

UTOPIEKreativ

Diskussion sozialistischer Alternativen

201/202 · Juli/August 2007

Monatliche Publikation,
herausgegeben von der
Rosa-Luxemburg-Stiftung

aus dem Inhalt

VorSatz	581
Gesellschaft – Analysen & Alternativen	
INGRID LOHMANN Was bedeutet eigentlich »Humankapital«?	618
Dokumentierte Geschichte	
CLARA ZETKIN an MARIA REESE ... tote kalte Formeln ...	626
Hannah Arendt im Disput	
FRANK DEPPE Hannah Arendt und das politische Denken im 20. Jahrhundert	681
Marxismus	
GÜNTER WIRTH Marxismus, Glauben, Religion. Notwendige Bemerkungen zu einem Buch von Uwe-Jens Heuer	724

VorSatz

Es ist nicht völlig neu, dass Linke sich vereinigen. Das hat es in der Geschichte der Arbeiter-, der kommunistischen und der sozialistischen Bewegungen auch in Deutschland schon einige Male gegeben. Allerdings scheint dies die Akteure in schöner Regelmäßigkeit dazu zu verführen, in der Euphorie des Augenblicks den je aktuellen Vorgang als die historische Leistung, den endgültigen Durchbruch usw. – und damit natürlich sich selbst – zu feiern. Jedoch Normalität sind Vereinigungen bei den Linken nicht, sie sind die Ausnahme, die Feiertage der Bewegung; der Normalfall ist die Spaltung, alltäglich sind die internen Grabenkämpfe, Austritte und resignativer Absentismus.

Nun ist es also wieder einmal vollbracht worden: Die Linkspartei. PDS und die Wahlalternative Arbeit und soziale Gerechtigkeit (WASG) haben sich vereinigt und die Partei DIE LINKE konstituiert. Bei aller Skepsis angesichts der wechselvollen Geschichte von Vereinigungen und Spaltungen: Das ist gut so! Daran soll an dieser Stelle kein Zweifel gelassen werden.

Dass dies gut ist, hängt vor allem mit dem Zustand der Gesellschaft zusammen, in der wir leben in Deutschland, in Europa und – wie der Gipfel der mächtigsten acht Länder in Heiligendamm außerordentlich deutlich gemacht hat – in der Welt von heute. Angesichts der Entwicklungsrichtung, in die herrschende Eliten gesellschaftliche Realitäten zwingen wollen, ist eine neue, eine effektivere Formierung der Linken dringend erforderlich. Es ist etwas faul im Staate (und nicht nur und nicht vor allem in Dänemark, wie Hamlet meinte), wenn sich die, die sich selbst als die größten Demokraten und Demokratinnen feiern lassen, hinter meterhohen Zäunen und gigantischen Sicherheitszonen von denen abschotten, die zu vertreten sie vorgeben. Es ist etwas faul, wenn friedlicher politischer Protest normativ (durch Verordnungen und Anweisungen) und real (mit Gummiknüppeln und Wasserwerfern der Polizei) kriminalisiert wird. Es ist etwas faul, wenn die Regierenden Entscheidungen durchsetzen, die meist den Meinungen und dem Wollen von Mehrheiten in der Gesellschaft widersprechen: von den Auslandseinsätzen der Bundeswehr bis zur Rentenpolitik. Der Anspruch der repräsentativen Demokratie ist durch die Realitäten der strukturellen Gewalt ausgehebelt. Schon deshalb können die Linken nicht hinter der Forderung zurückbleiben, die Demokratie zu erneuern.

Dass es in Deutschland einen Problemstau gäbe, ist eine enorme Verniedlichung, zudem mit apologetischer Absicht. Natürlich produzieren gesellschaftliche Entwicklungen (technologischer Fortschritt,

Wandlungen in der Bevölkerungsstruktur, Veränderungen bei den Weltmarktpreisen u. a.) neue Herausforderungen an politische Gestaltung. Aber Ausmaß und Struktur der gegenwärtigen enormen gesellschaftlichen Probleme sind nicht vom Himmel gefallen, sie sind auch Ergebnis von Art und Richtung der durchgesetzten politischen Gestaltung. Sie sind Resultat der geistigen Vormacht und der politischen und wirtschaftlichen Macht des Neoliberalismus, des Beugens vor der kapitalistischen Globalisierung durch das internationale Finanzkapitals. Die anhaltende Massenarbeitslosigkeit wird nicht wesentlich verringert durch die erzwungene Ausweitung von Niedriglohnarbeit, aber dadurch wird Altersarmut erzeugt. Das Gesundheitssystem wird nicht effektiver, wenn die »Gesundheitsreform« auf eine Umverteilung von den Versicherten zu den Pharmakonzernen hinausläuft. Die Staatsfinanzen sind nicht zu sanieren, wenn bei den »kleinen Leuten«, denen man ohnehin schon fast 80 Prozent des Steueraufkommens aus der Tasche zieht, noch mehr abgezockt wird. Eine Erhöhung der Mehrwertsteuer um drei Prozent senkt die Kaufkraft spürbar. Das viel gescholtene Bildungssystem wird nicht besser im internationalen Vergleich, wenn die dreigliedrige Schulstruktur entgegen dem Stand der Sachkenntnis erhalten wird, weiterhin die Zahl der Lehrer reduziert wird und das reiche Deutschland nicht mehr Mittel in die Bildung investiert. Nicht nur die Sicherheitsfestspiele in Heiligendamm haben Millionen verschlungen, die Auslandseinsätze der Bundeswehr in Afghanistan und anderswo verschlingen noch viel mehr Geld, das anderswo sinnvoller und wohltuender für die Gesellschaft eingesetzt werden könnte.

Die neue Formierung der Linken in Deutschland bedeutet zunächst neue Chancen: die Chance auf mehr Gewicht in den politischen Kräfteverhältnissen, die Chance, gesellschaftspolitische Alternativen wirksamer präsentieren zu können, die Chance, in den geistigen Auseinandersetzungen besser wahrgenommen werden zu können, die Chance, dem »Kartell der sozialen Kälte« effektiver entgegen zu treten. Allein der Beginn der Neuformierung bewirkt, dass sich die herrschenden Eliten zu Themen vortasten, die sie zuvor ignoriert haben: Mindesteinkommen, Kinderbetreuung, weitere könnten folgen.

DIE LINKE hat sich zunächst vorgenommen, auf den Gebieten der Arbeitsmarktpolitik, der Gesundheitspolitik, der Steuerpolitik und der Rentenpolitik wirksam zu werden, auf den Abzug der Bundeswehr aus Afghanistan zu dringen. Aber das werden keine Selbstläufer. Die Gefahr ist nicht von der Hand zu weisen, dass sich die Linken wieder einmal vor allem selbst im Wege stehen könnten. DIE LINKE ist nicht identisch mit den Linken in Deutschland. Das ist ein beachtliches Potenzial, das ist aber auch die Herausforderung, die Kommunikation mit ihnen und kollektive Lernprozesse zu organisieren.

Ob diese Vereinigung ein Durchbruch von historischem Rang ist, wird sich zeigen müssen, ein Ansatz zur Konzentration oppositioneller Potenziale und zur Veränderung der Kräfteverhältnisse ist sie allemal. »Wo alles dunkel ist, macht Licht!« sagte der Liedermacher Konstantin Wecker. Zu hoffen bleibt, dass jemand den Schalter findet.

DIETMAR WITTICH

P.S.: Unser Beitrag zu Aufschwung: 32 Seiten mehr UTOPIE als sonst.

INGRID LOHMANN

Was bedeutet eigentlich »Humankapital«?

Das Unwort des Jahres 2004

Viele von uns erinnern sich noch an das Unwort des Jahres 2004: »Humankapital«. Es war seinerzeit von der Jury gekürt worden mit der Begründung, der Gebrauch dieses Wortes aus der Wirtschaftsfachsprache breite sich zunehmend auch in nichtfachlichen Bereichen aus und fördere damit die primär ökonomische Bewertung aller denkbaren Lebensbezüge. Humankapital degradiere »nicht nur Arbeitskräfte in Betrieben, sondern Menschen überhaupt zu nur noch ökonomisch interessanten Größen.« Aktueller Anlass im Jahre 2004 war »die Aufnahme des Begriffs in eine offizielle Erklärung der EU, die damit die »Fähigkeiten und Fertigkeiten sowie das Wissen, das in Personen verkörpert ist«, definiert«.¹

In den zahlreichen Zuschriften an die Jury wurden – so resümierte ihr Sprecher Horst Dieter Schlosser im Februar 2005 – »teilweise sehr profunde Argumente und konkrete Informationen mitgeteilt, die unsere Kritik an der Ökonomisierung aller möglichen Lebensbezüge« nur noch verstärkten. Insbesondere wurde auch von Fachleuten »darauf hingewiesen, wie wenig sich die reinen Vertreter der »Humankapital-Theorie offenbar der begrenzten Reichweite ihrer Ansätze noch bewusst sind.«

Der Jury sei – so Schlosser damals weiter – bewusst gewesen, »dass mit diesem Begriff neben Sachkapital und Finanzkapital menschliche Fähigkeiten und Fertigkeiten gewürdigt werden sollten. Ob »Humankapital« mittlerweile allerdings mehr als eine schöne Metapher« sei, bleibe höchst fragwürdig. Ihr stellte sich »angesichts des Unisono-Aufschreis der Experten« seinerzeit vielmehr die Frage, ob sie mit ihrer Kritik »nicht einen Nerv sogar der »Humankapital-Theorie und ihrer gesellschaftlichen Relevanz getroffen« habe.

Die Jury warf nämlich die Frage auf, »mit welcher Sicherheit (...) denn noch der durch Bildung und Ausbildung zu fördernde menschliche Anteil an der Leistungskraft von Unternehmen wie der ganzen Gesellschaft berechnet werden (solle), wenn im wirtschaftspolitischen und -praktischen Handeln das sog. »Humankapital« von inzwischen mehr als fünf Millionen« – allein in Deutschland – »auf den Müll geworfen« werde. Realität sei »doch wohl, dass das »Humankapital« grundsätzlich dem »shareholder value« untergeordnet« werde. Die Wirtschaftsexperten sollten sich einer Debatte über »weiter gefasste anthropologische Fragestellungen nach dem Wert von Menschen öffnen, der nicht nur mit Euro und Cent berechnet werden« könne.

Ingrid Lohmann – Jg. 1953; Prof. Dr., lehrt Historische Bildungsforschung an der Universität Hamburg und ist Mitglied des wissenschaftlichen Beirats von attac Deutschland. Zahlreiche Artikel über den neoliberalen Abbau des öffentlichen Bildungssystems. Zuletzt in UTOPIE kreativ: »<http://www.bildung.com>« – Strukturwandel der Bildung in der Informationsgesellschaft, in: Heft 125 (März 2001)

1 Horst Dieter Schlosser, Professor für deutsche Philologie, Goethe-Universität FFM, Sprecher der Jury »Unwort des Jahres«: Generelle Stellungnahme zum Unwort des Jahres »Humankapital«, Februar 2005, <http://www.unwortdesjahres.org/2004.html> (alle Hyperlinks zu diesem Text zuletzt 16.-18. März 2007).

Den Anwurf, dass »Humankapital« auch von marxistischer Seite kritisiert worden sei, wertete die Jury als Absicht, sie »in eine bestimmte ideologische Ecke« zu stellen und damit zu diskreditieren. Dies sei aber »einer wissenschaftlichen Diskussion ebenso unwürdig« wie der Ausdruck der FAZ, sie »seien ›geistige Totengräber unserer Volkswirtschaft‹.«²

2 Schlosser, a. a. O.

Dazu eine Glosse in DIE ZEIT

Die Zeiten des ideologischen Klassenkampfes sind vorüber, hat man uns belehrt. Tatsächlich aber erweist sich die Auseinandersetzung um »Humankapital« aktuell als empfindlicher Knotenpunkt eben desselben. Ob totgesagt oder nicht: Beim ideologischen Klassenkampf geht es bekanntlich um unsere Interpretation der Welt, darum, wie Wirklichkeit gedeutet wird und wessen Auslegungen und Konstruktionen dabei dominieren.

Der Feuilletonchef der ZEIT, Jens Jessen, kommentierte seinerzeit: »Humankapital« zum Unwort zu wählen, sei »wenig plausibel«. Denn das Wort habe nur auf den ersten Blick die zynische Pointe einer Gleichsetzung von Menschen und Kapital. Auf den zweiten Blick erkenne man jedoch, »dass hier eher der Betrachtungswinkel geändert wird: Auch Menschen lassen sich als Kapital ansehen. Das hieße aber gerade nicht,« – fährt Jessen fort – »die Menschen schlecht zu behandeln, sondern sie besonders gut und schonend zu behandeln, eben weil sie Kapital sind, von dem man bekanntlich hofft, dass es sich verzinst, und das man deswegen nicht verschleudert.«

Der Autor versucht uns zu überreden, dass ein X ganz gegen den gesunden Menschenverstand eben doch ein U sein kann: In der Logik des Kapitalismus bedeute der wirtschaftliche Wert von etwas ja gar keine Herabsetzung, sondern geradezu eine Aufwertung. Seine Leser an der eigenen Begriffsverwirrung teilhaben lassend, beruft sich Jessen sogar auf den Marxismus. Der Marxismus habe »die Perfidie des Kapitalismus immer darin gesehen, dass er den Gegensatz von (menschlicher) Arbeit und Kapital zu Gunsten des Kapitals löst.« Der Begriff Humankapital löse diesen Gegensatz jedoch auf andere Weise auf, denn, so ruft unser Autor aus:

»Auch die Arbeit ist Kapital, mehr noch, schon die Menschen, selbst wenn sie nicht arbeiten, sind Kapital, sozusagen totes, nämlich nicht arbeitendes Kapital. So wie aber das Kapital immer arbeiten (und nicht etwa als Geld unter dem Kopfkissen liegen) soll, so müsste in dieser Perspektive auch der Mensch arbeiten, und nicht etwa auf der Straße bleiben. (...) Die Menschen sollten genauso pfleglich behandelt werden wie das Kapital, auch sie sollen sich entwickeln, größer und stärker werden.«

Humankapital, schließt unser Autor, »Humankapital« ist also ein utopischer Begriff, er übersetzt nur die marxistische Hoffnung auf Befreiung des Arbeiters in eine Sprache, die auch der Kapitalist versteht. Sei nicht dumm, sagt der Begriff zum Kapitalisten, lass den Menschen nicht verwaahren, wenn Du ihn so gut behandelst wie deine Fabriken und Aktiendepots, dann werdet ihr beide etwas davon haben. Dieser pädagogische Appell hat vielleicht etwas Illusorisches, aber zur Utopie gehört nun einmal die Illusion ihrer Umsetzbarkeit.«³

Dies gab der Mann seinen Lesern augenzwinkernd als Glosse. Aber Jessen war vordem Feuilletonredakteur der FAZ, und solche pflegen

3 Jens Jessen, Feuilletonredakteur der FAZ 1988-96, Feuilletonchef der Berliner Zeitung 1996-1999, seit 2000 Feuilletonchef der ZEIT: Zum Unwort des Jahres 2004, in: Die Zeit Nr. 3 vom 13. Januar 2005 (Feuilleton, Glosse), <http://www.zeit.de/2005/03/unwort>.

4 Wikipedia: Glosse, <http://de.wikipedia.org/wiki/glosse>.

5 International Labour Organisation: Globale Beschäftigungstrends 2007, http://www.ilo.org/public/german/region/eurpro/bonn/aktuelles_get07.htm.

über Angelegenheiten »der Wirtschaft« nicht zu scherzen. Da nun eine Glosse nicht nur »ein kurzer und pointierter, oft satirischer oder polemischer journalistischer Meinungsbeitrag in einer Zeitung« ist, sondern auch »eine Erklärung eines schwierigen Wortes oder einer Textstelle«⁴ sein kann, nehmen wir fürs erste an, dass es Jessen ernst war mit dieser neuen Variante in der alten Reihe von Versuchen, den Antagonismus von Kapital und Arbeit mit poetischen Mitteln zu beseitigen.

Welch' verhängnisvolles Missverständnis demnach zwischen Produktionsmittelbesitzern und Lohnabhängigen waltet: Fast 20 Millionen Arbeitslose allein in den Ländern der EU 2006; mindestens 195 Millionen Arbeitslose weltweit plus rund 1,4 Milliarden so genannte *working poor*, »arbeitende Arme«, die umgerechnet weniger als zwei US-Dollar am Tag verdienen – ein historischer Höchststand laut dem Report über *Globale Beschäftigungstrends 2007* der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO)⁵; Massenentlassungen und Verlagerung von Produktionsstätten in Billiglohnländer; Hartz-IV-Empfänger, die mittels Gesetz in den Stand der Armut versetzt werden; Jugendliche, die erst gar keinen Zugang in den kapitalistischen Arbeitsmarkt finden – und das alles nur wegen des fortdauernden tragischen Irrtums über das Wesen von Kapital, Mehrwert und Profit auf Seiten der Kapitalisten, verursacht durch deren Uneinsichtigkeit – ja wir müssen geradezu folgern, durch deren mangelnde Bildung und Erziehung!

Eine neue Qualität in der globalen Entwicklung des kapitalistischen Wirtschaftsystems

Aber ein Dummkopf wird nicht Feuilletonchef der ZEIT. In Wirklichkeit gibt Herr Jessen uns zu verstehen, dass auch er sehr wohl weiß, was wir wissen, aber nicht so publikumswirksam in Worte fassen können: Humankapital als »utopischer Begriff« und »pädagogische(r) Appell« hat mit Wesen und Wirklichkeit der kapitalistischen Wirtschaftssysteme so viel zu tun wie ein Alkoholverbot für Jugendliche mit dem Stopp von Koma-Saufen.

Tatsächlich macht uns der zentrale ideologisch-politische Stellenwert des Humankapitalbegriffs auf eine neue Dimension der Ausbeutung der Arbeitskraft aufmerksam.

Diese erweist sich daran, dass jene Institutionen, die in der bürgerlich-kapitalistischen Moderne nur *mittelbar* auf das ökonomische System bezogen waren, zunächst jedoch der ideologisch-normativen Einpassung des Individuums in die dominanten Deutungshorizonte dienten – also die Einrichtungen des öffentlichen allgemeinen Bildungswesens –, dass diese heute also eine *unmittelbare* Funktion im ökonomischen System erhalten. Grob gesagt, folgt auf die »allgemeine« öffentliche Bildung die »spezielle« erwerbsbezogene Bildung nicht mehr zeitlich und inhaltlich nach, wie im Humboldtschen Modell (dem Pädagogik und Erziehungswissenschaft sich ja weithin immer noch verpflichtet fühlen). Vielmehr ist in der Postmoderne quasi das Besondere zum Allgemeinen geworden, d. h. die zu Zeiten Humboldts erst der Tendenz nach vorhandene, neue kapitalistische Wirtschaftsweise, der zum Durchbruch verholfen werden sollte, ist heute Totalität. Daraus folgt (beim gegebenen Stand der Kräfteverhältnisse und Zustand der politischen Kultur) relativ zwangsläufig, dass die Institutionen der Bildung und Erziehung der relativen Autonomie verlustig ge-

hen, derer sie sich ehemals erfreuten (und auf der pädagogisches Handeln, wie wir es bisher verstanden, beruht). Schulen und Universitäten selbst werden nun vielmehr wie und als kapitalistische Wirtschaftsunternehmen gestaltet.

So ist denn auch die allgegenwärtige Dominanz des Humankapitalbegriffs im politisch-ökonomischen Diskurs tatsächlich Indiz für eine neue Qualität des globalen kapitalistischen Wirtschaftssystems, und die bekommt – wie die übrigen öffentlichen Sektoren – auch das Bildungssystem zu spüren, und zwar weltweit.

Wir erleben seit etwa 1980, verstärkt seit den 1990er Jahren, eine marktorientierte Monetarisierungsoffensive, die den Bildungsbereich zusammen mit anderen öffentlichen Sektoren rund um den Globus in betriebswirtschaftliche Strukturen zwingt. Dies geschieht in reichen ebenso wie in armen Ländern. In den armen Ländern, aber auch in Schwellenländern und in den osteuropäischen Staaten treiben vor allem der Internationale Währungsfonds (IWF), dessen einstiger Chef jetzt bei uns Bundespräsident ist, und die Weltbank diese Transformationen voran, und zwar u. a. indem sie an die Vergabe von Krediten an diese Länder die Bedingung einer marktförmigen Umgestaltung öffentlicher Einrichtungen knüpfen.

Im Bildungssektor der reichen Länder wird Vergleichbares durch die Welthandelsorganisation (WTO), die OECD und nicht zuletzt durch die EU-Binnenmarktpolitik befördert. Interne Rationalisierung der Einrichtungen und betriebswirtschaftliche Kosten-Ertrags-Kalkulationen sollen, so heißt es, die Qualität öffentlicher Dienstleistungen verbessern und die Produktionskosten senken; die Kunden sollen kostengerechte Preise für Dienstleistungen zahlen, und zwar vorzugsweise mittels Gebühren und Entgelten. Gleichzeitig auf der Agenda steht die »Verschlanung« des Staates durch Steuergeschenke an »die Wirtschaft«. All dies ist bekannt – und wird zuweilen auch unverhohlen propagiert. Spätestens seit 1996 empfiehlt die OECD ihren Mitgliedsländern bildungspolitische Maßnahmen, die deshalb gänzlich risikolos seien, weil sie es verstünden, den möglichen Widerstand der Bevölkerung zum umgehen:

»Um das Haushaltsdefizit zu reduzieren, sind sehr substanzielle Einschnitte im Bereich der öffentlichen Investitionen oder die Kürzung der Mittel für laufende Kosten ohne jedes politische Risiko. Wenn Mittel für laufende Kosten gekürzt werden, dann sollte die Quantität der Dienstleistung nicht reduziert werden, auch wenn die Qualität darunter leidet. Beispielsweise lassen sich Haushaltsmittel für Schulen und Universitäten kürzen, aber es wäre gefährlich, die Zahl der Studierenden zu beschränken. Familien reagieren gewaltsam, wenn ihren Kindern der Zugang verweigert wird, aber nicht auf eine allmähliche Absenkung der Qualität der dargebotenen Bildung, und so kann die Schule immer mehr dazu übergehen, für bestimmte Zwecke von den Familien Eigenbeiträge zu verlangen, oder bestimmte Tätigkeiten ganz einstellen. Dabei sollte nur nach und nach so vorgegangen werden, z.B. in einer Schule, aber nicht in der benachbarten Einrichtung, um jede allgemeine Unzufriedenheit der Bevölkerung zu vermeiden.«⁶

Wir erkennen hier den Umriss des bildungspolitischen Regimes, unter dem auch wir in Deutschland uns seit geraumer Zeit befinden, wobei das Mantra von den »leeren öffentlichen Kassen« natürlich nicht

6 Christian Morrisson:
The Political Feasibility of
Adjustment. Policy Brief
No. 13, OECD 1996, [http://
www.oecd.org/dataoecd/24/
24/1919076.pdf](http://www.oecd.org/dataoecd/24/24/1919076.pdf).

fehlen darf. Nachdem dieses Papier – und speziell dieser Passus darin – unter den Kritikern der kapitalistischen ökonomischen Globalisierung eine Weile die Runde gemacht hatte, ist es von der OECD mit dem Zusatz versehen worden, dass es nicht notwendigerweise die Meinung der OECD widerspiegeln. Ich verfüge noch über ein Exemplar ohne diesen Zusatz. Ganz vom Netz nehmen wollte die OECD das Papier offenbar nicht, denn das hätte vielleicht noch mehr Aufsehen verursacht.

Die osteuropäischen Länder, darunter die jüngsten EU-Mitgliedsländer Bulgarien und Rumänien, sind von dieser Monetarisierungsoffensive besonders stark betroffen – viel stärker als westliche Länder mit ihrer vergleichsweise langen bürgerlichen Tradition öffentlicher Schulen und Universitäten. Aber in vielen EU-Mitgliedsländern, nicht nur in Deutschland, ist die Bertelsmann Stiftung – als Mehrheitseigentümerin des gleichnamigen Medienkonzerns, deren ideologischem Sperrfeuer wir alle täglich intensiv ausgesetzt sind – als bildungspolitischer (Haupt-) Akteur der neoliberalen Transformationen zur Stelle.

Über das Bertelsmann-Projekt *Eigenverantwortliche Schule und Qualitätsvergleiche in Bildungsregionen*, das 2005 mit Starhilfe der Landesregierung Niedersachsen erstmalig in Angriff genommen wurde, habe ich mich anderenorts geäußert;⁷ hier sei deshalb ein anderes Beispiel kurz beleuchtet.

Der Trend: so genannte »Autonome Schulen« – das Beispiel Nicaraguas
Im Trend der weltweiten Monetarisierung des öffentlichen Sektors liegt, was das Bildungssystem betrifft, die so genannte »Autonomie« der Schule, was nichts anderes meint als deren betriebswirtschaftliche Umgestaltung nach Maßgabe marktgerechter Verwarenformung und der Profitlogik. Aber was ist, wenn Eltern zu arm sind, um am Marktgeschehen teilhaben zu können? Sehen wir uns dazu das Beispiel Nicaraguas an.

In Nicaragua gibt es seit 1993 – also ungefähr seit der gleichen Zeit wie in Deutschland – ein neoliberales Reformprogramm namens *Autonomous Schools*. Es ist Bestandteil eines Weltbankunterstützten Zentralisierungsprojekts mit starken Kompetenzen auf Seiten der lokalen Schulräte, in denen Eltern die stimmberechtigte Mehrheit haben, das Schulgeld erheben und die Schulleitung einsetzen bzw. absetzen können. Nirgendwo anders in Nord- und Südamerika verfügen Eltern über so viel Verantwortung für die Schulen, aber nirgendwo anders müssen sie auch einen so hohen Anteil der Kosten für die öffentliche Bildungseinrichtung aufbringen. Oder – mit Foucault gesprochen – wenn sich die Regierten selbst regieren, macht den Regierenden das Regieren am meisten Spaß.

Das kontroverseste Element des Reformprogramms waren die Schulgebühren, *cuotas* genannt, in Form von zusätzlichen monatlichen Geldbeiträgen der Eltern. Diese Beiträge waren vorgeblich freiwillig; offiziell waren die Eltern zu deren Entrichtung nicht verpflichtet. Aber die soziale Dynamik des schulischen Umfelds hatte ihre eigenen Gesetze. Die Richtlinien für die Gebührenpolitik kamen vom Kultusministerium, wonach die öffentlichen Schulen von den Eltern – zusätzlich zu den zahlreichen amtlichen Gebühren für Tests, Schulbücher usw. – monatlich bis zu umgerechnet \$ 1.50 einziehen und auf dem

7 Vgl. Ingrid Lohmann: Die »gute Regierung« des Bildungswesens: Bertelsmann Stiftung. 20. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft, 20.- 22. 3. 2006, Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt am Main, <http://www.erzwiss.uni-hamburg.de/Personal/Lohmann/Publik/BertelsmannStiftung.pdf>; auch in Jens Wernicke, Torsten Bultmann (Hg.): Netzwerk der Macht – Bertelsmann. Marburg 2007.

Wege von Anreizsystemen für die Verbesserung der Lehrergehälter einsetzen sollten. Ein Elementarschullehrer in Nicaragua verdient weniger als \$ 1.000 im Jahr, so daß die den Eltern abgeforderten lokalen Zusatzbeiträge also einiges bewirken können.

Dieses Anreizsystem trug beträchtlich dazu bei, dass die Lehrer das Programm zur Einführung der so genannten autonomen Schulen akzeptierten, und die dezentrale Steuerung ihrerseits bewirkte eine erhöhte Effizienz beim Eintreiben der Gelder in den Gemeinden – sieht man einmal von den Schwierigkeiten armer Eltern ab, die *cuotas* aufzubringen. Das nicaraguanische Beispiel ist nur eines von vielen weltweit für Dezentralisierung und die so genannte Autonomisierung der Schulen, die den Königsweg ihrer Privatisierung darstellen.

Allerdings heben die Autoren der Studie,⁸ auf die ich mich hier beziehe, hervor, dass in armen Ländern wie Nicaragua mit ihrer geringen steuerpolitischen Macht – d. h. diese Länder können weder ihre einheimischen Eliten noch etwa ansässige transnationale Konzerne dazu zwingen, gehörig Steuern zu zahlen (eigentlich kaum anders als in Deutschland) – dass also in solchen Ländern derartige Finanzierungsprogramme durchaus von Vorteil sein können, um die schulische Versorgung der Bevölkerung wenigstens ansatzweise zu verbessern.

