

Erweiterter Vortragstext von **Ulrich Schacht**, gehalten am 26. 06. 2007 in der Gedenkbibliothek zu Ehren der Opfer des Stalinismus

## **Saint Just, Menshinski, Goebbels oder Von der Intelligenz des Bösen**

Historische Materialien zu den Quellen des Totalitären

Essay

I

Daß Böses im Namen des Guten oder Besseren geschieht, der Gerechtigkeit oder des historisch Notwendigen, das sich zugleich als das Vernünftige glaubt, ist in seiner radikalen politischen Gestalt ein Phänomen der Moderne. Denn über das gut gemeinte Böse als Kategorie gesellschaftlichen Handelns, besonders in Akt und Prozeß revolutionärer Machtergreifung wie -ausformung, hat uns kein Jahrhundert schauerlicher belehrt als das gerade zu Ende gegangene zwanzigste. Vor allem in den totalen Lagerwelten der klassen- und rassenideologisch aufgeladenen politischen Systeme seiner ersten Hälfte wurde es auf einen Begriff gebracht, dessen Praxis die davon Betroffenen wie eine eisen funktionierende Maschinerie ergriff und, so oder so, zuletzt in Massen zermalmte. Das Entsetzlichste daran aus heutiger Perspektive war jedoch nicht nur der terroristische Effekt als flächendeckendes Ereignis, sondern die methodische Rationalität und kalte Systematik, mit der er erzielt wurde. Die entscheidende Differenz zum Phänomen des vormodernen politischen Verbrechens, des Verbrechens aus elementarer Leidenschaft wie Ruhm- oder Rachsucht, Goldgier oder Landhunger, hat Albert Camus in „Der Mensch in der Revolte“ mit der These zugespitzt, daß wir es „in der Realität von heute“ mit dem logischen „Verbrechen aus Überlegung“ zu tun hätten und vor diesem Hintergrund begreifen müßten:

„Es gibt Verbrechen aus Leidenschaft und Verbrechen aus Überlegung. Die Grenze, die sie scheidet, ist unbestimmt. Aber das Strafgesetzbuch unterscheidet sie recht bequem mittels des Vorsatzes. Wir leben im Zeitalter des Vorsatzes und des vollkommenen Verbrechens... In jenen naiven Zeiten, da der Tyrann um seines größeren Ruhmes willen Städte dem Erdboden gleich machte, da der an den Wagen des Siegers gekettete Sklave durch feiernde Städte zur Schmach defilierte, da der Feind vor versammeltem Volk den Raubtieren vorgeworfen wurde - angesichts so harmloser Verbrechen konnte das Gewissen fest und das Urteil klar sein. Aber die Sklavenpferche unter dem Banner der Freiheit, die Massenmorde, gerechtfertigt durch Menschenliebe oder dem Hang zum Übermenschen, stürzen in gewissem Sinne das Urteil um.“<sup>1</sup>

Zu einem solchen Urteil, das alle klassischen, auch seine klassisch-psychologischen Erklärungs-Varianten, auf den Kopf stellt, gehört jener Versuch, den Hannah Arendt anläßlich des Eichmann-Prozesses im Jerusalem des Jahres 1961 machte und der sich zwischenzeitlich in der zu einer unreflektierten Formel geronnenen Formulierung von der „Banalität des Bösen“ pointierte. Hannah Arendt meinte damit vor allem den von

ihr im Prozeß beobachteten sowie aus Akten und Vernehmungsprotokollen herausgefilterten Tatbestand, daß Adolf Eichmann, der Hauptorganisator der Endlösung der Judenfrage, wie sie Hitler und die NS-Führung seit der Wannsee-Konferenz im Januar 1942 forciert betrieben, seine liquidatorische Tätigkeit im von deutschen Truppen besetzten Europa ebenso nüchtern wie leidenschaftslos, ohne jede persönliche Ranküne oder auch nur Erregung durchgeführt hat. Hannah Arendt hatte sich, was ihr im Anschluß an die Veröffentlichung des Berichts eine sie extrem verletzende Kontroverse einbrachte, ihr Urteil über das Monströse der Tat insofern nicht trüben lassen, als sie den dafür verantwortlichen Täter nicht, wie es das gängige Vor-Urteil verlangte, zum Monstrum machte, sondern ihn begriff als einen „neuen Typus“ von „Verwaltungsmörder“: potentiell unauffällig und seriell in einem. Ambitioniert nicht im Erfinden von Aufgaben, sondern im Bewältigen:

„Das beunruhigende an der Person Eichmanns war doch gerade, daß er war wie viele und daß diese vielen weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal waren und sind. Vom Standpunkt unserer Rechtsinstitutionen und an unseren moralischen Urteilsmaßstäben gemessen, war diese Normalität viel erschreckender als all die Gräueltaten zusammengenommen, denn sie implizierte... , daß dieser neue Verbrechertypus... unter Bedingungen handelt, die es ihm beinahe unmöglich machen, sich seiner Untaten bewusst zu werden.“<sup>2</sup>

Der weiterführende Begriff an diesem Punkt historischer Erkenntnis ist nun in der Tat der Begriff der „Bedingung“. Er ist der Terminus, der uns im doppelten Sinne, materiell und geistig, in jene geschichtliche Tiefe politischer Anthropologie führt, aus der sich die jeweilige historische Szenerie erst entfaltet, in der das Böse nicht nur wirklich, sondern - ideologisch gesehen - sogar notwendig wird. Das heißt: gut. Also Norm. Und deshalb moralische Pflicht. Denn die Figur des sich seines bösen Tuns nicht bewussten, weil in der geltenden Norm stehenden „Verwaltungsmörders“, der sich als handelndes Subjekt unspektakulär verhält, als geschichtliches aber höchst effizient, ist in der Regel nicht der Schöpfer der Bedingung, die ihn findet und erfindet in einem. Er ist ihr Produkt, wie sie selbst Produkt ist: Produkt einer Intelligenz zum Bösen. Diese erst formt jene furchtbare Gestalt, der man das Verbrechen nicht nur nicht ansieht, der man es auch nicht zutraut. Die Verwendung des substantivierten Adjektivs „banal“ in diesem Zusammenhang ist dabei auch etymologisch ein Glücksgriff. Ende des 18. Jahrhunderts aus dem Französischen ins Deutsche entlehnt, stand es schon damals eindeutig für „geistlos, nichtssagend, alltäglich“. Aber erst die spracharchäologische Tiefenbohrung ins Altfranzösische und Altniederfränkische fördert den harten Kern des Wortes zutage, den „ban“, mit dem man belegt werden konnte. Im französischen Sprachgebrauch bedeutete dies bald jedoch auch: „zur gemeinsamen Nutzung bestimmt“.<sup>3</sup>

Das heißt, daß die „Banalität des Bösen“, wie Hannah Arendt sie versteht, ohne eine größere, im historischen Prozeß wurzelnde Voraussetzung, die sich zuletzt nicht nur als von politischen Gruppen forcierte zeigt, sondern vor allem als eine von subjektiver Philosophie auf die Spitze getriebene, keine allgemeine Geltung erlangen kann: weder im Sinne ihrer historischen Materialisierung, noch im Sinne eines theoretischen Ideals, das sich ideologisiert. Sie bliebe lediglich Psychogramm eines weiteren Subjekts aus dem kriminalgeschichtlichen Schauerkabinett, wie das von Massenmörder Hamann oder vergleichbarer Subjekte, die mit ihren Taten in scharfem Gegensatz zum Gesetz, also zur gelten Norm, stehen, aber eben nicht einer höheren Normativität dienen, wie es Eichmann glaubte oder analoge Figuren aus dem bolschewistischen Terrorapparat. Es geht also um jene von der Unmittelbarkeit des

blutigen Geschehens abgehoben agierenden ersten Beweger, um den jeweiligen hemmungslosen Inspirator jenes geschichtlichen Geschehens, dem der Typus des „Verwaltungsmörders“ in einem zweiten und schließlich parallelen Akt des Prozesses hemmungslos zuarbeitet. Es geht um die intellektuellen Ideen-Träger, philosophischen Plan-Entwerfer und ideologischen Stichwort-Geber, die spirituellen Architekten des Ungeheuerlichen und ihre Geschichte machende manifeste Intelligenz zum Bösen. Ihr wohnt, Fall für Fall, eine menschliche Namen tragende Energie inne, die in immer wiederkehrenden Eruptionen der Welt, also dem eigenen Herrschafts- oder Einflussbereich, den es sozial- wie raumpolitisch ins Expansive zu dynamisieren gilt, die Fiktion eines weltverändernden Neuanfangs biblischen oder naturgesetzlichen Ausmaßes in paradiesischer Absicht zuspield. Dies geschieht, indem sie dem geschichtlichen Prozeß, seinen Verwerfungen und Widersprüchen, nicht nur Lösungen vorschlägt, sondern sich selbst als kathartische End-Lösung verobjektiviert und damit die Schöpfer-Rolle Gottes im Sinne politischer Theologie usurpiert. Auf sie trifft in der Regel zu, was Hannah Arendt an Eigenschaften bei Eichmann gerade vermisste: monströse Selbstverliebtheit, monströser Ehrgeiz, monströser Neid, monströse Rachsucht, monströse Menschheits-, also Fernsten-Liebe. Nicht aber jene, abendländische Humanität überhaupt erst konstituierende demütige Nächstenliebe christlicher Provenienz, die das Wissen um die eigene Fehlbarkeit voraussetzt und so wechselseitig In-Schutz-Nahme lebt. Es ist deshalb kaum Zufall, daß der Träger einer Intelligenz des Bösen vor allem in der Gestalt des revolutionären, die jeweils alte Welt in Gedanke und Tat radikal umstürzenden Intellektuellen auf der Bühne der Geschichte erscheint, nicht selten von künstlerischen Ambitionen getrieben, denen jedoch kein oder nur geringer Erfolg beschieden ist: 1789 in Frankreich, 1917 in Rußland, 1933 in Deutschland.

