geeintes Reich zu errichten, wird zwar angesprochen, im Vordergrund stehen aber die machtpolitischen Interessen, die Herrsch- und Ruhmsucht des Königspaars sowie die Geldgier Ferdinands.

Die Spanien-Trilogie ist Hermann Kestens umfangreichstes Werk. "Ferdinand und Isabella" erschien 1936 beim Verlag Allert de Lange in Amsterdam, bei dem Kesten nach seiner Emigration aus Deutschland (15. 3. 1933) in leitender Position tätig war⁷¹. Wie Heinrich Mann unterstützte er aktiv viele deutsche Emigranten. Kestens publizistische Veröffentlichungen waren in den Organen der verschiedenen Exulanten-Gruppen zu finden. Er schrieb Beiträge sowohl für die konservativen "Deutschen Blätter"⁷² als auch für die "Neuen Deutschen Blätter"⁷³, eine Zeitschrift, die der KPD nahestand. Als Mitarbeiter wirkte er bei der "Revue anti-Hitlérienne"⁷⁴ in Paris und bei Klaus Manns literarischer Monatsschrift "Die Sammlung"⁷⁵.

Mit "Ferdinand und Isabella" gehört Kesten zu dem Kreis deutscher Exilschriftsteller wie Lion Feuchtwanger ("Der falsche Nero", 1936) oder Heinrich Mann ("Henri Quatre", 1935/38), die in ihrer Emigration über historische Stoffe, die sie zur Grundlage ihrer Literatur machten, auf die Ereignisse in Deutschland Bezug nahmen. Nach Karl Ude ist Kestens Ziel nicht eine genaue Geschichtsdarstellung, sondern "es geht ihm auch hier (in "Ferdinand und Isabella") um die ewig menschlichen Reaktionen gegenüber Tyrannis und Freiheit. Es geht ihm um das, was sich über den Ablauf der Zeiten hinweg gleichbleibt: um die Hintergründe von Gewalt

und Leidenschaften, um Judenverfolgung und Inquisition aller Art, um die sachlich nüchterne Erfassung derer, die man zu glorifizieren sich gewöhnt hat, weil sie Macht innehaben."⁷⁶

Im gleichen Jahr wie Kestens Inquisitionsroman erschien im Leipziger Paul-List-Verlag eine Novelle von Stefan Andres mit dem Titel: "El Greco malt den Großinquisitor"⁷⁷.

El Greco erhält den Auftrag, ein Bild von dem Großinquisitor Nino de Guevara anzufertigen. Der Maler, den sein Streben nach Ruhm und Erfolg an den Hof Philipps II. getrieben hat, fürchtet sich vor der Inquisition, er verläßt Spanien jedoch nicht, obwohl ihm im Ausland genügend Arbeitsmöglichkeiten zur Verfügung stünden. Bei der ersten Begegnung mit Guevara kommt es während einer Unterhaltung über frühere Gemälde El Grecos zu einer Auseinandersetzung über die Inquisition und den damit verbundenen Problemkreis von Furcht, Freiheit und Liebe. Als Künstler steht El Greco vor der Entscheidung, Guevara oberflächlich getreu abzubilden oder ihn so zu malen, wie er, El Greco ihn sieht, nämlich als "heiligen Henker"⁷⁸.

El Grecos zweiter Gesprächspartner ist sein Freund, der Arzt Cazalla, dessen Bruder den Verfolgungen der Inquisition zum Opfer gefallen ist. Während der Malarbeiten erkrankt der Großinquisitor, und Cazalla, der an sein Krankenbett gerufen wird, pflegt ihn - wenn auch widerstrebend - gesund. So kann El Greco sein Gemälde fertigstellen, aber auch Guevara wird seine Tätigkeit fortsetzen. Cazalla und El Greco bleiben jedoch von seinen Verfolgungen verschont, obwohl sie sich in ihren Disputen mit dem Großinquisitor als entschiedene Gegner des Inquisitionssystems erwiesen haben.

Entstanden ist die Novelle nach Andres' Entlassung vom Deutschen Rundfunk in Köln im Januar 1935: er hatte "noch immer nicht den rassischen Nachweis für sich und seine Frau erbracht"⁷⁹. Bevor Andres dann nach Italien verzog, versuchte er bei seinen Schwiegereltern in Lomnitz/Riesengebirge möglichst unauffällig zu leben. Wie Berichte von

Diskussionen und auch andere Werke zeigen, war für ihn in dieser Zeit ein zentrales Thema das Verhalten des Individuums in einem gewalttätig agierenden Machtapparat. Die inquisitorischen Erscheinungsformen des NS-Kulturkampfes (z.B. die Bücherverbrennungen) und seine Bekanntschaft mit dem El-Greco-Gemälde dürften bei der Stoffwahl eine maßgebliche Rolle gespielt haben⁸⁰. Das in der DDR erschienene "Lexikon deutschsprachiger Schriftsteller" interpretiert das Werk jedenfalls eindeutig als "offene Ablehnung der Nazibarbarie"⁸¹. Auch Andres' mündliche Antwort auf den Zeitbezug zum NS-Hintergrund ist eindeutig: "Aber selbstverständlich! Wie wäre ich sonst auf die Idee gekommen."⁸² Offenbar handelt es sich hier um den klassischen Fall einer "zwischen den Zeilen" geschriebenen Literatur. Andres' Intention wurde entweder ignoriert und mißverstanden, nur so ist die weite Verbreitung des Textes noch im Jahre 1944 (vgl. Anm. 77) in Deutschland zu verstehen.

Mit den Romanen von Grace Aguilar: "The Vale of Cedars or the Martyr" (1850)⁸³ und Julian Strykowski: "Przybysz z Narbony" (1977)⁸⁴ werden zwei Werke in die Kontextbeschreibung eingeführt, in deren Zentrum das Verhältnis von Juden und Conversos zur Inquisition tritt. Beidesmal handelt es sich um Texte jüdischer Schriftsteller, die so die Probleme der Glaubens- und Rassenverfolgungen ihrer Religionsgemeinschaft aufgreifen.

Die 1816 in Hackney/Großbritannien geborene Aguilar verstand sich zeit ihres Lebens als jüdische Schriftstellerin. Darauf weisen auch eine Reihe anderer von ihr verfaßter Werke hin, wie etwa "The Women of Israel", "The Spirit of Judaism" oder "The Jewish Faith", die sich alle mit der Problematik des Judentums in seinem Verhältnis zum Christentum beschäftigen. Ihr Ziel war, "etwas zu leisten, wodurch sie den Charakter ihres Volkes in den Augen der christlichen Welt und, was noch wichtiger war und ist, in seiner eigenen Schätzung heben könnte."⁸⁵ Sie selbst fühlte sich, wie dem Kommentar des Romanes zu entnehmen ist, als Bindeglied zwischen Juden und Christen.

Ihr Roman spielt in Spanien zur Zeit Ferdinands und Isabelas, unmittelbar vor der offiziellen Wiedereinführung der Inquisition. Die Hauptfigur Maria gelangt durch ihre Heirat mit Ferdinand, einem engen Vertrauten des Königspaares, in die unmittelbare Nähe des damaligen Machtzentrums. Beide, Maria und Ferdinand, sind jedoch versteckt praktizierende Juden. Luis Garcia, das Oberhaupt der heimlichen Inquisition, stellt Maria nach, er läßt ihren Mann ermorden und kompromittiert sie mit ihrem früheren Geliebten Stanley, der nun des Mordes an Ferdinand verdächtigt wird. Als Maria sich bei einem Verhör als Jüdin zu erkennen gibt, wird ihr standhaftes Festhalten am jüdischen Glauben zum zentralen Thema des Romans. Die Praktiken der geheimen Inquisition dienen dem noch als Beichtvater Isabellas auftretenden Torquemada zugleich als Argument, verstärkt die Einrichtung öffentlicher Inquisitionstribunale zu fordern.

Auch Strykowski's Werk behandelt diese Zeit. Er schildert das Schicksal einer jüdischen Gemeinde in den ersten Jahren der Spanischen Inquisition, noch vor dem Fall Granadas (1492). Die Hauptperson Eli entstammt einer berühmten jüdischen Familie aus Narbonne. Er soll im "barrio", der gettoartigen Vorstadtsiedlung der Juden, seinen Vater bei den bevorstehenden Konfirmationsfeierlichkeiten von Jaime, dem jüngsten Sohn des Rabbi Don Baltazar, vertreten. Auf Don Baltazar lastet der Verdacht, heimlich praktizierende Juden (Conversos) an die Inquisition verraten zu haben, um die Juden des Barrio zu retten. Außerdem hat der Inquisitor San Martin einen Synagogenbesuch am Tag der Konfirmation angekündigt, was allgemein als Frevel und Provokation empfunden wird. Im weiteren Verlauf des Geschehens wird Eli zur zentralen Figur eines möglichen Widerstandes der Juden gegen die Inquisition und die Politik der Könige. Er selbst wird außerhalb des Barrio wegen seines unvorsichtigen Verhaltens von der Inquisition verhaftet, jedoch nach einer längeren Auseinandersetzung mit dem Inquisitor wieder freigelassen. Er beschließt nun, den Widerstand zu organisieren und den Inquisitor bei seinem Besuch im Barrio zu ermorden, auch auf die Gefahr hin,

daß damit der Untergang der gesamten jüdischen Gemeinde verbunden sein könnte. Diesen Plan kann er aber nicht ausführen, weil San Martins Auftritt in der Synagoge durch die Intervention Abraham Senyors, des jüdischen Finanzberaters der Könige, verhindert wird. Dennoch kommt es auf der Konfirmation zu einem Eklat; Alonzo, ein ehemaliger Mitverschwörer Elis, ist offenbar wahnsinnig geworden, er betritt im Gewand eines Inquisitors die Synagoge und fordert die Juden auf, zum Christentum überzutreten. Eli ersticht Alonzo, wird aber bei dieser Tat selbst von einem Unbekannten so schwer verletzt, daß er wenig später stirbt.

Zentrales Thema des Romans ist das Problem, wie die gläubigen Juden gegen ihre Unterdrücker reagieren sollen und können. Alle möglichen Formen des Verhaltens werden dabei vorgeführt - von der Anpassung durch die Conversos über das bewußt passive Verhalten orthodoxer Juden bis hin zum riskanten Widerstand, von dem man aber nicht weiß, ob er (infolge ungenügender Vorbereitung) erfolgreich sein wird, ob von ihm eine Signalwirkung ausgehen wird für weitere Erhebungen oder ob er letztlich nur symbolische Bedeutung haben wird, mit katastrophalen Folgen für die gesamte jüdische Bevölkerung. Damit verbunden ist die Problematik der freien Glaubenswahl, die Frage nach der Möglichkeit eines toleranten Zusammenlebens von Menschen verschiedener Weltanschauung und Glaubenshaltung sowie das Problem missionarischen Eifers, hervorgerufen durch das Bewußtsein, ein auserwähltes und damit besseres Volk zu sein.

Strykowski hat seinen Roman den Aufständischen des Warschauer Gettos gewidmet. Ein Bezugspunkt zur jüngeren polnischen Vergangenheit ist damit durch den Autor selbst angedeutet. Durch die Wahl dieses historischen Stoffes erfährt das Judenproblem und letztlich auch das polnisch-jüdische Verhältnis während der deutschen Besatzungszeit eine andere Darstellung als in der übrigen polnischen Kriegs- und Nachkriegsliteratur, wie etwa in Andrzejewskis "Wielki Tydzień" oder Borowskis "Pożegnanie z Marią", wo die zeitgenössisch-realistische Darstellung, nicht aber eine historisch-fiktionale Verarbeitung vorherrschend war.

Zusammenfassung

Die vorgelegte Kontextbeschreibung zu den Werken, ihre Darstellung sowie die Angaben zu den Verfassern mußten im Rahmen dieser Arbeit gerafft ausfallen, gelegentlich blieben sie trotz ausgedehnter Nachforschungen bruchstückhaft, wie etwa im Falle von Schiesl oder Gutiérrez.

Aus Biographien, Kommentaren und Erläuterungen ließen sich Rückschlüsse über die Positionen der Autoren gewinnen und zugleich Annahmen formulieren, warum sie ihre Textkonzeptionen mit der Inquisition in Verbindung gebracht haben.

Offensichtlich war die Ausgangshaltung der jüdischen Schriftsteller Aguilar und Strykowski. Aguilar ging es um die beispielhafte Darstellung von Standhaftigkeit im Glauben, Strykowski berührte diese Thematik - wie die meisten anderen Schriftsteller - auch, jedoch verband sich bei ihm damit die spezielle Problematik des jüdischen Widerstandes gegen jegliche Form von Unterdrückung, dargestellt an einem historischen Beispiel, aktualisiert in der Widmung für die Gettoaufständischen.

Ein ausgeprägtes Interesse an nationalen Freiheitsbestrebungen, am Entstehen eines neuen Nationalbewußtseins lag bei Suberwick für Spanien vor. Das gilt in eingeschränktem Maße auch für Lermontov.

Bei Suberwick, Lermontov, Epagny und wohl auch bei Gutiérrez müssen diese Intentionen vor dem Hintergrund der allgemeinen politischen Restauration und der Ansätze zu nationalliberalen Gegenbewegungen in Europa während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gesehen werden.

Entschieden aufklärerisch-humanistische Standpunkte idealistischer Ausprägung nahmen Zaupser und Schiller ein, deren Werke vor der französischen Revolution entstanden sind und die der Institution der Inquisition den Appell an den aufgeklärten, vernunftbestimmten Herrscher gegenüberstellen. Diese Vorstellungen betonten auch Epagny/Deyeux. Ebenfalls aufklärerisch-humanistisch geprägte Gedanken, etwa bei der

Problematisierung eines neuzeitlich formulierten Freiheitsverständnisses innerhalb des historischen Textrahmens, fanden sich bei den bürgerlichen Autoren des 20. Jahrhunderts wie Kesten und Andres sowie beim sowjetischen Schriftsteller Zamjatin.

Für eine Einordnung der Inquisition in Victor Hugos Weltlegende war die aufklärerisch-deistische Weltanschauung des Verfassers von Bedeutung; die Ballade ist vor allem aber in ihrem ganzen Textzusammenhang zu sehen, in dem sie die Funktion hat, ein - für Hugo negatives - Element im insgesamt sich positiv und fortschrittlich entwickelnden Geschichtsverlauf der Menschheit darzustellen.

Eine deutlich antikatholische Haltung ließen die Werke von Dostoevskij und Suberwick erkennen, in gewissem Maße traf dies auch auf Lermontov und Zamjatin zu. Antikatholisch deswegen, weil die Inquisition als erklärbare Folgeerscheinung eines kirchlichen Systems verstanden wurde, das auf Weltherrschaft und Unterdrückung ausgerichtet ist.

Das Verhalten des Individuums angesichts eines organisierten Machtapparates wurde in den Werken von Zamjatin, Andres und Kesten thematisiert, wobei hier ein biographischer Bezug zu den von den Autoren als Unterdrückungsapparate empfundenen Staats- und Gesellschaftsformen des 20. Jahrhunderts nahelag. Diese Problemkreise sowie ausgeprägte antiutopische Zukunftsvorstellungen bestimmten Dostoevskijs Legende vom Großinquisitor.

3.2. Text und Geschichte

3.2.1 Abänderungen, Abweichungen und Legendenbildung

Der vorangehende Abschnitt der Text- und Kontextbeschreibung versuchte, etwa am Beispiel Schillers oder Dostoevskijs, eine Übertragung von Ideen aus der Entstehungszeit des Werkes in den durch den Stoff der Inquisition bestimmten hi-

storischen Rahmen darzulegen. Diese Ideentransponierung könnte man im Anschluß an Boris Uspenskij als eine Fiktionalisierung auf der "Ebene der Ideologie"¹ bezeichnen: Die Inquisition wird aus der jeweiligen Gegenwartspektive der Autoren bewertet und zugleich zur literarischen Ausgestaltung der sie berührenden Problembereiche herangezogen.

Im weiteren soll nun unter dem Blickwinkel des Verhältnisses der Texte zur Geschichte die textinterne Fiktionalisierung des Inquisitionsstoffes dargestellt werden. Untersucht wird also das Verhältnis von Sachlage und Sachverhalt, von Markiewicz' Satztypen 3-9 bzw. von intentionalem und realem Gegenstand, um hier auf die Terminologie Ingardens zurückzugreifen.

Bevor nun auf die Darstellung der Inquisition als Institution in der Literatur eingegangen wird, sollen einige der auffallendsten Abweichungen und Abänderungen, die allein schon die Texte als fiktionale kennzeichnen können, beschrieben werden.

Charakteristisch für einige Werke ist dabei die unrichtige Verwendung des Titels Groß- oder Generalinquisitor. So wirkt bei Suberwick/Féréal Pedro Arbués als Großinquisitor von Sevilla² - in einer Funktion also, die es überhaupt nicht gab. Und auch für Luis Garcia in Aguilers Roman "Maria H. Morales" ist diese Bezeichnung nicht zutreffend, weil der Roman zu Beginn des Maurenfeldzuges (1482) spielt, d.h. zu einer Zeit, als es noch gar keine Großinquisitoren gab, wohl aber die bereits wieder institutionalisierte Spanische Inquisition. Torquemada, der im Roman als Beichtvater der Königin, als Verbindungsmann zur geheimen Inquisition und als zukünftiger Großinquisitor, d.h. als Nachfolger des genannten Luis Garcia auftritt, war jedoch der erste Großinquisitor überhaupt, wurde mit diesem Amt aber wiederum erst 1483 betraut (vgl. auch Kap. 2 dieser Arbeit).

Immer wieder trifft man in den untersuchten Werken auf Abänderungen von Handlungen und ganzen Ereignisketten, wodurch die Biographien historischer Personen unter zum Teil

erheblichen Abweichungen in die jeweilige Textkonzeption eingepaßt werden.

Bei Suberwick fällt so der als wollüstig beschriebene Arbués seinem ehemaligen Günstling zum Opfer. Dieser entpuppt sich jedoch als eine Frau, die sich jahrelang verstellt hatte und Mönch wurde, um in Arbués' Nähe zu gelangen und sich in einem günstigen Augenblick an ihm für ein früher erlittenes Unrecht zu rächen. Die historisch überlieferte Ermordung Arbués' war hingegen eine politische Tat verfolgter Conversos in Saragossa, die Widerstand leisten wollten und sich davon das "Ende des Heiligen Offiziums" erhofften³ (vgl. diesen Gedanken bei Strykowski).

Karl III. von Spanien, den Epagny/Deyeux in ihrem Drama als Liquidator der Inquisition porträtiert haben, war zwar für eine zeitweilige Machtschrumpfung der Inquisition und eine Liberalisierung in Spanien verantwortlich, die Inquisition selbst bestand aber auch unter ihm weiter, sie scheint ihn nicht übermäßig beeinträchtigt zu haben: "Die Spanier wollen sie ja behalten, und mich stört sie nicht."⁴

Die wohl einschneidendsten biographischen Veränderungen nahm Schiesl in seinem Drama "Torquemada" vor. Dieser Torquemada war mit einer Jüdin verheiratet, die er wegen vermeintlicher Untreue erschlug. Später begegnet er seiner eigenen Tochter, die er hinrichten läßt, und dem Vater Martin Luthers. Am Ende, als er bereits gestorben ist, erhebt er sich noch einmal aus seinem Sarg und verdammt sein Inquisitionssystem.

Es ließen sich noch Dutzende derartiger Abweichungen belegen, die häufig unter textkonzeptionellen Gesichtspunkten vorgenommen wurden, wie dies etwa bei Suberwick/Féréal dem Leser ausdrücklich bestätigt wird: "Der Verfasser begeht hier einen freiwilligen Anachronismus."⁵ Ganz offenkundig läßt sich dies am Beispiel des Verhältnisses von Erzählzeit und erzählter Zeit zeigen. In einer relativ kurzen Erzählzeit, die eine einheitliche Handlung vorführt, wird Bezug auf Ereignisse genommen, die in Wirklichkeit vor oder nach

diesem Zeitraum stattfanden, durch die Textkonzeption jedoch entsteht der Eindruck, sie hätten sich entsprechend der von der Erzählzeit entworfenen Zeitperspektive linear ereignet. So verweist in Lermontovs Drama "Ispancy" die Existenz von Juden und Rabbinern (Str. 1068, 1719, 2058) auf die Zeit vor 1492, dem Jahr vor der Judenvertreibung. Andererseits ist Sorrini, der Inquisitionsbedienstete, kein Dominikaner, sondern Jesuit, was die Handlung aber auf die Zeit nach 1540, dem Gründungsjahr des Jesuitenordens, verlegen würde⁶.

In einigen Fällen wird dabei die Absicht der Autoren unverkennbar, die Inquisition auf diese Weise komprimiert in ihrer Schreckenswirkung darzustellen.

Am deutlichsten ist dies bei Suberwicks "Geschichte der Inquisition" der Fall. Die Handlung spielt zwischen Frühjahr und Sommer 1534, einer der Höhepunkte ist dabei die Ermordung des Inquisitors Arbués von Sevilla durch seinen früheren Günstling José. Tatsächlich wurde Arbués am 16. September 1485 in Saragossa getötet, wie dies unter anderem auch in "Ciemności kryją ziemię" erwähnt wird. Derartige Abweichungen finden sich in großer Anzahl bei Suberwick⁷; sie vermitteln ein verzerrtes Bild durch die Zusammenziehung besonders brutaler Folterszenen sowie der Schilderung von Autordafés, die zum Teil Jahrzehnte auseinanderlagen, an verschiedenen Orten stattfanden und hier alle dem - später übrigens heiliggesprochenen - Pedro Arbués zugeschrieben werden⁸. Derartige Verdichtungen sind so auch im Zusammenhang mit der Legendenbildung um die Spanische Inquisition zu sehen, von der Kamen schreibt:

"Die von den Feinden der Inquisition heraufbeschworenen blutrünstigen, sadistischen Szenen sind nur Legende."⁹

Diese Legendenbildung nahm ihren Anfang bereits im 16. Jahrhundert. Ein Beispiel aus dieser Zeit ist das von Reinaldo González Montano, einem Inquisitionsflüchtling, 1567 in Heidelberg veröffentlichte Buch "Sanctae Inquisitionis Hispanicae Artes aliquot detectae ac palam traductae", das neben verzerrten Beschreibungen von Folterkammern auch eine War-

nung an protestantische Ehemänner enthält, auf ihre Frauen und Töchter besonders achtzugeben. Kamen schreibt dazu:

"Der lebendige Stil und die Phantasie des Autors machten dieses Buch sogleich zu einem internationalen Erfolg. Es wurde in die wichtigsten Sprachen Westeuropas übersetzt, in verschiedenen Ausgaben mehrmals neu aufgelegt und diente als Quelle für weitere Literatur zu diesem Thema."¹⁰

Einen wichtigen Beitrag zur Legendenbildung dürfte auch John Foxe mit seinem "Book of Martyrs" geleistet haben. Kamen berichtet von Manipulationen einer Auflage des Werkes von 1863, der ein Vorwort beigelegt wurde, das vor allem der Steigerung der Spannung dienen sollte. Unter anderem wird darin vom Eindringen französischer Befreiungstruppen in geheime Inquisitionszellen in Madrid berichtet:

"Hier fanden sie Foltergeräte von jederlei Art, die Menschen oder Teufel mit ihrer Erfindungsgabe sich ausdenken konnten (...). Das vierte Gerät übertraf die anderen noch an satanischer Erfindungskunst. Es war äußerlich eine große Puppengestalt, üppig gekleidet und geputzt wie eine schöne Frau, die mit ausgebreiteten Armen bereit war, ihr Opfer zu umfassen. Vor ihr war auf dem Fußboden ein Halbkreis aufgezeichnet, und der Mensch, der diesen tödlichen Strich überschritt, berührte dadurch eine Sprungfeder, durch welche diese höllische Maschine geöffnet wurde. Die Arme umklammernten ihn sofort, und tausend Messer zerschnitten ihn in ebenso viele Stücke."¹¹

Neben protestantischen und märtyrologischen Schilderungen spielten auch politische Überlegungen und Propaganda gegen die Weltmacht Spanien eine wichtige Rolle. So unterstreicht Wilhelm von Oranien in seiner "Apologia" von 1581 - eine Antwort auf seine Ächtung - den "natürlichen Blutdurst" der Spanier bei Ketzerverbrennungen:

"Der lodernde Schein des Feuers, in denen sie so viele arme Christen quälten, hat meine Augen niemals so ent-

zückt oder erfreut, wie es beim Zuschauen den Herzog von Alba und die Spanier jubeln ließ."¹²

Kamen kommentiert dies wie folgt:

"Es mußte, falls Europa für die Revolte in den Niederlanden die Sympathie haben sollte, eine Legende von spanischer Grausamkeit und Barbarei geschaffen werden, und dafür eignete sich natürlich am allerbesten die Inquisition (...). So bekam die Inquisition historisch ihren Platz neben den übrigen den Spaniern angekreideten Untaten: den Religionskriegen, der Vernichtung der Indianer in Amerika, der Vertreibung der Juden und Mauren. Und die in den Jahrhunderten verfaßte polemische Literatur über die Inquisition ist umfangreicher als die über jene anderen Vorgänge zusammen."¹³

Die Bedingungen für eine verzerrte Überlieferung des Inquisitionsgeschehens waren also schon früh geschaffen und sie wurden sicherlich durch den allgemein verbreiteten Jesuitenhaß in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch weiter gefestigt. Auch dürften, zumindest was die Anzahl der Opfer in einigen Werken anbelangt (etwa in Kestens Roman "Ferdinand und Isabella"), die falschen Berechnungen Llorentes eine Rolle gespielt haben.

Nach der Text-Kontextbeschreibung und der Darstellung von Abweichungen sowie Hinweisen zur Legendenbildung um die Inquisition soll im folgenden Abschnitt die Präsentation der Inquisition in den eingeführten Texten besprochen werden. Zuerst wird eine Beschreibung der konkreten Erscheinungsformen und ihrer Auswirkungen erfolgen (3.2.2; 3.2.3).

Da die Inquisition als System in nahezu jedem Werk eine Personifizierung - in der Regel in der Gestalt eines Inquisitors - erfährt, und dies zugleich ein Ansatzpunkt des Vergleiches mit Andrzejewskis Torquemada ist, wird die Rolle der Inquisitoren in einem eigenen Abschnitt (3.2.4) behandelt werden.

Die nichtfiktionale Vergleichsbasis dieses Kapitels stellen wiederum die deutschen Ausgaben der bereits genannten historischen Werke von Llorente, Lea und Kamen sowie Enzyklopädien des 18. und 19. Jahrhunderts dar.

3.2.2 Position und Funktion der Inquisition in den fiktionalen Texten

Im historischen Überblick über die Entwicklung der Inquisition wurde festgestellt, daß sich seit der Kirchenfreiheit unter Konstantin dem Großen staatliche und kirchliche Interessen immer mehr verbanden, da die römischen Herrscher in der Glaubenseinheit die Einheit ihres Reiches garantiert sahen. Die Inquisition als Einrichtung zur Aufspürung von nicht konformen Gläubigen, aber auch von Ungläubigen hatte eine Position in der Verflechtung kirchlicher und weltlicher Interessen bereits in früher Zeit gefunden. In Spanien des späten 15. Jahrhunderts war - wie bereits oben erwähnt - in der Person Torquemadas als Großinquisitor von Kastilien und Aragon der Inquisition ein Geltungsbereich geschaffen, der sich über beide Teilreiche gleichermaßen erstreckte, im Gegensatz zur weltlichen Macht, die sich Ferdinand für Aragonien und Isabella für Kastilien aufteilten. In Torquemadas Position ist so durchaus ein Vorgriff auf die spätere politische Einheit zu sehen, zugleich verweist sie auf die Bedeutung der Inquisition als religiöser und politischer Faktor.

Die Problematik der politischen Einflußnahme wird auch von der fiktionalen Literatur wiedergegeben. Domingo, der Beichtvater Philipps II., reflektiert über Don Carlos:

"Taugt er auf unseren Thron? Der kühne Riesengeist wird unsrer Staatskunst Linien durchreißen."¹

Und Schillers Großinquisitor, vor dem alle Granden niederfallen (was sie vor dem König nicht tun), betont unverhohlen die Allmacht der Inquisition, wenn er zu Philipp sagt:

"Stünd ich nicht jetzt vor Ihnen, beim lebend'gen Gott! Sie wären morgen so vor mir gestanden."²

Die Allmacht der Inquisition, ihre Position über den weltlichen Herrschern wird bei der Mehrzahl der anderen Texte deutlich. In Zamjatins Drama werden Preisgedichte auf den Inquisitor verfaßt³, der König schwört vor dem Volk, die Inquisition zu unterstützen⁴. Bei Suberwick ist der König der "erste Knecht der Inquisition"⁵, was auch bildhaft bei einem Autodafé dargestellt wird:

"Über ihm sah man den Thronessel für den Großinquisitor, der selbst den Balcon des Königs überragte. Der Inquisitor repräsentierte die päpstliche Macht, die über jeder weltlichen Macht erhaben ist."⁶

Für Gutiérrez' Cornelia Bcrorquia beherrscht die Inquisition den "ganzen Erdball"⁷. Diese Vorstellung findet sich in ähnlichen Formulierungen ausgedrückt bei Aguilar, Andres, Dostoevskij, Epagny und Strykowski⁸. Isabella von Kastilien in Schiesls Drama "Torquemada" sieht den Großinquisitor "mächtiger als wir Könige geworden"⁹, und auch bei Hermann Kesten ist - allerdings im Traum der Isabella - die Möglichkeit der Verselbständigung und Weltherrschaft der Inquisition angedeutet¹⁰, während realiter in seinem Roman die Inquisition ein Werkzeug zur Durchsetzung der Machtinteressen der Könige Ferdinand und Isabella ist.

Die vorherrschende Anschauung von der Inquisition als oberster Macht, als allmächtiger Institution, die nach Weltherrschaft strebt, kann man als ein Merkmal der untersuchten fiktionalen Literatur bezeichnen. Es ist dabei nicht das Merkmal der Literatur einer bestimmten Epoche, etwa der zur Zeit der Romantik entstandenen Werke, sondern charakteristisch für die überwiegende Mehrheit dieser Texte, die eine gleichmäßige Verteilung auf das 19. und 20. Jahrhundert kennzeichnet.

Die historischen und enzyklopädischen Werke charakterisieren

die Spanische Inquisition dagegen eher als einen zwar mächtigen und einflußreichen, aber doch von der Krone abhängigen Machtapparat. Zedlers Universallexikon¹¹ von 1735 betont diese Tatsache ebenso wie die Realenzyklopädie von Brockhaus¹² aus dem Jahre 1834 oder das russische Enzyklopädische Wörterbuch¹³ von 1894.

Lea, dessen "Geschichte der Spanischen Inquisition" auch heute noch als historisches Standardwerk gilt, unterstreicht allerdings die Macht der Inquisition:

"Die Inquisition war in Wirklichkeit eine unabhängige Macht im Staate, eine Nebenregierung, die sich geltend machen konnte, nachdem die kräftige Persönlichkeit Ferdinands verschwunden war."¹⁴

Er betont ferner die Möglichkeit einer völligen Alleinherrschaft der Inquisition, wären die Bourbonen nicht an die Macht gekommen, und er lehnt die Theorie ab, die Inquisition sei ein Werkzeug des Staates gewesen. Diese Behauptung schränkt er jedoch sogleich wieder ein mit der Bemerkung, daß die Inquisition in ihrer Existenz eben doch von der Krone abhängig gewesen sei¹⁵. Neuere Historiker wie etwa Kamen (1965) vertreten dagegen die Ansicht vom "Werkzeugcharakter" der Spanischen Inquisition:

"Die Inquisition, wie sie 1483 und später existierte, war in jeder Weise ein Werkzeug der königlichen Politik und blieb politisch der Krone zur Verfügung."¹⁶

Natürlich darf der beträchtliche Machtzuwachs der Inquisition vor allem im 16. und 17. Jahrhundert nicht außer Acht gelassen werden, insbesondere als sie nach der zweiten und dritten Verfolgungswelle der Conversos finanziell unabhängiger wurde¹⁷. Gerade unter Karl V. erfuhr sie eine Stärkung ihrer Position, so daß am Ende seiner Regierungszeit das Tribunal "unverletzbar" geworden war¹⁸, und Lea betont, daß bis ins 18. Jahrhundert die Könige ihren jeweiligen Nachfolgern die Inquisition weiterempfohlen haben als eine Institution, die "allen anderen Interessen überzuordnen sei."¹⁹

Ob und wie die Krone stets die Macht über die Inquisition besessen hatte, ist schwer zu beurteilen. Vieles spricht dafür, daß sich die Inquisition zu einem immer weniger kontrollierbaren Machtfaktor ausweitete. Unbestritten ist jedoch die Tatsache, daß - trotz der unterschiedlichen Bewertung des "Werkzeugcharakters" der Inquisition durch Kamen und Lea - eine Abhängigkeit der Krone von der Inquisition oder gar ihre Unterordnung, wie sie in der fiktionalen Literatur oft beschrieben wird, nicht bestanden hat.

Bei dieser Überschätzung der Inquisition in der Literatur muß selbstverständlich der fiktionale Charakter der Werke im Gegensatz zur historischen Literatur berücksichtigt werden. So wird die Inquisition im Text in der Regel schon aus der Perspektive bedrängter Personen oder überzeichneter historischer Figuren (z.B. Isabellas von Kastilien bei Schiesl und Aguilar) bewertet.

Klar erkennbar aber wird die Funktion der Inquisition in der Literatur: Sie bietet aufgrund ihrer Entwicklung und der mit ihr verbundenen Ereignisse den Autoren die Möglichkeit, anhand eines historischen Beispiels ein von Terrormethoden und religiösem Fanatismus gekennzeichneten Unterdrückungsapparat vorzuführen. So wird die Inquisition zu einem Ausbeutungsinstrument der Herrschenden, zu einer Verbrecheninstitution stilisiert²⁰. Immer wieder ist von ihr als einem Mittel zur Menschenbeherrschung die Rede, sie bietet ihren Führern die Möglichkeit zu Machtmißbrauch, Betrug und Täuschung. Zaupers eingangs ausführlich zitierte Ode ist hier durchaus repräsentativ, wenn geschildert wird, wie der Inquisition "schwarze Ferse Nationen betrogner Sklaven in den Staub tritt"²¹. In diesem Sinne spricht auch Schillers Marquis Posa vom "zertreten Glück von Millionen"²², und Dostoevskijs Großinquisitor äußert die Ansicht, daß die Menschen beherrscht werden wollten, daß sie nur in der Unterdrückung und der damit verbundenen Entmündigung ihr irdisches Glück finden könnten. Er gibt gegenüber Christus offen zu:

"Wir sind nicht mit Dir verbündet, sondern mit ihm (...) und wir erklärten, daß nur wir die Herren der Welt seien, die einzigen Herrscher ..." ²³

Es ist daher nicht verwunderlich, daß in den Texten von der Inquisition als dem "größten Feind des wahren Christentums" ²⁴ gesprochen wird; die Inquisition hat ihren eigenen Gott nach dem "Ebenbild irdischer Tyrannen" ²⁵ geschaffen, und als Resultat eines "entarteten Glaubens, (...) der nur ein Mittel der Bestechlichkeit, ein Schemel der Macht, ein Werkzeug des Despotismus ist" ²⁶, wird sie zur Verfälschung der christlichen Lehre und zum satanischen Gegenbild Gottes dämonisiert ²⁷.

Als eine Umdeutung oder Verfälschung des Christentums versteht sich die Inquisition selbst - mit Ausnahme von Dostoevskijs ungläubigem Großinquisitor, der von einer Vollendung des Christentums in seinem Sinne spricht ²⁸ - natürlich nicht. In ihrem Selbstverständnis und in dem Bewußtsein, einer Kampforganisation vorzustehen, beziehen sich die Inquisitoren in der Literatur immer wieder auf das Neue Testament und legitimieren so für sich den in der Literatur dargestellten Macht- und Unterdrückungsapparat als Ausdruck göttlichen Willens. Häufig wird dabei in einer im Mittelalter gebräuchlichen wörtlichen Auslegung biblischer Bilder ²⁹ auf Matth. 3,10 oder Joh. 51,6 auf das Gleichnis vom Weinstock zurückgegriffen ³⁰:

"Wer nicht in mir bleibt, der wird weggeworfen wie eine Rebe und verdorrt, und man sammelt sie und wirft sie ins Feuer, und müssen brennen."

Am charakteristischsten jedoch ist der Bezug auf Matth. 10,34:

"Ich bin nicht gekommen den Frieden zu bringen, sondern das Schwert."

Das Schwertmotiv tritt in fast allen Werken auf, als Bibelzitat ³¹, gelegentlich auch in veränderter Form, wenn sich die Inquisition als "gnadenloses Schwert" ³² Gottes versteht oder wenn, wie bei Dostoevskij, vom "Schwert des Kaisers" ³³

die Rede ist, hier als Zeichen für die Übernahme weltlicher Gewalt durch die Kirche seit der Gründung des Kirchenstaates (754).

Die Inquisition wird jedoch nicht nur durch Weltherrschaftsansprüche und entsprechende Bibelzitate als Unterdrückungssystem charakterisiert. Diese Funktion wird vor allem anhand konkreter Äußerungsformen deutlich. Grundsätzliche Bezugspunkte bietet die Inquisition hier in ihren literarischen Darstellungen als perfekt organisiertes Denunziations- und Foltersystem. Hinweise bzw. ausführliche Beschreibungen finden sich in nahezu allen Texten, stellvertretend sei hier aus Hermann Kestens "Ferdinand und Isabella" zitiert, wo die Denunziation als eine der Pest vergleichbare Seuche bezeichnet wird:

"Man ließ sie (die Opfer) frei, wenn sie arm waren, aber nur, nachdem sie geschworen, Namen, Stand, Wohnung und Personalbeschreibung aller zu denunzieren, von denen sie wußten oder vermuteten oder vom Hörensagen wußten, daß sie Ketzer waren."³⁴

Gerade die Schilderungen von Folterszenen ermöglichen aber wiederum eine gewisse Unterscheidung der analysierten Werke. So spielen Folterungen bei Schiller, Dostoevskij oder Andres keine oder nur eine unbedeutende Rolle, in anderen Texten, die offensichtlich mehr auf eine plastische Vermittlung der Schreckenswirkung als auf die Demonstration eines weltanschaulichen oder religiösen Disputs angelegt sind, nehmen sie oft einen breiten Raum ein³⁵. Eines der bekanntesten literarischen Beispiele dürfte hier die Kurzgeschichte "The Pit and the Pendulum" von Edgar Allan Poe sein. Der Gefangene liegt gefesselt auf einem Holzrahmen, über ihm pendelt eine scharfe Stahlklinge, die sich langsam auf ihn herabsenkt:

"What I then saw confounded and amazed me. The sweep of the pendulum had increased in extent by nearly a yard. As a natural consequence, its velocity was also much greater. But what mainly disturbed me was the idea

that it had perceptibly d e s c e n d e d . I now observed - with what horror it is needless to say - that its nether extremity was formed of a crescent of glittering steel, about a foot in length from horn to horn; the horns upward, and the under edge evidently as keen as that of a razor. (...) I saw that the crescent was designed to cross the region of the heart."³⁶

Unabhängig von den verschiedenen Wertungsmöglichkeiten dieser Kurzgeschichte (vgl. 3.1, Anm. 26 ff.) weist die Textkonzeption wichtige Merkmale der Schauergeschichte auf³⁷, z.B. das Motiv der Grube, und, neben anderen Horrorbildern, Visionen und Reflexionen, die Darstellung einer finsternen, sadistischen Macht - hier der Inquisition und ihrer Vertreter, deren Charakter im Verlauf des Geschehens eine Steigerung bis hin zur Dämonisierung erfährt und die so die Eigenschaften von "Agenten des Teufels" annehmen:

"my judges ... inquisition ... the monks ... inquisitorial agents ... demons ... the minions of the torturer ... my torturers ... most demoniac of men"³⁸.

Lea schreibt dazu:

"Zwar gab es Gerichte, die gelegentlich Mißbrauch mit der Folter trieben, allein die geläufige Ansicht, daß die Folterkammer der Inquisition der Schauplatz einer besonders ausgesuchten Grausamkeit gewesen ... sei, ist ein Irrtum, der auf sensationslüsterne, mit der Leichtgläubigkeit ihrer Leser rechnende Schriftsteller zurückzuführen ist."³⁹

Kamen betont sogar die "Milde und Umsicht", mit denen im Vergleich zu anderen Institutionen die Inquisition mit der Folter umgegangen sein soll zu einer Zeit, "als bei den europäischen Strafgerichten allgemein gefoltert wurde."⁴⁰

Eine weitere Möglichkeit, die Grausamkeit der Inquisition darzustellen, bietet die Beschreibung öffentlicher Ketzerverbrennungen im Rahmen eines Autodafés. Der Scheiterhaufen

ist in jeder Hinsicht ein Symbol für die Inquisition und ihre Funktion - in der Literatur - als allmächtiges, weltliches und rächendes Strafgericht geworden:

"Der Scheiterhaufen steht bereit, ich hab' es selbst gesehen,
Man liebt es nicht bei uns, sehr lang zu zögern.
Wenn ein Mönch beleidigt ist,
Verbrennen sie sofort, auch wenn man nicht schuldig ist."⁴¹
(Lermontov)

Dabei waren die wesentlichen Merkmale eines Autodafés Prozession, Messe und Predigt sowie die "Versöhnung der Sünder". Kamen schreibt dazu:

"Also wäre es falsch anzunehmen (wie das gemeinhin geschieht), daß die Verbrennungen das Kernstück bildeten."⁴²

Dem Historiker zufolge hat es "Hunderte von auto de fe gegeben, bei denen kein einziger Scheiterhaufen angezündet wurde"⁴³. Trotz der relativ häufigen Hinrichtungen in den "ersten barbarischen Jahren der Inquisition" unterstreicht Kamen die geringe Zahl von Verbrennungen, die sich als "wirksames Argument gegen den legendären Blutdurst der Inquisition" anführen läßt⁴⁴.

In allen Werken wird auf das Autodafé Bezug genommen. Im Vordergrund stehen dabei Schilderungen von Verbrennungen. Schiller und Dostoevskij erwähnen das Autodafé nur am Rande, in anderen Werken werden Hinrichtungen und Folterungen z.T. sehr detailliert beschrieben, Suberwick widmet dem Autodafé gar ein ganzes Kapitel⁴⁵.

Immer wieder wird dabei der Volksfestcharakter eines Autodafés hervorgehoben, seine Inszenierung als Schau, die dem Volk dargeboten wird und so eine stabilisierende Funktion für das Inquisitionssystem gewinnt. So gerät die Verbrennung bei Kesten zu einem "Schlachtfest", zu einer "Metzelei mit Feuer und Rauch und verzehnfachter Schaulust."⁴⁶ Dies wird auch von den Historikern bestätigt:

"In Spanien begann diese Veranstaltung als religiöser Akt, wurde dann aber nach und nach zu einem wahren Volksfest. (...) Wie auch der moderne Mensch darüber urteilen mag - ohne Zweifel ist das auto de fe bei den Spaniern ein beliebtes Schauspiel gewesen."⁴⁷

Sicherlich gehörte diese Hinrichtungsart und die damit verbundene Zeremonie neben der Folter zu einer der direktesten und grausamsten Äußerungsformen der Inquisition, jedoch ist zu bedenken, daß dies nicht ihre Erfindung war. Schon im germanischen Heidentum wurden Zauberer verbrannt⁴⁸, die erste bekannte Ketzerverbrennung im Abendland fand, wie bereits erwähnt, 1017 in Orléans unter Robert II. statt und auch die Reformatoren bedienten sich des Scheiterhaufens. Einer der bekanntesten Vorfälle dürfte hier die Hinrichtung Servets durch die Calvinisten im Jahre 1553 gewesen sein.

Das oben angeführte Zitat aus Lermontovs Drama "Ispancy" - "... verbrennen sie sofort, auch wenn man nicht schuldig ist" - charakterisiert auf typische Weise die Bewertung des Verhältnisses von Opfer zu Inquisitionssystem in den untersuchten Texten. Stets sind für den Leser Unschuldige einem Inquisitionsapparat ausgeliefert, dessen Rechtsprechung von einem neuzeitlichen, zumindest spätaufklärerischen Rechtsverständnis im Text bewertet wird. Da ist von einem "barbarischen Gericht" die Rede, das "nichts als Laune und Lüge zum Gesetzbuch hat"⁴⁹. Betont wird die Willkür des Systems: "Was nicht geregelt war, hing von der Weisheit der Inquisitoren ab."⁵⁰ Die Gründe der Anklage sind den Angeklagten stets unbekannt: "Gesteht Eure Sünde, gesteht sie ohne Ausnahme, so kennt Ihr die Anklage."⁵¹ Eine einfache, anonyme Beschuldigung reicht zur Festnahme und Anklage aus:

"Ihr (=die Inquisitionsvertreter) bedürft freilich wenig, um irgend jemanden seiner Freiheit zu berauben; ein leichter Argwohn, eine Angeberei, ein einziges Wort ist Euch genug, um ihn zu Grund zu richten."⁵²

Dabei präsentiert sich die Inquisition als unerbittliches Unterdrückungs- und Verfolgungssystem:

"Keine Gnade unseren Feinden und den Feinden unseres Gesetzes! Wir schwören es!"⁵³

Verteidiger gibt es nicht, da auch sie in Ketzerverdacht geraten könnten, und beim Beschuldigten liegt die Beweislast seiner Unschuld: "Der Schuldige ist leicht überführt; er hat die Unschuld nachzuweisen"⁵⁴, die Urteilsprüche sind schon "zuvor unwiderruflich dictirt"⁵⁵.

Über das Rechtswesen der Inquisition, über die Handhabung ihrer Prozeßordnung, die Arten der Festnahme, den Verlauf der Untersuchungen etc. wurde bereits in der historischen Einführung dieser Arbeit kurz gesprochen.

Problematisch wurde die spanische Variante des Inquisitionsverfahrens vor allem durch zwei wichtige Komponenten: durch die Denunziationen, die nach Ablauf einer freiwilligen Offenbarungsfrist (in der Regel ein Monat) von den Tribunalen entgegengenommen wurden und durch die Mißbräuche ermöglichende Geheimhaltung (Anonymität der Zeugen, Schweigepflicht entlassener Gefangener). Dies bewirkte später "im ganzen Lande immer mehr Angst und Haß, weil das Volk sich ganz phantastische Vorstellungen von der Tätigkeit der Tribunale machte. Daher war die Inquisition größtenteils selbst daran schuld, daß sie im 18. Jahrhundert, oder sogar schon früher, grundlos in üblen Ruf kam."⁵⁶

Die Inquisition hat also selbst einen wesentlichen Beitrag zu ihrer Legendenbildung geleistet, die bereits erwähnten Verzerrungen und fiktionalen Überzeichnungen sowie manche literarische Wertungen ihres Rechtssystems, von denen einige oben aufgeführt wurden, geben dafür ein gutes Beispiel ab. Im Detail stimmen zwar literarische und historische, d.h. nicht-fiktionale Darstellungen oft überein, was gerade auf Einzelheiten bei der Schilderung des Rechtswesens zutrifft. Vergleicht man aber im Überblick die Darstellung der Inquisition als Unterdrückungssystem mit den Merkmalen Denunziation, Folter, Autodafé und Rechtsverständnis, so klaffen fiktionale und historische Literatur teilweise doch weit auseinander. Die fiktionale Literatur vermittelt oft

oft einen extrem brutalen, grausamen Eindruck durch ihre zum Teil breit angelegten Schilderungen und Zusammenziehungen von derartigen Ereignissen (v.a. bei Suberwick), die neuere historische Forschung hingegen bewertet die Inquisition unter Bezug auf die Methoden anderer Herrschaftsapparate der damaligen Zeit vergleichsweise günstig.

So ist gerade die Charakterisierung des Rechtssystems der Inquisition in einigen Werken vor dem Hintergrund einer neuzeitlichen, spät- oder nachaufklärerischen Textkonzeption zu sehen. Ein Musterbeispiel ist hier Gutiérrez' Roman "Cornelia Bororquia". Von der Inquisition und dem weltlichen Tyrannen Philipp II. wird die "Stimme der Natur"⁵⁷ unterdrückt, es ist von Widerstand gegen die Tyrannen⁵⁸, von Aufklärung⁵⁹ und vom "positiven Fürsten" die Rede, die Problematik des Gesellschaftsvertrages wird aufgeworfen:

"Es wäre endlich an der Zeit, die Augen zu öffnen, denn es ist ein großer Irrtum, wenn man glaubt, daß die Fürsten Alles, was sie thun, erlaubterweise thun können. Trachten wir ihre Moral mit der unseren in Einklang zu bringen, die wechselseitigen Pflichten ins Klare zu setzen, und uns dann erst zu unterwerfen, wenn sie Gerechtigkeit üben. (...) genaue Beachtung der natürlichen und positiven Gesetze, das ist die wahre Religion der Fürsten."⁶⁰

In diesem Zusammenhang sei an die ähnliche Ideenübertragung bei Schiller (Don Carlos, III/10) erinnert. Mit diesen Maßstäben werden Mißbräuche und Erscheinungsformen der einige Jahrhunderte zurückliegenden Inquisitionsergebnisse bewertet, denen letztlich ein völlig anderes, weil noch mittelalterliches Weltbild zugrundegelegt hat. So entsteht von der Inquisition, charakterisiert durch Denunziation, Folter, Verbrennung und Anonymität, für den Leser ein Bild von Willkür und Brutalität, das vor allem dem Lesepublikum des 20. Jahrhunderts Vergleiche mit totalitären Herrschaftssystemen seiner Zeit nahelegen kann.

Derartige Analogien sind (und das ist nicht unerheblich bei der Lektüre der Werke von Andres, Andrzejewski, Kesten und Zamjatin) in sich problematisch und somit in die Tradition der Legendenbildung um die Spanische Inquisition einzuordnen. Denn es werden hier zwei sehr unterschiedliche Weltansichten miteinander verknüpft: die des Mittelalters als Form und Stoffgrundlage und die einem neuzeitlichen Denken entwachsene als Strukturierungsfaktor von Inhalt und Bedeutung. Kamen zögert so auch nicht, derartige Vergleiche als unlogisch und unzutreffend zu charakterisieren. Sicherlich geht aber seine Feststellung zu weit, den Inquisitoren werde durch diese Analogien ein "zu großes Kompliment" gemacht:

"... sie waren zu keiner Zeit so spitzfindig, daß sie die Leistungen ihrer modernen Kollegen auch nur annähernd erreicht hätten. Ihre Methoden waren ehrlich, simpel, klar aufs Ziel ausgerichtet, und psychologisches Raffinement gab es dabei nicht."⁶¹

3.2.3 Die Politik der Inquisition

Nachdem einige für die fiktionale Literatur wesentliche Punkte vorgestellt wurden, die Position und Funktion des Inquisitionssystems in den Texten charakterisierten, soll im folgenden gezeigt werden, wie und gegen wen sich dieser Unterdrückungsapparat richtete. Es lassen sich dabei drei Bereiche festhalten: die Ketzer- und Judenverfolgungen der Inquisition, das Verhältnis der Inquisition zum Adel und ihre Beziehung zum Volk.

Die Verfolgungen betreffen meist Conversos und Juden, selten Abergläubische oder gar Anhänger von Hexenkulten, wie überhaupt das Thema Hexen und Zauberer in Spanien nicht besonders aktuell gewesen zu sein scheint¹.

In der fiktionalen Literatur konzentrieren sich die Verfolgungen der Inquisition aber häufig auf adelige, nichtkonforme Systemkritiker, deren Ansichten durch Auslandsaufent-

halte, meist in den als liberal geltenden Niederlanden, geprägt wurden.

So ist in Zamjatins Drama der Anlaß für Ruis Verhaftung der Besitz einer verbotenen Bibelübersetzung, die er in den Niederlanden erstanden hat und die ihn nun in den Augen seines Bruders und des Inquisitors zum Häretiker werden läßt². Dieser häufig isoliert auftretende Adlige, der ein Gegner der Inquisition ist, findet sich auch bei Epagny/Deyeux und in der Gestalt des Castillo bei Kesten. Hierbei ergibt sich ein Zusammenhang mit der Vorstellung vom positiven Fürsten der Aufklärung vor 1789, wie dies am deutlichsten Schillers Marquis Posa zum Ausdruck bringt:

"Das Jahrhundert/ Ist meinem Ideal nicht reif.
Ich lebe/Ein Bürger derer, welche kommen werden.

(...)

Sanftere/ Jahrhunderte verdrängen Philipps Zeiten;
Die bringen mildre Weisheit; Bürgerglück
Wird dann versöhnt mit Fürstengröße wandeln,
Der karge Staat mit seinen Kindern geizen,
Und die Notwendigkeit wird menschlich sein."³

Bei einem Großteil der Werke werden die Verfolgungen an einzelnen Personen exemplifiziert, die dem Adel entstammen. Maria H. Morales ist die Frau eines königlichen Beraters, sie selbst verkehrt am Hof. Epagnys Drama spielt am Hof Karls III., Gutiérrez' Cornelia Bororquia ist die Tochter des Gouverneurs von Valencia, Lermontovs Emilia die eines spanischen Adligen, und auch die Hauptpersonen bei Schiller, Suberwick und Zamjatin gehören diesem Stand an. Bei Schiller und den Texten aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts steht die Konzeption adliger Hauptpersonen im Zusammenhang mit den anderen, damals üblichen literarischen Figurenvorstellungen der europäischen Aufklärung und Romantik, nach der die Hauptakteure in überwiegendem Maße den Adelskreisen entstammten

Hermann Kesten hingegen verbindet die Repressionen der In-

quisition gegen den Adel in einer anderen, dem tatsächlichen Geschichtsverlauf eher entsprechenden Weise mit der Machtpolitik der Krone unter Ferdinand und Isabella. Die mächtigen und selbständigen Adligen werden der Reihe nach in ihrem jeweiligen Einflußbereich eingeschränkt, bis sie, nach ihrer vollständigen Integration in das System, der Inquisition als "übereifrige Wächter" dienen⁴. Anschaulich wird die völlige Unterwerfung des Adels unter die Inquisition in Schillers "Don Carlos" vorgeführt - eine Szene, die dem Verhalten des Volkes bei Dostoevskij gleicht. Die Regieanweisung lautet:

"Der Kardinal-Großinquisitor, ein Greis von neunzig Jahren und blind, auf einen Stab gestützt und von zwei Dominikanern geführt. Wie er durch ihre Reihen geht, werfen sich alle Granden vor ihm nieder und berühren den Saum seines Kleides. Er erteilt ihnen den Segen. Alle entfernen sich."⁵

Bedingt durch die Auswahl der Texte, sicher aber auch durch die Einschränkung auf Literatur, in der die Spanische Inquisition eine tragende Rolle spielt, ist in den untersuchten Werken am häufigsten von Conversos- und Judenverfolgungen die Rede. Juden und Conversos sind letztlich für alles Übel der Welt verantwortlich, da sie die Kreuzigung Christi verschuldet haben, sie sind eine allgemeine Bedrohung:

"'Das Judentum' schrien sie (die Inquisitoren), 'ist die Quelle der Ketzerei'"⁶.

Die Inquisition wird zur Racheinstitution und zugleich zur Bewahrerin des katholischen Glaubens sowie der abendländischen Kultur vor den als zersetzend geschilderten Einflüssen des Judentums:

"Sie sind für die Christenheit am bedrohlichsten."⁷

Da sie das Böse auf Erden verkörpern, gilt ihre Verfolgung als ein Gebot Gottes:

"Gott hat uns befohlen, unsere Erde zu reinigen wie der Gärtner das Apfelbäumchen vom Ungeziefer. Um das Königreich Gottes näherzubringen."⁸

Die Inquisition, "jene schreckliche Geißel der Juden"⁹, trifft durch die Verfolgungen nicht nur das Leben und die Person Einzelner, sondern die Gesamtheit der jüdischen Kultur und Religion: So wird in Aguilers Roman verfügt, "die vorgefundenen Bücher voll Ketzertum und Aberglauben dem Feuer zu übergeben und die silbernen Lampen, welche man an dem bezeichneten Orte entdeckte, zu einem Bilde der heiligen Jungfrau für die Franciskanerkirche umschmelzen zu lassen."¹⁰ Und bei Lermontov werden Wahnsinn und Tod der Jüdin Noëmi, verursacht durch die von der Inquisition veranlaßte Hinrichtung ihres Bruders Fernando, von den Spaniern mit den Worten kommentiert:

"Wenn alle Juden den Verstand verlieren würden wie dieses Mädchen, dann ginge es uns besser."¹¹

Neben den Darstellungen religiös motivierter Verfolgungen unterstreicht vor allem Hermann Kestens Roman "Ferdinand und Isabella" den antisemitisch-rassistischen Aspekt, der in der Bevölkerung Spaniens weiten Widerhall gefunden hat. Ein wichtiges Problem ist dabei die Frage nach der jüdischen Abstammung¹², und Torquemada, "ein Fechter für Gott und ein verblendeter Antisemit", charakterisiert die jüdische "Hundereligion" wie folgt:

"Die Juden ... sind ein verwünschtes Geschlecht! Sie haben Christus gekreuzigt. Er hat die Juden verflucht. (...) Das sind nicht mehr Menschen, das ist nur noch Vieh."¹³

Die Verfolgungen stehen aber auch in einem finanzpolitischen Zusammenhang. Wer mit Juden verkehrt, "wird verbrannt werden, denn er hat mit Juden am selben Tisch gesessen. Außerdem hat er 10 Millionen."¹⁴ Immer wieder werden die Geldinteressen der Inquisition im Zusammenhang mit den Verfolgungen erwähnt¹⁵. Durch die Beschlagnahme des Besitzes der Verhafteten leistet die Inquisition ihren Beitrag für die Unternehmungen der Krone, "die Liebe zum Gelde bedeckt das Reich mit Scheiterhaufen."¹⁶ Die Verfolgungen, die in jedem Fall eine Verelendung der Betroffenen bewirken, sind

Betrug und erwecken Furcht, sie ermöglichen es der Inquisition, "zu rauben und zu herrschen"¹⁷.

Die bisher aufgeführten Textbeispiele von Verfolgungen waren durch Glaubensfanatismus, Antisemitismus und rassistische Tendenzen gekennzeichnet. Sie sind größtenteils den Werken jüdischer Schriftsteller bzw. des vom NS-Regime verfolgten Hermann Kesten übernommen.

Bei Schiller und Dostoevskij jedoch verweisen die Erwähnungen von Verfolgungen weniger auf einen religiös-rassistischen als auf einen ideologisch-machtpolitisch bestimmten Kontext. Gerade bei Dostoevskij dient das Inquisitionsprinzip von Erfragung und Verfolgung der Charakterisierung der negativ und menschenfeindlich, im Grunde als Ideologie verstandenen Religionspraxis des Katholizismus und des im gleichen Maße bewerteten Sozialismus des 19. Jahrhunderts¹⁸.

Eng verbunden mit dem Problem der Verfolgung religiöser und ethnischer Minderheiten ist in der fiktionalen Literatur das Verhältnis zwischen Inquisition und Volk. Die Inquisition - inzwischen hinreichend als Macht- und Unterdrückungsapparat charakterisiert - verfügte über ein System von Repressalien, das sich in der Anwendung nicht auf die Minderheiten beschränkte, sondern mit der Zeit den Lebensbereich nahezu aller in Spanien lebenden Menschen umfassen mußte. So heißt es in einem Brief bei Gutiérrez:

"In der ganzen Weltgeschichte findet man kein Land, kein so unnatürliches Volk, bei welchem durch ein Gesetz geboten gewesen wäre, daß der Vater den Sohn, der Sohn den Vater, der Bruder den Bruder, die Gattin den Gatten anklage. Ihr allein habt die Leute so zu verblenden gewußt, daß sie die Stimme der Natur unterdrücken, wenn es euer Interesse verlangt."¹⁹

Übereinstimmend wird die Manipulierbarkeit des Volkes geschildert. Repressalien (s.o.) aller Art werden so eingesetzt, daß das Volk sich fürchtet, "Gotteslästerer zu werden durch Empörung"²⁰. Der latente Antisemitismus wird ausgenützt:

"Das Volk laß ich Gespenster schau'n, den
jähnen Mordbrennerschreck rückfäll'ger
Juden-Mauren."²¹

Volksfeste und öffentliche Verbrennungen bewirken, daß aus dem Volk ein verführter, "blinder, fanatischer Pöbel"²² wird, es versinkt bei den Autodafés in einem "frommen Taumel wie in einem warmen, wollüstigen Bade."²³ Derartige Veranstaltungen erhalten eine Brot-und-Spiele-Funktion zugeschrieben, um - so ein Kommentar - dem Volk "seine Sklaverei und sein Elend vergessen zu machen."²⁴ Auch bei Strykowski kommt die Übertragung des Glaubensfanatismus von den Inquisitoren auf das Volk klar zum Ausdruck:

"Auf den Scheiterhaufen! Man soll sie lebendig verbrennen! Niemand soll Mitleid mit den Häretikern haben! - schrien die Massen."²⁵

So gewinnt man den Eindruck, daß die Inquisition sich trotz der allgemeinen Furcht, die sie verbreitet, durch Volksverhetzung und Appelle an von ihr erkannte Ressentiments und Vorurteile in der Bevölkerung eine stabile Agitationsbasis geschaffen hat. Wie sehr dieses System das Volk beherrschen kann, zeigt die stumme Unterwerfung unter ein einziges Handzeichen von Dostoevskijs Großinquisitor:

"Und siehe, so groß ist seine Macht, und bereits so gut abgerichtet, unterworfen und zitternd gehorsam ist ihm das Volk, daß es vor den Wachen zurückweicht und diese, inmitten der Grabesstille, die plötzlich eingetreten ist, Hand an Ihn legen und Ihn wegführen läßt. Und jäh beugt sich die ganze Menge, wie ein Mann, bis zur Erde vor dem greisen Großinquisitor; der segnet schweigend das knieende Volk und geht stumm vorüber."²⁶

Zusammengefaßt läßt sich die Politik der Spanischen Inquisition in der fiktionalen Literatur als ein System gezielter repressiver Maßnahmen gegen nahezu alle Bevölkerungsgruppen des Landes charakterisieren. Neben Disziplinierung des Adels und Unterdrückung des Volkes, verbunden mit Manipulationen

verschiedenster Art fällt vor allem die Thematisierung der nicht nur machtpolitischen, sondern religiös und auch rassistisch bestimmten Judenverfolgungen auf. Wurde die Inquisition hinsichtlich ihrer Funktion und Position im einzelnen oft überzeichnet und überbewertet, so ergibt sich hier - vor allem in der Judenproblematik - eine weitgehende Übereinstimmung der in der fiktionalen Literatur dargestellten Sachlagen mit den Aussagen und Schlußfolgerungen zu den Sachverhalten durch die historische Literatur.

Die Maurenfrage bleibt in den untersuchten Texten weitgehend unberücksichtigt. Lediglich Kesten erwähnt sie am Rande.

3.2.4 Die Rolle der Inquisitoren

Ähnlich wie der gesamte Inquisitionshintergrund in der fiktionalen Literatur eine Konkretisierung durch die Verfolgung einzelner Personen erfährt, wird das Inquisitionssystem in allen untersuchten Texten (Ausnahme: Zaupser) in der Gestalt eines Inquisitionsvertreters - in der Regel ein Inquisitor oder ein Großinquisitor - noch einmal personifiziert. So beschreibt Andres' El Greco in seiner Auseinandersetzung mit dem Großinquisitor Guevara die Möglichkeiten der Beziehung zwischen den Menschen und Gott mit den Begriffen Furcht, Freiheit, Freude und Liebe. Die Inquisition und ihre Anhänger sind dabei auf der untersten Stufe dieser Begriffsskala - der Furcht - stehen geblieben, El Grecos Ziel ist es, am Beispiel der Person Guevaras "das Antlitz dieser Ächter Christi festzuhalten."¹ Bei Victor Hugo² symbolisiert die Botschaft Torquemadas die Inquisition, und Hermann Kesten hat Torquemada das dritte Buch seines Romans gewidmet, in dem der Großinquisitor triumphiert:

"Nun gab es nur noch eine Seuche, den Glaubenswahn, die Geißel der Menschheit. Torquemada reckte sich und hob seine Hand auf, fast bis zum Himmel. Wenn er die

Macht besessen, er hätte die Bewohner des Himmels geprüft, angeklagt, versöhnt, dem Richter übergeben, den Scheiterhaufen gesegnet und den Himmel von Ketzern gereinigt."³

Bei Zamjatin, in dessen Konzeption die Inquisition eine Sklavengesellschaft hervorbringt (vgl. den Schluß des Dramas), findet sich ein Preisgedicht auf den Inquisitor Munebraga:

"Erschallt, Trompeten und Pauken!
Lobt Gott, ihr Alten und ihr Jungen!
Gefügig waren Cid die Mauren
Die Hölle ist es Munebraga.
Wie das Schwert des Cid, der mächtige Tison,
So ist bei Munebraga das Kreuz der Christen:
Reißt er es hoch - immer höher, höher, steiler,
Bergeweise liegen dann die Leiber der Häretiker."⁴

Symbolisch für die Macht und Schreckenswirkung der Inquisition wird schließlich der schon erwähnte Auftritt des Großinquisitors am Ende von Schillers Drama "Don Carlos", und von allen Werken am deutlichsten repräsentiert wohl Dostoevskijs Großinquisitor dieses sein System.

Auch rein äußerlich finden sich viele Ähnlichkeiten der in den Texten auftretenden Inquisitoren. Schillers Kardinal-Großinquisitor ist ein "Greis von neunzig Jahren"⁵, Dostoevskij stellt seinen "Kardinal-Großinquisitor" mit den ganz ähnlichen Worten vor:

"Das ist ein fast neunzigjähriger Greis, hochgewachsen, und aufrecht, mit vertrocknetem Gesicht, eingesunkenen Augen, aus denen aber noch ein Glanz leuchtet wie ein Feuerfunke."⁶

Andres' Guevara ist wie "Bitterholz, hart, trocken, ohne Wurzel, ein Stab"⁷, später vergleicht ihn El Greco mit einem "Knochengebirge, ... fern, hoch, unfruchtbar"⁸, er malt ihn "blutrot und bleich"⁹. Die (Groß-)Inquisitoren sind asketische Gestalten, die Beschreibungen ihrer Gesichter,

besonders der Augen, sollen offensichtlich beim Leser Assoziationen zu den von ihnen geführten Herrschaftssystemen wecken. Es ist von einem "Wolfsblick"¹⁰ die Rede, von Augen "weiß wie Frost"¹¹.

Neben dem asketischen Typ des Inquisitors, der häufig unmenschliche und gelegentlich übermenschliche Charakterzüge aufweist, findet man in einigen Werken aber auch die personifizierte Ausschweifung. So wird Suberwicks ohnehin völlig überzeichneter Arbués als ein Lebemann vorgestellt¹², als ein "schamloser Mönch, der seine tierischen Leidenschaften um jeden Preis zu befriedigen sucht."¹³ Die Inquisition wird hier zum Ergebnis und Ausdruck einer Mönchsgesellschaft, die durch eine sadistische Verhaltensweise gegenüber den von ihr beherrschten Menschen gekennzeichnet ist:

"Kennen sie andere Empfindungen als üppiges, grausames, unerbittliches Verlangen, den gräßlichen Wahnsinn zügelloser Ausschweifung, Blutdurst, den Anblick der Todesangst?"¹⁴

Die Lust an der Folter wird in diesem Werk ganz offensichtlich auf das Problem einer sexuell eingeschränkten Männergesellschaft zurückgeführt, die Auswüchse dieses Systems sind aus der Sicht des Erzählers Zeichen einer als sadistisch beschreibbaren Einstellung der Inquisitoren zu ihren Opfern. Es wird ein Zusammenhang hergestellt zwischen den Enthaltensamkeitsgeboten der Kirche und den Möglichkeiten der Inquisitoren, sich infolge ihrer fast grenzenlosen Macht jeden Wunsch zu erfüllen.

