

UTOPIEKreativ

Diskussion sozialistischer Alternativen

*Monatliche Publikation,
herausgegeben im
Auftrag der
Rosa-Luxemburg-Stiftung*

129/130 · Juli/August 2001

Editorial 579

Essay

WERNER SEPPMANN

Die »neue Weltordnung« des Kapitals 581

Ein Leben wider den Zeitgeist

KLAUS KINNER

Die Luxemburg-Rezeption in KPD und Komintern 595

HOLGER POLITT

Die polnische Frage bei Rosa Luxemburg 604

VOLKER CAYSA

Die »Lebenskünstlerin« Rosa Luxemburg 614

Neoliberalismus – Projekte & Projektanten

JÜRGEN NORDMANN

Nonkonformisten der Gegenrevolution?
Über den Ort rechtsliberaler Intellektueller 624

DIETER PLEHWE

Neoliberale Ideen aus der nationalen Peripherie
ins Zentrum gerückt 633

CHRISTIAN FUCHS

Technisch vermittelte Entkörperlichung –
Emanzipation oder Risiko? 644

Das Interview

GERD RIENÄCKER

»Sie schrien abermals ›Kreuziget ihn!‹
Im Gespräch mit Stefan Amzoll 659

Milan Machovec – ein tschechischer Philosoph

MARCEL ZACHOVAL

Milan Machovec 677

MILAN MACHOVEC Den Andersdenkenden entdämonisieren Gespräch mit Simone Thiede	695
KONRAD FEIEREIS Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs aus der Sicht eines katholischen Theologen	709
MICHAEL BRIE Sozialismus: Ein Blick zurück in die Zukunft	722
Diskussion	
LOTHAR RATAI Gedanken eines gelehrten Osis	738
KARL MORGENSTERN Über möglichen Sozialismus und aktuelle Herausforderungen	746
Konferenzen & Veranstaltungen	
DIETER JANKE Markt und Plan – neue Kontroversen zu einem ›ewigen‹ Streitfall	749
ARNDT HOPFMANN Unerhörte Kontroversen um die Humangenomforschung	752
Festplatte	
WOLFGANG SABATH Die Wochen im Rückstau	754
Bücher & Zeitschriften	
Bürgerliche Revolution und revolutionäre Linke Demokratie und Arbeiterbewegung in der deutschen Revolution von 1848/49 Demokratie, Agrarfrage und Nation in der bürgerlichen Umwälzung in Deutschland (ERHARD KIEHNBAUM)	756
Monika Gibas u.a. (Hrsg.): Wiedergeburten. Zur Geschichte der runden Jahrestage der DDR (STEFAN BOLLINGER)	761
David Farrell Krell: Nietzsche – Der gute Europäer (ULRICH BUSCH)	763
Summaries	766
An unsere Autorinnen und Autoren Impressum	768

Editorial

Es geht alles etwas sehr schnell. Nicht einmal zwölf Jahre, nachdem die SED durch das Volk der DDR davongejagt wurde, wechselt in der PDS abermals die Haute Couture. 1989 hatten nicht wenige Politiker ihr FDJ-Hemd ausgezogen oder Schlips und Kragen abgelegt – Politik fand in den Neunzigern häufig in der Lederjacke statt. Jetzt kommt auch in der PDS der Armani in Sicht, die neudeutsche Regierungsrobe.

Nun sind zwölf Jahre eigentlich eine lange Zeit, nicht wenigen gilt sie sogar als eine zu lange Zeit. Die Nazi-Beamten seien schon sechs Jahre nach dem Krieg in ihre Positionen zurückgekehrt; der letzte Kriegsverbrecher habe 1952 das Zuchthaus verlassen. Um wieviel schlechter gehe man mit den Osteliten um.

Völlig zu Recht, kann ich da nur sagen. Ein Selbstbild muß schon seltsam zugerichtet sein, wenn man sich freiwillig mit Rassisten auf eine Stufe stellt. Die SED-Mitglieder und SED-Funktionäre waren in aller Regel keine Verbrecher; sie hatten weder fremdsprachige Länder besetzt noch herrenrassig mit Mord und Erpressung die dortigen Bevölkerungen ausgepowert (von allen anderen deutschen Heldentaten zu schweigen) – andernfalls hätten sie mit einigem Recht nach sieben Jahren auf Verjährung pochen dürfen. Statt dessen hatten sie versucht, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen abzuschaffen. So etwas kann nicht verziehen werden, nach sieben Jahren nicht, nach zwölf Jahren nicht, in Deutschland überhaupt nicht.

In der Tradition einer Partei zu stehen, die solches unternommen hat, ist natürlich nicht das Problem der PDS – und sollte es auch nie werden. Das Problem sind die Mittel und Methoden, die eingesetzt wurden, und mehr noch: Es ist der Geist, in dem das geschah. Die da andere beglücken wollten, waren sich nie ganz sicher, ob die Mehrheit der Ostdeutschen dies auch wünsche und behandelten sie deshalb so, als wenn sie es nicht wünsche.

Ein Blick in den Programmentwurf 2 und die ihm folgenden – zur Abwehr des revisionistischen Entwurfs von wirklichen Revolutionären aus Ost und West verfaßt – die zwölf Jahre danach auf den Tisch gelangt sind, zeigt, daß alles noch da ist: die papiergeleitete Kritik am Kapitalismus, die nur zur Kenntnis nimmt, was mit früher einmal Erlernem übereinzustimmen scheint und alles andere ausblendet, ebenso das Ziel, die wundertätige Verstaatlichung, zu der es aufzubrechen gelte. Noch etwas verschämt lugt aus den Programmen der alte Avantgarde-Anspruch der Partei neuen Typus hervor, der Klasse und den Massen die tiefere Einsicht in den Gang der Geschichte vor-

auszuhaben und sich deshalb eine »führende Rolle« anmaßen zu dürfen. Die SED ist 1989 nicht aufgelöst und als radikalreformerische Partei neugegründet worden. Durch bewährte Kader, verstärkt durch die gesunden Kräfte aus Westdeutschland – der eigentlichen Zierde von 150 Jahren emanzipatorischer Bewegung in Deutschland –, wird nun erneut der ganze romantische und pseudorevolutionäre Irrationalismus aufgeboten; freilich ohne zu sagen, wie man in die schöne neue verstaatlichte Welt zu gelangen gedenke.

Nicht ohne Grund. Denn das geht nur durch Machteroberung per Revolution. Die Heilserwartung, die nicht erst seit Lenin gegenüber Revolutionen aufgebaut wurde, ist bis heute in Teilen der PDS und nicht zuletzt in den revolutionären Programmentwürfen virulent. Daran hängt der ganze Kanon vom »Aufbau des Sozialismus« nach Verstaatlichung durch einen allmächtigen Staat.

Doch Revolutionen werden nicht »gemacht«, sondern treten unabhängig vom Willen einzelner ins Leben. Sie können die sozialistische Bewegung vorwärtstreiben; der Revolution folgt aber immer die Restauration (ebenso unabhängig vom Willen einzelner). Ihr zukommen kann man nur mit selbstgemachter Restauration, wie in der Sowjetunion geschehen. Die Crux der Verstaatlichung ist, daß sie den Staat zementiert und der ganze bürokratisch-diktatorische Kladderadatsch wieder von vorn losgeht. Einer linken Alternative, die auf der Vorstellung gründet, nach einer Revolution dank der eroberten Staatsmacht die Gesellschaft abermals unterwerfen und es dieses Mal »viel besser« machen zu können, sollte die PDS endlich eine Absage erteilen – nicht aus taktischen Erwägungen, sondern aus prinzipiellen Gründen. Eine Sackgasse ist genug.

Doch die »revolutionären« Programmentwürfe setzen allesamt genau dieses voraus; in ihnen ist zwar nicht mehr von der Revolution die Rede, aber sehr wohl von ihrem Ergebnis: der Verstaatlichung. Der revisionistische Entwurf hingegen zielt auf eine Vergesellschaftung durch Demokratisierung der Verfügungsgewalt über das Eigentum und damit auf eine organische Entwicklung, deren Ergebnisse sich tief in die Gesellschaft einwurzeln und durch kein Großkapital der Welt rückgängig gemacht werden können. Erfahrungen in der PDS zeigen aber auch, daß Mehrheiten für Konzepte moderner sozialistischer Politik gewinnbar sind.

Eine Regierungsbeteiligung in Berlin zwölf Jahre nach dem Epochenbruch bereitet mir angesichts der nicht ausgetragenen theoretischen Debatten großes Unbehagen. Vielleicht zu Unrecht. Denn jede Praxis bietet auch Chancen, in theoretischen Fragen weiterzukommen. Denn immer noch ist die Praxis das Kriterium der Wahrheit – und nicht das Programm.

JÖRN SCHÜTRUMPF

Sie hält den Laden zusammen, uneigennützig, bleibt aber immer im Hintergrund, so sehr, daß sie uns sogar ihren 75. Geburtstag verschwieg: Dr. Ruth Andexel, Zeitschriftenmacherin seit Jahrzehnten. Die Redaktion und der unmittelbare Freundeskreis wünschen – nachträglich – alles erdenklich Gute, vor allem Gesundheit.

WERNER SEPPMANN

Die »neue Weltordnung« des Kapitals

Auch bei Gesellschaftstheoretikern, die nicht im Verdacht stehen, radikale Kritiker kapitalistischer Lebensverhältnisse zu sein, ist es zum guten Ton geworden, mit einem Ausdruck zwischen Anerkennung und Überraschung eine zentrale Passage aus dem *Kommunistischen Manifest* zu zitieren: »Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren ... Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können ... Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz für ihre Produkte jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel.« (MEW, Bd. 4, S. 465.)

150 Jahre nach den ersten Versuchen Marxscher Kapitalismuskritik haben seine Analysen der bürgerlichen Wirtschafts- und Lebensform eine neue Aktualität bekommen. Es ist unübersehbar geworden, daß der Kapitalismus den täuschenden Glanz seiner Prosperitätsphase verloren hat und Verwerfungen, die hinter seiner Wohlstandsfassade lange Zeit verborgen blieben, in der ›Ära der Globalisierung‹ zur prägenden Sozialerfahrung geworden sind. Nahezu jede Nachrichtensendung hat mittlerweile den Charakter einer antikapitalistischen Agitationsveranstaltung angenommen: Berichtet wird von steigender Armut bei gleichzeitiger steuerlicher Entlastung der Reichen, beschleunigtem Arbeitsplatzabbau und explodierenden Unternehmergewinnen. Unsicherheit und Orientierungslosigkeit sind zu Kennzeichen einer Entwicklung geworden, die immer offensichtlicher den Imperativen der Kapitalakkumulation und des ökonomischen Verwertungszwangs gehorcht. Technologische und ökonomische Umwälzungen üben einen existentiellen Anpassungsdruck aus und stellen für immer mehr Gruppen die individuellen Lebensperspektiven in Frage.

Während die herrschaftskonformen Sozialwissenschaften immer noch ihre Trugbilder über die ›postindustriellen‹ und ›postmodernen‹ Verhältnisse feilbieten, die angeblich durch eine Lebensgestaltung jenseits ökonomischer Zwänge charakterisiert und im wesentlichen von ›kulturellen‹ Vermittlungsnetzen beeinflusst seien, drückt eine ungehemmte Akkumulationsdynamik vielen Alltagsbereichen ihren destruktiven Stempel auf. Während nach der gängigen Interpretation die Dynamik der ›Individualisierung‹ positiv gedeutet und eine Entschärfung von Ungleichheitsfragen abgeleitet wird, sprechen die realen Verhältnisse eine andere Sprache: Statt von einer



Werner Seppmann – Jg. 1950; Dr. phil., Sozialwissenschaftler, nach Berufstätigkeit Studium der Soziologie und Philosophie, langjährige Zusammenarbeit mit Leo Kofler, Mitherausgeber der *Marxistischen Blätter*, zahlreiche Veröffentlichungen zur Marxismusforschung, historisch-materialistischen Methodologie, Sozialstrukturanalyse, Ideologiekritik Sozialphilosophie und Kultursociologie. Aktuelle Arbeitsschwerpunkte: Kritik der »Postmoderne« und Rekonstruktion der Klassentheorie; zuletzt in UTOPIE kreativ: »Konkurrenz und Gewalt. Entwicklungstendenzen des Risikokapitalismus« (Heft 78; April 1997).

»Nach einigen Jahrzehnten des Wohlstands und der Überflußgesellschaft kehren wir zu jenem Zustand zurück, den nicht nur Marx als den Urzustand der bürgerlichen Gesellschaft und des Kapitalismus erkannt hat: zum Zustand der Unsicherheit und der Angst. Jeder ist plötzlich ein potentieller Verlierer und gestrandeter, keiner kann sich seiner Sache mehr sicher sein.«

Heleno Sana: Die Zivilisation frisst ihre Kinder, Hamburg 1997, S. 16 f.

»Die Herstellung eines einheitlichen kapitalistischen Weltmarktes bringt eine zunehmende Fragmentarisierung der Weltgesellschaft mit sich. Die verschärfte Konkurrenz der Standorte um günstige Verwertungsbedingungen für internationales Kapital führt zu einer Vertiefung der ökonomischen und sozialen Ungleichheiten sowohl innerhalb der Gesellschaften als auch zwischen ihnen, schließlich zur Marginalisierung ganzer Kontinente.«

Mario Candeias: Die Gewalt der Globalisierung, in: Das Argument 235, H. 2/2000, S. 261.

Nivellierung der sozialen Gegensätze muß vielmehr von einer unübersehbaren Tendenz zu ihrer Verschärfung und Verfestigung, statt von einem Bedeutungsverlust der sozio-ökonomischen Ausgangslage für die Lebenschancen sogar von einer zunehmenden Rolle sozialer Selektionsmechanismen gesprochen werden. Die nackten Tatsachen bestätigen die Gültigkeit der Marxschen Analyse des Kapitalismus als System der Krisen und fundamentalen Widersprüche.

Nach seinem Sieg im »Wettkampf der Systeme« versucht nun das Kapital, die Selbstbeschränkungen, die ihm in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch gewerkschaftliche Kämpfe und Rücksichten auf den sozialistischen Block auferlegt waren, abzustreifen. Eine ungehemmte Polarisierungsdynamik prägt das soziale Geschehen. Das konkurrenzbasierte Gesellschaftsmodell erweist sich jedoch immer offensichtlicher als unfähig, auch nur die elementarsten Menschheitsprobleme zu lösen. Das globale Massenelend hat zugenommen, der Ruin ganzer Kontinente schreitet voran. Zwischen den wohlhabenden Zentren und dem »Rest« der Welt haben sich die Relationen gravierend verschoben. Die weltweit bekannten 358 Dollar-Milliardäre verfügen fast über die gleiche Geldmenge wie die arme Hälfte der Weltbevölkerung. Für drei Fünftel der Weltbevölkerung bleiben menschenwürdige Lebensverhältnisse auf unabsehbare Zeit ein realitätsferner Traum.

Auch in den entwickelten Weltzonen haben sich die Verhältnisse nicht zu ihrem Vorteil verändert: Die Ausbreitung von Arbeitslosigkeit und Armut bei gleichzeitiger ungehemmter Reichtumsentwicklung spaltet die Gesellschaften. Ein immer größerer Bevölkerungsteil ist wachsender Unsicherheit ausgeliefert. Gleichzeitig steht den zur sozialen Dispositionsmasse degradierten Arbeitskraftverkäufern eine Gruppe Privilegierter gegenüber, deren Mitgliedern es immer besser geht und denen es offensichtlich gleichgültig ist, daß immer mehr Menschen ins soziale Abseits gedrängt werden. Der »gefestigte« Kapitalismus hat es offensichtlich nicht mehr nötig, Elend zu verstecken: Armuts- und Ausbeutungsformen, die bis vor wenigen Jahren nur in den abhängigen Ländern der »Peripherie« üblich waren, breiten sich auch in den kapitalistischen Metropolen aus. Eine Million Menschen ist in Deutschland obdachlos und in einigen Großstädten hat sich eine Subkultur entwurzelter Kinder gebildet, die auf der Straße leben. In England (dem Musterland des Neo-Liberalismus) herrschen Armutsformen wie in den dreißiger Jahren, so sind dort beispielsweise zwei Millionen Kinder unterernährt. Es gibt offensichtlich »keine Grenzen für den Reichtum der Reichen und auch (nicht) für ihren Zynismus gegenüber den Armen« (Ralf Dahrendorf).

Es paßt in dieses Bild einer enthemmten Rücksichtslosigkeit bei der Verfolgung der eigenen Interessen, daß die militärische »Option« zur Durchsetzung der Prinzipien der »westlichen Wertegemeinschaft« in den Kommandozentralen der kapitalistischen Zentren neu definiert und die Wohlstandsentwicklung der privilegierten Zonen wesentlich mit dem fortschreitenden Raubbau an den natürlichen Lebensgrundlagen erkaufte wird.

Reichtum und Armut im Überfluß

Der gegenwärtige Kapitalismus ist durch eine Entwicklungsdynamik geprägt, die alle Umwälzungen der Vergangenheit in den Schatten

stellt. Mit immer größerer Geschwindigkeit wandert das Kapital auf der Suche nach neuen Anlagemöglichkeiten und verbesserten Verwertungsbedingungen um den Erdball. Der Einsatz neuer Informations- und Kommunikationstechnologien führt in immer rascherem Tempo zu grundlegenden Veränderungen in vielen Arbeits- und Lebensbereichen, die selten nur als vorteilhaft erlebt werden. Neue Chancen der beruflichen Entwicklung für eine Minderheit (die kaum mehr als 20 Prozent der Berufstätigen umfaßt) werden mit der Entwertung der Lebenschancen vieler erkaufte. Weil ein klarer Entwicklungstrend nicht zu erkennen ist, verlässliche Orientierungen fehlen und traditionelle Gewißheiten fragwürdig geworden sind, breitet sich ein Gefühl der Unsicherheit aus.

Der auffälligste Ausdruck kapitalistischer Entwicklungswidersprüche ist heute die Unfähigkeit, den technologischen Rationalisierungsgewinn anders als zur Vernichtung von Arbeitsplätzen und zum sozialen Kahlschlag einzusetzen. Die Produktivität der Arbeit entwickelt sich in einem atemberaubenden Tempo, doch kommt sie immer weniger den Menschen und der qualitativen Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse zugute. Darin liegt das eigentlich paradoxe und inhumane der kapitalistischen Gesellschaft. Indem die profitorientierte Ökonomie ihre sprichwörtliche ›Leistungsfähigkeit‹ demonstriert, ersetzt sie im großen Umfang lebendige Arbeit durch Maschinen und drängt die nicht mehr benötigten Arbeitskraftverkäufer ins soziale Abseits.

Die andere Seite dieser widersprüchlichen Entwicklung ist ein maß- und zielloses ›Innovations-‹ und Ausdehnungsstreben, das den Menschen immer neue Höchstleistungen abverlangt. Der größte Teil intellektueller Energien und ökonomische Ressourcen dient vornehmlich der verbesserten Positionierung der einzelnen Unternehmen in der Konkurrenzkonfiguration. Immer hastiger werden neue Produktgenerationen auf den Markt geworfen oder die betrieblichen Abläufe (nicht selten auf Kosten der Arbeitenden) ›optimiert‹, um gegenüber der Konkurrenz einen Vorteil zu erreichen. Trotz des intensiven Menschen- und Kapitaleinsatzes sind jedoch die erreichten Vorsprünge nur kurzlebig, denn die ›Wettbewerber‹ antworten ihrerseits mit neuen ›Innovationschüben‹. Deshalb stehen diese Anstrengungen, die geradezu als *der* Ausdruck von ›Modernität‹ gelten, in einem eklatanten Mißverhältnis »zur tatsächlichen gesellschaftlichen Bereicherung und Mehrung von Wohlbefinden« (Hansgeorg Conert).

Diesen »ständigen Wandlungsprozessen« (die André Brie positiv als Kennzeichen einer »gesellschaftlichen Moderne« identifiziert) ist ein destruktives Moment inhärent: Es ist Ausdruck des immanenten Irrationalismus kapitalistischer Produktionslogik, daß auch Verschleiß und Zerstörung (die ein immer größeres Ausmaß annehmen) als Wachstum erscheinen und sich damit monetär gemessen, als ökonomischer Erfolg darstellen. Durch den Druck der »Marktlogik« müssen viele technische Anlagen immer öfter erneuert werden; durch den Raubbau an der Natur und am Menschen entstehen zudem Schäden, die, wenn überhaupt, nur mit steigendem Aufwand beseitigt werden können. Der kapitalistischen Erfolgsbilanz tut das aber keinen Abbruch. Auch die Reparaturarbeiten gehen als Positivposten in die volkswirtschaftliche Gesamtrechnung ein.

»Das Zurücktreten unmittelbarer Gewalt im Zuge der Durchsetzung des kapitalistischen Produktionsverhältnisses wird im Prozeß der kapitalistischen Globalisierung tendenziell wieder zurückgenommen.«
Joachim Hirsch: Was heißt eigentlich »Globalisierung«?, in: Das Argument 232, H. 5/1999, S. 698.

»An einem Pol des gesellschaftlichen Spektrums übernimmt eine wirtschaftlich dominierende Klasse, deren ökonomisches Schicksal sich immer weniger mit Binnenentwicklungen von Arbeit und Nachfrage verknüpft, die politische Initiative, um die Resultate des Klassenkompromisses der Nachkriegsjahrzehnte zunehmend außer Kraft zu setzen. Im Namen des Marktes und der Wettbewerbsfähigkeit forciert sie soziale Ungleichheit und betreibt die Rücknahme universalistischer Schutzrechte. Unterstützung findet diese Linie vor allem bei Teilen des wirtschaftlich unter Druck geratenen ›Mittelstandes‹ innerhalb der neuen, aufsteigenden Schicht der Unternehmensdienstleistenden und ›Symbolanalytiker‹..., aber auch bei Teilen der Arbeiterschaft, die ihr Heil in der Konkurrenzlogik der Standortverteidigung suchen. Im breiten, abgestuften ›Mittelfeld‹ der abhängig

Beschäftigten nimmt mit wachsender sozialer Ungleichheit und Verunsicherung auch die Gefahr der Entsolidarisierung im Kampf um knapper werdende Ressourcen zu. Am anderen Pol entsteht eine in sich uneinheitliche Population der am Arbeitsmarkt Marginalisierten oder Ausgegrenzten, die mit ihrer Stellung im Erwerbssystem auch ihre Möglichkeiten eingebüßt hat, ins öffentliche Leben einzugreifen.«

Martin Kronauer: Armut, Ausgrenzung, Unterklasse, in: Häußermann, H. (Hg.): Großstadt. Soziologische Stichworte, Opladen 1998, S. 247.

»Die Profitrate ist die treibende Macht in der kapitalistischen Produktion, und es wird nur produziert, was und soweit es mit Profit produziert werden kann.«
Karl Marx: Das Kapital. Dritter Band, in: MEW, Bd. 25, S. 269.

Leben in der Risikogesellschaft

Die Apologeten des Kapitalismus verweisen stolz auf seine »Erfolge«. Aber sie wurden nur möglich, weil das Kapitalverhältnis die Menschen permanent verunsichert und durch existentiellen Druck immer neue Höchstleistungen aus ihnen herauspreßt. Um Erfolg zu haben, sagte in einem Pressegespräch der Chef des Computer-Multis *Intel*, muß ein Klima der Angst herrschen. »Angst hilft, Mitarbeiter zu mobilisieren, gerade in Zeiten des Erfolgs.« Denn mit der allgemeinen Unsicherheit der Arbeitsplätze wächst die Angst zu versagen und den Leistungsnormen nicht mehr zu genügen; es breitet sich ein Klima der Beflissenheit und gesteigerten Anpassungsbereitschaft aus. Nachdem die Illusionen verflogen sind, wird das wahre Gesicht auch der »Neuen Ökonomie« kenntlich: Die »neuen« Formen der Selbstorganisation der Arbeitsprozesse unterliegen dem Kalkül einer effektiveren Verwertung individueller Leistungspotentiale; die Erweiterung von Handlungsspielräumen ist in vielen Fällen so organisiert, daß die Beschäftigten, wenn sie den Anforderungen genügen wollen, »unternehmerisches Denken« verinnerlichen müssen. Die mit diesem Perspektivwechsel verbundenen neuen Leistungsmaßstäbe erzwingen nicht nur die Intensivierung der Selbstkontrolle, sondern verwischen auch die Grenzen zwischen Fremd- und Selbstausbeutung. In der vermeintlich »schönen, neuen Welt« der Internet-Ökonomie sind Überarbeit bis zur Erschöpfung ebenso an der Tagesordnung wie die Enteignung des privaten Lebens. In einem wenig emanzipatorischen Sinne werden die Grenzen zwischen Arbeitszeit und Freizeit durchlässig. Die zwischenmenschlichen Beziehungen werden ebenso wie Phantasie und Kreativität dem (Selbst) Verwertungsimperativ unterworfen.

Die Mehrheit der Menschen erlebt die ganz gewöhnliche Entwicklung des Kapitalismus als ein ihre Lebensgrundlagen und ihre Persönlichkeit bedrohendes Gewaltverhältnis. Sozial erzeugte Angst ist zum Ende des 20. Jahrhunderts zu einer Grunderfahrung geworden. Die Unsicherheitssyndrome zersetzen die Widerstandsbereitschaft und die politische Handlungsfähigkeit der Arbeitenden und ermöglichen die Umverteilung des Sozialprodukts zugunsten des Kapitals. Weil sie ihren Arbeitsplatz behalten oder sich beruflich überhaupt erst etablieren wollen, akzeptieren die Männer und Frauen im »Risikokapitalismus« (bisher) ohne ernsthaften Widerstand immer neue Zumutungen. Die Situation ist um so paradoxer, als auf der einen Seite Millionen zur Untätigkeit verdammt sind, während die im ökonomischen Reproduktionsprozeß Integrierten immer mehr und immer besseres leisten müssen. Während in den soziologischen Lehrbüchern noch immer das Trugbild einer pflichtvergessenen »Freizeitgesellschaft« verbreitet wird, vergrößert sich für die meisten Menschen nicht nur der zeitliche Aufwand, um die materielle und soziale Reproduktion zu gewährleisten; immer intensiver wird auch der Einsatz von Lebensenergie, von Aufmerksamkeit, Konzentration und Kreativität. Und doch wird es für viele immer schwieriger, das Erreichte zu sichern.

In diesem Zusammenhang macht ein neues Wort die Runde: die »24-Stunden-Gesellschaft«. Die Berufstätigkeit und auch das Alltagsleben sollen auf ein Zeitschema ohne Begrenzungen und Rücksichten

verpflichtet werden. Rund um die Uhr und an allen Wochentagen sollen Dienstleistungen erbracht, soll produziert und administriert werden. Angestrebt wird die universelle Verfügbarkeit der Arbeitskräfte, die vollständige Einordnung des Lebensrhythmus in den sich beschleunigenden Kreislauf der Kapitalakkumulation; die soziale Welt soll auf einen Funktionsmechanismus zur Kapitalverwertung reduziert werden.

Trotzdem gibt es einflussreiche Stimmen auch im linken Lager (die ihr Echo auch in verschiedenen Positionspapieren der PDS gefunden haben), die behaupten, daß der ›moderne‹ Kapitalismus wirkungsvolle Mechanismen zur Regulierung seiner Fehler ausgebildet hätte. Doch ist davon, wenn die Verhältnisse kritisch betrachtet werden, nicht viel zu sehen. Nicht wenige der sozialen, zivilisatorischen und ökologischen Probleme der Gegenwart resultieren gerade aus der Verhinderung notwendiger Veränderungen. Immer mehr schöpferische Intelligenz und psychische Energie wird investiert, um die überlebten Wirtschafts-, Arbeits- und Lebensformen am Leben zu erhalten. Durch die Fetischisierung des Faktischen und die erzwungene Konzentration auf den unmittelbaren Augenblick bleibt das Bewußtsein für nötige und *mögliche* Veränderungen nicht nur unterentwickelt; das Denken in Alternativen überhaupt wird tabuisiert, das Leben am Abgrund als unvermeidliches Schicksal akzeptiert.

Entfremdung und Ausgrenzung

Die ökonomischen Widersprüche sind jedoch nur eine Seite der kapitalistischen Wirklichkeit. Eng mit dieser Seite der Krisenentwicklung verbunden sind Formen individueller Bedrängnis, sind geistige und soziale Deformationen, bei deren Analyse der Marxsche Theorierahmen seine eigentlichen Stärken zeigt. Denn er bietet nicht nur Erklärungen über die Wirkungsweise des Akkumulationsregimes oder den »tendenziellen Fall der Profitrate«, er umfaßt auch eine dezidierte Theorie sozialer und individueller *Entfremdung*. Nachdrücklich thematisiert *Marx* in diesem Zusammenhang die ideologischen Formen der Herrschaftsvermittlung, aber im Kontrast dazu auch die Bedingungen humaner Selbstverwirklichung. Deshalb ist in diesem Kontext auch immer die Frage präsent, auf welchem Wege die Menschen ein psycho-soziales Gleichgewicht mit sich selbst und ihrem sozialen Umfeld herstellen können. Bei der Analyse der Alltagsstrukturen und Arbeitsbeziehungen mit den Kategorien Marxscher Entfremdungstheorie wird deutlich, wie wenig sich trotz aller *Formveränderungen* des Kapitalismus an der menschlichen Fremdbestimmung und den daraus resultierenden sozial destruktiven Konsequenzen geändert hat. Die Menschen erfahren die Produkte ihrer eigenen Tätigkeit als etwas Fremdes, das ihr Leben dominiert und ihren Selbstentfaltungsansprüchen im Wege steht.

Nicht nur im entfremdungstheoretischen Zusammenhang wird deutlich, daß die ökonomischen Kategorien der Marxschen Theorie immer auch zugleich sozialanalytische Begriffe sind, die das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft erfassen. Kapitalistische Verhältnisse sind für *Marx* und *Engels* auch deshalb kritikwürdig, weil in ihnen ökonomische Verwertungsinteressen einen höheren Stellenwert als menschliche Selbstverwirklichungsansprüche besitzen.

»Die wichtigste Aufgabe der Führungskräfte ist es, eine Umgebung zu schaffen, in der die Mitarbeiter leidenschaftlich entschlossen sind, auf dem Markt erfolgreich zu sein. Furcht spielt eine große Rolle, diese Leidenschaft zu entwickeln und zu bewahren. Angst vor dem Wettbewerb, Angst vor dem Bankrott, Angst einen Fehler zu machen, und Angst zu verlieren können starke Motivationskräfte sein.«
Andrew S. Grove: Nur die Paranoiden überleben. Strategische Wendepunkte vorzeitig erkennen, Frankfurt/M. 1997, S. 142f.

»Die Utopie vom totalen Unternehmertum ignoriert die institutionelle Strukturierung von Lebensläufen und die Unverzichtbarkeit sozialer Sicherheit für zivilisierte Lebensformen. Sie macht die Beweglichkeit des Geldes zum Maßstab für die Flexibilität des Menschen, ein Rennen, das für das sterbliche, verletzte, auf die Hilfe anderer Menschen angewiesene irdische Individuum ausgehen muß wie der Wettlauf des Hasen mit dem Igel.«

Christoph Deutschmann: Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus, Frankfurt/New York 2001, S. 167f.

»Eine unmittelbare Konsequenz davon, daß der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die Entfremdung des Menschen von dem Menschen.«
Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Erg.-Bd. I, S. 517.

»Das Gefälle ist schwindelerregend. Die Arbeit zu verlieren ist auf allen Sprossen der sozialen Leiter überaus schmerzhaft. Es ist für jeden eine schwere und entwürdigende Prüfung. Man wird zunächst aus dem Gleichgewicht gebracht, dann – zu Unrecht – gedemütigt und ist schließlich in Gefahr. Führungskräfte können darunter mindestens genauso stark leiden wie die einfachsten Arbeiter. Es ist erstaunlich, wie schnell man den Boden unter den Füßen verliert, wie hart die Gesellschaft sein kann und wie wenig Hilfe es noch gibt, wenn man kein Geld mehr hat.«
Viviane Forrester: Der Terror der Ökonomie, Wien 1997, S. 67.

Radikale Kritik im Marxschen Sinne bedeutet, die menschlichen Selbstverwirklichungsbedürfnisse gegenüber abstrakten Verwertungsprinzipien und einer dadurch unkontrollierbar werdenden Gesellschaftsdynamik zu verteidigen. Nur durch die Perspektive eines revolutionären Humanismus wird nachvollziehbar, welche psychischen und geistigen Opfer der Kapitalismus den Menschen in steigendem Maße abverlangt. Allein schon als Folge des ökonomischen »Realitätsprinzips« wäre beispielsweise die Arbeitslosigkeit schon skandalös genug. Gravierender als die wirtschaftlichen Funktionsdefizite, deren Ausdruck sie ist, sind jedoch die von ihr verursachten psychischen Leiden. Die Ausgrenzung raubt den Menschen soziale Sicherheit, zerstört ihr Selbstbewußtsein und lähmt ihre Widerstandskraft: Ein aus dem Arbeitsprozeß ausgeschlossenes Individuum läßt sich noch längere Zeit von der Hoffnung leiten, seinen verlorenen Status wiederzuerlangen und beispielsweise nicht von der Sozialfürsorge abhängig zu werden. Doch erschöpft sich mit der Dauer der Beschäftigungslosigkeit allmählich das Hoffnungspotential. In dem gleichen Maße schwindet auch die subjektive Widerstandsbereitschaft; Resignation und Lethargie, Depressionen und Vereinsamung gewinnen die Oberhand. Die Ausgrenzung aus dem Erwerbsleben zerstört die Beziehung zu den bisherigen Erfahrungsbereichen und wird als Ausschluß aus der Gesellschaft erlebt.

Besonders junge Menschen leiden darunter, daß ihnen ein anerkannter Platz in der Gesellschaft verweigert wird. Individuell erleben sie ihren Zustand als den Verlust jeder sinnvollen Perspektive. Wer kann »nachvollziehen, was sie in der Langsamkeit der sich hinziehenden Tage empfinden, während sie keinerlei Aussicht auf die Dinge haben, die man ihnen als essentielle Bestandteile des Lebens vor Augen hält?« (Viviane Forrester). Der »psychologische Lebensraum« schrumpft zusammen; die Betroffenen reagieren mit offenkundiger Hilflosigkeit und Lethargie auf ihr »Schicksal«. Scham und Antriebschwäche führen zum resignativen Rückzug auf den engsten privaten Lebensbereich – oder entladen sich unter bestimmten Bedingungen in Akten blinder Renitenz und ungezügelter Aggressivität.

Objektiv erzeugen diese Ausschließungsprozesse Formen sozialer Spaltung, die über die tradierten Klassendifferenzen hinausgehen. Der »ersten Welt« der Leistungsträger und »Etablierten« steht der beschränkte Lebenshorizont der aus dem Arbeitsprozeß und von sozialer Anerkennung Ausgeschlossenen gegenüber. Resignation beherrscht ihr Dasein. Möglich ist diese regressive Verarbeitung, weil innerhalb des herrschenden psycho-sozialen Reproduktionsrahmens die fundamentalen Widersprüche des Systems »individualisiert« werden. Weil es den Betroffenen verwehrt bleibt, die verinnerlichten Normen der »Leistungsgesellschaft« lebenspraktisch einzulösen, fühlen sie sich für ihre Ausgrenzung selbst verantwortlich.

Jedoch nicht nur die »Ausgegrenzten« leiden unter dem erhöhten Druck auf die Lebensverhältnisse, der vom Verwertungsanspruch des Kapitals ausgeht. Auch die »Erfolgreichen« können sich keine Muße gönnen. Beständig müssen sie sich um die Sicherung des Erreichten sorgen. Wer das Tempo der »Innovationen« nicht mithalten kann, dem weht ein rauher Wind ins Gesicht. Die »Angst vor dem Absturz« ist deshalb nicht nur allgegenwärtig, sondern auch nicht unbegründet.

Vielen, die noch in ›gesicherten‹ Verhältnissen leben, erscheint die Zukunft bedrohlich. Ihnen ist bewußt, daß die Lebensrisiken unkalkulierbar geworden sind, weil heute noch gefragte Qualifikationen und Fertigkeiten morgen schon überflüssig sein können. Je fragiler der erreichte Status ist und je unsicherer die Aussichten sind, um so ambivalenter wird die emotionale und intellektuelle Haltung zu den gesellschaftlichen Umwälzungsprozessen. Die Gefährdungen werden verdrängt. Die Fähigkeit zur Verdrängung und kompensatorischen ›Rationalisierung‹ ist zu einer der wichtigsten psycho-sozialen Überlebenseigenschaft im ›Risikokapitalismus‹ geworden. Viele Menschen, die den Siegeszug der kombinierten Datenverarbeitungs- und Kommunikationstechnologien als Bedrohung erleben, sind gerade deshalb bereit, den Propagandisten einer digitalen Wunderwelt Glauben zu schenken – denn immerhin verspricht die ›Neue Ökonomie‹ genau jene Probleme zu beseitigen, an deren Entstehung sie ihren Anteil hat.

Um in ›unübersichtlichen‹ Lebensverhältnissen bestehen zu können, ist es unabdingbar, fetischisierte Selbstbilder zu reproduzieren; beispielsweise fest daran zu glauben, daß jeder eine Chance habe und ›seines Glückes Schmied‹ sein könne. Denn wer von vornherein verzagt, wird auf jeden Fall von den tiefgreifenden Veränderungen überrollt, muß sich mit der Abwertung seiner sozialen Position abfinden und mit der ständigen Gefahr leben, ganz aus dem gesellschaftlichen Regulationsrahmen herauszufallen. Der Preis, der für die individualpsychische Stabilisierung mittels Verdrängung gezahlt werden muß, ist ein verfestigtes falsches Bewußtsein, das Unterwerfung fördert und besonders hohe Barrieren gegen ein realistisches Verständnis der eigenen Lebensverhältnisse aufbaut. Es ist eine Form geistiger Entfremdung, die soziale und politische Subalternität zementiert und die Abhängigkeit von fremden Interessen perpetuiert.

Wenn diese Art psycho-sozialer Stabilisierung durch die Übermächtigkeit des Krisendrucks jedoch nicht gelingen will, bleibt das Abgleiten in irrationale Verarbeitungsmuster, die temporäre Entlastung bieten (dazu gehören vor allem Nationalismus, Rassismus und Antisemitismus). Eine nicht zwingende, aber auch nicht unwahrscheinliche Konsequenz ist die bereitwillige Unterwerfung großer Bevölkerungsteile unter autoritäre Ideen und rassistische Weltbilder, weil diese eine trügerische Orientierungssicherheit und psychische Entlastung in einer als undurchsichtig und bedrohlich erlebten Welt versprechen.

Charaktermasken und Akteure

Eine überzeugende Kritik an den kapitalistischen Verhältnissen muß – trotz der Offensichtlichkeit der Krise – den Nachweis führen, daß ein *konkreter* Zusammenhang zwischen Kapitalismus und krisenhafter Sozialentwicklung, zwischen Verwertungsdynamik und zivilisatorischen Regressionen, zwischen Konkurrenzdruck und Gewalt besteht. Antikapitalistische Positionen haben in der Vergangenheit oft durch eine zu schematische Argumentation und eine unvermittelte ›Ableitung‹ skandalöser gesellschaftlicher Zustände aus den ökonomischen Verhältnissen ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt, denn die sozialen Widersprüche resultieren nicht aus einem *abstrakten* Kapitalverhältnis,

»Das Scheitern ist das große moderne Tabu (...) Das Scheitern ist nicht länger nur eine Aussicht der sehr Armen und Unterprivilegierten; es ist zu einem häufigen Phänomen im Leben auch der Mittelschicht geworden. Die schrumpfende Größe der Eliten macht die Lebensleistung immer schwieriger. Der Markt, auf dem der Gewinner alles bekommt, wird von einer Konkurrenz beherrscht, die eine große Zahl von Verlierern erzwingt.«
Richard Sennett: *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 1998, S. 159 f.

sondern aus dem Handeln konkreter Menschen, die in ihren Lebensverhältnissen die Imperative der Gesellschaftsform berücksichtigen müssen. Nicht der Kapitalismus im ›allgemeinen‹ produziert Formen des sozialen Zwangs und zivilisatorische Widersprüche, sondern die durch ihn gesetzte Konkurrenzorientierung und die ihm eigentümliche totalisierende Reproduktionsdynamik.

Der Kapitalismus ist nicht für jedes Elend auf der Welt verantwortlich; es gibt beispielsweise Konflikte, die einen tieferen historischen Ursprung haben. Aber auch diese Widersprüche sind zum kapitalistischen Weltsystem vermittelt. Seine hegemonialen Kräfte (die keine abstrakten Größen sind und auch dann, wenn sie nicht personalisierbar sind, sozio-strukturell definiert werden können) greifen in diese Konflikte ein und *verhindern* nicht selten sozial-verträgliche Lösungen. Nicht einer abstrakten ›Produktionsweise‹, sondern den Eliten des Finanzkapitals ist es gelungen, über ihren (ökonomisch abgestützten) politischen Einfluß in den Metropolen, ihre Vorstellungen von globaler ›Ordnung‹ und ihre (interessengeprägte) Sichtweise ›vernünftigen Wirtschaftens‹ durchzusetzen. Die finanzkapitalistischen Eliten verstärken und beschleunigen Entwicklungs-, Ausbreitungs- und Herrschaftstrends, die dem kapitalwirtschaftlichen Produktionsmodus inhärent sind, aber sich nicht selbsttätig durchsetzen können. Durch den zum politischen Programm erhobenen Ökonomismus greift das hegemonial gewordene Finanzkapital die sozialstaatlichen Regulationsformen an und ist auf dem Wege der Zerstörung der »Grundlagen der Zivilisation« (Pierre Bourdieu) auch in den Metropolen schon ein beträchtliches Stück vorangekommen.

»Zwar vermögen die Eliten des Kapitalismus unserer Zeit weder die Systemimmanenten Widersprüche aufzulösen noch können und wollen sie die wachsenden Probleme lösen. Sie sind aber durchaus in der Lage, jeglichen alternativen Lösungsansatz zu erstickten.«

Boris Kagarlitsky: Die neuen Barbaren, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, H. 10, 1999, S. 1226.

Der Kapitalismus entlarvt sich, auch in Zeiten, in denen er die Welt nicht mit Kriegen überzieht, als ein System der Barbarei. Denn der kapitalistischen Entwicklungsdynamik, wenn ihr keine *politisch-korrigierenden Alternativen* entgegengesetzt wird, ist in fundamentalen Krisensituationen eine ›Dialektik der Entzivilisierung‹ mit selbstzerstörerischen Konsequenzen eigen. Irrationale Orientierungen und aggressive Mentalitäten sind das Resultat des dominanten Konkurrenzprinzips und einer uneingeschränkten ökonomischen Zweckrationalität. In Zeiten relativer Prosperität unter einer dünnen ›zivilisatorischen‹ Schicht verdeckt, wird in krisenhaften Umbruchsituationen das lebensfeindliche Potential der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zunehmend freigesetzt: »In vielen westlichen Industrienationen ist die Alltagskultur bereits ... zu einer Gewaltkultur oder in ihrer extremen Form zu einer Kultur der Barbarei geworden« (André Gorz).

Zweifellos lassen sich nicht alle sozialen Probleme aus der kapitalistischen Vergesellschaftungsform ›ableiten‹. Es gibt keinen Automatismus von Kapitalismus und Gewalt, Konkurrenz und Entzivilisierung. Aber das Tatsächliche ist auch im Fall des realen Kapitalismus der Beweis seiner Möglichkeit: Die Regeln verwertungsorientierter Vergesellschaftung fördern ein konfrontatives Verhältnis der Menschen zueinander; die kapitalistische Konkurrenzgesellschaft ist durch zunehmende Rücksichtslosigkeit geprägt; Gewalt in der Form der Ausgrenzung der Überflüssigen und Schwachen ist eine akzeptierte Form sozialer ›Rationalität‹. Kapitalistische Konkurrenz und Krisendruck, verinnerlichtes Erfolgsstreben und Selbstunterdrückung,

institutionalisierte Ausgrenzung und soziale Anomie bilden ein konkret analysierbares Geflecht von Ursachen und Wirkungen.

Jeder gegen jeden

Durch die Radikalisierung der Profitstrategien ist das soziale Klima rauher geworden; in der konkurrenzgeprägten Gesellschaft herrscht ein so hoher Handlungsdruck, daß weder auf die individuelle Leistungsfähigkeit noch auf soziale Gesichtspunkte Rücksicht genommen wird. Die Unternehmen steigern beständig ihre Rentabilität, aber wer über 50 ist, hat es immer schwerer im Berufsleben. Wesentliches Merkmal der ›leistungsgesellschaftlichen‹ Lebensverhältnisse ist die Unerbittlichkeit des Lebenskampfes und das rast- und maßlose Vorwärtstreben, ihr Resultat ist die Verdrängung und Ausschließung der Schwachen und Überzähligen. »Hilfsbedürftigkeit löst nicht etwa Mitgefühl, sondern Verunsicherung und Argwohn aus, die Angst, von seinem wichtigen Geschäften abgehalten zu werden« (Ruth Martin). Selbst in den Kindergärten und den Grundschulen ist Konkurrenz- und Verdrängungsverhalten an der Tagesordnung. Hier demonstrieren die Kinder, wie gut sie es schon gelernt haben, ihre ›Ellenbogen zu gebrauchen‹.

Durch die Lebensbedingungen im ›Risikokapitalismus‹ haben sich die egozentrischen Tendenzen verstärkt. Egoistische Durchsetzungsstrategien sind zur Normalität geworden. Individuelle Rücksichtnahme und soziale Orientierungen gelten als nicht mehr zeitgemäß. Die als ›Individualisierung‹ beschriebenen Vergesellschaftungsformen entlarven sich nicht selten als die zunehmende Tendenz zur Vereinzelung, zu einem Leben jenseits von Solidarität und humanen Rücksichtnahmen. Narzistische Orientierungen sind weit verbreitet, weil »der Narzißmus ... praktisch die beste Art und Weise zu sein (scheint), sich den Spannungen und Ängsten des modernen Lebens gewachsen zu zeigen« (Christopher Lash). Auf dieser Grundlage werden von vielen die neuen Formen der sozialen Spaltung und neodarwinistischen Orientierungsschablonen von der Notwendigkeit des sozialen Kampfes und der existentiellen Priorität des eigenen Vorteils akzeptiert.

Weil der leistungsgesellschaftliche Konkurrenz- und Anpassungsdruck in permanentem Widerspruch zu menschlichen Selbstentfaltungsbedürfnissen steht, werden massenhaft psychische Defekte produziert und durch zwanghafte Formen der Selbstdisziplin emotionale Verwüstungen hervorgerufen: Viele Menschen werden von Angstzuständen und Depressionen geplagt, leiden unter den unsicheren Zukunftsperspektiven, dem Gefühl der Sinnlosigkeit ihres Lebens, der sozialen Beziehungs- und Rücksichtslosigkeit. Viele Menschen sind ununterbrochen tätig – und werden doch von dem Gefühl beherrscht, wesentliches in ihrem Leben zu verpassen, »nicht selbst zu leben, sondern gelebt zu werden« (Ruth Martin).

Während die Zunahme sozialer Bedenkenlosigkeit und aggressiver Verhaltensformen in vielen Lebensbereichen unübersehbar geworden ist, wird die andere Seite dieses kulturellen ›Sogs nach unten‹ jedoch weitgehend ignoriert. Mit großer Geschwindigkeit breiten sich irrationale Weltbilder, astrologisch fundierte Erwartungshaltungen und mythische Ursprungskulte, Wunderglauben und esoterische

»Die Marktwirtschaft beansprucht den Menschen ganz und gar und duldet keine Götter neben sich. Ihr Wesen ist der Wettstreit und ihr Motor der Egoismus: Ich muß besser sein, mehr produzieren, mehr verdienen als die anderen, sonst kann ich nicht überleben. Die Konzentration auf dieses Prinzip hat dazu geführt, daß alles Geistige, Kulturelle an den Rand gedrängt wird und schließlich ganz in Vergessenheit gerät.«
Marion Gräfin Dönhoff:
Zivilisiert den Kapitalismus.
Grenzen der Freiheit,
Stuttgart 1997, S. 35.

Orientierungen aus. Während die krisengeprägten Bewußtseinsformen einerseits von Zwangsvorstellungen (beispielsweise der ›Globalisierung‹ als unausweichlichem Schicksal) geprägt sind, entwickelt sich andererseits eine Affinität zu vorrationalen Weltbildern, mit denen Menschen sich einen (hilflosen) Reim auf ihre unverständlichen Sozialerlebnisse zu machen versuchen: Esoterische Veröffentlichungen verzeichnen wachsenden Absatz, und die Spiritualismus-Branche bildet ein millionenschweres Betätigungsfeld.

Kultur – verwertungsoptimal zugerichtet

Nicht nur in vielen ›lebensweltlichen‹ Bereichen ist die ökonomische Verwertungsrationaltät zum Maß aller Dinge geworden. Auch in den kulturellen Sphären hat sich der Anpassungsdruck an ›marktwirtschaftliche Prinzipien‹ merklich gesteigert. Den kulturellen Produktionen wird im ›Risikokapitalismus‹ nicht mehr das Privileg eines anderen Zeitrhythmus und alternativer Wertpräferenzen zugestanden. ›Innovationen‹ und Formmetamorphosen überschlagen sich zwar, jedoch beschränken sich die Veränderungen hauptsächlich auf stilistische Merkmale. Kulturelle Produkte mußten auch zu anderen Zeiten verkäuflich sein, aber keine andere Epoche als die des globalisierten Kapitalismus hat so wenig die schöpferische Phantasie, sondern die Zerstückelung und Fragmentierung, die Konzentration auf den unmittelbaren ›Effekt‹ sowie die Gleichgültigkeit gegenüber inhaltlichen Auseinandersetzungen gefördert. Die bunte Fülle und schrille Präsentationsweise mag man als Ausdruck ›kultureller Differenzierungsprozesse‹ (André Brie) klassifizieren, Selbstbestimmung und Emanzipation werden von diesen kulturindustriellen Schöpfungen aber nicht thematisiert. Die elementaren Lebensprobleme der Menschen werden nicht mehr zur Kenntnis genommen. In aller Regel werden, wie beispielsweise auch vom ›postmodernen Denken‹, die herrschenden Formen der Resignation und Perspektivlosigkeit perpetuiert: Ein Wissen um die gesellschaftlichen Zusammenhänge sei unmöglich geworden, die historische Vernunftorientierung habe nur neue Widersprüche hervorgebracht. Deshalb hätten wir die Zukunft schon hinter uns; alles Mögliche sei erreicht, die Geschichte an ihr Ende gekommen.

Nur eine Hülle, um die ideologische Formierungstendenz im Kulturbetrieb zu verschleiern, ist die formale Vielfalt in der Kunstproduktion. Der ›Entsorgungsversuch‹ der DDR-Kunst in der Weimarer ›Moderne‹-Ausstellung hat exemplarisch gezeigt, wie mit abweichenden Weltansichten umgegangen wird, wie das Pluralitätspostulat eingesetzt wird, um konforme Sichtweisen zu privilegieren. Die Vereitelung der Willi-Sitte-Ausstellung in Nürnberg bestätigt nur ein weiteres Mal die Systematik des Vorgehens bei der Durchsetzung des Monopolanspruchs eines inhaltlich domestizierten Modernismus. Die kommentierenden Worte des Direktors des *Germanischen Nationalmuseums* sind von programmatischer Bedeutung: *Willi Sitte* als bedeutender Repräsentant der DDR-Kunst wird ›auf absehbare Zeit in einem großen Museum der Bundesrepublik nicht zu sehen sein‹ (Ulrich Großmann).

Nihilistische Glaubensbekenntnisse, eine zynische Innerlichkeit und Formen kultivierter Verzweiflung haben Hochkonjunktur. Wie

»Mit zunehmender Entwicklung der Industrie- zur Dienstleistungs- und Konsumgesellschaft wachsen die Progressionsforderungen immer weiter an, so sehr, daß heute viele Menschen den natürlichen Zyklus von Progression und Regression (Anspannung und Entspannung, Arbeit und Ruhe, Wachen und Schlafen) nicht mehr ohne medikamentöse oder psychotherapeutische Hilfe bewältigen können.«
Wolfgang Schmidbauer: Jetzt haben, später zahlen. Die seelischen Folgen der Konsumgesellschaft, Reinbek 1996, S. 61 f.

»Der Dualismus von Kunst und Leben *scheint* aufgehoben zu sein. Doch die Aufhebung des Dualismus, die Versöhnung von Kunst und Leben, findet im Rahmen des Kunstbetriebs statt ... Es handelt sich um eine Versöhnung zugunsten des Status quo, insofern der Anspruch auf Veränderung des Hier und Jetzt aufgegeben ist.«
Martin Damus: Kunst im 20. Jahrhundert. Von der transzendierenden zur affirmativen Moderne, Reinbek 2000, S. 398.

Thomas Metscher festgestellt hat, ist diese Haltung »nahezu universal: ob wir an Philosophie oder Literatur, die bildende Kunst, den Film, den Medienbereich insgesamt denken. Horror, Grauen und Ausweglosigkeit sind Qualitäten, welche die ›ernste‹ Kunst ebenso wie Unterhaltungsindustrie und triviale Formen beherrschen (Kitsch und Albernheit sind nur die andere Seite der gleichen Münze), bei größtem Unterschied in Qualität und vom verzweifelten Aufschrei bis zur bewußtlosen Affirmation von Schrecken und Untergang zur zynischen Apologie von Gewalt und Vernichtung.« Trivialisierung und Kommerzialisierung stehen in einem regressiven Wechselverhältnis. Theater- und Kunstinszenierungen müssen einen spektakulären Ereignischarakter haben, damit sie für die ›Sponsoren‹ attraktiv genug sind; Literatur muß nach den Vorgaben eines zentralisierten Verlags- und Buchhandelssystems innerhalb weniger Tage und Wochen die Käufer ansprechen, ansonsten wird sie aus dem Sortiment entfernt. Rundfunk und TV-Produktionen werden immer häufiger nur noch nach den Maßgaben der Werbewirtschaft konzipiert: Die Orientierung an der zur alles entscheidenden Größe mutierten ›Zuschauerquote‹ bewirkt die Nivellierung und Banalisierung der Inhalte und die Uniformierung des Programmangebots. Zweifellos existieren Gegenteilstendenzen, sie führen jedoch ein Schattendasein und sind (noch?) nicht wirkungsvoll genug, um die regressiven Tendenzen zurückdrängen zu können.

Kein Lebensbereich wird heute länger von der überbordenden Reklameinvasion verschont, unübersehbar ist das Heer von hochqualifizierten Fachleuten, die ihre Bildung, Phantasie, Kompetenz und Intelligenz nicht zur Lösung drängender Menschheitsprobleme, sondern zur Marktpositionierung eines weiteren (meist überflüssigen) Produktes einsetzen. Nach Zehntausenden zählt alleine die Gruppe der Seeleningenieure, die sich um die Wünsche und Manipulierbarkeit von Kindern als ›ertragsstarke Konsumentengruppe‹ kümmern. In vielen Lebensbereichen werden die warenästhetischen Prinzipien, die ›Konsumkultur‹, als die relevanten Maßstäbe für das ›Schöne‹ und Erstrebenswertes akzeptiert. »Unfähig geworden, sich gegen den repressiven Charakter der Verhältnisse aufzulehnen, betäubt sich das Subjekt mit den Surrogaten, die ihm als Belohnung für seine innere Kapitulation angeboten werden« (Helena Sana). Bereitwillig bedient es sich der Kompensationsangebote der Konsum- und Unterhaltungsindustrie, ohne jedoch den versprochenen ›Sinn‹ realisieren zu können. Um das Gefühl einer inneren Leere zu kompensieren, wird nach den Offerten einer prosperierenden Freizeitindustrie gegriffen, die exzentrische ›Erlebnisse‹ inszeniert. Spezialisiert ist sie auf die Herstellung kurzer Phasen eines rauschhaften Glücksgefühls bei Extremsportarten und ›Abenteuerreisen‹ oder auch des grenzenlosen ›Entertainments‹ am Wochenende und im Urlaub. Die Flucht aus den Zwängen des Alltags gelingt jedoch nur für kurze Dauer. Nach einem rauschhaften ›Höhepunkt‹ werden die Menschen wieder in ihre unbefriedigenden Lebensverhältnisse entlassen.

Wer das Tempo der ›Leistungsgesellschaft‹ nicht mehr mithalten und dem psychischen Leidensdruck nicht mehr standhalten kann, flüchtet – immer öfter auch um den Preis der Selbstzerstörung – in legale und illegale Rauschmittel. Die Drogensüchtigen (deren Zahl

»Ein Kennzeichen der sozialen Dynamik im Kapitalismus ist die endlose Aufspaltung aller kulturellen Strukturen in einander scheinbar widersprüchlich gegenüberstehende Segmente und die Auflösung der Widersprüche in neuen, kurzlebigen Synthesen, die sich bald wieder in Antithesen aufspalten.« Ernest Borneman: Sexuelle Marktwirtschaft. Vom Waren- und Geschlechtsverkehr in der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt/M 1994, S. 78.

in der Bundesrepublik bei 150.000 liegt) sind nur die Spitze dieses Problemkomplexes. Viel deutlicher noch sind die Millionen Alkohol- und Tablettenabhängigen Ausdruck des pathologischen Zustands einer Gesellschaft, in der trotz hochentwickelter Kommunikationsmöglichkeiten die Menschen vereinsamen und sich verloren fühlen. Die Sozialbeziehungen vieler Menschen sind so gestört, daß sie für eine vertrauliche Aussprache oder einen lebenspraktischen Rat einen Therapeuten aufsuchen müssen. Die Beschäftigung mit der psychischen Not der Menschen ist zu einer prosperierenden Industrie geworden.

Herrschaft und Bewußtsein

»Dort, wo die Strukturen der Gesellschaft irrational geworden sind, muß der Mensch selbst Teil dieser Irrationalität werden.«
Helena Sana: Die Zivilisation frisst ihre Kinder, Hamburg 1997, S. 16f.

Für die Mehrheit der Menschen ist die Zeit der Illusionen zu Ende; Krise und Verunsicherung prägen ihr Leben. Kaum jemand kann sich seines Arbeitsplatzes wirklich sicher sein, oder ohne Sorgen in die Zukunft blicken. Die sozialen Gegensätze spitzen sich zu, werden aber nur noch undeutlich als Ausdruck sozio-ökonomischer Interessengegensätze wahrgenommen. Denn durch organisatorische Modifikationen in der Arbeitswelt und den (krisenförmigen) Umstrukturierungen ihrer Lebensverhältnisse sind den Menschen ihre Interessen immer weniger unmittelbar erfahrbar. Durch den forcierten sozio-ökonomischen Wandel werden soziale Beziehungsnetze zerstört und traditionelle Orientierungsmuster entwertet. Obwohl die Abhängigkeit der Menschen von den objektiven Entwicklungen zugenommen hat, erleben sie ihre eigene Situation als eine isolierte. Eine Tendenz zur Auslagerung und Absonderung der Arbeitsplätze und die »Flexibilisierung« der Arbeitszeiten bewirken eine Zergliederung des sozialen Erfahrungszusammenhangs. Sozialer Erfahrungsverlust in der Arbeitswelt wird durch die Erosion traditioneller Klassen- »Milieus« und den Bedeutungsverlust alternativer Orientierungen in Gesellschaft und Politik komplettiert.

»Sowohl in der Arbeitswelt als auch im Familienleben sind die Rahmenbedingungen gegenwärtig so wenig menschenfreundlich, daß sie kaum Chancen für befriedigende Selbstverwirklichung bieten. So ist die Flucht in den Egotrip als eine Form kompensatorischer Maßlosigkeit zu verstehen, als eine Selbst-Sucht, die einen Ersatz für umfassende Selbstentfaltung darstellt.«
Ruth Martin: Zeitraffer. Der geplünderte Mensch, Frankfurt/M. 1996, S. 90.

Jedoch wird durch diese Entwicklung nicht die Klassenspezifität der Lohnarbeiterexistenz beseitigt oder die Widerspruchserfahrung verhindert. »Die objektive Differenzierung der »Klasse der Lohnabhängigen« und die damit verbundene Herausbildung zum Teil ungleichartiger und divergenter Interessenlagen setzt natürlich nicht die »übergreifende« Erfahrung und damit gegebene subjektive Bewältigungsnotwendigkeit der allgemeinen Bedingungsfaktoren und kohärenten Merkmale der lohnarbeitstypischen Existenz- und Reproduktionsweise außer Kraft« (Hartmut Krauss).

Die krisenhaften Veränderungen der Lebensverhältnisse sind unübersehbar geworden, deshalb sind die arbeitenden Menschen in ihrer überwiegenden Mehrheit auch desillusioniert – jedoch auf eine sonderbare Weise schicksalsergeben. Der Kapitalismus besitzt, wie Marx in seinen Analysen des fetischisierten Bewußtseins gezeigt hat, die Fähigkeit, gleichzeitig mit seinen Widersprüchen auch den Klassenkonflikt verschleiernde Weltbilder zu produzieren. In dem gleichen Maße, wie durch die sozio-ökonomische Entwicklung sich die Abhängigkeitsverhältnisse *objektiv* angleichen, werden durch das Konkurrenzprinzip die Menschen aufeinander gehetzt und isoliert, entwickeln sich durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung sowie den Warencharakter aller sozialen Beziehungen die Bewußtseinsformen, die das Bild von den (klassengesellschaftlich strukturierten) sozialen

Zusammenhängen systematisch verzerren. Es ist offensichtlich, daß aus den sozialen Zuspitzungen nicht automatisch politisches Bewußtsein oder gar Handlungsbereitschaft erwachsen. Trotz aller offenkundigen Probleme erweckt das Herrschaftssystem des Kapitals den Eindruck der Alternativlosigkeit, denn »es gehört zu den Herrschaftsgeheimnissen der bürgerlichen Macht, sich als neutral hinzustellen« (Ernst Bloch).

Die Legitimationsideologien der warenförmig organisierten Gesellschaft können sich gerade in diesen Krisenzeiten ungestört entfalten. Während das Kapital über den Erdball rast und deutliche Spuren der Verwüstung hinterläßt, wird von der großen Mehrheit (wenn auch zunehmend widerwillig) die blinde Herrschaft der Ökonomie akzeptiert und die ›Marktlogik‹ als ein Vergesellschaftungsprinzip ohne Alternativen erlebt. Durch die ideologische Dominanz kapitalismuskonformer Sichtweisen haben die Menschen die Vorstellung entwickelt, daß die Anbetung der Tatsachen, die ihr Leben bedrohen, der einzige Weg wäre, der Bedrohung zu entkommen.

Wie wollen wir leben?

Bedeutet die Reproduktionsmechanismen des ›Risikokapitalismus‹ nicht, daß wir nur noch in Resignation verfallen können und nach den Maßgaben der ›Realpolitik‹ und der modephilosophischen Mehrheitsmeinung uns der Ideologie der Unüberwindbarkeit der herrschenden Verhältnisse unterwerfen müßten? Zweifellos wäre dies der Fall, wenn das kritische Denken in Marxscher Tradition nicht Mittel entwickelt hätte, mit denen begreifbar wird, daß auch *dieser*, scheinbar festgefügte Weltzustand kein unabänderliches Schicksal ist. Die Marxsche Ökonomiekritik ist von der Absicht motiviert, nachzuweisen, daß der Kapitalismus als ein Produkt der historischen Entwicklung auch durch politisches Handeln veränderbar und der Eindruck seiner unerschütterlichen Festgefügtheit eine Bewußtseinstäuschung ist.

Der gegenwärtigen Schicksalsergebenheit und dem weltanschaulichen Fatalismus kann aber nur durch plausible Gegenstrategien der Boden entzogen werden; unverzichtbar sind alternative Vorstellungen, die in den Alltagserfahrungen der Menschen fundiert sind und ihre Wünsche und Lebenshoffnungen aufgreifen. Aktualisiert werden muß eine alte Frage der Arbeiterbewegung, um im Dickicht von ideologischen Täuschungen und falschen Vorbildern einen zukunftsweisenden Weg zu finden: Wie wollen wir leben? Wollen wir weiter den Maßlosigkeiten der Konsumpropaganda hinterherhinken? Wollen wir weiter ein Spielball fremder Interessen bleiben oder auf der Grundlage der vorhandenen Möglichkeiten unser Leben selbst in die Hand nehmen?

Niemand hat fertige Antworten auf diese Fragen parat; aber die Beschäftigung mit den Möglichkeiten eines unverfälschten Lebens sind von elementarer Bedeutung, weil sie schon heute viele Menschen bewegen, die zwar nicht die Ursachen der gesellschaftlichen Widersprüche durchschaut haben, aber mit ihren Existenzbedingungen unzufrieden sind. Nicht wenige haben schon begriffen, daß ihnen die herrschenden Propagandaapparate lauter falsche Versprechungen machen, die Widersprüche zwischen den vorhandenen Entwicklungs-

»Das Unbehagen im Kapitalismus hat tausend Gründe, aber diese münden bekanntlich nicht notwendigerweise in radikale Kritik. Wenn eine Art des Lebens und der Reproduktion, mag sie auch noch so sehr eine einzige Zumutung darstellen, sich über viele Generationen hinweg etabliert hat und zum Normalzustand geworden ist, sind ihre Prämissen, Normen, Kategorien und Kriterien tief ins Massenbewußtsein eingelassen.«

Robert Kurz: Die Welt als Wille und Design. Postmoderne, Lifestyle-Linke und die Ästhetisierung der Krise, Berlin 1999, S. 59.

»Die Welt der unmittelbaren Erfahrung – die Welt, in der lebend wir uns vorfinden – muß begriffen, verändert, sogar umgestürzt werden, um zu dem zu werden, was sie wirklich ist.«
Herbert Marcuse: Der ein-dimensionale Mensch, Darmstadt und Neuwied 1979, S. 139.

»Vieles wird im heutigen Globalisierungsdiskurs als vollendete Tatsache und als unabwendbare, eherne Notwendigkeit hingestellt, was bestenfalls eine (technische) Möglichkeit oder eine Tendenz neben vielen anderen darstellt.«
Michael R. Krätke: Kapital global?, in: Elmar Altvater et al.: Turbo-Kapitalismus. Gesellschaft im Übergang zum 21. Jahrhundert, Hamburg 1999, S. 20.

»Der Umsturz kann heran-gereift sein, allein die Kräfte der revolutionären Schöpfer dieses Umsturzes können sich als ungenügend erweisen, ihn zu bewerkstelligen – dann fault die Gesellschaft, und diese Fäulnis kann Jahrzehnte hindurch andauern.«
Wladimir Iljitsch Lenin: Das letzte Wort der »iskristischen« Taktik oder eine Wahlkomödie als neuer Impuls, der zum Aufstand anregt, in: Lenin, Werke, Bd. 9, S. 367.

möglichkeiten und der gesellschaftlichen Realität immer größer werden und die herrschende soziale Praxis zur menschlichen Selbstdeformation führt.

Nicht weniger wichtig wäre eine gesteigerte Aufmerksamkeit für die realen Eingriffs- und Veränderungsmöglichkeiten, die grundsätzlich in jeder Gesellschaft und jeder historischen Situation vorhanden sind. Nur dann stärkt die Beschäftigung mit den drängenden Problemen nicht die vorhandene Resignation, sondern eröffnet praktische Zukunftsperspektiven. *Marx* hat gefordert, im »Elend nicht nur das Elend« zu sehen. Das bedeutet, auf die Fragen unserer Zeit übertragen, zum Beispiel zu begreifen, daß die sogenannte Globalisierung auch Chancen zur Gegenwehr enthält oder Massenarbeitslosigkeit und Individualisierungstendenzen *auch* Ausdruck hochentwickelter Produktivkräfte sind; es muß wieder deutlich gemacht werden, daß viele technische Errungenschaften auch anders als in profitorientierter Weise eingesetzt werden könnten. So könnte eine intensive Beschäftigung mit der »mikroelektronischen Revolution« das Bewußtsein dafür schärfen, daß auch der gegenwärtige Kapitalismus immer noch die Potentiale fortschrittlicher Veränderung hervorbringt. Zwar sind die mikroelektronischen Umwälzungen von Profitgesichtspunkten überlagert, jedoch ist noch nicht endgültig entschieden, ob die Computer-Technologie langfristig den Kapitalinteressen dient, ob es zu weiteren Kapitalkonzentrationen und monopolistischen Verflechtungen kommt oder ob durch ihre gleichermaßen dezentralisierenden wie kommunikativ-verbindenden Potenzen neue Selbstbestimmungsmöglichkeiten entstehen.