Wie gültig dies bereits für die französische Revolution war, hat keiner klarer als Alexis de Toqueville in „Der alte Staat und die Revolution“ herausgestellt. Mit dieser bis auf den heutigen Tag Erkenntnis stiftenden Geschichtsanalyse aus dem Jahre 1856 entdeckte und rekonstruierte er nicht nur den fundamentalen geistigen Einfluss der Schriftsteller Frankreichs um „die Mitte des 18. Jahrhunderts“ auf das spätere furchtbare Geschehen. Für ihn waren die Schriftsteller jenes vorrevolutionären Zeitraums auch de facto zu den „ersten Politikern des Landes“ geworden, mit einer ungeheueren Wirkung auf die Menge, in der ihre Ideen „die Kraft und Glut einer politischen Leidenschaft gewonnen“ hätten, „daß man allgemeine und abstrakte Theorien über das Wesen der Gesellschaft zum Gegenstand der täglichen Unterhaltungen der Müßigen werden und sogar die Phantasien der Frauen und Landleute entzünden sah“. In ihren Büchern und Schriften hätten sie zwar versucht, „der Verfassung ihrer Zeit auf den Grund“ zu gehen; aber nur die wenigsten hätten die politischen „Probleme zum Gegenstand eines besonderen und gründlichen Studiums“ gemacht. Die meisten hätten „sie nur im Vorübergehen und gleichsam spielend“ berührt und damit eine „Art abstrakter literarischer Politik“<sup>4</sup> betrieben. Genau an diesem Punkt beginnt für Toqueville jedoch die Gefahr der Grenzüberschreitung ins unumkehrbar Katastrophische:

„Bei der fast gänzlichen Entfernung von der Praxis, in der sie lebten, konnte keine Erfahrung die stürmische Hitze ihres Naturells mäßigen; nichts machte sie auf die Hindernisse aufmerksam, die das tatsächlich Bestehende selbst den wünschenswertesten Reformen bereiten konnte; sie hatten kein Begriff von den Gefahren, welche stets auch die notwendigsten Revolutionen begleiten... Eben deshalb wurden sie viel kühner in ihren Neuerungen, verliebter in allgemeine Ideen und

Systeme, viel entschiedenere Verächter alter Weisheit und vertrauten ihrer individuellen Vernunft noch mehr, als man es gewöhnlich bei den Autoren erlebt, die spekulative Bücher über Politik schreiben. Dieselbe Unwissenheit öffnete ihnen Ohr und Herz der Menge... Alle, die sich durch die bestehenden Gesetze täglich beenzt sahen, nahm diese literarische Politik sehr bald für sich ein... Jede Volksleidenschaft verkleidete sich so in Philosophie; das politische Leben war gewaltsam in die Literatur zurückgedrängt, und die Schriftsteller, die die Leitung der öffentlichen Meinung in die Hand nahmen, sahen sich eines Tages im Besitz der Stelle, die in freien Ländern gewöhnlich die Parteiführer einnehmen.“<sup>5</sup>

Hier, im zuletzt egomanisch aufgeladenen Verantwortungslosen, lag der vabanquespielerische Hauptgrund für das immer schnellere Abdriften der späteren Revolution in jene vampirische Sphäre, in der der „Mord an sich“, wie Jacob Burckhardt, jüngerer Zeitgenosse Toquevilles, in seinen „Historischen Fragen“ notiert, geradezu zum „Temperament der Revolution“<sup>6</sup> wird.

Eric Voegelin ging vor dem Hintergrund solchen geschichtlichen Befundes allerdings noch einen entschiedenen Schritt weiter zurück. Am Beispiel des englischen Humanisten und Staatsmannes Thomas Morus und dessen 1516 erschienenem Werk „Utopia“, dem Entwurf einer kommunistischen Gesellschaft des Tugendterrors, rekonstruierte er nichts Provokanteres als das Ur-Phänomen jenes „humanistischen Intellektuellen“, der sich, wie Voegelin erkannte, in seinen Entwürfen zur finalen Verbesserung der Welt vor allem durch eine „spielerische Grausamkeit“ auszeichnet, die zwingend eine Logik zu grausamer Praxis enthält, die wir heute mit dem Adjektiv „totalitär“ systemisch-konkret erfassen:

„Im Zentrum von Morus' utopischem Idealismus finden wir die gleiche pleonexia des Intellektuellen wie im Zentrum von Erasmus Ästhetizismus. Es ist dies derselbe Dämonismus der Macht ohne die Gnade des Geistes wie bei Machiavelli, nur verschlimmert durch seine Verkleidung als Ideal... Seine Version des Ideals ist nicht Ursache von dem, was später folgte, aber es ist das erste spürbare Symptom der großen geistigen Krankheit, die die westliche Zivilisation in den folgenden Jahrhunderten befiel... als eine Konsequenz verbinden die Vertreter des Ideals in ihren Personen die Funktion von Partei, Richter und Henker... Das Ideal beseitigt die Bedeutung von Geschichte als dem Entfalten menschlicher Möglichkeiten durch eine Vielzahl historisch existenter Zivilisationen – denn nur eine Zivilisation verwirklicht die Idee des Menschen, und das ist die Zivilisation des Idealisten, schließlich, und das ist am gefährlichsten, der brutale Angriff auf die historische Verwirklichung aller Werte, die nicht in das Ideal eingegliedert werden können, zwingt jedermann in eine Verteidigerposition, in der die schlimmsten Grausamkeiten und Verbrechen gerechtfertigt erscheinen, um diese Beleidigung der menschlichen Würde abzuweisen... Die tatsächlich begangenen Grausamkeiten des westlichen Kolonialimperialismus, des Nationalsozialismus und Kommunismus bezeichnen den Endpunkt einer Entwicklung, deren Beginn gekennzeichnet ist von der spielerischen Grausamkeit der humanistischen Intellektuellen.“<sup>7</sup>

Was bei Morus und anderen „Sonnenstaats“-Architekten aber nur purer Gedanken-Gang war, romanhafte Theorie, philosophische Spekulation auf dem Papier, überführt sich am Beginn der Moderne, im Zeitalter der Aufklärung, erstmals in einen Prozeß paradigmatischen Charakters: dem der französischen Revolution von 1789. Auch hier hat schon Toqueville eine klare Antwort auf die Frage nach dem komplexen Grund dafür gegeben:

„Da man aber in der Französischen Revolution die religiösen Gesetze gleichzeitig mit den bürgerlichen Gesetzen umgestürzt hatte, verlor der menschliche Geist vollständig sein Gleichgewicht; er wußte nicht mehr Maß noch Ziel zu finden, und man sah Revolutionäre von einer unbekanntenen Art erscheinen, die die Verwegenheit bis zur Tollheit trieben, die nichts Neues überraschen, kein Bedenken aufhalten konnte und die niemals vor der Ausführung irgendeines Planes zurückschraken. Und man darf nicht glauben, diese neuen Wesen wären die vereinzelt und ephemere Schöpfung eines Augenblicks und bestimmt gewesen, mit ihm vorüberzugehen; sie haben seit der Zeit eine Rasse gebildet, die sich forterhalten und in allen zivilisierten Teilen der Erde verbreitet... hat.“<sup>8</sup>