Diese Problematik findet sich - wenn auch nicht in dem gleichen Umfang - meist in Werken, in denen eine Frau Opfer und Objekt persönlicher Interessen eines Inquisitionsvertreters ist, etwa bei Aguilar, Gutiérrez und Lermontov. So charakterisiert sich der Jesuit Sorrini mit folgenden Worten selbst:

"Ich bin geschaffen, um zu leben und zu genießen.
Und mit allen Mitteln muß ich das vorgenommene Ziel erreichen.

Der Großinquisitor versprach, bei unserem Heiligen Vater mir den Kardinalshut zu erbitten, Wenn ich mich dafür als würdig erweise, das heißt - Wenn ich betrügen und heucheln lerne.

Oh! Das ist eine wichtige Wissenschaft in der Welt! Die Wissenschaft der Frauen. Mit ihr kann man direkt Papst werden.

Und dafür haben wir Beweise."¹⁵

Die Personifizierung des Systems im Inquisitor gewinnt einen Höhepunkt in der direkten Begegnung mit dem Opfer. Sie findet entweder im Rahmen eines Verhörs statt, wie z.B. Torquemadas Auseinandersetzung mit Castillo bei Kesten, oder sie hat - ähnlich der Dostoevskij'schen Konzeption - den Charakter eines Zellenbesuchs (Aguilar und Gutiérrez). Diese Begegnungen sind im Grunde Machtdemonstrationen, der Rahmen ist stets durch die Konstellation Verfolger - Opfer vorgegeben. Unabhängig von den Zielen der Verfolger im einzelnen weisen diese Begegnungen zwei gemeinsame Merkmale auf: die Bedrohung des Opfers durch psychische und/oder physische Repressionen und eine raffinierte, ausgefeilte Rede- und Fragetechnik der Inquisitoren. Typisch dafür ist die kurze Beschreibung eines solchen Verhörs durch Cornelia Bororquia:

"Wenn Ihr wüßtet, welche hinterlistigen Fragen man mir im Verhöre gemacht hat! Der General-Inquisitor, welcher den Sieg meiner Unschuld fürchtet, legt es mit seinen künstlich wiederholten und verwobenen Fragen darauf an, mir subtile Fallstricke zu werfen, wie das feine Netz, welches die hungrige Spinne dem unglücklichen Insekten, das ihr Raub werden soll, bereitet. Aber was ich am meisten fürchte, ist die Folter, denn kaum werde ich Kraft genug besitzen, sie zu ertragen."¹⁶

Drohungen und Wortverdrehungen charakterisieren auch das Verhör des Rui durch Munebraga bei Zamjatin:

"Ihr wollt meinen Worten einfach einen anderen Sinn geben."¹⁷

Zu einer Machtprobe für den Inquisitor gerät die Begegnung in Strykowski's Roman, wo der gefangene Eli in keiner Phase der Auseinandersetzung nachgibt. Die verschiedenen Drohungen des Inquisitors San Martin - etwa der subtile Hinweis auf einen möglichen baldigen Feuertod - bewirken nicht, daß Eli sein furchtloses Auftreten ändert. Eli weist vielmehr wiederholt auf die Sinnlosigkeit derartiger ungleicher Dispute hin. Eine echte Auseinandersetzung könne nur zwischen Gleichberechtigten geführt werden:

"Ich weiche nicht vom Felde des Disputs. Aber in Eurem Disput siegt nicht das Recht, sondern die Gewalt."¹⁸

Drei Dinge werden durch die Gespräche der Inquisitoren klar: ihre Glaubenshaltung, ihr Menschenbild und - wenn auch nicht in allen Werken - ihre wirklichen Ziele. Neben der Demonstration von inquisitorischer Macht haben die Dispute auch von den Textkonzeptionen her die Funktion einer Offenbarung des in der jeweiligen Inquisitionsgestalt personalisierten Inquisitionssystems.

Bei Schiller ist die letztlich entscheidende und mächtigste Figur der Großinquisitor, die Entscheidung wird Philipp im Dialog von seinem "Lehrer"¹⁹ aus der Hand genommen, das System erweist sich mächtiger als der König. Seine Schwäche war, daß er in der Begegnung mit Posa einer - nach Schillers Konzeption - menschlich-natürlichen Freiheitsregung nachgegeben hatte²⁰. Für den Großinquisitor sind die Menschen jedoch nur "schwache Seelen", die der Idee einer unveränderbaren und allmächtigen Weltordnung zu hunderttausenden (!) geopfert wurden:

"Wozu Menschen? Menschen sind
Für Sie nur Zahlen, weiter nichts. Muß ich
Die Elemente der Monarchenkunst
Mit meinem grauen Schüler überhören?"²¹

Dostoevskijs Großinquisitor sieht die Menschen als schwache, lasterhafte und nichtige Wesen²², sein Monolog gewinnt nachgerade die Funktion der Darstellung eines anti-utopischen

Weltbildes, in dem die Menschheit mit einem Ameisenhaufen verglichen wird - unbewußt und in ihrem Glauben getäuscht, gesteuert von einer kleinen Anzahl ungläubiger Herrschender, die auf diese Weise eine Fortsetzung der von Leiden, Widersprüchen, Freiheits- und Glaubenskämpfen gekennzeichneten Geschichte der Menschheit beenden möchten.

In ähnlicher Weise zeichnen sich auch andere literarische (Groß-)Inquisitoren durch ein Welt- und Menschenbild aus, das vom Erzähler oder durch den Gesprächspartner als negativ und menschenverachtend charakterisiert wird. So ist Suberwicks Arbués ein Menschenverächter²³, und bei Gutiérrez wurde durch die Inquisitoren die "menschliche Gattung niederträchtig herabgewürgt", ein Ketzer oder Ungläubiger "hört in den Augen dieser Abergläubigen auf, ein Mensch zu sein"²⁴. Bei Strykowski schließlich findet sich der Gedanke einer zur Herde erniedrigten, willenlosen jüdischen Gesellschaft:

"Er (der Inquisitor San Martin) will Geist und Würde zerstören, um uns zu einer Herde zu machen, die willenlos auf den Scheiterhaufen geht."²⁵

Die Charakterisierung der Inquisitoren als Menschenverächter steht im Zusammenhang mit der Gesamtkonzeption dieser Personen in den Texten. Menschenverachtung bildet oft nur den Abschluß einer Reihe von Eigenschaften und Merkmalen, die die Inquisitoren als Zyniker, korrupte Intriganten, als die Verkörperung des Bösen und als Fanatiker auszeichnen.

Ein weiteres Problem, das bei der Besprechung von "Ciemności kryją ziemię" einen wichtigen Stellenwert bekommen wird, soll hier vorgreifend erwähnt werden: der ungläubige, täuschende Inquisitor. Dies ist ohne Zweifel bei Dostoevskij am ausführlichsten behandelt worden; die Konzeption des ungläubigen Inquisitionsvertreters findet sich beispielsweise bereits bei Epagny/Deyeux, wo Gott als Produkt menschlichen Denkens beschrieben wird²⁶, und auch Lermontovs Sorrini charakterisiert - ähnlich wie später Dostoevskijs Großinquisitor - die katholische Kirche als eine ungläubige Täuschungsinstitution:

"Ich bin überzeugt, daß die Prediger von Paradies und Hölle weder an die Belohnungen des Paradieses noch an die schweren Qualen der Hölle glauben."²⁷

Bei der Verkörperung der Inquisition in der Gestalt eines Inquisitors liegt der Schwerpunkt der einzelnen Darstellungen auf der Demonstration textgegenwärtiger Unterdrückungsmechanismen.

Die Problematik einer zukünftigen inquisitorisch geprägten Gesellschafts- oder Weltordnung zeigen dagegen nur wenige Texte - und auch da nur am Rande, wie etwa Isabellas Traum vom alles verbrennenden Torquemada²⁸ (Kesten) oder die Ankündigung eines "reinen", weil ketzerfreien Spanien, dem "Juwel" der päpstlichen Krone (Strykowski):

"Wir werden rein wie der Schnee unserer Schneeberge werden."²⁹

Stefan Andres deutet in einigen Aussagen des Großinquisitors Guevara zumindest die Möglichkeit eines späteren inquisitorischen Kirchenstaates an³⁰, und Zaupers Ode ist natürlich als aufklärerische Warnung vor einem allgemeinen Wiederaufleben der niedergehenden Inquisition zu verstehen. Im großen und ganzen jedoch bleiben Überlegungen hinsichtlich einer zukünftigen Gesellschaftsordnung in den Äußerungen und Plänen der (Groß-)Inquisitoren am Rande: Der Stoff der Inquisition wird im allgemeinen nicht zur Ausgestaltung anti-utopischer Zukunftsvisionen herangezogen, sondern er erfüllt im wesentlichen eine für die historisch-fiktionale Literatur kennzeichnende Darstellungsfunktion, nämlich die Herstellung einer Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart über ein stofflich und inhaltlich gemeinsames Thema.

Lediglich bei Dostoevskij und Andrzejewski spielen umfangreiche, zukunftsbezogene Aussagen eine entscheidende Rolle. Auch für Schillers Großinquisitor sind Zukunftsüberlegungen letztlich der Anlaß für seinen Auftritt, jedoch legt er kein umfangreiches Gesellschaftskonzept vor. Diese Überlegungen erlauben es, in Teil 4.2 Dostoevskij als Vergleichsgrundlage heranzuziehen.

Exkurs: Die Gestalt des Torquemada in den einzelnen Werken

Torquemada, der erste Großinquisitor der Spanischen Inquisition, fand als Person am häufigsten Eingang in die untersuchten fiktionalen Texte. In Andrzejewskis Roman ist er zusammen mit Diego Hauptfigur des Geschehens. Aber auch in anderen Werken tritt er immer wieder auf - als Hauptperson in Schiesls Drama "Torquemada", als eine die Handlung wesentlich beeinflussende Nebenfigur bei Aguilar und Kesten. Leitmotivisch erscheint sein Name in Strykowski Roman "Przybysz z Narbony", formelhaft charakterisiert als "böser Geist der Königin Isabella"³¹, und in einer ähnlichen Wendung bei Suberwick, wo von ihm "verhaßten Angedenkens"³² die Rede ist. Ein Roman des deutschen Exilschriftstellers Karl Otten, der den Widerstand spanischer Fischer und Bauern auf Mallorca gegen den Francismus schildert, trägt den Titel "Torquemadas Schatten"³³ - die Erwähnung seines Namens löst hier nach über 400 Jahren noch Schreckensreaktionen aus -, und in Victor Hugos "Weltlegende" wird Torquemada zum Symbol der gewaltsamen und grausamen Christianisierung Süd- und Mittelamerikas durch die Inquisition³⁴.

Diese Symbolfunktion dürfte vor allem auf die Tätigkeit Torquemadas in den "ersten barbarischen Jahren der Inquisition"³⁵ zurückzuführen sein:

"Der große, hagere, fanatische Dominikanermönch (...) prägte dem Tribunal, dessen Oberhaupt er wurde, die unauslöschlichen Merkmale seines Charakters auf.

(...) Durch seine Strenge bei der Verfolgung von Ketzern setzte er den Maßstab, durch den die Inquisition zu einem furchterregenden Begriff bei den Gottlosen wurde."³⁶

So spricht die fiktionale Literatur immer wieder vom "finsternen Torquemada"³⁷, dessen hervorstechendes Merkmal sein Glaubensfanatismus ist: Er kennt keine Rücksicht, wenn es darum geht, die Kirche vor "Befleckung und Verfall zu schützen"³⁸, sein Fanatismus hat ihn in manchen Texten sogar

"wahnsinnig" gemacht³⁹. Dieser Fanatismus richtet sich vor allem gegen Conversos und Juden. Torquemada wird zu einem Prototyp des fanatischen Antisemiten, zum Rächer des Christentums, er betrachtet sich als "Gottes Erdenrichter"⁴⁰:

"... nur Folter und Flamme oder gänzliche Vertreibung könnte Spanien retten vor dem Untergange durch die giftige Brut des von Gott verfluchten Stammes."⁴¹

Im Unterschied zu manchen anderen "fiktionalisierten" Inquisitoren wie Arbués oder Munebraga, denen die Inquisition einen ausschweifenden Lebenswandel ermöglicht, werden bei Torquemada Asketismus und Fanatismus zu einer übersteigerten Selbsteinschätzung verbunden⁴²:

"Rechten will ich bis zum letzten Hauch
Selbst mit den Todesengel! All' sein Schauder
Erlahmt an Torquemadas Seele! Ich
Will dort auch siegen und freisprechen soll
Der Todtenrichter mich und meine Gegner,
Wie ich hier that, verdammen! Nur freisprechen?
Ich heische mehr! Die Palme, sie sei mein!
Ich bin allein unsträfllich! Ich - bin rein."⁴³

Diese Wesenszüge werden in den Texten meist als Verdrängungsreaktion Torquemadas auf seine eigene jüdische Abstammung erklärt⁴⁴, sehr phantasiereich mutet jedoch Schiesls biographisch-psychologische Konzeption an, derzufolge Torquemadas Antisemitismus aus der gescheiterten Ehe mit einer Jüdin herrührt, Fanatismus und Antisemitismus lassen Torquemada zu einer harten, rücksichtslosen und menschenverachtenden literarischen Figur werden - gelegentlich wird er sogar als Antichrist und Satan bezeichnet⁴⁵ -, dessen "Grausamkeit so sehr alle Schranken überschritt, daß selbst der Papst Alexander Borgia sich darüber entsetzte."⁴⁶ In der Gestalt des Torquemada wird auf die Allmacht der Inquisition, auf die Gefahr einer Weltherrschaft am häufigsten hingewiesen, sei es in dem bereits erwähnten Traum Isabellas bei Kesten oder durch ihren erschrockenen Ausruf

in Schiesls Drama:

"O Ferdinand! Der Alte, den du riefst,
Ist - mächt'ger als wir Könige geworden."⁴⁷

Die Vorstellung und Überlieferung von Torquemada als einem alten Mann, "voll heiligem Grimm und frommer Wut, ein Fechter Gottes und ein verblendeter Antisemit"⁴⁸, hat - wie auch das eingangs erwähnte Zitat Kamens hervorhebt - sicherlich wesentlich das Bild einzelner Inquisitoren gestalten mitgeprägt, auch die äußeren Beschreibungen der namentlich nicht genannten Großinquisitoren bei Schiller und Dostoevskij lassen dies u.a. vermuten. Wie in anderen Punkten der literarischen Inquisitionsverarbeitung kann man natürlich auch bei der Person Torquemadas historische Abweichungen und Überzeichnungen feststellen. So idealisiert ihn Aguilar in naiver Weise, wenn sie die Einrichtung der Inquisition allein seinem aufrechten Bemühen zuschreibt, die geheime, unkontrollierte Inquisition auszuschalten und durch eine offene, stets überschaubare Organisation zu ersetzen, "ein schätzbare Werkzeug zum Heile und zur Säuberung der katholischen Kirche."⁴⁹ Kesten übertreibt andererseits, wenn er von über 10 000 Verbrennungen in den ersten 18 Jahren der Inquisition spricht⁵⁰, und vollends zur Fiktion geraten die Sachlagen bezüglich Torquemadas in Schiesls Drama: weder war Torquemada mit einer Jüdin verheiratet, noch ist er nach seinem Tode wiederauferstanden, und auch sein Inquisitionssystem hat er nicht widerrufen⁵¹.

3.2.5 Zusammenfassung

Ziel des vorliegenden Teils war es, die Darstellung der Inquisition in der Literatur, die Präsentation dieses Themas anhand einiger ausgewählter Werke vorzustellen. Methodischer Ausgangspunkt war die eingangs erwähnte Differenzierung zwischen fiktionaler und historischer Literatur, festgemacht am unterschiedlichen Wahrheitsanspruch im

Verhältnis zwischen der im Text geschilderten Sachlage und dem realen historischen Sachverhalt, auf den sich die Sachlage bezieht.

Die auffallendsten Merkmale der Darstellung der Inquisition in der fiktionalen Literatur sollen hier noch einmal kurz zusammengefaßt werden:

In jedem der untersuchten Werke ließen sich Abweichungen und Veränderungen von Daten, historischen Ereignissen und Biographien im Vergleich zur Beschreibung derselben Sachverhalte in der neueren historischen Literatur feststellen. Extreme Beispiele waren Schiesls Veränderungen an der Gestalt des Torquemada oder die Verdichtung zeitlich auseinanderliegender Ereignisse in der Erzählzeit bei Suberwick.

Eine auffallende Differenz von Sachverhalt und Sachlage zwischen fiktionaler und historischer Literatur ergibt sich vor allem im Bereich von Funktion und Position der Inquisition. Erinnert sei nur an die Überbewertung der Machtstellung der Inquisition.

Oft stimmen zwar die Details etwa einer Autodaféschilderung mit denjenigen des historischen Sachverhalts überein, in der Gesamtpräsentation jedoch wird die Inquisition durch eine Ballung der Ereignisse oder durch Schwerpunktschilderungen - ausgiebige Folterszenen mit Beschreibung der physischen und psychischen Qualen der Opfer (Poe) - häufig verzerrt und überzeichnet dargestellt. Dies fällt besonders bei Werken aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf, in denen eine Bewertung der Inquisition aus spät- oder nachaufklärerischer Sicht erfolgt (entweder durch ein Inquisitionsoffer - z.B. den Eremiten bei Gutiérrez - oder durch den Erzähler), wobei die Darstellung der Inquisition gelegentlich mit sprachlichen Mitteln vollzogen wird, die auch in der Abenteuer- oder Schauerliteratur zu finden sind, etwa in der Beschreibung von Gefängniszellen oder bei der Schilderung sadistischer Mönche, aber auch in der generellen Vorstellung von der Inquisition als einem finsternen und unkontrollierbaren Machtapparat. Dies wird ferner deutlich in der

Bewertung des mittelalterlichen inquisitorischen Rechtssystems aus der Perspektive eines modernen, neuzeitlich geprägten Rechtsverständnisses, das im Text für die Kritiker der Inquisition und die Erzähler charakteristisch ist.

Dagegen konnte eine weitgehende Übereinstimmung zwischen fiktionaler und historischer Literatur hinsichtlich der Verfolgungspolitik der Inquisition festgestellt werden.

Die erwähnten Verzerrungen und Überzeichnungen stehen sicherlich in einem Zusammenhang, möglicherweise in einer Wechselbeziehung mit der Legendenbildung um die Inquisition, die im 16. Jahrhundert ihren Anfang nahm.

Die Tradition einer verzerrten Berichterstattung, die Ideen der Aufklärung, die einem neuzeitlichen Weltbild das finstere Mittelalter (repräsentiert durch die katholische Kirche und speziell durch die Inquisition) gegenüberstellten, die politischen Ereignisse in Europa seit der Französischen Revolution, die sich anschließende Restauration und die Widerstandsbewegungen dagegen - besonders in Spanien -, aber auch die Textmodelle des Abenteuer-, Ritter- und Schauerromans bildeten somit wesentliche Konstituenten für die untersuchten Werke aus dem späten 18. und 19. Jahrhundert.

Eine Bewertung der Inquisition, und zwar ihrer Erscheinung im 15. und 16. Jahrhundert, erfolgt weitgehend mit Wertmaßstäben der Entstehungszeit der Texte. Die polare Konzeption der Werke (z.B. in der Gegenüberstellung von Inquisitor und Opfer) offenbart so eine Konfrontation der von Ideen der bürgerlichen Aufklärung geprägten Neuzeit mit einem hierarchisch strukturierten mittelalterlichen Weltbild. In der Darstellung der Inquisition als allmächtigem Herrschaftsapparat, in der Schilderung ihrer Merkmale als Verfolgungssystem, der Problematik des Glaubensfanatismus, im Antisemitismus, in den Möglichkeiten bzw. Unmöglichkeiten eines organisierten Widerstandes, in der Menschenverachtung der Inquisitoren zeichnen sich inhaltlich übergreifende Problemstellungen ab: das Verhalten des Individuums angesichts eines organisierten Machtapparates, die Frage von

Anpassung und Widerstand, die damit verbundene, vor allem von Dostoevskij deutlich formulierte Leidensproblematik des Menschen, die Thematisierung des Freiheitsgedankens - und zwar am häufigsten in den Varianten als Freiheit der Glaubenswahl, als politische Freiheit sowie als Möglichkeit von Selbstbestimmung und Emanzipation des Individuums gegenüber einer mittelalterlichen, durch Kirche und Inquisition erzwungenen Fremdbestimmung der Menschheit.

Diese Problemstellungen finden ihre Fortsetzung in den untersuchten Werken aus dem 20. Jahrhundert. Hier ist zumindest bei Andres, Kesten und Strykowski der Zeitbezug zu modernen totalitären Staatsformen vorhanden, Strykowskis Romanwidmung und die Konzeption des zum Widerstand entschlossenen Eli, aber auch El Grecos Werteskala von Furcht, Freiheit und Liebe stellen eine - Schillers Ideenprojektion - vergleichbare Beziehung zwischen dem Textinhalt und seiner Entstehungszeit her.

In diesen Werken tritt eine vorwiegend auf Schreckenswirkung angelegte Darstellung der Inquisition (Folterszenen, Autodafés etc.) hinter philosophische Dispute und weltanschauliche Auseinandersetzungen zurück, die zwischen Opfer und Verfolger ausgetragen werden. Dabei wird die Problematik von Verfolgung und Unterdrückung innerhalb der Textgegenwart thematisiert.

Visionäre, antiutopische Zukunftsvorstellungen äußert in umfangreichem Maße nur Dostoevskijs "Großinquisitor". Diese "Legende" nimmt somit eine gewisse Sonderstellung ein, sie eignet sich aber gerade deswegen am besten zu einem Vergleich mit Andrzejewskis Roman "Ciemności kryją ziemię".

4 ANDRZEJEWSKIS ROMAN "CIEMNOŚCI KRYJĄ ZIEMIĘ" IM VERHÄLTNIS ZU DEN UNTERSUCHTEN WERKEN

4.1 Textbeschreibung

4.1.1 Die Romankonzeption

Schauplatz der Handlung ist Spanien in den Anfangsjahren der Inquisition. Ein junger Dominikanermönch, Diego Manente, trifft auf den Großinquisitor Torquemada und wandelt sich unter dem Eindruck dieser Begegnung vom Gegner zum Anhänger der Inquisition. Gezeigt wird der Aufstieg Diegos an die Spitze der Macht dieser Institution, zugleich aber auch der Rückzug und Tod Torquemadas, welcher am Ende des Romans das von ihm geschaffene System verwirft und vergeblich versucht, seinen Nachfolger Diego zur Abschaffung der Inquisition zu bewegen. Parallel dazu zeigt die Geschichte den auf Denunziation gegründeten Karriereverlauf zweier junger Offiziere der Leibwache Torquemadas.

Äußerlich ist das Werk in sechs Kapitel untergliedert, die von den beiden beschriebenen Handlungssträngen durchzogen werden. Die Erzählstruktur ist so konzipiert, daß jedes Kapitel aus der Perspektive eines Erzählers eingeleitet wird, der im Stil eines der Inquisition nahestehenden Chronisten die Rahmenereignisse berichtet und darin die Positionen der Personen bestimmt. Ein zweiter, neutraler Erzähler führt zu diesen Personen hin, beschreibt ihre Handlungen, strukturiert und kommentiert die Dialoge und Monologe. Dann wird aus der Sicht der Personen weitererzählt, in Form innerer Monologe oder Dialoge.

Den Text konstituieren ferner sogenannte "Schlüsselwörter", d.h. Begriffe, die in leitmotivischer Funktion entweder vom Erzähler immer wieder zur Charakterisierung von Situationen oder Personen eingeführt werden (z.B. "ciemność" - "Finsternis") oder von den Romanfiguren in Gesprächen und Reflexionen verwendet werden ("prawda" - "Wahrheit", "lęk" - "Angst", "strach" - "Furcht", "pogarda" - "Verachtung" u.a.)

Grundlegend in ihrer Konzeption für die Entwicklung des gesamten Handlungsgeschehens ist die Beziehung zwischen den beiden Hauptfiguren Torquemada und Diego. In ihrer Anlage erinnern die beiden Charaktere an eine Wahlverwandschaft, jedoch stellt sich die Goethe'sche Problematik zwischen Naturnotwendigkeit und einer sittlich-vernünftigen Entscheidung in einer anderen Weise. Die gesamte Entwicklung der Beziehung wird vielmehr von einem den beiden Personen übergeordneten, von ihnen nicht zu beeinflussenden Geschichtsmechanismus bestimmt, den Andrzejewski am Schluß des Buches in den Gesprächen des sterbenden Torquemada mit der "Stimme", seinem "alter ego" offenbar werden läßt. Dieser Geschichtsablauf, der sich als ein vom Menschen unkontrollierbares Ordnungsprinzip erweist, ist - und dies läßt die Romankonzeption etwas unklar erscheinen - sowohl Ursache als auch Ziel aller Handlungen und eliminiert so die Problematik, die mit den Begriffen Naturnotwendigkeit und sittlicher Vernunftentscheidung verbunden sind.

Der Mensch ist ein geschichtlich genau verplantes und determiniertes Wesen, weder kann er sich bewußt Geschichte aneignen noch Gesellschaft und Natur beeinflussen, ein bemerkenswertes Weltbild also, das der in dieser Zeit sich vom Marxismus abwendende Andrzejewski hier in einem literarisch-fiktionalen Kontext vorlegt.

In ihrer Entwicklung weist die Beziehung zwischen Torquemada und Diego eine Übereinstimmung mit der äußeren Gliederung des Buches auf. Kapitel 1-3 zeigen die Annäherung und Unterordnung Diegos unter Torquemada, die Kapitel 4-6 beschreiben die zunehmende Entfremdung der beiden Hauptfiguren und ihre auseinanderlaufende Entwicklung.

So werden Torquemada und Diego im ersten Kapitel, das zugleich die erste Stufe ihrer Annäherung bildet, in zwei Gesprächssituationen vorgestellt: in einer wirklichen, die während der nächtlichen Begegnung in der Kapelle stattfindet, und einer im fiktionalen Rahmen nochmals fiktivierten - nämlich in einem sich dem Gespräch anschließenden Traum-

dialog des Diego mit Torquemada. Der Verlauf des ersten Gespräches läßt ihre grundsätzlichen gemeinsamen Charaktereigenschaften zum Vorschein kommen: beide zeichnen sich durch ihren Glaubenseifer aus, beide behaupten von sich, keine Furcht zu kennen¹, und beide verfügen über die ausgeprägte Fähigkeit, zu hassen:

Torquemada: "... laß nicht zu, daß in uns der Haß auf
deine Feinde schwächer werde und verlösche."

Diego: "Mein Haß ist stärker als die Furcht."²

Den Grundpositionen werden nun weitere Handlungen und Äußerungen der Gesprächspartner zugeordnet. So reagiert Diego auf eine Berührung Torquemadas mit den folgenden Worten:

"Ich sehe dich zum ersten Mal, ich weiß nicht, wer du bist, aber (...) es scheint mir, als würde ich dich seit langem kennen, vom ersten Augenblick an, als ich zu denken begann."³

Dieses rational nicht faßbare Erkennen und Verstehen einer Person (ein wesentliches Merkmal bei Goethes Wahlverwandtschaften) wird gesteigert durch die Faszination, die Torquemada auf Diego ausübt:

"Es schlug ihm jedoch von der unbeweglichen Gestalt eine solche geballte und harte Kraft entgegen, daß Diego nach einer Weile seine Lider schloß, und obwohl er den Arm weiterhin zum Schlag erhoben hielt - fiel ihm der Leuchter aus der Hand."⁴

Entscheidend für das Verhältnis und die Verbindung zwischen den beiden Hauptfiguren des Romans ist Torquemadas Reaktion auf den Tötungsversuch Diegos: Er bricht ein sich daran anschließendes gemeinsames Gebet in eben dem Moment ab, als Diego erneut glaubt, die Beherrschung über sich selbst zu verlieren.

Diese erste Begegnung bildet die Voraussetzung für das, was sich als Ziel des ganzen Kapitels formulieren läßt: die Überwindung dessen, was Torquemada und Diego noch grundsätzlich trennt. Denn Diego verfügt als Gegner der Inquisition

über einen eigenen Willen, er verkörpert das rebellische Element⁶, dessen Vernichtung Torquemadas erklärte Absicht ist:

"man muß (...) viele rebellische Widerstände brechen und zertreten."⁷

So veranschaulicht auch der sich an das Gespräch in der Kapelle anschließende Traumdiallog Diegos mit Torquemada, daß er sich nicht "freiwillig in die Hände" des von ihm erkannten Feindes begeben hat⁸, sondern daß alles als eine "unabweichliche Notwendigkeit" (nieunikniona konieczność) konzipiert ist, eine von der Ratio bestimmte Entscheidung zu Handlungen konzeptionell ausgeschlossen bleibt:

"Er wußte, daß das zu geschehen hatte, was geschehen mußte ..."⁹

In diesem Traumdiallog, der vom Aufbau her gesehen das Gegenstück zu den Reflexionen und dem Aufbegehren Torquemadas am Ende des Buches darstellt, werden nun die gesellschaftspolitischen Ideen der Inquisition und Torquemadas dargestellt. Der Traum ist letztlich entscheidend für die weitere Entwicklung der Beziehung Diegos zu Torquemada, beide entdecken sich für den Leser endgültig durch gegenseitige Charakterisierungen, es handelt sich dabei um die Fortsetzung des in der Kirche geführten Dialogs, mit dem Unterschied, daß Diego - infolge seines bereits gebrochenen Willens - zunehmend defensiv, Torquemada hingegen offensiv argumentiert. Anknüpfungspunkt ist dabei Diegos Vorstellung, Torquemada schon lange zu kennen. Jetzt präzisiert er:

"... ich kenne dich seit langem, weil du nicht mein Ich bist. Du bist mein Gegenteil und meine Verneinung."¹⁰

Torquemada bestreitet dies, er fragt Diego, wo eine Grenze zwischen ihnen beiden verlaufen könnte und betont die grundsätzliche Gemeinsamkeit ihrer Absichten, die Diego nur noch nicht erkannt habe:

"... du willst das Gleiche wie wir, nur hast du uns in dir selbst noch nicht entdeckt."¹¹

Torquemadas Begründung beruht hierbei auf der Vorstellung eines Herrenmenschentypus, dem er - zurückgreifend auf das Vorgefallene, v.a. aber auf Diegos Fähigkeit, zu hassen - Diego zuordnet (vgl. auch die Realisierung dieses Gedankens in der Realsphäre des Romans, S. 106, nachdem Diego zu seiner "wahren Natur" gefunden hat):

"... den Kern unserer Macht müssen Menschen in ihren Händen halten, die unbeugsam wie Stahl sind, eifrig und wachsam, mutig und grenzenlos ergeben. Du wirst einer von ihnen sein."¹²

Und Torquemada unterstreicht diese Gemeinsamkeit, indem er äußert:

"... ich bin zu dir gekommen, wie zu mir selbst."¹³

Vor allem über diese Dialoge, über (derart) suggestiv formulierte Aussagen wie "ich sehe dich zum ersten Mal, aber ich kenne dich seit langem" oder "ich komme zu dir, wie zu mir selbst" wird dem Leser der Eindruck vermittelt, bei Torquemada und Diego handele es sich um zwei v.a. durch das Alter¹⁴ unterschiedene Varianten einer Person, besser: eines Personentypus, die zu einer möglichst weitgehenden Übereinstimmung, vielleicht sogar Identität gebracht werden sollen, - eine Überlegung, die durch den Schluß des Buches: Ausbruchsversuch Torquemadas und Weiterführung des inquisitorischen Systems durch Diego, besonders aber durch das Ende des Traumdialogs bestätigt wird. Hier erkennt Diego, daß er nicht mehr mit seinen eigenen Gedanken zu denken fähig ist, daß er bereits Torquemadas Denkweise übernommen hat:

"Ich weiß es, ..., aber nicht mit meinen eigenen Gedanken. Das sind schon die deinigen, Vater."¹⁵

Das zweite Kapitel zeigt dann Diego als Sekretär Torquemadas, der - vorerst in der Rolle des "schweigenden Zeugen"¹⁶ - das System der Inquisition mehr und mehr zu akzeptieren beginnt¹⁷. Die ersten Folgen des vorausgegangenen Kapitels werden in seiner auf reinen Vermutungen und persönlichen Antipathien begründeten Denunziation des Hauptmanns Sigura

erkennbar. Im Anschluß an Siguras Vergiftung erfolgt - als Realisierung des Traums - der in der Realsphäre des Romans vollzogene endgültige Umbruch von Diegos Wertvorstellungen. So versteht es Torquemada, Diego in Fortführung der im Traumdialog begonnenen Interpretation der Begriffe "Haß und Verachtung" als "irdische Arme der Liebe"⁴⁸ die Vergiftung Siguras als Liebeshandlung begreifen zu lassen. Torquemada nützt den aus der Umwertung dieser Begriffe entstehenden inneren Konflikt Diegos aus, um ihn noch stärker an sich zu binden. Ihr Verhältnis gleicht nun einer Vater-Kindbeziehung (Torquemada: "Mein Sohn, mein Kind ..."¹⁹), Diego denkt nicht nur, wie im Traum mit Torquemadas Gedanken, sondern er anerkennt auch Torquemadas Fähigkeit, seine, Diegos Denkweise, besser zu verstehen als er selbst:

"... warum vermagst du eindringlicher als ich selbst in meinen Gedanken zu lesen?"²⁰

Die Handlungen Diegos finden ihre Fortsetzung in der Denunziation seines Freundes Mateo, der ihm eine Grußbotschaft übermitteln läßt, die bewirkt, daß Diego in einen halbbewußten, halluzinationsähnlichen Zustand gerät; er sieht sich zwischen Mateo und Torquemada hin- und hergerissen. Wie im ersten Kapitel, als Diego nach der Begegnung mit Torquemada die Kapelle verläßt, stellt ihm Mateo auch hier die Frage:

"Warum begibst du dich freiwillig in die Hände des Feindes?"²¹

Waren es im Falle des Hauptmanns Sigura bloße Vermutungen, auf die sich Diegos Denunziation gründete, so denunziert er jetzt bereits auf Grund seiner Halluzinationen. Dabei werden Diegos Handlungen mit seinem gewandelten Glaubensverständnis in Zusammenhang gebracht, er erscheint als ein neuer, im Sinne Torquemadas veränderter Mensch, das Denunzieren wird als Notwendigkeit seinen anderen natürlichen Bedürfnissen zugeordnet. Der Verlust seines Willens und die Übernahme der Gedanken Torquemadas kennzeichnen im Vergleich zu seiner früheren Persönlichkeit seine völlige Entindi-

dualisierung:

"Meine Gedanken ... können nicht mir allein gehören. Ich habe begriffen, daß ich nur im Eingestehen der eigenen Fehler und in der Suche nach Hilfe bei den Vorgesetzten mich selbst und meinen Glauben vor allen Gefahren bewahren kann."²²

An der Reaktion Torquemadas, Diego habe nun endlich zu seiner wahren Natur gefunden²³, wird sichtbar, in welchem Umfang die Entwicklung der Beziehung "wahlverwandtschaftlich" konzipiert war. Durch die persönlichen, charakterlichen Anlagen und über Traum, Suggestion und Halluzination wird eine "unausweichliche Notwendigkeit" des Zusammenfindens realisiert, die Eliminierung des rebellischen Elements in Diego, die Übernahme der Denkweise Torquemadas (erste Stufe), das Eindringen Torquemadas in Diegos Gedankenwelt (zweite Stufe) und die völlige Offenlegung und Übereignung der Gedanken an Torquemada (dritte Stufe) stellen die wesentlichen Etappen dieser Entwicklung dar. Für Diego bedeutet sein Zustand die Basis seines weiteren Lebens, er ist in einen statischen Glückszustand übergetreten²⁴, eine innere Entwicklung oder Veränderung seiner Persönlichkeit findet bis zum Ende des Buches nicht mehr statt.

Nach diesem Geschehen, das sich, gemessen an der erzählten Zeit verhältnismäßig rasch vollzogen hat (15. 9. 1485 bis Ende Januar 1486), vom Umfang her betrachtet aber den größten Teil des Romans einnimmt, setzt die Handlung in Kapitel IV sechs Jahre später wieder ein. Diego ist zum Sekretär des königlichen Inquisitionsrates aufgestiegen. Auch äußerlich hat er sich verändert:

"Er war männlicher und etwas kräftiger geworden, er hatte ein unvergleichlich volleres Gesicht als früher, schon etwas aufgedunsen, und wenig von seinem gesammelten Ernst und seiner von innerer Würde erfüllten Beherrschung erinnerte an den Jüngling, der noch vor einigen Jahren von gewaltigen Unruhen gepeinigt worden war."²⁵

Im Gegensatz dazu erscheint Torquemada gealtert, seiner äußeren Veränderung wird sich seine innere Entwicklung bis hin zur Verwerfung seines Inquisitionssystems anschließen. Das vierte Kapitel deutet am Schluß erstmals diesen Fortgang der zukünftigen Ereignisse an, als Torquemada der Gedanke kommt, alles bisherige könnte ein Fehler sein²⁶. Im Verhältnis zu Diego zeichnet sich eine zunehmende Entfremdung ab:

"Fray Diego hatte sich schon an das Schweigen gewöhnt, das in den letzten Jahren immer häufiger zwischen ihm und dem ehrwürdigen Vater entstand."²⁷

Das fünfte Kapitel rückt wieder Torquemada in den Mittelpunkt. Es handelt sich dabei um das Verhör des Handwerkers Lorenzo Perez, der die Existenz des Teufels abstreitet. Sein Festhalten an dieser Ansicht käme aber einer fundamentalen Erschütterung von Torquemadas Denk- und Glaubensgrundsätzen gleich. Das Verhör, in dem Torquemada bemüht ist, den Inquisitionsgefangenen vom existierenden Prinzip des Bösen zu überzeugen, ist zugleich ein letzter Versuch, die in ihm wachsenden Zweifel an seinem eigenen Handeln und Glauben zu beseitigen, wobei zwar äußerlich die Inquisition siegt, auf Grund aber der Brüche innerhalb der Fragestruktur Torquemada selbst nicht zu der Einsicht gelangt, die für ein Festhalten an seinem System entscheidend gewesen wäre. Der Angeklagte gesteht nicht aus Einsicht, er läßt sich nicht argumentativ überzeugen, sondern er wird fragetechnisch manipuliert, was Torquemada genau durchschaut (vgl. auch Kap. 4.1.6.2).

Die anschließende Erkrankung Torquemadas, über die im selben Kapitel dann wieder der Erzähler-Chronist berichtet, kann so, von der Romankonzeption her gesehen, als Folgeerscheinung mit dem vorausgegangenen, im Grunde fehlgeschlagenen, Verhör in Verbindung gebracht werden.

Das sechste Kapitel beschreibt dann die völlige Kommunikationslosigkeit zwischen Torquemada und Diego. Erst am Ende des Romans, als Torquemada sein System widerrufen will,

versucht er, noch einmal eine Verbindung mit Diego herzustellen. Torquemada will vor seinem Tod eine Wende einleiten und hält zu deren Verwirklichung ausgerechnet den von ihm einst veränderten, "statischen" Diego befähigt. Wieder spielt die Wahlverwandtschaft eine Rolle; indem er Diego jung, "eifrig und rein" nennt²⁸, glaubt er, irgendwelche Reste von Diegos ehemaligem Willen wiederbeleben zu können. Torquemada muß jedoch erkennen, daß sich Diego infolge der Entwicklung und der anschließenden Entfremdung so verändert hat, daß ein einstmals wesentliches Element ihrer Beziehung, das "intuitive Kennen", in diesem Fall, wo es um das Rebellische, den Widerstand geht, nicht mehr existiert. Die letzte Wahrnehmung des gewandelten, aber sterbenden Torquemada von Diego ist die eines "unbekannten Feindes"²⁹. Torquemada erkennt, daß Diego seine Vorstellungen nicht mehr ausführen kann und wird.

4.1.2 Zur Person Diegos

Die Person Diegos wurde im wesentlichen bereits in der Entwicklung der Beziehung zu Torquemada dargestellt. An Diego problematisiert Andrzejewski zum einen die Eliminierung des individuellen Willens und des rebellischen Elements, zum anderen verbindet er damit die Frage nach dem Verhalten des Individuums, das die Gelegenheit erhält, Macht auszuüben. Eine naheliegende Interpretation des Problems als Variante von Nietzsches individuellem Willen zur Macht (auf das an anderer Stelle ausführlicher Bezug genommen wird, s. 4.1.6.3 und 4.1.6.4) ist jedoch zweifach eingeschränkt: einmal durch die Ausschaltung von Diegos eigenem Willen, zum anderen durch die deterministische Grundkonzeption, die dem Roman zu Grunde liegt - alles menschliche Handeln ist durch ein die Geschichte strukturierendes Ordnungsprinzip vorausbestimmt.

Diegos anfängliche Gegnerschaft zur Inquisition und sein Ausspruch: "Ich will etwas tun."¹ charakterisieren ihn als

den einzigen möglichen aktiven Gegner der Inquisition - im Unterschied zum späten Lorenzo, zu de Lara oder dem Prior Augustin. Ob er Torquemada gegenüber als Vertreter eines neuzeitlichen Denkens, als ein zum individuellen Handeln bereiter Renaissancemensch² konzipiert war, läßt sich wegen seiner spärlichen Äußerungen nicht klären. Die Beschreibung seiner Haltung als "rebellisch" könnte in diese Richtung weisen, zumal auch Torquemada von "rebellischen Absichten"³ spricht, gegen die sein Vorgehen gerichtet ist.

Was Diegos Entwicklung im Roman entschieden hat, ist seine Aussage, nicht für seine Feinde beten zu können, d.h., er vermag das Prinzip einer unbedingten christlichen Nächstenliebe nicht einzuhalten⁴. An die Tatsache, daß Diego seine Feinde haßt, knüpft der Traumdiallog mit Torquemada an, hier ist - neben dem intuitiven Kennen - von der inhaltlichen Konzeption des Romans her gesehen der Ansatzpunkt für die weitere Entwicklung Diegos geschaffen, in deren Verlauf Torquemada schrittweise Diegos Fähigkeiten als Herrenmensch aufdeckt, zugleich aber das Rebellische zum Verschwinden bringt. Was Diego suggeriert wird, ist das Gefühl der Macht:

"Das war für ihn ein neues und berauschendes Erlebnis. Er fühlte den eigenen Körper, hörte seine Stimme, nahm seine Bewegungen wahr (...), gleichzeitig begann in ihm das Bewußtsein seiner selbst zu verblassen."⁵

Noch verbliebene Reste seiner einstigen Wertvorstellungen werden nicht nur durch die Person Torquemadas, sondern auch durch die Ängste seiner Umgebung verdrängt:

"... alle um ihn herum ... begegnen ihm mit größtem Respekt, zugleich aber mit einem Anflug von Angst."⁶

Seine Position hat Diego jedoch nur durch seine völlige Unterordnung und Anpassung an Torquemada erreichen können. Dieses Verhältnis, charakterisiert durch Gedankenfreilegung und -übereignung, Entindividualisierung und eine Vater-Kindbeziehung entspricht in mancher Hinsicht dem Bild vom Verhältnis der Kirche als einer Glucke zu ihren Küken in Dostoevskijs Legende vom Großinquisitor⁷, und auch der dort

geschilderte Glückszustand einer entmündigten Gesellschaft ist Diegos Verfassung am Ende seiner Entwicklung vergleichbar, nachdem er zu seiner "wahren Natur" gefunden hat⁸.

Dem Leser wird Diego also über eine zwiespältige Charakterisierung vorgestellt: aus dem rebellischen Gegner der Inquisition, der beinahe den Großinquisitor ermordet hätte, wird seinerseits ein Herdenwesen Dostoevskij'scher Prägung, das aber innerhalb des Inquisitionssystems aufsteigen kann, um die Führung schließlich selbst zu übernehmen. In seinem Gehorsam und als Repräsentant des Herrschermenschen zeigen sich Wesenszüge, wie sie bei den in Nietzsches "Zarathustra" beschriebenen "Kriegern" (eine Art gehorsamer Übermensch) zu finden sind⁹. So wird Diego zur "lebendigen Verkörperung"¹⁰ von Torquemadas Willen in zweierlei Hinsicht: einmal ist er ein entmündigtes, beherrschbares Wesen, zum anderen nimmt er als Herrschaftsvertreter seine Machtposition immer bewußter wahr¹¹.

Historisch ist die Person Diegos nicht nachweisbar. Ein Diego Manente als Sekretär Torquemadas wird weder bei Kamen noch bei Llorente erwähnt, auch Lea führt diesen Namen nicht in seinem Register auf. In der von Andrzejewski zitierten Chronik am Anfang des fünften Kapitels ist von Diego als dem späteren Inquisitor von Saragossa und dem gegenwärtigen Großinquisitor Spaniens die Rede, außerdem scheinen die berichteten Ereignisse für den Chronisten nicht allzu weit zurückzuliegen ("... diese Worte über die nicht weit zurückliegenden historischen Ereignisse")¹². In den hundert Jahren nach Torquemadas Tod gab es aber nach Llorentes Angaben, die auch Lea bestätigt¹³, nur einen einzigen Großinquisitor mit dem Vornamen Diego. Es handelt sich dabei um Diego Deza, der von 1498 bis 1507 Großinquisitor und somit unmittelbarer Nachfolger von Torquemada war, also zwischenzeitlich nicht - wie Andrzejewskis Diego - auch noch als Inquisitor von Saragossa fungieren konnte.

4.1.3 Zur Person des Torquemada im Roman

Andrzejewskis Torquemada ist wesentlich durch die Konzeption des Romans bestimmt. In den ersten drei Kapiteln sind seine Handlungen, wie bereits erwähnt, offensiv, vor allem aber sind sie innerhalb des stofflichen Rahmens auf Person und Entwicklung Diegos konzentriert. Das Ende des Buches zeigt ihn zunehmend defensiv, zweifelnd an seinem System bis hin zu dessen Verwerfung.

Anders als bei den meisten Torquemadafiguren der untersuchten fiktionalen Inquisitionstexte findet man bei Andrzejewskis Großinquisitor keinen ausgeprägten Antisemitismus, der womöglich noch als biographische Kompensation erklärt wird, wie dies bei Schiesl und Kesten geschieht (vgl. 3.2.4). Andrzejewski verzichtet hier auf die Ausgestaltung einer auch durch die historische Literatur bestätigten Haltung Torquemadas.

Der Großinquisitor in "Ciemności kryją ziemię" ist zunächst von seiner asketischen Lebenshaltung geprägt:

"Ein wahrer Christ kann keinerlei persönliche Ziele besitzen."¹

In Torquemada, dem mächtigsten Mann des Königreiches², in seiner Sprache und seinen Handlungen sowie durch die Beschreibungen des Erzählers personifiziert sich - wie auch in anderen Werken - die dem Text den stofflichen Rahmen vermittelnde Inquisition:

"Wir sind Gehirn und Schwert der Wahrheit, denn Gedanke und Tat müssen eine Einheit bilden."³

Über Torquemadas Person wird auch der Bezug zum Titel des Romans "Ciemności kryją ziemię" hergestellt, Torquemada hält sich überwiegend im Dunkeln auf, er wird als ein Mensch beschrieben, der die Dunkelheit geradezu sucht⁴.

Ein weiterer hervorstechender Charakterzug Torquemadas ist sein Glaubensfanatismus. So betet er, daß sein Feindeshaß nicht nachlassen möge⁵, und das Vorgehen der Inquisition

gegen das "Böse", das absolute Eintreten für "Wahrheit" setzt er als Kampf für Ideen über das Leben eines einzelnen Menschen, wie sein Verhalten im Falle Sigura zeigt. Bezeichnend ist hierfür sein Ausspruch:

"Erbarmungslos werden wir vom Baum des Lebens jeden kranken oder verdorrenden Zweig abhauen."⁶

In seiner persönlichen Entwicklung stellen sich mit dem vierten Kapitel Zweifel ein, sie beginnt also, nachdem die Entwicklung Diegos abgeschlossen ist. Vorbereitet durch die Beschreibung der äußerlichen Veränderung Torquemadas und den Hinweis auf die gegenseitige Entfremdung stellt seine Reaktion auf das im Roman als Schlüsselbegriff fungierende Wort "Liebe" den Anfang seiner Loslösung vom Inquisitionssystem dar. Dies demonstriert folgender Ausschnitt aus einem Gespräch zwischen Diego und Torquemada beim Empfang für den Großinquisitor in Sevilla, dem Ausgangspunkt und damaligen Zentrum der Inquisition:

"'Schau, Vater,' rief Fray Diego aus, 'welch großer und allgemeiner Liebe du dich bei den Menschen erfreust!' Padre Torquemada zog sich in die Tiefe seiner Kutsche zurück. 'Ja', sagte er."⁷

Das Verhör in Kapitel V kann man als mißglückten Versuch einer Beweisführung Torquemadas für sein System werten, auf den dann sein persönlicher Zusammenbruch in Kapitel VI folgt, der zwei Dinge aufdeckt. Einmal wird Torquemada selbst zum Rebellen gegen sein System, er stellt somit den Kontrapunkt zum rebellischen Diego am Anfang des Buches dar. Zum anderen wird in der Aufdeckung des übergeschichtlichen Ordnungsprinzips anhand der Person Torquemadas die Frage nach bewußtem und somit eigenverantwortlichem menschlichen Handeln gestellt, denn Torquemada sieht sich am Ende selbst als Spielball dieser höheren Gesetzmäßigkeit, deren Menschenfeindlichkeit er im letzten Augenblick seines Lebens erkennt, gegen die er aber nichts mehr auszurichten vermag.

Wie in den anderen Werken markieren auch in "Ciemności kryją ziemię" die Begegnungen des Großinquisitors mit einem Opfer einen Wendepunkt im Handlungsgeschehen: über die Auseinandersetzung mit Diego gelingt es Torquemada, aus diesem einen Vertreter der Inquisition zu machen. Er selbst verändert sich nach dem - für ihn (und den Leser) allein erkennbaren - fehlgeschlagenen Wahrheitsnachweis, den er beim Verhör des Perez zu erbringen versucht⁸.

Wie die Inquisitoren bei Schiller und Dostoevskij betrachtet Torquemada die Menschen als schwache, gebrechliche und somit zu verachtende Wesen⁹. Ihre Schwäche - zugleich die Wurzel des von ihm bekämpften Rebellentums und somit auch jeglicher Geschichtsbewegung - kann nach Torquemadas Ansicht nur durch die übermenschlichen Anstrengungen von Führerpersönlichkeiten der Inquisition beseitigt werden. So verlangt die Tätigkeit eines Inquisitors oder eines Inquisitionsvertreters einen Kräfteeinsatz, der nach Torquemadas Ansicht das menschliche Vorstellungsvermögen übersteigen soll und muß¹⁰.

Torquemadas Tod schließlich, vor allem aber der Versuch, sein Inquisitionssystem zu verurteilen und zu widerrufen, um so eine neue Entwicklung einzuleiten ("Man muß neue Wege der Erlösung suchen"¹¹) ist nur aus der Konzeption des Romans heraus zu interpretieren und mit der Absicht des Autors zu erklären, gegen die ansonsten v.a. vom Erzähler-Chronisten im Text positiv bewertete Inquisition Stellung zu beziehen.

Durch diese Fiktionalisierung eines historischen Sachverhalts zu einer Sachlage im Text werden - um auf die Terminologie Uspenskijs zurückzugreifen - auf den Ebenen der Phrasologie und der Psychologie¹², über die Dialoge, Monologe sowie über das Medium des zweiten, neutralen, allwissenden Erzählers die Eingriffe und somit die Position und Intention des Autors erkennbar.

Dieser Gedanke, der schon bei Schiesl zu finden war¹³, nämlich die Inquisition am Ende durch den Inquisitor verwerfen

zu lassen, ist eine logische Folge der Entwicklung von Andrzejewskis Torquemada, steht aber, wie sonst keine andere Sachlage des Textes - im Widerspruch zum historischen Sachverhalt. Llorente kommentiert so auch den Tod des historischen Torquemada mit den folgenden Worten:

"Alle diese unglücklichen Erscheinungen und eine große Menge anderer, die ich mit Stillschweigen übergehe, waren die Folge des Systems, das Torquemada angenommen hatte und sterbend seinen Nachfolgern empfahl."¹⁴

4.1.4 Position und Funktion der Inquisition

Wie in den meisten anderen fiktionalen Inquisitionstexten, so nimmt auch in Andrzejewskis Roman die Inquisition die höchste Machtposition in Spanien ein:

"... aber wie auch immer die weltliche Macht wächst und wachsen wird, die unsrige ist über ihr, und wenn sie völlig den menschlichen Geist beherrschen wird, dann vermag sich ihr niemand, keine Macht entgegenzusetzen."¹

Abweichend von den historischen Tatsachen stellt Torquemada - ähnlich wie in Suberwicks Roman geschehen - die Würde eines Inquisitors über diejenige des Papstes:

"... die Würde des Inquisitors ... bedeutet sogar ... mehr als die Tiara des Papstes!"²

Als Wegbereiterin eines irdischen Gottesstaates, des göttlichen Königreiches, tritt die Inquisition letztlich als die Repräsentantin des göttlichen Willens auf. Dabei begründet Torquemada die Handlungen der Inquisition - wie dies auch in den anderen Texten der Fall ist (vgl. 3.2.2) - mit einer wörtlichen Auslegung biblischer Bilder und Zitate in Anlehnung an Matth. 3,10 bzw. Joh. 15,6, vor allem aber durch seine Interpretation der Inquisition als dem "Schwert" der göttlichen Wahrheit³. Auch in "Ciemności kryją ziemię"

beruft sich die Inquisition auf Matth. 10,34:

"Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert."⁴

In diesem Sinne formuliert sie ihre Allmachtsansprüche und versteht sich als eine die Welt beherrschende Kraft:

"Es gibt auf der Welt keine solche Macht, kein solches Böses und keine Tücke, die sich unserer Sache entgegenstellen könnten."⁵

So ist die Inquisition zugleich als eine allwissende Organisation beschrieben; ausführlich wird dabei, wie auch in den bereits besprochenen Werken, zur Problematik der Denunziation Stellung genommen. Denunziation ist die Grundvoraussetzung für eben diese Allwissenheit der Inquisition und wird - wie auch in der historischen Literatur berichtet - von ihr als eine notwendige Voraussetzung zur Seelenrettung bewertet⁶. Neu bei Andrzejewski ist die Gleichsetzung der Denunziation mit natürlichen Bedürfnissen wie essen, trinken und schlafen (s.u.). In "Ciemności kryją ziemię" wird die Denunziation nicht mehr nur zur Pflicht der Individuen erhoben, sondern sie ist - ähnlich wie bei Dostoevskij - Ausdruck einer neuen gesellschaftlichen Normalität⁷ und steht als Merkmal eines inquisitorisch geprägten und konditionierten Kollektivverhaltens⁸ im Zusammenhang mit dem Problem eines die gesamte beherrschte Menschheit umfassenden allgemeinen Angstzustandes⁹. Furcht als Charakteristikum unmittelbarer zwischenmenschlicher Beziehungen und Angst als Zustandsphänomen werden im Text jedoch nicht anhand konkreter Schreckenssituationen vermittelt, sondern über das Phänomen der Faszination durch eine einzige Person, nämlich Torquemada, thematisiert (etwa die Dialoge mit Diego oder das Verhör des Perez). So gibt es, wie bei Dostoevskij und Schiller, aber deutlich unterschieden von Poe oder Suberwick, in "Ciemności kryją ziemię" keine einzige Folterszene, und auch die Erwähnung des Autodafés von Valladolid 1485¹⁰ ist sachlich im (zustimmend-)berichtenden Stil des Erzähler-Chronisten abgefaßt¹¹. Als Schlüsselwörter für den Text

rücken die Begriffe Furcht und Angst v.a. in den Dialogen der Hauptpersonen in den Vordergrund; der Zusammenhang von Inquisition, Angst und Furcht ist - anders als in den auf unmittelbare Schreckenswirkung abzielenden Texten - bei Andrzejewski von theoretischer, weltanschaulicher Art (Angst ist die notwendige Bedingung der inquisitorischen Macht¹²) und stellt "Ciemności kryją ziemię" so hinsichtlich dieser Thematik neben die Werke von Schiller, Dostoevskij, V. Hugo und Stefan Andres.

4.1.5. Die Politik der Inquisition

Auch in diesem Bereich lassen sich Verbindungen zu den übrigen fiktionalen Inquisitionstexten herstellen. Als Institution mit dem größten Machtbereich ist die Inquisition im Roman sowohl auf politischem wie auch auf religiösem Gebiet tätig. Ihre Politik, beschrieben als "wundervolle Reinigung des Geistes und der Herzen der Menschen"¹, wendet sich also nicht im Auftrag des Königspaares gegen adlige Widerständler, wie dies bei Kesten der Fall ist, sondern die Verfolgungen nach der Ermordung des Inquisitors von Saragossa, Arbués, erscheinen als Eigeninitiative, fast als persönlicher Rachezug des Großinquisitors Torquemada².

Die historische Literatur, Lea etwa, stellt dagegen klar, daß in erster Linie das Königspaar auf die Ermordung des Arbués reagierte, und die Inquisition erst infolgedessen in Aragonien überhaupt richtig Fuß fassen konnte:

"Die Ermordung Arbués' gab der Inquisition Anlaß, einen nachhaltigen Eindruck zu machen; sie fand sich gewaltig gefördert."³

Von Torquemada ist bei Lea in diesem Zusammenhang überhaupt nicht die Rede.

Auch die Conversos- und Judenproblematik kommt hier zur Sprache. So werden Bücherverbrennungen ("tausende hebräischer Bücher"⁴) erwähnt, und Torquemada entscheidet im Roman

letztlich die Verabschiedung des Ediktes zur Judenvertreibung. Es handelt sich dabei um seinen auch bei Llorente⁵ erwähnten Auftritt vor dem Königspaar, dem er ein Kreuz mit dem Ausruf entgegenhält:

"Jesus ist schon einmal für dreißig Silberlinge verkauft worden. Eure Königlichen Majestäten wollen ihn zum zweiten Mal für dreißigtausend Dukaten verkaufen."⁶

Dennoch bleiben Aktionen gegen Adlige am Rande, und auch die Verfolgungen von Conversos und Juden stehen nicht so im Mittelpunkt des Geschehens wie z.B. bei Strykowski oder Kesten.

Das Verhältnis der Inquisition zum Volke wird kurz angesprochen; am Anfang des Romans, beim Eintritt Torquemadas in die Stadt Villa-Real weisen die menschenleeren Straßen auf die Furcht der Bewohner vor der Inquisition hin (es ist die Rede von "Ratten" in den "Löchern"⁷). Später hingegen erscheinen Volk und Inquisition als Verbündete⁸, ein Verhältnis, das Torquemada dann gegen diejenigen Adligen, die der Inquisition Widerstand leisten wollen, als Druckmittel ins Feld führt. Torquemada bezieht den altchristlichen Bevölkerungsteil bewußt in seine Politik mit ein⁹, und als er im Sterben liegt, zeigt die Bevölkerung von Avila ihm gegenüber eine ähnliche Reaktion, wie dies bereits aus Dostevskijs Großinquisitor oder vom Verhalten der Granden in Schillers Don Carlos her bekannt ist: der Großinquisitor wird kniend empfangen:

"Die versammelten Massen standen zusammengedrängt da, und unter tiefster Stille machten sie schweigend dem sich langsam vorwärtsbewegenden Regiment Platz; als aber das von der Ritterschaft umgebene Gefährt erschien, sanken die Menschen in die Knie und beugten die Köpfe."¹⁰

Diese Sachlagen, die sprachlich stets aus der Perspektive des Erzähler-Chronisten vorgeführt werden, bilden jedoch lediglich den stofflichen Rahmen und Hintergrund zum Roman-geschehen, in dessen Mittelpunkt die beiden Hauptfiguren Torquemada und Diego sowie die Entwicklung ihrer gegensei-

tigen Beziehung stehen. Es geht hier nicht wie bei Suberwick oder Zaupser bzw. - berücksichtigt man seine ursprünglichen Intentionen - auch bei Schiller um eine fiktionale Darstellung des Inquisitionsstoffes, sondern dieser Stoff bildet hier die Basis zur Darstellung inhaltlicher Fragestellungen, die in ihrer Thematik und in ihrer Ausformulierung durchaus in einem anderen stofflichen Rahmen, etwa dem der modernen Antiutopie, stehen könnten.

4.1.6 Die Schlüsselwörter des Textes

4.1.6.1 Anmerkungen zum Motto des Romans. Der Bedeutungsgebrauch von "Finsternis" (ciemność)

In seinen Tagebuchaufzeichnungen "Z dnia na dzień" aus dem Jahre 1977 kommt Andrzejewski auf seine "magischen Wörter" zu sprechen, die ihn stets fasziniert hätten und die in seinen Werken ihren Ausdruck fänden:

"Nebel! Eines meiner magischen Wörter. Und weiter: Finsternis, Dunkelheit, Tiefe, Grund, Atem, Glanz, Wind, Strömung, Vernichtung, Nacht ..."¹

Dies gilt insbesondere für "Ciemności kryją ziemię". So bestimmen die Begriffe "Finsternis", "Dunkelheit" (mrok) und "Nacht" (noc) vom Titel und dem Mickiewicz' "Dziady" entnommenen Motto her den Roman, dessen Handlung sich über weite Teile in der Dunkelheit abspielt: die erste Begegnung Torquemadas mit Diego in der Kapelle, Diegos Traum, Torquemadas Sterben und sein Gespräch mit der "Stimme" aus der Dunkelheit, seinem "alter ego", die Reise durch Spanien und der nächtliche Besuch bei Miguel de Lara. Innerhalb des Textes gewinnen diese Begriffe Signalfunktion, sind Mittel des allwissenden Erzählers, um bevorstehende Einschnitte im Handlungsverlauf anzudeuten, die - von der Gesamtkonzeption her gesehen - wiederum auf die Entwicklung des Verhältnisses Torquemada - Diego zu beziehen sind. Ein Beispiel hierzu bietet die Rahmenbeschreibung des für den Hauptmann

Sigura tödlich endenden Gespräches mit Torquemada:

"Der Tag hellte sich langsam auf; niedrige Wolken, die den Himmel bedeckten, verlängerten die Finsternis der Nacht. In der Tiefe der Dunkelheit schlugen die Morgenglocken der Stadtkirchen. Hier, zwischen den Mauern von Santa Maria la Antigua, währte die Stille."²

Daneben dient "Finsternis" aber vor allem der Charakterisierung Torquemadas, seiner Gedanken und Ziele:

"Das suchte und benötigte er: die Unermeßlichkeit des steinernen Raumes, Dunkelheit und Schweigen (...), er hielt inne, von allen Seiten plötzlich von einem Rufen umgeben, das die ganze Unermeßlichkeit der Finsternis zu erfüllen und nach oben zu reißen schien. Das war das Königreich Gottes, das schon für alle Zeiten eine in Taten und Bestrebungen vollendet einige Menschheit beherrschte. Das war die vollendete Ordnung ..."³

"Finsternis" wird zum Symbol der im Roman dargestellten Inquisition, der von Torquemada geäußerten Ordnungsvorstellungen, bezeichnet Unterdrückung und Gewaltherrschaft, ist Merkmal dessen, was sich am Ende des Werkes als das "Böse", als die "Ordnung" herausstellt.

Des weiteren aber thematisiert Andrzejewski über den sich verändernden Bedeutungsgebrauch von "Finsternis" im Verlauf seines Romans das Problem der "Gottesabwesenheit". Das zeigt nicht nur der Ausruf des Padre Augustin am Ende des zweiten Kapitels: "Herr, wie lange soll die Finsternis über der unglückseligen Erde herrschen?"⁴, sondern vor allem Torquemadas Gespräch mit der "Stimme aus der Dunkelheit":

"-Gott!- sagte Torquemada laut.

-Oh, genau!- antwortete die Finsternis - du hast den Kern getroffen."⁵

"Finsternis" als Symbol für "Gottesferne" oder "Gottesabwesenheit" verweist aber auf eine biblische Rezeption, auf eine im Grunde religiöse Verwendung des Begriffes. Mit dem Titel "Ciemności kryją ziemię" nahezu identisch ist die

Klage der Juden in Jesaja 60 über die Feindesbelästigung beim Wiederaufbau des Tempels, der zum Ausgangspunkt der göttlichen Offenbarung auch für all die Völker werden soll, die noch in Gottesferne, d.h. in Finsternis leben. Wörtlich lautet dann die Situationsbeschreibung in Jesaja 60,2:

"Finsternis bedeckt das Erdreich und Dunkelheit die Völker."

"Bo oto ciemności okryją ziemię, a zaćmienie narody."⁶

In Verbindung mit Wörtern wie "Einsamkeit" (samotność) oder "Abgrund" (przepaść) bezeichnet "Finsternis" wie in früheren Werken Andrzejewskis - am ausgeprägtesten in "Ład serca" - die Verlassenheit der Individuen, ist Zeichen für eine existentielle Grenzsituation. So glaubt Diego am Ende seines Traums, in einen Abgrund zu stürzen. Über das Motto wiederum setzt Andrzejewski den gesamten Roman - und zwar in der beschriebenen Bedeutung von "Finsternis" als Symbol für Unterdrückung und Menschenfeindlichkeit - in Beziehung zu Mickiewicz' dramatischem Poem "Dziady". Dort heißt es:

"Die Sonne ist untergegangen - rufen die Astronomen vom Turm,
Aber warum sie unterging, erzählt niemand;
Finsternis bedeckt die Erde und das Volk liegt im Schlaf,
Aber warum die Menschen schlafen, das ergründet niemand von ihnen.
Sie erwachen ohne Gefühl, so wie sie ohne Gefühl schliefen."⁷

Bei Mickiewicz verweist der Satz "Finsternis bedeckt die Erde" auf die damalige Situation Polen-Litauens unter der zaristischen Herrschaft. Der Gefangene Konrad reflektiert über die quietistische, gleichgültige und resignative Haltung des unterdrückten Volkes, das angesichts des zaristischen Terrors vor Widerstand und Erhebung zurückscheut⁸.