Progressive Entwicklungspotentiale setzen sich aber nicht selbsttätig durch. Durch die bloße Existenz objektiver und subjektiver Widerspruchsmomente (beispielsweise bestimmte Formen einer »zivilgesellschaftlichen« Gegenorientierung) wird die destruktive Dynamik des kapitalistischen Vergesellschaftungsprinzips nicht außer Kraft gesetzt. Eine illusionslose Kenntnisnahme der formierenden Kraft der kapitalistischen Reproduktionsdynamik ist unabdingbar, wenn alternative Gesellschaftskonzepte nicht zu kurz greifen und zum Scheitern verurteilt sein sollen: Objektive Transformationschancen können nur durch eine veränderungsbereite gesellschaftliche Gegenmacht genutzt werden, die ein tiefgreifendes Verständnis über Ursachen der sozialen Krisenentwicklungen besitzt. Trotz seiner Aufmerksamkeit für die Möglichkeiten progressiver Veränderungen hat *Marx* aber auch unterstrichen, daß die Überwindung des menschenfeindlichen Kapitalsystems auch mißlingen kann. Die historische Alternative lautet deshalb immer noch »Sozialismus oder Barbarei«. Ist es aber ein plausibler Grund, nur weil etwas scheitern kann, den Herrschenden den Gefallen zu tun, nicht an der fortschrittlichen Veränderung der Gesellschaft in der Perspektive menschlicher Selbstbestimmung zu arbeiten?

KLAUS KINNER

Die Luxemburg-Rezeption in KPD und Komintern

Das Ringen um das Erbe *Rosa Luxemburgs* war seit den frühen zwanziger Jahren ein Ringen um einen eigenständigen deutschen Kommunismus, der sein Selbstverständnis aus den Traditionen der linken Sozialdemokratie der Vorkriegs- und Kriegszeit schöpfte.¹ In der Komintern standen Leben und Werk *Rosa Luxemburgs* für eine plurale Marxismusrezeption, die sich dem eindimensionalen Fortschreiben des Werkes von *Karl Marx* und *Friedrich Engels* verweigerte.

Die Rezeption ihrer Ideen, die Stellung zu ihnen, in Zustimmung oder Ablehnung, waren in KPD wie Komintern inhärenter Bestandteil des sich ausprägenden theoretischen und politischen Selbstverständnisses. So folgt die Geschichte der Rezeption des Werkes von *Rosa Luxemburg* auch im wesentlichen den Zäsuren der Entwicklung von KPD und Komintern.²

In einer ersten Phase zwischen 1919 und 1923 galt *Rosa Luxemburg* in der KPD und auch in weiten Teilen der Sektionen der Komintern als bedeutende Theoretikerin, deren Werk als schöpferische Weiterentwicklung des Marxismus begriffen und als ebenbürtig neben das *Lenins* und *Trotzkis* gestellt wurde.

1922 brachte das einer der Theoretiker und Propagandisten der KPD, Eduard Ludwig Alexander, auf den Begriff. In einer Disposition zu einem Kurs für die zentrale Parteischule der KPD in Berlin »Die politische und wirtschaftliche Weltlage« findet sich das Thema: »Der Streit der Sozialdemokratie über den Imperialismus«.³

Sowohl die Wahl des Themas als auch seine Untergliederung sind aufschlußreich. Es heißt da:

- »1) Cunow-Kautsky (über die ›Notwendigkeit‹ des Imperialismus. Sozialchauvinismus und Sozialpazifismus);
- 2) Hilferding (Finanzkapital und Koalitionspolitik);
- 3) Lenin (Der Imperialismus als jüngste Etappe des Kapitalismus. Imperialistischer Krieg und Bürgerkrieg des Proletariats);
- 4) Rosa Luxemburg (Die Akkumulation – Die deutsche Linke.)
Die theoretische Grundlegung des Kommunismus in Deutschland.«⁴

Rosa Luxemburgs Akkumulationstheorie als theoretische Grundlegung des deutschen Kommunismus, diese bemerkenswerte Aussage kann als Schlüssel für das theoretische Selbstverständnis der Gründergeneration der KPD gelten. Sie ist in vielerlei Hinsicht interpretierbar. So hinsichtlich der revolutionstheoretischen Positionen in der Partei. Hier soll vor allem hervorgehoben sein, daß in der KPD



Klaus Kinner – Jg. 1946.
Prof. Dr. sc., Historiker,
Geschäftsführer der
Rosa-Luxemburg-Stiftung
Sachsen e.V.

1 Zur Gesamthematik dieses Beitrages siehe Annelies Laschitzka: Zum Umgang mit Rosa Luxemburg in Vergangenheit und Gegenwart, in: BzG, 4(1991), S. 435-452.

2 Zu den Positionen des Verfassers siehe: Der deutsche Kommunismus. Selbstverständnis und Realität. Band 1: Die Weimarer Zeit, Berlin 1999.

3 Stiftung Archiv Parteien und Massenorganisationen der DDR beim Bundesarchiv (künftig: SAPMO), RY 5/12/707.

4 Ebenda. Hervorhebung vom Verf.

dieser Zeit nicht die Leninsche sondern die Luxemburgsche Imperialismustheorie als maßgeblich galt. *Lenins* imperialismustheoretisches Hauptwerk lag seit 1921 in deutscher Sprache vor.

Die erste Periode der Luxemburg-Rezeption wurde besonders durch eine Zäsur geprägt, die den Umgang mit Leben und Werk *Rosa Luxemburgs* in der Folge schwer belasten sollte: die Debatten um die Herausgabe des Gefängnismanuskripts zur russischen Revolution und um den Herausgeber *Paul Levi*. Es war dies der erste große Konflikt um *Rosa Luxemburgs* Erbe. Da diese Debatten gut untersucht sind, hier nur eine übergreifende Einordnung in die Rezeptions- und Parteigeschichte.⁵

Die Debatten um das Gefängnismanuskript waren Bestandteil des Ringens um den weiteren Weg der KPD. *Paul Levi*, der als einer der engsten Vertrauten *Rosa Luxemburgs* als ihr politischer Testamentsvollstrecker gelten konnte, knüpfte an *Rosa Luxemburgs* vorsichtige, zögernde Politik bei der Herausbildung der Kommunistischen Partei an, die sie auch lieber »Sozialistische Partei« genannt hätte. Ihr bremsender Kurs bei der Gründung der Kommunistischen Internationale, der die Loslösung des linken Flügels der II/2. Internationale abwarten wollte, findet sich wieder in *Paul Levis* Politikstil etwa in der italienischen Frage, wo *Levi* gemeinsam mit *Clara Zetkin* und anderen den Kurs der Komintern-Führung ablehnte, die auf die Schaffung einer kleinen, reinen italienischen Sektion orientierte, die sich von der linken Mehrheit der Sozialisten trennte und so ohne Not die Chance preisgab, die italienischen Sozialisten für die Komintern zu gewinnen.

Als die KPD-Führung – ermutigt durch die sprunghaft gewachsene Stärke nach der Vereinigung mit dem linken Flügel der USPD – eine Politik entwickelte, die ganz im Stil des Avantgardismus die Offensive um jeden Preis suchte und in Verkennung der Kräfteverhältnisse in den Märzkämpfen einer gezielten Provokation der Reaktion in die Falle ging, lief *Paul Levi* gegen diese Politik mit seiner Broschüre »Wider den Putschismus« Sturm.

Seine Option war die Fortsetzung des Kurses der Einheitsfrontpolitik mit dem Ziel, eine möglichst breite linkssozialistische Strömung in der deutschen wie der internationalen Arbeiterbewegung unter dem Dach der Komintern zusammenzuführen.

Das stand der Politik, wie sie in den 21 Aufnahmebedingungen des II. Weltkongresses Niederschlag gefunden hatte, diametral entgegen. Dem Versuch einer linkssozialistisch intendierten Realpolitik im Kapitalismus, mit dem Ziel diesen zu überwinden, stand eine Politik gegenüber, die fundamentalistisch am Konzept der Weltrevolution und dem Glauben von der Machbarkeit dieser Revolution festhielt. Dieser Widerspruch reproduzierte sich in der Geschichte des Parteikommunismus des Komintern-Typs bis zu dessen Ende immer wieder. Die Niederlage *Levis* und seiner Parteigänger führte zum Rücktritt von *Levi* und dem Covorsitzenden *Ernst Däumig* sowie von *Otto Brass*, *Adolph Hoffmann* und *Clara Zetkin*. Der im weiteren Verlauf dieser Auseinandersetzung erfolgende Ausschluß *Paul Levis* und das Ausscheiden führender ehemaliger USPD-Funktionäre reduzierte die geringe Chance, die Komintern offen zu halten für eine breite Sammlung der Kräfte der Arbeiterbewegung links von der

5 Siehe Rosa Luxemburg und die Freiheit der Andersdenkenden. Erstausgabe des unvollendeten Manuskripts »Zur russischen Revolution« und andere Quellen zur Polemik mit Lenin, Berlin 1990.

reformistischen Sozialdemokratie vom Typ der MSPD. Das vertiefte die Spaltung der Arbeiterbewegung und führte zu einer Polarisierung, die linkssozialdemokratische Kräfte von der kommunistischen Bewegung abstieß. Die Option für eine einheitliche, demokratische, linkssozialistisch-kommunistische Organisation im nationalen wie im internationalen Maßstab verlor ihre wichtigsten Protagonisten.

In diesem Kontext stand die Herausgabe des Manuskripts *Rosa Luxemburgs* zur russischen Revolution durch *Paul Levi* und die folgenschwere Replik *Lenins* in seinen »Notizen eines Publizisten« 1922.⁶ Ohne Kenntnis des Luxemburgschen Manuskripts oder gar der umfangreichen Einleitung *Paul Levis* denunzierte *Lenin* den Herausgeber als Überläufer, der als Huhn zwischen den Misthaufen auf dem Hinterhof der Arbeiterbewegung umherirre. *Rosa Luxemburg* wurde die fragwürdige Ehre zuteil, in Anlehnung an die berühmt gewordene Fabel Krylows vom Adler und den Hühnern als Adler bezeichnet zu werden, der aber zuweilen tiefer als ein Huhn flog. Diesem verfehlten Kompliment folgte auf dem Fuße der bekannte Katalog von Irrtümern, der künftig in vergrößerter und erweiterter Form zum Kanon der Luxemburg-Kritiker werden sollte. Der rigide und oberflächliche Umgang *Lenins* mit *Rosa Luxemburgs* Werk bereitete objektiv dem späteren Luxemburgismus-Verdikt den Boden.

Auch eine weitere Tendenz künftigen Umgangs mit *Rosa Luxemburg* ist bei *Lenin* angelegt: Die Trennung von Leben und Werk. Die Würdigung des revolutionären Lebens und Wirkens bei zunehmender Distanz zum Werk sollte bald zu einem Grundzug der Luxemburg-Rezeption werden.

Dennoch blieb *Rosa Luxemburg* im Selbstverständnis der Kommunisten bis etwa 1924/25 eine unangefochtene Autorität als Theoretikerin und Revolutionärin.

Die eigentliche Voraussetzung für die Trendwende in der Luxemburg-Rezeption war in zwei eng miteinander verbundenen Prozessen zu sehen.

Der nahezu kampflose Rückzug der KPD im Herbst 1923, der Ausfall des »deutschen Oktobers«, erbrachte eine Verschiebung des Kräfteparallelogramms in KPD und Komintern. In Deutschland wurde die Führungsgeneration geschwächt, die mehrheitlich aus den Traditionen der deutschen Linken hervorgegangen war. In der Komintern und in der KPdSU(B) erhielt der Machtkampf um die Nachfolge *Lenins* mit dessen Tod und dem endgültigen Ende der nachrevolutionären Krise, die fälschlich als revolutionäre Nachkriegskrise verstanden worden war, eine neue Dimension.

In den endlosen Debatten über die Ursachen des Scheiterns des Versuches, das weltrevolutionäre Projekt via Deutschland voranzutreiben, dominierten immer mehr jene Positionen, die das Parteikonzept der ersten und einzigen siegreichen Partei zum Maß aller Dinge erklärten. Der Leninismus wurde geboren.

Zunächst noch nicht von *Stalin* dominiert, der damals noch weniger als theoretische Autorität galt, wurden die russischen Erfahrungen in ein System gefügt, das trotz gegenteiliger Behauptungen zunehmend Allgemeingültigkeit beanspruchte.

Die Konstruktion des Leninismus, die seit dem V. Weltkongreß der Komintern im Juni/Juli 1924 als international verbindliche Richt-

6 W. I. Lenin: Notizen eines Publizisten, in: Werke Bd. 33, S. 192-196.

schnur für die Sektionen galt, zog die Auseinandersetzung mit anderen Theorieansätzen nach sich. Der Begriff des Luxemburgismus oder des Luxemburgianertums findet sich seit 1924 in den Dokumenten der KPD und der Komintern.

1925 wurde diese Sichtweise mit den »Thesen über die Bolschewisierung der Sektionen der Komintern« in ein theoretisches Korsett gepreßt, mit dem es den Kommunisten zur Pflicht gemacht wurde, sich mit den ideologischen Überresten der Sozialdemokratie, die von *Sinowjew* bereits 1924 als »faschistisch« apostrophiert worden war, auseinanderzusetzen.

Der »Luxemburgismus« wurde zum Sammelbegriff für jene tatsächlichen oder angeblichen Schwächen der deutschen Partei, die letztlich den Erfolg des »deutschen Oktobers« vereitelt haben sollten. Die Tatsache, daß die Repräsentanten der »Mehrheit« der Parteiführung der KPD, die die Politik bis zur »Oktoberniederlage« zu verantworten hatten, in der Tradition *Rosa Luxemburgs* und der deutschen Linken standen, und die »linke« Opposition überwiegend aus der USPD oder anderen Zusammenhängen in die KPD gekommen war, verstärkte diese Polarisierung.

Daran änderte nichts, daß in dieser Phase auch sogenannte ultralinke Kreise in der KPD das Erbe *Rosa Luxemburgs* für sich beanspruchten. Das blieben letztlich marginale Erscheinungen. *Ruth Fischers* Replik auf eine ultralinke Inanspruchnahme *Rosa Luxemburgs* in Auseinandersetzung mit den Positionen Heinrich Brandlers gipfelte in dem geschmacklosen Bild, die Ultralinken wollten den Brandlerschen Tripper durch die Luxemburgschen Syphilisbazillen heilen.⁷

Mit dem Abstoßen des äußersten ultralinken Flügels bildete sich seit 1925 eine klare Frontstellung zwischen den »Linken« der Richtung *Ruth Fischer*, *Arkady Maslow* und *Ernst Thälmann* und den »luxemburgistischen« Rechten heraus.

Die Überlagerung der deutschen durch die Moskauer Kämpfe um die Nachfolge *Lenins* führten dazu, daß die Parteinahme des führenden »linken« Flügels der KPD für *Sinowjew* und *Stalin* gegen *Trotzki* Rückwirkungen auf die Sicht der deutschen Parteigeschichte hatte. Die Luxemburgsche Traditionslinie wurde kurzschlüssig als trotzkistisch diffamiert. Tatsächliche Beziehungen der theoretischen Positionen *Rosa Luxemburgs* und *Leo Trotzki*, Übereinstimmungen wie Differenzen, blieben dabei im Focus des zunehmend in der Stalinischen Fassung vulgarisierten Leninismus unbeachtet. Hier ist besonders ein Artikel *Ernst Schnellers* über den Trotzkiismus in der deutschen kommunistischen Bewegung zu nennen, in dem *Schneller* in unhistorischer Geschichtsklitterung die als trotzkistisch ausgemachten Übel in der Geschichte der deutschen Linken und namentlich im Werk *Rosa Luxemburgs* aufspürte.⁸

Paul Frölich entgegnete *Schneller* scharf und vernichtend. Er widerlegte *Schneller* sachlich und legte vor allem die unhistorische Methode dieser sich in der Komintern ausbreitenden Geschichtspolitik bloß.⁹

Es war das Verdienst solcher herausragender Persönlichkeiten wie *Ernst Meyer*, *Jacob Walcher*, *Clara Zetkin* und besonders *Paul Frölich*, daß nach der partiellen Zurückdrängung der Ultralinken in der

7 Ruth Fischer: Der Funke, Berlin, Nr.4/5, April 1924.

8 Siehe Ernst Schneller: Vom Trotzkiismus in der deutschen kommunistischen Bewegung, in: Die Internationale, Berlin, 8(1925)3, S. 118-128.

9 Siehe Paul Frölich: Kritik einer Methode historischer Kritik, in: Die Internationale, Berlin, 8(1925)5, S. 253-260.

Parteiführung der KPD seit dem Herbst neben dem fortwirkenden Luxemburgismus-Verdikt, das in den Bolschewisierungsthesen der Komintern seine offizielle und bindende Ausprägung gefunden hatte, differenzierte Analysen der Geschichte der deutschen Linken und Editionen der Werke *Rosa Luxemburgs* im innerparteilichen Diskurs Gehör fanden.

Der Weg der größten Sektion der Komintern außerhalb Sowjetrußlands war trotz gravierender Vorentscheidungen zugunsten der Bolschewisierung noch nicht irreversibel im Sinne der Stalinisierung der KPD festgezurr. Die starke Luxemburgsche Traditionslinie war noch nicht gebrochen.

Auch in der Komintern erwies sich unter dem Vorsitz *Nikolai Bucharins* der Vorrat an kreativem Potential noch nicht als erschöpft. *Bucharins* Auseinandersetzung mit *Rosa Luxemburgs* Akkumulationstheorie war Ausdruck einer Streitkultur unter Marxisten, die grundsätzliche Gegensätze diskursiv austrug. Dieser Umgang mit unterschiedlichen Standpunkten sollte sich jedoch nicht als dauerhaft erweisen.

Die erneute abrupte »Links«-Wendung in der Politik der Komintern, die mit dem Abschluß des sogenannten Geheimabkommens zwischen der sowjetrussischen und der deutschen Parteidelegation im Umfeld des IX. Plenums der Exekutive der Komintern im Februar 1928 einsetzte, hatte tiefgreifende Folgen für die Luxemburg-Rezeption. *Clara Zetkin*, die enge Freundin *Rosa Luxemburgs*, bewertete diesen Schritt äußerst kritisch.

Annelies Laschitza hat beschrieben, welche Auswirkungen dieser Kurswechsel auf den Fortgang der Edition der Werke *Rosa Luxemburgs* hatte. Konnte 1928 noch der Band IV der Werkausgabe erscheinen,¹⁰ so kam dieses Projekt mit der Verdrängung der sogenannten Rechten zum Erliegen.

Diese Entwicklung entzog der kommunistischen Bewegung erneut kreatives Potential. Die KPD entledigte sich im Verlaufe des Herbstes und des Winters 1928/29 des größten Teils jener Funktionärselite, von der die Partei begründet und in ihren ersten Jahren geleitet worden war. Nach dem Ausscheiden der *Levi-* und der *Reuter-Friesland-*Gruppe auf der einen und der *Fischer-Maslow-*Gruppe sowie der Kräfte um *Korsch*, *Rosenberg*, *Scholem* und *Urbahns* auf der anderen Seite war das der letzte große Exodus aus der KPD.

Der 12. (Weddinger) Parteitag 1929 schloß diese Entwicklung ab. Die Verbindung zur Frühgeschichte des deutschen Kommunismus riß ab. Der Parteitag stellte inhaltlich und personell den Bruch mit der Partei *Rosa Luxemburgs* dar. In ihrer Führung und ihrem Apparat hatte sich die KPD endgültig auf den Kurs der von *Stalin* dominierten KPdSU(B) eingeschworen.

Die Berufung auf *Rosa Luxemburg* wurde endgültig zur sinnentleerten Grimasse. In den alljährlichen Lenin-Liebknecht-Luxemburg Kampagnen vom 15. bis 21. Januar geriet *Rosa Luxemburg* nicht nur formal an die letzte Stelle.

Eine erneute Zuspitzung in der Auseinandersetzung mit dem theoretischen Erbe *Rosa Luxemburgs* begann sich 1931 abzuzeichnen. Der Ton gegen die Sozialdemokratie verschärfte sich, die Sozialfaschismusthese wurde allgegenwärtig.

10 Rosa Luxemburg: Gewerkschaftskampf und Massenstreik. Eingeleitet und bearbeitet von Paul Frölich. Gesammelte Werke. Hrsg. von Clara Zetkin und Adolf Warski. Bd. IV, Berlin 1928.

Die sich extrem zuspitzende innenpolitische Situation in der Sowjetunion im Zusammenhang mit der gewaltsamen »Kollektivierung« der Landwirtschaft und dem Kurs der Schaffung der schwerindustriellen Basis um jeden Preis schufen ein Klima, das nur mit äußerster ideologischer Gleichschaltung und Repression zu beherrschen war. Die Stalinsche »Gesetzmäßigkeit der Verschärfung des Klassenkampfes« bei der Errichtung des Sozialismus war demagogischer Reflex dieser Entwicklung.

In dem Maße der Usurpation der Staatsmacht durch die neue bürokratische Klasse, die die Stalinsche Diktatur trug, richtete sich deren Politik gegen das eigene Volk. Je größer die Opfer, die der »Entkulkalisierung« und »Kollektivierung« gebracht wurden, um so höher das Bedürfnis nach ideologischer Legitimation. Jede Infragestellung der offiziellen Doktrin mußte als tödliche Bedrohung der Macht verstanden werden.

Es entbehrt nicht einer inneren gedanklichen Stringenz, daß alternative theoretische Ansätze, die in den gleichen Quellen wurzelten wie der offizielle sowjetische »Marxismus-Leninismus«, von dessen Trägern als stärkste Bedrohung begriffen wurden. Das Ringen um die Deutungsmacht über die Geschichte gewann die Dimension einer existentiellen Auseinandersetzung, in der *Stalin* nicht ruhte, bis alle ernstzunehmenden Kontrahenten physisch vernichtet, verfemt und aus dem Katechismus getilgt waren. Die inneren »Zwänge« reproduzierten immer wieder die erbitterte Feindschaft gegenüber allen linken Strömungen in der Arbeiterbewegung, die ihre Identität bewahrten. In ihnen mußten die Gralshüter der »reinen Lehre« eine schlimmere Bedrohung sehen als in tatsächlich gegnerischen Positionen. Je stärker der Rechtfertigungsdruck auf Grund millionenfacher Repression und Vernichtung, desto schärfer der Anspruch auf ideologisch-theoretische Unfehlbarkeit und Alleinherrschaft.

Was sich in der Sowjetunion schon seit 1930/31 abzuzeichnen begann, wurde bald zum Stil aller Sektionen der Komintern: Nicht mehr die Diskussion, der Diskurs theoretischer Probleme war gefragt, sondern die bedingungslose Umsetzung der jeweils dominierenden Generallinie. Theoretische Arbeit wurde zum Kampf an der »theoretischen Front«. Wer abweichende Positionen vertrat, fand sich unversehens jenseits der Frontlinie im Lager der Trotzlisten-Brandleristen, also im Lager der Konterrevolution wieder. Das war 1931 noch nicht tödlich. Wohl aber ein halbes Jahrzehnt später. In den Anklageschriften der Moskauer Prozesse finden sich die »Abweichungen« dieser Jahre häufig als entscheidendes »Beweismaterial« wieder.

Der noch latent schwelende Machtkampf zwischen der Thälmann- und Neumann-Remmele-Gruppe wurde zu einem Wettstreit um die Interpretationsmacht des von *Stalin* bestimmten Komintern-Kurses in der KPD.

Ernst Thälmann leitete mit seinem Artikel »Einige Fehler in unserer theoretischen und praktischen Arbeit und der Weg zu ihrer Überwindung«, der im November/Dezember-Heft 1931 der Zeitschrift »Die Internationale« erschien, eine sogenannte »ideologische Offensive« ein. Der Tenor des Artikels wurde von der Beschwörung der dogmatisch-sektiererischen Linie des IX. EKKI-Plenums bestimmt:

»Wir haben die notwendige *Verschärfung des prinzipiellen Kampfes gegen die Sozialdemokratie* nicht in vollem Umfang durchgeführt.«¹¹

Die verhängnisvolle Sozialfaschismusthese dominierte immer stärker die Politik der KPD. Die Partei begriff sich in einem Zweifrontenkampf gegen National- und Sozialfaschismus als den zwei Methoden des Finanzkapitals zur Unterdrückung des Proletariats. Je nachdem, welcher der beiden Faschismen größeren Masseneinfluß gewinne, bediene sich die Bourgeoisie der NSDAP oder der SPD. Aus dieser grob funktionalistischen, vulgärmaterialistischen Betrachtungsweise ergab sich die abenteuerliche Konsequenz, daß »die Faschisten ... überhaupt nur geschlagen werden (können), wenn man die SPD« schlägt.¹²

Dieser unbestimmt schlingernde Kurs, der mehr machtpolitischem Kalkül als nachvollziehbarer Politikentwicklung verpflichtet war, erhielt durch den später berühmt-berüchtigt gewordenen Brief Stalins an die Redaktion der Zeitschrift »Proletarskaja Rewoluzija«, der ebenfalls im November 1931 veröffentlicht wurde, einen weiteren Schub, der die Wendung gegen die Sozialdemokratie verstärkte. Der in erster Linie nach innen gerichtete Brief Stalins »Über einige Fragen der Geschichte des Bolschewismus«¹³ wurde in der KPD zum Gegenstand einer Kampagne, die die sogenannte ideologische Offensive überlagerte und zum Teil dominierte. *Stalin* hatte in diesem Brief gegen angeblich trotzkistische Entstellungen in der Parteigeschichtsschreibung der KPdSU(B) polemisiert und dabei in grob verfälschender Weise *Rosa Luxemburg* sowie die deutschen Linken diffamiert und *Lenin* sowie den Bolschewiki gegenüber gestellt. Das gab in der KPD jenen Kräften Auftrieb, die schon seit 1924/25 im »Luxemburgismus« ein Grundübel des deutschen Kommunismus gesehen hatten. Zu ihnen zählte *Heinz Neumann*.

Der Briefwechsel zwischen *Ernst Thälmann* und *Wilhelm Pieck*, damals Vertreter der KPD bei der Exekutive der Komintern, gibt Aufschlüsse über die Debatten, die durch den Stalin-Brief und die damit verbundene Verschärfung des dogmatisch-sektiererischen Kurses ausgelöst wurden.

Wilhelm Pieck verwies am 8. Dezember 1931 auf Debatten am Institut der Roten Professur, wo die Fehler, die *Rosa Luxemburg* in ihrer Stellung zum Reformismus und zur Spaltung der Sozialdemokratie begangen habe, ungenügend beleuchtet worden seien.¹⁴

Eine Woche später berichtete Pieck, aus Anlaß des Stalin-Briefes sei es an der Internationalen Lenin-Schule zu schwerwiegenden Konflikten gekommen. Es habe sich an der Schule eine Gruppe im Lehrkörper herausgebildet, die in der Beurteilung der Geschichte der Partei halb trotzkistische und halb menschwistische Auffassungen vertrete. Das habe zum »Ausscheiden« von zehn Lehrkräften und zur Ablösung der Rektorin *Klawdija Kirsanowa* geführt.¹⁵

Die Briefe *Wilhelm Piecks* bieten gleichsam einen Baustein für ein Psychogramm eines der führenden Funktionäre der KPD dieser Zeit. Es kann nicht ernsthaft davon ausgegangen werden, daß *Wilhelm Pieck* seine eigene Biographie so weit zu verdrängen vermochte, um innerlich mit der Linie des Stalin-Briefes übereinzustimmen. Wohl aber kann angenommen werden, daß sein Verständnis von Partei-

11 Ernst Thälmann: Einige Fehler in unserer theoretischen und praktischen Arbeit und der Weg zu ihrer Überwindung, in: Die Internationale, Berlin, 14(1931)11/12, S. 488 (Hervorhebung im Original).

12 Ebenda, S. 490.

13 Siehe J. W. Stalin: Über einige Fragen der Geschichte des Bolschewismus. Brief an die Redaktion der Zeitschrift »Proletarskaja Rewoluzija«, in: Werke, Bd. 13, Berlin 1955, S. 76-91.

14 Wilhelm Pieck: Moskau, den 15. 11. 1931. Btr. Kontrolle der Sektionspublikationen durch die KI, in: SAPMO, RY 5/I 6/10/17.

15 Wilhelm Pieck an Ernst Thälmann. Moskau, den 14.12.1931, in: SAPMO, RY 5/I6/3/219.

disziplin, von bedingungsloser Unterordnung und Zurücknahme von Individualität zu einer solchen Verinnerlichung der Mentalität des Funktionierens führte, die letztlich nur noch in den Maßstäben und Kriterien des Apparates agierte. Gleichwohl nutzte Pieck die Möglichkeit, eigene Intentionen zum Ausdruck zu bringen, wenn er, wie es im späteren Funktionärsdeutsch gleicher Couleur hieß, »durch ein großes Maul« reden konnte.

Diese Gelegenheit bot sich im Januar 1932. *Stalin* hatte sich im Politbüro der KPdSU(B) zu seinem Brief geäußert. Pieck berichtete: *Stalin* habe sich dahingehend geäußert, daß der Brief »nicht für eine analphabetische Anwendung geschrieben sei ... Der Brief soll die Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit einer richtigen marxistisch-leninistischen Erziehung unserer Kader richten und den unversöhnlichen Kampf gegen alle Abweichungen und Konterbandisten zur Pflicht machen. Er soll auch nicht, wie es vielfach schon begonnen hat, dazu dienen, das Hauptgewicht auf die von *Rosa Luxemburg* gemachten Fehler zu legen ... Das wird also auch bei uns zu berücksichtigen sein, wenn wir über die Fehler von Rosa reden oder schreiben. Du mußt also Anweisung an die Genossen, die darüber reden oder schreiben, geben, daß sie vorwiegend die Fehler behandeln, die in unmittelbarer Beziehung zu unseren Aufgaben stehen.«¹⁶

Diese verdeckte Intervention hinderte Pieck aber nicht, selbst noch Jahrzehnte bis zu *Stalins* Tod dem Brief seinen Tribut zu zollen.

In die »ideologische Offensive« und die mit ihr einhergehende Kampagne zum *Stalin*-Brief ordnete sich auch *Kurt Sauerlands* Buch »Der dialektische Materialismus« ein, das sich zur Aufgabe stellte, *Stalins* Weisungen folgend, die »fluchwürdigen Traditionen der II. Internationale«¹⁷ zu bekämpfen.

In Übersteigerung der *Stalinschen* Diffamierung *Rosa Luxemburgs* und der deutschen Linken, die nach *Stalin* »nicht nur ernste Fehler« sondern »auch große revolutionäre Taten aufzuweisen« hatten,¹⁸ waren nach *Sauerland* »die positiven Leistungen (der Linken) die Nebenprodukte und die Fehler das Wesentliche.«¹⁹

Diese Positionen stießen in Komintern und KPD auf Kritik. *Julius Alpari*, leitender Redakteur der Internationalen Presse-Korrespondenz der Exekutive der Komintern, unterzog *Sauerlands* Buch in einer mehrteiligen Rezension einer vernichtenden Kritik.²⁰ Wie *Clara Zetkin* in einem ausführlichen Brief an ihre Vertraute *Maria Reese* schrieb, blieb *Alparis* Kritik aber selbst an der Oberfläche.²¹ Da *Alpari Sauerland* zumindest formal auf der Basis des *Stalin*-Briefes kritisierte, blieb seine Kritik eine Rebellion auf den Knien, die dennoch nach sich zog, daß *Alpari* durch die Komintern-Führung gerügt wurde.²² In einer »Erklärung« mußte er selbst seine halbherzige Kritik relativieren und ein Treuebekenntnis zur *Stalinschen* Generallinie abgeben.²³

Clara Zetkin kam in ihrem Brief an *Maria Reese* zu der resignierenden Schlußfolgerung, daß es zwar »erfreulich und notwendig ist, daß die Schmach der Veröffentlichung des *Sauerland*buches von der Partei abgeschüttelt wurde«, es aber betrüblich bleibe, »daß die Brandmarkung nur erfolgte, weil der Verleger dieses Machwerkes im Klikenkampf auf das falsche Pferd gesetzt hatte.«²⁴ *Clara Zetkin* bezog sich offensichtlich darauf, daß *Willi Münzenberg* in den

16 Ebenda.

17 Kurt Sauerland: Der dialektische Materialismus. Dogmatischer oder schöpferischer Marxismus, Berlin 1932.

18 J. W. Stalin: Über einige Fehler, S. 83.

19 Kurt Sauerland: Der dialektische Materialismus, S. XV.

20 Julius Alpari: »Der dialektische Materialismus«. Kritische Bemerkungen, in: Inprekorr, 12(1932)96/97/98.

21 Clara Zetkin an Maria Reese. Archangelskoje, den 27. Dezember 1932, in: SAPMO, NY 4005/95.

22 O. W. Kuusinen an Julius Alpari (Ende 1932). In: SAPMO, 135/2/2112.

23 Julius Alpari: Erklärung zu meinen »Kritischen Bemerkungen« über das *Sauerland*-Buch, in: Inprekorr, 13(1933)14, S.489.

24 Clara Zetkin an Maria Reese.

internen Auseinandersetzungen zwischen *Thälmann* und der Gruppe um *Neumann* und *Remmele* auf der Seite der letzteren stand.

Die kritische Aufnahme des Sauerland-Buches änderte an der Kanonisierung des Luxemburgismus-Verdiktes im Stalin-Brief nichts. Es blieb dabei: »... in allen Fragen, in denen *Rosa Luxemburg* eine andere Auffassung als *Lenin* vertrat, war ihre Meinung irrig«, so *Ernst Thälmann* 1932.²⁵

Die verheerende Niederlage der deutschen Arbeiterbewegung in der Auseinandersetzung mit dem Hitlerfaschismus im Januar 1933 änderte zunächst nichts an der Haltung der KPD zur Sozialdemokratie und deren Traditionen. Auch die halbherzige Revision einiger strategischer Positionen durch den VII. Weltkongreß der Komintern und die »Brüsseler« Parteikonferenz der KPD 1935 ging nicht einher mit einer Revision des Geschichtsbildes. Im Gegenteil. Mit der zunehmenden Orgie der Gewalt in den Jahren des Großen Terrors wuchs auch an der »ideologischen Front« die Schärfe in den Auseinandersetzungen mit »Abweichlern«.

Es war folgerichtig, daß *Stalin* erst nach der Vernichtung aller tatsächlichen oder vermeintlichen Konkurrenten seine herrschaftslegitimierende Parteigeschichte herausgeben ließ. Der »Kurze Abriß« zementierte 1938 die Geschichtslegenden in einem König-David-Bericht.

Das wirkliche Leben und Werk von *Rosa Luxemburg* hatten in diesem Bericht keinen Platz. Aus einer blutvollen historischen Persönlichkeit war eine rand-ständige bläßliche Ikone geworden. Die kommunistische Bewegung hatte sich mit ihrer stalinistischen Erstarrung den Geist *Rosa Luxemburgs* um den Preis der eigenen Sterilität ausgetrieben.

Am Bild *Rosa Luxemburgs* änderte sich in der Parteigeschichtsschreibung und der Geschichtspolitik bis zum Tode *Stalins* nichts.

Nur außerhalb des offiziellen Marxismus-Leninismus wurden die fruchtbaren Ansätze der Luxemburg-Forschung der frühen kommunistischen Bewegung weitergeführt. Als eines der wichtigsten Resultate sei *Paul Frölichs* Biographie »*Rosa Luxemburg – Gedanke und Tat*« genannt, die wenige Tage vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges erschien. In der DDR wurde die Biographie erstmals wenige Monate vor deren Ende herausgegeben.²⁶

25 Ernst Thälmann: Der revolutionäre Ausweg und die KPD. Rede auf der Plenartagung des ZK der KPD am 10. Februar 1932 in Berlin, o. O. u. J. S. 71.

26 Paul Frölich: *Rosa Luxemburg – Gedanke und Tat*. Mit einem Nachw. von Klaus Kinner, Berlin 1990.

HOLGER POLITT

Die polnische Frage bei Rosa Luxemburg

*Die Beziehungen zwischen dieser Richtung und der Arbeiterbewegung in Polen selbst lassen sich kurz durch das Schlagwort charakterisieren: hie Sozialismus, hie Patriotismus!
Rosa Luxemburg, 1895¹*

Holger Politt – Dr. phil.,
Historiker, Leipzig

1 Rosa Luxemburg: Neue Strömungen in der polnischen sozialistischen Bewegung in Deutschland und Österreich, in: Gesammelte Werke, Berlin 1970, Bd. 1/1, S. 33 f.

2 Friedrich Engels: Vorwort zur zweiten polnischen Ausgabe des »Manifests der Kommunistischen Partei«, in: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 22, S. 283.

Rosa Luxemburgs Äußerungen zur polnischen Frage lassen in Hinsicht ihrer Geradlinigkeit und Prinzipienfestigkeit freilich wenig zu wünschen übrig. Wie ein roter Faden zieht sich die tiefe Überzeugung von der Unmöglichkeit der »Auferstehung«, also der Unabhängigkeit Polens durch die Beiträge aus der Zeit zwischen 1893 (»Bericht an den III. Internationalen Sozialistischen Arbeiterkongreß in Zürich«) und 1906 (»Was wollen wir? Kommentar zum Programm der Sozialdemokratie des Königreichs Polen und Litauens«). Gewiß ein gewagter Schritt, denn immerhin verfocht hier eine glühende Verfechterin der materialistischen Geschichtsauffassung eine Position, die zumindest mit der Auffassung eines der Gründerväter dieser Lehre nicht ohne weiteres in Übereinstimmung zu bringen war. Friedrich Engels zeigte sich noch in den 1880er Jahren überzeugt, daß die Unabhängigkeit Polens ein notwendiger Schritt sei »für das harmonische Zusammenwirken der europäischen Nationen«², auch wenn das polnische Proletariat anstelle des historisch abgedankten Adels und angesichts der gleichgültig sich verhaltenden Bourgeoisie diese längst überfällige Aufgabe nunmehr selbst werde erfüllen müssen. Zurückgenommen hat er diese kaum mißzuverstehende Einschätzung jedenfalls nicht. Also mußte Rosa Luxemburg gute Gründe gehabt oder angeführt haben, wenn sie im Namen auch dieses Mannes nunmehr einen ganz und gar andersartigen Standpunkt forderte: Das Proletariat in den polnischen Gebieten dürfe keinesfalls der Versuchung erliegen, die historisch auf der Strecke gebliebene Forderung nach »Wiederherstellung Polens« aufzugreifen und programmatisch sich einzuverleiben.

Die unmittelbare Kenntnis der Materie mochte durchaus für sie sprechen, stand sie doch in vorderster Linie, als es in den 1890er Jahren galt, innerhalb der Arbeiterbewegung Polens den gegebenen Bedingungen entsprechende politische Strukturen zu schaffen. Ihr Ziel war gewissermaßen die »Sozialdemokratisierung« der polnischen Arbeiterbewegung, um den Einfluß jener zurückzudrängen, die sich zwar Sozialisten nannten, doch gleichsam bei dem Gedanken an die »Wiederherstellung Polens« ins Schwärmen gerieten. Beides, hinfort ihr kämpferisches Credo, gehe nicht zusammen.

Deshalb brachen sie und andere, die diese Überzeugung teilten, bereits wenige Monate nach deren Gründung mit der durch Exilpolen auf dem Sozialistenkongreß 1892 in Paris ins Leben gerufenen Gründungszelle der Polnischen Sozialistischen Partei (PPS, *Poliska Partia Socjalistyczna*). Auslöser war das in Paris verabschiedete Programm, in dem einleitend erklärt wurde, es gebe nur noch einen einzigen Verteidiger der Unabhängigkeit Polens, das Proletariat, weshalb also das Proletariat die Unabhängigkeit Polens fordere.³ Aus der Abspaltung wurde schnell eine eigenständige Partei, die sich folgerichtig die Bezeichnung Sozialdemokratie des Königreichs Polen (SDKP; *Socjaldemokracja Królestwa Polskiego*) gab.⁴ Als Organ dieser Partei wurde die Monatszeitung »*Sprawa Robotnicza*« in Paris aufgelegt, durch deren Verbreitung in Polen eine schnelle Bindung an die Arbeitermassen des Landes befördert werden sollte.⁵ Im Wettlauf mit dem auserkorenen Konkurrenten ging es nun um den schnellstmöglichen Aufbau arbeitsfähiger Strukturen im Lande selbst. Während sich die PPS auch aus ideologischen Gründen heraus zunächst in allen drei Teilgebieten um Einfluß bemühte, konzentrierte sich die SDKP von vornherein auf den russischen Teil, genauer: auf jene seit 1815 zu Rußland gehörenden Gebiete, in denen mehrheitlich Polen lebten.

Da die PPS entgegen der ursprünglichen Absicht letztlich doch mit der Arbeit im russischen Teilungsgebiet vorliebnehmen mußte, ergab sich die unerquickliche Situation, daß in diesem wichtigen, durch eine relativ rasche Industrialisierung gekennzeichneten Gebiet Polens wenigstens zwei Parteien um Einfluß und Vorherrschaft unter den an Zahl sprunghaft zunehmenden Industriearbeitern rangen, wobei insbesondere die Führungen nunmehr aufs heftigste sich bekämpften. Bereits in dem Bericht an den III. Internationalen Sozialistenkongreß in Zürich 1893 ließ *Rosa Luxemburg* keinen Zweifel an ihrer Absicht, für die eigene Partei auf internationaler Bühne die alleinige Führung der Arbeitermassen zu beanspruchen: »Die Arbeiterbewegung im Königreich Polen wurde allmählich zur wichtigsten Erscheinung unseres sozialen Lebens. [...] Die patriotische Richtung, das Ideal eines selbständigen polnischen Reiches, hat keine Aussichten, die sozialdemokratische Arbeiterschaft für sich zu gewinnen.«⁶ Denn das eigene, das sozialdemokratische Programm sei »vom objektiven Gang der Geschichte erzeugt«, es werde die Arbeiterklasse auf jenem »Wege zum Triumphe des Sozialismus« führen, »in welchem mit der definitiven Aufhebung aller Unterdrückung auch die Unterjochung der polnischen Nationalität endgültig beseitigt und aller kulturellen Bedrückung der Grund entzogen« werde.⁷ Zwangsläufig mußten dann Konzepte, die an die Arbeiter Polens sich richteten und in denen die Unabhängigkeit Polens als ein relativ eigenständiges oder gar erstrangiges Ziel ausgegeben wurden, von vornherein als Verrat am Sozialismus und Betrug an der Arbeiterklasse gegeißelt werden. So geschah es dann auch, daß *Rosa Luxemburgs* Kritik am »Sozialpatriotismus«, womit sie Programm und Kurs der PPS auf einen treffenden Namen zu bringen hoffte, wohl der sprichwörtlichen Nacht gleicht, in der alle Katzen grau sind. Um einen verständigen Blick für Differenzen, die es innerhalb der PPS sehr wohl gab, bemühte sie sich nicht. So

3 Siehe: *Polskie programy socjalistyczne 1878-1918*. Warszawa 1975, S. 242-260.

4 Die SDKP wurde 1895 durch Repressionen stark geschwächt, erstarkte 1899, bedingt u. a. durch aufopferndes Engagement von Feliks Dzierzynski, vor allem in litauischen Gebieten, weshalb sie sich fortan als Sozialdemokratie des Königreichs Polen und Litauens (SDKPiL; *Socjaldemokracja Królestwa Polskiego i Litwy*) bezeichnete.

5 Die Zeitung erschien von 1893 - 1896 mit 25 Nummern. Redakteure waren Rosa Luxemburg, Julian Marchlewski, Adolf Warszawski (Warski) und Jan Tyszka.

6 Rosa Luxemburg: Bericht an den III. Internationalen Sozialistischen Arbeiterkongreß in Zürich 1893 über den Stand und den Verlauf der sozialdemokratischen Bewegung in Russisch-Polen 1889-1893, in: *Gesammelte Werke*, a. a. O. Band 1/1, S. 10f.

7 Ebenda, S. 12f.

8 B. Limanowski (1835-1935), der erste namhafte Publizist der polnischen sozialistischen Bewegung, machte seine Entscheidung, eine polnische sozialistische Partei mit ins Leben zu rufen, von der Bedingung abhängig, dieser ein entschieden patriotisches Profil zu geben. K. Kelles-Krauz (1872-1905), einer der begabtesten theoretischen Köpfe der PPS, versuchte sich durch Anlehnung an die italienische Diskussion (u. a. Rezeption Vicos) an einer Begründung der Notwendigkeit der polnischen Unabhängigkeit, die sich strikt leiten ließ von Positionen der materialistischen Geschichtsauffassung. Über J. Piłsudski (1877-1935), den späteren starken Mann Polens, freilich wird nicht ohne Grund kolportiert, er sei seinerzeit an der Haltestelle »Unabhängigkeit« aus der Straßenbahn »Sozialismus« ausgestiegen.

9 Rosa Luxemburg: Bericht an den III. Internationalen Sozialistischen Arbeiterkongress in Zürich 1893 über den Stand und den Verlauf der sozialdemokratischen Bewegung in Russisch-Polen 1889-1893, in: Gesammelte Werke, a. a. O., Bd. 1/1, S. 11.

10 Rosa Luxemburg: Der Sozialpatriotismus in Polen, in: Gesammelte Werke, a. a. O., Bd. 1/1, S. 46.

11 Rosa Luxemburg: Neue Strömungen in der polnischen sozialistischen Bewegung in Deutschland und Österreich, in: Gesammelte Werke, a. a. O., Bd. 1/1, S. 33f.

fielen unter das Verdikt des Sozialpatriotismus gleichermaßen einflußreiche Leute wie *Boleslaw Limanowski*, *Kazimierz Kelles-Krauz* oder *Józef Piłsudski*.⁸

Rosa Luxemburgs Ablehnung des Unabhängigkeitsgedankens, die sich äußerlich vor allem gegen den »Sozialpatriotismus« richtete, somit Ausdruck der scharfen Auseinandersetzungen innerhalb der polnischen sozialistischen Bewegung gewesen war, hatte zugleich den Anspruch, konsequent auf dem Boden der materialistischen Geschichtsauffassung zu stehen. Ihre Argumentation erschien folglich gründlich durchdacht, konnte immer wieder angewendet werden, zielte auf die vermeintlichen Schwachstellen des politischen Gegners. Das Ziel dieser Attacken bestand, wie gesagt, vor allem darin, den schädlichen Einfluß des »Sozialpatriotismus« zurückzuweisen, dessen Einfluß entgegen der Verkündung von 1893 nicht versiegt, eher Gegenteiliges hätte vermerkt werden müssen.

Das entscheidende Argument *Rosa Luxemburgs* wider den Unabhängigkeitsgedanken war allgemeiner, wenn auch prinzipieller Natur: Die Dreiteilung sei eine vollendete Tatsache, die sich unter den gegenwärtigen Bedingungen, das heißt in einer von der Bourgeoisie geführten Gesellschaft leider nicht rückgängig machen lasse. In einer zukünftigen sozialistischen Gesellschaft aber werde die Frage der Unabhängigkeit nicht mehr gestellt werden müssen. So schrieb sie 1893: »Jeder historischen Tradition bar, hat sich unsere Bourgeoisie ganz der Profitwut hingegeben und um das Linsengericht des ihren materiellen Interessen von der Regierung gewährten Schutzes alle patriotischen und politischen Bestrebungen mit zynischer Offenheit preisgegeben.«⁹ Die ohnehin schwache Bourgeoisie des Landes habe von der Schwärmerie für die Unabhängigkeit lassen müssen, weil in ihrer materiellen Interessiertheit sie auf Märkte angewiesen sei, die der Tatsache der Dreiteilung des Landes nicht im Wege stünden. »Während sie in anderen Ländern durch ihre Klasseninteressen zur Herrschaft über fremde Nationen gedrängt wird, sieht sie sich in Polen im Namen derselben Interessen auf die Unterwerfung unter eine fremde Herrschaft angewiesen.«¹⁰ Die fortgeschrittene wirtschaftliche Einbindung der Teile Polens in die Volkswirtschaften der Teilungsmächte lasse dem Gedanken an die Unabhängigkeit Polens kaum noch einen nennenswerten Spielraum, er könne allenfalls nur noch dort ungestört gepflegt werden, wo die Einbindung in die materiellen Strukturen der jeweiligen Gesellschaft weniger ausgeprägt sei, also entweder in wirtschaftlich rückständigen Gebieten oder in Personenkreisen, die der materiellen Produktion recht fern stehen. Für das Proletariat in den Teilen Polens könne eine solche Ausnahme allerdings nicht behauptet werden, ist es doch in Herkunft und Funktion unmittelbar gebunden an den industriellen Fortschritt: »Wenn trotz alledem die seit dreißig Jahren eingefrorenen Trompetentöne der polnischen Aufstände plötzlich im Jahre 1893 aufgetaut und in die Ohren der Anhänger des Sozialpatriotismus gedrun-gen sind, so ist das lediglich einer Illusion ihres politischen Gehörs zuzuschreiben. In der wirklichen Natur geschah ein solches Wunder nicht. In der Wirklichkeit denkt jetzt keine der politisch herrschenden Klassen an die Wiederherstellung Polens. Und das polnische Proletariat – das Proletariat kann eben auch nur auf dem Rad der Geschichte vorwärtskommen, nicht aber dasselbe rückwärts umdrehen.«¹¹

Rosa Luxemburgs konsequent ablehnende Haltung in der Unabhängigkeitsfrage folgte der Annahme, jener Klasse, die in ihrer bisherigen Entwicklung am nachhaltigsten die Frage der Nation, der nationalen Selbstbestimmung auf die Tagesordnung setzen mußte, sei dieses Erbe schlichtweg gleichgültig geworden. Wer deshalb jetzt an ihrer Statt den Versuch unternehme, mit diesem Erbe Einfluß zu gewinnen und Politik zu betreiben, stehe von vornherein auf verlorenerem Posten, betreibe das Geschäft geschichtlich längst überholter Kräfte. Diese Gefahr bestehe vornehmlich in jenen Ländern, in denen die jeweilige Bourgeoisie aus Gründen einer verspätet einsetzenden wirtschaftlichen und industriellen Entwicklung diesen Teil ihrer geschichtlichen Aufgabe nicht zu realisieren vermochte. Gäbe die Arbeiterbewegung in solchen Ländern diesem Druck nach, brächte sie ein Opfer, für das unter den gegebenen Bedingungen keinerlei reelle Gegenleistung zu erwarten wäre. Der Arbeiterklasse sollte es im übrigen völlig gleich sein, welche nationale Färbung letztlich die politische Herrschaft über sie trägt. Selbst wenn es in einem dieser Länder, beispielsweise in Polen, entgegen aller historischen Vernunft zu der Errichtung eines eigenen Staates käme, müßte die Arbeiterklasse ohne patriotische Rücksichtnahme diesen bekämpfen. Ihr Ziel ist und bleibe, nationale Schranken niederzureißen, nicht diese historisch verspätet erneut aufzurichten oder aufzurichten zu helfen.¹² Wenn man so will, schlug *Rosa Luxemburg* damit das polnische Volk kurzerhand jenen Völkern und Völkerschaften zu, denen allerdings bereits *Engels* das historische Recht auf eigene Nationalstaatlichkeit bestritten hatte. Die Korrektur an *Engels'* Überzeugung, daß Polen expressis verbis nicht dazu gehöre, rechtfertigte sich somit durch den Verweis auf den seitdem vorangeschrittenen geschichtlichen Fortschritt, deren Preis das stolze Polen leider zu zahlen habe. Eine Flucht aus dieser Logik der Geschichte mit Hilfe des Proletariats jedenfalls könne es nicht geben.

Einen tröstlichen Gesichtspunkt hielt *Rosa Luxemburg* immerhin bereit. Wenn auch das Streben nach nationaler Unabhängigkeit und staatlicher Selbständigkeit historisch gesehen zwecklos sei, müsse das polnische Volk selbstredend das Recht auf Verteidigung seiner Nationalität wahren. Diese Verteidigung ziele auf den Schutz der eigenen Sprache, auf das Recht des muttersprachlichen Unterrichts, auf das Recht der Pflege der eigenen kulturellen Tradition, auf die Freiheit, Zeitungen und Publikationen in der eigenen Sprache abfassen zu dürfen. Kurz gesagt, das Recht auf kulturelle Autonomie dürfe sich das polnische Volk in der Tat von niemandem streitig machen lassen.¹³ Am Beispiel des Kampfes gegen die Germanisierung sprach *Rosa Luxemburg* aus, wie wenig spektakulär sie sich diesen Kampf vorstellte, denn dem »Sozialpatriotismus« durften ja keine Berührungspunkte geboten werden: »Es gibt im deutschen Volk nur eine Partei, die uns aufrichtig zugetan ist und gegen die Germanisierung wie gegen jegliche Rechtlosigkeit nicht nur ihre laute Stimme, sondern auch die geballte Faust erhebt. Diese Partei ist die Sozialdemokratie, die Partei der deutschen Arbeiter. Diese können vor allem aus der Verfolgung der Polen für sich keinen Nutzen erlangen wie jene höheren Klassen der deutschen Gesellschaft, die nach Gewinn und guten Stellen bei uns Jagd machen. Der deutsche Arbeiter

12 Als 1918 tatsächlich ein neuer polnischer Staat aus der Taufe gehoben wurde, hielten sich Polens in der Tradition der SDKPiL stehende Kommunisten strikt an dieses Prinzip. Nach 1926 wurde von Teilen der Kommunistischen Partei versucht, diesen Fehler, d. h. die einseitig negative Haltung gegenüber dem polnischen Staat, trotz heftiger Verfolgung zu korrigieren. Sie wurden indes weiterhin staatlich verfolgt, weil sie noch bis 1939 als das angesehen wurden, was sie ursprünglich tatsächlich sein wollten – überzeugte Gegner eines jeden selbständigen, nicht räterepublikanischen polnischen Staats. Diejenigen, die es schafften, den Fängen der Verfolger in den 1930er Jahren durch Flucht oder Austausch in die Sowjetunion zu entkommen, erwartete tausendfach ein Schicksal, wie es die internationalistisch beseelten Kommunisten aus Polen in den kühnsten Träumen sich niemals hätten vorstellen können, galten sie ihren Richtern und Henkern doch nun als widerspenstige, nicht »bol-schewisierungsfähige« Polen.

13 In der polnischen Diskussion wird vor allem auf den 1908 erschienenen Beitrag »Kwestia narodowościowa i autonomia« *Nationalitätenfrage und Autonomie* Bezug genommen (nachgedruckt in: Róża Luksemburg: Wybór pism. Bd. 2, Warszawa 1959). In der Diskussion wird Luxemburgs Verteidigung der Nationalität mitunter auf die gemachten und nicht immer guten Erfahrungen unter den Deutschen zurückgeführt.

14 Rosa Luxemburg: Zur Verteidigung der Nationalität, in: Gesammelte Werke, a. a. O., Bd. 1/1, S. 818.

15 Ebenda, S. 827.

ebenso wie unser polnischer Arbeiter oder Handwerker lebt überhaupt niemals von Unrecht, das er anderen tut, sondern von seiner eigenen schweren, aber ehrlichen Arbeit.«¹⁴ Gleiches ließe sich selbstredend vom russischen Arbeiter berichten. Warnen wollte sie allerdings vor falschen Freunden, die durch Berufung auf die nationalen Bande ins Vertrauen sich einschlichen: »Darum müssen wir den ganzen ›Patriotismus‹ unserer höheren polnischen Schichten für einen gemeinen Volksbetrug halten! Nicht hinter ihnen, nicht mit diesen Grundbesitzern und Bürgerlichen dürfen wir gehen, sondern gegen sie; nicht in der Gemeinschaft mit ihnen Rettung für unsere Nationalität suchen, sondern im Kampfe gegen sie sowohl unser Wohlergehen als auch unsere Muttersprache verteidigen.«¹⁵

Bereits in ihrer an deutsche Leser gerichteten Würdigung des Dichters *Adam Mickiewicz*, dessen hundertsten Geburtstag Polen im Dezember 1898 beging, machte sie dieses merkwürdige Verständnis exemplarisch. Sie lobte *Mickiewicz*, den Dichter, den »Chorführer« und das »Sprachrohr« einer ganzen Generation. Bei der Erwähnung der »Ode an die Jugend« geriet sie ins Schwärmen, für den »Pan Tadeusz« fand sie das überschwenglich-begeisternde Wort. Doch für den eigensinnigen Weg, den der Dichter in der Emigration einschlug, der ihn wegführte von der lediglich eitel-künstlerischen Verwendung des gedichteten Worts, der seinen Glauben nährte, Polen erfülle mit seinem Schicksal eine Mission für alle Nationen, die derjenigen des *Jesus Christus* für die Menschheit gleichkäme, hatte sie keine Nachsicht: »Während aber die Romantik die Vergangenheit verherrlichte, ging die Wirklichkeit unbekümmert ihre Wege in der Gegenwart, und diese Wege führten immer weiter vom Ideale *Mickiewicz*' und seiner Schule ab. Sie hatten eine von vornherein von der Geschichte matt gesetzte Sache zu der ihrigen gemacht. [...] Der logische Schritt, der nach der Niederlage der nationalen Bewegung auf die Romantik folgte, war – der Mystizismus. Ebenso *Mickiewicz* wie mehrere seiner Brüder in Apoll endeten in dem Hafen einer öden, leiblosen, religiösen Mystik. Das war der logische Ausgang der geistigen Richtung, aber zugleich ein Bankrott der Poesie als solcher. Bald nach der Niederlage des Aufstandes verstummte die Nachtigall des polnischen Nationalismus, und etwa die letzten zwanzig Jahre vor seinem Tode (1855) dichtete *Mickiewicz* fast nichts mehr.«¹⁶

16 Rosa Luxemburg: Adam Mickiewicz, in: Gesammelte Werke, a. a. O., Bd. 1/1, S. 305 f.

Der besonderen Ausformung des polnischen Geisteslebens in der Mitte des 19. Jahrhunderts, für die *Mickiewicz* wie kein zweiter stand, zollte *Rosa Luxemburg* im Grunde nur Verachtung. Sie konnte es tun, weil sie von der ehernen Notwendigkeit der seitdem vollzogenen, ihrer Meinung nach über das Thema »Polen« hinweggehenden Entwicklung restlos überzeugt war. Es gab bei ihr nicht den leisesten Zweifel, keinen Anflug von Schwermut beim Nachdenken über den Verlust, keinen Schmerz. Dem Fortschritt der Geschichte ließ sie vieles durchgehen, opferte ihm auch das Scheitern ihres Lieblingsdichters: »Wie durch die Berührung einer Zauberrute verwandelte sich das ganze innere und äußere Leben Polens in kurzer Frist bis zur Unkenntlichkeit. Das heutige Polen hat mit dem Polen, in dem *Mickiewicz* dichtete, und noch mehr mit dem, das er besang, nicht viel mehr gemein als mit einem beliebigen anderssprachigen Fremdland.«¹⁷

17 Ebenda, S. 306.

In diesem Zusammenhang kam sie, wie es schien, beiläufig auf einen Vorgang zu sprechen, der in eben jenen Dezembertagen des Jahres 1898 die polnische Öffentlichkeit in Spannung hielt, sollte doch im Zentrum Warschaus dem Dichter zu Ehren ein Denkmal eingeweiht werden. Freilich bedurfte dieser öffentliche Akt der Zustimmung der Zaren-Verwaltung. Auch gab es in Russisch-Polen politische Kräfte, die aus der Erlaubnis, Polens großen Dichter auf diese Weise öffentlich zu ehren, Hoffnungen auf eine mögliche polnisch-russische Verständigung im Rahmen des Zarenreiches ableiteten. Doch sie übersah andere Zeichen.

Ein Großteil des Geldes, das für Herstellung und Aufrichtung des Denkmals benötigt wurde, kam aus den Reihen polnischer Arbeiter und Bauern. Die PPS, die im Unterschied zur SDKP in jenen Tagen sich für das Denkmal engagierte, konnte in der Kampagne deutlich an Einfluß gewinnen.¹⁸ Und schließlich war die Aufstellung dieses Denkmals noch aus einem anderen Grund Ehrensache vieler aufrechtiger Polen. Am 20. November 1898 wurde in Wilna (Vilnius) ein Standbild von Michail Murawjow enthüllt, dem Henker des aufständischen Polen von 1863. An der Zeremonie nahmen polnische Gutsbesitzer, auch der katholische Bischof teil, was die Öffentlichkeit in Polen zutiefst erboste. Auch wenn es aus Anlaß der Einweihung des Mickiewicz-Denkmals in der polnischen Hauptstadt nicht zu einer größeren öffentlichen Manifestation kam, wie etwa von der PPS beabsichtigt, wurde die Aufstellung des Denkmals weithin als Symbol für die Lebendigkeit des Unabhängigkeitsgedankens gewertet. Daran vermochten auch russische Bemühungen, dieses Ereignis auszulegen als großzügige Geste gegenüber der polnischen Gesellschaft, nichts zu ändern.

Rosa Luxemburg verstieg sich in ihrem Kommentar, sei es aus Unkenntnis der näheren Umstände, sei es aus Erbitterung über den zunehmenden Einfluß des wichtigsten Konkurrenten, sei es aus nicht zu überbietender naiver Überzeugung, zu einer trotzigigen Behauptung: »Und die heutige Feier der Enthüllung des Denkmals *Mickiewicz*' in Warschau – des mit allerhöchster gnädigster Erlaubnis des Zaren aller Reußen von dem berufenen historischen Totengräber des polnischen Nationalismus, von dem polnischen Bürgertum, in dem industrialisierten, entnationalisierten Warschau errichteten Denkmals – soll nur in sinnfälliger Weise der Welt bekunden, daß für die offizielle polnische Gesellschaft, die Bourgeoisie, den Adel, die Masse des Kleinbürgertums, der Nationalismus endgültig zur Romantik, die Politik der Unabhängigkeit zur Poesie geworden ist. In Wilna, wo *Mickiewicz* aufwuchs, sang und wirkte – das Standbild *Murawjows*; in Warschau, wo der russische Zar von der polnischen Gesellschaft soeben auf den Knien aufgenommen und gefeiert wurde – das Standbild *Mickiewicz*'.«¹⁹ Wenn man es nüchtern sieht, stellte *Rosa Luxemburg* dem Einweihungsakt des Mickiewicz-Denkmals leichtfertig ein Zertifikat der absoluten Unbedenklichkeit aus, wie die zaristischen Behörden in ihrer bornierten Blindheit es nicht besser hätten tun können.

Das zweite gewichtige Argument, mit dem *Rosa Luxemburg* das Streben nach Unabhängigkeit bekämpfte, richtete sich gegen die eigentlichen Schöpfer der »polnischen Idee«, weil durch sie erst jene

18 Siehe Jan Kancewicz: *Mickiewicz. Stare i nowe fakty*, in: *dziś*, Warszawa 1(1999), S. 62-67.

19 *Rosa Luxemburg*: *Adam Mickiewicz, a. a. O.*, S. 306.

antiquierte Sehnsucht nach der untergegangenen Rzeczpospolita am Leben erhalten werde. Auch hier bediente sich die Kritikerin des »Sozialpatriotismus« einer weitgehend einfachen, konsequent durchgehaltenen Formel. Wenn nämlich erstens die beiden Hauptklassen der gegenwärtigen Gesellschaft, die Bourgeoisie und das Proletariat, keinerlei Gedanken an derartige Schwärmereien verschwenden, wenn zweitens die Zeit über jene Periode unbarmherzig hinweggegangen ist, in der sich diese »Idee« am kräftigsten ausbilden konnte – sie sich in der Gegenwart in ihrer damaligen Gestalt mithin unsterblich blamiere, dann kann es nur einen vernünftigen Grund geben, weshalb auf sie immer noch zurückgegriffen werde. Dieser Grund finde sich im Zustand des polnischen Kleinbürgertums: »Das polnische Kleinbürgertum ist noch am ehesten von patriotisch-revolutionären Traditionen durchdrungen; sein Interessengegensatz zur Großindustrie [...] entfacht seine patriotische Stimmung und macht es zum Schwärmer für die Unabhängigkeit Polens. Aber selbständig tätig ist das Kleinbürgertum ebensowenig wie die Großbourgeoisie. Das einzige oppositionell tätige Element in unserer Gesellschaft ist die Arbeiterklasse.«²⁰

Leider entwickelte *Rosa Luxemburg* aus ihrer These einen bedenklichen Alleinvertretungsanspruch, der es anderen erschwerte, mitunter gar unsinnig erschienen ließ, mit der von ihr entschieden geprägten Partei zusammenzuarbeiten. Auch wenn die Rechnung dafür erst später präsentiert wurde, nämlich in den stürmischen Tagen der Revolution von 1905 - 1907 und dann vor allem nach 1918, *Rosa Luxemburg* hätte es bereits in den 1890er Jahren durchaus besser wissen können. In der erwähnten Mickiewicz-Würdigung schrieb sie aber voreilig wie anmaßend zugleich: »Er war der größte und letzte Sänger des adligen Nationalismus, aber als solcher auch der größte Träger und Vertreter der polnischen nationalen Kultur. Und als solcher gehört er jetzt der polnischen Arbeiterklasse, als solchen übernimmt sie ihn – sie, die allein dazu das Recht hat – als das größte geistige Erbstück des ehemaligen Polens. In Deutschland ist das klassenbewußte Proletariat, nach dem Ausdruck von *Marx*, der Erbe der klassischen Philosophie. In Polen ist es – kraft eines anderen historischen Zusammenhangs – der Erbe der romantischen Poesie, also auch ihrer größten Koryphäe, des *Adam Mickiewicz*.«²¹ Als überzeugte Marx-Anhängerin nämlich hätte sie dessen Warnung, Hegel nicht wie einen »toten Hund« zu behandeln, durchaus ernst nehmen dürfen und auf den polnischen Fall anwenden können. Was anderes tat sie jedoch, als den von ihr besungenen *Mickiewicz* eben wie einen »toten Hund« zu behandeln? Sollte er, den seine Landsleute gewiß überschwinglich zum ersten der Dichter-Propheten erhoben, lediglich als Beispiel für den Reiz der polnischen Sprache noch nützlich sein?²²

In der Folge galten ihr alle Bestrebungen, das Erbe des polnischen romantischen und messianistischen Denkens für nicht abgegolten zu halten, es also für die Gegenwart fruchtbar zu machen, lediglich noch als Zuträgerdienste für die von ihr heftig gescholtenen und bekämpften »Sozialpatrioten«. Soziologisch betrachtet führte sie diese Erscheinung des ausgehenden 19. Jahrhunderts auf das schwankende Kleinbürgertum zurück, ideengeschichtlich gesehen

20 Rosa Luxemburg: Bericht an den III. Internationalen Sozialistischen Arbeiterkongreß, a. a. O., S. 11.

21 Rosa Luxemburg: Adam Mickiewicz, a. a. O., S. 307.

22 Literarisch antwortete Stefan Żeromski (1864 - 1925) etwa zur gleichen Zeit mit dem naturalistischen Schulroman »Szyfowe prace« (Sisyphusarbeit). Während alle Schulfächer in Russisch-Polen nach 1874 auf Russisch unterrichtet werden mußten, gab es mit dem »muttersprachlichen Unterricht« eine Ausnahme. In einer dieser seltenen Polnischstunden, in der Żeromski Verse der russischen Literatur sinnigerweise aus dem Polnischen zurück in die Amtssprache übertragen ließ, trug sich Unerhörtes zu: Ein aus Warschau ans Provinzgymnasium strafversetzter Mitschüler konfrontierte den Lehrer mit Mickiewicz, indem er ausdrücklich messianistische Teile des Werks erwähnte - den dritten Teil der »Totenfeier« und »Die Bücher des polnischen Volkes und der polnischen Pilgerschaft«.

verhielt sie sich im Grunde ignorant einem geistigen Aufbruch gegenüber, in dem die »polnische Idee« tatsächlich einen zweiten Frühling erlebte, der von ihrer Position aus allein den schwärmerischen Anhängen einer längst untergegangenen Idee zugeordnet werden konnte. Die Verfechter der wiedererweckten »polnischen Idee« rangen um einen Platz in der Gegenwart, kamen allerdings nicht mehr umhin, sich mit der Existenz eines in Polen lange Zeit gänzlich unbekanntes Industrieproletariats gründlicher auseinanderzusetzen. Auf jeden Fall hinterließen die aktuellen Entwicklungen auch auf der von *Rosa Luxemburg* ausgemachten Gegenseite deutliche Spuren, die die Behauptung vom dort waltenden geistigen Stillstand Lügen strafte.²³

In der Tat hatte *Rosa Luxemburg* aufmerksam registriert, daß nach dem Scheitern des letzten polnischen Aufstands gegen die russische Fremdherrschaft, mit dem der auf die alte polnische Adelstradition eingeschworene Teil der Gesellschaft sich nochmals als Hüter und Träger des Polentums zu beweisen suchte, in den 1870er und 1880er Jahren ein tiefer Wandel im polnischen Geistesleben sich vollzog. Im sogenannten Warschauer Positivismus wurde dem unvermeidlich gewordenen Rückzug von den messianistisch beseelten »Gefechtsständen« ein Programm gegeben, in dem neue Zukunftshoffnungen keimen sollten: Vor der nationalen Mission habe die Arbeit in der beziehungsweise für die Gesellschaft zu stehen! An die Stelle der kämpferischen und stolzen Verkündung trat der Verweis auf die profane Gestaltung der »gesellschaftlichen Grundlagen«, für deren Ausbildung das kulturell sich empfindende Polen sich nun einzusetzen habe. Erziehung, Produktivität, Fortschritt oder auch das Ziel der allgemeinen Wohlfahrt standen an erster Stelle und verdrängten den bisher unangefochtenen gültigen Kanon der nationalen Rettung. Die Polen, so das programmatische Ziel, mußten zuerst eine »normale Gesellschaft« gleich anderen werden, bevor der Wunsch nach nationaler Unabhängigkeit angemessen zur Geltung gebracht werden könnte. Zu dem wenigen, was den Positivismus mit dem Messianismus trotz aller einschneidenden Unterschiede noch immer verband, gehörte die bestehenbleibende Vorherrschaft der Literatur, auch wenn der Dichter dem Romanautor zu weichen hatte. Anders als der Visionen prophezeiende Dichter der messianistischen Periode fand der beinahe ganz bürgerlich gewordene Romanautor zunehmend Gefallen an der Darstellung von Lebensproblemen, die seinem Leser im profan-praktischen Sinne nützlich sein sollte, Unterhaltung oder Erbauung des Herzens darin nicht ausgeschlossen.