Andererseits ist nicht zu verkennen, dass gerade armen und ärmsten Gemeinden damit nicht geholfen ist, weil dort nämlich die Politik der *cuotas* (oder andere Formen privater, elterlicher Beteiligung an den Schulkosten) einfach den armutsbedingten Schulabsentismus weiter erhöht. Wenn jedoch eine Gemeinde oder Schulverwaltung auf das Einziehen der *cuotas* verzichtete, wäre im Gegenzug keineswegs gewährleistet, dass sie entsprechende Finanzmittel aus der Staatskasse erhält. Unterm Strich erweist sich die Politik der Bildungsprivatisierung für ein Land wie Nicaragua also als höchst zweischneidig.

Ein Wort zu PISA – nur ganz kurz (versprochen!)

Nun, noch sind wir in Deutschland nicht ganz in dieser Situation. Aber allmählich zeigt sich auch hier das wahre Gesicht der bis zum Überdruß beredeten PISA-Studien der OECD.

In Deutschland sind die PISA-Studien ja anfänglich von Freunden und Befürwortern eines allgemeinen öffentlichen Bildungswesens erfreut begrüßt worden. Denn für kurze Zeit konnte es ja so scheinen, als wäre die PISA-Kritik an der gerade in Deutschland extrem engen Bindung zwischen sozialer Herkunft und Schulerfolg endlich geeignet, die soziale Selektivität des Bildungswesens zu mindern und die staatlichen Bildungsausgaben spürbar zu erhöhen. Sogar die Debatte um die Gesamtschule als Regelschule lebte kurzzeitig wieder auf.

In Nicaragua hat es öffentliche »allgemeine« Bildung, die den Namen verdiente, nie gegeben. Anders in Deutschland. Deswegen muss hier die Bevölkerung mit der von der OECD – wenn auch sicher nicht von ihr allein – empfohlenen Politik der kleinen Schritte allmählich umgewöhnt werden, damit sie eben nicht »gewaltsam« reagiert. Ein Beispiel für diese Politik ist die Einführung der Studiengebühren, wo die »Stationen waren: Niemals – vielleicht – für Langzeitstudenten – für alle.«⁹ Ein anderes Beispiel sind tendenziöse Umfragen wie die, für die sich die ARD-Tagesschau kürzlich hergab: »Der von der bayerischen Wirtschaft ins Leben gerufene ›Aktionsrat Bildung‹ schlägt un-

8 Alec Ian Gershberg, Ben Meade: Parental contributions, school-level finances and decentralization: an analysis of Nicaraguan autonomous school budgets, in: Comparative Education 41 (2005) 3, S. 291-308.

9 Clemens Knobloch: Vom Menschenrecht zur Markenware, in: Freitag Nr. 28 vom 7. Juli 2006, <http://www.freitag.de/2006/28/06280401.php>.

10 ARD, Tagesschau, http://service.tagesschau.de/poll/poll_dbdata.php?oid=6492358 (im März 2007).

11 Wiebke Priehn in ihrer Email vom 9. März 2007: anti-b – Bertelsmann-Kritik, <http://idash.org/mailman/listinfo/anti-b>.

12 Elisabeth Flitner: Pädagogische Wertschöpfung. Zur Rationalisierung von Schulsystemen durch public-private-partnerships am Beispiel von PISA, in: Jürgen Oelkers, Rita Casale, Rebekka Horlacher, Sabina Larcher Klee (Hg.): Rationalisierung und Bildung bei Max Weber. Beiträge zur historischen Bildungsforschung, Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2006, S. 245-266.

13 Vgl. ETS Europe: Suche ETS Europe Partner, http://www.de.ets europe.org/home-corporo-germany/suche-ets-europe-partner/?view=search&no_cache=1&country=0.

14 Vgl. meine Beiträge Universität, Neue Medien und der globale Bildungsmarkt. Wie Bildungsprozesse in Eigentumsoperationen mit Wissen transformiert werden, in: Jahrbuch für Pädagogik 2004: Globalisierung und Bildung. Frankfurt a. M. 2004, S. 191-213 sowie Bildungspläne der Marktideologen. Ein Zwischenbericht, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Heft 3/ 2002, S. 267-279.

ter anderem vor, dass Lehrer künftig nicht mehr verbeamtet sein sollen. Ihre Bezahlung müsse sich an der Leistung orientieren. Auch sollten die Lehrer nur noch befristet angestellt werden. Um danach weiter beschäftigt zu werden, müssten sie regelmäßig an Fortbildungen teilnehmen. Was meinen Sie: Würde das den Schulunterricht verbessern?¹⁰

Tatsächlich herrschte um die PISA-Studien exakt die Sorte von medialem Tamtam, wie OECD und andere Akteure der neoliberalen Transformation sie für die Durchsetzung ihrer politischen Ziele benötigen. Dies zeigt sich etwa daran, dass jetzt »die Verantwortlichen der PISA-Studie ihr Renomee nutzen, um eine Privatisierung des Schulwesens und schlechtere Arbeitsbedingungen für LehrerInnen zu fordern«, wie Wiebke Priehn anlässlich des *Aktionsrats Bildung* feststellt.¹¹

Wenn man früher genauer hingeschaut hätte, hätte man es längst wissen können. Denn PISA ist nicht einfach ein OECD-Projekt, sondern von der OECD gemeinsam mit kommerziellen Bildungsdienstleistern und mit weitreichenden strategischen Absichten unternommen worden. PISA ist »ein Produkt transnationaler Bildungsdienstleister, das staatlichen Schulverwaltungen rund um den Globus angeboten wird. Die deutschen PISA-Publikationen erwähnen fünf »Forschungseinrichtungen«, welche die internationale PISA-Leitung bilden (...). Diese Bezeichnung lässt offen, dass es sich bei vier von ihnen um private Unternehmen handelt, *educational assessment*-Firmen, die PISA entwickelt und an bisher achtundfünfzig Staaten verkauft haben«. Diese Firmen sind: »Der *Australian Council for Educational Research Ltd.*, *Educational Testing Service* und *WESTAT Inc.* aus den USA und die in den Niederlanden basierte *CITO-Gruppe*.«¹²

Das heißt: PISA als Produkt profitorientierter Unternehmen ist aufs Engste mit dem Milliardengeschäft des weltweiten Markts der Bildungstests verweben. Und dieses Geschäft wird sich im Gefolge von PISA auch in Deutschland noch gewaltig ausdehnen. Allen voran ist hier der *Educational Testing Service* zu nennen: Der ETS, aus dessen Produktpalette viele zumindest den TOEFL-Test kennen, ist heute – mit 12 bis 15 Millionen Tests in über 180 Ländern – der weltweit größte Dienstleister in diesem Bereich. ETS bezeichnet sich als *non-profit company*, ist aber eng mit Unternehmen der Bildungsindustrie, darunter mit der Arvato AG, der überaus geschäftstüchtigen Tochter des Hauses Bertelsmann verbandelt.¹³ Präsident und CEO von ETS ist Kurt Landgraf, der vormals im leitenden Management des Pharmakonzerns DuPont war und begeisterter Unterstützer von US-Präsident Bush ist. Landgraf hat beste Verbindungen zum US-Kongress, der ihm hier und da Gelegenheit gab, seine Vorstellungen zur Reform der Lehrerbildung und zur zukunftsweisenden Rolle von Bildungstests zu unterbreiten.¹⁴

Die neue Initiative des Aktionsrats Bildung

In diese Landschaft passt nun auch der neueste Vormarsch der Privatisierungstruppen in Deutschland: der *Aktionsrat Bildung*, der eine Dezentralisierung der Schulverwaltung sowie die Überführung der Schulen in private Trägerschaft vorschlägt und auch Lehrer nur noch befristet angestellt sehen will – lauter Herzstücke der weltweiten neo-

liberalen Transformation, auch wenn mein Kollege Dieter Lenzen, Vorsitzender des Aktionsrats, reklamiert, private Trägerschaft bei staatlicher Verantwortung sei »keine Privatisierung!«¹⁵

Dem Aktionsrat gehören »führende deutsche Bildungswissenschaftler« an – wie es in solchen Fällen heutzutage stets heißt –, darunter Manfred Prenzel, der den deutschen Teil der PISA-Studie leitete, Detlef Müller-Böling, der Leiter des von der Bertelsmann Stiftung finanzierten *Centrums für Hochschulentwicklung* (CHE), das sich die neoliberale Transformation der deutschen Hochschulen auf die Fahnen geschrieben hat, sowie Ludger Wößmann, Bereichsleiter Humankapital und Innovation am *ifo-Wirtschaftsforschungsinstitut*. Das Gremium verlangt »einen revolutionären Umbau des Bildungssystems. Schulen sollten zwar staatlich finanziert, aber von privaten Trägern geleitet werden. Lehrer müssten regelmäßig ihre »Lizenz« durch die Teilnahme an Fortbildungen erneuern.«¹⁶ »Privatschulen her, Beamte weg«, titelte die ARD-Tagesschau, und: »Im Streit über das gegliederte Schulsystem plädieren die Experten für eine bundesweite Umstellung auf eine zweigliedrige Struktur aus Sekundarschulen und Gymnasien.«¹⁷

Das fügt sich doch sehr ins Gesamtbild, das ich hier zu skizzieren versuche. Während mit den Vorschlägen nun endlich »Bildungsgerechtigkeit«¹⁸ Wirklichkeit werden soll, bewertet ein nicht minder renommierter Bildungsforscher, nämlich Klaus Klemm, die Studie als: »Medienwirksam, aber wissenschaftlich nicht fundiert«; die vorgeschlagenen Einzelmaßnahmen hielten einer näheren Überprüfung nicht stand; weder sei bewiesen, daß befristete Arbeitsverträge für Lehrer den Unterricht besser machten, noch sei angesichts des Lehrermangels ihre Auslese überhaupt möglich; daß eine Veröffentlichung von Rankings die Qualität der Schulen verbessere, sei stark zu bezweifeln; stattdessen werde sich die Situation der Problemschulen in Ballungsgebieten oder sozialen Randzonen verschärfen.¹⁹

Diese Einschätzung ist zu unterstreichen und zu ergänzen: Zum einen besteht die Gefahr, dass bei der nun noch einmal programmatisch festgezimmerten Zweigliederung des Sekundarschulwesens, die bildungspolitisch ja schon im Gange ist, die Gymnasien die Funktion der qualifizierten Humankapitalproduktion zugewiesen bekommen, während die übrigen Sekundarschulen in wachsendem Maße zu Verwahranstalten werden für diejenigen Lohnabhängigen, die der kapitalistische Arbeitsmarkt in Deutschland nicht benötigt, die aber zumindest ruhig gehalten werden müssen. Unterdessen werden die Arbeitskräfte billiger in Rumänien, Mexiko oder China eingekauft.

Zum zweiten ist zu befürchten, dass mit den Vorschlägen weitere Schritte in Richtung einer Privatisierung und Monetarisierung des öffentlichen Bildungswesens getan werden, und zwar *ohne* dass die vom Aktionsrat geforderte deutliche Erhöhung der Bildungsfinanzierung stattfindet und ebenfalls *ohne* dass der geplante Effekt eintritt, wonach »(g)erade die vom staatlichen Schulsystem vernachlässigten Kinder« endlich »davon profitieren« sollen.²⁰ Stattdessen öffnen die Vorschläge und Forderungen des Aktionsrats den bereits bestehenden Tendenzen der Verbetriebswirtschaftlichung der Bildungsinstitutionen weitere Türen – und damit ihrer Unterwerfung unter den globalen Bildungsmarkt, dessen Aufteilung die Handvoll transnational agierender Dienstleister derzeit vornimmt. Ob das wohl so gewollt sein kann?

15 Dieter Lenzen: »Wir können uns keine Resteschulen leisten«, Interview in der Frankfurter Rundschau Nr. 61 vom 13. März 2007, S. 28. Vgl. dagegen den Beitrag des Verfassungsrichters Siegfried Broß: Privatisierung öffentlicher Aufgaben – Gefahren für die Steuerungsfähigkeit von Staaten und für das Gemeinwohl? <http://www.nachdenkseiten.de/?p=2070>

16 Experten fordern radikale Bildungsreform, in: Süddeutsche Zeitung vom 7. März 2007, <http://www.sueddeutsche.de/deutschland/artikel/775/104671/article.html>.

17 ARD, Tagesschau, http://www.tagesschau.de/aktuell/meldungen/0,,OID6492116_REF1,00.html (am 18. 3. 07)

18 Aktionsrat Bildung: Bildungsgerechtigkeit. Jahresgutachten 2007, http://www.aktionsrat-bildung.de/fileadmin/Dokumente/Bildungsgerechtigkeit_Jahresgutachten_2007_-_Aktionsrat_Bildung.pdf.

19 Klaus Klemm: »Wir brauchen alle Lehrer«. Bildungsforscher hält Studie für wissenschaftlich nicht fundiert, <http://bildungsklick.de/a/51759/wir-brauchen-alle-lehrer/>.

20 Interview mit Dieter Lenzen, a. a. O.

CLARA ZETKIN an MARIA REESE ... tote kalte Formeln ...

Archangelskoje, den 27. Dezember 1932

An M. Reese

Meine liebe, teure Freundin und Genossin Maria!
Tausend Dank für Dein liebevolles Gedenken und Deine große Mühe, mich auf dem laufenden und in enger Verbindung mit Euch, dem Geschehen in Deutschland, auch mit dem Leben und Weben unserer Partei, der werktätigen Massen zu halten. Alle Deine Briefe sind pünktlich in unsere Hände gelangt. Ich habe ihren reichen, anregenden Inhalt mit dem intensivsten Interesse in mich aufgenommen, ebenso Deine Darlegungen in dem Brief an Mila mit der Schilderung Deines Erlebens und Deiner Verhaftung in Köln. Was Dir in Belgien widerfahren ist, erinnert mich lebhaft an die Behandlung, die mich im Frühjahr 1919 an der Grenze der Schweiz verhinderte, den Boden dieser demokratischen Fränkli Republik zu betreten, obgleich ich das Einreise-Visum erhalten hatte.

Clara Zetkin (1857-1933)

Ein bisher unveröffentlichter Brief Clara Zetkins aus dem Jahr 1932

Hier publiziert aus Anlass ihres 150. Geburtstags am 5. Juli 2007

Maria Reese (1889-1958), Publizistin, 1919 Mitglied der SPD, 1929 Übertritt zur KPD, 1928-1933 MdR, 1930-1932 Herausgeberin und Redakteurin der KPD-Zeitschrift »Die rote Einheitsfront«, teilweise in Zusammenarbeit mit Clara Zetkin. 1933 Flucht aus Deutschland mit kurzen Aufenthalten in Dänemark, Schweden, Sowjetunion und Frankreich. Im Oktober 1933 öffentlicher Austritt aus der KPD. Seit Ende 1933 wieder in Deutschland, Mitarbeiterin der Antikomintern-Abteilung im von Goebbels geführten

Du Glückliche, fast möchte ich sagen, Beneidenswerte, daß Du so energisch arbeiten, kämpfen kannst. Meine Gedanken, mein Herz sind mit Dir, mit allen, die zu einer erkenntnisvollen, bewußten Gestaltung des geschichtlichen Lebens beitragen können. Mit allen Fasern meines Lebens verlangt es mich darnach, mitzutun. Doch die Physis ist stärker als mein Wünschen und Wollen. Das ist auch die Ursache, weshalb ich Dir erst heute antworte. Wochenlang haben Tod und Leben um mich gerungen. Die Ärzte hatten ein strenges Verbot erlassen, daß niemand mich aufsuchen, geschweige denn von den Ereignissen, von Arbeit und Kampf zu mir sprechen dürfe. Erst seit kurzem haben mich die Herren von meiner Matrazengruft herunter gelassen, wo ich wochenlang bewegungslos, mit stumpfen Sinnen lag, nicht weil die Ärzte das vorge-schrieben hatten, sondern weil ich physisch und psychisch außerstande war, gegen ihre Vorschriften zu rebellieren, wie ich dies zeit Lebens getan habe. Jetzt darf und kann ich herunter in das Zimmer, muß aber den größten Teil des Tages liegen. Ich bin nämlich noch außerordentlich schwach; auch treten häufig recht unangenehme Rückfälle in der einen oder anderen Form auf. So werden der Beweglichkeit meines Geistes und der Kraft meines Willens noch peinliche Schranken gesetzt.

In Deinem Brief an Mila haben mich in höchstem Grade Deine Mitteilungen über die Wandlungen interessiert, die sich in der Einstellung der sozialen Mittelschichten bis in die niedere katholische Geistlichkeit hinein zu vollziehen beginnen und die der Gewinnung für den Kom-

munismus günstig sind. Deine Beobachtungen entsprachen einer Erfahrung, die ich schon nach dem Zusammenbruch des Wilhelminischen Regiments und in der kurzen Revolutionszeit gemacht habe. Wir können mit einer unverfälschten kommunistischen Theorie und Praxis an diese Schichten herankommen und sie gewinnen, wenn wir an die Tatsachen ihrer eigenen Lebensverhältnisse anknüpfen und an die allgemeinen wirtschaftlichen, politischen, kulturellen Erscheinungen, die auch ihre Aufmerksamkeit, ihre Einstellung herausfordern. Von diesem Ausgangspunkt aus ist es möglich, die Mittelbürger in Stadt und Land zum Verständnis des geschichtlichen Prozesses zu führen, der zwangsläufig den Verfall des Kapitalismus als sterbendes System der Weltwirtschafts- und der Weltgesellschaftsordnung bewirkt und ebenso die allseitigen Voraussetzungen für die Durchführung des Kommunismus schafft.

Leider hat unsere Partei bis jetzt nicht in dem nötigen und möglichem Maße verstanden, die sozialen Mittelschichten das ABC des Kommunismus zu lehren, die fruchtbare zu Bekenntnis und Tat treibende Kraft des gewaltigen geschichtlichen Werdeganges einer neuen, höheren Gesellschaftswelt zur Erkenntnis zu bringen. Es ist dies im besonderen auch das Verschulden der Parteiführung, der es an fester, klarer, grundsätzlicher theoretischer Schulung und – zum Teil in Verbindung damit – an Charakterstärke fehlt. Man erblickt die ideologische Schulung nur zu häufig in dem papageimäßigen Nachplappern von abstrakten Formeln und Worten, statt in der gründlichen Durchforschung und Prüfung der gegebenen geschichtlichen Umstände, ob diese Formeln und Worte sich mit den konkreten gesellschaftlichen Dingen decken. Sogar wenn beide übereinstimmen, was nicht immer der Fall ist, gibt man tote kalte Formeln anstatt von schöpferisch wirkendem geschichtlichen Leben. Das obendrein in einer Sprache und Fassung, die den proletarischen, den werktätigen Massen unverständlich ist, das ist durchaus antimarxistisch, antileninistisch.

Ja, liebe Maria, Du bist völlig im Recht mit Deiner Meinung, daß eine gute Parteigeschichte die theoretische Durchbildung unserer Partei erheblich fördern würde. Nur widerspreche ich auf das Entschiedenste, daß Alpari der berufene Geschichtsschreiber sei. Im Gegenteil. Seine Artikel über das Buch von Sauerland wie das von Rosenberg sind für mich, wie für jeden gründlichen Kenner der Geschichte der deutschen, der internationalen Arbeiterbewegung der Epoche, auf die er zurückgreift, voll gültiger Beweis, daß er ein ebensolcher Fälscher der Geschichte ist wie die Herren Sauerland und Rosenberg. Ja er ist verächtlicher als diese beiden. Sie haben die inbetracht kommende Periode nicht in der Arbeiterbewegung aktiv miterlebt und nun darauf verzichtet, die vorliegende, reiche dokumentarische Literatur vorurteilslos, gewissenhaft nach der Methode des historischen Materialismus zu studieren. Statt dessen plappert Sauerland kriecheiisch *falsche Werturteile Einflußreicher* nach, denen das geschichtliche Leben Deutschlands, Westeuropas von damals und von heute ein Buch mit sieben Siegeln ist. Alpari aber war ein Miterlebender, allerdings nicht an erster Stelle und als hervorragend Tätiger, wie er andeutet, vielmehr als oppositioneller Genosse ohne Ansehen und Autorität. Ich kann zurzeit nicht nachprüfen, ob er in der ungarischen Sozialdemokratie tatsächlich den Kurs auf die Spaltung gehalten hat, wie er erklärt. Jedenfalls war er nicht als

Propagandaministerium, gab 1938 ihr Buch »Abrechnung mit Moskau« heraus. Nach 1945 zum katholischen Glauben konvertiert.

Mila: Emilie Milowidowa, Kunstwissenschaftlerin, zweite Ehefrau von Maxim Zetkin, eines Sohnes von Clara Zetkin.

Gyulá Alpari (1882-1944), ungarischer Sozialist, seit 1919 Mitglied der KP Ungarns, aktiv in der Ungarischen Räterepublik, 1925-1929 Mitglied des ZK der KPU. Seit 1921 Chefredakteur und Autor des Komintern-Organs »Inprekor«, seit 1933 seines Nachfolgers »Rundschau für Politik, Wirtschaft und Arbeiterbewegung«; seit 1935 in Paris für die Komintern-Presse tätig. 1940 von deutschen Faschisten in Paris verhaftet, im KZ Sachsenhausen ermordet.

Kurt Sauerland (1905-1938), Studium der Ökonomie, Geschichte und Philosophie, seit 1923 Mitglied der KPD, 1927-1931 aktiv in der Internationalen Arbeiterhilfe, u. a. Chefredakteur ihres Organs »Roter Aufbau«; galt als einer der »Chefideologen« der KPD, veröffentlichte 1932 das Pamphlet »Der dialektische Materialismus«, worauf sich Clara Zetkins Bemerkungen beziehen könnten. Im Mai 1937 in Moskau verhaftet, am 22. März vom Militärtribunal des Obersten Gerichts der UdSSR zum Tode verurteilt und erschossen.

... *falsche Werturteile Einflussreicher*: Diese und

die folgenden Ausführungen beziehensich ganz offensichtlich auf Stalins Wertungen der deutschen Linken in seinem Brief an die Zeitschrift »Proletarskaja Revolucija« von 1931.

Arthur Rosenberg (1889-1943), Dr. phil., Historiker, 1918 Mitglied der USPD, seit 1920 der KPD, 1921 Stadtverordneter in Berlin, 1924-1928 MdR, 1924 Mitglied der Zentrale der KPD sowie des EKKI. Trat im April 1927 aus der KPD aus. 1930 Dozent an der Berliner Universität, 1933 entlassen, emigrierte über die Schweiz nach England, dort 1934-1937 Gastprofessor an der Universität Liverpool, seit Oktober 1938 in den USA Professor für Geschichte in Brooklyn. Veröffentlichungen: Die Entstehung der deutschen Republik (1928); Geschichte des Bolschewismus (1932, hierauf beziehen sich die Bemerkungen Clara Zetkins); Faschismus als Massenbewegung (1934); Demokratie und Sozialismus (1938). Ausführlich zu Rosenberg: Mario Keßler: Arthur Rosenberg. Ein Historiker im Zeitalter der Katastrophen (1889-1943), Köln-Weimar 2003

Spalter sondern nur als radikaler Oppositioneller bekannt und das fast ausschließlich in dem kleinen Kreise der schwachen ungarischen sozialistischen Jugend-Bewegung. Wenn er aus seinem Auftreten in Ungarn auch nur andeutungsweise den Schluß ziehen läßt, daß er in Deutschland, in der 2. Internationale ein Vorkämpfer der Spaltung gewesen sei, so ist das ein glatter Schwindel. Niemand hätte besser über diese seine Betätigung informiert sein müssen als Rosa und ich, denn wir beide waren die einzigen in Deutschland und in der Internationale, die für ihn eintraten und denen er politisch nahestand. Dazu noch Karl Liebknecht. Alpari kam nämlich als Verfolgter zu uns. Er stand in grundsätzlicher politischer Opposition zu den ausschlaggebenden Führern der ungarischen Sozial-Demokratie und wurde von ihnen dafür auch persönlich verfehmt und in der gemeinsten Weise infamiert. Wir kannten den grundsatzlosen Opportunismus dieser Herren und ihre skrupellose, gemeine Kampfweise. Wir fanden, daß der junge Genosse sachlich, politisch im Recht war und daß ihm persönlich schweres Unrecht geschah. Deshalb nahmen wir uns seiner Sache und Person im Gegensatz zu den übrigen bekannten Parteiführern an, die entweder mit ihren Gesinnungsbrüdern in Ungarn sympathisierten oder den jungen Genossen und seine Angelegenheit für zu unbedeutend hielten, um Aufmerksamkeit dafür zu haben. Deshalb die engere Verbindung Alparis gerade mit uns beiden. Aber nie, niemals hat Alpari weder zu uns, noch zu Karl auch nur mit den leisesten Anspielungen davon gesprochen, daß er eine Spaltung der ungarländischen Sozialdemokratie für nötig und möglich halte, geschweige, daß er sich für diese Auffassung in irgend einer Weise betätigt hätte. Ein Kurshalten auf die Spaltung in Deutschland, der 2. Internationale ist damals erst recht sein Geheimnis geblieben. Daß Alpari bereits im Kampf leitend als Führer der Opposition in Ungarn hervorgetreten wäre, trifft nicht zu; er war kein Bannerträger, nur ein bescheidener Oppositioneller ohne Autorität.

Alparis Flüche gegen die schweren Fehler, Irrtümer etc. Rosas und der »deuten Linken« stehen in schreiendem Widerspruch zu den Tatsachen, die der junge radikale Kämpfer selbst miterlebte und die der alte politische Beamtete sehr leicht in der politischen und gewerkschaftlichen Presse, den Protokollen der Parteitage, Gewerkschaftskongresse und der 2. Internationale genau nachprüfen könnte und müßte. Diese Flüche sind der Ausdruck der offiziellen Ansicht des Redakteurs der Inprekor. Sie befinden sich in Widerspruch zu Lenins Beurteilung der damaligen Situation in Deutschland, obgleich dieser einzelne Meinungs-differenzen durchaus nicht übersah. Die Linke bereitete in der Vorkriegszeit nicht die Spaltung der Sozialdemokratie vor, weil sie den Kurs auf die Eroberung der Partei, der Gewerkschaften hielt. Übereinstimmend mit ihr trat auch Lenin in der Vorkriegszeit weder öffentlich, noch in persönlichen Unterredungen und Diskussionen für eine Spaltung der Sozialdemokratie ein. Er äußerte damals unzweideutig die Ansicht, man dürfe das bolschewistische Beispiel in Rußland nicht mechanisch auf die ganz anderen geschichtlich gegebenen Bedingungen der Arbeiterbewegung in Deutschland und anderen Staaten übertragen. Als sich unser Gegensatz zu Kautsky und dem Zentrum der Partei in der imperialistischen Epoche in der Frage der Abrüstung, des Massenstreiks und anderen außerparlamentarischen Massenaktionen im Kampf ums Wahlrecht immer stärker zuspitzte, riet Lenin brieflich und

auch sonst, den Bruch mit Kautsky und damit mit dem Zentrum zu vermeiden. Bei der internationalen Autorität Kautskys dürften wir ihn nicht zum offenen, offiziellen Anschluß an den Revisionismus treiben, sondern sollten ihn halten. Sein Übertritt ins revisionistische Lager werde den Kampf der revolutionären Marxisten in Deutschland und anderen Staaten erschweren und sich auch ungünstig auf die Entwicklung der Bewegung in Rußland auswirken. – Eine andere Tatsache. Als Sinowjew sich auf der Höhe seines Einflusses befand, wurden einer Sitzung des SKKI Thesen vorgelegt, die die Luxemburgsche »Spontaneitätstheorie« brandmarkten. Ich machte dagegen geltend, daß Rosa nie in der ihr untergeschobenen Form eine Theorie der Massenspontaneität vertreten habe. Das mußte schließlich zugegeben werden. Die Ablehnung der Theorie kam dann dem Sinne nach in der Fassung zustande, daß manche Anhänger R. L.'s zu Unrecht unter Berufung auf sie die Spontaneitätstheorie aufgestellt hatten.

Fälschung, nicht Ignoranz ist es, wenn Alpari zu behaupten sich erdreistet, Rosa habe die Rolle der Bauernschaft und der anderen Klassen und Schichten zwischen Proletariat und Bourgeoisie in der sozialen Revolution nicht erkannt. Auf dem Londoner Kongreß der russischen sozialdemokratischen Arbeiterpartei hat sie Seite an Seite mit den Bolschewiki gegenüber den Menschewiki die große Bedeutung dieses Faktors für den Ausbruch, die Entwicklung der Revolution auf das stärkste unterstrichen. Es war daher keine Wandlung, sondern nur Konsequenz ihrer revolutionären, marxistischen Erkenntnis und Betätigung, daß sie auf dem Gründungskongreß der Kommunistischen Partei Deutschlands die Eroberung beziehungsweise Neutralisierung der Schichten zwischen Bourgeoisie und Proletariat, insbesondere der Bauern, als eine unerläßliche Bedingung der siegreichen Erhaltung der proletarischen Revolution in Deutschland, der Weltrevolution überhaupt hervorhob.