Möglicherweise hat gerade das Motto, das diesem ausgesprochen antizaristischen Werk Mickiewicz' entnommen wurde, mit dazu beigetragen, daß viele Rezensionen des Erscheinungsjahres Andrzejewskis Roman direkt auf den soeben von

Chruščev verurteilten Stalinismus bezogen haben⁹. Denn seit einem Aufführungsverbot aus dem Jahre 1948¹⁰ wurden "Dziady" erstmals wieder 1955, also in der Periode des polnischen Tauwetters, in Warschau am Teatr Polski gespielt. Eine der Rezensionen sieht denn auch einen direkten Zusammenhang zwischen dieser Inszenierung und der Genese von "Ciemności kryją ziemię":

"Der der 'Totenfeier' entnommene Titel wandte sich mit der gleichen Bitterkeit an die Geschichte wie an unsere Gegenwart. Das Datum des Beginns des Romans: Dezember 1955 - läßt im übrigen vermuten, daß die Premiere der 'Totenfeier' am Teatr Polski nicht ohne Einfluß auf seine Genese geblieben ist. Um wieviel stärker und aktueller war damals die Suggestivität dieser Verse: 'die Sonne ist untergegangen ...'."¹¹

Auch in den bereits untersuchten fiktionalen Inquisitionstexten dient "Finsternis" zur Bezeichnung, zur Symbolisierung der Inquisition. Dabei lassen sich zwei Arten des Bedeutungsgebrauchs herausarbeiten: "Finsternis" als Zeichen für Unterdrückung und Gewaltherrschaft der Inquisition, wie dies auch bei Andrzejewski der Fall ist, und "Finsternis" als stilistisches Element zur Einleitung eines in der Art der Schauerliteratur geschilderten Ereignisses. So spielt Poes Erzählung "The Pit and the Pendulum" in einem finsternen Verlies, der Gefangene droht in eine dunkle Grube zu stürzen. Die Verhöre durch die Inquisition finden meist in spärlich erleuchteten unterirdischen Räumen statt (so bei Aguilar, Epagny und Gutiérrez). Bei Suberwick, in deren Werk sowohl politische Aussagen als auch Schauerelemente auftreten, beschreibt "Finsternis" einmal den Rahmen der in Orgien ausartenden Versammlungen der Mönche¹², daneben aber ist von der Inquisition als dem finsternen, lebens- und menschenfeindlichen Zeitalter die Rede:

"Und Finsternis hat es (das Leben) überwunden."¹³

In diesem Sinne gebraucht auch H. Kesten diesen Begriff. Mit der Verkündigung des Judenediktes bricht die "schwarze

Nacht"¹⁴ an, und Torquemada, der - wie in "Ciemności kryja ziemię" - die "Finsternis" verkörpert¹⁵, wird wie folgt charakterisiert:

"Die Gewalt herrscht. Die Finsternis regiert. Die Bosheit sorgt für Ordnung. Und Willkür befiehlt mit Pomp und heißt sich Recht."¹⁶

"Finsternis" als Symbol für Unterdrückung stellt so bedeutungsmäßig Andrzejewskis Inquisitionsroman in eine Reihe mit den Texten, deren Inhalt und Kontext auf einen politischen oder philosophischen Zusammenhang hindeuten. In keinem der untersuchten Werke besitzt dieser Begriff aber eine derart ausgeprägte, das Geschehen verbindende, während des Handlungsverlaufes ständig wiederkehrende, leitmotivische Funktion wie dies bei Andrzejewski der Fall ist. Mit dem beschriebenen Bedeutungsgebrauch dieses Begriffes wird aus der Perspektive des Autors das Phänomen der Inquisition und das Schicksal der mit ihr verbundenen Romanfiguren bewertet. "Finsternis" stellt so den konzeptionellen Rahmen, die Grundlage für die Verwendung weiterer Schlüsselwörter wie "Wahrheit", "Liebe", "Haß", "Verachtung", "Angst" und "Furcht" dar.

4.1.6.2 Zum Gebrauch des Begriffes "Wahrheit" (prawda)

Eine Schlüsselfunktion nimmt in Torquemadas Auseinandersetzungen und Argumentationen sein Verständnis von Wahrheit ein. Dieser Begriff steht bei ihm in einer systematischen Verbindung mit anderen Schlüsselwörtern seiner Aussagen wie Hass und Verachtung, Liebe und Mitleid, Gut und Böse, Angst und Furcht.

So tritt "Wahrheit" im Text in den verschiedenen Zusammenhängen auf. Als Begriff im idealistischen Sinn, d.h. zur Bezeichnung einer abstrakten, geistigen Wesenheit, einer Idee, spricht Torquemada von der "ewigen Wahrheit" als Ziel und Maßstab der Menschheitsgeschichte:

"Viel Zeit wird vergehen, bis die Menschheit, bereits befreit vom jetzt notwendigen Zwang, freiwillig und bewußt - in den gleichen Grundsätzen denkend und nach einem, nach Erlösung strebend - allgemein das Licht der ewigen Wahrheit annehmen wird, um selbst zur Ewigkeit zu werden."¹

Wahrheit als etwas Substantielles, Statisches, ewig Gesetztes wird so für Diego, Torquemadas Gesprächspartner an dieser Stelle, ein nicht mehr zu hinterfragender Begriff. Bedeutungsmäßig erinnert Torquemadas Wortgebrauch an Augustins Wahrheitsverständnis, dessen Ansichten u.a. wesentlich für die Ketzerverfolgungen im Mittelalter waren und noch im 16. Jahrhundert "zur Rechtfertigung der Ketzerbestrafung, der Inquisition und Unterjochung der Indianer" dienten². Platons Ideenlehre vergleichbar geht Augustin von ewigen Wahrheiten oder Ideen aus, die in Gott ruhen und auf die das Streben des Menschen gerichtet ist. So heißt es in seinem Werk "Über die Dreieinigkeit":

"In jener ewigen Wahrheit also, von der alles Zeithafte geschaffen wurde, erblicken wir in geistiger Schau die Form, nach der wir sind und nach der wir in uns oder in den Körpern in wahrer und richtiger Verständigkeit etwas wirken."³

Im gesamten Naturablauf erkennt Augustin ein unwandelbares Gesetz, das er Wahrheit nennt, und das er, wenn er vom "höchsten und wahren Gott"⁴ spricht, mit diesem auf eine Ebene stellt, da sich alles auf das Telos, das Gute hinbewegt.

Wahrheit bedeutet für Torquemada ferner ein dogmatisches Charakteristikum der kirchlichen Lehre:

"Anerkennst du, daß die Lehre, die die Kirche verkündet, die einzige Wahrheit ist und es neben und außer ihr keine andere Wahrheit gibt?"⁵

Sinngemäß dieselbe Bestimmung als Kennzeichen der kirchlichen Wissenschaft erfährt "Wahrheit" bei Thomas von Aquin,

der im Anschluß an Augustin schreibt:

"Dieser Wissenschaft kommt alles jenes zu, wodurch der im höchsten Grade heilbringende Glaube erzeugt, genährt, verteidigt, gestützt wird. Das kommt aber keiner anderen Wissenschaft zu als eben der heiligen. Nach Augustin also und gemäß dem Grunde, den er anführt, muß die heilige Wissenschaft den Charakter des wahren Wissens haben."⁶

Thomas begreift Wahrheit in der Nachfolge von Aristoteles zusammen mit der Einheit und dem Guten als transzendentes Attribut des höchsten Seins - "noch vor jeder 'Abstufung' seines Begriffes durch irgendeine Teilung"⁷.

Der Wortgebrauch von Wahrheit im Text weist bei Torquemada somit auf ein statisches, nicht wandelbares Wahrheitsverständnis hin. In seinen Argumentationen verwendet Torquemada diesen Begriff zur erzählten Zeit passend erst einmal im Sinne der vor allem von Augustin und Thomas geprägten mittelalterlichen Theologie. Dies trifft auch auf die Gleichsetzung des Wahren mit dem Guten zu⁸. Den inhaltlichen, bedeutungsmäßigen Bruch mit dem zur erzählten Zeit passenden Wahrheitsverständnis Torquemadas aber veranschaulicht seine folgende Äußerung:

"Die Wahrheit ... kann nicht ohne ihr Gegenteil, die Lüge existieren."⁹

Wahrheit und (damit verbunden) das Systemgute sind für Torquemada also keine selbständigen Prinzipien, wie dies etwa bei Thomas der Fall ist, sondern sie sind in seinem Wertesystem notwendig durch ein Prinzip des Bösen begründet, das seine Konkretisierung in der Lüge, im Falschen (fałsz) erfährt. Zwar ist auch bei Thomas von Aquin das Falsche als Gegenteil der Wahrheit bestimmt¹⁰, resultierend aus der Nichtübereinstimmung von Sein und Erkenntnis, auch sind die Entsprechungen dazu das Gute bzw. das Böse, jedoch anerkennen weder der späte Augustin noch Thomas das Böse als ein eigenständiges Prinzip, sondern es ist abhängig in seiner Bestimmung vom Guten, verstanden als eine Art Mangelerscheinung¹¹.

Torquemadas Verwendung des Wahrheitsbegriffs erscheint also widersprüchlich, wenn man ihn im Kontext der für die erzählte Zeit der Handlung maßgeblichen augustinisch-thomistischen Tradition betrachtet. Einerseits besitzt Wahrheit die Merkmale einer unveränderlichen, positiven Bestimmung a priori und verkörpert ein eigenes, unabhängiges Prinzip, andererseits ist Wahrheit im Roman ausschließlich über ihr ebenfalls als eigenständiges Prinzip eingeführtes Gegenteil bestimmt, was über Augustin und Thomas hinausweist und eine Fiktionalisierung hinsichtlich des inquisitorischen Wahrheitsverständnisses der erzählten Zeit darstellt.

Im fiktionalen Text wird diese Verbindung aus positiv gesetzter Unveränderlichkeit eines Begriffes und seiner Begründung im Negativen zu einem strategischen Mittel in der Argumentation Torquemadas. Wahrheit als nicht mehr zu hinterfragender Begriff und Torquemada als Vertreter dieses Begriffssystems erscheinen letztlich unangreifbar, Einwände und Versuche rationalen Argumentierens von Seiten Diego scheitern an einem a priori und absolut gesetzten Wertsystem Torquemadas. Folgender Dialogausschnitt soll dies veranschaulichen. Diego behauptet, die Inquisition sei die Erniedrigung des Menschen, Torquemada unterbricht Diego schlüssige Aussagen, indem er Wahrheit als unangreifbaren Begriff in die Diskussion einbringt und Diego auf diese Weise zwingt, zu diesem Begriff Stellung zu nehmen. (Die Äußerungen sind nummeriert und stellen den Zusammenhang einiger bereits zitierter Aussagen dar):

- 1 Torquemada: "Was weißt du über den Menschen?"
- 2 Diego: Ich bin ein Mensch.
- 3 T. Was für ein Mensch?
- 4 D. Ein Mensch.
- 5 T. Auch Häretiker und Heiden besitzen die menschliche Gestalt. Anerkennst du, daß die Lehre, die die Kirche vertritt, die einzige Wahrheit ist und es neben ihr und außer ihr keine andere Wahrheit gibt?

- 6 Diego: Vater, ich bin kein Abweichler.
 7 Torquemada: Ist aber die Wahrheit nicht das Gute?
 8 D. Ja, Vater. Das höchste Gut."¹²

Diego, der von seinem eigenen Erfahrungsstandpunkt her argumentiert, versteht den Menschen als eigenständiges und denkendes Wesen. Torquemada hingegen scheidet zwischen Menschen (= Christen) und Heiden, die zufällig die menschliche Gestalt besitzen¹³. Er knüpft an die Äußerlichkeiten an, die mit diesem Wort bezeichnet werden können (Mensch als Gattung) und unterstellt Diego in seiner überraschend formulierten Aussage, die den Begriff "Mensch" auf ein von Diego nicht beabsichtigtes Bedeutungsfeld rückt, einen ketzerischen Gedankengang der Gleichstellung und damit der Akzeptierung von Ketzern und Heiden als Menschen. Die damit verbundene Frage nach der Wahrheit (5) ist so gestellt, daß sie von Diego als Drohung des höhergestellten Torquemada verstanden werden muß, ihn seinen Argumentationsstandpunkt zu verlassen zwingt und - über den absolut gesetzten Begriff Wahrheit - ein Einschwenken Diegos auf die von Torquemadas Wertmaßstäben bestimmte Argumentationsebene bewirkt.

Wahrheit wird so im Text zum Ausdruck inquisitorischer Rationalität. Sie steht in Beziehung zu Torquemadas Menschenbild (siehe 4.1.6.4), das sich u.a. durch die bereits erwähnte veränderte objektive Bedürfnisstruktur auszeichnet: Neben Essen, Trinken und Schlafen wird das Denunzieren zu einem grundsätzlichen menschlichen Bedürfnis und zum Ausdruck des Strebens nach Wahrheit in der inquisitorischen Gesellschaft. Diese Verbindung von Wahrheit und Denunziation zeigt der folgende Dialogausschnitt zwischen Torquemada und Rodrigo de Castro. Nicht zu denunzieren bedeutet, die Wahrheit zu verschweigen:

- Torquemada: "Ich weiß, was dich quält, mein Sohn. Du glaubst, du verrätst einen Freund.
 Rodrigo: Vater, mein Vater!
 T. Im Gegenteil, du trägst zur Rettung seiner verirrtten Seele bei. Begingst du nicht

dann einen Verrat, wenn du die Wahrheit verbergen wolltest und den Sünder allein mit seinen Sünden liebest? Helfen wir den Herren de Hojeda und de Santangel. Wir helfen ihnen dank dir.

(...)

Rodrigo: Vater, du hast mir einen schweren Stein vom Herzen genommen. Soll ich meine Aussage dem Tribunal zur Unterschrift vorlegen?

(...)

Torquemada: Don Rodrigo, denke nach: Müßtest du die Worte 'ich atme, gehe, esse, schlafe' unterschreiben?

R. Das ist doch die Wahrheit.

T. Und deine Aussage, was wird sie sein, wenn nicht die Wahrheit?

R. Oh ja, mein Vater! (...) Die Wahrheit muß siegen!"¹⁴

Das Streben nach Wahrheit als Ausdruck des Bedürfnisses nach der Überwindung gesellschaftlicher Widersprüche¹⁵ erfährt hier als Denunziation eine Einschränkung und - da für Torquemada das Böse ein eigenständiges Prinzip ist - in diesem Zusammenhang eine Umdeutung. Es wird zum Zeichen der völligen Unterordnung unter sein System der absolut gesetzten Wahrheit. Wahrheit erfährt so im Roman durch die Verbindung mit dem denunzierenden, entindividualisierten Menschen eine gesellschaftliche Praxis im Sinne Torquemadas. Nicht aus einer menschlichen Erfahrung von Not, Leiden und Schuld¹⁶ entwickelt sich ein Streben nach Wahrheit, sondern Wahrheit ist Ausdruck für das Bewußtsein einer anthropologisch veränderten Gesellschaft, in der das Denunzieren zu einem objektiven Bedürfnis geworden ist. Wahrheit als Korrespondent dazu soll andere gesellschaftliche Bedürfnisse¹⁷ wie das Streben nach Freiheit ersetzen, durch die erzwungene Ausrichtung denunzierender Individuen auf einen absoluten Wahrheitsbegriff soll das rebellische Element ausgeschaltet werden.

Als Schlüsselwort verbindet Wahrheit bei Torquemada auch die anderen Begriffe seines Wertsystems. So wird Wahrheit dem Guten gleichgesetzt, und Liebe wird über Wahrheit bestimmt und ihr zugeordnet, wie folgender Dialogausschnitt verdeutlicht:

Torquemada: "Sind Liebe und Wahrheit keine Einheit?

Diego: Doch, Vater."¹⁸

Die Wahrheit, das Gute und die Liebe befinden sich so auf einer Ebene der Wertskala Torquemadas; diesen absolut gesetzten Begriffen entspricht als ihr bedingendes Prinzip das Falsche bzw. das Böse, der Liebe werden Haß und Verachtung gegenübergestellt, denn nur so kann - nach Torquemadas Auffassung - die Inquisition als kämpfende Wahrheit dem konkreten Bösen in der Gestalt der Menschen begegnen:

"... für die Liebe ist kein Platz in der Natur der kämpfenden Wahrheit."¹⁹

Auch der angedeutete Problembereich von Angst und Furcht wird von Torquemada mit Wahrheit in einen Zusammenhang gebracht. So wie Haß und Verachtung die Einstellung der "kämpfenden Wahrheit" zu den Menschen kennzeichnen, so sind Furcht und Angst Bedingung bzw. Resultat dieses Verhältnisses. Sie dienen vordergründig zur Entlarvung dessen, was Torquemada als das Böse bestimmt, tatsächlich aber charakterisieren diese Begriffe - in einem stilistischen Wortspiel - seine Machtstrategie, wenn er die Miteinbeziehung von Angst und Furcht in sein Handeln als die "Wahrheit der Macht" bezeichnet²⁰.

Wahrheit fungiert als der zentrale Begriff in Torquemadas Wertsystem. Die Liebe und das Gute sind erst über die Wahrheit bestimmt. Als Ziel seines Handelns nennt Torquemada zwar das Königreich Gottes²¹, aber die sprachliche Dominanz des Wortes "Wahrheit" in allen wichtigen Dialogen des Romans, der Gebrauch als a priorischer, unwandelbarer Begriff, die inhaltliche Abhängigkeit vom Falschen und Systembösen, die Verbindung zum Denunzieren sowie das leitmotivische Erscheinen im Text lassen den Schluß zu, daß Wahrheit das

eigentlich Dominierende in Torquemadas absoluter, aber mit negativen Prinzipien begründeter Ethik ist, die wiederum das von ihm vertretene inquisitorische Herrschaftssystem charakterisiert.

Diese Problematik einer "kämpfenden Wahrheit" stellte sich in ähnlicher Weise bereits in Schillers "Don Carlos". Die aufklärerische Kritik Posas gilt einer absolutistischen Herrschaftsform, die sich unter dem Einfluß der Inquisition zu einem Unterdrückungsapparat mit einem diesem entsprechenden Wahrheitsverständnis entwickelt hat. Dieser inquisitorischen Wahrheit stellt Posa seine Ansichten in der entscheidenden Auseinandersetzung mit dem König gegenüber:

"Was Eure Majestät durch meine Hand
 Verbreiten - ist das Menschenglück? Ist das
 Dasselbe Glück, das meine reine Liebe
 Den Menschen gönnt? - Vor diesem Glücke würde
 Die Majestät erzittern (...)
 In ihren Münzen läßt sie Wahrheit schlagen,
 Die Wahrheit, die sie dulden kann. Verworfen
 Sind alle Stempel, die nicht diesem gleichen.
 (...) Darf meine Bruderliebe
 Sich zur Verkürzung meines Bruders borgen?
 Weiß Ich ihn glücklich - eh' er denken darf?
 Mich wählen Sie nicht, Sire, Glückseligkeit,
 Die Sie uns prägen, auszustreun. Ich muß
 Mich weigern, diese Stempel auszugeben. -
 Ich kann nicht Fürstendiener sein."²²

Wie "Ciemności kryją ziemię", so behandeln auch andere fiktionale Inquisitionstexte das Problem einer nicht mehr zu hinterfragenden Wahrheit. Andrzejewskis Torquemada vergleichbar versucht der Inquisitor in Julian Strykowski's Roman "Przybysz z Narbony" sein Wahrheitsverständnis aufgrund seiner stärkeren Dialogposition dem gefangenen Eli gegenüber durchzusetzen:

Inquisitor: "Du willst die Richtigkeit unwiderlegbarer Argumente nicht anerkennen. Du bist wie ein Taucher in deinem Glauben versunken, unzugänglich für die Stimme und das Licht. Willst du dich nicht der Wahrheit öffnen?"

Eli: Von zwei gegensätzlichen Urteilen ist nur eines wahr. Die Wahrheit ist jedoch in unseren Zeiten machtlos. Die Lüge ist gewappnet."²³

Und in Stefan Andres' Novelle ist Wahrheit - ähnlich wie in "Ciemności kryją ziemię" - sowohl Ziel als auch Begründung der inquisitorischen Handlungen. Weniger eine Glaubenshaltung als vielmehr die Verabsolutierung von Wahrheit stellt Guevara in den Mittelpunkt seiner Ausführungen:

"Wir werden so oft Leiber verbrennen, als Stimmen gehört werden, die der Wahrheit widersprechen. Im übrigen wissen wir, in welchem Maße das Feuer reinigt. Die Scheiterhaufen werden Leuchttürme der Wahrheit werden ..."²⁴

In allen genannten Fällen wird also mit der Inquisition die Vorstellung eines dogmatischen, absoluten und unterdrückerischen Wahrheitsverständnisses verbunden. Erich Fromm charakterisierte dieses Phänomen folgendermaßen:

"Diese Konzeption einer absoluten Ethik findet man in autoritären Systemen, und aus der Prämisse folgt logischerweise, daß die unzweifelbar überlegene und allwissende Macht der Autorität das Kriterium ihrer Gültigkeit darstellt. Das Wesentliche dieses Anspruchs auf Überlegenheit ist, daß die Autorität nicht irren kann und ihre Gebote und Verbote ewig wahr sind."²⁵

Eine derartige Thematisierung des Wahrheitsbegriffs zeigt sich vor allem in Werken, deren Entstehungshintergründe eine wie auch immer gerichtete politische Intention des Autors nahelegen. In Texten, deren Inhalte offenkundig auf

reine Schreckenswirkung abzielen, also Werke, die aufgrund ihrer Stilmittel in die Nähe der Schauerliteratur rücken (vgl. etwa Poe), fehlt ein derartiger Bedeutungsgebrauch von Wahrheit völlig.

4.1.6.3 Die Schlüsselwörter "Liebe" (miłość), "Mitleid" (litość), "Haß" (nienawiść) und "Verachtung" (pogarda)

Vier weitere Begriffe, nämlich Liebe und Haß, Mitleid und Verachtung erhalten ebenfalls eine Schlüsselfunktion in Torquemadas Wertsystem.

Haß, als etwas von der Liebe Abhängiges, ist für Torquemada ein Mittel, den von ihm wahrgenommenen Gegensatz von Gut und Böse, von Wahr und Falsch zu überwinden¹. Dennoch ist nicht zu übersehen, daß Haß als Begriff in seinen Aussagen eine eher untergeordnete Rolle spielt. Nicht der traditionelle Gegensatz von Liebe und Haß als Ausdruck eines gegensätzlichen Begehrens², in jüngerer Zeit u.a. thematisch behandelt von Max Scheler³ und José Ortega y Gasset⁴ - oder von Sigmund Freud⁵ mit einem angenommenen Lebens- bzw. Todestrieb verbunden -, bildet den Mittelpunkt der Auseinandersetzung. In den Vordergrund rückt vielmehr ein zweites Begriffspaar, nämlich Mitleid und Verachtung, das im Text in einem besonderen Zusammenhang mit Torquemadas Verständnis von Liebe steht. Die Verbindung von Liebe und Mitleid als Ausdruck von Nächstenliebe, eine urchristliche Handlungsmaxime also, wird von Torquemada abgelehnt und aufgelöst. Für ihn kann Liebe nur als Verachtung und über Verachtung zur Wirkung gelangen, die Verachtung ist - wie der Haß - der "irdische Arm der Liebe" (ziemskie ramię miłości)⁶.

Eine vergleichbare Konstellation dieser Begriffe findet sich bereits bei Nietzsche und Dostoevskij. In den Werken dieses letzteren äußert sich die Gegenüberstellung von Liebe und Verachtung unter anderem in der Personifizierung dieser Begriffe, in der polaren Konzeption einzelner Roman-

figuren, die dadurch eine Typologisierung erfahren. So wird der bei Svidrigajlov unterbewußt angelegten Menschenverachtung die Liebe Dunjas gegenübergestellt, der rational begründeten und auf einem Entschluß beruhenden Menschenverachtung Raskol'nikovs⁷ begegnet die auf Mitleiden und Selbstaufopferung angelegte Liebe Sonjas⁸, der menschenverachtende Großinquisitor sieht sich mit dem wiedergekehrten Christus konfrontiert, der ihn zum Abschied - als Ausdruck seiner Liebe - küßt.

An Torquemadas Argumentation, an der Art und Weise, wie sprachlich bei ihm "miłość" (Liebe) mit "litość" (Mitleid) und "pogarda" (Verachtung) verknüpft ist⁹, läßt sich eine inhaltliche, gedankliche Übereinstimmung mit Nietzsches Aussagen zu diesem Begriffszusammenhang feststellen. So bezeichnet Nietzsche die Nächstenliebe, die Verbindung von Liebe und Mitleid, als einen "Kunstgriff" des Christentums¹⁰, vor dem im "Zarathustra" ausdrücklich gewarnt wird:

"Höher als die Liebe zum Nächsten steht die Liebe zum Fernsten und Künftigen (...) Meine Brüder, zur Nächstenliebe rate ich euch nicht: ich rate euch zur Fernsten-Liebe."¹¹

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß sich bei Dostoevskij Ivan Karamazov zu Beginn des Kapitels "Empörung" sinngemäß wie der zeitlich etwas später gestaltete Zarathustra Nietzsches über die christliche Nächstenliebe äußert:

"Ich habe nie begreifen können, wie man seine Nächsten lieben kann. Gerade die kann man meiner Meinung nach unmöglich lieben, lieben kann man höchstens noch die Fernen."¹²

Bedenkt man, daß Ivan Karamazov, der Erzähler und "Erfinder" des atheistischen Großinquisitors von Dostoevskij ebenfalls als Atheist konzipiert wurde, und daß Dostoevskij zu dieser Zeit den Atheismus - in welcher Form auch immer - für eine letztlich menschenfeindliche und menschenverachtende Welt-

anschauung hielt¹³, dann läßt sich das Mitleid seines Großinquisitors, das sich de facto als Gewalt etwa in Form von Ketzerverbrennungen äußert, durchaus mit der Verachtung Torquemadas vergleichen, die in ihrer Konzeption wiederum die erwähnten gedanklichen Parallelen zu Nietzsche aufweist. So begegnet Torquemada Diegos Vorstellung von Nächstenliebe mit Ablehnung, denn für ihn ist "miłość" im Sinne Diegos (d.h. als Nächstenliebe verstanden) ein Ausdruck von Schwäche:

"Der Liebe muß unausweichlich ihr Schatten zugesellt sein: die Schwäche. (...) Liebe ist Schwäche."¹⁴

Denselben Gedanken formulierte auch Nietzsche im "Zarathustra":

"Soviel Güte, soviel Schwäche sehe ich.
Soviel Gerechtigkeit und Mitleiden, soviel Schwäche."¹⁵

Und im "Wille zur Macht" heißt es:

"Diese allgemeine Menschenliebe ist in praxi die Bevorzugung alles Leidenden, Schlechtweggekommenen, Degenerierten: sie hat tatsächlich die Kraft, die Verantwortlichkeit, die hohe Pflicht, Menschen zu opfern, heruntergebracht und abgeschwächt. (...) Was ist die 'Tugend' und 'Menschenliebe' im Christentum, wenn nicht eben diese Gegenseitigkeit der Erhaltung, diese Solidarität der Schwachen, diese Verhinderung der Selektion?"¹⁶

Nietzsche stellt dem christlichen Verständnis von Liebe vielmehr seine Vorstellungen einer Über-Menschenliebe entgegen, die gerade kein Mitleid kennt. Zarathustras Schluß lautet demgemäß:

"Alle große Liebe ist über ihrem Mitleiden."¹⁷

Torquemadas Vorstellungen von Liebe bezeichnen einen Begriff, der nichts Sinnliches und nichts Praktisches bedeutet. Wie für Zarathustra ist Liebe auch für ihn etwas über dem gegenwärtigen Menschen Stehendes:

"... die Liebe muß ... ein allumfassendes und gewissermaßen übergeordnetes Gefühl in ihrer überirdischen Vollendung bleiben."¹⁸

Torquemadas allumfassende, kosmische Liebe besitzt jedoch im Gegensatz zu den im "Zarathustra" formulierten Vorstellungen keinen dynamischen Charakter, denn sie bezieht sich auf einen statisch verstandenen Wahrheitsbegriff. Wie bei Nietzsche aber ist Liebe nun nicht mehr mit Mitleiden verbunden, sondern anstelle dieses Begriffs erscheint derjenige der Verachtung:

"Nur der Abglanz der Liebe dient uns. Der aber ist die Verachtung. Die Liebe erlaubt es, tatsächlich die großen Ziele der Vorhersehung zu sehen, sie umfängt sie, jedoch nicht durch sie, sondern nur durch strenge Verachtung können wir diese großen Ziele gestalten."¹⁹

In einem ähnlichen Sinn sieht Nietzsche den Zusammenhang von Liebe und Verachtung als Wegbereiter zum Übermenschen. In denen, die lieben, ist für Nietzsche gleichzeitig auch Verachtung enthalten, mit der Schöpfung des Übermenschen ist für ihn die Verachtung und Zerstörung des Gegenwärtigen und aller bisherigen Wertmaßstäbe verbunden:

"... '- mit der großen Liebe lieben, mit der großen Verachtung lieben!' Also spricht Zarathustra, der Gottlose."²⁰

Auf Andrzejewski zurückkommend läßt sich in diesem Zusammenhang folgendes feststellen: Er ordnet in seinem Roman Torquemadas Sprachgebrauch zwei Bedeutungen von "Liebe" zu. Einmal ist mit "miłość" die mit Mitleid charakterisierte christliche Nächstenliebe gemeint, die der Großinquisitor ablehnt. Zum anderen verweist "miłość" auf eine Liebesvorstellung, die nicht mehr auf den gegenwärtigen Menschen bezogen ist, die sich nur als Verachtung realisiert. Aus derselben Perspektive unterschied Nietzsche auch hier:

"Mißverständnis der Liebe. Es gibt eine sklavische Liebe, welche sich unterwirft und weggibt: welche

idealisiert und sich täuscht, - es gibt eine göttliche Liebe, welche verachtet und liebt und das Geliebte umschafft, hinaufträgt."²¹

Indem Andrzejewski seine Romangestalt Torquemada durch ein Liebesverständnis charakterisiert, das sich nicht durch Nächstenliebe, sondern durch Menschenverachtung auszeichnet, thematisiert er mit seiner Inquisitionsfigur das auch bei Dostoevskij und Nietzsche literarisch ausformulierte Problem des Willens zur Macht und der Konzeption des Herrschermenschen.

Andere fiktionale Inquisitionstexte sind hinsichtlich dieser Problematik weniger theoretisch als die Andrzejewskis und Dostoevskijs. Keines der übrigen untersuchten Werke weist einen derartigen expliziten Zusammenhang dieser Begriffe auf. Vielmehr erscheint hier der Bedeutungsgebrauch von Liebe, Haß, Mitleid und Verachtung meist als Ergebnis konkreter Handlungen, oder er zeigt sich praktisch in den sprachlichen Selbstdarstellungen der Inquisitoren, wenn z.B. Zamjatin's Munebraga beim Unterzeichnen von Todesurteilen ans Essen denkt und sich dabei in die Nähe eines Kannibalen rückt:

"Laßt uns gehen ... ein Truthahn, mit Kastanien genährt, (erwartet uns), ihr versteht? Das ist aber kein Truthahn, sondern ein dreijähriges Kind in Butter ..."²²

Auf das Problem der Verachtung wurde bereits unter 3.2.4 anhand der Darstellung des Menschenbildes der Inquisitoren, der Reaktionen auf Verfolgungen oder bei den Schilderungen der Autodafés bzw. der Folterszenen eingegangen.

Das Thema "Liebe" und "Haß" kommt in anderer Form vor allem in den Texten des 19. Jahrhunderts im Motiv des von einem Inquisitor verfolgten Liebespaares zum Ausdruck, wie dies bei Lermontov, Aguilar, Gutiérrez, Suberwick oder Epagny der Fall ist, und findet so keine Fortsetzung bei Andrzejewski.

Mitleid und Nächstenliebe wiederum stellen eine Form des gewaltlosen Widerstandes gegen eine überaus tyrannisch geschilderte Inquisition dar; als Beispiel soll Suberwicks Roman genannt werden, in dem der "Apostel", ein spanischer Geistlicher als Vertreter einer aufgeklärten und humanistischen Weltanschauung das Prinzip der Nächstenliebe verfolgt, um das manipulierte Volk nicht "fanatisch, schwach und grausam"²³ werden zu lassen.

Haß erfährt seine Darstellung konkret als Reaktion der von der Inquisition Verfolgten und Geschädigten, deutlich bei Suberwicks José, Lermontovs Fernando oder Strykowski's Eli vorgeführt. Haß ist hier - anders als bei Andrzejewski - mit Aktionen gewaltsamen Widerstands verbunden, der in jedem der geschilderten Fälle zum Tod dieser Romanfiguren durch die Inquisition führt.

4.1.6.4 Zur Problematik von "Angst" (lęk) und "Furcht" (strach)

Neben Wahrheit, Liebe und Haß, Mitleid und Verachtung erhält das Begriffspaar "strach/lęk" im Text eine Schlüssel-funktion. Torquemada argumentiert damit in Diegos Traum-dialog und entwickelt daran sein Menschenbild, das im 5. Kapitel in der Gestalt des Lorenzo und in seinen Reflexionen die Umsetzung in die Realsphäre des Romans erfährt:

"Was ist das - Mut? Das gibt es nicht. Es gibt nur die Furcht. Sicher, am Anfang ist man bestrebt, sich davor zu schützen. Man lügt oder schweigt. Aber die Furcht mästet sich nur an der Lüge und am Schweigen. Dann zerfrißt sie in dir alles, alle Gedanken und Gefühle. Alles läßt dich im Stich, und am Ende bist du nur ihrer sicher. Sie allein bleibt dir treu. Auf sie allein kannst du dich verlassen, daß sie dich nie verläßt oder verrät. Dafür kannst du leben und zum Bau des Königreiches Gottes beitragen."¹

Um dieses "Königreich Gottes", das Diego als "Königreich

der Angst"² bezeichnet, zu erreichen, ist es nach Torquemadas Vorstellung notwendig, daß jeder Mensch auf das von ihm im Roman bestimmte und konkretisierte Böse nicht nur mit Ekel und Abscheu, sondern mit Furcht reagiert³. Torquemada rechnet dabei mit der furchtsamen Natur des Menschen, in der er eine Grundlage zur Errichtung seiner Herrschaft sieht. Ähnlich wie die Glaubensfähigkeit nutzt er auch hier eine menschliche Eigenschaft aus und baut über einen Affektzustand sein System auf:

"... der Mensch ist elend, und seine Furcht ist nicht nur erforderlich, sondern unerläßlich. Wenn wir das Böse anprangern wollen, müssen wir es folglich entlarven und bloßstellen, damit es, vorgezeigt in seiner ganzen Häßlichkeit, Ekel, vor allem aber Furcht erwecke."⁴

Die Furcht vor der Inquisition soll sämtliche Lebensbereiche berühren, bis ein allgemeiner Zustand der Angst für die gesamte Menschheit beherrschend und für die zwischenmenschlichen Beziehungen bestimmend wird:

"Die Unabdingbarkeit unserer Macht (...) hängt vor allem davon ab, daß die Furcht, ausgenommen eine Handvoll freiwillig Gehorsamer, allgemein werde und so alle Bereiche des Lebens ausfüllt, alle seine verborgensten Winkel, damit sich schon niemand eine Existenz ohne Angst vorstellen kann."⁵

Torquemada zwingt im Text die Individuen in einen für sie fremden Zusammenhang von Telos (Königreich Gottes) und Repression (Inquisition), ein Zusammenhang, der von ihm in Berufung auf seinen Glauben formuliert wurde, in seinem Glaubensfanatismus die Rechtfertigung erfährt und erst mit Torquemadas Unglauben und seiner Erkenntnis am Schluß des Romans aufgelöst wird.

Im Unterschied zu früheren Werken Andrzejewskis - etwa zu "Ład serca" -, wo die Begriffe "Angst" und "Furcht" dem Erzähler zur Beschreibung existentieller Grenzsituationen

der literarischen Figuren dienen, treten sie in "Ciemności kryją ziemię" erstmals in einem dialogischen Kontext auf, d.h., sie werden von den Romanfiguren als strategische Mittel der Argumentation gebraucht.

Ob Andrzejewski hier "Angst" und "Furcht" im Sinne der Existenzphilosophie⁶ unterscheidet, ist schwer zu sagen, zumal von Kierkegaards "Begriff Angst" keine polnische Übersetzung vorliegt, "Furcht und Zittern" aber in der Übertragung Jarosław Iwaszkiewicz' mit "Bojaźń i drżenie" wiedergegeben wurde⁷. Eher entspricht die letztgenannte Äußerung Torquemadas der Freud'schen Differenzierung zwischen Furcht als objektbezogener Reaktion und Angst als allgemeinem Zustand. So heißt es bei Freud:

"Die Angst hat eine unverkennbare Beziehung zur Erwartung; sie ist Angst vor etwas. Es haftet ihr der Charakter von Unbestimmtheit und Objektlosigkeit an; der korrekte Sprachgebrauch ändert selbst ihren Namen, wenn sie ein Objekt gefunden hat, und ersetzt ihn durch Furcht."⁸

Diese Unterscheidung findet sich auch in fachspezifischen polnischen Wörterbüchern, etwa im "Encyklopedyczny słownik psychiatrii" von Korzeniowski/Puzyński und in der "Wielka Encyklopedia Powszechna", die "lęk" definiert als:

"emotionalen Zustand, der eine besondere Form der Furcht darstellt. Er tritt dann auf, wenn die Signale der Gefahr undeutlich sind; das Individuum weiß nicht, was ihm von woher droht, wie es sich schützen soll."⁹

Ähnlich wie bei der Problematik von "Mitleid" und "Verachtung", "Liebe" und "Haß", läßt Andrzejewski auch hier seine historischen Figuren des 15. Jahrhunderts mit Begriffen argumentieren, die eine Wertung und Bedeutungsdifferenzierung, wie sie vom Inhalt her nahe liegen, erst im 19. Jahrhundert erfahren haben.

Diese Fiktivierung der Begriffe läßt sich im Zusammenhang mit "Angst" und "Furcht" weiterverfolgen. Denn Torquemadas

Idee eines primär auf Furcht gegründeten Herrschaftssystems weist in dieser Form nicht auf das Weltbild eines noch vom mittelalterlichen Denken geprägten Inquisitors hin. Neben Parallelen zu Dostoevskijs "Großinquisitor" erinnert dieser Gedanke an Kant und vor allem an Hobbes, der ein funktionierendes Gesellschaftssystem zwar auch durch Vernunft, vor allem aber durch die Furcht der Menschen voreinander und vor einem Herrscher garantiert sah:

"Die Leidenschaft, die die Menschen am wenigsten die Gesetze übertreten läßt, ist die Furcht. Ja, sie ist - einige edelmütige Menschen ausgenommen - die einzige Kraft, die die Menschen zu ihrer Einhaltung bringt, wenn ein Vorteil oder Vergnügen durch Gesetzesübertretung in Aussicht steht."¹⁰

Noch stärker als Hobbes betont K. Jaspers unter Bezugnahme auf Kants "Schrift zum ewigen Frieden" den Zusammenhang von Vernunft, Angst und Herrschaft:

"Jetzt geht es um alles. Die Sache darf nicht zur Ruhe kommen. Der Kantische Gedanke besagt in dieser Situation: nur eine nie dagewesene Angst, als Naturfaktor könnte vielleicht erzwingen, was dann aber als Friedenssicherung dauernden Erfolg nur hätte, wenn der Mensch die Verträge mit einem neuen Ethos, einem neuen Opfermut durchdringt. Heute gilt die Alternative: Entweder Untergang der Menschheit oder Wandlung der Menschen: eine Wandlung, die, zwar ausgelöst durch die Angst, dann aber nicht als bloßer Naturvorgang geschieht, nicht biologisch und nicht psychologisch und nicht soziologisch planbar ist, sondern durch die Freiheit selber vollzogen wird, durch den Entschluß, der in Menschen erfolgt, die die Führung der Dinge bestimmen, und der von dem Entschluß der meisten Leute getragen wird."¹¹

Jaspers (dessen Äußerung im übrigen 1957, also dem Erscheinungsjahr von "Ciemności kryją ziemię" veröffentlicht wurde), Kant und Hobbes ist gemeinsam, daß neben Angst und Furcht

die Vernunftkomponente mit dem Herrschaftsproblem wenn auch unterschiedlich, so doch maßgeblich verbunden wird, so daß man von einem Gesellschaftsvertrag sprechen kann. Gerade diese Vernunftkomponente, das Moment einer allgemeinen freien Willensentscheidung fehlt jedoch in den Herrschaftssystemen von Andrzejewskis und Dostoevskijs Großinquisitoren - bzw. wird auf einige wenige Führergestalten reduziert, die eine entmündigte und furchtsame Endgesellschaft beherrschen.

Der Gedanke aber vom freiwillig gehorsamen Herrschermenschen ("eine Handvoll Gehorsamer aus freiem Willen", auf den schon Hobbes mit seinen "edelmütigen Menschen" anspielte), der keine Furcht kennt und sich von der furchtsamen und beherrschbaren Masse abhebt, rückt Torquemadas Fragestellung und Weltsicht in diesem Zusammenhang wiederum in die Nähe Nietzsches:

"... der mutige Mensch nimmt den Gehorsam freiwillig an, der Feigling hingegen gehorcht aus Furcht."¹²

In diesem Sinne also sprach auch Nietzsche von der Furchtsamkeit der "Herdentiere"; Furcht ist das Merkmal des beherrschbaren Menschen seiner Gegenwart¹³, bewußter Gehorsam hingegen ist eine Eigenschaft des Zarathustra nahestehenden höheren Menschen. So besingt Zarathustra das Kriegsvolk:

"Ich liebe euch von Grund aus, ich bin und war euresgleichen (...). Auflehnung - das ist die Vornehmheit am Sklaven. Eure Vornehmheit sei Gehorsam! Euer Befehlen selber sei ein Gehorchen."¹⁴

Dieser Gehorsam des nach Herrschaft strebenden Menschen ist für Nietzsche wiederum die Bedingung für Liebe im Sinne seines Übermenschen:

"Die Liebe ist die Frucht des Gehorsams, und die Freiheit ist die Frucht der Liebe."¹⁵

Ohne Gehorsam kann für Nietzsche keine (in seinem Sinne) höhere Liebe existieren. Diese Zuordnung - Liebe und Ge-

horsam einerseits, Verachtung und Furcht andererseits - ist in gleicher Weise charakteristisch für das Denken von Andrzejewskis Torquemada: Auch für ihn ist Liebe etwas über dem gegenwärtigen Menschen Stehendes, etwas Übermenschliches, sie hat keinen Platz in der "kämpfenden Wahrheit", Furcht zeichnet die beherrschbaren Menschen aus, Gehorsam und Freiwilligkeit sowie ein ausgeprägter Wille zur Macht die Herrschertypen.

In allgemeiner Weise wird die Problematik von Furcht und Angst in allen fiktionalen Texten thematisiert, in denen der Inquisitionsstoff eine Rolle spielt.

In Stefan Andres' Novelle "El Greco malt den Großinquisitor" dienen Furcht und Angst zur Charakterisierung des persönlichen Verhältnisses zwischen Maler und Inquisitor. Die Begriffe sind aber nicht wie bei Andrzejewski Ausdruck strategischer Mittel zur Unterdrückung, sondern sie charakterisieren individuelle Reaktionen und persönliche Erfahrungen. Furcht-Zeigen bedeutet Unterordnung, und das Verbergen dieser Reaktion wiederum, das El Greco seinem Freund, dem Arzt Cazalla empfiehlt¹⁶, ist eine Form des individuellen Widerstandes gegen den Unterdrücker Guevara. Zum anderen, und dies ist - vom Text her - wohl als Sublimation zu deuten, wirkt die Furcht El Grecos als das eigentliche, bewegende Moment seiner Malerei:

"Ich sage Euch, Cazalla, die Furcht gibt die Sicherheit und die Freude, die Furcht sondert die Welt, ja, wahrhaftig, sie ist der Anfang der Weisheit. Diese Weisheit habe ich übrigens den Großinquisitor bestätigen lassen. (...) Ich habe ihn nun auch gesondert, (...) ich habe ihn mitten durchgeschnitten vor mir liegen, das vermochte die Furcht. Aber Nino weiß, daß ich keine Angst vor ihm habe. Die Angst fällt in die Knie, wenn die Fahne der heiligen Inquisition ihren Umzug hält. Die Furcht geht als Opfer der heiligen Inquisition zum Scheiterhaufen, sie gibt nicht mehr her, was sie mit ihrem Blick in das Kerngehäuse der Welt

erspäht hat. Ich male also nicht die Furcht, sondern vielmehr meine Furcht malt. Meine Bilder schneiden die Welt mitten durch, ja, das will ich, und Nino soll gewahr werden, wie der Generalinquisitor inwendig aussieht.'" ¹⁷

Furcht und Angst werden in der Novelle aus der besonderen Perspektive des Künstlers geschildert, der sich mit einem seine Person und Kunst beschränkenden Unterdrückungsapparat auseinanderzusetzen hat und sich damit arrangiert. Die Reaktion (Furcht) und der Zustand (Angst) werden als Phänomen erkannt, aber sie sollen als solche nicht dem jeweiligen Bedroher gezeigt, sondern als wesentlicher Bestandteil, als Ausdrucksseite des Kunstwerks dem Betrachter oder Rezipienten vermittelt werden ¹⁸. Sicherlich ist in dieser Einschränkung der Problematik von Furcht und Angst auf die Perspektive des Künstlers ein Zusammenhang mit Stefan Andres' eigenem idealistischen Kunstverständnis zu sehen: es ist bekannt, daß er angesichts des Nationalsozialismus noch 1935 an die "Mission der Kunst und an die Möglichkeit eines gemeinschaftlichen inneren Widerstandes aller positiven Kräfte" ¹⁹ glaubte.

Mit der Gegenüberstellung von Andres und Andrzejewski kristallisiert sich auch der Bedeutungsgebrauch der Begriffe Furcht und Angst in den anderen Texten heraus. Einmal sind Furcht und Angst Ausdruck für das bewußte Ausnützen dieser menschlichen Eigenschaft, sind Mittel und Strategie der Inquisitoren zur Unterdrückung. Die Begriffe stehen dann in einem ursächlichen Zusammenhang mit ihrer Menschenverachtung, wie dies außer bei Andrzejewski noch bei Dostoevskij, Suberwick oder Gutiérrez der Fall ist. So heißt es bei letzterem in einem der Briefe:

"Um euch bei der Einbildungskraft der Leute Eingang zu verschaffen und sie durch den Schrecken zu gängeln, habt ihr Gott als einen Tyrannen dargestellt, ihn mit allen euren abscheulichen Leidenschaften ausgerüstet, mit Zorn und Haß, Rache und Parteisucht, Unbeständig-

keit und Eifersucht, (...) ihr habt einen eigenen Gott geschaffen, aber nach dem Ebenbilde irdischer Tyrannen, deren Laster ihr vergöttlicht (...). Der Vertrag zwischen Tyrannen und Priesterschaft umfaßte daher: 'Betrügen und Furcht einjagen, um zu rauben und zu herrschen.'²⁰

Zum anderen werden Furcht und Angst aber auch als eine Folgeerscheinung der Inquisition dargestellt. Furcht zeigt sich dann oft als direkte Reaktion des Opfers auf die Bedrohung durch die Inquisition. Hier sei vor allem an Poes Erzählung "The Pit and the Pendulum" erinnert oder an die der Tradition der "Gothic Novel" nahekommende Beschreibung des "schrecklichen Inquisitionsortes" bei Epagny²¹. Stellvertretend für diese Texte sei hier aus Grace Aguilers Roman "Maria Henriquez Morales" zitiert:

"Als Marie sich umblickte, fand sie sich in einer so schreckensvollen Umgebung, daß sie meinte, viele Meilen weit von Segovia fortgeschleppt zu sein. Sie stand inmitten einer gewölbten, unterirdischen Halle, deren zahlreiche Ausgänge und Zellen sich weithin auszudehnen schienen. Die Räume waren durch Fackeln erhellt, deren trüber Schein die Schrecken, welche sich ringsum dem Blicke enthüllten, unheimlich beleuchteten. Hier standen Folterwerkzeuge jeder Art, dort schlichen gespenstische Gestalten, mit grober Sarsche bekleidet und dem Hanfstrick umgürtet, gebückt durch die niedrigen Gänge. Mit einem Kreuze, dem Symbol des göttlichen Friedens auf der Brust waren sie beschäftigt, über ihre Mitmenschen Qualen zu verhängen, deren Beschreibung die Annalen der Geschichte zur ewigen Schmach ihrer Urheber aufbewahren. Und es war nicht der bloße Anblick der Torturinstrumente, der Marien erschreckte - aus den halbdunklen Gängen her drang das Schreien und Stöhnen der unglücklichen Opfer und der brutale Hohn ihrer Quäler an ihr Ohr, ihre gemarterte Einbildungskraft ergänzte und vergrößerte, was ihre

Blicke nicht erreichten, und ihre Brust begann sich zu erheben, als wollte sie mit den Gefolterten zum Himmel aufschreien. In Mark und Bein erzitternd, erkannte sie mit der Schnelligkeit des Gedankens den Schauplatz des schrecklichen Tribunals, von dessen Existenz sie schon in frühester Jugend gehört hatte: der geheimen Inquisition ..."²²

So werden bei Aguilar Stilmittel der sogenannten Schauerromantik besonders nachdrücklich vorgeführt und mit dem Inquisitionsstoff verbunden: das Erleben des Unheimlichen als "Verbindung von Geheimnis und Gefahr"²³ aus der Perspektive der betroffenen Romanfigur.

Furcht und Angst erfahren als Begriffe also unterschiedliche Verwendungen und erfüllen dementsprechend verschiedene Funktionen in den Texten. Die Diskussion in Andrzejewskis Roman legt immerhin die Möglichkeit einer Differenzierung im Sinne des von Freud und der Existenzphilosophie geprägten Begriffspaares nahe. Das bewußte Einsetzen, das Wissen um Furcht und Angst als Möglichkeit der Unterdrückung verweist auf einen ähnlichen Bedeutungsgebrauch der Begriffe bei Dostoevskij sowie bei den von aufklärerisch-politischen Inhalten geprägten Werken Suberwicks und Gutiérrez'.

Furcht und Angst ermöglichen es aber auch, Schreckensreaktionen und -zustände des Ausgeliefertseins der Inquisitionsopfer darzustellen; die Inquisition und ihre Repräsentanten erfahren dabei eine Darstellung, die aus der Perspektive der Romanfigur (meist das Opfer) auf eine Schreckenswirkung auch beim Leser abzielt.

4.1.6.5 Die Konzeption von "Gut" und "Böse"

Ist "Wahrheit" der zentrale begriffliche Ausgangspunkt in Torquemadas Argumentation, so erfüllt das Verhältnis von Gut und Böse eine zentrale Funktion für die gesamte Romankonzeption, denn Torquemadas Entwicklung hängt schließlich

vom Dualismus dieser beiden Begriffe ab, und seine Erkenntnis vom Schein dieses seines dualistischen Systems steht zugleich in konzeptionellem Zusammenhang mit seinem persönlichen Zusammenbruch und Tod.

Wesentlich in Torquemadas dualistischer Weltsicht ist seine Vorstellung vom Bösen als einem eigenständigen, für das Gute sogar notwendigen Prinzip¹. Das Falsche ist die Bedingung für die Existenz der Wahrheit und zugleich für das Gute², d.h., um das Gute zu veranschaulichen und den Kampf für das Gute zu legitimieren, muß man das Böse stets konkret vor Augen führen. Das Böse als notwendige Bedingung des Guten zeigt sich vor allem in der Absicht Torquemadas, im Notfall bewußt, künstlich Schuldige und Inquisitionsopfer als Demonstrationsobjekte des fortwährenden Bösen zu schaffen:

"Wenn eines Tages die Schuldigen fehlten, dann müßten wir sie schaffen, denn sie sind für uns notwendig, um unausgesetzt, jede Stunde, das Vergehen öffentlich zu erniedrigen und zu bestrafen."³

Wie sehr das Böse im Textverlauf nicht nur als eigenständiges Prinzip, sondern als beherrschendes Moment der Handlungen Torquemadas in Erscheinung tritt, zeigt die Vergiftung des nichtsahnenden Hauptmanns Sigura, den Torquemada ganz im Sinne des eben angeführten Zitats aus dem Traumdialog mit Diego - als Unschuldigen zur Demonstration des allgegenwärtigen möglichen Bösen benützt. Seine eigene Schuld an dieser Tat reduziert Torquemada auf eine im Augenblick notwendige, entschuldbare Fehlleistung:

"Ist es aber angesichts des Bösen, das überall entstehen kann, nicht besser, sich dem Irrtum gegenüber einem Menschen auszusetzen als kurzfristig die Möglichkeit der Existenz des Bösen zu übersehen?"⁴

Mit dieser Konzeption eines bösen Prinzips entfernt Andrzejewski seine Romanfigur von der Gestalt des historischen Torquemada und stellt die Aussagen seines fiktivierten Großinquisitors neben Religionen bzw. Weltanschauungen,

die das Böse nicht nur als Phänomen, sondern als eigenständiges Prinzip anerkannten und auf die im Folgenden kurz verwiesen werden soll, ohne daraus Abhängigkeiten rekonstruieren zu wollen.

Das Böse als selbständiges Prinzip war unter anderem ein Charakteristikum des Manichäismus, einer mesopotamisch-iranischen Religion aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert, ferner fand diese Idee unter anderen Gesichtspunkten Eingang in die Werke Machiavellis, Kants und Schellings. Insbesondere aber wegen der Überzeugung, das Böse sei eine notwendige Bedingung des Guten, sollen die Äußerungen des Andrzejewski'schen Torquemada einigen Ansichten Nietzsches zu diesem Thema gegenübergestellt werden.

Mani, der Stifter der nach ihm benannten Religion, verstand sich als Nachfolger von Zarathustra, Buddha und Jesus. Die ursprünglich existentiell geschiedenen Prinzipien von Gut und Böse, symbolisiert durch Licht und Finsternis⁵, haben sich zu einem "Schmutzleck"⁶ vermischt. Ziel dieser Religion war es nun, eine erneute und endgültige Scheidung von Gut und Böse wieder herbeizuführen. Dabei ist außerdem auf den absoluten Wahrheitsanspruch sowie den Asketismus des Manichäismus hinzuweisen, Merkmale also, die Gestalt und Vorstellungen von Andrzejewskis Torquemada als den Vertreter der "kämpfenden Wahrheit"⁷ entscheidend bestimmen. Und auch für die manichäische Vorstellung vom kämpfenden Gott, der sich gegen das aggressive Böse zur Wehr setzt⁸, findet sich ein vergleichbarer Erzählerkommentar im Text:

"Tatsächlich, Gott stand auf, um für seine Sache zu kämpfen."⁹

Im Gegensatz zu den spekulativen Überlegungen des Manichäismus geht die auf Erfahrung zurückgreifende Staatsphilosophie Niccolo Machiavellis von zwei grundsätzlich gleichbleibenden Größen des Guten und Bösen aus:

"Es gab immer soviel Böses wie Gutes, aber beides wechselte von Land zu Land. So wissen wir aus der Geschichte, daß die alten Reiche durch den Wechsel

der Sitten bald stiegen, bald sanken; die Welt aber blieb die gleiche."¹⁰

Charakteristisch für Machiavelli ist dabei sein Menschenbild, in dem ein grundsätzlicher Hang zum Bösen behauptet wird:

"Wie alle Schriftsteller beweisen, und zahlreiche geschichtliche Beispiele bezeugen, muß der Ordner eines Staatswesens und der Gesetzgeber davon ausgehen, daß alle Menschen böse sind und stets ihrer bösen Gemütsart folgen, sobald sie Gelegenheit dazu haben."¹¹

Von diesem Grundsatz geht auch Andrzejewskis Torquemada aus, er ist - wie anhand seines Menschenbildes gezeigt wurde - der Überzeugung, daß der Mensch stets zum Bösen neige, eine "Brutstätte des Bösen" sei.

Anders als Machiavelli, der im Grunde von einem wiederkehrenden, zyklischen, sich abwechselnden System des Guten und des Bösen ausgeht und so einen gewissen Geschichtsautomatismus vorstellt, in den der Mensch begrenzt handelnd eingreifen kann, betont Kant den menschlichen Hang zum Bösen, der durch eine einzige Vernunftentscheidung überwunden werden könnte:

"Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder: er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nur soviel als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter oder der Annehmung böser (gesetzeswidriger) Maximen, und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt."¹²

Auch für Nietzsche ist das Böse ein eigenständiges, das Gute aber letztlich bedingendes und beseitigendes Prinzip. So heißt es in der Moralphilosophie zur "Unschuld des Werdens":

"Alles Gute ist die Verwandlung eines Bösen:
jeder Gott hat einen Teufel zum Vater."¹³

Und etwas weiter:

"Die Stärke eines Guten liegt darin,
daß sein Böses stark ist."¹⁴

Das Böse erscheint bei Nietzsche als Merkmal und Maxime bewußten, destruktiven Handelns innerhalb eines traditionellen, von Nietzsche angegriffenen Wertsystems. Der Gegensatz von Gut und Böse und die Überlegenheit des Guten sind charakteristisch für eine Weltanschauung, deren höchster Wert Gott ist. Nietzsche nennt dies einen "alten Wahn"¹⁵, Gut und Böse sind Ausdruck "des Instinktes des Herdentieres Mensch"¹⁶. Mit der Umwertung aller Werte, als deren Kernsatz Zarathustras Ausspruch "Gott ist tot"¹⁷ gilt, scheint der Gegensatz von Gut und Böse aufgehoben, gültig wird die Perspektive Zarathustras und des Übermenschen, die jenseits von Gut und Böse ihren Standpunkt hat:

"Wer hielte sich noch an 'Gut' und 'Böse'?"¹⁸

Das Böse bei Nietzsche ist somit einerseits Maßstab eines traditionellen Wertsystems, andererseits wird es als zerstörerische Handlungsmaxime nach der Überwindung desselben überflüssig, es verschwindet als selbständiges Prinzip mit Gottes Tod.

Bei Andrzejewski unternimmt zwar Torquemada am Ende des Romans den Versuch, den Gegensatz von Gut und Böse in der Annullierung von Gott und Satan zu zerstören, er scheitert jedoch, denn das Böse ist als ein sich stets selbst erneuerndes¹⁹, dem Menschen übergeordnetes Prinzip konzipiert, mit dem er nicht seine Handlungen beeinflussen kann, sondern das mit ihm handelt.

Bleibt es im Manichäismus letztlich bei einer Art Waffenstillstand der geschiedenen Prinzipien, gleichen sich bei Machiavelli Gut und Böse immer wieder aus, könnte bei Kant der Gegensatz ein für allemal durch eine Vernunftentscheidung zugunsten des Guten aufgehoben werden und eliminiert Nietzsche schließlich, ganz im Gegensatz zu Kant, den Dualismus durch seine Bevorzugung des Bösen, weil Zerstörerischen, so überträgt Andrzejewski diesen Gegensatz am Ende

seines Buches auf ein neues Begriffspaar. Denn nicht der von Torquemada und den Menschen des Romans wahrgenommene Dualismus von Gut und Böse, von Gott und Satan, sondern Chaos und Ordnung erweisen sich in Andrzejewskis Romankonzeption als ein Geschichte erzeugender und die Menschheit bestimmender Gegensatz. Wie bei Nietzsche aber erweist sich Gott als eine unmenschliche Idee, als menschenfeindliche Idee, gegen die der Mensch jedoch - anders als bei Nietzsche - nicht mehr aufbegehren kann. Torquemadas vergeblicher Aufstand gegen dieses System, das in der Gestalt Diegos weiterexistieren wird, erlaubt die Annahme einer der Romankonzeption und damit der Intention Andrzejewskis zugrundeliegenden Gleichsetzung des so formulierten Ordnungsprinzips mit dem Bösen²⁰. Es ist das die Romanhandlung durchziehende, sie bestimmende, selbständige Prinzip, ist Grundlage, Bedingung und Rechtfertigung von Torquemadas Handeln und der Inquisition und existiert über den Großinquisitor hinaus.

4.1.6.6 Die Konzeption von "Chaos" und "Ordnung"

Mit "Chaos" und "Ordnung" werden im Roman zwei geschichtsbestimmende Momente beschrieben. "Ordnung" erfährt dabei eine klare Bewertung: Sie und das Böse gehören zusammen, werden einander zugeordnet, nicht das Böse ist letztlich ein selbständiges Prinzip, wie es Torquemada immer geglaubt hat, sondern das Böse ist eine Ausdrucksform des ihm übergeordneten Ordnungsprinzips, das im Roman dem sterbenden Torquemada als "Stimme" erscheint.

Mit diesem Ordnungsprinzip wird nun die Vorstellung von Wandel und Entwicklung verbunden, die sich jedoch für Torquemada als Täuschung erweist, da das Ordnungsprinzip ein statisches, ein unwandelbares ist. Das menschliche Dasein, dargestellt als Wechsel zwischen Leben und Tod, ist ein verordneter Ereignisablauf und es erscheint - anders als für Dostoevskijs Großinquisitor - der Gedanke einer hinter dem

Geschichtsablauf über dem Menschen stehenden Macht, die sich ihm als "Idee" vermittelt. Erzähltechnisch wird dies von Torquemadas "alter ego", der "Stimme" aus der Dunkelheit in den Roman eingebracht:

"Ich würde in dieser Hinsicht sogar noch einen Schritt weiter gehen und sagen, daß alles von der richtigen Dekretierung abhängt. (...) Die Umgestaltung des Existierenden in das Nicht-Existierende sollte, ja muß sogar das Kennzeichen von Allgemeingültigkeit besitzen, (...) muß geplant und gelenkt sein. (...) Aber die Geschichte duldet keine Leere. Nur ein neues Recht kann das alte ersetzen. Es bedarf einer Idee, um eine Idee abzutöten."¹

Ideen erweisen sich jedoch lediglich als Vorgaben, sie dienen der Täuschung. In diesem Sinne wird Torquemada bei seiner Rebellion gegen das von ihm verkörperte System der Ordnung von diesem selbst eliminiert:

"Du kannst eines tun: sterben (...). Du bist schon nicht mehr nötig, du hast das Deine getan. (...) Nichts - zum Glück - vermagst du zu ändern. Alles geht den durch dich vorbestimmten und einzig richtigen Weg."²

Torquemada muß, anders als der schon allwissende Großinquisitor Dostoevskijs, erkennen, daß er nur eine Variante, eines Spielart des Ordnungsprinzips war. In Andrzejewskis Romankonzeption gibt es demnach für die Menschheit nur zwei Möglichkeiten des Daseins: die Existenz im Chaos oder in der Ordnung. Ordnung aber bedeutet in diesem Kontext Herrschaft und legitimierte Gewalttätigkeit eines stärkeren Teiles der Menschheit einerseits, ein unbewußtes, willenloses und von Angst bestimmtes Leben der Beherrschten andererseits. Daß dabei die angstbestimmte Unterwerfung dem Glückszustand der inquisitorischen Gesellschaft Dostoevskijs gleichkommt, zeigt die bereits erwähnte Reaktion Diegos am Ende des dritten Kapitels, die einen "grenzenlosen" Glückszustand ausdrückt³. Wie bei Dostoevskij ist diesem

"leidensfreien" Endzustand eine von Kämpfen und Gewalttätigkeiten bestimmte Entwicklung vorausgegangen - Ausdruck der Auseinandersetzung zwischen Chaos und Ordnung:

"Du, mein Vater, mußt dir besser als irgendjemand anderer der Sache bewußt sein, daß vor dem Menschengeschlecht nur zwei Wege sind, der Weg der Idee und der Weg der Sinnlosigkeit. Welchen dritten stellst du dagegen? Keinen, denn einen solchen gibt es nicht. Man kann nur zur Ordnung oder zum Chaos streben. Tertium non datur."⁴

Das der Romankonzeption, dem Widerstreit zwischen Chaos und Ordnung zugrundeliegende Menschenbild ist so demjenigen des Großinquisitors bei Dostoevskij vergleichbar. Was sich in den Biographien Diegos und Torquemadas personifiziert - Sieg eines mit dem Bösen beschreibbaren Ordnungsprinzips und Unterlegenheit des durch menschlichen Willen zum Ausdruck kommenden Chaos - wird von der Stimme verallgemeinert. Wie bei Dostoevskij sind die Menschen dabei erst einmal als kleine Rebellen gedacht:

"Natürlich, von Zeit zu Zeit werden mal hier, mal dort irgendwelche kleine Menschlein erscheinen und von irgendeiner nebelhaften Freiheit stammeln, die nicht von dieser Welt ist."⁵

Ihr Drang zur Unterordnung unter eine Idee ist jedoch ausgeprägter. Verbunden damit ist wiederum ein Hang zur Unterdrückung innerhalb der Menschheit selbst; für eine Idee nimmt sich der Mensch das Recht heraus, gewalttätig gegen andere vorzugehen; Ideen werden zur Rechtfertigung benützt:

"Der Mensch lechzte nach dem Recht auf Gewalt und Blut. Er sehnte sich nach der Heiligsprechung von Grausamkeiten und Verbrechen."⁶

Diesem Bedürfnis nach einer Idee kommt nun das Prinzip der Ordnung entgegen. Der in der Bibel dargestellte Sündenfall, verbunden mit der menschlichen Erkenntnis von Gut und Böse, wird umgestaltet in ein vom Ordnungsprinzip veranlaß-

tes Auferwecken des in seiner Langeweile sinnlos verharrenden paradiesischen Menschen, um seinem Leben einen Sinn zu geben:

"... ich gab damals den Menschen eine Idee, denn nur sie kann der menschlichen Existenz einen würdigen Sinn geben. Was ist diese Welt wert, wenn sie keinen Sinn hat? (...) Wahrlich, indem ich den Menschen eine Idee gab, erlöste ich sie aus schrecklicher Leere und Langeweile."⁷

Wie bei Dostoevskij, so wird auch bei Andrzejewski die Gottesidee einem menschlichen Bedürfnis nach Großartigkeit und Universalität angepaßt:

"Eine Idee muß groß und universal sein, das ist klar, nicht? Nur große und universale Ideen können die menschliche Kleinheit aufheben. An eine Idee braucht man nicht zu glauben. Sie ist selbst der Glaube."

Diese Gleichsetzung von Glauben und Idee berührt aber letztlich das Problem der Täuschung, das bei Dostoevskij eine wichtige Rolle spielt. Der atheistische Ivan Karamazov, der nach Dostoevskijs Vorstellungen keinen Gott, sondern selbst nur eine Idee hat⁹, unterscheidet über den von ihm erfundenen Großinquisitor gläubige Unwissende und atheistische, täuschende und herrschende Wissende. Bei Andrzejewski gibt es herrschende und beherrschte Unwissende, beide sind gleichermaßen den widerstreitenden Prinzipien und zuletzt der siegreichen Ordnung ausgeliefert. Die Täuschung wird auf einer für die Menschen real nicht mehr wahrnehmbaren Ebene vollzogen; mit der "Stimme", die zu Torquemada aus der Finsternis spricht, bringt Andrzejewski ein metaphysisches Ordnungsprinzip ins Spiel, während in der "Legende vom Großinquisitor" Gott als eine Idee von Menschen zur Menschenbeherrschung dargestellt wird. Ist Dostoevskijs Großinquisitor ein bewußt Täuschender, so hat Andrzejewski Torquemada als Getäuschten konzipiert. In seinem Versuch, einmal - als Folge seiner Erkenntnis der Nichtexistenz Gottes - den Gegensatz von Gut und Böse aufzuheben, zum anderen

aber das soeben verworfene Inquisitionssystem als Ausdruck des Bösen zu bewerten, liegt die eingangs angesprochene Zuordnung des Bösen zu dem von Torquemada siegreich wahrgenommenen Ordnungsprinzip¹⁰.

So kommt dem Begriff Ordnung im historischen Kontext des Romans keine positive Bedeutung zu¹¹, Ordnung bedeutet nicht Wohlordnung der Welt nach dem Plan eines weisen Schöpfers, sondern Ordnung wird in der geschilderten statischen Bedeutung Ausdruck eines unterdrückerischen und lebensfeindlichen Prinzips.

Ein derartiger Bedeutungsgebrauch findet sich u.a. in Sartres existentialistischem Drama "Die Fliegen"¹². Wie später in Andrzejewskis Roman, so wird auch hier ein böses Prinzip der Ordnung auf der menschlichen Ebene durch die Gestalt des Tyrannen Ägist, auf der nicht-menschlichen durch den Gott Jupiter verkörpert. Von der Konzeption her sind Torquemada und Ägist einander vergleichbar, beide können als Herrscher abtreten, wenn sie nicht mehr benötigt werden, wie der folgende Dialogausschnitt aus den "Fliegen" zeigt:

"Jupiter: (...) Du bist müde, Ägist, aber worüber beklagst du dich? Du wirst sterben. Ich nicht. Solange es Menschen auf dieser Erde gibt, bin ich dazu verdammt, vor ihnen zu tanzen.

Ägist: Ach, aber wer hat uns verdammt?

Jupiter: Niemand anders als wir selbst, denn wir haben dieselbe Leidenschaft. Du liebst die Ordnung, Ägist.

Ägist: Die Ordnung! Ja, das ist wahr. Um der Ordnung willen habe ich Klytemnestra verführt, um der Ordnung willen habe ich meinen König getötet; ich wollte, daß Ordnung herrscht. Ich habe ohne Wunsch, ohne Liebe, ohne Hoffnung gelebt, ich habe Ordnung gemacht. O schreckliche und göttliche Leidenschaft."¹³

Erhält Ordnung bei Sartre jedoch in Freiheit einen klaren positiven Gegenbegriff¹⁴, so kann bei Andrzejewski¹⁵ von einer positiven Bewertung des Begriffs Chaos nicht eindeutig gesprochen werden. Es bleibt auch unklar, inwieweit Chaos bei Andrzejewski einem positiv verstandenen Freiheitsbegriff zugeordnet werden kann.