Rosa Luxemburgs Rückschluß aber, der Positivismus und insbesondere dessen Literatur, seien der beste Beweis dafür, daß die ökonomisch führende Klasse der Gesellschaft endgültig aufgehört hat, der Idee der Unabhängigkeit noch eine andere Bedeutung beizumessen als derjenigen, zu unterhalten, zu erbauen und wohl auch zu trösten, war in mehrfacher Hinsicht voreilig. Zum einen machte sie keinen Unterschied in der Bedeutung der Ausdrücke »Bourgeoisie Polens« beziehungsweise »polnische Bourgeoisie«. Letztere verstand sich in Teilen durchaus zunehmend national, versuchte durch die Wiederbelebung des nationalen Gedankens verstärkt Nachteile im Wettbewerb mit den in Polen agierenden jüdischen oder deutschen

23 Zu einer sehr feinsinnigen, dennoch radikalen Kritik des geistigen Polens seiner Zeit gelangte im Zusammenhang mit dem Ausbruch der Revolution von 1905 der Kritiker Stanislaw Brzozowski (1878-1911). Er feierte die Revolution als jenen Moment, in dem sich eine Gesellschaft mit dem Wesen ihrer Struktur bekanntmache. Daraus leitete er an einstige Weggefährten gewandt die Forderung ab, sich vorbehaltlos auf das Proletariat einzulassen. Dem Proletariat sprach er die Fähigkeit zu, die »polnische Idee« substantiell bereichert weiterzutragen. Brzozowski suchte u. a. enge Kontakte zu Kautsky, wollte beispielsweise nachweisen, daß die marxistische Diskussion in Polen lebendiger, lebensnäher sei als gemeinhin angenommen. Luxemburg, daran kann es keinen Zweifel geben, hielt nichts von ihrem Landsmann.

24 Ihren politischen Ausdruck fanden diese Bestrebungen in der Herausbildung des sogenannten Nationaldemokratischen Lagers (gängige polnische Abkürzung »Endecja«), beginnend mit der 1893 durch Roman Dmowski (1864-1939) erfolgten Gründung der »Liga Narodowa«. Programmatisch verzichtete dieses Lager auf jeden Versuch, ein Polen etwa in den Grenzen von 1772 wiederzubeleben. Vielmehr konzentrierte man sich auf die Ausbildung einer Gesellschaft, aus der heraus ein Nationalstaat im modernen, westeuropäischen Sinne entstehen könnte. Luxemburg mißverstand dieses Streben als weitgehende bzw. völlige Aufgabe des Unabhängigkeitsgedankens. Sie übersah hinter der bürgerlich-modernen Fassade den ausgeprägten Nationalismus, weil er ganz einfach auf den Anspruch verzichtete, das untergegangene Polen mit allen seinen unerledigten Problemen wiederzubeleben.

Industriellen auszugleichen.²⁴ Zum anderen unterschätzte sie den Stellenwert, den Literatur für die polnische Gesellschaft nach wie vor besaß. Daran hatte sich auch im Wirkungszeitraum des positivistischen Programms wenig geändert. Als sich dieses Programm in den 1890er Jahren zunehmend als Illusion erwies, büßte nicht etwa Literatur als solche an Einfluß ein, es kam vielmehr zu einer radikalen Ablösung im Personal. Dieser Ablösungsprozeß ließ sich mit der sehr allgemein gehaltenen Kategorie des schwankenden, sich nicht entscheiden könnenden Kleinbürgertums nicht mehr erfassen.

Die Federführung im literarischen Betrieb übernahm an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert mit den sogenannten »Jungen« eine Generation, die den Gedanken an das Polentum zu neuem Leben verhalf. Das Wort wurde wieder kämpferischer und sprunghaft-ausbrechender, weniger organisch-eingebunden beziehungsweise evolutionär-vermittelnd gebraucht. Es richtete sich gegen die Vorgänger, die »Alten«, denen der Vorwurf, zu angepaßt, zu wenig fordernd zu sein, nicht erspart wurde, es richtete sich gegen die nationale Bedrückung, es richtete sich gegen die miserablen sozialen Zustände, es richtete sich aber auch gegen kunstfeindliche Tendenzen in der polnischen Gesellschaft. Zusammenfügend wurden diese künstlerischen Aufschreie »Junges Polen« genannt, was eine weitgehend zusammengehende Bewegung vermuten ließ. Doch die wieder zu neuen Ehren gelangte kämpferische Pose traf immer auch »Mitreiter«, etwa wenn den einen vorgeworfen wurde, angesichts schier unlösbarer Probleme in den Ästhetizismus zu flüchten, andere mit dem Vorwurf leben mußten, der Kunst gesellschaftliche Fesseln anzulegen, indem sie sich zu sehr der nationalen oder sozialen Idee verschrieben. Doch zumindest im Werk eines lange Zeit verkannten Autors, den erneut oder eigentlich erst richtig entdeckt zu haben, dem »Jungen Polen« ohne Zweifel als bleibendes Verdienst angerechnet werden kann, fanden die verschiedensten Richtungen einen gemeinsamen Nenner.

Im Werk des *Cyprian Norwid* (1821-1883) glaubten sie den Schlüssel gefunden zu haben, durch den der alte positivistische Kerngedanke, an den Grundlagen der Gesellschaft zu arbeiten, sowie die ständige Mahnung an die patriotische Pflicht, die unerfüllte nationale Idee endlich mit der Gegenwart auszusöhnen, wenigstens der Idee nach zusammenfanden. Das »Junge Polen« feierte *Norwid* als Überwinder der Einseitigkeit sowohl im Positivismus als auch im Messianismus. Und ein einziger Gedanke *Norwids* beseelte, elektrisierte die Verfechter der jungpolnischen Richtung wie kaum ein anderer: Polen, das sei die erste unter den Nationen, doch als Gesellschaft betrachtet müsse es sich gefallen lassen, die letzte heißen zu werden. Es wurde als Auftrag gelesen, das nationale Erbe hochzuhalten inmitten der an allen möglichen Gebrechen krankenden Gesellschaft, die nach grundlegender Veränderung verlangte.

Es war nur verständlich, daß in Zeiten einer stärkeren Anziehungskraft des auf *Marx* sich berufenden Sozialismus auch dessen Ideen und dessen Visionen Einfluß gewannen bei nicht wenigen Anhängern des »Jungen Polen«. Doch in den Tagen der Revolution, die seit 1905 über mehrere Monate hinweg das gesellschaftliche Leben im russischen Teil Polens erschütterte, erwies sich die frühzeitige

und geradezu hochmütige Absage an die vorgeblich kleinbürgerlichen Schwärmer für die nationale Idee als ein Fehler, der fatalerweise viel zu früh die Entfremdung beförderte zwischen revolutionärer, das heißt auf grundlegende gesellschaftliche Änderungen zielender sozialistischer Bewegung und jenen Köpfen, die auf Grund ihres geistigen Vermögens, ihres künstlerischen Talents und ihrer charakterlichen Besonderheiten tatsächlich in der Lage waren, das geistige Leben in Polen wesentlich zu bestimmen.

Verbittert klagte angesichts dieser Situation im Oktober 1906 der völlig entnervte *Brzozowski*, der die Revolution als große Chance begriff, um Intelligenz und Proletariat zusammenzuführen: »Die ökonomischen Bedingungen – so verkündeten die Erzpriester des pseudomarxistischen Fetischismus: *Rosa Luxemburg*, *Warski*, *Radek* usw. – haben uns organisch in das Zarenreich eingefügt. Der orthodoxe Marxist muß nur noch danach streben, daß Ideologie und rechtlich-politischer Überbau am genauesten der ökonomischen Struktur entsprechen. [...] Wenn ich die Schriften der Publizisten der SDKPiL lese, dann beschleicht mich der Eindruck, daß diese durch ein Uhrwerk, nicht aber von lebendigen Menschen geschaffen wurden.«²⁵. Mag in diesem Urteil selbst auch viel Übertreibung stecken, es ist dennoch ein trefflicher Beleg für die schmerzliche Trennung, die zu keiner Zeit mehr überwunden werden konnte.

Doch zum Schluß sei angemerkt: Gerade weil *Rosa Luxemburg*, teils in Konsequenz der eigenen Sicht auf die nationalen Dinge, teils gezwungenermaßen, den Weg fand in die Reihen der deutschen Sozialdemokratie, konnte sie Distanz gewinnen zur Situation im dreigeteilten Polen. Natürlich verlor sie dadurch auf der einen Seite die Tuchfühlung zu den überaus komplexen und verwickelten Vorgängen in ihrer Heimat. Dieser Verlust wog indes nicht zu schwer, denn ihr war durch die schematische, festgefahrene Sichtweise die Sensibilität für neue, überraschende Tendenzen in der Entwicklung der polnischen Gesellschaft wohl doch abhanden gekommen, wie nicht zuletzt die etwas schablonenhafte Würdigung von *Mickiewicz* zeigte. Dieser Verlust wurde wohl mehr als aufgewogen durch ihre Leistungen innerhalb der deutschen Sozialdemokratie, in deren Reihen sie wirkungsvoll tritt für eine schöpferische Weiterentwicklung der Marxschen Theorie. Ihr frühes, nachvollziehbares Scheitern an den Unwägbarkeiten der nationalen Frage der Polen bedingte vielleicht jene Leistungen, für die sie heute weithin gewürdigt wird.

25 Stanisław Brzozowski: *Opetane zegary. Wybór publicystyki społeczno-politycznej z lat 1905-1907. Rasende Uhren. Ausgewählte politische Publizistik aus den Jahren 1905-1907*, Warszawa 1986, S. 107.

VOLKER CAYSA

Die »Lebenskünstlerin« Rosa Luxemburg



Volker Caysa – Dr. phil., Philosoph und freier Publizist, stellvertretender Vorsitzender der Nietzsche-Gesellschaft, stellvertretender Sprecher der Sektion Sportphilosophie der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft, Habilitand am Institut für Philosophie der Universität Leipzig, diverse Veröffentlichungen, u. a.: *Das Seyn entwerfen. Die negative Metaphysik Martin Heideggers*, Frankfurt am Main u. a. 1994; *Das Ethos der Ästhetik. Vom romantischen Antikapitalismus zum Marxismus. Der junge Lukács*, Leipzig 1997 (gemeinsam mit U. Tietz); *Kritik als existentielle Praxis*, Leipzig 2001

1 Zumindest eine Ahnung davon, daß dies ein zentrales Thema der Rosa Luxemburg ist, haben: Walter Jens: *Rosa Luxemburgs Briefe*, in: Ders.: *Die Friedensfrau*, Leipzig 1989;

Vergegenwärtigen wir uns einmal die existentielle Grundsituation von *Rosa Luxemburg* in ihrer Gefängniszeit während des Ersten Weltkrieges: Ein Mensch, gedemütigt, isoliert, völlig auf sich zurückgeworfen, empfiehlt in tiefster existentieller Bedrohung gelassene Heiterkeit. Heiterkeit ist die Verhaltensempfehlung, das Ethos, das ihre gesamten Briefe aus dem Gefängnis durchherrscht. Natürlich könnte man dagegenhalten, sie empfiehlt das, was sie selbst und ihre Freunde allzuoft nicht hatten: Heiterkeit, Gelassenheit. Aber uns interessiert, was empfiehlt sie da immer wieder, was empfiehlt sie, wenn sie Heiterkeit empfiehlt? Sind das nur Überlebensfloskeln oder mehr? Handelt es sich vielleicht um eine Selbsttechnik, die für ein linkes, alternatives Leben von grundlegender Bedeutung ist?¹

Ihr philosophisches Credo hat *Rosa Luxemburg* in einem Brief vom 28. Dezember 1916 an *Mathilde Wurm* festgehalten: »Mensch sein ist vor allem die Hauptsache. Und das heißt: fest und klar und heiter sein, ja, heiter trotz alledem und alledem, denn das Heulen ist Geschäft der Schwäche. Mensch sein, heißt sein ganzes Leben ›auf des Schicksals große Waage‹ freudig hinwerfen, wenn's sein muß, sich zugleich aber an jedem hellen Tag und jeder schönen Wolke freuen, ach, ich weiß keine Rezepte zu schreiben, wie man Mensch sein soll, ich weiß nur, wie man's ist, und Du wußtest es auch immer, wenn wir einige Stunden zusammen im Südender Feld spazieren gingen und auf dem Getreide roter Abendschein lag. Die Welt ist so schön bei allem Graus und wäre noch schöner, wenn es keine Schwächlinge und Feiglinge auf ihr gäbe.«²

Anlässlich des Todes von *Hans Diefenbach* wiederholt sie: »Ich weiß, daß das Leben weitergeht, daß man weiter fest, und mutig und sogar heiter bleiben muß, ich weiß alles – ich werde schon allein mit allem fertig werden, nur reden mag ich nicht darüber.«³ Und so endet auch ihr Weihnachtsgruß 1917 an *Sophie Liebknecht*: »Sonjuscha, Liebste, seien Sie trotz alledem ruhig und heiter. So ist das Leben, und so muß man es nehmen, tapfer, unverzagt und lächelnd – trotz alledem.«⁴

Das Existential der Heiterkeit ist für *Rosa Luxemburg* Bedingung der Möglichkeit, um mit den existentiellen Sorgen fertig zu werden, um sich zu beruhigen, um die Angst vor den Bedrohungen des Lebens bewältigen zu können, um handeln zu können in einer lebensbedrohlichen Situation, um von der Lähmung zum Handeln übergehen zu können. Es hat nichts mit Gleichgültigkeit zu tun, sondern mit Souveränität gegenüber dem Schicksal, mit Gelassenheit. Gerade

durch gelassene Heiterkeit liefert sie sich nicht dem Schicksal aus, sondern versucht, es in den Griff zu bekommen – aber nicht mit blinder Gewalt und Hektik, sondern mit Ruhe, Überblick, Geduld und Entschiedenheit im rechten Augenblick. Nur so ist eine tiefe Übereinstimmung des Individuums mit sich selbst und dem historischen Geschehen, nur so ist jene stoisch-revolutionäre Haltung möglich, in die *Rosa Luxemburg* sich während ihrer Gefängniszeit immer wieder einübt. Geduld paart sich da mit lächelndem Tun. So schreibt *Rosa Luxemburg* an *Marta Rosenbaum*, Anfang März 1917: »Heute müssen wir mit der Geschichte Geduld haben – ich meine nicht untätige, bequeme, fatalistische Geduld, ich meine eine solche, die bei höchster Aufbietung der Tatkraft nicht verzagt, wenn sie vorläufig auf Granit zu beißen scheint, und nie vergißt, daß der brave Maulwurf Geschichte rastlos Tag und Nacht wühlt, bis er sich ans Licht hervorgewühlt hat.«⁵

Objektive Logik der Geschichte und Geduld setzt hier natürlich immer das Handeln der Subjekte voraus – aber mit Maß und Überlegung und Gründlichkeit und wenn nötig auch mit Langsamkeit. Geduld ist für *Rosa Luxemburg* »eine wenn auch nicht angenehme Pflicht des Politikers und Führers in solchen Übergangszeiten«. Und die muß ruhig und »möglichst heiter« und nicht selbstquälerisch praktiziert werden.⁶ Geduld heißt auch: »arbeiten und tun, was man kann, im übrigen aber alles leicht und mit gutem Humor nehmen.« Denn: »Mit innerer Säure wird das Leben gewiß nicht besser.«⁷ Folglich wünscht sich *Rosa Luxemburg* ihre »Spanier« lustig und lächelnd. Ja lächelnd, denn Lächeln heißt leise Mitlachen, heißt Verstehen, Einverständnis, Mut zu machen und nicht bloß bemitleidendes Kopfschütteln des besserwissenden Zynikers, sondern augenzwinkerndes Mutzusprechen des Freundes. Man belächelt die Naivität der Jugend, aber man lacht sie nicht aus, weil man in dieser Naivität Kraft, Stärke, Energie, Willen, Freude am Kampf, Zukunft erkennt.⁸

Lustig-Sein selbst in existentiellen Extremsituationen heißt auch Lust am Leben zurückzugewinnen, die Lust des Lebens, wie es auch sei, genießen zu können, das Leben durch seine Lust an ihm zu feiern. Und das macht doch gerade inneren Reichtum und wirkliche Freiheit gegenüber den Höhen und Tiefen des Lebens aus, daß man ihnen gegenüber souverän ist, daß man die Erfolge genießen und das Scheitern ertragen kann. Wer sich in diesem Sinne beherrscht, kann sich durchaus von seinen Leidenschaften mitreißen lassen, »ohne sich untreu zu werden«,⁹ er wird sich nicht nur seinen Freunden gegenüber natürlich geben, sondern er wird natürlich auch austeilen. Und so wird ein Freund von *Rosa Luxemburg* von ihrer romantischen Zuneigung des öftren einfach nach dem Motto überschüttet: »Was geht es dich an, wenn ich dich liebe« oder mit wütenden Briefattacken entsprechend dem Spruch »Ich zwing dich zu leben« gestreichelt. Ein Freund ist für sie ein Mensch, mit dem sie offen, ohne Filter, denken und fühlen kann, was zur Folge hat, daß sich bei ihr nicht nur einmal die Grenzen zwischen Liebe und Freundschaft, Erotik und Arbeit, Sex und Politik aufheben, was natürlich wieder Probleme besonderer Art mit sich bringt, und beispielsweise zur Folge hat, daß sie in Situationen kommt, in der die Verfolgungswut des Exgeliebten

Elvira Torni: *Linke lieben anders*, Berlin 1992, S. 134 ff., 155 ff.; Dieter Thomä (Hg.): *Lebenkunst und Lebenslust*, München 1996. S. 320 ff. und Annelies Laschitzka: *Im Lebensrausch, trotz alledem. Rosa Luxemburg. Eine Biographie*, Berlin 2000. Welche Dimension das Thema der Lebenskunst in den Briefen der Rosa Luxemburg hat, versteht hingegen Elzbieta Ettinger in ihrer *Luxemburg-Biographie* überhaupt nicht, wenn sie zu den Gefängnisbriefen pejorativ bemerkt: »Alte und neue Freunde gleichermaßen mußten sich endlose Vorträge über die Kunst zu leben anhören, erhielten unaufhörlich Ratschläge, welche Bücher sie lesen, welche Konzerte sie besuchen, wie sie die Schönheit an Blumen und Insekten entdecken, wie den Fallstricken der Depression entgehen sollten. Je mehr sie aus dem Gleichgewicht war, desto aggressiver drängt sie sich anderen als ein Bild der Fröhlichkeit auf, ihren wirklichen Zustand gab sie nur in Augenblicken der akuten Krise zu.« Elzbieta Ettinger: *Rosa Luxemburg. Ein Leben*, Bonn 1990, S. 244.

2 Rosa Luxemburg: *Gesammelte Briefe. Band 5*, Berlin 1984, S. 151. (Im folgenden: GB, dann Ziffer des Bandes und Seitenzahl)

3 GB 5, 321.

4 GB 5, 350.

5 GB 5, 182-183.

6 Vgl. GB 5, 107.

7 GB 5, 62.

8 Vgl. GB 5, 70.

9 GB 5, 196.

bedrohlicher erscheint als die der Klassenjustiz. Klar ist bei einer solchen Politik der Freundschaft, daß aus der auch bei *Rosa Luxemburg* anzutreffenden Weigerung, die politische Sache von der Person, das Sozialist-Sein vom Mensch-Sein zu trennen, die ja gerade ihre existentialistische Radikalität ausmacht, sich fatale Vermischungen von Privatem und Politischem, Intimstem und zumindest Partei-öffentlichem ergaben.

Rosa Luxemburgs Konzept der Lebensführung geht immer aufs Ganze, es zielt auf Totalität. Sie will nicht nur das Machbare, sondern das ganze Andere, sie will nicht nur Zufriedenheit mit dem Leben, sie will eine nie dagewesene Steigerung des Lebens, sie will ein nützlich-sinnvolles und sinnlich-schönes Leben. Ihr kategorischer Imperativ ist daher: »und vor allem muß man jederzeit als voller Mensch leben.«¹⁰

10 Vgl. GB 5, 177.

Sie sehnt sich nicht nur nach einem normalen, bürgerlichen Leben in Liebe und Harmonie, allzuoft flieht sie auch vor dem (verbürgerlichten) Alltag und flüchtet sich gern ins Rauschhafte, Gewagte, Radikale. Weil sie das Leben sucht, wagt sie alles – und gewinnt sich in rauschhafter Heiterkeit, im Lebensrausch. Folglich beklagt sie sich in einem Brief an *Franz Mehring* am 31. August 1915 darüber, daß ihre Arbeit nicht so recht vorwärts geht, daß »die Einförmigkeit und Enge des Lebens, der Mangel an Eindrücken« sich »wie Kleister um die Sinne legt« und stellt dann fest: »Ich kann überhaupt nur im Rausch arbeiten, wenn ich in frisch-fröhlicher Stimmung bin.«¹¹

11 GB 5, 72.

Ihre Lebenskunst ist nicht eine weltanschauungs- und politikneutrale Technik, sondern eine Weltanschauung und Politik, in der es wesentlich um die Sorge um den andern geht, um Wärme, Güte, die aber nur gelingt, gelingt es, sich in Gemeinschaft mit anderen um das zu sorgen, das alle angeht.¹² In diesem Kontext ist ihr das »Grundgebot« gut sein zu wollen: »Gut sein ist Hauptsache! Einfach und schlicht gut sein, das löst und bindet alles und ist besser als alle Klugheit und Rechthaberei.«¹³ »Man muß überhaupt nie vergessen, gut zu sein, denn Güte ist im Verkehr mit Menschen viel wichtiger als Strenge. Erinnern Sie mich oft daran, denn ich neige zur Strenge, leider – freilich nur im politischen Verkehr. In persönlichen Verhältnissen weiß ich mich von Härte frei und neige am meisten dazu, lieben zu können und alles zu verstehen.«¹⁴

12 GB 5, 355.

13 GB 5, 183.

14 GB 5, 174.

Zu diesem Gut-Sein gehört, Menschen, die einem lieb sind, nicht zu schulmeistern, sie so zu lieben, wie sie sind, sie anzunehmen in ihrem So-Sein und doch nicht gleichgültig ihnen gegenüber zu sein; dazu gehört, mit dem anderen leiden, ihn aber durch die Kraft der Liebe zu stützen und zu schützen, dazu gehört, sich zurückzunehmen: einfach götig, einfach gut zu sein – »um jeden Preis: Das ist besser als ›recht haben‹ und über jede kleine Kränkung Buch führen.«¹⁵

15 GB 5, 263.

Und vergessen wir nicht, dies schreibt ein Mensch, der weiß, wie grob er anderen Menschen gegenüber sein kann, dies schreibt eine Taktikerin, die mit Entschiedenheit das Böse tut, wenn es dem Guten nützt, die ohne Narkose die Eiterbeule herauschneidet, wenn sie dadurch den Patienten retten kann. Dies schreibt ein Mensch, der immer wieder damit kämpft, seine »subalternen Teufel« in seinem Innern zum Schweigen zu bringen, und der »dagegen kein anderes

Mittel als eben jene Verknüpfung mit der Heiterkeit und Schönheit des Lebens« weiß, »die stets überall um uns sind, wenn man nur versteht Augen und Ohren zu gebrauchen, und die innerliches Gleichgewicht verschaffen, über alles Ärgerliche und Kleine hinwegheben ...«¹⁶

16 GB 5, 286.

Diese Ethik des Gut-Seins, der Antikleinlichkeit, die nichts mit der Moral von Gut-Menschen gemein hat, wird ergänzt durch eine Ethik des Kleinen, die den »Zauber des Lebens« selbst »aus den kleinsten und alltäglichen Dingen heraushört« oder genauer »in sich selbst trägt.«¹⁷

17 GB 5, 235.

Das Gute im Menschen zu finden, bedeutet die Schönheit des Daseins auch im kleinsten zu entdecken. Ein schönes Leben ist ein gutes Leben. Zu diesem Leben gehört nicht nur Urteils-, sondern auch Einbildungskraft. Das gute Leben als schönes Leben ist auch das Leben als ein »schönes Märchen«. Zum Leben gehört der Traum von einem anderen (märchenhaften) Leben und das Paradoxe ist, wodurch alle Antiutopisten immer wieder wiederlegt werden, daß durch märchenhaften Antirealismus die Realität tatsächlich anders wird – nicht nur weil sie anders wahrgenommen wird, sondern weil sie auch anders gestaltet wird! Ein solches traumhaftes Leben ist ein Leben in Liebe, die »wichtiger und heiliger« ist »als der Gegenstand, der zu ihr anregt. Und zwar deshalb weil sie erlaubt, die Welt als schimmerndes Märchen zu sehen, weil sie aus dem Menschen das Edelste und Schönste herauslockt, weil sie das Gewöhnlichste und Geringste erhebt und in Brillanten faßt und weil sie ermöglicht, im Rausch, in Ekstase zu leben ...«¹⁸ Das gute und schöne Leben stiftet sich folglich im »Rausch des Lebensglücks« und für *Rosa Luxemburg* hat jeder Mensch ein Recht auf diesen Rausch, wie er ein Recht auf ein schönes Leben hat.

18 GB 5, 333.

Gut-Sein bedeutet aber auch das Eigen-Leben, das eigene Leben jedes Menschen, jeder Kreatur anzuerkennen: Das eigene Leben als »das einzige, einmalige Gut, das man hat«¹⁹ gilt es zu achten und anzuerkennen, soll Gut-Sein als Gerechtsein möglich werden.

19 GB 5, 333.

In einer Karte an *Rosa Luxemburg* hadert *Sophie Liebknecht* mit ihrem Schicksal und fragt »Warum ist das alles so?«. Darauf antwortet *Rosa Luxemburg* am 19. April 1917: »Sie Kind, »so« ist eben das Leben seit jeher, alles gehört dazu: Leid und Trennung und Sehnsucht. Man muß es immer mit allem nehmen und alles schön und gut finden. Ich tue es wenigstens so. Nicht durch ausgeklügelte Weisheit, sondern einfach so aus meiner Natur. Ich fühle instinktiv, daß das die einzige richtige Art ist, das Leben zu nehmen, und fühle mich deshalb wirklich glücklich in jeder Lage. Ich möchte auch nichts aus meinem Leben missen und nichts anders haben, als es war und ist. Wenn ich Sie doch zu dieser Lebensauffassung bringen könnte!«²⁰

20 GB 5, 217.

Die diese Liebe zum Schicksal durchherrschende Haltung ist durch Gemütsruhe und Heiterkeit bestimmt. Sie nimmt hin, was nicht zu ändern ist, achtet aber auf Veränderung und verändert, wenn etwas verändert werden kann. Klugheit besteht hier darin, zu wissen, wann etwas verändert werden kann und wann nicht. Es gilt, den Augenblick anzuerkennen in seiner Unveränderlichkeit sowie Ver-

gänglichkeit und ihn wahrzunehmen mit seinem möglichen Veränderungspotential. Darum meint die Rosa Luxemburgsche Liebe zum Schicksal auch keinen resignierten Fatalismus, der der schlechten ewige Wiederkehr des Gleichen, dem Ekel am Immergleichen erliegt, der zynisch konstatiert: »je mehr sich ändert – um so mehr bleibt es ganz dasselbe«. ²¹

21 Vgl. GB 5, 157.

Wenn *Rosa Luxemburg* an *Marta Rosenbaum*, im Februar 1917 schreibt: »Liebste, die Geschichte weiß immer selbst am besten Rat, wo die Sachlage am verzweifeltsten aussieht«, dann redet sie keinem »bequemen Fatalismus« das Wort! »Ganz im Gegenteil! Der menschliche Wille muß aufs äußerste angestachelt werden, und es gilt, bewußt zu kämpfen aus aller Kraft. Aber ich meine: Der Erfolg dieser bewußten Einwirkung auf die Massen hängt jetzt, wo alles so absolut hoffnungslos aussieht, von elementaren, tief verborgenen Sprungfedern der Geschichte ab, und ich weiß aus der geschichtlichen Erfahrung, auch aus persönlicher Erfahrung in Rußland, daß gerade dann, wenn äußerlich sich alles glänzend ausweglos und jämmerlich ausnimmt, schon ein völliger Umschwung sich vorbereitet, der dann allerdings um so heftiger ist.« ²²

22 GB 5, 168.

Rosa Luxemburgs materialistische Geschichtsauffassung geht zwar davon aus, daß wir »an geschichtliche Entwicklungsgesetze gebunden« sind, aber sie warnt davor, sie als ahistorische Schemata zu vergötzen. Vielmehr gilt es, sich offen zu halten für die möglichen Sprünge in der Geschichte, für die Ereignisse des gesellschaftlichen Seins, die in den »entscheidenden Wendungen« ²³, in der Umkehrung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse bestehen, für das Ereignis der Vernunft in der Geschichte: »Die Verworrenheit der Dinge scheint noch erst die unwahrscheinlichsten Gipfel erklimmen zu wollen, ehe die menschliche Vernunft zu walten beginnt. Aber schließlich muß sie doch einmal ihre Herrschaft antreten« – schreibt sie an *Sophie Liebknecht* am 12. Dezember 1918. ²⁴

23 GB 5, 332.

24 GB 5, 409.

Eine große Krise ist für *Rosa Luxemburg* nicht nur ein Zusammenbruch, sondern vor allem die Möglichkeit zum Aufbruch; Krisis bedeutet Katharsis als Bedingung der Möglichkeit der Zukunft: »Je hoffnungsloser es aussieht, um so gründlicher wird dann die Säuberung sein.« ²⁵ Gerade deshalb muß man »guten Mutes« bleiben und den »Kopf oben behalten«. Aber ob die große Krise totale Gerechtigkeit bringt, scheint fraglich. So schreibt *Rosa Luxemburg* an *Sophie Liebknecht* am 16. November 1917: »Wissen Sie, Sonjuscha, je länger das dauert und je mehr das Niederträchtige und Ungeheuerliche, das jeden Tag passiert alle Grenzen und Maße übersteigt, um so ruhiger und fester werde ich innerlich, wie man gegenüber einem Element, einem Buran, einer Wasserflut, einer Sonnenfinsternis nicht sittliche Maßstäbe anwenden kann, sondern sie nur als etwas Gegebenes, als Gegenstand der Forschung und Erkenntnis betrachten muß.

25 GB 5, 355.

Gegen die ganze Menschheit wüten und sich empören ist schließlich sinnlos.

Dies sind offenbar die objektiv einzig möglichen Wege der Geschichte, und man muß ihr folgen, ohne sich an der Hauptrichtung beirren zu lassen. Ich habe das Gefühl, daß dieser ganze moralische Schlamm, durch den wir waten, dieses große Irrenhaus in dem wir

leben, auf einmal, so von heute auf morgen wie durch einen Zauberstab ins Gegenteil umschlagen, in ungeheuer Großes und Heldenhaftes umschlagen kann und – wenn der Krieg noch ein paar Jahre dauern wird – umschlagen muß. Dann werden genau dieselben Leute, die jetzt den Namen Mensch in unseren Augen schänden, im Heroismus mitrasen, und alles Heutige wird weggewischt und vertilgt und vergessen sein, wie wenn es nie gewesen wäre. Ich muß bei diesem Gedanken lachen, und zugleich im Innern regt sich bei mir der Schrei nach Vergeltung, nach Strafe: Wie, diese, alle Schurkereien sollen vergessen und bestraft bleiben, und der heutige Auswurf der Menschheit soll morgen mit gehobenem Haupt, womöglich mit frischen Lorbeeren gekrönt, auf den Höhen der Menschheit wandeln und die höchsten Ideale verwirklichen helfen? Aber so ist die Geschichte. Ich weiß ganz genau, daß die Abrechnung nach »Gerechtigkeit« niemals stattfindet und daß man schon so alles hinnehmen muß.«²⁶

26 GB 5, 323.

Die Hoffnung, daß alles begangene Unrecht, daß selbst die größten Ungerechtigkeiten, die systematische Verdrängung, Austilgung und Kolonialisierung ganzer Völker (gemeint sind hier die Indianer) gerächt, bestraft und vergolten wird, hält sie für »kindische Auffassungen, und so werden auch die heutigen Sünden wider den Heiligen Geist und all die Niedertracht sich in dem Wust historischer unbeglichener Rechnungen verlieren, und bald werden alle wieder »ein einig Volk von Brüdern« sein.«²⁷

27 GB 5, 323.

Sicher: Ungerechtigkeiten sollen und müssen beseitigt werden. Daran besteht für *Rosa Luxemburg* kein Zweifel. Aber von der Geschichte oder von Menschen totale Gerechtigkeit zu fordern, ist für *Rosa Luxemburg* nicht nur illusionär, sondern der Anfang eines Moralterrors, eines Terrors der Tugendhaften, der durch seinen totalitären Anspruch genau das nicht zu realisieren vermag, was er will: eine Menschen anerkennende und Menschen verstehende Gesellschaft.

Wie es also gegenüber der Naturgewalt des geschichtlichen Geschehens völlig unangebracht ist, überzogene moralische Maßstäbe anzulegen, so hilft es nicht, sich über die Menschheit als solche zu entrüsten. Es hilft nichts, von den Massen enttäuscht zu sein und vom heroischen Individuum allein die Wende zu fordern.

Rosa Luxemburgs Amor fati bedeutet, die Vorgegebenheit menschlichen Handelns anzuerkennen, anzuerkennen, daß jedes menschliche Tun durch Vorgegebenheiten, durch ein uns umgreifendes Sein bestimmt ist, von denen wir wünschen können, daß sie in unserer Macht liegen sollen, von denen wir aber erfahren, daß sie nicht in unserer Macht liegen und wir ihnen deshalb nur dienen können, um sie zu beherrschen.

Das Amor fati bedeutet auch nach *Rosa Luxemburg* anzuerkennen, daß die Geschichte keinen metaphysischen Sinn hat, auch wenn wir ihn brauchen, um uns über deren Widersprüchlichkeit zu beruhigen. So schreibt sie am 23. März 1917 an *Sophie Liebknecht*, die darüber verzweifelt ist, wie grausam und ungerecht Menschen über andere Menschen und deren Leben entscheiden dürfen, »und Sie fragen »Wozu das alles?« »Wozu« ist überhaupt kein Begriff für die Gesamtheit des Lebens und seine Formen. Wozu gibt es Blaumeisen

auf der Welt? Ich weiß es wirklich nicht, aber ich freue mich, daß es welche gibt, und empfinde es als Trost, wenn mir plötzlich über die Mauer ein eiliges »Zizibä!« aus der Ferne herüberönt.«²⁸

28 GB 5, 244.

Es gibt also keinen metaphysischen Sinn, der alles durchwaltet, es gibt keinen göttlichen Schöpfungsplan, der die Frage »Wozu« erklärt. Was uns bleibt, ist nur gelassen hinzunehmen, was das Leben uns gibt, es zu genießen, sich an ihm zu freuen – »auch das geringste Gute und Schöne«, das noch übriggeblieben ist, gilt es dankbar zu genießen.²⁹ Und die Stimmung der heiteren Gelassenheit ermöglicht uns auch, nicht nur am Guten sich zu freuen, sondern auch das Böse zu ertragen, wenn es kommt, es bedeutet ein gewisses Gleichmaß gegenüber den Freuden wie auch den Schrecken des Lebens, es bedeutet »alle Freuden mit Maß«³⁰ zu genießen und selbst noch aus dem Schrecklichen Kraft zu ziehen. Es ist nicht nur eine große Kunst, sich freuen zu können, es ist eine noch größere Kunst, das Leiden erleiden zu können: »Man muß alles im gesellschaftlichen Geschehen wie im Privatleben nehmen: ruhig, großzügig und mit einem milden Lächeln. Ich glaube fest daran, daß sich schließlich alles nach dem Kriege oder zum Schluß des Krieges wendet, aber wir müssen offenbar erst durch die Periode der schlimmsten, unmenschlichsten Leiden waten.«³¹ Ganz in diesem Sinne schreibt *Rosa Luxemburg Franz Mehring* zu seinem 70. Geburtstag: »Heute, wo uns Intelligenzen bürgerlicher Herkunft rudelweis verraten und verlassen, um zu den Fleischtöpfen der Herrschenden zurückzukehren, können wir ihnen mit verächtlichem Lächeln nachblicken: Geht nur!«³² Auch das muß man ruhig und heiter nehmen und sich der Freundschaft der »unverbesserlichen Grandseigneurs im Herzen« (und mit den »löchrigen Taschen«) erfreuen.³³ Heitere Gelassenheit ermöglicht aber auch, das wirkliche Geschehen wahrzunehmen, sich freizugeben für das was geschieht, ohne sich darin zu verlieren. Gelassenheit bedeutet, den Dingen scharf ins Gesicht zu sehen, ohne den Kopf zu verlieren. Das mag im Moment selbst schrecklich sein, aber man gewöhnt sich nicht nur daran, sondern gewinnt daraus neue Erkenntnis. Wenn auch die alten Ideale dabei in die Brüche gehen, so gewinnt man doch die Möglichkeit zu neuen Idealen, wenn man die Lebensgeschicke unvoreingenommen, nüchtern und distanziert wahrnimmt.³⁴

29 Vgl. GB 5, 404.

30 GB 5, 69.

31 GB 5, 324.

32 GB 5, 104.

33 Vgl. 5, 107.

34 Ganz in diesem Sinne schreibt Rosa Luxemburg am 26. Januar 1917 an Luise Kautsky. Vgl. GB 5, 163.

35 Vgl. GB 5, 192.

36 GB 5, 114.

Ist die Welt auch aus den Fugen, muß man mit dem Pathos distanziert-heiterer Gelassenheit versuchen zu tun, was möglich ist. Das meint nicht Gleichgültigkeit, wohl aber heiteren Gleichmut, um den unvorhersehbaren Wendungen des Schicksals souverän begegnen zu können. Das heißt, sich nicht über Unerreichbares zu grämen und mit ganzer Seele zu genießen, was die Gegenwart an Schönerem bietet.³⁵ Das bedeutet, sich nicht über Dinge zu ärgern, die man nicht ändern kann und nach dem Grundsatz zu verfahren: »ultra posse nemo obligatur – mehr, als man kann, tut man nicht, und im übrigen lacht man sich eins in den Bart.«³⁶

Amor fati bedeutet für *Rosa Luxemburg* auch, die Sehnsucht nach Weltveränderung zu disziplinieren und sein revolutionäres Begehren auf die mögliche Totalität hin zu perspektivieren. Das kann unter Umständen bedeuten, selbst der augenblicklichen Katastrophe mit einer gewissen Gleichgültigkeit, mit Gelassenheit zu begegnen.

Denn es geht nicht darum, vom Augenblick getrieben zu werden, sondern den rechten Augenblick, den *kairos*, zu erfassen. Denn das Ereignis der radikalen Weltveränderung, von dem *Rosa Luxemburg* träumt, vollzieht sich nicht in jedem beliebigen Zeitpunkt, sondern nur zum rechten Zeitpunkt. Das aber bedeutet, daß revolutionäre Ungeduld einer Zeitpolitik bedarf, die gerade auf Gelassenheit und damit verbundener Geduld beruht.

Amor fati heißt folglich bei *Rosa Luxemburg* nicht einfach, nichts anderes zu wollen als das, was ist, sondern jetzt, zu diesem Zeitpunkt, die Macht der Umstände anzuerkennen, um perspektivisch das zu können, was man will. Das kann auch bedeuten, die blinde Grausamkeit, die Unvernunft des Lebens anerkennen zu müssen, durchleiden zu müssen, damit die Erlösung vom Leid für alle, damit die Vernunft in der Geschichte in Zukunft Wirklichkeit werden kann.

Amor fati heißt hier folglich nicht, alles zu lieben was geschieht, sondern das, was ist, um der Zukunft willen anzuerkennen, ohne es als verwirklichte Vernunft zu verklären. Amor fati heißt bei Rosa Luxemburg nicht, blind das Gegebene anzuerkennen, wohl aber perspektivisch die Macht der Umstände zu erkennen. Amor fati bedeutet nicht nur anzuerkennen, daß wir alle »unter dem blinden Schicksal« stehen, sondern sich auch mit dem »grimmigen Gedanken« zu trösten, daß man »vielleicht bald ins Jenseits befördert« wird – »vielleicht durch eine Kugel der Gegenrevolution, die von allen Seiten lauert.« – Aber solange man lebt heißt Amor fati auch, seinen Freunden »in wärmster, treuester, innigster Liebe« verbunden zu bleiben und mit ihnen »jedes Leid, jeden Schmerz« zu teilen.³⁷ Das Heldentum der Jungfrau von Orleans der deutschen Linken des 20. Jahrhunderts schließt hier das unpathetische Bewußtsein des möglichen Märtyrertods ein. *Rosa Luxemburg* war sich immer darüber im klaren, daß man zur Verwirklichung seiner Ideale aufs Ganze gehen muß, daß man sein Leben einsetzen muß, will man das Leben wirklich verändern. Für den »proletarischen Freiheitskämpfer« ist es in ihrem Verständnis eine »selbstverständliche Zugabe zu seinem Berufe«, ab und zu in das Gefängnis zu wandern.³⁸ Das gehört für sie zur Logik des Kampfes. Und dieser Logik auszuweichen, hieße Verrat an den Idealen zu begehen. Wer radikal sein will, muß (unheroisch) sein Leben einsetzen, er muß zumindest mit seinem zeitweiligen »Dahinscheiden«³⁹ rechnen. Das heißt, er muß damit rechnen, daß er zumindest für einige Zeit »aus dem Verkehr« gezogen wird, daß er im Bewußtsein der Öffentlichkeit ausgelöscht oder mindestens diffamiert werden soll. Das kann man mit einer Gefängnisstrafe versuchen, mit Radikalenerlassen, mit Abwicklungen oder mit der Aufarbeitung von Geheimdienstarchiven. Der Effekt soll immer derselbe sein: radikale Opposition von links auszulöschen.

Dabei muß man nicht mehr, wie zu *Rosa Luxemburgs* Zeiten, zum Mittel des direkten politischen Mordes greifen, heute macht man das viel zivilisierter und humaner mittels des symbolischen Todes durch Rufmord in der Öffentlichkeit. Und ab und zu reicht es auch da, nur die Instrumente zu zeigen. Das heißt, durch diese oder jene Stichprobe darauf hinzuweisen, was da noch alles ans Tageslicht aus den Aktenkellern und Bildarchiven befördert werden könnte. Die Lebenskünstlerin und Hedonistin *Rosa Luxemburg*, der nichts Menschli-

37 Vgl. GB 5, 415.

38 Vgl. GB 5, 102.

39 Vgl. GB 5, 32.

ches und keine Lust fremd war, hat nur Verachtung und Spott für jene Helden, denen das Überleben wichtiger ist als ein intensives, sinnvolles, radikales Leben. Demjenigen der da sagte, »Unglücklich das Land, das Helden nötig hat«, würde *Rosa Luxemburg* entgegenschleudern »Unglücklich das Land, das keine Helden hat!«. Es ist daher für *Rosa Luxemburg* klar, daß ein echter sozialer, radikaler Demokrat zu seinen Taten, zu seinem sozialen und intellektuellen Ungehorsam steht und die Bestrafung, entsprechend den dafür eigens erdachten Gesetzen, lachend entgegennimmt.⁴⁰

40 Vgl. Rosa Luxemburg: Gesammelte Werke. Band 3, Berlin 1972, S. 404-406.

Konsequenterweise schrieb sie schon am 11. März 1914 an *Walter Stoecker* betreffs einer gegen sie verhängten Gefängnisstrafe: »Daß es Genossen gibt, die annehmen können, daß ich wegen der Gefängnisstrafe aus Deutschland fliehe, würde mich sehr amüsieren, wenn es nicht zugleich ein wenig betäubend wäre. Lieber Freund, ich versichere Sie, daß ich auch dann nicht fliehen werde, wenn mir der Galgen drohte, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ich für durchaus notwendig halte, unsere Partei daran zu gewöhnen, daß Opfer zum Handwerk des Sozialisten gehören und eine Selbstverständlichkeit sind.«⁴¹

41 GB 4, 340.

Ein Marxismus, der unter der Losung der »Demission der Helden« antritt, muß als Lehre scheitern – wie es denn auch geschehen ist, weil er sich dadurch seiner Wirkungskraft, seiner existentiellen Verbindlichkeit beraubt. Die historische Kraft des Marxismus bestand immer darin, daß Menschen ihr Leben einsetzten, damit diese Lehre wahr wird; weil sie sie für ihr Handeln als verbindlich betrachteten, hatte die Marxsche Lehre Macht, Wahrheit und Wirklichkeit. Das kann einschließen, zum Helden, zum Märtyrer werden zu müssen, auch wenn man das nicht will und nicht wollen kann. *Rosa Luxemburgs* Lebenskunst, die auf der Einheit von Theorie und Praxis, von Lebenslehre und Lebensführung beruht, schließt folglich ihr Märtyrertum ein. Denn wenn Lebenskunst die konkrete Identität von Denken und Existenz bedeutet, dann heißt das, nicht nur nach der erkannten Wahrheit zu handeln, sondern auch dem möglichen Untergang entgegen zu handeln, gerade weil man sich von ihm die große Wende erhofft.

Rosa Luxemburg hat ein bejahenswertes, schönes Leben geführt, insofern sie ein bis in den Tod konsequentes, wahrhaftiges Leben geführt hat. Alles andere wäre für sie Ausdruck von Dekadenz und Defätismus gewesen. Das Dasein des Revolutionärs ist nicht identisch mit dem Sein zum Tode, aber es kann ein Sein zum Tode werden und wenn man es mit dem Amor fati ernst meint, dann muß auch dieser Weg, dieser letzte und erhöhende Weg gegangen werden. Die Lebenskunst wird dann zur Tragödie, an deren Ende das Heil aufscheint: Das exemplarische Leben eines radikalen Individuums, das dann nicht mehr lebt, aber dessen gelebtes Leben als Vor-Bild einer neuen Lebensform dient. Und trotz aller Tragik, trotz allem Scheitern, trotz aller begangenen Fehler könnte dieses gelebte Leben »die Welt der erlösten Menschheit beherrschen«, gerade weil es ein exemplarisches war, weil es als solches den letzten Menschen einen Weg weisen kann, sich von sich selbst zu erlösen und so Erlösung zu finden. In diesem Kontext bleibt *Rosa Luxemburgs* Vision gültig:

»Ich war, ich bin, ich werde sein!«

Das »Programm« einer alternativen Lebensführung, das Rosa Luxemburg verkörpert, wird leben, insofern wir es zu unserem Ethos machen. Und ob das Leben ein (bürgerlich) gelungenes war, ist für diesen Wiederkunftsgedanken völlig unwichtig. Ein schönes Leben meint folglich auch nicht ein bloß erfolgreiches Leben. Dann hätte *Rosa Luxemburg* rechtzeitig zum konservativen Flügel der Sozialdemokratie wechseln müssen. Ein schönes bejahenswertes Leben kann auch ein Leben sein, das tragisch zu Ende geht, das scheitert und zu dem man trotz alledem »da capo« sagen könnte – wie sie es ja dann auch getan hat. Das kann einschließen, als Schon-Geschlagener allein mit den wenigen Getreuen auf aussichtslosem Posten weiterzukämpfen – und diese nüchterne, klarsichtige, unvergleichliche Tapferkeit ist es doch, die *Rosa Luxemburg* zur Heldin gemacht hat. Auch insofern gelten die Worte von *Kostja Zetkin* nach wie vor: »Rosa Luxemburg reicht weit hinaus über die Welt der Politik, über ihr Wirken als Kämpferin und Denkerin für die Arbeiterklasse, als Führerin in der 2. Internationale. Die moralische Kraft des Menschen Rosa Luxemburg fehlt heute in den Sozialistischen Parteien. Morgen ist sie unentbehrlich, um die kommende Generation zu mobilisieren zum Kampf für den Sozialismus.«⁴²

42 Konstantin Zetkin an Helmut Hirsch, 3. Februar 1969, in: Rosa-Luxemburg-Forschungsberichte, Heft 1/2001, S. 49-50.

MICHAEL CHRAPA Politisches Handeln – Empirische Fakten und theoretische Überlegungen zu Handlungspotenzialen

Manuskripte 15 der Rosa-Luxemburg-Stiftung Berlin 2001,
43 S., 4,80 DM

In Umfragen werden immer wieder die Unzufriedenheit mit der praktizierten Demokratie und die Auffassung, grundsätzliche gesellschaftliche Veränderungen seien notwendig, mit hohen Prozentzahlen ausgewiesen. Doch zugleich bleibe der Anteil derjenigen, die selbst aktiv seien, mit Werten um 10 Prozent »sehr gering«. Michael Chrapa versucht auf Basis eigener empirischer Untersuchungen, die Ursachen für diesen »Handlungsstau« zu ergründen sowie Konsequenzen für linke Politik aufzuzeigen.

Zu beziehen bei Rosa-Luxemburg-Stiftung, Franz-Mehring-Platz 1
10243 Berlin, Tel.: 030 – 29 78 11 - 27, Fax - 82)
E-Mail: info@rosaluxemburgstiftung.de

JÜRGEN NORDMANN

Nonkonformisten der Gegenrevolution? Über den Ort rechtsliberaler Intellektueller



Jürgen Nordmann – Jg. 1968; Journalist, lebt in Kaiserslautern und arbeitet bei dem von der Rosa-Luxemburg-Stiftung geförderten Projekt »Buena Vista Neoliberal?« mit, promoviert derzeit zum Thema »Modernisierung liberalen Denkens. Der Einfluß des kritischen Rationalismus auf den Neoliberalismus«.

Wer die homepage der Heritage-Foundation besucht, dem wird an prominenter Stelle zunächst ein Foto *Friedrich August von Hayeks* (an der Seite von *Ronald Reagan* stehend) präsentiert. *Hayek* war es bekanntlich, der in seiner Streitschrift *Der Weg zur Knechtschaft* bereits 1944 marktradikale Positionen formulierte. Der Schnappschuß ist in den achtziger Jahren entstanden, einer Zeit, in der neoliberale Paradigmen gerade in den USA zu Dogmen der Wirtschaftspolitik erhoben wurden. Die geistigen Initiatoren des Neoliberalismus, die – organisiert in der *Mont-Pèlerin-Gesellschaft* – über Jahrzehnte auf große öffentliche Resonanz verzichten mußten, sind inzwischen bis in die Zentren der Macht westlicher Demokratien vorgestoßen. Und so präsentieren sie sich mit den Eliten aus Politik und Wirtschaft. Wie ist dieser späte Erfolg erklärbar? Hat lange beharrliche intellektuelle Tätigkeit für den jüngsten radikalen Umschlag in der Wirtschaftspolitik gesorgt, oder schmücken sich Politiker wie *Reagan* nur beiläufig mit akademischen Theoretikern wie *Hayek* und *Milton Friedman*? Ist dieses Bündnis von Dauer oder nur einer zufälligen politischen Konstellation geschuldet? Wer bestimmt die Grundlinien der Politik? Welche Interessengruppen stehen hinter diesem ungewöhnlichen Bündnis? Würde sich *Hayek* überhaupt selbst als Intellektueller verstehen? Wenn ja, war er damals am Ziel seines Strebens; ist es die höchste Erfüllung eines Intellektuellen, zu einem Berater der Macht zu avancieren?

Rechtsliberale Philosophen haben sich in ihren Schriften direkt oder indirekt mit den Traditionen des Intellektuellen auseinandergesetzt. Dort wird weniger die eigene Position selbstkritisch reflektiert, sondern es werden gesellschaftspolitische Vorstellungen durch Abgrenzungen, Kritiken und Polemiken gegen konkurrierende Intellektuelle formuliert. Der eigene Ort wird in dieser diskursiven Praxis verwischt. Herkömmliche Vorstellungen des Ortes und der Funktion von Intellektuellen finden zumeist allein Berücksichtigung, um sie für die gesellschaftspolitische Praxis zu diskreditieren. Letztlich verriet allerdings nicht nur das Foto der Heritage-Stiftung, daß die Gruppe um *Hayek* durchaus klassische Intellektuellenpositionen besetzt. Dieser Widerspruch ist nur zu klären, indem man die Gruppe um *Hayek* in die Geschichte der europäischen Intellektuellen einordnet. Will also der Betrachter des Schnappschusses das eigentliche Sinn-Bild erkennen; will er eine Vorstellung davon gewinnen, über welchen Einfluß Ökonomen wie *Hayek* und *Friedman* oder Philosophen wie *Karl Popper* in westlichen Demokratien tatsächlich ver-

fügen, muß vorab geklärt werden, in welchen Traditionen sich ein politisch wirksamer Intellektueller bewegt, und auf welchen Feldern sich eine Intellektuellengruppe Realitätsmächtigkeit verschaffen kann.

Verwünschte Traditionen: Nonkonformistische Mahner und politisch wirksame Intellektuellengruppen

Angegriffen werden von der Gruppe um *Hayek* in erster Linie nonkonformistische Intellektuelle, denen vorgeworfen wird, die Welt verbessern zu wollen. *Hayek* selbst kritisierte vor allem in seinen frühen Schriften die sozialistisch orientierte *Fabian Society*. *Popper* fand nicht nur in der Geschichte – in *Marx*, *Hegel* oder *Platon* – seine Widersparts, sondern auch in den zeitgenössischen Protagonisten der *Frankfurter Schule*. Welche intellektuellen Traditionen werden bekämpft?

»Ist es zu verantworten, daß wir schweigen, während es unsere Aufgabe als Intellektuelle wäre, herauszubrüllen, was schlecht ist«¹, fragte *Friedrich Pollock* pathetisch Anfang der sechziger Jahre. Sein Appell bringt die gängigste Definition dessen, was Intellektuelle sind und sein sollen, auf den Punkt – nonkonformistische Kritiker der Gesellschaft und ihrer Mißstände. Später Prototyp dieses singulären Geistesmenschen, der keinen Ort in der Gesellschaft hat, weil er sie immer als Ganzes von außen betrachtet, um emanzipatorische Ziele zu befördern, ist *Jean Paul Sartre*, der »totale Intellektuelle«, wie es *Pierre Bourdieu* formulierte.²

Dieser in erster Linie in der französischen Öffentlichkeit nicht wegzudenkende Typus des engagierten Denkers hat über Jahrzehnte das Bild des Intellektuellen in der Öffentlichkeit bestimmt. Seine Geburtsstunde erlebt er mit dem Eingreifen linksliberaler Schriftsteller und Personen des kulturellen Lebens in die Dreyfus-Affäre. *J'accuse – Ich klage an* und das dazugehörige *Manifest der Intellektuellen* sind zu klassischen Dokumenten intellektuellen Handelns geworden. Nicht umsonst ist auch die Bezeichnung Intellektueller im Zuge der Affäre erst als fester Begriff in den öffentlichen Sprachgebrauch eingegangen.³ Soweit diese gängigen, eindimensionalen Stereotype.

Die Positionierung des Intellektuellen als Nonkonformist wird nach der Dreyfus-Affäre in den zwanziger Jahren noch einmal eindringlich in *Julien Bendas* berühmtem Essay *Der Verrat der Intellektuellen* wiederholt.⁴ Der Intellektuelle ist hier ein abgehobener Philosophenfürst. Nur wenige sind laut *Benda* in der Lage, das Gewissen der Menschheit zu repräsentieren. Sie bilden in gewisser Weise einen aufgeklärten Klerus aus symbolischen Personen, die der Menschheit die Leviten lesen und sich in ständiger Opposition zu einem wie auch immer gearteten Status quo befinden. Aber im Titel des Buches schwingt bereits mit, daß die Gleichung Intellektueller = kritischer, nonkonformistischer Kritiker von politischen Zuständen in der gesellschaftlichen Realität nach dem Ersten Weltkrieg nicht mehr aufgeht. Der Intellektuelle wird bereits bei *Benda* in seiner Funktion als Geistesarbeiter im Dienste bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse wahrgenommen. Diesen Opportunismus bezeichnet er als Verrat. Ein Teil der ›gelehrten Mandarine‹ und Künstler

1 Friedrich Pollock: Überlegungen aus dem Frühling 1960. Späne, Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 14, S. 544; hier zitiert nach: Adorno Blätter VI, München 2000, S. 193.

2 Vgl. Interview mit Pierre Bourdieu, in: Süddeutsche Zeitung vom 15. April 2000.

3 Vgl. Christophe Charle: Vordenker der Moderne. Die Intellektuellen im 19. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1996, S. 180 ff.

4 Vgl. Julien Benda: Der Verrat der Intellektuellen, München 1978.

arbeitete eben unverblümt mit Regimen zusammen, deren moralische Integrität selbst die Wahrung minimalistischer Menschenrechte nicht beinhaltete. Allgemein verbindliche Werte wie Demokratie, soziale Gerechtigkeit, Frieden und die Wahrung der Menschenrechte, die klassisch von Intellektuellen wie *Emile Zola* vertreten wurden und das Engagement rechtfertigten, scheinen für die intellektuelle Arbeit nicht mehr a priori zu gelten. Im Gegenteil, informelle Intellektuelle bekämpfen ihr eingreifendes Pendant im Dienste des Staates oder der Partei, der sie opportun dienen.⁵

Das Feld der Definitionen, was ein Intellektueller ist, mußte also eine Ausdehnung erfahren. Bei *Benda* ebenso wie bei *Antonio Gramsci* wird faßbar, daß Intellektuelle im Staat unverzichtbare Funktionsträger geworden sind und ein Funktionieren des Staates ohne Intellektuelle nicht denkbar ist. Im Zuge einer Fokussierung auf Intellektuelle als politisch wichtige Handlungsgruppe, der vor allem eine zentrale Stellung bei der Entstehung von politischen Strömungen zubilligt wird⁶, entstand besonders nach dem Zweiten Weltkrieg eine schwer zu überblickende Vielzahl von Essays, wissenschaftssoziologischen Untersuchungen und geschichtsphilosophischen Betrachtungen. Die Texte setzen sich in der Regel mit der Funktion und der Bedeutung des Intellektuellen in der Gesellschaft auseinander.

Dabei ist jedoch immer zu bedenken, daß Untersuchungen über Intellektuelle in aller Regel von Wissenschaftlern, Philosophen, Journalisten oder Schriftstellern erstellt wurden, so daß der für den nonkonformistischen Kritiker grundlegende ›äußere Blick‹ auf den kritisierten Gegenstand entfällt. *Theodor W. Adorno* hat die Folgen der mangelnden (Selbst)Erkenntnis so formuliert: »Die Intellektuellen, die als einzige über die Intellektuellen schreiben und ihnen ihren schlechten Namen in dem der Echtheit machen, verstärken die Lüge«. ⁷ Trotz dieser Kritik bleibt die Figur des »totalen Intellektuellen« bei *Adorno* der Kristallisationspunkt. Seine *Minima Moralia* muß vor allem als Buch gelesen werden, das allein den Zweck verfolgt, den alten nonkonformistischen Intellektuellen gegen den Widerspruch, eine Gesellschaft total zu kritisieren, deren immanenter Teil der kritisierende Autor ist, zu retten.⁸ Die Verteidigung des besonderen Status des nonkonformistischen Intellektuellen hat die Protagonisten der *Frankfurter Schule* durchgehend beschäftigt, selbst dann noch, als sich die Frage nach dem politischen Handeln durch die von den Frankfurter Philosophen beeinflusste Studentenbewegung konkret stellte.⁹

Der Diskurs um Intellektuelle und deren Position in der Gesellschaft wurde nach dem Untergang des ›real existierenden Sozialismus‹ vor allem in der Presse verstärkt wieder aufgenommen. Politik wird zwar in den Diskussionen berührt, aber dominierend ist in einer Vielzahl von Artikeln nach wie vor im Sinne der nonkonformistischen Definition die Frage nach dem Eingreifen oder nicht Eingreifen in gesellschaftlich relevante, öffentlich-politische Diskurse. Stärkste Resonanz in der Presse hatte das Intellektuellenthema, als es um die Verflechtung von ›real existierendem Sozialismus‹ und Intellektuellen ging. Der Dissident, ein Nachläufer des nonkonformistischen Kritikers, wird dem Kollaborateur, dem funktionalen Intellektuellen,

5 Vgl. Edward W. Said: *Götter, die keine sind*, Berlin 1997, S. 83 ff., 127; Antonio Gramsci: *Gefängnishefte*, Band 6, Hamburg 1994, S. 1362.

6 Vgl. Michel Foucault: *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, S. 23f.; Antonio Gramsci: *Gefängnishefte*, a. a. O., S. 1473; zu dieser Ausweitung von Theorien, bis sie als gesunder Menschenverstand gelten, vgl. auch Alex Demirovic: *Der nonkonformistische Intellektuelle*, Frankfurt/M. 1999, S. 21.

7 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*, Frankfurt 1951, S. 25.

8 Zum Begriff des »Ständigen Emigranten« vgl. Edward W. Said: *Götter ...*, a. a. O., S. 60 f.

9 Vgl. Wolfgang Kraushaar: *Die Wiederkehr der Traumata im Versuch sie zu bekämpfen*, in: *Adorno-Blätter VI*, a. a. O., S. 178 ff. Interessante Einblicke finden sich auch bei Günter C. Behrmann: *Zwei Monate im Sommer 1967*, in: C. Albrecht, G. C. Behrmann, M. Bock, F. H. Tenbruck, *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Frankfurt/M. 1999, S. 312 ff.

entgegengestellt. Bezeichnenderweise erscheinen die meisten dieser Arbeiten im Feuilleton. Das Problem der Macht oder Machtlosigkeit der Intellektuellen wird in den Medien in der neoliberalen Gegenwart selten als ein genuin politisches Problem wahrgenommen.

Die historisch und soziologisch orientierten neueren Arbeiten sind ebenfalls oft kulturgeschichtlich und kultursoziologisch orientiert, aber die gebräuchlichen Definitionen des Intellektuellen sind in diesem Forschungsspektrum weitaus vielfältiger: Hier wird zunächst die Zola-Zäsur als Geburtsstunde des modernen Intellektuellen nicht durchgehend anerkannt.¹⁰ Seien es die ›philosophes‹ der französischen Aufklärung¹¹, Theologen und Gelehrte des Mittelalters¹² oder die deutsche, wilhelminische Gelehrtenkultur¹³: Der Horizont wird auf das gesamte historische Feld erweitert. Gleiches gilt für die soziologischen Definitionen, wer eigentlich zu der Gruppe zu zählen ist. Durch die offene Einbeziehung der konformistischen staatlichen und gesellschaftlichen Funktionsträger wird die Klasse der geistig relevanten Personen bereits über die gängigen Gruppen Gelehrte, Künstler und Schriftsteller hinaus vergrößert.¹⁴ Vor allem Wissenschaftler treten spätestens seit den Eintreten von *Einstein* und *Oppenheimer* gegen die Atombombe Anfang der fünfziger zunehmend in den Mittelpunkt von Auseinandersetzungen über Intellektuelle.

Im Zusammenhang einer notwendigen neuen Bestimmung der Frage, was ein Intellektueller ist und welche Funktionen er in der Gesellschaft ausübt, wird in neueren Arbeiten gern auf *Gramsci* verwiesen.¹⁵ Seine Arbeiten bieten für Intellektuellenforscher einen attraktiven Schnittpunkt: Zum einen konstatieren sie die herausgehobene Stellung der Intellektuellen für eine Gesellschaft, und zum anderen kritisieren sie die Vorstellung des Intellektuellen als enthobenen, nonkonformistischen Philosophenfürsten. *Gramsci* teilt die gesellschaftliche Gruppe der Geistesarbeiter in große und kleine Intellektuelle ein. Seine Zivilgesellschaft ist durchdrungen von Intellektuellen, die um Hegemonie in Staat und Gesellschaft kämpfen. Der große Intellektuelle, bei *Gramsci* zumeist ein alter ego von *Benedetto Croce*, ist auf »das Moment der Hegemonie und des Konsenses als notwendiger Form des geschichtlichen Blocks«¹⁶ ausgerichtet. Obwohl in dieser Konstruktion der singuläre, die Gesellschaft aus dem Nichts kritisierende Intellektuelle nicht denkbar ist, sind dennoch kritische Intellektuelle, die Dominanz ausüben und Macht gewinnen, im Spektrum der Zivilgesellschaft möglich. Sie entwickeln sich aber als immanenter Teil der Gesellschaft, weil sie nicht außerhalb von deren Vorstellungswelten existieren können.

Mit *Gramsci* läßt sich – und das ist eine entscheidende Erweiterung des Begriffs – ein Blick auf Intellektuellengruppen werfen. Seine Zivilgesellschaft ist durch »vertikale Gruppen« und »horizontale Schichtungen« geprägt.¹⁷ Die Eingrenzung auf die Einheit von Autor, Status, Persönlichkeit und Text wird gesprengt. Die entscheidende Frage ist in diesem Kontext die nach der Hegemonie. Philosophie entwickelt bei *Gramsci* aber erst hegemoniale, durchdringende Wirkung, wenn Texte und Intellektuellengruppen interagieren. »Die Philosophie einer Epoche ist nicht die Philosophie des einen oder anderen Philosophen, der einen oder anderen Gruppe von Intellektuellen, des einen oder anderen Segments der Volksmassen:

10 *Christophe Charle* faßt zum Beispiel den Intellektuellenbegriff extrem weit. Lehrtätigkeit, Verwaltungstätigkeit mit Schriftverkehr oder Hochschulabschluß sind bei ihm vollkommen ausreichende Indikatoren. So ist das 19. Jahrhundert in seiner Darstellung gerade durch die Ausweitungen im Bildungsbereich ein Jahrhundert des Aufstiegs der Intellektuellen. Er rechtfertigt diese Ausdehnung mit *Bourdieu*s ahistorischer Definition, wonach Intellektuelle ganz allgemein »Spezialisten für den Umgang mit symbolischen Gütern« sind (vgl. *Christophe Charle*: *Vordenker der Moderne ...*, a. a. O.). Ähnlich umfassend definieren *Said* und *Demirovic*, wenn sie sich auf *Gramsci* beziehen.