Als tatsächlicher Differenzpunkt zu der heutigen Lehre, jedoch nicht zu Lenins Auffassung, bleibt, daß die Linke nicht in der Vorkriegszeit die Spaltung der Sozialdemokratie vollzogen hat. Die Gründe dafür will ich Dir in einem späteren Briefe darlegen. Ich halte sie noch heute in der damaligen Situation für richtig und durch die seitherige Entwicklung gerechtfertigt. Ich wiederhole heute nur, unser Kurs war auf die Eroberung, nicht auf die Spaltung der Partei und der Gewerkschaften gerichtet.

Nun einige Bemerkungen zu Alparis Kritik des Buches von Sauerland. Sie gelten auch für seine Auseinandersetzungen mit Rosenberg. Manche Einzelheiten sind trefflich, andere jedoch oberflächlich und ohne eine erschöpfende, feste und klare Darstellung des Wesens der marxistischen Dialektik, des historischen Materialismus. Rein formale Rabulistik, ja talmudistische Silbenstecherei tritt häufig an die Stelle des wissenschaftlichen Beweises an der Hand der materialistisch-dialektischen Forschung. Kennzeichnend für die Kritik Alparis ist seine wiederholte Berufung auf den Genoss. Stalin. Sauerland kann ihm diese Art der Beweisführung spielend leicht mit anderen Meinungsäußerungen des Gen. Stalin aus der Hand schlagen, mit Meinungsäußerungen, die sich dem Sinne nach absolut, manchmal fast wörtlich mit Sauerlands Ausführungen decken. Alpari mag seine Methode für taktisch oder strategisch »klug« erklären; ich nenne sie verächtliche, kriecherische Feigheit. Es ließe sich sehr viel zum Kapitel des gehorsamen

*Londoner Kongreß:
V. Parteitag der RSDAP vom
30. April bis 19. Mai 1907 in
London.*

Nachbetens vorgebeteter Ansichten sagen, Ausflüsse von Tendenzen und Strömungen, die aus bestimmten Verhältnissen heraus entstanden sind und bestimmte Ziele verfolgen, die völlig wesensverschieden von dem geschichtlichen Leben sind, mit dem sich Sauerland und Rosenberg auseinandergesetzt haben.

So erfreulich und notwendig es ist, daß die Schmach der Veröffentlichung des Sauerlandbuches von der Partei abgeschüttelt wurde, so betrüblich bleibt es, daß die Brandmarkung nur erfolgte, weil der Verleger dieses Machwerkes im Cliquenkampf auf das falsche Pferd gesetzt hatte. Die nötige Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung in der Vorkriegszeit und Kriegszeit hat drei unerläßliche Voraussetzungen:

1.) Das gewissenhafte objektive Studium der einschlägigen Literatur der Arbeiterbewegung und ihres geschichtlichen Hintergrundes, nämlich das Studium der Entfaltung des Kapitalismus und dann des Imperialismus in Deutschland, wo die Bourgeoisie die Macht des Junkertums und des Absolutismus nicht gebrochen, vielmehr mit ihr paktiert hatte.

2.) Eine wirklich reife Beherrschung des historischen Materialismus und seiner dialektischen Methode.

3.) Und nicht zuletzt die unerschütterliche Charakterfestigkeit, die sich nicht vor Tagesgöttern und Tagesmoden beugt.

Alpari hat für keine dieser Voraussetzungen die Probe bestanden. Du hast vollkommen recht, liebe Maria, daß unsere Partei nicht achtlos an dem sogenannten Versailler System vorübergehen kann und darf. Worauf es jedoch dabei ankommt ist, daß wir es in die richtige geschichtliche Beleuchtung setzen, in die richtigen geschichtlichen Zusammenhänge bringen. Geschieht das nicht mit aller Klarheit und Konsequenz, so tritt der Kampf gegen das Versailler System an die Stelle des Kampfes gegen den Kapitalismus, und wir kommen in eine die Proletarier, die Werk-tätigen verwirrende Gemeinschaft mit den Nazis. Das Versailler System erscheint als Ursache der wirtschaftlichen Krise; sie ist wie der imperialistische Weltkrieg von 1914 eine typische Auswirkung des verfallenden Kapitalismus. In Wechselwirkung mit dem durch innere Gegensätze des Kapitalismus begründeten Auflösungsprozeß verschärft und steigert das Versailler System die Krise. Allein nicht die Überwindung des Versailler Systems bringt das Ende der Krisis, bringt nationale und soziale Befreiung. Umgekehrt wird ein Schuh daraus! Nur der Kampf zur Niederwerfung des Kapitalismus beseitigt das Versailler System, die soziale Befreiung geht vor der nationalen. Die Gleichberechtigung aller Nationen und Rassen – auch kleiner Minderheiten – in der Sowjetunion dank dem Sieg der proletarischen Revolution beweist es. – Bedauerlicher Weise ist die Stellung der Führung unserer Partei zu dem vorliegenden Fragenkomplex nicht grundsätzlich fest und klar. Es handelt sich durchaus nicht nur um falschen Zungenschlag in der Hitze des Gefechts, es zeigt sich mangelnde theoretische Beherrschung der Situation.

An Genossen Ernsts Kampf in den Sitzungen des Reichstags und den parlamentarischen Ausschüssen habe ich meine helle Freude. Er ist grundsätzlich richtig und taktisch klug und geschickt. Sein Inhalt muß jedoch aus dem Parlament unter die Massen getragen, muß zu ihrer klaren politischen Erkenntnis und Kampffestat werden.

In wachsenden Kreisen scheint man das nötige Empfinden dafür zu haben, indem man Genossen Ernst als Referenten fordert. Das Verlan-

Versailler System: Nachkriegsordnung nach dem Ersten Weltkrieg auf der Grundlage der in den Jahren 1919/1920 abgeschlossenen Friedensverträge, darunter des von der deutschen Regierung am 28. Juni 1919 unterzeichneten Versailler Vertrages, der Deutschland zu zahlreichen Gebietsabtretungen zwang, seine Souveränität beschränkte und zu hohen Reparationsleistungen verpflichtete.

gen muß erfüllt werden. Ernst gehört heraus und führend unter die Massen. – Seine Absicht, ein Buch über den Mittelstand zu schreiben, ist vorzüglich. Die Partei braucht ein solches Buch wie das liebe Brot. Nur fürchte ich, daß ihm für die Durchführung seines Plans nicht die nötige Zeit zur Verfügung steht. Schon allein die Beschaffung des nötigen Materials ist eine Riesenaufgabe, die auch mit deiner wertvollen Mitarbeit nicht binnen kurzem gelöst werden kann. Dazu eine andere Erwägung: Umfangreiche Bücher werden jetzt kaum von größeren mittelbürgerlichen Kreisen gekauft und gelesen. Vielleicht wäre es ratsamer, daß Ernst sich zunächst auf eine Broschüre oder eine Serie von Broschüren beschränkt, eventuell gegliedert nach verschiedenen Schichten des Mittelstandes, so des städtischen gewerblichen Mittelstandes, des bäuerlichen Mittelstandes und der Intellektuellen. Eine solche Broschüren-Serie könnte später zusammengefaßt und erweitert werden. Ich sehe der Arbeit mit Spannung und Hoffnung auf ihren Wert entgegen.

Liebe Maria. Deine Mitteilung über die Abenteurer meines Briefes haben mich nicht gewundert. Ich schickte ihn auf dem gewählten Wege persönlicher Übermittlung wegen des beiliegenden Materials aus Amerika über Krupp-Essen. Da dieser Herr sich auf den Sitzungen des »Reichsverbands« recht mausig gemacht hat, wäre wohl zu prüfen, ob die Mitteilungen seines früheren Arbeiters nicht verwendet werden könnten. Genosse E. wird das besser beurteilen können als ich aus der Entfernung.

Über die Frauen-Bewegung demnächst, was Du darüber sagst, ist durchaus zutreffend. Leider!

Liebe, liebe Genossin und Freundin Maria, ich bin Dir für alle Informationen herzlich dankbar. Sie bestätigen meine Überzeugung, daß es trotz Fehler und Schwächen vorwärtsgeht. »S' ist der Geschichte ehrnes Muß«. Grüße Gen. Ernst, die liebe Genossin Anna, Gen. H. Flensburg und alle Freunde. Auch einen guten Gruß an unseren Fraktionsdiener.

Ich umarme Dich in treuer Freundschaft und Kampfverbundenheit

Archangelskoje, den 7. VIII.1932

An das ZK der KPD, Berlin

Werte Genossen!

Wenn Ihr es aus politischen Gründen für geboten erachtet, daß ich als Alterspräsidentin den Reichstag eröffne, so stehe ich selbstverständlich mit meiner Person zur Verfügung der Partei. Das parlamentarische Zwischenspiel ist gewiss angesichts der Situation weniger denn je entscheidend. Jedoch ist es vielleicht politisch richtig, den Kampf für das Recht der Partei und ihrer Wähler auf den Posten des Alterspräsidenten wahrzunehmen. Bei der Entscheidung dieser Frage der Taktik darf die Rücksicht auf mein persönliches Befinden nicht die geringste Rolle spielen, lediglich politische Gesichtspunkte kommen daher in Betracht.

Teilt mir bitte Eure Entscheidung möglichst bald mit, damit meine Reise organisiert werden kann.

Mit kommunistischem Gruß

Clara Zetkin

Genosse Ernst: Ernst Torgler (1893-1963), damals mit Maria Reese liiert. Kaufmännischer Angestellter, Autodidakt. 1910 Mitglied der SPD, 1917 der USPD, aktiv in der Revolution 1918/1919, seit 1920 Mitglied der KPD, seit 1922 bei ihr hauptamtlich, 1924-1933 MdR. 1933 einer der Hauptangeklagten im Reichstagsbrand-Prozess, mangels an Beweisen freigesprochen, aber bis 1936 in »Schutzhaft« im KZ inhaftiert. 1935 aus der KPD ausgeschlossen. 1949 Mitglied der SPD und bei der Gewerkschaft ÖTV in Hannover tätig.

Fraktionsdiener: Angestellter des Reichstages, zuständig für die KPD-Fraktion

Quelle; BArch, SAPMO, NY 4005/94, Bl. 7-11, maschinenschriftliche Durchschrift

FRANK DEPPE

Hannah Arendt und das politische Denken im 20. Jahrhundert

Hannah Arendt ist inzwischen als eine der bedeutendsten Repräsentantinnen des politischen Denkens im 20. Jahrhundert anerkannt. Zuletzt wurde dies mit ihrer Allgegenwart in den Medien aus Anlass ihres 100. Geburtstages im Oktober 2006 offenkundig. Selbstkritisch wurde daran erinnert, dass die deutsche Linke (auch die westdeutsche Linke) Hannah Arendt weitgehend »rechts liegen ließ« – auf der anderen Seite wurde sie nach der Wende der Jahre 1989 – 1991 von nicht wenigen Linken sehr flink zur bedeutendsten politischen Theoretikerin des 20. Jahrhunderts geadelt. Auch solche Wendungen mahnen zur Vorsicht und provozieren Fragen. Sie selbst hätte solche Etikettierungen verabscheut. Zu Lebzeiten – so Gert Schäfer (1997: 128) – schien sie zwischen allen Stühlen zu sitzen – und sie sagte: »Ich bin nirgendwo. Ich bewege mich wahrhaftig nicht im Hauptstrom gegenwärtigen und irgend eines anderen politischen Denkens«.¹ Sie nahm sich die Freiheit, sich nicht zu binden und bezeichnete sich als einen »entschieden unabhängigen Geist«. In dem berühmten Brief an Gershom Scholem in der Kontroverse über ihren Eichmann-Report schrieb sie: »Was Sie verstört, ist, dass meine Argumente und Herangehensweise sich von dem unterscheiden, was Sie gewohnt sind: mit andren Worten: das Ärgerliche ist, dass ich unabhängig bin. Damit meine ich einerseits, dass ich zu keiner Organisation gehöre und immer nur für mich selbst rede, und andererseits, dass ich großes Vertrauen habe in Lessings *Selbstdenken*, für das meiner Meinung nach keine Ideologie, keine öffentliche Meinung und keine ›Überzeugung‹ ein Ersatz sein kann.« (Arendt 1999: 185)²

Es ist auch nicht ganz einfach, sie einer akademischen Fachdisziplin zuzuordnen: Philosophie, politische Philosophie oder Politikwissenschaft. Sie wollte keine »politische Philosophin« sein, sondern die Politik mit »von der Philosophie ungetrübten Augen« untersuchen (Schäfer 197: 140). Im Gespräch mit Günther Gaus sagte sie 1964: »Mein Beruf – wenn man davon überhaupt sprechen kann – ist politische Theorie« (Arendt 2005: 46). Die moderne Politikwissenschaft, die sich – zuerst in den USA – wie die Soziologie als empirisch verfahrenende Sozialwissenschaft definiert, blieb ihr fremd. Sie gehört ganz zweifellos in die Reihe der großen Intellektuellen des 20. Jahrhunderts, deren 100. Geburtstag am Anfang des 21. Jahrhunderts zum Anlass genommen wird, noch einmal dieses »Jahrhundert der Extreme« (Hobsbawm) und seine Intellektuellen in Augenschein zu nehmen: z. B. Theodor W. Adorno (Jahrgang 1903), Jean-Paul Sartre (1905), Wolfgang Abendroth (wie Hannah Arendt, 1906) oder der

Frank Deppe – Jg. 1941, Politikwissenschaftler, Prof. em. der Universität Marburg, hielt am 15. Juli 2006 seine Abschiedsvorlesung zum Thema: »Krise und Erneuerung marxistischer Theorie«.

1 Im Jahre 1972 sagte sie in einer Diskussion: »Sie fragen mich also, wo ich stehe. Ich stehe nirgendwo. Ich schwimme wirklich nicht im Strom des gegenwärtigen oder irgendeines anderen politischen Denkens. Allerdings nicht deshalb, weil ich besonders originell sein will – es hat sich vielmehr einfach so ergeben, dass ich nirgendwo richtig hinein-passe.« (Arendt 2005: 111)

2 Auf die Frage von Scholem, ob sie nicht ihr jüdisches Volk liebe, antwortete sie: »Erstens habe ich nie in meinem Leben irgendein Volk oder Kollektiv ›geliebt‹,

weder das deutsche, noch das französische, noch das amerikanische, noch etwa die Arbeiterklasse oder was es sonst noch gibt. Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin zu aller anderen Liebe völlig unfähig. Zweitens aber wäre mir diese Liebe zu den Juden, da ich selbst jüdisch bin, suspekt. Ich liebe nicht mich selbst und nicht dasjenige, wovon ich weiß, dass es irgendwie zu unserer Substanz gehört ... Ich kann

Ihnen in der ganzen Frage nur eine Sache zugeben, nämlich, dass Unrecht, begangen von meinem eigenen Volk, mich selbstverständlich mehr erregt als Unrecht, das andere Völker begehen.« (nach Heuer 1987: 62)

3 Vgl. dazu die bisher erschienenen Bände meines »Politischen Denkens im 20. Jahrhundert«. (Deppe 1999; Deppe 2003; Deppe 2006)

4 Von August 1949 bis März 1950 arbeitete Hannah Arendt bei der Vertretung der »Jewish Cultural Reconstruction« in Wiesbaden. In ihrem Bericht über Deutschland war sie geschockt von der Gleichgültigkeit und Selbstgerechtigkeit, mit der die meisten Deutschen die Katastrophe des »Dritten Reiches« und des Krieges verarbeiteten. »Nirgends wird dieser Alptraum von Zerstörung und Schrecken weniger verspürt und nirgendwo wird weniger darüber gesprochen als in Deutschland. Überall fällt einem auf, dass es keine Reaktion auf das Geschehene gibt, aber es ist schwer zu sagen, ob es sich dabei um eine absichtliche Weigerung zu trauern oder

KPD- und SPD-Politiker Herbert Wehner, dessen politische Wandlungen immer noch viele Fragen aufwerfen. Im gleichen Jahr wie Hannah Arendt wurde freilich auch Adolf Eichmann geboren, der Organisator der Vernichtung der europäischen Juden, den sie – als Prozessbeobachterin im Jahre 1961 – weniger als die Personifikation des »Bösen« schlechthin, sondern als einen Beamten wahrnahm, der den Terror der totalitären Systeme und insbesondere die Massenvernichtung von Menschen ohne Schuldgefühle – als Vollzugsperson einer bürokratischen Befehlsmaschinerie – exekutierte und deshalb – zumindest vor Gericht – dem »Bösen« den Anschein des Banalen verlieh.

Das Werk von Hannah Arendt gehört – beginnend mit dem Totalitarismus-Buch, das zuerst 1951 in den USA erschien und ihre weltweite Reputation begründete – der Epoche des Kalten Krieges nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges an. Wenn wir die Entwicklung der Hauptströmungen des politischen Denkens – nämlich Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus – kurz rekapitulieren³, dann wird sich ebenfalls zeigen, dass es nicht einfach ist, Hannah Arendt einzuordnen. Der Liberalismus (als die Hauptströmung des bürgerlichen Denkens) gerät Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts in eine tiefe Krise. Er wird auf der einen Seite mit dem Aufstieg des Sozialismus und der Arbeiterbewegung konfrontiert, die während und nach dem Ersten Weltkrieg in die beiden großen – sich einander bekämpfenden – Strömungen des Kommunismus und der Sozialdemokratie zerfällt. Auf der anderen Seite verschmilzt die konservative Beschwörung des starken Staates und die Naturalisierung sozialer Ungleichheit mit dem Aufschwung imperialistischer Ideologien, die die expansive Politik des imperialistischen Machtstaates verherrlichen, eine expansive und aggressive Politik nach außen fordern und im Innern harte Maßnahmen gegen die »rote Gefahr« befürworten. Der Sozialdarwinismus, die Anfänge biologistischer Rassenlehren – einschließlich des Antisemitismus – haben auch die Funktion, der imperialistischen Politik eine Massenbasis gegen die Linke zu sichern. Die Historiker, die sich mit der Geschichte der Philosophie, der Literatur und der Kunst befassen, bezeichnen diese Epoche oftmals auch als Zeit der »Revolte« gegen Rationalismus und Positivismus. Sie erwähnen in diesem Zusammenhang nicht nur Friedrich Nietzsche, sondern auch die Philosophie von Henri Bergson und die Psychoanalyse von Sigmund Freud. Der Glaube an das bürgerliche Individuum als Träger von Aufklärung und der Glaube, dass sich gleichzeitig in der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft die Vernunft als Fortschritt realisiere, ist gründlich erschüttert (vgl. dazu Deppe 1999:109 ff.).

Der »August 1914« eröffnete das »Zeitalter der Katastrophen« (Hobsbawm) – mit den beiden Weltkriegen, den Revolutionen (vor allem der Oktoberrevolution, aber auch dem Beginn der antikolonialen Revolution und des Bürgerkrieges in China), der Weltwirtschaftskrise, den faschistischen Regimes, dem vom deutschen Faschismus betriebenen Völkermord an den europäischen Juden (»Holocaust«) und schließlich mit dem Regime des Stalinismus, das in den Prozess- und Verhaftungswellen der 30er Jahre seinen ersten Höhepunkt erreichte. Der französische Intellektuellenhistoriker Michel Winock

(1999) hat die Intellektuellen, die diese Brüche – von der Belle Epoque zum Zeitalter der Katastrophen und schließlich zur »Zementierung« des Systemgegensatzes durch die Atomwaffen im Kalten Krieg (bei gleichzeitig extrem hoher ideologischer Aufladung) – durchlebt und reflektiert haben, als »Generation de la Crise« bezeichnet.

Hannah Arendt – Tochter aus gutem Hause, hochbegabte Philosophiestudentin (bei Heidegger und Jaspers) – war als junge Frau politisch ziemlich desinteressiert. Kurt Blumenfeld, den Präsidenten der zionistischen Vereinigung für Deutschland, lernte sie schon 1926 in Heidelberg kennen (Arendt/Blumenfeld 1995). Erst durch die Arbeit über die Lebensgeschichte der Rahel Varnhagen setzte sie sich – seit 1929 mit ihrem ersten Ehemann Günter Stern (alias Günther Anders) in Berlin lebend – mit der eigenen jüdischen Identität, der Problematik der Assimilation und mit dem Antisemitismus auseinander. Das Jahr 1933 veränderte ihr Leben radikal: nach kurzer Verhaftung durch die Gestapo floh sie nach Paris. Dort arbeitete sie bis zur erneuten Verfolgung und Flucht im Jahre 1940 für zionistische Organisationen. In Paris war sie mit Walter Benjamin befreundet und lernte ihren zweiten Mann, Heinrich Blücher, kennen. Die Ausreise in die USA (mit Blücher und ihrer Mutter) gelang im Jahre 1941. Sie lebte fortan in New York und arbeitete zunächst für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung »Der Aufbau«. Bis sie 1951 die US-amerikanische Staatsbürgerschaft erhielt, war sie eine Staatenlose. Nach dem Erfolg ihres Buches »The Origins of Totalitarianism« (1951) war sie eine weltberühmte Schriftstellerin, Essayistin und Wissenschaftlerin. Sie übernahm zahlreiche Gastprofessuren an den führenden Universitäten der USA. Sie bereiste Europa und auch Deutschland⁴ immer wieder zu Vorträgen und wurde mit Ehrungen und Preisen geradezu überhäuft⁵. In den letzten Jahren vor ihrem Tode (1975) hatte sie eine Professur an der New Yorker New School for Social Research. Ihre besten Freunde bzw. Mentoren waren vorher gestorben: Karl Jaspers 1969, ihr Mann Heinrich Blücher 1970; Martin Heidegger überlebte sie nur kurz bis zum Mai 1976.

Hannah Arendt personifizierte einen Typus der Intellektuellen, die durch ihre Schriften eine außerordentliche politische Wirksamkeit in der Öffentlichkeit entfalteten, die aber selbst nicht politisch organisiert waren. Zu allen politischen Organisationen hielt sie seit den frühen 50er Jahren Distanz.⁶ Sie war eine typische Repräsentantin der New Yorker Intellektuellenszene der Nachkriegszeit, jener Kultur der Freigeister, mit dem die Amerikaner den Begriff der »Liberals« verbinden, den sie – je weiter rechts sie stehen – auch als Schimpfwort für kritische Intellektuelle benutzen. Dieses Intellektuellenmilieu um die Zeitschrift »Partisan Review« war auch durch Emigranten, Juden und Ex-Kommunisten (oftmals in einer Person) geprägt. Der Briefwechsel zwischen Arendt und der Schriftstellerin Mary McCarthy ist eine wertvolle Quelle, um dieses Milieu zu verstehen (Arendt/McCarthy 1995). Gleichwohl war Hannah Arendt – als Autorin eines Bestsellers, in dem Nationalsozialismus und Kommunismus als Varianten totalitärer Herrschaft bezeichnet waren – »Frontfrau« in den ideologischen Schlachtordnungen des Kalten Krieges. Zahlreiche ihrer Artikel erschienen in Zeitschriften, die von der CIA finanziert waren (auch ihre Besprechung des Buches von

um den Ausdruck einer echten Gefühlsunfähigkeit handelt.« (Arendt 1993: 24)

5 Die These von ihrer »Sonderstellung« oder gar »Marginalität«, die gerade Kurt Sontheimer (2005: 11) mit Bezug auf Agnes Heller wiederholt hat, kann sich nur auf ihren Denkansatz, nicht aber auf ihre Anerkennung als Autorin innerhalb des herrschenden Kultur- und Wissenschaftsbetriebes beziehen.

6 In Palästina hatte sich um Judah Magnes eine Gruppe mit dem Namen Ikhud (»Einheit«) gebildet. Sie verfolgte auch im Prozess der Gründung des Staates Israel den Gedanken der jüdisch-arabischen Kooperation. In den USA gründete Magnes eine unterstützende Organisation, in der sich – u. a. neben Erich Fromm und dem Soziologen David Riesman – auch Hannah Arendt engagierte. 1948 schrieb sie in der Zeitschrift »Commentary« einen Artikel mit dem Titel »Noch ist Zeit: Zur Rettung der jüdischen Heimat«. (vgl. Young-Bruehl 1991: 321 ff.) Danach engagierte sie sich nicht mehr in Organisationen.

7 Franziska Augstein (2006) schreibt zum 100. Geburtstag: »Hannah Arendt wurde berühmt, weil ihre schon vor Ausbruch des Kalten Krieges entwickelte These den politischen Erfordernissen des Westens entsprach: Die Sowjetunion ist so schlimm wie der Nationalsozialismus. Als sie das Buch in den 40er Jahren schrieb, waren nähere Informationen nur mühsam erhältlich. Dass sie vom Sowjetsystem wenig wusste, störte indes im Kalten Krieg

nicht weiter.«

8 Hannah Arendt konnte »die Frankfurter« (um Horkheimer und Adorno) überhaupt nicht leiden; im Briefwechsel werden sie sogar als »Schweinebande« (Arendt/Blücher 1999: 127) tituliert. Das einerseits hatte persönliche Gründe (z. B. die gescheiterte Habilitation von Günther Stern in Frankfurt Ende der 20er Jahre oder – wichtiger – ihre Freundschaft mit Walter Benjamin in Paris). Andererseits hielt sie »die Frankfurter« für orthodoxe Marxisten (vgl. dazu Young-Bruehl 1991: 132, 241 ff.); die Reflexion auf den Zusammenhang von kapitalistischer Vergesellschaftung und Ideologiekritik war der Schülerin von Martin Heidegger vollkommen fremd.

9 Diese Beziehung ist einerseits dokumentiert im Briefwechsel (Arendt/Heidegger 1998); andererseits hat diese Beziehung immer wieder die Phantasie von Schriftstellerinnen (Cathérine Clément: Martin und Hannah, 1999) beflügelt oder neue Forschungen angeregt. Gerade ist eine umfangreiche Studie von Antonia Grunenberg: Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe, München/Zürich 2006, erschienen.

10 Als ihr Buch »Vita Activa« (1958) erschien, schrieb sie Heidegger im Oktober 1960: »Ich habe den Verlag angewiesen, Dir ein Buch von mir zu schicken... Du wirst sehen, dass das Buch keine Widmung trägt. Wäre es zwischen uns je mit rechten Dingen zugegangen – ich meine zwischen, also weder Dich noch mich –, so hätte ich Dich gefragt, ob ich es

Peter Nettl über Rosa Luxemburg). Das war *einer* der Gründe dafür, dass die Linken im Westen, die sich der Freund-Feind-Ideologie des Kalten Krieges verweigerten und die sich – auch unter den Bedingungen erneuter Repression (McCarthyismus/KPD-Verbote in der BRD) – der Gleichsetzung von »rot« und »braun« widersetzen⁷, zu Hannah Arendt kritische Distanz hielten.

Eine der ersten Veröffentlichungen von Hannah Arendt trägt den Titel »*Der Jude als Paria*« (1944). Damit charakterisiert sie auch die eigene Erfahrung als Flüchtling, Staatenlose und als Lagerinsassin von Gurs in Südfrankreich. Zugleich bezeichnet sie ein wesentliches Merkmal des »totalitären Zeitalters«, dem sie in ihrem »Totalitarismusbuch« eines der bewegendsten – und auch heute noch aktuellen – Kapitel über das »Volk der Staatenlosen« (Arendt 1986: 426 ff.) gewidmet hat. Am Ende dieses Kapitels schreibt sie: »Es ist die alte Vogelfreiheit, welche die Staatenlosigkeit heute über die Flüchtlinge in aller Welt verhängt, nur dass die alte Voraussetzung, dass Vogelfreiheit Folge einer Handlung ist, mit der sich der Betroffene selbst und freiwillig aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen hat, nicht mehr zutrifft... Es ist, als ob eine globale, durchgängig verwebte zivilisatorische Welt Barbaren aus sich selbst heraus produzierte, indem sie in einem inneren Zersetzungsprozess ungezählte Millionen von Menschen in Lebensumstände stößt, die essentiell die gleichen sind wie die wilder Volksstämme oder außerhalb aller Zivilisation lebender Barbaren« (ebenda 470). Darin – so schreibt sie am Ende des Buches, nachdem sie auch die Konzentrationslager und die Mechanismen der »Ausrottung von Menschen« und der »Erniedrigung von Individuen« (ebenda 676) analysiert hat – manifestiert sich die »ungeheure Gefahr der totalitären Erfindungen, Menschen überflüssig zu machen ... (denn) in einem Zeitalter rapiden Bevölkerungszuwachses und ständigen Anwachsens der Bodenlosigkeit und Heimatlosigkeit (werden) überall dauernd Massen von Menschen im Sinne utilitaristischer Kategorien in der Tat »überflüssig«« (ebenda 702).