Mit der Aussage, der Geschichtsgang sei durch zwei einander entgegenwirkende Prinzipien oder Kräfte bestimmt, steht Andrzejewskis Roman in einer literarischen und philosophischen Tradition, deren Eingrenzung schwer möglich erscheint, und deren ausführliche Abhandlung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Auf einige wenige Beispiele soll aber dennoch verwiesen werden, da hier auffallende gedankliche Affinitäten vorliegen.

So erinnert der bereits erwähnte Gedanke "Man kann nur zur Ordnung oder zum Chaos streben. Tertium non datur."¹⁶ an eine Stelle aus Zamjatsins antiutopischen Roman "My":

"Den beiden im Paradies war zur Wahl gestellt: entweder Glück ohne Freiheit oder Freiheit ohne Glück; ein Drittes war nicht gegeben."¹⁷

Diesem Begriffspaar, das die Grundproblematik von Dostoevskijs Großinquisitor wieder aufnimmt, ordnet Zamjatin vor allem in seinem kurzen Aufsatz "O literature, revoljucii, éntropii i o pročem"¹⁸ weitere Gegensätze hinzu: Energie/Entropii, Revolution/ewige Ordnung, Häresie/Dogmatismus. So sind die "Häretiker das einzige (bittere) Heilmittel gegen die Entropie des menschlichen Denkens"¹⁹. Und I-330 begründet ihren Widerstand gegen den "Einigen Staat" in "My" wie folgt:

"Es gibt also zwei Kräfte auf der Welt: Entropie und Energie. Die eine bewirkt heilige Ruhe, glückliches Gleichgewicht; die andere: Zerstörung des Gleichgewichts, quälend-endlose Bewegung."²⁰

Wie bei Andrzejewski und Sartre, so erhält auch in Zamjatsins Werken der Begriff "Ordnung" eine negative Wertung.

Ewige Ordnung, Entropie und - in dieser Reihe - Glück bezeichnen allgemein statische Zustände, die - auf eine gesellschaftspolitische Ebene übertragen - endgültige Herrschaft und Unterdrückung bedeuten.

Die Vorstellung, daß Ordnung auch etwas Statisches, Automatisches und dem Leben Entgegengesetztes verkörpern kann, hat wohl am wirkungsvollsten Henri Bergson in seinem Buch "L'évolution créatrice"²¹ entwickelt. Im Zusammenhang mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen der Wärmelehre und Darwins Evolutionstheorie formulierte Bergson zwei das Dasein konstituierende, sich selbst aber entgegengewirkende Prinzipien, die sich durch so gegensätzliche Begriffe wie Spannung/Abspannung oder Leben und Materie beschreiben lassen:

"In Wirklichkeit ist Leben eine Bewegung, und ist Materialität die umgekehrte Bewegung, und jede dieser beiden Bewegungen ist einfach, da die Materie, die eine Welt ausmacht, ein ungeteilter Fluß ist und ungeteilt auch das Leben, das diese Welt, Lebewesen herauslösend, durchströmt. Von diesen beiden Strömen widerstrebt der zweite dem ersten, der ihm aber doch ein wenig abringt: woraus sich ein *modus vivendi* ergibt; jener eben, der das Organische darstellt."²²

Das Leben will sich in seiner Schwungkraft (*élan vital*) von der Materie befreien²³, Lebensaktivität ist eine "werdende Realität in der entwerdenden"²⁴, ist Ausdruck eines Verlangens nach einer vom Willen bestimmten Kreativität, sie "trachtet danach, eine größtmögliche Summe von Indeterminiertheit und Freiheit in sie (d.h. die Materie) hineinzutragen."²⁵ In diesem Sinne ist Materie als ein Ordnungszustand bestimmt, der durch Passivität und Determiniertheit charakterisiert ist.

Auch Nietzsche bewertet Ordnung negativ, wenn er damit die Struktur jener traditionellen Denkmuster und Wertsysteme meint, die er ablehnt. Dann nämlich bedeutet Ordnung auch bei ihm Statik und Determiniertheit. So steht Ordnung in

einem Gegensatz zum Chaos, das Nietzsche begrüßt und herbeiwünscht, weil es für ihn Kreativität, Leben und Nichtfremdbestimmtheit als Entstehungs- und Lebensbedingung seines Übermenschen symbolisiert:

"Ich sage euch: man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können."²⁷

Nicht auszuschließen ist auch eine Deutung von Chaos bei Andrzejewski als Vorstellung eines Naturzustandes, eines "bellum omnium contra omnes" im Hobbes'schen Sinne²⁸. In diesem Falle hätte Andrzejewski - und das würde von der Gesamtkonzeption her zum Sieg des negativ bewerteten Ordnungsprinzips passen - seinem Roman ein absolut pessimistisches Weltbild zugrundegelegt: Ordnung erhält eine negative und Chaos keine positive Bedeutung²⁹.

Muß eine Interpretation des Begriffes Chaos bei Andrzejewski vorerst unbestimmt bleiben, so lassen sich zu Andrzejewskis statischer, negativ bewerteter und lebensfeindlich gedachter Ordnungskonzeption neben Dostoevskij auch Bergson, Zamjatin sowie Sartre und mit Einschränkungen auch Nietzsche als gedankliche Vorläufer nennen.

In all diesen Fällen wird über Gegensatzpaare wie Freiheit und Glück (Dostoevskij und Zamjatin), Chaos und Ordnung (Nietzsche), Lebensschwungkraft und Materie (Bergson), Energie und Entropie (Zamjatin) sowie Freiheit und Ordnung (Sartre) das Problem von endgültiger Determiniertheit und Fremdbestimmtheit des Individuums durch Phänomene des Daseins, z. B. durch gesellschaftliche Organisation, thematisiert.

4.2 Die Rolle der Großinquisitoren bei Andrzejewski und Dostoevskij

4.2.1 Vorbemerkungen

Immer wieder finden sich in literaturwissenschaftlichen Abhandlungen zur polnischen Literatur des 20. Jahrhunderts Bemerkungen über "Einflüsse" Dostoevskijs vor allem auf Andrzejewskis frühe Werke. So nannte man Andrzejewski nach dem Erscheinen seines Romans "Ład serca" (1938) den "katholischen Nachfolger Dostoevskijs"¹, und der Literaturkritiker Józef Łobodowski betitelte eine Rezension dieses Buches mit den Worten: "Zwischen Katholizismus und Dostoevskij". Seine Ansicht begründete er unter anderem wie folgt:

"Man muß sofort feststellen: Andrzejewskis Roman entstand unter dem starken Einfluß Dostoevskijs. (...) Gejżanowski (eine Romanfigur) ist der uneheliche Sohn Raskol'nikovs."²

Andrzejewski selbst betont, er sei in Dostoevskij einst regelrecht "vernarrt" gewesen:

"... ein wenig habe ich zu Dostoevskij so ein Verhältnis wie zu Mann, denn auch in ihn war ich einst mächtig vernarrt, aber jetzt stört mich etwas an dieser wahn-sinnigen Genialität."³

Das letzte Zitat zeigt seinen Standpunkt im Jahre 1979. Tatsächlich erinnert - aus früherer Zeit - etwa die Figur des Mojka in Andrzejewskis Erzählung "Kłamstwa" (1934) in der Konzeption ihres Menschenbildes an Dostoevskijs Raskol'nikov. So befindet sich Jarosław Mojka, ein ehemaliger Jurastudent, in einer aussichtslosen sozialen Lage. Er ist arbeitslos und lebt mit vier anderen Männern zusammen in einem kleinen Zimmer. Die Beziehungen zu seinen Mitmenschen sind von Haß und Verachtung geprägt. Seine Persönlichkeit charakterisiert er selbst als einsam und frei von jeglichen sozialen Bindungen:

"Ich bin ein Mensch, der sich an der Freiheit erfreut. Ich bin buchstäblich ganz allein zurückgeblieben, ich vermochte weder auf jemanden zu rechnen noch auf jemanden zu zählen außer auf mich selbst."⁴

Die Ausweglosigkeit seiner Situation, zugleich aber eine existentielle Wahrnehmung seiner Person lassen Mojtk zu dem Schluß kommen, daß nur eine skrupellose Lebensweise ihn aus seinem Dasein befreien könne:

"Manchmal, das ist wahr, erwachte in mir so etwas wie Gewissensbisse. (...) Mir schien, daß ich nur im Ablegen von Skrupeln das Gefühl in mir finden könnte, etwas zu bedeuten und mich zu lenken. Das Leben ist nichtig und grausam, wozu also soll ich in mir irgendwelche erhabenen Gefühle hegen?"⁵

Auf Grund derartiger Reflexionen und Überlegungen über seine eigene Persönlichkeit und seine Umgebung wird Mojtk zum Mörder an seiner Wirtin, die Andrzejewski in ihrem Verhalten gegenüber den von ihr abhängigen Mietern Dostoevskijs Wucherin aus "Prestuplenie i nakazanie" vergleichbar konzipiert hat.

Ein weiterer Hinweis auf Andrzejewskis Beschäftigung mit Dostoevskij in den dreißiger Jahren ist seine Rezension des Romans "Granica" von Zofia Nałkowska. Der Titel dieser Kritik lautete: "Książka o winie i karze"⁶.

Auf Einflüsse oder eine direkte Rezeption der "Legende vom Großinquisitor" im Zusammenhang mit "Ciemności kryją ziemię" kann aber aufgrund dieser Tatsachen allein noch nicht geschlossen werden, solange zu diesem Thema keine klaren Aussagen Andrzejewskis vorliegen. Vergleiche müssen sich daher auf gemeinsam feststellbare Punkte wie den Stoff der Texte oder inhaltliche Problembereiche, etwa die Thematisierung des Freiheitsgedankens, die Auseinandersetzung mit einer totalitär verstandenen Gesellschaftsordnung, Menschenverachtung als Methode der Politik oder die Rolle des Individuums innerhalb eines auf Gewalt und Terror gegründeten Herrschaftssystems etc. beschränken.

Einen Hauptansatzpunkt bietet hierzu die bereits erwähnte Thematisierung visionärer Zukunftsvorstellungen in beiden Texten⁷. Dabei ist hervorzuheben, daß dies bei Dostoevskij umfangreicher und detaillierter ausgeführt wird als bei Andrzejewski, wo das Problem einer zukünftigen Organisation der Menschheit zusammen mit dem der Wahlverwandtschaft zwischen Torquemada und Diego das erste Kapitel des Romans beherrscht.

4.2.2 Die Vision einer zukünftigen Gesellschaft bei Dostoevskijs Großinquisitor und Andrzejewskis Torquemada

Sowohl der Großinquisitor als auch Torquemada streben eine endgültige und vollkommene Gesellschaftsordnung an, in der die gegenwärtigen Leiden und das Unglück der Menschen ein Ende finden sollen. Im Modell des Großinquisitors

"werden alle glücklich sein, und sie werden sich weder weiterhin empören noch gegenseitig vernichten, wie sie es in Deiner (gemeint ist Christus) Freiheit überall tun. Oh, wir werden sie überzeugen, daß sie erst dann frei sein werden, wenn sie sich von ihrer Freiheit unseretwegen losgesagt und sich uns unterworfen haben."¹

Nach Torquemadas Vorstellungen wird es "keinerlei Leiden und Widersprüche" mehr geben. Die Menschheit soll

"freiwillig und bewußt in gleichen Grundsätzen denkend und nur nach einem, nach Erlösung trachtend, das Licht der ewigen Wahrheit annehmen (...), um auf diese Weise selbst zur Ewigkeit zu werden."²

Um einen Überblick für den Vergleich zu erhalten, werden die Gedanken des Großinquisitors und Torquemadas hier noch einmal kurz zusammengefaßt.

Der Großinquisitor vertritt folgende Überlegungen:

- Die Kirche täuscht die Mehrheit der Menschen, indem sie sich als Vertreter der christlichen Lehre, als Institution einer Religion ausgibt. Die Minderheit der "Wissenden" nimmt dabei - aus Menschenliebe - nicht am irdischen allgemeinen Glückszustand teil.
- Die Kirche wird eine totale soziale Ordnung errichten (Regelung der Brotfrage, Reglementierung des gesellschaftlichen Lebens).
- Die Kirche ist in ihrer "Glücken"-Funktion die Beherrscherin der Menschheit, sie hat durch die Gewissensbeherrschung eine absolute Vertrauensposition inne. Die Menschen selbst werden sich glücklich und frei fühlen, da die Kirche ihre Politik an der vom Großinquisitor formulierten Bedürfnisstruktur ausrichtet.
- Die Menschheit ist durch den Geschichtsverlauf, der zumindest in seiner letzten Phase von der Kirche gesteuert wurde, auf eine furchtsame Masse reduziert worden, auf den einstimmigen "Ameisenhaufen", dessen Geist "kleinmütig"³ ist, der den Geschichtsverlauf nicht mehr selbst bestimmen kann und so als endgültig formierte Gesellschaft in einem Angstzustand (was einen Widerspruch zum Glückszustand bedeutet) vor dem Kirchengorn lebt.

Torquemadas Ziele sind weniger programmatisch angelegt als die des Großinquisitors, aber sie lassen sich aus seinen Aussagen im Dialog mit Diego und aus einzelnen Äußerungen an anderen Stellen in folgender Übersicht darstellen:

- Angestrebt wird das "Königreich Gottes", dem
- die Errichtung einer vollkommenen Ordnung, dem "Ziel unbeugsamer Gedanken und furchtlosen Handelns"⁴, vorausgehen muß. Spanien soll dabei als ketzerfreies Land das Musterbeispiel sein⁵.

- Die katholische Kirche und ihre Vertreter müssen dabei die "unbedingt Notwendigen"⁶ sein und eine Politik der bedingungslosen Unterwerfung unter den Glauben verfolgen.
- Die vollkommene und somit ewige Ordnung ist gekennzeichnet durch den Sieg der Wahrheit als des höchsten Gutes⁷ und durch eine Veränderung der Menschen. Die Menschen sollen frei und gleich sein, ihrem Wesen wird das Attribut "ewig" zukommen⁸. Diese Ewigkeit ist aber gekennzeichnet durch den alles umfassenden, allgemeinen Angstzustand, der als notwendige Bedingung zur Errichtung der vollkommenen Ordnung gilt und für den die Inquisition verantwortlich ist⁹.

Einen Hinweis darauf, daß die von Torquemada angestrebte Gesellschaftsform in praxi der des Großinquisitors gleichkommt, gibt die Aussage eines anderen Vertreters der Kirche, des Inquisitors Galvez:

"Das Königreich Gottes wird nicht eher auf Erden herrschen, als bis die Menschheit zu einem Gemeinwesen kleiner Leute geworden ist."¹⁰

Die Gesellschaft des Großinquisitors erweist sich als klar und endgültig in Herrscher und Beherrschte gegliedert. Der vom Großinquisitor repräsentierte Staat ist ein auf das Diesseits gerichteter Weltstaat¹¹, was mit der bereits in der Kontextbeschreibung vorgestellten Intention Dostoevskijs zu erklären ist, in der "Legende" eine Vereinigung des atheistischen Sozialismus und des Katholizismus, in dem er die Fortsetzung der römischen Weltherrschaftsidee erblickte, darzustellen¹². Der Großinquisitor strebt ein Modell an, in dem Gewalt und Terror, die bisher den Verlauf der Geschichte bestimmt haben, ausgeschlossen sind. Die Menschen sind untereinander alle gleichgestellt, da der dynamische Charakterzug des "Rebellen" im Menschen nicht mehr existiert, eine Lebensform also, die Ivan Karamazov eine "einzige Herde und einen einzigen Hirten" nannte¹³.

Torquemadas Idee vom "Königreich Gottes" erinnert zumindest vordergründig - dies wurde u.a. in der Analyse seines Wahrheitsverständnisses, seiner Gleichsetzung des Guten (als dem Telos) mit der Wahrheit gezeigt - an die mittelalterlichen Vorstellungen einer Weltordnung, wie sie etwa von Thomas von Aquin formuliert wurden, nach der die hierarchisch gegliederte irdische Ordnung ein Abbild des göttlichen Kosmos sei und das diesseitige Leben und seine Ordnung sich völlig auf Gott und das Jenseits hin auszurichten haben.

Was Torquemadas Überlegungen von denen des Großinquisitors unterscheidet, ist einmal die Tatsache, daß er hinter seinen Ausführungen keine Täuschungsabsicht verbirgt, sondern letztlich selber der Getäuschte ist, zum anderen aber seine Vorstellung, daß der Mensch in ein übermenschliches, ewiges Wesen zu verändern und nicht zu reduzieren sei. Sieht Dostoevskijs Großinquisitor sein Vorhaben bereits als weitgehend gesichert an ("unser Reich wird kommen")¹⁴, kann man ihn schon als den Führer einer inquisitorischen Endgesellschaft ansehen, so ist Torquemadas Herrschaftsapparat eher Ausdruck einer inquisitorischen Übergangsgesellschaft. Die Tendenz beider Systeme weist jedoch identisch auf eine endgültige Teilung der Menschheit in Herrscher und Beherrschte hin. Denn die in "Ciemności kryją ziemię" klar formulierten Weltherrschaftsansprüche, Torquemadas Vorstellungen, daß die Inquisition "dereinst den menschlichen Geist völlig beherrschen"¹⁵ werde, sowie die Konzeption eines eigenständigen bösen Prinzips, Torquemadas Idee der verachtenden Haß-Liebe und der allgemeine Angstzustand der Endgesellschaft korrigieren die formalen Merkmale des göttlichen Königreiches, kennzeichnen die im Text präsentierten mittelalterlichen Wert- und Ordnungsvorstellungen als vordergründig, fiktionalisieren sie als antiutopische Geschichtsschau und stellen sie neben die Vision des Großinquisitors. Die letztendliche Identität beider Systeme unterstreicht dabei ein vom Erzähler-Chronisten eingeflochtenes Liedzitat, daß die von der Inquisition bestimmte Zukunft analog zu Ivan Karamazovs oben er-

wähntem Kommentar mit den Worten zusammenfaßt:

"Eine Herde, ein Hirte, ein Glaube, ein König,
ein Schwert."¹⁶

Wertet man den Ausspruch des Inquisitors Galvez als eine Erklärung des Torquemada'schen Plans, so kann man davon ausgehen, daß es in beiden inquisitorischen Gesellschaftsmodellen zwei Klassen gibt, die aber nicht im traditionellen Klassengegensatz zueinander stehen, sondern eine befriedete Hierarchie verkörpern. Die Kirche nimmt in beiden fiktionalen Darstellungen über die Inquisition entgegen ihrer ursprünglichen Bestimmung weltliche Herrschaftsfunktionen wahr, sie versteht sich als Konkurrenz und Überwinderin der weltlichen Macht und begründet diese Rolle mit ihrer göttlichen Sendung, die als psychologisches Druckmittel bei der Ausschaltung von Widerständen eingesetzt werden kann. Die Zweiteilung der Gesellschaft ist so weniger eine ökonomische, sie beruht vielmehr auf wesenhaften, psychogenetischen Unterschieden, die die Angehörigen der Klassen voneinander trennen. Das erklärt, daß die Klassengegensätze und die damit verbundenen Klassenkämpfe einerseits ihre Notwendigkeit verlieren, da materielle Probleme nicht mehr existieren, andererseits aufgrund der unterschiedlichen Naturen von Herrschern und Beherrschten überhaupt nicht mehr möglich sind: ein einstimmiger Ameisenhaufen wird sich genausowenig erheben wie eine in gleichen Grundsätzen bewußt denkende Gesellschaft, da in beiden der Glaube vorherrschen wird, sich in einem unveränderlichen Glückszustand zu befinden, der bejaht wird und vor Veränderungen bewahrt bleibt.

Dieser Zweiteilung in der Zukunft muß die Unterwerfung der Beherrschbaren und die Herausbildung der Herrscher vorausgehen. Dies sind bei Dostoevskijs Großinquisitor die "Mächtigen und Starken", die - allen voran er selbst - versucht haben, wie Christus in der Wüste zu leben, auf einen diesseitigen, irdischen Glückszustand zu verzichten und alles der Freiwilligkeit ihrer Glaubensnachfolge unterzuordnen:

"Wisse, daß auch ich in der Wüste war, daß auch ich mich von Heuschrecken und Wurzeln ernährt, daß auch ich die Freiheit, mit der Du die Menschen gesegnet hattest, segnete, und auch ich mich vorbereitete, zur Zahl Deiner Auserwählten zu gehören, zur Zahl der Mächtigen und Starken, lechzend danach, 'die Zahl vollzumachen'. Aber ich erwachte und wollte nicht mehr dem Wahnsinn dienen. Ich kehrte zurück und schloß mich der Schar jener an, die Dein Werk verbesserten."¹⁷

Bezeichnet der täuschende Großinquisitor Dostoevskijs seine Handlungsweise, seine Absichten als Mitleid, das die "Star-ken" den "Schwachen" notwendigerweise entgegenzubringen hätten, wird hier Zwang und Unterdrückung, letztlich die Inquisition, als Mitleiden der Starken interpretiert, so begreift sich Andrzejewskis Torquemada in einem, wenn auch nur formalen Gegensatz dazu, als Führer einer kämpferischen Organisation ("kämpfende Wahrheit"), die an der Spitze einer Übergangsgesellschaft steht und diese vermeintlich nach den Grundsätzen einer Religion, tatsächlich aber nach denen einer Idee ausrichtet, wie die Gesamtkonzeption des Romans erkennen läßt. Wie bei Dostoevskij hängt die Realisierung dieser Idee von der Stärke der Führerpersönlichkeiten ab, konzeptionell nähert sich der gläubige Torquemada so den Ansichten von Dostoevskijs Großinquisitor, wenn er zu Diego äußert:

"Wir müssen die Notwendigen und die Einzigsten sein, verstehst du, mein Sohn? Jedoch, damit wir dies werden, müssen Menschen den Kern unserer Macht in Händen halten, Menschen, die hart sind wie Stahl, glutvoll und wachsam, mutig und schrankenlos ergeben (...). Du zählst zu den seltenen Menschen, die mit dem Streben nach Wahrheit geboren werden."¹⁸

Aus der Perspektive, dem Bewußtsein eigener Führungsfähigkeiten folgt die Einschätzung des restlichen, zu beherrschenden Teiles der Menschheit. Hierin stimmen Torquemada und der Großinquisitor auffallend überein:

Großinquisitor: " (...) sie sind schwach, lasterhaft, nichtig und Rebellen (...), aber letzten Endes werden gerade sie gehorsam werden."¹⁹

Torquemada: "Der Mensch (...) ist ein gebrechliches, schwaches, nichtiges Wesen (...). Jeder Mensch kann eine Brutstätte des Bösen sein."²⁰

Das weitgehend identische Menschenbild der Inquisitoren unterscheidet sich letztlich nur formal durch das ihren jeweiligen Plänen Entgegengesetzte: durch das Rebellentum bzw. den natürlichen Hang zum Bösen. Dies läßt ihre Bestrebungen zumindest äußerlich konträr erscheinen, ist aber aus der unterschiedlichen Glaubenshaltung der Inquisitoren und ihren daraus resultierenden Plänen, den Menschen zu erniedrigen oder zu erhöhen, erklärbar. Das Rebellentum, das Dynamische, muß um der Reduzierung der Menschheit willen ausgeschaltet werden; das gilt auch für das Böse, das die Veränderung des Menschen zu Torquemadas Systemgutem verhindert.

Beide Inquisitoren nehmen so in ihren Ansichten einen im Grunde machiavellistischen Standpunkt ein. Machiavelli schrieb im "Principe", daß die menschliche Natur im Grunde unveränderlich sei:

" (...) daß, da die Zeiten sich ändern, die Menschen aber an ihrer Art festhalten, sie glücklich sind, solange beide zusammenpassen, und unglücklich, sowie diese Übereinstimmung fehlte."²¹

Genau diesen unglücklichen Zustand will der Großinquisitor Dostoevskijs im "einstimmigen Ameisenhaufen" beenden. Die Ausschaltung des rebellischen Elementes und die damit verbundene Reduzierung der Menschheit ergeben die "Übereinstimmung" und befriedigen so das in der dritten Versuchung angesprochene Bedürfnis nach einer weltumfassenden Vereinigung. Aufgrund seiner Erfahrung, seiner Kenntnis der Stärke und Schwäche sowie der dadurch festgelegten Unterschiede

der Menschen hat der Großinquisitor letztlich das christliche Glaubensmuster als für die Menschen ungeeignet verworfen. Bewußt täuschend denkt er - anders als Torquemada - nicht mehr im Dualismus von Gut und Böse, sondern seine Maßstäbe der Bewertung einer menschlichen Existenz sind ausschließlich an den für ihn endgültig geltenden Kategorien von Herrscher und Sklave ausgerichtet:

"(...) Sklaven sind sie (...), wenn sie auch als Empörer geschaffen sind."²²

Torquemada hingegen, der an eine Veränderung des Menschen unter Zwang glaubt, begründet seine Inquisition mit dem machiavellistischen Gedanken, daß der Mensch zum Systemguten gezwungen werden müsse:

"Man muß die Menschen gegen ihren Willen erlösen. Man muß viele Jahre hindurch ihr Bewußtsein formen, indem man alles zerstört, was daran vom Übel ist und was das Herannahen des göttlichen Reiches verzögert: Menschen muß man lenken und über sie herrschen."²³

Und Machiavelli schrieb im "Principe" sinngemäß:

"(...) die Menschen werden (...) immer schlecht gesinnt sein, wenn sie nicht zum Guten gezwungen werden."²⁴

Für Torquemada existieren - anders als für Dostoevskijs Großinquisitor - zum Zeitpunkt dieser Äußerungen noch die Gegensätze von Gut und Böse, auf die sein Inquisitionssystem ja aufbaut, bevor es sich als ein auf Scheingegensätze gegründeter Herrschaftsapparat herausstellt. Ist bei Dostoevskij das Rebelle mit dem Schwachen verbunden, so stehen für Torquemada das Böse und das Schwache in einem Zusammenhang. Das Böse erneuert sich ständig infolge der Schwäche des Menschen, der Mensch hat eine natürliche Neigung zum Bösen. Deswegen muß, da das Böse an sich nicht konkretisierbar ist, seine Erscheinung im Menschen bekämpft werden. In dem Maße, in dem die Menschen dem Bösen erliegen bzw. widerstehen können, teilt Torquemada sie in Schwache

und Starke ein. Daraus leitet er dann die Fähigkeit zur Herrschaft bzw. die Voraussetzung zur Beherrschbarkeit ab.

4.2.3 Zur Thematik von "Freiheit" und "Glück" bei Dostoevskij und Andrzejewski

Ein zentrales Thema in Dostoevskijs Legende ist der vom Großinquisitor geäußerte Widerspruch zwischen Freiheit und Glück und eine daraus resultierende Unvereinbarkeit dieser Begriffe hinsichtlich der menschlichen Lebenspraxis. Dahinter steht, von der Romankonzeption her gesehen, Ivan Karamazovs Idee von der Unvereinbarkeit eines christlich-human verstandenen Freiheitsgedankens mit dem Streben der Menschheit nach einem irdischen Glückszustand. Über Ivan wiederum findet sich in Dostoevskijs Notizen folgender Hinweis:

"Ivan hat keinen Gott, er hat eine Idee (...)"¹.

Formal schildert also ein Atheist (Ivan) die Auseinandersetzung eines Atheisten (Großinquisitor) mit Christus als dem Vertreter einer unverfälschten Religion, die den Freiheitsgedanken als Freiwilligkeit der Glaubensnachfolge faßt². Dem Atheismus, den Dostoevskij als Gefahr für die Menschheit ansah, stellt er seine Idee der russisch-orthodoxen Utopie einer die gesamte Menschheit umfassenden Liebesgemeinschaft entgegen, die die Trennung von Freiheit und Glück überwindet, wie dies in den Brüdern Karamazov ansatzweise in der Gestalt des Aleša und in den Aussagen des Starzec Zosima zum Ausdruck kommt³.

Versteht man diesen Roman als Summe von Dostoevskijs literarischem Schaffen, so kommt gerade der Legende vom Großinquisitor eine zentrale Funktion in Dostoevskijs Auseinandersetzung mit atheistischen Weltanschauungen um die diesen zugeschriebene Problematik der Unvereinbarkeit von Freiheit und Glück zu, deren Widerspruch er mit seiner orthodoxen Utopie zu überwinden gedachte.

In welcher Weise stellt sich nun das Problem einer Unvereinbarkeit der mit den Begriffen Freiheit und Glück verbundenen Vorstellungen bei Andrzejewski? Im Roman gewiß nicht in einer derart expliziten Form wie bei Dostoevskij. Auch kann man "Ciemności kryją ziemię" schlecht als Summe des literarischen Schaffens Andrzejewskis bezeichnen, über das noch viel zu wenig Information vorliegt und das selbst noch nicht abgeschlossen ist. Tagebuchnotizen, die denjenigen Dostoevskijs vergleichbar sind, stehen zum gegenwärtigen Zeitpunkt nur begrenzt zur Verfügung, es handelt sich hierbei größtenteils um (autobiographische) Veröffentlichungen, die Andrzejewski seit 1973 unter dem Titel "Z dnia na dzień" für die Warschauer Zeitung "Literatura" verfaßt hat.

Der Gegensatz von Freiheit und Glück wird bei Andrzejewski nie so scharf und klar wie bei Dostoevskij gefaßt, vielmehr findet sich die Problematik über den gesamten Text von "Ciemności kryją ziemię" hin verstreut. Wesentliche Punkte sind dabei Torquemadas Vorstellungen einer endgültig befreiten Menschheit, wobei ein besonderer Stellenwert der Freiwilligkeit als Scheinfreiheit eines neuen Menschentyps zukommt, die eine Integration in die inquisitorische Gesellschaft gewährleisten soll⁴. Wie diese Befreiung von der Freiheit als Glück und Scheinfreiheit wahrgenommen wird, wie sehr es letztlich im Roman doch um diese Thematik von Freiheit und Glück geht, zeigen insbesondere Diegos Gedanken, nachdem er sich Torquemada völlig unterworfen hat, denn sie entsprechen inhaltlich der Ansicht von Dostoevskijs Großinquisitor, daß die Menschen gerade in ihrem jetzigen Glückszustand davon überzeugt seien, "vollkommen frei zu sein"⁵:

"Er fühlte sich grenzenlos glücklich, voll von Freiheit und Sicherheit, als ob sich unversehens und für immer eine schwere Tür über dem Chaos geschlossen hätte, das ihn bis jetzt von allen Seiten bedrängte."⁶

Betrachtet man in diesem Zusammenhang noch das Ende des Romans, Torquemadas vergeblichen Aufstand gegen das menschenfeindliche Ordnungsprinzip sowie die abwertenden Äußerungen

der "Stimme" über "irgendwelche kleine Menschlein, die von irgendeiner nebelhaften Freiheit stammeln, die nicht von dieser Welt ist"⁷, so läßt sich zusammenfassend sagen, daß in beiden Texten aus der Perspektive der Inquisitoren Freiheit dem Menschen als etwas ihm nicht Zustehendes abgesprochen wird, da sie Ausdruck eines eigenen Willens, eines Selbstentscheidungsvermögens zu individuellem Handeln ist. So zielt der vom Großinquisitor und Torquemada bzw. dem hinter letzterem stehenden Ordnungsprinzip beabsichtigte Freiheitsentzug vor allem auf eine Ausschaltung des Willens ab, durch den menschliches, selbstbestimmtes Handeln charakterisiert ist⁸.

Die ursprüngliche platonisch-aristotelische Einheit von Freiheit und Glück als Ausdruck der Lebensweise eines nicht versklavten Individuums⁹ wird unter dem Gesichtspunkt der Beherrschbarkeit der Menschen getrennt, zugleich aber den Beherrschten als neue Einheit vorgetäuscht. In dieser Trennung und der Einschränkung von Freiheit auf wenige liegt aber der Ansatz zu den bei Dostoevskij und bei Nietzsche beschriebenen Herdengesellschaften. Das, was Rousseau als ein nicht instinktives Eingefühltsein in die Natur bestimmt hat¹⁰, soll ausgeschaltet werden zugunsten eines vorgeschriebenen Handlungsautomatismus, Geschichte wird gerade nicht als eine ständige Entwicklung zur Freiheit¹¹ dargestellt. Dies tritt vor allem bei Andrzejewski durch den Schluß seines Romans in den Vordergrund. Sowohl bei ihm als auch bei Dostoevskij ist der Mensch der inquisitorischen Gesellschaft ein auf primäre Bedürfnisse reduziertes willenloses Wesen. Der Wille, "das potentielle Organ der Freiheit"¹² - von Kant im Antinomiekapitel der "Kritik der reinen Vernunft" als eine gesetzmäßige Einheit aller Impulse erklärt, die sowohl spontan als auch vernunftbestimmt sind -, und Freiheit, als Möglichkeit des Willens aufgefaßt, d.h. als Vermögen des Menschen, sein Handeln selbst zu bestimmen¹³, werden ihres Zusammenhangs beraubt. Durch den Verlust der Komponente "Wille" wird Freiheit als Begriff auf die willenlose inquisitorische Gesellschaft eingeschränkt und verliert

so ihre wesentliche Bestimmung: Ausdruck einer vernunftgeleiteten Menschheit zu sein, in der nicht das Recht des Stärkeren dominiert, wie dies bei den Inquisitoren letztlich der Fall ist.

Und Torquemadas postuliertes Freiwilligsein erweist sich als ein vorgeschobenes Prädikat. Es ist weder spontan noch vernunftbestimmt, "freiwillig" ist hier vielmehr ein Kennzeichen für eine anerzogene Reaktion auf die Handlungen der Inquisition, die Furcht und Angst erzeugen sollen und so die Funktion von Stimuli zum von Torquemada bestimmten Systemguten erfüllen. Freiwilligkeit ist hier von Furcht bzw. Angst bestimmt und verweist als Ausdruck eines Reiz-Reaktionsmodells nicht auf eine Eigenschaft menschlichen Handelns, sondern sie bedeutet naturbedingtes Verhalten, das genau der angestrebten wesenhaften Veränderung der Menschen entspricht. Andrzejewski und Dostoevskij thematisieren so den Versuch, Freiheit als Ausdruck für Nichtfremdbestimmtheit auszuschalten, verbunden mit der Absicht der Inquisitoren, eine statische Menschheit zu schaffen, die als solche den Fortbestand der Herrschaft einer Minderheit sichert. Dabei ermöglicht die Zerstörung des individuellen Willens die Vortäuschung einer Einheit von Freiheit und Glück.

Wird also bei Dostoevskij und Andrzejewski anhand des zukunftsbezogenen Inhalts der verglichenen Textstellen, durch die Verbindung von Inquisition und zukünftiger Gesellschaft die Trennung von Freiheit und Glück in der Geschichte und die scheinbare, zukünftige Wiedervereinigung dieser Begriffe problematisiert, wird also ein "was ist" und ein "was-sein-wird" vor Augen geführt, so erfährt diese Thematik in Schillers "Don Carlos" eine andere, noch deutlich vom Optimismus der Aufklärung geprägte Behandlung. Im Dialog zwischen Posa und Philipp II. kommt das Verhältnis von Freiheit und Glück zur Sprache, und zwar unter dem Gesichtspunkt dessen, was möglich sein könnte, wenn das von der Inquisition beherrschte System Philipps nicht existierte. Die inquisitorische Gesellschaft ist hier nicht als Gefahr im Sinne einer

negativen Utopie dargestellt, sondern als letzter, chancenloser Ausläufer eines von Unterdrückung und Unfreiheit gekennzeichneten Geschichtsabschnittes:

"Und Sie hoffen (...)
 Der Christenheit gezeitigte Verwandlung,
 Den allgemeinen Frühling aufzuhalten,
 Der die Gestalt der Welt verjüngt? Sie wollen
 Allein in ganz Europa - sich dem Rade
 Des Weltverhängnisses, das unaufhaltsam
 In vollem Laufe rollt, entgegenwerfen?
 (...) Sie werden nicht! (...)
 Der Mensch ist mehr, als Sie von ihm gehalten.
 Des langen Schlummers Bande wird er brechen
 Und wiederfordern sein geheiligt Recht."¹⁴

Der Inquisition wird eine bürgerliche Gesellschaft gegenübergestellt, in der das "zertretne Glück von Millionen"¹⁵ mit der vernichteten Freiheit - dargestellt am Beispiel der Gedankenfreiheit¹⁶ - wiedervereinigt wird. Indem Posa dem König als Vertreter und Produkt der Inquisition eine positive, zukünftige Gesellschaft vorführt, fordert er ihn zugleich auf - und hierin zeigt sich Schillers optimistischer Glaube an den aufgeklärten Fürsten - seine Herrschaft umzuwandeln und die Entwicklung in eine nicht-inquisitorische Gesellschaft einzuleiten¹⁷.

Eine ähnliche Darstellung, ebenfalls deutlich von aufklärerischem Denken geprägt, findet dieses Problem bei Suberwick in der Aufforderung an Karl V., Spanien von Feudalismus und Finsternis zu befreien und die Gedankenfreiheit einzuführen¹⁸. Nicht "Eroberung, Reichtum, Despotismus", sondern "Ruhm, Freiheit, Philosophie"¹⁹ sollen das Merkmal einer zukünftigen, nicht-inquisitorischen Gesellschaft sein.

Wird bei Schiller und Suberwick in idealistischer Weise eine künftige Wiedervereinigung von Freiheit und Glück von den im aufklärerischen Geist handelnden und noch scheiternden Inquisitionsgegnern vorgeführt, wird also eine Zukunftsperspektive geboten, so betonen die untersuchten Werke nach

Dostoevskij überwiegend die Chancenlosigkeit eines Widerstandes und die Einschränkung individueller Handlungsfreiheiten. Ins Zentrum rücken dabei Beschreibungen der Textgegenwart, was vielfach die Wahrnehmung der Inquisition als allmächtige Organisation aus der Perspektive der Figuren erklärt, zukunftsbezogene Aussagen spielen keine Rolle oder sie sind, wie bei Andrzejewski und Dostoevskij, negativ bestimmt. Die Ausschaltung des Rebellentums, eine Vernichtung des individuellen Willens und - damit verbunden - die Entstehung von Herden- oder Sklavengesellschaften, wie sie bei Nietzsche und Dostoevskij formuliert wurden, werden gelegentlich angedeutet. So heißt es bei Zamjatin am Ende des Dramas:

"Ach wenn es möglich wäre, allen Spaniern gleichzeitig einen Maulkorb anzulegen! Wie ginge alles glatt und ruhig."²⁰

Und Stefan Andres beschreibt El Grecos Gefühle und Gedanken während eines Autodafés wie folgt:

"El Greco fiel in die Knie. (...) Die Knieenden da drunten fühlten sich bedroht vom Blick der Lebendigen (...); ihn aber bedrohten die Regungslosigkeit und das Eingeeordnetsein der Toten, der Ermordeten, die gehorsame Puppen geworden waren nach dem Willen der Inquisition."²¹

In Hermann Kestens Roman "Sieg der Dämonen" verdirbt das inquisitorische System unter Ferdinand und Isabella die Freiheit und auch die persönliche Würde und Menschenliebe:

"Die Gewalt regiert. Die Finsternis regiert,
Die Bosheit sorgt für Ordnung. Und Willkür
befiehlt mit Pomp und heißt sich Recht."²²

Im Unterschied zu den Werken von Dostoevskij und Andrzejewski, von Schiller und Suberwick wird in den Texten, die inhaltlich nicht explizit das Problem einer zukünftigen Organisation der Gesellschaft berühren und so weitgehend auf ihre Textgegenwart eingeschränkt bleiben, der Zusammenhang von

Freiheit und Glück nicht thematisiert. In den Vordergrund rückt vielmehr die Problematik eines allgemeinen Freiheitsverlusts und die Chancenlosigkeit eines Widerstandes. Das Verhältnis von Glück und Freiheit im Rahmen einer zukünftigen inquisitorischen Gesellschaft kommt nur bei Dostoevskij und Andrzejewski in dieser Weise zur Sprache. Diese Tatsache sowie die in den Texten geführte Diskussion über eine zukünftige Gesellschaft erlauben es, diese Werke kurz einigen der bekanntesten Antiutopien des 20. Jahrhunderts gegenüberzustellen, die zwar stofflich auf einen völlig anderen, in der Textzukunft liegenden Hintergrund verweisen, inhaltlich aber die bei Andrzejewski und Dostoevskij angeschnittenen Probleme berühren.

4.3 Die fiktionalen Inquisitionstexte Andrzejewskis und Dostoevskijs im Verhältnis zu den Antiutopien Zamjatsins, Huxleys und Orwells

Die Legende vom "Großinquisitor" und "Ciemności kryją ziemię" sollen nun mit Texten einer literarischen Gattung verglichen werden, die sich in der europäischen Literatur, vor allem im Bereich der englischen, seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts herausgebildet hat. Es handelt sich hierbei um die als eine Weiter- oder Gegenentwicklung zur traditionellen Utopie zu verstehende Antiutopie, mit der man Werke wie "1984" von Orwell oder "My" von Zamjatin zu beschreiben versucht:

"Gegenüber den postulativ-normativen Wunschbildern vom 'besten Staat' fanden im späten 19. Jahrhundert auch utopische Entwürfe von einer Welt, wie sie nicht sein soll, Verbreitung. Solche Bilder einer 'negativen Idealität' der Sozialordnung, einer 'prästabilierten Disharmonie' des statischen Gefüges sollen (...) als **A n t i - U t o p i e** bezeichnet werden."¹

In der Entwicklung der literarischen Gattung "Utopie" und der Herausbildung des Phänomens "Antiutopie" lassen sich

dabei seit Thomas Morus' "Utopia" (1516) folgende Schritte beobachten: neben einer zunehmenden räumlichen Konkretisierung, wie sie im Unterschied zu Morus bereits in Francis Bacons² "New Atlantis" (um 1624) als Ausdruck einer örtlichen Möglichkeit, eines "Irgendwo" festzustellen ist, erscheint die zeitliche Utopisierung in L.S. Merciers "L'an 2440" (1770)³. Der Eintritt in eine sozialphilosophische Realsphäre vollzog sich im Zusammenhang mit den Vorstellungen der Sozialutopisten⁴. Das Ende der traditionellen Utopie deuten u.a. die Werke von H.G. Wells an, etwa sein Roman "When the sleeper awakes" (1899)⁵. Als ein Markstein in der Entwicklung der Antiutopie gilt Bulwer-Lyttons satirischer Roman "The Coming Race" (1871)⁶, in dem die Staatlichkeit durch den Einsatz eines Wundermittels (Vril) abgeschafft wurde. Dieses Werk ist insbesondere vor dem Hintergrund der darwinistischen Evolutionstheorie zu sehen⁷, die dem Menschen das Bewußtsein eines noch unübersehbaren Entwicklungsprozesses vermittelte. Verbunden mit der technologischen Entwicklung sowie sozial-utopistischen Ideen⁸ ergibt sich eine der traditionellen Utopie unbekannte Konstellation von "Menschlichem und Nicht-mehr-Menschlichem"⁹, wobei dies zunehmend als Bedrohung des Humanen formuliert wird. Die Utopie verliert ihre positive Idealität, es kommt zur Herausbildung einer negativen Idealität¹⁰, dem wohl maßgeblichen Merkmal der Antiutopie. Diese Tendenz wird im 20. Jahrhundert durch die Erfahrung der Weltkriege und die Existenz moderner, totalitär empfundener Staaten verstärkt, die in den Antiutopien geschilderten Verhältnisse treten zunehmend in den Bereich des Möglichen. Anschaulich zeigt dies etwa die Zeitentfernung vom Leser, in denen die folgenden Antiutopien konzipiert sind: Spielt Zamjatsins "My" (1920) noch in einer Zukunft von 1 000 Jahren, so beträgt die Distanz zum Leser bei Huxleys "Brave New World" (1932) bereits nur noch 600 Jahre und Orwells "1984" entstand im Jahre 1946¹¹.

Auf diese drei Antiutopien sollen sich die nachfolgenden vergleichenden Hinweise in bezug auf die Texte Dostoevskijs

und Andrzejewskis auch beschränken.

So weisen alle fünf Texte Gesprächssituationen auf, in denen sich ein Repräsentant des Systems mit einem von ihm wahrgenommenen tatsächlichen oder potentiellen Systemgegner, -kritiker oder Rebellen auseinandersetzt. Diese Monologe oder Dialoge dienen der Darlegung und/oder Begründung der jeweils vertretenen Gesellschaftsmodelle. Bei Dostoevskij ist dies im wesentlichen der Monolog des Großinquisitors, unterbrochen von gelegentlichen Einwürfen der Brüder Ivan und Aleša Karamazov. Zamjatin's "My" zeigt in der 36. Aufzeichnung die Konfrontation des Wohltäters mit dem Integral-konstrukteur D-503, die Thematik des Gesprächs ist die Herstellung eines allgemeinen Glückszustandes¹². In Huxleys "Brave New World" hat das 16. Kapitel diese Funktion, der Weltaufsichtsrat offenbart sich den Gegnern des Somastaats als ein - wie Dostoevskij's Großinquisitor - am allgemeinen Glückszustand nicht teilhabender Herrscher. Orwell führt die Konfrontation von Winston Smith, dem Rebellen, mit O'Brien, dem Repräsentanten des Systems, im dritten Teil des Werks als Folterszene aus, die in manchen Details den Verhören gleicht, die sich in den fiktionalen Texten über die Inquisition (vor allem aus dem 19. Jahrhundert) finden. Auf die Inquisition wird in dieser Antiutopie mehrfach hingewiesen. So heißt es über das Verhältnis zwischen O'Brien und Smith:

"Er stellte die Fragen und bestimmte die Antworten. Er war der Peiniger, der Beschützer, der Inquisitor, der Freund."¹³

Bei Andrzejewski erfüllen die Funktion der Konfrontation die beiden Begegnungen zwischen Torquemada und Diego im ersten Kapitel, d.h. ihr Aufeinandertreffen in der Kirche und vor allem der darauf folgende Traumdiallog Diegos. In gewisser Weise muß auch die den Roman abschließende Auseinandersetzung Torquemadas mit der "Stimme" hierzu gerechnet werden.

Inhaltlich ergeben sich dabei zwischen den visionären Inquisitionstexten und den gattungsmäßig zur Antiutopie gehörenden Werken folgende Berührungspunkte:

1. Die Thematik der Unvereinbarkeit von Freiheit und Glück

Für Dostoevskijs Großinquisitor gibt es letztlich nur zwei Wege des Geschichtsgangs der Menschheit: den der Freiheit oder den des Glücks (vgl. 4.2.3), wobei in dem speziellen Kontext Freiheit als Unbestimmbarkeit und Selbstentscheidung bei der Glaubenswahl verstanden wird, Glück hingegen als das zufriedene Nicht-Entscheiden-Müssen eines einstimmigen menschlichen "Ameisenhaufens"¹⁴ - bildhafter Ausdruck für eine statische, nicht denkende und ewig beherrschbare Sklavengesellschaft.

Zamjatin problematisiert diesen Gegensatz von Freiheit und Glück in seinem ausschließlich von einer "Wir"-Ratio beherrschten Glücksstaat wie folgt: Freiheit und Verbrechen, d.h. Nichtidentifizierung mit dem "Einzigem Staat" bedeuten dasselbe. Wird Freiheit auf ein Nichts reduziert, ist der Mensch vom Verbrechen gerettet und so völlig in den Glückszustand des "Einzigem Staates" integriert¹⁵. R-13, einer der Rebellen, legt dies in einem Gespräch mit D-503 dar und rückt die Dostoevskij'sche Thematik in den Mittelpunkt, indem er auf die Geschichte vom Sündenfall anspielt: der Mensch habe immer nur die Wahl zwischen einer Freiheit ohne Glück bzw. einem Glück ohne Freiheit gehabt¹⁶.

Und Huxleys Weltaufsichtsrat argumentiert gegenüber den Rebellen hinsichtlich einer statisch eingerichteten Endgesellschaft wie folgt:

"Die Welt ist jetzt im Gleichgewicht. Die Menschen sind glücklich, sie kriegen, was sie begehren, und begehren nichts, was sie nicht kriegen können. Es geht ihnen gut, sie sind geborgen, immer gesund, haben keine Angst vor dem Tod. Leidenschaft und Alter sind diesen Glücklichen unbekannt, sie sind

nicht mehr mit Müttern und Vätern behaftet, haben weder Weib noch Kind noch Geliebte, für die sie heftige Gefühle hegen könnten, und ihre ganze Normung ist so, daß sie sich kaum anders benehmen können, als sie sollen. Und wenn wirklich einmal etwas schiefgeht, gibt es Soma. Und da kommen Sie, Herr Wilder, und werfen es (Soma) zum Fenster hinaus, im Namen der Freiheit. Freiheit!"¹⁷

Auch Andrzejewskis Torquemada strebt, wie bereits in 4.1 und 4.2 dieser Arbeit gezeigt wurde, einen Zustand an, in dem es keine Leiden mehr geben soll. Sein Ziel - die uniforme Kirchengesellschaft - kennt ebenso wie die des Großinquisitors und die genannten antiutopischen, futuristischen Modelle keine Selbstbestimmung und kein Widerstandsrecht des Individuums. In der Ausschaltung des Willens liegt die Wahrnehmung des befriedeten Zustands als frei und glücklich begründet.

Orwell hingegen thematisiert das Verhältnis von Freiheit und Glück nur kurz. Der Glaube, daß "die Menschheit die Wahl hatte zwischen Freiheit oder Glück, daß die Partei die ewige Behüterin der Schwachen war, eine geweihte Sekte, die Böses tat, auf daß das Gute kommen möge, und die ihr eigenes Glück dem anderer opferte"¹⁸ erweist sich als trügerisch. Implizieren die anderen Texte noch gewisse Reflexionen der Ordnungsrepräsentanten, d.h., tauchen neben ihren unverkennbaren und dominierenden Herrschaftsabsichten immerhin noch gelegentliche Gedanken zur Überwindung der menschlichen Leidensgeschichte auf, so werden bei Orwell derartige Überlegungen als völlig überflüssig abgetan. Für die Ordnungsoligarchie existiert nur noch der Wille zur Macht:

"Die Partei strebt die Macht lediglich in ihrem eigenen Interesse an, (...). Der Zweck der Macht ist die Macht."¹⁹

2. Konditionierung und psychogenetische Veränderung der beherrschten Menschen

In jedem der besprochenen Texte wird das Bestreben der Herrschenden deutlich, jeglichen individuellen Eigenwillen der Beherrschten auszuschalten, da hierin die Hauptgefahrenquelle für die bereits etablierten bzw. angestrebten Herrschaftsmodelle liegt. So thematisieren alle Werke das Problem des Außenseitertums, des Rebellischen, dem Anpassung, Denunziationspflicht und unbewußter Gehorsam entgegengesetzt werden. Dostoevskijs Großinquisitor erreicht dies mit Gewalt, Angst und Täuschung, Zamjatins Wohltäter ergänzt es durch medizinische Experimente ("velikaja operacija"). In Huxleys Roman sind vor allem wissenschaftliche Versuche, die Droge Soma, aber auch die bereits bei Dostoevskij angesprochene Bereitschaft der Menschen, nach einer Zeit der Unruhen und Wirren "ihre Triebe beaufsichtigen zu lassen"²⁰, Ursache für die Entstehung einer ewig befriedeten Gesellschaft. Bei Orwell und Andrzejewski ist das Mittel zur Konditionierung die Furcht und ein daraus resultierender allgemeiner Angstzustand, der die Beherrschten in ihrer Situation verharren läßt. So ist Orwells Gesellschaft beschrieben als eine "Welt der Angst, des Verrats und der Qualen, eine Welt des Tretens und Getretenwerdens"²¹, die Menschen sind in ihrer Denkweise bereits derart beschränkt und konditioniert, daß sie aus eigenem Willen nicht mehr zu Rebellen werden können. Sollte dieser Fall dennoch eintreten, dann ist er bereits von vornherein zum Scheitern verurteilt, denn er stellt sich als eine Inszenierung der Herrscher für die Beherrschten heraus. Wie bei Andrzejewski werden künstlich Schuldige und Feinde des Systems erzeugt (etwa die Gestalt Goldsteins), da Beispiele einer ständigen Bedrohung notwendig sind. So erkennt Winston Smith, als er gefoltert wird, daß er Opfer einer derartigen Aktion der "Oberen" geworden ist, sein "Inquisitor" O'Brien kommentiert dies mit den Worten:

"Das Gesicht zum Treten wird immer da sein. Den Ketzler, den Feind der Gesellschaft wird es immer geben, so daß er immer wieder besiegt und gedemütigt werden kann."²²

3. Die Etablierung einer zweigeteilten Gesellschaft

Alle Systeme weisen eine Trennung in Herrscher und Beherrschte auf, denn eine kleine Gruppe von Führerpersönlichkeiten hat es verstanden oder beabsichtigt, sich die Menschheit in Form einer statischen, nicht mehr zu verändernden Gesellschaft zu unterwerfen²³. Mit Ausnahme von Orwells "1984" geht es den Herrschenden dabei - zumindest verbal - um das Wohlergehen und das Glück der Beherrschten, um die Beendigung eines von Leiden und Kämpfen gekennzeichneten irdisch-menschlichen Geschichtsverlaufs. Bis auf "Ciemności kryją ziemię" erweisen sich die Herrschenden zugleich auch als die Wissenden, wobei sie bei Dostoevskij und Huxley vom allgemeinen Glückszustand ausgenommen sind. Huxleys Weltaufsichtsrat faßt dies mit folgenden Worten den Rebellen gegenüber zusammen:

"- Die beste Gesellschaftsordnung (...) nimmt sich den Eisberg zum Muster: acht Neuntel unter der Wasserlinie, ein Neuntel darüber.

- Und sind die unter der Wasserlinie glücklicher?

- Glücklicher als die darüber (...). Ich bezahlte, indem ich mich dem Glück widmete. Dem Glück der anderen, nicht meinem."²⁴

Überblickt man diese - sicherlich nicht vollständig - aufgeführten gemeinsamen Züge von Antiutopien und fiktionalen Inquisitionstexten mit visionärem Gehalt, so ergibt sich Folgendes:

Verweisen die traditionellen Utopien wie Morus' "Utopia" auf der Ebene der Textgegenwart auf eine positive Zukunftsalternative zur Lesergegenwart, so problematisieren die behandelten Antiutopien eine negative Zukunft im Verhältnis

zur Lesergegenwart. Den Utopien vergleichbar stellt Schiller in seinem Drama "Don Carlos" einer negativ dargestellten, von der Inquisition geprägten Textgegenwart eine positive Zukunftsvision gegenüber, vorgeführt in Form der Posa'schen bürgerlichen Gesellschaft, in der eine Wiedervereinigung von Freiheit und Glück stattfinden soll. Bei Dostoevskij und Andrzejewski wird - analog zu den Antiutopien - der negativen, vom Leser als Vergangenheit wahrgenommenen Textgegenwart eine bedrohliche Zukunft vorgeführt, die als Fortsetzung und Vollendung der in der Textgegenwart beschriebenen inquisitorischen Gesellschaft zu verstehen ist.

Wie bei Zamjatin, Orwell und Huxley wird auch bei Andrzejewski die Aussichtslosigkeit eines individuellen Widerstandes beschrieben. Der Rebell wird nach einer Phase der Auflehnung vom System eingefangen, verändert und angepaßt, wobei dies bei Andrzejewski auf die bereits erwähnte Weise in den ersten drei Kapiteln geschieht: in direkter Konfrontation mit dem Inquisitor Torquemada, in der auf der Basis einer wahlverwandtschaftlichen Disposition eine persönliche Entwicklung gezeigt wird, die im Traumdiallog ihre Verdeutlichung erfährt und dann in der weiteren Textgegenwart stufenweise ausgebaut wird, bis sich der einstige Rebell Diego zum Repräsentanten und Garanten der weiteren Existenz des Systems verwandelt hat.

4.4 Zusammenfassung

Der vorausgegangene Abschnitt stellte eine Untersuchung von Jerzy Andrzejewskis Roman "Ciemności kryją ziemię" nach verschiedenen Gesichtspunkten dar.

Zuerst wurde versucht, von der Verarbeitung des Stoffes, den geschichtlichen Fakten ausgehend, eine Verbindung zu den in Kapitel 3 beschriebenen fiktionalen Inquisitionstexten herzustellen. Dabei zeigte sich auch bei Andrzejewski eine inhaltliche Überbewertung der Inquisition als der höchsten Macht im Staat, die eine Weltherrschaft anstrebt und

diesen Ansprüchen eine wörtliche Auslegung der Bibel zugrundelegt. Eine solche Verarbeitung des Stoffes mag in mancher Hinsicht mit den benützten Quellen zusammenhängen (Llorente), muß aber auch im Hinblick auf die Entstehungshintergründe des Textes gesehen werden, ein Punkt also, der noch näher zu untersuchen sein wird. Andere Themenkreise wie Conversos- und Judenverfolgungen werden angesprochen, doch geht es dem Autor hier weniger um eine Darstellung dieser historischen, mit der Spanischen Inquisition verbundenen Phänomene als etwa Aguilar. Schilderungen im Stile der Schauerliteratur von Kerker- oder Hinrichtungsszenen fehlen völlig. Themen des Textes sind vielmehr die Entwicklung der Persönlichkeiten von Torquemada und Diego, der Verlauf ihrer als Wahlverwandtschaft angelegten Beziehung, die Bedeutung der in den einzelnen Gesprächen verwendeten Schlüsselwörter sowie das in Torquemadas zukunftsbezogenen Aussagen problematisierte Spannungsverhältnis zwischen organisierter Macht und reagierendem Individuum, was insgesamt wieder den Vergleich mit Dostoevskijs Legende vom Großinquisitor und einigen Antiutopien des 20. Jahrhunderts rechtfertigte.

Nicht nur in der Gestalt des erfundenen Diego oder anhand des von der historischen Wirklichkeit abweichenden Todes Torquemadas (was den Roman in die Reihe der Torquemadadarstellungen von Schiesl, Aguilar u.a. stellt) fiktiviert Andrzejewski das Handlungsgeschehen, sondern vor allem über die Verwendung maßgeblicher, den Textverlauf konstituierender Begriffe, der sogenannten Schlüsselwörter, die zusammengekommen ein ethisches System ergeben, das inhaltlich weit über die Denk- und Vorstellungsweise der am Ende des 15. Jahrhunderts agierenden Inquisitoren hinausweist. Dies zeigt sich deutlich am Gebrauch des Begriffs "Wahrheit", der vordergründig auf eine mittelalterliche, thomistische Bedeutungsverwendung hinweist, tatsächlich aber durch ein dieser Vorstellungswelt widersprechendes negatives, eigenständiges Prinzip bestimmt ist. Mit der Annahme, daß die menschliche Natur im Grunde böse sei, ergänzt durch ein manichäisches Weltbild, nach dem Gott dieses Böse bekämpfe und dabei aktiv

unterstützt werden müsse, begründet Andrzejewskis Torquemada sein Handeln und sein inquisitorisches System, dessen Ziel eine endgültige, statische Gesellschaft veränderter, vom gegenwärtigen Menschen sich unterscheidender Lebewesen ist, die einer eigenen, individuellen Willensentscheidung beraubt sind. Maßgeblich charakterisieren so den Text Torquemadas Aussagen über Liebe, Mitleid, Haß und Verachtung sowie über Angst und Furcht. Die beschriebene Verknüpfung von Liebe und Verachtung, aber auch die Idee des gehorsamen Herrschermenschen verweisen dabei inhaltlich auf ähnliche Gedanken Nietzsches. Daß Andrzejewski Nietzsche zum Zeitpunkt der Abfassung von "Ciemności kryją ziemię" gekannt hat, ist unbestritten. Dies zeigt unter anderem sein im Dezember 1943 verfaßter Aufsatz "O nadziei", der jedoch erst 1957 in der Zeitschrift "Przegląd kulturalny" (Nr. 51/52) veröffentlicht wurde, im gleichen Jahr also, als in den Nummern 12 bis 16 dieses Blattes sein hier besprochener Roman erschien. Unter dem Eindruck der Kriegsergebnisse beschäftigte sich Andrzejewski damals mit der veränderten menschlichen Wahrnehmung. Äußerlich sei sich der Mensch als Gattung gleichgeblieben, wesentlich jedoch habe sich seine Vorstellung von der Zukunft gewandelt. In diesem Zusammenhang geht er dann anhand einiger Zarathustrazitate auf Nietzsches Sehnsucht nach dem Übermenschen ein und betont, indem er Erscheinungen des Faschismus mit Ideen der deutschen idealistischen Philosophie in Verbindung bringt, daß der Geniekult, die Sehnsucht nach einem neuen Menschen nirgendwo stärker zum Ausdruck gekommen sei als in Deutschland¹. Und in seinen Notizen "Z dnia na dzień" vermerkt Andrzejewski, daß er weniger zu sogenannten "systematischen" Philosophen wie Kant oder Heidegger, sondern vor allem zu "literarischen" wie Augustin, Pascal oder Nietzsche Zugang gefunden habe². In diesem Zusammenhang ist auch die Nietzsche-Rezeption in Polen nicht ohne Bedeutung, an der zu Anfang des 20. Jahrhunderts Stanisław Przybyszewski³, Wacław Berent⁴ und Leopold Staff⁵ maßgeblichen Anteil hatten, alles Schriftsteller, die Andrzejewski wiederum gelesen und gekannt hat. Zu er-

wähnen ist auch sein Kontakt mit dem Literaturtheoretiker und -kritiker Kazimierz Wyka, der 1936 eine Abhandlung über Stanisław Brzozowskis Nietzsche-Rezeption verfaßt hat⁶. Möglicherweise hat Andrzejewski die genannten Gedanken auch von Thomas Mann oder André Malraux übernommen, beides Schriftsteller, die in einer engen Beziehung zu Nietzsches Philosophie standen und auf deren Bedeutung für sein eigenes Schaffen er mehrfach hingewiesen hat⁷. Es könnte sich hier so um einen Fall mittelbarer Rezeption handeln⁸, denn der Gedanke des gehorsamen Herrschermenschen findet sich sowohl bei Thomas Mann im "Zauberberg"⁹ als auch in Malraux' "La Tentation de l'Occident"¹⁰.

Hinsichtlich der Thematisierung von "Angst" und "Furcht" (lęk/strach) ist eine Unterscheidung im Sinne Freuds oder der Existenzphilosophie denkbar, möglich ist aber auch ein aus stilistischen Gründen variierender Gebrauch. Angst und Furcht werden im Roman nicht als bloße Folgeerscheinung des Inquisitionssystems oder als einfache Reaktion dargestellt, sondern beide Begriffe wurden Torquemada als strategische Mittel der Gesprächsargumentation vom Autor zur Verfügung gestellt, sind aufgrund ihres Gebrauchs Teil der philosophischen Gesamtkonzeption des Textes.

Der Zusammenhang der Schlüsselwörter wiederum stellt Andrzejewskis Roman in eine Reihe mit den Inquisitionstexten, deren Aussagen auf einen politischen oder philosophischen Kontext verweisen, etwa Schillers "Don Carlos", Stefan Andres' "El Greco", Kestens "Ferdinand und Isabella", Strykowski's "Przybysz z Narbony" und Dostoevskijs "Großinquisitor". All diesen Werken ist gemeinsam, daß ihre Autoren bewußt (was aus Äußerungen oder Aufzeichnungen zu den Werken oder dem jeweiligen, den Texten vorangestellten Motto ersichtlich ist) Begriffe und Probleme aus der Zeit der Textproduktion in den Kontext einer zeitlich wesentlich weiter zurückliegenden Epoche eingesetzt haben. Am offensichtlichsten ist dies in "Ciemności kryją ziemię" mit dem Begriff "Ordnung" geschehen. Ordnung wird dem als eigenständigen Prinzip formulierten Bösen verbunden und erhält so - wie in Sartres

Drama "Die Fliegen" - eine eindeutig negative Bewertung.

Auf die Verbindung zwischen Andrzejewski und Dostoevskij wurde im Verlauf der Abhandlung mehrfach hingewiesen. Ausschlaggebend für den Vergleich der beiden fiktionalen Inquisitionstexte war jedoch nicht nur das bisher in der Zusammenfassung Gesagte, sondern vor allem der gemeinsame visionäre, zukunftsbezogene Charakter der Textaussagen, die Andrzejewskis Roman und Dostoevskijs Romankapitel deutlich von allen übrigen untersuchten Werken abhebt und sie neben die Antiutopien Zamjatins, Huxleys und Orwells stellt. Hier ist vor allem die inquisitorische Endgesellschaft zu erwähnen, die sich aus einer kleinen Herrscherschicht und einer willenlosen, entindividualisierten Masse von Beherrschten zusammensetzt, die dieses Verhältnis wiederum als Glückszustand wahrnimmt. So wird in den beiden Inquisitionstexten und in den Antiutopien der in dieser Reihe von Dostoevskij zuerst behandelte Widerspruch zwischen Freiheit und Glück thematisiert.

Im Gegensatz zu Dostoevskijs ungläubigem, wissendem Inquisitor ist Torquemada ein gläubiger Herrscher, der Unterschied wird erst am Romanende von Andrzejewski aufgehoben; die beiden Texten gemeinsame Täuschungsproblematik spielt sich in "Ciemności kryją ziemię" auf einer anderen Ebene ab: nicht zwischen Herrschern und Beherrschten, sondern allein im Erfahrungs- und Wahrnehmungsbereich des Herrschenden. Andrzejewskis Roman endet dort, wo Dostoevskij ansetzte.

Letzterer bezog in seiner Darstellung gegen bestimmte atheistische Weltanschauungen Stellung, in denen er eine verwerfliche und gefährliche Beurteilung der Menschheit sah. Verwerflich und gefährlich deswegen, weil der Atheismus für ihn eine politische Methode, ein Mittel war, mit dem sich der Stärkere gegen den Schwächeren durchzusetzen vermochte. "Stärker" und "schwächer" lassen sich bei Dostoevskij als menschliche Eigenschaften auf naturbedingte Unterschiede zurückführen: bei Raskol'nikov ist es eben derjenige, der am meisten wagen kann, der sich aus freiem Willen über gelten-

de Normen hinwegsetzt. Die positive Erfahrung dieser Möglichkeit führt zu den Überlegungen, daß derjenige, der am meisten wagt, das Recht zu uneingeschränktem Handeln besitzt. In der Gestalt des Großinquisitors hat Dostoevskij so die Vision einer Gesellschaft formuliert, in der ein gewaltorientiertes Ordnungsprinzip gilt, der aber - in der Gesamtkonzeption des Romans - in Aleša und Zosima eine gewaltfreie Alternative entgegengesetzt wird.

Warum Dostoevskij in seiner Legende gerade eine Verbindung zwischen Katholizismus und Sozialismus herstellte, ist eine Frage, die einer genaueren Klärung bedürfte, als es im Rahmen dieser Arbeit geschehen konnte. Der Katholizismus mit seiner inquisitorischen und nicht immer gewaltfreien Vergangenheit war für den orthodoxen Dostoevskij ein dankbares Objekt. Seine Sozialismusbewertung dürfte vor allem deswegen so negativ ausgefallen sein, weil er darin einen gottlosen und gewalttätigen Egalitarismus erblickte, den er mit der jakobinischen Phase der Französischen Revolution glaubte verbinden zu können.

Über Andrzejewskis Roman läßt sich nach der bisherigen Darstellung noch vergleichsweise wenig hinsichtlich seiner möglichen Einordnung sagen. Einmal liegen - vor allem aufgrund der Schlüsselwörter - philosophische Aussagen mit politischen Bezügen zur Entstehungszeit nahe. Zum anderen vermittelt der Autor in der Konzeption des Romans dem Leser das Scheitern einer in sich problematischen Glaubenshaltung, wodurch eine pessimistische Weltsicht zum Ausdruck kommt, verbunden mit der bekannten Täuschungsproblematik.