11 Vgl. Roy Porter: *Kleine Geschichte der Aufklärung*, Berlin 1991.

12 Vgl. Georges Duby: *Die Zeit der Kathedralen*, Frankfurt/M. 1992, bes. S. 196 ff.; Jaques Le Goff: *Die Intellektuellen im Mittelalter*, München 1992.

13 Vgl. Fritz Ringer: *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine*, München 1969.

14 Vgl. *Christophe Charle*: *Vordenker der Moderne ...*, a. a. O.

15 *Demirovic* bezieht sich bei seiner Arbeit über die *Frankfurter Schule* ganz auf *Gramsci*, was er schon in der Einleitung paradigmatisch begründet. *Said* setzt die Definition von *Gramsci* des Nonkonformisten und die von *Benda/Adorno* gegeneinander, um sich letztlich fast ausschließlich mit der zweiten zu befassen.

16 Antonio Gramsci: *Gefängnishefte*, a. a. O., S. 1229.

17 Vgl. ebenda, S. 1238.

18 Ebenda, S. 1269.

19 Ebenda, S. 1388.

20 Vgl. Stephen Greenblatt: Verhandlungen mit Shakespeare, Berlin 1991, S. 7 ff.; Alex Demirovic: Der nonkonformistische Intellektuelle, a. a. O., S. 37.

21 Vgl. Stephen Greenblatt: Schmutzige Riten, Berlin 1991, S. 7 ff.

22 Vgl. C. Wright Mills: Power, Politics and People, in: I. L. Horowitz (ed.): The collected Essays of C. Wright Mills, New York 1963, p. 299.

23 Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses, München 1974, S. 11.

24 Vgl. ebenda, S. 15.

25 Vgl. Michel Foucault: In Verteidigung der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1999, S. 18.

26 Zu diesem Themenkomplex vgl. Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede, Frankfurt/M. 1982.

Sie ist eine Kombination all dieser Elemente, die in einer bestimmten Richtung kulminiert, in der ihr Kulminieren zur kollektiven Handlungsnorm, das heißt zur konkreten, vollständigen (integralen) Geschichte wird.«¹⁸ Die Vorstellung, daß Intellektuellengruppen entscheidend in den Kampf um Hegemonie eingreifen, verweist auf die zentrale Bedeutung, die Gramsci der intellektuellen Tätigkeit in bezug auf die schlichte Machtfrage zumißt. Natürlich setzt sich keine Richtung oder hegemoniale Kraft rein durch. Wenn Theorie und Praxis eine Einheit bilden, ist das wirksame politische Ensemble von Meinungen und Ideen, das durch die »Dialektik von Masse und Intellektuellen« geprägt ist, meist eine »bizarre Kombination«¹⁹.

Um Handlungs- und Wirkungsweise von Intellektuellengruppen methodisch zu untersuchen, kann der Begriff des »Diskurses« Ordnung in ein an sich diffuses Feld bringen. Intellektuelle arbeiten zwar auch profan mit Einflußnahme gegen Konkurrenz sowie mit Interessenwahrung und -durchsetzung in Gremien, Institutionen und Unternehmen, aber ihre vorherrschende Gemeinsamkeit liegt in der Produktion von Texten. Ein öffentlicher Diskurs besteht vor allem aus Texten, die das zentrale intellektuelle Mittel sind, Wirkung in der Gesellschaft zu erzielen.²⁰ Dabei geht es in erster Linie um Resonanz und Zirkulation.²¹ Bei der Bestimmung der Frage, was ein Diskurs überhaupt ist, macht es Sinn, auf Foucault zurückzugreifen. In der *Ordnung des Diskurs* und *Die Ordnung der Dinge* versucht Foucault immer wieder zu bestimmen, wer in einem Diskurs spricht und Texte schreibt, welche Zugangsmöglichkeiten er jeweils hat, wen die »Prozeduren der Ausschließung« treffen, und welches Ziel ein Diskurs letztlich verfolgt. Man kann Foucault auch so verstehen, daß ein Kampf um das Monopol darüber, »Wahrheit« zu verkünden, letztlich darüber entscheidet, welcher intellektuelle Ansatz Macht ausübt und wirksam ist. Bei vielen öffentlich engagierten linken Wissenschaftlern (der amerikanische Soziologe Mills hat das immer wieder geäußert²²) hielt sich lange das klassische Bild, in dem sich der Denker in der politischen Auseinandersetzung vor allem auf den Wert der Wahrheit bezieht. Bei Foucault ist der Wert der Wahrheit dem Kampf um die Macht untergeordnet: »Er (der Diskurs) ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht.«²³ Er definiert den Diskurs sehr im Sinne der Intellektuellen, wenn er konstatiert, daß Diskurse durch die Art und Weise abgesichert werden, wie Wissen in der Gesellschaft gewertet und eingesetzt wird.²⁴ Zudem gibt es in diesem intellektuellen Spiel um Wahrheit und Macht »Regeln, die verhindern, daß jedermann Zugang zu den Diskursen hat«. Bezogen auf die Wissenschaft ist zum Beispiel die Frage entscheidend, welche Art von Wissen qualifiziert und disqualifiziert wird.²⁵

Untersucht man also die Zugangsbedingungen für diese Art öffentlicher Auseinandersetzung, ergeben sich in diesem Kontext klare Indizien für die Annahme, daß Diskurse überhaupt nur von Intellektuellen geführt werden. Das sagt natürlich noch nichts über ihre tatsächliche politische Wirksamkeit aus. Genau genommen wird die Wirkung durch die Annahme, nur geistig Geschulte seien diskursfähig, sogar beschränkt, weil sie verrät, daß intellektuelle Diskurse in erster Linie selbstreferentiell innerhalb einer Klasse stattfinden.²⁶ Der Zugang zur politischen Macht und politischen Wirkungsmacht

würde somit einen schwierigen, eher unwahrscheinlichen Sprung über die eigenen Grenzen zwingend voraussetzen. Träfe dieses Szenario zu, wäre die Erlangung von Hegemonie in einem intellektuellen Diskurs nichts weiter als ein billiger verbaler Sieg. Dennoch wird der Diskurs als Ganzes bei *Foucault* immer als politisch bedeutsam eingeschätzt.²⁷

Gegenintellektuelle oder der Krieg gegen Intellektuelle

Erst durch die Erweiterung des begrifflichen Instrumentariums sind konservative, der Macht nahestehende Theoretiker, Gelehrte und Künstler als »Gegenintellektuelle« zu identifizieren. Der Weg dahin birgt einige Tücken, weil sich staats- oder rechtsorientierte Geistesarbeiter nur höchst selten selbst als Intellektuelle bezeichnen. Der Begriff ist eben weitgehend durch das ›Zola-Bild‹ geprägt. So greifen Konservative, antiliberalen Theoretiker und Schriftsteller gern Intellektuelle pauschal an und zielen damit, wie später die Gruppe um *Hayek*, auf linke engagierte Intellektuelle, die die Gesellschaftsstrukturen in Richtung Sozialismus jeglicher Couleur verändern wollen. Exemplarisch dafür sind sicherlich die konservativen, später zum Faschismus affirmativen Denker der Weimarer Republik. Nimmt man das schlichte Freund-Feind-Postulat von *Carl Schmitt* zur Grundlage, so ist der Intellektuelle dem konservativen Denker mit Sicherheit generell und pauschal ein Feind, der zur Durchsetzung rechtsgerichteter Politik bekämpft werden muß. Zieht man *Nicolaus Sombarts* Schmitt-Interpretation hinzu, wird offensichtlich, daß sich die Rechtskonservativen in einem Wettbewerb, ja im Krieg mit Intellektuellen und anderen Minoritäten um den »Vorhof zur Macht« befinden. Politische Wirksamkeit wird in diesem Kosmos direkt mit der Bekämpfung des liberalen Intellektuellen verknüpft. Als entscheidend wird betrachtet, feindliche Intellektuelle aus dem Feld zu schlagen.²⁸

Allein das Agieren auf diesem Feld läßt es sinnvoll erscheinen, von ›Gegenintellektuellen‹ zu sprechen. Wie aber sieht dieser Krieg aus? Die Rhetorik des Krieges ist natürlich bei konservativen »deutschen Männern« wie *Jünger*, *Schmitt*, *Heidegger* eine werkimmanente Größe. Sie führen einen typischen Diskurs, in dem »ein historisches Wissen der Kämpfe erstellt wird und dieses Wissen in aktuellen Taktiken eingebracht wird«²⁹. Das Wissen ist allerdings partiell, weil es an die Überlieferung der eigenen Interessengruppe gebunden ist. Durch einen Kampf sollen bestehende Verhältnisse radikalisiert werden. Das Konservative erschöpft sich nicht in der Wiederherstellung eines vergangenen Zustandes, sondern erfordert eine Gegenrevolution, um die Gesellschaft von den »Elementen zu reinigen, die sie liberalisieren, sozialisieren oder revolutionieren wollen«.

Intellektuelle sind in diesem Bild vor allem parteiisch geworden. Sie bekämpfen konkurrierende Entwürfe. Es gibt nicht mehr einen übergeordneten Diskurs der Souveränität, der alle Verlautbarungen über Staat und Gesellschaft dominiert. Partielle Gruppen führen einen Diskurs um ein fingiertes Wahrheitsmonopol. Wer in diesem Diskurs Hegemonie erlangt, bestimmt die Richtlinien der politischen Macht. Politik ist hierbei in erster Linie in Umkehrung des berühm-

27 Zur Relevanz des Diskurses vgl. besonders *Michel Foucaults* Vorlesung vom 7. Januar 1976, in: *Michel Foucault: In Verteidigung ...*, a. a. O., S. 7 ff.

28 Vgl. *Nicolaus Sombart: Die deutschen Männer und ihre Feinde*, München 1991, S. 158 ff., 286 f., 288 f.

29 *Michel Foucault: In Verteidigung ...*, a. a. O., S. 17.

30 Vgl. ebenda, S. 26.

31 Vgl. ebenda, S. 29.

ten Clausewitz-Zitates eine Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln.³⁰ Kampf und Zusammenstoß ist somit die Grundlage der Zivilgesellschaft und ihrer intellektuellen Diskurse.³¹ Universelle Gesellschaftsentwürfe, die den Anspruch auf universelle Wahrheit formulieren, treten somit folgerichtig hinter einen Diskurs zurück, der die jeweiligen Parteiinteressen der eigenen Intellektuellengruppen stärkt. Begriffe wie ›Taktik‹, ›Strategie‹ und ›Kräfteverhältnis‹ haben im Spektrum von Gegenintellektuellen mindestens ebenso große Bedeutung wie der Inhalt, der durch den ›Kampf‹ befördert werden soll. Der intellektuelle Diskurs trägt hier Züge eines Bürgerkrieges. In dieser Hinsicht hat das Freund-Feind-Schema von *Carl Schmitt* für die Auseinandersetzung von rechten und linken Intellektuellengruppen große Bedeutung.

Eine Kreuzung? Rechtsliberale Intellektuelle

Wo läßt sich in diesem Koordinatensystem die Gruppe um *Hayek*, *Popper* und *Friedman* einordnen? Obwohl sehr unterschiedliche Ansätze innerhalb der *Mont-Pèlerin-Gesellschaft* anzutreffen sind und auch Protagonisten wie *Hayek* und *Friedman* erhebliche Streitigkeiten austrugen, können sie als Intellektuellengruppe gefaßt werden. Die Grundlinien der Weltanschauung, insbesondere die antisozialistische Stoßrichtung, stimmen überein. Gerade bezogen auf die Intellektuellenthematik weisen die beiden frühen Hauptwerke aus dieser Gruppe, der *Der Weg zur Knechtschaft* von *Hayek* und *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* von *Popper*, unverkennbare Gemeinsamkeiten auf.³²

32 Vgl. Friedrich von Hayek: *Der Weg zur Knechtschaft* (Nachdruck), Zürich 1971; Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde., Stuttgart 1992 (erw. Neuauf.).

Zunächst erscheinen *Hayek* und *Popper* trotz ihrer Frontstellung gegen »totale Intellektuelle« wie *Sartre* und *Adorno* wie typische, nonkonformistische Intellektuelle. Sowohl *Popper* als auch *Hayek* beschäftigen sich mit den großen Systemfragen, Liberalismus oder Sozialismus, Freiheit oder Zwangssystem. Zudem wird, so scheint es, in den genannten Hauptwerken eine Totalanalyse der bestehenden Gesellschaft vorgelegt. Singuläre Autoren nehmen also einen möglichst außenstehenden Blickwinkel ein, der es erlaubt, die Gesellschaft als Ganzes zu kritisieren. Besonders *Hayeks* oft polemische Streitschrift hat den Anspruch, einen Mißstand in den Entwicklungen der westlichen Demokratien aufzudecken und die Menschheit »vor einem verhängnisvollen Weg« zu warnen. Zudem handelt es sich bei *Popper* und *Hayek* um zwei exilierte Österreicher, die zur Zeit der Entstehung ihrer frühen paradigmatischen Schriften in England beziehungsweise Neuseeland keine nennenswerten Beziehungen zu wirksamen politischen Exekutiven unterhielten. Soweit passen *Popper* und *Hayek* zu der Gruppe universeller Gesellschaftskritiker.

Mit gleichem Recht können sie jedoch als Gegenintellektuelle gelten. Nicht nur ihre Aversion gegen den Sozialismus rechtfertigt eine solche Einordnung. Nimmt man sich zunächst *Hayek* vor, überrascht sein Ausgangspunkt: Der Sozialismus ist Anfang der vierziger Jahre die vorherrschende politische Strömung in den westlichen Demokratien. Medien und Gesellschaft sind von dessen Ideen durchdrungen. Unaufhaltsam ist die Planwirtschaft in der Wirtschaftspolitik. Obwohl *Hayek* zu den sozialistischen Ideen auch den Nationalsozialismus zählt, überrascht dieser Sozialismusbefund

bezüglich der Krieg führenden angelsächsischen Staaten, weil der planwirtschaftliche Aspekt hier nicht primär auf die »geplante« Kriegswirtschaft bezogen wird. Es wird konstatiert, daß der alte Liberalismus des 19. Jahrhunderts, der mit Namen wie *John Stuart Mill*, *Adam Smith* und *Alexis de Toqueville* verbunden wird, schleichend vom Sozialismus abgelöst worden sei. *Hayeks* Befund klingt im Rückblick pathologisch und unreal. Beim zweiten Lesen fällt auf, daß *Hayek* immer wieder bei der Formulierung seines Sozialismusverdachtens darauf rekurriert, daß es die Intellektuellen seien, die auf diesen Zug aufgesprungen seien, weil sie fälschlicherweise den Sozialismus für die logische Fortsetzung des Liberalismus hielten. Sein Buch hat er sogar den »Sozialisten« gewidmet. Auch der Nationalsozialismus hat für ihn seine Vorläufer unter den sozialistischen Intellektuellen (worunter allerdings für *Hayek* auch *Werner Sombart* und *Oswald Spengler* fallen). *Hayek* verortet die »Totalitären« mitten »unter uns«. Um zu zeigen, wen er meint, zitiert er einmal auch *Julien Benda* und geißelt gleichermaßen den Opportunismus der Intellektuellen (in diesem Kontext vor allem der Wissenschaftler) und deren Verwicklung in die Planwirtschaft des Staates. Als abschreckende Beispiele der falschen Weltanschauung in England führt *Hayek* das Ehepaar *Webb* und den Schriftsteller *H. G. Wells* an – die bereits erwähnten *Fabier*, die in England den Sozialismus auf dem Verfassungsweg durchsetzen wollten. Um ihre Ideen zu befördern, gründete die *Fabian Society* die *London School of Economics*, an der *Hayek* zur Zeit der Abfassung von *Der Weg zur Knechtschaft* arbeitete. Überschätzt *Hayek* die Wirkung von fabianischen Intellektuellen, die ihre *London School of Economics* natürlich anderen gesellschaftspolitischen Zielen unterworfen sehen wollten als denjenigen, die schließlich »Mitarbeiter *Hayek*« beförderte?

Tatsächlich verfügte die *Fabian Society* bis in die zwanziger Jahre hinein über einen beträchtlichen Einfluß auf die englischen Parteien, in erster Linie natürlich auf die Labour Party. Auch sah das Ehepaar *Webb* in der Einführung weitgehend planwirtschaftlicher Elemente den Königsweg zu Sozialismus und Fortschritt. Trotzdem dürfte *Hayek* aufgefallen sein, daß der intellektuelle Sozialismus von *Webb*, *Wells* oder *Shaw* lange auf liberalem, positivistischem und vor allem utilitaristischem Gedankengut beruhte. *John Stuart Mill* ist nicht nur *Hayeks* Gewährsmann, sondern auch ein beliebter Bezugspunkt von *Beatrice* und *Sydney Webb*. Zum zweiten müßte er bemerkt haben, daß nach der Wende der *Webbs* zum Totalitarismus sowjetischer Prägung ihr Einfluß auf die praktische englische Politik gegen Null tendierte.³³ Die fabianischen Elemente des Labour-Programms sind bezogen auf die praktische Politik nicht als sozialistisch im Sinne von *Marx* oder *Lenin* zu werten. Zu *Hayeks* Verteidigung läßt sich anführen, daß der liberale Laissez-Faire-Staat nach dem Zusammenbruch der Weltwirtschaft 1929 in der Öffentlichkeit kaum noch Fürsprecher hatte, schon gar nicht unter den Intellektuellen. Zudem hatten die Begriffe Sozialismus, Kommunismus, Liberalismus und sogar Neoliberalismus in den dreißiger und vierziger Jahren sehr schnell wandelnde Bedeutungen. Der Keynesianismus galt zum Beispiel in öffentlichen Diskussionen lange als Neoliberalismus, bevor er von der *Hayek*-Gruppe als planwirtschaftlich-plan-

33 Eine sehr umfassende Studie zu der Wirkungsgeschichte der *Fabier* findet sich bei Peter Wittig: *Der englische Weg zum Sozialismus. Die Fabier und ihre Bedeutung für die Labour Party und die englische Politik*, Berlin (West) 1982.

tosozialistisch denunziert wurde, und letztlich der Hayeksche Markt-radikalismus unter dem Begriff Neoliberalismus Geltung gewann.

Hayek beschreibt die verfemte sozialistische Welt zu einem großen Teil als intellektuelle Welt. Den Befund, daß der Sozialismus in der Öffentlichkeit dominiere, weil die Intellektuellen fast ausschließlich Sozialisten seien, artikuliert *Milton Friedman* mit Bezug auf *Hayeks* Buch noch 1971.³⁴ In diesem Kontext stellt sich *Der Weg zur Knechtschaft* nicht zuletzt als eine ökonomistisch getarnte Streitschrift gegen linke und linksliberale Intellektuelle, insbesondere die *Fabier*, dar. Die *Mont-Pèlerin-Gesellschaft* übernimmt sogar bezüglich der Organisationsstruktur und der Ausrichtung auf eine Langzeitperspektive Formen und Methoden der verhaßten *Fabian Society*. Die *London School of Economics* hatte durchaus für die *Fabier* in ihrer Gründungsphase die Bedeutung, die in der neoliberalen Revolution die Think Tanks innehatten. Nur war die *Mont-Pèlerin-Gesellschaft* mit ihrer antisozialistischen Ausrichtung letztlich erfolgreicher als die *Fabian Society*. Die intellektuellen Methoden und Organisationsformen weisen darauf hin, daß *Hayek* eine typische Gegenintellektuellengruppe formierte. Die gegnerischen linken Intellektuellen sollten mit den eigenen Mitteln geschlagen werden.³⁵

Auch *Popper* paßt in das Spektrum der Gegenintellektuellen. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* hält sich selten damit auf, politisch-historische Studien zur Begründung des liberalen Königsweges in das diskursive Feld einzuführen. Kritisiert werden die »historistischen« Philosophen, die *Popper* für die geistigen Urheber des antiliberalen, sozialistischen Staates hält: *Platon*, *Hegel* und *Marx*. Er versucht, die Widersprüche und die Gefahren in deren Philosophie offen zu legen. Pauschal bezichtigt er bereits im Vorwort der offenen Gesellschaft die Sozialwissenschaftler im Speziellen und die Intellektuellen im Allgemeinen »unverantwortlicher Wahrsagerei« und »der gefährlichen Gewohnheit des historischen Prophezeiens«³⁶. Das Buch wendet sich wie *Der Weg zur Knechtschaft* gegen als Kollektivistinnen denunzierte Sozialphilosophen, die einem autoritären Herrschaftssystem Vorschub leisteten. Es gibt auch hier ein klares Freund-Feind-Schema, das intellektuelle Theorien, die dem Sozialismus nahe stehen, bekämpft. Sowohl *Der Weg zur Knechtschaft* als auch *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* können in das Spektrum der Intellektuellenliteratur eingeordnet werden, befassen sie sich doch zu einem beträchtlichen Teil selbstreferentiell mit Intellektuellen.

Noch ein anderer inhaltlicher Punkt spricht gegen die Einordnung von *Popper*, *Hayek* und *Friedman* in die Gruppe der universellen, nonkonformistischen Intellektuellen. Diese zeichneten sich nicht zuletzt durch den Anspruch auf eine möglichst umfassende Gesellschaftsanalyse aus. Sowohl *Popper* als auch *Hayek* verwerfen aber gerade die universelle, abstrakte Gesellschaftstheorie und die politische Planung für die Gesellschaft. *Popper* will nur noch Stückwerktechnik zur Bewältigung von politischen Problemen zulassen. *Hayek* vermutet, daß moderne Gesellschaftstheorien die Freiheitsrechte des Individuums bedrohen. Der Horizont, der eine intellektuelle Tätigkeit überhaupt möglich macht, wird also konsequent abgeschnitten.

34 Vgl. Das Vorwort zu Friedrich von Hayek: *Der Weg zur Knechtschaft*, a. a. O., S. 13 f.

35 Das läßt sich recht klar der Gründungserklärung der *Mont-Pèlerin-Gesellschaft* (auf der Website) entnehmen.

36 Vgl. Karl Popper: *Die offene Gesellschaft ...*, a. a. O., Einleitung, Bd. 1.

Der Positivismusstreit zwischen *Popper* und *Adorno* stellte noch einmal exemplarisch Stückwerktechnik und Verzicht auf Systemdenken einerseits und Anspruch auf totale Gesellschaftsanalyse als intellektuelle Aufgabe andererseits plakativ gegenüber.

Die antisozialistische Weltanschauung, die bei *Popper* und *Hayek* vertreten wird, weist natürlich viele Kongruenzen mit dem Denken politischer Eliten im Kalten Krieg auf. So konnten die Protagonisten der *Mont-Pèlerin-Gesellschaft* immer auf öffentliche Absicherung in den »sozialistischen« westlichen Staaten hoffen. *Hayek* und *Popper* überwinterten in »keynesianisch-sozialistischen Zeiten« ohne Mühe und bequem an der »fabianischen« *London School of Economics*. *Ludwig Erhard*, der ebenfalls Mitglied der *Mont-Pèlerin-Gesellschaft* war, hatte keine Probleme, seine soziale Marktwirtschaft als liberal oder neoliberal zu beschreiben. Bereits vor der neoliberalen Wende in den USA und Großbritannien gab es Treffen von *Hayek* mit Diktatoren wie *Augusto Pinochet*, der die *Mont-Pèleristen* zum ersten dezidierten neoliberalen Feldversuch einlud. Westliche Staatschefs und Parteien, besonders die deutsche Sozialdemokratie unter *Helmut Schmidt*, betonten immer gern ihre Nähe zu *Poppers* Ideen. Linke Intellektuelle und Theorien gehören in diesem Kaleidoskop zu den gemeinsamen Feinden von *Mont-Pèleristen* und einem erheblichen Teil der westlichen Eliten. Neben den für Wirtschaftseliten so profitabel klingenden marktradikalen Ideen wird auch der Affekt gegen linke Intellektuelle den Ausschlag gegeben haben, daß die neoliberalen Gegenintellektuellen den von *Carl Schmitt* geliebten »Vorhof der Macht« letztlich erreichten.

Italien:
das Buch zur Wahl

Soeben erschienen:

CHRISTIAN CHRISTEN
Italiens Modernisierung
von rechts.

Berlusconi, Bossi, Fini oder
Die Zerschlagung
des Wohlfahrtsstaates

dietz berlin 2001
Schriften 10 der
Rosa-Luxemburg-Stiftung
ISBN 3-320-02028-5
167 Seiten, 29,80 DM

DIETER PLEHWE

Neoliberale Ideen aus der nationalen Peripherie ins Zentrum gerückt



Dieter Plehwe – Jg. 1963, Diplom-Politologe, Dr. phil. Studium an der Philipps-Universität Marburg und an der New School for Social Research in New York; jüngere Publikationen: »Deregulierung und transnationale Integration der Transportwirtschaft in Nordamerika« (Verlag Westfälisches Dampfboot Münster 2000), »Neue Multis als transnationale Vernetzungsunternehmen« (in: Dörrenbächer, Ch./Plehwe, D. (Hrsg.): Grenzenlose Kontrolle? Organisatorischer Wandel und politische Macht multinationaler Unternehmen, edition sigma Berlin 2000), »Wissenschaftliche und wissenschaftspolitische Produktionsweisen im Neoliberalismus. Beiträge der Mont Pèlerin Society und marktradikaler Think Thanks zur Hegemoniegewinnung und -erhaltung« (zusammen mit Bernhard Walpen in: PROKLA, Heft 115 [1999]).

Mexiko konnte bis Anfang der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts als eines der Länder gelten, in denen eine Erfolgsgeschichte neoliberaler Transformation höchst unwahrscheinlich war. Für viele Jahrzehnte waren die freihändlerischen Bestandteile des Denkens von *Adam Smith* und ein wirtschafts- wie sozialpolitisch zurückhaltender nationaler Staat wenig beliebt. Demgegenüber standen Ideen in der Tradition pro-staatlicher ökonomischer Entwicklungspolitik in Anknüpfung an *Friedrich List* – *dependencia*-theoretisch zum Paradigma der Importsubstitution überarbeitet – hoch im Kurs. Erst im Gefolge der Verschuldungskrise am Beginn der achtziger Jahre und unter dem Druck der USA, der uneingeschränkten Hegemonialmacht in der amerikanischen Hemisphäre, bröckelte der bis dahin herrschende nationale Konsens. Im aufgrund der Verschuldungskrise »verlorenen Jahrzehnt« vollzog die *Partei der institutionalisierten Revolution* (PRI) – die über Dekaden unangefochtene politische Führung Mexikos, die den »aktiven Entwicklungsstaat« politisch verkörperte – eine weitreichende Wende in der staatlichen Wirtschafts- und Sozialpolitik. Der klassische nationale »Entwicklungskapitalismus« wurde zugunsten einer Öffnung zum Weltmarkt erst zögerlich, allmählich aber immer konsequenter durch eine Strategie exportorientierter Industrialisierung modifiziert. Während mit dieser Neuorientierung durchaus die Absicherung der Macht der PRI beabsichtigt wurde, trug die Richtungsänderung zunächst auch zum erweiterten Spielraum von politischen Oppositionskräften bei, die schließlich 2000 die politische Herrschaft der PRI auf Bundesebene beenden konnten.

Der Beitritt des »Schwellenlandes« Mexiko zum Welthandelsabkommen (GATT) im Jahr 1986, der Abschluß des nordamerikanischen Freihandelsabkommens zwischen USA, Kanada und Mexiko 1994 und schließlich der OECD-Beitritt (ebenfalls 1994) sind bedeutende Meilensteine der mexikanischen Neuorientierung. Hat sich damit der Hobbessche *contendor state* Mexiko erfolgreich zu den entwickelten Industrienationen des Lockschen *heartlands* (vgl. van der Pijl 1995) gesellt? Sicherlich nicht. Der Chiapas-Aufstand, der am Tag der Unterzeichnung des NAFTA-Abkommens losbrach und der von dort ausgerufene Kampf gegen die globale neoliberale Transformation markieren den großen sozialen Konflikt der mexikanischen Reformpolitik. Die »Peso-Krise« von 1994 und die nachfolgend erneut zunehmende Spaltung der mexikanischen Ökonomie und Gesellschaft (vgl. Dussel-Peters 2000a,b; Boris 1996; Plehwe

2000) können auch durch die Teilhabe der mexikanischen Dollar-ökonomie am langen Konjunkturaufschwung der USA – des wichtigsten mexikanischen Handelspartners – nicht ungeschehen gemacht werden, auch wenn die Aufnahme des Landes in den Kreis der OECD-Länder eine insgesamt erfolgreiche Entwicklung suggeriert.

Die Zerrissenheit des sozialen Gefüges wurde seit Ende der achtziger Jahre nicht zuletzt durch das Bröckeln der politischen Hegemonie der PRI, deren autoritäre Herrschaft innerhalb eines klientelistischen Entwicklungsstaates von vielen Seiten angegriffen wurde, offenbar. Im Norden nahm das Gewicht der pro-amerikanischen Wirtschaftspartei *Partei der nationalen Aktion* (PAN) immer stärker zu. Sie konnte infolge von Kommunal- und Gouverneurswahlen ebenso bereits lokal und regional Regierungsverantwortung übernehmen wie in anderen Landesteilen die stärkste Kraft der linken Opposition, die *Partei der demokratischen Revolution* (PRD). Der Wahlsieg des Präsidentschaftskandidaten der rechten Opposition, *Vincente Fox*, im Jahr 2000 stellt den vorläufigen Höhepunkt der Transformation des mexikanischen politischen Systems dar. Die von der PRI selbst eingeleitete Neuorientierung bereitete den Weg für eine Fortsetzung der mexikanischen Außenöffnung, die nunmehr von der Partei geführt wird, die am engsten mit den dominanten privatwirtschaftlichen Interessen des Landes verknüpft ist, aber gleichzeitig eine umfassende Modernisierung der mexikanischen Gesellschaft anstrebt, in der zum Beispiel die extreme Repression gegen (von der PRI unabhängige) Gewerkschaften keinen Platz mehr haben dürfte (vgl. Business Week vom 11. September 2000). Ebenso zeigt sich der neue Präsident verhandlungs- und kompromißbereit gegenüber einigen politischen Forderungen der zapatistischen Bewegung. Eine neutralere Haltung gegenüber den Gewerkschaften kann allerdings auch als Strategie der Schwächung der PRI gelesen werden und eine Befriedung des Chiapas-Konfliktes wäre geeignet, das potenziell schwierigste Hindernis gegen die Weiterführung des neoliberalen Umbaus im parlamentarischen Terrain zu bearbeiten. Wirtschaftspolitisch wurden die Weichen gleichzeitig eindeutig in Richtung auf Weiterführung der neoliberalen Deregulierungspolitik und weitere Außenöffnung (vor allem gegenüber den USA) gestellt.

Generell forciert Präsident *Fox* mithin die Eingliederung der mexikanischen Ökonomie und des mexikanischen politischen Systems in die neoliberale Hegemoniekonstellation der nordamerikanischen Hemisphäre. Er treibt die Vertiefung der grenzüberschreitenden Arbeits- und Machtteilung weiter voran. Mexiko ist trotz erheblichem Knirschen im sozialen Gefüge ohne Zweifel Teil des kontinentalen nordamerikanischen Herrschaftsprojektes (vgl. Plehwe 2000).

Von radikalem, neoliberal inspiriertem Umbau ist in der öffentlichen Debatte gleichzeitig wenig die Rede, auch wenn vieles in der politischen und ökonomischen Praxis davon zeugt.

Mexiko – eine neoliberale Gesellschaft ohne Neoliberale?

Bei Recherchen in Mexiko drängt sich der Eindruck auf, daß neoliberales Ideengut kaum verbreitet ist. Selbst gut informierte Wissenschaftlerinnen wie auch ihre männlichen Kollegen passen in der Regel, wenn die Frage nach einflußreichen neoliberalen Einrichtun-

gen und Intellektuellen gestellt wird. Allerdings lohnt eine genauere Recherche, weil durchaus neoliberale Think Tanks und Elitennetzwerke zu finden sind, die heute schon beachtliches Gewicht haben und vermutlich in Zukunft weiter an Einfluß gewinnen werden. Eine ganze Reihe von gesellschafts- und diskurspolitischen Zusammenhängen sowohl im Kontext der PAN als auch der PRI können identifiziert werden, die zum Beispiel im Zusammenhang mit der NAFTA-Diskussion ihren Anteil an der transnationalen Formierung des nordamerikanischen Herrschaftsprojektes hatten.

Alte Kameraden: Friends of Ludwig von Mises

In der für mexikanische Neoliberale grauen Zeit nahezu uneingeschränkter PRI-Hegemonie bot die internationale Gemeinschaft der Mont Pèlerin Society (MPS), die 1947 unter anderem von *Friedrich August von Hayek*, *Milton Friedman*, *Lionel Robbins* und *Ludwig von Mises* zur Erneuerung des Liberalismus gegründet wurde (vgl. Plehwe/Walpen 1999), immerhin zwei Mexikanern einen gesinnungspolitischen Zufluchtsort. *Luis Montes de Oca* und *Gustavo R. Velasco* wurden noch vor 1952 in die MPS aufgenommen (vgl. Hartwell 1995: 209). *Gustavo R. Velasco* hat das Instituto de Investigaciones Sociales y Económicas gegründet, über dessen Tätigkeit wenig bekannt ist. Immerhin konnte *Bernhard Walpen* im Archiv der MPS an der *Hoover-Institution* in Stanford ein Treffen der MPS recherchieren, das von diesem Institut organisiert wurde. Im Anschluß an ein MPS-Treffen in Princeton (vom 8. bis 13. September 1958, vgl. Hartwell 1995: 100) lud das *Instituto de Investigaciones Sociales y Economicas* vom 22. bis 26. September zu fünf öffentlichen Roundtable-Diskussionen ein. Zwölf prominente MPS-Mitglieder, unter anderem *Hayek* und *Mises*, nahmen teil. Direktor des Instituts war zu diesem Zeitpunkt *Augustin Navarro*, ebenfalls MPS-Mitglied. Behandelt wurden unter anderem Themen wie »Christentum und Soziale Marktwirtschaft«, »Kapitalismus und Kommunismus als Lösungen für unterentwickelte Länder«, »Inflation« und »Entwicklungsperspektiven des liberalen Denkens in der gegenwärtigen Welt« (vgl. Walpen 2001).

Luis Montes de Oca wiederum war Direktor der Zentralbank Mexikos, die während der Regierungszeit von [*Lázaro Cárdenas*] im Jahr 1936 dem Ministerium für Unternehmen und öffentlichen Kredit (Secretaria de Hacienda y Crédito Público) unterstellt wurde – gegen den Widerstand *Ocas* (vgl. Bolivar 1998: xix). Unter dem Eindruck der Reformpolitik von *Cárdenas*, die bei der politischen Rechten Ängste vor einer sozialistischen Umgestaltung weckte, lud *Oca Ludwig von Mises* im Jahr 1941 nach Mexiko ein. *Mises* kam im Januar 1942 und hielt eine Reihe von Seminaren an der Universität U.N.A.M. Ein Ergebnis seiner Reise war ein Buch mit dem Titel *Die ökonomischen Probleme Mexikos gestern und heute*, das 1998 in Mexiko vom 1983 gegründeten *Instituto Cultural Ludwig von Mises* neu aufgelegt wurde. Der Text entstand ursprünglich 1943 und wird im Epilog aufgrund seiner großen Weitsicht angepriesen – unter anderem sprach *Mises* bereits damals von der Notwendigkeit der Außenöffnung der mexikanischen Wirtschaft, die schließlich in den achziger Jahren eingeleitet wurde. Seine Empfehlungen zur Pri-

vatisierung der mexikanischen Eisenbahn wurden schließlich in den neunziger Jahren umgesetzt (vgl. Plehwe 2000).

Bis weit in das vorletzte Jahrzehnt des vergangenen Jahrhunderts hinein kann allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit konstatiert werden, daß marktradikal-neoliberale Intellektuelle keinen nennenswerten Einfluß in Wissenschaft und Politik hatten. Erst mit der Erneuerung der rechtsliberalen Kräfte in den USA, die sich insbesondere in den siebziger Jahren und später unter republikanischer Präsidentschaft forciert vollzog, erweiterten sich auch die Spielräume für neoliberale ›Querdenker‹ in Mexiko. Die Verschuldungskrise Mexikos Anfang der achtziger Jahre und die Einleitung einer Kurskorrektur unter Präsident *Miguel de la Madrid* ermutigten die Neoliberalen zu einer ganzen Reihe neuer Aktivitäten, zum Beispiel zur Gründung des *Instituto Cultural Ludwig von Mises* 1983 durch *Bettina Bien Greaves*. *Greaves* ist Ökonomeprofessorin¹ und war im Beirat der *Foundation for Economic Education* (FEE) aktiv. Diese Stiftung wurde 1946 in New York von *Leonard E. Read* gegründet. An der Arbeit der FEE hatte *von Mises* großen Anteil. Die FEE ist einer der frühen Think Tanks, die gezielt zur Erneuerung und Verbreitung neoliberalen Wissens gegründet wurden (vgl. Plehwe/Walpen 1999).² *Read* war ebenso wie *Mises* Gründungsmitglied der MPS.

Verbreiterung der neoliberalen Basis in Mexiko

In Mexiko waren 1991 laut *Hartwell* (1995: 209f.) bereits drei marktradikal-neoliberale Institute aktiv. Neben dem von *Bettina Bien Greaves* geleiteten *Instituto Cultural Ludwig von Mises* handelt es sich um die vom MPS-Mitglied *Luis Pazos de la Torre* ins Leben gerufenen Think Tanks *Centro de Investigaciones Sobre la Libre Empresa A. C.* (CISLE) und *Instituto de la Integración Iberoamericana, A. C.*

Pazos kandidierte 1999 bei Gouverneurswahlen in Veracruz für die PAN. Sein Studium absolvierte er unter anderem an der New York University. Seit Mitte der siebziger Jahre engagierte er sich politisch, wobei neben wirtschaftspolitischen Interventionen vor allem die Kritik am Machtmißbrauch der PRI (insbesondere gegen die PAN) eine zentrale Rolle spielte (vgl. <http://www.cisle.org.mx/cisillo.htm>).

Pazos gründete CISLE 1984 »con el propósito de promover los principios de libre mercado, como el mejor sistema de cooperación social para lograr el bienestar común« (<http://www.cisle.org.mx/cisillo.htm>). Aktuell operiert der Think Tank mit einem Personal von zehn Personen, zwei davon wahrscheinlich Familienmitglieder des Vorsitzenden (Dr. *Luis Alberto Pazos de la Torre*, QFB. *Maritza Paredes de Pazos*, Lic. *Ma. de Jesús Lozano González*, Lic. *Roberto Padilla Olvera*, *Guadalupe Razo Zamora*, *Arturo Luna Canales*, *Macedonio Hernández Guerrero*, *Juan Ogarrio y Asociados*, *Ramiro Razo Ayala*, *Ramón Acuña Picazo*). Zu den 22 von CISLE vertriebenen Publikationen gehört zum Beispiel der Beitrag des ehemaligen CISLE Direktors *Roberto Salinas* zu einem Hearing des U.S.-Kongresses zum Thema NAFTA aus den Jahr 1991.

Salinas, ebenfalls MPS-Mitglied, trug beim NAFTA-Hearing den »objektiven akademischen Standpunkt« zum Thema »Freihandels-

1 *Bettina Bien Greaves* nahm an den sogenannten New Yorker Seminaren von *Mises* teil und hat unter anderem eine kommentierte Bibliographie des neoliberalen Altmeisters verfaßt (vgl. *Mises* 1998: 127).

2 »The Foundation for Economic Education is a non-profit 501(c) (3) tax-exempt organization. It accepts no government money and is supported by the contributions of more than 6,000 individuals, businesses, and foundations« (<http://www.fee.org/about/about.html>).

abkommen und Mexiko: Das Versprechen der Prosperität« vor (vgl. Salinas Leon 1991). Er entwickelt in diesem Beitrag die Position, wonach die vom internationalen Wettbewerb geschützten mexikanischen Sektoren weniger wettbewerbsfähig sind als die »offenen Sektoren«, weshalb der Freihandel für die mexikanische Wirtschaft gut sei. Darüber hinaus lieferte *Salinas* Gegenargumente zur Kritik der US-amerikanischen Gewerkschaften und Umweltschutzverbände, die im Falle der Umsetzung des Freihandelsabkommens negative soziale und ökologische Folgen vorhersagten. *Salinas* Einlassung beruhte im wesentlichen auf der schlichten Argumentation, wonach die NAFTA in Mexiko Wohlstand produzieren werde, der die sozialen Probleme des Landes wie Kinderarbeit, niedrige Löhne, Umweltverschmutzung etc. zu lösen helfe. US-amerikanischen Befürchtungen einer Exportflut aus Mexiko trat er mit dem Argument entgegen, NAFTA werde zur Zunahme der Importe aus den USA führen.

Anhand von *Salinas Leon*, der mittlerweile häufiger vom U.S.-Kongreß gehört wurde (zum Beispiel am 22. Juni 2000, um die Vorteile der Dollarisierung Lateinamerikas zu begründen, vgl. <http://www.house.gov/banking/62200leo.htm>), kann die Überschneidung nationaler und transnationaler neoliberaler Interessen ebenso verdeutlicht werden wie die Überschneidung der akademischen Forschungs- mit den (wissenschafts)politischen Strategien und der massenmedialen Vermittlung. *Salinas* ist ein Enkel des mexikanischen Industriellen *Hugo Salinas Rocha*, der das früh im MPS-Umfeld gegründete *Instituto de Investigaciones Sociales y Económicas* finanzierte und enge Verbindungen sowohl mit dem *Cato Institute* als auch mit der *Heritage Foundation* unterhielt (1989 war *Salinas* dort als »fellow« zu Gast). *Salinas* hat ein Diplom des Hillsdale College (Michigan, USA) und war Professor Adjunto der staatlichen Universität U. N. A. M in Mexiko-Stadt. Er sitzt im Management von drei mexikanischen Unternehmen (*Salinas y Rocha*, S.A. de C.V., *de Saro*, S.A. de C.V. und *Intrepid Enterprise*, S.A. de C.V.). Als akademischer Berater war er für verschiedene mexikanische, US-amerikanische, kanadische und zentral- und südamerikanische Unternehmensverbände tätig. Als Chef der Wirtschaftsredaktion von TV Azteca (im Besitz des mexikanischen Handelskonzerns Grupo Elektra) und als Kolumnist verschiedener mexikanischer und internationaler Zeitungen erreichte er ein großes Publikum (vgl. *Salinas Leon* 1991; MPS Archiv Plehwe/Walpen).

Nicht zuletzt die »organischen Intellektuellen« des kontinentalen NAFTA-Projekts wie *Salinas* und *Pazos* trugen erheblich zur erfolgreichen Konstitution des transnationalen »historischen Blocks« bei, um *Antonio Gramscis* Begriff eines Bündnisses unterschiedlicher sozialer Kräfte zu gebrauchen, der die disparaten Entwicklungsstrategien und widerstreitenden Interessen der drei beteiligten Gesellschaften unter ein gemeinsames neoliberales Dach zu bringen half. Solche Intellektuelle fungieren als Vermittler zwischen mächtigen ökonomischen Interessengruppen (in Mexiko zum Beispiel die Pro-NAFTA-Wirtschaftsgruppen insbesondere des Nordens³) und den politischen Entscheidungsträgern.

Mit der zielgerichteten neoliberalen Wissens- und Diskursproduktion, wurde eine wichtige zusätzliche Voraussetzung für den pragmatisch-

3 1986 trat Mexiko wie erwähnt dem GATT bei. Der Beitritt zum Allgemeinen Handelsabkommen war bereits Ende der siebziger Jahre vom größten Industrieunternehmensverband CONCAMIN und der Arbeitgeberorganisation COPARMEX gefordert worden, konnte zu diesem Zeitpunkt aber noch nicht gegen den ca. 60.000 kleine und mittlere Unternehmen organisierenden Verband CANACINTRA und andere (nationalistische) Kräfte durchgesetzt werden (vgl. Boris 1996: 155 f.). Das NAFTA-Abkommen wurde hingegen bereits von fast allen Unternehmensverbänden unterstützt, der nationale Handelsverband CONCANACO forderte sogar die Ausdehnung des Abkommens auf den Petroleumsektor (vgl. Boris 1996:91; Plehwe 2000: 330f.; Scherrer 1999).

neoliberalen Restrukturierungsprozeß des Landes, insbesondere für den Kurswechsel gegenüber den USA geschaffen. Besonders die Verbindung von Pazos zur PAN wird vor dem Hintergrund spezifischer Wirtschaftsinteressen des Nordens interessant. Blatter (1998: 172) geht auf die Rolle der mexikanischen PAN-Partei ein, die 1989 in Baja California zum ersten Mal den Gouverneur eines mexikanischen Bundesstaates stellen konnte und dort auch die größten Städte Mexicali und Tijuana regiert. Die von PAN repräsentierten Interessen der »nortenos« umschließen spezifische regionalpolitische Interessengruppen mit transnationalem Charakter. Mexikanische Vertreter beteiligten sich am 1991 von Industriellen in San Diego gegründeten Forum »San Diego Dialogues«. Ebenso verstärkten die regionalen Wirtschaftskammern des US-amerikanischen Südens massiv die Kooperation mit den entsprechenden mexikanischen Institutionen. Bereits seit Anfang der achtziger Jahre spielte die *Western Maquiladora Trade Association* eine bedeutende Rolle in bezug auf die grenzüberschreitende Wirtschaftsförderung (vgl. Blatter 1998: 184 f.).

Der Fernsehender TV Azteca verdient noch ein wenig Aufmerksamkeit. Es handelt sich immerhin um die – nach dem öffentlichen Sender Televisa – zweitwichtigste Sendeanstalt Mexikos (Business Week vom 17. August 1998), die seit 1996 zum Elektro- und Handelskonzern Grupo Elektra (275 mexikanische Fabriken) gehört und als Teil des mexikanischen Salinas-Klans zu betrachten ist (vgl. Cortés 1998). Elektra verkauft in Mexiko überwiegend von Importen abhängige elektronische Erzeugnisse, die durch nationale Wirtschaftsprotektion politisch verteuert werden. Sowohl die Maquiladora-Produktion als auch ein möglichst weitgehend offenes Handels- und Produktionsregime sind – unter Bedingungen einer geringen Binnenkaufkraft – für das Unternehmen zentral, weshalb eine große Nähe der Konzerninteressen zur propagierten Linie möglichst offener und freier Märkte naheliegt. Umgekehrt profitierte das Unternehmen allerdings auch von der für mexikanische Migranten restriktiven Regelung der Arbeitsmärkte in Nordamerika und machte 1998 unrühmliche Schlagzeilen. Das Handelsunternehmen hatte in seinen US-Niederlassungen Wucherzinsen für den Geldtransfer mexikanischer Einwanderer (viele davon sind als illegale Migranten ein leichtes Opfer, weil sie sich offiziellen Banken nicht anvertrauen) von USA nach Mexiko verlangt (vgl. Dayton Daily News vom 18. Februar 1998; Austin American-Statesman vom 15. Februar 1998).

Ebenso wie der neoliberale Pazos-Think-Tank von mexikanischer Seite wirkte der US-amerikanische Think Tank *Heritage Foundation* unter Führung des MPS-Mitglieds *Ed Feulner* – Feulner war langjähriger Schatzmeister und später Präsident der MPS – für die Durchsetzung des NAFTA-Abkommens. *Heritage* etablierte 1987 ein Mexiko-Projekt, das mit 125.000 US-Dollar über drei Jahre vom *J. Howard Pew Freedom Trust* (Philadelphia) finanziert wurde. »The project, along with Latin American trade and security, was the primary thrust of Heritage's Institute for Hemispheric Development, which was also financially supported by prominent California businessman Arthur Spitzer« (Edwards 1997: 112). *Kim Holmes*, der Leiter des *Heritage Institute for Hemispheric Development*, wurde

1989 in einer kleinen Gruppe von »Meinungsführern« zu einem privaten Lunch mit Mexikos Präsidenten *Salinas* geladen.

Im allgemeinen wird die Idee des Freihandelsabkommens auf *Ronald Reagan* zurückgeführt, der in seiner Antrittsrede Visionen über kontinentalen Freihandel verlautbarte. Diese freundliche Zuschreibung an einen Helden der *Heritage Foundation* ist durch die Wirklichkeit jedoch nicht gedeckt. Maßgeblich für das NAFTA-Projekt verantwortlich war vielmehr US-Präsident *Georg Bush*, der bereits 1979 eine Studiengruppe des *American Enterprise Institute* leitete, die sich mit Plänen zur Liberalisierung der Handelspolitik mit Mexiko befaßte (vgl. Scherrer 1999: 264).

Abgesehen von Publikationen, die in zum Teil hohen Auflagen vertrieben werden⁴ veranstaltet CISLE Seminare für Führungskräfte der Wirtschaft. Eine jüngere Publikation mit dem Titel *El Fantasma del Neoliberalismo* (Pazos 1998 a) wurde zunächst auf einem Seminar der mexikanischen Niederlassung der *Friedrich-Naumann-Stiftung* diskutiert.

Der vielgescholtene Neoliberalismus existiere gar nicht, so die zentrale Botschaft, weshalb ihn die Kritik auch gar nicht treffen könne. Vielmehr müsse der Neoliberalismus erst einmal wirklich durchgesetzt werden. Auf dieser Tagung zugegen war unter anderem der peruanische Schriftsteller und ehemalige Präsidentschaftskandidat *Mario Vargas Llosa*, der in den MPS-nahen Netzwerken Lateinamerikas sehr aktiv ist. Ebenfalls anwesend war eine Reihe von MPS-Mitgliedern: zum Beispiel *Donald Stewart Jr.*, der Präsident des brasilianischen *National Liberal Institute Council* und der Parlamentsabgeordnete *Enrique Ghersi* aus Peru, der enge Beziehungen zum *Cato-Institute* in den USA unterhält (vgl. El Economista, vom 8. September 1998). Dieser agitatorische Diskurs zur Verteidigung des neoliberalen Projektes schließt an eine frühere, sehr erfolg-reiche Publikation von *Vargas Llosa* (gemeinsam mit *Plinio Apuleyo Mendoza*, *Carlos Alberto Montaner* und *Vargas Llosas* Sohn *Álvaro*: *Manual Del Perfecto Idiota Latinoamericano*, Barcelona 1998) an.

In diesem Buch, das zum Angriff gegen vorherrschende imperialismuskritische Überzeugungen bläst, wird die Position linker lateinamerikanischer Intellektueller auf subjektive familienpsychologische Faktoren zurückgeführt, die Zuweisung der Verantwortung für Unterentwicklung (Kolonialismus/Imperialismus) an äußere Mächte lächerlich gemacht und als Ablenkungsmanöver von der »falschen« (staatszentrierten) Wirtschaftspolitik denunziert. *Vargas Llosa* gibt über seine eigene Entwicklung vom (vaterlos aufwachsenden) politischen Linken zum überzeugten Neoliberalen in seiner autobiographischen Schrift *Der Fisch im Wasser. Erinnerungen* (1996) freimütig Auskunft.

In Mexiko und Lateinamerika spielt das lokale Büro der *Friedrich-Naumann-Stiftung* offenbar eine wichtige Rolle für die neoliberale Bewegung im allgemeinen und die marktradikalen Think Tanks und MPS-Netzwerke im besonderen. Unter anderem wurde hier die Zeitschrift *Perfiles Liberales* herausgegeben, die in- und ausländischen Intellektuellen, Politikern und Wirtschaftsleuten des marktradikalen Flügels als Mitteilungsblatt diente (vgl. zur Verbindung der FDP-

4 Pazos selbst ist ein Vielschreiber, der sich zu den unterschiedlichsten Themen aus der mexikanischen Geschichte und zu aktuellen wirtschaftspolitischen Fragen äußert, vgl. zum Beispiel sein Plädoyer für die Privatisierung des mexikanischen Ölkonzerns Pemex (Pazos 1998 c) und seine Warnung vor »gefährlichem und mediokrem anti-inflationärem Gradualismus« (Pazos 1998 b), aber auch seine sozialstaatskritische Schrift über »Kirche und Staat« (Pazos 1997) sowie seine Verkündung von »Marx als Propheten der Gewalt« (Pazos 1996).

Stiftung mit der MPS und marktradikalen Think Tanks auch Gellner 1995: 215 f.). Zwischenzeitlich mußten die organisierten Neoliberalen Lateinamerikas aber einen publizistischen Rückschlag verkraften, die Zeitschrift *Perfiles Liberales* wurde eingestellt. Inzwischen ist das Blatt aber als Internet-Publikation neu entstanden (vgl. www.revistaperfiles.com/feb_default.html). In der Februarausgabe des Jahres 2000 wird dem Zukunft und Prosperität symbolisierenden mexikanischen Präsidenten Fox der venezolanische Präsident Chávez gegenübergestellt, der angeblich die unheilvolle Vergangenheit repräsentiert.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit können folgende mexikanische Think Tanks dem rechtsliberalen Netzwerk zugerechnet werden (nach Seldon 1990; homepage The St. Lawrence Institute, Montreal, Archiv Bernhard Walpen/Dieter Plehwe, Hartwell 1995: 209 f.): *Instituto de Investigaciones Sociales y Económicas*, *Instituto Cultural Ludwig von Mises*, *Centro de Investigaciones Sobre la Libre Empresa A.C.*, *Instituto de la Integración Iberoamericana*.⁵

Der MPS kommt auch in Mexiko und in transnationaler Hinsicht die Funktion als »Netz im Netzwerk« (Pasche/Peters 1997: 198) zu. Neben den frühen Mitgliedern Oca und Velasco sind mindestens fünf weitere mexikanische Mitglieder bekannt: die oben bereits erwähnten Luis Pazos (Präsident von CISLE und dem *Instituto de la Integración Iberoamericana*) und Roberto Salinas (ehemaliger Direktor von CISLE), Augustin Navarro (*Instituto de Investigaciones Sociales y Económicas*), Carolina de Bolívar (Präsidentin des *Instituto Cultural Ludwig von Mises*) und Alejandro Romero García. Leider ist über García bislang nichts bekannt.

Der Fall Aspe – Neoliberale Ideen als Regierungsprogramm

Der regierungsoffizielle Politik- und Diskurswechsel der PRI Anfang der neunziger Jahre vollzog sich sicherlich nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der verstärkten Aktivität neoliberaler Denkschulen, aber er war gewiß auch nicht völlig unbeeinflusst davon. Dieter Boris weist unter Berücksichtigung der Kontinuität der PRI-Herrschaft in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre – der 1988 ins Amt gekommene Präsident Salinas de Gortari war Planungsminister unter dem Amtsvorgänger Miguel de la Madrid – auf eine »relative Diskontinuität« im »ideologischen Bereich und in der Art der Politikvermittlung« hin. »Der bei den Präsidentschaftswahlen vom Juli 1988 deutlich sichtbar gewordene Legitimitätsverfall des PRI-Regimes ... sollte vor allem durch eine neue Konzeption des Staates und eine neue Sozialpolitik aufgehoben bzw. rückgängig gemacht werden. Das neue Staatsverständnis ist zwischen dem Konzept eines populistischen Interventionsstaates (etatismo absorbente) und dem weitgehend enthaltsamen neoliberalen Staat (neoliberalismo pose-sivo) angesiedelt und soll einen solidarischen und eingreifenden Staatstypus (estado promotor) repräsentieren. Der ›solidarische Staat‹ ist die Exekutive des ›Sozialen Liberalismus‹, welcher die neoliberalen Strukturereformen sozial abgefedert umzusetzen hat« (Boris 1996: 56; unter Rekurs auf Gabbert 1993: 66 ff.). Entscheidend an dieser Passage ist der Verweis auf eine positive Bezugnahme des neuen PRI-Präsidenten, der das NAFTA-Projekt maßgeblich voran-

5 Ein weiteres Institut, das *Centro de Estudios en Economía y Educación*, konnte ich in Mexiko-Stadt nicht ausfindig machen. Dieses Institut gibt Hayeks gesammelte Werke in Mexiko heraus.

trieb, auf den »Liberalismus« und auf die abfedernde Rolle der neuen Sozialpolitik gegenüber den angestrebten neoliberalen Strukturreformen. Diese Variante eines »Sozialen Liberalismus« ist im Kern den neoliberalen Prämissen verpflichtet, weil keine intrinsische Verknüpfung von sozialen und ökonomischen Zielen der staatlichen Wirtschaftsintervention (Sozialpolitik als genuiner Bestandteil der ordnungs- und prozeßpolitischen Intervention) vorgenommen wird, sondern das dualistische Modell des klassischen Liberalismus (separate Sphären von Wirtschaft und Staat) Anwendung findet, das nicht zuletzt durch die in der MPS organisierten Intellektuellen neoliberal erweitert wurde.

Eine erhöhte staatliche Verantwortung für die Funktionsfähigkeit der von Staatsintervention »an sich« frei zu haltenden Märkte zur Not und bei Bedarf auch durch geringe sozialstaatliche Abfederung muß als Kernelement der neoliberalen Erneuerung verstanden werden. Der *schwarze Freitag* 1929 und die nachfolgende große Depression hatte den selbsterklärten Rettern des Liberalismus klar gemacht, daß ein attentistischer Staat keine hinreichende Voraussetzung zur Bewahrung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung ist. Die doppelte Frontstellung der Neoliberalen stellt sich demnach als Kampf gegen keynesianische oder gar sozialistische Steuerungsformen und gegen atavistische Liberalismuskonzeptionen dar.

Es gibt allerdings auch direkte Netzwerk- und Diskursüberschneidungen. *Pedro Aspe*, Finanzminister unter Präsident *Salinas de Gortari*, hat den Weg der mexikanischen Transformation 1992 in *Lionel Robbins* Vorträgen am *Massachusetts Institute of Technology* (MIT, Boston) vorgetragen. Diese Vorträge wurden kurze Zeit später publiziert (vgl. *Aspe* 1993). In seinem Vorwort bekennt sich *Aspe* zu MPS-Gründungsmitglied *Robbins* als großem Vorbild und Lehrer. Generell kann der Einfluß der Ausbildung vieler mexikanischer Führungskräfte an US-amerikanischen Eliteuniversitäten (wo inzwischen viele Mitglieder der neoliberalen Netzwerke Professuren innehaben⁶) hinsichtlich der »Metamorphosen der mexikanischen Bourgeoisie« (*Boris* 1996: 146 f.) kaum überschätzt werden. Sowohl *Aspe*, als vielleicht wichtigster intellektueller Wegbereiter der Liberalisierung und Amtsnachfolger von *Salinas de Gortari*, wie auch *Ernesto Zedillo* haben an der Yale University einen Teil ihres Studiums absolviert (vgl. *Aspe* 1993; Tagesspiegel vom 7. Oktober 1997).

Aspe argumentiert in seinen *Lionel-Robbins*-Vorträgen entlang der Linie, die bereits beim Beitrag von *Roberto Salinas* 1991 zum NAFTA-Kongress-Hearing verfolgt wurde: Während der mexikanische Protektionismus lange Zeit developmentpolitisch mit der Notwendigkeit des Schutzes der mexikanischen Industrie vor dem internationalen Wettbewerb begründet worden war, argumentieren die Verfechter der Öffnung nunmehr damit, daß in solchen Branchen, die bereits internationaler Konkurrenz ausgesetzt waren, die Wettbewerbsfähigkeit mexikanischer Betriebe größer sei als in abgeschirmten Sektoren. Nicht mehr der Versuch der nachholenden Industrialisierung in vielen Bereichen der Industrie steht beim Modell »exportorientierter Industrialisierung« im Vordergrund, sondern der Abbau von nationaler Protektion gegenüber Importen, um die bereits konkurrenzfähigen Unternehmen und Branchen zu unterstützen.

6 Diesbezüglich besteht allerdings erheblicher Forschungsbedarf ebenso wie bezüglich der Rolle neoliberaler Intellektueller in den privaten Universitäten in Mexiko, die in den vergangenen Jahrzehnten gegründet wurden und die die staatlichen Universitäten in ihrer Bedeutung als Ausbildungsstätten für Nachwuchskräfte zumindest in der Wirtschaft zum Teil marginalisieren.

Aus einer aktiven staatlichen Entwicklungspolitik zugunsten vieler inländischer Unternehmen und Branchen wird so eine neue staatliche »Entwicklungspolitik« zugunsten einiger weniger, exportorientierter (in- und ausländischer) Unternehmensgruppen, die weitgehend eigenständig operieren können und den Staat lediglich als ordnungspolitischen Gewährleistungsfaktor (für möglichst offene Importmärkte) im Rahmen ihrer privaten Akkumulationsstrategien akzeptieren möchten.⁷

Neoliberale Politik im Zeitalter der PAN-Präsidentschaft – quo vadis?

Noch ist es zu früh, um die Reichweite der politischen Verschiebungen in Mexiko vollständig einzuschätzen, die sich aus dem Wahlsieg der PAN ergeben, zumal *Vincente Fox* erst im Dezember 2000 ins Amt eingeführt wurde. Mit radikalen Veränderungen ist indes nicht zu rechnen, weil die entscheidende Politik- und Diskursverschiebung hin zur »mexikanischen Variante« des pragmatisch-marktradikalen Neoliberalismus bereits Anfang der neunziger Jahre stattgefunden hat. Es kann aber damit gerechnet werden, daß sich die spezifischen Verbindungen von rechtsliberalen Intellektuellen (Think Tanks) und Wirtschaftskräften, die zu den NAFTA-Gewinnern gehören, im Rahmen der PAN-Regierung prinzipiell besser Gehör verschaffen können als unter der PRI-Regentschaft. Die Konsolidierung des neoliberalen Entwicklungspfades in Mexiko, an der die endogenen und exogenen Kräfte des Neoliberalismus entschieden interessiert sind, erzwingt allerdings sozialpolitische Abfederungsmaßnahmen in Mexiko, die sich mit illusionär-marktradikaler Rhetorik schwer vereinbaren lassen. Auch im Rahmen der zu erwartenden Fortsetzung neoliberaler Rhetorik und Praxis kann aber damit gerechnet werden, daß sich marktradikale Hegemonieapparate verstärkt um die Durchdringung der Zivilgesellschaft mit neoliberaler Sozialphilosophie bemühen. Sie versuchen, sich von elitären zu populären Diskurszentren zu entwickeln, um den neoliberal erweiterten Staat möglichst weitgehend von sozialstaatlichen Interventionsmaßnahmen und Markteingriffen zu entlasten und um eine aktive Umverteilungspolitik zugunsten von sozial Schwächeren zu verhindern. Ob das prekäre gesellschaftliche Gefüge Mexikos einen solchen Entwicklungspfad mittelfristig verkraftet, ist ungewiß. Eine weitere Vertiefung der strukturellen sozialen Spaltung der mexikanischen Gesellschaft ist unvermeidlich, weil die US-amerikanische Akkumulationsdynamik erlahmt und damit ihre bisherige Ausdehnung auf die mexikanische Wirtschaft zum Erliegen kommt. Erst unter dem Eindruck des aktuellen Konjunkturabschwungs wird sich ermesen lassen, ob rudimentäre Elemente eines »Sozialen Liberalismus« gegenüber harten Forderungen einer marktradikal-neoliberalen Linie Bestand haben können. Immerhin bietet die sich andeutende politische Lösung des Chiapas-Konfliktes Ansatzpunkte, das Militärbudget zu senken. Ob solche und andere Mittel für regional- und sozialpolitische Zwecke insbesondere in den peripheren Regionen zugunsten der marginalisierten Bevölkerung eingesetzt werden, wird nicht zuletzt von der Fortsetzung der zapatistischen Rebellion auf politischer Ebene abhängen.

7 *Dussel Peters* (1998) macht darauf aufmerksam, daß der Exportanteil der mexikanischen Wirtschaft zwischen 1992 und 1998 von 15 Prozent des Bruttoinlandsprodukts auf 35 Prozent angestiegen ist. Ca. 300 von über zwei Millionen mexikanischen Unternehmen haben einen Anteil von 60 Prozent an den Exporten. *Dussel Peters* weist in seinem Beitrag zum Thema Neoliberalismus darauf hin, daß »Neoliberalismus« und »exportorientierte Entwicklungsstrategien« nicht in eins gesetzt werden können. Seines Erachtens ist das dezidiert autoritäre Herrschaftsprojekt der Neoliberalen in Lateinamerika auf die sechziger und siebziger Jahre (Pinochet) zu begrenzen. Ein solcher enger Neoliberalismusbegriff unterschätzt die Bandbreite des neoliberalen Diskurspektrums. Der Einfluß von *Milton Friedman*, *Friedrich August von Hayek*, *James Buchanan* etc. erschöpft sich nicht in Beratungstätigkeiten für die chilenische Militärdiktatur.

CHRISTIAN FUCHS

Technisch vermittelte Entkörperlichung – Emanzipation oder Risiko?

Christian Fuchs – Jg. 1976; Dipl.-Ing., studierte Informatik an der TU Wien, Spezialisierung auf Aspekte der Techniksoziologie, schreibt zur Zeit an seiner Dissertation über den Zusammenhang von marxistischer Krisentheorie und evolutionärer Systemtheorie, im Frühjahr 2001 erscheint von ihm »Soziale Selbstorganisation im informationsgesellschaftlichen Kapitalismus. Gesellschaftliche Verhältnisse heute und Möglichkeiten zukünftiger Transformationen«. Die hier vorliegende Arbeit stellt eine überarbeitete und gekürzte Fassung eines längeren Textes dar, der unter <http://stud4.tuwien.ac.at/~e9426503/infogestechn/entkoerp.html> zu finden ist.

Die Entkörperlichung des Menschen

Im folgenden ergeht eine kritische Beleuchtung der vor allem im Postmodernismus zu findenden Emanzipationsthese, die davon ausgeht, daß die technisch vermittelte Entkörperlichung in der Informationsgesellschaft zur Befreiung aus patriarchal-kapitalistischen Verhältnissen führt. Dazu werden zunächst die verschiedenen Dimensionen des Begriffs der Entkörperlichung diskutiert, in den Abschnitten 2 und 3 schließt sich eine Kritik der Emanzipationsthese in bezug auf die Cyberspace- (Abschnitt 2) beziehungsweise die Bio-Technologien (Abschnitt 3) an, bevor in Abschnitt 4 eine grundsätzliche Kritik postmodernistischer Strategien erfolgt, die auch von den Vertreterinnen und Vertretern der Emanzipationsthese aufgegriffen werden.

Die Prothetisierung des menschlichen Körpers, das heißt die Substitution von Körperteilen und Organen durch maschinelle Anwendungen, und die Nachbildung des Menschen durch Computer und Roboter schreitet immer weiter voran. Das sich dabei verändernde Verhältnis von menschlichem Körper und Maschine zeigt sich vor allem in drei Bereichen:

- der Prothetisierung des Menschen
- der Humanisierung des Roboters und
- der Ersetzung verkörperlichter, das heißt lebendiger Arbeit, durch tote Arbeit.

Bei der *Prothetisierung des Menschen* handelt es sich nicht mehr ausschließlich um Negativvisionen aus der Cyberpunk-Literatur oder um positiv besetzte Visionen einer entkörperlichten »Post-Gender-World« (*Donna Haraway*) oder fiktive filmische Cyborgfiguren wie in *Total Recall*, *Bladerunner*, *Terminator* oder *Robocop*. Vielmehr hat die Verwandlung des Menschen in einen kybernetischen Organismus durch den technischen Eingriff in die Körperlichkeit inzwischen auch eine konkrete Bedeutung bekommen. Dies zeigt sich zum Beispiel in der Form von künstlichen Organersatzern oder -zusätzen, der Gen- und Reproduktionstechnologie oder der direkten Verkopplung von Mensch und Maschine. Der Einbau von mechanischen oder elektronischen Komponenten in den menschlichen Körper ist heute medizinischer Alltag. Im Juni 2000 wurde beispielsweise am Chicago Medical Center einem Menschen die erste künstliche Netzhaut ASR (*Artificial Silicon Retina*) implantiert (vgl. *Telepolis*, vom 4. Juli 2000). Einem Blinden wurde ein Mikrochip ins Gehirn eingebaut. Mit Hilfe einer Cyberbrille, in die eine Kamera eingebaut ist, werden Bilder wahrgenommen, anschließend von einem Computer digitalisiert und ins Gehirn ge-

schickt. Dazu ist jedoch die Verbindung des Mikrochips im Gehirn mit dem Computer durch ein Kabel notwendig. So kann der Blinde Umrisse und Schatten erkennen (vgl. Die Welt vom 19. Januar 2000). Ein solches System der ›Artificial Vision‹ hat zum Beispiel *William Dobelle* erschaffen.