Damit aber war sie das pandorische Maßstäbe setzende Pilotprojekt des politischen Schreckens aus idealer Absicht geworden, in dem sich Intelligenz und Banalität des Bösen auf dem Tanzboden der Geschichte zu einem höllischen Paar vereinigten und dem Terror ein menschliches Antlitz gaben, das ein Doppel-Antlitz war. Janusköpfige Figuration – wie die Logik des zentralen sozialphilosophischen Dokuments jener Stunde, von dem sie zutiefst inspiriert war und auf das sie sich legitimatorisch berief: auf jenen berühmten Contrat social, den „Gesellschaftsvertrag“ des aus Genf stammenden Aufklärers Jean-Jaques Rousseau. Der legendäre Text erschien 1762 zuerst in Amsterdam, ein Jahr später auch in Deutschland. Rousseau, der 1778 starb, die französische Revolution also nicht mehr erlebte, war mit ihm der Konstrukteur jener absoluten Volkssouveränität, auf der sie begriffsmächtig fußte und aus der, gottgleich, die *volonté générale*, der „Gemeinwille“, hervorgeht. Dieser „Gemeinwille“ aber muß nach Rousseau konsequent vom Willen aller, der *volonté de tous*, unterschieden werden, konstituiert doch selbst die Summe aller Einzelinteressen in seinen Augen noch lange keinen „Gemeinwillen“. Denn der „Gemeinwille“ ist nicht an allen, sondern am Ganzen ausgerichtet. Daher kann er durchaus in Widerspruch zu allen Einzelnen, zum Partikularinteresse treten. Die Konsequenz: Wer die Deutungshoheit über das Begriffs-Vakuum „das Ganze“ hat, wer es politisch füllt, das heißt: ideologisch anreichert, ausrichtet, definiert, hat die Macht. Er hat sie aber nicht nur als *factum brutum*; er hat sie auch zu Recht. Im Kontext des „Gesellschaftsvertrags“ bedeutet das prinzipiell die Legitimität absoluter Verfügungsgewalt des Staates über den Bürger und seinen Kopf, nicht zuletzt im physischen Sinne. Denn selbst dann, wenn er nur gedanklich in Widerspruch zum Gemeinwillen gerät, in geistige Dissonanz oder ideelle Dissidenz, oder auch nur in empörtes Gerede und gewaltlose Rage, darf er ihm, wenn es darauf ankommt, abgeschlagen werden. So klar jedenfalls hat es Rousseau im achten Kapitel des „Gesellschaftsvertrags“ festgelegt. Es trägt die Überschrift „Von der bürgerlichen Religion“ und kann als Gründungsurkunde dessen gelten, was heute, noch immer oder schon wieder gefährlich positiv mißverstanden, „Zivilreligion“ genannt wird:

„Es gibt somit ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis, und es ist Aufgabe des Souveräns, dessen Artikel aufzustellen, wenngleich auch nicht als religiöse Dogmen, sondern als Ausdruck des sozialen Gewissens, ohne welche es unmöglich ist, ein guter Bürger zu sein. Ohne jemanden zwingen zu können, daran zu glauben, kann er jedoch aus dem Staat verbannen, wer nicht an sie glaubt. Es kann ihn nicht als Gottlosen verbannen, sondern als einen, der sich der Gesellschaft widersetzt und daher unfähig ist, die Gesetze und die Gerechtigkeit aufrichtig zu lieben und im Bedarfsfalle sein Leben seiner Pflicht zu opfern. Wenn jemand sich so verhält, als ob er an diese Dogmen nicht glaube, nachdem er sie öffentlich anerkannt hatte, soll er mit dem Tode

bestraft werden; er hat das größte aller Verbrechen begangen, er hat vor den Gesetzen gelogen.“<sup>9</sup>

Das 20. Jahrhundert hat diese Logik und damit die ebenso symbolisch wie machttechnische höchst wirksame Legitimations-Figur der *volonté générale* in die propagandistischen Sprachmuster des Führer- und Avantgarde-Kults jener politischen Bewegungen übersetzt, die Rußland ab 1917 und Deutschland ab 1933 erfaßten und bis ins vollendet Katastrophische beherrschten.

## II

An diesem Punkt totalitärer Gesinnungsverdichtung in volksbeglückender Absicht, auf der Basis einer Philosophie der Selbstvergottung des Menschen und seiner kontingenten politischen Ordnung, die sich als eine aus einem metageschichtlichen Heils-Keim entfaltete endgültige versteht, gebiert die französische Revolution, die am 14. Juli 1789 mit dem Sturm auf das von Häftlingen fast leere Staatsgefängnis Bastille mitten in Paris den symbolpolitischen Höhepunkt erreicht, aber den Massenterror der Phase der Tugenddiktatur noch vor sich hat, ihr diesbezüglich markantestes Gesicht. Sein Träger ist blutjung, als er es dem zukünftigen historischen Bewußtsein, auf das er von Anfang an spekuliert, zuwendet. Es ist das engelsgleiche Antlitz des am 25. August 1767 in einem Dorf in der Umgebung von Noyon, nordöstlich von Paris, als Sohn eines pensionierten Wachtmeisters und einer frommen Mutter geborenen Antoine Saint-Just. Später wird er seine Mutter skrupellos bestehlen, wofür man ihn ein halbes Jahr in einem festen Haus, einer „Maison de Force“, interniert. „Saint-Just“, sagt Albert Camus, „hat die Ideen Rousseaus in die Geschichte eingeführt.“<sup>10</sup> Das zweifelhafte Verdienst hat ihn, als Schreckensgestalt kältester Intelligenz zum Bösen, damit zwar unsterblich gemacht, am Ende aber hat es auch ihn den Kopf gekostet. Doch bis dahin, innerhalb kaum zweier Jahre zwischen 1792 und 1794, wird er zu einem Terroristen aus reinster Gesinnung, zum klassischen Gesinnungsterroristen schlechthin, der sich selber niemals die Hände schmutzig macht, aber Begründungen liefert, Argumente, Logiken: forciert in Anklage-Reden im Konvent, dem Revolutionsparlament der Republik, wie in Liquidations-Befehlen als Konvents-Repräsentant in der Provinz. Alle diese Texte lassen es ein ums andere Mal unumgänglich erscheinen, im Namen des Guten, Schönen, Natürlichen, im Namen eines abstrakten, antichristlich grundierten „Höchsten Wesens“ und seiner niedrigsten Angestellten, im Namen des ewigen Fortschritts, identisch mit dem ewigen Vaterland, konsequent zu töten:

„Es ist etwas Furchtbares in der heiligen Liebe zum Vaterland; sie ist derart exklusiv, daß sie ohne alles Mitleid, ohne Furcht, ohne Achtung vor dem Menschen dem Interesse des Ganzen opfert.“<sup>11</sup>

Mit solchen Worten, die das eiserne Dreieck der Guillotine, der effizienten wie egalitären Todesmaschine auf der Pariser Place de la Révolution, wieder und wieder auslösten, wurde er im öffentlichen Bewußtsein seiner Zeit und darüber hinaus zum „Erzengel des Terrors“. Aber der Erzengel, eine androgyne, ja fast feminine Erscheinung, trägt ein Milchmädchengesicht, umrahmt von lockigem Haar, an den Ohrläppchen baumeln goldene Ringe, im Knopfloch steckt eine rote Nelke. In normalen Zeiten ein schriftstellerisch dilettierender Dandy und Anwaltsgehilfe, der noch im Revolutionsjahr 1789 anonym das pornographische, mit sodomitischen, antiklerikalen, ja blasphemischen Sex-Szenen aufgeladene Poem „Organt“ veröffentlicht und zunächst nur eine bescheidene Revolutionskarriere bei der Nationalgarde in seiner Heimatprovinz macht, gibt er sich politisch noch als

Gemäßigter. Im Juni 1791, wenige Monate zuvor hat sich das fortschrittliche Tötungsinstrument in einem Einsatz erstmals bewährt, erscheint sein, von Montesquieu Schrift über den „Geist der Gesetze“ inspirierter, aber durch und durch epigonaler Versuch über den „Geist der Revolution“, in dem er sich so gut wie uneingeschränkt zur konstitutionellen Monarchie wie zum Veto-recht des Königs bekennt und sogar Rosseau, den ideologischen Übervater der Revolution, kritisiert, allerdings mit einem nicht nur pathetischen, sondern auch noch gleich sich selbst zum Maßstab nehmenden Ausruf:

„Ich verzeihe dir nicht, großer Mann, dem Recht auf Tötung das Wort geredet zu haben.“<sup>12</sup>

Dennoch ist Saint-Just überzeugt davon, etwas hoch Bedeutsames verfaßt zu haben. Seinem Verleger Beuvin gegenüber qualifiziert er das Werk deshalb mit Worten, die nur eines verraten: brennenden Ehrgeiz und ungeheuren Erfolgshunger:

„Ich habe von großen Dingen gehandelt und zuweilen neue Wege beschritten, ohne daß mich meine Lektüren dorthin geführt hätten... Erschrecken Sie nicht über die Kühnheit meiner Paradoxe. Wer nur ausspricht, was alle sagen, wird nicht gelesen.“<sup>13</sup>

Aber der politische Text des Saint-Just kommt zur falschen Zeit: der König hat einen Fluchtversuch unternommen und steht nun im Schloß in Paris unter Hausarrest. Zwar schwört er im September noch auf die neue Verfassung, die aus dem absoluten einen konstitutionellen Monarchen macht. Doch am Horizont tauchen bedrohliche Stimmen auf, die Absetzung fordern und einen Hochverratsprozeß. Kein Jahr später wird daraus Wirklichkeit. Die Revolution marschiert im Eiltempo auf die totale Republik zu, und Saint-Just reagiert sofort: Umgehend schreibt er eine Neufassung seines Essays, die seinen Gedankengang und damit ihn auf der ideologischen Höhe der Stunde sieht. Ein weiteres Mal zeigt er sich so als kalter Taktiker und Opportunist, der auf dem Weg nach ganz oben ist. Dorthin, wo die zukünftigen Götter und Halbgötter des bevorstehenden republikanischen Paradieses, dessen Parnas „Wohlfahrtsausschuß“ heißen wird, von der Vorsehung des „Höchsten Wesens“ rekrutiert werden.