Um dies im Sinne des gestellten Themas zu klären, sollen in den folgenden Kapiteln Verbindungen zwischen "Ciemności kryją ziemię" und anderen Werken Andrzejewskis hergestellt werden, dies wiederum über eine Analyse des Bedeutungsgebrauchs von Schlüsselwörtern. Die Kontextbeschreibung wird abgeschlossen durch eine Darstellung der Rezeption zum Zeitpunkt des Erscheinens des Romans sowie einer Erarbeitung des Entstehungshintergrundes.

5. KONTEXTBESCHREIBUNG VON "CIEMNOŚCI KRYJĄ ZIEMIĘ"

5.1 Die Stellung des Romans im Werk Andrzejewskis bis 1957. Analyse aufgrund der Schlüsselwörter

Unter dem Titel "Notatki. Wyznania i rozmyślenia pisarza" veröffentlichte Andrzejewski im Jahre 1950 in der Zeitschrift "Odrodzenie" eine Reihe von Tagebuchaufzeichnungen, in denen eine marxistische Weltanschauung und sein sich später vor allem in publizistischer Form äußerndes Engagement für eine sozialistisch-realistisch orientierte Literaturbewegung bereits klar zum Ausdruck kommen. Indem er sich von seinen früheren, als existentialistisch bewerteten Werken distanziert, verweist er auf Begriffe, die für sein Schaffen vor und während des Krieges konstitutiv gewesen seien:

"Schon vor dem Krieg war ich mir der Sache bewußt, daß mich gewisse Wörter in Bann schlagen. Hier sind einige dieser Fetische: Nacht, Dunkelheit, Finsternis, Abgrund, Nebel, Rauschen, Wind, Schatten, Glanz, Echo, Flüstern, Einsamkeit, Unruhe, Verlangen, Treue, Reinheit, Eifer, Ende, Schuld, Strafe, taub, blind... Natürlich nicht aus diesen Wörtern, sondern aus den Vorstellungen, die ich um diese magischen Zauberformeln anhäuften, angefangen von konkreten Inhalten und endend in einem metaphysischen Überbau, entstand mein Jugendwerk "Ład serca". Dieselben Vorstellungen beeinflussten in einem recht entscheidenden Maße die Entstehung der Kriegserzählungen "Przed sądem" und "Apel", und gewisse Elemente von ihnen fanden gleichermaßen ihren Ausdruck in "Wielki Tydzień" sowie später in "Popiół i diament".¹

Über die Verwendung einiger dieser Begriffe in "Ciemności kryją ziemię" wurde bereits gesprochen. "Finsternis" steht hier einmal als Motto symbolisch für Inquisition und Unterdrückung, zum anderen aber spielen sich alle entscheidenden Vorgänge des Romangeschehens, die Veränderungen der Personen, im Bereich der Dunkelheit ab: die nächtliche Begegnung zwischen Torquemada und Diego in der Kapelle, Diegos Traum, Tor-

quemadas Gespräch mit der Stimme, der "Finsternis" an sich, die Reise durch Spanien, der Besuch bei Miguel de Lara etc. "Finsternis", "Dunkelheit", "Nacht" - diese drei Begriffe bezeichnen auch in anderen Werken Andrzejewskis stets eine Atmosphäre von Grenzsituationen, in denen sich seine literarischen Figuren befinden. Sie leiten sprachlich einen Kontext ein, in dem sich Entscheidendes für die Personen und den weiteren Handlungsverlauf abzeichnet. So beginnt der Roman "Ład serca", in dessen nächtlichem Verlauf sich die Schicksale des Mörders Morawiec, der Prostituierten Anna, des Polizisten Nawrocki, der Familie des sterbenden Waldarbeiters Siemion und anderer entscheiden werden, mit den Worten:

"Sieh her: die Stunde vor dem Abend. Der Oktobertag, durchtränkt vom Regen, zerrissen von Winden, weicht schnell vor der ungeduldigen Nacht... Schicksale wurden hier entschieden. Nichts wird ihre zerstörende Kraft abwenden... Oh, die Nacht, die kommt, verspricht nicht angenehm zu werden... es scheint, die Stunden der Finsternis, die heranrücken, werden ohne Ende sein. Ihr geheimnisvolles Grauen läßt schon jetzt das Herz in Unruhe schlagen. Die Furcht - das ist es, was die Erde in solchen Augenblicken zittern macht."²

Ein 1945 erscheinender Sammelband mit Erzählungen, die thematisch die Okkupationszeit behandeln, trug den Titel "Noc"³. Texte wie "Apel", "Warszawianka" oder "Przed sądem" beschreiben die Erlebnisse und Reflexionen von Menschen, die unmittelbar mit dem Tod konfrontiert sind. Wieder spielt ein Großteil der Handlungen zur Nachtzeit, etwa der Appell der Häftlinge in Auschwitz oder der Gefangenentransport in "Warszawianka". So bezeichnen "Finsternis", "Dunkelheit" und "Nacht" auch hier Grenzsituationen, genauer: die Begriffe sind Ausdruck für den Tod als letzte und extremste Grenzsituation. Die Erzählung "Przed sądem", leitmotivisch bestimmt durch ein wiederkehrendes Motiv aus Mozarts "Nachtmusik", zeigt dies deutlich in den Überlegungen des Försters Piotr, der von deutschen Soldaten gefoltert wird:

"Und wie er sich einen Moment lang mehr tot als lebendig fühlte, versank er plötzlich im Grauen der letzten, bewußten Sekunde, in ihrer beinahe unmenschlichen, über den Tod hinausreichenden Einsamkeit, in Schweigen und Finsternis."⁴

Stehen "Finsternis", "Dunkelheit" und "Nacht" im Vorkriegswerk Andrzejewskis vor allem im Zusammenhang mit einer psychischen Verlassenheit der Individuen, drücken diese Begriffe die Verlorenheit des Menschen in einer von ihm feindlich wahrgenommenen Umwelt aus, in der er sich - so etwa die Konzeption von "Ład serca" - ständig auf der Suche nach einem Gott bewähren muß, wie das Beispiel des Priesters Siecheń zeigt, so erfahren diese Schlüsselwörter in den Erzählungen der Kriegsjahre eine Erweiterung ihres Bedeutungsgebrauches: In "Apel", vor allem aber in "Podróż" vermitteln diese Begriffe dem Leser nicht nur die Verlassenheit und Isolation der Personen, sondern sie drücken zugleich - wie die Gedanken des Majors Stanecki am Schluß der soeben erwähnten Erzählung zeigen - ihre Resignation und Hoffnungslosigkeit aus:

"Er wußte, daß die alte Frau schon nicht mehr lebte oder im Lauf der nächsten zehn Minuten sterben würde. Dieser Tod ging ihn nichts an, er fühlte keinerlei Regung,...

'Wozu eigentlich', dachte er... Er stand in der Finsternis und wußte nicht, was tun - umkehren oder weitergehen.

Beide Möglichkeiten erschienen ihm unsinnig. Also stand er da und dachte: 'Alles ist Unsinn, alles ist Unsinn, nur Unsinn, ein wahnsinniger, sinnloser Unsinn.'⁵

So zeichnet sich vom veränderten (oder erweiterten) Bedeutungsgebrauch der Schlüsselwörter her ein Wandel der Gesamtaussage der Texte ab. Ist in "Ład serca" der Verlassenheit der Individuen die mögliche Existenz eines Gottes gegenübergestellt, so schwindet diese Alternative in den Erzählungen der frühen 40-er Jahre zusehends. Zwar stellt Andrzejewski in der Gestalt der Anna Malecka ("Wielki Tydzień", 1943) den polnischen Katholizismus als eine mögliche Art der Gegenwartsbewältigung zur Zeit des Warschauer Gettoaufstandes dar⁶, aber der im Dezember desselben Jahres verfaßte Aufsatz "O nadziei" bestätigt nur

die oben festgestellte Tendenz. Angesichts der Kriegsergebnisse bestimmt Andrzejewski Hoffnung als ein psychologisches Phänomen, das dem Menschen zur Selbsterhaltung diene und ihm beim Weiterleben behilflich sei. "Hoffnung" erhält so eine täuschende, wenn auch augenblicklich hilfreiche Funktion für den Menschen, da sie ihm eine positive Zukunftsperspektive vermittle. Hoffnung wird als Glaube an eine bessere Zukunft bestimmt, jedoch zeigen die weiteren Ausführungen die Distanz Andrzejewskis zu diesen Vorstellungen:

"Der Glaube an die Menschheit und an eine bessere Zukunft zerfällt zwischen den Ruinen und Brandstätten, von denen die Jahrhunderte rauchen. Man darf sich nicht täuschen."⁷

Verbunden mit dem Verlust des Glaubens an eine bessere menschliche Zukunft äußert Andrzejewski Zweifel am Sinn einer religiösen, insbesondere an einer katholisch orientierten Lebensführung:

"Als Luther und Calvin die Wände von den Bildern entblößten, gelang es dem Katholizismus noch mehr als drei Jahrhunderte lang, die Menschheit in seinen Dogmen zu halten. Heute verliert er sie, und vermutlich unwiederbringlich... Und wenn Gott zu einem fernen und unverständlichen Wesen wird, wenn er bereits die Geste einer menschlichen Hand nicht mehr wiederholen kann, die oftmals die Welt aus Finsternis und Chaos herausgerufen hat, dann ist die Frage nur noch eine Frage der Zeit: Warum soll dieses der Erkenntnis nicht zugängliche Wesen in den Kategorien des menschlichen Verstandes denken?"⁸

Tomasz Burek charakterisierte anlässlich des 70. Geburtstages von Andrzejewski in einem Überblick über das Werk die Motiv- und Symbolverwendung folgendermaßen:

"Die Motive und Symbole der Nacht kennzeichnen in einer schwer zu übersehenden Weise jedes längere Fragment, fast jede Seite der Prosa Jerzy Andrzejewskis. Sie sind in den einzelnen Titeln seiner Werke sichtbar; sie erscheinen, direkt oder indirekt, im jeweiligen Motto seiner Bücher; sie sind ständig gegenwärtig in der Metaphorik und den sprachlichen Bildern; sie durchtränken alle Teile

seiner Sprache und seines literarischen Stils. Sie sind sogar in der publizistischen Phraseologie zu finden."⁹

Diese Feststellung ist zweifelsohne richtig, muß aber hinsichtlich des publizistischen Werkes Andrzejewskis vor allem der frühen 50-er Jahre eingeschränkt werden. Denn gerade in Essaysammlungen wie "Ludzie i zdarzenia" (1952 und 1953), "O człowieku radzieckim" (1951) oder "Partia i twórczość pisarza" (1952), die größtenteils auf eine schnelle, oft tagespolitisch aktuelle Textproduktion hinweisen, spielen die Begriffe "Finsternis", "Dunkelheit" und "Nacht" kaum noch eine Rolle. Ihr Auftreten ist äußerst sporadisch, ihre Bedeutung stark eingeschränkt. Entweder kommt Andrzejewski auf sie zu sprechen, indem er die Begriffe in ihrer Signalfunktion für bestimmte Kontexte, Handlungsabläufe oder psychische Vorgänge seiner früheren Werke erläutert und sich davon, wie zu Beginn von 5.1 gezeigt wurde, distanziert, oder aber sie erfahren eine eindeutige Zuordnung, dienen der Charakterisierung der faschistischen und kapitalistischen Feindesbewegung, die gegen das sozialistische Polen gerichtet ist:

"Immer deutlicher können wir die Tiefe des dunklen Abgrundes abschätzen, in die uns die einheimischen Faschisten, die vom anglo-amerikanischen Faschismus bezahlt werden, hinabstürzen wollten."¹⁰

Das quantitative Zurücktreten dieser Begriffe, verbunden mit einem eingeschränkten Bedeutungsgebrauch, zeichnet sich bereits in Andrzejewskis Nachkriegsroman "Popiół i diament" (1948) ab. Entweder beziehen sie sich auf die zurückliegenden Kriegereignisse¹¹ oder sie umschreiben Handlungen und Reflexionen von Personen, die nicht der kommunistischen Bewegung um den PPR-Funktionär Szczuka angehören. So spielt sich der Mord an Janusz Kotowicz und das anschließende Versenken seiner Leiche in "undurchdringlicher Finsternis"¹² ab, und der Richter Kossecki, der sich als Stubenältester im KZ an Repressionen gegen Häftlinge beteiligt hatte, durchlebt seine daraus resultierenden Ängste und Befürchtungen vor der Zukunft in der Finsternis seiner Gegenwart:

"Er erwachte aus einem schweren Traum... Finsternis umgab ihn von allen Seiten. Es war still, aber in ihm brodelte und wühlte ein erstickter, heiserer Schrei. Er hörte ihn so deutlich, als ob nebenan, in der Tiefe der Dunkelheit, ein Mensch schrie... Jemand schrie in der Finsternis auf... Nach einer Weile fand er sich zu recht: erneut lauerte und wuchs in ihm dieser Schrei... Er fühlte, noch eine Sekunde - und die ganze Finsternis ringsum, die ganze Nacht, in deren unsichtbaren Zangen er wie in einem riesigen Loch steckte, würde in diesem ungeheuerlichen Geheule aufbrüllen. Er konnte es nicht ertragen. Er fuhr von seinem Lager auf. Er schrie auf."¹³

Die Veränderungen des Bedeutungsgebrauches der Schlüsselwörter in den Texten Andrzejewskis legen, wie bereits mehrfach angedeutet, einen Zusammenhang mit dem offensichtlichen Wandel seines Bewußtseins und seiner Weltanschauung nahe. Sicherlich wäre es zu einfach, einen ursächlichen Konnex zwischen dem erweiterten Gebrauch der Begriffe in der Kriegsliteratur auf die Wortfelder "Resignation" oder "Hoffnungslosigkeit" und Andrzejewskis religiösen Zweifeln herzustellen. Auffallend ist jedoch eine zunehmend bestimmtere Zuordnung, die spätere Einschränkung und das quantitative Abnehmen dieser Begriffe nach dem Krieg, in denen sich bei Andrzejewski eine immer ausgeprägtere ideologische Festlegung abzeichnete.

1945, in dem Aufsatz "Propozycje teraźniejszości"¹⁴ vertritt Andrzejewski die Ansicht, daß nur zwei Weltanschauungen die gegenwärtige gesellschaftliche und politische Entwicklung bestimmen können: der Katholizismus und der Marxismus. Einem Zusammenwirken von Religion und Ideologie steht er jedoch skeptisch gegenüber, vielmehr wiederholt er seine schon 1943 (in "O nadziei") geäußerte Auffassung, daß die Ära des Katholizismus, des Christentums überhaupt, zu Ende gehe. Gleichzeitig wird eine - wenn auch noch verhaltene - Hinwendung zum Materialismus erkennbar. Trotz einiger Einwände, die sich vor allem auf die Ereignisse der Oktoberrevolution und auf den von ihm abgelehnten Kollektivismus beziehen, will Andrzejewski dem Marxismus "vertrauen":

"Nein, hier gibt es keine Gründe für voreilige Unruhe und Mißtrauen."¹⁵

Bezeichnend ist dabei, wie sehr er den Marxismus damals, aber auch später als eine Art Heilslehre verstanden hat und wie er die Ideologie mit im Grunde religiösen Attributen am Katholizismus mißt:

"Der historische Materialismus ist eine junge Weltanschauung. Er ist eine Erkenntnismethode mit universalen Ambitionen. Würde man seine bisherige Entwicklung mit dem Wandel des Christentums in den ersten Jahrhunderten vergleichen, müßte man annehmen, daß die gegenwärtige Tradition des Marxismus nicht tiefer zurückreicht als die Jahre der ersten Jünger und Apostel. Am Weg des historischen Materialismus standen noch keine Leute, die den großen Kirchenvätern entsprochen hätten."¹⁶

So verstanden vermittelt die Ideologie eine neue Sicherheit, sie hilft Andrzejewski aus dem Chaos der Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegszeit heraus, stellt ihm eindeutig bestimmte Werte zur Verfügung und ist eine auf das konkrete Dasein bezogene praktische und praktikable Weltanschauung:

"Ich meine jedoch, daß der Marxismus mehr ist als nur eine Weltanschauung, er ist die im Leben realisierte Weltanschauung."¹⁷

Und 1951, Andrzejewski ist inzwischen Mitglied der PZPR, schreibt er:

"Dir, Partei, verdanke ich, daß du einen Parteilosen in den Strömungen der Geschichte zu einem Parteimenschen erzogen hast."¹⁸

Insgesamt gesehen zeigen die Jahre 1949 bis 1953 Andrzejewski als einen vor allem publizistisch tätigen Schriftsteller, der sich im Bereich der Literatur für den sozialistischen Realismus engagiert, der seine eigenen, früheren Werke kritisiert, sich von ihnen distanziert, sie - wie das Beispiel der Schlüsselwörter zeigte - als Fetische ablehnt, der zu aktuellen innen- und außenpolitischen Fragen Stellung bezieht

und vorbehaltlos die Parteideologie der letzten Stalinjahre vertritt.

Auch in den wenigen Erzählungen aus der ersten Hälfte der 50-er Jahre ("Narcis", "Wielki lament papierowej głowy", "Złoty lis") kommt den Begriffen "Finsternis", "Dunkelheit" und "Nacht" kein dem Kriegs- und Vorkriegswerk vergleichbarer Bedeutungsgebrauch zu. Erst im 1955 verfaßten Nachwort einer polnischen Ausgabe von Joseph Conrads "Lord Jim" tauchen diese Schlüsselwörter wieder auf und finden eine auf das Individuum, auf seine psychische Situation bezogene Verwendung:

"...ungeachtet dessen, in welchen Dekorationen sich die Szenen unseres Lebens abspielen, durchlebt der Mensch angesichts jeder Probe einen Augenblick der Dunkelheit. Die Dunkelheit der Angst, der Unruhe und des Zweifels sind einem jeden unserer Liebesbekenntnisse um einen Schritt voraus, und dieselbe Finsternis umgibt die Hand des Schriftstellers, bevor sie es wagt, die Feder zum Niederschreiben der ersten Worte auf das noch reine Blatt Papier zu ergreifen. Nichts, was bedeutsam ist, kommt auf leichte Weise. Die Finsternis steht bei all unserem Handeln..."¹⁹

Über den Bedeutungsgebrauch der Begriffe "Nacht", "Dunkelheit", insbesondere aber "Finsternis" - sichtbar bereits am Titel - läßt sich der Roman "Ciemności kryją ziemię" auf die Werke vor 1945 beziehen. Er markiert also in zweierlei Hinsicht einen Einschnitt in die literarische Produktion des Autors: vom Stoff her gesehen ist der Text ein Novum, denn erstmals verwendet Andrzejewski ein historisches Sujet. Zum anderen greift er nach seinem publizistischen Engagement über die untersuchten Schlüsselwörter wieder auf frühere Themen und Problemkreise zurück, die in den unmittelbar zurückliegenden Jahren nicht angesprochen wurden. "Ciemności kryją ziemię", vom Aufbau und der Stoffbehandlung her der fiktionalen-historischen Literatur zugehörig, knüpft in der Verwendung dieser Begriffe an die gegenwartsbezogene Thematik der Kriegs- und Vorkriegsliteratur Andrzejewskis an.

Dies gilt es nun weiter zu untersuchen und zu präzisieren. Unter Hinweis auf Andrzejewskis bereits zitierte eigene Aussage ist zu bemerken, daß für seine in der "Dunkelheit" agierenden Personen stets das Gefühl der Einsamkeit, der Verlassenheit, charakteristisch ist, häufig ergänzt von ihrer Vorstellung, sich am Rande eines Abgrundes zu befinden (vgl. auch den Schluß von Diegos Traum). "Finsternis", "Dunkelheit", "Nacht" sowie "Einsamkeit" und "Abgrund" sind in Andrzejewskis Werken Zeichen, quasi Kontextsignale für existentielle Erfahrungen seiner Romanfiguren, sie bilden die Grundlage und stellen den Kontext her für Aussagen und Reflexionen über weitere Schlüsselwörter wie "Haß", "Verachtung", "Angst", "Furcht", "Gut" und "Böse" - Begriffe also, die wiederum das Verhältnis der sich isoliert begreifenden Individuen zu ihrer Umwelt bestimmen.

Im folgenden soll nun der Frage nachgegangen werden, ob auch die übrigen Schlüsselwörter aus "Ciemności kryją ziemię" den Zusammenhang dieses Romanes mit den Werken vor 1945 bestätigen, der sich im Bedeutungsgebrauch der Begriffe "Finsternis", "Dunkelheit" und "Nacht" bereits darstellen ließ.

1979 stellt Andrzejewski in seinen Tagebuchaufzeichnungen zum Thema "Haß" folgendes fest:

"Schade, daß ich in der Vergangenheit dem Haß nicht mehr Aufmerksamkeit geschenkt habe, seine verschiedenen Erscheinungsformen verdienten ein breiteres Studium."²⁰

Bekanntlich beschäftigt sich Andrzejewski nicht mehr oder äußerst selten und dann offensichtlich nur ungern mit seinen eigenen, bereits veröffentlichten Werken; vielmehr betont er mehrfach, keine Beziehung zu ihnen zu haben²¹. Möglicherweise zielt die soeben zitierte Äußerung auch auf eine eher theoretisch gemeinte Beschäftigung mit dem Phänomen "Haß" ab. Tatsächlich aber bestimmt "Haß" geradezu leitmotivisch Andrzejewskis Erzählungen der Kriegszeit sowie die Werke vor 1939. Und wie später in "Ciemności kryją ziemię" tritt "Haß" auch hier meist zusammen mit "Verachtung" auf.

Ähnlich wie bei Dostoevskijs Raskol'nikov ist in der Erzählung "Kłamstwa" mit dem Motiv des Mordes und dem Willen zur Selbstbefreiung der ausgesprochene Haß und die Verachtung Jarosław Mojks gegenüber seiner Umwelt verbunden²².

Der Roman "Ład serca" zeigt die Begriffe "Haß" und "Verachtung" als Gegensätze zu "Liebe" - etwa in Siecheńs Gebet:

"Herr, ich bin ohne Liebe! Meine Hände sind die Hände eines Verbrechers..., ich lüge, ich hasse..., der Hochmut macht mich blind wie auch die Eifersucht und die Verachtung..."²³

Und die Prostituierte Anna reflektiert über ihr Leben und über ihre Beziehung zur Umwelt:

"Ewige Unfreiheit! Erniedrigung, Grausamkeit, Verachtung, Schmutz, der aus allen Rinnsteinen abfließt - das ist die tägliche Nahrung. Die Menschen suhlen sich wie tolle Hunde in diesem Dreck. Oh, könnte der Haß aller Körper mit einem Schlag zerplatzen, das Leben erstarrte und verfestigte sich wie ein Blutstrom. Aber Anna, die vor vielen Jahren die Einsamkeit der Liebe kennenlernte, weiß, daß der Haß gleichermaßen einsam ist und wie die Liebe mit einer vereinsamten Stimme ruft."²⁴

In diesem Roman, den Andrzejewski als ein dem polnischen Katholizismus verbundener Schriftsteller verfaßte, stellen das Gebet und der Glaube an Gott die einzigen Möglichkeiten zur Überwindung von Haß und Verachtung dar. In einer Welt des Kampfes zwischen Gut und Böse muß der Mensch mit seinem Willen eingreifen, indem er sich durch einen Entschluß Gott anvertraut, um das Böse zu besiegen. Sonst herrschen Finsternis, Haß und Verachtung:

"Bitten wir also um das Feuer, um innere Klarheit. Denn außer diesem gibt es nur die Nacht, die Finsternis, in der wir irren in Schrecken und Zorn, in Haß und Verachtung."²⁵

In den Erzählungen der Kriegsjahre erfahren die Begriffe "Haß" und "Verachtung" eine Konkretisierung. Sie sind nun

nicht mehr Ausdruck eines metaphysischen Bösen wie in "Ład serca"; "Haß" wird zum Charakteristikum der Beziehungen der unterdrückten Individuen untereinander und gegen ihre Unterdrücker²⁶; "Verachtung" ist einmal kennzeichnend für die Einstellung der Deutschen gegenüber Polen und Juden²⁷, zum anderen aber auch Merkmal isolierter, hoffnungsloser Einzelgänger wie Irena Lilien in "Wielki Tydzień"²⁸ oder Major Stanecki in der Erzählung "Podróż". Gerade in den letztgenannten Werken thematisiert Andrzejewski erstmals das mit "Haß" und "Verachtung" verbundene Problem der Herdengesellschaft, das später im Dialog zwischen Torquemada und Diego wieder aufgegriffen wird:

"Plötzlich ergriff ihn Ekel vor den Menschen, eine scharfe Verachtung, aber auch das Gefühl der Fremdheit angesichts dieses Gewimmels entgegengesetzter Interessen und Leidenschaften, von Häßlichkeit und Bösem verschlungen. Und dann überkam ihn sofort die Schreckensvorstellung, die ihn in den letzten Zeiten oftmals quälte: der Umriß der kommenden Jahre, der nächsten Zukunft, wenn all der Haß, die Grausamkeit und die Verwilderung, die sich gegenwärtig inmitten der dunkelsten menschlichen Instinkte zusammenballen, wenn all das sich noch entwürdigender über die Erde ergießen wird... Mehr denn je war er sicher, daß aus den zahlreichen Heldentaten, Aufopferungen und großen Ideen nur eine gestaltlose Masse übrigbleiben würde, zertreten von verwilderten menschlichen Herden, dürstend nach Rausch und Vergessen der Jahre der Grausamkeit und Leiden."²⁹

"Haß" und "Verachtung" stehen also nicht mehr nur im Zusammenhang mit Begriffen, die das Böse, das Dunkle und die Einsamkeit bezeichnen, sondern sie sind wie in "Ciemności kryją ziemię" konkret bezogen auf das Problem von Herrschaft und Unterdrückung - ein Problem, das ebenfalls in "Popiół i diament" in Erscheinung tritt. "Haß" und "Verachtung" sind hier in der Person des jugendlichen Bandenführers Jurek Szretter, für den es ein "Hochgefühl ist, die Menschen nach seinem Willen zu formen"³⁰, mit einem ausgeprägten Willen zur Macht

verbunden, ein Ansatz, der in "Ciemności kryją ziemię" (Torquemada und Diego) fortgeführt wird.

Überblickt man das Werk Andrzejewskis bis zum Erscheinen des Inquisitionsromans, so kann man feststellen, daß die Konstellation von "Haß" und "Verachtung" in ihrer Zuordnung zum Wortfeld "Dunkelheit" in allen Texten mit Ausnahme der publizistischen Veröffentlichungen der frühen 50-er Jahre auftritt. Im Vorkriegswerk meist mit einem metaphysischen Bösen verbunden, konkretisiert sich die Verwendung der Begriffe in den Jahren der Okkupationszeit und wird in "Popiół i diament" Ausdruck des von Andrzejewski in der Figur Szretters problematisierten Phänomens des Willens zur Macht. In "Ciemności kryją ziemię" wird dieser Gedanke bekanntlich weiter ausgebaut. Bestand in den früheren Werken (vor allem in "Ład serca") eine klare Trennung zwischen "Liebe" einerseits und "Haß", "Verachtung" andererseits, so wird in "Ciemności kryją ziemię" diese Trennung in der bereits beschriebenen Weise aufgehoben, es kommt zu einer neuen, Nietzsches Vorstellungen vergleichbaren Verknüpfung der Begriffe, in Andrzejewskis System der Schlüsselwörter zeichnet sich eine Umwertung ab, "Liebe" gehört in "Ciemności kryją ziemię" durch die Verbindung mit "Haß" und "Verachtung" selbst dem Wortfeld "Dunkelheit" an.

Eine Zuordnung von "Ciemności kryją ziemię" zu den früheren Werken läßt sich auch anhand der übrigen Schlüsselwörter des Romans darstellen. Das Böse als eigenständiges Prinzip, ein manichäischer Dualismus, findet sich bereits in "Ład serca". Auch hier ist der Mensch ein Kampfplatz zwischen Gut und Böse³¹, aber anders als in "Ciemności kryją ziemię", wo der Mensch auf machiavellistische Art zum Guten gezwungen werden soll, muß in "Ład serca" ein kämpfender Gott durch die vom Individuum selbst bestimmte Glaubensentscheidung unterstützt werden:

"...es gibt...kein solches Böses, als daß wir es nicht überwinden könnten. Man muß nur wollen, muß vertrauen."³²

Wichtig für die Erklärung des Bedeutungsgebrauches von "Gut" und "Böse" in "Ciemności kryją ziemię" und in den übrigen

Werken ist Andrzejewskis publizistische Phase. Denn Andrzejewski gelangt in diesen Jahren zu einer sehr konkreten Vorstellung dieser Begriffe. Auch hier bestätigt sich die bereits festgestellte Entwicklungstendenz einer Abkehr vom metaphysischen Verständnis und Bedeutungsgebrauch der Schlüsselwörter, was zweifelsohne im Zusammenhang mit Andrzejewskis Hinwendung zum Materialismus und seinem zunehmenden politischen Engagement steht. Małgorzata Dernes stellt dazu in ihrem Aufsatz "Trzy etapy stosunku Jerzego Andrzejewskiego do religii"³³ folgendes fest:

"Nach dem Krieg ging Andrzejewski von der einstigen metaphysischen zu einer materialistischen Konzeption des Bösen über und nahm ihm damit den Stempel von Geheimnis und Unausweichlichkeit."³⁴

Im Marxismus sieht Andrzejewski die Möglichkeit eines Auswegs aus dem Chaos der Nachkriegszeit, mit Hilfe einer ideologischen Weltanschauung lassen sich Prinzipien wie "Gut" und "Böse" genauer fassen, "Ordnung" erhält eine eindeutig positive Bewertung. So steht die spätere Konstellation von "Gut" und "Böse" in "Ciemności kryją ziemię", die Verbindung des "Bösen" mit der "Ordnung" und Torquemadas Versuch, den Dualismus von "Gut" und "Böse" am Ende des Romanes aufzuheben, in direktem Gegensatz zu den Vorstellungen seines programmatischen, die publizistische und materialistische Phase einleitenden Essays "Propozycje teraźniejszości" aus dem Jahre 1945:

"Die Moral der gesellschaftlichen Begriffe des Materialismus entreißt den Menschen dem Chaos und bringt ihn der Ordnung zurück. Vieles spricht dafür, daß die Menschen begonnen haben, in einer gemeinsamen Sprache zu sprechen und die Begriffe Gut und Böse in Europa eine eindeutige Bedeutung erreicht haben."³⁵

Die Thematik von "Gut" und "Böse", von "Chaos" und "Ordnung" in "Ciemności kryją ziemię" kann so einmal als Umkehrung einer früheren, materialistischen Auffassung dieser Begriffspaare verstanden werden, zum anderen verweist die manichäische Konzeption von "Gut" und "Böse" wiederum auf Andrzejewskis Litera-

tur vor 1945.

Faßt man das gesamte, bisher diskutierte Material der Schlüsselwörter zusammen - Finsternis, Dunkelheit, Nacht, Einsamkeit, Abgrund, Verachtung, Haß, Gut, Böse, Chaos, Ordnung, Furcht und Angst - so ist eine Interpretation von "Ciemności kryją ziemię" als Roman des Existentialismus, wie dies z. B. W. Maciąg³⁶ und die eben erwähnte M. Dernes vorschlagen, durchaus möglich. Dernes schreibt dazu:

"In gewissem Sinne symbolisieren zwei Werke den von Andrzejewski in der Nachkriegszeit zurückgelegten Weg: 'Popiół i diament' als Ausdruck einer zustimmenden Bewertung der sich vollziehenden radikalen gesellschaftlichen Umwandlungen, und 'Ciemności kryją ziemię', das Zweifel an der Revolution anmeldet und den Prozeß eines fortschreitenden Denkens aufweist. Der Schriftsteller kehrte zur existentialistischen Formel des Pessimismus zurück, zu einer Metaphysik, aber bereits ohne Gott... Er befand sich erneut im Kreis metaphysischer Ideen von der Not der menschlichen Gattung. Die Fehler des vergangenen Zeitabschnitts waren für ihn Ausdruck eines überhistorischen Bösen."³⁷

Die Frage ist jedoch, inwieweit man einen Text mit einer derart pessimistischen Gesamtaussage als einen existentialistischen bezeichnen kann, zumal es schwierig sein dürfte, den in sich verschwommenen Begriff "Existentialismus" einfach mit Pessimismus gleichzusetzen, wie dies bei Maciąg geschieht. So versteht beispielsweise Stefan Morawski³⁸ unter "Existentialismus" nur in sehr eingeschränktem Maße eine pessimistische Weltanschauung: insofern keine idealistischen Wertmaßstäbe gesetzt oder dionysische Lebensgrundsätze nicht präsentiert würden. Das dem Pessimismus anhaftende Charakteristikum der Inaktivität treffe jedoch auf den Existentialismus nicht zu, vielmehr sei es gerade ein Merkmal des existentialistischen Menschen, daß er, von seiner Verlassenheit und Existenz aus der Erfahrung von Grenzsituationen wissend, sich zu einem seiner Lage bewußten und mit eigenen Kräften agierenden Individuum entwickle. Bei

Kierkegaard ist es die Aktivität des gottsuchenden Menschen, bei Sartre ist es das gesellschaftliche Engagement, das gefordert wird. Gerade dies ist aber in "Ciemności kryją ziemię" nicht der Fall. Zwar zeigt Torquemada kurz vor seinem Tod so etwas wie ein existentialistisches Bewußtsein, ein bewußtes Handeln nach seiner neuen Erfahrung und Erkenntnis wird jedoch durch die Konzeption des Romanes verhindert. Sinnvoller ist es also, hier von einer Verwendung existentialistischer Begriffe oder Motive zu reden. Denn anders als in "Ład serca" - von der polnischen Literaturkritik und -wissenschaft als das existentialistische Werk der 30-er Jahre bewertet³⁹ - verwendet Andrzejewski in "Ciemności kryją ziemię" zwar ein Begriffsinventar, dessen einzelne Glieder (etwa Angst und Furcht) eine Deutung im existentialistischen Sinne nahelegen, insgesamt aber in der Gesamtaussage über einen existentialistischen Ansatz hinausweisen. Dies zeigt vor allem der Gebrauch von "Ordnung", denn dieser Begriff erhält - anders als beim engagierten Existentialisten Sartre des Jahres 1942 - kein positives Pendant.

So ist "Ciemności kryją ziemię" vor allem als Wiederaufnahme früher bereits verwendeter Motive und Schlüsselwörter zu interpretieren, die als Begriffe im Text erscheinen, von ihrem Bedeutungsgebrauch her aber einen Wandel erkennen lassen. Dieser Wandel wiederum deutet auf Veränderungen im Bewußtsein und der Weltanschauung Andrzejewskis hin, in ähnlicher Weise, wie dies bereits an seiner Entwicklung vom Anhänger einer Religion zum Befürworter einer Ideologie gezeigt werden konnte. So erhebt sich nun die Frage, wie diese Wiederaufnahme alter Motive und Schlüsselwörter, die pessimistische Gesamtaussage und die Verwendung des Inquisitionsstoffes im Jahre 1956 zu verstehen sind. Zu klären ist ferner, in welchem Zusammenhang der zentrale Begriff von Torquemadas Wertsystem - nämlich "Wahrheit" - steht, ein Schlüsselwort also, das in der bisherigen Diskussion noch keine Rolle gespielt hat.

5.2 Zur Rezeption des Romanes durch die Literaturkritik

Der Vorabdruck und das Erscheinen von "Ciemności kryją ziemię" als Buch sowie die Aufführung des Werkes als Bühnenstück am Teatr Nowy in Łódź unter der Regie von Kazimierz Dejmek am 29. 9. 1957¹ riefen ein lebhaftes Echo der Literatur- und Theaterkritiker sowohl der kommunistisch orientierten als auch der katholischen Presse Polens hervor. Aus der Vielfalt der Äußerungen ergeben sich Aussagen über eine literaturhistorische und philosophiegeschichtliche Einordnung des Romanes, über den aktuellen Bezug zur damaligen polnischen Gegenwart und unmittelbaren Vergangenheit, ferner Hinweise auf Andrzejewskis Biographie. Ein Teil der Rezensionen beschäftigt sich hauptsächlich mit der Theateradaption. Diese wurde überwiegend positiv, gelegentlich sogar überschwenglich beurteilt. So bezeichnet St. Brucz in seinem Artikel "Papiero- wy lament" das Theater in Łódź als eine "politische Tribüne", auf der eine in Europa wohl einmalige Aufführung stattgefunden habe:

"Ich bin sicher, daß wir eine solche Inszenierung, in der uns das Neue Theater die Geschichte Andrzejewskis gezeigt hat, in Westeuropa gegenwärtig nicht zu sehen bekommen."²

Auch bei Andrzejewski selbst scheint die Bühnenfassung seines Werkes einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen zu haben. Die Premiere bezeichnet er als sein größtes Erfolgserlebnis:

"Der größte Erfolg in meinem Leben war nach meinem Gefühl folgender: Als wir, Kazimierz Dejmek und ich, im September 1957 nach der Vorstellung von "Ciemności kryją ziemię" am Neuen Theater in Łódź, aufgefordert von gewaltigen Ovationen, auf die Bühne hinaustraten."³

Was von vielen Kritikern an der Romanfassung bemängelt wurde, nämlich der für sie uneinsichtige und unlogische Wandel Diegos vom Gegner zum Anhänger der Inquisition, das habe Dejmek in seiner Inszenierung hervorragend gelöst und dem Zuschauer plausibel gemacht, indem er Diego von Anfang an als Nachfolger Torquemadas habe auftreten lassen⁴.

Das Verhältnis zwischen Diego und Torquemada steht so auch im Mittelpunkt der Betrachtungen, die sich um eine philosophiegeschichtliche oder literaturhistorische Einordnung bemühen. Dabei steht das bürgerliche Freiheitsproblem thematisch im Vordergrund, es werden Bezüge zu Thomas Mann, Dostoevskij und zum deutschen Idealismus hergestellt. Hier sind vor allem die Aufsätze von Ryszard Przybylski ("Andrzejewskiego legenda o wielkim inkwizytorze")⁵ und Andrzej Kijowski ("Diabli nadali czyli o nowej powieści Andrzejewskiego")⁶ hervorzuheben. Wie Brucz, der in "Ciemności kryją ziemię" eine bewußte Anknüpfung an Dostoevskijs "Großinquisitor" sieht, so betont auch Kijowski den stofflich bedingten Zusammenhang beider Texte und erinnert im Hinblick auf Torquemadas Tod an Ivan Karamazovs Gespräch mit dem Teufel⁷. Stefan Treugutt geht auf Dostoevskijs Intention ein, die katholische Kirche und den Sozialismus als atheistische und menschenfeindliche Bewegungen darzustellen und unterstreicht, daß Andrzejewskis Werk weniger auf die Kirche, sondern eher auf die totalitären Staatssysteme des 20. Jahrhunderts bezogen sei⁸. In diesem Sinne sehen auch Edward Csato⁹ und Stefan Durski¹⁰ einen Zeitbezug des Romanes zur Gegenwart. Durski vertritt wie Przybylski die Ansicht, daß die historischen Figuren das Bewußtsein und die Psyche der Menschen des 20. Jahrhunderts besäßen, und Csato führt die Faszination des Buches auf seinen historisch-fiktionalen Charakter zurück. Andrzejewski präsentiere dem Leser eine geschlossene Welt, in der das 15. Jahrhundert mit Ideen des 20. Jahrhunderts konfrontiert werde:

"Der Roman entspricht keiner bestimmten historischen Wirklichkeit, denn wenn auch ein Teil der Fakten authentisch aus dem 15. Jahrhundert stammt, so sind doch die Atmosphäre, die Denkweise der Helden und die Formen, in denen sich ihre gegenseitigen Beziehungen abspielen, ein deutliches und beabsichtigtes Abbild unserer Epoche."¹¹

Die Mehrzahl der Rezensionen wird aber gerade an diesem Punkt, d. h., der Aktualität des Romanes, wesentlich konkreter. Die Inquisition sei im Grunde nur eine "historische Maske"¹², der Roman wird in direkten Bezug zur unmittelbar zurückliegenden

polnischen Vergangenheit gesetzt. So sieht Kijowski eine "Analogie zwischen dem gegenwärtigen Totalitarismus und der mittelalterlichen Kirche"¹³, und für Wacław Sadkowski ist "Ciemności kryją ziemię" das "erste Werk, das sich um eine Erfassung und Charakterisierung des Wesens des stalinistischen Systems"¹⁴ bemühe. Aleksander Jackiewicz interpretiert den Roman als metaphorische Problematisierung der "polnischen" Inquisition und stellt die Frage:

"Kann man nicht auf die gleiche Weise die Geschichte unserer Großen Inquisition erzählen?"¹⁵

Wie Brucz¹⁶ sieht auch Stefan Durski in "Ciemności kryją ziemię" eine Abrechnung mit dem Stalinismus. Das System der Spanischen Inquisition sei der Organisationsform moderner Geheimdienste vergleichbar gewesen, und die Schicksale der Romanfiguren Andrzejewskis seien nach dem Muster des Menschenbildes der polnischen Gegenwart konzipiert:

"Die Helden des neuesten Romanes Andrzejewskis denken nicht nur auf zeitgenössische Weise, sondern auch ihre Schicksale sind nach dem Muster der Menschen der Jahre 48-55 konstruiert... die Konzeption des Helden in "Ciemności kryją ziemię" stimmt mit unserem Wissen über die vergangenen sieben, acht Jahre überein. Auf dieser Konfrontation kann die Bewertung des gesamten Buches beruhen."¹⁷

Die wohl direkteste Gleichsetzung findet sich bei St. Bury. Er schreibt über Buch und Theateraufführung:

"...es geht darum, daß der Zuschauer (und der Leser) eine Reihe von Substitutionen vornimmt und an die Stelle Torquemadas eine bekannte "Persönlichkeit" setzt, an die Stelle des Königreiches Gottes - das Paradies des Kommunismus, an die Stelle der kirchlichen Lehre - den Marxismus-Leninismus, an die Stelle des Lobes auf die Furcht - den Polizeiterror."¹⁸

Derartige Stimmen sind sicherlich ein deutlicher Hinweis auf die Rezeption des Werkes durch die Leser des Jahres 1957. Aus

der Distanz betrachtet erscheint jedoch eine direkte, geradlinige Zuordnung, die ausschließliche Interpretation von "Ciemności kryją ziemię" als Metapher des Stalinismus zu einseitig, wie unter anderem die Darstellung des Bedeutungsgebrauches und der Entwicklung der Schlüsselwörter in den vorangehenden Kapiteln dieser Arbeit gezeigt hat. Auch die Bewertung des Inquisitionsstoffes als "Prätex" ¹⁹ allein genügt nicht, sie erklärt noch nicht, warum dieser Stoff sich zur Darstellung der besprochenen inhaltlichen Probleme eignet und verstellt letztlich die Möglichkeit, Andrzejewskis Roman in einem Zusammenhang mit anderen fiktionalen Inquisitionstexten zu sehen.

Bemerkenswert ist ferner, daß nur wenige Rezensionen einen Bezug zwischen "Ciemności kryją ziemię" und Andrzejewskis früheren Werken sowie seiner Person herstellen. Henryk Bereza etwa hebt das Problem der Menschenverachtung bei Torquemada hervor und vergleicht den Großinquisitor mit Jarosław Mojk, der Hauptperson aus Andrzejewskis früher Erzählung "Kłamstwa":

"Torquemada konnte, ja mußte eigentlich ein übergroßer Mojk sein in seiner Verachtung des Menschen, seiner platten Leidenschaften und kraftloser Gedanken." ²⁰

Nach Edward Csato ²¹ hat Andrzejewski mit diesem Roman alle seine früheren Weltansichten zerschlagen und Włodzimierz Maciąg sieht Torquemada in erster Linie als Widerpart zur Gestalt des Parteifunktionärs Szczuka in "Popiół i diament" und des Priesters Siecheń in "Ład serca" ²², der Roman wird verstanden als Ausdruck einer resignativen Weltanschauung des Autors, eines verlorenen und "enttäuschten Glaubens" ²³.

Torquemada wird direkt auf Andrzejewski bezogen:

"Torquemada...selbst glaubt an den Sinn seines Experimentes mit den Menschen. Torquemadas Glaube ist die fromme Täuschung Andrzejewskis... Die eigenen Erfahrungen mit verschiedenartigen Glauben hat Andrzejewski auf Torquemada abgewälzt." ²⁴

Eine derartige Auffassung des Werkes weist so nicht nur auf Andrzejewskis katholische Vergangenheit hin, sondern sie deutet insbesondere sein im Grunde metaphysisches Verständnis des Marxismus an, das in dieser Arbeit bereits erwähnt wurde. Krzysztof Mętrak schreibt dazu in seiner Analyse von Andrzejewskis Werk, die den Titel "Moralne racje istnienia" trägt:

"Es nahen jedoch die Jahre des Zerfalls der objektiven Maßstäbe, die persönliche Niederlage kommt zu Tage: Andrzejewski ist sich bewußt, daß ihn sein Vertrauen vor eine fensterlose Wand geführt hat, von wo aus es nur noch einen direkten Weg in den Zweifel gibt. In der Mitte der 50-er Jahre kommt es zu einer tiefen Glaubenskrise."²⁵

Gemeint ist Andrzejewskis ideologisches Engagement in der Zeit des Stalinismus. "Ciemności kryją ziemię" gilt als "Versuch der 'Aufhellung der eigenen Schuld',...der Trennung vom Bösen", ist "Abrechnung" mit der eigenen Vergangenheit:

"'Ciemności kryją ziemię' ist ein Roman, der jedoch aus aktuelleren Bedürfnissen erwachsen ist: aus dem Bedürfnis der eigenen Abrechnung mit den Jahren der stalinistischen Orthodoxie und aus dem Bedürfnis, die Prozesse zu verstehen, die sich in diesen Zeiten ereignet haben."²⁶

Bevor eine abschließende Zusammenfassung der Arbeit vorgelegt wird, soll nun versucht werden, den Entstehungshintergrund von "Ciemności kryją ziemię" im Hinblick auf die in den Rezensionen vertretenen Thesen, aber auch im Zusammenhang mit den bereits ausgearbeiteten Ergebnissen darzustellen. Es gilt also, Andrzejewskis Rolle in der polnischen Literatur der frühen 50-er Jahre vor allem bezüglich seiner eigenen Textproduktion kurz zu skizzieren, um festzustellen, inwieweit die Aussagen der Literaturkritik plausibel, wahrscheinlich und zutreffend sind, um sie in eine Gesamtwertung miteinbeziehen zu können.

5.3 Andrzejewskis publizistische und literarische Produktion in der Phase des Stalinismus (1949-1953). Zur Thematisierung des Begriffes "Wahrheit"

Eine detaillierte Beschreibung des ökonomischen und politischen Geschichtsverlaufes der ersten Nachkriegsjahre in Polen, dessen Zusammenhang mit den Entwicklungen auf dem kulturellen Gebiet, speziell auf dem literarischen, ohne Frage ist¹, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Es sei daher auf die entsprechende Fachliteratur verwiesen, die übereinstimmend eine Untergliederung dieses Zeitabschnittes in drei Phasen vornimmt²:

1. 1945-1949: Die Phase der Konsolidierung nach dem Krieg, gekennzeichnet durch einen anfänglichen politischen und kulturellen Pluralismus, der von einer allmählichen Verdrängung nichtkommunistischer Kräfte aus der Politik abgelöst wurde. Das vorläufige Ende dieser Entwicklung war der Zusammenschluß der Polnischen Arbeiterpartei (PPR) und der Polnischen Sozialistischen Partei (PPS) zur Vereinigten Polnischen Arbeiterpartei (PZPR) am 15. 12. 1948 unter den Parteivorsitzenden Bierut und Cyrankiewicz. Verbunden damit war die Ausschaltung des Gomułka-Flügels der PPR wegen "Rechtsabweichung"³.
2. 1949-1953: Die Phase der Sowjetisierung, in der eine allgemeine Ausrichtung des gesamten politischen und kulturellen Lebens auf die Sowjetunion hin erfolgte. So wurde das Bildungswesen nach sowjetischem Vorbild umstrukturiert, die Landwirtschaft zu kollektivieren begonnen, die Gesamtwirtschaft unterlag den Richtlinien eines zentralistischen Sechsjahresplanes, Kunst und Literatur orientierten sich an den Maßstäben des sowjetischen sozialistischen Realismus und leisteten in diesem Rahmen ihre Beiträge zum propagandistischen Personenkult um Stalin und Bierut. Innenpolitisch sind im Bereich des Rechtswesens die Schauprozesse gegen neun höhere Offiziere (31. 7. - 13. 8. 1951) und eine verstärkte Tätigkeit des Staatssicherheitsdienstes

unter der Bevölkerung zu erwähnen. Polnischer Verteidigungsminister war der sowjetische Marschall Rokossovskij.

3. 1954-1957: Die Zeit nach Stalins Tod, auch "Tauwetter" genannt, in der eine allmähliche Abkehr von der zentralen Planung und Lenkung der Gesamtwirtschaft, eine zunehmende Liberalisierung auf innenpolitischem und kulturellem Gebiet, verbunden mit einer umfassenden Kritik der vergangenen Jahre, und eine Rehabilitierung der zum Teil inhaftierten Repräsentanten der katholischen Kirche (Kardinal Wyszyński) stattfand. Nach dem Posener Aufstand im Jahre 1956 kehrte Władysław Gomułka an die Parteispitze der PZPR zurück, die Vertreter der stalinistischen Fraktion wurden vorübergehend aus den Schlüsselpositionen der Macht verdrängt. Einen entscheidenden Einfluß auf diese Entwicklung hatte dabei die in der Presse vorgetragene Kritik an den Ereignissen der vergangenen Jahre.

Andrzejewskis Entwicklung, seine Hinwendung zur Ideologie, seine Abkehr vom polnischen Katholizismus, aber auch sein problematisches, fast religiös anmutendes Verständnis des Marxismus als Heilslehre wurden bereits anhand seiner philosophischen Essays der unmittelbaren Nachkriegszeit dokumentiert. Welche Position hat nun dieser Schriftsteller, von dem es in einer Kurzbiographie zur deutschen Ausgabe von "Ład serca" heißt, er habe sich gegen den Stalinismus gewandt und sei "einer der führenden Autoren der 'Tauwetterliteratur'"⁴ geworden, in der stalinistischen Periode der polnischen Nachkriegsgeschichte eingenommen, auf die sich, den Rezensionen zufolge, sein Inquisitionsroman bezogen haben soll? Hat er nach "Angriffen und Selbstanklagen" geschwiegen und sich auf "nebensächliche Veröffentlichungen"⁵ beschränkt oder hat er sich, wie Krzysztof Mętrak behauptet, auf der "äußerst radikalen Seite engagiert?"⁶

Die ersten Jahre nach dem Stettiner Schriftstellerkongreß im Januar 1949, der die in der Sowjetunion formulierten Grundsätze des sozialistischen Realismus zu verbindlichen Richtlinien für die polnische Literaturproduktion erhob⁷, zeigen

Andrzejewski als einen Publizisten, der sich zu aktuellen tagespolitischen Fragen äußert und in der Zeit des "kalten Krieges" euphorisch die Friedenspolitik Stalins begrüßt. So schreibt er 1952 in einem Kommentar zur Neujahrsbotschaft des "großen Lehrers und Führers der Völker":

"Josef Stalin hat noch einmal, wie schon so oft in seinem Leben, die Bedürfnisse und Wünsche vieler, vieler Millionen Menschen aller Nationen zum Ausdruck gebracht. Seine kluge, schöpferische Stimme der Menschlichkeit ertönt mit solcher Kraft und vermittelt so reiche Inhalte, weil sie aus der Masse der Werktätigen erwächst und den Reichtum ihrer besten Gedanken zum Ausdruck bringt. Das neue Jahr begann für uns alle mit der großen Stimme des Friedens."⁸

Ferner weisen ihn seine Texte als engagierten Vertreter des sozialistischen Realismus aus. Neben seiner Abrechnung mit früheren Werken, die er eine "Welle intellektueller Verlogenheit"⁹ nennt, findet sich eine Bestimmung der Funktion der sozialistisch-realistischen Literatur: Sie ist Hilfsmittel beim Aufbau des Sozialismus und hat dabei ein alles überragendes Vorbild:

"Das Ziel unserer Literatur, ihre Aufgabe, mehr noch: ihre allererste Pflicht ist es, so zu werden wie die sowjetische sozialistische Literatur; und somit wird aus ihr die Literatur der polnischen Arbeiterklasse und des ganzen polnischen Volkes."¹⁰

Die Literatur des sozialistischen Realismus habe den Optimismus der sozialistischen Welt zu propagieren, wobei die Ideologie der Arbeiterklasse zum Ausdruck kommen müsse.¹¹ Eine besondere Bedeutung erhält somit die wechselseitige Beziehung zwischen Schriftsteller und Partei. Andrzejewski hat dazu einige Leitsätze veröffentlicht, die es wert sind, vollständig wiedergegeben zu werden. Unter der Überschrift "Was lehrt uns die Partei" faßt er zusammen:

"Die Partei lehrt uns vor allem, daß wir Schriftsteller der Arbeiterklasse und des ganzen polnischen Volkes sind, das unter der Führung der Arbeiterklasse und der Partei zu einem sozialistischen Volk wird.

Des weiteren lehrt uns die Partei, daß die Weltanschauung, die dem Dichter gestattet, die objektive Wirklichkeit kennenzulernen, zu bewerten und zu gestalten, die Weltanschauung der Arbeiterklasse ist: der dialektische Materialismus.

Gleichzeitig lehrt uns die Partei die beharrliche Vertiefung der Weltanschauung.

Die Partei lehrt uns auch den sozialistischen Humanismus und die ideologische Leidenschaft.

Dann fordert und lehrt uns die Partei verstärkte Aktivität.

Die Partei lehrt uns endlich, daß der geistige und künstlerische Ausdruck der Dichtkunst die Methode des sozialistischen Realismus ist.

Gleichzeitig lehrt uns die Partei ein schöpferisches, sozialistisches Verhältnis zur Tradition.

Und letztlich lehrt uns die Partei die Parteilichkeit.

Das alles lehrt uns die Partei. Das alles lehrt uns Genosse Bolesław Bierut."¹²

Bemerkenswert im Hinblick auf "Ciemności kryją ziemię" aber ist, daß mit der Distanzierung von früheren Werken und den darin verwendeten Schlüsselwörtern einerseits und dem ideologischen Engagement andererseits ein Begriff in den Vordergrund von Andrzejewskis Äußerungen tritt, der in seinem Inquisitionsroman, in Torquemadas Wertsystem, eine zentrale Stelle einnehmen wird: Es handelt sich um den Bedeutungsgebrauch von "Wahrheit". Das Wort erhält eine Schlüsselfunktion im publizistischen Werk der frühen 50-er Jahre. Dies deutet sich bereits in "Popiół i diament" mit der Grabrede Szczukas an, in der diejenigen verdammt werden, die sich dem geschichtlichen Wandel und der damit verbundenen Veränderung des Wahrheitsverständnisses widersetzen:

"Denn nur die sterben wirklich, die einsam glauben oder trügerischen und der großen und einzigen Wahrheit ihrer Zeit entgegengesetzten Wahrheiten dienen."¹³

Die politischen Aufsätze der folgenden Jahre rücken dann das Problem einer objektiven Wahrnehmung der Wirklichkeit in den Vordergrund. Die Wahrheit der Geschichte, so heißt es in dem Essay "Prawda historii"¹⁴, und der Gegenwart sei nur mit einem von der sozialistischen Ideologie geformten Bewußtsein zu erkennen, der Sozialismus erst mache den Menschen zur richtigen Erkenntnis der objektiven Wahrheit fähig:

"Der Sozialismus kämpft darum, daß jeder Mensch in jedem Augenblick seines Lebens bewußt eine Auswahl treffen kann und daß seine Wahl immer richtig, weise und schöpferisch ist."¹⁵

Alles der Wahrheit Entgegengesetzte wird zum Merkmal des Klassenfeindes¹⁶, die Literatur des sozialistischen Realismus hat der Aufdeckung der Unwahrheiten und der Verkündigung der Wahrheit durch die objektive Darstellung der Wirklichkeit zu dienen¹⁷. Vollends eine Einschränkung, eine Festlegung des Bedeutungsgebrauches erfährt "Wahrheit" bei Andrzejewski, wenn er - ganz im Stil des stalinistischen Personenkultes - mit diesem Begriff den damaligen Vorsitzenden der PZPR, Bolesław Bierut, zu charakterisieren versucht:

"Wir können es so sagen: In Bolesław Bierut erblicken wir die edle Schönheit der Ideologie der Arbeiterklasse, die Schönheit, die bewirkt, daß die revolutionären Interessen einer Klasse zu den Interessen des ganzen Volkes werden können und tatsächlich auch werden. Der kämpfende Humanismus... - das ist die Schönheit, die wir in Bolesław Bierut erblicken... Die Wahrheit im Leben ist die Wahrheit des Kampfes, die Wahrheit im Angriff - diese humanistische Idee lehrt uns das Leben von Bolesław Bierut."¹⁸

Läßt sich "Ciemności kryją ziemię" über die bereits untersuchten Schlüsselwörter der Kriegs- und Vorkriegsliteratur

Andrzejewskis zuordnen, so stellt die Thematisierung des Begriffes "Wahrheit" im Roman einen eindeutigen Bezug zu Andrzejewskis literarischer Produktion nach dem Krieg, insbesondere der frühen 50-er Jahre, her. Wie sehr in dieser Zeit Aussagen über "Wahrheit" im Mittelpunkt des allgemeinen kulturellen und politischen Interesses standen, zeigen auch die Äußerungen der Schriftsteller Jan Kott, Julian Przyboś, Mieczysław Jastrun und Antoni Słonimski aus dem Jahre 1956, die symptomatisch für die Kritik des "Tauwetters" am Stalinismus sind und in denen der Wahrheitsfetischismus dieser "Zeit der Angst und des Zynismus"¹⁹ gerügt wird:

"In den Untersuchungen der Vergangenheit diene unsere marxistische Analyse der Erkenntnis der objektiven Wahrheit. Sie machte halt an der Schwelle der Gegenwart. Mit Hilfe der anscheinend gleichen Apparatur und der gleichen Begriffe strebten wir nicht nach Erkenntnis der Wahrheit, sondern nach Erklärung der Wirklichkeit. Nach Erklärung und Entschuldigung. Um jeden Preis. Sogar um den Preis der Wahrheit."²⁰

Insgesamt gesehen ist es schwierig zu entscheiden, wie weit Andrzejewskis persönliches Engagement reichte, ab wann er vielleicht einer gewissen Schreibpflicht nachkam, deren Praktizierung die Existenz als Schriftsteller garantierte. Daß sich Andrzejewski wie viele seiner Kollegen in den frühen 50-er Jahren zumindest nach außen hin²¹ eindeutig auf die Seite der Stalinisten geschlagen hat, beweist nicht zuletzt sein Aufsatz "Gdzie jesteśmy", in dem er nicht nur allgemeine Lobreden auf die Partei verfaßt, sondern deren Politik in bezug auf Gomułka sowie die damals stattfindenden Schauprozesse ausdrücklich gutheißt.

Über diese Phase Andrzejewskis wird in der wissenschaftlichen Literatur oft hinweggegangen, die Werke aus dieser Zeit werden zwar bibliographisch erwähnt, aber nur in kurzen Sätzen als künstlerisch nicht besonders wertvoll kommentiert²². Andrzejewski hat sich später selbst von dieser Zeit distanziert:

"Den Zeitabschnitt nach 'Popiół i diament', der mehrere Jahre andauerte, kann ich nicht als einen literarisch fruchtbaren bezeichnen."²³

5.4 Andrzejewski und das polnische Tauwetter

Der Begriff "Tauwetter" ist die Übersetzung des Titels eines Romanes von Il'ja Ęrenburg ("Ottepel'", Mai 1954 in der Literaturzeitschrift "Znamja") und bezeichnet im allgemeinen den Liberalisierungsprozeß im kulturellen Bereich nach Stalins Tod.

Auch hier kann nur ein fragmentarischer Überblick über die heute schwer fixierbare Entwicklung gegeben werden. Eine detaillierte Darstellung der Ereignisse in Polen bietet die 1975 erschienene Arbeit von Alfons Dlugosch¹.

In Polen begann diese Periode ("odwilż") als Reaktion auf die Streitgespräche in der UdSSR in der Literaturzeitschrift "Życie literackie". Henryk Vogler² kritisierte die mechanischen literarischen Klischees des sozialistischen Realismus, Witold Wirpsza³ wandte sich gegen die Reduzierung und Banalisierung der sozialen Probleme Nachkriegspolens, die durch den Zweckoptimismus der letzten Jahre verdeckt worden seien. Das Monatsmagazin der PZPR "Nowe drogi" reagierte darauf mit der Versicherung, die ideologischen Thesen über die Kunst seien unumstößlich⁴. In der nächsten Zeit kristallisierten sich zwei Lager heraus: Wilhelm Mach, Wortführer der offiziellen Seite, nannte die Kritiker des sozialistischen Realismus "Wühlmäuse der Kultur, Snobs und Ästheten"⁵. Artur Sandauer, ein Vertreter der Kritiker, betonte, die Kunst sei mehr als nur eine "Waffe des Klassenkampfes"⁶. Von Bedeutung war dann, nach dem Tod Bieruts, die Sitzung des Kultur- und Kunstrates am 24. und 25. März 1956, auf der die Publizisten und Schriftsteller Słonimski und Przyboś "volle schöpferische Freiheiten" und "wirkliche Demokratisierung"⁷ forderten. In der Literatur fand diese Entwicklung bereits etwas früher ihren

Ausdruck in Jastruns Gedicht "Człowiek" (1955), ferner in den Novellen von Kazimierz Brandys "Hotel Rzymski" und "Obro- na Grenady"⁸. Des weiteren ist das Gedicht "Poemat dla do- rośliych" von Adam Ważyk hervorzuheben, das in krassem Gegen- satz zum Optimismus des sozialistischen Realismus steht, in- dem es auf die negativen Auswirkungen entfremdeter Arbeit am Beispiel der Einwohner der sozialistischen Musterstadt Nowa Huta hinweist und tabuisierte Themen wie Alkoholismus, Pro- stitution und Wohnungsnot anspricht:

"...Es gibt abgearbeitete Menschen
 Es gibt Menschen aus Nowa Huta, die nie im Theater waren
 Es gibt polnische Äpfel, die für Kinder unerreichbar sind
 Es gibt Kinder, verachtet von verbrecherischen Ärzten
 Es gibt Jungen, zur Lüge gezwungen
 Mädchen, zur Lüge gezwungen,
 Alte Frauen, von ihren Männern aus den Wohnungen geworfen
 Es gibt die Überanstrengten, die am Herzinfarkt sterben
 Es gibt angeschwärmte, bespuckte Menschen
 Es gibt Menschen, ausgeraubt auf den Straßen...
 Es gibt Menschen, die auf ein Stück Papier warten
 Auf Gerechtigkeit Wartende,
 Menschen, die lange warten..."⁹

Die Nummer der Zeitschrift "Nowa kultura", in der das Gedicht erschien, wurde sofort eingezogen, aber allein die Tatsache des Erscheinens weist auf ein Nachlassen der Zensur hin.

Neben "Nowa kultura", in der auch Andrzejewski 1955 mehrere kritische Essays über den Stalinismus veröffentlichte, be- stimmten vor allem drei weitere Zeitschriften das kulturelle Tauwetter der Jahre 1954-1956: "Życie literackie" (Kraków), die Studentenzeitschrift "Po prostu" und "Przegląd kulturalny", in dem 1957 "Ciemności kryją ziemię" erschien¹⁰. Die in die- sen Zeitschriften veröffentlichten Aufsätze - etwa Leszek Kołakowskis Vorschläge zu einer Revision des Marxismus-Leni- nismus in dem Artikel "O słuszności zasady - cel uświęca środki"¹¹ oder Witold Wirpszas Bewertung des polnischen Ok- tobers als einer echten, revolutionären Handlung der Arbeiter

in der Reportage "Kronika wielkich dni"¹², aber auch die politische Dichtung dieser Zeit forcierten die Diskussion um den Stalinismus, radikalisierten die Entwicklung und offenbarten immer stärker werdende Gegensätze zwischen der Partei und den ihr angehörenden oder nahestehenden Autoren.

Andrzejewski, der als eine der maßgeblichen Figuren des polnischen Tauwetters gilt, löste sich eigenen Aussagen zufolge "stufenweise" von seinen politischen und ästhetischen Überzeugungen der frühen 50-er Jahre. So datieren die ersten Anfänge aus dem Jahre 1952:

"Das geschah 1952, als ich die Übernahme eines Delegiertenmandates zum 2. Parteikongreß ablehnte."¹³

Im Juli desselben Jahres begann Andrzejewski an einem dreiteiligen Roman zu schreiben, von dem allerdings nur der erste Band 1953 veröffentlicht wurde: "Wojna skuteczna czyli opis bitew i potyczek z zadufkami"¹⁴. Das Buch wurde allgemein als Satire auf den Schematismus des sozialistischen Realismus bewertet¹⁵.