Die *Humanisierung des Roboters* ist eng verknüpft mit den Entwicklungen und Fortschritten auf dem Gebiet der ›Artificial Intelligence‹ und im ›Artificial Life‹. *Chris Langton* hat einen ›zellulären Automaten‹ programmiert, dessen Agenten sich selbst reproduzieren. Diese ›zellulären Automaten‹ zeigen Phasenübergänge, an denen chaotische Attraktoren auftreten. *Langton* meint nun, daß dabei nicht vorhersehbare Signale auftreten. Die simulierten Phasenübergänge wären äquivalent zu jenen in lebendigen Systemen. Daher habe er tatsächliches Leben erzeugt. Er läßt dabei allerdings außer acht, daß technische Geräte nicht mit Menschen oder Leben vergleichbar sind. Es bestehen nach wie vor erhebliche qualitative Unterschiede. Fähigkeiten wie zweckorientiertes Handeln, Selbstbewußtsein, Rationalität oder Gefühle sind nur für den Menschen spezifisch. Dadurch unterscheidet er sich von allen anderen Systemen. Maschinen und soziale Organisationen sind keine lebendigen Systeme, sie können sich nicht auf einer organischen Ebene autonom selbst reproduzieren.

Nichtsdestoweniger haben heute viele Forscher auf dem Gebiet der künstlichen Intelligenz das Ziel, »menschliche Roboter« zu erschaffen. So meint zum Beispiel *Rodney Brooks*: »Ich möchte völlig autonome mobile Agenten erschaffen, die in der Welt mit Menschen koexistieren und die von Menschen als eigenständige intelligente Wesen betrachtet werden« (Brooks 1987: 7). *Marvin Minsky* (1994) beschreibt ein System künstlicher Intelligenz, in dem menschenähnliche Agenten vorkommen. Er nimmt an, daß der Geist aus maschinellen Agenten zusammengesetzt werden kann. Der Mensch ist für *Minsky* folglich eine Art Computer, der Geist also eine Maschine. Es sei nur mehr eine technische Frage, Computer mit Bewußtsein und Gefühlen zu entwickeln.

Damit argumentiert *Minsky* klassisch reduktionistisch, so als sei Intelligenz auf einzelne Teile zurückführbar. Seine Gleichsetzung von Mensch und Maschine zeigt sich schon daran, daß er den Kernbegriff der Soziologie – die Gesellschaft – für die Beschreibung des Zusammenwirkens von technischen Einheiten benutzt. Er betrachtet dies allerdings als völlig unproblematisch, die damit verbundenen Gefahren wie eine Abwertung von Humanismus, einen Freibrief für bio-politische Experimente und daher in letzter Konsequenz der Eugenik und der rassistischen Vernichtung sowie die Gefahr, dies zu legitimieren, sieht er nicht. Werden Mensch und Maschine gleichgesetzt und die qualitativen Unterschiede wegdefiniert oder geleugnet, so wird damit vermittelt, daß mit Menschen umgegangen werden darf wie mit Maschinen: Sind sie alt oder nicht mehr ›leistungsfähig‹, so werden sie ›entsorgt‹. Werden spezielle oder äußerst effiziente Fähigkeiten benötigt, so werden diese technisch hergestellt. In bezug auf den Menschen werden also Horrorvisionen kreiert, die durchaus faschistische Elemente enthalten.

Auch *Hans Moravec* (1990, 2000) vertritt ähnliche Ansichten. Der Mensch werde in Zukunft von Robotern ersetzt, menschliche Intelligenz durch künstliche substituiert. Dadurch werde der Mensch unsterblich. Der menschliche Geist könne in naher Zukunft auf Maschi-

In der Organisationstheorie wird es immer populärer, auch Organisationen als lebendig zu betrachten.

»Jeder mentale Agent ist für sich allein genommen nur zu einfachen Tätigkeiten fähig, die weder Geist noch Denken erfordern. Wenn wir diese Agenten jedoch auf eine ganz bestimmte Weise zu Gesellschaften zusammenfassen, ist das Ergebnis echte Intelligenz.« (Minsky 1994: 17)

»Wir Menschen werden eine Zeitlang von ihrer Arbeit (jene der Roboter – CF.) profitieren. Doch über kurz oder lang werden sie, wie biologische Kinder, ihre eigenen Wege gehen, während wir, die Eltern, alt werden und abtreten.«
(Moravec 1990: 13)

nen übertragen werden. Ein Roboterchirurg müsse dazu die Schädeldecke eines Menschen öffnen und das Gehirn schichtweise abtragen und mit Sensoren abtasten. So sei es möglich, die Kognition eines Individuums auf einen Roboter zu übertragen. In der Cyberpunk-Literatur hatten solche Vorstellungen noch einen kritischen Unterton und konnten als Warnung vor Entwicklungen verstanden werden, die die Menschheit durch technischen Fortschritt in den Faschismus zurückversetzen. Bei *Moravec* handelt es sich jedoch nicht mehr um reine Fiktion, sondern um ernsthafte wissenschaftliche Ansichten. Jede kritische Distanz ist verschwunden.

Bei der Ersetzung verkörperlichter durch tote Arbeit muß zunächst der banalen Tatsache Rechnung getragen werden, daß gesellschaftliche Arbeit grundsätzlich an den menschlichen Körper gebunden ist. Mit der Entwicklung der Produktivkräfte kommt es zu einer fortschreitenden »Entkörperlichung der Arbeit«. Durch immer weitere technologische Entwicklungen wird immer mehr menschliche Arbeit durch jene von Maschinen ersetzt. Dies ergibt sich bereits aus der kapitalistischen Zwangslogik, immer effizienter produzieren, das heißt, immer mehr in immer kürzerer Zeit herstellen zu müssen. *Karl Marx* hat diesen Prozeß vor allem als relative Mehrwertproduktion beschrieben. Durch immer produktivere Maschinen wird die gesellschaftlich notwendige (Reproduktions)Arbeit immer weiter verkürzt und der Exploitationsgrad der Arbeit, das heißt ihre Intensität, steigt an. Lebendige Arbeit wird dabei fortwährend durch tote Arbeit in der Form technischer Systeme ersetzt. Da aber einzig die lebendige Arbeit Quelle der Mehrwertproduktion sein kann, führt also die Entwicklung der Produktivkraft der lebendigen Arbeit zur Zersetzung der Basis der Wertproduktion. Hier zeigt sich also auch ein Widerspruch zwischen lebendiger und vergegenständlichter Arbeit.

Im Lauf der kapitalistischen Entwicklung wächst die tote Arbeit im Verhältnis zur lebendigen. Dies ist eine langfristige Tendenz, die sich gerade auch in der heutigen Phase des Kapitalismus äußert. Die Ersetzung von lebendiger durch vergegenständlichte Arbeit und damit das Voranschreiten einer tendenziellen Unabhängigkeit der Produktion vom menschlichen Körper hat hier die Konsequenz, daß sie zu den strukturellen polit-ökonomischen Krisen und ihren gesellschaftlichen Folgeproblemen wie Arbeitslosigkeit und Armut beiträgt.

Mittermayer und *Klosterhalfen* (2000) rücken alle Überlegungen in Richtung der Kreation eines »künstlichen Menschen« als utopisch in weite Ferne. Implantationen und Transplantationen seien zwar heute in der Medizin an der Tagesordnung und werden auch in Zukunft weiterentwickelt und verbessert werden, ein künstlicher Mensch setze jedoch auch künstliches Bewußtsein voraus. Und da bisher völlig unklar ist, was Bewußtsein genau sein soll, würde der künstliche Mensch »nicht so schnell Wirklichkeit« werden (vgl. *Mittermayer/Klosterhalfen* 2000: 23). Daß Entkörperlichung im kapitalistischen Weltsystem jedoch konkrete Gefahren mit sich bringt, sollte nicht unterschätzt werden.

Wir sind heute mit einer Reihe scharfer gesellschaftlicher Veränderungen konfrontiert. Ökonomisch gesehen haben wir es mit neuen Phänomenen wie einer diversifizierten Qualitätsproduktion, flexibler Spezialisierung, einer Dezentralisierung der Unternehmensstruktur, outsourcing, Netzwerkstrukturen, einer Enthierarchisierung der internen

»Das Kapital ist selbst der prozessierende Widerspruch dadurch, daß es die Arbeitszeit auf ein Minimum zu reduzieren strebt, während es andrerseits die Arbeitszeit als einziges Maß und Quelle des Reichtums setzt.«
(Marx/MEW, Bd. 42: 601)

Unternehmensorganisation, Teamarbeit, partizipatorischem Management und neuen Unternehmensphilosophien, die die Arbeitenden psychisch integrieren (beziehungsweise zugespitzt formuliert: ›vereinnahmen‹ und ›verzwecken‹) wollen, Just-in-time-Produktion, einem neuen Schub der ökonomischen Globalisierung, einer weiteren Tertiärisierung und Informatisierung von Ökonomie und Arbeit, dem Abbau der institutionellen Schranken der Kapitalakkumulation durch Deregulierung und einer Triadisierung des Welthandels und des Kapitalexports zu tun. Politisch gesehen sind wir heute mit Neoliberalismus, dem »nationalen Wettbewerbsstaat« (Hirsch 1995), der Dominanz der Ökonomie über die Politik, Deregulierungen, Sozialabbau, dem Ende des wohlfahrtsstaatlichen »Sicherheitsstaats« (Hirsch 1980) und einem neuen Schub an Durchstaatlichung in Form der Zunahme der repressiven Absicherung des Kapitalverhältnisses nach innen (verstärkte Überwachung, Law-and-Order-Politik) und außen (Abdichtung der Grenzen, Militarisierung) konfrontiert.

Moderne Bio-, Computer-, Informations- und Kommunikationstechnologien spielen bei diesen Veränderungen eine wesentliche Rolle. Sie sind sowohl Medium als auch Resultat der gesellschaftlichen Veränderung. Wir können heute sicherlich von einem ›informationsgesellschaftlichen Kapitalismus‹ sprechen (vgl. Fuchs 2001), da Arbeits- und Lebenswelt durch die umfassende Informatisierung wesentlichen Transformationen unterliegen. Umstritten ist im gesellschaftstheoretischen Diskurs die Frage, ob diese neuen Technologien nun vorwiegend positive oder negative Auswirkungen mit sich bringen. Für das Thema des technischen Eingriffs in die Körperlichkeit und die Frage nach möglichen positiven und negativen Auswirkungen ist es von Interesse, sich die im Feminismus dazu ablaufende Diskussion näher anzusehen, um Rückschlüsse darauf ziehen zu können, ob technisch vermittelte Entkörperlichung nun die Verschärfung von bestehenden Herrschaftsverhältnissen oder die Emanzipation von Herrschaft mit sich bringen kann.

Entkörperlichung im Cyberspace als Emanzipation vom kapitalistischen Patriarchat?

Da Gesellschaftstheorie immer in bezug auf die Veränderung sozialer Verhältnisse agiert, ist es nur logisch, daß sich die feministische Theorie im ›informationsgesellschaftlichen Kapitalismus‹ damit auseinandersetzt, wie sich die Rolle von Frauen durch die neuen Technologien verändert. Und wie in jeder techniksoziologischen und -philosophischen Diskussion gibt es dabei auch hier Technikoptimistinnen und Technikoptimisten, die die als positiv erachteten gesellschaftlichen Auswirkungen der neuen Technologien betonen. Bei aktuellen feministischen Technikdiskursen fällt auf, daß vor allem von Vertreterinnen (und Vertretern) postmodernistischer Ansätze die These vertreten wird, daß die modernen Computertechnologien zur Entkörperlichung und dadurch zu einer Emanzipation von geschlechtsspezifischen Diskriminierungen und patriarchalen Verhältnissen führen könnten.

Die wichtigste Vertreterin der These einer Emanzipation durch technisch vermittelte Entkörperlichung ist die postmoderne Feministin *Donna Haraway*, die den Begriff des/der Cyborg(s) für feministische Diskussionen aufgegriffen hat (vgl. Haraway 1995, 1996, 1997; zur Kritik zum Beispiel Fuchs 1998; Soper 1999). Cyborgs sind Mischungen aus

»Cyborgs sind kybernetische Organismen, Hybride aus Maschine und Organismus, ebenso Geschöpfe der gesellschaftlichen Wirklichkeit wie der Fiktion.«
(Haraway 1995: 33)

»Es geht darum zu lernen, uns daran zu erinnern, daß wir ... körperlich immer noch anders werden können.«
(Haraway 1996: 365)

»Der Cyborg weist eine Reihe biologischer Elemente auf, so ein Skelett, Muskeln, Haut und ein Gehirn, doch steuert dieses Gehirn die bisher unwillkürlichen Funktionen des Körpers bewußt, denn an den entscheidenden Punkten des Organismus befinden sich osmotische Pumpen, die ihm nach Bedarf Nährstoffe, aktivierende Substanzen ... oder umgekehrt solche Stoffe zuführen, die den Grundumsatz senken oder ihn sogar in den Zustand der Hibernation versetzen.«
(Lem 1980: 548 f.)

Maschinen und Menschen, die es derzeit tatsächlich und in Vorstellungen oder Zukunftsvisionen gibt. Dies deutet auch bereits *Haraways* Faible für science fiction an. Dort gibt es bekanntlich unzählige Cyborgs, wie beispielsweise die *Borgs* in *Star Trek*. Derzeit käme es – nach *Haraway* – beispielsweise in Militär, Medizin oder in der Form von Cybersex zur Überschreitung der Grenze zwischen Mensch und Maschine.

Mit der Cyborgmetapher versucht *Haraway* Veränderungen in unserer Gesellschaft zu beschreiben und Vorstellungen über die Zukunft zu entwickeln. Dazu gehört die Vorstellung, daß Cyborgs »Geschöpfe in einer Post-Gender-Welt« (Haraway 1995: 35) sind. Es geht ihr also um die Auflösung der Grenze zwischen Mann und Frau, da unter den herrschenden Bedingungen »Gender« als soziales Geschlecht eine Kategorie sei, entlang derer sich Ungleichheiten manifestieren. Es geht ihr also um eine Vision, in der diese Ungleichheiten, die Unterdrückung und Diskriminierung von Frauen zur Folge haben, aufgehoben sind. Mit technologischen Entwicklungen, die immer stärker zu einer Entkörperlichung führen, ist aufgrund der hybriden Identität der Cyborgs – das heißt der Unmöglichkeit einer geschlechtlichen Zuordnung – bei *Haraway* die Vision einer Gesellschaft ohne geschlechtsspezifische Unterdrückung verbunden.

Der Begriff des/der Cyborg(s) wurde von *Clynes* und *Kline* (1995) Anfang der sechziger Jahre geprägt. Sie dachten, daß für die Raumfahrt Hybriden aus Mensch und Maschine notwendig seien, damit diese in außerirdischen Welten überleben können. Cyborgs seien »self-regulating man-machine-systems«. *Norbert Wiener* spricht von der Austauschbarkeit von Organismen und Maschinen. Er stellt sich eine Verkettung von Mensch und Maschine vor, wobei er davon ausgeht, daß es »theoretisch möglich (sei), ein menschliches Wesen durch eine Telegraphenleitung zu schicken« (Wiener 1964: 35). Auch der polnische Futurologe *Stanislaw Lem* sprach zu einem frühen Zeitpunkt bereits von der Cyborgisierung und der Unvermeidlichkeit der Invasion der Technik in den menschlichen Körper (vgl. Lem 1980). Was damals noch utopisch geklungen haben mag, erscheint heute angesichts der Diskussionen um Cyborgs in greifbare Nähe gerückt zu sein.

Die postmoderne Feministin *Judith Butler* (1990) spricht sich an Stelle von Mensch-Technik-Systemen für Taktiken aus, die zur Subversion geschlechtlicher Identitäten und damit zu einer Emanzipation von patriarchalen Verhältnissen führen. Auch sie vertritt also die Emanzipationsthese. Naheliegend sind zudem auch Querverbindungen zu *Haraway*, da Cyborgs zum einen als eine Subversion geschlechtlicher Identitäten im Butlerschen Sinn aufgefaßt werden können. Zum anderen schließt *Butlers* Geschlechtsbegriff als Performanz ein Überschreiten der geschlechtlichen Grenzen zwischen Mann und Frau im Sinn einer/s Cyborg(s) ein.

Während *Donna Haraway* die Emanzipationsthese stärker auf die kybernetischen Organismen zentriert, bezieht *Sherry Turkle* diese These vor allem auf den virtuellen Raum. Sie greift *Butlers* Ansatz auf, um das Verhältnis von Identität und neuen Informations- und Kommunikationstechnologien näher zu bestimmen. Eine Auswirkung der Kommunikationstechnologie ist nämlich die Herstellung einer Derealisierung, die Distanz zwischen Realität und Fiktion hebt sich tendenziell auf, beide verschwimmen.

Turkle (1996) betont nun, daß ›Multi User Dungeons‹ (MUD) – vernetzte Rollenspiele, die über das Internet gespielt werden – es den Spielerinnen und Spielern ermöglichen, verteilte und multiple Identitäten auszuprobieren. Die Identität eines Nutzers ist damit nicht mehr eindeutig bestimmbar. Von besonderem Interesse bei den Formen der Herstellung multipler Identitäten in MUDs ist für *Turkle* der Geschlechterrollentausch, das Gender-Swapping (vgl. *Turkle* 1998). Durch das Medium des virtuellen Raums kommt es also in MUDs in dem Sinn zu einer Entkörperlichung, daß nicht mehr eindeutig feststellbar ist, ob mit einem Mann oder einer Frau kommuniziert wird. Von daher stammt die These, daß die Körperlichkeit im virtuellen Raum hinter die Identitätsbildung zurücktritt. Virtueller und physischer Körper stimmen nicht mehr notwendigerweise überein. Im Sinne von *Judith Butler* werden MUDs als eine Subversionstaktik geschlechtlicher Identitäten betrachtet.

Auch *Sadie Plant* (1997, 2000) kann als eine Vertreterin der Emanzipationsthese in bezug auf den virtuellen Raum betrachtet werden. In der Zeit vor Multimedia hätten die Medien auf den Aktivitäten einzelner Organe basiert. Im Bereich von Multimedia zeige sich nun das Überschreiten dieser Grenzen. Durch die Konvergenz der Medien komme es auch zu einer Konvergenz ehemals medial separierter körperlicher Organe. Der Körper sei daher heute nicht einfach eine Ansammlung von Organen, sondern ein Punkt der Verschmelzung verschiedenster materieller Flüsse. Die Separation der Individuen von der Natur und dem Rest der Welt komme dadurch zu einem Ende, jedes System der Herrschaft habe auf solchen Spaltungen und Separationen aufgebaut. Kontrolle sei nicht beliebig ausdehnbar und verkehre sich an einem bestimmten Punkt in ihr Gegenteil. Machtstrukturen, die ihre Macht und Kontrolle immer weiter ausweiten wollen, würden diese Kontrolle an einem gewissen Punkt unterminieren, da sie eine von unten nach oben sich selbst organisierende Opposition stimulieren würden. Die Kontrolle von Frauen betreffend, sei dieser Punkt nunmehr erreicht. *Plant* behauptet deshalb einen engen Zusammenhang zwischen technologischer Entwicklung und der Emanzipation der Frau: »Just as machines get more intelligent, so women get more liberated!« (*Plant*).

Vertreterinnen solcher Emanzipationsthesen ist gemeinsam, daß sie von einer äußerst technikoptimistischen Sichtweise ausgehen und daß sie die grundsätzliche Einbindung der Technik in die Widersprüche des kapitalistischen Systems ignorieren. Die gegenwärtige Verschärfung der globalen Probleme und die Prekarisierung der Lebensverhältnisse immer größerer Teile der Weltbevölkerung wird jedoch auch technisch vermittelt, da Technik immer auch ein Mittel zur Durchsetzung herrschender Interessen darstellt.

Zur Kritik der postmodernistischen Emanzipationsthese muß gesagt werden, daß deren Vertreterinnen und Vertreter zumeist technologisch deterministisch argumentieren. Von einer technischen Entwicklung (in diesem Fall der Entkörperlichung durch das Überschreiten der Grenzen zwischen Mensch und Maschine beziehungsweise zwischen virtueller und tatsächlicher Realität) wird die Emanzipation vom Patriarchat erwartet. Solche Argumentationen müssen sich daher den Einwand des Technikfetischismus gefallen lassen.

Der herrschaftsförmige Charakter der Technik in der kapitalistischen Gesellschaft wird in dem Maße ausgeblendet, wie technikreduktionisti-

»Fiktion und Realität werden austauschbar, selbst dort, wo man die Daten eines realen Objekts aufnimmt, da der Computer eine unendliche Zahl von Bildern produzieren kann.«
(*Raulet* 1988: 289)

»Geschlechtertausch stellt eine Gelegenheit dar, Konflikte zu ergründen, die durch die eigene biologische Geschlechtszugehörigkeit aufgeworfen werden.«
(*Turkle* 1998: 345)

sche und -deterministische Argumentationen das wechselseitige Verhältnis von Technik und Gesellschaft ignorieren und ausschließlich technisch induzierte gesellschaftliche Veränderungen betonen. Technik ist allerdings nur ein Mittel, das angewandt wird, um bestimmte Interessen durchzusetzen. Sie kann weder Emanzipation bewirken noch als die Ursache von Frauenunterdrückung oder sonstigen Herrschaftsverhältnissen bestimmt werden. Beides kann nur aus sozialen Prozessen beziehungsweise deren praktischer Aufhebungsbewegung resultieren. Die Vertreterinnen der Emanzipationsthese mißachteten dies und schreiben der Technik an sich emanzipatorische Fähigkeiten zu. Resultat ist nun ein verdinglichender Technikfetischismus. Emanzipation ist allerdings ein sozialer Prozeß, in dem Freiheit von Herrschaft erst hergestellt werden muß.

Für *Karl Marx* war das wechselseitige Verhältnis von Technik und Gesellschaft stets dialektisch. Technik ist für *Marx* prinzipiell ein Mittel, um den Menschen das Leben einfacher zu machen und ihnen mehr Zeit und Raum für die freie und selbstbestimmte Gestaltung ihres Lebens zu ermöglichen. Durch die kapitalistische Anwendung der Technik zeige sich aber genau das Gegenteil: Verlängerung des Arbeitstages, Arbeitslosigkeit, soziale Probleme und Armut. *Marx* verfällt also weder in Technikoptimismus oder -pessimismus, sondern meint: Es ist sowohl ein Einsatz der Maschinerie mit positiven als auch einer mit negativen Folgen für die Menschheit möglich. Dies sei jedoch abhängig vom sozialen Umfeld, insbesondere vom ökonomischen System.

Veränderungen im Verhältnis von Technik und Gesellschaft müssen auch noch heute auf der Basis eines dialektischen Ansatzes erklärt und kritisiert werden – auch die technisch vermittelten Veränderungen der Körperlichkeit und die Auswirkungen auf die Herrschaftsverhältnisse, mit denen Frauen konfrontiert sind. Die postmodernistische Emanzipationsthese zeigt, daß nichtdialektische Ansätze, die sich mit dem Verhältnis von Technik und Gesellschaft auseinandersetzen, sehr leicht unkritisch und affirmativ urteilen.

Hier wird im Gegensatz zur postmodernistischen Emanzipationsthese nicht davon ausgegangen, daß Computer-, Informations- und Kommunikationstechnologien in der heutigen Dauerkrise des Kapitalismus vorwiegend emanzipatorisch wirksam werden können, sondern daß sie in erster Linie zu einer Verschärfung der globalen Probleme und der Vertiefung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse – was nicht nur das patriarchale Verhältnis als Klassenverhältnis, sondern sämtliche Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse betrifft – führen. Technik ist dabei also in die Widersprüchlichkeit des postfordistischen Kapitalismus eingebettet.

Damit ist nicht gesagt, daß Technik keine positiven Auswirkungen haben könnte und daß die Technik ›an sich‹ ein Dämon wäre, sondern vielmehr wird die Ansicht vertreten, daß das dialektische Verhältnis von Technik und Gesellschaft im kapitalistischen Patriarchat so aussieht, daß Technik ein spezifisches Medium der Kontrolle und Herrschaft über Beherrschte ist.

Neben den für die kapitalistische Ökonomie typischen zyklischen Krisen ist spätestens seit den siebziger Jahren eine Dauerkrise des kapitalistischen Weltsystems getreten, die sich in einem Fall der Durchschnittsprofitraten manifestiert. Natürlich versucht das Kapital, auf

»Die von der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie untrennbaren Widersprüche und Antagonismen existieren nicht, weil sie nicht aus der Maschinerie selbst erwachsen, sondern aus ihrer kapitalistischen Anwendung!«
(*Marx/MEW*, Bd. 23: 465)

verschiedensten Wegen dieser Entwicklung entgegen zu steuern. Insbesondere die neoliberale (Wirtschafts)Politik und eine flexible Akkumulationsstrategie werden als Instrumente eingesetzt. Insgesamt gesehen führt dies zur Deregulierung der Rahmenbedingungen der Kapitalakkumulation, zur permanenten Schwächung der sozialen Absicherung der Lohnarbeitenden und zur Ausbreitung prekärer Arbeits- und Beschäftigungsverhältnisse. Frauen sind von der sich daraus ergebenden ›Entsicherung‹ der Lebensverhältnisse in besonderem Ausmaß betroffen, da sie sich im Kapitalismus schon immer in sozial besonders prekären Verhältnissen befunden haben.

Ein weiterer Weg aus der Krise des Systems besteht in der Erschließung neuer Investitionsräume für das Kapital. Ein solches ›neues Territorium‹ stellt heute auch der weibliche Körper auf qualitativ neuartige Weise dar. Nicht zuletzt stellen die Gen-, Computer- und Fortpflanzungstechnologie Instrumente dar, die nicht etwa für die Förderung menschlichen Glücks entwickelt werden, sondern vor allem, um durch die Kapitalisierung des Körpers als Investitionsraum neue Profitmöglichkeiten für das krisengeschüttelte Weltwirtschaftssystem zu schaffen (vgl. Mies 1995 a).

Da die Profitrate durch vielfältige Faktoren beeinflusst wird, bietet sich für das Kapital immer die Nutzbarmachung verschiedenster Agenzien an, wobei der ›klassischen‹ Form der Ausweitung der unbezahlten Mehrarbeit von jeher eine besondere Rolle zukommt. Unbezahlte Arbeit wird aber häufig von Frauen geleistet. Im Zuge der Prekärisierung immer weiterer Teile der Arbeitsverhältnisse setzt sich im Postfordismus eine typische Form der ›Hausfrauisierung‹ durch: Immer mehr Beschäftigungsverhältnisse nehmen den Charakter von Frauenarbeit an, die schlecht oder gar nicht bezahlt wird, keine oder eine schlechte sozialstaatliche Absicherung aufweist und arbeitsrechtlich kaum geschützt ist.

Der aktuelle Schub an ökonomischer Globalisierung bedeutet nichts anderes, als daß Kapitalkosten durch die Verlagerung von Produktionseinheiten eingespart werden sollen. Und von der sich daraus ergebenden Überausbeutung in äußerst niedrig bezahlten und schlecht abgesicherten Arbeitsverhältnissen sind Frauen wiederum in einem überproportionalen Ausmaß betroffen.

Informations- und Kommunikationstechnologien können als Medium und Resultat der ökonomischen Globalisierung betrachtet werden, sie werden für eine Umstrukturierung des globalen kapitalistischen Systems eingesetzt. Daraus ergibt sich auch der Zusammenhang zwischen informationell-technischer Globalisierung und ›Hausfrauisierung‹. Die Entkörperlichung im Cyberspace führt also in der Tendenz nicht zu einer Emanzipation aus patriarchalen Verhältnissen, sondern vertieft bestehende Herrschaftsverhältnisse.

Entkörperlichung und Bio-Technologie

Die Vertreterinnen und Vertreter der postmodernistischen Emanzipationsthese setzen zudem auch große Hoffnungen in die modernen Bio- und Reproduktionstechnologien. Während im marxistischen und radikalen Feminismus auf die Gefahren dieser Technologien hingewiesen wird, unterstellen postmodernistische Herangehensweisen in erster Linie einen emanzipatorischen Nutzen.

So meint etwa wiederum *Donna Haraway*, die Biotechnologien seien zwar einerseits gefährlich, würden aber andererseits – so wie das menschliche Genom – eine Chance auf positive gesellschaftliche Veränderungen bieten. Typisch für die Biotechnologie sei heute die Herstellung transgener Organismen durch die Übertragung von Genen einer Art auf eine andere. Dies stellt *Haraway* in einen antirassistischen Kontext, da die Reinhaltung der Körper und der Abstammung Basis rassistischer Diskurse sei (vgl. Haraway 1996: 374 f.; 1997: 60 f.). Dabei zeigt sich jedoch, daß die Autorin dazu neigt, Kritik an der Biotechnologie – die sie selbst allerdings auch für notwendig erachtet – damit abzutun, daß sie Kritiker in einen rassistischen Zusammenhang mit Vertretern der Ideologie einer ›reinen Rasse‹ bringt (vgl. Haraway 1997: 61 f.). Die Erzeugung transgener Organismen biete vielmehr die Hoffnung auf eine Welt der Cyborgs, in der durch eine Entgeschlechtlichung geschlechtsspezifische Herrschaft aufgehoben sei.

Die postmodernistische These, daß Bio- und Reproduktionstechnologien zu einer postpatriarchalen Gesellschaft ohne geschlechtsspezifische Diskriminierung führen, muß jedoch aus verschiedenen Gründen in Frage gestellt werden. Problematisch ist vor allem, daß sich die Argumentationen auf den oben bereits kritisierten Technikdeterminismus und -fetischismus stützen. Auch für Bio- und Reproduktionstechnologien gilt jedoch, daß sie in die Widersprüchlichkeit der kapitalistischen Gesellschaftsformation eingebunden sind und gesellschaftliche Probleme (mit)produzieren.

Unter dem spezifischen Umfeld einer kapitalistischen Gesellschaft sind ebenfalls Medizin und Forschung nicht ausschließlich am Allgemeinwohl interessiert, sondern sind Teil des Verwertungssystems und daher auch Mittel zur Durchsetzung der Interessen herrschender ökonomischer Klassen. Die Linderung menschlichen Leids ist im Kapitalismus eben oftmals demagogisch genutztes Mittel, um die tatsächlichen Gefahren neuer Technologien zu verschleiern und um diese für die effiziente Organisation der Kapitalherrschaft nutzbar zu machen. Heute wird konkret über die ›Optimierung‹ der Kosten des Gesundheitswesens, über bevölkerungspolitische Maßnahmen zur Eindämmung der ›Bevölkerungsexplosion‹ oder (vorerst ›nur‹) über das Klonen von Tieren diskutiert.

Dabei erhält die Biotechnologie reale Bedeutung für die Organisation von Verwertungsprozessen, von Emanzipationstendenzen durch diese Technologien ist nichts zu erkennen. Die liberal gesinnten Rufe nach der Zivilisierung der neuen Praktiken werden spätestens dann verstummen, wenn die angeblichen großen Vorteile der Humantechnologie durch die Medienmaschinerie noch viel intensiver ins Bewußtsein der Menschen gebracht werden.

Es ist unter den herrschenden sozioökonomischen Verhältnissen nicht auszuschließen, daß mittelfristig die ›Entsorgung‹ nicht mehr verwertbarer – das heißt kranker, alter oder schwacher – humaner Körper sowie die ökonomisch effektive Kreation neuer Körper an der Tagesordnung sein wird.

Ein Gesellschaftssystem, das permanent mit dem Leben von Menschen kalkuliert und zur Prekärisierung der Lebensverhältnisse immer größerer Teile der Weltbevölkerung führt, wird keine moralischen Bedenken vor ökonomische Interessen stellen.

Die Gefahr einer neuen Eugenik kann nicht einfach als Übertreibung abgetan werden, denn heute sprechen beispielsweise immer mehr Ärzte von der Euthanasie von ›zu teuren‹ Kranken oder es wird in wissenschaftlichen Kreisen ernsthaft über faschistoide ›bevölkerungspolitische‹ Maßnahmen diskutiert. So sprach sich zum Beispiel *Peter Sloterdijk* bei einer Veranstaltung zur Kritik des Humanismus durch den nationalsozialistischen Paraphilosophen *Martin Heidegger* für eine vorgeburtliche Selektion aus. Natürlich werden da Erinnerungen wachgerufen an die faschistische Vernichtung von als nicht ›lebenswert‹ bezeichnetem Leben. Würden Visionen wie jene von *Sloterdijk* geistige Hegemonie erlangen, so stünde einer neuen Eugenik tatsächlich nur mehr wenig im Weg. Die neuen Biotechnologien sind mit der in einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung sehr realistischen Gefahr verbunden, daß erwünschte Fähigkeiten und Eigenschaften und unerwünschte definiert werden. Erwünscht sind dabei immer jene, die die Akkumulation des Kapitals effizienter gestalten helfen. Die Biotechnologie könnte nun eingesetzt werden, um die ›unerwünschten‹ Elemente zu selektieren.

Eugenikähnliche Herangehensweisen zeigen sich heute vor allem in der Bevölkerungspolitik. Eine ›Bevölkerungsexplosion‹ und eine daraus resultierende ›Überbevölkerung‹ werden für die Armut in der ›Dritten Welt‹ verantwortlich gemacht. Dabei wird ignoriert, daß Armut ein gesellschaftliches Problem ist, das ganz wesentlich mit der globalen Dimension der Kapitalakkumulation im kapitalistischen Weltssystem verschränkt ist. Die (Re)Produktion von Armut wird mit fragwürdigen Argumenten als genetisch bedingte, vorwiegend Schwarzen inhärente Eigenschaft zugeschrieben. Daraus abgeleitet, wird die Bekämpfung der Armut oft nicht als mit den sozioökonomischen Verhältnissen verschränkt begriffen. *Donna Haraway* spricht in Anlehnung an die Marxsche Kritik des ›Warenfetisch‹ vom »Genfetisch« (Haraway 1997: 141-148). Bevölkerungspolitische Maßnahmen wie die Zwangssterilisationen verstärken den Eindruck, daß die Menschen in der ›Dritten Welt‹ an ihrer Armut selbst schuld sind. Gleichzeitig werden die größtenteils weißen Menschen in den Metropolen des kapitalistischen Weltsystems zur vermehrten Fortpflanzung animiert.

Wenn *Donna Haraway* behauptet, Kritikerinnen und Kritiker der Biotechnologien wollten »reine Herrenrassen« schaffen, dann besteht doch tatsächlich genau die umgekehrte Gefahr, daß diese neuen Biotechnologien zur Selektion unerwünschter und als minderwertig betrachteter Bevölkerungsgruppen eingesetzt werden, um ein ›neues Herrenmenschentum‹ zu schaffen. Eine weitere Dimension ist, daß durch die Züchtung eines künstlichen Menschen versucht werden könnte, besonders leistungsfähige und willenlose Individuen zu klonen.

Der Umstand, daß im Kapitalismus die lebendige Arbeitskraft die einzige Ware der Arbeitenden ist, führt dazu, daß auch der menschliche Körper grundsätzlich zur Ware wird. Durch die Fortpflanzungstechnologie bekommt die Kommodifizierung des Körpers eine neue Dimension (vgl. Russell 1997; Mies 1995b). Leihmutterchaft via In-Vitro-Vertilisation geht zum Beispiel explizit von den Annahmen aus, daß der weibliche Körper und seine Organe Waren sind. Der weibliche Körper erhält so eine neue Tauschwertdimension – ein menschlicher Körper, der nun als von der Frau hergestelltes Produkt betrachtet wird, tauscht

»Ob aber die langfristige Entwicklung auch zu einer genetischen Reform der Gattungseigenschaften führen wird – ob eine künftige Anthropotechnologie bis zu einer expliziten Merkmalsplanung vordringt; ob die Menschheit gattungsweltweit eine Umstellung vom Geburtenfatalismus zur optionalen Geburt und zur pränatalen Selektion vollziehen können – ,dies sind Fragen, in denen sich, wie auch immer verschwommen und nicht geheimer, der evolutionäre Horizont vor uns zu lichten beginnt.«
(Sloterdijk 1999: 15)

sich gegen Geld aus. Nicht unrealistisch ist die Negativvision von Frauen als Gebärmaschinen, die dafür bezahlt werden, daß sie durch technische Eingriffe und Befruchtung mit genmanipuliertem Spermia Kinder mit speziellen Fähigkeiten zur Welt bringen. Eine spezielle Variante wäre schließlich die Vorstellung, daß arme Frauen Kinder für Reiche gebären. Dazu könnten eigene Firmen geschaffen werden, die Frauen als Lohnarbeiterinnen für das Gebären von Kindern anstellen. *Genetec* spricht von der Horrorvorstellung eines »Brutbordells«.

Fortpflanzungstechnologie wird zumeist als Fortschritt angepriesen, der Frauen mehr Wahlmöglichkeiten gibt und der Erbkrankheiten und Unfruchtbarkeit beseitigen hilft. Tatsächlich steigt der Druck auf Frauen, perfekte Kinder zu gebären. Unfruchtbarkeit wird heute als Krankheit definiert, die technisch beseitigbar ist. Tatsächlich wäre es aber sinnvoll, die sozialen Komponenten der Unfruchtbarkeit, die sich aus gesellschaftlichen Verhältnissen ergeben, in Betracht zu ziehen. Dann würde nämlich nicht die technische Machbarkeit im Vordergrund stehen, sondern ausgehend davon, daß Unfruchtbarkeit nicht ausschließlich als biologisch, sondern auch als gesellschaftlich bedingt begriffen wird, käme es vor allem auch auf die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse an, in denen Frauen beherrscht und ausgebeutet werden.

»Es geht darum, denjenigen zu helfen, die unfruchtbar sind, und Unfruchtbarkeit unter Kontrolle zu halten. (...) Die Forscher sind keine Ungeheuer, sondern Wissenschaftler. Es sind Mediziner, die mit ihrer Forschung auf ein großes menschliches Bedürfnis reagieren. Wir sollten stolz auf sie sein.«
(Pfeffer 1987: 81)

Eine weitere Gefahr besteht darin, daß weibliche Körper als Testlabor für biotechnologische Entwicklungen benutzt werden. Vor allem Frauen, die in prekären Verhältnissen leben, oder Frauen aus der »Dritten Welt« wären sicherlich bereit, im Tausch gegen etwas Geld ihren Körper für derartige Versuchszwecke zur Verfügung zu stellen, um ihre soziale Situation zu verbessern. Ziel der Forschung wäre dabei, die Kapitalakkumulation durch den Test an Menschen und durch die Entwicklung neuer Technologien effektiver zu gestalten. Auch Desinformationen könnten dabei eine Rolle spielen, indem Frauen vorgetäuscht wird, daß gewisse Eingriffe in ihren Körper sinnvoll sind, um bestimmte Limitierungen oder Krankheiten zu beseitigen oder ihnen vorzubeugen.

Feministinnen bringen auch immer wieder das Argument vor, daß die neuen körpermanipulierenden Technologien zur Enteignung des weiblichen Körpers führen (vgl. Werlhof 1996). Die Selbstbestimmung von Frauen über ihren Körper werde durch gesellschaftliche Zwänge, technische Eingriffe in die Körperlichkeit vornehmen zu lassen, um bestimmte Vorgaben zu erfüllen (keine behinderten Kinder, künstliche Befruchtung etc.), unterminiert. Jene, die für die neuen Fortpflanzungstechnologien argumentieren, meinen jedoch genau das Gegenteil: das Selbstbestimmungsrecht der Frau würde technisch erweitert. (1994) weist darauf hin, daß der weibliche Körper in der westlichen Medizin als Maschine betrachtet wird. Frauen waren daher schon immer das Hauptobjekt medizinischer Versuche und Interventionen. Auch die neuen Technologien dienen vor allem als Mittel der Kontrolle und Beherrschung von Frauen.

Die technologische Rationalität ist heute einer human orientierten Technik entgegengesetzt. Denn eine solche Technik würde eine am Menschen orientierte Gesellschaft voraussetzen. Entkörperlichung und technische Eingriffe in den Körper bleiben jedoch der Waren- und Akkumulationslogik des Kapitals unterworfen.

Auch in bezug auf die Biotechnologien kommen wir genauso wie bei den Cyber-Technologien zu dem Schluß, daß die postmodernistische Emanzipationsthese nicht zutreffend ist, sondern daß die Verkopplung von Widerspruchsdynamik des kapitalistischen Weltsystems und technologischem Paradigma heute zu einer Vertiefung von bestehenden Herrschaftsverhältnissen führt.

Die Emanzipationsthese als typische Herangehensweise der postmodernistischen Theorie

Es ist keineswegs zufällig, sondern nur logisch und konsequent, daß die Emanzipationsthese ausgerechnet vor allem von Vertreterinnen und Vertretern einer postmodernistischen Gesellschaftstheorie verteidigt wird. Als typisch für postmodernistische Herangehensweisen können wir die Ablehnung von Universalismus, ganzheitlichen Konzepten, Klassenbegriff, Befreiung der gesamten Menschheit, großen Gesellschaftstheorien und -entwürfen, jeglicher Form von Objektivität, und im Gegensatz dazu die Betonung von Differenz, Pluralität, Komplexität, sozialer Konstruktion, Subjektivität, Relativität und Identität betrachten. Es ist deshalb nur konsequent, wenn postmodernistischen Ansätzen zumeist eine antimarxistische Orientierung immanent ist. Im Mittelpunkt steht nicht mehr die Analyse der Widersprüche des Kapitalismus, sondern die Preisung der Vorteile der angeblich heute postmodernen – und daher zumeist auch ›postkapitalistischen(!) – Gesellschaft. Die Befreiung der Gesellschaft und der gesamten Menschheit durch eine soziale Revolution wird ersetzt durch individualistische Strategien der (Selbst)Befreiung, die Klassensolidarität weicht der Betonung von Differenz und Pluralität der Lebensstile, an die Stelle des Klassenkampfes tritt die Identitäts- und Repräsentationspolitik – der Kapitalismus wird zu allem Möglichen, angeblich Fortschrittlichem umgedeutet wie: ›Bürgergesellschaft‹, ›reflexive Modernisierung‹, ›Dritter Weg‹, ›Multioptiongesellschaft‹, ›Wissensgesellschaft‹, ›postindustrielle Gesellschaft‹, ›polyzentrische Gesellschaft‹, ›virtuelle Gesellschaft‹, ›Risikogesellschaft‹, ›Weltgesellschaft‹, ›Arbeitsgesellschaft‹, ›funktional differenzierte Gesellschaft‹, ›Erlebnisgesellschaft‹, ›transkulturelle‹ oder ›multikulturelle Gesellschaft‹, oder auch ›desintegrierende Gesellschaft‹. Die Betonung gewisser Adjektive und Substantive (Erlebnis, Multioption etc.) lenkt dabei immer von der Tatsache ab, daß wir heute in erster Linie noch immer in einer kapitalistischen Gesellschaft – wenngleich diese auch in eine neue, postfordistische Phase eintritt – leben, die Nachteile für weite Teile der Weltbevölkerung mit sich bringt.

Auch die Vertreterinnen und Vertreter der Emanzipationsthese schweigen vom Kapitalismus, um statt dessen die Fortschrittlichkeit der Technik in der angeblich erreichten postmodernen Gesellschaft zu preisen. Die neuen Technologien und die damit einhergehende Entkörperlichung sollen in eine postmoderne Gesellschaft führen. So ist für *Donna Haraway* (1996; 1997) die neue »Techno-Science« deutlich verschieden von der Moderne. Sie bezeichnet die gesellschaftlichen Veränderungen, die durch Bio-, Kommunikations- und Computertechnologie ausgelöst werden, zwar nicht explizit als ›Postmoderne‹, meint aber genau diese Konzeption (vgl. Haraway 1996: 367f). *Sherry Turkle* geht ebenfalls davon aus, daß die neuen Technologien zur postmoder-

»Im späten 20. Jahrhundert ist es der Computer, der unsere Vorstellungskraft beherrscht, und der uns von diesem sonderbaren Ausdruck, daß der Mensch einen Körper habe, befreit.« (Fox Keller 1996a: 329).

»Die gesamte Jugend-, Musik- und Modebranche spielt mit blurring boundaries, mit unisex, gay und lesbian look. In der Modebranche gelten Transvestiten – wie RuPaul – als die besten Models für weibliche Kleidung; in der Musik produzieren Michael Jackson, Boy George, Prince und Madonna uneindeutige Geschlechtsidentitäten; Filme wie *The Crying Game*, *M. Butterfly* oder *Priscilla: Queen of the Desert* finden bei einem breiten Publikum Gefallen. Alle diese hier genannten Momente verweisen auf eine Sehnsucht, auf die Sehnsucht, dem prison house of gender spielerisch-performativ zu entgehen.« (Angerer 1995: 39)

»Cultural and identity politics replaced the early focus on capitalism and class divisions among women.« (Gimenez 1998)

Literatur:

- Angerer, Marie-Luise (1995): Apparaturen – alt.feminism/alt.sex/alt.identity/alt.theory/alt.art. Anmerkungen zur theoretischen und medialen Zelebrierung virtueller Geschlechter und ihrer Körper, in: Springerin, 2-3/1995, S. 32-41.
- Angerer, Marie-Luise (1997): Space does Matter. Erste Überlegungen zu einer Neuen Technologie des Geschlechts, in: Feministische Studien, 15(1997)1, S. 34-47.
- Brooks, Rodney A. (1987): Intelligence without Representation (mimeo).
- Butler, Judith (1990): Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York/London.
- Clynes, Manfred/Kline, Nathan (1995): Drugs, Space and Cybernetics, in: Hables Gray, C./Figueroa-Sarriera, H. J./Mentor, S. (eds.), The Cyborg-Handbook, London, pp. 29-30.
- Field, Nicola (1997): Identity and the Lifestyle Market, in: Hennesy/Ingraham (1997), pp. 259-271.
- Fox Keller, Evelyn (1986): Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft?, München.
- Fox Keller, Evelyn (1996a): Der Organismus: Verschwinden, Wiederentdeckung und Transformation einer biologischen Kategorie, in: Scheich (1996), S. 313-334.
- Fox Keller, Evelyn (1996b): Feminismus, Wissenschaft und Postmoderne, in: Scheich (1996), S. 39-56.
- Fuchs, Christian (1998): Der Feminismus Donna Haraways und die materialistisch-feministische Kritik der Postmoderne (mimeo). <http://stud4.tuwien.ac.at/~e9426503/infogestech/haraway.html>.
- Fuchs, Christian (2000): Selbstorganisation in der Informationsgesellschaft, Wien. <http://stud4.tuwien.ac.at/~e9426503>.
- Fuchs, Christian (2001): Soziale Selbstorganisation im informationengesellschaftlichen Kapitalismus. Gesellschaftliche Verhältnisse heute und Möglichkeiten zukünftiger Transformationen, Wien/Norderstedt (im Erscheinen).
- Fuchs, Christian/Hofkirchner, Wolfgang (2000): Die Dialektik der Globalisierung in Technik, Politik, Ökonomie und Kultur. Beitrag beim Jubiläumskongress der Österreichischen Gesellschaft für Soziologie, Wien. 21.-23. September 2000. <http://www.univie.ac.at/OEGS-Kongress-2000/On-line-Publikation/FuchsHofkirchner.pdf>.

nen Gesellschaft führen. Die Manifestationen von multipler Identität, so *Turkle*, würden zu einer »umfassenden Überprüfung traditioneller, unitärer Identitätstheorien« (Turkle 1998: 424) beitragen. Der virtuelle Raum würde es Menschen ermöglichen, ein flexibles und wandlungsfähiges Selbst zu entwickeln. Diese Konzeption des Selbst sei »postmodern«, da sie eine Vielfalt an flexiblen Identitäten ermögliche. Das Internet besitze die Fähigkeit, Identitätskonzepte zu verändern. Der postmoderne Aspekt der Computertechnologie bestehe darin, daß sie es ermögliche, vielfältige Standpunkte einzunehmen. Auch *Evelyn Fox Keller*, die ebenfalls der Emanzipationsthese anhängt, betont den postmodernistischen Charakter der Gesellschaft, in der die Wissens- und Erkenntnisproduktion einer dynamischen Objektivität unterliege (vgl. Fox Keller 1986; 1996b), die auf Basis von »Differenzdenken« zustandekomme. Notwendig sei in der Postmoderne daher der Respekt vor der Differenz.

Der unkritische Technikoptimismus der Vertreterinnen der Emanzipationsthese läßt sich aus der grundsätzlichen Verhaftung in der postmodernistischen Tradition erklären. Es mag verständlich, sein, daß von feministischer Seite die ökonomistische Vernachlässigung patriarchaler Verhältnisse im traditionellen Marxismus kritisiert wird. Nicht akzeptabel erscheint jedoch die daraus vom postmodernistischen Feminismus vielfach gezogene Schlußfolgerung, marxistische Argumentationslinien grundsätzlich zu verwerfen und als inadäquat für eine Analyse heutiger gesellschaftlicher Verhältnisse zu betrachten.

Im Gegenteil ist davon auszugehen, daß nur marxistische Feminismen und feministische Marxismen die Herrschaftsverhältnisse, mit denen Frauen heute konfrontiert sind, erklären und kritisieren können, weil sie das Patriarchat als einen integralen Bestandteil des Kapitalismus erfassen. Dies heißt nicht, daß die Aufhebung kapitalistischer Verhältnisse automatisch postpatriarchale Verhältnisse mit sich bringt, sondern daß die Emanzipation aus kapitalistischen Verhältnissen auch eine von patriarchaler Herrschaft sein muß und daß eine nichtkapitalistische Gesellschaftsformation notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für postpatriarchale Zustände ist. Denn das Patriarchat ist älter als der Kapitalismus. Da sich die kapitalistische Gesellschaftsform aber des Patriarchats bedient, muß Gesellschaftskritik an den vielfältigen Herrschaftsverhältnissen in ihrer kapitalistischen Gestalt und wechselseitigen Verflechtung ansetzen.

Die Vernachlässigung des Zusammenhangs von Patriarchat und Kapital zeigt sich bei den Verfechtern der Emanzipationsthese – wie bei postmodernistischen Konzepten üblich – deutlich in unzulänglichen politischen Strategien. So betont beispielsweise *Judith Butler* (1990), deren Theorie einer der Hauptreferenzpunkte für die Vertreterinnen und Vertreter der Emanzipationsthese darstellt, eine politische Strategie der kulturellen Subversion von Geschlecht und Identität: Geschlecht sei keine fixe Eigenschaft einer Person, sondern eine Performanz, eine freifließende Kategorie, die sich in verschiedenen Kontexten zu verschiedenen Zeiten wandelt. Die kulturelle Subversion von Geschlecht und Identität stelle einen Versuch der Aufhebung der geschlechtsspezifischen Binärisierung in männlich und weiblich dar. Diese »frei fließenden Identitäten« sind auch ein wesentliches Element der Queer-Theorien. Dragkünstler(innen) sind *Butlers* wichtigste Metapher für diese

Subversion geschlechtlicher Identitäten. Vor allem im kulturellen Bereich zeige sich durch Stars wie *Madonna* oder *Boy George* eine Ambiguität der Geschlechter. Symbolische Politik der ästhetischen Repräsentation sei heute quasi eine wichtige Politikform. Es müsse viele Formen der Politik geben, die nicht aufeinander bezogen werden müßten.

Auf die angebliche Möglichkeit der Subversion geschlechtlicher Identitäten im kulturellen Bereich verweist auch *Angerer* (1995). Für *Butler* ist die geschlechtliche Ungleichheit von den Sichtweisen geschlechtlicher Rollen abhängig. Eine Dekonstruktion dieser Wahrnehmungen könne politische Veränderung herbeiführen und aus der patriarchalen Gesellschaft könne eine auf Gleichheit basierende werden. Auch *Sadie Plant* sieht ähnlich wie *Butler* die Entkörperlichung als politische Strategie der Flucht aus dem eigenen Organismus, die sich durch kulturellen Praxen verwirklichen lasse. Als Beispiele dafür nennt sie die virtuelle Realität und die englische Tanzszene (Ravebewegung).

Im Einklang mit der vielfach im marxistischen Feminismus geäußerten Kritik ist hier kritisch einzuwenden, daß postmodernistische Kulturpolitik vorwiegend zur kulturindustriellen Kommodifizierung von Identitäten führt und daß eine sich in Warenkategorien manifestierende politische Strategie nicht als adäquat und über den Kapitalismus hinausweisend angesehen werden kann. Postmodernistische Theoretiker und Theoretikerinnen betonen als politische Perspektiven vor allem eine Identitätspolitik, die sich kulturell manifestiert. Kultur wird zum Repräsentationsfeld von Widerstand und Auflehnung, Politik zur rein symbolischen Veranstaltung. Wurde dem Marxismus häufig ein ›Ökonomismus‹ unterstellt, so muß am Postmodernismus ein Kulturalismus kritisiert werden, der von der Notwendigkeit politischer Veränderung abstrahiert. Sicherlich ist Kultur ein Feld politischer Auseinandersetzung – Kultur ist politisch, kann politisch agieren und Politik hat eine spezifische Form der Kultur. Problematisch ist jedoch die Reduktion potentieller gesellschaftlicher Veränderung auf den kulturellen Bereich. Das Hören bestimmter Musik, das Tragen bestimmter Kleidung und die Identitätsschaffung in Warenform werden in postmodernistischen Politikstrategien zu Ausdrucksformen politischen Widerstands, ein Kulturfetischismus ersetzt zunehmend politische Selbstorganisationsweisen, die davon ausgehen, daß sich beherrschte Gruppen nur durch eine umfassende und globale Einheit in der Vielfalt im politökonomischen Kampf befreien können (vgl. Fuchs 2001, Fuchs/Hofkirchner 2000).

Dazu kommt, daß die affirmative Kultur als Kulturindustrie auch eine wesentliche ideologische Funktion im Kapitalismus erfüllt. »Eine der entscheidenden gesellschaftlichen Aufgaben der affirmativen Kultur gründet in diesem Widerspruch zwischen der glücklosen Vergangenheit eines schlechten Daseins und der Notwendigkeit des Glücks, das solches Dasein erträglich macht. Innerhalb jenes Daseins selbst kann die Auflösung nur eine scheinbare sein. (...) Aber der Schein hat eine reale Wirkung: es findet Befriedung statt. (...) Die rebellische Idee wird zum Hebel der Rechtfertigung. Daß es eine höhere Welt, ein höheres Gut als das materielle Dasein gibt, verdeckt die Wahrheit, daß ein besseres materielles Dasein geschaffen werden kann, in dem solches Glück wirklich geworden ist. In der affirmativen Kultur wird sogar das Glück zu einem Mittel der Einordnung und Bescheidung« (Marcuse 1937: 213 f., 216).

- Gimenez, Martha E. (1998): Marxist/Materialist Feminism, <http://www.cddc.vt.edu/feminism/mar.html>.
- Haraway, Donna (1995): Ein Manifest für Cyborgs, in: Dies., Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt/New York, S. 33-72.
- Haraway, Donna (1996): Anspruchsloser Zeuge@Zweites Jahrtausend. FrauMann© trifft OncoMouseTM. Leviathan und die vier Jots: Die Tatsachen verdrehen, in: Scheich (1996), S. 347-389.
- Haraway, Donna (1997): Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@_Meets_OncoMouseTM. Feminism and Technoscience, New York/London.
- Hennessy, Rosemary/Ingraham, Chrys (eds.) (1997): Materialist Feminism. A Reader in Class, Difference, and Women's Lives, New York/London.
- Hirsch, Joachim (1995): Der nationale Wettbewerbsstaat, Berlin/Amsterdam.
- Hirsch, Joachim (1980): Der Sicherheitsstaat. Das »Modell Deutschland«, seine Krise und die neuen sozialen Bewegungen, Frankfurt/M.
- Knapp, Gudrun-Axeli (1996): Traditionen – Brüche: Kritische Theorie in der feministischen Rezeption, in: Scheich (1996); S. 113-150.
- Lem, Stanisaw (1980): Summa technologiae, Berlin(DDR) 1980.
- Marcuse, Herbert (1937): Über den affirmativen Charakter der Kultur, in: Schriften, Bd. 3, S. 186-226.
- Marx, Karl: Das Kapital, Erster Band, in: MEW, Bd. 23.
- Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. 42.
- Mies, Maria (1995a): Sexistische und rassistische Grundlagen der neuen Fortpflanzungstechnologien, in: Mies/Shiva (1995), S. 241-270.
- Mies, Maria (1995b): Vom Individuum zum Dividuum, oder: Im Supermarkt der käuflichen Körperteile, in: Mies/Shiva (1995), S. 271-283.
- Mies, Maria/Shiva, Vandana (1995): Ökofeminismus. Beiträge zur Praxis und Theorie, Zürich.
- Minsky, Marvin (1994): Mentopolis, Stuttgart.
- Mittermayer, Christian/Klosterhalfen, Bernd (2000): Möglichkeiten und Grenzen des Gewebe- und Organersatzes. Technische Möglichkeiten – gesellschaftliche Zukunft, in: Wechselwirkung, Nr. 103/104, S. 20-23.
- Moravec, Hans (1990): Mind Children. Der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz, Hamburg.
- Moravec, Hans (2000): Kleine Welten und Pfützen. Die Robotik wird die Informationsindustrie verdrängen, in: Telepolis, vom 6. November 2000.

- Pfeffer, Naomi (1987): Artificial Insemination, In-vitro Fertilization and the Stigma of Infertility, in: Stanworth, M. (ed.), *Reproductive Technologies, Gender, Motherhood and Medicine*, Cambridge, pp. 81-97.
- Plant, Sadie (1997): *Zeros and Ones. Digital Women and the New Technoculture*, London.
- Plant, Sadie (2000): *Writing on Drugs*, London.
- Raulet, Gérard (1988): Die neue Utopie. Die soziologische und philosophische Bedeutung der neuen Kommunikationstechnologien, in: Frank, M. et al (Hrsg.), *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt/M., S. 283-317.
- Rötzer, Florian (2000): Unsterblichkeit und Körperverbesserungen. Von digitalen Träumereien, materiellen Wirklichkeiten und der Hoffnung auf den Zufall, in: *Wechselwirkung*, Nr. 103/104, S. 10-19.
- Russell, Kathryn (1997): A Value Theoretic Approach to Childbirth and Reproductive Engineering, in: Hennessey/Ingraham (1997); pp. 328-344.
- Scheich, Elvira (Hrsg.) (1996): *Vermittelte Weiblichkeit: feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*, Hamburg.
- Sloterdijk, Peter (1999): Neue Regeln für den Menschenpark, in: *Die Zeit*, vom 16. September 1999.
- Soper, Kate (1999): Of OncoMice and Female Men. Donna Haraway on Cyborg Ontology, in: *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 10(3), pp. 73-80.
- Stabile, Carol A. (1997): *Feminism and the Ends of Postmodernism*, in: Hennessey/Ingraham (1997); pp. 395-408.
- Turkle, Sherry (1996): *Parallel Lives: Working on Identity in Virtual Space*, in: Grodin, D. (ed.), *Constructing the Self in a Mediated World*, Thousand Oaks, Calif., pp. 156-175.
- Turkle, Sherry (1998): *Leben im Netz*; Reinbek bei Hamburg.
- Wajcman, Judy (1994): *Technik und Geschlecht. Die feministische Technikdebatte*; Frankfurt/New York.
- Werthof, Claudia von (1996): *Der Leerkörper. Leibeigenschaft – Leibeigentum – Körperschaft*, In: Werthof, C., *Mutterlos. Frauen im Patriarchat zwischen Angleichung und Dissidenz*, München, S. 85-95.
- Wiener, Norbert (1964): *God & Golem*, Cambridge, Mass.

Auch *Nicola Field* (1997) betont, daß die logische Konsequenz einer Identitätspolitik die Kommodifizierung politischer Anliegen sei. Widerstand gegen Unterdrückung könne nicht erkaufte werden. Identitätspolitik würde die Wurzeln von Unterdrückung und Ausbeutung ausklammern. Kritisiert wird weiter, daß diese postmodernistische Form der Politik davon ausgeht, daß nur jene gegen Unterdrückung kämpfen können, die einer spezifischen Gruppe angehören. Jene, die außerhalb stehen, würden als unverbesserliche Unterdrückte aufgefaßt. Dies führe zu einem Separatismus. Es käme zu einer reinen Lifestylepolitik, der Fetischisierung und Kommodifizierung von Identitäten. Bei kulturalistischen Feminismen besteht die Gefahr, daß die symbolische Politik dazu führt, daß der Kauf von Waren bereits als Symbol für gesellschaftliche Veränderung steht (vgl. *Stabile* 1997).

Für die postmodernistische Identitätspolitik läßt sich sagen, daß sie eben jene Dichotomisierungen, die die kapitalistische Gesellschaftsformation auszeichnen und durch die sich diese ideologisch reproduziert, nicht aufhebt, sondern unter veränderten Vorzeichen neu setzt. Unterdrückte Gruppen beharren dabei auf ihrer Identität und Differenz und es scheint nicht mehr um die Aufhebung von Herrschaftsverhältnissen zu gehen, sondern nur um eine Umkehr der Hegemonie – also lediglich um die Schaffung neuer Herrschaftsverhältnisse. Knapp (1996) weist berechtigterweise darauf hin, daß die neue Rechte den postmodernistischen Differenzdiskurs aufgreift, um eine Differenz der Kulturen zu behaupten und rassistische Separationen durchzusetzen. Und nicht zuletzt sollte auch berücksichtigt werden, daß postmodernistisches Differenzdenken neoliberalen Argumentationsmustern, die mit Begriffen wie Individualisierung, Flexibilisierung von Biographien oder der Pluralisierung der Lebensstile operieren, nicht unähnlich ist.

Der von postmodernistischen Theoretikerinnen und Theoretikern gegenüber Marxisten und anderen Linken häufig gemachte Vorwurf der Vereinheitlichung und Nivellierung differenter politischer Herangehensweisen mag in manchen Aspekten – vor allem was zentralistische Konzeptionen betrifft – zutreffend sein. Wenn das eine unakzeptable Extrem eine reduktionistische Nivellierung des politischen Widerstands in Form einer Einheit ohne Vielfalt darstellt, so ist das andere jedoch das einer Vielfalt ohne Einheit. Eine dialektische politische Position der Einheit in der Vielfalt erschiene demgegenüber im globalisierten Kapitalismus angebracht: Es wäre also notwendig, daß beherrschte Gruppen global ihre Verbundenheit durch die Integration in kapitalistische Herrschaftsverhältnisse erkennen und darauf basierend eine solidarische emanzipatorische Praxis entwickeln. Eine solche Einheit bedeutet aber nicht Homogenisierung. Denn sehr wohl müßten die unterschiedlichen Identitäten, Ziele, Erfahrungen und Perspektiven der einzelnen Gruppen ausreichend berücksichtigt werden. Nur eine Dialektik von Einheit und Differenz kann in der politischen Praxis beide Extreme vermeiden (vgl. *Fuchs* 2001; *Fuchs/Hofkirchner* 2000).

GERD RIENÄCKER

»Sie schrien abermals

›Kreuziget ihn<!«

Im Gespräch mit Stefan Amzoll

STEFAN AMZOLL:

Das Thema ist weitgespannt und schließt in sich musiktheologische Aspekte. Professor Rienäcker, Sie haben Ideen zu einer Musiktheologie entwickelt. Und diese führen geradewegs zu Johann Sebastian Bach. Beginnt dort ernsthafte musiktheologische Reflexion oder muß man viel früher ansetzen?

GERD RIENÄCKER:

Man muß sehr früh ansetzen. Eigentlich muß man dort ansetzen, wo europäische Mehrstimmigkeit beginnt, wenn nicht schon früher. Weil überall, wo musikalisch konstruiert wird, eine Reflexion notwendig ist. Man muß auch deswegen früher ansetzen, weil nachweislich die Tonsetzer, componere heißt Zusammenfügen, sehr gründlich theologisch ausgebildet wurden, und ich mir nicht vorstellen kann, daß irgendein Konstrukt mehrstimmiger Musik ohne theologische Erwägungen stattfindet. Ich denke, daß theologische und musikalische Erwägungen ineinander gehen, und ich weiß, daß Musiktheorie über viele Jahrhunderte Musiktheologie oder genauer Theologie auf Musik bezogen ist.

STEFAN AMZOLL: Seit wann beschäftigt Sie diese Disziplin?

GERD RIENÄCKER: Eigentlich seit dreißig Jahren, nur daß ich zwanzig von den dreißig Jahren wenig zureichendes Wissen dazu hatte. Ich hatte Aversionen gegen die traditionelle Theologie. Das hängt auch mit dem frühen Konfirmanden-Unterricht zusammen. Und ich habe mich nicht recht beschäftigt mit Theologemen, so daß ich mir selbst musiktheologische Konstrukte machte, die aber nicht sehr fundiert waren. Nun bin ich zwar eigenwillig geblieben und habe für die traditionellen Theologeme nach wie vor wenig übrig, nur weiß ich darum etwas besser Bescheid. Aber das ist erst so seit ungefähr zehn Jahren.

STEFAN AMZOLL: Kommt die materialistische historische Musikwissenschaft, die Sie betreiben, sich nicht ins Gehege mit Ihrer Musiktheologie?

GERD RIENÄCKER: Nein. Ich habe mich immer als Marxist und Christ gesehen und habe das vielleicht zu DDR-Zeiten nicht genügend betont. Das lag nicht daran, daß ich Angst hatte, sondern daß ich

Gerd Rienäcker – Prof. Dr., Musikwissenschaftler und Bach-Forscher.

Stefan Amzoll – Jg. 1943; studierte von 1968 bis 1972 Theater- und Musikwissenschaft an der Humboldt-Universität Berlin. Er arbeitete im Verband der Komponisten und Musikwissenschaftler der DDR als wissenschaftlicher Mitarbeiter, seit 1977 als Musikredakteur und Redaktionsleiter Ernste Musik bei Radio DDR II. Promovierte 1987 über kulturelle Aspekte des Rundfunks der Weimarer Republik. Nach der Wende Chefredakteur des Kulturprogramms Radio DDR II, übernahm er 1990 die Programmleitung von Deutschlandsender Kultur. Ende 1991 durch Einrichtungschef Mühlfenzl und ZDF-Intendant Stolte vom Dienst suspendiert. Danach einige Monate arbeitslos. Seit 1992 als freier Publizist tätig.

Von Stefan Amzoll in UTOPIE kreativ u. a. Gespräch mit Hans-Eckardt Wenzel »Was war dieses Jahrhundert eigentlich?« in Heft 81/82 (Juli/August 1997); in Heft 91/92 (Mai/Juni 1998) »Ich ist kein anderer. Hanns Eisler und die DDR – Eine Montage«; in Heft 97/98 (November/Dezember 1998) Gespräch mit Thomas J. Richter »... Erotik findet links statt«;

in Heft 109/110 (November/Dezember 1999) Gespräch mit Friedrich Schenker »Musik zum pazifistischen Gebrauch«; in Heft 115/116 (Mai/Juni 2000) mit Steffen Mensching, Hans-Eckardt Wenzel »Abschied« und in Heft 121/122 (November/Dezember 2000) Interview mit Robert Kurz.

großen Horror vor den traditionellen kirchlichen Lehren hatte, zu denen ich mich wirklich nicht bekennen wollte. Da stand mir der Marxismus sehr viel näher. Nun ich Christen kennengelernt habe, die sehr viel von dem, was ich mir vorstelle, erfüllen, die ihrerseits Rebellen sind, bekenne ich mich gern zu diesem rebellischen Christentum und brauche eigentlich von Marx nicht viel wegzustreichen, dies umso weniger, als sich Marx nie als Atheist bezeichnet hat. Die Bezeichnung Atheist ist eine Fälschung, sie ist nachträglich von Engels und den Nachfolgern gesetzt worden. Es geht auch um viel ehrenvollere Begründungen der Religion durch Marx, als sie uns überliefert wurden. Und ich meine, daß christliche Ethik, wenn sie eine christliche und nicht eine institutionsbezogene ist, und da gibt es erhebliche Unterschiede, und Marx' Handhabe radikaler Dialektik sich nicht widersprechen, sondern sich gegenseitig bedingen.