Im September 1792 endlich ist es soweit: Saint-Justs Heimatprovinz wählt den Vierundzwanzigjährigen in den „Konvent“, des nun republikanischen Parlaments zu Paris. Hier ist er nicht nur der jüngste Abgeordnete, er ist auch sofort ein mörderische Reden haltender und mörderische Gesetze anregender Verbal-Terrorist. Jetzt spricht er aus, was sonst keiner wagt, und jetzt endlich hören ihn auch alle. Denn jetzt wird er mit grausamen Konsequenzen so originell wie es sein Bewußtsein ihm schon lange bewiesen hat. In Hans von Hentigs „Terror. Zur Psychologie der Machtergreifung“, dessen einzelne Essays zwischen 1919 und 1924 erschienen, im ersten Jahrfünft der von Beginn an durch Radikale des analysierten Typus bedrohten Weimarer Republik, wird überaus plastisch beschrieben, was in jenem historischen Moment in Paris geschah:

„Dieses jüngste Mitglied des Konvents, dieser Stutzer und Soldatensohn, griff den König mit einer so unerhörten Schärfe und Brutalität an, seine Grundsätze waren so eiskalt, grausam und dabei anscheinend so logisch an höhere Gesichtspunkte geknüpft und einem kunstvollen System entnommen, daß der Konvent erstarrte. Saint-Just war mit einem Schlag berühmt... Robespierre benutzte die Rücksichtslosigkeit und den

Fanatismus Saint-Justs, um aus ihm den Staatsanwalt der Anklagen zu machen, die er in der Stille ausgeheckt und mit vergifteten Spitzen versehen hatte... “14

Der originäre Schrecken, den Saint-Just verbreitet, geschieht in der Tat im Dienste von Maximilien Robespierre. Aber das nimmt ihm nichts von seiner Originalität. Ihn, den asketischen Advokaten und bis zu seinem Sturz unangefochtenen Präsidenten des linksradikalen Jakobinerclubs, der „Unbestechliche“ genannt, der die Revolution zwischen September 1792 und Juli 1794 in ein flächendeckendes Dauerblutbad treibt, in die Terreur, ihn vergöttert er geradezu. Aber er strebt auch dessen Höhe an. Ihn, der schließlich als fanatisch mißtrauisch agierender Diktator mit dem „Wohlfahrtsausschusses“ eine Art stalinsches Politbüro der französischen Revolution installiert, dem auch Saint-Just als Leiter der politischen Polizei angehören darf, bewundert er ohne den Hauch von Kritik. Aber er versucht auch, ihn zu beeinflussen. Ihm, dem Schöpfer eines antichristlichen, mit Blut-und-Boden-Symbolik ausgestaffierten „Festes zu Ehren des Höchsten Wesens“, das am 8. Juni 1794 in den Tuileries stattfindet und aus Gott und dem Glauben reine politische Kategorien national-sozialen Charakters macht, die fortan per Gesetz anzubeten sind, ihm folgt er schließlich wenige Wochen später, am 27. Juli 1794, in vollendeter Nibelungentreue auf das Schafott. Aber er geht dem Ende stoischer und hochmütiger entgegen als der „Unbestechliche“ selbst.

Doch der da zusammen mit Robespierre, seinem Gott, als dessen Cherubim nun den Kopf verliert, hat ihn tatsächlich schon lange zuvor verloren. Bereits im August 1790 schreibt ein zu diesem Zeitpunkt noch völlig unbekannter Louis-Antoine Saint-Just dem Abgeordneten der Nationalversammlung und in wenigen Jahren mächtigsten Mann Frankreichs, Maximilien Robespierre, einen Brief, den neben seinem Pathos vor allem etwas ganz anderes auszeichnet: das Gespür für einen Politiker, der die absolute persönliche Macht will, um mit dieser Macht das gesellschaftlich Absolute zu erreichen. Der ein Radikaler um jeden Preis ist wie er, Antoine Saint-Just, auch. Der, im Sinne auratischer Tat, tatsächlich ein Gott ist:

„Sie, der Sie das wankende Land gegen die Flut des Despotismus und der Intrige stützen, Sie, den ich, wie Gott, an Ihren Wundern erkenne, an Sie, Monsieur, wende ich mich mit der Bitte, mir bei der Rettung meiner armen Region beizustehen. Ich kenne Sie nicht, doch Sie sind ein großer Mann. Sie sind nicht nur Abgeordneter einer Provinz, Sie sind der Repräsentant der Menschheit und der Republik.“<sup>15</sup>

Zwei Jahre später, am 20. Juli 1792, noch immer auf dem Macht- und damit Prominenz-Niveau eines Provinz-Revolutionärs agierend, aber gerade deshalb um so hemmungsloser gierend nach Macht, Einfluß und Ruhm in Paris, ja der Ewigkeit, bekennt er seinem Jugendfreund Villain Daubigny gegenüber, der ihm voraus ist und schon in Paris Karriere gemacht hat:

„Ich werde, seitdem ich hier bin, von einem republikanischem Fieber bewegt, das mich frißt und verzehrt... Es ist dumm, daß ich nicht in Paris bleiben kann. Ich fühle in mir etwas, die Jahrhunderte zu überschwemmen... Oh! Muß Brutus fern von Rom verzagen. Mein Entschluß ist gefaßt; wenn Brutus nicht die anderen tötet, tötet er sich selbst.“<sup>16</sup>

Das Pathologische eines solchen Selbstverständnisses ist jedoch nicht nur mit der Tinte im Briefpapier an einen Freund versickert, der später zu einem seiner schärfsten Kritiker werden sollte und von Saint-Justs „angeblichen Tugenden“

spricht, mit denen er es „meisterhaft“ verstanden hätte, „das Volk durch Furcht und Schrecken niederzuhalten“. Es grundierte auch infernalisch ausgeklügelte Vernichtungspläne gegen Menschen, die zu Feinden der Revolution erklärt wurden. Nach der Hinrichtung Saint-Justs hat der Sekretär des Distrikts Straßburgs zu Protokoll gegeben, was dieser als Repräsentant des Konvents im Verein mit dem Chef des Sicherheitsausschusses Le Bas im Oktober 1793 bei der Rheinarmee für Abschreckungsmaßnahmen entwarf:

„Die Repräsentanten Saint Just und Le Bas wollten sechstausend Bürger von Straßburg opfern... Man sollte den Generalmarsch schlagen, die gesamte Nationalgarde zu den Waffen rufen, die sechstausend sollten zum Rhein marschieren und sich einschiffen. Unsere Geschütze würden dann einige Kanonenschüsse auf das gegenüberliegende linke Ufer abfeuern, um den Feind zum Kampf und zum Beschuß der Schiffe zu zwingen; diese hätten sich zwischen den Feuern befunden und nicht ausweichen können... Glücklicherweise ist es beim bloßen Plan geblieben.“<sup>17</sup>

In seiner voluminösen „Geschichte der französischen Revolution“, die sechzig Jahre nach dem Ereignis in zehn Bänden zu erscheinen begann, attestiert Jules Michelet quellengesättigt dem Mann, der ähnliche Pläne an anderen Orten durchaus ausführen ließ und zuvor mit mitleidsloser Tötungs-Mathematik den Kopf des Königs gefordert hatte wie danach mit äußerster Demagogie den des gemäßigten Revolutionärs Danton, eine Ausstrahlung, die offenbar seinen geheimsten Wünschen entsprach:

„Saint-Just trat nicht wie ein Volksvertreter auf, sondern wie ein König, ein Gott. Ausgerüstet mit immensen Befugnissen über zwei Armeen, fünf Departements, überragte er diese Größe noch durch sein hehres und stolzes Wesen.“<sup>18</sup>

Die Menschen, die diesem fragwürdigen Helden und Ersatz-Gott ausgeliefert waren, wie Straßburgs damaliger Bürgermeister Monet, gaben später zu Protokoll, daß sich ihm niemand „ohne Furcht und Zittern“ genähert habe, und selbst der Konventsbeauftragte Baudot gestand noch Jahrzehnte danach einem Freund:

„Die Erinnerung an ihn läßt mich noch immer erzittern.“<sup>19</sup>

Aber nicht einmal diese Furcht und Schrecken erregende Ausstrahlung, die sich über die Zeitläufte hinweg als lebendige Erinnerung konservierte, vermag den Abgrund an Selbstvergottung auszuleuchten, der sich in dieser geschichtlichen Gestalt zeigt. Man muß sie selbst sprechen lassen, um das Ausmaß des Risses zu erkennen, der sich hier erstmals auftut und in eine menschliche Finsternis hinabreicht, die nur noch vom Licht der Hölle durchzuckt wird. Unter Verwendung historischer Dokumente und Quellen hat das der deutsche Dichter Georg Büchner in seinem Revolutionsdrama „Dantons Tod“ aus dem Jahre 1835 arrangiert und Saint-Just zu einer sinnlich faßbaren Gestalt werden lassen, die das Unfaßbare mit rasiermesserscharfer Logik im Konvent ausspricht:

„Es scheint in dieser Versammlung einige empfindliche Ohren zu geben, die das Wort ‚Blut‘ nicht wohl vertragen können. Einige allgemeine Bemerkungen mögen sie überzeugen, daß wir nicht grausamer sind als die Natur und die Zeit. Die Natur folgt ruhig und unwiderstehlich ihren Gesetzen; der Mensch wird vernichtet, wo er mit ihr in Konflikt kommt. Eine Änderung in den Bestandteilen der Luft, ein Auflodern des tellurischen Feuers, ein Schwanken in dem Gleichgewichte einer Wassermasse und eine Seuche, ein vulkanischer Ausbruch, eine Überschwemmung begraben Tausende.