Wesentlich eindeutiger war im Hinblick auf eine - wenn auch versteckte - Kritik an den herrschenden Verhältnissen die Erzählung "Wielki lament papierowej głowy". Sie wurde bereits 1953 verfaßt, kursierte über zwei Jahre lang in Form von Kopien unter den Schriftstellern¹⁶, erschien aber erst 1955 in dem Sammelband "Złoty lis" und handelt von einem Traum des Autors, in dem dieser, wie schon des öfteren, eine Rede halten muß:

"Ich fühlte die Große Rede mit solcher Deutlichkeit in mir, als liefe ein Tonband in mir ab... Ich suchte nicht nach Worten... Der Mechanismus, der in mir wirksam war, fügte die Worte in eben einer solchen Ordnung, wie sie vonnöten war. Ja, ich quälte mich nicht einmal mit dem Denken... Ich arbeitete fehlerfrei und sehr zeitgemäß, d. h., ich reduzierte die Eigenkosten auf ein Minimum mit Hilfe einer hochentwickelten Technik... Die Klarheit der Formulierungen ist, wie ihr euch denken könnt, ein unabdingbarer Bestandteil aller Reden,

namentlich der Großen... Den menschlichen Geist verlangt es nach Feststellungen, die so gerade sind wie ein Bügelbrett."¹⁷

Derartige Aussagen sind, auch wenn sie formal als Traum präsentiert werden, als Kritik Andrzejewskis an den Methoden des sozialistischen Realismus und - in diesem Falle damit verbunden - am Stalinismus zu verstehen. Für Wacław Sadkowski ist diese Erzählung denn auch der "wohl erste Angriff in unserer Literatur auf die Art des Denkens und der Argumentation, die im Dunst eines Kultes entstanden ist - ein Angriff auf die 'leblose Sprache', die Heuchelei und die Mystifikation dieses Systems."¹⁸

Erheblich schärfer hat Andrzejewski seine Kritik an der Entwicklung Polens im ersten Jahrzehnt nach dem Krieg in einer Reihe von Aufsätzen formuliert, die seit 1955 als "Notatki z dziennika" in der Zeitschrift "Nowakultura" erschienen. Hier ist nichts mehr vom Optimismus der frühen 50-er Jahre zu spüren. Andrzejewski nimmt jetzt die Position eines sehr kritischen, im Grunde aber noch solidarischen Parteimitgliedes ein:

"Es geht jetzt im Grunde genommen darum, daß der Kommunismus besser sein soll. Genau darum: besser, ehrlicher, menschlicher und vernünftiger... Die Schuld, die Fehler, die dunklen Seiten der Revolution? Ich bin weit davon entfernt, der Vergangenheit und allem, was an ihr schmerzhaft, schlecht und tragisch war, den Rücken zuzukehren."¹⁹

Noch vor Adam Ważyks "Poemat dla dorosłych" berührt Andrzejewski die tabuisierten Themen des sozialen und politischen Bereiches, die er nicht mehr als Randerscheinungen des Sozialismus oder als Überreste des alten Systems bezeichnet, sondern die als Folgeerscheinungen einer problematisch verlaufenen polnischen Nachkriegsgeschichte bestimmt werden:

"...neben dem alten Bösen...schaffen wir ein neues, eigenes Böses, und gerade es, dieses unser Böses ist besonders beunruhigend, drohend und verlangt nach einer detaillierten Analyse... Wir haben es schon zu einer eigenen Furcht gebracht, wir besitzen schon einen

eigenen Mechanismus von Lüge und Falschheit, eine eigene Lasterhaftigkeit, eine eigene Gedankenlosigkeit, ein eigenes Diebeswesen, eigene Hochmut und eigene Langeweile."²⁰

Vom sozialistischen Realismus distanziert sich Andrzejewski, wie seine positive Rezension von Maria Dąbrowskas "Na wsi wesele" zeigt²¹, und sein Aufsatz über Adolf Rudnickis Buch "Niebieskie kartki" läßt erkennen, daß auch für ihn diese Zeit und dieses Literaturverständnis zur Vergangenheit gehören:

"... wenn noch vor einigen Jahren die Gedanken und Gefühle vieler Schriftsteller sich vor allem auf den Zorn gegenüber dem Feind konzentrierten, auf den Haß auf das Reaktionäre und das, was dem Menschen generell zuwider ist, auf eine geradezu sinnliche Ergriffenheit vom Pathos der Revolution, dann hat heute jener Komplex schöpferischer Reize bereits aufgehört, manch einem Schriftsteller zu genügen."²²

In diesem Rahmen ist auch sein 1955 erschienener Novellenband "Złoty lis" zu sehen. Eine der entscheidenden Stellen im "Goldfuchs", an der ein Vater seinem Kind das Recht auf Phantasie abspricht, lautet:

"Heutzutage soll der Mensch von Kind auf daran gewöhnt sein, daß er in Gedanken und Gefühlen gemeinsam mit seiner Gesellschaft leben muß...welches Los erwartet den Menschen, der anders als alle denkt?...es scheint mir aber, daß es am besten ist, wenn sich der Mensch durch nichts Besonderes von den anderen Menschen unterscheidet."²³

Das Erscheinen des Buches, insbesondere aber diese Erzählung, riefen lebhaftere Diskussionen hervor. Man muß dabei bedenken, daß eine offizielle Kritik des Stalinismus noch nicht stattgefunden hatte und auch Bierut damals noch im Amt war. Andrzejewski äußerte sich dazu in einer von Jarosław Iwaszkiewicz geleiteten Diskussion über den Band "Złoty lis" (einige

Teilnehmer wollten die gleichnamige Erzählung ausschließlich als Kinderliteratur verstanden wissen):

"Ich... stelle fest, daß sich bei uns im Zeitraum der vergangenen Jahre viele sehr schädliche und traurige Dinge ereignet haben; darüber habe ich in "Złoty lis" geschrieben."²⁴

Andrzejewskis nächstes Werk war dann "Ciemności kryją ziemię". Als Fragment wurde der im Dezember 1955 begonnene Roman erstmals in der Zeitschrift "Przegląd kulturalny" 33 (1956) abgedruckt; Andrzejewski war zu dieser Zeit Mitarbeiter bei dieser Zeitschrift. Die vollständige Wiedergabe erfolgte ebenda ein halbes Jahr später (12-17, 1957), als Buch erschien "Ciemności kryją ziemię" 1957 im Warschauer Verlag "Państwowy Instytut Wydawniczy" (PIW). Andrzejewskis Angaben zufolge begann er den Roman noch vor dem 20. Parteitag der KPdSU zu schreiben²⁵. Er wollte das Buch nicht als historischen Roman verstanden wissen, das "Ausweichen" in die Geschichte diene vielmehr dazu, eine "gewisse Distanz angesichts der interessanten Problematik zu erlangen."²⁶

6 SCHLUSS

In der vorliegenden Arbeit wurde der Versuch unternommen, Jerzy Andrzejewskis Inquisitionsroman "Ciemności kryją ziemię" einer Reihe von Werken gegenüberzustellen, die als solche zwar keine Gattung im traditionellen Sinn bilden, jedoch aufgrund eines gemeinsamen Denotationsverhältnisses zu einem historischen Sachverhalt miteinander in einer thematischen Beziehung stehen. Diese Beziehung ließ sich als ein sogenanntes fiktionales, d. h., nicht dem Wahrheitsanspruch unterliegendes Denotationsverhältnis über die Konstellation Text - Kontext - nicht-fiktionale Vergleichsbasis bestimmen. Da das Phänomen der Fiktionalität eines Textes über eine Unzahl von Faktoren beschreibbar ist, wie die Vorstellung einiger theoretischer Ansätze in der Einleitung zeigte, erwies sich eine Einschränkung auf wenige, aber auffallende Erscheinungen als sinnvoll. So wurde die Fiktionalität der Texte vor allem unter folgenden Gesichtspunkten betrachtet: Untersucht wurden offenkundige Abweichungen und Veränderungen des Verhältnisses von fiktionaler und historischer Person bzw. fiktionaler Sachlage und historischem Sachverhalt sowie - auf der "Ebene der Ideologie" - die Übertragung von Begriffsstrukturen aus der Entstehungszeit in die erzählte Zeit der jeweiligen Texte.

Die weitgehend chronologische Einführung der fiktionalen Inquisitionstexte in die Untersuchung zeigte dann, daß der Inquisitionsstoff einmal - offenkundig im Zusammenhang mit der Legendenbildung um die Spanische Inquisition - vor allem in den Werken aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Ausgestaltung von Texten im Stil der Schauerliteratur der damaligen Zeit diente. Dies wird sichtbar in detaillierten Beschreibungen von Verliesen, Folterszenen oder Autodafés (Aguilar, Suberwick, Epagny und Deyeux, Poe), wobei hier insbesondere die Zusammenziehung historisch überlieferter Sachverhalte verschiedener Orte und Zeiten in die lineare Abfolge einer Erzählzeit hervorzuheben ist (Suberwick). Typisch für die damalige literarische Bearbeitung dieses Stoffes ist ferner das Motiv der vom Inquisitor bedrängten und bedrohten Heldin, deren Befreiung aus dem Inquisitions-

gewahrsam zum erklärten Ziel des Verlobten oder Ehemannes der Gefangenen wird - so bei Gutiérrez, Suberwick, Aguilar oder Lermontov. Stehen die Abweichungen auf der Ebene von Sachlage und Sachverhalt hier meist im Zusammenhang mit einer Schauerdarstellung der Inquisition, so zeichnen sich diese Texte aber zugleich auch durch eine Fiktionalisierung auf der "Ebene der Ideologie" aus. Die Übertragung aufklärerischer Begriffe ins 15. und 16. Jahrhundert stellt diese Werke einerseits neben die sogenannte Trivialliteratur um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts, zum anderen aber auch neben Texte mit eindeutiger politischer Intention ihrer Autoren, wie dies bei Zaupers "Ode" oder Schillers "Don Carlos" der Fall ist. Gerade Suberwicks Roman oder die Dramen von Epagny und Deyeux bzw. Lermontov berühren so über den Inquisitionsstoff die Problematik der europäischen Restaurationspolitik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wobei die Inquisition in den Texten zum Symbol der Unterdrückung, religiösen Intoleranz, Fortschrittsfeindlichkeit, Menschenverachtung und Korruption wird.

Diese Problembereiche sind in verstärktem Maße in den untersuchten fiktionalen Inquisitionstexten des 20. Jahrhunderts anzutreffen, in denen aber die auf Schreckenswirkung abzielenden Passagen in den Hintergrund getreten oder völlig verschwunden sind. Auch hier ließ die Kontextbeschreibung Bezüge zwischen dargestellter Inquisition und der Entstehungszeit des jeweiligen Werkes erkennen, und zumindest bei Andres und Kesten wird über die Inquisition die Erscheinungsform einer modernen totalitären Staatsorganisation angesprochen.

Diesen Werken konnte Andrzejewskis Roman vor allem hinsichtlich der Arten der Fiktionalisierung zugeordnet werden. Auf der Ebene der Sachverhalte ist hier einmal die Überbewertung von Position und Funktion der Inquisition zu erwähnen, zum anderen auch die Einbeziehung historisch nicht bezeugter Personen wie Diego Manente sowie Torquemadas Verwerfung der Inquisition am Ende des Romanes, eine Konzeption, die bereits in Josef Schiesls Drama "Torquemada" zu finden ist.

Auf der "Ebene der Ideologie" kommt in "Ciemności kryją ziemię" eine Übertragung des Bedeutungsgebrauches der Schlüsselwörter in den historischen Kontext des 15. Jahrhunderts zum Ausdruck. Begriffe wie "Liebe", "Haß", "Mitleid" oder "Verachtung" werden von Torquemada in einem Zusammenhang gebraucht, wie er im Grunde erst bei Dostoevskij und Nietzsche zu finden ist. Das Böse wird als eigenständiges und notwendiges Prinzip bestimmt, und in der Korrespondenz zum Begriff "Ordnung" stellt dieser Ansatz den Roman neben das existentialistische Drama "Die Fliegen" von Sartre. Im Mittelpunkt von Torquemadas ethischem System steht aber sein Verständnis von "Wahrheit". Die Überbewertung dieses Begriffes, man ist geneigt, von einer Fetischisierung zu sprechen, ist im Zusammenhang mit der Entlarvung seines Glaubens als bloßer Idee am Ende des Romanes zu sehen.

Was Andrzejewskis Roman von den genannten Werken unterscheidet, ist die mit dem Inquisitionsstoff verbundene Zukunftsvision einer perfekt funktionierenden Gesellschaft. Vor allem aufgrund dieser Tatsache konnte "Ciemności kryją ziemię" mit Dostoevskijs "Velikij Inkvizitor" verglichen werden, dessen fiktionale Ausgestaltung des Inquisitionsstoffes und seine Verknüpfung mit der Vision einer totalitären Herrschaftsform gleichsam einen Einschnitt zwischen den untersuchten Werken des 19. und 20. Jahrhunderts markiert: Die politischen Aussagen der Texte vor Dostoevskij beziehen in ihrer meist von der Aufklärung geprägten Kritik am Feudalabsolutismus über die Inquisition immer auch die katholische Kirche als fortschrittschennende Institution mit ein, in den Werken nach Dostoevskij ist die Inquisition nicht mehr Symbol für einen "mitvermeinten" (Ingarden) reaktionären Katholizismus, sondern sie ist auf weltliche Herrschaftssysteme des 20. Jahrhunderts bezogen, in denen die katholische Kirche weitgehend ihren politischen Einfluß eingebüßt hat.

So weisen Dostoevskijs Großinquisitor und Andrzejewskis Torquemada eine ganze Reihe gemeinsamer Züge auf: ihr im Grund identisches Menschenbild, ihre Unterteilung der Menschen in Herrscher und Beherrschbare sowie die damit verbun-

dene Problematik des Begriffspaares "Freiheit" und "Glück", deren Ausschließlichkeit Andrzejewski in der Person des Diego und in den Aussagen von Torquemadas "alter ego" in die Romankonzeption einbringt. Damit wiederum ließen sich beide inquisitorischen Zukunftsvisionen den modernen Antiutopien Zamjatsins, Huxleys und Orwells zuordnen. Auch das Dostoevskij'sche Problem des enttäuschten Glaubens und der Täuschung der Gläubigen erscheint bei Andrzejewski, indem sich Gott als eine menschliche Fiktion, als bloße Idee erweist. Hier greift Andrzejewski im Grunde Dostoevskijs Gedanken einer Vereinigung von Religion und Ideologie auf. Lassen sich bei Dostoevskij über die Tagebücher, die Karamazoventwürfe und andere Werke ("Besy") Rückschlüsse auf die Intention seiner Inquisitionsfiktionalisierung gewinnen, stellt sie im Zusammenhang des gesamten Romanes "Brat'ja Karamazovy" letztlich den negativen Gegenpol zu Dostoevskijs Vorstellungen von einer utopischen russisch-orthodoxen Religiosität als Lebensprinzip und Heilslehre dar, so kann bei Andrzejewski der in "Ciemności kryją ziemię" als Schein formulierte Gegensatz von Religion und Ideologie zu seinen früheren Werken, zu seiner Biographie sowie zu den politischen Ereignissen vor dem Erscheinen des Romanes in Bezug gesetzt werden. Die Positionsbestimmung von "Ciemności kryją ziemię" im Werk Andrzejewskis bis 1957 über die Schlüsselwörter und die gesamte Kontextbeschreibung haben so eine Wiederaufnahme früherer, das Kriegs-, vor allem aber das Vorkriegswerk konstituierender Begriffe gezeigt, in dem sich Andrzejewski noch als katholischer, als religiöser Schriftsteller verstand. Die Thematisierung von "Wahrheit" in Torquemadas Wertsystem verweist hingegen auf den Gebrauch dieses Begriffes in Andrzejewskis literarischer Produktion der späten 40-er und frühen 50-er Jahre, die durch eine problematische, weil im Grunde religiöse Wahrnehmung der marxistischen Ideologie charakterisiert war.

Die von der Literaturkritik vorgetragenen Thesen zur Einordnung des Werkes, ihre nahezu einstimmige Bezugsetzung zu den damaligen aktuellen politischen Ereignissen in Polen, konnten

so vor allem im Hinblick auf die Analyse der Schlüsselwörter, aber auch durch den Vergleich mit Dostoevskij und den modernen Antiutopien noch erweitert werden. Das in "Ciemności kryją ziemię" dargestellte Macht- und Herrschaftsproblem erwies sich als weiter und allgemeiner formuliert und nicht nur auf den Stalinismus bezogen: Erstmals wurde hier nach Dostoevskij der Inquisitionsstoff wieder zur Ausgestaltung des Verhältnisses und der Konfrontation von Religion und Ideologie herangezogen und fiktionalisiert.

7 ANMERKUNGEN

Die vollständigen Angaben der benützten oder im Zusammenhang mit dieser Arbeit stehenden Literatur befinden sich im Literaturverzeichnis. Der Anmerkungsteil führt diese Angaben daher meist in abgekürzter Form auf.

0 ALLGEMEINE VORBEMERKUNGEN

- 1 GRÄSSE, Theodor: Handbuch der allgemeinen Literaturgeschichte aller bekannten Völker der Welt. Leipzig ²1850.
- 2 FRENZEL, Elisabeth: Stoff- und Motivgeschichte. Berlin 1966.
- 3 FRENZEL, Elisabeth: Stoffe der Weltliteratur. Stuttgart 1962.
- 4 AUERBACH, Erich: Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur. Krefeld 1953.
- 5 BALDENSBERGER, Fernand: Bibliography of Comparative Literature. New York 1960.
- 6 SCHMITT, Franz Anselm: Stoff- und Motivgeschichte der deutschen Literatur. Berlin, New York ²1965.
- 7 YEARBOOK of Comparative and General Literature. Verschiedene Orte.
- 8 NEW SERIAL TITELS 1950-1970. Washington, New York, London.
- 9 HÖFER, Josef, RAHNER, Karl (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 5, Freiburg 1960, S. 698-702.
- 10 HEINZEL, E.: Lexikon historischer Ereignisse und Personen in Kunst, Literatur und Musik. Wien 1956.
- 11 van der VEKENE, Emil: Bibliographie der Inquisition. Ein Versuch. Hildesheim 1963.
- 12 van der VEKENE, Emil: Bibliotheca Historia Sanctae Inquisitionis. Vaduz 1980.
- 13 Vgl. dazu Literaturverzeichnis 8.2

1 EINLEITUNG UND ZIELSETZUNG

1.1 Anmerkungen zur Person und zum Werk Andrzejewskis

- 1 Vgl. die Auswahlbibliographie der Werke Andrzejewskis (8.1).
- 2 ANDRZEJEWSKI: Z dnia na dzień. In: Literatura 8 (1976), "poniedziałek".
- 3 ANDRZEJEWSKI: Z dnia na dzień. In: Literatura 2 (1979), "czwartek".
- 4 ANDRZEJEWSKI: Książka dla Marcina, a.a.O., S. 131. Seine erste Veröffentlichung überhaupt war, wie ANDRZEJEWSKI scherzhaft bemerkt, ein Feuilleton über eine Beleidigungsklage in der Warschauer Zeitung "Express poranny" (S. 119).
- 5 Vgl. dazu 5.1 sowie die ausführlichen Abhandlungen von Stefan MORAWSKI und Jerzy KOSSAK (siehe Literaturverzeichnis).
- 6 ANDRZEJEWSKI: Z dnia na dzień. In: Literatura 49 (1977), "niedziela".
- 7 PZPR: Polska Zjednoczona Partia Robotnicza (Polnische Vereinigte Arbeiterpartei), gegründet 1948; vgl. 5.3.
- 8 ANDRZEJEWSKI: List otwarty..., a.a.O., S.3
- 9 ANDRZEJEWSKI: Teraz na ciebie zagłada. In: Literatura 15-20 (1975).
- 10 ANDRZEJEWSKI: Już prawie nic. In: Twórczość 9 (1976), S. 8-61.
- 11 SADKOWSKI: Andrzejewski. Warszawa 1973.
- 12 SANDAUER: Szkoła nierzeczywistości..., a.a.O., S. 37-66.
- 13 MIŁOSZ: Alfa czyli moralista, a.a.O., S. 88-112.
- 14 MĘTRAK: Rozdarta sosna..., a.a.O., S. 46-51.
- 15 BUREK, a.a.O., S. 6-19
- 16 KLEINER, MACIĄG, a.a.O., S. 547-549.
- 17 MROSIK, a.a.O., S. 457-489.
- 18 KNEIP, a.a.O., S. 95-151.
- 19 SAPPOK, a.a.O., S. 121-124 und S. 125-137.
- 20 WYSŁOUCH, a.a.O., S. 327-350.
- 21 KOSSAK, a.a.O. (vgl. Zit. 5).
- 22 MORAWSKI, a.a.O. (vgl. Zit. 5).
- 23 DERNES, a.a.O., S. 67-73.

1.2 Zur Unterscheidung von fiktionaler und nicht-fiktionaler Literatur. Hinweise auf die Methode.

- 1 USPENSKIJ, a.a.O., S. 11.
- 2 Vgl. etwa SEARLE, a.a.O., v. a. Kapitel 2 und 3.
- 3 GUMBRECHT, a.a.O., S. 193 und 199.
- 4 PLATON, a.a.O., S. 375.
- 5 ARISTOTELES, a.a.O., S. 98.
- 6 BLUMENBERG, a.a.O., S. 19ff.
- 7 LESSING, a.a.O., Bd. 9, S. 227f.
- 8 BREITINGER, a.a.O., S. 278.
- 9 GOTTSCHED, a.a.O., S. 354.
- 10 SCHILLER: Historische Schriften, a.a.O., S. 362.
Auf die Problematik der Einlösung dieses Anspruches weist hin: Fritz FISCHER: Aufgaben und Methoden der Geschichtswissenschaft. In: SCHESCHKEWITZ, a.a.O., S. 22ff. Friedrich ENGELS-JANOSI (a.a.O., S. 16ff) betont v. a. den Wandel des Wahrheitsbegriffes in der Geschichtsschreibung. So habe im Mittelalter ein "gewisser Mangel" an statistischer Auffassung geherrscht. An der Person Machiavellis und dessen unterschiedlicher Berichterstattung über C. Borgia zeigt JANOSI ein Beispiel der sogenannten Tendenzhistoriographie auf.
- 11 NIEBUHR, a.a.O., Bd. 1, Vorrede, S. XXII.
- 12 RANKE, a.a.O., Vorrede, S. VII.
- 13 FREGE, a.a.O., S. 149.
- 14 INGARDEN, a.a.O., S. 175ff.
- 15 ebda, S. 63, insbesondere aber in der Annahme einer "paraten Potentialität", S. 91.
- 16 ebda, S. 169ff. Vgl. auch S. 257ff.
- 17 ebda, S. 182.
- 18 LANDWEHR, a.a.O., S. 178.
- 19 INGARDEN, a.a.O., S. 287.
- 20 HAMBURGER, a.a.O., S. 34
- 21 ebda, S. 35 und 51.
- 22 ebda, S. 37ff.
- 23 ebda, S. 47.

- 24 ebda, S. 55
- 25 ebda, S. 61ff. Als Beispiel wären auch die im Präteritum erzählten Utopien zu nennen, an denen sich Freges Differenzierung von Sinn und Bedeutung wiederum besonders deutlich zeigen läßt: Obwohl Utopien in der Vergangenheit erzählt werden, bedeuten die Verben hier keine Vergangenheit, sondern sie implizieren für den Leser Zukunft, wie es etwa bei ORWELLS Antiutopie "1984" bereits aus dem Titel ersichtlich ist. Die Bedeutung "Vergangenheit" ist eliminiert, die durch das Verb dem Leser vermittelte Aussage, daß etwas geschieht, behält aber als solche ihren Sinn.
- 26 HAMBURGER, a.a.O., S. 90. Die Verfasserin zeigt dies an den "Verben der inneren Vorgänge" und speziell dabei am Beispiel der erlebten Rede. Bei Verben wie denken, glauben oder fühlen werden Perspektiven eröffnet ("er dachte..."), die real nicht sein können. Da es so kein reales Aussage-subjekt mehr geben kann, wird HAMBURGER zufolge die Tempuskategorie des Verbes eliminiert und beim Leser eine gegenwartsbezogene Wahrnehmung innerhalb einer dritten Person erzeugt (S. 73f). Bei Zustandsverben wie sitzen kommt eine Dominanz des Raumes über die Zeit hinzu (S. 83f), das historische Präsens bewirkt allein, daß man einen Sachverhalt, nicht aber eine Zeit erfährt (S. 92). Das Phänomen des überwiegenden Präteritumgebrauches in der fiktionalen Literatur erklärt HAMBURGER einerseits mit einer Mehrdeutigkeit des Präsens, andererseits mit dem Merkmal "Faktizität", das ihrer Meinung nach das Präteritum als einziges Tempus besitzt und das vom Tempusverlust unberührt bleibt (S. 98). HAMBURGER und INGARDEN liegen trotz gegenseitiger Polemiken gerade in diesem Punkt der Annullierung der Tempusfunktion nahe beieinander. Sinngemäß meint INGARDEN dasselbe wie HAMBURGER, wenn er über die Funktion der Tempuskategorie im literarischen Kunstwerk schreibt: "...eine 'vorgetäuschte Gegenwart' (und somit auch Vergangenheit und Zukunft) ist hier nur möglich unter der Bedingung, daß wir bei der Lektüre des Werkes sozusagen die Abwicklung der dargestellten Geschehnisse mitmachen und

- dem jeweils gerade Erschauten den Anschein unserer jeweiligen Aktualität verleihen." (a.a.O., S. 250).
- 27 ISER: Der Akt des Lesens. München 1976.
- 28 GABRIEL: Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur. Stuttgart-Bad Cannstatt 1975.
- 29 LANDWEHR: Text und Fiktion. München 1975.
- 30 ISER, a.a.O., S. 89.
- 31 Vgl. SEARLE, a.a.O., Kapitel 2 und 3.
- 32 ISER, a.a.O., S. 100.
- 33 ebda, S. 105f.
- 34 MORRIS: Grundlagen der Zeichentheorie. München 1972.
- 35 ISER, a.a.O., S. 109.
- 36 GABRIEL, a.a.O., S. 28.
- 37 ebda, S. 29.
- 38 ebda, S. 44.
- 39 ebda, S. 45.
- 40 ebda, S. 46.
- 41 ebda, S. 84f.
- 42 ebda, S. 66ff bzw. 77ff.
- 43 ebda, S. 93.
- 44 ebda, S. 97.
- 45 LANDWEHR, a.a.O., S. 167.
- 46 ebda, S. 169.
- 47 ebda, S. 176f.
- 48 ebda, S. 170.
- 49 ebda, S. 180f und 185.
- 50 ebda, S. 173.
- 51 MARKIEWICZ: Główne wiedzy o literaturze. Kraków ³1970.
- 52 ebda, S. 136ff.
- 53 ebda, S. 122.
- 54 Vgl. etwa die Überlegungen von MARTINEZ-BONATI (a.a.O., S. 185-200), MELLOR (a.a.O., S. 124-140), SMITH (a.a.O., S. 553-563) oder STRAWSON (a.a.O., S. 63-95). Auch WELLEK und WARREN (Theorie der Literatur. Bad Homburg 1959), die - anders als INGARDENS phänomenologischer Ansatz - das Kunstwerk, die Literatur, nicht als seinsautonomes Zeichensystem von Quasiurteilen, sondern als einen historisch

- bedingten und gewachsenen Ausdrucks- und Wahrnehmungsreich von Sprache betrachten, bestimmen Fiktion (im Sinne von LANDWEHRs Fiktionalität) in der darstellenden, mitbedeutenden Funktion der Texte, die im Gegensatz zur rein bezeichnenden der Wissenschaftssprache steht: "Die Aussagen im Roman, im Gedicht oder im Drama sind nicht wörtlich wahr; es sind keine logischen Sätze." (a.a.O., S. 25).
- 55 In seiner Schrift "Wie die Philosophie des Als-Ob entstand" (a.a.O., S. 175-203) greift VAIHINGER bei der Bestimmung von Fiktion als Universalie auf DARWIN und SCHOPENHAUER zurück: "Dem Willen zum Leben und zum Handeln dienen als Mittel die Vorstellungen, Urteile und Schlüsse, also das Denken. Das Denken ist somit ursprünglich nur ein Mittel im Kampf ums Dasein und insofern nur eine biologische Funktion." (a.a.O., S. 200). VAIHINGERs zweiter Schritt in der Beschreibung der Genese der Universalie Fiktion ist die Annahme, das Denken habe sich irgendwann einmal verselbständigt, habe sich überentwickelt, und zwar über seinen ursprünglichen Zweck hinaus ("Gesetz der Überwucherung des Mittels über den Zweck", ebda, S. 201). So sei es dem Denken möglich geworden, theoretische Fragen, aber auch jedem Denken unmögliche Fragen zu stellen, etwa nach dem Sinn oder dem Ursprung der Welt. Daher bestimmt VAIHINGER Fiktion als eine Form theoretischen, vom ursprünglichen Zweck, ausschließlich dem Willen zum Leben zu dienen, gelösten Denkens. Fiktionen sind "bewußtfalsche Annahmen, die entweder der Wirklichkeit widersprechen oder sogar in sich selbst widerspruchsvoll sind, die aber absichtlich gemacht werden, um durch diese künstliche Abweichung Schwierigkeiten des Denkens zu überwinden und auf Umwegen und Schleichwegen das Denkziel zu erreichen. Solche künstlichen Denkgebilde heißen Fiktionen, die durch ihren Als-Ob-Charakter sich selbst als bewußte Einbildungen kennzeichnen." (ebda, S. 201). Hypothesen sind im Unterschied zu Fiktionen wahrscheinlich und verifizierbar.
- 56 DILTHEY: Das Erlebnis und die Dichtung. Göttingen 1921.
- 57 ebda, S. 119.

- 58 ANDEREGG: Fiktion und Kommunikation. Göttingen 1973.
 59 SCHMIDT: Ist "Fiktionalität" eine linguistische oder eine
 texttheoretische Kategorie? In: E. GÜLICH, W. RAIBLE (Hrsg.):
 Textsorten. Frankfurt am Main 1977, S. 59-77.
 60 ebda, S. 71.
 61 LLORENTE: Kritische Geschichte der Spanischen Inquisition.
 Gmünd 1819.
 62 LEA: Geschichte der Spanischen Inquisition. Leipzig 1911f.
 63 KAMEN: Die Spanische Inquisition. München 1969.

2 HISTORISCHER ÜBERBLICK ÜBER DIE ENTWICKLUNG DER
 SPANISCHEN INQUISITION

- 1 MIKAT, a.a.O., S. 698.
 2 LEA: Geschichte der Inquisition im Mittelalter. Bd. 1,
 a.a.O., S. 238.
 3 ebda, S. 241.
 4 MIKAT, a.a.O., S. 699.
 5 AUGUSTIN: Enchiridion, a.a.O., S. 458f.
 6 LEA, a.a.O., S. 245ff.
 7 ebda, S. 248.
 8 ebda, S. 253.
 9 ebda, a.a.O., S. 375ff.
 10 THOMAS: Summa theologica II/II, Q. 11,3 und 4, a.a.O., Bd. 15
 11 LEA, a.a.O., Bd. 2, S. 181ff.
 12 CASTRO, a.a.O., S. 221.
 13 KAMEN, a.a.O., S. 10.
 14 LEA: Geschichte der Spanischen Inquisition Bd. 3, a.a.O.,
 S. 373.
 15 KAMEN, a.a.O., S. 121ff (Vgl. auch S. 23 ebda).
 16 ebda, S. 21.
 17 ebda, S. 29.
 18 ebda, S. 27.
 19 ebda, S. 16.
 20 ebda, S. 136.
 21 ebda, S. 48.

- 22 ebda, S. 50.
 23 ebda, S. 158.
 24 ebda, S. 158f.
 25 Vgl. LEA: Geschichte der Spanischen Inquisition. Bd. 3, a.a.O., S. 381.
 26 KAMEN, a.a.O., S. 165ff.
 27 ebda, S. 209.
 28 ebda, S. 212ff und 229.
 29 ebda, S. 191.
 30 ebda, S. 207. KAMEN nennt den Fall Escobar aus Toledo, dessen Haftzeit von 1607-1622 dauerte.
 31 ebda, S. 202ff
 32 ebda, S. 201f.
 33 ebda, S. 209.
 34 LEA: Geschichte der Spanischen Inquisition. Bd. 2, a.a.O., S. 380.
 35 KAMEN, a.a.O., S. 81ff.
 36 ebda, S. 104.
 37 ebda, S. 98.
 38 LEA: Geschichte der Spanischen Inquisition. Bd. 3, a.a.O., S. 396ff.
 39 KAMEN, a.a.O., S. 282ff.
 40 ebda, S. 298.
 41 ebda, S. 311.
 42 ebda, S. 321.

3 DIE DARSTELLUNG DER SPANISCHEN INQUISITION IN WERKEN DER FIKTIONALEN LITERATUR

3.1 Text- und Kontextbeschreibung

- 1 ZAUPSER, Andreas Dominikus: Ode auf die Inquisition. München 1977.

ZAUPSER sollte als Jesuitenzögling ursprünglich Geistlicher werden, war dann jedoch im bayrischen Staatsdienst tätig und wurde einer der wichtigsten bayrischen Aufklärer

zur Zeit Maximilians III. ZAUPSER beschäftigte sich mit der Inquisition und war bestrebt, die katholische Kirche vom Einfluß der Kurie zu befreien. Verstärkte Angriffe seiner Gegner, vor allem nach dem Tod Maximilians, führten dann 1780 zum Verbot der Ode. ZAUPSER verließ den Staatsdienst und lehrte bis 1794 als Professor für Philosophie in München. Seit 1778 veröffentlichte er in zunehmendem Maße seine Dichtungen, die 1818 von seinem Sohn in einer Gesamtausgabe herausgegeben wurden (Vgl. auch den Artikel von Karl von REINHARDSTÖTTER: Andreas Zaupser. In: ADB 44 (1898), S. 731-733).

"Solon der Sarmaten". Vermutlich meint Zaupser damit den letzten polnischen König, Stanisław August Poniatowski (1732-1798). Kazimierz BARTKIEWICZ verweist auf die "Patriotischen Briefe" von J. Wybicki, in denen von Jan Sobieski als "Themistokles", von Stanisław August als "Solon" die Rede ist (Kazimierz BARTKIEWICZ: *Obraz dziejów ojczystych w świadomości historycznej w Polsce doby oświecenia*. Poznań 1979, S. 239). Ob ZAUPSER diese "Patriotischen Briefe" gekannt hat, ist nicht geklärt. Den Hinweis verdanke ich Oskar OBRACAJ.

2 BEAUJEAN, a.a.O., S. 125

3 Zitiert nach BEAUJEAN, a.a.O., S. 143.

4 SCHILLER, Friedrich: *Don Carlos*. In: *Schillers Werke, Nationalausgabe*. Bd. 7,1, letzte Ausgabe 1805, a.a.O., S. 359-645.

SCHILLER wurde 1782 vom Intendanten des Mannheimer Nationaltheaters, DALBERG, auf den Stoff aufmerksam gemacht. Er sollte die Darstellung von Abbé SAINT-PÉAL (1639-1692) "Dom Carlos, nouvelle historique" für eine Bühnenbearbeitung überprüfen. Zwischen 1783 und 1787 wurden der Prosatext und die metrische Fassung des Stückes fertiggestellt, die erfolgreiche Aufführung fand am 29. 8. 1787 in Hamburg statt. Das Drama entstand zu einer Zeit, als sich SCHILLER auch mit anderen historischen Stoffen beschäftigte (Fiesko). 1788 kam SCHILLER in seiner historischen Schrift der "Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande" noch einmal

auf das Thema "Inquisition" zurück.

- 5 SCHILLER: Briefe über Don Carlos, Brief 8. In: Schillers Werke, Nationalausgabe. Bd. 22, a.a.O., S. 162ff.
- 6 ebda, S. 162.
- 7 SCHILLER: Don Carlos, a.a.O., S. 636 (V/10).
- 8 ebda, S. 639.
- 9 Brief an REINWALD vom 14. 4. 1783. In: Schillers Werke, Nationalausgabe. Bd. 23, a.a.O., S. 81.
- 10 GUTIÉRREZ, Luis: Cornelia Bororquia, o la victima de la Inquisición. Paris 1800. Benützt wurde die deutsche Übersetzung von P. von Aichen (=Wilhelm Zimmermann): Cornelia Bororquia oder die Inquisition. Stuttgart 1834. Die aufklärerischen Ideen werden in den Reflexionen der mit dem Schicksal der Gefangenen verbundenen Personen gezeigt, insbesondere Brief 15, S. 78. Hier wird die Tyrannei der Inquisition analysiert, die als Unterdrückung der "Stimme der Natur" charakterisiert wird, eine Formulierung, die sich im gleichen Bedeutungsgebrauch bei SCHILLER (Don Carlos, V/10) findet.
- 11 de SUBERWICK, Mme. (Pseudonym für V. de FÉREAL): Les mystères de l'inquisition et autres sociétés secrètes d'Espagne; avec des notes historiques et une introduction de M. Manuel de Cuendias, contenant les extraits d'une lettre relative à cet ouvrage par M. E. Quinet. Paris 1844. Benützt wurde die deutsche Übersetzung von A. Diezmann: Die Geheimnisse der Inquisition und anderer geheimer Gesellschaften in Spanien, von V. de Féreal. Leipzig 1845. VEKENE nennt in einem Brief an den Verfasser der Arbeit etwa 100 verschiedene Ausgaben, darunter auch eine Übersetzung ins Türkische. Der Roman war im 19. Jahrhundert weit verbreitet und dürfte in der z. T. verzerrten Darstellung der Inquisition einen wesentlichen Beitrag zu ihrer Legendenbildung geleistet haben. Zuletzt erschien der Roman in Mailand im Jahre 1933.
- 12 SUBERWICK, a.a.O., Bd. 8, S. 29.
- 13 ebda, Bd. 5, S. 135.
- 14 ebda, Bd. 6, S. 57.

- 15 LERMONTOV, Michail Jur'evič: Ispancy. Tragedija v pjati dejstviach. St. Peterburg 1880. Benützte Ausgabe: Sočinenija v šestih tomach. T. 5, Moskva 1956, S. 9-141.
Die Tragödie in fünf Akten entstand wahrscheinlich im Sommer und Herbst des Jahres 1830, Auszüge wurden erstmals in der Zeitschrift "Russkij vestnik" vom 9. 5. 1857 veröffentlicht. Vollständig erschien das Stück in dem Sammelband "Junošeskie dramy M. Ju. Lermontova", St. Peterburg 1880. Es wurde von LERMONTOV nicht zu Ende geschrieben, der Text bricht nach der zweiten Szene des fünften Aktes ab (Vgl. dazu a.a.O., primečanija, S. 723).
- 16 d'EPAGNY, Jean Baptiste Rose Bonaventure, DEYEUX, Th.: Charles III. ou l'inquisition. Comédie-drame en quatre actes et en prose. Paris 1834.
- 17 Lermontov, a.a.O., primečanija, S. 723.
- 18 ebda, S. 61, Strophe 1159.
- 19 ebda, primečanija, S. 723.
- 20 ebda, primečanija, S. 723. Vgl. auch 3.2.1 dieser Arbeit.
- 21 EPAGNY, DEYEUX, a.a.O., S. 3 (Vorwort).
- 22 ebda, S. 4.
- 23 ebda, S. 4.
- 24 POE, Edgar Allan: The Pit and the Pendulum (1843). Benützte Ausgabe: Complete Works of E. A. Poe, ed. by James A. Harrison. Vol. 5, New York 1902, S. 69-87.
- 25 ebda, S. 75.
- 26 SCHUHMANN, a.a.O., S. 110f.
- 27 ebda, S. 110f.
- 28 GARRISON, a.a.O., S. 148.
- 29 LUBBERS: Die Todesszene und ihre Funktion im Kurzgeschichtenwerk von E. A. Poe. München 1961.
- 30 ebda, S. 110f.
- 31 CLARK, a.a.O., S. 349-356.
- 32 ALTERTON, a.a.O., S. 349-356.
- 33 ebda, S. 355.
- 34 ebda, S. 355.
- 35 HUGO, Victor: La Légende des Siècles. Paris 1859. Benützt wurde die deutsche Übersetzung von Ludwig Seeger: Die Weltlegende. Stuttgart 1860.

Der erste Teil der Legende erschien 1859, zwei Zusatzbände folgten 1877 und 1883. Eine Reihe von Balladen führt verschiedene Etappen der Weltgeschichte vor. Leo SPITZER (a.a.O., S. 146) schreibt dazu: "...die 'Légende des Siècles' sollte sein eine Art Menschengeschichte in legendärer, d. h.,mythischer Einkleidung mit einer providentiell bestimmten Entwicklungsrichtung, der des Fortschritts also."

- 36 HUGO, a.a.O., S. 310.
- 37 ebda, S. 313.
- 38 ebda, S. 312.
- 39 SCHIESL, Josef: Torquemada. Trauerspiel in vier Akten. 1875. In: Das Testament eines Dichters. Regensburg 1880, S. 1-52.
- 40 ebda, S. 50.
- 41 SCHIESL: Gedichte eines Süddeutschen. Augsburg 1869. Vgl. etwa S. 4 das Gedicht "Das Königspaar".
- 42 Vgl. dazu ausführlich 4.3 dieser Arbeit.
- 43 DOSTOEVSKIJ Fedor Michailovič: Velikij Inkvizitor. Um 1880. In: Brat'ja Karamazovy. Roman v četyrech častjach s epilogom (Čast' vtoraja, kniga pjataja, glava pjataja). Benützt wurde: Sobranie sočinenij v desjati tomach. T. 9, Moskva 1958, S. 309-332.
- 44 ebda, S. 311.
- 45 ebda, S. 313.
- 46 ebda, S. 315.
- 47 ebda, S. 316.
- 48 ebda, S. 323.
- 49 ebda, S. 323f.
- 50 ebda, S. 317.
- 51 ebda, S. 318.
- 52 ebda, S. 323.
- 53 ebda, S. 323.
- 54 ebda, S. 324f.
- 55 ebda, S. 324.
- 56 ebda, S. 326.
- 57 Vgl. DOSTOEVSKIJ: Die Urgestalt der Brüder Karamasoff, a.a.O., S. 561f.
- 58 Vgl. die Anmerkungen zu 4.2.3.

- 59 Zitiert nach KRAUSE, a.a.O., S. 76.
- 60 DOSTOEVSKIJ: Die Urgestalt..., a.a.O., S. 562f.
- 61 ZAMJATIN: My. New York 1973.
- 62 ZAMJATIN, Evgenij Ivanovič: Ogni svjatogo Dominika. Drama v četyrech dejstvijach. Petrograd 1922. Benützte Ausgabe: Ogni svjatoga Dominika. With an introduction by Alex M. Shane. Würzburg 1973 (Reprint der Ausgabe Berlin 1922).
- 63 Auffallend ist die häufige Nennung von Sevilla; in sieben (mit Andrzejewski acht) der untersuchten Werke ist diese Stadt ein Schauplatz oder sogar der Hauptort der Handlung. Dies dürfte mit der Tatsache zusammenhängen, daß 1480 in Sevilla das erste Tribunal der zweiten Spanischen Inquisition eingerichtet wurde und so die Verfolgungen von dort aus ihren Anfang nahmen. Zugleich war Sevilla auch ein Zentrum des Widerstandes gegen die Inquisition, wie die aufgedeckte Verschwörung des Diego de Susan mit dem sich anschließenden ersten Autodafé am 6. 2. 1481 und eine Reihe ähnlicher Ereignisse in späteren Jahren zeigen (Vgl. KAMEN, a.a.O., S. 45-49 und 91ff.). LEA spricht in seiner "Geschichte der Spanischen Inquisition" von Sevilla als dem "unstreitig tätigsten" Tribunal, für ihn befand sich dort das "blutigste der Gerichte" (LEA, a.a.O., Bd.3, S. 387f.).
- 64 ZAMJATIN: Ogni svjatogo Dominika, a.a.O., S. 58.
- 65 SHANE: Zamjatin, the Playwright, a.a.O., S. X.
- 66 SHANE: The Life and Works of Evgenij Zamjatin, a.a.O., S. 33.
- 67 EFREMIN: Evgenij Zamjatin. In: Krasnaja Nov' 1 (1930), S. 235. Zitiert nach SHANE: The Life and Works..., a.a.O., S. 138.
- 68 KESTEN, Hermann: Ferdinand und Isabella. Amsterdam 1936. Benützte Ausgabe: Sieg der Dämonen. Ferdinand und Isabella. München 1953.
- 69 ebda, S. 348. Unterstreichungen vom Verfasser.
- 70 Die anderen Titel lauten: "Philipp II." (1938; 1952 erschienen als: "Ich, der König") und: "Um die Krone. Der Mohr von Kastilien" (1952). Der bearbeitete Text trägt seit 1953 die Bezeichnung "Sieg der Dämonen. Ferdinand und Isabella".

- 71 WALTER, a.a.O., Bd. 1, S. 87.
- 72 EXILLITERATUR 1933-1945, a.a.O., S. 307.
- 73 ebda, S. 296.
- 74 ebda, S. 288.
- 75 ebda, S. 293.
- 76 UDE, a.a.O., S. 7.
- 77 ANDRES, Stefan: El Greco malt den Großinquisitor. Leipzig 1936. Benützte Ausgabe: München 1951.
Die Novelle gehört zu den bekanntesten und verbreitetsten Werken dieses Autors. Bereits 1944 erreichte sie ihre 36. Auflage in einer sogenannten Feldpostausgabe. Andres selbst konnte in Deutschland neue Werke bis 1943 publizieren. Vgl. dazu ausführlich: Karl O. NORDSTRAND: El Greco malt den Großinquisitor. In: Utopia und Welterfahrung. St. Andres und sein Werk im Gedächtnis seiner Freunde. München 1972, S. 117-131, insbesondere S. 118.
- 78 ANDRES: El Greco..., a.a.O., S. 60.
- 79 NORDSTRAND, a.a.O., S. 120.
- 80 ebda, S. 120.
- 81 Zitiert nach NORDSTRAND, a.a.O., S. 127.
- 82 ebda, S. 131.
- 83 AGUILAR, Grace: The Vale of Cedars or the Martyr. New York 1850. Benützt wurde die deutsche Übersetzung von J. Piza: Maria Henriquez Morales. Magdeburg 1860.
Der Roman erschien bis 1916 in zwanzig englischen Auflagen. Die deutsche Übersetzung aus dem Jahre 1860 erschien am Magdeburger "Institut zur Förderung der israelitischen Literatur". In der englischen und amerikanischen Presse fand das Buch offenbar große Resonanz, während in Deutschland Aguilars Schaffen, ihre Bemühungen um eine Verständigung zwischen jüdischem und christlichem Glauben weitgehend unbeachtet blieben (vgl. das Vorwort des Romanes, a.a.O., S. VII).
- 84 STRYJKOWSKI, Julian: Przybysz z Narbony. Warszawa 1978.
Benützt wurde der Vorabdruck des Romans in der Warschauer Literaturzeitschrift "Twórczość" 1-4 (1977). In der Novemberausgabe 11 (1978) dieser Zeitschrift wurde der Roman zum "Buch des Monats" gewählt.

85 AGUILAR, a.a.O., S. IX (Vorwort).

3.2 Text und Geschichte

3.2.1 Abänderungen, Abweichungen und Legendenbildung

- 1 USPENSKIJ, a.a.O., S. 17-25
- 2 SUBERWICK, Bd. 1, a.a.O., S. 66.
- 3 LEA: Geschichte der Spanischen Inquisition. Bd. 1, a.a.O., S. 155.
- 4 Zitiert nach KAMEN, a.a.O., S. 287.
- 5 SUBERWICK, Bd. 1, a.a.O., S. 98.
- 6 LERMONTOV, a.a.O., primečanija, S. 723.
- 7 SUBERWICK, Bd. 1, a.a.O., S. 66 und 98; ferner: Bd. 5, S. 6; Bd. 8, S. 17 und 38 u. a.
- 8 ebda, Bd. 5, S. 47 und 54 u. a.
- 9 KAMEN, a.a.O., S. 197ff. Vgl. auch sein Kapitel "Schlußbetrachtungen".
- 10 ebda, S. 330.
- 11 ebda, S. 331f. Vgl. dazu die Rettung des Inquisitionsgefangenen durch General Lasalle bei POE.
- 12 Zitiert nach KAMEN, a.a.O., S. 329.
- 13 KAMEN, a.a.O., S. 329 und 332.

3.2.2 Position und Funktion der Inquisition in den fiktionalen Texten

- 1 SCHILLER: Don Carlos, a.a.O., S. 458.
- 2 ebda, S. 638f.
- 3 ZAMJATIN: Ogni svjatogo Dominika, a.a.O., S. 16.
- 4 ebda, S. 56.
- 5 SUBERWICK, Bd. 6, a.a.O., S. 68.
- 6 ebda, Bd. 7, S. 32.
- 7 GUTIÉRREZ, a.a.O., S. 79.
- 8 AGUILAR, a.a.O., S. 196; ANDRES, a.a.O., S. 27; DOSTOEVSKIJ :

- Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 323 ("...wir erklärten, daß nur wir allein die Herrscher der Welt seien..."); EPAGNY, DEYEUX, a.a.O., S. 14; STRYJKOWSKI, a.a.O., Tw. 2, S. 24.
- 9 SCHIESL, a.a.O., S. 30.
 - 10 KESTEN, a.a.O., S. 334.
 - 11 ZEDLER, Bd. 14, a.a.O., S. 734.
 - 12 BROCKHAUS, Bd. 5, a.a.O., S. 548.
 - 13 ĚNCIKLOPEDIĚSKIJ SLOVAR', T. 13, a.a.O., S. 198-201.
 - 14 LEA: Geschichte der Spanischen Inquisition. Bd. 3, a.a. O., S. 380.
 - 15 ebda, S. 381.
 - 16 KAMEN, a.a.O., S. 158.
 - 17 ebda, S. 135ff. und 243ff.
 - 18 ebda, S. 78
 - 19 LEA: Geschichte der Spanischen Inquisition. Bd. 3, a.a.O., S. 368.
 - 20 AGUILAR, a.a.O., S. 194.
 - 21 ZAUPSER, a.a.O., S. 2. Vgl. auch EPAGNY, DEYEUX, a.a.O., S. 14.
 - 22 SCHILLER: Don Carlos, a.a.O., S. 513.
 - 23 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 323.
 - 24 KESTEN, a.a.O., S. 317.
 - 25 GUTIÉRREZ, a.a.O., S. 79 (woraus bei GUTIÉRREZ auch das Recht auf Widerstand gegen die Inquisition abgeleitet wird).
 - 26 SUBERWICK, Bd. 5, a.a.O., S. 99.
 - 27 ebda, Bd. 1, S. 95. Vgl. ferner ANDRES, a.a.O., S. 42 und ZAMJATIN: Ogni svjatogo Dominika, a.a.O., S. 13ff.
 - 28 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 315; vgl. auch EPAGNY, DEYEUX, a.a.O., S. 17.
 - 29 Dies betont auch LEA im Zusammenhang mit Joh. 15,6 (Geschichte der Inquisition im Mittelalter. Bd. 1, a.a.O., S. 249). In der protestantischen Theologie wird das Schwert, v. a. hinsichtlich Matth. 10,34, nicht mehr nur als Ausdruck für einen strafenden Gott verstanden, sondern als Symbol für die Widerstände und Kämpfe innerhalb der Menschheit, die einem mit dem Erscheinen Christi verbundenen

- Friedenszustand vorausgehen (Vgl. etwa die Auslegungen bei GRÜNZWEIG oder GUTBROD, KÜCKLICH, SCHLATTER).
- 30 Vgl. STRYJKOWSKI, a.a.O., Tw. 3, S. 12 und SUBERWICK, Bd. 5, a.a.O., S. 19.
- 31 GUTIÉRREZ, a.a.O., S. 60; KESTEN, a.a.O., S. 211; SUBERWICK, Bd. 7, a.a.O., S. 24.
- 32 ZAMJATIN: Ogni svjatogo Dominika, a.a.O., S. 15.
- 33 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 323; STRYJKOWSKI, a.a.O., Tw. 1, S. 23 und Tw. 2, S. 27; ZAUPSER, a.a.O., S. 6.
- 34 KESTEN, a.a.O., S. 220 und S. 226; vgl. ferner bei AGUILAR, a.a.O., S. 193; GUTIÉRREZ, a.a.O., S. 45; SCHIESL, a.a.O., S. 15; STRYJKOWSKI, a.a.O., Tw. 1, S. 23 und S. 50 sowie Tw. 2, S. 9; SUBERWICK, Bd. 2, a.a.O., S. 111; ZAMJATIN: Ogni svjatogo Dominika, a.a.O., S. 13 und S. 55.
- 35 Vgl. SUBERWICK, ferner KESTEN, a.a.O., S. 207, in abgeschwächter Form auch bei EPAGNY, DEYEUX und AGUILAR.
- 36 POE, a.a.O., S. 78 und S. 80.
- 37 ALTERTON, a.a.O., S. 355; CLARK, a.a.O., S. 352; SCHUHMANN, a.a.O., S. 111; vgl. ausführlich 3.1, Anm. 26-34.
- 38 Vgl. LUBBERS, a.a.O., S. 107.
- 39 LEA: Geschichte der Spanischen Inquisition. Bd. 2, a.a.O., S. 158.
- 40 KAMEN, a.a.O., S. 197.
- 41 LERMONTOV, a.a.O., S. 137.
- 42 KAMEN, a.a.O., S. 219.
- 43 ebda, S. 219.
- 44 ebda, S. 213.
- 45 SUBERWICK, Bd. 3, a.a.O., S. 86 und Bd. 7, S. 31-65.
- 46 KESTEN, a.a.O., S. 226; vgl. auch GUTIÉRREZ, a.a.O., S. 178 und STRYJKOWSKI, a.a.O., Tw. 1, S. 62, Tw. 2, S. 12 u. a.
- 47 KAMEN, a.a.O., S. 213f.
- 48 LEA sieht in der Praxis, Ketzler zu verbrennen sogar eine "Anerkennung des bestehenden Volksglaubens" (Geschichte der Inquisition im Mittelalter. Bd. 1, a.a.O., S. 249).
- 49 GUTIÉRREZ, a.a.O., S. 45.
- 50 KESTEN, a.a.O., S. 251.
- 51 ebda, S. 210.

- 52 GUTIÉRREZ, a.a.O., S. 44f.
- 53 LERMONTOV, a.a.O., S. 114.
- 54 SCHIESL, a.a.O., S. 16.
- 55 SUBERWICK, Bd. 6, a.a.O., S. 35 und 54; LERMONTOV, a.a.O., S. 112.
- 56 KAMEN, a.a.O., S. 190.
- 57 GUTIÉRREZ, a.a.O., S. 78.
- 58 ebda, S. 79.
- 59 ebda, S. 125.
- 60 ebda, S. 89ff.
- 61 KAMEN, a.a.O., S. 198.

3.2.3 Die Politik der Inquisition

- 1 Vgl. KAMEN, a.a.O., S. 232-236.
- 2 ZAMJATIN: Ogni svjatogo Dominika, a.a.O., S. 21.
- 3 SCHILLER: Don Carlos, a.a.O., S. 511ff (514).
- 4 KESTEN, a.a.O., S. 216.
- 5 SCHILLER: Don Carlos, a.a.O., S. 633.
- 6 KESTEN, a.a.O., S. 200.
- 7 STRYJKOWSKI, a.a.O., Tw. 2, S. 25.
- 8 ebda, S. 25.
- 9 AGUILAR, a.a.O., S. 19.
- 10 ebda, S. 152.
- 11 LERMONTOV, a.a.O., S. 139.
- 12 KESTEN, a.a.O., S. 244.
- 13 ebda, S. 218ff.
- 14 ebda, S. 206.
- 15 ebda, S. 198; vgl. SCHIESL, a.a.O., S. 15.
- 16 SUBERWICK, Bd. 2, a.a.O., S. 19.
- 17 GUTIÉRREZ, a.a.O., S. 80.
- 18 DOSTOEVSKIJ: Dnevnik pisatelja, a.a.O., S. 7f.
- 19 GUTIÉRREZ, a.a.O., S. 77f.
- 20 SUBERWICK, Bd. 2, a.a.O., S. 15.
- 21 SCHIESL, a.a.O., S. 15; vgl. KESTEN, a.a.O., S. 200ff.
- 22 GUTIÉRREZ, a.a.O., S. 167.
- 23 KESTEN, a.a.O., S. 217.

- 24 SUBERWICK, Bd. 4, a.a.O., S. 216.
 25 STRYJKOWSKI, a.a.O., Tw. 2, S. 14.
 26 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 313.
 Inwiefern DOSTOEVSKIJ sich formal hier an SCHILLER, Don Carlos (V/9) orientiert hat, ist schwer zu sagen, die Ähnlichkeit dieser beiden Szenen fällt aber auf. Vgl. auch den Aufsatz von D. ČIŽEVSKIJ: Schiller und die Brüder Karamazov, a.a.O., S. 1-42.

3.2.4 Die Rolle der Inquisitoren

- 1 ANDRES, a.a.O., S. 42.
 2 HUGO, a.a.O., S. 312.
 3 KESTEN, a.a.O., S. 243.
 4 ZAMJATIN: Ogni svjatogo Dominika, a.a.O., S. 16.
 5 SCHILLER: Don Carlos, a.a.O., S. 633.
 6 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 313.
 Vgl. 3.2.3, Anm. 26.
 7 ANDRES, a.a.O., S. 28.
 8 ebda, S. 51.
 9 ebda, S. 31.
 10 ebda, S. 54.
 11 STRYJKOWSKI, a.a.O., Tw. 2, S. 24.
 12 SUBERWICK, Bd. 2, a.a.O., S. 85.
 13 ebda, Bd. 3, S. 55.
 14 ebda, Bd. 3, S. 91f. Eines der vielen Beispiele, das die antiklerikale Haltung SUBERWICKs veranschaulicht.
 15 LERMONTOV, a.a.O., S. 90.
 16 GUTIÉRREZ, a.a.O., S. 35f; vgl. auch AGUILAR, a.a.O., S. 164.
 17 ZAMJATIN: Ogni svjatogo Dominika, a.a.O., S. 29.
 18 STRYJKOWSKI, a.a.O., Tw. 2, S. 26.
 19 SCHILLER: Don Carlos, a.a.O., S. 638.
 20 Vgl. dazu SCHILLERs später angesichts der Französischen Revolution formulierte Konzeption des Künstlers in den "Briefen zur ästhetischen Erziehung des Menschen": Die Funktion der Kunst als Konkretisierung eines ästheti-

schen Zustands als Beispiel von Unbestimmtheit und somit - nach SCHILLER - von Freiheit. Durch den Anblick eines Kunstwerkes kann der Mensch selbst in einen freien Zustand versetzt werden, seine naturgegebene, aber im Verlauf der Geschichte verkümmerte Fähigkeit zur Freiheit wird beim Anblick eines Kunstwerkes wieder angeregt. Ein durchaus ähnlicher Gedanke steckt aber bereits hinter dem Gebrauch des Wortes "Künstler" im "Don Carlos" (II/10, Zeile 3036 und 3230), nämlich die Vorstellung vom aufgeklärten Politiker oder König als dem Künstler einer vernunftgeprägten Staatsführung (vgl. auch Posas Konzept in III/10).

- 21 SCHILLER: Don Carlos, a.a.O., S. 638.
- 22 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 318.
- 23 SUBERWICK, Bd. 3, a.a.O., S. 85.
- 24 GUTIÉRREZ, a.a.O., S. 78 und 88.
- 25 STRYJKOWSKI, a.a.O., Tw. 3, S. 15.
- 26 EPAGNY, DEYEUX, a.a.O., S. 17.
- 27 LERMONTOV, a.a.O., S. 91.
- 28 KESTEN, a.a.O., S. 300.
- 29 STRYJKOWSKI, a.a.O., Tw. 2, S. 15.
- 30 ANDRES, a.a.O., S. 27.
- 31 STRYJKOWSKI, a.a.O., Tw. 1, S. 69: "Od przekłetej pamięci Apiona z Teb do Torquemady, złęgo ducha królowej Isabel!"
(Vom verfluchten Angedenken an Apion von Theben bis zu Torquemada, dem bösen Geist der Königin Isabella!").
- 32 SUBERWICK, Bd. 3, a.a.O., S. 6.
- 33 OTTEN, Karl: Torquemadas Schatten. Stockholm 1938.
- 34 HUGO, a.a.O., S. 312.
- 35 KAMEN, a.a.O., S. 213.
- 36 ebda, S. 158f.
- 37 KESTEN, a.a.O., S. 171; AGUILAR, a.a.O., S. 201.
- 38 AGUILAR, a.a.O., S. 203.
- 39 SUBERWICK, Bd. 3, a.a.O., S. 7; KESTEN, a.a.O., S. 154.
- 40 SCHIESL, a.a.O., S. 19.
- 41 AGUILAR, a.a.O., S. 211.
- 42 SCHIESL, a.a.O., S. 18; KESTEN, a.a.O., S. 140; SUBERWICK, Bd. 3, a.a.O., S. 7.
- 43 SCHIESL, a.a.O., S. 44.

- 44 KESTEN, a.a.O., S. 212; vgl. dazu auch KAMEN, a.a.O., S. 27 sowie die Darstellung von Thomas HOPE: Torquemadas Scourge of the Jews. A Biography. London 1939.
- 45 KESTEN, a.a.O., S. 212.
- 46 SUBERWICK, Bd. 3, a.a.O., S. 113.
- 47 SCHIESL, a.a.O., S. 30.
- 48 KESTEN, a.a.O., S. 218.
- 49 AGUILAR, a.a.O., S. 201.
- 50 KESTEN, a.a.O., S. 252; vgl. KAMEN, a.a.O., S. 324.
- 51 SCHIESL, a.a.O., S. 38 und S. 52.

4 ANDRZEJEWSKIS ROMAN "CIEMNOŚCI KRYJĄ ZIEMIĘ" IM VERHÄLTNIS ZU DEN UNTERSUCHTEN WERKEN

4.1 Textbeschreibung

4.1.1 Die Romankonzeption

- 1 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 35.
- 2 ebda, S. 30 bzw. S. 35.
- 3 ebda, S. 33.
- 4 ebda, S. 35.
- 5 ebda, S. 37.
- 6 ebda, S. 9.
- 7 ebda, S. 30.
- 8 ebda, S. 38.
- 9 ebda, S. 40.
- 10 ebda, S. 41.
- 11 ebda, S. 48.
- 12 ebda, S. 50.
- 13 ebda, S. 50.
- 14 Das im Gegensatz der Personen Torquemada und Diego angesprochene Thema von Alter und Jugend sowie die Problematik einer wechselseitigen Faszination greift ANDRZEJEWSKI v. a. in seinem Roman "Idzie skacząc po górach" aus dem Jahre 1963 wieder auf, der später zusammen mit "Ciemności

kryją ziemię" und "Bramy raj" unter dem Sammeltitle "Trzy opowieści" neu herausgegeben wurde (1973). Vgl. auch die Behandlung dieser Thematik durch GOMBROWICZ, der sich dazu vor allem in "Ferdydurke", "Pornografia", den "Tagebüchern" und den "Gesprächen" mit Dominique ROUX äußerte. ANDRZEJEWSKI wiederum hat GOMBROWICZ in der Gestalt des Paul Allard ("Idzie skacząc po górach") portraitiert, etwa mit dem GOMBROWICZs Tagebuchaufzeichnungen entnommenen Satz: "Wiecznie to samo! ubierać się we wspaniałą płaszcz, aby móc zejść do portowej knajpy!" ("Ewig dasselbe! Man zieht sich einen herrlichen Mantel an, um in eine Hafenkneipe gehen zu können!" - a.a.O., S. 311).

- 15 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 51.
- 16 ebda, S. 55.
- 17 ebda, S. 56f.
- 18 ebda, S. 48 und 71.
- 19 ebda, S. 73.
- 20 ebda, S. 73.
- 21 ebda, S. 102; vgl. S. 38.
- 22 ebda, S. 105f.
- 23 ebda, S. 107.
- 24 ebda, S. 107.
- 25 ebda, S. 111.
- 26 ebda, S. 116.
- 27 ebda, S. 113.
- 28 ebda, S. 174.
- 29 ebda, S. 174.

4.1.2 Zur Person Diegos

- 1 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 9.
- 2 Vgl. dazu etwa die Gestalt des Jan in Andrzej SZCZYPIORSKI's Roman "Msza za miasto Arras". Warszawa 1971.
- 3 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 63; ferner ebda, S. 9 bzw. S. 42-44.

- 4 ebda, S. 33f.
- 5 ebda, S. 61.
- 6 ebda, S. 61.
- 7 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 325.
- 8 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 107.
- 9 Vgl. dazu NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra, a.a.O., S. 48ff. Ausführlicher unter 4.1.6.4.
- 10 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 61.
- 11 Vgl. ebda die Charakterisierungen durch Torquemada, S. 48-50.
- 12 ebda, S. 118.
- 13 LEA: Geschichte der Spanischen Inquisition. Bd. 1, a.a.O., S. 564f.

4.1.3 Zur Person des Torquemada im Roman

- 1 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 20.
- 2 ebda, S. 17, 20 und 61.
- 3 ebda, S. 46.
- 4 ebda, S. 30.
- 5 ebda, S. 30.
- 6 ebda, S. 95.
- 7 ebda, S. 112f.
- 8 Zum Verhör des Perez durch Torquemada in Kapitel 5, S. 118f: ANDRZEJEWSKI beginnt das Kapitel mit den Worten: "Der Autor der mehrfach erwähnten Chronik schreibt..." und schildert - kursiv gedruckt - den Fall des Handwerkers Lorenzo Perez, der die Existenz des Teufels leugnete. Dadurch entsteht der Eindruck, es handle sich um eine Abschrift vom Original. Dem widersprechen folgende Fakten: LLORENTE berichtet von einem Handwerker namens Juan Perez, der die Existenz des Teufels geleugnet hat. Ort des Geschehens war Madrid im Jahre 1537. ANDRZEJEWSKI's Prozeßschilderung spielt jedoch in der ersten Septemberhälfte des Jahres 1498, der Vorname des Angeklagten lautet anders, außerdem stammt er aus Burgillos und wurde in Toledo abgeurteilt. Der Verhandlungsgegenstand ist jedoch in beiden Fällen derselbe. Ein Vergleich

mit der auch bei LLORENTE in der Ich-Form wörtlich wiedergegebenen Biographie und dem Geständnis des Perez zeigt aber, daß es sich mit größter Wahrscheinlichkeit um diesselbe Person handelt, zumal LLORENTE keinen zweiten derartigen Fall erwähnt und ANDRZEJEWSKI mehrfach dem Verfasser gegenüber erklärt hat, nur LLORENTE als Quelle benützt zu haben. ANDRZEJEWSKI's Fiktionalisierung wird noch durch eine unterschiedliche Angabe des Urteils ergänzt: im Roman stirbt Perez auf dem Scheiterhaufen, LLORENTE hingegen berichtet von einem vergleichsweise milden Urteil:

"Er unterwarf sich in allem, was man wollte, empfing die Absolution, und wurde verurteilt, ein Jahr gefangen zu sein,..." (LLORENTE, Bd. 2, a.a.O., S. 66).

- 9 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 45.
- 10 ebda, S. 25.
- 11 ebda, S. 171.
- 12 USPENSKIJ, a.a.O., S. 26 und S. 98.
- 13 SCHIESL: Torquemada, a.a.O., S. 52.
- 14 LLORENTE, Bd.1, a.a.O., S. 333.

4.1.4 Position und Funktion der Inquisition

- 1 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 50.
- 2 ebda, S. 21f.
- 3 ebda, S. 46.
- 4 ebda, S. 87.
- 5 ebda, S. 17.
- 6 ebda, S. 28.
- 7 ebda, S. 28.
- 8 ebda, S. 77.
- 9 ebda, S. 52. Vgl. ausf. unter 4.1.6.4.
- 10 ANDRZEJEWSKI's Anzahl von 2000 Verurteilten verweist auf LLORENTE, der für den Zeitraum von 1485-1492 allein für Valladolid 424 in persona und 312 in eff. Verbrannte nennt, während LEA, im Rückgriff auf die Akten, von

50 bzw. 6 Personen spricht (LEA: Geschichte der Spanischen Inquisition. Bd. 3, a.a.O., S. 391).

11 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 89.

12 ebda, S. 52.

4.1.5 Die Politik der Inquisition

1 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 110.

2 Auf ANDRZEJEWSKI's Quelle, LLORENTE, zurückzuführen.

3 LEA: Geschichte der Spanischen Inquisition. Bd. 1, a.a.O., S. 161f.

4 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 108.

ANDRZEJEWSKI erwähnt hier die öffentliche Verbrennung von "vielen tausend gottlosen, hebräischen Büchern" ("wiele tysięcy bezbożnych ksiąg hebrajskich"). Dies war einer der Ansatzpunkte seiner Kritiker, an dem sie ihm eine "völlige Unkenntnis der Geschichte" vorwarfen (SANDAUER: Szkoła nierzeczywistości..., a.a.O., S. 62), da so eine unhistorische Parallele zum Nationalsozialismus entstehe. Dies kann durchaus auch ANDRZEJEWSKI's Absicht gewesen sein, um vielleicht einer zu einseitigen Interpretation seines Buches als versteckte Kritik am Stalinismus vorzubeugen. Tatsächlich aber haben diese Bücherverbrennungen stattgefunden. LLORENTE schreibt dazu in seiner "Kritischen Geschichte der Inquisition":

"Torquemadas Feuereifer beschränkte sich nicht auf die Verfolgung der Menschen; er richtete sich auch gegen die Bücher. 1490 ließ er mehrere hebräische Bibeln verbrennen, und in der Folge mehr als sechstausend Bände..." (LLORENTE, Bd. 1, a.a.O., S. 304).

5 Auch dieser Vorfall wird von LLORENTE bestätigt:

"Dieser Schwärmer hatte die Dreistigkeit, mit einem Krucifixe in der Hand vor seinen Souveränen aufzutreten, und sie so anzureden: 'Judas hat zuerst seinen Herrn für dreißig Silberlinge verkauft: Eure Hoheiten gedenken ihn zum anderenmale für dreißigtausend Stück Gelds zu verkaufen.'" (LLORENTE, Bd. 1, a.a.O., S. 304).

Auf diese Weise gelang es Torquemada tatsächlich, Isabella und Ferdinand zur Verkündigung des Ediktes zu bewegen. Dies unterstreicht, daß er, wenn auch nicht die mächtigste, so doch eine sehr einflußreiche Position besaß.

- 6 ANDRZEJEWSKI: *Ciemności kryją ziemię*, a.a.O., S. 116.
- 7 ebda, S. 9.
- 8 ebda, S. 96.
- 9 ebda, S. 16.
- 10 ebda, S. 163.