STEFAN AMZOLL: Musik-Theologie entwickelt ihre eigenen Ansätze, Gegenstände und Methoden. Wie definiert sich die Disziplin in Ihrem Verständnis?

GERD RIENÄCKER: Ich will sie so definieren, wie sie die Theologen vermutlich nicht definieren. Theologie heißt für mich Nachdenken über Menschen, weil der Gott, zu dem wir beten, ein Gott ist, den wir uns gebaut haben. Gleichgültig, ob Gott existiert oder nicht, ist der Gott, zu dem wir beten, einer, den wir uns gebaut haben, nach unseren Vorstellungen, nach unseren Maßen. Nachdenken also über Gott, Wort über Gott, kann nun nicht anders als Wort über Welt und Mensch sein. Theologie, die nicht über Menschen nachdenkt, also auch nicht über soziale Probleme, über kulturelle Probleme, über ökonomische Probleme, ist keine Theologie. Und dort sehe ich große Defizite bei sehr vielen Theologien. Und Musiktheologie wäre für mich nichts anderes als ein in Töne gefaßtes Nachdenken über dieses Weltganze, und zwar nicht abstrakt, sondern außerordentlich konkret. Es geht also um sehr viel mehr, um anderes als die Offenbarung irgendeines Geistes, es geht auch um mehr und anderes als die Illustration irgendwelcher Theologien, deren es sehr viele in der Welt gibt. Es gibt so viele theologische Systeme wie Sand am Meer. Es geht um mehr und anderes als in Töne gesetzte Heilsbotschaften. Es geht um dieses grundsätzliche Nachdenken. Dies ist eine Antwort, die viele Theologen nicht akzeptieren würden. Aber für mich ist eine andere Antwort nicht denkbar.

STEFAN AMZOLL: Es existierte zeitweilig der merkwürdige Dualismus in der DDR-Musikhistoriographie: hie der weltliche Bach, dort der religiöse Bach, wobei der etwas überanstrengte Versuch mitlief, die Menschlichkeit Bachscher Musik über ihre Gottverbundenheit zu stellen. Geht solch ein Dualismus überhaupt?

GERD RIENÄCKER: Ich halte ihn für grundsätzlich falsch. Ich meine, es gibt verschiedene Funktionsbereiche und das, was als profane Musik bezeichnet wird, deckt bestimmte Funktionsbereiche ab; die müssen soziologisch präzise definiert werden. Und dann gibt es auch bestimmte Stile, die dem zugeordnet sind. Zu untersuchen sind be-

stimmte Kommunikationsrelationen, die im Kirchenraum völlig anders sind als in Zimmermanns Garten oder im Privathaus oder am Hofe. Es gibt auch verschiedene Gegenstände, die verschiedene Größenordnungen haben. Die Huldigung irgendwelcher Potentaten ist ein sehr kleiner Gegenstand. Aber das Nachdenken über eine ganze Welt ist ein großer Gegenstand.

STEFAN AMZOLL: Worin sich manches verlieren kann.

GERD RIENÄCKER: Mag sein, daß die Huldigung eines Mannes von Klein Zschocher eine sehr kleine und eine armselige Musik braucht, die übrigens nicht ohne ist; sie hat sehr viele hintersinnige Ironie, mitunter auch Grausamkeit. Daß aber das Nachdenken über Leben und Tod ein großer und sehr existentieller Gegenstand ist, steht für mich außer Frage. Dieses Nachdenken über Leben und Tod wäre jedoch nicht auf die sogenannte geistliche Musik reduziert, sondern wäre für mich in den großen Klavierfugen, in den Brandenburgischen Konzerten, im Musikalischen Opfer, in der Kunst der Fuge, das heißt in sehr vielen Gattungen sogenannter weltlicher Musik (übrigens auch in der Lautenmusik) ebenso nachweisbar, wie ich Merkmale der sogenannten weltlichen Musik selbstverständlich in der geistlichen Musik finde. Die ganzen Passionen sind voll von Tänzen, und zwar ganz konkreten höfischen Tänzen.

STEFAN AMZOLL: Trotz solcher Durchdringungen treten im Großen klare Scheidungen zutage. Weltliche Kantaten sind als solche ausgewiesen, in den Notenausgaben, den anschwellenden CD-Editionen des Gesamtwerks usw. Schrieb er Säkularkantaten, hat Bach freilich nicht weniger an Gott geglaubt. Gottglaube zog sich durch bei ihm.

GERD RIENÄCKER: Aber gewiß! Jene Scheidungen, von denen wir reden, sind funktionale Differenzen, aber nicht ideelle oder gar weltanschauliche. Und schon gar nicht lassen »weltliche« und »geistliche« Werke sich gegeneinander ausspielen. Ich glaube, daß sowohl die Bachforschung in Westdeutschland Anfang der fünfziger Jahre als auch erst recht die Bach-Forschung in der DDR in den fünfziger/sechziger Jahren ziemlich fehlgeleitet war und wir sehr viel unnützes Papier über die Priorität dieses oder des anderen geschrieben haben. Wir hätten Besseres zu tun gehabt.

STEFAN AMZOLL: Max Reger hat den bekannten Satz geprägt, Bach sei der Anfang und das Ende aller Musik. Musikhistorisch stimmt der zwar hinten und vorne nicht. Aber gesetzt, Bachs Wirkung wäre eine Art endloses Ende, dann müßte doch die Konjunktur heutigen Glaubens- und Deutungsgeschehens um Bach den kritischen Musiktheologen geradezu herausfordern. Was hätte er davon in Augenschein zu nehmen?

GERD RIENÄCKER: Zunächst hätte er die Kollisionen, die im 20. Jahrhundert durchlebt werden, nach Grundsätzlichem zu befragen. Und das Grundsätzliche geht für mich ohne soziale Befragung nicht ab. Da bin ich übrigens mit einigen rebellischen Theologinnen und

Theologen sehr einig. Eine Theologin hat kürzlich gesagt, Gott habe das Kreuz gar nicht verlangt, er fände es aber auf der Welt vor, er fände es vor in Gestalt der Hinrichtungskammern in den USA, der ungeheuren Kriege, die stattfinden. Das heißt, man kommt geradewegs, musiktheologisch fragend, auf die Kollisionen der Welt. Und da ist etwa Friedrich Goldmanns 1. Sinfonie, auch seine 2. und 3. Sinfonie, musiktheologisch zu befragen, ohne daß da strahlende oder weihrauchduftende Heilsbotschaften herauskämen; die wären eher so eine Aura, die sich vor die eigentliche Theologie schiebt.

STEFAN AMZOLL: Auch vor die des großen Luther?

GERD RIENÄCKER: Ich erinnere an Luthers Bilder der Not, an Luthers Worte über den Zweifel, der mit dem Glauben zusammenhängt, und Luther eigene Qualen, die in seiner Theorie eine große Rolle spielen. Übrigens an seine Irrtümer auch, über die zu reden sein wird. Aber – da sehe ich wenig Weihrauch, fühle ich wenig duften, sondern da höre ich sehr viel über die Welt. Und natürlich dann über den Trost, der notwendig ist, aber der Trost reagiert ja auf Welt.

STEFAN AMZOLL: Sie haben das Problem schon angesprochen. Das selbstgewisse Theologengerede vom »lieben Gott« ist im 20. Jahrhundert paradox verknüpft mit dem Leid, der Not, der Verzweiflung. Kann man da noch die Liebe zu Gott komponieren? Das wäre eine mögliche Fragestellung. Wehrmachtssoldat Beckmann, der Rückkehrer aus Borcherts »Draußen vor der Tür«, hält Zwiesprache mit Gott: Ach du bist alt, Gott, du bist unmodern, du kommst mit unseren langen Listen von Toten und Ängsten nicht mit. Heute brauchen wir einen neuen, für unsere Angst und Not. Du bist nur ein weinerlicher, ein tintenblütiger Theologe. – Dergleichen legt Borchert 1947 seinem Kriegsheimkehrer in den Mund.

GERD RIENÄCKER: Und dem ist zuzustimmen, weil der Gott, den sich Menschen über viele Jahrhunderte konstruiert haben, und ein anderer existierte als Dialogpartner nicht, wirklich ein Gott war, von dem Nietzsche mit Recht sagt, er ist tot. Wer also heute Christ ist, muß sich einen anderen Gott bauen, einen Gott, der die ganze Welt aufnimmt, der keine faulen Sprüche hat, der auch keine wohlfeilen Antworten gibt. Der Christ wird sie nicht haben, er wird das Recht, verzweifelt zu sein, haben müssen. Aber er wird eine Pflicht aufnehmen, und dafür ist mir der Begriff Gott oder Idee oder anderes völlig gleichgültig, er wird ein Prinzip, eine Instanz haben müssen, die ihm verbietet, Zyniker zu sein, die ihm verbietet, Menschenverächter zu sein, die ihn verpflichtet zu einer Liebe zu der Kreatur, einer Liebe, die übrigens nicht salbadernd ist, sondern die sehr zornig sein kann.

STEFAN AMZOLL: Der große Gesualdo war Mörder. Er ist groß geblieben, bis heute bewundert man seine Chöre. Goebbels war enthusiastisiert von Bachs Matthäuspasion. Hitlers Wagner-Obsessionen sind bis zum Überdruß gedeutet worden. Ist das »humane Prinzip«, die »conditio humana« nach Auschwitz nicht zweifelhaft geworden?

GERD RIENÄCKER: Ja und nein. Ja, insofern wir sie ohne Wissen um das Entsetzliche postulieren. Nein, insofern wir daran festhalten, daß menschliches Sinnen, Trachten und Wirken im Entsetzlichen nicht aufgehen, daß es auch nicht allein die Todeslager gibt. Je widerspruchsvoller die Wirklichkeit, um so dringlicher jenes Prinzip Hoffnung, von dem Ernst Bloch sprach. Um so wichtiger Instanzen, die für dieses Prinzip einstehen – ob wir sie Gott nennen, ist fast unerheblich. An solchen Instanzen jedoch sehe ich viele Menschen, auch große Künstler, unbeirrbar festhalten, und das ist gut so.

Und da sehe ich den großen Brecht seinen eignen Gott bauen, und zwar ist mir völlig gleichgültig, ob er sich Atheist nennt, ob das da Gott sei oder ob er das Gott nennt, aber es gibt für ihn eine Instanz, die ihn ein solches menschenverachtendes Verhalten, was in der Konstitution sehr naheliegen könnte, zurückweisen läßt. Und hier, meine ich, haben wir nicht das Recht zu sagen, die Welt ist schlecht, also wollen wir sie doch noch ein bißchen schlechter machen, damit sie richtig schlecht ist. Sondern wir haben die Pflicht, so bescheiden unsere Kräfte sind, da entgegenzuwirken. Übrigens nicht durch Beschönigung, aber schon dadurch, daß wir uns ein wenig um Humanität bemühen, um eine sehr konkrete Humanität. Und da spielt für mich die sogenannte Klassenfrage nach wie vor eine Rolle, ob man das Klasse nennt oder nicht. Daß ich nach sozialen Interessen, nach sozialen Interessenkonflikten zu fragen habe, versteht sich dort von selbst. Ich glaube, das haben die Leute zu allen Zeiten getan.

STEFAN AMZOLL: Wenn gleichgültig ist, ob das Gebilde Gott oder Natur oder Mensch heißt, wird dann nicht auch die Theologie austauschbar?

GERD RIENÄCKER: Keineswegs. Denn sie setzt und postuliert nicht den Gott in abstracto, sondern Maximen unseres Handelns, und darin ist sie unverwechselbar, notwendig, weil diese Maximen uns alle angehen.

STEFAN AMZOLL: Bach und das Humanitätsproblem. Man weiß, daß im Staat Israel nach wie vor Bachs Passionen nur unter größtem Vorbehalt aufgeführt werden können. Es heißt, diese Werke würden einem Antisemitismus Vorschub leisten. Als der Jude Mendelssohn die Matthäuspassion 1829 erstmals aufführte, hat ihm an Bachs Deutungen offenkundig nichts weiter mißfallen. Seit wann datieren die Probleme?

GERD RIENÄCKER: In dieser Zuspitzung datieren die Probleme seit der Shoa. Das heißt seit der Möglichkeit, antijudaistisch, antisemitisch zu sein, um die Vernichtung sämtlicher Juden nicht nur zu fordern, sondern auch zu praktizieren. Ich kann also den großen Schrecken der Einwohner Israels sehr wohl verstehen. Ich kann auch verstehen, daß sie große Probleme haben mit Bachs Passionen. Ich kann verstehen, daß sie große Probleme mit Luther haben.

STEFAN AMZOLL: Wo hört das Verstehen auf?

GERD RIENÄCKER: Ich meine, es hilft nicht, sich den Sachen nicht zu

stellen, sondern ich schlage strikte Historisierung vor. Und zwar Historisierung, um die einzelnen Personen zu entlasten.

STEFAN AMZOLL: Inwiefern entlasten?

GERD RIENÄCKER: Der Antijudaismus datiert, seitdem es die sogenannten Heidenchristen gibt, seitdem das Christentum in Griechenland, in Rom sich absetzen muß vom jüdischen Christentum. Und damit hängen ungewollt gleich mehrere grundsätzliche Fälschungen zusammen. Die erste Fälschung, Jesus habe den jüdischen Gott abschaffen und durch einen anderen ersetzen wollen, davon ist in den frühen Evangelien Matthäus und Markus überhaupt nicht die Rede. Sondern er wollte den jüdischen Gott überhaupt erst zu sich kommen lassen, von sehr viel Schmutz befreien. Jesu Verhalten ist ein politisches, ein soziales, ein kulturelles Verhalten und geht um die Reinigung des Judentums und nicht um die Abschaffung und auch nicht um die Auflösung oder Überwindung des Judentums. Die zweite Fälschung ist: Den Juden, also nicht bestimmten herrschenden Kasten, wird die Verantwortung für den Tod Jesu Christi zugeschrieben, die Verantwortung haben aber die jüdischen und nicht-jüdischen Herrschenden zu tragen, nicht die Beherrschten.

STEFAN AMZOLL: Daß die Römer die Kreuzigung vorgenommen haben, wird neuerlich wieder vergessen.

GERD RIENÄCKER: Ja, und dazu gehört auch, daß die jüdischen herrschenden Kasten unter Druck von Rom gearbeitet haben. Es stand ja auch gelegentlich die gesamte Religion in Frage. Und vergessen wird, daß sie mit einem politischen Gegner, aber innerjüdisch, abgerechnet haben unter dem Zwang, der von draußen kommt. Und meint diese zweite Fälschung, daß die Juden da den Tod fordern, so kann davon überhaupt nicht die Rede sein. Die Fälschung aber beginnt bei Johannes. Da ist immer von den Juden die Rede, bei Matthäus und Markus überhaupt nicht.

STEFAN AMZOLL: Zur Ergänzung: Für die herrschenden Römer in Jerusalem war das Judenvolk ewiger Rebell und Störenfried und deshalb im ganzen Kaiserreich verpönt. So auch vierzig Jahre nach Jesu Tod, als die vier Evangelien umredigiert wurden. Es mußte ein Schuldiger gefunden werden, ein Sündenbock. Johannes, der letzte Evangelist, schrieb den Römern Judenfreundlichkeit und Liebenswürdigkeit geradezu auf den Leib. Pilatus ist darin Unschuldslamm. In allen vier Evangelien werden die Römer fast wettkampfmäßig weißgemalt, im Johannäischen am weißesten. Darin ist auch am deutlichsten die Schuld auf »die« Juden gelenkt. Ein Prozeß der Selbststrettung? Auf Kosten eines ganzen Volkes?

GERD RIENÄCKER: Gewiß. Nur gehören solche Weißwaschungen auf Kosten anderer zum unseligen Erbe jeglicher Geschichtsschreibung.

STEFAN AMZOLL: Hitler, anknüpfend an unzählige Kirchenväter, Päpste und Reformatoren, kann schlicht behaupten: »Die Juden ha-

ben Jesus gekreuzigt; darum sind sie nicht wert zu leben.« Die Spur führt bis nach Auschwitz.

GERD RIENÄCKER: Und dies, obgleich Hitler von den eigentlichen Botschaften des Christentums nichts hielt, ja selbst die Institution Kirche vernichten wollte.

Eine dritte Fälschung ist die Legende von der Verstocktheit. Der rationelle Kern liegt doch darin, daß die jüdischen Geistlichen überhaupt keinen Grund haben, ihren Gott durch einen anderen zu ersetzen, was soll ihnen ein anderer Gott, wenn dieser von Christus überhaupt nicht beabsichtigt ist. Aber seitdem es die Heidenchristen gibt, wird den Juden eingeredet, sie haben den falschen Gott, sie müßten einen anderen Gott haben. Und wäre ich Jude, würde ich mit demselben Zorn, mit derselben Verstocktheit darauf reagieren. Von dort her kommt aber die grundsätzliche Fälschung, die Juden wären der Sünde verfallen, solange sie ihren Gott anbeten. Von Sünde ist im Matthäus-Evangelium die Rede, aber nicht von der Sünde, daß sie einen falschen Gott haben, sondern von Sünde, daß sie sehr viel vergessen haben.

STEFAN AMZOLL: Was hätten sie vergessen?

GERD RIENÄCKER: Das Eigentliche in Jesu Wort und Tat, etwa die Worte, man habe ihm getan, was man dem Geringsten unter den Menschen getan habe. Und nun wird den Juden Verstocktheit als Grundeigenschaft eingeredet, und diese Verstocktheit kann entweder durch Bekehrung oder durch Strafe überwunden werden. Und von dieser dritten Fälschung an, eigentlich schon von der zweiten und der ersten Fälschung an, ist dann die Legitimation gegeben nicht nur zur Vernichtung der »Heiden«, sondern auch zur Bekämpfung der Juden. Und diese Legitimation hat fürchterliche Konsequenzen. Ich erinnere an die Kreuzzüge. Was haben Kreuzritter am Grabe Christi, wem überhaupt eines gibt, zu suchen? Was haben die in dem heiligen Jerusalem zu tun, wenn sie brandschatzend durch die Welt gehen, ungeheures Leid bringen, um einen vermeintlich richtigen Gott einzusetzen?

STEFAN AMZOLL: Verstocktheit. Das bringt mich auf die Luftschläge einer Staatengemeinschaft auf das unbekehrbare Jugoslawien ...

GERD RIENÄCKER: Ja. Daß dieser Krieg ein Verbrechen ist, haben viele Menschen nicht wahrhaben wollen. Ahnungslos, mitunter wider besseres Wissen, beriefen sie sich auf Menschenrechte, die es in Jugoslawien zu verteidigen gälte. Mit Bomben? Die Konsequenzen sind verheerend. – Schau ich zurück ins längst Vergangene, so gibt es unermeßliche Greuel, an denen leider auch die katholische Kirche ihren Anteil hat.

STEFAN AMZOLL: Der betagte Luther gab 1543 einen Verhaltenskodex heraus, »Von den Juden und ihren Lügen«: Man solle die Synagogen anzünden, man solle ihre Häuser zerstören und so weiter, heißt es darin. Luther, ein genozidaler Wegbereiter?

GERD RIENÄCKER: Hier ist Luther mit geistigem Blut besudelt. Luther hat sich unglaublich vertan in den Äußerungen über die Juden, wenn er von der scharfen Barmherzigkeit spricht. Das ist Aufruf zur geistigen Vernichtung.

STEFAN AMZOLL: Es ist das alte Lied, auch bei Luther. Gegen seinen neuen Protestantismus hätten sich alle Kräfte der Gottlosigkeit und -vergessenheit verschworen. Am meisten Gefahr würde von den eigenen Schäfchen ausgehen. Es ist von Luthers Dreischlag die Rede, gegen Juden, Häretiker und Scheinchristen. Im Bewußtsein des alten Luther waren der Türke, der Papst und die Juden die Sturmtruppen der Teufelsarmee. Es ist also nicht allein »der Jude«, was seine Vernichtungsaufrufe noch verstärkt.

GERD RIENÄCKER: Leider! Nun ist Luther ein großer Mann, und er ist auch nicht persönlich verantwortlich zu machen, sondern es ist eine unheilige Tradition des Christentums, die offenkundig aus den Köpfen nicht mehr auszuräumen war. Es ist nicht auszuschließen, daß Bach in dieser Tradition nicht nur groß geworden ist, sondern die Tradition fortgesetzt hat. Nur, meine ich, daß der Haß gegen die Juden nicht Bachs zentrale Idee ist, sondern eben eine Idee unter anderen.

STEFAN AMZOLL: Es kommt ja vieles zusammen. Zu nennen wären die Emanzipationskämpfe des Judentums, im Gegenzug die Unterwerfungsstrategien Roms, die Umdeutungen und Verfälschungen der Evangelien vor römischer Drohkulisse, die Unzahl von Verarbeitungsvarianten jener entstellten Überlieferung etwa in der Bachzeit, in Bachs Passionen usw., schließlich die Tradierungsarten der Passionsgeschichte in den geschichtlichen Etappen, die danach waren. Überdies ist im Blick auf die Passionsgeschichte selbst historisch bisher nur wenig aufgeklärt. Unstrittig ist ja nur der Tod Jesu am Kreuz und, daß die römische Soldateska die Tat begangen hat. Über den Rest mag man beliebig spekulieren und urteilen. Läßt sich dennoch etwas Klarheit hineinbringen? Bei Bach wenigstens?

GERD RIENÄCKER: Durch die »Enthüllungsliteratur« überhaupt nicht. Es gibt eine Art journalistisches Gewäsch, daß da enthüllen und diffamieren will. Sondern dadurch, daß mit ganz kühlem Kopf historisiert wird. Deswegen habe ich von Anfang an gesagt: Der Antijudaismus ist bei Bach nicht ausgeschlossen, er gehört zur traurigen Tradition. Aber er macht ihn nicht zu einem moralischen Verbrecher, auch wenn Bach, wie Dagmar Axthelm-Hoffmann nachweist, ein Buch bei sich gehabt hat, in dem von der Niederbrennung der Synagogen die Rede ist.

STEFAN AMZOLL: Jene böse Lutherschrift?

GERD RIENÄCKER: Nein, aber eine Schrift aus dem 17. Jahrhundert, die auf Luthers »scharfe Barmherzigkeit« sich beruft. Ob er das Buch gelesen hat und wie er das Buch reflektiert hat, wissen wir nicht. Aber er muß dieses Buch in seiner Bibliothek gehabt haben. Das heißt, wir haben verschiedene Dinge als gegeben zu akzeptieren, um dann mit Nachdruck dagegen zu argumentieren.

STEFAN AMZOLL: Wogegen?

GERD RIENÄCKER: Einmal gegen die durch alle Theologien seitdem durchgehende Lehre vom Irrweg der Juden, von der Notwendigkeit, sie zu bekehren oder zurückzudrängen, nach Möglichkeit auch Gewalt oder Liebe, je nachdem, einzusetzen. Wir haben eine ganze Reihe von Legitimationsriten uns anzusehen, die bis in die mittelalterliche Theateraktion hineingehen, es gibt grausige Porträts von Juden auf den mittelalterlichen Jahrmarktsbühnen, auf denen die Juden als wirklich untermenschlich karikiert werden und das Volk zum Haß aufgefordert wird. Es gibt Passionsspiele bis in die letzten Jahrzehnte, in denen der Jude als Kretin gezeigt, Christus hingegen nicht als Jude gezeigt wird.

STEFAN AMZOLL: Gleichfalls grundsätzliche Fälschung, daß Christus kein Jude sei.

GERD RIENÄCKER: Er ist selbstverständlich Jude, und mit Überzeugung Jude. Es gibt eine große Tradition der künstlerischen Auslegung durch Bilder, aber auch in Tönen, bis hin zu Bachs Johannespassion, dahingehend, daß die Juden falsche, entsetzliche Musik machen. In der Johannespassion gibt es diese merkwürdige Fuge, die mir immer so lange Spaß gemacht hat, solange ich darüber nicht nachdachte. »Wir haben ein Gesetz«. Die Fuge wird so korrekt gemacht, daß sie in der Mitte auseinanderbricht. Gemeint ist offenkundig die Thora, die ein falsches Gesetzeswerk ist. Die Thora soll diffamiert werden.

STEFAN AMZOLL: Die Bruchstelle ist nie mehr zu leimen.

GERD RIENÄCKER: Aber sie muß kenntlich gemacht werden, nicht um Bach zu denunzieren. Da hat er wie tausend andere Unrecht. Und große Leute haben halt Unrecht, damit muß man leben. Da gibt es diese großen Diffamierungsriten dann danach, und da gibt es dann diese Ungeheuerlichkeit, wie mit Mendelssohn umgegangen wird. Der Mann, dem wir große Teile der Matthäuspassion und entscheidende Momente einer historischen Interpretation verdanken.

STEFAN AMZOLL: War Mendelssohn, boshaft gefragt, schon soweit entfernt vom Judentum, daß er Bachs Antijudaismus nicht mehr bemerkt hat?

GERD RIENÄCKER: Wir wissen es nicht. Wir wissen nur, daß Mendelssohn unter den Antijudaisten seiner Zeit unsäglich gelitten hat.

STEFAN AMZOLL: Was hat seine Art der Interpretation der Matthäuspassion bewirkt?

GERD RIENÄCKER: Man bedenke, wie sehr Harnoncourts Auffassung auf Mendelssohns Anweisung basiert. Dieser Mann, der so unglaublich viel für Bach getan hat, auch in seinen eigenen Werken, in seinen eigenen Oratorien, wird als unwürdig betrachtet, die hehrsten

Werke deutscher Kunst zu dirigieren. Er wird also abgelehnt trotz Zelters Fürsprache. Und Zelter war nicht judenfreundlich, aber er hat bei Mendelssohn eine Ausnahme machen wollen. Seine Mitstreiter haben das keineswegs gewollt. Ich kann Mendelssohn verstehen, daß er keinen Fuß mehr über die Schwelle der Singakademie gesetzt hat, und kann Mendelssohn nachfühlen, daß er nun wie ein Berserker gearbeitet hat, um diesen Schmutz loszuwerden. Mendelssohn hat unter diesem Odium, verachtet zu werden, seit Kindheit sehr gelitten.

STEFAN AMZOLL: Sein Vater ließ frühzeitig die Familie umtaufen.

GERD RIENÄCKER: Sein protestantischer Glaube hat etwas enorm Verkrampftes an sich, weil er mit dieser ungeheuren Last lebt und beweisen muß, er sei ein besserer Christ als die anderen. Und gerade deswegen verdanken wir Mendelssohn die eigentliche protestantische Kirchenmusik in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Was sind das für kleine Autoren daneben. Wenn man sich seine Oratorien ansieht, da wird protestantische Musik fortgesetzt. Also eine Ungeheuerlichkeit, wie man mit Mendelssohn zu Lebzeiten umgegangen ist und wie man nach seinem Tod mit ihm umgegangen ist. Da gibt es die grauensvollen Aussagen von Richard Wagner, die übrigens von seinem Werk doch zu trennen sind, weil, im Werk sind es nicht die zentralen Ideen, sondern die begleitenden...

STEFAN AMZOLL: Was trotzdem schlimm ist.

GERD RIENÄCKER: Sicher sind die schlimm, so schlimm wie die verbalen zentralen Aussagen, die es vielerorts gibt. Schlimmer noch: Da gibt es die begierigen Praktiker, die das aufschnappen, und da findet eine Judenhetze statt, nicht mal mehr Antijudaismus, sondern Antisemitismus, längst bevor es Hitler gibt. Und da gibt es dann die entsetzlichen Visionen des arischen Christus, die entsetzlichen Visionen der Blutreinigung und dergleichen Dinge mehr, für die angeblich »Parsifal« entstehen soll. Wagner hat das so nicht gewollt, aber es ist dann daraus gemacht worden. Da gibt es diese entsetzlichen Neubyreuther Schulen, die das machen, aber nicht nur sie. Man kann auch jeden zweiten deutschen Kirchenmusiker in Deutschland zitieren, der ein ähnliches Gewäsch von sich gibt. Dort wird bei Bach aus einem Irrtum, der einer Tradition gehorcht, eine zentrale Ideologie gemacht.

STEFAN AMZOLL: Wie war das nach dem Ende des Faschismus?

GERD RIENÄCKER: Die Bachforschung, die Bach-Interpretation nach 1945 hat das dadurch ausräumen wollen, indem sie es verschweigt. Ich übrigens auch, bis in die achtziger/neunziger Jahre. Und das ist ein ganz verhängnisvoller Irrtum. Man muß das aussprechen, aber ohne Diffamierung. Ich bin mit Frau Axthelm-Hoffmann darin einig, daß man das aussprechen muß. Nicht einig bin ich mit ihr, und da ist sie unbelehrbar, daß das die zentrale Idee sei, die sich in den Passionen kundtut. Ich habe einen Briefwechsel mit ihr angefangen, sie hat ihn abgebrochen, weil wir dort nicht übereinkommen.

STEFAN AMZOLL: Welche Ideen sind bei Bach zentral?

GERD RIENÄCKER: Es sind welche, die viele Theologen bis heute nicht auszusprechen wagen, nämlich die zentrale Idee, daß der Blutende allein dem Blutenden helfen kann. Das scheint mir wichtiger als die Verachtung der Juden. Aber ich würde seitdem nie wieder den Antijudaismus bei Bach verschweigen wollen.

STEFAN AMZOLL: Fragt sich, wenn erst einmal antijudaistische, ja antisemitische Züge ausgemacht sind, ob dann auch die humane Tragik der Passionen Bachs weg ist. Auf mich wirken diese Werke, nachdem ich um die Probleme weiß, keineswegs geringer. Ihre Grundtragik, die erschüttert, bleibt ja. Und diese Grundtragik ist Eigenschaft der Welt geblieben. Die Mehrheit der Menschen bleibt verlassen, verachtet, geknechtet und gedemütigt. Zu fragen bleibt dennoch: Wieweit verleibt Bach jene frühen christlichen Defekte oder Wunden seinen Passionen ein, wo und in welchen Kontexten geschieht das?

GERD RIENÄCKER: Dagmar Axthelm-Hoffmann hat auf eine Redefigur hingewiesen, die *perfidia judaica*, und hat sie in der Matthäus- und der Johannespassion anhand der Wiederholungen bestimmter Chöre, musikalischer, nicht verbaler Chöre, festgemacht, etwa darin, daß aus dem Chor »Wir haben ein Gesetz« der Chor »Lässest du diesen los« wird, daß der Chor »Laßt ihn kreuzigen« in der Matthäuspassion zweimal stattfindet, und das sei Symbol der Verstocktheit, dieses penetrante Daraufbestehen. Nun ist diese Figur gleichzeitig eine Figur des Chiasmus...

STEFAN AMZOLL: Eine Kreuzfigur?

GERD RIENÄCKER: Ja, diese Figur ist doppeldeutig, sie geht in der *perfidia judaica* nicht auf, aber sie ist auch die *perfidia judaica*, wie die rhetorischen Figuren immer drei, vier verschiedene Bedeutungen haben; aber diese haben sie nicht entweder oder, sondern sie alle gleichzeitig. Ich habe dazu weiterhin zu bedenken gegeben: Es gibt so etwas wie eine Imitation animalischen Geräuschs in der Johannespassion, das kann auch Klage sein, die zweite Schicht ist Klage über diejenigen, die schreien. Aber es ist zunächst eine Entfesselung komponiert in den »Kreuziget ihn!«-Chören der Johannespassion, die so etwas wie ein Außersichsein haben. Dort ist das Geheul als ein wolfsartiges Geheul praktisch imitiert, allerdings im ungeheuer strengen Satz. Oder, es gibt die perfide Imitation des Hoftanzes, »Schreibe nicht: ›Jesus ist der Judenkönig‹«, heißt es. Und hier wird der Chor der Kriegsknechte, die einen miserablen Hoftanz tanzen, bevor sie Jesus schlagen, imitiert von den Hohepriestern, die zu Pilatus gehen. Also Perfidität. Und ganz gewiß läßt sich in der Matthäuspassion in den »Laßt ihn kreuzigen!«-Chören so etwas wie ein Chaos-Komponieren zeigen, es soll ein Durcheinander, ein Außer-Rand-und-Band-Gewordenes sein.

STEFAN AMZOLL: Ich muß diesem aufgeheizten Tonfall aber nicht

zwanghaft folgen, sondern kann das mühelos gegen den Strich lesen und hören.

GERD RIENÄCKER: Sicher, als Manipulationsakt. Man muß das überhaupt nicht so lesen und hören, daß die Juden damit diffamiert werden müssen. Es kann sein, daß Bach das so gemeint hat, aber wir müssen es nicht so lesen. Und dort, meine ich, sind wir als Interpreten manns (oder fraus) genug, unsere eigenen Erfahrungen einzuführen. Ich will das genauso bei Wagner sagen. Wir müssen nicht wissen, daß Wagner vielleicht doch eine Art Blutmessias im »Parsifal« gemeint hat. Wir wissen nicht einmal, ob das so ist.

STEFAN AMZOLL: Das sind Annahmen, die dann genüßlich inszeniert werden.

GERD RIENÄCKER: Aber wir müssen ihn nicht als Blutmessias zeigen, wir müssen nicht zeigen, daß die Gestalten, von denen Wagner mal nebenbei gesagt hat, sie seien Juden, Kretins sind oder bleiben. Mime ist kein Kretin, Beckmesser ist kein Kretin. Und man kann auch die Judenchöre so interpretieren, daß es nicht Chöre von Kretins sind, sondern Chöre tragisch verstrickter, manipulierter Menschen. Und dazu bräuchten wir überlegenes politisches, soziales und humanes Wissen. Das heißt, nicht verschweigen, aber versuchen, statt zu diffamieren, in der Interpretation korrigierend einzugreifen. Und das ist nichts besonderes. Interpretationen sind nämlich immer Korrekturen in der Zeit, wir korrigieren die Werke immer, weil wir ihnen unsere Sicht hinzufügen.

STEFAN AMZOLL: Das bringt uns geradewegs zurück zu Bach. Klar ist die Doppeltendenz der Evangelien, nämlich die Juden als Background möglichst schwarz und Christus als den Heiland möglichst hell zu schildern. In Wirklichkeit ist die Konstellation jedoch innerjüdisch. Aus dieser Sicht brüllen in Bachs Passionen, am lautesten in der Johannespassion, Juden den Rabbi Jesu nieder. Ganz ausgetilgt ist ja das Faktum, Jesu sei Rabbi, nicht. Trotz der Marginalisierung besteht letztendlich das innerjüdische Problem fort; doch es ist austauschbar, projizierbar auf jeden anderen Religionskampf, Nationalitätenstreit, Bürgerzwist usw. Kann von daher der Protestant Bach, obwohl seine Passionen den Fälschungen folgen, überhaupt als Antisemit gelten?

GERD RIENÄCKER: Bach muß nicht als Antisemit gelten. Er war historisch Antijudaist, was mit Antisemitismus nicht identisch ist. Der Antijudaismus brandmarkt zunächst eine Religion, dann ein Volk, aber keine Rasse. Der Antisemitismus jedoch gilt einer Rasse. Ich glaube kaum, daß Bach rassistisch gedacht hat. Aber er muß nicht in unserer Sicht Antijudaist bleiben. Sondern in der Tat haben wir die Kreuze heute überall zu sehen, wo sie sind, in den Hinrichtungskammern der USA, im Kosovo, in der Dritten Welt, allenthalben in den Großstädten, in denen die Menschen in den siebziggeschössigen Türmen buchstäblich vereinsamen, überall wo Menschen vermasst und dadurch vereinsamt werden. Überall sind Kreuze aufgerichtet,

und die Schmerzen sind sehr unterschiedliche Schmerzen. Und was dort sich abspielt, ist nun überhaupt nicht rührend, heulselig, sondern derart grauenhaft, daß mir der Eingangschor der Matthäuspassion in seiner komponierten Grauenhaftigkeit überhaupt erst deutlich wird, wenn ich an diese Hochhäuser, an diese modernen Kreuze denke.

STEFAN AMZOLL: Genügt das? Vor Jahren ist Bach-Passionsaufführungen Musik von Schönberg oder Nono eingefügt worden. Zur Klarstellung. Oder damit keine Mißverständnisse aufkommen?

GERD RIENÄCKER: Hans Zender hat einmal eine grandiose Praxis gehabt, die Johannespassion aufzuführen und davor den »Überlebenden von Warschau« von Schönberg zu haben. Ich wünschte, daß das häufiger geschieht. Nur ist die Matthäuspassion zu lang, als daß man Schönberg vorweg machen kann. Aber man sollte mit dem zweiten Ohr Schönbergs »Überlebenden von Warschau« hören, nicht, um die Matthäuspassion zu revidieren, sondern überhaupt dem Werk diese Härte und das Grauen wieder zurückzugeben. Es ist grauenhaft, wenn ein Volk zu dem zur Hinrichtung Geführten schreit »Erbarme dich unser«. Das heißt, es gibt keinen anderen, der sich erbarmen soll als den, der Hilfe braucht; er bekommt aber keine Hilfe, sondern möge auf dem Weg zur Hinrichtung Hilfe geben. Und das ist in Themen des Eingangschores buchstäblich vertont, vertont ist nämlich in den beiden Orchesterthemen die zweite Zeile »Am Stamm des Kreuzes geschlagen« und die siebente »Erbarm dich unser, o Jesu«. Und daß beide vom ersten Takt an erklingen, ist wahrhaft beklemmend, da gibt es keinen Trost.

STEFAN AMZOLL: Der Musikwissenschaftler Heinz-Klaus Metzger meint, Bach predige in seinen Passionen »mit den Mitteln der musikalischen Rhetorik die lutherische Sicht von Unglauben, Blindheit und Verstockung der Juden als Kehrseite von Christi Leiden und Gottes Gnade.« Massive Kritik, die der erwähnten Analyse von Dagmar Axthelm-Hoffmann folgt. Ist sie berechtigt?

GERD RIENÄCKER: Er hat in einem Punkt nicht recht. Was er als Verstocktheit analysiert, gilt nun weiß Gott nicht mehr alleine für die Juden. Und auch im Passionslibretto von Picander ist nicht von der jüdischen Verstocktheit, sondern von unser aller Verstocktheit, unser aller Schuld die Rede, von dem Versagen unzähliger Menschen. Und man kann darüber streiten, ob die Menschheit sich so in einer Versagensgeschichte befindet, wie das die Librettistik sieht. Aber man kann das auf die Juden überhaupt nicht mehr reduzieren. Auch das Bekenntnis der Schuld schließt die Juden nicht aus, sondern ein, weil die Juden gar nicht alleine gemeint sind, sondern alle Menschen sind gemeint. »Seht wohin auf unsere Schuld«. Das ist nicht nur das jüdische Volk, das sich an die Brust schlägt, sondern das sind alle, die sich an die Brust schlagen. Indem man es auf die Juden reduziert, baut man sich ein heiligmäßiges, selbstgefälliges Christentum auf: die Christen wären immer anders gewesen. Sie waren überhaupt nicht anders, und das wußten die Librettisten auch. Wenn da von Verstocktheit die Rede ist, ist es die Verstocktheit aller Menschen.

Ich will nochmals Christiane Markert, eine sehr gute Pastorin in Mühlenbeck, anführen, die sagt: »Es ist nicht so, daß Gott das Kreuz brauche, um die Welt zu erlösen, sondern er hat das Kreuz vorgefunden.« Und das ist ein großer Unterschied.

STEFAN AMZOLL: Der Kreuzigungstod war noch zu Zeiten der Umredigierung der Evangelien bekanntlich eine Massenerscheinung. Im jüdischen Bestrafungsregister fehlt er, in dem der römischen Besatzer nicht.

GERD RIENÄCKER: Es war ihr Hinrichtungsinstrument. Auch ein Großteil der Geschlagenen in Spartacus' Aufstand ist gekreuzigt worden, längs der Via Appia vor Rom. Ist nun von Kreuz symbolisch die Rede, so von sehr unterschiedlichen Leiden und Martern. Kreuze sind aufgerichtet von Leuten, die die Menschen schinden, und zwar nach den Maximen, die Brecht analysiert hat. Sie haben Name, Adresse und Gesicht, sagt Brecht. Und da sind die Leute, die die Kreuze aufbauen, und da sind Leute, die andere manipulieren, da sind Leute mit einer ungeheuren Gewissenlosigkeit. Zukunft projizieren bei Menschen, die gar keine Arbeit mehr finden sollen. Die Verzweiflung soll gefälligst Grundgefühl der Menschheit werden, man könne gar nichts dagegen machen. Das ist ein unglaublicher Zynismus. Und wenn von Verstocktheit die Rede ist, wäre eher von Verstocktheit des Kapitals die Rede, als daß man nun im Nachhinein auch noch eine Menschengruppe verantwortlich macht, die wahrlich gelitten hat über Jahrtausende hindurch. Wenn man das Ganze auf Antijudaismus trimmt, könnte für mich ein Verdacht aufkommen. Man will es als antijudaistisch diffamieren oder auf den Antijudaismus reduzieren, um sich mit dem Sprengsatz nicht mehr beschäftigen zu müssen.

STEFAN AMZOLL: Welchem Sprengsatz?

GERD RIENÄCKER: Daß da von der notwendigen Veränderung des Bestehenden die Rede sei, und dies ist unbequem. Der Verdacht kommt mir bei den Schriften über Wagners Antisemitismus längst hoch. Man verweigert sich den Revolutionsidealen, weil die angeblich nur die Vernichtung der Juden meinen. Man glaubt, man brauche sich mit der Revolutionsidee, mit der Veränderung der Welt nicht mehr zu beschäftigen, man braucht sich auch mit der Theologie von unten, die in den Passionen von Bach ungewollt – Bach weiß das nicht, was er da tut –, artikuliert wird, nicht zu beschäftigen. Man braucht sich damit nicht zu beschäftigen, daß Leute unten sich gegenseitig selbst helfen müssen, nicht damit zu beschäftigen, daß das Kreuz die Zufluchtsstätte der Notleidenden ist. »Eilt nach Golgatha«, heißt es in der Johannespassion. Oder »Kommt in Jesu Arme kurz vor Jesu Tod«. Also diese ungeheure Botschaft, daß nicht oben, sondern ganz unten, im Schmutz, im tiefsten Elend, das Heil wäre, daß also die Menschen selbst ihre Sachen machen müssen und den Niedrigen helfen müssen. Das sind ungeheure Botschaften. Die werden unter den Tisch gekehrt, weil sie ja doch bloß antijudaistisch sind. Und hier, meine ich, sollte man auch aus politischen Gründen den Antijudaismus nicht als zentrales Ideal nehmen, weil man damit

nämlich eine Legitimation hat, sich die unbequemen Botschaften der Passionen vom Halse zu holen.

STEFAN AMZOLL: Bach, so folgert Heinz-Klaus Metzger weiter, sei eine Wahrheit zuinnerst vertraut gewesen, »daß nämlich niemand anders als die Erlösungsbedürftigen Sünder selbst, die das Opfer des Retters annahmen, ihn – theologisch – ans Kreuz geschlagen haben: felix culpa.« Das Gebet, das den Schlußchor der Matthäus-Passion vorbereitet, deute darauf hin: »O selige Gebeine, seht, wie ich euch mit Buß und Reu beweine, daß euch mein Fall in solche Not gebracht. Mein Jesu, gute Nacht!« Eine der schönsten Musiken, die Bach komponiert hat. Sie sei verbunden, so Metzger, mit der sadomasochistischen Lust am Schmerz, Freude über Marter und Hinrichtung, durch die erst das Heil kam. Kann man das so sehen?

GERD RIENÄCKER: Das kann man so sehen. Ich sehe es so nicht. Ich sehe etwas anderes, daß Bach und seine Librettisten um die Vorgänge in der Zeit ungeheuren Elends groß geworden sind und daß sie unzählige Kreuze gesehen haben. Nur sahen die nicht aus wie die christlichen Kreuze. Der dreißigjährige Krieg war wenige Jahrzehnte, etwas über ein Jahrhundert, zu Ende, und die Wunden waren in keinem Punkt verheilt. Daß drohende Bilder aufkommen, sind Bilder der nackten Angst, des Lebens und des Überlebens. Die Jüngsten Gerichte sind allenthalben merkbar, dazu braucht man den Himmel gar nicht. Es ist eine Zeit ungeheurer sozialer Widersprüche. Und diese Widersprüche wirken, gleichgültig ob Bach sich darüber artikuliert. Bach hat ja keinerlei politische Äußerungen gemacht, die wir kennen würden, und dennoch sind die Kantaten voll von Bildern Hungernder, und wenn es der geistige Hunger ist, dann könnte es auch der materielle sein, von Bildern der kleinen Leute, von denen man nicht weiß, ob sie noch leben oder schon tot sind, der Leute, die sich die Aufklärung gar nicht leisten können, dazu brauchten sie Geld, sie haben aber keine Mittel, sie essen ihr Tränenbrot, das heißt, sie essen fast nichts. Ich denke, daß man diese niedrigen Begebenheiten vor Augen haben muß.

STEFAN AMZOLL: Und die sadomasochistische Dimension? Hat sich Bach möglicherweise an den Leiden kompositorisch ergötzt?

GERD RIENÄCKER: Ich sehe eigentlich keinen Sadomasochismus, sondern sehe nur, daß man genauer hingucken muß. Leiden soll man nicht beschönigen. Man soll nicht darin rumwühlen, aber beschönigen soll man sie genauso wenig. Und ich sehe bei Bach eher, daß er sich weigert, etwas zu beschönigen, was dort zu sehen ist. Durch welche theologische Brille er das sieht, ob er überhaupt die Ereignisse selbst reflektiert oder Theologeme, die sich damit beschäftigen, ist ganz sekundär. Aber er kommt, durch welche Botschaft immer, auf diese zentralen Probleme, daß ungeheuer viele Leute hungern, daß sie sterben, daß das Leben eine Last ist und daß es ein Übergang ist. Übrigens vertont er gleichzeitig, daß das Sterben, auch das selige Sterben, außerordentlich mühselig ist. Es gibt keinen Sterbechoral, der ohne Konflikte ist. Da gibt es die Glätte jener vielen Auf-

klärungskompositionen der Zeit überhaupt nicht. Da ist eine Musik schlichtweg grauenhaft, aber nicht durch Lust am Grauen, sondern durch einen unbewußten Wahrheitssinn. Es kann ja auch sein, daß ihn das musikalische Material daran interessiert hat, das spielt ja auch eine Rolle, es kann ja auch sein, daß er im musikalischen Material auch Bilder des Leids entdeckt. Wie auch immer, ich kenne keinen Zweiten, der die Not der Unteren so erschütternd vertont hat. Das hat mit Sadomasochismus nichts zu tun.

STEFAN AMZOLL: Dicke Schichten von Schutt müssen offenkundig noch abgeräumt, Vorurteile, Mißverständnisse, Fehldeutungen überwunden werden. Der Bildhauer und Maler Alfred Hrdlicka schreibt: »Jesus mußte für seine Überzeugung hingerichtet werden. Das hat für mich mit KZ zu tun, mit Antifaschismus. Christus ist für mich fast eine KZ-Figur.« Ein Deutungsmuster, in dem die jüdische Frage dezentral ist, sodann eines, das die Vielheit der Facetten des Problems unterstreicht. Ein Getümmel der Schichten ist ja in Augenschein zu nehmen. Darin ein Quäntchen Ordnung zu stiften, täte not. Was kann Musiktheologie, die Bach analysiert, dazu tun?

GERD RIENÄCKER: Erstmal, indem man musikalische Ordnungen wahrnimmt. Und hier zitiere ich den für mich unvergessenen Wolfgang Heise im Verhältnis zu Heiner Müller. Heiner Müller schrieb »Macbeth«. Ihm wurde vorgeworfen, daß er die Grausamkeit wollüstig male und daß er keine Gegenkraft organisiere. Und Heise sagte: Die Gegenkraft liegt in der Strenge der Konstruktion. Nicht in Gegenbildern, die viel zu rosig wären, sondern in der Strenge der Form, in der Strenge der Sprachgestalt. Heise hat das in einem unglaublich mutigen Artikel 1972 unter der unschuldigen Überschrift »Notwendige Fragestellung« veröffentlicht in »Theater der Zeit«. Dieser Aufsatz ist für mich ganz zentral.

STEFAN AMZOLL: Welche Entdeckungen machen Sie, wenn Sie Ordnungen bei Bach wahrnehmen?

GERD RIENÄCKER: Erstens muß man bei Bach davon ausgehen, daß er Chaos komponiert, aber nicht chaotisch komponiert. Daß es in der Matthäuspasion mehrere Schichten des Gegen-das-Grauen-sein gibt, einmal in der Strenge der Konstruktion, und hier kann man die sich überlagernden Konstrukte der Passion gar nicht genug bewundern. Sie hängen damit zusammen, nämlich Ordnung in einer Welt zu schaffen. Wir sind dazu da, daß wir ordnen, was wir sehen, nicht zu beschönigen, aber ordnen, was wir sehen, und zwar mindestens mit der Kraft von Heiner Müller.

Zweitens gibt es natürlich eine Wollust, aber nicht eine Wollust am Leid, sondern eine Wollust am Klang. Es gibt in der Matthäuspasion eine ungewöhnliche Klangentfaltung. Es gibt wenig alte Techniken, es gibt einen für Bach hochmodernen Satz. Und das hängt mit den aufführungspraktischen Bedingungen zusammen, die ungeheuerlich sind. Beide Chöre sind seinerzeit vierzig bis fünfzig Meter voneinander entfernt postiert worden; die Aufführungen müssen grauenhaft gewesen sein. Aber Bach hatte die Vision gehabt, daß die

ganze Kirche musiziert, und er macht eine Klangentfaltung wie in keinem anderen Werk, wenn man ganz wenige Huldigungsmusiken ausnimmt, etwa »Der zufriedengestellte Äolos«. Dieser Klang wird mit einer ungeheuren Kraft ausgekostet, auch mit einer ungeheuren Gewalt, aber auch Subtilität ausgekostet.

STEFAN AMZOLL: Sie wissen es: Klangentfaltung spult bei Bach nie isoliert ab. Andere Lustbarkeiten treten hinzu.

GERD RIENÄCKER: Unter anderem die der Virtuosität – des Komponierens und handfesten Musizierens. Die der Konstruktion, des Stücke-Bauens ohnehin: größer, mächtiger, komplexer, als es je einer vor Bach gewagt hätte. Das Klangsinnliche aber ist etwas wie ein ästhetisches Verhalten, nämlich eine sinnliche Bejahung des Klangs. Auch sie ist eine Gegenkraft. Und eine weitere Gegenkraft liegt in den unzähligen utopischen Inseln in dem Werk. Die liegen nicht am Schluß. Der Schluß ist eine betroffener, es ist die kaum aufgelöste Dissonanz. Sie liegen auch nicht in der zweiten Hälfte des Rezitativs »Nun ist der Herr zur Ruh gebracht«; die zweite Hälfte kippt um in grauisige Dissonanzen. Wenn ich sie aufführen würde, würde ich das Tempo um ein Doppeltes beschleunigen in der zweiten Hälfte, und das ganz hart und nicht weinerlich machen, so daß die Sekundakkorde wirklich plautzen. Aber diese utopischen Inseln liegen beispielsweise in Teilen der Arie »Sehet, Jesus hat die Hand«, das ist eine Arie ungeheurer Hoffnung, ungeheuren Leids auch. Die Arie darf nie gestrichen werden, das ist ein Zentrum, da ist ein Sinn dieser Erlösung der Welt, auch der Befreiung, auch der Aktion der Menschen.

STEFAN AMZOLL: Worin liegt dieser Sinn?

GERD RIENÄCKER: Die Menschen sollen nach Golgatha laufen, weil dort ein Mann sie umarmen wird, er wird sie an sich ziehen, er wird ihr Bruder sein. Die utopischen Inseln liegen in dieser großen Vision des Abendmahls, die als Tanz komponiert wird. Und das ist eine ganz zentrale Stelle. Auch die Arie darauf »Ich will dir mein Herze schenken« ist ein Liebesbekenntnis, und zwar auch ein erotisches Bekenntnis. Im Christentum ist man nicht prüde. Und sie liegen darin, daß vieles filigran ist mit soviel Zärtlichkeit drin. Sie liegen auch darin, daß es ungewöhnlich viele Arien, das heißt Inseln des Innehaltens, des Nachdenkens gibt. Es gibt keine Passion, in der den Menschen so viel Zeit zum Nachdenken gegeben wird. Indem ich aber nachdenke, komme ich zu mir selbst.

STEFAN AMZOLL: Eine hohe Schule. Man sollte das Werk deshalb möglichst oft oder jedenfalls gelegentlich hören und bei den Inseln lange verweilen.

GERD RIENÄCKER: Inseln liegen auch in der Klage der Arie »Erbarme dich«, aber darin, daß sie überhaupt ausgesungen wird, daß den Menschen das Singen nicht verweigert wird. Es ist ein ungeheures Singen in der Passion. Und Inseln liegen ganz gewiß darin, daß Bach sich zu einem modernen Stil bekennt in der Matthäuspassion. Wir

finden keine motettischen Techniken oder finden sie nur in der Unterfläche. Dafür finden wir riesige Klangblocke, wir finden eine Art sonatisch-sinfonische Arbeit, die Arien sind eigentlich wie Sinfoniesatze zum Teil aufgebaut. Also auch so etwas wie eine materiale Progressivität, die sichtbar wird. Dies alles sind Gegenkräfte gegen das Grauen und Gegenkräfte, die nicht beschönigen, aber die uns Lebensmodelle und Kraft in die Hand geben, daß wir etwas tun.

STEFAN AMZOLL: Bachs Grundbefinden, voran das seiner Musik, also letztendlich positiv?

GERD RIENÄCKER: Ein zentraler Satz Bachs könnte heißen, wenn er ihn je ausgesprochen hät: Man muß nicht passiv, sondern aktiv sein. Die Motive sind aktiv, die Satzgewebe sind aktiv. Es gibt nirgends das Kopf-hängen-lassen in seiner Musik. Auch wie mit den traditionellen Formen umgegangen wird, daß da neue Formen draus entstehen, daß Traditionen bewahrt und gleichzeitig überwunden werden, hängt mit dieser Aktivität zusammen. Und schließlich gibt es eine ganz entscheidende Schicht, die Bert Brecht zwar nicht entdeckt, aber für sich kenntlich gemacht hat: die Dialektik der verschiedenen Zeichenarten. Der Text wird nicht einfach so Wort für Wort genommen, er wird nicht einfach vertont, sondern er wird kontrapunktisch vertont. Es wird das vertont, was zu dem Text überhaupt erst hinführen muß oder was manchmal vom Text wegführt. Die Heilsbotschaften klingen nicht heilsmaig in der Musik, die klingen sehr schmerzhaft, weil da einiges dazwischen liegt und die Menschen einiges tun müssen.

STEFAN AMZOLL: Auch Hanns Eisler hat das aufgegriffen. Sie haben sein Liedschaffen untersucht.

GERD RIENÄCKER: Ja, Eislers Lieder sind voll von den Passionsrezitativen. Und Eislers Schüler wußten, daß er unzählige Male das erste Rezitativ aus der Johannespassion vorkraht. Übrigens, ich habs nie besser gesungen gehört als von Hanns Eisler. Und Brecht ließ sich tausende Male dieses Rezitativ vorsingen, weil er sich vorstellte, daß man so mit Texten umgehen muß, wie Bach mit Texten umgegangen ist. Die liegen auch darin, daß die verschiedenen Musikschichten sich zueinander dialektisch verhalten, und zwar gleichgültig, ob der Dialektikbegriff zu Bachs Zeit bewegt wurde. Aber daß da etwas mit Widersprüchen stattfindet und daß die Widersprüche die Triebkraft von Entwicklung sind, das ist in Bachs Passionen und den Kantaten allenthalben vertont, in den Choralkantaten sogar so, daß der Choral und die übrigen Schichten aufeinanderprallen, als ob Lokomotiven gegeneinander rasen, oder sich gegenseitig helfen oder sich gegenseitig beschädigen. Da unterstützt nicht die eine Schicht die andere, sondern es wird durch den Widerpart etwas bewegt. Bach hat gewiß nicht gewußt, was er alles gemacht hat. Aber es ist wahrlich aufregend.

MARCEL ZACHOVAL

Milan Machovec

»Karl Marx war ein deutscher Philosoph.« Mit dieser etwas überraschenden Feststellung beginnt *Leszek Kolakowski* sein umfangreiches dreibändiges Werk über den Marxismus. Er imitiert damit eine Äußerung *Jules Michelets*, der seine Vorlesungen über die britische Geschichte mit dem Satz angefangen haben soll: »Meine Herren, England ist eine Insel.« Damit ist nicht nur das Wichtigste über dieses Thema gesagt, sondern es wird eine Tatsache unterstrichen, die einen Schlüssel zum Begreifen dieses komplizierten Phänomens anbietet.

Vielleicht sollte ich ebenso mit der Feststellung beginnen: »Milan Machovec ist ein tschechischer Philosoph.« Ein tschechischer Philosoph mit Betonung auf dem ersten Wort nicht nur deshalb, weil er die großen Probleme der tschechischen Geistesgeschichte aufgegriffen und in seinen Werken analysiert hat, besonders in ihren Personifizierungen in *Jan Hus*, *Josef Dobrovsky*, *František Palacky* und vor allem *Tomás Garrigue Masaryk*. Er hat auch in gewissem Sinne ihre Ideale und moralischen Grundsätze übernommen, ihren oft dramatischen und tragischen Schicksalsweg nachvollzogen. Er mußte zwar im 20. Jahrhundert nicht mehr als Ketzer auf dem Scheiterhaufen enden. Er wurde aber als »Abweichler« von der offiziell vorgeschriebenen Linie in eine innere Verbannung verstoßen und allen ihren Entbehrungen und Erniedrigungen ausgesetzt. Und das deshalb, weil er seinen bewunderten und geliebten *Jan Hus* ernst genommen hatte und es – so wie dieser – ablehnte, die erkannte Wahrheit zu widerrufen.

Und Philosoph ist er deshalb, weil er länger als ein halbes Jahrhundert in gründlichem, alltäglichen Dialog mit den größten, weisesten Denkern der menschlichen Geschichte verlebt hat. Seine Vorbilder liest er immer wieder neu. Ein niemals endendes Gespräch führt er mit *Aristoteles*, *Augustinus*, *Kant*, *Pascal*, *Marx*, *Masaryk*, *Fromm* und selbstverständlich mit den Gestalten des Alten und Neuen Testaments, mit *Moses*, den Propheten, mit *Jesus* und den Aposteln. Auf seinem Weg zur Erkenntnis hatte er stets nicht nur seinen Verstand, sondern auch sein Gefühl, sein Herz eingeschaltet. Sein Weg zur Weisheit ging auch über die tiefen musischen, vor allem musikalischen Erlebnisse, die er selbst als praktizierender Musiker besonders bei *Bach*, *Beethoven* und vor allem *Wagner* fand. Das große emotionelle Erlebnis seiner Kindheit war die Begegnung mit der benediktinischen Liturgie, die er im Emmauskloster in Prag kennenlernte. Deshalb waren ihm auch alle die Philosophen nahe, die

Marcel Zchoval – Jg. 1921
Prof. em. Ing., Direktor des
Enzyklopädischen Instituts
der Akademie der Wissen-
schaften der ČSSR,
Ordentlicher Professor für
Sozialwissenschaften an
den Theologischen Fakultäten
Prag und Litomerice,
Emeritierung 1990.

Vortrag auf der gemein-
samen Veranstaltung der
Gesellschaft zur Förderung
des christlich-marxistischen
Dialogs und der Rosa-
Luxemburg-Stiftung am
15./16. September 2000.

nicht nur Verstand sondern auch Herz hatten – also *Augustinus* und *Pascal*, nicht aber die englischen und französischen Aufklärer.

Kant dagegen ja, weil er mit »den letzten Dingen« nicht so schnell fertig war. Aus diesem Grund hob er auch die emotionelle Seite bei *Marx* hervor. Aber das, was von *Hegel* kam oder von *Heidegger*, was von kühler Vernunft aufgebaut war, war ihm fremd.

Zu den drei, vier Denkern, die *Machovec* nicht nur bewundert, sondern die seine lebenslängliche Inspiration waren, gehört in erster Reihe *Aristoteles*. Bewunderung weckte in ihm die unglaubliche Breite seines Werkes und die Tiefe seiner Lösungen. Stark beeinflusst hatte ihn vor allem seine Weisheit, seine persönliche und moralische Reife, der vollkommene Mangel an Eitelkeit und elitärer Haltung, der Zusammenhang der Größe der Vernunft mit der Trauer und dem Leiden der Einsamkeit, kurz, seine Menschlichkeit. Und nur das hat *Aristoteles* befähigt, an die kompliziertesten Probleme des Kosmos und des Menschen mit brennendem Herzen aber auch kalter Vernunft heranzutreten. In seinem eigenen Werk hat sich *Machovec* vor allem diesen aristotelischen Grundsatz angeeignet: Die Weisheitssuche muß feste wissenschaftliche Wurzeln haben. Eine echte Philosophie steht für *Aristoteles* in krassem Widerspruch zum willkürlichen, primitiven Wunschdenken und zur platonischen Tendenz, durch ein mystisches Erlebnis – also auch sehr billig – das echte Sein zu fassen. Das kann man nur durch nüchterne, wiederholbare und deswegen nachprüfbar wissenschaftliche Arbeit erreichen.

In der Antinomie *Aristoteles-Epikur*, Aktivität-Konsumtion (wenn auch geistige), Vernunft, Gesetzmäßigkeit-Chaos, steht *Machovec* klar und bewußt auf der Seite des *Aristoteles*, aber immer im Bewußtsein, daß der Mensch nicht allein von Vernunft leben kann. Wenn er *Aristoteles* kritisiert, dann für seine durch den Stand der Entwicklung und der Wissenschaft bedingte Unzulänglichkeit. *Epikurs* Lehre hält er aber schlicht für irreführend, im Grunde fußend auf einer Verwechslung zwischen dem Begriff Mensch und einem rücksichtslosen Individuum. Das betrifft vor allem *Epikurs* bekannte Überlegung über den Tod. Der Tod betreffe uns eigentlich nicht. Es wird hier ignoriert, daß das menschliche Ich auch seine mitmenschliche Komponente beinhaltet. Indem der Tod diese Beziehung zerreißt, betrifft er uns sehr. Die Philosophie *Epikurs* ist also alles andere als Weisheit, sie ist eine Art von Droge, die den Menschen um seine Aktivität und Widerstandskraft beraubt. Seine ganze Leidenschaft setzt *Machovec* ein in die Widerlegung der epikuräischen Grundsätze. Dabei vergißt er nicht zu unterstreichen, daß es nicht wichtig ist, ob man äußerlich in Wohlstand oder Armut lebt, aber welche Stellung solche Dinge im persönlichen Leben des Menschen und in seiner Hierarchie der Werte haben. Die Armut garantiert an sich keine höhere Moral, da ja die Armen nur zu oft die entstellte Wertehierarchie vieler Mitglieder der reichen Schichten übernehmen.

Und *Machovec* wird nicht müde, für die Aktivität zu plädieren, denn »wenn aber eine absolute Mehrheit auf die Änderung nur wartet, wird es keine Änderung geben, und falls doch, dann nur zum Schlimmeren«. ¹ Aktivität allein genügt aber nicht. *Machovec* ist überzeugt davon, daß »das menschliche Individuum eine sinnvolle Existenz niemals nur in und aus sich selbst heraus finden kann, denn

1 Milan Machovec: Die Rückkehr zur Weisheit, Stuttgart 1988, S. 127.

alles was Sinn hat, hat ihn in Bezug auf etwas Anderes, im Reich der Werte potentionell Höheres« und »es ist immer schwierig bloß eine Menschheit oder eine Gattung zu sein, denn das erregt emotional niemanden, weil es zu abstrakt und fremd klingt« und »die moralische Kraft eines Menschen entsteht nicht dadurch, daß man Begriffe im Kopf hat, sondern daß man sich durch seine Aktivität emotional für etwas engagiert«.²

Also doch Gott? Eine übernatürliche Kraft? Eine väterliche oder mütterliche Schutzgestalt?

Diesen Gedanken, ja die Hauptidee findet *Milan Machovec* bestätigt bei der Stoa. Das Flüchten des Menschen in das egoistische Glück beraubt ihn um alle tiefen Dimensionen der menschlichen Möglichkeiten, ja selbst um echte Erlebnisse des eigenen Glücks. Zum erstenmal in der abendländischen Geistesgeschichte haben auch die Stoiker die Einheit des Menschen und der Natur betont, stellt *Milan Machovec* mit Genugtuung fest.

Und das für *Machovec* Wichtigste: Nur die Tätigkeit ist absolut unersetzlich, denn man kann sie gar nicht »haben«. Tätig ist man oder nicht. Je mehr und tiefer wir tätig sind, um so mehr werden wir erst Menschen. *Milan Machovec* hat diesen Hauptgrundsatz in seinem Leben eingehalten. Davon zeugen seine zahlreichen Werke, die mit dem Schweiß seines Fleißes, mit der baren Münze seiner Erfahrungen bezahlt wurden und nicht zuletzt mit seinem persönlichen Einsatz. Da ist er seinen großen Vorbildern – *Augustinus*, *Hus*, *Comenius* oder *Masaryk* – gefolgt.

Eine zentrale Position nimmt ohne Zweifel in dem Werk und Denken von *Milan Machovec* das Christentum ein und vor allem die Persönlichkeit *Jesu Christi*. Er verfolgt nicht nur mit eindrucksvoller geschichtlicher und philosophischer Erudition die Wurzeln des Christentums in der jüdischen und antiken Tradition, aber besonders das Neue, Unterschiedliche, was ihm die ungeheure geographische und über die Jahrtausende andauernde Ausstrahlung verlieh. Als »Philosoph der Weisheit« geht es ihm hier in erster Linie darum, was aus dieser Geschichte von dauerndem Wert für unsere Zeit ist. Und das ist besonders die Identität des Wortes und des Menschen. Was helfen uns noch alle so erhabenen Ideale, wenn ihre Verkünder unglaubwürdig sind? Eben das läßt die Menschen unberührt. »Den Frieden der gewaltlosen und klassenlosen Gesellschaft kann nicht glaubwürdig ein Mensch verkünden, in dessen Antlitz die langjährige macchiavellistische Taktik und Machtgier der Langeweile eingraviert ist. Die Welt braucht die Ausstrahlungskraft charismatischer Menschen«.³

Das verkündete *Machovec* 1988, also vierzig Jahre nach der Machtergreifung der KPTsch, zwanzig Jahre nach der Niederschlagung des sogenannten Prager Frühlings und nur ein Jahr vor der großen Wende. Er weiß, wovon er redet. Die Ironie der Geschichte will es, daß diese Worte auch jetzt, nach zehn Jahren, ihre Gültigkeit voll behalten haben, ja noch mit neuen Erfahrungen bestätigt wurden. Die Gefahr sieht er nicht nur darin, daß, wenn es nicht gelingt, die Millionen aus dem Halbschlaf zu wecken, es aus Mangel an frischer Luft und reinem Wasser zum Massensterben kommen könnte, sondern auch darin, daß eine damit verbundene Paniksituation eine Gelegenheit für Demagogen bieten könnte für »pervertierte Tita-

2 Ebenda, S. 133.

3 Ebenda, S. 148.

nen«, nach deren Machtergreifung die Menschheit nicht mehr zu retten wäre.

Einen Philosophen nach seinem Geschmack fand *Machovec* in der Gegenwart, einen geistigen Bruder, der wie er selbst ein unversöhnlicher Gegner aller kühlen Begriffsphilosophie war. In ihm fand er die Bestätigung seines eigenen Weges, der tiefsten Wahrheit seiner Philosophie, und letzten Endes auch einen Freund. Es war für ihn eine befreiende Entdeckung, daß *Erich Fromm* die Tendenz vieler Philosophen zum Kult der Begriffe und ihrer Strukturen ablehnte, die ja so oft in der neuzeitlichen deutschen Philosophie und der mittelalterlichen Scholastik vertreten ist. Weniger oft in der westeuropäischen und antiken, am wenigsten in der Philosophie der asiatischen Großreiche. Gerade deshalb versprach er sich so viel vom Dialog gerade mit ihnen.