Was ist das Resultat? Eine unbedeutende, im großen Ganzen kaum bemerkbare Veränderung der physischen Natur, die fast spurlos vorübergegangen sein würde, wenn nicht Leichen auf ihrem Weg lägen. Ich frage nun: soll die geistige Natur in ihren Revolutionen mehr Rücksicht nehmen als die physische? Soll eine Idee nicht ebensogut wie ein Gesetz der Physik vernichten dürfen, was sich ihr widersetzt? Soll überhaupt ein Ereignis, was die ganze Gestaltung der moralischen Natur, das heißt der Menschheit, umändert, nicht durch Blut gehen dürfen? Der Weltgeist bedient sich in der geistigen Sphäre unserer Arme ebenso, wie er in der physischen Vulkane und Wasserfluten gebraucht. Was liegt daran, ob sie an einer Seuche oder an der Revolution sterben?... Die Revolution ist wie die Töchter des Pelias: sie zerstückt die Menschheit, um sie zu verjüngen. Die Menschheit wird aus dem Blutkessel wie die Erde aus den Wellen der Sündflut mit urkräftigen Gliedern sich erheben, als wäre sie zum ersten Male geschaffen.“<sup>20</sup>

Im Stück wie in der historischen Realität erheben sich nach solchen Reden die Abgeordneten und Zuhörer, applaudieren frenetisch oder stimmen gleich die Hymne der Revolution an, die Marseillaise, in der das vergossene Blut der Revolutionsfeinde nur insofern eine Rolle spielt, als es ein Element totalen Triumphes ist. Mit diesem Lied ist deshalb zugleich ein Modell permanenter rhetorischer, ja litaneihafter Selbstermächtigung, eine melodisch berauschte Lizenz zum Töten geboren. Die staatspolitische Conclusio Saint-Justs aus der zuvor entfalteten Vernichtungs-Metaphysik klingt allerdings wesentlich prosaischer:

„Jede Partei ist verbrecherisch, jede Fraktion ist ein Anschlag auf die Souveränität. Die Fraktionen sind das schrecklichste Gift im Staatskörper... Patriot ist, wer die Republik als Ganzes unterstützt, wer sie in Einzelheiten bekämpft, ist ein Verräter.“<sup>21</sup>

Damit, sagt Camus, „verkündet Saint-Just... das große Prinzip der Tyrannen des 20. Jahrhunderts“.<sup>22</sup>

### III

Das 20. Jahrhundert in diesem Sinne beginnt am 7. November 1917, dem Tag des bolschewistischen Staatsstreiches in Rußland unter Revolutionsführer Lenin, der in diesem Moment einen Massenterror entfesselt, wie ihn die Welt bis dahin noch nicht gesehen hat. Denn er endet nicht mit dem vollständigen Sieg im Bürgerkrieg gegen den inneren Gegner des zur Revolution verklärten Putsches, sondern entfesselt sich unter Lenins Nachfolger Stalin vollends, um sich schließlich, im Zustand absoluter staatlicher Stabilität, in Dimensionen zu steigern, die Peter Sloterdijk in „Zorn und Zeit“ von einem der drei „Universalverbrechen“ der Menschheitsgeschichte sprechen läßt: neben dem deutschen unter Hitler und dem chinesischen unter Mao Tsetung. Im Zentrum des Terrors zu Lenins Zeiten steht Felix Edmundowitsch Dserschinski, ein ehemaliger Adliger polnischer Abstammung: gebildet, fanatisch, asketisch. Er stampt jene Institution mit dem furchtbaren Ruf aus dem Boden, die nur wenige Wochen nach dem erfolgreichen Staatsstreich gegründet wird und den umständlich-bürokratischen Namen „Gesamtrussische Außerordentliche Kommission zum Kampf gegen Konterrevolution und Sabotage“ trägt, bekannter unter dem Schreckenskürzel „Tscheka“. Einen Tschekisten zeichnet, Dserschinski zufolge, „ein heißes Herz“ aus, „ein klarer Kopf und saubere Hände“.<sup>23</sup> Heinrich Himmler wird 1943 in seiner berühmten Posener Rede vor Höheren SS- und Polizeiführern u.a. über die „Ausrottung des jüdischen Volkes“ eine Variation auf solche Selbstcharakterisierung

liefern, indem er den Tätern ausdrücklich konzediert, bei ihrem massenmörderischen Tun „anständig“ geblieben zu sein und „ein niemals zu schreibendes Ruhmesblatt unserer Geschichte“<sup>24</sup> geschrieben zu haben.

Das Programm jener Tscheka, den heroischen Text, mit dem sie im öffentlichen Raum ihre unheroischen Taten legitimierte, verfaßte einer der allereinsten Mitarbeiter Dserschinskis, der Lette Martin Lacis, der sich vor und nach der Revolution auch als Autor satirischer und staatsbürgerlicher Gedichte gefiel, unter anderem schrieb er eine Parodie auf das Vaterunser. Später gründete Lacis, der sich gerne, wie andere Tschekisten auch, seiner Schriftstellerei rühmte, im Auftrag seiner Organisation die Zeitschrift „Das rote Schwert“, in der nicht zuletzt Statistiken über die von der Tscheka durchgeführten Hinrichtungen veröffentlicht wurden, aufgeschlüsselt nach Geschlecht, sozialer Herkunft und Jahreszeit. Material für eine diabolische Gewaltpoesie, wie sie andere Tscheka-Dichter ebenfalls von sich gaben. Einer von ihnen, Alexander Eiduk, steuerte der 1921 im gerade eroberten Tiflis erschienenen Anthologie „Das Lächeln der Tscheka“ u.a. Verse wie diese bei:

„Es gibt keine größere Freude, keine schönere Musik  
als das Krachen gebrochener Leben und Knochen.“<sup>25</sup>

Was hier, außerhalb der Sadisten-Metaphorik, konkret gemeint war, die schäbige Praxis des politisch motivierten wie legitimierten Massenmordes, findet sich in einem anderen Tscheka-Kunststück gänzlich ungeschminkt. Die danteske Prosa, die allerdings aus dem reinen Wirklichkeitsmaterial des Menschheitserlösungsprojekts „Kommunismus“ in seiner russischen Hochphase schöpft, stammt von dem Romancier und Dserschinski-Mitarbeiter Wladimir Sasubrin:

„Weiße, graue Gerippe (unbekleidete) Leute brachen auf dem Boden zusammen. Tschekisten mit rauchendem Revolver liefen zurück und spannten sofort den Hahn. Die Beine der Erschossenen zuckten konvulsivisch... Zwei Männer in grauen Mänteln legten flink Schlingen um den Hals der Leichname und schleppten sie in einen dunklen Winkel in dem Keller. Zwei andere mit Spaten gruben in der Erde und lenkten die dampfenden Blutrinnale. Solomin, den Revolver in den Gürtel gesteckt, sortierte die Kleider der Erschossenen. Sorgfältig machte er separate Stapel für Unterhosen, -hemden und Oberkleidung... Drei Männer erschossen unterdessen wie Roboter, ihre Augen waren leer, mit einem leichen-blassen, glasigen Schimmern...“<sup>26</sup>

Der programmatische Subtext solcher Praxis erschien 1921 aus der Feder jenes schon erwähnten Martin Lacis, in einer Schrift, die das Selbstverständnis der Tscheka unmißverständlich klarstellt und damit Charakter und Ziel jener politischen Herrschaft, der sie diente. Diese Herrschaft war zu keinem Zeitpunkt etwas anderes als die praktische Logik einer Welterlösungs-Idee, wie sie schon am Beginn der Neuzeit und später, in den totalitär durchgespielten Paradies-Entwürfen der Morus, Campanella, Saint-Simon oder Comte, antizipiert wurde:

„Die Tscheka ist nicht nur eine Ermittlungsbehörde, sie ist das Kampforgan der Zukunft... Sie vernichtet ohne Prozess oder sie isoliert von der Gesellschaft, indem sie ins Konzentrationslager steckt. Ihr Wort ist Gesetz. Die Arbeit der Tscheka muß alle Bereiche des öffentlichen Lebens abdecken... Bei Verhören sucht nicht nach konkreten Indizien oder Beweisen für die Worte oder Taten des Angeklagten gegen die Sowjetmacht. Die erste Frage, die ihr stellen müßt, lautet: Welcher Klasse gehört er an, welche Bildung, Erziehung, Herkunft oder Beruf hat er? Diese Frage muß das

Schicksal des Angeklagten bestimmen. Das ist Sinn und Wesen des roten Terrors... Er verurteilt nicht den Feind, er zerschlägt ihn. Er zeigt keine Gnade, sondern verbrennt jeden, der auf der anderen Seite der Barrikade die Waffe erhebt und der uns nicht nützt... Wir müssen, wie die Israeliten, das Königreich der Zukunft unter ständiger Angst vor einem feindlichen Angriff aufbauen.“<sup>27</sup>

Lenin stirbt 1924, zwei Jahre später Dserschinski. Nun hält Stalin alle Fäden der Macht in der Hand. Zwar noch nicht offen, aber hinter den Kulissen um so fester. Einer, der ihm wesentlich dabei half, war Wjatscheslaw Menshinski. Der Sproß einer russifizierten polnischen Familie aus den besseren Kreisen unter dem Zaren, ist Stellvertreter des verstorbenen Gründers der Tscheka, die inzwischen, ziviler, OGPU heißt: Vereinigte Staatliche Politische Verwaltung, und ein Intellektueller wie er im Buche steht. Mit dem Tod Dserschinskis wird er Chef des Geheimdienstes und bleibt es bis zu seinem eigenen frühen, aber natürlichen Tod 1934. Der studierte Jurist arbeitet in der Zeit der Monarchie in der Eisenbahnverwaltung, zugleich aber führt er ein Doppelleben als Bolschewik und dekadenter Literat. Er dilettiert in der Dichtkunst, Musik und Malerei. Er beschäftigt sich mit dem Finanzwesen, der Diplomatie und revolutionärer Politik. Er ist sprachgewandt und von vollendeter Höflichkeit. Vor der Revolution hält er sich über ein Jahrzehnt lang im westlichen Ausland auf, in Frankreich, Italien, Großbritannien und den USA. In Paris arbeitet er als Bankangestellter für die Credit Lyonnais und als Aquarellmaler, in Bologna leitet er die Parteischule der Bolschewiki. 1905 erscheint sein Hauptwerk, der Roman „Demidows Affäre“. 1919 wird er auf Vorschlag Dserschinskis von Lenin in die Tscheka berufen und dort zum Leiter der Sonderabteilungen mit uneingeschränkten Vollmachten ernannt. Der Oxforder Historiker Donald Rayfield bescheinigt dem hochgebildeten und feingliedrigen Intellektuellen von schwacher physischer Konstitution in seiner bahnbrechenden Studie „Stalin und seine Henker“ einen exorbitanten und zu-gleich infernalisch kreativen Rang im System des Terrors, nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Vernichtung der russisch-orthodoxen Kirche:

„Ohne Menshinkis Informationen hätte Stalin in den Zwanzigern nicht seine Feinde im Ausland und im eigenen Land besiegen können. Ohne Menshinskis Skrupellosigkeit hätte Stalin 1929 nicht die Kollektivierung durchpeitschen... , geschweige denn die Schauprozesse Anfang der Dreißiger inszenieren können. So weit die beiden nach ihrer Bildung und Herkunft auseinander lagen, entdeckten Stalin und Menshinski doch eine echte Geistesverwandtschaft. Sie hatten die gleiche, ruhige Skrupellosigkeit. Keiner hob jemals die Stimme oder sprach un-nötig lange. Menshinski steigerte das Schweigen bis zum Äußersten. Anlässlich des zehnten Jahrestages der Revolution, als von ihm erwartet wurde, dass er eine 40-minütige Rede zur glorreichen Rolle der Tscheka hielt, stieg er auf die Tribüne und sagte: ‚Das größte Verdienst eines Tschekisten ist es zu schweigen.‘ Damit trat er ab.“<sup>28</sup>

Was trieb diesen Intellektuellen auf dem Chefsessel des blutigsten Geheimdienstes der bisherigen Weltgeschichte aber tatsächlich an? Was animierte ihn, immer wieder Verhöre prominenter Gefangener in der Moskauer Geheimdienst-zentrale „Lubjanka“ selber zu leiten, im Rahmen einer Inszenierung, die an sadistischer Ausgeklügeltheit nicht mehr zu überbieten war? Für den kränklichen Menshinski wurde eine Chaiselongue hergerichtet, persönliche Ordonnanzen betteten den auf Fotos freundlich lächelnden Intellektuellen mit vollem dunklen Haar und randloser Brille auf das bequeme Möbel und hüllten ihn in eine wollene Reisedecke. Wie ein römischer Kaiser liegend, führte er das Verhör durch, dabei bewegten sich seine schmalen

Klavierspielerfinger unaufhörlich, nicht selten rieb er sich vor Vergnügen sogar die Hände. Nie nahm er einen Revolver in die Hand, nie sah er sich eine Hinrichtung an. Er „lächelte unerträglich zuvorkommend, selbst – oder gerade – wenn er seinen Gesprächspartner zur Exekution schickte“.29 „Die Samurai an der Spitze der OGPU“, sagt Rayfield, „hatten die höhere Politik im Sinn“.30 Doch auch das erklärt nicht letzte Antriebe. Sie lassen sich vielleicht in den Papieren des Literaten Menshinski entdecken, in seinem schon erwähnten autobiographischen Roman „Demidows Affäre“. Der Held dieses Werkes, ein junger Anwalt von stattlicher Figur, der sich in seinem Innern dagegen wehrt, „daß Verurteilte ihm Leid tun müssten“, hilft außerhalb seiner Dienstzeit „radikalen Frauen, Abend- und Sonntagsschulen für Arbeiter“ zu organisieren. Doch schockiert er bald die Lehrerinnen „mit gotteslästerlichen und erotischen Versen, die er bei einer Sitzung des Kollegiums vorträgt.“31 Im Verlaufe der Handlung, die in einer kitschigen Dreiecksgeschichte endet, rezitiert Menshinskis Held ein „Poem an den Gott der Versuchung“. „In dieser Version des Buches Hiob versucht Gott den Dichter“:

„Kannst du das Ausmaß meiner Freiheit ermessen,  
die Tiefe des Abgrunds, die Freude, man selbst zu sein?  
Du erschauerst? Tritt zurück. Nicht jeder kann die  
wundersame Kunst begreifen, in trübseligen Geboten  
nur Leuchtfener für kühne Versuchungen zu sehen,  
das Ziel des Glückes in der Isolation, den Weg zum Verrat in der  
Freundschaft.“32

Wassilij Demidow, Menshinskis alter ego, antwortet Gott darauf:

„Genug! Ich habe mich entschieden. Das Feld ist dein.  
Ich werde einen ewigen Schrein für dich erreichen.  
Freude! Die mystischen Worte sind erklungen:  
„Im Spiegel wirst du das Bild der Gottheit erblicken.“33

Was Menshinski mit Dserschinski und Stalin verband, war „ein geradezu messianischer Wahn... Die Leugnung der Existenz Gottes reichte ihnen nicht aus, sie sehnten sich danach, die Gottheit zu usurpieren“.34

#### IV

In jenen Jahren, weit von Menshinski entfernt, allerdings nur räumlich, ist auch ein anderer Mensch bereit, von der „zum Abbiegen ins Böse fähigen Struktur des Menschen“35 unbeirrbar Gebrauch zu machen: der deutsche Politiker Joseph Goebbels. Ein promovierter Germanist und gescheiterter Dichter. Dann erfolgreicher Chepropagandist der nationalsozialistischen Bewegung unter Hitler, dessen Vertrauter er wird und dem er bedingungslos ergeben ist. 1926 ernennt Hitler ihn zum Gauleiter der Partei in Berlin. 1927 gründet Goebbels die Parteizeitung „Der Angriff“, deren Herausgeber er bis 1935 ist. Nach der Machtübernahme wird er im März 1933 Reichsminister für Volksaufklärung und Propaganda sowie Präsident der Reichsschrifttumskammer, dem Zwangsverband für die schreibende Zunft. In den zwölf Jahren des Dritten Reichs wird er zu einem hyperdemagogischen Antisemiten, radikal säubert er Kunst und Gesellschaft von allem Jüdischen. Seine Tagebücher dokumentieren bis zuletzt immer wieder bewundernde Gedanken-Blicke auf den rücksichtslosen Terror der Bolschewisten und Stalins. In der Endphase des NS-Staats hält er fanatische Durchhaltereden, die den Deutschen die Zustimmung zum „totalen

Krieg“ abverlangen. Noch in den Ruinen der von der Roten Armee eingekesselten Reichshauptstadt verbreitet er Siegesparolen und bedroht jeden mit dem Tode, der sie nicht glaubt. Wie Saint-Just Robespierre aufs Schafott, so folgt Goebbels am 1. Mai 1945 Hitler, seinem Gott, durch Selbstmord in den Tod. Zur Bilanz seines persönlichen Lebens gehört eines der drei „Universalverbrechen“ der Menschheitsgeschichte, von denen Sloterdijk spricht. Es ist das deutsche und ohne diesen deutschen Intellektuellen nicht zu denken.