4.1.6 Die Schlüsselwörter des Textes

4.1.6.1 Anmerkungen zum Motto des Romanes

- 1 ANDRZEJEWSKI: *Z dnia na dzień*. In: *Literatura 6* (1977), "wtorek". Vgl. aber ANDRZEJEWSKI'S Distanzierung von diesen Wörtern im Jahre 1949, als er sie als "Fetische" bezeichnete (*Notatki. Wyznania i rozmyślenia pisarza*, a.a.O., S. 4; ausf. dazu in 5.1 dieser Arbeit).
- 2 ANDRZEJEWSKI: *Ciemności kryją ziemię*, a.a.O., S. 66.
- 3 ebda, S. 30.
- 4 ebda, S. 86.
- 5 ebda, S. 160.
- 6 In Gen. 1,2 ist die "Finsternis über dem Abgrund" Symbol für die noch nicht vollzogene Welterschöpfung. In Psalm 88,7 drückt diese Vorstellung bereits die Abwesenheit Gottes aus. Im Neuen Testament steht die Finsternis am Ende der Kreuzigung im Zusammenhang mit der Gottverlassenheit Christi (Mark. 15,33-34) und bei AUGUSTINUS (*Conf. XIII, 2 und 21*) lebt der Mensch, der sich von Gott abwendet, in der Finsternis, er ist einem finsternen Abgrund vergleichbar.
- 7 MICKIEWICZ: *Dziady*. Cz. 3, a.a.O., S. 129 (Str. 61-64).
- 8 Vgl. auch die Einleitung von MICKIEWICZ zum dritten Teil des Dramas.
- 9 Ausf. in 5.2 dieser Arbeit.

- 10 DLUGOSCH, a.a.O., S. 144.
- 11 GREŃ, a.a.O., S. 3. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß die Dziady-Inszenierung von K. DEJMEK in Warschau im Jahre 1968 nach der Premiere abgesetzt wurde, weil die Zuschauer an den antizaristischen Stellen spontan applaudiert hatten (31. 1. 1968). ANDRZEJEWSKI äußerte sich dazu in einer Erklärung, die er auf der Versammlung der Warschauer Schriftsteller am 21. 2. 1968 abgab:
- "...in meinem Gefühl und meinem Verständnis...gibt es bereits keine Worte mehr, die genügend maßvoll und gedämpft wären, um das ganze Übermaß des Widerspruchs auszudrücken, der um sich greift und einen bedrängt angesichts des von Jahr zu Jahr fortschreitenden Prozesses der Sterilisierung und Zerstörung des polnischen Denkens und der polnischen Kultur... Was das Volk denkt und sagt, wird überhört und leichtfertig verachtet,...jedes schöpferische Werk, das kühn die Wunden und Leiden berührt, wird verboten oder unterliegt vernichtenden Maßnahmen, die Gegenwart ist verlogen, die Geschichte verfälscht."
- (Kultura, Paryż, a.a.O., S. 104).
- 12 SUBERWICK, Bd. 2, a.a.O., S. 82ff.
- 13 ebda, Bd. 5, S. 84.
- 14 KESTEN, a.a.O., S. 352.
- 15 ebda, S. 213: "Ihr werdet das Licht löschen, das in der Finsternis brennt."
- 16 ebda, S. 166.

4.1.6.2 Zum Gebrauch des Begriffes "Wahrheit" (prawda)

- 1 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 46.
- 2 HÖFFNER, a.a.O., S. 40. HÖFFNER verweist hier auf die Retraktionen des AUGUSTIN, die wesentlich mit zur Begründung der Inquisition als einer Strafinstitution beitrugen. AUGUSTIN nimmt Abstand von seiner früheren Position, ohne Zwang den Häretikern zu begegnen und schreibt:

"Es ist richtig, daß mir das damals nicht gefiel, da ich ja noch nicht erfahren hatte, wieviel Übles ihre (der Donatisten) Straflosigkeit wagte und wieviel Gutes für die Konvertiten eine weise Strenge bedeuten kann." (AUGUSTINUS: Die Retractationen...Bd. 2, a.a.O., 5, S. 157). Vgl. ferner AUGUSTINUS Aussagen im "Enchiridion":

"Und wer denjenigen, über den er Gewalt hat, zwar mit Strafen bessert oder durch irgendwelche Zuchtmittel im Zaume hält, ihm aber die Sünde, durch die er Schaden erlitten hat, von Herzen verzeiht oder für ihn betet, auf daß er Verzeihung finde; auch der gibt Almosen, und zwar nicht allein dadurch, daß er ihm verzeiht oder für ihn betet, sondern auch dadurch, daß er ihn züchtigt und heilsam bestraft; denn damit übt er ein Werk der Barmherzigkeit. Man kann nämlich auch wider den Willen der Menschen viel Gutes erweisen, wenn man auf ihren Nutzen, nicht aber auf ihren Willen schaut; gar mancher ist ja sein eigener Feind, während er dagegen diejenigen, die tatsächlich seine Freunde sind, für seine Feinde hält." (a.a.O., Kapitel 19,72, S. 458f.).

3 AUGUSTINUS: Über die Dreieinigkeit, a.a.O., Buch 9, Kap. 7, S. 57.

4 AUGUSTINUS: Der Gottesstaat. Bd. 2, a.a.O., S. 21 (Buch 8, Kap. 7). Vgl. auch in: Die wahre Religion, a.a.O., Kap. 31, Abschn. 58, S. 50:

"Über die Wahrheit selbst jedoch urteilt nicht einmal der Vater, da sie nicht geringer ist als er; was daher der Vater beurteilt, das beurteilt er durch sie. Alle Dinge haben ein Streben nach Einheit, sie haben diese Regel, diese Form, dieses Vorbild, oder wie immer man die Wahrheit nennen mag, die ja allein die Ähnlichkeit mit dem in sich enthält, von dem sie das Sein empfangen hat..."

5 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 44.

6 Zitiert nach VORLÄNDER, a.a.O., S. 221.

7 SERTILLANGES, a.a.O., S. 58.

8 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 44.

9 ebda, S. 52.

- 10 THOMAS von Aquin: Summe der Theologie. Bd. 1, a.a.O.,
17. Untersuchung, 4. Artikel, S. 155.
- 11 Zur Problematik von Gut und Böse im Roman vgl. 4.1.6.5.
- 12 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 44.
- 13 Vgl. dazu Torquemadas Aussagen über die Juden in KESTENS
Roman:
"Das sind nicht mehr Menschen, das ist nur noch Vieh!"
(a.a.O., S. 219). Dabei ist zu bedenken, daß "Nichtgläubige",
also Juden und Mauren, zu dieser Zeit gar nicht in den Zu-
ständigkeitsbereich der Inquisition fielen. Verfolgt wurden
nur Conversos und Ketzer (KAMEN, a.a.O., S. 176).
- 14 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 29f.
- 15 Vgl. Arnold KÜNZLI: Aufklärung und Dialektik. Politische
Philosophie von Hobbes bis Adorno. Freiburg 1971,
S. 124.
- 16 ADORNO, a.a.O., S. 200ff.
- 17 Zur Unterscheidung objektiver und gesellschaftlicher Be-
dürfnisse vgl. bei JERVIS, a.a.O., S. 227ff.
- 18 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 73.
- 19 ebda, S. 47.
- 20 ebda, S. 52.
- 21 ebda, S. 30.
- 22 SCHILLER: Don Carlos, a.a.O., S. 510.
- 23 STRYJKOWSKI, a.a.O., Tw. 2, S. 28.
- 24 ANDRES, a.a.O., S. 45.
- 25 FROMM, a.a.O., S. 257.

4.1.6.3 Die Schlüsselwörter "Liebe" (miłość), "Mitleid" (litość), "Haß" (nienawiść) und "Verachtung" (pogarda)

- 1 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 71.
Vgl. auch die Vorstellung einer Abhängigkeit des Hasses
von der Liebe bei THOMAS. Haß ist gegen das Übel gerichtet,
um letztlich das Gute zu erreichen. THOMAS' Liebesverständ-
nis wird von der Nächstenliebe bestimmt, ANDRZEJEWSKIS
Torquemada ersetzt sie durch Verachtung.

- 2 3. Mos. 19,18 und Spr. 13,24. Vgl. ferner die Einschränkung des Hasses durch die Forderung nach Feindesliebe im Neuen Testament (Matth. 5,43ff). Nach THOMAS wird das Gute geliebt, das Böse gehaßt (Summe der Theologie II/29/2, a.a.O., S. 202). Durch diese Abhängigkeit stehen Liebe und Haß in einem Wirkungszusammenhang, der auf das allgemeine Ziel, das Gute gerichtet ist. Haß wird so zu einem Bestandteil des Gutwollens und steht in einem dem Guten und Bösen vergleichbaren Zusammenhang und Gegensatz zur Liebe.
- 3 Vgl. SCHELER, a.a.O., S. 150-208.
- 4 ORTEGA Y GASSET schreibt in seinen "Meditationen":
 "Liebe und Haß sind zentrifugal, sie sind ein virtuelles Hingehen zum Objekt, und sie sind dauernd und fließend."
 (a.a.O., S. 104). Liebe gilt als "Lebensspenderin", ihr werden schöpferische Eigenschaften zugeschrieben, Haß dagegen bewirke Vernichtung (ebda, S. 108).
- 5 FREUD verbindet die Polarität von Liebe und Haß mit den von ihm angenommenen Lebens- und Todestrieben:
 "Für den Gegensatz der beiden Triebarten dürfen wir die Polarität von Liebe und Haß einsetzen."
 (Die beiden Triebarten, a.a.O., S. 271).
- 6 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 48.
- 7 Raskol'nikov begründet den Mord als eine notwendige Tat der Selbstidentifikation. Er will sich als Mensch begreifen, vermag dies aber nur, wenn er sich über die herrschenden Moralvorstellungen von Gut und Böse, die er als wesentlich für die Konstitution der existierenden Gesellschaftsform ansieht, in der er ein Unterdrückter und kein Mensch ist, hinwegsetzt (DOSTOEVSKIJ: .Prestuplenie i nakazanie, a.a.O., S. 434); dies zeigen folgende Überlegungen:
 "Habe ich das Recht, Macht zu besitzen?...Ich mußte damals erkennen, möglichst schnell erkennen, ob ich eine Laus bin wie alle oder ein Mensch. Vermag ich die Grenze zu überschreiten, oder vermag ich es nicht?"
 (ebda, S. 437). Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Stelle, an der Raskol'nikov - nach dem Mord, im Fieberwahn -

über die "zitternde Kreatur" reflektiert:

"Oh, wie verstehe ich den 'Propheten' mit dem Säbel, auf dem Pferd; Allah befiehlt - gehorche - 'zitternde Kreatur'! Recht hat er, der 'Prophet', Recht, wenn er quer über die Straße ein hervorragendes Schützenregiment aufstellt und auf Gerechte und Schuldige losfeuert und sich gar nicht dazu herabläßt, auch nur eine Erklärung abzugeben. Gehorche, 'zitternde Kreatur', und wünsche nichts, denn das ist nicht deine Sache!" (ebda, S. 286).

Wenn Torquemada infolge seiner durch Haß und Verachtung geprägten Einstellung den gegenwärtigen Menschen nicht lieben kann, so folgt bei Raskol'nikov der Haß auf seine Verachtung. Dies zeigt der unmittelbar nach den eben zitierten Reflexionen stehende Abschnitt:

"Die Mutter, die Schwester, wie liebte ich sie! Wieso hasse ich sie jetzt? Ja, ich hasse sie, physisch hasse ich sie, ich kann sie in meiner Nähe nicht ertragen. Neulich noch, ich erinnere mich, ging ich zur Mutter und küßte sie... Sie sollte so sein wie ich,... Oh, wie ich jetzt die Alte hasse! Wahrscheinlich würde ich sie ein zweites Mal erschlagen, wenn sie zu sich käme!" (ebda, S. 286).

- 8 Vgl. dazu Raskol'nikovs Bewertung der Liebe Sonjas im Epilog (a.a.O., S. 572ff).

In der Gestalt Sonjas, ferner in Myškin, Aleša und Zosima hat DOSTOEVSKIJ die Variationen und Vorstellungen seines von ihm selbst als idealistisch und utopisch formulierten, letztlich übermenschlichen Liebesverständnisses literarisch und typologisch zu erfassen versucht. Dies ist wohl aus seiner Wahrnehmung von Christus als dem "fleischgewordenen Ideal des Menschen" (ideal "čeloveka vo ploti" - Neizdannj Dostoevskij, a.a.O., S. 173) heraus zu verstehen, an dessen Realisierung er aber selbst zu zweifeln schien:

"Den Nächsten zu lieben wie sich selbst nach dem Gebot Christi ist nicht möglich. Das Gesetz der Persönlichkeit auf der Erde bindet. Das I c h steht im Wege." (Neizdannj Dostoevskij, a.a.O., S. 173; vgl. ebda, S. 175).

- 9 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 46.
- 10 NIETZSCHE: Menschliches, allzu Menschliches, Bd. 2, a.a.O., S. 46, Spr. 95.
- 11 NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra, a.a.O., S. 64 und S. 66.
- 12 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 296.
- 13 DOSTOEVSKIJ: Die Urgestalt..., a.a.O., S. 562f.
- 14 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 46 und S. 49.
- 15 NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra, a.a.O., S. 187.
- 16 NIETZSCHE: Der Wille zur Macht, a.a.O., S. 175f., Aph. 246. Vgl. auch Torquemadas Überzeugung von der Notwendigkeit, Menschen opfern zu müssen (S. 56 und der Fall Sigura).
- 17 NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra, a.a.O., S. 294.
- 18 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 49.
- 19 ebda, S. 48.
- 20 NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra, a.a.O., S. 190; vgl. ebda, S. 68.
- 21 NIETZSCHE: Der Wille zur Macht, a.a.O., S. 643, Aph. 964.
- 22 ZAMJATIN: Ognj svjatogo Dominika, a.a.O., S. 35; vgl. auch S. 20.
- 23 SUBERWICK, Bd. 3, a.a.O., S. 4.

4.1.6.4 Zur Problematik von "Angst" (lęk) und "Furcht" (strach)

- 1 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 147.
- 2 ebda, S. 52.
- 3 ebda, S. 52.
- 4 ebda, S. 52.
- 5 ebda, S. 52.
- 6 Vgl. dazu etwa: SCHULZ: Das Problem der Angst..., a.a.O., S. 17ff.
- 7 KIERKEGAARD: Bojaźń i drżenia. Choroba na śmierć. Z oryginału duńskiego tłumaczył i wstępem opatrzył Jarosław Iwaszkiewicz. Warszawa 1969.
- 8 FREUD: Hemmung, Symptom, Angst, a.a.O., S. 197f. Vgl. dazu auch JASPERS: "Furcht ist auf etwas gerichtet, Angst ist gegenstandslos." (a.a.O., S. 95).

- 9 WIELKA ENCYKLOPEDIA POWSZECHNA. Bd. 9, a.a.O., S. 483
sowie: ENCYKLOPEDYCZNY SŁOWNIK PSYCHIATRII, a.a.O., S. 202.
- 10 HOBBS: Leviathan, a.a.O., Teil 2, 27. Kapitel, S. 228
(Vom Staat). Neben der Furcht anerkannte HOBBS auch einen
Faktor der Vernunft im Menschen, der am Herrschaftsvertrag
Anteil hatte, jedoch überwiegt dabei ganz klar die Furcht
als konstituierendes Moment:
"Der Leviathan ist nichts anderes als das letzte und ex-
treme Ergebnis...einer Bemühung, die ausging von der
mechanistischen Umdeutung der Affektenlehre in einen
Triebmechanismus, die weiterschritt zur Reduktion des
animal homo auf den Grundtrieb der Furcht, die dann die
Herrschaft als rationales Ergebnis eines Vertrages kon-
struierte, um schließlich den politischen Zusammenhang
von Regierenden und Regierten, den Staat im ganzen im
Bild des Leviathan als künstlichen Mechanismus darzu-
stellen." (MAIER, a.a.O., S. 317).
- 11 JASPERS in: Stuttgarter Zeitung vom 14. 12. 1957. Zitiert
nach GLASER, a.a.O., S. 502f.
- 12 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 51.
- 13 NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra, a.a.O., S. 335 sowie
die Vorrede. Ferner: Unschuld des Werdens II, a.a.O.,
S. 399, Aph. 1098.
- 14 NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra, a.a.O., S. 48ff.
- 15 NIETZSCHE: Unschuld des Werdens II, a.a.O., S. 196,
Aph. 551.
- 16 ANDRES, a.a.O., S. 41.
- 17 ebda, S. 53.
- 18 Vgl. ebda, S. 32.
- 19 Vgl. dazu NORDSTRAND, a.a.O., S. 130.
- 20 GUTIÉRREZ, a.a.O., S. 78 und S. 80.
- 21 EPAGNY, DEYEUX, a.a.O., S. 26f.
- 22 AGUILAR, a.a.O., S. 160f.
- 23 ALEWYN, a.a.O., S. 49.

4.1.6.5 Die Konzeption von "Gut" und "Böse"

1 Vgl. dagegen die für das Mittelalter und die diesem Zeitalter verhaftete Inquisition entscheidenden Grundaussagen von AUGUSTINUS und THOMAS. Beide gehen von dem Bösen als einem nicht selbständigen, vom Guten abhängigen Phänomen, einem Mangel an Gutem, aus. So schreibt AUGUSTINUS:

"Nur das Gute kann allein existieren, das Böse allein ist nirgendwo denkbar. Selbst jene Naturen, die durch das Gebrechen eines bösen Willens verdorben sind, sind nur im Hinblick auf ihre Fehlerhaftigkeit böse, als Naturen aber sind sie gut." (Der Gottesstaat. Bd. 2, a.a.O., Buch 12,3, S. 233).

Und THOMAS von Aquin geht vom natürlichen Streben des Menschen zum Guten, zu Gott aus. Es gibt nichts, was das Schlechte ausschließlich erstrebt, niemand hat die Freiheit, das Böse als solches zu wollen (Summe der Theologie, a.a.O., 27. Frage, 2. Art., ad 1, S. 184). Das Böse selbst ist als Mangelerscheinung des Guten bestimmt, es hat kein eigenes Sein: "Das Üble handelt kraft eines fehligen Gut. Wenn nämlich nichts von Gut da wäre, wäre es nicht ein seiend und könnte es nicht tun," (Summe der Theologie. Bd. 2, a.a.O., 18. Frage, 1. Art., ad 1, S. 115; vgl. ebda, 78. Frage, 1. Art., S. 401: "Nun ist aber Bös nicht anderes als die Fehle irgend eines Gut.").

2 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 52.

3 ebda, S. 52.

4 ebda, S. 65.

5 POLOTSKY, a.a.O., S. 107.

6 BURKITT, a.a.O., S. 33.

7 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 47.

8 BURKITT, a.a.O., S. 33ff.

9 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 58.

10 MACHIAVELLI: Discorsi, a.a.O., S. 123 (Buch 2, Einleitung).

11 ebda, S. 15 (Buch 1,3). Vgl. auch den Gedanken MACHIAVELLIS, von den Menschen ließe sich nur Schlechtes erwarten, wür-

den sie nicht zum Guten gezwungen werden:

"...die Menschen werden...immer schlecht gesinnt sein, wenn sie nicht zum Guten gezwungen werden."

(Der Fürst, a.a.O., S. 100).

- 12 KANT, Bd. 7, a.a.O., S. 667f: Der Mensch als bewußt handelndes vernunftbestimmtes Individuum ist für das Böse mitverantwortlich, denn er hat die Fähigkeit, das Gute zu erkennen und dem Sittengesetz gemäß zu handeln; einerseits erkennt der Mensch also den Unterschied von Gut und Böse, andererseits toleriert er ihn aber, so daß es zu einer Vermischung subjektiver Handlungsabsichten kommt:

"Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach dem Obigen nichts anderes sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt und hat doch die gelegentliche Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen."

(ebda, S. 680).

- 13 NIETZSCHE: Unschuld des Werdens II, a.a.O., S. 185, Aph. 469.
- 14 ebda, S. 188, Aph. 493. Sicher ist hier der oft unterschiedliche Wortgebrauch NIETZSCHEs zu berücksichtigen, aber die Verteidigung des Bösen im Zusammenhang mit Gottes Tod bestimmt sein Werk als ein "häufiges, quasi kokettierendes Gedankenspiel mit der Vorstellung des Teufels." (KAEMPFERT, a.a.O., S. 111).
- 15 NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra, a.a.O., S. 223.
- 16 NIETZSCHE: Jenseits von Gut und Böse, a.a.O., S. 113.
- 17 NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra, a.a.O., S. 8 (Vorrede 2).
- 18 ebda, S. 223.
- 19 Hier in der Gestalt Diegos. Vgl. dazu die Gedanken Torquemadas: "Er verstand, daß er sich in der Hand eines unbekannten Feindes befand..." (Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 174).
- 20 Vgl. ausf. in 4.1.6.6.

4.1.6.6 Die Konzeption von "Chaos" und "Ordnung"

- 1 ANDRZEJEWSKI: *Ciemności kryją ziemię*, a.a.O., S. 155.
- 2 ebda, S. 156.
- 3 ebda, S. 107.
- 4 ebda, S. 157.
- 5 ebda, S. 157.
- 6 ebda, S. 159f.
- 7 ebda, S. 159.
- 8 ebda, S. 160.
- 9 DOSTOEVSKIJ: *Die Urgestalt...*, a.a.O., S. 547.
- 10 ANDRZEJEWSKI: *Ciemności kryją ziemię*, a.a.O., S. 171ff.
- 11 Vgl. etwa den positiv verstandenen Ordnungsbegriff in PLATONS "Gorgias". Sokrates formuliert gegenüber Kallikles: "Für die Ordnung aber und die Maße in der Seele (gelten) Gesetzlichkeit und Gesittung, woher die Menschen auch gesetzlich werden und gesittet." (PLATON, a.a.O., S. 380, 504A-504E). Ordnung gilt als Voraussetzung für tugendhaftes menschliches Handeln (ebda, S. 383, 506B-507A). Vgl. ferner bei AUGUSTINUS: *Die Ordnung*, a.a.O., S. 14f.
- 12 SARTRE: *Die Fliegen (Les mouches, 1943)* Zitiert nach der Übersetzung von G. Baerlocher, Reinbek bei Hamburg 1978.
- 13 ebda, S. 55.
- 14 ebda, Vorwort.
- 15 Vgl. das von Diego als Bedrängnis wahrgenommene Chaos (*Ciemności kryją ziemię*, a.a.O., S. 107).
- 16 ebda, S. 157; vgl. auch S. 107: Ordnung als Glückszustand.
- 17 ZAMJATIN: *My*, a.a.O., S. 56.
- 18 ZAMJATIN: *O literature...*, a.a.O., S. 245-256.
- 19 ebda, S. 250.
- 20 ZAMJATIN: *My*, a.a.O., S. 142.
- 21 BERGSON, a.a.O., S. 237. Dem Leben und der Materie entsprechen zwei entgegengesetzte und doch ineinander wirkende Arten von Ordnung: eine determinierte, leblose, passive und automatische, mit der die Zusammenhänge der Materie erklärbar sind, und eine pendelnde, lebendige, das freie Handeln darstellende, mit der das als "schöpferische Entwicklung geschaute Leben" (ebda, S. 228) beschrieben

werden kann. Chaos ist für BERGSON lediglich Ausdruck einer nicht adäquaten menschlichen Wahrnehmung, des Nichtverstehens einer Ordnung, eines Bewegungsablaufes durch den von Verstand und Intellekt einseitig geprägten Menschen. Wie NIETZSCHE sieht er jedoch die Möglichkeit, das Leben entweder über ein befreiend oder über ein determinierend wirkendes Prinzip zu beschreiben. Diesen Wirkungszusammenhängen ist der Mensch ausgeliefert. Liegt für NIETZSCHE das Kreative und Positive im Chaos, so verkörpert die nicht-automatische, von der Lebensschwungkraft geprägte Ordnung das Befreiende und Schöpferische bei BERGSON. In diesem Bereich siedelt er nun seinen "werdenden Gott" an:

"Unaufhörliches Leben ist er, ist Tat, ist Freiheit.

Die Schöpfung, so begriffen, ist kein Wunder; wir erfahren sie in uns, sobald wir frei handeln." (ebda, S. 253).

- 22 BERGSON, a.a.O., S. 254. Ausgehend von einem im Außerräumlichen liegenden Urimpuls (ebda, S. 248f.), der ein Maximum an Energie vermittelt, zerteilt und schwächt sich diese in zunehmendem Maße am Widerstand der Materie ab; entwicklungsgeschichtlich sieht BERGSON diesen Prozeß der Zerteilung und Aufspaltung mit der Aufspaltung der Wesen in Arten und Gattungen verbunden.
- 23 BERGSON, a.a.O., S. 254.
- 24 ebda, S. 250.
- 25 ebda, S. 252.
- 26 ebda, S. 255.
- 27 NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra, a.a.O., S. 13 (Vorrede 5). Ordnung ist für NIETZSCHE ein zwiespältiger Begriff. Negativ bewertet er sie als Gegensatz zum schöpferisch verstandenen Chaos. Er spricht aber auch von der "Notwendigkeit neuer Ordnungen" im Sinne seines Übermenschen:
- "...wir denken über die Notwendigkeit neuer Ordnungen nach, auch einer neuen Sklaverei, - denn zu jeder Verstärkung und Erhöhung des Typus 'Mensch' gehört auch eine neue Art Versklavung hinzu." (Fröhliche Wissenschaft 5, a.a.O., S. 294, § 377. Vgl. ebda, S. 127, § 109).

- 28 HOBBS, a.a.O., S. 271 (Kap. 31: Vom natürlichen Reich Gottes).
- 29 Diese Wertung vor allem in den Rezensionen der Erscheinungszeit.

4.2 Die Rolle der Großinquisitoren bei ANDRZEJEWSKI und DOSTOEVSKIJ

4.2.1 Vorbemerkungen

- 1 FRYDE, a.a.O., S. 362-367.
- 2 ŁOBODOWSKI, Józef: Recenzja Ładu serca. Zitiert nach: SIELICKI, a.a.O., S. 317.
- 3 ANDRZEJEWSKI: Z dnia na dzień. In: Literatura 3 (1979), "czwartek". 1958 schreibt W. MACIĄG nach einem Interview mit ANDRZEJEWSKI, daß dieser unter den europäischen Schriftstellern am häufigsten auf DOSTOEVSKIJ, Th. MANN und PROUST zurückkomme (Życie literackie 38, 1958).
- 4 ANDRZEJEWSKI: Kłamstwa, a.a.O., S. 40 und S. 78.
- 5 ebda, S. 60.
- 6 In: Prosto z mostu 42 (1935), S. 1.
- 7 Vgl. auch 3.2.5. Auf die Gefahr einer zukünftigen Welt-herrschaft wird auch in KESTENS Roman verwiesen, allerdings im Zusammenhang mit den dort geschilderten machtpolitischen Plänen des spanischen Königspaares (a.a.O., S. 106). Die Inquisition spielt anfangs eine untergeordnete Rolle, gewinnt dann aber v. a. in den Träumen Isabellas zunehmend an Bedeutung.

4.2.2 Die Vision einer zukünftigen Gesellschaft bei DOSTOEVSKIJs Großinquisitor und ANDRZEJEWSKIjs Torquemada

- 1 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 324.
- 2 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 46.
- 3 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 325.

- 4 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 30.
 5 ebda, S. 67.
 6 ebda, S. 50.
 7 ebda, S. 40.
 8 ebda, S. 46.
 9 ebda, S. 52.
 10 ebda, S. 83.
- 11 Auf die Problematik der im Großinquisitor angesprochenen Täuschung hat beispielsweise bereits AUGUSTIN hingewiesen: "Das ist das Eigentümliche des Weltstaates, daß er Gott oder Götter verehrt, um mit deren Hilfe zu herrschen in Siegen und irdischem Frieden, nicht aus liebender Fürsorge, sondern aus Herrschsucht." (Der Gottesstaat. Bd. 2, a.a.O., S. 400).
- 12 Zu DOSTOEVSKIJS Auseinandersetzungen mit dem Katholizismus: Für DOSTOEVSKIJ war der Katholizismus eine Idee, die im Gegensatz zum Protestantismus und dem russischen orthodoxen Glauben stand. Katholizismus bedeutet für ihn die Idee einer gewaltsamen Vereinigung der Menschheit (Dnevnik, a.a.O. S. 7). Dabei wurde - im Widerspruch zur christlichen Lehre, die DOSTOEVSKIJ allein in der orthodoxen Glaubensweise erhalten sieht - das Prinzip der freiwilligen Glaubensnachfolge und -entscheidung abgelegt und der "römische Geist" der Welteroberung übernommen. Historisch begründet dies DOSTOEVSKIJ mit der Durchdringung der christlichen Lehre durch die römische Idee des Weltimperialismus und der anschließenden Vermischung:
- "Es kam zu einem Zusammenstoß der beiden entgegengesetztesten Ideen, die es auf der Erde überhaupt geben kann: ...das Kaiserreich nahm das Christentum an, und die Kirche übernahm das römische Recht und den römischen Staat." (Dnevnik, a.a.O., S. 557). Das hatte in DOSTOEVSKIJS Geschichtsauffassung die Spaltung in Ost- und Westkirche zur Folge. Im Westen wurde die kirchliche Idee vollkommen in eine staatliche umgewandelt:
- "Die Kirche wurde kassiert und ging schließlich endgültig im Staat auf. Es entstand das Papsttum, die Fortsetzung des alten römischen Kaiserreiches in neuer Verkörperung." (Dnevnik, a.a.O., S. 557).

Im Staat aber sieht DOSTOEVSKIJ allgemein "ein Opfer für eine Idee" (ebda). Der Katholizismus verkörpert für ihn eine Staatsidee, in der klare Machtinteressen und Herrschaftsansprüche bezüglich einer diesseitigen Welt ausgedrückt sind. Das bedeutet wiederum Gewalt gegen die im Staat organisierten Individuen, wie es in einer echten kirchlichen, d. h., orthodox-christlich geprägten Gesellschaft nicht der Fall wäre:

"Stünde aber anstelle des Staates die Kirche, dann gäbe es keine Hinrichtungen." (Tagebuch, a.a.O., S. 599).

Neben dem Katholizismus wird im "Großinquisitor" ein weiteres atheistisches Gesellschaftsmodell erwähnt: der "Babylonische Turm", mit dem DOSTOEVSKIJ das "künftige Reich des Sozialismus" gemeint hat (Urgestalt, a.a.O., S. 562). Die Auseinandersetzung mit dieser Ideologie erklärt sich vor allem durch ihre - nach DOSTOEVSKIJs Meinung - einseitige Orientierung auf die bloße Befriedigung materieller Bedürfnisse; es gehe ihr letztlich nur um die Lösung der "Brotfrage", die anderen Bedürfnisse der Menschheit würden dagegen ignoriert. DOSTOEVSKIJ wirft dem Sozialismus hier vor allem seine "Wissenschaftlichkeit" vor. Dies zielt auf die materialistische Geschichtsauffassung dieser Weltanschauung ab. Eine harmonische Endgesellschaft läßt sich aber nach DOSTOEVSKIJ weder wissenschaftlich organisieren noch erklären, da dies einer Verfälschung des Begriffes "Brüderlichkeit" gleichkomme. "Brüderlichkeit" stellt aber in DOSTOEVSKIJs Vorstellung den Ausdruck einer positiven Gefühlswelt aller Individuen zueinander dar, der eine nur im rechten (d. h. orthodoxen) Glauben mögliche Veränderung der Menschheit vorauszugehen habe. Wesentlich eindeutiger äußert sich DOSTOEVSKIJ dazu im "Tagebuch eines Schriftstellers", wo er sich auf sozialistische Strömungen in Frankreich bezieht, in denen er eine menschenfeindliche Abänderung der Ideen der Französischen Revolution sieht. Hier ist der Sozialismus für ihn eine "Befriedung und Organisation der menschlichen Gesellschaft schon ohne Christus und außerhalb Christi, ganz so, wie es der Katholizismus in Christus organisieren wollte,

aber nicht konnte... Durch den Mund seiner bekannten Atheisten verkündet es (d. h. Frankreich): 'Liberté, Egalité, Fraternité - ou la mort', also haargenau so, wie es der Papst selbst verkünden würde, wäre er genötigt, eine katholische liberté, egalité, fraternité zu proklamieren und zu formulieren... Denn der französische Sozialismus ist nichts anderes als die gewaltsame Vereinigung der Menschen - eine Idee, die noch aus dem alten Rom stammt und sich unversehrt im Katholizismus erhalten hat." (Dnevnik, a.a.O., S. 7).

- 13 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 329.
 14 ebda, S. 326.
 15 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 50.
 16 ebda, S. 108.
 17 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 326.
 18 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 50.
 19 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 318.
 20 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 45.
 21 MACHIAVELLI: Der Fürst, a.a.O., Kap. 25.
 22 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 321.
 Vgl. dazu das in 3.2.4 beschriebene Menschenbild der Inquisitoren.
 23 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 45f.
 24 MACHIAVELLI: Der Fürst, a.a.O., S. 100.

4.2.3 Zur Thematik von "Freiheit" und "Glück" bei DOSTOEVSKIJ und ANDRZEJEWSKI

- 1 DOSTOEVSKIJ: Die Urgestalt..., a.a.O., S. 547.
 2 Wichtig und erklärend für eine Interpretation der "Legende" ist das dem "Großinquisitor" vorausgehende Kapitel "Empörung". Ivan Karamazov sagt:
 "Meiner Meinung nach ist Christi Liebe zu den Menschen in ihrer Art ein auf der Erde unmögliches Wunder. Freilich, er war ein Gott. Wir aber sind keine Götter."
 (Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 297).

Ein zentraler Punkt in DOSTOEVSKIJs Weltanschauung ist seine Vorstellung, Christus habe - aus Liebe zur Menschheit - als Unschuldiger für alle Schuldigen gelitten. Dies will DOSTOEVSKIJ nun konkret auf die Menschen übertragen wissen: jeder soll sich für jeden schuldig bekennen, jeder soll für den anderen leiden, alle sollen einander verzeihen, jeder soll jeden lieben (Vgl. v. a. Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 401f.). Ein derartiger Gedanke ist jedoch Ivan Karamazov unbegreiflich:

"Ein Unschuldiger darf doch nicht für einen Schuldigen leiden..." (ebda, S. 298).

Ivan verweist anhand einiger Beispiele auf das Leiden der Menschen und erhebt die Frage, wieso infolge der Erkenntnis von Gut und Böse und der im Grunde "barmherzigen" Konstruktion Gottes Grausamkeiten und - damit verbunden - Leiden unter den Menschen stattfänden. Er entdeckt darin einen Widerspruch:

"...begreifst du, wozu diese Sinnlosigkeit nötig und geschaffen ist? Ohne sie, sagt man, könnte der Mensch auf der Erde nicht leben, weil er ohne sie nicht Gut und Böse erkannt hätte. Wozu dieses verteufelte Gut und Böse erkennen, wenn es so viel kostet?" (ebda, S. 303f.).

Ivan ist vielmehr der Meinung, daß es falsch sei, unter den gegebenen Bedingungen wie Christus zu leben, um Seligkeit mit Leiden und einem Schuldbekenntnis für die Sünden anderer Menschen zu erlangen:

"Nicht dafür habe ich gelitten, um mit mir, mit meinen Untaten und meinen Leiden für irgendwen die zukünftige Harmonie zu düngen... Ich will dabei sein, wenn alle plötzlich erfahren, warum und wozu das alles so gewesen ist." (ebda, S. 306).

Er sieht im Jenseits und in Christus kein Lebensziel. Für ihn ist sowohl die Idee eines Teufels als auch die eines Gottes und einer damit verbundenen harmonischen, gerechten Gesellschaft eine Erfindung des Menschen, die der menschlichen Natur unangemessen sei. Das Streben danach erweise sich aber so als Ursache der menschlichen Geschichte von

Leiden und Grausamkeiten (ebda, S. 299). Gott als menschliche Erfindung besitze demnach auch menschliche Merkmale. Eine wesentliche Eigenschaft des Menschen ist jedoch nach Ivan seine Fähigkeit, bewußt Grausamkeiten an anderen zu begehen. Diese Tatsache müsse sich also auch in der Erfindung eines Gottes und somit in jeder Religion ausdrücken. Das Christentum sei also in diesem Zusammenhang deswegen abzulehnen, weil um des Erreichens seiner Ideale willen die Menschen zu noch mehr Grausamkeiten angeregt werden würden. Es gibt nun nach Ivans Überzeugung Menschen, die über die erdachte Gottesidee Bescheid wissen. Beispielhaft erwähnt er mit der Legende vom "Großinquisitor" die Führung der katholischen Kirche. Somit gibt es in Ivans atheistischem Konzept gläubige Unwissende und atheistische, täuschende Wissende. Nur in dieser Konstellation von Herrschern und Beherrschten könnten die Leiden der Menschheit beendet und eine endgültig geordnete Gesellschaft eingerichtet werden. Ähnliche Vorstellungen einer zweigeteilten Gesellschaft finden sich bereits in DOSTOEVSKIJS Roman "Besy". So werden Šigalevs Ideen wie folgt erläutert:

"Er schlägt angesichts einer endgültigen Lösung der Frage eine Teilung der Menschheit in zwei ungleiche Teile vor. Ein Zehntel erhält die persönliche Freiheit und grenzenlose Befugnis über die restlichen neun Zehntel. Diese aber sollen ihre Persönlichkeit einbüßen, sich gleichsam in eine Herde verwandeln und durch eine Reihe von Verwandlungen bei grenzenlosem Gehorsam die ursprüngliche Unschuld wiedererlangen, in der Art des ursprünglichen Paradieses, obwohl sie übrigens arbeiten werden."

(Besy, a.a.O., S. 422f).

Auch in "Prestuplenie i nakazanie" spricht DOSTOEVSKIJ in den Reflexionen Raskol'nikovs das Problem der Macht des stärkeren, wissenden Menschen über den schwachen, unwissenden an (ebda, S. 436). Überschaut man so die Konzeptionen und die Äußerungen einzelner Figuren aus DOSTOEVSKIJS Romanen, dann stellt der von Ivan Karamazov vorgetragene "Großinquisitor" nicht nur zeitlich gesehen eine Zusammenfassung der

Machtgedanken von Individuen dar, die glauben, Einsicht in den Geschichtsverlauf zu haben, deswegen eine atheistische Weltanschauung vertreten und, da sie sich über den Rest der Menschheit stellen, einen Gesellschaftsplan vorlegen, der die Einrichtung einer ewigen Herrschaft einer Minderheit vorsieht oder zumindest in Erwägung zieht. Der Großinquisitor und seine Täuschungsstrategie gewinnen dabei besondere Bedeutung vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen DOSTOEVSKIJS mit dem Katholizismus und dem Sozialismus.

- 3 Zu DOSTOEVSKIJS utopischer Gesellschaftsalternative: DOSTOEVSKIJ stellt den atheistischen Gesellschaftsideen seine russische Idee gegenüber, die vorrangig die friedliche Einigung aller Slaven anstrebt (Dnevnik, a.a.O., S. 10). Dies weist auf eine slavophile Beeinflussung hin, der DOSTOEVSKIJ vor allem seitens STRACHOV unterlag:

"Das Ideal der Slavophilen war die Vereinigung im Geist der wahren, ausgedehnten Liebe, ohne Lüge und Materialismus und auf der Grundlage des persönlichen großmütigen Beispiels, das dem russischen Volk, an der Spitze der freien panslavischen Vereinigung, Europa zu geben vorbestimmt ist." (Dnevnik, a.a.O., S. 26).

Die Initiative geht also vom russischen Volk aus, denn es ist durch einen besonderen ethischen Charakterzug ausgezeichnet und dazu befähigt, die "Idee der allmenschlichen Vereinigung, der brüderlichen Liebe in sich aufzunehmen." (Dnevnik, a.a.O., S. 503). So versöhnt das russische Volk die europäischen Widersprüche, die russische "allmenschliche und allesvereinigende Seele" zeigt den Ausweg aus den "Irrungen" aller atheistischen Modelle in eine allgemeine Harmonie des "brüderlichen Einvernehmens aller Völker nach dem evangelischen Gesetz Christi..." (Dnevnik, a.a.O., S. 526). Eine allmenschliche Vereinigung, die der slavischen folgen soll, steht unter dem Zeichen eines unverfälschten Christentums und ist nach DOSTOEVSKIJ die Hauptidee der Orthodoxie. Dazu bedarf es einer Neubestimmung der Begriffe "Freiheit", "Gleichheit" und "Brüderlichkeit". "Freiheit"

bedeutet nach DOSTOEVSKIJ die Aufgabe des Eigentumbegriffes. Man soll "unter alle verteilen, was man hat, und hingehen, um allen zu dienen." (Dnevnik, a.a.O., S. 80). Sein Gleichheitsverständnis geht weniger von der politischen, sozialen und ökonomischen Gleichberechtigung aus, sondern er versteht darunter vor allem die Bereitschaft eines jeden, den Nächsten ungeachtet seiner Fähigkeiten und Handlungen zu lieben und sich über ihn zu freuen (ebda, S. 80). Erst auf der Basis eines solchen Freiheits- und Gleichheitsverständnisses kann DOSTOEVSKIJs Brüderlichkeitsbegriff zum Tragen kommen (vgl. dazu auch die Erzählung "Son smešnog človeka"). Das Verhältnis der Menschen zueinander wird in DOSTOEVSKIJs Zukunftsgesellschaft durch eine grundsätzliche Dienst- und Liebesbereitschaft gekennzeichnet sein. Es wird "Herren und Diener" geben, "aber die Herren werden nicht die Tyrannen sein und die Diener nicht die von ihnen Tyrannisierten." (Dnevnik, a.a.O., S. 549). Dieses Verhältnis ist dabei eher ein äußerliches, das durch die jeweils unterschiedlichen Funktionen der Individuen für die Gesellschaft bestimmt wird. Die Funktionsbestimmung erfolgt wiederum durch die Selbsteinschätzung des einzelnen Menschen, die freiwillig nach dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit für den Nächsten vorgenommen wird. Wichtig ist, und dieses Merkmal betont DOSTOEVSKIJ besonders, daß es kein Herren-Sklavenverhältnis geben wird. Dies unterscheidet sein Modell von denen der Atheisten. DOSTOEVSKIJs Alternative läßt sich somit als ein gewaltloses Auflösen staatlicher Organisationsformen der Menschheit charakterisieren. Er geht nicht aus von der Notwendigkeit eines Klassenkampfes, sondern vom Glauben an eine Klassenversöhnung. Gewalt und Terror, wie sie im "Großinquisitor" und im Kapitel "Empörung" angesprochen werden, lehnt DOSTOEVSKIJ ab:

"Für mich ist das Beispiel und Ideal der Sittlichkeit Christus. Ich frage: Hätte er Ketzer verbrannt? Nein. Also ist es eine unsittliche Handlung." (Tagebuch, a.a.O., S. 616). Für ihn gilt vielmehr das, was Zosima in dem Abschnitt "Über das Gebet, über die Liebe und über die

Berührung mit anderen Welten" ausgesagt hat:

"Vor manch einem Gedanken bleibt man in Ratlosigkeit stehen, besonders beim Anblick der Sünden der Menschen, und man fragt sich: 'Soll man es mit Gewalt anfassen oder mit demütiger Liebe?' Entscheide dich immer so: 'Ich will es mit demütiger Liebe versuchen! Hast du dich ein für allemal dafür entschieden, dann wirst du auch imstande sein, die ganze Welt zu besiegen."

(Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 399).

DOSTOEVSKIJ verkennt nicht, daß die gegenwärtige Menschheit einen derartigen Hinweis überhören würde. Daher setzt er seine Hoffnungen auf den russischen orthodoxen Glauben und auf die besondere Fähigkeit des russischen Volkes zur Liebe. Wichtig ist dabei die Funktion der Mönche: sie sollen dem russischen Volk in ihrer Lebensweise ein Beispiel geben und so die orthodoxe Vorstellung von Brüderlichkeit vermitteln. So kommt dem Kapitel mit den Aufzeichnungen Zosimas große Bedeutung zu, weil dadurch in der Romankonzeption eine Gegenposition zu den Aussagen des Großinquisitors aufgebaut wird. Überlegungen DOSTOEVSKIJs an anderer Stelle unterstreichen, wie detailliert er dem Herdenmenschen großinquisitorischer Prägung ein Individuum gegenüberstellt, das sich in seiner gesamten Lebensweise an Christus ausrichten soll:

"Christus war seit Ewigkeit ein ewiges Ideal, nach dem der Mensch strebt und gemäß dem Naturgesetz streben muß. Unterdessen wurde es nach der Erscheinung Christi als des fleischgewordenen Ideals des Menschen ganz klar, daß die höchste, die letzte Entwicklung der Persönlichkeit gerade dahin gehen muß... Folglich ist der Mensch auf Erden nur ein Wesen, das in der Entwicklung begriffen ist, also kein endgültiges, sondern ein Übergang."

(Neizdannj Dostoevskij, a.a.O., S. 173).

DOSTOEVSKIJ läßt sich also von der im Grunde idealistischen Vorstellung leiten, daß einer Veränderung der Gesellschaft eine geistige und moralische im Individuum vorauszugehen habe. Er hat dies versucht, am Beispiel Zosimas aufzuzeigen:

"Erst wenn du jedes Ding lieben wirst, wird sich dir das Geheimnis Gottes in den Dingen offenbaren."

(Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 399).

4 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 46.

5 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 315.

6 ANDRZEJEWSKI: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 107.

7 ebda, S. 157.

8 Vgl. dazu ARISTOTELES (Nikomachische Ethik, Buch III/3):

"Als unfreiwillig gilt also, was unter Zwang und auf Grund von Unwissenheit geschieht. Dementsprechend darf als freiwillig das gelten, dessen bewegendes Prinzip in dem Handeln selbst liegt, wobei er ein volles Wissen von den Einzelumständen hat." (1111a7-27, S. 58).

9 Bei PLATON stehen Freiheit, Tugend, Tüchtigkeit und Glück in einem Zusammenhang. Tugend und Tüchtigkeit zeichnen einen Staat aus, in dem keine unbeschränkte Herrscher-gewalt existiert (Alkibiades, a.a.O., S. 870; 134E-135C). Tugend und Tüchtigkeit sind die Voraussetzungen für das Polisglück (ebda) und kommen dem Freien zu (ebda, S. 871). Das Glück ist das höchste Gut (vgl. ARISTOTELES), es ist die "Summe aller anderen Güter" (Definitionen, a.a.O., S. 790). Freiheit hängt so mit der Existenz im Guten, d. h., dem nicht zwangsweise Bestimmten zusammen. Freiheit ist das Sein des Guten, gegründet auf Tugend und Tüchtigkeit. Frei ist, wer die "Herrschaft über sich selbst besitzt" (Definitionen, a.a.O., S. 795). Freiheit bedeutet die "selbständige Leitung und Lenkung unseres Lebens; die Unabhängigkeit in allem; die unbeschränkte Gewalt in allem, was uns im Leben wesentlich angeht." (Definitionen, a.a.O., S. 790).

Auch ARISTOTELES setzt Glück und oberstes Gut gleich (Nikomachische Ethik, Buch I/6, 1097b12-34 bzw. I/5, 1097a24-b12):

"Als vollkommener aber bezeichnen wir ein Gut, das rein für sich erstrebenswert ist gegenüber dem, das Mittel zu einem anderen ist... Als solches Gut aber gilt in hervorragendem Sinne das Glück. Denn das Glück erwählen wir uns stets um seiner selbst willen..." (S. 15f).

Das Glück ist autark, es ist nicht fremdbestimmt, es ist Endziel allen zum Guten strebenden Handelns. Alles menschliche Handeln ist jedoch durch zwei Komponenten bestimmt: durch das Streben und die Vernunft, die beide vom Ethos so vermittelt werden, daß das daraus resultierende Handeln auf das höchste Gut, das Glück, ausgerichtet ist (ebda, S. 15f, 1097a-b37). Handeln als ausgewogenes Agieren von Vernunft und Streben kann sich aber nur in einem nicht-fremdbestimmten zwangsfreien, d. h., von Freiwilligkeit geprägten Kontext vollziehen (ebda, S. 61, 1111b33-1112a16; vgl. dazu SCHILLERs "ästhetischen Zustand"). Freiheit ist also Merkmal einer selbstbestimmten Handlungsweise, die nur als solche auf das oberste Gut, das Glück, gerichtet sein kann. Freiheit und Glück sind so über zwangsfreies Handeln miteinander verbunden und wechselseitig bestimmt.

- 10 ROUSSEAU, a.a.O., S. 47: "...la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre. L'une choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté."
- 11 HEGEL, a.a.O., S. 568f: Der Gang der Weltgeschichte wird als ein vernünftiger aufgefaßt, deswegen ist sie nichts anderes als die "Entwicklung des Begriffes der Freiheit", ein "Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Idee... und zwar der Idee der Freiheit, welche nur ist als Bewußtsein der Freiheit."
- 12 ADORNO, a.a.O., S. 214.
- 13 KANT schreibt in der "Kritik der reinen Vernunft":
 "...weil dem Menschen das Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen." (Elementarlehre, 2. Teil, 2. Buch, 2. Hauptstück, 9. Abschnitt, Bd. 4, a.a.O., S. 489).
- 14 SCHILLER: Don Carlos, a.a.O., S. 514ff.
- 15 ebda, S. 513.
- 16 ebda, S. 515.
- 17 ebda, S. 515f.

- 18 SUBERWICK, Bd. 5, a.a.O., S. 117ff. Vgl. ferner ebda, Bd. 4, S. 31f und Bd. 3, S. 98f.
- 19 ebda, Bd. 8, S. 143.
- 20 ZAMJATIN: Ogni svjatoga Dominika, a.a.O., S. 58.
- 21 ANDRES, a.a.O., S. 36.
- 22 KESTEN, a.a.O., S. 164 und S. 166. Vgl. aber die Vision des Abravanel, ebda, S. 348.

4.3 Die fiktionalen Inquisitionstexte ANDRZEJEWSKI's und DOSTOEVSKIJ's im Verhältnis zu den Antiutopien ZAMJATIN's, HUXLEY's und ORWELL's

- 1 SCHULTE-HERBRÜGGEN, a.a.O., S. 119.
- 2 Vgl. ebda, S. 54ff.
- 3 Vgl. ebda, S. 64.
- 4 ebda, S. 109ff.
- 5 WELLS, H. G.: When the Sleeper awakes. London 1899. Deutsch von F. P. GREVE: Wenn der Schläfer erwacht. Minden 1906.
- 6 BULWER-LYTTON, E.: The Coming Race or: the New Utopia. London 1871. Deutsch von G. WACHSMUTH: Vril oder eine Menschheit der Zukunft. Stuttgart 1922. Vgl. ausf. dazu bei SCHULTE-HERBRÜGGEN, a.a.O., S. 73ff.
- 7 SEEBER, a.a.O., S. 150.
- 8 Vgl. ausf. bei TUZINSKI, a.a.O., S. 10ff.
- 9 SEEBER, a.a.O., S. 159.
- 10 SCHULTE-HERBRÜGGEN, a.a.O., S. 199ff.
- 11 Vgl. WOODCOCK, a.a.O., S. 92. Auf die detaillierten Unterscheidungen in primäre und sekundäre Antiutopien (SCHULTE-HERBRÜGGEN, a.a.O., S. 208), in Satiren oder Attacken (WOODCOCK, a.a.O., S. 83) kann hier nicht näher eingegangen werden.
- 12 Ähnliche Konstellationen bereits vorher - immer dann, wenn D-503 mit den Kritikern des Staates zusammentrifft (Vgl. ZAMJATIN: My, a.a.O., S. 56).
- 13 ORWELL, a.a.O., S. 225; vgl. ebda, S. 233.
- 14 DOSTOEVSKIJ: Brat'ja Karamazovy. Bd. 9, a.a.O., S. 323.

- 15 ZAMJATIN: *My*, a.a.O., S. 34.
- 16 ebda, S. 56.
- 17 HUXLEY, a.a.O., S. 160; bei "Soma" handelt es sich um eine Droge.
- 18 ORWELL, a.a.O., S. 241.
- 19 ebda, S. 242.
- 20 HUXLEY, a.a.O., S. 116.
- 21 ORWELL, a.a.O., S. 245.
- 22 ebda, S. 246.
- 23 ORWELLS und HUXLEYS Drei- bzw. Siebenteilung der Gesellschaft ist nur ein äußerlich spezifizierteres hierarchisches Gefüge, das aber keinen prinzipiellen Unterschied etwa zum Modell von DOSTOEVSKIJS Großinquisitor kennt.
- 24 HUXLEY, a.a.O., S. 162ff. Vgl. dazu das Modell Šigalevs in DOSTOEVSKIJS "Besy", a.a.O., S. 422f.

4.4 Zusammenfassung

- 1 ANDRZEJEWSKI: O nadziei (Dezember 1943) , a.a.O., S. 6 und S. 7, insbesondere Abschnitt 6ff.
- 2 ANDRZEJEWSKI: Z dnia na dzień. In: *Literatura* 23 (1977), "poniedziałek".
- 3 PRZYBYSZEWSKI: Zur Psychologie des Individuums. Chopin und Nietzsche. Berlin 1892.
- 4 NIETZSCHE: Tako rzecze Zarathustra. Przekład i wstęp Wacława Berenta. Toruń 1935.
- 5 Vgl. ausf. in WEISS: Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890-1914. Wrocław, Kraków 1961.
- 6 WYKA, Kazimierz: Stanisława Brzozowskiego dyskusja o Fr. Nietzsche. In: *Prace historycznoliterackie*. Księga zbiorowa ku czci Ignacego Chrzanowskiego. Kraków 1936. Hinweis durch WEISS, a.a.O., S. 74ff.
- 7 Zu Th. MANN: ANDRZEJEWSKI: Z dnia na dzień. In: *Literatura* 3 (1976), 5 (1976), 7 (1976), 26 (1978) u. a. Zu MALRAUX: *Literatura* 50 (1976) und 21 (1977), v. a. aber in ANDRZEJEWSKI'S Artikel über die französische Literatur der Gegenwart aus dem Jahre 1935: "Kilka uwag o współczesnej powieści

- francuskiej." In: Miesięcznik literatury i sztuki 6 (1935/36), S. 46-51.
- 8 Vgl. auch ANDRZEJEWSKI's Äußerungen über seine Rolle als Schriftsteller und sein Verhältnis zu anderen Autoren: "Ein Schriftsteller ist wie ein Schwamm, unbesehen saugt er alles auf, was ihn umspült, ohne Selektion und Auswahl, und gleichzeitig stiehlt er auch alles, was ihm in die Hände fällt." Zitiert nach KWIECIŃSKI, a.a.O., S. 7.
- 9 Vgl. die Ausführungen Naphtas im "Zauberberg" von Th. MANN (Kapitel "Operationes spirituales").
- 10 MALRAUX: La Tentation de l'Occident. Genf, Paris 1945, S. 43 (Lings Reflexionen über den römischen Geist); Hinweis durch HINA; vgl. ebda ausführlicher zu NIETZSCHE und MALRAUX.

5 KONTEXTBESCHREIBUNG VON "CIEMNOŚCI KRYJĄ ZIEMIĘ"

5.1 Zur Stellung des Romanes im Werk ANDRZEJEWSKI's bis 1957. Analyse aufgrund der Schlüsselwörter.

- 1 ANDRZEJEWSKI: Notatki. Wyznania i rozmyślenia pisarza, a.a.O., S. 4; vgl. auch: Z dnia na dzień. In: Literatura 6 (1977), "wtorek": "Nebel! Eines meiner magischen Wörter. Und weiter: Finsternis, Dunkelheit, Tiefe, Grund, Atem, Glanz, Wind, Strom, Verderben, Nacht..."
- 2 ANDRZEJEWSKI: Ład serca, a.a.O., S. 55f. Vgl. ebda, S. 198, als sich Gejżanowski zu Nawrocki begibt, um ihn zu töten: "Die Nacht umgab ihn mit Finsternis und Kälte. Der Wind zerzte an der Dunkelheit..."
Siehe auch ebda, S. 76, die Naturmetaphorik und Michaś Wahrnehmung dieser entscheidenden Nacht, als er sich von seinem Vormund Siecheń und seinem Glauben löst: "Die Nacht! Ihr Übermaß, unumfaßbar und grenzenlos, wirbelte in der Finsternis."
- 3 Noc (Warszawa 1945) enthielt: "Przed sądem", "Apel", "Wielki Tydzień", "Warszawianka", "Synowie". Diese Erzählungen erschienen zusammen mit einer Reihe anderer Novellen und Kurzgeschichten (u. a. aus dem Sammelband

"Złoty lis") im Jahre 1959 unter dem Titel "Niby gaj i inne opowiadania".

- 4 ANDRZEJEWSKI: Przed sądem, a.a.O., S. 95.
- 5 ANDRZEJEWSKI: Podróż, a.a.O., S. 181.
- 6 Vgl. dazu Artur SANDAUERS Anmerkungen über die beiden Redaktionen von "Wielki Tydzień". Die zweite Redaktion aus dem Jahre 1945 zeige eine deutliche Aufwertung des Jurek Malecki und ein Zurücktreten der Katholikin Anna. SANDAUER stellt, wie später KNEIP im Falle von "Popiół i diament", Zusammenhänge mit der Literaturkritik her; vor allem dem Literaturkritiker Jan KOTT komme hier eine bedeutende Rolle zu:
- "Es ist offensichtlich: Als der Autor die 'Karwoche' umarbeitete, wollte er den Postulaten Kotts nachkommen und seine Helden beurteilen." (Bez taryfy ulgowej, a.a.O., S. 48).
- 7 ANDRZEJEWSKI: O nadziei, a.a.O., S. 6 und S. 7, hier: Abschnitt 16.
- 8 ebda, Abschnitt 15.
- 9 BUREK, a.a.O., S. 17. Vgl. auch ANDRZEJEWSKI's positive Beurteilung dieses Aufsatzes in: Z dnia na dzień, Literatura 47 (1979), "wtorek".
- 10 ANDRZEJEWSKI: Ludzie i zdarzenia 1951, a.a.O., S. 190 (Prawda historii).
- 11 Der Erzähler beschreibt die Stimmung der Gäste im Hotel Metropol, als ein Lied aus der Kriegszeit gesungen wird:
- "...aus der Tiefe der finstersten Nacht, vom tiefsten Grund der Leiden und Erniedrigungen...erhob sich noch einmal die sentimentale Melodie." (Popiół i diament, a.a.O., S. 225).
- 12 ebda, S. 174. Vgl. auch S. 102.
- 13 ebda, S. 226ff.
- 14 ANDRZEJEWSKI: Propozycje teraźniejszości, a.a.O., S. 1.
- 15 ebda, S. 1.
- 16 ebda, S. 1, Abschnitt 4.
- 17 ANDRZEJEWSKI: Notatki. Wyznania i rozmyślenia pisarza, a.a.O., S. 4.

- 18 ANDRZEJEWSKI: Ludzie i zdarzenia 1951, a.a.O., S. 206f (Nasza Partia).
- 19 ANDRZEJEWSKI: Posłowie. In: J. CONRAD: Lord Jim, a.a.O., S. 467.
- 20 ANDRZEJEWSKI: Z dnia na dzień. In: Literatura 44 (1979), "wtorek".
- 21 Vgl. etwa HEN, a.a.O., S. 1f:
" 'Ordnung des Herzens' las ich sogar nicht einmal in der Korrekturfassung. Das ist etwas für mich sehr abseits Liegendes."
- 22 ANDRZEJEWSKI: Kłamstwa, a.a.O., S. 74. Vgl. ebda, S. 40, S. 60ff und S. 78.
- 23 ANDRZEJEWSKI: Ład serca, a.a.O., S. 41; vgl. auch ebda, S. 27.
- 24 ebda, S. 57.
- 25 ebda, S. 158.
- 26 ANDRZEJEWSKI: Podróż, a.a.O., S. 139.
- 27 ANDRZEJEWSKI: Przed sądem, a.a.O., S. 89; Apel, a.a.O., S. 243f; Wielki Tydzień, a.a.O., S. 325.
- 28 ANDRZEJEWSKI: Wielki Tydzień, a.a.O., S. 292f und S. 420f.
- 29 ebda, S. 328; vgl. auch Podróż, S. 139f.
- 30 ANDRZEJEWSKI: Popiół i diament, a.a.O., S. 261. Ferner Szretters Tagebucheintragungen (ebda, S. 301):
"Ich habe verloren. Der Schlag kam von einer Seite, von der er am wenigsten zu erwarten war. Es ist schwierig. Um zu siegen, muß man lernen, zu verlieren. Alek K. haßt mich. Aber ich hasse ihn stärker."
- 31 ANDRZEJEWSKI: Ład serca, a.a.O., S. 26:
"Aber wie das Böse aus sich herausreißen, das in uns lauert, stets abwartend, stets bereit zum Sprung? Wie einen Feind ergreifen, der in unserem Blut und in unseren Gedanken ist?"
- 32 ebda, S. 156.
- 33 DERNES, a.a.O., S. 67-73.
- 34 ebda, S. 72
- 35 ANDRZEJEWSKI: Propozycje terażniejszości, a.a.O., S. 1.
- 36 MACIĄG: Ciemności kryją ziemię, a.a.O., S. 3.

- 37 DERNES, a.a.O., S. 72.
 38 MORAWSKI: Wątki egzystencjalistyczne..., a.a.O., S. 497.
 39 MORAWSKI: Egzystencjalizm oswojony..., a.a.O., S. 52.
 Vgl. auch die Arbeiten von KOSSAK.

5.2 Zur Rezeption des Romanes

- 1 Ciemności kryją ziemię. Sztuka w 3 aktach. Adaptacja sceniczna, inscenizacja i reżyseria - Kazimierz DEJMEK, scenografia - Iwona ZABOROWSKA, ilustracja muzyczna - fragmenty muzyki konkretnej P. HENRY'ego i P. SCHAEFFER'a, Prapremiera w Państwowym Teatrze Nowym w Łodzi 29. 9. 1957r. Torquemada: Seweryn BUTRYM; Diego: Michał PAWLICKI.
 2 BRUCZ, a.a.O., S. 5.
 3 ANDRZEJEWSKI: Z dnia na dzień. In: Literatura 21 (1978), "sobota".
 4 BURY, a.a.O., S. 3 und S. 4.
 5 In: Polityka 30 (1957), S. 4.
 6 In: Twórczość 10, 11 (1957), S. 145-152.
 7 ebda, S. 150.
 8 TREUGUTT, a.a.O. S. 6 und S. 7.
 9 CSATO, a.a.O., S. 7-10.
 10 DURSKI, a.a.O., S. 7.
 11 CSATO, a.a.O., S. 8.
 12 JACKIEWICZ, a.a.O., S. 3.
 13 KIJOWSKI, a.a.O., S. 148.
 14 SADKOWSKI: W poszukiwaniu prawdy..., a.a.O., S. 4.
 15 JACKIEWICZ, a.a.O., S. 3.
 16 BRUCZ, a.a.O., S. 5.
 17 DURSKI, a.a.O., S. 7.
 Poln. "jednostka" - Person, Persönlichkeit, Individuum. Das Wort erhielt eine bestimmte Bedeutungsfärbung durch den Gebrauch im Ausdruck "kult jednostki" - Personenkult. Der Gebrauch des Wortes im Zitat bezieht sich auf den Personenkult der Stalinzeit.
 18 BURY, a.a.O., S. 3.

- 19 BEREZA, a.a.O., S. 3.
 20 ebda, S. 3.
 21 CSATO, a.a.O., S. 9; Bei Jarosław Mojk handelt es sich um die Hauptfigur in ANDRZEJEWSKI's Erzählung "Kłamstwa" (1934); vgl. auch 4.2.1.
 22 MACIĄG: Ciemności kryją ziemią, a.a.O., S. 3.
 23 BEREZA, a.a.O., S. 3.
 24 ebda, S. 3.
 25 MĘTRAK: Moralnie racje istnienia, a.a.O., S. 4 und S. 10.
 26 MĘTRAK: Rozdarta sosna..., a.a.O., S. 50.

5.3 ANDRZEJEWSKI's publizistische und literarische Produktion in der Phase des Stalinismus (1949-1953)

- 1 Vgl. dazu insbesondere DLUGOSCH, HARTMANN und KOTT.
 2 Weitere Arbeiten zu diesem Bereich: HALECKI, HOENSCH/NA-SARSKI, RHODE, STAAR, TELLENBACK.
 3 RHODE, a.a.O., S. 225.
 4 ANDRZEJEWSKI: Ordnung des Herzens. Frankfurt am Main 1972, Vorwort.
 5 NEUMANN, a.a.O., S. 588.
 6 MĘTRAK: Moralnie racje istnienia, a.a.O., S. 4.
 7 Ein halbes Jahr nach GOMUŁKA's Rücktritt fand in Stettin im Januar 1949 ein Kongreß des polnischen Schriftstellerverbandes statt. Es wurden neue Richtlinien für die Literatur ausgearbeitet, die im Zusammenhang mit den politischen Ereignissen zu sehen sind. Unter dem Begriff "Sozialistischer Realismus" verstand man eine Auswahl und Bevorzugung der Literatur unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit für den Sozialismus und seine Verwirklichung (vgl. dazu etwa HALECKI, a.a.O., S. 230), wobei die damalige sowjetische Kulturproduktion als Vorbild diente. Innerhalb der Prosagattungen wurden thematisch vor allem folgende Bereiche behandelt:
- "eine von Klassengegensätzen erfüllte Arbeitswelt, in die das Parteiaktiv regelnd eingreift
 - Produktionssteigerung, Rationalisierung des Arbeitsvor-

ganges

- Sabotage und ihre Aufdeckung durch klassenbewußte Arbeiter

- Verheißung eines goldenen Zeitalters."

(NEUMANN, a.a.O., S. 589).

Besonders wirksam erwies sich die Umorientierung auf dem Gebiet des Dramas und - damit verbunden - des Theaters. 1949 wurden alle Theater verstaatlicht. Eines der Hauptthemen der neuen Dramen, die zum Teil durch Preisausschreiben ausgewählt wurden und so zur Aufführung gelangten, war die Erfüllung des 1948 verkündeten Sechsjahresplanes. In der Versdichtung finden sich viele Hymnen auf STALIN. Als Beispiel seien die Schlußverse einer solchen angeführt, verfaßt von Jerzy PUTRAMENT zum Tode STALINS:

Der neunte März

"...Möge Sein hilfreiches Wort in den entferntesten, abgelegensten Weiler vordringen - der stalinistische Verstand erleuchte die Unwissenheit, die uralte Not.

Sein Name braust im Flattern der Fahnen immer lauter über die Erde

Seine Größe sind die Partei und das Volk

Seine Größe lebt und wächst..."

(PUTRAMENT, a.a.O., S. 5).

8 ANDRZEJEWSKI: *Ludzie i zdarzenia 1952*, a.a.O., S. 9.

9 ANDRZEJEWSKI: *Partia i twórczość pisarza*, a.a.O., S. 52.

10 ebda, S. 41.

11 ebda, S. 105.

12 ebda, S. 42f.

13 ANDRZEJEWSKI: *Popiół i diament*, a.a.O., S. 322. Diese Stelle ist identisch mit derjenigen der ersten Ausgabe. Zu den Veränderungen, die ANDRZEJEWSKI an der dritten Ausgabe dieses Romanes offensichtlich unter Einfluß der marxistischen Literaturkritik der Nachkriegszeit (KOTT u. a.) vorgenommen hatte und die dem Text einige Widersprüche eintrugen, indem beispielsweise dem Handlungskontext des Jahres 1945 ideologische Termini der frühen 50-er Jahre aufgesetzt wurden, vgl. KNEIP, a.a.O., S. 95-151.