Das Werk von Hannah Arendt ist von dem Bemühen durchwirkt, eine Antwort auf die Frage nach den Ursachen der Katastrophen des 20. Jahrhunderts zu geben. Als Intellektuelle möchte sie einen Beitrag dazu leisten, dass – wie es T. W. Adorno (1969: 85)⁸ einmal formulierte – »Auschwitz nicht noch einmal sei«. Er fügte hinzu: »Barbarei besteht fort, solange die Bedingungen, die jenen Rückfall zeitigten, fort dauern«. Diese beiden Fragen bewegten natürlich eine ganze Generation von Intellektuellen, die das Zeitalter der »Katastrophen« überlebt hatten. Bei Hannah Arendt begegnet uns jedoch eine Krisendiagnose des Jahrhunderts, die sich deutlich von den linken – in der Tradition des Marxismus stehenden – Analysen unterscheidet, die auf dem Zusammenhang von Kapitalismus/Imperialismus, Kriegen und Faschismus bestanden. Dieser Unterschied hat mit dem Einfluss der Existenzphilosophie, die ihr als Studentin von Heidegger in Marburg und von Jaspers in Heidelberg vermittelt wurde, auf ihr politisches Denken zu tun. Sie hat dem »Feigling« – sogar dem »Verbrecher« Heidegger (wie sie kurz nach 1945 formulierte) – bis 1975 die »Treue« gehalten – als ihrem Lehrer, dem »genialen Philosophen«, und als ihrem Marburger Geliebten.⁹

In der Laudatio zu seinem 80. Geburtstag im Jahre 1969 bewundert sie den Autor von »Sein und Zeit« als einen »Rebellen«, dem es »um die Sache (aber auch um die ›Leidenschaft‹) des Denkens« ging und der dieses wieder »lebendig« gemacht habe. Dass er »vor 35 Jahren ... einmal für 10 Monate einer Versuchung nachgegeben« habe, wird ihm als »déformation professionnelle« nachgesehen; »denn die Neigung zum Tyrannischen lässt sich theoretisch bei allen großen Denkern nachweisen (Kant ist die große Ausnahme)« (Arendt 1969: 902).¹⁰ Andere Schüler von Heidegger – zum Beispiel Herbert Marcuse oder Günther Anders – sind nach 1945 sehr viel strenger mit dem Meister verfahren.¹¹ Dennoch: die Bindung von Hannah Arendt an die Person und an das Werk von Heidegger war so eng, dass sie offenbar die Frage nach der Beziehung auch der Heidegger'schen Philosophie zum Nationalsozialismus verdrängte.¹² Diese inhaltliche Bindung an den Verfasser von »Sein und Zeit« (1926) und die Art und Weise, wie sie sich mit ihrem Politikbegriff davon löst, macht auch die Singularität ihres Denkens – die Reflexion einer Philosophie über Politik – aus.¹³

Heideggers Kritik der modernen Gesellschaft liest sich in »Sein und Zeit« wie folgt: »Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinweise des Man das, was wir als die ›Öffentlichkeit‹ kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht ... Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus« (zit. nach Schönherr-Mann 2006: 19). Mit »Man« umschreibt Heidegger das leere Gerede der Menge, dem es an jeder Besinnlichkeit und jedem Nachdenken über die wichtigen Probleme des Lebens wie Tod, Vergänglichkeit, Endlichkeit mangelt. »Die Welt des Man« ist die der modernen Gesellschaft, der Uneigentlichkeit, der Oberflächlichkeit, die Welt der »Entfremdung« (in den Worten des jungen Marx). Heideggers Beschreibung dieser uneigentlichen Lebenswelt hat – wie Rüdiger Safranski betont – einen deutlichen zeitkritischen Bezug: sie impliziert »Kritik an der Vermassung und Verstädterung, am nervösen öffentlichen Leben (d. h. in der Demokratie)¹⁴, sowie an der mächtig aufkommenden Unterhaltungsindustrie, am hektischen Alltag, an der feuilletonistischen Beliebigkeit des geistigen Lebens« – Aspekte der modernen Lebenswelt, denen z. B. die Bauern mit dem Bezug zur Scholle, ihren Traditionen und Sozialgefügen noch nicht verfallen sind (Safranski 1994: 194). Freiheit bezieht sich ausschließlich auf die Freiheit und Leidenschaft des Denkens, der Subjektivität – nicht aber auf die Verfassung des Gemeinwesens und auf den Raum des Politischen. Für Heidegger ist entscheidend, dass »der Mensch« sich in dieser Uneigentlichkeit des Man, in dieser Alltäglichkeit zersetzt, sich selbst verliert.¹⁵

Eine solch pessimistische Zeitdiagnose, d. h. die bildungsbürgerliche Kritik an der Massenzivilisation, war – wie Jürgen Habermas betont – »Gemeingut der deutschen Mandarine der 20er Jahre ... Zu dieser Ideologie gehörte das elitäre Selbstverständnis der Akademiker, Geistesfetischismus, die Idolatrie der Muttersprache, die Verachtung alles Sozialen, das Fehlen einer in Frankreich und den USA längst ausgebildeten soziologischen Blickrichtung usw.« (Ha-

dir widmen darf; es ist unmittelbar aus den ersten Freiburger Tagen entstanden und schuldet dir in jeder Hinsicht so ziemlich alles.« (Arendt/Heidegger 1998: 149)

11 Herbert Marcuse schrieb Heidegger am 28. August 1947 einen Brief, in dem er ihn aufforderte, seine »Reden, Schriften und Handlungen« aus den Jahren 1933/34 zu »widerrufen«, und sich mit der Kritik auseinander zu setzen, dass er einem »Regime« gedient habe, »das Millionen von Juden umgebracht hat – bloß weil sie Juden waren, das den Terror zum Normalzustand gemacht hat und alles, was je wirklich mit dem Begriff Geist und Freiheit und Wahrheit verbunden war, in sein blutiges Gegenteil verkehrt hat«. In seiner Antwort lehnte es Heidegger ab, sich öffentlich zu distanzieren. Über die Verbrechen des NS-Regimes schrieb er: »Zu den schweren berechtigten Vorwürfen, die Sie aussprechen über ein Regime, das Millionen Juden umgebracht hat ..., kann ich nur hinzufügen, dass statt ›Juden‹ ›Ostdeutsche‹ zu stehen hat und dann genauso gilt für einen (Terror) der Alliierten, mit dem Unterschied, dass alles, was seit 1945 geschieht, der Weltöffentlichkeit bekannt ist, während der blutige Terror der Nazis vor dem deutschen Volke tatsächlich geheim gehalten worden ist« (Farias 1989: 372 ff.). 1949 sagte Heidegger bei einem Vortrag in Bremen: »Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die

Blockade und Aushungern von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.« (ebenda 376) Hannah Arendt musste diese Einstellung von Heidegger bekannt sein.

12 Zu Lebzeiten von Hannah Arendt hat Karl Löwith auf diese Bindung aufmerksam gemacht. Die Schriften von Farias (1989) und Faye (2005) haben die inhaltlichen Bezüge zwischen seinem Denken und der NS-Ideologie nachgewiesen – beide sind zuerst in Frankreich erschienen, wo Heidegger (zu dessen frühen Schülern sich ja auch die französischen Existentialisten – Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre und Merleau-Ponty – rechneten, obwohl Heidegger dies zurückwies) eine große Fangemeinde hatte und hat.

13 Auch mit Carl Schmitt, dem »Kronjuristen des Dritten Reiches« (vgl. Deppe 2003: 157 ff.) ging sie relativ wohlwollend um. Im »Totalitarismus«-Buch wird er immer wieder positiv zitiert (häufiger als Rosa Luxemburg!). Dort sagt sie von ihm: er war »zweifellos der bedeutendste Mann in Deutschland auf dem Gebiet des Verfassungs- und Völkerrechts ... (und er) hat sich die allergrößte Mühe gegeben, es den Nazis recht zu machen. Es ist ihm nie gelungen; die Nazis haben ihn schleunigst durch zweit- und drittrangige Begabungen ... ersetzt und an die Wand gespielt.« (Arendt 1986: 544) Solche »Mythen« dienen der Gemeinde der Schmitt-Anhänger bis heute, um ihren Meister als ein Opfer – und nicht als einen der geistigen Wegbereiter – des deutschen Faschismus zu stilisieren.

bermas 1989: 16-17). Das »Pathos des heroischen Nihilismus verbindet Heidegger mit den konservativ-revolutionären Geistesverwandten, mit Spengler, den Brüdern Jünger, Carl Schmitt und dem Tat-Kreis« (ebenda). Kurt Lenk hat in seinen Studien zur Geschichte des deutschen Konservatismus – vor allem der sog. »jungkonservativen« Strömung in der Weimarer Republik – gezeigt, dass diese Elemente der Modernekritik letztlich durch den Antisozialismus und Antimarkxismus zusammengehalten werden: Der »Untergang des Abendlandes« geht mit dem Aufstieg des Sozialismus bzw. der wachsenden Gefahr einer »roten Revolution« einher (Lenk 1989: 139 ff.).¹⁶ Rüdiger Safranski (1994: 474) bemerkt zur Ablehnung Heideggers durch Adorno (und trifft damit auch die Denkstrukturen der Schülerin Arendt): »Es gab (neben der politischen Ablehnung, F. D.) auch eine Ranküne gegenüber einem Philosophen, der ›philosophia perennis‹ so betrieb, als hätte es Soziologie und Psychoanalyse, diese großen Widersacher des philosophischen Geistes, nicht gegeben. Diese Ignoranz musste Adorno empören ... Dass sich Heidegger um diesen ›wissenschaftlichen‹ Modernitätsstandard gar nicht kümmerte, ihn sogar verachtete, das denunzierte Adorno an Heidegger als ›Provinzialismus‹.«.

Für die kritische Zeitdiagnose von Hannah Arendt hat der Massendiskurs, der immer auch Elitendiskurs ist, eine zentrale Bedeutung.¹⁷ Dieser wird durch Gustave Le Bons »Psychologie der Massen« (1895) eingeleitet; Sigmund Freuds »Massenpsychologie und Ich-Analyse« (1921) und Ortega y Gasset »Aufstand der Massen« (1930) haben ihn fortgeführt und ausdifferenziert. In der Literatur des 20. Jahrhunderts ist der Massendiskurs als kulturpessimistische Grundströmung prägend geworden. Allerdings begegnet er uns auch auf der Linken: z. B. in der *Massenstreikdebatte* oder bei den zahlreichen Hinweisen auf die progressive Rolle der »*Volksmassen*« in der Geschichte. Der konservative Massendiskurs reagiert defensiv auf das Eindringen der Massen in die Politik – von der Französischen Revolution 1789 bis zu den Kämpfen der Arbeiterbewegung um das allgemeine Wahlrecht und die Massenstreiks am Anfang des 20. Jahrhunderts in zahlreichen Ländern (nicht nur in der russischen Revolution des Jahres 1905). Insofern spielt das Verhältnis von Masse und Führung (Avantgarde) auch auf der Linken (vor allem bei Lenins Parteikonzeption) eine bedeutende Rolle. Die Massenpsychologie nimmt schon das Thema der Manipulation der Massen durch die massenmediale Inszenierung der Politik vorweg, die z. B. Adolf Hitler in »Mein Kampf« – mit Bezug auf Le Bon – konzipiert.¹⁸ Es wäre schon sinnvoll, diesen Diskurs etwas genauer aufzuarbeiten; denn die Elitenorientierung setzt sich im herrschenden Bewusstsein unserer Zeit immer mehr durch, während gleichzeitig die Massenmedien, die Popkulturen, der Massentourismus, Sport, Verkehr, Konsum, Megastädte mit 20 Millionen Einwohnern und mehr Realität geworden sind.

Für die Linke wird die Gesellschaft – die Trennung »politischer« und »ziviler« Gesellschaft bei Gramsci reflektiert diese Herausforderung – zum Terrain des Kampfes um Partizipation und Bildung sowie um die Verbesserung der Arbeits- und Lebensbedingungen der »Massen«. Das sind – genauer bestimmt – die Lohnarbeiterinnen

und Lohnarbeiter, die in den modernen Großstädten leben. Die damit einhergehende Vergesellschaftung des Politischen, damit auch die Neubestimmung des politischen Raumes, wird von den Konservativen als Zerfallsprozess diagnostiziert: Technik, Vermassung, Bürokratie sind die Stichworte dieser Diskurse von rechts. Carl Schmitt z. B. verwendete den Begriff des »totalen Staates« vor 1933 in diesem Sinne: dieser bezeichnet die »Politisierung des gesamten menschlichen Daseins«. »Ein pluralistischer Parteienstaat wird nicht aus Stärke und Kraft, sondern aus Schwäche ›total‹; er interveniert in alle Lebensgebiete, weil er die Ansprüche aller Interessenten erfüllen muss. Insbesondere muss er sich auf das Gebet der bisher staatsfreien Wirtschaft begeben...« (Schmitt 1985: 340 u. 342). Für die Linke jedoch wird die Demokratie bis in die Gegenwart durch zwei Kriterien bestimmt: 1. die politische Partizipation der Massen über Formen und Institutionen der Selbstorganisation der Gesellschaft, und 2. in der Verbindung von formaler Demokratie (Rechtsstaatlichkeit plus allgemeines Wahlrecht) und sozialer Demokratie (d. h. sozialer Grundrechte der Bürger gegenüber dem Staat).¹⁹ Mit anderen Worten: Freiheit, die mit der politischen Demokratie und den Grundrechten verbunden ist, und die Lösung der »sozialen Frage« gehören zusammen.²⁰

Für Hannah Arendt bedeutete Freiheit, dass den Bürgern das Recht auf aktive Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten garantiert ist. Sie teilt jedoch das konservative Misstrauen gegen die Politisierung des Sozialen. »Von der Sphäre des Sozialen erwartete Arendt wenig«, bemerkt ihre Biographin Young-Bruehl (1991: 359). Insofern artikuliert ihr Begriff des »Handelns« als Praxis, den sie in der »Vita Activa« entwickelt, die historischen Erfahrungen und die normativen Perspektiven dessen, »was wir heute partizipative Demokratie« nennen (Habermas 1984: 404). Genau hier erkennt sie die Rolle der sozialistischen Arbeiterbewegung und ihrer Programmatik einer radikalen Demokratie (z. B. in der Form der Räte). Gleichzeitig trennt sie dieses politische Programm von den »wirtschaftlichen und sozialen Forderungen« der Arbeiterbewegung (Arendt 1981: 210/211); denn – so ihre Überzeugung – die Fixierung auf ein wirtschaftliches und soziales Programm der Gleichheit zerstört die Freiheit, öffnet den Weg zum Totalitarismus.²¹

Am Schluss ihres Buches über »Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft« findet sich eine Passage, die deutlich macht, wie sehr ihre Zeitdiagnose einerseits dem Denken von Heidegger, andererseits dem modernen Massendiskurs verpflichtet ist. »Was moderne Menschen so leicht in die totalitären Bewegungen jagt und sie so gut vorbereitet für die totalitäre Herrschaft, ist die allenthalben zunehmende Verlassenheit. Es ist, als breche alles, was Menschen miteinander verbindet, in der Krise zusammen, so dass jeder von jedem verlassen und auf nichts mehr Verlass ist. Das eiserne Band des Terrors, mit dem der totalitäre Herrschaftsapparat die von ihm organisierten Massen in eine entfesselte Bewegung reißt, erscheint so als ein letzter Halt und die ›eiskalte‹ Logik, mit der totalitäre Gewalthaber ihre Anhänger auf das Ärgste vorbereiten, als das einzige, worauf wenigstens noch Verlass ist« (Arendt 1986: 729). Im Zentrum ihrer Überlegungen stand nicht der Versuch einer kausalen (historischen) Ableitung

14 »Es kann kein Zweifel bestehen, dass Heidegger trotz seiner Ontologie der Freiheit sich in Sein und Zeit als Gegner der pluralistischen Demokratie zu erkennen gibt.« (Safrański 1994: 202)

15 Brumlik (2006: 1484) weist zu Recht darauf hin, »dass es keineswegs nur persönliche Leidenschaft und Bewunderung war, die Arendt zu Martin Heidegger hinzog. Ihre Kritik der Gesellschaft stellt systematisch gesehen nichts anderes dar als eine Variante von Heideggers Kritik des ›Man‹, wie sie in ›Sein und Zeit‹ entfaltet ist.«

16 Karl Jaspers, bei dem Hannah Arendt nach dem Weggang aus Marburg promovierte und der ihr lebenslanger Freund und Vertrauter blieb, veröffentlichte im Jahre 1930 eine überaus kritische und pessimistische Zeitdiagnose »Zur geistigen Situation der Zeit« – »alles versagt, es gibt nichts, was nicht fragwürdig wäre...« – mit der Technik und der Demokratisierung (durch das allgemeine Wahlrecht) hat sich die »Herrschaft der Massen« sowie der bürokratischen Apparate durchgesetzt. Damit gerät die Welt in die Hände der Mittelmäßigkeit usw. usf. Dieser Jargon befremdet auch deshalb, weil der große Philosoph im Jahre 1931 die faschistische Gefahr offenbar überhaupt nicht zur Kenntnis nimmt. Hannah Arendt veröffentlichte 1946 einen Essay über Existentialphilosophie, in dem sie Heidegger scharf kritisierte und jedem seiner Fehler »eine Leistung Jaspers« entgegensetzte (Young-Bruehl 1991: 310). Später

wollte sie den Essay nicht in ihre Werksammlung aufnehmen.

17 In »Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft« (1986: 502) schreibt sie im Abschnitt über die »Massen« (als Ergebnis der »Auflösung der Klassengesellschaft«: »Der Ausdruck ›Masse‹ ist überall da zutreffend, und nur da, wo wir es mit Gruppen zu tun haben, die sich, entweder weil sie zu zahlreich oder weil sie zu gleichgültig für öffentliche Angelegenheiten sind, in keiner Organisation strukturieren lassen, die auf gemeinsamen Interessen an einer gemeinsam erfahrenen und verwalteten Welt beruht, also in keinen Parteien, keinen Interessenverbänden, keinen lokalen Selbstverwaltungen, keinen Gewerkschaften, keinen Berufsvereinen«. Die Massenbasis des deutschen Faschismus z. B., der die gesamte Gesellschaft mit einem Netzwerk von Parteinorganisationen überzog, wäre durch diese Bestimmung (auch vor 1933) nicht exakt zu erfassen.

18 Im zweiten Band meines »Politischen Denkens im 20. Jahrhundert« (Deppe 2003: 91 ff.) habe ich »Organisationsprobleme der Massengesellschaft« diskutiert und zugleich Bezüge zum Zeitalter der »Massenproduktion« (i. e. »Fordismus«) und zum »American Century« hergestellt.

19 Das war das zentrale Thema der sog. Staatsrechtslehrer-Debatten in der Weimarer Republik sowie im »Austromarxismus« (Otto Bauer u. a.) (vgl. dazu Blau 1980 und Abendroth 1984).

20 Im Gefolge der »Französischen Revolution« von

des deutschen Faschismus und des Stalinismus, sondern die These von der »existentiellen Verlassenheit des modernen Massenmenschen, die zu Weltverlust und zum Zusammenbruch des politischen Raumes« führte (Heuer 1987: 84). »Das Hauptmerkmal der Individuen in einer Massengesellschaft ist nicht die Brutalität oder Dummheit oder Unbildung, sondern Kontaktlosigkeit und Entwurzeltsein« (Arendt 1986: 513). »Wir leben heute in allen Teilen der Welt unter den Bedingungen einer fortschreitenden Vermassung aller gesellschaftlichen Strukturen, denen die traditionellen, politischen und gesellschaftlichen Formationen besseren oder schlechteren Widerstand leisten« (ebenda 505).

Die Ursprünge (»Origins«) der totalen Herrschaft, deren wesentliche Elemente schließlich Ideologie und Terror sind, gehen auf das 19. Jahrhundert zurück: Für Arendt bilden die Auflösung des Nationalstaates und die Transformation der Klassen- zur Massengesellschaft gleichsam die Rahmenbedingungen für das Aufkommen des Antisemitismus, des Imperialismus und des Rassismus. Die Historiker verschiedener Schulen werden sich immer wieder über die Plausibilität dieser Konstruktionen zu streiten haben²²; denn im 20. Jahrhundert (vor allem in den beiden Weltkriegen, aber auch in den antikolonialen Bewegungen) kommt der Machtpolitik der Nationalstaaten zweifellos eine höhere Bedeutung zu als im 19. Jahrhundert. Auch wäre danach zu fragen, ob die Spezifik des deutschen Faschismus oder gar des russischen Stalinismus aus diesen »Ursprüngen« tatsächlich angemessen zu erfassen ist – zumal es bei Hannah Arendt nicht den Versuch gibt, den Zusammenhang von politischen Strategien und Kräfteverhältnissen zwischen den Klassen, der Rolle des Staates und den totalitären Diktaturen im Europa des 20. Jahrhunderts zu erhellen.²³ Ihre Totalitarismus-Theorie war zwar politisch im Kalten Krieg höchst wirksam; sie hatte jedoch als »Theorie« zur Erklärung des Faschismus und des Stalinismus keinen Bestand; denn »sie hat ihre Totalitarismustheorie den historischen Ereignissen übergestülpt« (Augstein 2006). Gleichwohl enthält ihre Analyse bis heute gültige, großartige Teilanalysen über die Rolle der Juden und des Antisemitismus im 19. Jahrhundert sowie über den Zusammenhang von »Rasse und Bürokratie«, auf den sie im Abschnitt über den »Imperialismus« am Beispiel der Politik des britischen Imperialismus in Afrika eingeht.²⁴

Aus den Strukturen des konservativen Krisendiskurses der 20er Jahre löst sich Arendt freilich schon mit der Wahl des Themas. Ihr Werk ist – wie eingangs betont wurde – dem Kampf gegen den Totalitarismus und für die Freiheit gewidmet. Ihre »Haltung zur Welt« war – so sagte sie einmal mit dem Hinweis auf Goethe – »weder positiv noch negativ, sondern radikal kritisch« (Young-Bruehl 1991: 265). Die Kritik an den Widersprüchen der Moderne bzw. der Neuzeit, die in den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts gleichsam kulminieren und explodieren, ist in diesem Sinne radikal. Sie ist auch nicht allzu weit entfernt von jenem »stählernen Gehäuse der Hörigkeit«, das Max Weber als Konsequenz der Rationalisierungsprozesse der Moderne prognostizierte, oder von der Diagnose der »verwalteten Welt«, die Horkheimer und Adorno in der »Dialektik der Aufklärung«, später Herbert Marcuse im »Eindimensionalen

Menschen« nicht als Aufhebung der Widersprüche des Kapitalismus, sondern als deren Befestigung und »Schließung« kritisierten.

Das letzte Kapitel der »Vita Activa« beschwört den Sieg des »Animal laborans«; denn »in ihrem letzten Stadium verwandelt sich die Arbeitsgesellschaft in eine Gesellschaft von Jobholdern« – und diese verlangt »ein automatisches Funktionieren« (Arendt 1981: 314). Die Moderne zeichnet sich durch Säkularisierung aus (Nietzsche: Gott ist tot!) – aber, »die Weltlosigkeit, die mit der Neuzeit einsetzt, ist in der Tat beispiellos« (ebenda 312). Das Endstadium der Gesellschaft kennt nur eine »vergesellschaftete Menschheit« (ebenda 313) – für Hannah Arendt die negative Utopie schlechthin. Und doch sieht sie darin die dominante Entwicklungstendenz der modernen Gesellschaft, die mit der Technik, der Industrialisierung, der Vermassung und der Bürokratisierung etc. verbunden ist. An diesem Punkt gibt es anscheinend kein Hoffen mehr und das Grauen von Auschwitz (allgemeiner: »der Lager« und des Völkermordes) ist nicht mehr zu verdrängen. Die »negative Utopie« ist also nicht nur mit den totalitären Systemen verbunden. Sie bedroht auch die formal demokratischen Systeme entwickelter industriekapitalistischer Gesellschaften. Deshalb hat Hannah Arendt auf Ansätze der Zerstörung einer demokratischen politischen Kultur in den USA äußerst sensibel und – als Emigrantin – auch furchtsam reagiert: auf den McCarthyismus Anfang der 50er Jahre, auf den Vietnam-Krieg und die Watergate-Affaire Ende der 60er/Anfang der 70er Jahre.²⁵ Die politische Krise des 20. Jahrhunderts ist doppelt bestimmt: durch die Politik der Vernichtung sowie durch die Vernichtung des Politischen (Breier 1992: 23).

Gegen diese durch und durch pessimistische Entwicklungsperspektive der modernen Gesellschaft und der modernen Politik setzt Hannah Arendt ihren streng normativen Politikbegriff, der ihr den Ruf einbrachte, »des Aristoteles verzweifelte Tochter« zu sein (Fritz-Vanahme 1993). Philosophische Reflexion der Politik wird so verstanden als ein Lichtstrahl, der in die Dunkelheit der herrschenden Entwicklungstendenzen hineinleuchten soll: »aus der Finsternis der Kreatur in die Helle des Menschlichen zu gelangen« – so formuliert sie es am Ende des Buches »Über die Revolution« (Arendt 1963: 362). Der »Sinn von Politik«, so behauptet sie entschieden, »ist Freiheit«! Aber sie weiß sehr genau: »seit der Antike war niemand mehr der Ansicht, dass der Sinn von Politik die Freiheit ist; (denn) ... in der Neuzeit (galt), theoretisch wie praktisch, das Politische als ein Mittel, die Lebensversorgung der Gesellschaft und die Produktivität der freien gesellschaftlichen Entwicklung zu schützen« (Arendt 1993: 28 u. 30). Hier begegnet uns erneut das Spannungsverhältnis von Gesellschaft und Politik, das ihre philosophisch-politischen Analysen durchwirkt. Das 20. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Un-Politik, der Zerstörung von Politik durch Gewalt. Es ist das Jahrhundert der Kriege und Revolutionen, die – das ist ihr gemeinsames Merkmal – »im Zeichen der Gewalt stehen« – besonders die totalitären Diktaturen, deren Instrument der Terror nach innen und der Krieg nach außen ist (ebenda 123/124). In dem Essay »Macht und Gewalt« aus dem Jahre 1970 – jetzt vor dem Hintergrund des Vietnam-Krieges und der Studentenrevolten in der Welt – stellt sie fest, dass Macht und Politik zusammengehören; denn Macht »gehört zum

1789 – mit ihren Losungen »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« – hatten vor allem liberale Autoren die Auffassung vertreten, dass Freiheit und Gleichheit nicht »zusammengehen« können. Wirtschaftliche und politische Freiheit – vor allem die Anerkennung und der Schutz des Privateigentums – setzten gesellschaftliche Ungleichheit voraus. Die politische Durchsetzung der sozialen Gleichheit sei nur durch die Aufhebung der Freiheit (d. h. durch eine Diktatur) möglich. Einer der Lieblingsautoren von Hannah Arendt, Alexis de Tocqueville, hat in seiner Schrift über die »Demokratie in Amerika« (1835) diese Befürchtung wie folgt zusammengefasst: »Die Gleichheit löst nämlich zwei Tendenzen aus: die eine führt die Menschen geradewegs zur Freiheit und kann sie auch plötzlich in die Anarchie treiben; die andere leitet sie auf längerem, verschwiegenerem, aber sicherem Wege in die Knechtschaft.« (Tocqueville 1956: 178) Seit der Französischen Revolution hat die gesellschaftliche und politische Linke die Position vertreten, dass Freiheit ohne soziale Gleichheit nur der privilegierten Minderheit der Besitzenden zugute kommt.

21 Diesen Gedanken entwickelt sie dann ausführlicher in ihrem Buch »Über die Revolution«, in dem die »gute« Revolution der Founding Fathers der USA (1776 ff.) mit der »schlechten« Revolution von 1789 ff. verglichen wird: Die »gute« Revolution war politisch, d. h. sie etablierte einen Rahmen für einen freien öffentlichen Diskurs; die »schlechte« wollte die soziale Gleichheit mit dem Mittel der politischen Gewalt

herstellen (was übrigens nur zum Teil auf die Revolution von 1789 zutrifft; die »Verschwörung für die Gleichheit« des Gracchus Babeuf wurde im Jahre 1795 aufgedeckt – aber erst 20 Jahre später durch das Buch des Mitverschwörers Filippo Buonarroti bekannt).