Nach *Fromm* sind nämlich alle traditionellen philosophischen Begriffe immer erst ein Ergebnis der Erfahrung. In ihr ist das Leben, das sie gezeugt hat. Wenn sie aber als fertige, in sich abgeschlossene Tatsachen behandelt werden, werden sie leicht zur Grundlage verschiedener religiöser oder philosophischer Fundamentalismen. Das Leben wird so nicht mehr erfaßt und ausgedrückt, aber gebremst, gefesselt und abgetötet. So kommt es zur Verwechslung des lebendigen Gottes mit dem Dogma über »Gottes Existenz«, des messianischen Zustandes der Menschheit mit dem Dogma über die »Ankunft des Messias«, zur Verwechslung der Wahrheitssuche mit der Inquisition, ob mittelalterlicher oder kommunistischer. Die Spinner verteidigen die Begriffe als Trophäen vergangener Kämpfe, die Weisen suchen neue Erfahrungen.

Für *Machovec* war es eine Offenbarung, wie *Fromm* in seinem Hauptwerk *Ihr werdet wie Götter sein* (1966) in der Sprache unserer Zeit den philosophisch ethischen Inhalt der jüdischen geistigen Tradition zusammenfaßt und dabei immer das Gedankengut auch der chinesischen und indischen Denker, der christlichen Mystiker, der humanistischen Dichter usw. mit berücksichtigt.

Für den wichtigsten und inspirierendsten Beitrag *Erich Fromms* hält *Milan Machovec* seine Entdeckung und Formulierung des sogenannten »Phänomens X«. Es setzt sich zusammen aus den Fähigkeiten, sein eigenes Leben als Problem aufzufassen und zu leben, den Höhepunkt in Werten wie Liebe, Verstand, Mitleid, Mut, Aktivität, Risikobereitschaft, Schaffens- und Entdeckungsfreudigkeit zu sehen, das Menschliche in uns und bei anderen immer als Ziel, niemals als Mittel aufzufassen, das eigene Ich in Offenheit zur Welt zu erhalten und die, wie er sagt, »inzeistiösen Bindungen« aller Art – Mutter, Boden, Volk oder andere Fetische – zu überwinden und niemals stehen zu bleiben, sondern immer wieder das zu suchen, was das von einem Individuum oder einer Generation Erreichte überschreitet. Diese sogenannte Transzendenz kann man religiös ausdrücken, aber es ist nicht unumgänglich notwendig. *Machovec* hat dieses »Phänomen X« für sich selbst analysiert und mit der Lösung der heutigen überlebenswichtigen Probleme der Menschheit verbunden. Er hat auch nebenbei mit Genugtuung festgestellt, daß zu allen diesen Grundsätzen der große tschechische Philosoph und Staatsmann *Masaryk* bereits zu einer Zeit herangereift war, als *Fromm* sich noch im Kindesalter befand.⁴

4 Milan Machovec:
»Phänomen X« bei Erich
Fromm (»Fenomen X« u
Ericha Fromma, tsch.),
Beilage der Zeitschrift
TVAR, 1955, Band 15,
S. 21 u. f.

Wenn wir *Milan Machovec* für einen der führenden Protagonisten des historisch bedeutenden, wenn auch jetzt scheinbar abgeschlossenen christlich-marxistischen Dialogs halten, müßten wir eigentlich die Gretchenfrage stellen: Wie steht es mit seinem Verhältnis zu Marx, also mit seinem Marxismus und mit seinem Verhältnis zu Gott, also mit seinem christlichen Glauben?

Über seine moralisch einwandfreien Motive, die ihn dazu bewegten, als junger Wissenschaftler und Patriot nach den erschütternden Erfahrungen des Weltkrieges, der menschlichen Tragödien in seiner nächsten Umgebung, in der Atmosphäre der allgemeinen Begeisterung über die Befreiungsrolle der Sowjetunion und tiefer Ehrfurcht vor ihren Opfern, sich der kommunistischen Bewegung anzuschließen, kann wohl kein Zweifel bestehen. Diese Motive waren so stark, daß sie nicht nur seinen katholischen Glauben an Gott und seinen durch Geschichtsstudium tief verankerten Patriotismus überschatteten, sondern in ihm die Hoffnung erweckten, daß diese erst jetzt in den neuen Verhältnissen einer volksdemokratischen und sozialistischen Entwicklung voll zur Geltung kommen würden. Kurz: sich der kommunistischen Bewegung anzuschließen und die Prinzipien der Philosophie von *Karl Marx* zu bejahen, war für den jungen Philosophiestudenten unter den gegebenen Bedingungen eine Selbstverständlichkeit. Es genügt wohl zu erinnern, daß in den ersten Nachkriegswahlen im Jahre 1946 die Kommunistische Partei über vierzig Prozent der Stimmen erhielt.

Seine ersten Arbeiten waren auch nicht frei von gewissen dogmatischen Vereinfachungen. Auch für ihn als jungen Kommunisten war der Grundsatz verbindlich, daß die Philosophie wie auch die übrigen Gesellschaftswissenschaften vorrangig eine wichtige Waffe im revolutionären Kampf der kommunistischen Weltbewegung um eine klassenlose Gesellschaft gegen Bourgeoisie und Weltimperialismus ist.

Das, was ihn schließlich vor Irrwegen rettete, war die Tatsache, daß er in erster Linie Philosoph war und daß er von Anfang an die Philosophie als ein ewiges Suchen nach der Weisheit und der Wahrheit auffaßte. Auch für das Verhältnis zu *Karl Marx* und zum Marxismus galt ihm das alte antike Sprichwort: *Plato* ist mir lieb, aber die Wahrheit noch lieber! Dabei dürfen wir auch nicht vergessen, daß sich die marxistische Philosophie in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg dramatisch entwickelt hatte – von einer romantischen Nachkriegsetappe mit den Idealen des Aufbaus einer neuen Gesellschaft zur pragmatischen Staatsphilosophie, über eine kurze Renaissance in den sechziger Jahren bis zur Degeneration, zum Mittel für die Begründung und Unterstützung aller Maßnahmen zur Aufrechterhaltung politischer Macht. Und gerade in dieser letzten tragischen Etappe war *Machovec* nicht mehr von Rücksichten auf eine Parteidisziplin oder Loyalität zu den Mächtigen eingegrenzt. Um so höher sind seine konsequenten, unkonventionellen Positionen und Standpunkte zu bewerten.

Von Anfang an hat sich *Machovec* die Frage gestellt, was so unglaublich stark in den zentralen Attacken des Marxismus gegen den Kapitalismus ist, daß er nicht nur fähig war, Millionenmassen gegen ihn zu mobilisieren, sondern auch dann überlebt hat, als Fehleinschätzungen und Fehlschlüsse in seinen einzelnen Bestandteilen

offenkundig wurden. Für *Machovec* ist *Marx* unbedingt in die Reihe jener nüchtern abstrakt arbeitenden Menschen einzureihen, die mit *Aristoteles* begann und mit *Einstein* einen neuen Höhepunkt erreicht hatte. Gleichzeitig sieht er in ihm einen modernen alttestamentlichen Propheten, sieht in ihm »die Blitze eines empörten, entfesselten und wütenden Amos oder Moses«, der »seinen heiligen Haß so kräftig und feurig schürt, daß die Menschen ihm entweder folgen oder aus dem Wege gehen«. »Nicht weil *Marx* ökonomische Analysen konstruierte ... nicht weil er scharfsichtiger Politiker war, nicht weil er sich auf dem Boden der gelehrten Philosophie bewegte, sondern weil aus seinen wichtigsten Äußerungen immer wieder ausstrahlte, daß das alles nur Mittel sind, um aus einem erniedrigten Knecht ein würdiges Menschenwesen zu machen – deswegen wurde *Marx* zu einem »Propheten« der neuen Weltbewegung.«⁵

5 Milan Machovec:
Die Rückkehr zur Weisheit,
a. a. O., S. 169-170.

Am höchsten aber schätzte *Machovec* bei *Marx* sein Verdienst, die Philosophie der Weisheit sprungartig weiter auf ein höheres Niveau entwickelt zu haben, indem es ihm gelang, das Rätsel der Geschichte zu formulieren und zu lösen.

Nämlich das Rätsel, warum bisher alle liebesverkündenden und humanistischen Konzeptionen immer wieder gescheitert sind und versagt haben. *Marx* wollte – so *Machovec* – keine hundertste humanistische Konzeption schaffen, sondern gerade dieses Rätsel lösen. In der Gestalt von *Karl Marx* begann sich die Weisheitssuche selbst kritisch zu reflektieren.⁶ Die Ursache dieses Rätsels sah er in der Tatsache, daß die Ideale und Gedankensysteme nur scheinbar autonom wirken, eigentlich aber durch einen unauffälligen »in letzter Instanz« entscheidenden Druck durch materielle Umstände entstellt werden. Für *Machovec* ist ein Ausdruck der Weisheitssuche auch der berühmteste Satz der marxischen Lehre: Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern. Das bedeutet für *Machovec* heute – die bisherige Welt in eine humanere umzuwandeln, die Umwelt möglichst intakt zu halten, auch ein klares Nein zu sagen zu blinden ökonomischen Fehlentwicklungen, ebenso wie zu gewissen Sackgassen und Fehlern in den ursprünglich fortschrittlichen Bewegungen. *Machovec* sieht das so, daß in einer Abwandlung des berühmten Marxschen Satzes »daß die Philosophen die Welt zuerst verschieden interpretiert, dann zu verändern versucht haben, es jetzt aber darauf ankommt sie überhaupt zu erhalten«.

6 Ebenda, S 172.

Ein zweites Vermächtnis von *Marx* sieht *Machovec* in einem gewissen »zielbewußten Sichbeschränken der Philosophie«. Er hinterläßt uns zwei Warnungen: Man darf nicht nur bei humanistischen Schwärmereien stehen bleiben, sondern man soll konkrete, vielleicht nicht so hochtrabende Aufgaben nüchtern bestimmen, ohne gleichzeitig jene humanistischen Ideale zu vergessen, die allein den Einzelheiten einen Sinn geben. Gerade deshalb genügt keine bloße Rückkehr zum Kult der negativistischen liberalen Freiheiten »von etwas« oder sogar zu mittelalterlichen Formen der Religion.

Besonders hoch schätzte aber *Machovec* bei *Marx*, daß er alles andere als Spezialist der ökonomischen Wissenschaft war, daß er stets in einer dialogischen Atmosphäre mit vielen großen Weisheitssuchern der Geschichte lebte, mit Dichtern, Dramatikern, Philosophen, Humanisten, daß sein Alltag ohne *Homer*, *Shakespeare* oder *Goethe*,

ohne *Hegel* und *Feuerbach* unvorstellbar war. Und daß er sein eigenes Werk als eine sinnvolle Ergänzung dieser dreitausendjährigen Weisheitssuche auffaßte. Für *Machovec* gehört auch *Marx* nicht nur in die wissenschaftliche Tradition des Abendlandes, sondern auch in die »prophetische« Zukunftsorientierung (als Erbe und Nachfolger von *Mose*, *Jesaja*, *Paulus* oder *Luther*). Es ist dieselbe kräftige Zukunftsvision, eine ähnlich absolute Sicherheit, ein Pathos und Ethos, die jedoch nicht auf einem Gottesglauben oder auf einer übernommenen göttlichen Verkündigung beruhen. Gerade in der Verknüpfung dieser Prophetie mit der nüchternen Rationalität sieht *Machovec* den Kern des spezifisch Marxschen Beitrags zur Weisheitssuche. Hier sieht er auch den Unterschied zwischen den Beiträgen zum Beispiel eines *Heidegger*, die nur einige hundert qualifizierte Kenner ansprechen, und von *Marx*, des einzigen Prometheus der Neuzeit, der fähig war, die Weisheitssuche mit den politischen Visionen der breiten Volksschichten zu verknüpfen.

Sich von diesem Einfluß zu befreien, den *Marx* auf wohl den überwiegenden Teil der Intelligenz ausübte, diesen Bann zu lösen und zu einer objektiven Einschätzung auch seiner Fehler und Einseitigkeiten zu gelangen, erforderte eine außerordentliche geistige und moralische Anstrengung. Es hat nichts mit der Leichtfertigkeit zu tun, mit der die sogenannten Wendehälse nach der politischen Niederlage der sozialistischen Regime ihre vormaligen Überzeugungen wie abgetragene und unbrauchbar gewordene Mäntel ablegten und jetzt das mit Schmutz bewarfen, was sie noch unlängst bis in den Himmel gelobt hatten. Selbstverständlich hatte auf diese seine tief innerliche Entwicklung seine persönliche Tragödie nach 1968, die ja ein Bestandteil der Tragödie eines wesentlichen Teils der tschechischen Intelligenz war, einen entscheidenden Einfluß. Die »samtene Revolution« brachte ihm Befreiung, neue öffentliche Anerkennung, vielleicht auch Genugtuung, aber vor allem ein starkes Pflichtgefühl, daß er alles, was er mit so schweren Opfern, ungeheurem Fleiß und inneren Kämpfen erreicht hatte – das Ergebnis seiner Weisheitssuche –, den Menschen und ganz besonders der jungen Generation weiterzugeben hatte. Selbstverständlich bekam er seinen Lehrstuhl zurück. Überall wurde er um seine Meinung gefragt, er wurde um Vorträge gebeten, um Interviews und Stellungnahmen, und das nicht nur zu Hause, sondern auch im Ausland. Und er schonte sich nicht, arbeitete unermüdlich ohne Rücksicht auf seine Gesundheit, sein Recht, sich auszuruhen. Nichts war ihm so fremd, wie sich zu rächen oder eine selbstgefällige Position einzunehmen: Seht mal, wie recht ich hatte! Sein Hauptanliegen wurde, seine außergewöhnlichen Kenntnisse, seine schwerbezahlten Erfahrungen in den Dienst der Gegenwart zu stellen, beizusteuern zur Lösung der brennendsten, ja überlebenswichtigen Fragen der heutigen Menschheit.

Aber die Gesetzmäßigkeit der Geschichte ist unerbittlich. Weil er derselbe blieb, weil sein kritischer Geist vor keinem Tabu zurückwich, weil es wieder neue Herren gab und die Restauration zu Verhältnissen offensichtlich wurde, die er schon einmal geholfen hatte zu stürzen, wurde er wieder »unbequem«. Unbequem für die neuen »Inhaber der Schlüssel«, von denen viele Maßgebende die neue Situation nach 1989 zu nützen suchten, um das Rad der

Geschichte so weit wie möglich zurück zu drehen. Diese Spannung zwischen neuer Freiheit und tiefer Enttäuschung ist die Grundlage der letzten Tragödie seines geistigen Lebens. Als Gegengewicht wirken hier zwei Umstände – die Begeisterung, mit der seine Vorträge bei der jüngsten Generation seiner Studenten aufgenommen werden und die ihm den Neid und das Mißbehagen so mancher Kollegen an der Universität eingebracht haben und die Tatsache, daß seine Weisheitsphilosophie, zu der er sein ganzes Leben gezielt hatte, gerade in dieser Zeit ihren Gipfel erreicht hat, und zwar in dem 1997 erschienenen Werk »Philosophie angesichts des Untergangs«.

Gerade in diesem Werk ist seine letzte, wohl endgültige Auseinandersetzung mit *Karl Marx* enthalten. Hier warnt er ausdrücklich davor, die Tatsache, daß in seinem Namen im 20. Jahrhundert auch schreckliche Verbrechen verübt wurden, zum Vorwand zu nehmen, über diesen bemerkenswerten Denker gerade im Zusammenhang mit der heutigen Wahrheitssuche zu schweigen. Mit Recht macht er darauf aufmerksam, daß auch ähnlich *Jesus* mißbraucht wurde, nicht nur von der Inquisition und den Kriegstreibern, sondern auch von der Borniertheit der Dogmatiker und Faulenzer. Er wirft *Marx* aber vor, sich schon seit seinen Studienzeiten mit den damals modischen »dialektischen« Spielereien *Hegels* identifiziert zu haben, was ihn darin bestätigte, in seiner eigenen originellen Kritik der Gesellschaft einen direkt messianistischen, absoluten Umbruch in der Geschichte zu sehen.

Machovec hält es für berechtigt, daß *Marx* in der Entwicklung der Arbeitsteilung zur modernen Ökonomie und zur Entfremdung des Menschen in ihr das Schlüsselproblem entdeckte, wirft ihm aber vor, daß er das Problem auf ein soziales reduziert. Damit hat er sich – nach *Machovec* – nicht nur einer großen Vereinfachung schuldig gemacht, sondern die sozialen Probleme eher vermehrt und vertieft. Denn aus den Reihen des Proletariats entwickelte sich sofort ein neues Netz von Organisatoren, Sekretären und Bürokraten, eine ganze neue führende Klasse, die wegen ihres Mangels an Qualifikation und ihrer Illusionen über den Messianismus dieses einzigen Weges meistens noch schlimmer war als die vorherige.⁷

Marx hatte auch ein vollkommenes Recht, einen neuen Weg in der Verhaltensweise, in der Ethik zu suchen. Wenn sich nach so vielen Jahrhunderten die Predigten der Nächstenliebe und später der humanistischen Ideale so verzweifelt machtlos erwiesen, mußte man doch früher oder später die Frage stellen, ob solches Moralisieren überhaupt einen Sinn hat und ob es nicht zweckmäßiger wäre, die Verbesserung der zwischenmenschlichen Beziehungen auf dem »Umweg« über die Veränderung der ökonomischen und sozialen Umstände zu suchen. In jedem Fall hält das *Machovec* für besser, als wenn *Hegels* »Gott« verschiedene geschichtliche Wenden nur aus sich selbst und nur für sich tätigt, so daß sie letzten Endes unerklärlich sind.

Kritik aber ruft *Marx* bei *Machovec* dann hervor, wenn er behauptet, daß die Veränderungen in den Arbeitsverhältnissen die Grundlagen sind »einer geschichtlichen Gesetzmäßigkeit«, ebenso unumstößlich wie zum Beispiel in der Physik und daß also »der Sieg sicher ist«, weil in der Produktion eine fatale Ursache steckt, die verbürgt, daß die Menschheit immer vorwärts schreiten wird. Da haben sich, laut

7 Milan Machovec:
Philosophie angesichts des
Untergangs, (Filosofie tváři v
tvár zániku, tsch.) Brno
1998, S. 275.

Machovec, in die Marxsche Wissenschaft einerseits *Hegels* Gott, andererseits der Messianismus seiner Jugend eingemischt. In der Konsequenz entstand so eine Art von atheistischer Kirche. Der Akzent auf die Produktion, und das allerdings nicht nur bei *Marx*, hat gemäß *Machovec* zur Folge, daß wir anderthalb Jahrhunderte nach *Marx* an den Rand der totalen Selbstvernichtung der Menschheit durch die hektische Ausweitung der Technik und der Produktion gelangt sind. Das »Rätsel der Geschichte« steckt also heute ganz woanders, als *Marx* vermutete. Sein »Sprung in das Reich der Freiheit« ist nicht gelungen, folgert *Machovec*.

Er besteht aber darauf, daß der Erfolg von *Marx* darin bestand, daß er Hunderttausenden einen neuen Lebenssinn anbot, daß er auf vollkommen neue Weise jenen eschatologischen Archetypus erneuerte, jene Vision einer »besseren Zukunft«, weil das niemand auf andere Weise vermochte. Und er fragt: War es die Schuld der Arbeiter, daß die meisten Katholiken ungefähr auf den Formeln des Tridentinischen Konzils im 16. Jahrhundert stecken blieben, wo die Rede von Schrift und Tradition, Erbsünde und Rechtfertigung, Messeopfer, Sakramenten und Heiligenverehrung war? Zugleich drang in das Judentum mächtig das Ideal der vollkommenen Assimilierung mit der sie umgebenden liberalen Welt ein. Den Protestanten wirft er vor, daß ihre Pfarrer die Bibel ohne innere Anteilnahme, eher wie *Kant* seine Kritik der »reinen Vernunft« vortrügen als Propheten. Kein Wunder also, daß die Menschen gierig *Marxens* Visionen von der Zukunft aufnahmen. Er gab den Menschen nämlich das, wessen die Pfarrer nicht fähig waren. Allerdings, als der Erfolg ausblieb, ja sogar sich neue Tragödien einstellten, kam um so schneller die Enttäuschung und Ernüchterung.⁸

Milan Machovec hat sich nicht in die Schar derjenigen eingereiht, die für *Marx* nur Worte der Verachtung haben, und das besonders diejenigen, die keine Zeile von ihm gelesen haben. Er ist der Ansicht, daß die wissenschaftliche Redlichkeit es verlangt zu unterscheiden, was zu *Marx* lange nach seinem Tode vom traditionellen orientalischen Despotismus dazugetan wurde und was im Gegenteil ein Fehler oder chimärische Illusion schon in seinem eigenen Werk war. Für irrig hält *Machovec* seine Vorstellung, daß die Mehrzahl der Menschen imstande sein wird, ihre Aktivitäten anders als gewinnbeziehungsweise genußsüchtig mit moralisch höheren geistigen Werten zu motivieren.

Aber er endete ebenso wie sein unterbewußt größtes Vorbild *Moses*. Kaum hatte der sich aus dem Lager entfernt, schon stellte sein Volk das »goldene Kalb« auf und begann dieses und nicht Jehova anzubeten. Ähnlich erging es *Karl Marx*. *Machovec* ist überzeugt, daß sein System auch ohne den stalinistischen Despotismus in eine massenhafte gegenseitige Ausplünderung degeneriert wäre. Was aber *Machovec* ausdrücklich ablehnt, ist das Aufdecken der Keime der Irrtümer schon im theoretischen Werk *Marxens* von der Position derer, die »damals recht hatten«, weil ihnen das Elend der Massen gleichgültig war und denen es auch heute egal ist, daß von Indien bis Südamerika Millionen Menschen hungern. *Machovec* erinnert dabei an das Wort *Tomás Masaryks*: »Ich erkenne keine Philosophie an, die sich nicht um's Brot kümmert«.

8 Ebenda, S. 279.

Vielleicht hat *Milan Machovec* seine Stellung zu *Karl Marx* und zum Marxismus am prägnantesten in seinem bereits vor 35 Jahren erschienenen Werk über den Sinn des menschlichen Lebens formuliert. »Bekenne ich mich zum Marxismus, dann ... zu dem, was in die tausendjährige Geschichte des Humanismus untrennbar und organisch eingegliedert ist ... Ich lehne die sektiererisch-dogmatische Auffassung des Marxismus als etwas ganz Ausschließliches ab. Der Marxismus stellt mir eine zeit- und ortsgemäße Antwort dar ... auf die riesigen Fragen der ganzen Menschheitsgeschichte und des menschlichen Selbsterkennens: Ohne diese Fragen ist jene Antwort selbst ganz sinnlos ... Sie kann deshalb nur als Resultat des Weges hergestellt werden, als eine Pilgerfahrt durch die Geschichte der philosophisch-anthropologischen Suche nach dem Grale der Gegenwart.«

Die Frage nach Gott hat *Machovec* sein ganzes Leben lang beunruhigt. So heißt auch sein letztes Buch, das 1999 in Österreich erschien. Sein Verhältnis zu Gott ist noch komplizierter als zu *Marx*. Er hat es sich damit nicht leicht gemacht. Und er hat es auch uns nicht leicht gemacht, uns in diesem äußerst privaten und persönlichen Gebiet auszukennen. Ich will es auch gar nicht versuchen. Außer Zweifel scheint mir, daß er nur in dem einen Jahrzehnt, das zwischen seinen zwei Büchern vergangen ist, die sich diesem Problem ausdrücklich widmen – »Gibt es einen Gott?« (1990) und »Die Frage nach Gott« (1999) –, eine dramatische Entwicklung durchgemacht hat und zwar in Richtung einer Stärkung seines Gottesglaubens.

Wenn man ihn aber direkt fragen würde, ob er an Gott glaubt, dann bin ich sicher, würde er entweder in seiner entwaffnenden Art antworten: Ich weiß es nicht. Oder er würde diese Frage für müßig halten und eine Spezifikation verlangen, ungefähr in diesem Sinn: Wenn Sie den Gott der Pfaffen meinen, den Gott als Versicherungsanstalt gegen alle Unbilden, den Gott als Garantie für die bestehende Ordnung, den Gott, auf den wir unsere Unfähigkeit oder Faulheit selbst aktiv zu sein, abwälzen können, den wir zu Hilfe rufen, wenn wir selbst versagt haben, der uns gegen unsere Konkurrenten oder Andersdenkende zu unterstützen verpflichtet ist, also an den glaube ich nicht. Wenn Sie aber mit Gott das meinen, was den einzelnen übersteigt, was mir einen inneren Dialog mit der gesamten Menschheit und dem Kosmos ermöglicht, wenn Sie den heiligen Schauer meinen, den in mir die Musik *Bachs*, *Beethovens* oder *Wagners* erweckt – also an den glaube ich.

Aber das ist vielleicht nur meine Mutmaßung, und es wäre auch für einen Atheisten schwer, dagegen etwas einzuwenden. Ich kann aber nicht mit nachvollziehen, wenn *Machovec* in der Nachfolge und einer gewissen Aktualisierung *Immanuel Kants* die Argumente für und gegen die Existenz Gottes auf die Waage legt. Die komplizierte Struktur der Gene ist ebensowenig ein Gottesbeweis wie der Sternenhimmel über oder das moralische Gesetz in uns. Ich bin überzeugt davon, daß mit *Immanuel Kant* der Versuch der abendländischen christlich inspirierten Philosophie endet, Wissen und Glaube, Erfahrung und Offenbarung durch denkerische Anstrengung miteinander in Einklang zu bringen. Wenn dies vergessen oder umgangen

wird, dann muß ich eben *Machovec* mit *Machovec* gegen *Machovec* verteidigen.

Machovec und der christlich-marxistische Dialog.

Zuerst etwas über die allgemeineren Zusammenhänge: Die Religionsverhältnisse in der Tschechoslowakei waren nach der vollkommenen Machtübernahme durch die KPTsch im Februar 1948 äußerst angespannt. Das Hauptproblem war dabei das Verhältnis des volksdemokratischen und später sozialistischen Staates zur katholischen Kirche und umgekehrt. Diese hatte in Papst *Pius XII.* einen äußerst konservativen Oberhirten. An dieser Situation trugen beide Seiten ihre Schuld. Der entscheidende Teil des Episkopats ließ sich für die weltweite antikommunistische Politik des Vatikans als Bestandteil des Kalten Krieges mißbrauchen. Der maßgebliche Teil der kommunistischen Führung hatte dogmatische und einseitige Vorstellungen von der Rolle der Religion in der Gesellschaft und eine etwas vage und schon nach 1918 gescheiterte Konzeption der Ausschaltung des Vatikans und Errichtung von einer Art Nationalkirche. Man war auch verlegen darüber, wie das zu bewerkstelligen wäre. Jedenfalls wäre das keine katholische Kirche mehr gewesen. Ebenso unrealistisch waren aber die Versuche, den jungen sozialistischen Staat mit Drohungen von Exkommunikationen, Ablehnung der staatlichen Kirchengehälter u.ä. zu erpressen. Ein Teil der Bischöfe war bereit, das Angebot des Staates zu akzeptieren. Die Delegation, die an diesen Gesprächen seit dem Frühling 1948 in der sogenannten Kirchenkommission der Nationalen Front teilnahm, leitete der Leitmeritzer Bischof *Trochta*. Die ersten Ergebnisse dieser Gespräche waren hoffnungsvoll. Die katholischen Gesprächspartner wurden aber vom Vatikan zurückgepfiffen und mußten ihre Interessen den Anforderungen des Kalten Krieges unterordnen. Der Mann, der diese sinnlose Politik durchsetzte, war der Erzbischof von Prag *Beran*. Er wurde so eigentlich vom Vatikan geopfert, um 14 Jahre in der Isolation und den Rest seines Lebens im Vatikan zu verbringen. Dafür soll er jetzt heiliggesprochen werden.

In dieser Lage kam eine entscheidende Rolle für die Erhaltung des christlichen Glaubens in der ČSR dem großen evangelischen Theologen *Jan Lukl Hromádka* zu. Er distanzierte sich einerseits entschieden von den abenteuerlichen antisozialistischen Positionen des Vatikans, bestand aber andererseits felsenfest auf dem ererbten Glauben unserer hussitischen Vorfahren, auf den Ideen des großen tschechischen Reformators, Pädagogen, Philosophen, Theologen und Enzyklopädisten *Jan Amos Comenius* und auf der religiösen Aufrichtigkeit und humanistischen Tiefe *T. G. Masaryks*. Er war auf dieser Grundlage bereit, sich den neuen Ideen eines humanen Sozialismus zu öffnen. Für die Führung des Landes war es entscheidend, daß sie dadurch einen wertvollen Verbündeten für die Auseinandersetzung mit dem Vatikan gewonnen hatte, um so mehr, als dieser »tschechische *Karl Barth*« einen großen Einfluß in der gesamten reformistischen Weltbewegung hatte als Mitglied der Exekutive und des Zentralausschusses des Weltkirchenrates und vor allem als Präsident der Christlichen Friedenskonferenz. Diese doppelte Position *Hromádkas* erforderte und ermöglichte einen Dialog zwischen den einzelnen

Partnern, und der sprachgewaltige alttestamentarisch fromme Prediger fing an, in ihm eine überragende Rolle zu spielen.

In diesem Dialog fand er von Anfang an einen unerwarteten, zwar noch jungen, aber durch Erudition, Wissen, Kenntnisse und brennende Anteilnahme ebenbürtigen Partner, und das war *Milan Machovec*. Der hatte die dogmatischen Angriffe seiner Parteifreunde in den fünfzig Jahren überlebt. In seinem ersten umfangreichen Werk über *Jan Hus*, das noch unter dem starken Einfluß seines Mentors und Protektors *Nejedly*, eines namhaften Historikers und Präsidenten der Akademie der Wissenschaften stand, und das der meines Wissens einzige Verfasser einer Biographie von *Machovec*, Prof. *Karel Mácha* aus München (allerdings im Rahmen einer umfangreichen Geschichte der böhmischen Philosophie) für das erste tatsächliche Werk der tschechischen Philosophie nach 1945 hält,⁹ provozierte er dogmatische Parteiphilosophen, da er wieder über Tradition, ja sogar tschechische Tradition sprach. Er bot sich so auch allen denen als Partner an, die die tschechische Gedankengeschichte in eine sinnvolle Richtung zu integrieren suchten. Gemäß *Mácha* hat sich *Machovec* bereits in diesem Buch als Mittler zwischen den Christen und Marxisten qualifiziert und seine Hand auch in die protestantische Richtung ausgestreckt. Und *J. L. Hromádka* hat dies zweifelsohne begriffen. Die beiden trafen sich, polemisierten und wurden sich gegenseitig achtende Freunde.

Am Anfang seiner Laufbahn gab *Machovec* selbst ein Beispiel eines fruchtbaren Dialogs mit den »verwandten Seelen« in der Geschichte. Hierzu gehören seine Werke über *Jan Hus*, über die Utopien der Schwärmer und Sektierer, über *František Palacky* und die tschechische Philosophie, *Josef Dobrovsky*, *Augustinus* und vor allem über *T. G. Masaryk*, das in dem stürmischen Jahr 1968 in einer Auflage von 80 000 Exemplaren erschien.

Eine ausführliche Theorie des Dialogs verfaßte *Machovec* in seinem Buch »Der Sinn des menschlichen Lebens« bereits im Jahre 1965, das *Karel Mácha* als eine Vorankündigung großer Taten von Morgen bezeichnete.¹⁰ *Karel Mácha* weist, nebenbei gesagt, darauf hin, daß *Machovec*' Entschluß, dem Dialog zwischen Marxisten und Christen beizutreten, gerade aus dem Jahre 1957 stammt, als er Vorlesungen über den Sinn des menschlichen Lebens auf der Karls-Universität einleitete und gleichzeitig auf Anregung der Parteizentrale die atheistische Erziehung vorangetrieben werden sollte. Laut *Machovec* ist der Hauptsinn des Dialogs, jene Einseitigkeit zu überwinden, die ein Produkt der Arbeitsteilung ist. Gerade deshalb ist der Dialog zwar schwierig, aber trotzdem ein existentiell notwendiger Bestandteil des Entwicklungsprozesses, der weiteren Humanisierung.

Der echte Dialog stellt nach *Machovec* die höchste Form der wechselseitigen menschlichen Kommunikation dar, die »existentielle Diskussion« ... in der man sich »für den Anderen« engagiert, indem »die Sache« des Einen mit dem »Sich-Öffnen« für das Wohl des Anderen ganz verschmilzt. Der Dialog soll so zur Methode des geduldigen Überwindens der unterschiedlichen Lebens- und Weltanschauungen in der kommenden Epoche des friedlichen Zusammenlebens und des Wettbewerbes von verschiedenen Systemen und Spezialisierungen werden. Vor allem muß man versuchen, die Motive des Anderen zu begreifen und denselben als Menschen nicht zu dämonisieren.

9 Karel Mácha: Glaube und Vernunft. Die böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht, Teil IV/2, Mährische Landesbibliothek, Brünn 1998, S. 19.

10 Ebenda, S. 122.

Machovec beschränkt sich aber nicht nur auf den Dialog von »Ich und Du«, den zwischenmenschlichen Dialog, sondern unterstreicht auch seine andere humanisierende Seite, nämlich den Dialog im Inneren eines jeden Individuums, etwas, was der religiöse Mensch in seinem Gebet erlebt. *Machovec* führt aus, warum gerade dieser Dialog für den modernen Menschen so schwierig ist und bezeichnet als seine höchste Form den Dialog mit dem Tod. Denn erst im klaren Bewußtsein des »Zum-Tode-bestimmt-Seins« entsteht der ehrlichste Dialog der Welt mit den Anderen, mit der Umgebung, mit der ganzen Geschichte. So kann man auch die fatale zeitliche Begrenzung des individuellen Lebens positiv erleben.¹¹

Er war also auf den praktischen Dialog zwischen den zwei einflußreichsten Strömungen der abendländischen Geistesgeschichte im 20. Jahrhundert, zwischen dem Christentum und dem Marxismus, gründlich vorbereitet. Die freundschaftliche Polemik mit dem Theologen *Hromádka* übertrug dann *Machovec* als Dozent und später Professor auf den Boden der Karls-Universität. In den frühen 60er Jahren leitete er ein Seminar über »Marxistische Kritik und Geschichte der Religion«, aus dem 1964 ein dialogisches Seminar wurde. Die Seminare wurden eine praktische Plattform und Quelle authentischer Information über Religion, unbeeinträchtigt von dogmatischen Vorstellungen. An diesen dialogischen Seminaren nahmen bekannte evangelische und katholische Theologen und Intellektuelle teil – ab 1964 immer öfter auch aus dem Ausland, wie zum Beispiel *Erich Fromm*, *Karl Rahner*, *Karl Schubert*, *Albert Rasker* und ihre Schüler. Für die reziproken Einladungen in viele ausländische Einrichtungen von Rom bis San Francisco, am häufigsten aber nach Österreich und Deutschland, verfaßte er als Grundlage für den Dialog essayistische Studien über die katholische und evangelische Theologie, die dann in umfangreicheren Werken weitergeführt wurden – über den Heiligen *Augustinus* (1967) und vor allem über *Jesus*.¹² »Diese von dem holländischen Osteuropa-Missionär *Albert Rasker* vorbereitete, mit einem brisanten Geleitwort *Helmut Gollwitzers* versehene Publikation wurde nun zum Pflicht-Zubehör jeglicher Bibelstunde, von Kansas bis Warschau, von Timbuktu bis zu den letzten Pfarreien am Dreisselberg, wo sich Fuchs und Hase und die tschechische Grenzpolizei ›Gute Nacht‹ sagten: das mit Abstand zeitweise in der Welt bekannteste tschechische Buch (das in alle möglichen Sprachen übersetzt wurde, welches man lediglich in Prag nicht bekommen durfte), war in aller Munde« – um noch einmal *Mácha* zu zitieren. Der Schriftsatz dieses Buches wurde zwar 1970 vernichtet, das Werk allerdings in 15 Sprachen übersetzt, um erst 1990 wieder in der Tschechoslowakei erscheinen zu können.

Diese Aktivitäten *Machovec*' fielen auf fruchtbaren Boden. Eine ganze Gruppe von Marxisten fing an, ihre Philosophie besonders mit Rücksicht auf die Auseinandersetzung mit dem Christentum neu zu überdenken. Ich erinnere zum Beispiel an *Vítězslav Gardavský*, der in den Jahren 1966 - 67 Aufsehen erregte mit einer Folge von Artikeln, die später in Buchform unter dem Titel »Gott ist nicht ganz tot« herauskamen. Er versuchte, die großen Gestalten der jüdisch-christlichen Tradition wie *Jakob*, *Jesus*, *Augustinus*, *Thomas von Aquin* oder *Pascal* als Bestandteil auch des marxistischen Erbes zu

11 Milan Machovec: Der Sinn des menschlichen Lebens, (Smysl lidského života, tsch.), Praha 1965, S. 273 f.

12 Milan Machovec: Jesus für Atheisten, Stuttgart 1965, tsch. 1990 unter dem Titel »Ježíš pro moderního člověka«, (Jesus für den modernen Menschen), Praha 1990; Milan Machovec: Svatý Augustin, tsch. (Der heilige Augustin), Praha 1967.

13 Paul Mojzes: *Christian-Marxist Dialogue in Eastern Europe*, Minneapolis 1981, p. 120.

14 Karel Mácha: *Glaube und Vernunft*, a. a. O., S. 124-125.

behandeln. *Paul Mojzes* hält ihn sogar für den Marxisten, der im Lande den stärksten Einfluß auf den christlich-marxistischen Dialog hatte, wogegen *Machovec*' Einfluß größer im Ausland war.¹³

Auch die Gegenseite reagierte positiv. Zum Beispiel *Milan Opocensky*, Professor der Evangelischen Fakultät, forderte die Christen auf, voll an diesem Dialog teilzunehmen, da ja die mannigfaltigen Entfremdungen des modernen Menschen bei weitem nicht durch die sozialistische Gesellschaft überwunden wurden. Sie sollten dabei auch nicht vor gerechtfertigter marxistischer Kritik des Christentums zurückschrecken. *Mácha* erinnert selbstverständlich mit Recht daran, daß »der federführende Dialogist, der im Auftrage des Vatikans die Fäden zog, Karl Rahner, mit seinem jüngeren Münsteraner Kollegen Johann Baptist Metz dem Dialog das offizielle Gepräge verliehen haben« und daß ihr berühmter Partner aus dem undeutschen Auslande wohl *Roger Garaudy* gewesen ist.¹⁴ *Mácha* macht auch aufmerksam darauf, daß aus rein dialogischen Gründen zwei bedeutende Revuen herausgegeben wurden – die sechssprachige katholische Herder-Publikation *Dialog* in Freiburg i. Breisgau und die Evangelischen Kommentare in Stuttgart.

Es darf auch nicht vergessen werden, daß das »Zweite Vatikanum« mit seinen Beschlüssen über die Öffnung der Kirche zur Welt dem dialogischen Engagement katholischerseits »grünes Licht« gegeben hat.

Ein weiterer wesentlicher Beitrag zum Dialog wurde geleistet von der Sektion für Theorie und Soziologie der Religion der Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von *Erika Kadlecová* (die dann unter *Dubček* Leiterin des Kirchenamtes wurde und für die liberale und offene Kirchenpolitik verantwortlich war) und ihrer Mitarbeiter *Jaroslav Hranicka* und *Ladislav Prokupek*. Sie veranstalteten u. a. in Prag im Dezember 1966 das zweite Colloquium marxistischer Religionssoziologen.

Kein Wunder, daß *Milan Machovec* bei den großen internationalen Dialogveranstaltungen dieser Zeit, die vor allem von der 1956 gegründeten Paulus-Gesellschaft organisiert wurden und besonders auf der wichtigsten Tagung, die zusammen mit ihr von der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften 1967 in Marienbad abgehalten wurde, zu den ganz großen Verkündern des weltweiten Dialogs gehörte.

Man kann hier die Frage stellen, warum dieser Höhepunkt des Dialogs ausgerechnet in der Tschechoslowakei stattfand. Ich verweise hier erstens auf eine Typologie der Dialogmöglichkeiten in den verschiedenen osteuropäischen Staaten, wie sie *Paul Mojzes* in seinem Buch über den christlich-marxistischen Dialog in Osteuropa aufgestellt hat.¹⁵ In dieser Typologie klassifiziert er die Staaten von totaler Abwesenheit eines Dialogs und Liquidierung der Kirchen (Albanien) über verschiedene Grade begrenzten Dialogs bis zum fünften Typus, der einen kritischen Dialog und eine Vielfalt von Erwartungen und Standpunkten ermöglichte. Dieser betraf die Tschechoslowakei, Jugoslawien und die internationalen Kongresse der Paulus-Gesellschaft. *Mojzes* kennt noch einen sechsten Typus – dialogisches Engagement in Freiheit ohne Privilegien für die Partner, rechnete aber mit diesem Typus erst für die Zukunft. Zweitens war es die Tatsache, daß in der ČSSR eine gesellschaftliche Bewegung im Gange war, die

15 Paul Mojzes, a. a. O., S. 39. Diese Typologie behandelt ausführlich Simone Thiede in ihrem Buch *Der Dialog zwischen Religionen und Säkularen Weltanschauungen*, Frankfurt a. M. 1999, S. 267.

als die Vorbereitung des sogenannten Prager Frühlings in die Geschichte eingegangen ist. Und so wurde der christlich-marxistische Dialog ein nicht unwesentlicher Bestandteil dieses Prozesses.

Auf der Konferenz sprach *Machovec* über die Kunst des dialogischen Lebens und warnte vor dem pragmatisch-politischen Missbrauch des Dialogs. In dieser Konfrontation soll der Marxist ein echter Marxist und der Christ ein echter Christ werden. In demselben Sinn antwortete ihm *Hromádka*, daß ein Dialog zwischen Christen und Marxisten nur dann stattfinden kann, wenn die Gesprächspartner überzeugte Christen und echte, überzeugte Marxisten sind. Laut *Machovec* besteht der eigentliche Sinn des Dialogs nicht darin, Monologe zu halten, sondern mit der eigenen Methode auf den klassischen Boden des je Anderen überzugehen und ihm zu helfen, seine Probleme zu lösen. Er stellt die Kernfragen: Was bedeutet der Marxismus dem Christen? Was bedeutet dem Marxisten der christliche Glaube? Was können sie voneinander lernen? Denn der Marxist, radikal von Gott verlassen, muß früher oder später das Erbe des menschlichen Mysteriums antreten. *Machovec* fand dafür ein Gleichnis: Wenn die Titanen die Götter überwältigen, dann fällt ihnen die Aufgabe zu, ein neues Gegenüber zu suchen.¹⁶

Nicht nur die Teilnehmer des Marienbader Treffens kehrten gestärkt in ihren Überzeugungen nach Hause zurück. Der Dialog blieb nicht nur eine Angelegenheit der Theologen und Gesellschaftswissenschaftler. Seine Gedanken, sein Geist wurden auf Hunderte, vielleicht Tausende öffentliche Veranstaltungen übertragen, die mit Spannung von den durch den Prager Frühling in Bewegung geratenen Bürgern der ČSSR verfolgt wurden. *Paul Mojzes* berichtet in seinem erwähnten Buch von einem öffentlichen Meeting, das am 29. April 1968 in Prag in der Form eines »Show-Dialogs« stattfand. Es wurde von *Milan Machovec* präsiert. Die Dialogpartner waren Marxisten, evangelische und katholische Theologen und andere Intellektuelle. Die Schätzung der Teilnehmerzahl schwankt zwischen 1200 und 3000.¹⁷

Die wirkliche Prüfung der Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit seiner Lehren und Standpunkte mußte aber *Milan Machovec* erst bestehen, als – was ja zu erwarten war – die Panzer des Warschauer Paktes den Prager Frühling überrollten und letzten Endes auch dem Dialog ein jähes Ende bereiteten. *Machovec* wurde noch brutaler behandelt als die Mehrzahl seiner Mitarbeiter und Kollegen. Er hatte neben dem Dialog noch eine weitere Sünde auf dem Kerbholz, da er 1968 mit anderen die »Gesellschaft für Menschenrechte« gegründet hatte und ihr erster Präsident geworden war. Er wurde seines Lehrstuhls und aller seiner wissenschaftlichen und pädagogischen Funktionen enthoben, es wurde ihm aber keine alternative Erwerbsmöglichkeit angeboten. Da er es aus prinzipiellen Gründen ablehnte, ihm angebotene Professorenstellen in Wien oder Hamburg anzunehmen, blieb ihm nichts anderes übrig, als sich mit privatem Unterricht und Orgelspielen in einer Prager Kirche durchzuschlagen. Nachdem er den Aufruf der »Charta 77« unterzeichnet hatte, wurde ihm auch diese Möglichkeit genommen. Er verlor aber nicht den Kontakt vor allem mit jungen Leuten, denen er in den sogenannten Wohnungsseminaren seine Erfahrungen und Kenntnisse weitergab. Er selbst

16 In Schöpfung und Freiheit, Dokumente der Paulus-Gesellschaft XIX, München 1968, S. 291-300.

17 Paul Mojzes, a. a. O., S. 123.

18 Milan Machovec: Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen, Innsbruck-Wien 1999, S. 48.

19 Ebenda, S. 50.

sagt darüber: »Natürlich konnte ich *Augustinus*, *Hus* und *Masaryk* nicht verraten.«¹⁸ Und »Für mich gab es nur eine Lösung: weder Emigration noch Kollaboration.«¹⁹

Der christlich-marxistische Dialog wurde also als Bestandteil des Prager Frühlings unterbrochen, seine Protagonisten gemäßregelt, zum Schweigen gebracht, bestenfalls zum Rückzug in das Private gezwungen. Aber der Dialog ging später weiter, nur unter anderen Vorzeichen – zum Beispiel im Zusammenhang mit dem Helsinki-Prozeß und dann besonders mit der kometenhaften Erscheinung *Gorbatschows* als Bestandteil eines neuen Verständnisses zwischen Ost und West. Meilensteine waren dabei eine revolutionär neue Kirchenpolitik in der UdSSR und das offene Gespräch zwischen *Gorbatschow* und Papst *Johannes Paul II.* anlässlich *Gorbatschows* Besuch im Vatikan im Jahre 1989.

Auch in der Tschechoslowakei blieben die Uhren nicht stehen. Auch hier gab es Personalveränderungen und eine neue, offenere Atmosphäre im Verhältnis zwischen Staat und Kirche. Auch der Dialog wurde stillschweigend wieder dort angeknüpft, wo er 1968 abgerissen war. In gemeinsamen Veranstaltungen des tschechoslowakischen Komitees für europäische Sicherheit und Zusammenarbeit mit der westdeutschen Pax Christi, in zwei von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften veranstalteten Konferenzen über den christlich-marxistischen Dialog 1984 und 1986, in den Aktivitäten des Wiener Universitätszentrums *Rudolf Weilers*, das zusammen mit sowjetischen und amerikanischen Theologen und Marxisten breite internationale Dialogsymposien veranstaltete, das alles auch mit Teilnahme von Vertretern des Vatikans, um nur einige Stichworte zu erwähnen. Trotz allem Tauwetter konnte aber *Machovec* an diesen Unternehmen zu deren großen Schaden noch nicht teilnehmen.

Selbstverständlich gehören auch zu diesem weltweiten Dialog die bewunderungswürdigen und in ehrlicher Auseinandersetzung mit allen bedeutenden Geistesrichtungen in Vergangenheit und Gegenwart angelegten Bemühungen *Hans Küngs*, eine allgemein annehmbare Weltmoral nicht nur zu formulieren, sondern auch die Vertreter der großen Weltreligionen an einen Tisch zu bringen und zu einem Dialog über sie zu bewegen.

Es wurde sogar möglich, noch vor der Wende – im Sommer 1989 – in Prag eine Konferenz mit internationaler Teilnahme an der Evangelischen Fakultät zum 100. Jahrestag der Geburt des bis dahin zwanzig Jahre totgeschwiegenen *J. L. Hromádka* zu veranstalten. Zu ihr wurde sogar illegal von dem unlängst verstorbenen *Slávek Ondra Milan Machovec* eingeladen, der auch zur großen und angenehmen Überraschung vor allem westdeutscher Teilnehmer erschien.

Trotz allem blieb aber *Machovec* nicht müßig. Um so gründlicher vertiefte er sich in die Grundfragen des Dialogs gerade für die Zeit »in der es bedenklich geworden ist mit dem Feuer zu spielen, den Andersdenkenden zu dämonisieren und zu irritieren«. Der Dialog hat einen neuen noch tieferen, überlebenswichtigen Sinn bekommen, und *Machovec* gelangte zu der Erkenntnis, daß die Freundschaftsfähigkeit, der Dialog und die Gewaltlosigkeit eigentlich drei Seiten ein und derselben menschlichen Reife sind, während die Alleinherrschaft eines Monologs geistig steril ist. Und *Machovec* kann sich

nicht die Bemerkung verkneifen, daß noch nie ein großer Theologe in Rom aufgewachsen ist.²⁰

Noch vor der großen Wende des Jahres 1989 war es *Machovec* klar, daß es auch hier keinen einfachen Weg zurück gibt, »denn die Gelegenheiten und Bedrohungen ändern sich und so muß auch die dialogische Suche teilweise immer einen neuen Inhalt haben«. *Machovec* ist überzeugt, daß es wenig helfen würde, zum Dialog der marxistischen und christlichen Professoren in Europa zurückzukehren, denn: Die Lage unseres Planeten macht einen noch größeren Dialog notwendig, nämlich den der allerwichtigsten abendländischen und orientalischen geistigen Traditionen, besonders Chinas und Indiens. Und man muß für diesen Dialog neben den Hochschullehrern auch die Künstler, Wissenschaftler und Politiker gewinnen.

Dieser Dialog ist heute schon Tatsache geworden. Wegen seiner grundsätzlichen Bedeutung für die gesamte Menschheit setzt sich *Machovec* ein für eine »Philosophie des Dialogs«, wie sie schon von *Comenius* und *Leibniz* vorbereitet wurde. Ihre Grundlage könnte die Harmonie der abendländischen Aktivität mit der morgenländischen Unerschöpfbarkeit des »großen Tao« sein.²¹

Aber der Dialog ist für *Machovec* nicht nur und nicht in erster Linie eine Frage der Theorie. Wichtig für ihn ist eine gewisse Kunst des dialogischen Lebens und die Tatsache, daß im Dialog die Freundschaft entsteht und diese wieder den Dialog vertieft. Ihm war nicht so wichtig der große attraktive Dialog für Tausende, wie im Audimax in Hamburg oder New York, sondern die persönlichen Kontakte mit den großen Philosophen und Theologen unserer Zeit – mit *Karl Rahner*, *Karl Barth*, *Erich Fromm* oder *Ernst Bloch*. Das ist eigentlich das große Vermächtnis von *Milan Machovec* für den Dialog: Er soll menschlich sein, sonst hat er keinen Sinn.

Wer ist also dieser *Milan Machovec* in Wirklichkeit? Was sagt er darüber selbst? »In dieser Welt bin ich also dreimal schizophren; meine kühle Vernunft ist skeptisch, aristotelisch, kantianisch und evangelisch, protestantisch formell, aber mein Herz blieb katholisch. Freilich, ich lasse mir nicht vom Papst vorschreiben, was im Sexualleben erlaubt ist, mit siebzig Jahren ist es sowieso kein Problem mehr für mich. Also können Sie sagen: ein typischer Trottel, der nicht weiß, wohin er gehört.«²² Und an anderer Stelle: »Ich wurde öfters für einen Ketzer erklärt, durch verschiedenste Menschen, auch durch Atheisten, wie sie sehen. Wenn man mich fragt: Sind Sie ein Kryptojesuit, sind Sie Benediktiner, sind Sie Protestant, sind Sie Atheist, sind Sie Jude? Dann sage ich: Ich weiß es nicht, ich überlasse es dem lieben Gott was ich eigentlich bin. Ich weiß es selbst nicht.«²³ Die Eventualität, sich auch für einen Marxisten zu halten, erwähnt er im Jahre 1999 nicht mehr.

Wenn er also selbst so antwortet, ist das nicht aufzufassen als eine verzweifelte, resignierte Geste. Es ist ehrlicher, als wenn er behaupten würde, er sei trotz allem Marxist, Katholik, Evangeliker, Gottgläubiger, Atheist usw. Denn *Machovec* hat zu viele Enttäuschungen erleben müssen – von der katholischen Kirche, den evangelischen Pfarrern, den marxistischen Hohepriestern. Er hat aber nie bereut, sich in das immense Erbe der geistigen Menschheitsgeschichte ver-

20 Milan Machovec: Die Rückkehr zur Weisheit, a. a. O., S. 200-201.

21 Milan Machovec: Philosophie angesichts des Untergangs, a. a. O., S. 202.

22 Milan Machovec: Die Frage nach Gott, a. a. O., S. 103.

23 Ebenda, S. 101.

tief zu haben. Er ist in jedem Augenblick seines Lebens vor allem ein denkender Mensch geblieben, ein kritischer Philosoph, ein leidenschaftlicher Humanist, dem oft beim Anblick seiner leidenden Mitmenschen das Herz blutete. Ohne diese Anteilnahme, ohne diese Spannung zwischen Verstand und Leidenschaft, zwischen Asketismus und Bejahung der Lebensfreuden, zwischen Skepsis und Wahrheitsstreben, zwischen festem Einstehen für die erreichte Überzeugung und der Offenheit gegenüber allen neuen Inspirationen, ist *Machovec* kaum zu verstehen.

Sie werden ihn in einigen Minuten selbst sehen und hören (es wurde in dieser Veranstaltung anschließend ein Film gezeigt mit einem Interview von *Milan Machovec*, die Red.) – einen alten Mann mit einem jungen Herzen, einen Philosophen, in dessen Antlitz das Drama einer ganzen Generation zu lesen ist, die auszog, den Himmel zu stürmen und die Welt zu erobern und die ihren Nachkommen eine Erde hinterlassen hat, deren Rettung noch viel größere Anstrengungen, Kenntnisse, Begeisterung, Nächstenliebe und Selbstaufopferung erfordern wird.

Eins scheint mir sicher zu sein. *Machovec* ist kein Aristotelianer, Kantianer oder Marxist. Er ist kein Epigone. Er ist einer von ihnen. Ein origineller, die Gegenwart ansprechender und in die Zukunft weisender Dender, einer von den ganz großen Philosophen dieses scheidenden Jahrhunderts.

Wenn man ihn verstehen will, muß man seine Höhen und Tiefen ermessen, seine Siege und Niederlagen nachfühlen, seine Sternstunden und seine Verzweiflungs- und Schmerzerlebnisse nochmals miterleben. Nicht kann ihn voll begreifen – um mit seinem geliebten Goethe zu sprechen –

Wer nie sein Brot mit Tränen aß,
wer nie die kummervollen Nächte
an seinem Bette weinend saß,
der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte.

Ihr führt ins Leben uns hinein,
ihr laßt den Armen schuldig werden.
Dann überlaßt ihr ihn der Pein,
denn alle Schuld rächt sich auf Erden.

Und ich würde ergänzen: Nicht nur jede Schuld rächt sich auf Erden, auch jeder Verdienst trägt seine Früchte. Deshalb kann *Milan Machovec* auf sein Leben zurückblicken mit Genugtuung, Befriedigung und Stolz, mit der Ausgeglichenheit eines echten Philosophen.

MILAN MACHOVEC

Den Andersdenkenden entdämonisieren. Gespräch mit Simone Thiede

SIMONE THIEDE: Herr Prof. *Machovec*, wir treffen uns heute hier anlässlich Ihres 75. Geburtstages, um Ihr verdienstvolles Engagement im christlich-marxistischen Dialog herauszustellen. Sie sind ja einer der ganz großen Männer dieses Dialogs. Sie haben viel gesehen, viel erlebt, und darüber hoffe ich einiges von Ihnen zu erfahren und auf Video mit nach Hause zu nehmen. Nach Hause – zur Berliner Dialog-Gesellschaft, in deren Auftrag ich hier bin und das Interview mit Ihnen führe. Zunächst also erst einmal herzliche Grüße von der Dialog-Gesellschaft und der Rosa-Luxemburg-Stiftung.

MILAN MACHOVEC: Es freut mich sehr, daß ich Gelegenheit habe mit Ihnen zu sprechen. Vor allem möchte ich den beiden Organisationen, der Dialog-Gesellschaft und der Rosa-Luxemburg-Stiftung, meinen tiefsten Dank ausdrücken sowohl für die Einladung nach Berlin, welcher ich leider wegen des schlechten Zustandes meiner Beine nicht folgen kann, als auch dafür, daß Sie, Frau Dr. Thiede, im Namen dieser beiden Einlader zu mir gekommen sind. Ich möchte mit diesen einleitenden Bemerkungen die beiden einladenden Organisationen grüßen. *Rosa Luxemburg* war und ist in der Tschechischen Republik immer ein Begriff. Wir wissen, daß diese so tragisch ermordete mutige Frau an zwei Fronten gekämpft hat: einerseits gegen den traditionellen sozialdemokratischen Pragmatismus, der den Kapitalismus eigentlich nur stückweise reformieren wollte, und andererseits gegen die abenteuerlichen Vorstellungen von *Lenin*, in welchen eigentlich der Sinn der Demokratie nicht begriffen war. Es war eine gewisse Tragik der Entwicklung des Sozialismus in Europa, daß sich in den kommunistischen Parteien, die ja ursprünglich nur ein etwas radikalerer Zweig der Sozialdemokratie werden wollten, gegen die Meinung von *Rosa Luxemburg* die Überzeugung durchsetzte, in der Partei seien Demokratie und Diskussion nicht nötig, so daß es schließlich nur noch den Monolog der Führung gab.

Nun noch ein Wort zu Berlin selbst: Ich erlebte in anderen deutschen Städten, aber auch in Berlin, mit Berliner Freunden viele wichtige, tiefgehende, angenehme Begegnungen in meinem Leben, wofür ich dankbar bin. Das waren Stunden mit ganz extrem verschiedenen Persönlichkeiten, zum Beispiel in den sechziger Jahren *Rudi Dutschke*. Ich weiß nicht, ob der Name heute in Berlin noch bekannt ist. Er war damals ein radikaler Führer der außerparlamentarischen Opposition. In meinem Seminar in der Prager Karls-Universität hat er vor etwa 200 Studenten einen Vortrag gehalten und

Milan Machocec – Jg. 1925, Prof. Dr., Philosoph, 1953-1970 Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie an der Karls-Universität Prag, einer der Initiatoren des christlich-marxistischen Dialogs, wegen seiner Beteiligung am »Prager Frühling« Berufsverbot, Mitunterzeichner der »Charta 77«, 1989 Wiedererhalt seines Lehrstuhls, 1993 Emeritierung; jüngste deutschsprachige Veröffentlichung: *Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen*, Innsbruck 1999.

dann unter meiner Leitung eine Diskussion mitgemacht. Das geschah etwa zwei Wochen vor dem verbrecherischen Attentat auf ihn, welches seine politische Tätigkeit beendete. Ich hatte damals auch Kontakt zu *Kurt Scharf*, der damals in beiden Teilen Berlins als Bischof tätig war. Aber vor allem hatte ich Beziehungen zu dem mir sehr nahestehenden Prof. *Helmut Gollwitzer*, meinem guten Freund. Er war ein großer Theologe, der eigentlich Nachfolger von *Karl Barth* in Basel werden sollte; aber er war wohl für die Schweiz zu links und für die DDR angeblich wieder zu rechts, weil er immer den Mut hatte, Kritik in beide politische Richtungen auszusprechen. Durch diese Namen ist mir Berlin in guter Erinnerung. Und ich hoffe, daß man in Berlin, nun wieder Hauptstadt, und im wiedervereinigten Deutschland verstehen wird, daß die Aufgabe der Deutschen im Sinne der großen alten Vorbilder *Humboldt*, *Kant*, *Herder*, *Leibniz* und *Goethe* der Humanismus ist, nicht irgendein Nationalismus.

SIMONE THIEDE: Ich würde mich nun dem Dialogthema gern biographisch nähern. Sie haben ja Ihr Leben lang Dialog geführt, viele Widrigkeiten einstecken müssen, aber Sie haben immer gekämpft und sich engagiert. Deshalb die Frage: Welche Bedeutung hat der Dialog für Ihr Leben?

MILAN MACHOVEC: Zuerst: Eigentlich waren schon meine Kindheit und meine erste Jugend und die Familie dialogisch, ohne daß wir das Wort damals schon benutzt haben. Denn mein Vater war sehr konservativ, aber es gab da einige Onkel, die links, progressiv orientiert waren. Bei aller Liebe und Brüderlichkeit, die in der Familie herrschten, konnte ich da schon als Kind manchen Streit miterleben zwischen meinem Vater und meinem sehr geliebten Onkel, dem älteren Bruder meiner Mutter, der so etwas wie ein geistiges Oberhaupt unserer Familie darstellte. Natürlich war für mich als Kind nicht der Inhalt der Debatten interessant, sondern die menschliche Kultur der Auseinandersetzung.

Zweitens: Das größte Erlebnis meiner Jugend waren die anspruchsvollen benediktinischen Liturgien im Kloster Emaus in Prag. Wahrscheinlich findet man etwas Ähnliches heute in Europa nicht mehr: diese absolute Konzentration auf den Gregorianischen Choral. Und obwohl ich als Kind damals die lateinische Sprache noch nicht verstand, habe ich irgendwie den tiefen Sinn dieser Konzentration begriffen.

Und dialogisch ging es auch weiter am klassischen Gymnasium im Prager Stadtviertel »Königliche Weinberge«. Ich hatte sehr gute Professoren, von denen ich so etwas lernte wie kritische Skepsis. Deshalb: Die beiden Pole in meiner künftigen, damals noch sehr jungen Seele, als ich 11, 13, 15 Jahre alt war, hatten schon Anregungen bekommen einerseits vom Mystizismus, vom Benediktinertum, später von *Richard Wagner* und seinem Lohengrin und Parsifal und von allen seinen so tief mystischen Opern, andererseits aber von wissenschaftlicher Skepsis. So waren also meine Kindheit und das Studium dialogisch, obwohl ich das Wort nicht benutzte. Aber als achtzehnjähriger Student wußte ich, daß ich mich nie mit nur einer Richtung

völlig identifizieren kann. Denn ich hatte tiefe Eindrücke gewonnen sowohl bei *Voltaire* und *Immanuel Kant*, diesen großen Denkern des 18. Jahrhunderts auf dem Höhepunkt der Aufklärung, als auch von der benediktinischen und Wagnerschen Mystik, die mich in meinem Leben tief beeindruckt hat.

Soweit zu den Prägungen meiner Jugend. Aber ich muß noch etwas erwähnen: Ich bin ja nicht nur Europäer, sondern Tscheche, und ich war das in einer für die Tschechen sehr gefährlichen Zeit. Ich erlebte noch die letzten herrlichen Jahre der sogenannten Ersten Republik. Damals, unter Präsident *Masaryk* waren wir der erste demokratische Staat östlich des Rheins. Diese Rolle war zwar sehr erhaben, aber das war gar nicht leicht. Mit 13 Jahren erlebte ich dann das tragische Münchener Abkommen von 1938 und danach die Hitlersche Okkupation. Das war natürlich schlimm, aber zugleich habe ich mit großer Liebe *Beethoven* auf dem Klavier gespielt und die Werke von *Goethe* gelesen. Die deutschen Eindringlinge unter der nazistischen Flagge waren für mich, meine Familie, meine Kollegen, meine Professoren eine tödliche Gefahr. Alle tschechischen Juden mußten in Auschwitz sterben. 200 000 andere Tschechen wurden verfolgt und gequält. Aber – weil ich *Goethe* und *Beethoven* erwähnte – der Deutsche wurde mir nie zu einem Dämon. Aber für viele Menschen war der Deutsche ein Dämon, weil sie nur die schlimmen Erfahrungen mit den Nazis hatten, also *Goethe*, *Herder*, *Beethoven*, *Schiller* und *Wagner* nicht kannten und die vielen anderen genialen Vertreter der deutschen Kunst und Wissenschaft. Wenn ich schon von meinem tschechischen Ursprung spreche, möchte ich auf einen Umstand aufmerksam machen, der in Deutschland oft nicht verstanden wird: daß nämlich die tausendjährige tschechische Geschichte sich ganz anders vollzog als etwa die polnische oder ungarische. Die meisten Deutschen heutzutage nennen in einem Atemzug Polen, Rumänien, Ungarn, Böhmen. Aktuell stimmt das in gewisser Weise sogar, denn wir sind alle in der gleichen postkommunistischen Situation und das ist für uns alle gar nicht leicht. Aber die tschechische Geschichte entwickelte sich anders als die der Nachbarn. Beispielsweise möchte ich darauf aufmerksam machen, daß das tschechische Volk das einzige in Europa ist, welches das Christentum zweimal übernommen hat. Im 9. Jahrhundert kamen aus dem Osten die Slawenapostel *Cyryll* und *Method* mit der kirchenslawischen Sprache und Liturgie, die damals für alle slawischen Völker verständlich war. Aber zugleich kamen aus Bayern deutschsprachige Missionare mit der lateinischen Liturgie. Auf diese Weise erfuhr unser Volk ebenso wie die Schweiz und Bayern auch die Auswirkungen der iro-schottischen Missionsbewegung, die *Karl der Große* auf den europäischen Kontinent gerufen hatte und der ein so bekannter Mann wie Alkuin angehörte, zeitweise Kulturminister *Karls* des Großen. Am Hofe des ersten bedeutsamen tschechischen Herrschers, des *Heiligen Wenzel*, der im Jahre 935 ermordet wurde, galt sowohl die lateinische als auch die slawische Liturgie, ganz gleichberechtigt und dialogisch. Im Unterschied dazu gab es scharfe Auseinandersetzungen in Kroatien, gab es schwere Kämpfe in Serbien: entweder Ost oder West, entweder orthodox oder katholisch. Ähnlich war es in Polen: superradikal katholisch bis zur Identifizierung von Pol-

nisch und Katholisch, die protestantischen Preußen und die orthodoxen Russen aber als Todesgefahr. In unserer Böhmisches Geschichte hat sich das nicht in einer solchen verabsolutierten Zuspitzung vollzogen.