Was ihn trieb, den katholisch erzogenen Mann aus dem Rheinland und späteren fanatisch antikirchlich wie antichristlich agierenden Sozialisten und Nationalisten - Max Horkheimer spricht in diesem Zusammenhang vom Typus des „braunen Jakobiners“ -, legt ein Aufsatz von ihm in apokalyptischer Klarheit offen, in dem sich, in der Form eines Briefes an einen süddeutschen Parteifreund, nichts anderes als das expressionistisch stammelnde Selbstvergottungs-Paradigma einer sich politisch mystifizierenden Moderne spiegelt:

„Wir werden erst dann ans Ziel gelangen, wenn wir Mut genug haben, lachend zu zerstören, zu zertrümmern, was uns heilig war als Tradition, als Erziehung, als Freundschaft, als Liebe... Dann werden wir Helden, werden wir Erlöser sein. Dann begreifen wird das Tiefste, daß wir nicht auf dieser Welt sind, um zu leiden und zu sterben, sondern um eine Mission zu erfüllen. In uns brennt er dann wie ein Fanal. Dann müssen wir so sein wie wir sind. Dann müssen wir leiden, damit das Lachen nicht aus Deutschland verschwindet. Dann müssen wir kämpfen, damit wir Ruhe finden vor dem Dämon, der uns peitscht und vorwärts treibt. Dann müssen wir überwinden, daß wir unüberwindlich werden. Dann erfüllt sich an uns das Geheimnis der Geschichte: daß wir ein Stück Erlösung sind für ein Reich, das kommt.“<sup>36</sup>

Der Prophet, der hier spricht, kennt seine Propheten. Das Reifezeugnis des Gymnasiasten Joseph Goebbels verzeichnet in den Fächern Deutsch, Latein und Religion jeweils eine Eins. Er gehört zu den Besten seiner Klasse. Er kann mit Sprache umgehen, reden, parlieren. Sein Intellekt ist geschärft. Mit diesen Instrumenten, die bald tödlich gebrauchte Waffen werden, kompensiert er, der feingliedrige Intellektuelle mit den großen Augen und manische Frauenjäger, seine Körperbehinderung, den Klumpfuß, den er beim Laufen nachziehen muß. Die physische Benachteiligung und deprimierende Dauer-Ablehnung durch die kulturellen Eliten der Weimarer Republik reißen in seiner Seele eine immer tiefere Kluft zu den Glaubensgrundsätzen seiner Kirche, zum Christentum und den aus ihm abgeleiteten ethischen Normen schlechthin auf. In seinem Tagebuchroman „Michael“ kristallisiert sich schließlich ein Bewußtseins-Prozeß absoluter Selbst-Erhöhung, der zuletzt in einer radikal hyperbolischen Gottes-Erschaffung als deren Voraussetzung kulminiert:

„Ich lese die Bibel. Aber auch da finde ich keine Lösung... Mein Gott ist ein Gott der Stärke. Er mag nicht den Weihrauchdampf und das entehrende Kriechen der Menge... Je größer und ragender ich Gott mache, desto größer bin ich selbst.“<sup>37</sup>

Die einzige Figur aus dem Figurenensemble der Bibel, die ihm bleibt im Sinne einer Größe zur Identifikation, ist deshalb keine andere als Judas, der Verräter von Jesus. Ihm widmet der Student Joseph Goebbels ein ganzes Drama: „Judas Isckariot“, das 1918, wie im Fieber geschrieben, fertig wird. In diesem Stück wird Judas nicht, wie überliefert, wegen des schnöden Mammons zum Verräter, nicht wegen der berühmten dreißig Silberlinge, sondern weil er erkennen muß, daß das Reich Gottes, das Jesus verkündigt, nicht von dieser Welt ist. Aber um das Reich

schon hier zu vollenden, auf Erden und nicht im Himmel, muß er ihn verraten und die Sache selbst in die Hand nehmen. Doch das mißlingt, und die ganze Tragik seines Handelns erkennend, wählt Judas den Freitod, um sich von seiner Versagens-Schuld zu erlösen. An diesem Punkt hat der Prophet Goebbels sich in der Tat nicht geirrt. Der Rest seines prophetischen Aberglaubens jedoch organisierte für Millionen von Menschen die Hölle auf Erden, dem einzig wirklichen Paradies aller Selbstvergötter.

## V

In seiner knapp vierzig Druckseiten umfassenden Erzählung „Die Schule der Gottlosigkeit“<sup>38</sup> hat der jugoslawische Schriftsteller Alexander Tišma, geboren 1924 als Sohn eines serbischen Vaters und einer ungarischen Mutter jüdischer Herkunft, das Psychogramm eines Mitglieds der politischen Polizei im Serbien des Jahres 1943 aufgezeichnet, das sein Brot als sogenannter „Vorverhörer“ verdient. Was bedeutet: als Folterspezialist mit einer gewissen Handlungsfreiheit und Weisungskompetenz an nachrangige Dienstgrade. Die von Tišma gewählte Konstellation der dramatis personae umfaßt im direkten Gegenüber den Verhörspezialisten und sein Opfer, einen schönen, fast mädchenhaft zarten siebzehnjährigen Jungen, der beim Verbreiten kommunistischer Flugblätter gestellt worden ist und nun unter der Tortur die Namen seiner Auftraggeber preisgeben soll. Trotz sich steigernder Qualen geschieht dies jedoch nicht. Marginal treten Kollegen auf und Wachpersonal, das Handlangerdienste leistet. Indirekt am Ort des grausamen Geschehens, einem Kellerraum im Hauptquartier der Geheimpolizei, ist aber um so präsenter der schwer erkrankte kleine Sohn des „Vorverhörers“ Dulics, „Igelchen“ genannt: Seine scheinbar lebensgefährliche Erkrankung erfüllt den Vater mit tiefer Sorge, die er zugleich als irritierende Schwäche empfindet:

„Dulics haßte Schwäche, gerade weil er sie auch in sich selbst spürte, aber als etwas, das er eigentlich überwunden hat. Er hat sie dem eigenen Ansehen und dem Ansehen seiner Familie zuliebe überwunden; während er dieses Opfer der Selbstbeherrschung brachte, fand er jedoch bei der Familie – Frau und Sohn – keine Anerkennung dafür oder gar Unterstützung.“<sup>39</sup>

Im Verlauf der Geschichte wird der „Vorverhörer“ dennoch schwach, geht schließlich ins Dienstzimmer seines Vorgesetzten, wo ein Telefon ist, nur um zu erfahren, was er schon ahnt: daß noch immer nicht klar ist, ob der Junge überleben wird. Der Arzt, teilt ihm seine Frau stammelnd mit, habe ihm erst eine Injektion gegeben, dann aber gesagt, daß er jetzt „in Gottes Hand“ sei. Dulics hört und spürt, daß seine Frau vor Angst und Schwäche darüber fast vergeht, was seine innere Erregung nur steigert. Während seines Aufenthaltes außerhalb der Folterkammer, in den Fluren der Geheimdienstzentrale, hört er, der noch schnell eine Zigarette raucht, um sich zu beruhigen, einen Kollegen durch die Tür auf dessen Opfer einbrüllen, ob es diesem endlich „in den Schädel“ gehe, daß er „hier der Herrgott“ sei, von dem abhängen, ob es „morgen noch am Leben“ oder nicht? Zwei Gottes-Modelle, bedeutet das, stehen im Raum, und Dulics muß sich zwischen ihnen entscheiden. Wenn der Folterknecht Gott ist, und auch er ist ein Folterknecht, dann ist Gott eine Fiktion. Wenn Gott aber keine Fiktion ist, dann ist Dulics Sohn in Gefahr, weil sein Vater dabei ist, das fünfte Gebot Gottes zu verletzen: „Du sollst nicht töten!“