22 Sheila Benhabib (2006) schreibt in einem Artikel zum 100. Geburtstag: »Die Studie ›Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft‹ frustrierte schon Arendts Zeitgenossen, weil sie eine Mischung aus Geschichtsschreibung, Philosophie, Journalismus und sogar Literaturbetrachtung war ... Historiker haben (ihre) Auffassung von der Bürokratie unter totalitären Regimen infrage gestellt; sie haben ihre Thesen über das moderne Verschwinden der Gemeinschaft und das zunehmende Gefühl der Verlassenheit beim ›Massenmenschen‹ in der Zeit vor Hitlers Aufstieg zur Macht widerlegt...«

23 Sie selbst war sich solcher Defizite wohl bewusst. Nach der Veröffentlichung der »Origins« beantragte sie ein Stipendium, um über den Marxismus zu forschen. Im Antrag schrieb sie: »Der schwerwiegendste Mangel von Origins ist das Fehlen einer angemessenen historischen und begrifflichen Auseinandersetzung mit den ideologischen Hintergründen des Bolschewismus.« (zit. n. Young-Bruehl 1991: 384) »Klaus-Dietmar Henke, ehemaliger Direktor des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung in Dresden, berichtet, dass die Mitarbeiter des Instituts jahrelang versucht hätten, gemeinsame Bezugspunkte zwischen NS- und Sowjetdiktatur zu finden – vergeblich...Hannah Arendt (selbst)

Wesen aller staatlichen Gemeinwesen«. Sie bedarf nur der Legitimität. Die Gewalt dagegen kann niemals legitim sein. Terror ist ein Element der Gewaltherrschaft ebenso wie Hochtötung und Militarisierung, die in der Atombombe ihre Vollendung findet. Diese desavouiert – als Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft – zugleich gründlich den Begriff des Fortschritts (Arendt 1970: 82).²⁶

Voraussetzung der politischen Freiheit ist für Hannah Arendt die Freiheit des Denkens. Daraus resultiert u. a. ihre Ablehnung aller »Systemtheorien«, die das Subjekt und seine Freiheit auslöschen; damit bezog sie sich vor allem auf die Philosophie Hegels sowie auf die »Wissenssoziologie« – einschließlich des Historischen Materialismus und des Satzes von Marx, dass »es nicht das Bewußtsein der Menschen (ist), das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt« (MEW 13: 9). Politische Freiheit bedeutet den freien Zugang zu Informationen. Meinungsbildung erfolgt in einem Prozess, in dem eine Vielzahl unterschiedlicher Meinungen (der Begriff des Interesses, der seinerseits aus den Bedingungen der gesellschaftlichen Reproduktion abgeleitet ist, spielt für sie in diesem Zusammenhang keine Rolle) in öffentlicher Debatte mit der Perspektive von Entscheidungen über politisches Handeln ausgetragen werden. Grundbedingung einer Verfassung der Freiheit ist nicht nur »eine in ihrer Macht beschränkte Regierung«, also der Rechtsstaat, sondern »das Recht (der Bürger) auf aktive Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten« (Arendt 1963: 281). Das »eigentliche Wesen des politischen Lebens (bildet) die Debatte« (zit. nach Schäfer 1997: 146).

Der normativ-idealistische – und nicht empirisch-analytische oder gar materialistische – Zugang zum Begriff des Politischen führt Hannah Arendt zurück zu einer Verklärung der griechischen Polis. »Für die Griechen war die Vita Activa vor allem das politische Leben, das Leben des Handelns. Arbeit und Herstellen waren die an die Notwendigkeit geknüpften Tätigkeiten, die dazu dienten, die materiellen Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen, wohingegen das Handeln oder die Praxis die Polis errichtete und erhielt« (Young-Brühl 1991: 442). Im Gegensatz zum »Haushalt« (dem »oikos«) war »der Raum der Polis das Reich der Freiheit«, d. h. für die griechischen Philosophen war »der Sitz der Freiheit ausschließlich im politischen Bereich lokalisiert« (Arendt 1981: 33). Dieses Idealbild der Polis hält natürlich einer kritisch-historischen Überprüfung kaum stand (vgl. u. a. Canfora 2006: 34 ff.). Sie überträgt es auch (partiell) auf die amerikanische Revolution (nach 1776), die ihr deshalb als die »bessere« Revolution – im Vergleich zu 1789 in Paris – erscheint, weil diese sich ernsthaft mit der Volkssouveränität, der Gewaltenteilung, dem Föderalismus und schließlich mit der Bedeutung des öffentlichen Raumes für Debatten und Meinungsbildung auseinandergesetzt habe. Der Versuch der Französischen Revolution nach 1793 hingegen, die Menschenrechte – vor allem das Programm der Gleichheit jenseits der gleichen Bürgerrechte – mit Gewalt durchzusetzen, habe schließlich den »Geist der Freiheit« erstickt (Arendt 1963: 183 ff.).

Hannah Arendt ist sich wohl bewusst, dass ihr Traum von der idealen Polis als »freie Assoziation« freier Individuen den Begriff der

Volkssouveränität keineswegs in der Perspektive einer Polis der Gleichen bestimmen kann. Schon der Massendiskurs impliziert – auch unausgesprochen – den Elitenbegriff; und Arendts Kritik der Massengesellschaft impliziert stets die Auseinandersetzung nicht nur mit der (sozialistischen) Ideologie der Gleichheit, sondern auch mit den Nivellierungstendenzen moderner Vergesellschaftung.²⁷ So kommt sie zu dem Ergebnis (was natürlich im Fall der antiken Polis und ihrer Sklavenhaltergesellschaft auch den Tatsachen entspricht), dass die Sache der Freiheit, der »Geschmack an öffentlicher Freiheit« (1963: 355), die Teilhabe an den öffentlichen Debatten von einer Elite betrieben wird. »Sie fragt sogleich: ›Wer wählt diese Elite aus? Wer sagt, wer zu ihr gehört‹ – und sie weiß natürlich um das »Peinliche an dem Begriff«, das mit den oligarchischen Herrschaftsformen verbunden ist (ebenda 355). Gleichwohl wäre die Freiheit am besten bewahrt in einer »aristokratischen Staatsform«, über die sie am Ende des Buches über die »Revolution« schreibt: »Öffentliche Freiheit, öffentliches Glück und die Verantwortlichkeit für öffentliche Angelegenheiten würden dann den Wenigen zufallen, die in allen Gesellschafts- und Berufsschichten daran Geschmack haben« (1999: 161 ff.). »Sie sind ohnehin die politische Elite eines Landes, und kein Staat kann behaupten, seine Aufgabe zu erfüllen ..., der sich nicht ihrer bedient und ihr nicht den gehörigen öffentlichen Raum zur Verfügung stellt.« (ebenda 359). Dass Hannah Arendt diese Überlegungen in ihrem Buch »Über die Revolution« entwickelt, gibt dieser Elitentheorie freilich eine ganz andere Wendung: der Revolution – und vor allem dem Räteystem in den neuzeitlichen, europäischen Revolutionen – fällt die Aufgabe zu, diese Elite auszuwählen.²⁸

Es ist also dieses entschlossene Festhalten an einer normativ-idealen Bestimmung des Politikbegriffes, das Hannah Arendt – und das scheint eine überraschende Wende in ihrem Denken zu sein – dazu bringt, von der Revolution als einer »Hoffnung« zu sprechen, obwohl sie doch in ihrer Arbeit »Über die Revolution« (1963) die Geschichte der neuzeitlichen Revolutionen eher in einer negativen Perspektive (das bezieht sich dann vor allem auf die proletarischen Revolutionen des 20. Jahrhunderts) sieht. Die »ungarische Revolution« von 1956 hatte für das Festhalten an diesem »Hoffnungsschimmer« eine große Bedeutung – man kann wohl davon ausgehen, dass sie die Bewegungen, die schließlich mehr als 30 Jahre später in Mittel- und Osteuropa zum Zusammenbruch der staatssozialistischen Systeme geführt haben, ebenfalls in einer solch optimistischen Perspektive begrüßt hätte. Die antikolonialen Revolutionen der 50er und 60er Jahre oder die kubanische Revolution nach 1957/58 werden von Hannah Arendt freilich nicht erwähnt. Die Massengesellschaft und die totalitären Regime werden – so die Hoffnung von Arendt – immer wieder durch Revolutionen herausgefordert, die dem Geist der Freiheit – oftmals nur für einen kurzen Augenblick – Realität verleihen. Sie vermitteln die »Erfahrung des In-Freiheit-Handelns« (1963: 40). Dabei entdeckt Hannah Arendt die Bedeutung der Räte, die – seit der englischen Revolution von 1648 ff. – mit unterschiedlichen Bezeichnungen ins Leben gerufen wurden, als Organe der Selbstverwaltung »an der Basis«, in der Kommune, im Betrieb, in der Armee und in den staatlichen Einrichtungen. Diese Organe der

... zählte sowohl die entstallinierte Sowjetunion als auch das DDR-Regime nicht zu den totalitären Regimen.« (Augstein 2006)

24 Der Imperialismus-Abschnitt in »Origins« wurde bei der Rezeption des Buches in den 50er Jahren fast vollständig ignoriert – schon der Begriff suggerierte eine gewisse Nähe zum Marxismus-Leninismus, den Arendt ablehnte. In diesem Abschnitt bezieht sie sich – in einer Fußnote – auch auf Rosa Luxemburg (Arendt 1986: 254/5). Sie bezeichnet deren »Akkumulation des Kapitals« als interessant, weil diese zu »Resultaten« kam, »die mit dem Marxismus weder in seiner orthodoxen noch in seiner reformierten Form in Einklang zu bringen waren« (ebenda). Allerdings wäre es wohl übertrieben, aufgrund dieser Fußnote davon zu sprechen, dass sich Hannah Arendt intensiv mit dem Werk von Luxemburg beschäftigt habe. Wesentlich wichtiger sind neuere Analysen des Kapitalismus, die an die Luxemburg'sche These von der Notwendigkeit der Existenz nicht-kapitalistischer Verhältnisse für die Kapitalakkumulation anknüpfen: in den 80er Jahren Burkhardt Lutz mit seiner Analyse vom Ende der langen, expansiven Nachkriegswelle des Goldenen Age (»Der kurze Traum immerwährender Prosperität«); und neuerdings David Harvey, der in seinem Buch »The New Imperialism« (2003) immer wieder auf Hannah Arendts Kapitel über den »Imperialismus« (sowie auf Rosa Luxemburg) zurückkommt.

25 Zum 200. Jahrestag der amerikanischen Revolution schrieb Arendt (1999: 161 ff.) 1975 – also kurz vor ihrem Tod – einen Artikel, in dem sie davon ausgeht, dass sich »die Republik ... und ihre Institutionen der Freiheit in einer Krise befinden...«

26 Günther Anders, der erste Ehemann von Hannah Arendt und ebenfalls Schüler von Heidegger, hat diese Problematik im ersten Band seines philosophischen Hauptwerkes »Die Antiquiertheit des Menschen« (1956) in den Mittelpunkt gestellt.

27 In einem Artikel über die Rassendiskriminierung in Little Rock (1957) vertrat Arendt (1991: 95 ff.) »ketzerische Ansichten über die Negerfrage und equality«. Sie plädiert dort entschieden für die Aufhebung der rechtlich-politischen Diskriminierung, spricht sich aber gleichzeitig für das »unabhängbare gesellschaftliche Recht... (auf) Diskriminierung« aus; denn: »Eine Massengesellschaft, in der die Unterscheidungslinien verwischt und die Gruppenunterschiede eingeebnet werden, ist eine Gefahr für die Gesellschaft an sich und weniger eine Gefahr für die Integrität des einzelnen, denn persönliche Identität speist sich aus einer Quelle, die jenseits des Bereichs der Gesellschaft entspringt.« (ebenda 105)

28 Max Weber hatte – trotz seiner Skepsis gegenüber der parlamentarischen Regierungsform – die Aufgabe des Parlamentarismus darin gesehen, das politische Führungspersonal in der repräsentativen Demokratie auszuwählen. Hannah

Revolution bilden den Raum der Freiheit; sie »sind ihrem Wesen nach anti-parteilich, d. h. sie richten sich nicht gegen eine Volksvertretung, die durch Klasseninteressen auf der einen Seite, durch Ideologien oder Weltanschauungen auf der anderen bestimmt ist.« (zit. n. Heuer 1987: 106)

Die Räte – so sagt sie um 1970 in einem Interview – »wollen mitbestimmen ... In dieser Richtung (eines Rätestaates) sehe ich die Möglichkeit zur Bildung eines neuen Staatsbegriffs«. Dabei wiederholt sie ihre These, dass »auf diese Weise ein Selbstausleseprozess möglich ist, um eine wirkliche politische Elite heranzuziehen..., die an den öffentlichen Angelegenheiten interessiert ist« (Arendt 1970: 133). Auch auf diesem Felde führt ein gründliches Studium der Rolle der Räte (bzw. räteähnlicher Organisationen) in den neuzeitlichen Revolutionen nicht unbedingt zur Bestätigung der Thesen von Hannah Arendt – erinnert sei nur an die widersprüchliche Rolle der Arbeiter- und Soldatenräte in der deutschen Novemberrevolution. Der soziale Kern der neuzeitlichen Revolutionen wird von Arendt nicht hinreichend gewürdigt.²⁹ Richtig ist jedoch, dass alle revolutionären Prozesse einer radikalen Demokratisierung auf der einen und einer Umwälzung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse auf der anderen Seite diesen Widerspruch zwischen Basisorganisationen der Selbstverwaltung (die zugleich den Rahmen für eine öffentliche Debatte über Ziele und Wege der Revolution bildeten) und einer Zentralisierung der staatlichen Macht (die schließlich durch eine Staatspartei ausgeübt wurde) mehr oder weniger intensiv und dramatisch ausgetragen haben. Das Werk von Hannah Arendt klärt allerdings die komplexen Probleme dieses Widerspruchs nicht; denn ihre Konzeption einer »halbierten Revolution«, die nur für die Freiheit, nicht aber für die soziale Gerechtigkeit wirkt, wird der Problematik der neuzeitlichen Revolutionen des 19. und 20. Jahrhunderts nicht gerecht.

Daher scheint mir auch die These, dass sie eine »Revolutionärin« – beeinflusst »durch das Denken Rosa Luxemburgs« (Storlokken 2006) – gewesen sei, nicht unbedingt überzeugend. Oft wird in diesem Zusammenhang auf ihren Ehemann Heinrich Blücher verwiesen, der schließlich Prolet, Teilnehmer der Novemberrevolution (»Spartakist«) und »KPOler« gewesen sei. Blücher hatte sich allerdings zu dem Zeitpunkt, als er Hannah Arendt in Paris kennen lernte, theoretisch und politisch vom Marxismus/Kommunismus völlig gelöst, was der Briefwechsel mit Hannah Arendt (1996) und einige Vorlesungsmanuskripte von Blücher am New York Bard College bestätigen. Gegenüber dem Marxschen Werk wie der Theoriegeschichte des Marxismus, allgemeiner: gegenüber dem neuzeitlichen sozialwissenschaftlichen Denken und einer kritisch-materialistischen Politikanalyse gibt es bei Hannah Arendt eine gleichsam strukturelle Blockade, die mit ihrem Verständnis von Philosophie und der Freiheit des Denkens zusammenhängt. Die Analyse der Gründe würde erneut zu Heidegger und zu »Sein und Zeit« führen.

Arendt arbeitete nach dem »Totalitarismus-Buch« (also zwischen 1952 und 1956) an einem Buch über Marxismus (Young-Bruehl 1991: 384 ff). Einige Ergebnisse dieser Arbeiten sind in »Vita Activa«, »Über die Revolution« und in die Essaysammlung »Between

Past and Future« eingeflossen. Allerdings zeigt die Auseinandersetzung mit dem Marxschen Arbeitsbegriff und seiner Geschichtsphilosophie in »Vita Activa«, dass sie dessen Analyse des Systems der kapitalistischen Warenproduktion und der Lohnarbeit nicht zur Kenntnis genommen bzw. verstanden hat.³⁰ Der Rückgriff auf die Aristotelische Dreiteilung von Arbeiten, Herstellen und Praxis (als der von der Arbeit befreiten Tätigkeit) vermag eine Analyse der entwickelten kapitalistischen Arbeitsgesellschaft und ihrer Widersprüche nicht zu ersetzen. Hier macht sich wiederum jene Denkblockade gegenüber dem Begriff von Gesellschaft bzw. von Gesellschaftsformation geltend, die sie analytisch und begrifflich niemals überwunden hat. Eigentlich hätte sich Hannah Arendt über den berühmten Satz von Marx aus dem Dritten Band des »Kapital« freuen müssen: »Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion ... Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden ... Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung« (MEW 25: 828). Arendt (1981: 95) kennt das Zitat, behauptet aber, es charakterisiere bei Marx den unaufgelösten Widerspruch, dass dieser die Arbeit als »ewige Naturnotwendigkeit« gefasst, der proletarischen Revolution jedoch die Aufgabe zugeschrieben habe, die Menschen von der Arbeit zu befreien. Diese Interpretation ist schlicht falsch!

Nun gibt es im Nachlass einen Brief, in dem sie der »roten Ideologie« bescheinigt, einen »höchst anständigen Stammbaum« zu haben, »während die braune mehr oder weniger aus der Gosse kam« (Heuer 1987: 48/49). Dazu konzidierte sie der frühen sozialistischen Arbeiterbewegung, dass sie sich – mit dem Rätegedanken – um eine neue Form öffentlicher Politik bemüht habe. In »Vita Activa« (1981: 210/11) bescheinigt sie der »europäischen Arbeiterklasse«, dass diese in den Revolutionen von 1848 bis 1956 (Ungarn) »eines der glorreichsten und vielleicht das einzige Kapitel geschrieben« habe, »das zu einer Hoffnung auf eine erwachende Produktivität der abendländischen Völker berechtigt«. Dazu gehört auch der Vorschlag, »das bestehende und im Volke hoffnungslos diskreditierte europäische Parteiensystem durch ein Räteystem zu ersetzen«. Zugleich wiederholt sie ihre These, dass »das Revolutionäre der Arbeiterbewegung ... nicht in der Radikalität wirtschaftlicher und sozialer Forderungen (besteht), sondern einzig darin zum Vorschein (kommt), wo sie mit dem Anspruch auf eine neue Staatsform auftritt. In diesem Zusammenhang wird auch ihre Sympathie für Rosa Luxemburg verständlich (Arendt 2006). An dieser bewundert sie gerade ihre »Un-Orthodoxie« – sowohl in der »Akkumulation des Kapitals«, also in ihrer Imperialismusanalyse, in der sie die Marxsche These von der

Arendt ist hier wesentlich radikaler; denn sie schreibt diese Aufgabe der Revolution und dem Räteystem zu. Da in den bisherigen Revolutionen die Ansätze einer Räte-demokratie stets gescheitert sind, rückt auch die Vorstellung von einer durch die Räte auserwählten »Aristokratie«, die die Verfassung, den Rechtsstaat und die öffentliche Freiheit verteidigt, ins Reich der politischen Romantik.

29 Arendt ist sich natürlich der Bedeutung der »sozialen Frage« bewusst. Sie argumentiert jedoch, dass keine der Revolutionen in der Lage sei, die soziale Frage zu lösen. »Soweit die Erinnerung der Menschheit reicht, hat das menschliche Leben unter dem Fluch der Armut gestanden, und wenn dieser Fluch heute aus den Ländern des Westens zu verschwinden scheint, so kann niemand behaupten, dass dies einer der westlichen Revolutionen zu verdanken sei. Keine Revolution hat je die »soziale Frage« gelöst und Menschen von der Not befreit, obwohl alle Revolutionen nach dem 18. Jahrhundert, mit der einzigen Ausnahme der ungarischen Revolution des Jahres 1956, dem Beispiel der Französischen Revolution gefolgt sind und die gewaltigen Kräfte der Not und des Elends in dem Kampf gegen Zwangsherrschaft und Unterdrückung in die Waagschale geworfen haben.« (Arendt 1963: 142)

30 Das Marxsche Hauptwerk heißt nicht »Die Arbeit«, sondern »Das Kapital«.

31 »Marx' ursprüngliche Akkumulation des Kapitals war nicht ... ein Einzel-

ereignis, ein einmaliger Akt der Expropriation durch die entstehende Bourgeoisie ... Im Gegenteil, die Expropriation muss immer wieder von neuem wiederholt werden, um das System in Gang zu halten.« (Arendt 1968: 31)

32 Wirklich intensiv hat sie sich mit Bertolt Brecht und vor allem mit ihrem Freund (aus den Pariser Jahren) Walter Benjamin befasst. (Arendt 1971; Schöttker/Wiziska 2006) Brecht würdigt sie als Dichter und Dramatiker, der aus der ehrlichen Motivation heraus, gegen Elend, Faschismus und Ausbeutung zu kämpfen, sich der kommunistischen Bewegung anschloss und deshalb auch sowohl seine Autonomie als Intellektueller als auch seine ursprünglich ethischen Antriebe an die Politik der Partei anzupassen hatte. Benjamin hält sie für den bedeutendsten Essayisten deutscher Sprache. Ihr eigenes Schicksal war mit den »Geschichtsphilosophischen Thesen« von Benjamin eng verbunden; denn dieser übergab ihr das Manuskript vor seinem Tode. Sie rettete es in die USA und übergab es dort Horkheimer und Adorno vom »Institut für Sozialforschung«. Sie hatte die beiden im Verdacht, dass sie dieses letzte Manuskript von Benjamin unterdrücken wollten. Darin hatte Benjamin radikal mit dem Fortschrittsdenken aufgeräumt: der »Engel der Geschichte« blickt zurück auf eine »einzige Katastrophe«, während vor ihm (in der Zukunft) »die Trümmerhaufen ...zum Himmel« wachsen (These 9). In der These 11 kritisiert Benjamin die deutsche Sozialdemokratie, die die technische Entwicklung stets als Fortschritt (im Sinne eines

»ursprünglichen Akkumulation« als der Frühgeschichte des Kapitalismus zurückwies.³¹ Selbstverständlich hebt sie auch Luxemburgs Kritik an Lenins Parteitheorie sowie ihre kritischen Bemerkungen zur Unterdrückung der Freiheit in der russischen Revolution hervor, die sie im Gefängnis 1917 niedergeschrieben hat. Außerdem fasziniert Arendt das Milieu jüdischer Familien in Polen, dem Rosa Luxemburg entstammt – und sie erwähnt ausdrücklich die Liebesbeziehung zwischen Rosa und Leo Jogiches. Schließlich erwähnt sie auch die Außenseiterposition von Rosa Luxemburg in der kommunistischen Bewegung. Es war Ruth Fischer (als Vorsitzende der KPD im Jahre 1924), die den »Luxemburgismus« als die »Syphilis in der Arbeiterbewegung« bezeichnete (Abendroth 1976: 72). Wirklich gründlich hat sich die Wissenschaftlerin Hannah Arendt jedoch nicht mit dem Werk von Rosa Luxemburg auseinandergesetzt.³² Bei dem Text, auf den wir uns beziehen, handelt es sich um die Rezension der großartigen Luxemburg-Biographie von Peter Nettl aus dem Jahre 1961. Aus der »Akkumulation des Kapitals« wird im Imperialismus-Abschnitt des Totalitarismus-Buches in der Fußnote zwei Mal zitiert.³³ In »Über die Revolution« nimmt sie keineswegs die Gelegenheit wahr, ausführlicher auf Luxemburg einzugehen.

Der Versuch, Rosa Luxemburg als »unmarxistische« Vertreterin des revolutionären Sozialismus interessant werden zu lassen, ist wenig überzeugend – er kann nur auf Kosten des Ausblendens ihrer Positionen in der Revisionismus- und in der Massenstreikdebatte sowie ihrer Positionen und Aktivitäten im Ersten Weltkrieg und in der Novemberrevolution konstruiert werden. Selbst das Manuskript über die »Russische Revolution« wird vollständig missverstanden, wenn es auf den Satz über die »Freiheit des Andersdenkenden« sowie auf die Kritik an der Nationalitätenpolitik der Bolschewiki reduziert wird, ohne das »unsterbliche Verdienst« zu erwähnen, das sie den Bolschewiki um Lenin und Trotzki zuschrieb, »mit der Eroberung der politischen Gewalt und der praktischen Problemstellung der Verwirklichung des Sozialismus dem internationalen Proletariat vorangegangen zu sein und die Auseinandersetzung zwischen Kapital und Arbeit in der ganzen Welt mächtig vorangetrieben zu haben« (Luxemburg 1968: 141).³⁴

Hannah Arendt hat auch in den 50er und 60er Jahren – also in den Hoch-Zeiten des Kalten Krieges – nicht zur Kenntnis genommen, dass es im Westen – auch vor der Marxismus-Renaissance der 70er Jahre, die die 68er Studierendenbewegung auslöste – eine eigenständige und ausdifferenzierte marxistische Theorie-tradition gab, die den »anständigen Stammbaum« der »roten Ideologie« fortführte. Perry Anderson hat diese Strömung in seinem Buch »Über den westlichen Marxismus« zwischen Sozialdemokratie und Staatssozialismus positioniert. Er ordnet ihr Autoren wie Lukacs, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Marcuse, Adorno, Sartre, Althusser, Poulantzas usw. zu (vgl. Anderson 1978: 46). Dazu gab es z. B. hervorragende Historiker (wie z. B. Isaac Deutscher, Eric Hobsbawm, Albert Soboul, Ernesto Ragionieri), die sich als Marxisten bezeichneten und von denen einige den kommunistischen Parteien ihrer Länder angehörten. Zu diesen Wissenschaftlern sowie zu anderen zeitgenössischen Vertretern dieser Strömung, zu der in New York

Marxisten um Paul M. Sweezy und Paul Baran gehörten, die die Zeitschrift »Monthly Review«, herausgaben, zu den Vordenkern der »Neuen Linken« in den 60er Jahren, aber auch zu den intellektuellen und kulturellen Milieus der großen kommunistischen Parteien in Italien und Frankreich hatte sie keine Beziehung. Von einer Frankreich-Reise Anfang der 50er Jahre schrieb sie, »Camus ist zweifellos der beste Mann, den es augenblicklich in Frankreich gibt«. Sartre und Merleau-Ponty dagegen werden scharf kritisiert – wegen ihrer linken, politischen Optionen und Aktivitäten in diesen Jahren (Yong-Bruehl 1991: 388/389).³⁵

Hannah Arendt – so sei zum Schluss festgehalten – ist auch dann, wenn der Pulverdampf der ideologischen Scharmützel des Kalten Krieges verfliegen ist, nicht als politische Theoretikerin in die Traditionslinie der europäischen – antikapitalistischen – Linken des 20. Jahrhunderts einzuordnen. Sie stand in den ideologischen Schlachten des Kalten Krieges – ob sie das wollte oder nicht – durch den Welterfolg ihres Totalitarismus-Buches in der vordersten Frontlinie, obwohl sie wenig Sympathie für die Instrumentalisierung ihrer Thesen für primitive Agitation hatte. Dennoch haben Generationen von Studierenden der Politikwissenschaft, von Sozialkundefachlehrern und Journalisten im Westen Hannah Arendt als Kronzeugin benannt, wenn sie Faschismus und Kommunismus gleichsetzten. Nach dem Ende des Kalten Krieges und nach den Katastrophen des Sozialismus/Marxismus des 20. Jahrhunderts hätte allerdings ein »offener Marxismus« – bzw. ein »offenes kritisches Denken« – nicht nur die eigenen Fehler und Defizite zu thematisieren, sondern auch für die Frage offen zu sein, was von anderen Denkansätzen, Theorien, Analysen zu lernen sei. Dabei käme auch die Erneuerung eines kritischen – antikapitalistischen – Denkens an dem Werk von Hannah Arendt nicht vorbei. Sie war eine großartige Schriftstellerin und Denkerin; sie personifizierte auf beeindruckende Weise jenen Typus der Intellektuellen, die ihre intellektuelle Autonomie als »Freiheit des Denkens« zu bewahren verstehen. Ihre Totalitarismuskritik hat sich daher niemals nur auf den Faschismus und Kommunismus beschränkt, sondern auch die Gefahren der Vernichtung der Freiheit und des Abbaus der Demokratie in den entwickelten Industriegesellschaften des Westens benannt. Kurz vor ihrem Tod schrieb sie 1975 einen Artikel über »200 Jahre amerikanische Revolution«. Darin analysierte sie die Krise, in die die »Weltmacht Nr. 1« in der Folge des Vietnamkrieges, der Wirtschaftskrisen dieser Jahre und der Watergate-Affaire geraten war. Der Rückblick und die Würdigung der »zweihundert Jahre der Freiheit mit all ihren Höhen und Tiefen« scheint ihr notwendig, um die politische Realität dieser Tage um so schärfer zu kritisieren: »Es ist, als hätte es ein Haufen von Schwindlern und ziemlich untalentierten Mafiosi geschafft, sich die Regierung der »größten Weltmacht« anzueignen« (Arendt 1999: 170).