- 14 ANDRZEJEWSKI: Ludzie i zdarzenia 1951, a.a.O., S. 191
(Prawda historii); vgl. ebda, S. 157.
- 15 ebda, S. 55 (Walka o nowego człowieka)
- 16 ebda, S. 12f (Pochwała skrobania kartofli).
- 17 ANDRZEJEWSKI: Ludzie i zdarzenia 1952, a.a.O., S. 101.
- 18 ebda, S. 126.
- 19 SŁONIMSKI, a.a.O., S. 3.
- 20 KOTT: Mitologia i prawda, a.a.O., S. 1f.
- 21 Vgl. KRYŃSKI, a.a.O., S. 124:
"It is since 1953 that Andrzejewski's literary work
and his stand against censorship seem to be a faithful
reflection of his true conviction. To what extent his
views in 1948-52 were sincere is difficult to ascertain."
- 22 Vgl. etwa den Aufsatz von SADKOWSKI über ANDRZEJEWSKI's
Literatur zwischen 1948 und 1953: "Spór o Andrzejewskiego",
a.a.O., S. 4 sowie die bereits erwähnte Monographie
"Andrzejewski" aus dem Jahre 1973.
- 23 ANDRZEJEWSKI, zitiert nach METRAK: Moralnie racje istnienia,
a.a.O., S. 4.

5.4 ANDRZEJEWSKI und das polnische Tauwetter

- 1 DLUGOSCH, a.a.O., insbesondere S. 131-200.
- 2 VOGLER, a.a.O., S. 2 und S. 7.
- 3 WIRPSZA: Luźne rozważania..., a.a.O., S. 2.
- 4 Vgl. dazu die Aufsätze von ŻÓŁKIEWSKI: O aktualnych dys-
kusjach literackich, a.a.O., S. 16-38 sowie: O krytyce
krytycznej, a.a.O., S. 1.
- 5 MACH, a.a.O., S. 6.
- 6 SANDAUER: Pisarze wobec..., a.a.O., S. 4.
- 7 PRZYBOŚ, a.a.O., S. 3, SŁONIMSKI, a.a.O., S. 3.
- 8 BRANDYS: Hotel Rzymski, a.a.O., S. 93-128 sowie: Obrona
Grenady, a.a.O., S. 9-33.
- 9 WAŹYK, a.a.O., S. 1f.
- 10 Vgl. dazu DLUGOSCH, a.a.O., S. 138ff.
- 11 KOŁAKOWSKI: O słuszności zasady..., a.a.O., S. 1 und S. 4.
- 12 WIRPSZA: Kronika wielkich dni, a.a.O., S. 3 und S. 8.

- 13 Zitiert nach HEN, a.a.O., S. 1f.
- 14 ANDRZEJEWSKI: Wojna skuteczna czyli opis bitew i potyczek z zadufkami. Bd. 1, Warszawa 1953.
- 15 Vgl. etwa: MACIĄG: Andrzejewski, a.a.O., S. 8.
- 16 KRYŃSKI, a.a.O., S. 119.
- 17 ANDRZEJEWSKI: Wielki lament papierowej głowy, a.a.O., S. 223f.
- 18 SADKOWSKI: Spór o Andrzejewskiego, a.a.O., S. 4.
- 19 ANDRZEJEWSKI: Kartki z dziennika: W odpowiedzi Flaszenowi, a.a.O., S. 2.
- 20 ANDRZEJEWSKI: Kartki z dziennika: Mój Nowodwórów, a.a.O., S. 2; Vgl. auch: Co boli? - a.a.O., S. 2.
- 21 ANDRZEJEWSKI: Kartki z dziennika: Nowe opowiadanie Marii Dąbrowskiej, a.a.O., S. 2.
- 22 ANDRZEJEWSKI: Kartki z dziennika: O "Niebieskich kartkach" Adolfa Rudnickiego, a.a.O., S. 2.
- 23 ANDRZEJEWSKI: Złoty lis, a.a.O., S. 276f.
- 24 ANDRZEJEWSKI in der Diskussion über "Złoty lis": Z życia ZLP: O "Złotym lisie", a.a.O., S. 6.
- 25 Vgl. HEN, a.a.O., S. 1f.
- 26 ANDRZEJEWSKI in dem Interview mit dem Titel: Z wizytą u Jerzego Andrzejewskiego, a.a.O., S. 3.

8 LITERATURVERZEICHNIS

8.1 Alphabetisches Verzeichnis der benützten Texte

Jerzy Andrzejewskis

- Aby pokój zwyciężył (Damit der Frieden siege). Warszawa 1950.
- Apel (Der Appell). In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 1, Warszawa³ 1967, S. 229-267. Deutsche Übersetzung (R. Lachmann): Der Appell. In: Jerzy Andrzejewski: Die großen Erzählungen. München 1968.
- Apelacja (Appellation). Paryż 1968. Deutsche Übersetzung (P. Lachmann): Appellation. Frankfurt am Main 1968.
- Bramy raju (Die Pforten des Paradieses). Warszawa 1960. In: Trzy opowieści. Warszawa 1973, S. 177-273. Deutsche Übersetzung (R. Lachmann): Die Pforten des Paradieses. München 1963.
- Ciemna gwiazda (Der dunkle Stern). In: Literatura (Warszawa) 14-16 (1975).
- Ciemności kryją ziemię (Finsternis bedeckt die Erde). Warszawa 1957. In: Trzy opowieści. Warszawa 1973, S. 5-175. Deutsche Übersetzung (W. Henke/O. Tauschinski): Finsternis bedeckt die Erde. München 1961.
- Drogi nieuniknione (Unvermeidliche Wege). Warszawa 1936. Enthielt die Erzählungen: Koniec (Das Ende), Kłamstwa (Lügen), Ucieczka (Die Flucht).
- Idzie skacząc po górach (Er geht springend über die Berge). Warszawa 1963. In: Trzy opowieści. Warszawa 1973, S. 275-493. Deutsche Übersetzung (P. Lachmann): Siehe, er kommt hüpfend über die Berge. München 1966.
- Intermezzo (Intermezzo). In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 1, Warszawa³ 1967, S. 183-227. Deutsche Übersetzung (R. Lachmann): Intermezzo. In: Jerzy Andrzejewski: Die großen Erzählungen. München 1968.
- Już prawie nic (So gut wie nichts mehr). In: Twórczość (Warszawa) 9 (1976), S. 8-61.
- Kartki z dziennika (Blätter aus dem Tagebuch):
Co boli? (Was tut weh?). In: Nowa kultura (Warszawa) 42 (1955), S. 2.

- Mój Nowodworów (Mein Novodvorov). In: Nowa kultura 18 (1955), S. 2.
- Notatki (Notizen). In: Nowa kultura 45 (1955), S. 2.
- Nowe opowiadanie Marii Dąbrowskiej (Eine neue Erzählung von Maria Dąbrowska). In: Nowa kultura 12 (1955), S. 2.
- O "Niebieskich kartkach" Adolfa Rudnickiego (Über die "Blauen Blätter" von Adolf Rudnicki). In: Nowa kultura 17 (1955), S. 2.
- Tylko epizod (Nur eine Episode). In: Nowa kultura 43 (1955), S. 2.
- W odpowiedzi Flaszenowi (Antwort an Flaszen). In: Nowa kultura 46 (1955), S. 2.
- W sprawie metafory (In Sache Metapher). In: Nowa kultura 15 (1955), S. 2.
- Wieczór z Henrykiem (Ein Abend mit Heinrich). In: Nowa kultura 44 (1955), S. 2.
- Kilka uwag o współczesnej powieści francuskiej (Einige Bemerkungen über den zeitgenössischen französischen Roman). In: Miesięcznik Literatury i Sztuki (Warszawa) 6 (1935/36), S. 46-51.
- Kłamstwa (Lügen). In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 1, Warszawa ³1967, S. 35-86.
- Książka dla Marcina (Ein Buch für Martin). Warszawa 1954. In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 2, Warszawa ³1967, S. 77-156.
- Książka o winie i karze. Recenzja "Granicy" Z. Nałkowskiej (Ein Buch über Schuld und Sühne. Rezension der "Grenze" von Z. Nałkowska). In: Prosto z mostu (Warszawa) 42 (1935), S. 1.
- Kukułka (Der Kuckuck). In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 2, Warszawa ³1967, S. 5-28. Deutsche Übersetzung (R. Lachmann): Hausnummer 43. In: Jerzy Andrzejewski: Das große Lamento des papierenen Kopfes. München 1969, S. 7-29.
- List otwarty do Przedwodniczącego Związku Pisarzy CSRS Edwarda Goldstuekera (Offener Brief an den Vorsitzenden des Schriftstellerverbandes der ČSSR E. G.). In: Kultura (Warszawa) 41 (1968), S. 3.

- Ludzie i zdarzenia 1951 (Menschen und Ereignisse 1951).
Warszawa 1952.
- Ludzie i zdarzenia 1952 (Menschen und Ereignisse 1952).
Warszawa 1953.
- Ład serca (Ordnung des Herzens). Warszawa 1938. Zitiert wird
nach der Ausgabe Warszawa 1957. Deutsche Übersetzung (O.
Tauschinski): Ordnung des Herzens. München 1970.
- Miazga (Brei). In: Twórczość 10 (1966), S. 20-79 (Fragm.). Z
II. części: Prolog. In: Polska 2 (1967), S. 18-20; Polska
4 (1968), S. 124; vollständig erschienen bei: Niezależna
Oficyna Wydawnicza. Warszawa 1979.
- Mój chłopięcy ideał (Mein Knabenideal). In: Niby gaj i inne
opowiadania. T. 2, Warszawa ³1967, S. 289-296. Deutsche
Übersetzung (R. Lachmann): Mein Knabenideal. In: Jerzy
Andrzejewski: Das große Lamento des papierenen Kopfes.
München 1969, S. 123-128.
- Narcys (Narziß). In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 2, War-
szawa ³1967, S. 189-200. Deutsche Übersetzung (R. Lachmann):
Narziß. In: Jerzy Andrzejewski: Das große Lamento des
papierenen Kopfes. München 1969, S. 100-109.
- Niby gaj (Als wär's ein Hain). In: Niby gaj i inne opowiada-
nia. T. 2, Warszawa ³1967, S. 297-325. Deutsche Übersetzung
(R. Lachmann): Der Paradiesvogel. In: Jerzy Andrzejewski:
Die großen Erzählungen. München 1968.
- Niby gaj. Opowiadania 1933-1958 (Als wär's ein Hain. Erzählungen
1933-1958). Warszawa 1959. (Enthielt u.a.: Wrześniowa oda,
Podróż, Intermezzo, Powrót, Mój chłopięcy ideał, Niby gaj).
Benützt wurde die erweiterte zweibändige Ausgabe: Niby gaj
i inne opowiadania (Als wär's ein Hain und andere Erzählungen).
Warszawa ³1967.
- Noc (Nacht). Warszawa 1945. (Enthielt: Przed sądem, Apel,
Wielki Tydzień, Warszawianka, Synowie).
- Notatki do autobiografii (Notizen zur Autobiographie). In:
Literatura 51/52 (1975), S. 7.
- Notatki. Wyznania i rozmyślenia pisarza (Notizen. Bekenntnisse
und Betrachtungen eines Schriftstellers). In: Odrodzenie 5
(1950), S. 4.

- O człowieku radzieckim (Über den sowjetischen Menschen).
Warszawa 1951.
- O nadziei (Über die Hoffnung). In: Przegląd kulturalny 51/52
(1957), S. 6-7.
- O obronę człowieka (Über die Verteidigung des Menschen). In:
Odrodzenie 38 (1945), S. 6.
- O realizmie i fantastyce (Über Realismus und Phantastik). In:
Odrodzenie 21 (1945), S. 1.
- Pantofelek (Das Pantöffelchen). In: Niby gaj i inne opowiadania.
T. 2, Warszawa ³1967, S. 201-213. Deutsche Übersetzung
(R. Lachmann): Ein Paar neue Leinenschuhe. In: Jerzy Andrzejewski:
Das große Lamento des papierenen Kopfes. München
1969, S. 129-135.
- Partia i twórczość pisarza (Die Partei und das Schaffen des
Schriftstellers). Warszawa 1952.
- Paszportowa żona (Die Ausweisfrau). In: Niby gaj i inne opowiadania.
T. 2, Warszawa ³1967, S. 29-54. Deutsche Übersetzung
(R. Lachmann): Die Ausweisfrau. In: Jerzy Andrzejewski:
Das große Lamento des papierenen Kopfes. München 1969, S. 30-
53.
- Popiół i diament (Asche und Diamant). Warszawa 1948. Benützte
Ausgabe: Warszawa ²⁰1972. Deutsche Übersetzung (H. Bereska):
Asche und Diamant. München 1961.
- Podróż (Die Reise). In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 1,
Warszawa ³1967, S. 127-181. Deutsche Übersetzung (R. Lach-
mann): Die Reise. In: Jerzy Andrzejewski: Die großen Erzäh-
lungen. München 1968.
- Posłowie (Nachwort). In: Joseph Conrad: Lord Jim. Warszawa
²1956, S. 459-475.
- Powrót (fragment powieściowy) (Die Rückkehr - Romanfragment).
In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 1, Warszawa ³1967,
S. 423-468.
- Prometeusz (widowisko) (Prometheus - Schauspiel). Warszawa
1973.
- Propozycje terażniejszości (Vorschläge der Gegenwart). In:
Odrodzenie 45 (1945), S. 1.

- Przebudzenie lwa (Die Erweckung des Löwen). In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 2, Warszawa ³1967, S. 55-75. Deutsche Übersetzung (R. Lachmann): Ein Held wird geboren. In: Jerzy Andrzejewski: Das große Lamento des papierenen Kopfes. München 1969, S. 54-72.
- Przed sądem. (Vor Gericht). In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 1, Warszawa ³1967, S. 87-105.
- Synowie (Die Söhne). In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 2, Warszawa ³1967, S. 167-188. Deutsche Übersetzung (R. Lachmann): Die Söhne. In: Jerzy Andrzejewski: Das große Lamento des papierenen Kopfes. München 1969, S. 81-99 .
- Święto Winkelrida (Widowisko w 3 aktach; współautor: Jerzy Zagórski) (Winkelrids Feiertag - Schauspiel in 3 Akten; Mitautor: Jerzy Zagórski). Kraków 1946.
- Teraz na ciebie zagłada (Jetzt kommt über dich die Vernichtung). Warszawa 1976. Deutsche Übersetzung (P. Lachmann): Jetzt kommt über dich das Ende. Frankfurt am Main 1977.
- Trzy opowieści (Ciemności kryją ziemię, Bramy raj, Idzie skacząc po górach) (Drei Geschichten - Finsternis bedeckt die Erde, Die Pforten des Paradieses, Er geht springend über die Berge). Warszawa 1973.
- Warszawianka (Das Lied von Warschau). In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 2, Warszawa ³1967, S. 157-166. Deutsche Übersetzung (R. Lachmann): Das Lied von Warschau. In: Jerzy Andrzejewski: Das große Lamento des papierenen Kopfes. München 1969, S. 73-80.
- Wielki lament papierowej głowy (Das große Lamento des papierenen Kopfes). In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 2, Warszawa ³1967, S. 215-230. Deutsche Übersetzung (R. Lachmann): Das große Lamento... In: Jerzy Andrzejewski: Das große Lamento des papierenen Kopfes. München 1969, S. 110-122.
- Wielki Tydzień (Die Karwoche). In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 1, Warszawa ³1967, S. 269-421. Deutsche Übersetzung (O. Tauschinski): Die Karwoche. Dresden 1950; (R. Lachmann): Warschauer Karwoche. München 1964.
- Wojna skuteczna czyli opis bitew i potyczek z zadufkami (Der wirkungsvolle Krieg oder die Beschreibung der Schlachten und Scharmützel mit den eingebildeten Protzen). Warszawa 1953.

- Wrześniowa oda (Septemberode). In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 1, Warszawa ³1967, S. 107-125.
- Z dnia na dzień (Von Tag zu Tag). In: Literatura 1972-1980 (Seit Januar 1980 unter dem Titel: Gra z cieniem - Spiel mit dem Schatten).
- Z wizytą u Jerzego Andrzejewskiego (Zu Besuch bei Jerzy Andrzejewski - Interview). In: Świat i ludzie 7 (1957), S. 3. Dodatek Gazety Białostockiej 49 (1957).
- Z życia ZLP: O "Złotym lisie" (Aus dem Leben des Polnischen Schriftstellerverbandes: Über den "Goldfuchs"). In: Nowa kultura 9 (1955), S. 6.
- Zagadnienia polskiego antysemityzmu (Probleme des polnischen Antisemitismus). In: Odrodzenie 84 (1946), S. 4.
- Zebrawie warszawskich literatów (Versammlung der Warschauer Schriftsteller - Andrzejewskis Stellungnahme zur Absetzung der Dziady-Inszenierung K. Dejmeks). In: Kultura (Paris) 4/246 (1968), S. 104.
- Złoty lis (Der Goldfuchs). In: Niby gaj i inne opowiadania. T. 2, Warszawa ³1967, S. 231-287. Deutsche Übersetzung (R. Lachmann): Der goldene Fuchs. In: Jerzy Andrzejewski: Die großen Erzählungen. München 1968.
- Złoty lis (Nowele) (Der Goldfuchs - Novellen). Warszawa 1955. (Enthielt: Kukułka, Paszportowa żona, Przebudzenie lwa, Narcys, Pantofelek, Złoty lis, Wielki lament papierowej głowy).

8.2 Fiktionale Inquisitionsliteratur

- AGUILAR, Grace: *The Vale of Cedars or the Martyr*. New York 1850. Benützt wurde die deutsche Übersetzung von J. Piza: *María Henríquez Morales*. Magdeburg 1860.
- ANDRES, Stefan: *El Greco malt den Großinquisitor*. Leipzig 1936. Benützte Ausgabe: München 1951.
- DOSTOEVSKIJ, Fedor Michajlovič: *Velikij Inkvizitor (Der Großinquisitor)*. Um 1880. In: *Brat'ja Karamazovy. Roman v četyrech častjach s epilogom (Čast' vtoraja, kniga pjataja, glava pjataja)*. *Sobranie sočinenij v desjati tomach, t. 9*, Moskva 1958, str. 309-332 (*Die Brüder Karamazov. Roman in vier Teilen mit einem Epilog - zweiter Teil, fünftes Buch, fünftes Kapitel - Gesammelte Werke in zehn Bänden, Bd. 9, Moskau 1958, S. 309-332*).
- d'EPAGNY, Jean Baptiste Rose Bonaventure, DEYEUX, Th.: *Charles III. ou l'inquisition. Comédie-drame en quatre actes et en prose*. Paris 1834.
- GUTIÉRREZ, Luis: *Cornelia Bororquia, o la victima de la Inquisición*. Paris 1800. Benützt wurde die deutsche Übersetzung von P. von Aichen (= Wilhelm Zimmermann): *Cornelia Bororquia oder die Inquisition*. Stuttgart 1834.
- HUGO, Victor: *La Légende des Siècles*. Paris 1859. Benützt wurde die deutsche Übersetzung von Ludwig Seeger: *Die Weltlegende*. Stuttgart 1860.
- KESTEN, Hermann: *Ferdinand und Isabella*. Amsterdam 1936. Benützte Ausgabe: *Sieg der Dämonen. Ferdinand und Isabella*. München 1953.
- LERMONTOV, Michail Jur'evič: *Ispancy. Tragedija v pjati dejstvijach (Die Spanier. Tragödie in fünf Akten)*. St. Peterburg 1880. Benützte Ausgabe: *Sočinenija v šestj tomach, t. 5*, Moskva 1956, str. 9-141 (*Werke in sechs Bänden, Bd. 5, Moskau 1956, S. 9-141*).
- POE, Edgar Allan: *The Pit and the Pendulum*. New York 1843. Benützte Ausgabe: *Complete Works of Edgar Allan Poe*, ed. by James A. Harrison. New York 1902, vol. 5, pp 69-87.

- SCHIESL, Josef: Torquemada. Trauerspiel in vier Akten. 1875.
In: Das Testament eines Dichters. Regensburg 1880, S. 1-52.
- SCHILLER, Friedrich: Don Carlos. Infant von Spanien. Ein dramatisches Gedicht. In: Schillers Werke, Nationalausgabe Bd. 7,1. Hrsg. von Paul Böckmann und Gerhard Kluge unter Mitwirkung von Liselotte Blumental. Weimar 1974.
- STRYJKOWSKI, Julian: Przybysz z Narbony (Der Ankömmling aus Narbonne). Warszawa 1978. Benützt wurde der Vorabdruck des Romanes in der Warschauer Literaturzeitschrift "Twórczość" 1-4 (1977); Nr. 1: S. 7-71; Nr. 2: S. 9-59; Nr. 3: S. 7-63; Nr. 4: S. 9-61.
- de SUBERWICK, Mme. (Pseudonym für V. de FÉREAL): Les mystères de l'inquisition et autres sociétés secrètes d'Espagne; avec des notes historiques et une introduction de M. Manuel de Cuendias, contenant les extraits d'une lettre relative à cet ouvrage par M. E. Quinet. Paris 1844. Benützt wurde die deutsche Übersetzung von A. Diezmann: Die Geheimnisse der Inquisition und anderer geheimer Gesellschaften in Spanien, von V. de Féreal. Leipzig 1845.
- ZAMJATIN, Evgenij Ivanovič: Ogni svjatogo Dominika. Drama v četyrech dejstvijach (Die Feuer des heiligen Dominikus. Drama in vier Akten). Petrograd 1922. Benützte Ausgabe: Ogni svjatogo Dominika. With an introduction by Alex M. Shane. Würzburg 1973 (Reprint der Ausgabe Berlin 1922).
- ZAUPSER, Andreas Dominikus: Ode auf die Inquisition. München 1777.

8.3 Allgemeines Literaturverzeichnis

- ADORNO, Theodor W.: Negative Dialektik. Frankfurt am Main 1970.
- ALEWYN, Richard: Die Literarische Angst. In: Aspekte der Angst. Hrsg. von Hoimar von Ditfurth. München ²1977, S. 33-52.
- ALTERTON, Margret: An Additional Source for Poe's "The Pit and the Pendulum". In: Modern Language Notes 48 (1933), Nr. 6, S. 349-356.
- ANDEREGG, Johannes: Fiktion und Kommunikation. Göttingen 1973.
- ARISTOTELES: Nikomachische Ethik. Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier. Anmerkungen von Ernst A. Schmidt. Stuttgart 1969.
- ARISTOTELES: Poetik. Deutsch von Adolph Stahr. Stuttgart o. Jg.
- AUERBACH, Erich: Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur. Krefeld 1953.
- AUGUSTINUS, Aurelius: Der Gottesstaat (De civitate dei). Deutsch von Carl Johann Perl. Salzburg 1951 (Bd. 1), 1952 (Bd. 2), 1953 (Bd. 3).
- AUGUSTINUS, Aurelius: Enchiridion. In: Des heiligen Kirchenvater Aurelius Augustinus ausgewählte praktische Schriften. Deutsch von P. Sigrist Mitterer. München 1925, S. 387-502 (Bibliothek der Kirchenväter, Neue Ausgabe, Bd. 8).
- AUGUSTINUS, Aurelius: Die Ordnung (De ordine). Erste deutsche Übertragung von Carl Johann Perl. Paderborn ⁴1966.
- AUGUSTINUS, Aurelius: Die Retraktionen in zwei Büchern (Retractationes). In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Paderborn 1976.
- AUGUSTINUS, Aurelius: Über die Dreieinigkeit (De trinitate). Aus dem Lateinischen von Michael Schmaus. München 1936 (Bibliothek der Kirchenväter, Neue Ausgabe, Bd. 12).
- AUGUSTINUS, Aurelius: Die wahre Religion (De vera religione). Übertragen von Carl Johann Perl. Paderborn 1957.
- BALDENSBERGER, Fernand: Bibliography of Comparative Literature. New York 1960.
- BATTKE, Marion: Das Böse bei Sigmund Freud und C. G. Jung. Düsseldorf 1978.
- BEAUJEAN, Marion: Der Trivialroman in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Bonn 1969.

- BEREZA, Henryk: Rachunek sumienia. In: Nowa kultura 41 (1957), S. 3.
- BERGSON, Henri: Schöpferische Entwicklung (L'évolution créatrice, 1907). Zitiert nach der deutschen Übersetzung von Gertrud Kantorowicz. Jena 1912.
- BIESTERFELD, Wolfgang: Die literarische Utopie. Stuttgart 1974.
- BILLICSICH, Friedrich: Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. Wien ²1955 (Bd. 1), 1952 (Bd. 2), 1959 (Bd. 3).
- BISER, Eugen: Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins. München 1962.
- BLUMENBERG, Hans: Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans. In: Hans Robert Jauss (Hrsg.): Nachahmung und Illusion. Kolloquium Gießen Juni 1963, Vorlagen und Verhandlungen. München 1964, S. 9-27.
- BOLLNOW, Otto Friedrich: Existenzphilosophie. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz ⁷1969.
- BRANDYS, Kazimierz: Hotel Rzymiski. In: Czerwona czapeczka. Wspomnienia z teraźniejszości. Warszawa 1956, S. 93-128.
- BRANDYS, Kazimierz: Obrony Grenady. In: Twórczość 10 (1955), S. 9-33.
- BREITINGER, Johann Jacob: Critische Dichtkunst. Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1740. Mit einem Nachwort von Wolfgang Bender. Stuttgart 1966, Bd. 1.
- BROCKHAUS - Allgemeines deutsches Reallexikon für die gebildeteren Stände (Conversationslexikon) in 12 Bänden. Leipzig 1834, Bd. 5, Abschnitt "Inquisition", S. 545-552.
- BRUCZ, St.: Papierowy lament. In: Kronika 20 (1957), S. 5.
- BUREK, Tomasz: Przeciwności istnienia. Pisarski świat Jerzego Andrzejewskiego. In: Zapis 12, Październik 1979, S. 6-19.
- BURKITT, Francis C.: Die Auffassung von dem Bösen im manichäischen System und von seiner Übereinstimmung mit dem Christentum (1925). In: Geo Widengren (Hrsg.): Der Manichäismus. Darmstadt 1977, S. 31-36.
- BURY, St. Edward: Tylko jedno imię. In: Słowo Powszechne 245 (1957), S. 3f.

- BZDEGA, Andrzej, CHODERA, Jan, KUBICA, Stefan: Podręczny słownik polsko-niemiecki. Warszawa 1973.
- CASTRO, Américo: Spanien, Vision und Wirklichkeit. Köln, Berlin 1957.
- ČIŽEVSKIJ, Dmitrij: Schiller und die Brüder Karamazov. In: Zeitschrift für Slavische Philologie 6 (1929), S. 1-42.
- CLARK, David Lee: The Sources of Poe's "The Pit and the Pendulum". In: Modern Language Notes 44 (1929), Nr. 6, S. 349-356.
- CSATO, Edward: Nowe przedstawienia - nowe filmy. W Łodzi. In: Teatr i film 12 (1957), S. 7-10.
- DERNES, Małgorzata: Trzy etapy stosunku Jerzego Andrzejewskiego do religii. In: Euhemer 3 (1975), S. 67-73.
- DEUTSCHE BIBLIOGRAPHIE (5-Jahresverzeichnisse seit 1945). Bearbeitet von der Deutschen Bibliothek in Frankfurt am Main.
- DILTNEY, Wilhelm: Das Erlebnis und die Dichtung. Göttingen 1921.
- DLUGOSCH, Alfons: Die Presse in der Volksrepublik Polen (1944-1967). Münster 1975.
- DOLOŽEL, Lubomir: Die Typologie des Erzählers: "Erzählsituationen". In: Jens Ihwe (Hrsg.): Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven. Frankfurt am Main, 1971/72, Bd. 3, S. 376-392.
- DOPPLER, Alfred: Der Abgrund. Studien zur Bedeutungsgeschichte eines Motivs. Graz 1968.
- DOSTOEVSKIJ, Fedor Michajlovič: Besy. Roman v trech častjach. Sobranie sočinenij v desjati tomach. T. 7, Moskva 1957.
- DOSTOEVSKIJ, Fedor Michajlovič: Brat'ja Karamazovy. Roman v četyrech častjach s epilogom. Sobranie sočinenij v desjati tomach. T. 9, 10, Moskva 1958.
- DOSTOEVSKIJ, Fedor Michajlovič: Dnevnik pisatelja za 1877g. Pariž 1945.
- DOSTOEVSKIJ, Fedor Michajlovič: Neizdannij Dostoevskij. Zapisnye knižki i tetradi 1860-1884 gg. Red. toma: J. S. Zil'berstejn i L. M. Rozenbljum. Moskva 1971.
- DOSTOEVSKIJ, Fedor Michajlovič: Prestuplenie i nakazanie. Sobranie sočinenij v desjati tomach. T. 5, Moskva 1957.

- DOSTOJEWSKI, F. M.: Tagebuch eines Schriftstellers.
München ²1972.
- DOSTOJEWSKI, F. M.: Die Urgestalt der Brüder Karamasoff.
Hrsg. v. W. Komarowitsch. München 1928.
- DURSKI, St.: Fiasko wielkich ambicji. In: Polityka 20 (1957),
S. 7.
- ÈNCIKLOPEDIČESKIJ SLOVAR' (Red. K. K. Arsen'ev, F. F. Petru-
ševskij). T. 13, "Inkvizicija". St. Peterburg 1894, S.
198-201.
- ENCYKLOPEDYCZNY SŁOWNIK PSYCHIATRII. Pod redakcją L. Korzeniow-
skiego i S. Pużyńskiego. Warszawa ²1978.
- ENGELS-JANOSI, Friedrich: Die Wahrheit der Geschichte. Ver-
suche zur Geschichtsschreibung der Neuzeit. München 1973.
- ERLÄUTERUNGEN und Dokumente. Friedrich Schiller: Don Carlos.
Hrsg. von Karl Pörnbacher. Stuttgart 1973.
- ERLÄUTERUNGEN zur deutschen Literatur - Klassik. Hrsg. vom
Kollektiv im volkseigenen Verlag Volk und Wissen. Berlin
⁷1974.
- EXILLITERATUR 1933-1945. Eine Ausstellung aus Beständen der
Deutschen Bibliothek Frankfurt am Main. Sonderveröffent-
lichungen der Deutschen Bibliothek Nr. 1. Hrsg. von Kurt
Köster. Frankfurt am Main ³1967.
- EYKMANN, Christoph: Geschichtspessimismus in der deutschen
Literatur des 20. Jahrhunderts. Bern, München 1970.
- FREGE, Gottlob: Über Sinn und Bedeutung. In: Gottlob Frege:
Kleinere Schriften. Hrsg. von Ignacio Angelelli. Darmstadt
1967, S. 143-162.
- FRENZEL, Elisabeth: Stoff- und Motivgeschichte. Berlin 1966.
- FRENZEL, Elisabeth: Stoffe der Weltliteratur. Stuttgart 1962.
- FREUD, Sigmund: Die Angst. In: Vorlesungen zur Einführung in
die Psychoanalyse, 25. Vorlesung. In: Ges. Werke Bd. 11,
Frankfurt am Main ⁴1966, S. 407-426.
- FREUD, Sigmund: Hemmung, Symptom, Angst. In: Ges. Werke Bd. 14,
Frankfurt am Main ⁴1968, S. 111-205.
- FREUD, Sigmund: Die beiden Triebarten. In: Ges. Werke Bd. 13,
Frankfurt am Main ²1972, S. 268-276.
- FRIEDEMANN, K.: Die Rolle des Erzählers in der Epik. Leipzig
1910.

- FRIEDMAN, Norman: Point of View in Fiction: The Development of a Critical Concept. In: PLMA LXX (1950), S. 1160-1184.
- FÖRSTER, Paul: Der Einfluß der Inquisition auf das geistige Leben und die Literatur der Spanier. Berlin 1890.
- FROMM, Erich: Psychoanalyse und Ethik. Frankfurt am Main 1978.
- FRYDE, Ludwik: Wybór pism. Hrsg. von Andrzej Biernacki. Warszawa 1966.
- GABRIEL, Gottfried: Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur. Stuttgart-Bad Cannstatt 1975.
- GABRIEL, Gottfried: Fiktion, Wahrheit und Erkenntnis in literarischen Texten. In: Der Deutschunterricht 27 (1975), Heft 3, S. 5-17.
- GARPISON, Joseph A.: The Function of Terror in the Work of Edgar Allan Poe. In: American Quarterly 18 (1966), 2, Part I, S. 136-150.
- GILLNEP, Helmut: Fryderyk Nietzsche. Warszawa 1965.
- GLASER, Hermann: Sigmund Freuds Zwanzigstes Jahrhundert. Seelenbilder einer Epoche. Materialien und Analysen. Frankfurt am Main 1979.
- GŁOWIŃSKI, Michał: Porządek, Chaos, Znaczenie. Szkice o powieści współczesnej. Warszawa 1968.
- v. GOETHE, Johann Wolfgang: Über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke. In: Ges. Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 12.
- GOMBROWICZ, Witold: Dziennik (1957-1961). Paryż 1971.
- GOTTSCHED, Johann Christoph: Versuch einer Critischen Dichtkunst. Unveränderter photomechanischer Nachdruck der 4. vermehrten Auflage Leipzig 1751. Darmstadt 1962.
- GRÄSSE, Theodor: Handbuch der allgemeinen Literaturgeschichte aller bekannten Völker der Welt. Leipzig ²1850.
- GRÉŃ, Zygmunt: Ciemności kryją ziemię. In: Życie literackie 41 (1957), S. 3.
- GRÜNZWEIG, Fritz u. a.: Lutherbibel erklärt. Stuttgart 1974.
- GUMBRECHT, Hans-Ulrich: Fiktion und Nichtfiktion. In: Helmut Brackert und Eberhard Lämmert (Hrsg.): Funkkolleg Literatur. Bd. 1, Frankfurt am Main 1977, S. 188-209.
- GUTBROD, Karl, KÜCKLICH, Reinhold, SCHLATTEP, Theodor: Calwer Bibellexikon. Stuttgart ²1967.

- HALECKI, Oskar (Hrsg.): East Central Europe under the Communism. New York 1957.
- HAMBURGER, Käte: Die Logik der Dichtung. Zweite, stark veränderte Auflage. Stuttgart 1968.
- HARTMANN, Karl: Das literarische Schaffen in Polen seit 1944. In: Zeitschrift für Ostforschung 5. Jg., 2 (1956), S. 181-232.
- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm: Philosophie der Geschichte. Zitiert nach: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden. Hrsg. von Hermann Glockner. Bd. 11, Stuttgart 1961.
- HEHLMANN, Wilhelm: Wörterbuch der Psychologie. Stuttgart ⁷1968.
- HEINZEL, E.: Lexikon historischer Ereignisse und Personen in Kunst, Literatur und Musik. Wien 1956.
- HEN, Józef: Rozmowa z Jerzym Andrzejewskim: Nie umiem pisać do szuflady. In: Nowiny literackie i wydawnicze 6 (1957), S. 1f.
- HINA, Horst: Nietzsche und Marx bei Malraux. Tübingen 1970.
- HOBBS, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetcher. Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1976.
- HÖFFNER, Joseph: Christentum und Menschenwürde. Trier 1947.
- HOENSCH, J., NASARSKI, G.: Polen, 30 Jahre Volksdemokratie. Hannover 1975.
- HOPE, Thomas: Torquemada's Scourge of the Jews. A Biography. London 1939.
- HUDE, Hinrich: Die literarische Gattung Utopie. In: Zeitschrift für romanistische Literaturgeschichte 1 (1977), S. 132-143.
- HUXLEY, Aldous: Schöne Neue Welt (Brave New World). Zitiert nach der deutschen Übersetzung von H. E. Herlitschka. Frankfurt am Main 1978.
- INGARDEN, Roman: Das literarische Kunstwerk. Tübingen ⁴1972.
- ISER, Wolfgang: Der Akt des Lesens. München 1976.
- ISER, Wolfgang: Möglichkeiten der Illusion im historischen Roman. In: Hans Robert Jauss (Hrsg.): Nachahmung und Illusion. Kolloquium Gießen Juni 1963, Vorlagen und Verhandlungen. München 1964, S. 135-157.

- ISER, Wolfgang, SCHALK, Fritz (Hrsg.): Dargestellte Geschichte in der europäischen Literatur des 19. Jahrhunderts. Frankfurt am Main 1970.
- JACKIEWICZ, Aleksander: Sąd nad inkwizycją. In: Nowiny literackie i wydawnicze 16 (1957), S. 3.
- JACKSON, Robert L.: Zamjatin's "We". In: Robert L. Jackson: Dostoevskij's Underground Man in Russian Literature. S'Gravenhage 1958, S. 150-157.
- JAKOBSON, Roman: Der Doppelcharakter der Sprache. Die Polarität zwischen Metaphorik und Metonymik. In: Jens Ihwe (Hrsg.): Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven. Bd. 1, Frankfurt am Main 1971/72, S. 323-333.
- JASPERS, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, Göttingen, Heidelberg. ⁶1953.
- JAUSS, Hans Robert: Nachahmungsprinzip und Wirklichkeitsprinzip in der Theorie des Romans von Diderot bis Stendhal. In: Hans Robert Jauß (Hrsg.): Nachahmung und Illusion. Kolloquium Gießen Juni 1963, Vorlagen und Verhandlungen. München 1964, S. 157-178.
- JERVIS, Giovanni: Kritisches Handbuch der Psychiatrie. Aus dem Italienischen von M. Pflug und T. Putz. Frankfurt am Main 1978.
- KAEMPFERT, Manfred: Säkularisation und eine neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche. Berlin 1971.
- KAMEN, Henry: Die Spanische Inquisition (The Spanish Inquisition). Deutsch von Arno Dohm. München 1969.
- KANT, Immanuel: Werke in 12 Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 1968 (Suhrkamp-Ausgabe).
- KARŁOWICZ, J., KRYŃSKI, A., NIEDŹWIEDZKI, W.: Słownik języka polskiego. Warszawa 1908.
- KAUFMANN, Walter: Existentialism from Dostoevsky to Sartre. New York 1957.
- KAYSER, Wolfgang: Das sprachliche Kunstwerk. Bern, München ¹⁵1971.

- KAYSER, Wolfgang: Die Anfänge des modernen Romans im 18. Jahrhundert und seine heutige Krise. In: DVJS 28 (1954), S. 417-446.
- KAYSER, Wolfgang: Die Wahrheit der Dichter. Wandlung eines Begriffes in der deutschen Literatur. Hamburg 1959.
- KIERKEGAARD, Sören: Der Begriff Angst. In: Ges. Werke. Übersetzt von Emanuel Hirsch u. a. Bd. 11, 12, Düsseldorf und Köln 1965.
- KIJOWSKI, Andrzej: Diabli nadali czyli o nowej powieści Andrzejewskiego. In: Twórczość 10, 11 (1957), S. 145-152.
- KLEINER, Juliusz, MACIĄG, Włodzimierz: Zarys dziejów literatury polskiej. Wrocław 1972.
- KNEIP, Hans: Die korrigierende Funktion der Literaturkritik. Zur Genese von Jerzy Andrzejewskis Roman "Asche und Diamant". In: I. Galabov, H. Schelesniker, E. Wedel (Hrsg.): Symposium Slavicum. München 1976, S. 95-151.
- KOŁAKOWSKI, Leszek: O słuszności zasady - cel uświęca środki. In: Przegląd kulturalny 18 (1956), S. 1, 4.
- KOŁAKOWSKI, Leszek, POMIAŃ, Krzysztof: Filozofia egzystencjalna. Warszawa 1965.
- KOMAROWIĆ, W. (Hrsg.): Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. München 1928.
- KOSSAK, Jerzy: Egzystencjalizm w filozofii i literaturze. Warszawa 1976.
- KOSSAK, Jerzy: Mauriac czy Conrad. Przyczynek do sprawy katolickiej inspiracji w literaturze. In: Jerzy Kossak: Humanizm skrępowany. Warszawa 1963, S. 69-99.
- KOTT, Jan: Dzień i noc. In: Przegląd kulturalny 14 (1956), S. 1f.
- KOTT, Jan: Mitologia i prawda. In: Przegląd kulturalny 14 (1956), S. 1f.
- KRAUSE, Werner: Dostoevskijs Zukunftsvorstellungen. In: Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Bd. 4, Stuttgart 1961.
- KRIPKE, S.: Naming and Necessity. In: D. Davidson, G. Harman: Semantics of Natural Languages. Dordrecht (Holland) 1972, S. 253-355.

- KRYŃSKI, Magnus Jan: *The Metamorphoses of Jerzy Andrzejewski: the Road from Belief to Scepticism*. In: *Polish Review* (New York) Vol. VI, Nr. 1-2 (1961), S. 119-124.
- KÜNZLI, Arnold: *Aufklärung und Dialektik*. Freiburg 1971.
- KUMMER, Werner: *Sprechsituation, Aussagesystem und Erzählsituation des Romans. Ein Beitrag zur Theorie der Kommunikationsspiele*. In: *LiLi* 5 (1972), S. 83-105.
- KWIECIŃSKI, Jerzy: *Jerzy Andrzejewski o swojej pracy*. In: *Odgłosy* 12 (1972), S. 7.
- LANDWEHR, Jürgen: *Text und Fiktion*. München 1975.
- LAUTH, Reinhard: *Die Philosophie Dostoevskijs*. München 1950.
- LEA, Henry Charles: *Die Geschichte der Inquisition im Mittelalter (A History of the Inquisition in the Middle Ages)*. Deutsch von H. Wieck und M. Rachel. Bonn 1905 (Bd. 1), 1909 (Bd. 2), 1913 (Bd. 3).
- LEA, Henry Charles: *Geschichte der Spanischen Inquisition (A History of the Inquisition of Spain)*. Deutsch von P. Müllendorf. Leipzig 1911 (Bd. 1), 1912 (Bd. 2, 3).
- LESSING, Gotthold Ephraim: *Sämtliche Schriften*. Herausgegeben von Karl Lachmann. 3. Auflage von Franz Muncker durchgesehen und verbessert. Bd. 1-23, Stuttgart, Leipzig 1886-1924.
- LINDE, M. S. Bogumił: *Słownik języka polskiego*. Warszawa ³1951.
- LLORENTE, Juan A.: *Kritische Geschichte der Spanischen Inquisition (Histoire critique de l'inquisition d'Espagne depuis l'époque de son établissement par Ferdinand V jusqu'au règne de Ferdinand VII)*. Deutsch von Johann Karl Höck. Gmünd 1819.
- LOTMAN, Jurij Michailovič: *Struktura chudožestvennogo teksta*. Moskva 1970.
- LUBBERS, Klaus: *Die Todesszene und ihre Funktion im Kurzgeschichtenwerk von Edgar Allan Poe*. München 1961.
- LUCKA, Emil: *Torquemada und die Spanische Inquisition*. Wien und Leipzig 1926.
- MACH, Wilhelm: *O mętnych wodach i czystym nurcie; list do przyjaciela*. In: *Nowakultura* 10 (1955), S. 6.
- MACHIAVELLI, Niccolo: *Discorsi. Politische Betrachtungen über die alte und die italienische Geschichte*. Verdeutsch und eingeleitet von F. v. Oppeln-Bronikowski. Berlin 1922.

- MACHIAVELLI, Niccolo: Der Fürst (El Principe). Deutsch von Rudolf Zorn. Stuttgart 1955.
- MACIĄG, Włodzimierz: Andrzejewski. In: Życie literackie (Kraków) 52 (1958), S. 8.
- MACIĄG, Włodzimierz: Ciemności kryją ziemię. In: Życie literackie 19 (1957), S. 3.
- MAIER, Hans: Hobbes. In: Hans Maier, Heinz Rausch, Horst Denzer (Hrsg.): Klassiker des politischen Denkens I. Von Plato bis Hobbes. Bd. 1, München ⁴1972, S. 351-375.
- MARKIEWICZ, Henryk: Główne wiedzy o literaturze. Kraków ³1970.
- MARKIEWICZ, Henryk: Krytyka literacka w walce o realizm socjalistyczny 1944-1954. Warszawa 1955.
- MARTINEZ-BONATI, Felix: Die logische Struktur der Dichtung. In: DVJS 47 (1973), S. 185-200.
- MATZ, Ulrich: Thomas von Aquin. In: Hans Maier, Heinz Rausch, Horst Denzer (Hrsg.): Klassiker des politischen Denkens I. Von Plato bis Hobbes. Bd. 1, München ⁴1972, S. 114-146.
- MAURER, Friedrich: Das malum bei Augustinus. In: Friedrich Maurer: Leid. Studien zur Bedeutungsgeschichte und Problemgeschichte. Bern, München 1951, S. 85-97.
- MELLOR, H.: Literarische Wahrheit. In: Ratio 10 (1968), S. 124-140.
- MĘTRAK, Krzysztof: Moralnie racje istnienia. In: Tygodnik kulturalny 20 (1971), S. 4, 10.
- MĘTRAK, Krzysztof: Rozdarta sosna i diabeł konwersji. In: Miesięcznik literacki 11 (1969), S. 46-51.
- MICKIEWICZ, Adam: Dziady. In: Dzieła. Wydane narodowe. W opracowaniu Stanisława Pigonia. T. 3, utwory dramatyczne, Warszawa 1949.
- MIKAT, P.: Inquisition. In: Josef Höfer, Karl Rahner (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 5, Freiburg 1960, S. 698-702.
- MIŁOSZ, Czesław: Alfa czyli moralista. In: Zniewolony umysł. Paryż 1953, S. 88-112.
- MORAWSKI, Stefan: Egzystencjalizm oswojony. U źródeł postaw egzystencjalistycznych w twórczości polskiej. In: Odra 6 (1973), S. 49-56.

- MORAWSKI, Stefan: Wątki egzystencjalistyczne w prozie lat trzydziestych. In: Problemy literatury polskiej lat 1890-1939. Wrocław 1972, S. 465-532.
- MORRIS, Charles W.: Grundlagen der Zeichentheorie (Foundations of the Theory of Signs). München 1972.
- MROSIK, Julius: Zum Problem der Zeit in "Asche und Diamant". In: Slavistische Studien Sofia. Göttingen 1963, S. 457-489.
- MÜLLER, Ludolf: Dostoevskij. Tübingen 1977 (Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen Nr. 11).
- NEUMANN, Friedrich Wilhelm: Polnische Literatur im 20. Jahrhundert. In: G. Rhode (Hrsg.): Polen. Handbuch für Osteuropa. Köln, Graz 1957, S. 579-596).
- NIEBUHR, Georg Barthold: Römische Geschichte. Bd. 1-3, Berlin 1873, 1874.
- NIETZSCHE, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Leipzig 1930.
- NIETZSCHE, Friedrich: Die Fröhliche Wissenschaft. Stuttgart 1950.
- NIETZSCHE, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Leipzig 1922.
- NIETZSCHE, Friedrich: Menschliches, allzu Menschliches. Stuttgart 1964.
- NIETZSCHE, Friedrich: Die Unschuld des Werdens. Der Nachlaß II. Leipzig 1931.
- NIETZSCHE, Friedrich: Der Wille zur Macht. Stuttgart 1964.
- NORDSTRAND, Karl O.: El Greco malt den Großinquisitor. In: Utopia und Welterfahrung. St. Andres im Gedächtnis seiner Freunde. München 1972, S. 117-131.
- ORTEGA Y GASSET, José: Über die Liebe. Meditationen. Stuttgart 1935.
- ORWELL, George: 1984. Deutsch von K. Wagenseil. Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1976.
- PELC, Jerzy: O wartości i charakterze asertywnym zdań w dziele literackim. In: Estetyka 1 (1960), S. 97-128.
- PELC, Jerzy: Wyrażenia imienne a fikcja literacka. In: Studia estetyczne 4 (1967), S. 317-336.
- PIPREK, Jan, IPPOLDT, Juliusz: Wielki słownik polsko-niemiecki. Warszawa, Leipzig 1971.
- PLATON: Sämtliche Werke. Ausgabe Lambert Schneider. Berlin, Heidelberg o. Jg.
- POLOTSKY, Hans-Jakob: Der Manichäismus. In: Geo Widengren (Hrsg.): Der Manichäismus. Darmstadt 1977, S. 101-144.

- POTOCKI, Jan: *Le manuscrit trouvé à Saragosse*. St. Peterburg 1805 (Auszüge), Paris 1813 (Auszüge), Leipzig 1847. Polnische Ausgabe: *Rękopis znaleziony w Saragossie*. Warszawa 1956.
- PRZYBOŚ, Julian: *Co więc czynić należy?* In: *Przegląd kulturalny* 14 (1956), S. 3.
- PRZYBYLSKI, Ryszard: *Andrzejewskiego legenda o wielkim inkwizytorze*. In: *Polityka* 30 (1957), S. 4.
- PRZYBYSZEWSKI, Stanisław: *Zur Psychologie des Individuums. Chopin und Nietzsche*. Berlin 1892.
- PUTRAMENT, Jerzy: *Dziewiąty marzec*. In: *Życie literackie* 11 (1953), S. 5.
- v. RANKE, Leopold: *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*. In: *Leopold v. Ranke: Sämtliche Werke*. Bd. 33, 34, Leipzig ²1874.
- RASCH, Wolfgang: *Zur Frage des epischen Präteritums*. In: *Wirrendes Wort, Sonderheft 3* (1961), S. 161-258.
- RHODE, Gotthold: *Polen. Handbuch für Osteuropa*. Köln, Graz 1957.
- RICHARDS, D.: *Four Utopias*. In: *Slavonic and East European Review* Vol. 40, Nr. 94 (1961), S. 220-228.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. In: *Du contrat social ou principes du droit politique*. Paris 1962, S. 24-122.
- RUSKER, Udo: *Inquisition und Zensur in Spanien und ihre Folgen für die Literatur um 1800*. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 2, Jg. 37 (1956), S. 118-143.
- RUSSEL, Bernard: *On Denoting*. In: *Bernard Russel: Logic and Knowledge*. London 1956, S. 41-56.
- SABATINI, Rafael: *Torquemada and the Spanish Inquisition. A History*. London 1913.
- SADKOWSKI, Wacław: *Andrzejewski*. Warszawa 1973.
- SADKOWSKI, Wacław: *Literatura katolicka w Polsce*. In: *Euhemer* 5 (1962), S. 59-74 und 6 (1962), S. 56-66.
- SADKOWSKI, Wacław: *Spór o Andrzejewskiego*. In: *Trybuna Ludu* 301 (1956), S. 4.
- SADKOWSKI, Wacław: *W poszukiwaniu prawdy o współczesności*. In: *Życie Warszawy* 180 (1957), S. 4.

- SANDAUER, Artur: Pisarze wobec dziesięciolecia. In: Nowa kultura 20 (1955), S. 4.
- SANDAUER, Artur: Szkoła nierzeczywistości i jej uczeń. In: Artur Sandauer: Bez taryfy ulgowej. Kraków 1974, S. 37-66.
- SAPPOK, Christian: Die Bedeutung des Raumes für die Struktur des Erzählwerkes aufgezeigt an Beispielen aus der polnischen Erzählliteratur. München 1970.
- SARTRE, Jean-Paul: Die Fliegen (Les mouches). Deutsch von G. Baerlocher. Reinbek bei Hamburg 1978.
- SCHELER, Max: Liebe und Haß. In: Wesen und Formen der Sympathie. Ges. Werke Bd. 7, Bern, München 1973, S. 150-208.
- SCHESCHKEWITZ, Jürgen (Hrsg.): Geschichtsschreibung. Epochen, Methoden, Gestalten. Düsseldorf 1968.
- SCHIESL, Josef: Gedichte eines Süddeutschen. Augsburg 1869.
- SCHILLER, Friedrich: Briefe über Don Carlos. In: Schillers Werke, Nationalausgabe Bd. 22, Vermischte Schriften. Herausgegeben von Herbert Meyer. Weimar 1958, S. 137-177.
- SCHILLER, Friedrich: Briefwechsel. In: Schillers Werke, Nationalausgabe Bd. 23. Herausgegeben von Wolfgang Müller-Seidel. Weimar 1956.
- SCHILLER, Friedrich: Historische Schriften. In: Schillers Werke, Nationalausgabe Bd. 17. Herausgegeben von Karl-Heinz Hahn. Weimar 1970.
- SCHMIDT, Siegfried J.: Ist "Fiktionalität" eine linguistische oder eine texttheoretische Kategorie? In: E. Gülich, W. Raimle (Hrsg.): Textsorten. Frankfurt am Main 1977, S. 59-77.
- SCHMIDT, Siegfried J.: Texttheorie. München 1973.
- SCHMITT, Eberhard: Machiavelli. In: Hans Maier, Heinz Rausch, Horst Denzer (Hrsg.): Klassiker des politischen Denkens I. Von Plato bis Hobbes. Bd. 1, München ⁴1972, S. 198-221.
- SCHMITT, Franz Anselm: Stoff- und Motivgeschichte der deutschen Literatur. Eine Bibliographie. Berlin ³1976.
- SCHUHMANN, Kuno: Die erzählende Prosa Edgar Allan Poes. Heidelberg 1958.
- SCHULTE-HERBRÜGGEN, Hubertus: Utopie und Antiutopie. Von der Strukturanalyse zur Strukturtypologie. Bochum-Langendeer 1960 (Beiträge zur englischen Philologie, Heft 43).
- SCHULZ, Walter: Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen ³1976.

- SCHULZ, Walter: Das Problem der Angst in der neueren Philosophie. In: Hoimar von Ditfurth (Hrsg.): Aspekte der Angst. München ²1977, S. 13-27.
- SCHULZ, Walter: Sören Kierkegaard. Existenz und System. In: Walter Schulz: Fichte und Kierkegaard. Pfullingen ²1977, S. 35.69.
- SEARLE, John R.: Speechacts. Cambridge University Press 1969.
- SEEBER, Hans Ulrich: Gegenutopie und Roman. Bulwer-Lyttons "The Coming Race" (1871). In: DVJS 45 (1971), S. 150-180.
- SERTILLANGES, A. D.: Der heilige Thomas von Aquin. Dresden 1928.
- SHANE, Alex M.: The Life and Works of Evgenij I. Zamjatin. Berkeley, Los Angeles 1968.
- SHANE, Alex M.: Zamjatin, the Playwright. In: E. I. Zamjatin: Ogni svjatogo Dominika. With an introduction by Alex M. Shane. Würzburg 1973, S. V-XIII.
- SIELICKI, Franciszek: Dostojewski w kręgu pisarzy międzywojennych. In: Slavia Orientalis 21, zeszyt 3 (1972), S. 305-322.
- SŁAWIŃSKI, Janusz: Funkcje krytyki literackiej. Wrocław 1963.
- SŁAWIŃSKI, Janusz: Synchronia i diachronia w procesie historycznoliterackim. Warszawa 1967.
- SŁONIMSKI, Antoni: O przywrócenie swobód obywatelskich. In: Przegląd kulturalny 14 (1956), S. 3.
- SŁOWNIK JĘZYKA POLSKIEGO. Red. nacz: W. Doroszewski. Bd. 1-12, Warszawa 1958-1969 (Polska Akademia Nauk).
- SMITH, Barbara H.: Literature, as Performance, Fiction, Art. In: The Journal of Philosophy 67, 16 (1970), S. 553-563.
- SPITZER, Leo: Interpretationen zur Geschichte der französischen Lyrik. Heidelberg 1961.
- STAAR, Richard T.: Poland 1942-1962. Louisiana University Press 1962.
- STANZEL, Franz K.: Typische Formen des Romans. Göttingen ⁵1970.
- STĘPIEŃ, Marian: Lata 1949-1955 w doświadczeniach krytyki literackiej. In: Marian Stępień (Hrsg.): W kręgu literatury polskiej ludowej. Kraków 1975, S. 167-189.

- STRAWSON, Peter F.: On Referring. In: *Mind* 59 (1950), S. 320-344. Deutsch in: R. Bubner (Hrsg.): *Sprache und Analysis*. Göttingen 1968, S. 63-95.
- STRUVE, Gleb: *Novye varianty sigalevščiny: o romanach Zamjatina, Chaksli i Orvella*. In: *Novyj Žurnal* 30 (1952), S. 152-163.
- TELLENBACK, Sten: *The Social Structure of Socialist Society. The Polish Interpretation*. Lund 1975.
- THOMAS von Aquin: *Summa Theologica*. Albertus-Magnus-Akademieausgabe Bd. 15, Heidelberg, München, Graz, Wien, Salzburg 1950.
- THOMAS von Aquin: *Summe der Theologie*. Zusammengefaßt und erläutert von Joseph Bernhart. Stuttgart 1954.
- TODOROV, Tzvetan: *Einführung in die fantastische Literatur (Introduction à la littérature fantastique)*. Aus dem Französischen von K. Kersten, S. Metz und C. Neubar. München 1972.
- TREUGUTT, Stefan: *Ciemności kryją ziemię*. In: *Przegląd kulturalny* 41 (1957), S. 6f.
- TUZINSKI, Konrad: *Das Individuum in der englischen devolutionistischen Utopie*. Bochum-Langendeer 1965.
- UDE, Karl: *Hermann Kesten*. In: *Welt und Wort* 1 (1960), S. 7-9.
- USPENSKIJ, Boris Andreevič: *Poetik der Komposition (Poëtika kompozicii)*. Deutsch von Georg Mayer. Frankfurt am Main 1975.
- VAIHINGER, Hans: *Die Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Leipzig² 1922.
- VAIHINGER, Hans: *Wie die Philosophie des Als-Ob entstand*. In: *Raymund Schmidt (Hrsg.): Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Bd. 2, Leipzig 1921, S. 175-203.
- van der VEKENE, Emil: *Bibliographie der Inquisition. Ein Versuch*. Hildesheim 1963.
- VOGLER, Henryk: *Spróbujemy porozmawiać szczerze*. In: *Życie literackie* 18 (1954), S. 2, 7.
- VORLÄNDER, Karl: *Philosophie des Mittelalters. Geschichte der Philosophie* 2. Reinbek bei Hamburg 1964.

- WALTER, Hans- Albert: Bedrohung und Verfolgung bis 1933. Deutsche Exilliteratur 1933-1950. Bd. 1, Darmstadt, Neuwied 1972.
- WARNING, Rainer: Fiktion und Wirklichkeit in Stemes "Tristram Shandy" und Diderots "Jacques le Fataliste". In: Hans Robert Jauß (Hrsg.): Nachahmung und Illusion. Kolloquium Gießen Juni 1963, Vorlagen und Verhandlungen. München 1964, S. 96-112
- WAŻYK, Adam: Poemat dla dorosłych. In: Nowa kultura 34 (1955), S. 1f.
- WEISS, Tomasz: Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890-1914. Wrocław, Kraków 1961.
- WELLEK, René, WARREN, Austin: Theorie der Literatur (Theory of Literature). Bad Homburg 1959.
- WIELKA ENCYKLOPEDIA POWSZECHNA PWN. Kom. red.: B. Sudochołski i in. T. 1-13, Warszawa 1962-1970.
- WIMMER, Rainer: Referieren. In: Hans Jürgen Heringer (Hrsg.): Einführung in die praktische Semantik. Heidelberg 1977, S. 106-125.
- WIRPSZA, Witold: Kronika wielkich dni. In: Po prostu 44 (1956), S. 3, 8.
- WIRPSZA, Witold: Luźne rozważania i notatki. In: Życie literackie 19 (1954), S. 2.
- WOODCOCK, G.: Utopias in Negative. In: Sewanee Review 64 (1956), S. 81-97.
- WYSŁOUCH, Seweryna: Bramy rajy Jerzego Andrzejewskiego. In: Nowela, opowiadanie, gawęda. Interpretacje małych form narracyjnych. Pod. red. K. Bartoszyńskiego, M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, St. Sawickiego. Warszawa ²1979, S. 327-350.
- YEARBOOK of Comparative and General Literature 1952-1977. Verschiedene Orte (Indiana University, University of North Carolina u. a.).
- ZAMJATIN, Evgenij Ivanovič: My (1924). New York 1973.
- ZAMJATIN, Evgenij Ivanovič: O literature, revolucii i entropii (1923). Zitiert nach: E. I. Zamjatin: Lica. New York 1967, S. 245-256.
- ZEDLER, Johann Heinrich: Großes Vollständiges Universallexikon. Bd. 14, "Inquisition", Leipzig, Halle 1735 (Reprint Graz 1962), S. 734-739.

- ZEITSCHRIFT für vergleichende Litteraturgeschichte und Renaissance-Litteratur. Herausgegeben von Max Koch und Ludwig Geiger. Neue Folge, Berlin 1887ff. Seit 1892: Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte. Herausgegeben von Max Koch. Berlin, Weimar.
- ZIL'BERSTEJN, J. S, ROZENBLJUM, L. M.: Neizdannnyj Dostoevskij. Zapisnye knižki i tetradi 1860-1884 gg. Moskva 1971.
- ŻABICKI, Zbigniew: Tradycja, styl, obyczaj. Szkice krytyczne. Warszawa 1963.
- ŻÓŁKIEWSKI, Stefan: O aktualnych dyskusjach literackich. In: Nowe Drogi 6 (1955), S. 16-38.
- ŻÓŁKIEWSKI, Stefan: O krytyce krytycznej. In: Nowa kultura 24 (1955), S. 1.

S L A V I S T I S C H E B E I T R Ä G E

105. Pogačnik, J.: Von der Dekoration zur Narration. Zur Entstehungsgeschichte der slovenischen Literatur. 1977. 165 S.
106. Bojić, V.: Jacob Grimm und Vuk Karadžić. Ein Vergleich ihrer Sprachauffassungen und ihre Zusammenarbeit auf dem Gebiet der serbischen Grammatik. 1977. 257 S.
107. Vintr, J.: Die ältesten tschechischen Evangeliare. Edition, Text- und Sprachanalyse der ersten Redaktion. 1977. 367 S.
108. Lohff, U. M.: Die Bildlichkeit in den Romanen Ivan Aleksandrovič Gončarovs (1812-1891). 1977. XVI, 244 S.
109. Regier, Ph. R.: A Learner's Guide to the Old Church Slavic Language. Part 1: Grammar with Exercises. 1977. XLIV, 368 S.
110. Worth, D. S.: On the Structure and History of Russian. Selected Essays. With a Preface by Henrik Birnbaum. 1977. X, 276 S.
111. Schulte, B.: Untersuchungen zur poetischen Struktur der Lyrik von Sima Pandurovič. *Posmrtna počastí*. 1977. 345 S.
112. Albert, H.: Zur Metaphorik in den Epen *Živana*, *Medved Brundo*, *Utva* und *Ahasver* des kroatischen Dichters Vladimir Nazor. 1977. 171 S.
113. Slavistische Linguistik 1976. Referate des II. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens (5.-7. 10. 1976). Herausgegeben von W. Girke und H. Jachnow. 1977. 261 S.
114. Matuschek, H.: Einwortlexeme und Wortgruppenlexeme in der technischen Terminologie des Polnischen. 1977. VIII, 417 S.
115. Schreier, H.: Gogol's religiöses Weltbild und sein literarisches Werk. Zur Antagonie zwischen Kunst und Tendenz. 1977. 123 S.
116. Beiträge und Skizzen zum Werk Ivan Turgenevs. 1977. 142 S.
117. Neureiter, F.: Geschichte der kaschubischen Literatur. Versuch einer zusammenfassenden Darstellung. 1978. 281 S.
118. Russel, M.: Untersuchungen zur Theorie und Praxis der Typisierung bei I. A. Gončarov. 1978. 401 S.
119. Referate und Beiträge zum VIII. Internationalen Slavistenkongreß Zagreb 1978. 1978. 451 S.
120. Slavistische Linguistik 1977. Referate des III. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Bochum. 27.9.77 - 29.9.77. Herausgegeben von W. Girke und H. Jachnow. 1978. 260 S.
121. Müller, V.: Der Poetismus. Das Programm und die Hauptverfahren der tschechischen literarischen Avantgarde der zwanziger Jahre. 1978. VI, 215 S.
122. Pailer, W.: Die frühen Dramen M. Gor'kij's in ihrem Verhältnis zum dramatischen Schaffen A. P. Čechovs. 1978. VIII, 210 S.
123. Thomas, G.: Middle Low German Loanwords in Russian. 1978. 269 S.
124. Lehfeldt, W.: Formenbildung des russischen Verbs. Versuch einer analytisch-synthetisch-funktionellen Beschreibung der Präsens- und der Präteritumflexion. 1978. 114 S.
125. Schön, L.: Die dichterische Symbolik V. M. Garšins. 1978. VI, 203 S.
126. Berg, R.: Die Abstrakta auf -nie/-tie, -ka/-ok, -ost', -stvo/-stvie, -ie/-be in den "Pis'ma i Bumagi" Peters des Großen. 1978. IV, 352 S.
127. Stricker, G.: Stilistische und verbalsyntaktische Untersuchungen zum Moskovitischen Prunkstil des 16. Jahrhunderts. 1979. XIV, 678 S., 3 Tabellen.

128. Heim, M. H.: The Russian Journey of Karel Havlíček Borovský. 1979. XII, 194 S.
129. Malingoudis, J.: Die Handwerkerbezeichnungen im Alttschechischen. 1979. IV, 221 S.
130. Roth, J.: Die indirekten Erlebnisformen im Bulgarischen. Eine Untersuchung zu ihrem Gebrauch in der Umgangssprache. 1979. VIII, 186 S.
131. Nitsch, E.: Thema und Anweisungsstruktur im Text. Mit einer Analyse des ersten Abschnittes aus "Noc s Hamletem" von Vladimír Holan. 1979. VIII, 178 S.
132. Höck, Ch.: Zur syntaktischen und kommunikativen Struktur slavischer Partizipial- und Gerundialkonstruktionen. 1979. X, 283 S.
133. Slavistische Linguistik 1978. Referate des IV. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Tübingen 26.-29. Sept. 1978. Herausgegeben von Jochen Raecke und Christian Sappok. 1979. 276 S.
134. Breitschuh, W.: Die Feoptija V. K. Trediakovskijs. Ein physikotheologisches Lehrgedicht im Rußland des 18. Jahrhunderts. 1979. VIII, 523 S.
135. Gallant, J.: Russian Verbal Prefixation and Semantic Features: an Analysis of the Prefix *вз-*. 1979. 460 S.
136. Jachnow, H. (u.a.): Zur Erklärung und Modellierung diachroner Wortbildungsprozesse (anhand russischer substantivischer Neologismen). 1980. IV, 230 S.
137. Breu, W.: Semantische Untersuchungen zum Verbalaspekt im Russischen. 1980. X, 231 S.
138. Slavistische Linguistik 1979. Referate des V. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Zürich 25. - 27. Sept. 1979. Herausgegeben von Daniel Weiss. 1980. 259 S.
139. Franz, N.: Grotteske Strukturen in der Prosa Zamjatin's. Syntaktische, semantische und pragmatische Aspekte. 1980. 312 S.
140. Baer, J. T.: Arthur Schopenhauer und die russische Literatur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. 1980. VIII, 194 S.
141. Lempp, A.: Das zusammengesetzte Verbalprädikat mit „da“ im Neubulgarischen. 1981. IV, 102 S.
142. Stephan, H.: „Lef“ and the Left Front of the Arts. 1981. XIV, 242 S.
143. Kempgen, S.: „Wortarten“ als klassifikatorisches Problem der deskriptiven Grammatik. Historische und systematische Untersuchungen am Beispiel des Russischen. 1981. X, 309 S.
144. Peters, J.: Farbe und Licht. Symbolik bei Aleksandr Blok. 1981. VIII, 315 S.
145. Ebding, J.: Tendenzen der Entwicklung des sowjetischen satirischen Romans (1919-1931). 1981. VI, 294 S.
146. Schreiber, J.: Jerzy Andrzejewskis Roman „Ciemności kryją ziemię“ und die Darstellung der Spanischen Inquisition in Werken der fiktionalen Literatur. 1981. VIII, 308 S.
147. Slavistische Linguistik 1980. Referate des VI. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Hamburg 23. - 25. Sept. 1980. Herausgegeben von Peter Hill und Volkmar Lehmann. 1981. 243 S.
148. Hartenstein, K.: Das erklärend-kombinatorische Wörterbuch im „Smysl ↔ Tekst“-Modell. Studien zu den lexikologischen Grundlagen der Bedeutungsexplikation und ihrer lexikographischen Verwendbarkeit. 1981. VIII, 277 S.