Tišmas Geschichte ist erstmals 1978 erschienen. Sie spart das grausame Detail aus dem Abgrund der Sadescher pathogener Stufen-Logik nicht aus, ohne sich deshalb in

ausgemaltem Sadismus zu ergehen. Auch wird schnell klar, daß sie nicht unbedingt gelesen werden will als Miniatur-Epos auf einen übermenschlich starken Jungkommunisten im Widerstand gegen ein unmenschlich brutales faschistisches Regime – ideologische Adjektive wie historische Fakten sind ebenso sparsam gesetzt wie mühelos austauschbar. Es ist vielmehr eine ins Prototypische gewendete, säkulare Passionsgeschichte aus dem doppeltotalitären 20. Jahrhundert, die zum einen überdeutlich Elemente des Golgatha-Geschehens enthält, im Unterschied dazu aber radikal unerlöst endet: das Böse triumphiert zuletzt vollständig. Insofern ist es auch nicht nur eine Klagegeschichte in Richtung des Deus absconditus, des verborgenen Gottes; nicht nur literarische Variation auf das Jesus-Wort am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?!“ Es ist nicht einmal eine jener Geschichten, die wenigstens noch den Tod Gottes voraussetzen; denn in dieser Geschichte wird gerade nicht bewiesen, daß Gott gestorben ist, sondern regelrecht ekstatisch konstatiert, daß er nie existiert hat: Konstatiert aus Tätermund, im Anschluß an das Schweigen des Opfers für immer. Am Ende nämlich erfährt der Folterer, dem durchaus bedrohlich bewußt ist, eine Todsünde zu verantworten, daß es seinem Sohn just wieder besser geht. Daß er überleben wird. Und in diesem Moment deutet der Folterer seine Tat nicht mehr als mögliche Sünde, sondern als eine legitime Rebellion jenem Gott gegenüber, der es gewagt hat, Hand an seinen Sohn zu legen. Es ist, theologisch gesprochen, ein negativer Gottesbeweis, der hier geführt wird, und seine Pointe heißt: Totale Gottesvernichtung durch Gottes Total-Entlarvung als Fiktion:

„In einem übermächtigen Gefühl, einer Mischung aus Rührung und Verzweiflung, wandte sich Dulics zur Tür, verschloß sie, kehrte zurück, fiel auf die Knie, faltete die Hände, hob den Blick zur Decke und rief laut, befreit: ‚Ich danke dir, Gott! Es gibt dich nicht, Gott! Nein, es gibt dich wirklich nicht. Ich danke dir!‘“<sup>40</sup>

## VI

Der Abgrund, in den diese fiktive Geschichte blickt, reicht tiefer, als nur in die Abgründe der Realgeschichte des 20. Jahrhunderts, die sich, unter Berufung auf das Zeitalter der Aufklärung, philosophisch und praktisch nicht zuletzt als Geschichte radikaler menschlicher Autonomie konstituierte. Der Abgrund, der sich hier zeigt, ist ein Abgrund im Menschen - seit Menschengedenken und vor allem Menschendenken. Es ist der vorhistorische Ort, an dem sich entschieden hat, warum Geschichte so oft so ist wie sie ist: Un-Heilsgeschichte seit eh und je. Das Gegenteil von Heils-Geschichte jedenfalls, vor allem dann, wenn sie ganz bewußt das geschichtliche Heil im Rahmen irdischer Paradiese zum Ziel hat. Es gibt auf diesen Schreckens-Befund eine berühmte philosophische Antwort. Sie stammt von Hegel und findet sich in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“. Zum einen bestätigt sie den Sisyphoscharakter einer jeglichen Historik in pädagogischer Absicht, wenn es darin heißt:

„Was die Erfahrung aber und die Geschichte lehren, ist dieses, daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben... Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr.“<sup>41</sup>

Zum anderen aber weiß selbst Hegel, daß ein philosophisches Verharren auf dieser haardünnen Grenze zwischen Realismus und Zynismus nicht nur unbefriedigend ist, es ist auch unmöglich im Sinne seines Konstrukts vom zuletzt doch vernünftigen Handeln des Weltgeistes, das ihm absolutes Ereignis vor und hinter aller Geschichte

ist, verborgenes Erfüllungs-Telos allen Seins, was Hegel schließlich zu der schrecklichen Ansicht verführt, die sich als letzte Einsicht in den metaphysischen Grund des Physischen mißverstehet:

„Aber auch indem wir die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken notwendig auch die Frage, wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind.“<sup>42</sup>

Wer an diesem Punkt nicht schwach, das heißt affirmativ werden will, was die so gedeuteten Realitäten betrifft, der kann sich nur einem Erklärungsmuster anvertrauen, das den Mythos nicht fürchtet, sondern begreift als die genaueste und zugleich würdigste Antwort auf fragwürdige Weltzustände, die sich seit grauer Vorzeit bis ins Heute perpetuieren und so beweisen: es gibt keinen moralischen Fortschritt in der Geschichte, aber es gibt immer wieder moralische Alternativen zum politisch Unmoralischen. Die Geschichte, die Tisma erzählt, variiert den gemeinten Mythos in die pessimistische Logik eines Triumphs des Sinnlosen. Das mag literarisch zulässig sein. Aber der Mythos, um den es hier geht, gibt gerade das nicht her, weil er eine Voraussetzung erkennt und anerkennt, die die vollständige Negation des Sinnlosen ist. Es geht um den Sündenfall-Mythos des

Alten Testaments, wie er sich im 3. Kapitel des 1. Buchs Mose, der Genesis, findet: Als der Erlangung des Wissens um Gut und Böse durch das verbotene Essen des Menschen der Früchte vom Baum der Erkenntnis. Natürlich können wir einen Text wie diesen heute nicht mehr lesen mit der Bereitschaft mittelalterlicher Ungebrochenheit, in ihm die Qualität eines historischen Dokuments zu sehen. Doch können wir uns ihm so nähern, wie es Paul Ricoeur in seiner „Symbolik des Bösen“ vorgeschlagen hat:

„Ich bin überzeugt, daß diese volle Annahme des nichthistorischen Charakters – im Sinne von historisch nach der kritischen Methode – die Kehrseite eines großen Gewinns ist: des Gewinns der symbolischen Funktion des Mythos. Aber dann darf man nicht sagen: die Geschichte vom ‚Fall‘ ist nur ein Mythos, d. h. weniger als eine Geschichte; sondern: die Geschichte vom Sündenfall hat die Größe des Mythos, d.h. hat mehr Sinn als eine wirkliche Geschichte. Aber welchen Sinn?“<sup>43</sup>

Diesem Geheimnis auf die Spur gekommen, ist kein Denker des 20. Jahrhunderts so sehr wie der protestantische Theologe und Mitverschwörer des 20. Juli 1944 Dietrich Bonhoeffer, der noch im April 1945 wegen seiner Beteiligung am Attentatsversuch gegen Hitler im KZ Flossenbürg hingerichtet wurde. Zum Nachlaß des theologischen Werkes dieses großen Menschen gehört seine Fragment gebliebene „Ethik“, die gleichwohl in entscheidenden Passagen fundamenale Einsichten in den Ursprung jenes Phänomens leistet, das wir immer wieder als das geschichtliche Böse erfahren. Ausgehend von der radikalen These, daß „christliche Ethik... ihre erste Aufgabe darin“ habe, das scheinbare „Ziel aller christlichen Besinnung“, „das Wissen um Gut und Böse“, „aufzuheben“, da die christliche Ethik „schon in der Möglichkeit des Wissens um Gut und Böse“ „den Abfall vom Ursprung“ erkenne, konstatiert Bonhoeffer in jenem verlorenen Ursprung einen Menschen, der „nur eines weiß: Gott“. Der deshalb „alles nur in Gott und Gott in allem“ weiß. Der Verlust dieser bewußtlosen Bewußtseins-Kongruenz, die zwar kein Identitäts-, wohl aber ein Schöpfungs-Status ist, bedeutet deshalb: „Entzweiung mit dem Ursprung“, Bruch, Autonomie, Verbrechen:

„Im Wissen um Gut und Böse versteht der Mensch sich nicht in der Wirklichkeit seiner Bestimmtheit vom Ursprung, sondern in seinen eigenen Möglichkeiten, nämlich gut oder böse zu sein. Er weiß nun sich selbst neben Gott außer Gott und das heißt: er weiß nur noch sich selbst und Gott gar nicht mehr; denn er kann Gott nur wissen, wenn er ihn allein weiß. Das Wissen um Gut und Böse ist also die Entzweiung mit Gott. Um Gut und Böse kann der Mensch nur gegen Gott wissen... Aus der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit ist eine geraubte Gottgleichheit geworden... Mit dem Raube des Ursprungs hat der Mensch ein Geheimnis Gottes in sich hineingenommen – die Heilige Schrift beschreibt diesen Vorgang durch das Essen der verbotenen Frucht -, an dem er zugrundegeht... Sein Leben ist nun Entzweiung mit Gott, mit den Menschen, mit den Dingen, mit sich selbst.“<sup>44</sup>

Wenn die Rückbindung, heißt das, die religio, zerstört wird, abgetrennt, ist der Raum für die Selbstvergottung des Menschen eröffnet, wird seine Machtausübung maßlos. Dietrich Bonhoeffer, als er mit einer historischen Variation daraus abgeleiteter Wirklichkeit tödlich konfrontiert wurde, hat nicht kapituliert. Er hatte eine Rückbindung und damit eine Perspektive. Für sich selbst. Und für andere.

\*\*\*