Hannah Arendt hat sich – mit ihren Analysen zum Charakter des totalitären Regimes, zum Antisemitismus und Rassismus, zum Flüchtlingswesen usw. – Bereichen zugewandt, die für einen Teil der Linken tabuisiert waren, obwohl sie später zugeben mussten, dass jene Elemente totalitärer Herrschaft, die Hannah Arendt im stalinistischen Regime ausmachte, schließlich doch zum Scheitern des

Naturgesetzes) begriffen habe, der letztlich zum Sozialismus führe: »Dieser vulgärmarxistische Begriff von dem, was die Arbeit ist, ...will nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht aber die Rückschritte der Gesellschaft wahrhaben«

(Benjamin 1965: 84/85 und 87). Es liegt auf der Hand, dass Benjamins Pessimismus des Jahres 1941 mit der Zeitdiagnose von Hannah Arendt voll übereinstimmte. Sie hatte die Frankfurter »Marxisten« in Verdacht, dass ihnen solcher Pessimismus als »un-marxistisch« erscheinen würde. Da irrte sie; denn Horkheimer und Adorno waren gerade in dieser Zeit der Vorgeschichte der »Dialektik der Aufklärung« schon weit vom marxistischen Fortschrittsdenken (das sie eigentlich nie geteilt hatten) entfernt.

33 Neben Nettl haben u. a. Gilbert Badia, Lelio Basso, Felix Tych und auch Anna Laschitzka in der DDR über Rosa Luxemburg geforscht und geschrieben.

34 Im gleichen Text schrieb sie: »Lenin und Genossen ... haben durch ihre entschlossene revolutionäre Haltung, ihre vorbildliche Tatkraft und ihre unverbrüchliche Treue dem internationalen Sozialismus wahrhaftig geleistet, was unter so verteuftel schwierigen Verhältnissen zu leisten war.« (Luxemburg 1968: 140)

35 Die Pariser Mai-Ereignisse des Jahres 1968 haben Hannah Arendt und Heinrich Blücher zunächst »begeistert im Fernsehen ... und in den Zeitungen« verfolgt; Daniel Cohn-Bendit,

mit dessen Eltern Arendt als Emigrantin in Paris befreundet war, versicherte sie ihre Solidarität und fragte ihn, ob er »Geld brauche« (Young-Bruehl 1991: 562/3). Diese Sympathie erklärt sich offenbar daraus, dass die anarchistischen Enragés um Cohn-Bendit Gegner des marxistischen Flügels der französischen Arbeiterbewegung – vor allem aber der als »stalinistisch« gebrandmarkten KP Frankreichs – waren. Arendt hatte offenbar klug erkannt, dass der liberale Kern der antiautoritären Revolte letztlich – was die politische Biographie von Cohn-Bendit und vielen anderen bestätigte – auf einen liberalen Antitotalitarismus zusammenschumpfte, der sich vor allem gegen die politische Linke richtet.

36 In ihrem Essay über B. Brecht hat Hannah Arendt mit Recht auf dieses Defizit hingewiesen: »Denn von Rasse war bei Marx, Engels und Lenin nirgends die Rede, und Antisemitismus war bestenfalls als der Sozialismus der Dummen bekannt, woraus nicht nur Brecht, sondern alle Kommunisten und nahezu alle Sozialisten schlossen, dass es so etwas eigentlich nicht gibt.« (Arendt 1971: 100)

staatssozialistischen Experimentes beigetragen haben. Außerdem hat sich Hannah Arendt mit Themen befasst, die im gesamten marxistischen Denken – mit seiner Tendenz zum Ökonomismus und zum Klassenreduktionismus – unterbelichtet waren bzw. lange verdrängt wurden. Dazu gehört vor allem die Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Antisemitismus und des Völkermordes an den europäischen Juden.³⁶ Schließlich muss auch die Linke dafür sorgen, dass Arendts Plädoyer für die Freiheit, das die Sympathie für die Revolution, für Rosa Luxemburg und die Räteidee einschließt – nicht in Vergessenheit gerät. Wenn wir uns eine Zukunft des Sozialismus nur unter der Voraussetzung denken können, dass individuelle und kollektive Freiheitsrechte nicht eingeschränkt, sondern erweitert werden, dann gehört das Werk von Hannah Arendt zu jenem Erbe, auf das sich die neue Ordnung zu gründen hätte.

Literatur

- Abendroth, Wolfgang (1976), Ein Leben in der Arbeiterbewegung, Frankfurt/Main.
- Abendroth, Wolfgang (1984), Die Funktion des Politikwissenschaftlers und Staatsrechtslehrers Hermann Heller in der Weimarer Republik und in der Bundesrepublik Deutschland, in: Müller, Christoph/Staff, Ilse (Hrsg.), Der soziale Rechtsstaat, Baden-Baden, S. 213-233.
- Adorno, Theodor W. (1969), Erziehung nach Auschwitz, in: Ders., Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/Main, S. 85 – 101.
- Arendt, Hannah (1968), Rosa Luxemburg, in: Der Monat, Nr. 243, Dezember 1968, S. 28-40.
- Arendt, Hannah (1969), Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: Merkur, Nr. 258, 1969, Heft 10, S. 893-902.
- Arendt, Hannah (1970), Macht und Gewalt, München/Zürich.
- Arendt, Hannah (1971), Walter Benjamin – Bertolt Brecht, München/Zürich.
- Arendt, Hannah (1981), Vita Activa oder vom tätigen Leben, München/Zürich.
- Arendt, Hannah (1986), Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München.
- Arendt, Hannah (1993), Was ist Politik? Aus dem Nachlass hrsgg. V. Ursula Lutz, München/Zürich.
- Arendt, Hannah (1993a), Besuch in Deutschland (1950), Berlin.
- Arendt, Hannah (1999), Zur Zeit. Politische Essays, Berlin.
- Arendt, Hannah (2005), Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, München/Zürich.
- Arendt, Hannah (2006), Rosa Luxemburg 1871-1919, in: UTOPIE kreativ, Nr. 192, Oktober 2006, S. 880-896 (zuerst 1968, in: Der Monat).
- Arendt, Hannah/Blücher, Heinrich (1996), Briefe 1936-1968, München / Zürich.
- Arendt, Hannah/Blumenfeld, Kurt (1995), »...in keinem Besitz verwurzelt«. Die Korrespondenz, Hamburg.
- Arendt, Hannah/Heidegger, Martin (1998), Briefe 1925-1975, Frankfurt am Main.
- Arendt, Hannah/McCarthy, Mary (1995), Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1973, München/Zürich.
- Augstein, Franzisak (2006), Ein geistiges Ereignis. An diesem Samstag wäre Hannah Arendt 100 Jahre alt geworden, in: Süddeutsche Zeitung vom 14./15. Oktober 2006.
- Benhabib, Sheila (2006), Denn sie war ein freier Mensch. Hannah Arendt, die Philosophin des 20. Jahrhunderts, in: Die Zeit vom 12. Oktober 2006, S. 59-60.
- Benjamin, Walter (1965), Geschichtsphilosophische Thesen (1941), in: Ders., Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt / Main, S. 78-94.
- Blau, Joachim (1980) Sozialdemokratische Staatslehre in der Weimarer Republik, Marburg.
- Breier, Karl-Heinz (1992), Hannah Arendt. Zur Einführung, Hamburg.
- Brumlik, Micha (2006), Ein doppelter Geburtstagsgruß. Hannah Arendt und den »Blättern« gewidmet, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Nr. 12 / 2006, S. 1480-1490.
- Canfora, Luciano (2006), Eine Kurze Geschichte der Demokratie, Köln.
- Deppe, Frank (1999), Politisches Denken im 20. Jahrhundert. Die Anfänge (Politisches Denken im 20. Jahrhundert, Band 1), Hamburg.
- Deppe, Frank (2003), Politisches Denken zwischen den Weltkriegen (Politisches Denken im 20. Jahrhundert: Band 2), Hamburg.
- Deppe, Frank (2006), Politisches Denken im Kalten Krieg (Politisches Denken im 20. Jahrhundert, Band 3/Erster Teilband), Hamburg.
- Farias, Viktor (1989), Heidegger und der Nationalsozialismus, Frankfurt/Main.
- Faye, Emmanuel (2005), Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie, Paris.
- Fritz-Vanahme, Joachim (1993), Des Aristoteles verzweifelte Tochter. Über Hannah Arendt, in: Greiner, Ulrich (Hrsg.), Revision. Denker des 20. Jahrhunderts auf dem Prüfstand, Hildesheim, S. 45-49.
- Habermas, Jürgen (1984), Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1989), Heidegger – Werk und Weltanschauung, in: Arias, Viktor, Heidegger und der Nationalsozialismus, S. 11- 38.
- Harvey, David (2003), The New Imperialism, Oxford.
- Heuer, Wolfgang (1987), Hannah Arendt, Reinbek bei Hamburg.
- Hobsbawm, Eric (1962), The Age of Revolution. Europa 1789-1848, London.

- Hobsbawm, Eric (1998), *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München.
- Jaeggi, Rahel (2006), *Die im Dunkeln sieht man nicht. Politisierung der sozialen Frage: Heute wäre die große Philosophin Hannah Arendt 100 Jahre alt geworden*, in: *Frankfurter Rundschau* vom 14. Oktober 2006.
- Lenk, Kurt (1989), *Deutscher Konservatismus*, Frankfurt/New York.
- Luxemburg, Rosa (1968), *Die russische Revolution (1917)*, in: *Dies., Politische Schriften*, 3 Bände, Frankfurt / Main – Wien 1968, S. 106-141.
- MEW 25, i. e. Marx, Karl (1964), *Das Kapital. Dritter Band*, Berlin
- Safranski, Rüdiger (1994), *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München/Wien.
- Schäfer, Gert (1997), *Der Denkweg Hannah Arendts*, in: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, Berlin, Band 19, Jg. 1997, Heft 4, S. 129-159.
- Schäfer, Gerd (2000), *Denkweg zwischen Tradition und Neubeginn – Hannah Arendt*, in: *Buckmiller, Michael u. a., Hrsg., Judentum und politische Existenz. 17 Portraits deutsch-jüdischer Intellektueller*, Hannover, S. 385-416.
- Schmitt, Carl (1985), *Legalität und Legitimität (1932)*, in: *Ders., Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlin, S. 263-350.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin (2006), *Hannah Arendt. Wahrheit, Macht, Moral*, München.
- Schöttker, Detelev/Wiziska, Erdmut (2006), Hrsg., *Arendt und Benjamin*, Frankfurt/Main.
- Sontheimer, Kurt (2005), *Hannah Arendt. Der Weg einer großen Denkerin*, München/Zürich.
- Storlokken, Tanja (2006), *Frauen in finsternen Zeiten. Rosa Luxemburg und Hannah Arendt*, in: *UTOPIE kreativ*, 192, Oktober 2006, S. 897-909.
- Tocqueville, Alexis de (1956), *Über die Demokratie in Amerika*, Frankfurt/Main – Hamburg.
- Winock, Michel (1999), *Le Siècle des Intellectuels*, Paris.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1991), *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/Main.

GÜNTER WIRTH

Marxismus, Glauben, Religion

Notwendige Bemerkungen

zu einem Buch von Uwe-Jens Heuer

Günter Wirth – Jg. 1929, Publizist. 1973-1990 Chefredakteur beziehungsweise Herausgeber der evangelischen Monatszeitschrift *STANDPUNKT*; 1985-1993 Honorarprofessor für Neue und Neuere Kirchengeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin; bis September 1990 Leiter der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe des Vorsitzenden der DDR-CDU, Lothar de Maizière. Zuletzt in *UTOPIE kreativ*: Walther Harichs »Ostorientierung«, Heft 195 (Januar 2007); Rezension von Gerd Koenen: *Der Rußland-Komplex*, Heft 196 (Februar 2007).

Von Uwe-Jens Heuer sind in den letzten Jahren drei Bücher erschienen, die aus der Sicht des Verfassers offenbar in einem engeren Zusammenhang stehen: »Marxismus und Demokratie«, Baden-Baden 1989 (also vor der Wende im renommierten Nomos-Verlag), »Marxismus und Politik«, Hamburg 2004, und zuletzt »Marxismus und Glauben«, Hamburg 2006. Im folgenden soll es um die Wiedergabe einiger Beobachtungen zu dem Buch über Marxismus und Glauben gehen, aus der Sicht eines protestantischen Laien, der sich in DDR-Zeiten als christlich-demokratischer Publizist und Historiker immer wieder mit dem Verhältnis von Marxismus und Christentum beschäftigt hat.

Zur Struktur von Heuers Buch

Das Buch Heuers ist – jedenfalls auf den ersten Blick – ziemlich genau strukturiert. Es folgt gleichsam einer gewissen Kontrapunktik: Wenn im ersten Kapitel die Einführung in die Problematik erfolgt, geschieht dies mit einer Collage von Zitaten aus den unterschiedlichsten Lagern, die den Marxismus entweder als Quasireligion (von Werner Sombart über Ignazio Silone bis zu Hans-Dieter Schütt) oder als Szientismus (von Dostojewski über Walter Benjamin bis zu Jan Rehmann) ausweisen. Die Antwort des Verfassers erfolgt dann folgerichtig im letzten Abschnitt des letzten, des sechsten Kapitels: »Glauben im Marxismus«, in dem – um es vorwegzunehmen – statuiert wird, daß einerseits das rationale, das wissenschaftliche Element erhalten bleiben müsse, also erstens der historische Materialismus und zweitens »die Aufdeckung des ›Bewegungsgesetz[es] der heutigen kapitalistischen Produktionsweise und der von ihr erzeugten bürgerlichen Gesellschaft« (S. 281). Angesichts der Kontingenzen im individuellen und gesellschaftlichen Leben – Heuer spricht von Möglichkeiten, Wahrscheinlichkeiten, Unwahrscheinlichkeiten – gehe es allerdings darum, den ethischen Fragen des Individuums jenseits einer von der Transzendenz bestimmten Moral und Weltanschauung einen anderen Platz einzuräumen als bisher und hierzu zu erkennen, daß nicht allein »wissenschaftliche Einsicht« (S. 289) die ausreichende Basis abgibt: »Der grundsätzliche Ausgangspunkt besteht[,] ausgesprochen oder nicht, bei allen Verfechtern eines Glaubens im Marxismus in der Einsicht, daß Kämpfen, Handeln und gar der Einsatz des Lebens nicht auf Grund wissenschaftlicher Einsicht, sondern auf der Grundlage einer inneren Überzeugung, die man auch Glauben nennen kann, erfolgt« (ebenda).

In wiederum der Mobilisierung von Zitaten aus den unterschiedlichsten Quellen (von Karl Jaspers über Helmut Gollwitzer bis Jürgen Habermas) ist es vor allem dann Adam Schaff, auf den sich Heuer beruft, wenn er für solchen Glauben, für die weitere Ausarbeitung einer »marxistischen Konzeption des Einzelmenschen« (S. 302) plädiert. Zuletzt heißt es (S. 306), die theoretischen Aussagen seien nicht der ganze Marxismus. »Er umfaßt auch Wertungen, Appelle, Forderungen ... Marxist zu sein[,] ist nicht nur die Wahl einer Theorie, sondern zugleich die Wahl einer Haltung. Insofern wendet der Marxismus sich an den Einzelnen.« Das sei für ihn Glauben, wobei es möglich sei, »andere Begriffe zu wählen«. Auch der Begriff des Gewissens gehöre hierher.

Um zu solchen gewissermaßen bekennerrischen Positionen vorzudringen, über die zu richten nicht die Aufgabe eines Nichtmarxisten ist, unternimmt Heuer zwischen den Seiten 21 und 277 den Versuch, gewissermaßen einer Übersicht über die Religionsgeschichte – jedenfalls der drei abrahamitischen Religionen –, über deren kritische Rezeption im Marxismus bzw. Leninismus und zusätzlich über die konkrete Begegnung des herrschenden M-L mit den Religionen bzw. Kirchen und Religionsgemeinschaften.

Zu den abrahamitischen Religionen

So skizziert der Verfasser auf 50 Seiten des zweiten Kapitels den »religiösen Glauben« des Judentums, des Christentums, gesondert des reformatorischen, und des Islam, um – Kontrapunktik! – im letzten Kapitel auf knapp 30 Seiten »die Offenbarungsreligionen heute« zu beleuchten.

Es war sicherlich eine redliche Überlegung Heuers, Erwägungen über den Glauben im Marxismus vor dem Hintergrund des religiösen anzustellen. Aber das, was er unternommen hat, war zu ehrgeizig, um gelingen zu können. Da der philosophisch geschulte Jurist in Religionswissenschaft und Theologie nicht zu Hause ist beziehungsweise zu Hause sein kann, muß er sich auf Gewährsleute verlassen, und das ist für den Verfasser vor allem einer, der katholische Weltethiker Hans Küng, d. h. dessen Bücher: »Das Judentum« (1981, 2004); »Das Christentum« (1994, 2003); »Der Islam« (2004). Nur gelegentlich wird Küng von anderen sekundiert, so im Reformationsabschnitt von Martin Luther und einigen marxistischen Historikern.

Hierüber zu richten, hätte also weniger mit Heuer als mit Küng zu tun. Immerhin wird man auf einige Disproportionen hinweisen müssen. Wenn im Islam mit Recht die mystischen Tendenzen des Sufismus (S. 64) festgehalten sind, wird man im Abschnitt über das Judentum analoge Bewegungen wie den Chassidismus vermissen. Konzeptionell leidet das ganze zweite Kapitel überdies entscheidend daran, daß die Reformation und die reformatorischen Kirchen nicht nur entgegen der Chronologie, sondern auch entgegen der für die Zukunft entscheidenden Frage, ob es Erneuerung, ob es »Reformation« in den Religionen geben kann, vor dem Islam abgehandelt werden. Logisch wäre gewesen, klarzustellen, daß das Christentum eine reformatorische Wende zum Protestantismus durchgemacht hatte, die sich à la longue auch in Erneuerungsbewegungen im Katholizismus (weniger in der orthodoxen Kirche) ausgewirkt hat,

während der Islam bisher von »Reformation« im wesentlichen unberührt blieb.

Der Reformationsabschnitt ist übrigens ein halber katholischer, und wenn hier die kursorische Beschreibung kirchengeschichtlicher Prozesse in einem gewaltigen Sprung von der Französischen Revolution bis zum Kalten Krieg auf knapp einer Seite (S. 54 f.) erfolgt, bleibt man ziemlich ratlos, zumal gerade an dieser Stelle politische Wertungen von vorgestern stehengeblieben sind.

Von hier aus müssen die Perspektiven der Offenbarungsreligionen am Ende des Buchs erst recht als kurzschlüssig angesehen werden. Wenn der knappe Abschnitt über das Judentum unter dem Rubrum »Die Offenbarungsreligionen heute« läuft, kann es nur heißen: Thema verfehlt. Denn im Text geht es fast ausschließlich um politische Probleme, die natürlich auch hierher gehören, aber im Kontext der Charakterisierung der verschiedenen religiösen Strömungen im Judentum (Orthodoxie, Konservative, Liberale) und vor allem jener Erneuerungsbewegung (gewissermaßen einer »reformatorischen«) im Judentum, die mit den Namen von Franz Rosenzweig, Martin Buber und (nuanciert) Gershom Scholem verbunden ist. Analoges gilt für den Abschnitt über den Islam, wobei hier der Akzent anders gesetzt ist. Der Islamismus wird (um es zuzuspitzen) relativiert, die »Islamfeindlichkeit« im Westen gleichsam als Gefahrenquelle nominiert, und es wird hierbei ein beiläufig zitierter Ansatz von Sabine Kebir verfehlt und nicht weiter ausgeführt, wonach dem »strengen Monotheismus des Islam« in seiner Zeit ein »aufklärerischer Gestus« (S. 275) zukam, also womöglich doch als ein Aspekt von Erneuerung. Dies weiter auszuführen, hätte »Perspektive« bedeutet.

Was die Perspektive des Christentums (hier nicht mehr getrennt) angeht, verweist Heuer mit Recht auf die Erneuerungsbewegungen in Deutschland (Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Helmut Gollwitzer), ohne freilich die in der ökumenischen Bewegung ins Blickfeld zu bekommen, was er andererseits mit einer gewissen Selbstverständlichkeit in Hinsicht auf den Katholizismus tut, wenn er Johannes XXIII. und das II. Vatikanische Konzil, die Befreiungstheologie in Südamerika und den marxistisch-christlichen Dialog (Paulus-Gesellschaft, Marcel Reding) hervorhebt. Gleichzeitig sieht Heuer retrograde Entwicklungen, im Katholizismus mit Johannes Paul II. und Benedikt XVI. und im protestantischen Umfeld in den evangelikalen Bewegungen in den USA. Alle diese Beobachtungen enthalten manche zutreffende Elemente, ergeben insgesamt aber kein klares Bild, zumal auch die Orthodoxie unberücksichtigt bleibt, die ja zumal nach dem Ende der UdSSR eine bemerkenswerte Entwicklung genommen hat (wobei allerdings noch unklar ist, welche geistliche Substanz diese repräsentative Renaissance hat).

Zur Religionskritik von Marx, Engels und Lenin

Die Kontrapunktik wird im dritten Kapitel mit einem Exkurs über Religionskritik der Aufklärung (Französischer Materialismus, Deutscher Idealismus) unterbrochen, um dann im eigentlichen Zentrum des Buchs in eigener Weise wieder aufgenommen zu werden, nämlich im vierten Kapitel mit der Religionskritik von Marx und Engels (einschließlich der von Ludwig Feuerbach und der der Junghegelia-

ner), wozu Heuer einleuchtend Karl Kautsky hinzunimmt, in diesem Kontext weniger einleuchtend Max Weber. In meiner Rezeption von Heuers Buch als der eines sozusagen Außenstehenden sehe ich an dieser Stelle keine Aufgabe, kritische Anmerkungen zu machen, würde höchstens gern eine persönliche zusätzliche Beobachtung hinzufügen: Bei meiner Lektüre der MEGA ist mir nicht nur die kirchenpolitische Aktivität von Friedrich Engels in Bremen¹ aufgefallen, sondern eine höchst beachtliche Feststellung von ihm in seinen »Varia über Deutschland« von 1873/74, wo er vom »spezifisch theologisch-theoretischen Charakter der deutschen Revolution des 16. Jahrhunderts« und von der »Basis der späteren theoretischen Überlegenheit der Deutschen von Leibniz bis Hegel« spricht und wo er hieraus die bemerkenswerte Schlußfolgerung zieht, daß »der deutsche Protestantismus die einzige moderne Form des Christentums« sei, »die der Kritik wert«, und zwar aus diesem Grunde: »Der deutsche [Protestantismus] allein hat eine Theologie und damit einen Gegenstand der Kritik – der historischen, philologischen und philosophischen ...«² Ich dünke doch, daß ein solcher Ansatz im Umfeld dieses Kapitels Beachtung verdient, aber auch, wie wir sehen werden, hinsichtlich des methodischen Ansatzes dieses Buchs (Kontrapunktik!).

Die Passagen über Marx, Engels und Kautsky haben nicht nur, zumal für den »Außenstehenden«, informatorischen Wert, man versteht sie vor allem als ideologische Schubkraft für das fünfte Kapitel: »Religionskritik im Sozialismus«. Dieses ist insofern von zentraler Bedeutung, als hier die Prüfung bestanden werden muß, inwieweit das, was im ideologisch-wissenschaftlichen Laboratorium von Marx und Engels theoretisch fixiert worden ist, der Praxis standhält, sich in ihr bewährt. Auch innerhalb dieses zentralen Kapitels entdecken wir wieder die Kontrapunktik, allerdings mit Brüchen: Der Verfasser geht auf die Religionskritik Lenins ein und eigentlich mit ihr ins Gericht (weil, so S. 187, »alle moralischen Fragen in Fragen der Wissenschaft verwandelt werden«), und er muß in dem zugeordneten Abschnitt »Sowjetstaat und Kirche« unterstreichen, welche Auswirkungen dies schon unter Lenin, erst recht unter Stalin für die Russische Orthodoxe Kirche gehabt hat (350 000 Opfer bis 1941 – S. 191); hierbei ist Heuer wieder inkonsequent, weil er die anderen Religionsgemeinschaften in der UdSSR ausblendet, darunter den quantitativ beachtlichen Islam und das Judentum, aus dessen Emigranten nach 1991 sich die Jüdischen Gemeinden in Deutschland quantitativ regeneriert haben. Er bleibt also nicht in seinem Konzept, dies erst recht nicht, wenn er in der Kontrapunktik: Lenins Kritik – Sowjetstaat und Kirche übersieht, daß der eigentliche (»kontrapunktische«) Partner und dann Widerpart Lenins in der geistigen Auseinandersetzung in Sowjetrußland nach der Revolution die weitverzweigte orthodoxe Religionsphilosophie war, deren Exponenten (ich nenne nur Nikolaj Berdjajew, Semjon Frank, Sergej Bulgakow) nicht zufällig Anfang der zwanziger Jahre exmittiert wurden und in Prag, Berlin und Paris ihre Zentren hatten, mit starkem Einfluß auf die Weltchristenheit überhaupt.³ Auch wenn die Realität die Prozesse nicht pur, sondern nur vermischt präsentiert, ist all das, was mit der Verfolgung der Kirche und ihrem Widerstand zu tun hat, eine staatspolitische

1 Günter Wirth: Friedrich Engels, der Gesinnungsgenosse von Karl Marx, und sein Aufenthalt in Bremen, in: Bodo Heyne (Hg.): *Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte*. Bd. 8, Bremen 1975.

2 Günter Wirth: *Varia über Luther [zur Lutherehrung im Karl-Marx-Jahr]*, in: *neue deutsche literatur*, Berlin, 11/1983.

3 Vgl. u. a. Karl Schlögel: *Der große Exodus. Die russische Emigration und ihre Zentren 1917 bis 1941*, München 1994; Günter Wirth: *Auf dem »Turnierplatz« der geistigen Auseinandersetzungen. Arthur Liebert und die Kantgesellschaft (1918-1948/49)*, Ludwigsfelde 2005² (mit eigenem Kapitel über die russischen orthodoxen Emigranten).

4 Vgl. u. a. Julius H. Schöps (Hg.): *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*, Stuttgart-Bonn 1989 (insbesondere den Beitrag von Ingrid Belke); Kurt Reiprich u. a. (Hg.): *Christentum, Marxismus und das Werk von Emil Fuchs (= Beiträge des sechsten Walter-Markov-Kolloquiums)*, Leipzig 2000 (insbesondere den Beitrag von Klaus Fuchs-Kittowski).

5 Vgl. Ladislav Prokupek: *Säkularisierungsprozesse in der ČSSR, in: Säkularisierung in Ost und West. Referate des 3. Berliner Staat-Kirche-Kolloquiums vom 18. bis 19. Januar 1995 (Schriftenreihe des Instituts für Vergleichende Staat-Kirche-Forschung, Heft 1)*.

6 Konrad Farner: *Theologie des Kommunismus*, Frankfurt am Main 1969. Vgl. auch Günter Wirth: *Zur Kirchen-, Kultur- und Mittelstandspolitik der CDU [1956]*, in: Siegfried Prokop (Hg.): *Zwischen Aufbruch und Abbruch. Die DDR im Jahre 1956*, Berlin 2006, S. 166.

7 Günter Wirth: *Karl Liebknecht über Christentum und Kirche. Hefte aus Burgscheidungen Nr. 180 (1971)*.

8 Im Vorwort von Dorothee Sölle und Klaus Schmidt heißt es (S. 18): »Die gemeinsame Zukunft von Christen und Sozialisten wird sicherlich davon abhängen, wie weit sie bereit sind, ihre jeweilige Überzeugung und Hoffnung radikal in Frage stellen zu lassen – und sie in ständiger Korrelation zueinander aufzuarbeiten. Die Schrift ›Kirche und Sozialismus‹ von Rosa Luxemburg liefert dazu einen wichtigen Beitrag.« – Prof. Dr. Annelies

Funktion des ideologischen Kampfes zwischen Leninismus und orthodoxer Religionsphilosophie und Theologie.

Kirche und Sozialismus in marxistischer Perspektive ...

Schließlich muß Heuer auf die DDR zu sprechen kommen, und wenn er auch hier die Kontrapunktik aufrechterhalten wollte, mußte er aus seiner bis dahin gewonnenen Sicht zu einer merkwürdigen Konstruktion greifen: Wie Lenin zu Sowjetstaat und Kirche, stehen hier statt Exponenten der deutschen Arbeiterbewegung und Ideologen des Marxismus in der DDR »Gramsci, Lukács, Bloch« zu »Staat und Kirche in der DDR«. Das ist nun tatsächlich ein offenkundiger Bruch im Aufbau des Buchs, in dem man zunächst eine ziemlich genaue (»sinfonische«) Struktur glaubte entdeckt zu haben. Was Heuer zu Gramsci schreibt, ist dabei nicht Gegenstand dieser kritischen Anmerkung, sondern die Tatsache, daß Gramsci, wenn ich mich recht erinnere, in DDR-Zeiten eher zurückhaltend zur Kenntnis genommen wurde. Lukács hat für die ideologischen Auseinandersetzungen in der DDR, schon alsbald nach 1945, zumal aber Mitte der fünfziger Jahre, natürlich eine zentrale Bedeutung, aber nicht in diesem Umfeld. Bleibt als einziger dieser drei Ernst Bloch, der mit Recht – auch angesichts seines Involviertseins in die innerjüdischen Debatten der zwanziger Jahre und seiner Leipziger Debatten mit Theologen,⁴ zumal auch mit seiner Freundschaft mit Emil Fuchs – hierher gehört, aber dem in der DDR zuletzt das Recht abgesprochen wurde, als Marxist zu gelten, und der auf andere Weise den Weg zu gehen hatte, den jene russischen Religionsphilosophen gehen mußten, unter ihnen auch die, die wie Berdjajew einen ursprünglich religiös-sozialistischen Ansatz hatten.

Wenn Heuer eine Reihe dieser Art hatte aufmachen wollen, hätte er füglich andere marxistische Ideologen anführen müssen, die sich exponiert zu dieser Problematik geäußert haben, etwa die Tschechen V. Gardavský und Milan Machovec⁵ und den in DDR-Verlagen und in »Sinn und Form« präsent gewesenen Schweizer Konrad Farner⁶. Der Bruch wäre aber dennoch geblieben.

In meiner Sicht und im Sinne der Architektonik von Heuers Buch wäre es angemessen gewesen, an dieser Stelle die Stimmen jener Exponenten der deutschen Arbeiterbewegung zum Klingen zu bringen, die noch aus den Auseinandersetzungen vor 1914 und nach 1918 und im antifaschistischen Kampf nachwirkten. Hier denke ich, ohne August Bebel zu vergessen, vor allem an:

Karl Liebknecht und seine Stellungnahmen zu Kirche und Christentum, die ich bei Durchsicht seines Gesamtwerks exzerpiert und veröffentlicht habe⁷; Rosa Luxemburg, die 1905 (polnisch) eine Schrift »Kirche und Sozialismus« herausgebracht hat (1920 in der Übersetzung von Julian Marchlewski in Moskau erschienen, 1971 deutsch in der Ausgabe der polnischen Schriften in der Sammlung Luchterhand und separat im Stimme-Verlag von Pastor Herbert Mochalski mit Vorwort von Dorothee Sölle und Klaus Schmidt)⁸; Ernst Schneller, der seit 1927 im engsten Kontakt mit der evangelischen Jugendbewegung »Köngener Bund« war, dort auf mehreren Tagungen sprach und hierbei in Kontakt u. a. mit dem Schweizer religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz, mit dem katholischen Sozial-

reformer Nikolaus Ehlen, mit Martin Buber, Prof. Eduard Heimann aus dem Tillich-Kreis und Max Webers Witwe Marianne kam⁹; Edwin Hoernle, von Haus aus schwäbischer Vikar, der in den frühen zwanziger Jahren einen viel beachteten Aufsatz über Kirche und Staat in der »Tat« (Diederichs Verlag) publiziert hat¹⁰. Nicht zuletzt sind die Beschlüsse der Brüsseler und der Berner Konferenz und hiermit verbundene Erklärungen zu nennen, ebenso die prinzipiellen Aussagen von Erich Weinert als Präsident des Nationalkomitees »Freies Deutschland«.¹¹

Hier wären nach meiner Sicht und – ich wiederhole – im Sinne der Architektur Heuers die Ausgangspositionen für das zu orten, was er im Anschluß an »Gramsci, Lukács und Bloch« entwickeln wollte. Diese aber fehlen bei ihm, so daß all das, was im Abschnitt über Kirche und Staat in der DDR entwickelt wird, gleichsam in der Luft hängt.

Ein solcher Tatbestand ist freilich nicht zufällig, sondern hat wiederum mit dem Grundfehler bei der Ausgestaltung der Architektur (oder »Sinfonik«) im entscheidenden Kapitel des Buchs zu tun. Denn so wie Lenins theoretische Positionen nicht schlechthin der Kirche gegenübergestellt werden können (und damit, wie wir sahen, nur einem der Zentren des vielgestaltigen religiösen Lebens in der UdSSR), sondern zunächst der Religionsphilosophie und Theologie und erst dann – als Kirchenpolitik vermittelt – gegenüber der Kirche bzw. den Religionsgemeinschaften, so können nicht übergangslos »Gramsci, Lukács, Bloch« bzw. das von mir soeben zur Debatte Beigebrachte auf die staatlich-kirchlichen Beziehungen in der DDR bezogen werden. Auch hier wäre zunächst nach dem theoretischen Gegenüber in den Kirchen zu fragen (dies zumal unter Berücksichtigung der Bemerkung von Friedrich Engels über die protestantische Theologie), und ich unterstreiche: zu den Kirchen, auch zur katholischen, die Heuer außen vor läßt. Er hat natürlich recht, wenn er auf die Diasporasituation der katholischen Kirche in der DDR verweist, aber die katholische Kirche in der DDR war Teil der Weltkirche, und Rom stand nicht nur dem »Dritten (orthodoxen) Rom« (Moskau), sondern auch dem Kreml gegenüber. Tatsächlich interessierte sich die SED-Kirchenpolitik sehr genau und sehr besorgt für das, was im katholischen Umfeld passierte, nicht erst seit der Inthronisation des polnischen Papstes, danach indes um so mehr.

... und in christlicher Perspektive

Wie die Dinge unmittelbar nach 1945 lagen, konnte angesichts des militärischen, wirtschaftlichen und politischen Zusammenbruchs und der Infragestellung der geistig-moralischen Positionen nicht sofort mit konstruktiven theoretischen Aussagen im christlichen Umfeld gerechnet werden. Allerdings schien trotz allem klar zu sein, daß es der Sozialismus und das Christentum seien, von denen aus allein ein Neuaufbau und eine geistige Neuorientierung möglich seien. So ist nicht verwunderlich, wenn zunächst im politischen Raum vom CDU-Vorsitzenden Jakob Kaiser (dies seit Ende 1945) die Konzeption eines christlichen Sozialismus bzw. eines Sozialismus aus christlicher Verantwortung¹² entwickelt wurde. Diese konnte selbstredend nicht allein als politische Losung stehen bleiben, sie mußte theore-

Laschitzka teilte dem Verf. im November 2006 mit, es sei von vornherein geplant gewesen, daß die polnischen Schriften Rosa Luxemburgs in Warschau von den dort zuständigen wissenschaftlichen Einrichtungen zu Veröffentlichung im Bd. 6 ihrer Werke vorbereitet werden, darunter auch diese Schrift. Zu dieser Veröffentlichung ist es aber (bisher) nicht gekommen.

9 Hans-Jürgen Gabriel und Günter Wirth: Im Kampf für Frieden und Fortschritt, in: STANDPUNKT, Berlin, 1/1973; Hans-Jürgen Gabriel: ... da gehen wir einig, in: ebenda, 7/1973.

10 Edwin Hoernle: Staat und Kirche, in: Die Tat, Jena, 12/1920, hier nach: Evangelisches Pfarrerblatt, Schwerin/Dresden, 9-10/1965 (mit redaktioneller Vorbemerkung vom Verf.). Beim Wiederlesen fällt die begriffliche Präzision und stilistische Brillanz auf. Offensichtlich gehört dieser Text zu den bedeutendsten einschlägigen Arbeiten aus marxistischer Sicht.

11 Horst Dohle u. a. (Hg.): Auf dem Wege zur gemeinsamen humanistischen Verantwortung. Eine Sammlung kirchenpolitischer Dokumente 1945 bis 1966 unter Berücksichtigung von Dokumenten aus dem Zeitraum 1933 bis 1945, Berlin 1967 (dort u. a. die hier erwähnten). Zum NKFD vgl. u. a. Luitpold Steidle: Entscheidung an der Wolga, 1975⁵; Klaus Drobisch (Hg.): Christen im Nationalkomitee »Freies Deutschland«. Eine Dokumentation, Berlin 1972; Friedrich-Wilhelm Krummacher: Ruf zur Entscheidung. Predigten, Ansprachen, Aufsätze 1944/1945, Berlin 1965.

12 Jakob Kaiser: Der soziale Staat, Berlin o.J. (1946).

13 Joachim Tiburtius: Christliche Wirtschaftsordnung, ihre Wurzeln und ihr Inhalt, Berlin o.J. (1947). Vgl. hierzu Günter Wirth: Gedanken zur »christlichen Wirtschaftsordnung« in der SBZ in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre, in: Lothar Bossle/Peter Kell (Hg.): Die Erneuerung der sozialen Marktwirtschaft (Festschrift für Heinrich Kürpick zum 60. Geburtstag), Paderborn 1995. Dort zusätzlich der Hinweis auf Hans Peters: Zwischen gestern und morgen, Berlin 1946.

14 Otto Heinrich von der Gablentz: Über Marx hinaus, Berlin 1946. Zur Programmatik des »Christlichen Sozialismus« vgl. Ralf Thomas Baus: Die Christlich-Demokratische Union Deutschlands in der sowjetisch besetzten Zone 1945 bis 1948, Düsseldorf 2001, S. 255 ff.

15 Zu Alfred Dedo Müller vgl. Günter Wirth: Zur Problemsicht Gadamers, Litts und des Theologen Dedo Müller. Aus den Debatten von 1946 ..., in: Kritischemanzipatorische Gesellschaftstheorien als Reflex auf die soziale Frage in der bürgerlichen Gesellschaft, Berlin 1991. Ein noch unveröffentlichter Aufsatz des Verfassers über Müllers Buch »Christus oder Prometheus« liegt in seinem Bestand im Archiv der Konrad-Adenauer-Stiftung Sankt Augustin. – Zum Darmstädter Wort vgl. Günter Wirth: Das Darmstädter Wort im Geflecht der geistigen und politischen Auseinandersetzungen in Deutschland 1947, in: In die Irre gegang-

tisch unterfüttert werden. Hierzu wurden angesichts mangelnder verlegerischer Möglichkeiten der CDU insbesondere in deren Zeitungen Artikelfolgen zum Sozialismus aus christlicher Verantwortung publiziert, so in der damals besten CDU-Zeitung »Die Union«, Dresden, von dem katholischen Sozialwissenschaftler Dr. Josef Bock und von Dr. Karl Buchheim, Mitglied des sächsischen Landtages und Dozent für Parteiengeschichte an der Leipziger Universität. Dr. Joachim Tiburtius, der spätere Westberliner Senator, der noch bis 1946 in Leipzig gelehrt hatte, brachte eine Schrift im Zeitungsverlag der »Neuen Zeit« über »Christliche Wirtschaftsordnung« heraus.¹³ Hierher gehört auch eine damals widersprüchlich aufgenommene Arbeit von Otto Heinrich von der Gablentz, Mitbegründer der CDU und später Professor am Otto-Suhr-Institut der FU, »Über Marx hinaus«.¹⁴ 1947 erschien vom praktischen Theologen der Leipziger Universität Alfred Dedo Müller ein viel beachtetes Buch »Christus oder Prometheus«, in dem sich der Mitbegründer der Leipziger CDU auch konstruktiv mit dem Marxismus auseinandersetzte, und fast gleichzeitig publizierte ein lutherischer Kirchenmann, Fritz Heidler, in der Zeitschrift für kirchliche Mitarbeiter »Die Zeichen der Zeit« 2-3/1947 Thesen über Christentum und Sozialismus. Von zentraler Bedeutung für die evangelischen Kirchen in der SBZ war die Rezeption des vor Restauration warnenden sog. »Darmstädter Wortes« der evangelischen Bruderschaften in den Kirchenzeitungen der SBZ.¹⁵ Schließlich muß auch das Erwähnung finden, was zunächst eher nur nachrichtlich über die theologischen Auseinandersetzungen in Osteuropa bekannt wurde, von J. L. Hromádka in Prag¹⁶ und von Bischof Albert Bereczky in Budapest vor allem.

Da bis zur Währungsreform die Zeitschriften der Westzonen auch noch in der SBZ gekauft werden konnten, wurde bekannt, was dort zu Sozialismus und Christentum insbesondere im katholischen Milieu diskutiert wurde, in den »Frankfurter Heften« von Walter Dirks und Eugen Kogon (nicht ohne den Hintergrund des damaligen stellvertretenden hessischen Ministerpräsidenten Werner Hilpert, CDU), in der katholischen Jugendzeitschrift »Ende und Anfang«, die bis 1948 in Augsburg herausgegeben wurde, übrigens auch von Ernst Schumacher¹⁷, in der Zeitschrift der Dominikaner »Die Neue Ordnung«, in der sich der schon genannte Karl Buchheim mit dem historischen Materialismus (zumal mit Plechanow) auseinandersetzte,¹⁸ in der im Nürnberger Verlag Glock und Lutz publizierten Zeitschrift »Die Besinnung«, in der Leo Weismantel schrieb. Den bedeutendsten theoretischen Anspruch konnten die Arbeiten der Wallberger Dominikaner Laurentius Siemer und Eberhard Welty¹⁹ und vor allem des Tübinger katholischen Theologen Theodor Steinbüchel über das Ethos bei Karl Marx erheben.²⁰

Nicht unerwähnt sollte bleiben, daß um 1947/48 unter jungen CDU-Mitgliedern in Sachsen eine apologetische Schrift des damals in der Schweiz lebenden polnischen Jesuiten Bochenski (dessen Bruder um 1950 Sejmabgeordneter war!) kursierte, und von Greifswalder Theologiestudenten, die Mitglieder der CDU-Hochschulgruppe waren, wurde, wie ich aus Gesprächen mit dem späteren Dekan der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, Hans-Hinrich Jenssen, weiß, eine »Anti-Marx«-Schrift von Muhs aus den zwanziger Jahren gelesen.

Ich habe dies alles, wenn man so will, wahllos aneinandergereiht, so wie man es damals in die Hand bekam, und das, was ich hier angeführt habe (und manches mehr, etwa die Debatten in Paul Tillichs »Neuen Blättern für den Sozialismus« von Anfang der dreißiger Jahre), habe ich seinerzeit (bis 1948) als Freiburger Oberschüler, CDU-Kreisjugendreferent und Mitglied des Kreisvorstands der FDJ zur Kenntnis genommen.²¹

Man würde allerdings die Situation um 1946/47, man würde den tatsächlichen theoretischen Horizont verfehlen, wenn man jenseits solcher subjektiv wahrgenommener Momente übersähe, daß 1946 in Berlin eine Begegnung zwischen *dem* evangelischen Theologen, der gleichsam im Zentrum der theologischen Auseinandersetzung und der gesellschaftlichen Neuorientierung stand, Karl Barth, und Exponenten der SED, zumal Wilhelm Pieck, stattfand. Es ist dies das objektive Moment, das hier festzuhalten ist. In der Folge kam es denn auch zu einer Beratung des Zentralsekretariats der SED über Partei und Kirche, an der alle Pfarrer und Theologen, die der SED angehörten, teilnahmen. Das Referat auf dieser Tagung wurde vom damaligen Kulturpolitiker der Partei, Otto Meier, gehalten.²² Es war dies, gerade in unserem Kontext, noch eine Zeit der Offenheit, der geistigen Auseinandersetzung (übrigens auch auf der Seite der Sowjetischen Militäradministration, deren Kulturoffiziere anfänglich ein ausgesprochen gutes Verhältnis zu den Kirchen hatten, so Kapitän Jermolajew in Berlin und Oberleutnant Kotschetow in Dresden, mit dem Karl Barth während seines dortigen Aufenthalts 1947 zur Einführung des Landesbischofs Hugo Hahn aufschlußreiche Gespräche führte).

Seit Ende der vierziger Jahre und erst in der Folgezeit wurde die Lage komplizierter, weil seitens der Exponenten des M-L keine Debattenbeiträge von theologischer Seite zum Marxismus, geschweige denn Dialoge zwischen Marxisten und Theologen gewünscht und geduldet wurden. In den theologischen Fakultäten mußte denn auch der M-L von Parteiphilosophen vertreten werden, und wenn Theologen in ihren Vorlesungen und Vorträgen »Anknüpfungspunkte« suchten, wie der schon genannte Prof. Jenssen (der diesen Begriff im Rahmen seiner Überlegungen zur »intellektuellen Diakonie« so prägte), dann wurden sie verdächtigt, Apologetik oder – noch schlimmer – »ideologische Koexistenz« zu betreiben.²³

Versuche der Theoriebildung in der DDR ...

Immerhin ist nicht zu übersehen, daß es im christlichen Umfeld, zumal in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre, doch noch Versuche gab, das Verhältnis von Christentum und Marxismus zu klären – nicht nur, angesichts der neuen Machtverhältnisse, im Alltag, also administrativ, sondern auch in theoretischer Hinsicht.

Hierzu erfolgte, wie 1946 mit dem »christlichen Sozialismus«, ein erster Anstoß aus dem politischen Raum, aus dem der CDU Otto Nuschkes. Auf einer Arbeitstagung im Herbst 1951 in Meißen legte sie Thesen des »Christlichen Realismus« vor, in denen – ausgehend von den sozial fortschrittlichen Strömungen in der Christenheit – die zeitgenössischen Debatten, wie ich sie andeutungsweise skizziert habe, zugunsten einer eigenständigen weltanschaulichen Position bei

gen? Das Darmstädter Wort in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1997 (Schriftenreihe des Instituts für Vergleichende Staat-Kirche-Forschung, Heft 4). Dort weitere Belege.

16 Schon im Frühjahr 1951 war J. L. Hromádka in Berlin, traf Otto Nuschke und diskutierte in der Humboldt-Universität mit Heinz Kamnitzer, Walter Hollitscher und Liselotte Richter über Marxismus und Christentum. Vgl. Günter Wirth: Der Bahnbrecher. Zu den Beziehungen zwischen Emil Fuchs und Josef L. Hromádka, in: Walter Bredendiek u. a. (Hg.): Ruf und Antwort. Festgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag, Leipzig 1964.

17 Günter Wirth: Heinrich Böll, Berlin 1967, 1969 und 1974. Dort eingehende Charakterisierung des katholischen Milieus 1947/48, erwähnt auch der bei Heuer im Anschluß an Lukács (S. 206) genannte Jesuit Brokmüller – richtig: Klemens Brockmüller.

18 Karl Buchheim: Das Menschenbild des historischen Materialismus, in: Die Neue Ordnung, 3/1946-47.

19 Franz Focke: Sozialismus aus christlicher Verantwortung, Wuppertal 1981²; Rudolf Uertz: Christentum und Sozialismus in der frühen CDU, Stuttgart 1981. Vgl. dazu Günter Wirth: Sozialismus in der frühen CDU, in: Deutsche Volkszeitung, Düsseldorf, 5/1982.

20 Vgl. Felix Messerschmid (Hg.): Die Gründung der Gesellschaft Oberschwaben in Aulendorf, Aulendorf 1946. Theodor Steinbüchel wird dort u. a. zitiert mit: »Es wird gewiß

keine Erziehung fruchtbar, wenn in den realen, gesellschaftlich-wirtschaftlichen Lebensverhältnissen nicht der Boden bereitet ist, auf dem der Mensch ein menschenwürdiges Dasein führen kann. Im Hinweis gerade auf dieses Letztere hat Marx die Ethik an die realen Voraussetzungen des zu lebenden Ethos erinnert[,] und das ist sein Verdienst, ist zugleich auch der eigentliche und rechte Sinn seiner Geschichtsauffassung. Man kann Ethos nur leben in konkreten Lebensverhältnissen ... « Vgl. auch Günter Wirth: *Das Darmstädter Wort ...* (wie Anm. 15).

21 Wenn ich hier vielfach Arbeiten von mir zitiere, dann hat dies genau damit zu tun, daß ich mich seit 1945 immer von neuem – dann auch beruflich – mit dieser Problematik beschäftigt habe, so daß ich – herausgefordert durch Heuers Buch – an diese Überlegungen gegangen bin und sie durch Teile meiner Lebensarbeit belegen kann.

22 Günter Wirth: Karl Barth 1946 in Berlin, in: *STANDPUNKT*, Berlin, 12/1988 (= gekürzter Beitrag zur Festschrift von Frau Prof. Dr. Rosemarie Müller-Streisand zum 65. Geburtstag); Otto Meier: *Partei und Kirche*, Berlin 1947.

23 Als ich in dem damals von mir redigierten »Evangelischen Pfarrerblatt« von Heft 9/1971 bis Heft 6/1972 eine Artikelserie des Kreiskatecheten Herbert Gerhardt, Nordhausen, über das Thema »Zur möglichen Verwendung deutschkundlicher Stoffe im katechetischen Unterricht« abdruckte, hatte ich damit erhebliche Komplikationen mit dem Volksbildungsmini-

der Entscheidung für den Sozialismus verarbeitet wurden. Diese Thesen wurden mehr als ein Jahr diskutiert, vor allem in den Zeitungen der CDU und in mehreren Broschüren, um dann zwar auf dem 6. Parteitag 1952 in Berlin angenommen und doch praktisch sogleich wieder aus dem Verkehr gezogen zu werden: Die SED hielt die Thesen – man bedenke die neue Lage nach der II. Parteikonferenz – für eine gegen den Marxismus gerichtete »christliche Gesellschaftswissenschaft«, während sich die Kirchen gegen sie als Ausdruck eines »roten DC-Christentums« wandten, also einer »roten« Neuauflage der NS-»Deutschen Christen«.²⁴

In Wahrheit waren die Thesen weder das eine noch das andere. Es war einer der bedeutendsten damaligen Kirchenmänner, Präses D. Kurt Scharf, der in einem Aufsatz diese Thesen als Signalement einer neuen Entwicklung des geistigen Lebens im Sozialismus ansah und sie neben die Arbeit von Generalissimus Stalin (so schrieb Scharf) über die Sprachwissenschaft stellte.

Was die CDU auf ihre Weise in ideologischen Diskussionen und deren Zusammenfassung anstrebte, entwickelten Theologen, zumal religiös-sozialistische, in ihren Studien. Dies gilt vor allem für Emil Fuchs mit seinem 1952 erschienenen Buch »Marxismus und Christentum«, das rasch zwei weitere Auflagen erlebte, und dann mit seiner »Christlichen und marxistischen Ethik« (Erster Teil: Leipzig 1956 und 1958; Zweiter Teil: Leipzig 1959), in der es um das ging, was Heuer im marxistischen Diskurs vermißte, um Ethik, um »Lebenshaltung«. Immer mit Nachdruck vom erst »werdenden Sozialismus« sprechend, machte Fuchs thesenhaft klar, und in seinen Ethikbänden entfaltete er diese Thesen: »Wir sind Masse, und wir sind ein Ich ... Wir sind Masse, wir haben ein ›Du««. ²⁵ Laut Register kommt Emil Fuchs bei Heuer aber gar nicht vor; beim genauen Lesen findet man ihn dann doch auf S. 231 mit einer (!) Zeile als Partner des vom Verfasser überhaupt nicht analysierten Gesprächs mit Walter Ulbricht am 9. Februar 1961 (bei Heuer 1963!) erwähnt.

Wird also mit den Büchern (und der Haltung!) von Emil Fuchs das theoretisch am meisten ausgereifte Konzept aus religiös-sozialistischem Umfeld ignoriert, kommt wenigstens – wenn auch knapp mit zehn Zeilen und aus der Sekundärliteratur (S. 230) vermittelt – das Pointierteste aus (eigenständiger) barthianischer Sicht ins Blickfeld (und dieses theoretische Konzept ist allerdings zugleich eine kirchenpolitische Manifestation). Gemeint ist die »Absage an das konstantinische Zeitalter« in dem Hauptvortrag des Cottbusser General-superintendenten D. Günter Jacob vor der außerordentlichen Synode der EKD am 28. Juni 1956. Dort heißt es u. a. – und dies muß man wenigstens zitieren, um annähernd begreifen zu können, welche »konstantinische Wendung« in diesen Aussagen enthalten ist:

»Von wachen Geistern ist die Situation der Christenheit im heutigen Europa dahin gekennzeichnet worden, daß das Ende des konstantinischen Zeitalters gekommen ist ... Im östlichen Bereich ist [es] ... als Folge der vehementen Offensive der Weltanschauung des dialektischen und historischen Materialismus und als Folge der von ihr bewirkten revolutionären Akte staatlicher Umgestaltung und gesellschaftlicher Neuordnung heute für jedermann sichtbar. Im westlichen Bereich dagegen kann man die auch dort wahrhaftig alarmie-

renden Symptome dieses Endes durch die Restaurierung traditioneller Fassaden für das öffentliche Bewußtsein noch verdecken ... Unsere Situation im Osten muß dahin charakterisiert werden, daß im Anbruch eines nachkonstantinischen Zeitalters ... die Luft bereits klar, sauber und offen, auch voller Feindschaft und Gefahr geworden ist, während in der westlichen Welt die vielfältigen Strömungen einer theoretischen und praktischen Gottlosigkeit sich nicht mit eruptiver Gewalt zu jenen Gewittern verdichtet und entladen haben, die die gesamte Atmosphäre reinigen ...²⁶

Es war dies, noch dazu auf einer gesamtdeutschen Synode ausgesprochen und dort weitgehend befremdet aufgenommen, die deutlichste Proklamation einer geistigen und geistlichen Neuorientierung, die ein politisches Angebot implizierte, allerdings unter der Voraussetzung von Eigenständigkeit und Möglichkeit des offenen Diskurses. Ihn suchte Jacob damals mit Naturwissenschaftlern – so lud er, was Walter Ulbricht auf dem V. Parteitag der SED 1958 zu einer (bei Heuer auf S. 223 – ohne Anführung des Namens von Jacob – erwähnten) Polemik veranlaßte, Werner Heisenberg nach Cottbus ein, um seine Weltformel erläutern zu lassen, und er hätte auch mit marxistischen Gesellschaftswissenschaftlern diskutiert, wenn ...

Denn was in diesem Umfeld geschah, ereignete sich, von der zeitlich begrenzten Wirksamkeit des Jenaer Instituts von Olof Klohr und gelegentlichen Veröffentlichungen u. a. von Gerhard Winter, Greifswald, über Bonhoeffer abgesehen, weitgehend im nichtöffentlichen Raum (dies später zumal im Umfeld des von Heuer so überaus gewürdigten Hans Lutter und seiner subkutanen Einrichtung in Güstrow).²⁷ Ebenso nicht öffentlich, akademisch war »auf der anderen Seite« zu registrieren, daß in Vorlesungen an den theologischen Fakultäten der DDR-Universitäten (jenseits des M-L) und an den drei kirchlichen Hochschulen (religions)philosophische Aspekte zur Geltung kamen, die Marx und Engels nicht draußen vor ließen, so etwa bei Hans-Georg Fritzsche in Berlin und bei Helmut Fritzsche in Rostock, vor allem bei Richard Schröder im Berliner Sprachenkonvikt. Gelegentlich konnte sich dies sogar in einer veröffentlichten Studie niederschlagen, nämlich in einem schlicht »Diskussionsbeitrag« genannten fulminanten Aufsatz »Kirchengeschichte oder Christentums-geschichte?« von Wolfgang Ullmann aus dem Jahre 1976. Im Zusammenhang der für die reformatorische Kirche zentralen Frage der Rechtfertigungslehre stellt Ullmann fest, daß sich diese mit der Religionskritik von Karl Marx (in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie) insofern treffe, als es die Liebe sei, die den Glauben ermächtigt, seine Freiheit gegen menschliche Traditionen, Riten und Zeremonien zu behaupten: »Wenn diese (die Religionskritik von Marx. G. W.) in der Religion eine Institution der Selbstknechtung des Menschen sieht, dann deckt sie damit die katastrophalen sozialen Folgen dessen auf, was vom reformatorischen Ansatz aus theologisch als Selbstrechtfertigung bezeichnet werden muß. Die Kirchengeschichte sollte sich in der Aufnahme der Marx-schen Religionskritik nicht, wie es weithin geschieht, im Rahmen der Religionssoziologie von Weber und Troeltsch bewegen. Denn die Kritik der religiösen Selbstentfremdung des Menschen zielt sehr viel weiter als nur auf eine phänomenologische Analyse von Basis-

sterium. Weitere Folgen dieser Art wurden untersagt.

24 Hierzu ausführlich Günter Wirth: Erinnerungen und Erwägungen zur CDU-Kulturpolitik, in: Eve-marie Badstübner (Hg): Befremdlich anders. Leben in der DDR, Berlin 2000, S. 476 ff. Der Aufsatz Scharfs erschien, in: Die Kirche, Berlin, 1/1952.

25 Günter Wirth: Nachfolge und Engagement. Zum 110. Geburtstag von Emil Fuchs, Hefte aus Burgscheidungen Nr. 224 (1984).

26 Rudolf Mau: Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945-1990) = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/3, Leipzig 2005, S. 57 ff; Neue Zeit vom 29. Juni 1956.

27 Zu Olof Klohr vgl. Wolfgang Kaul: Zu Verlauf und Resultaten des Säkularisierungsprozesses in der DDR, in: Säkularisierung in Ost und West ... (vgl. Anm. 5). Zu Hans Lutter vgl. Günter Wirth: Zu dem Aufsatz von Hans Lutter, Zur Geschichte des Atheismus in der DDR, in: Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, Berlin, 1/2002.

28 Wolfgang Ullmann: Kirchengeschichte oder Christentumsgeschichte? Ein Diskussionsbeitrag, in: Joachim Rogge und Gottfried Schille (Hg.): Theologische Versuche XII, Berlin 1981, S. 124 f.

29 Wolf Krötke: Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer in der DDR. Zur Rezeptionsgeschichte ihres Denkens in Kirche und Theologie, in: Peer Pasternack (Hg.): Hochschule & Kirche, Theologie & Politik. Besichtigung eines Beziehungsgeflechts in der DDR, Berlin 1996, S. 28 ff.; Günter Wirth; in: ebenda, S. 78 ff.

30 Horst Dohle u. a. (Hg.): Auf dem Wege zur gemeinsamen humanistischen Verantwortung ... (wie Anm. 11); Günter Wirth u. a. (Hg.): Auf dem Wege der sozialistischen Menschengemeinschaft. Eine Sammlung von Dokumenten zur Bündnispolitik und Kirchenpolitik 1967 bis 1970, Berlin 1971. Die Fortsetzung dieser Dokumentation wurde trotz vielfältiger, immer neuer Versuche untersagt; als 1988 »grünes Licht« gegeben wurde, war es schon zu spät.

31 Frederic Hartweg (Hg.): SED und Kirche. Eine Dokumentation ihrer Beziehungen. Bd. 1 (1946-1967), bearbeitet von Joachim Heise; Bd. 2 (1968-1989), bearbeitet von Horst Dohle, Neukirchen-Vluyn 1995.

32 Das Spitzengespräch vom 6. März 1978 – Glücks- oder Sündenfall? 20 Jahre danach. Referat von Martin Onnasch (Greifswald), Diskussion im Podium (u. a. mit Manfred Stolpe) und Diskussion im Plenum (u. a. mit

Überbau-Relation oder auch darauf, der Frage nach dem sogenannten Sitz im Leben eine aktuelle Verschärfung abzugewinnen.«²⁸

Der damalige Dozent einer der drei in der DDR sogenannten illegalen kirchlichen Hochschulen und spätere Bürgerrechtler, der in DDR-Zeiten eine nonkonformistische Haltung einnahm wie, auf andere Weise, nach der Wiedervereinigung erst als Bundestags-, dann als Europaabgeordneter der Bündnisgrünen, war es also, der wie Jacob und (ihm allerdings in zentralen Fragen entgegen) Emil Fuchs den theoretischen Ansatz im Marxismus aufnahm und offen für eine menschendienliche Debatte, die Selbstkritik wie Kritik einschloß, offen war. Aber, wie gesagt ...

... unter den Schatten der kirchenpolitischen Konflikte

Dies also wäre (zusätzlich hierzu die Wirkung des posthum veröffentlichten Werks von Dietrich Bonhoeffer und dessen differenzierte Rezeption)²⁹ das, was – »architektonisch«, »sinfonisch« – dem Abschnitt über Kirche und Staat in der DDR voranzustellen gewesen wäre, um dann diese Problematik mit wenigen Strichen in ihren Hauptlinien nachzuzeichnen, denn wie anders kann und soll sie, kompliziert und vielschichtig, wie sie ist, auf 40 Seiten sinnfällig und einigermaßen durchsichtig dargestellt werden.

Es hätte sich daher angeboten, im Kontext mit den von Heuer zum Ausgangspunkt genommenen Vorschlägen von Horst Dähn (S. 213 f.) zur Bestimmung von Phasen in der Entwicklung der kirchlich-staatlichen Beziehungen in der DDR die beiden Dokumentenbände vorzunehmen, die schon in der DDR herausgegeben worden waren,³⁰ übrigens im ersten mit solchen der »Vorgeschichte«, wie sie oben angeführt worden waren, um sie durch die von Joachim Heise und Horst Dohle betreuten Dokumentenbände aus der Nachwendezeit³¹ zu ergänzen. Daraus hätte sich, was bei Heuer nur am Rande vorkommt, ergeben, daß bis 1948/49 eine relative Stabilität in den Beziehungen von Kirche und Staat und eine gewisse Pluralität in den geistigen Auseinandersetzungen (wie ebenfalls oben skizziert) geherrscht haben. Dann kommt es, was bei Dähn die erste Phase ist, zur Konfrontation (Konflikt zwischen Otto Grotewohl und Bischof Otto Dibelius 1950, Auseinandersetzungen um die Junge Gemeinde 1952/53, Einführung der Jugendweihe 1954, instrumentiert durch forcierte atheistische Propaganda usw.), weiter zu einer, der zweiten Phase des Abbaus dieser Spannungen, freilich nicht ohne immer neue Irritationen: »Kommuniqué« von 1958 über Verhandlungen der DDR-Kirchen mit der Regierung der DDR ohne EKD (bei Heuer auf S. 222 mit wenigen Zeilen abgetan und ohne den für den kirchenpolitischen Alltag zum Schlüsselbegriff gewordenen Begriff »Kommuniqué« aufzunehmen); Rückfälle in die Konfrontation (Fall Brüsewitz); Verfassungsdebatte und Bildung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1968/69. Schließlich wird eine dritte Phase als eine solche der Entspannung bezeichnet mit dem Höhepunkt des 6. März 1978, der Begegnung des Staatsratsvorsitzenden mit der Leitung des Kirchenbundes, verbunden mit konkreten Zusagen in offenen Fragen, ohne daß es nicht bald wieder zu Rückfällen gekommen wäre, nämlich an den Stellen, die am 6. März staatlicherseits ausgeblendet blieben (Volksbildung vor allem).³²

Da Dähn seine Arbeit 1982 vorgelegt hatte, konnte er einen weiteren Höhepunkt, das Lutherjahr 1983, nicht anführen, ebenso die sich spätestens seit Mitte der achtziger Jahre deutlich verschlechternden Beziehungen, insbesondere in den über die Kirchenpolitik im engeren Sinne hinausweisenden fundamentalen Differenzen in den Fragen von Frieden und Abrüstung, hinsichtlich Pazifismus und Bürgerrechten. Bei Heuer bleiben diese neuen Konstellationen einerseits statistisch doch dieser Phase zugeordnet; andererseits werden sie, aber ohne Beleg, dahingehend charakterisiert, daß allein die Kirche damit die »Linie[!] des 6. März« verlassen hätte (S. 247).

Vieles von dem, was ich hier holzschnittartig (aber jedenfalls in chronologischer, mit den zeitgenössischen Auseinandersetzungen übereinstimmender Ordnung) hier ausführe, kommt in dem Buch zwar vor, aber eingebettet in eine der Chronologie nicht immer folgende Zitencollage, vornehmlich aus den (im Umfeld des Verfassers eigentlich nicht sehr geschätzten) Verhandlungen der Enquêtekommission des Deutschen Bundestages sowie Büchern von Detlef Pollack und Gerhard Besier, so daß letztlich nur der Kenner damit etwas anfangen kann. Auffällig ist überdies die Differenz zwischen den zusammenfassenden Bemerkungen im Verhältnis von Sowjetstaat und Kirche in diesem Abschnitt. Während im ersten Fall die Repressalien des Staates und die Opfer in der Kirche (jedenfalls der orthodoxen) eine starke Beachtung finden – freilich ohne Erwähnung der nicht zu übersehenden »Erholung« des kirchlichen Lebens nach 1991, endet der Abschnitt über Kirche und Staat in der DDR mit der Verharmlosung der Repressalien des Staates und mit der Bagatellisierung der unterschiedlich orientierten Oppositionsgruppen, die in der evangelischen Kirche eine Basis hatten, um dann eine merkwürdige (soll man sagen: triumphalistische?) Aufrechnung zu machen, deren Voraussetzungen keinen Sitz im Leben haben:

»Es war nicht so sehr der Glaube an Gott, der jetzt über den Glauben an den Sozialismus triumphiert hatte. Nur 21 % der ostdeutschen Bevölkerung gaben in einer vom Spiegel in Auftrag gegebenen Untersuchung 1990 an, an Gott zu glauben. In Westdeutschland waren es 61 % ... Und mehr als dreimal so hoch als [!] im Westen war im Osten der Anteil der Nichtgläubigen: 47 % im Osten und 13 % im Westen« (S. 248).

Mein entscheidender Einwand gegen Heuers Darstellung der mit Religion und Kirche/Staat befaßten Kapitel besteht indes darin, daß er seine Konzeption, die in der Einleitung und ihrer Kontrapunktik disponiert ist, in diesem zentralen Teil seines Buchs nicht durchgehalten hat und dort unmittelbar Ideologie auf Kirchenpolitik hat treffen lassen, wodurch das für ihn letztlich wesentliche Element, also das im Kapitel über Marx, Engels und Kautsky fixierte Potential, nicht zum Tragen kommt. Ich erinnere nur noch einmal an das Zitat von Wolfgang Ullmann, das ja tatsächlich in dieses Zentrum zielte – und von hier wie von den Thesen des Christlichen Realismus, von Fuchs und Jacob aus wäre eine weitgehende, über kurzfristige taktische Bedürfnisse hinausgehende Verständigung von Marxisten und Christen möglich gewesen.

Gesondert sei noch auf einige Detailfragen eingegangen, die indes von symptomatischer Bedeutung sind.

Horst Dähn, Christoph Demke, Günter Krusche, Albrecht Schönherr, Günter Wirth) = Schriftenreihe des Instituts für Vergleichende Staat-Kirche-Forschung, Heft 5.

Keine weißen Flecke

1. Was die von Heuer herangezogene Literatur angeht – hier äußere ich mich nur zu der, die mit den Religionen und den kirchlich-staatlichen Beziehungen zu tun haben –, fällt auf, daß er kaum auf solche aus der DDR rekurriert, was den fatalen Anschein erwecken könnte, daß diese Problematik in der DDR-Wissenschaft von weißen Flecken gekennzeichnet war. Das aber wäre ein grobes Mißverständnis. Um nur einiges zu nennen: Was das Judentum angeht, liegen Arbeiten von Heinrich Simon vor, vor allem die von ihm und seiner Frau Marie 1984 im Union Verlag herausgekommene und viel beachtete Monographie über die jüdische Philosophie, Religionsphilosophie.³³ Hinsichtlich der Russischen Orthodoxen Kirche haben DDR-Theologen Standardwerke vorgelegt, Karl Rose, Konrad Onasch und Hans-Dieter Döpmann.³⁴ Zur Geschichte des Christentums sind in der Evangelischen Verlagsanstalt in kontinuierlicher Folge Übersichtswerke zu allen Perioden der Kirchengeschichte herausgebracht worden. Dort erschien auch ein Lexikon zur Ökumene, während der Union Verlag in zwei Auflagen ein »Theologisches Lexikon« publiziert hat, das den theologischen Diskurs ebenso berücksichtigt hatte wie die in der Begegnung oder Konfrontation von Christen und Marxisten entstandenen geistigen Konstellationen.³⁵ Dabei habe ich (Heuer hat viel aus Zeitschriften zitiert) die in der DDR lizenzierten Monatsschriften noch gar nicht erwähnt, die die unter diesen Umständen möglichen geistigen Auseinandersetzungen förderten, zumal »Die Zeichen der Zeit« (Evangelische Verlagsanstalt) und STANDPUNKT (Union Verlag). Immerhin ist mit Walter Beltz (S. 28) ein Theologe und Religionswissenschaftler aus Berlin und Halle zitiert,³⁶ und es lag wohl nahe, daß Heuer an Hanfried Müller nicht vorbeigegangen ist, allerdings mit Aufsätzen nach 1989/90; letzteres gilt auch für Detlef Pollack, Leipzig/Frankfurt-Oder.

Diese Bemerkung ist natürlich kein Plädoyer für Autarkie und Provinzialismus und auch keine Absage an die heute mögliche und nötige Pluralität, wohl aber Ausdruck dessen, was wir quand-même in der DDR geleistet haben – und damit der Selbstachtung.

DDR-CDU: Wieder einmal ignoriert

2. Analoges betrifft die knappen und marginalen Erwähnungen der DDR-CDU durch den Verfasser. Daß ein für das Verhältnis von Kirche und Staat in der DDR so relevanter, zugleich eigenständiger und in kirchlichen Kreisen hoch geachteter Politiker wie Otto Nuschke laut Register überhaupt nicht, tatsächlich auf S. 222 nur beiläufig genannt wird, spricht allein schon Bände. Die prägenden kirchenpolitischen, theoretische Einsichten einschließenden Bestimmungen des CDU-Vorsitzenden Anfang der fünfziger Jahre und vor allem Mitte der fünfziger Jahre (sein Versuch, die Auseinandersetzungen um die Junge Gemeinde 1953 einzudämmen, scheiterten auch durch seine damalige lange und lebensbedrohende Erkrankung) werden von Heuer völlig ignoriert.

Dabei hätte er das, was er von P. Ramet (»Cross and Commissar«) aus dem Jahre 1987 zitiert, bei Otto Nuschke 1956 (freilich ohne die dort angegebenen Wertungen) finden können, nämlich die Beschreibung der konfessionellen Topographie der sozialistischen Staaten

33 Heinrich und Marie Simon: Geschichte der jüdischen Philosophie, Berlin 1984 (zugleich München 1984, später bei Reclam Leipzig).

34 Karl Rose: Grund und Quellort des russischen Geisteslebens. Von Skythien bis zur Kiewer Rus, Berlin 1956; Konrad Onasch: Ikonen, Berlin 1961; Ders.: Groß-Nowgorod und das Reich der heiligen Sophia. Kirchen- und Kulturgeschichte einer alten russischen Stadt und ihres Hinterlandes, Leipzig 1969; Hans-Dieter Döpmann: Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1977; Günter Wirth: Vor dem 60. Jahrestag (Auswahlbibliographie), in: STANDPUNKT, Berlin, 9/1977.

35 Hans-Hinrich Jenssen und Herbert Trebs (Hg): Theologisches Lexikon, Berlin 1978; 1. Auflage der Neubearbeitung, Berlin 1981; Hans-Martin Moderer und Matthias Sens (Hg.): Orientierung Ökumene, Berlin 1987.

36 Walter Beltz war auch am christlich- bzw. religiös-marxistischen Dialog beteiligt, zumal im Umfeld von Schriftstellern wie Stefan Heym, den er beim »König David Bericht« beriet, und Peter Hacks.

(UdSSR, Rumänien, Bulgarien orthodox, Polen, Ungarn, ČSR katholisch, allein die DDR protestantisch) und die daraus von Otto Nuschke gezogenen Konsequenzen (die dann doch irgendwie in die Richtung von Ramets Wertungen zielten), nämlich (so in der Grundsatzrede vor dem 8. Parteitag der CDU im Herbst 1956):

»Meines Erachtens wird es ... notwendig sein, der Frage eine größere Beachtung zu schenken, wie die Begegnung von Protestantismus und Sozialismus in einem Land zu erfolgen hat, dessen christliche Vergangenheit stark vom Protestantismus geprägt war ... Ohne in diesem Referat schon auf Einzelheiten eingehen zu können, möchte ich den Katalog der Fragen nennen, die in diesem Zusammenhang besonderer Untersuchung bedürfen: Gewissensfreiheit, Liebestätigkeit, Öffentlichkeitsdienst und ... das Wächteramt der Kirche.«³⁷

Damit waren deutliche Worte an die Adresse der führenden Partei gesagt (»Wächteramt« war ein Tabuwort!). Gleichzeitig wandte sich Nuschke an die kirchlichen Kreise und nominierte »Beseitigung aller Überreste des nationalistischen Denkens«; »die Absage an alle Ideologien des konstantinischen Zeitalters, an die Verbundenheit von Thron und Altar, von Kreuz und Schwert«³⁸.

Ebenso kam Nuschkes Position zur Jugendweihe und zur atheistischen Propaganda besondere Bedeutung zu, hinsichtlich der Jugendweihe sowohl die des Vermittlers zwischen Kirche und SED als auch die eines christlichen Politikers, der die weltanschaulichen Dimensionen der 1950 abgeschafften und 1954 mit neuem Mantel versehenen Jugendweihe (zumal nach dem Kampf um die Junge Gemeinde ein Jahr zuvor) nicht übersehen konnte, und er konnte auch nicht achtlos an der fast gleichzeitig einsetzenden, die Jugendweihe offenbar instrumentierenden atheistischen Propaganda (Broschürenflut, »Gesellschaft zur Verbreitung wissenschaftlicher Kenntnisse« usw.) achtlos vorübergehen.³⁹ Uwe-Jens Heuer spielt diese Dinge beschönigend herunter (von Stefan Heymanns Erklärung zur Jugendweihe 1950 scheint er nichts gehört zu haben), um dann drei Seiten weiter (S. 224 f.) auf den Brief des ZK vom 1. März 1958 an alle Parteien »Über das Studium des dialektischen Materialismus in den Grundorganisationen« mit der Betonung des »wissenschaftlich-atheistischen Charakters unserer Weltanschauung« einzugehen und dies dann allerdings doch mit Recht als »deutliche Kampfansage« zu bezeichnen.

Gerald Götting wird immerhin zweimal erwähnt, einmal als kirchenpolitischer Polemiker, gegen den Bischof Schönherr Stellung bezog (S. 239) – übrigens an einer Stelle, an der gleichzeitig von einem Aufsatz Schönherrs in der CDU-Presse die Rede ist, der als nonkonformistisch erschien (S. 238). Die andere Erwähnung muß ich wörtlich zitieren (S. 256): »Die Konsequenz seines [Karl Barths] theologischen (und marxistischen) Denkens erfuhren 1966 zwei Besucher aus der DDR, Staatssekretär für Kirchenfragen Hans Seigewasser und CDU-Generalsekretär [er war schon Vorsitzender] Gerald Götting, bei ihrem Gratulationsbesuch zum 80. Geburtstag. Barth ... lehnte prinzipiell eine christliche Partei aus theologischen Gründen ab. Er hätte den größten Wert darauf gelegt, die Meinung eines deutschen Marxisten zu hören.«

37 Bericht über den 8. Parteitag der Christlich-Demokratischen Union vom 12.-15. September 1956 in Weimar, o. O. (Berlin) o. J. (1957), S. 77.

38 Ebenda.

39 Vgl. hierzu Günter Wirth: Erinnerungen und Erwägungen ... (wie Anm. 24). Die Erklärung Stefan Heymanns zur Abschaffung der Jugendweihe 1950: Neues Deutschland vom 31. März 1950.

40 Neue Zeit vom 24. Mai 1956; Dokumente der CDU. Bd. 2 (1955-1958), Berlin 1958, S. 66.

41 Nach schriftlichen Aufzeichnungen im Privatarchiv des Verfassers.

42 Vgl. u. a. Hermann Wentker: Ost-CDU und Protestantismus 1949-1958. Die Partei der »fortschrittlichen Christen« zwischen Repräsentationsanspruch und Transmissionsaufgabe, in: Kirchliche Zeitgeschichte, Göttingen, 2/1993; Ders.: »Kirchenkampf« in der DDR 1950-1953, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, München, 1/1994; Clemens Vollnhals (Hg.): Die Kirchenpolitik von SED und Staatsicherheit, Berlin 1996; Martin-Georg Goerner: Die Kirche als Problem der SED. Strukturen kommunistischer Herrschaftsausübung gegenüber der evangelischen Kirche 1945 bis 1958, Berlin 1997.

43 Paul Verner und Gerald Götting: Christen und Marxisten in gemeinsamer Verantwortung, Berlin 1971.

44 Albert Norden, in: 13. Parteitag der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands. Erfurt 11.-14. Oktober 1972, Bulletin 1, S. 155 ff. Dort hieß es (S. 158) u. a.: »Wir würdigen den Weg Martin Niemöllers. Wir gedenken Paul Schneiders und anderer Märtyrer aus dem christlichen Lager. Wir vergessen nicht, daß schon damals Albert

Hier müßte man zunächst die Bemerkung auf der Zunge zergehen lassen, wonach Barth gleichsam als marxistischer Denker eingeordnet wird. Was das Verhältnis Barths und vor allem der Barthianer zu christlichen Parteien betrifft, ist diese Generalisierung einerseits richtig; Barth hatte sie aber andererseits, als Otto Nuschke in seinem Glückwunschschreiben zum 70. Geburtstag des Baseler Theologen auf diese Problematik zu sprechen kam, für die DDR-CDU relativiert.⁴⁰ Da ich in Basel 1966 dabei war (in Briefen über diese Begegnung hat Barth an manchen Stellen von drei, an anderen von zweiundeinhalb Besuchern geschrieben), weiß ich, wovon dort die Rede war. Wenn Karl Barth damals Wert auf einen marxistischen Gesprächspartner legte (mit Seigewasser war ja ohnehin einer in Basel aktiv dabei), dann nicht wegen »ideologischer« Fragen, sondern wegen der damaligen politischen Situation, in der der Schweizer Theologe Brücken bauen wollte, und da hatte er allerdings mit seinem Wunsch recht. Freilich fand er *rebus sic stantibus* diesen Partner nicht. Wieder ein *lost moment of history!*⁴¹

Das ist alles, was über die DDR-CDU bei Heuer zu lesen ist – in einem Geflecht von Auseinandersetzungen, Debatten und Aktionen, in dem die CDU eine prägende Rolle spielte (und dies ist bei Historikern wie Goerner, Wentker⁴² und anderen genau nachzulesen, widersprüchlich bei Besier).

Eine Erwähnung der CDU ist denn doch noch zu verzeichnen, der Vortrag, den Paul Verner⁴³ am 8. Februar 1971 (S. 239) auf einer CDU-Veranstaltung gehalten hat und der damals in den Kirchen wegen einiger – von Heuer auch zitierter – grundsätzlicher Wertungen starke Beachtung fand. Eigentlich gehört dieser Text indes in die Reihe jener theoretischen Positionsbestimmungen, die ich oben aufgemacht habe, er zusammen mit Albert Nordens Grußansprache an den 13. Parteitag der CDU 1972, in der er zur Überraschung der Delegierten und dann der Öffentlichkeit eine bemerkenswerte Sicht auf sozialfortschrittliche Bewegungen in der Christenheit bot.⁴⁴ Es ist übrigens aufschlußreich, daß Heuer den Anlaß der Verner-Rede nur als Ouvertüre zur Anerkennung des Kirchenbundes durch die Regierung (nach zwei Jahren neuer Querelen) sieht, ohne zu betonen, daß diese zunächst dem zehnten Jahrestag des vom Verfasser ohnehin unterschätzten 9. Februar 1961 galt, also gewissermaßen als zeitgemäße Fortschreibung der damals formulierten grundsätzlichen Position.

Das Kreuz mit dem Dialog

Schließlich 3. Dialog. Wenn Heuer verschiedentlich diesen Begriff aufnimmt, muß er letztlich konzedieren, daß es zu einem solchen kaum gekommen sei. Hierbei beruft er sich auf Olof Klohr (S. 244 f.), der in den sechziger Jahren an damals möglichen Versuchen eines solchen Dialogs beteiligt war – öffentlich manifest insonderheit im Beiheft zur DDR-Ausgabe von Teilhard de Chardins, des französischen katholischen Priesters und Paläontologen, »Der Mensch im Kosmos« (Union Verlag 1966), in dem sich er und der evangelische Theologe Herbert Trebs über Glaube und Wissenschaft äußerten.⁴⁵ Die Publikumswirkung war entgegengesetzt der in den Korridoren der Macht, von wo die Beteiligten genügend Ärger bekamen.

Überhaupt hat der Union Verlag damals zahlreiche Veröffentlichungen vorgelegt, die den Dialog behandelten. Am wichtigsten war zweifellos das Buch des berühmten Prager Theologen Josef L. Hromádka, »An der Schwelle des Dialogs«, das eher in der DDR erschien (erscheinen konnte) als in Prag (Ausweis jener von Heuer im Anschluß an Ramet genannten »Nuancierungen« der kirchenpolitischen Situation in den einzelnen sozialistischen Ländern).⁴⁶

Von Zeit zu Zeit gab es weitere Anlässe zu dialogischen Experimenten, die erst »subkutan« (hinter verschlossenen Türen) begannen, ggf. aber auch öffentlich werden konnten. Wenn Heuer mit Blick auf das Lutherjahr 1983 nichts anderes zu vermelden hat als die Tatsache, daß es hierbei auch zu einer Begegnung von Richard von Weizsäcker mit Horst Sindermann gekommen sei (S. 245), dann hat er den Ertrag dieses Jahres überhaupt nicht zur Kenntnis genommen, auch hinsichtlich des Dialogs. Dieser war schon langfristig zwischen evangelischen Kirchenhistorikern und marxistischen Reformationsspezialisten intern in Gang gekommen, besonders intensiv zwischen Siegfried Bräuer und Max Steinmetz. 1983 wurde er im großen Stil öffentlich. Und als ich in der von mir redigierten Zeitschrift STANDPUNKT im Heft 2/1984 eine Umfrage darüber veranstaltete, was die Luther-Ehrung erbracht habe, waren neben Theologen und Pfarrern wie selbstverständlich auch Jürgen Kuczynski, Erhard John, Adolf Laube, Max Steinmetz und Günter Vogler beteiligt.

Solche Vorgänge blieben freilich Episode, woran auch die in den achtziger Jahren einsetzende Versachlichung der Analyse religiöser Probleme auf der Seite der marxistischen Philosophen und gelegentliche Veröffentlichungen in einschlägigen Zeitschriften nichts mehr ändern konnten. Sie waren überschattet von der Zuspitzung der internationalen Ereignisse, der Dauerkonfrontation mit den anwachsenden pazifistischen und bürgerrechtlichen Aktionen im Umfeld zumal der evangelischen Kirche.

*

Unabhängig von diesen kritischen Erwägungen zu Heuers Buch wäre abschließend zu bemerken, daß die von ihm aufgeworfene Thematik relevant genug ist, um sie von den unterschiedlichen Ausgangspositionen aus weiter zu erörtern. Auch wenn ich meine Ausgangsposition beschrieben habe, ist von ihr aus noch lange nicht alles Notwendige ausgesagt. Dieser Text kann nur als eine Annäherung an das Thema und als ein Beitrag zu einer Diskussion aufgenommen werden, in der letztlich aus Sicht von Marxisten zu entscheiden wäre, inwiefern die Kopulation von Marxismus und Glauben tragend wäre. Der Weg, den Heuer gewählt hat, eine solche Kopulation als möglich erscheinen zu lassen, nämlich den Glauben im Marxismus vor dem Hintergrund des Glaubens in den drei abrahamitischen Religionen herauszuarbeiten, führt in meiner Sicht so, wie er ihn beschränkt hat, allerdings nicht sehr weit.

Schweitzers Botschaft der Ehrfurcht vor dem Leben manchen Christen in der Opposition gegen den Nationalismus bestärkte und daß die Reden und Aufsätze von Karl Barth nicht wenige zum Widerstand inspirierten.«

45 Beiträge zur Deutung von Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos = Beilage zur Ausgabe des Union Verlags Berlin. Olof Klohr: Zwischen Wissenschaft und Spekulation; Herbert Trebs: Eine neue Sprachlehre des christlichen Glaubens.

46 Josef L. Hromádka: An der Schwelle des Dialogs, Berlin 1964. Wenigstens ein Abschnitt, der charakteristisch für den Ansatz des tschechischen Theologen war, sei zitiert: »Von Kutter und Ragaz bis zu Barth und Bonhoeffer und Emil Fuchs haben wir von dem tiefen Unterschied zwischen Religion und Evangelium gehört. Durch die ganze Schrift zieht sich der Kampf des lebendigen Gottes gegen falsche Frömmigkeit, Götzendienst, Aberglauben und religiöse Selbstsucht. Die Marxisten haben uns mit ihrem Studium der äußeren Welt sowie ihrer Natur- und Wirtschaftsgesetze die Augen für das geöffnet, was wir schon aus unserem Glauben hätten wissen müssen« (S. 96). Vgl. auch Günter Wirth: Josef L. Hromádka – Souveränität des Glaubens, Berlin 1977 (= Christ in der Welt – Heft 41).