Auf eine weitere Besonderheit in unserer Geschichte ist hinzuweisen: Während des Investiturstreites zwischen Papst und Kaiser stand unser Volk – im Unterschied zu Polen – immer auf der Seite des Kaisers. Als Folge davon wurden wir bereits 150 Jahre nach dem Tod des *Heiligen Wenzel* Königtum, eine Einmaligkeit im damaligen Heiligen Römischen Reich. Wir waren damit ein Königtum im Königtum; und der böhmische König wurde oft als *procurator imperii* bezeichnet, also in gewisser Weise als Stellvertreter des Kaisers. Auch deshalb wurde im 14. Jahrhundert der König von Böhmen, *Karl IV.*, zum Römischen Kaiser gewählt. Das alles bedeutete auch, daß bei uns die Sehnsucht nach einer Reformation der Kirche früher begann als in anderen Teilen Europas. Bei uns begann diese Reformation 100 Jahre vor *Luther*. Und dabei fällt erneut eine Besonderheit auf: Die Reformation von Hus war nicht theoretisch; er entwickelte keine neue Theologie und keine so markanten Grundsätze wie *Luther* etwa mit seinem »sola scriptura« oder »sola fide« oder »sola gracia«. Sondern unser Reformator *Johannes Hus* sagte der Katholischen Kirche und dem Papst nur: Sei das, was du von dir selbst behauptest. Wenn die mittelalterliche Kirche beispielsweise von sich selbst sagt, sie sei die Braut Christi, stimmte *Hus* dem zu und erklärte: Wenn du Braut Christi bist, glauben wir an dich. Wenn du aber schmutzige Geschäfte machst oder einfache Christen verfolgst und verbrennst, dann bist du keine Braut Christi. Und gegenüber dem Papst, der sich *vicarius Christi* nannte, also Stellvertreter von *Jesus*, meinte *Jan Hus*: Ja, wir akzeptieren diesen Anspruch; aber wenn du Stellvertreter von *Jesus* bist, dann mußt du ihm irgendwie ähnlich sein. Das heißt, unsere tschechischen Reformatoren haben nicht die Stellvertreterrolle des Papstes bestritten, aber sie erklärten: Wenn du schmutzige Kriege führst, bist du *Jesus* nicht ähnlich. Denn wir wissen, daß es damals zwei, später sogar drei Päpste gab, die Ablässe für Geld verkauften, die absolut egoistische und schmutzige Ziele verfolgten und dadurch die schönen christlichen Ideale mißbrauchten. Auf diese Weise entstand die tschechische Reformation – wieder eine solche Seltenheit in unserer Geschichte. In diesem Zusammenhang erwähne ich eine weitere solche Seltsamkeit: Wir sind das einzige Volk in Europa, welches zuerst radikal reformatorisch wurde – mehr als 90 Prozent der Tschechen wurden im 15. und 16. Jahrhundert Protestanten – und im 17. Jahrhundert wieder gewaltsam rekatholisiert wurde. In einem Volk mit einer solchen Geschichte wuchs ich auf und lebe ich. Aber durch diese Geschichte war und ist mir und auch anderen Tschechen klar, daß sowohl ein Protestant wie ein Katholik eine tiefe Moral haben kann. Das ist unbestritten. Aber schwierig wird die Sache, wenn man aus dem hussitischen reformierten Christen gewaltsam einen äußerlich die katholischen Bräuche ausübenden Katholiken macht. Denn dabei trat etwas ein, was man gar nicht erwartet hatte. Es entstand der »Brave Soldat Schwejk«: eine Figur, die zwar äußerlich nach außen ja sagt, aber im Grunde die Obrigkeit, die herrschende Richtung gar nicht ernst nimmt. So reagierte unser gewaltsam rekatholisiertes Volk. Auch aus diesen hi-

storischen Gründen lagen die Anfänge der Demokratisierung Europas bei uns. Heute, am Ende des 20. Jahrhunderts, wollen praktisch alle europäischen Völker demokratisch leben, die Demokratie aufbauen. Nicht überall gelingt es, schnell geht das auch nicht, wenn ich zum Beispiel an die Balkanvölker denke. Aber begonnen hat dieser Prozeß bei uns im Jahre 1918 mit der Schaffung der demokratischen Tschechoslowakei durch unseren Staatsgründer *Tomás Masaryk*.

Und nicht nur die Deutschen waren unsere Nachbarn. Mit ihnen verbinden uns tausendjährige gute Kontakte mit der deutschen Kultur, Freundschaften unserer Künstler mit den größten Persönlichkeiten der deutschen Kultur. Bedenken Sie: Die glücklichsten Zeiten, auch seine letzte Liebe, erlebte *Goethe* in Marienbad, in Elbogen, in Karlsbad. Alle Dramen *Richard Wagners* außer dem *Tristan* entstanden in Marienbad. Und trotzdem lebten wir als Tschechen, auch durch die Sprache von den Deutschen unterschieden, als kleines Volk in Mitteleuropa. Manchmal war unsere Existenz zwischen dem 10. und dem 18. Jahrhundert auch durch die Deutschen bedroht. Die Deutschen müssen zum Beispiel ernst nehmen, daß *Friedrich der Große*, der in Deutschland zu Recht als großer aufklärerischer Reformler gilt, die großen Schlachten in seinen Kriegen auf dem Boden Böhmens und Mährens geführt hat. Darunter hat der Bauer von Böhmen gelitten. Auch das hat uns Tschechen geprägt. Denn auch die größte Schlacht des 19. Jahrhunderts hat auf unserem Boden stattgefunden, 1866 bei Königgrätz. Unsere Geschichte war also nicht leicht, aber sie hat uns den Sinn für den Andersdenkenden beigebracht. Wir konnten einfach die anderen Völker, besonders unsere nächsten Nachbarn, die Deutschen, nie dämonisieren. Dadurch konnten wir immer unterscheiden zwischen deutschen Okkupanten und den großen Vertretern der deutschen Kultur und Philosophie.

SIMONE THIEDE: Sie haben sehr eindrucksvoll beschrieben, daß tschechische Geschichte eine dialogische Geschichte ist. Ein Höhepunkt des Dialogs zwischen Marxisten und Christen war in den sechziger Jahren die Marienbader Konferenz. Würden Sie mir zustimmen, daß es kein Zufall war, daß diese Tagung gerade in Tschechien stattfand?

MILAN MACHOVEC: Zufall war das wahrscheinlich nicht. Diese Tendenzen in Richtung auf einen solchen Dialog gab es damals auch in Polen. Ich erinnere mich zum Beispiel an meinen dortigen Kollegen *Leszek Kolakowski*. Das gab es auch in Ungarn, in Jugoslawien. Ich erinnere mich an den Kollegen *Bosnjak* aus Zagreb. Daß die Konferenz dann bei uns stattfand, hat sicher mit den von mir erwähnten historischen Gründen zu tun, auch jenen aus unserer tschechischen Geschichte im 20. Jahrhundert. Deshalb war die Wirkung eines solchen Dialogs tiefer und breiter, und sie berührte mehr Menschen als anderswo. Die Konferenz in Marienbad hat im Mai 1967 stattgefunden. Aber den Dialog zwischen profilierten Christen und den Kritikern der bisherigen christlichen Tradition gab es praktisch schon wenigstens 10 Jahre früher. Eine gewisse humanistische Opposition unter Sozialisten und sogar unter Mitgliedern der kommunistischen Partei, die die Ideale des Sozialismus mit denen der Demokratie und des

Humanismus vereinigen wollten, existierte eigentlich immer, und sie wurde nach 1956 auch nach außen etwas sichtbar. Soweit ich mich erinnere, hielt ich schon 1956 Vorlesungen über den Sinn des menschlichen Lebens und über die falschen Methoden der sogenannten atheistischen Propaganda. Das hatte ein großes Echo. Dabei entstanden dann meine ersten Kontakte zur Elite der Protestanten. Der in der ganzen Welt bekannte und berühmte Prof. *Josef Hromádka* stand damals in seinem geistigen Zenit. Eines Tages brachten seine Assistenten mich zu ihm und ein Dialog entstand. Das waren nicht einfache Gespräche, sondern da wurden schon Argumente von bemerkenswerter Tiefe ausgetauscht. Bis zum Jahre 1960 hatte ich dann schon so viele Kontakte, Freunde und dialogbereite Besucher, daß man solche Treffen nicht mehr in meiner kleinen Wohnung machen konnte. Deshalb lud ich seitdem jeweils montags in die Philosophische Fakultät ein, und so entstand mein Dialogisches Seminar. Ich hatte doch keine Ahnung, daß ich da etwas machte, was eines Tages in den Geschichtsbüchern stehen würde. An den Seminaren nahmen dann Prof. *Hromádka* und seine Kollegen von der Evangelischen Fakultät teil, darunter zum Beispiel der Professor *Josef Soucek* und der noch lebende Prof. *Josef Smolik*. Später und etwas zurückhaltender kamen auch die katholischen Intellektuellen. Das passierte alles schon viele Jahre vor der Marienbader Konferenz. Außerdem konnte ich während der sechziger Jahre bereits reisen. So war ich dann immer eine Woche in Prag und dann eine Woche in den Niederlanden, in Deutschland, in der Schweiz oder in Österreich unterwegs zu Vorlesungen, Konferenzen, die nie monologisch, sondern immer dialogisch geführt wurden. Ich erinnere mich zum Beispiel an die große Tagung in Hamburg etwa 1963, wo Prof. *Jürgen Moltmann* aus Tübingen mein Dialogpartner war. Ein anderes Mal war ich zu einer Tagung in Frankfurt am Main mit 200 Jesuiten. Wegen ihrer Anzüge war der Raum rabenschwarz. Dann kann eine Einladung an die Gregorianische Universität in Rom. Als ich dort zu sprechen hatte, saßen in der ersten Reihe vier oder fünf Kardinäle, dann verschiedene Erzbischöfe und Bischöfe. Anwesend war auch ein noch unbekannter Herr namens *Karol Wojtyła*. Aber niemand ahnte damals, daß er der künftige Papst sein würde. Im Raum war auch eine Anzahl Laien, darunter auch Mädchen im Minirock, wie es damals Mode war. Diese Tagung selbst wurde geleitet von Kardinal *König* aus Wien, eine erhabene und dialogische Persönlichkeit. Als die Tagung zu Ende war, kamen viele der Mädchen und Studenten zu mir, umringten mich, ich mußte Autogramme geben. Ich konnte den Eindruck haben, als sei ich ein Filmstar wie *Sophia Loren*. Die Italiener haben eben doch eine andere Mentalität als wir aus dem Raum nördlich der Alpen.

Einmal war ich auch Gast bei dem großen *Karl Barth* in Basel. Das war für mich ein sehr beeindruckendes Erlebnis. Und es war mir eine große Freude, als *Karl Barth* sagte: Was meine protestantischen Brüder über mich schreiben, das lese ich nicht; aber Ihre Bücher und was Sie über mich schreiben, das habe ich mit großem Interesse gelesen.

Zu meinen theologischen, aber noch stärker politisch motivierten Dialogpartnern gehörte in Norddeutschland *Heinz Kloppenburg*,

trotz seines damals schon hohen Alters noch voller Energie. In den Niederlanden gab es die erhabene Persönlichkeit Prof. *Albert Rasker* aus Leiden, der letztendlich fast ein Mitglied meiner Familie wurde. Zu meinen Dialogpartnern gehörten nicht nur Theologen, sondern auch Kommunisten, natürlich nicht die stalinistischen Bürokraten, aber suchende Sozialisten und Kommunisten. Ich erinnere mich zum Beispiel an den italienischen Senator und Mitglied des Politbüros der IKP *Lucio Lombardo-Radice*, der seine ganze Persönlichkeit und Autorität einsetzte, um uns im Prager Frühling 1968 zu helfen. Ich erinnere mich an Konrad Farner aus der Schweiz, dessen kommunistische Partei in der reichen Schweiz damals nur eine kleine Sekte war. Mit ihm diskutierten wir zum Beispiel den damaligen Konflikt zwischen der UdSSR und China, in welchem nach unserer Auffassung das Recht auf der chinesischen Seite lag. In Frankreich war der Philosoph *Roger Garaudy* der Dialogpartner, ursprünglich ein harter Dogmatiker, der dann durch den Dialog zu einem Kritiker des dogmatischen Marxismus wurde. Später wurde er ein Grüner und dann ein Mohammedaner, aber das weiß ich nicht genau.

Seit Dezember 1969 durfte ich nicht mehr reisen. Angeblich, um die Macht der Arbeiterklasse nicht zu bedrohen. Als ob es möglich wäre, durch zwei oder drei Reden an dieser oder jener Universität die Welt zu ändern oder die Macht der Panzer zu beseitigen. Unser Präsident *Havel* spricht seit zehn Jahren von der Macht der Machtlosen, vom Einfluß jener Menschen, die zwar keine Panzer zur Verfügung haben, dafür aber Argumente. Sein Weg war zwar etwas anders als der meine, aber wir sind insofern einer Meinung, daß unser Planet zu Grunde gehen wird, wenn man nur noch Macht einsetzt und womöglich Nuklearwaffen. Was uns allein noch retten kann, ist wieder nur der Dialog und die dialogische Methode, sicherlich heute mit anderen Themen als in den sechziger Jahren.

SIMONE THIEDE: Was war damals der hauptsächliche Sinn des Dialogs, was wollten Sie damals erreichen?

MILAN MACHOVEC: So, wie wir es damals, auch die Freunde im Westen, Christen und Marxisten, gesehen haben, war das erste Ziel, den Andersdenkenden zu entdämonisieren. Denn wir dürfen nicht vergessen, daß damals der Kalte Krieg herrschte. Es gab Augenblicke, in denen Präsident *Kennedy* seine Hand schon beinahe auf gewissen Knöpfen hatte, deren Benutzung den nuklearen Krieg ausgelöst hätte. Wir mußten mit allen Kräften darum kämpfen, daß man im Osten nicht alle Kapitalisten für Dämonen hielt. Im Westen mußten wir klarmachen, daß nicht alle Kommunisten dem *Stalin* ähnliche Diktatoren und Verbrecher sind und daß auch wir ein humanistisches Zusammenleben suchen. Diese Arbeit auf beiden Seiten hatte durchaus Wirkungen. Ich erinnere mich an eine Begebenheit, die ganz geheim war und über die nichts publiziert wurde, weder im Osten noch im Westen. Wir, das heißt eine Delegation von Professoren der Karls-Universität, wurden etwa 1963 von *Willi Brandt* empfangen. Er war damals noch nicht Bundeskanzler, sondern Regierender Bürgermeister von Westberlin. Auch eine solche Begegnung trug sicher zur gegenseitigen Entdämonisierung bei. Der spätere Kniefall *Willi*

Brandts in Warschau gehört zu dieser Geschichte. Und wenn Präsident *Kennedy* in den damaligen Monaten der direkten Gefahr eines »Dritten« Weltkriegs darüber nachdachte, wie es in diesem Augenblick dem *Chruschtschow* in Moskau zumute ist, dann ist das schon eine Probe des dialogischen Denkens. Man denkt an den Anderen, an den sogenannten Gegner, sieht ihn zuerst als Mensch und vertraut nicht auf das, was uns trennt, sondern auf das, was uns verbindet.

SIMONE THIEDE: Es ist ja auffällig, daß der Dialog Ende der fünfziger, Anfang der sechziger Jahre etwa zeitgleich mit dem Prager Frühling begann. Welchen Zusammenhang sehen Sie zwischen dem christlich-marxistischen Dialog und dem Prager Frühling?

MILAN MACHOVEC: In gewisser Hinsicht ist beides ein und dasselbe. Denn für mich begann der Prager Frühling gar nicht im Januar 1968, sondern er dauerte die ganzen sechziger Jahre, als ich schon relativ viel Freiheit hatte, in Böhmen und Mähren und auch in der Slowakei von Stadt zu Stadt zu reisen und zu diskutieren. So machten das auch andere Kollegen, von denen einige inzwischen schon verstorben sind, zum Beispiel Kollege *Vitezslav Gardavsky* aus Brno, aber auch Kollegen aus Prag wie *Erika Kadlecová*, Kollege *Jaroslav Hranika*, *Ladislav Prokupek*. Aber der christlich-marxistische Dialog war nicht die einzige Front des Kampfes. In der Kultur beispielsweise fand er durch die Dichter und Schriftsteller auch statt. Und es entstanden sehr mutige Filme. Man konnte bei uns auch die wichtigsten englischen, französischen und italienischen Filme der »Neuen Welle« ganz frei sehen. Das war ein riesiger Aufbruch bei uns. Der Unterschied zwischen den Jahren vor 1968 und danach war nur, daß im Januar 1968 auch die Parteiführung diesen Aufbruch übernommen hat. Bis dahin war das immer ein ständiger Kampf mit der Führung der KP, die manchmal ja sagte und dann wieder etwas verbot und es nach zwei Monaten doch erlaubte. Das war so bis zum Jahr 1967. Im Januar 1968 kam der junge *Alexander Dubček*, slowakischer Herkunft, auf den Posten des Generalsekretärs der Partei. Er ist der Linie der freien Diskussion mit allen Menschen gefolgt, der Linie des demokratischen Sozialismus. Seine Parole war der Sozialismus mit menschlichem Antlitz. Gemeint war dabei auch das, was wir bis dahin als Entdämonisierung bezeichnet hatten. Unser ganzes Volk jubelte. Bedroht fühlte sich nur eine uralte sklerotische Gruppe von Apparatschiks, vor allem *Walter Ulbricht* in Berlin, *Gomułka* in Polen oder *Breschnew* in Moskau. Die fühlten sich als Bürokraten natürlich bedroht von der Entwicklung bei uns. Denn prinzipiell freie Wahlen und freie Diskussionen wären gar keine Tragödie für den Sozialismus und sie würden gleich gar nicht seine Beseitigung bedeuten. Es würde freilich die Beseitigung der Idioten und Diktatoren aus den Führungen dieser Staaten bedeuten. Deshalb fühlten sie sich in ihren Positionen natürlich bedroht. Und deshalb erklärten sie, daß durch die Entwicklung bei uns die Grundlagen des Sozialismus bedroht seien. Sie haben uns dann mit dem Kapitalismus identifiziert. Als ob wir gewollt hätten, unsere Fabriken wieder in die Hände der Kapitalisten zurückzugeben. Natürlich wollten wir das nicht. Die Situation im Jahre 1989 war demgegenüber eine ganz

andere. Die Russen haben 20 Jahre verschlafen. *Gorbatschows* Politik ging ja in die gleiche Richtung wie die von *Dubček*, aber er kam leider erst 1985 an die Macht, über 15 Jahre nach *Dubček*. Zu diesem Zeitpunkt konnte man den Sozialismus nicht mehr retten, weder ökonomisch noch politisch. Und deshalb trat bei uns und in den anderen sozialistischen Ländern eine Entwicklung ein, die wir nicht erwartet hatten. Es erfolgte nicht die Beseitigung des dogmatischen, stalinistischen Pseudosozialismus, sondern die Rückkehr zum Kapitalismus. Vielleicht war das sogar nötig, denn bei uns – ich weiß nicht, wie es in Deutschland war – war es wenigstens in den letzten 20 Jahren des sogenannten Kommunismus so, daß die Faulenzer es immer besser hatten als die Arbeitenden. Die bloßen Jasager hatten es besser als die, die sich etwas zu kritisieren erlaubten. Selbst eine kleine Kritik konnte den Betroffenen äußerlich vernichten, sogar seine ganze Familie. Das betraf nicht nur mich, das betraf auch Tausende andere. Ich kann aus eigener Erfahrung sprechen. Schwierigkeiten hatten meine Kinder, meine Schüler. Auf mich persönlich hat das *Husák*-Regime eine gewisse Rücksicht genommen. Zwar hat man mich nach der russischen Okkupation im August 1968 aus der Universität beseitigt, aber man hat mich nicht persönlich angegriffen, wahrscheinlich auch deshalb nicht, weil ich auch im Westen zu bekannt war. Aber meine Schüler, junge Studenten und Assistenten, sie hatten eigentlich nur die Möglichkeit zu emigrieren oder im Land bestenfalls als Chauffeure oder auf dem Bau zu arbeiten. Ich mußte mit ansehen, wie ausgerechnet die besten meiner Schüler emigrierten. Einer von ihnen, *Vladimir Zeman*, ist heute Professor in Montreal. Ich bin glücklich, daß aus dieser Generation, die unter so tragischen Umständen leben mußte, weil es verboten war, sie humanistisch zu erziehen, wenigstens einer jetzt zurückgekommen ist, *Václav Belohradsky*. Er war mein Schüler in den sechziger Jahren, lebte nach der russischen Okkupation 20 Jahre in Italien, wurde Professor in Genua und dann in Triest, und ist nun wenigstens während der Hälfte der Zeit wieder hier tätig.

Natürlich können wir heute nicht dasselbe wiederholen wie damals. Die Welt ist heute anders. Heute sind wir nicht mehr durch sowjetische Machthaber bedroht oder, wie in meiner Kindheit, durch indolente Kirchenführer. Heute ist die ökologische Gefahr da. Jedenfalls muß der Dialog weitergehen, denn es gibt keine andere Methode, um auf die aktuellen Herausforderungen der Globalisierung vernünftig zu reagieren. Wir brauchen den planetarischen Dialog mit den Andersdenkenden. Er ist die Fortsetzung des Dialogs, der schon in den fünfziger Jahren begann und mit den Namen von so großen Persönlichkeiten verbunden ist wie *John F. Kennedy*, *General de Gaulle* und Papst *Johannes XXIII.*, der ja eine gewisse Wende in der Geschichte der Katholischen Kirche herbeigeführt hat. Er öffnete die Kirche, bezeichnete die Protestanten nicht mehr als Ketzer, sondern als Brüder, wie er auch die Juden als Brüder begrüßte. Das betrachteten wir damals mit großer Hoffnung, auch wenn es dabei Rückschläge gab. Nicht alles gefällt mir, was in den darauffolgenden 30 Jahren in diesem oder jenem Land oder in dieser oder jener Kirche geschehen ist. Aber so ist Geschichte nun einmal. Man muß also weitermachen, weiterarbeiten, weiter dialogisieren.

SIMONE THIEDE: Sie sprachen es an: Wir sind gezwungen, dialogisch zu denken. Diese These macht Ihr Lebensvermächtnis aus. Was sind die theoretischen Grundlagen des Dialogs?

MILAN MACHOVEC: Also zunächst muß der Dialog alle betreffen, für alle offen sein. Es gibt zum Beispiel nicht nur den marxistischen Atheismus, sondern auch den liberalen Atheismus oder den Agnostizismus der meisten Spezialwissenschaftler, seien sie nun Ökonomen oder Physiker oder Chemiker. Sie arbeiten einfach nicht mit der Hypothese Gott. Nehmen wir zum Beispiel die Nachfolger *Einsteins* in der Astrophysik, Namen wie *Hawking*, *Feynman*, *Weinberg*. Sie arbeiten nicht mit der Hypothese Gott. Es sind praktisch Atheisten, auch wenn sie nichts mit dem Marxismus zu tun haben. Ähnlich ist es mit den biologischen Wissenschaften. Ich erinnere an den großen *Konrad Lorenz* oder an die Mitglieder des Club of Rom. Auch sie müssen heute Dialogpartner für die Christen sein, also nicht nur jene Menschen, die sich irgendwann einmal als Marxisten verstanden haben.

SIMONE THIEDE: Worin sehen Sie die Gemeinsamkeiten zwischen christlicher und marxistischer Weltanschauung?

MILAN MACHOVEC: Beide entstammen doch derselben Tradition. Zwei Aspekte sind an beiden Überzeugungen wichtig. Zuerst ihr Universalismus. Das Christentum ist doch ein Angebot für alle Menschen. Die Katholische Kirche versteht sich als eine für die ganze Welt offene Institution, sie war nie nur für eine Nation gedacht. Auf ähnliche Weise kann man den Universalismus des Sozialismus oder des Marxismus beschreiben. *Marx* wollte keine Lösung für ein Volk, sondern er wollte die Leidenden der ganzen Welt vereinigen, retten, ihnen helfen. Wie weit das ihm und seinen Nachfolgern gelungen ist, ist eine andere Frage. Aber rein theoretisch verbindet uns beide der Universalismus. Wir haben nichts zu tun mit irgendeinem Nationalismus, Chauvinismus oder Rassismus. Das ist so eine Gemeinsamkeit zwischen dem Marxismus und dem Christentum. Heute scheint es, daß der Marxismus in Europa tot ist. Das stimmt natürlich nicht. Denn es gibt ja Theoretiker, die nie das sowjetische Modell bejahten, aber von *Marx* sehr beeinflusst waren, zum Beispiel die Frankfurter Schule, also solche Denker wie *Karl Popper*, *Theodor Adorno*, *Herbert Marcuse*. Das sind doch im Grunde Marxschüler, die den Marxismus des 20. Jahrhunderts mit ausgearbeitet haben. Außerdem herrscht der politische Marxismus noch in China, Nordkorea und Vietnam. Also nicht einmal der politische Marxismus ist ein »toter Hund« und wir müssen mit ihm rechnen, auch für die Aufgaben im 21. Jahrhundert. Also ich wiederhole: Der Universalismus verbindet uns, ist unser gemeinsamer Boden.

Der zweite Aspekt: Ob wir uns nun christlich oder marxistisch verstehen, kommen wir doch beide aus jener alten Tradition, die schon 1200 Jahre vor Christus mit *Moses* in Ägypten begann und die sich dann mit den Psalmen und Propheten fortsetzte. Schon bei *Moses* und *Jesaja* steht geschrieben: Das Wichtigste für die Menschen der Gegenwart ist die Zukunft, die Orientierung auf Vorwärts, auf

eine tiefere, anspruchsvollere Zukunft. Um es mit einem philosophisch-theologischen Begriff zu sagen: Eschatologie. Das heißt, das Wichtigste für die Menschheit haben wir noch vor uns. Obwohl wir über die Welt und die Menschheitsgeschichte viel wissen durch *Aristoteles*, durch *Plato*, durch die mittelalterlichen Theologen oder in der Neuzeit durch *Bacon* und *Descartes* bis hin zu *Hegel*, müssen wir wissen: Das Wichtigste haben wir noch vor uns. So, wie das Christentum auf dem falschen Weg ist, wenn es diese eschatologische Sehnsucht verliert, verliert sie auch der Marxismus, wenn er sich so verändert, daß er – wie *Chruschtschow* es nannte – nur noch »Gulaschkommunismus« ist. *Chruschtschow* hat einmal sehr unglücklich formuliert, daß wir nicht nur Brot brauchen, sondern auch Gulasch. Das war zwar gut und richtig gemeint, aber primitiv und naiv ausgedrückt. Woran wir vor allem festhalten müssen, sind die großen menschlichen und menscheitsrettenden Ziele und Ideale. Gegen die Gefahren der pandemischen Krankheiten, insbesondere Aids und gegen die Drogensucht, können wir doch nicht mit diesen pragmatischen Gulaschargumenten kämpfen. Und ganz persönlich: Mein Marxismus war stets durch diesen Universalismus und durch diese eschatologische Sehnsucht gekennzeichnet. In dieser Hinsicht waren mir die Theologen der Hoffnung, zum Beispiel der schon erwähnte *Jürgen Moltmann* mit seiner Hoffnungstheologie, näher als viele Menschen, die sich zwar Marxisten nannten, aber doch irgendwie immer zu Füßen *Hegels* sitzen geblieben sind. Ich habe in den vergangenen Jahren, Jahrzehnten etwa 25 Bücher geschrieben. Überall in Europa bezeichnet man mich als Marxisten. Man hat dabei nicht genügend reflektiert, daß ich in all den Jahren nicht ein Wort über die Dialektik oder den dialektischen Materialismus geschrieben habe. Denn die Dialektik, die *Hegel* geschaffen und die *Marx* ziemlich vereinfacht übernommen hat, hielt ich immer für ein Wortspiel. Es ist sehr leicht, geschichtliche Abläufe immer nur als Triaden zu sehen. Ein solcher Umgang mit Geschichte ist sehr einfach. Dialektik als Methodologie und Methode ist einfach Unsinn. Niemand hat durch diese Triadentheorie ein wissenschaftliches oder politisches Problem gelöst. Für gewisse pseudointellektuelle Kämpfer, vielleicht für Männer überhaupt – bei Frauen beobachte ich das weniger – wirkt hier die alte Sehnsucht, im ganzen Leben nur zu spielen. Auch wenn man mit Wörtern, mit Begriffen spielt, es ist immer nur ein Spiel.

Ich erinnere mich an eine tschechische Feministin, die schon 50 Jahre tot ist, die einmal formulierte: Kinder und Männer spielen gern. Übrigens stellt für mich die neue feministische Bewegung eine große Hoffnung für die Zukunft dar. Denn die Frau ist mit dem menschlichen Urstamm viel stärker verbunden, durch eine viel anspruchsvollere Sexualität, durch die Schwangerschaft und das Stillen der Kinder. Sie ist viel mehr mit den Kindern, mit dem Nachwuchs verbunden als der Mann, der – wie bei den Bären, oft aber auch bei den Menschen – nur noch der Spermaspender ist. Für mich ist die feministische Bewegung jedenfalls eine große Hoffnung.

Die universale Offenheit und die eschatologische Sehnsucht nach der Rettung der Menschheit und nach der Vertiefung des Menschlichen fand ich sowohl in der jüdisch-christlichen Tradition als auch bei den

großen Denkern wie *Immanuel Kant* und dem jungen *Karl Marx*. Das konnte ich für mich übernehmen, soweit es nicht in Widerspruch stand zu den Idealen des Humanismus und der Gewaltlosigkeit.

Wenn ich als alter Mensch heute immer noch die Möglichkeit habe, zweimal wöchentlich vor Studenten der Karls-Universität zu sprechen, wiederhole ich oft: Vielleicht war es 1989 notwendig, zum Kapitalismus zurückzukehren. Aber wenn es das letzte Wort der Geschichte, auch der tschechischen Geschichte sein soll, daß das Allerwichtigste der Markt ist, daß der ökonomische Markt alle menschlichen Probleme lösen soll, dann halte ich das für einen Aberglauben. Denn wenn das so wäre, dann weiß ich nicht, warum der *Heilige Wenzel* gelebt hat oder Meister *Johannes Hus* oder *Masaryk* oder andere Gestalten der tschechischen Geschichte. Und ich könnte auch sagen: Warum haben *Leibniz* und *Lessing* gelebt, warum *Kant* und *Goethe*, warum solche Tondichter wie *Wagner*; warum haben große Maler gelebt, wenn man den Sinn des menschlichen Lebens nur im Eigentum und im Geld sieht? Deshalb bin ich für diese universalen und eschatologischen Ideale. Ob man sie nun christlich oder jüdisch interpretiert oder sogar buddhistisch, ob man sie marxistisch interpretiert oder so wie *Einstein* oder *Konrad Lorenz* oder ob man die Hypothese von der steten Leitung der Welt durch eine Gottespersönlichkeit vertritt, ist für mich nicht das Wichtigste.

Dialog ja, aber nicht ohne diese Ideale der Universalität und Eschatologie zur Selbststrettung und Selbstvertiefung der Menschheit aufzugeben. Ich erkläre meinen Studenten, sehr stark vereinfacht: Auf der sozial-ökonomischen Grundlage müssen wir *Marx* mit *Gandhi* vereinigen. Das heißt also Ja zu den Idealen einer höheren, tieferen, anspruchsvolleren ökonomischen Gesellschaft als es der Kapitalismus war und ist, aber nie mehr mit stalinistischen, gewalttätigen Methoden, sondern immer mit der Methode *Gandhi*, mit gewaltloser Aktivität. Man muß aktiv leben, aber nie Gewalt gegen den Andersdenkenden ausüben.

SIMONE THIEDE: Sie schreiben in Ihrem Buch, daß Sie bereit sind, mit jeder/jedem den Dialog zu führen, die/der mit Ihnen den Dialog zu führen bereit ist. Was heißt das für die Zukunft? Gibt es keine Grenzen für den Dialog?

MILAN MACHOVEC: Nein, es gibt keine Grenzen dafür. Sehen Sie, wenn mir ein rassistischer Fanatiker gegenübersteht, dann wird der doch mit mir keinen Dialog führen wollen, sondern er wird auf mich schießen. Mit ihm kann ich keinen Dialog führen, weil er ihn nicht will, weil er mich ermorden will. Aber mit jedem, der bereit ist, sich mit mir an den Tisch zu setzen und mich als Dialogpartner anzunehmen, sei es ein Buddhist, ein Marxist, ein Christ oder ein Jude, bin ich zum Dialog bereit, ohne Grenzen. Die einzige Grenze wäre die Gewalt. Ich kann mit jemandem keinen Dialog haben, der mich umbringen will. Ich muß mich also im Dialog darum bemühen, daß die künftigen Probleme der Menschheit nur mit der Methode *Gandhis* gelöst werden.

SIMONE THIEDE: Eine abschließende Frage: Wie sieht für Sie der Dialog der Zukunft aus und wo sehen Sie Ihren Platz dabei?

MILAN MACHOVEC: Ich bin kein Prophet. Mit den sogenannten Propheten haben wir in jeder Bewegung schlechte Erfahrungen gemacht. Aber wir wissen heute von drei großen Gefahren, die größer sind als die von Nuklearwaffen, denn deren Gefahr ist uns bewußt und klar. Aber die drei anderen Todesgefahren, die ich sehe, sind uns wesentlich weniger klar und bewußt. Da ist zunächst die ökologische Bedrohung, die Vernichtung der Gewässer, der Luft, des Lebens auf unserem Planeten. Solange man nur in Zeiträumen von fünf Jahren denkt, kann es passieren, daß man aus ökonomischen Gründen unseren Planeten einfach vernichtet, kein menschliches Überleben mehr möglich sein würde. Eine weitere Gefahr sehe ich in den pandemischen Krankheiten und schließlich in der Drogensucht. Ich kann keinem Kranken die Schuld an seiner Krankheit zuschreiben. Ebenso wenig kann ich fünfzehnjährigen Jungen oder Mädchen eine Schuld zuschreiben, wenn sie Drogen nehmen. Das ist sicher nicht ihre Schuld. Ich muß die Frage so stellen: Warum kommen Menschen in eine so tragische Situation, daß sie Drogen nehmen, zuerst schwächere, dann stärkere, bis sie mit 30 Jahren völlig zerstört sind. Das ist ein langsamer Selbstmord. Die Schuld liegt vor allem bei uns, bei den Philosophen, Theologen, Schriftstellern, Denkern, Dichtern, also bei geistigen Menschen, weil wir nicht fähig genug sind, jungen Menschen zu erklären, wie hoch interessant und sinnvoll es ist zu leben und zu arbeiten. Wie viele phantastische Wunder findet man in der Musik, in der Literatur, in der Forschung, in dieser oder jener Wissenschaft. Wenn die Jugend den echten Sinn des menschlichen Lebens in der Tätigkeit findet, dann wird sie keine Drogen nehmen. Aber wir versagen. Die Theologen wiederholen nur veraltete Formeln, beispielsweise des Tridentinischen Konzils, wie es bei uns an der Katholischen Fakultät geschieht; die reformatorischen Kirchen wiederholen nur das, was *Luther* oder *Calvin* gesagt haben. Das genügt für den modernen Menschen nicht. Wenn man nur noch das in der Vergangenheit Gewonnene behütet statt die Probleme des modernen Menschen, besonders der Jugend aufzunehmen, dann kann man der Jugend auch nichts geben. Nötig ist in dieser Hinsicht also Liebe zur Jugend. Denn Dialog ist doch nur ein anderes Wort für Mitmenschlichkeit und Freundschaft. Schon beim alten *Aristoteles* fand ich das schöne Wort: Ohne die Freundschaft könnte niemand leben, auch wenn er alle anderen Güter zur Verfügung hätte. Oft begannen wir den Dialog Ende der fünfziger Anfang der sechziger Jahre mit Streit. Ich habe damals gestritten mit *Hromádka* und *Jürgen Moltmann*, mit *Jean Baptist Metz* und *Karl Rahner*. Aber weil wir uns gegenseitig ernst genommen haben, entstanden daraus phantastische und auch seltsame Freundschaften. Wir fanden, daß die sogenannten weltanschaulichen Probleme uns nicht trennen, weil es etwas Höheres als diese sogenannten Weltanschauungen gibt. Wenn ich schon dabei bin, muß ich darauf aufmerksam machen, daß es das Wort »Weltanschauung« nur in der deutschen Sprache gibt. In Frankreich und Italien ist das Wort nicht möglich, man kann es nicht übersetzen. Wenn die Franzosen dies versuchen, sagen sie »La Welt-

anschauung«. Ich möchte deshalb auch nicht so sehr von Weltanschauung sprechen, denn wie diese riesige astrophysikalische Welt aussieht, das ist zuerst Sache der Einsteinschen Astrophysiker, und wie das biologische Leben entstanden ist, ist Sache der Biologen und Zoologen. Ich möchte anstelle von Weltanschauung lieber von Lebensauffassung sprechen, von den Bedingungen und Zielen des menschlichen Lebens, jedenfalls von den moralischen Werten, den Werten der Kunst und von der Freundschaft. Ohne das menschliche Miteinander wird jede spezielle Wissenschaft flach und letztendlich nichtig und gar nicht wichtig. Nehmen wir eine beliebige spezielle Wissenschaft, die Mathematik oder die Ökonomie, die Zoologie oder die Anatomie: Keine spezielle Wissenschaft kennt die Gründe, warum der Mensch die wissenschaftlichen Entdeckungen in humaner Weise – *Erich Fromm* würde sagen: in der biophilen Richtung – benutzen sollte. Warum soll man zum Beispiel die nukleare Technik zum Heil und nicht zur Vernichtung der Menschheit benutzen? Darauf hat keine spezielle Wissenschaft eine Antwort. Ich meine, da müssen wir, ob theologisch oder philosophisch begründet, mit gewissen Axiomen des Humanismus arbeiten. Denn mathematisch kann man nicht begründen, warum ich human sein soll. Dafür gibt es nur pragmatische Gründe: Wenn in dieser Ecke des Weltalls, auf dieser Erde, bei unserer Sonne und bei den Planeten, menschliches Leben entstanden ist – und wir wissen nicht aus welchem Grunde – dann soll es so bleiben. Vielleicht ist es ein Experiment der Natur, unbewußt entwickelt oder durch geheime Konstrukteure – *Lorenz* spricht von Mutationen und Selektionen. Wenn es also nun diese Menschheit gibt und wenn sie so exzellente Intelligenzen hervorgebracht hat wie *Beethoven* und seine Sonaten, seine Sinfonien und Klavierkonzerte, wie die Opern von *Richard Wagner* oder wie solche Werke von *Thomas Mann* wie »Der Zauberberg«, »Die Buddenbrooks« oder »Doktor Faustus«, dann soll diese Menschheit bleiben und nicht vernichtet werden. Mathematisch oder auf andere wissenschaftliche Art beweisen kann ich es nicht; deshalb nenne ich es Axiom. Das Zweite: Wenn wir beobachten, wie unterschiedlich die Menschen sind, von radikalen Verbrechern wie *Hitler*, die hunderttausende, Millionen Menschen dem eigenen Wahnsinn geopfert haben, bis zu solchen heiligen Persönlichkeiten wie *Martin Luther King*, ein Schüler *Gandhis*, oder wie Papst *Johannes XXIII.*, wenn es also solche phantastischen Unterschiede gibt zwischen dem, was die Philosophen abstrakt das Gute und das Böse nennen, dann sollen wir das Gute so gut wie möglich schützen und das angeblich Böse so gut wie möglich eingrenzen. Ich wiederhole: Wissenschaftlich kann ich all das nicht begründen, aber diese Axiome zeigen, daß dann, wenn wir nicht mehr existieren und nichts Gutes mehr tun, jede Wissenschaft nutzlos ist.

SIMONE THIEDE: Professor *Machovec*, ich danke Ihnen!

KONRAD FEIEREIS

Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs aus der Sicht eines katholischen Theologen

Milan Machovec sagte in seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Bern am 7. Dezember 1987: »Man wird durch den Dialog (besonders zwischen Marxisten und Christen) nicht nur klüger ..., sondern man wird auch besser und tiefer, man wird mehr Mensch ... Wer sich angewöhnt, sich selbst im Spiegel des Andersdenkenden zu beobachten, der reift so, daß er an Überzeugungsfähigkeit und Kraft gewinnt. Mit Mut und Demut zugleich müssen wir also trotz aller Rückschläge einen neuen Dialog suchen und wagen.«¹

Meine Gedanken möchte ich unter dieses Zitat des zu Ehrenden stellen, zugleich dankend für die Einladung, anlässlich dieser Tagung einen Vortrag zu halten. Nach elf Jahren ist es das erste Mal, daß ich mich öffentlich wieder an einem Dialog zwischen Marxisten und Christen beteilige. Das letzte Mal referierte ich anlässlich eines Kolloquiums zwischen dem »Päpstlichen Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden«, dem ich als Konsultor angehörte, und dem »So-wjetischen Komitee für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa« am 19. Oktober 1989 in Klingenthal bei Strasbourg. Dort erreichte uns die Nachricht vom Sturz *Honeckers*, dort wurde der Besuch *Gorbatschows* bei Papst *Johannes Paul II.* vorbereitet, der dann am 1. Dezember 1989 stattfand.²

Wenn ich der Einladung zu dieser Tagung gefolgt bin, dann nicht zuletzt aus tiefer Verehrung gegenüber *Milan Machovec*. Meine Vorlesungen haben etwa tausend Studenten der katholischen Theologie gehört. Keinem von ihnen, der in Erfurt zu Zeiten der DDR studiert hat, ist *Machovec* ein Unbekannter geblieben. Sein Werk »Jesus für Atheisten« von 1972 war nicht nur unseren Theologen vertraut, sondern auch zahllosen Akademikern und christlichen Studenten an den staatlichen Universitäten und Hochschulen, welche die Angebote über Fragen von Philosophie und Weltanschauung in unseren kirchlichen Bildungshäusern wahrgenommen haben. Unvergeßlich ist mir ein Besuch in den siebziger Jahren in Prag, als ein befreundeter Kollege auf eine Kirche zeigte und sagte: Hier spielt *Machovec* die Orgel. Jeder wußte, warum. Vor allem durch das genannte Buch blieb auch – trotz der Okkupation der CSSR im Jahre 1968 und nach den Ereignissen des Novembers 1976, als *Biermann* aus der DDR herausgeworfen wurde – ein Keim der Hoffnung erhalten, daß der Dialog zwischen Marxisten und Christen doch eines Tages möglich sein würde, ehrlich und gleichberechtigt zugleich. Dieses Buch dokumentierte, daß es Marxisten gab, mit denen der Christ reden konnte.

Konrad Feiereis – Jg. 1931, Prof. Dr., bis 1998 Ordentlicher Professor am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt, Konsultator des Päpstlichen Sekretariats für den Dialog mit den Nichtglaubenden in Ljubljana 1984, Budapest 1986 und Straßburg 1989. Vortrag auf der gemeinsamen Veranstaltung der Gesellschaft zur Förderung des christlich-marxistischen Dialogs und der Rosa-Luxemburg-Stiftung am 15./16. September 2000.

1 Evangelische Kommentare 1/1988, S. 46.

2 Mein Referat »Das gemeinsame europäische Haus. Bereiche der Zusammenarbeit zwischen Ost- und Westeuropa« ist u. a. abgedruckt in der DZfPh. Heft 5/1990, S. 411-421.

Im Rückblick auf die Realität in der DDR müssen wir die Frage stellen: War nicht die Dialogunfähigkeit des SED-Regimes einer der Hauptgründe, warum so viele ausreisten, schon vor 1961 und dann in den achtziger Jahren wiederum? Darunter waren nicht zuletzt auch diejenigen, welche in unseren Pfarrgemeinden die schmerzlichsten Lücken hinterließen. Und ist die DDR nicht zuletzt wegen ihrer Dialogunfähigkeit zugrunde gegangen?

Über die Notwendigkeit des Dialogs

Das Jahr 1945 bot die einmalige Chance, das Zusammenleben und -wirken von Christen und Marxisten auf eine tragfähige Grundlage zu stellen. Deutschland war ein Trümmerfeld, ökonomisch, politisch und geistig verwüstet. Kommunisten und Christen hatten Kerkerhaft und Martyrium erfahren. Die KPD hatte zwischen 1933 und 1945 den Widerstand der katholischen Kirche mehrfach mit Anerkennung gerühmt.³ Gemeinsame Erfahrungen und Leiden wären Grund genug gewesen, den Dialog als notwendig zu erachten. Die ersten Jahre nach 1945 boten auch zunächst Anlaß zu begründeter Hoffnung. Es kam leider anders; Dialog galt bald als staatsfeindlich. *Machovec* sagt 1987 dazu: »Das tiefe mitmenschliche Leben wird zur kriminellen Angelegenheit gestempelt; der Dialog öffnet angeblich das Tor für das ›feindliche Denken‹ in den Augen jener, die selbst nicht mehr fähig sind, über die eigene fetischisierte Ideologie nachzudenken.«⁴ Der Dialog zwischen »Andersdenkenden« wäre nach 1945 gerade deshalb so notwendig gewesen, weil man in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts »alle apokalyptischen Konsequenzen zu reflektieren beginnt, die durch die nukleare Rüstung der Gegenwart möglich werden: eine globale Selbstausrottung der ganzen Menschheit«. Und er fügt hinzu: Solche Dialoge sind es, die es »ermöglichen, daß es eine weitere Menschheitsgeschichte gibt«⁵.

Zu den Voraussetzungen eines Dialogs

Machovec hat auf Grund seiner großen Erfahrungen bekanntlich in seinem jüngsten Buch eine »Theorie des Dialogs« auszuarbeiten versucht und diese in sieben Kriterien zusammengefaßt. Dazu gehören das »Ernstnehmen« des anderen in seinem »Anderssein«, das »Sich-selbst-sehen« mit den Augen des Andersdenkenden und die fruchtbare Skepsis gegenüber jedem Fundamentalismus. Skepsis aber, so betont *Machovec* vehement, darf nie das Letzte bleiben, da sie im Nihilismus ende; dieser wäre der »Weg zur Gleichgültigkeit und zur ... nuklearen oder ökologischen Katastrophe«. Der »gemeinsame Dämon« dürfe nicht »im Andersdenkenden«, sondern sollte »in dem nichtdenkenden Konsumenten« gesucht werden. Man müsse sich in der Begegnung mit dem anderen auch zu seinen Schwächen bekennen und im Dialog Freundschaft wachsen lassen. Zur Voraussetzung des Dialogs gehöre schließlich die Aneignung von Kultur und Bildung. Hierzu bemerkt *Machovec*: »Ich staune, daß zu mir diese deutschen Hochschulstudenten kommen, die Goethe gar nicht gelesen haben ... Was bleibt dann?«⁶

In der katholischen Kirche widmete sich Papst *Paul VI.* im Jahre 1964 in seiner Enzyklika »*Ecclesiam suam*« dem Thema des Dialogs zwischen Christentum und moderner Welt. Die darin aufgestellten

3 Vgl. meinen Beitrag »Zusammenleben und Kooperation von Christen und Marxisten in der Gesellschaft« vom Oktober 1986 in Budapest, gedruckt u.a. in: Theologisches Jahrbuch 1991 (»unter kommunistischer Zensur«). Hrsg. W. Ernst, K. Feiereis, S. Hübner, C.-P. März., Leipzig 1992, S. 357-371. Dieser Band dokumentiert die Praxis der Zensur und druckt auf 528 Seiten Beiträge, deren Drucklegung in der DDR nicht zugelassen wurde.

4 A.a.O., S. 43.

5 A.a.O., S. 43f.

6 Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen, Innsbruck 1999; die Herausarbeitung der Kriterien findet sich auf den Seiten 40-47, das Zitat auf S. 45.

Prinzipien wurden maßgebend für den im Jahre 1965 errichteten »Päpstlichen Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden«. Diese Institution wurde von 1966 bis 1980 von dem Wiener Kardinal *König* geleitet, danach von dem Franzosen Kardinal *Poupard*. In der Sicht der genannten Enzyklika sind Voraussetzungen für einen fruchtbaren Dialog:

Klarheit in der Darlegung des eigenen Standpunktes, ohne Verschleierung oder Verkürzung der Wahrheit, an die man glaubt;
Ausschluß von Rechthaberei und Verletzung des anderen;
Wechselseitiges Vertrauen als Grundlage für Verständnis und auch Freundschaft;
Einfühlen in den Gesprächspartner und Beachtung seiner Sensibilität (Nr. 47).

Über die Hindernisse des Dialogs

Machovec sprach in Bern im Dezember 1987 davon, daß der Dialog zwischen Andersdenkenden zum tiefen mitmenschlichen Leben gehöre. Despoten und Autokraten, die das Monopol auf Wahrheit beanspruchten, verweigerten den Dialog, um nicht das Tor für ein feindliches Denken zu öffnen und seien selbst nicht mehr fähig, über ihre eigene Ideologie zu reflektieren. Verweigerung des Dialogs entspringe zudem aus dem Unterbewußtsein der eigenen Schwäche, sei es die Schwäche der eigenen Überzeugung oder die der Fähigkeit, andere zu überzeugen.⁷

Ich sage hier nichts Neues, wenn ich darauf verweise, daß der Christ in der DDR – ähnliches gilt für die übrigen Länder des ehemaligen Ostblocks – den Monopolanspruch der sogenannte wissenschaftlichen Weltanschauung als das größte Hindernis für ein Miteinander von Christen und Marxisten erfahren hat. Hier läßt sich ein Bogen spannen vom Anfang bis zum Ende der DDR. Am 11. November 1953 schrieben unsere Bischöfe: »Mit tiefem Schmerz stellen wir fest: unsere Schule ist religionslos ... in dieser ... wird der Materialismus gelehrt ... Glaube niemand, wir seien gesonnen, uns mit diesem Zustand abzufinden. Wir fordern unser Recht und werden darum darauf bestehen.«⁸ Am 12. Juni 1987 sagte Kardinal Meisner in Dresden vor 100.000 Katholiken: »... die Christen in unserem Land möchten ihre Begabungen und Fähigkeiten in unsere Gesellschaft einbringen, ohne dabei einem anderen Stern folgen zu sollen als dem von Bethlehem ... wir Christen wollen keine Privilegien, sondern nur die Möglichkeit für unseren christlichen Weltendienst.«⁹ Hat sich die DDR – so fragen wir rückblickend – durch die kontinuierliche Ausgrenzung und Benachteiligung der Christen nicht mehr als nur einen Sargnagel geschaffen?

Die Ideologen in der DDR sahen in jeder Form eines geistigen Pluralismus eine Bedrohung der eigenen Existenzgrundlagen. Das Ideal des Bildungs- und Erziehungssystems war der Staatsbürger, der im Denken und Verhalten seine Konformität zum System bewies, der nicht nur seine Kenntnis des Marxismus-Leninismus demonstrierte, sondern möglichst ein Bekenntnis zu ihm ablegte. Wie sollte ein Dialog möglich sein, wenn sich die DDR als ein Staat verstand, der Sozialismus mit dialektischem und historischem Materialismus verknüpfte?¹⁰ Es ist notwendig, heute daran zu erinnern, denn

7 Vgl. Ev. Kommentare, S. 43.

8 Katholische Kirche – Sozialistischer Staat DDR. Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945-1990. Hrsg. G. Lange, U. Pruf, F. Schrader, S. Seifert, Leipzig 1992, S. 58.

9 Ebenda, S. 333.

10 Vgl. meinen Beitrag »Weltanschauliche Strukturen in der DDR und die Folgen für die Existenz der katholischen Christen«, in: Materialien der Enquete-Kommission »Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland«, 12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages, hrsg. vom Deutschen Bundestag, 9 Bände in 18 Teilbänden, Frankfurt/Main 1995, Bd. VI, 1, S. 583-614.

11 M. Brie weist auf die Spannungen hin, die innerhalb der PDS zwischen einer Mehrheit und einer Minderheit bezüglich des Sozialismus-Verständnisses bestehen. Erstere betrachte den Sozialismus als »eine der großen ideologischen Strömungen neben Liberalismus und Konservatismus« und halte »Wertorientierungen« für »entscheidend«; letztere insistiere »auf einem Verständnis von Sozialismus als einer zukünftigen Gesellschaft«. M. Brie, der sich zu der Position der Mehrheit bekennt, hält »eine Koexistenz dieser Positionen innerhalb einer lebendigen PDS im nächsten Jahrzehnt« für möglich. Neues Deutschland, 2. Dezember 1999. Vgl. zur Diskussion über den Sozialismus-Begriff »Der Traum aber bleibt. Sozialismus und christliche Hoffnung. Eine Zwischenbilanz. Hrsg. N. Sommer, Berlin 1992. Dieser Band enthält 56 Beiträge z. T. namhafter Autoren.

12 Als umfassende Untersuchungen verdienen hervorgehoben zu werden die Bände »SED und Kirche. Eine Dokumentation grundsätzlicher Entscheidungen zu ihren Beziehungen.« Bd. I. Hrsg. J. Heise. Bd. II. Hrsg. H. Dohle unter Mitarbeit von J. Heise u. M. Onnasch, Neukirchen-Vluyn 1994. Speziell zur katholischen Kirche: B. Schäfer, Staat und katholische Kirche in der DDR. Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung. Bd. 8, Köln 1999. M. Höllen, Loyale Distanz. Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR. Ein historischer Überblick in Dokumenten. Bd. 1-3, Berlin 1994-2000. Kirchliches

es stellt sich ja nunmehr ein Jahrzehnt danach die Frage, welche der damaligen Auffassungen im Denken eines heutigen Marxisten zum Marxismus gehören. Ich nenne einige für uns Christen damals wie heute unerhört wichtige Aussagen:

Die Grundfrage der Philosophie sei die nach dem Primat des Geistes oder des materiellen Seins.

Materialismus und in Folge auch Atheismus werden als »wissenschaftliche Weltanschauung« ausgegeben.

Religion sei Form des objektiven Idealismus.

Religion sei daher eine verkehrte Widerspiegelung der Wirklichkeit, verkehrtes Bewußtsein, Opium »des« Volkes oder »für« das Volk.

Die Gesellschaftsform des Sozialismus gehe über in die des Kommunismus, der wiederum mit einer religionslosen Gesellschaft gleichzusetzen sei.

Religion und Kirchen sind keine gesellschaftliche Kraft.

Der Mensch werde nicht durch den abendländischen Traditionsbegriff der »Person« definiert, sondern durch den der »Persönlichkeit«.

Die »Persönlichkeit« ist nicht vorgegeben, sondern Ergebnis gesellschaftlicher Verhältnisse.

Vorgegebene Menschen- und Freiheitsrechte gibt es nicht.

Religion ist keine Form des Humanismus.

Die hier genannten Thesen aus scheinbar vergangener Zeit sind in dem Augenblick wieder bedeutungsvoll, wenn die Fragen nach den geistigen Grundlagen des Marxismus heute oder denen einer marxistischen Partei heute gestellt werden oder wenn gar die Vision einer neuen Gesellschaftsform des Sozialismus erneut beschworen würde. Was gilt noch, was gilt wieder, was wurde aufgegeben?¹¹

Über die kritische Distanz zu einem Dialog seitens der Berliner Bischofskonferenz

Soziologisch gesehen handelt es sich bei unserer katholischen Kirche im Osten Deutschlands um eine kleine, zahlenmäßig fast unbedeutende Gruppe innerhalb der Gesellschaft. Die Rolle der Volkskirche fiel nach 1945 wie selbstverständlich der evangelischen Schwesterkirche zu. Bekanntlich haben die Vorsitzenden der BBK, besonders Kardinal *Bensch*, die Kirche in der DDR geradezu zentralistisch geleitet, aus Sorge um die Einheit der Kirche. Spaltungsversuche und Spaltungserfolge der Machthaber vor allem in der CSSR standen ihnen deutlich vor Augen. Von einem Teil des Kirchenvolkes wurde der Leitungsstil gleichsam als Reglementierung empfunden.

Historisch gesehen sind verschiedene Fragen über die Rolle der katholischen Kirche in der DDR bisher noch nicht befriedigend beantwortet.¹² Fest steht, daß der Gedanke eines Dialogs zwischen Marxisten und Christen von Anfang an von den Bischöfen aus weltanschaulichen Gründen verworfen wurde. Das Wort *Bebels*, daß sich Christentum und Sozialismus wie Feuer und Wasser gegenüberstünden, wurde ohne Einschränkung als zutreffend angesehen. Offizielle Kontakte zu »Marxisten« waren hauptsächlich Kontakte zu Staatsfunktionären, die nur von beauftragten Klerikern hergestellt und gepflegt werden durften. Andererseits war es bis in die Zeit der »Wende« hinein marxistischen Philosophen so gut wie immer unter-

sagt, bei kirchlichen Veranstaltungen aufzutreten. Der Versuch einer Interpretation unserer Situation als »Kirche im Sozialismus« wäre von Anfang an auf den Widerstand der Kirchenleitung gestoßen.

Dennoch gab es eine Art Dialog, aber in Abwesenheit des Partners. Empfanden sich nach dem Ende des Krieges angesichts der Herausbildung des weltanschaulichen Monopols seitens der SED unsere Christen zunächst wie die Bewohner in einem fremden Haus – so Bischof *Spülbeck* 1956 auf dem Katholikentag in Köln¹³ –, so betrachtete die darauf folgende Generation dieses Land als wirkliche Heimat und suchte nach dem angemessenen Platz in der Gesellschaft. Fragen der Ideologie, die sich ja durch den gesamten Bildungsweg zogen, rückten bei den geistig wachen jungen Christen, Schülern wie Studenten, aber auch bei den Akademikern, stark in den Vordergrund. Das Spektrum dieser Fragen war weit gefächert, es reichte von »ewiger Materie oder Schöpfung« bis hin zu dem Problem der Stellung des Christen in der Gesellschaft: »Was darf ein Christ mitmachen, ohne seinen Glauben zu verleugnen?« Es gab keinen direkten Dialog mit dem Staatsbürgerkunde-Lehrer oder dem Philosophie-Dozenten in den kirchlichen Bildungshäusern, wohl aber eine kritische Auseinandersetzung mit all den weltanschaulichen Themen und Fragen, die das Spannungsverhältnis von Christentum und Marxismus im weitesten Sinne tangierten. Besondere Beachtung fanden bei den Christen in der DDR alle Bemühungen, die auf Veränderung und Weiterentwicklung des kulturellen Lebens in der DDR abzielten, vor allem in der Literatur, in Film und Fernsehen wie in allen anderen Bereichen der Kunst. *Christa Wolf* war zwar in der Partei, mit ihrem Werk aber konnten wir uns identifizieren. Zugang zum westlichen Marxismus, etwa dem der Frankfurter Schule, aber auch zu Schöpfungen der uns sonst unzugänglichen Literatur und Kunst, boten unsere Jugend- und Bildungshäuser. *Peter-Paul Straube* hat dies am Beispiel der katholischen Studentengemeinden in der DDR als Ort eines außeruniversitären »Studium generale« in einer Dissertation exemplarisch dargestellt.¹⁴

Der Dialogversuch der Paulus-Gesellschaft

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte den »Dialog mit allen Menschen« zur Aufgabe aller katholischen Christen gemacht.¹⁵ Nicht die Abgrenzung der Kirche von der Welt, sondern die Begegnung und die enge Verbundenheit mit ihr sollten das beiderseitige Verhältnis bestimmen. Der »universale Dialog«, besonders auch mit den Nicht-glaubenden, sollte zur Integration der Kirche in die Menschheitsfamilie beitragen.¹⁶ In demselben Jahr 1965, in dem das Konzil beendet wurde, begannen die Aufsehen erregenden Gespräche der Paulusgesellschaft in Salzburg; 1966 wurden sie in Herrenchiemsee und 1967 in Marienbad fortgeführt. Mit dem August 1968 endete nicht nur der Prager Frühling, sondern auch der »Frühling des Dialogs«¹⁷ zwischen Christen und Marxisten, für den sich gerade Milan Machovec so entschieden eingesetzt hatte. Immerhin widmete sich dieser Aufgabe weiterhin die »Internationale Dialogzeitschrift«, die aber 1974 auch ihr Erscheinen einstellte.

Diese Gespräche litten darunter, daß an ihnen vorwiegend intellektuelle beteiligt waren, die bereits eine gewisse Offenheit fürein-

Leben im totalitären Staat. Seelsorge in der SBZ/DDR 1945-1976. Quellentexte aus den Ordinariaten. Teil I: Bearbeitet u. hrsg. von J. Pilvousek, Leipzig 1994; Teil II: Quellentexte aus den Ordinariaten 1977-1989. Dokumentenband. Bearbeitet u. hrsg. von J. Pilvousek, unter Mitarbeit von A. Wilke u. E.-M. Wypler, Leipzig 1998. Speziell zum Dialog: S. Thiede: Der Dialog zwischen Religionen und säkularen Weltanschauungen. Dargestellt am Beispiel des christlich-marxistischen Dialogs in der DDR, Frankfurt/M. 1999. Vgl. die Rezension in: Berliner Dialoghefte 2/1999, S. 62f. Speziell zum philosophischen Atheismus in der DDR: A. Hoffmann, »Mit Gott einfach fertig«. Untersuchungen zu Theorie und Praxis des Atheismus im Marxismus-Leninismus der DDR, Leipzig 2000.

13 Schäfer, A.a.O., S. 13.

14 Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale. EThSt Bd. 70. Hrsg. K. Feiereis und G. Hentschel, Leipzig 1996.

15 Vgl. die Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes«, Nr. 92.

16 Vgl. B. Groth: Vom Monolog zum Dialog. Das Gespräch mit den Nicht-glaubenden, in: Stimmen der Zeit 206, 1, S. 29f.

17 B. Groth, A.a.O., S. 31.

ander mitbrachten. Zudem blieb durch den Ost-West-Gegensatz bis zum Ende ungeklärt, wer den authentischen Marxismus vertrat. In der DDR wurde auf seiten der christlichen Akademikerkreise den Versuchen der Paulusgesellschaft großes Interesse entgegengebracht, erhoffte man sich doch davon eine Modellhaftigkeit für die Begegnung mit Marxisten im eigenen Staat. Seitens der Bischofskonferenz nahm man diesen Dialog mit großer Skepsis, teilweise mit Ablehnung zur Kenntnis, da bei ihm vor allem »linksorientierte« Theologen engagiert waren, wie zum Beispiel der Leipziger Oratorianer *Wolfgang Trilling*. Die Bischöfe beargwöhnten diese Versuche in ihrer Sicht nicht zuletzt deshalb, weil hier etwas geschah, was sich ihrer Kontrolle entziehen und die Geschlossenheit der Kirche gefährden konnte.

Der vom Päpstlichen Rat initiierte Dialog

Kardinal *König* ist es gelungen, alle kommunistisch regierten Länder Europas zu besuchen, mit Ausnahme Albaniens, das ihm die Einreise verweigerte. Dialog mit den Nichtglaubenden bedeutete für ihn zuerst Dialog mit marxistischen Nichtglaubenden. Seine Bemühungen führten im Mai 1984 zu einem ersten Erfolg. In Ljubljana kam ein Kolloquium zwischen dem Päpstlichen Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden und der slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste zustande, an welchem etwa 70 Wissenschaftler über das Thema »Glaube und Wissenschaft« referierten beziehungsweise diskutierten, unter ihnen *Johann Baptist Metz*. Es sollte hier der Versuch unternommen werden, Christen und Marxisten auf dieser Ebene zu einem Gespräch zusammenzuführen, was sich dann auch als sinnvoll und gelungen erwies. Daß dieses Treffen relativ geringe Resonanz fand, lag sowohl in der vom slowenischen Organisator erbetenen Diskretion wie auch daran, daß kein Theologe des Ostblockes außer von Jugoslawien und der DDR – hier Weihbischof Werbs (Schwerin) und ich – eine Einladung und eine Reisegenehmigung erhielt.

Vom 8. bis 10. Oktober 1986 fand dann in Budapest das größte und wichtigste Symposium statt, das es zwischen katholischen und marxistischen Wissenschaftlern je gegeben hat. Veranstalter war neben dem Päpstlichen Rat die Ungarische Akademie der Wissenschaften. Philosophen und Theologen aus 15 Ländern befaßten sich mit dem Thema »Gesellschaft und ethische Werte«. Wir Theologen begegneten damit zugleich Vertretern des Marxismus aus 15 kommunistischen Parteien aus West- und Osteuropa wie auch aus Kuba. Diese Veranstaltung fand eine starke Beachtung bei den Vertretern der Medien. Die ungarische Regierung war in Sorge, daß dieses Symposium zur Konfrontation und damit zum Eklat führen könnte. Beide Seiten aber waren zu der Erkenntnis gelangt, daß die Erörterung von Fragen des Glaubens und der Weltanschauung nicht weiterführen würden; sie waren gleichsam ausdiskutiert und die Gegensätze auf dieser Ebene unüberbrückbar. So wandte man sich dem Problem der Ethik in der Gesellschaft zu; hier waren Übereinstimmungen – trotz gegensätzlicher Auffassungen vom Menschen – durchaus zu erwarten. Zudem war besonders in Ungarn schon ein Hauch von Glasnost und Perestrojka zu spüren. Niemand schilderte

die eigene gesellschaftliche Situation so objektiv und schonungslos wie unsere ungarischen marxistischen Gesprächspartner.

Ich war der einzige Theologe aus der DDR; den marxistischen Part übernahmen *Olof Klohr*, der bekannte Religionssoziologe aus Warnemünde und *Wolfgang Kliem*, Direktor des Instituts für Atheismus beim ZK der SED. Prominentester Teilnehmer aus der Sowjetunion war *Viktor Garadsha*, Direktor des Instituts für Atheismus beim ZK der KPdSU in Moskau; ihn sollte ich im Oktober 1989 in Strasbourg wiedersehen. Von marxistischer Seite sind zu nennen die in Ungarn bis heute noch unvergessene Philosophin *Eva Ancel*, wie auch der Direktor des philosophischen Instituts in Budapest, *Jozef Lukacs*, der kurz nach dem Treffen plötzlich verstarb. Zu erwähnen ist auch der Direktor des Instituts für Atheismus in Bratislava (Preßburg), *Jaroslav Celko*, der erstaunlicherweise den Mut und den Weg fand, alle Referate in slowakischer Sprache zu drucken. Von katholischer Seite sind neben den Kardinälen *König*, *Poupard* und *Lekai* u. a. zu nennen der Sekretär des Päpstlichen Rates, *Franc Rodé*, heute Erzbischof von Ljubljana, die Marxismus-Kenner *J.-Y. Calvez* aus Paris und *E. Huber* aus Rom, der Krakauer Theologe und Berater der *Solidarność*-Bewegung, *J. Tischner*, der vor kurzem leider verstorben ist, die in unserer Kirche bekannten Theologen *Cottier* aus Fribourg und *Neufeld* aus Rom; letzterer besorgte die deutsche Dokumentation des Symposiums.

In Erinnerung blieben mir besonders die Offenheit und die Atmosphäre dieses Dialogtreffens. Bei aller prinzipiellen Verschiedenheit und Unüberbrückbarkeit zwischen Marxismus und Christentum sahen sich dennoch beide Seiten einer Entwicklung konfrontiert, die in Ost und West scheinbar unaufhaltsam zum Hedonismus, Individualismus und Nihilismus fortzuschreiten schien. Die Teilnehmer des Symposiums erkannten, daß ethische Gleichgültigkeit den Nährboden für menschliche Destruktivität bilde. Zum ersten Mal sprachen sich marxistische Philosophen für eine weltanschauliche Koexistenz in der Gesellschaft aus. Zum ersten Mal gab es begründeten Anlaß zu der Hoffnung, daß in naher Zukunft für christliche Bürger in einer sozialistischen Gesellschaft Gleichberechtigung garantiert werden könnte. Zur Gleichberechtigung eines christlichen Bürgers in einer sozialistischen Gesellschaft gehörte nach unserem Verständnis, daß Religion und Glaube nicht in einer den Christen diskriminierenden Weise definiert würden, sondern als zur menschlichen Existenzweise gehörig – im Sinne von »Bindung« – betrachtet würden; daß der Staat nicht im Christentum, sondern in der Gleichgültigkeit und Verantwortungslosigkeit der Masse seinen Gegner erkennen sollte. Unvergeßlich ist mir der Satz von *Jozef Lukacs* im Gedächtnis geblieben, Christen und Marxisten würden in der Zukunft noch einmal froh sein darüber, wenn sich junge Menschen über das Thema »Gott oder ewige Materie« stritten, denn dann zeigten sie noch geistige Interessen; *Milan Machovec* war das sicherlich aus dem Herzen gesprochen.

Die Atmosphäre: Hier muß ich bekennen, daß ich von einer großen Spannung erfaßt war, wie die Begegnung mit den marxistischen Kollegen aus der DDR verlaufen würde, von denen ich manches gelesen hatte, denen ich aber noch nie begegnet war; die politi-

schen Bedingungen hatten dies bisher nicht zugelassen. Jetzt sollte dies in Ungarn (!) geschehen. Würden mir Vertreter einer versteinerten, zur Weiterentwicklung unfähigen Weltanschauung oder gar engstirnige Parteifunktionäre gegenüberstehen oder aufgeschlossene und kritische Denker?

Kliem und *Klohr* und andere hatten sich seit 1984 in der DZfPhil wiederholt um eine neue Sicht der Religion und der Christen in der Gesellschaft bemüht. So war ich nicht überrascht, in diesen beiden deutschen, marxistischen Gesprächspartnern auf Menschen zu treffen, die sich durch eine fundierte Bildung, durch Bereitschaft zum Zuhören, durch Klugheit und Dialogbereitschaft auszeichneten. So konnte es zwischen uns zu weiteren Begegnungen kommen.

Im Rückblick auf diese Zeit bleibt festzuhalten, daß sich der Beginn der geistigen Veränderungen gerade in Budapest abzuzeichnen begann. »Neues Denken« ist ja stets der Ausgangspunkt für Epochenwandel und gesellschaftlichen Umbruch. Doch unumstritten war dieses Symposium keinesfalls. *Leszek Kolakowski*, der mit der kommunistischen Partei gebrochen hatte, äußerte in London – im Gegensatz zu der von mir damals und dort vertretenen These –, daß eine »Weiterentwicklung des Marxismus-Leninismus« nicht zu erwarten sei. Ein Dialog zwischen Christen und Marxisten sei schon deshalb sinnlos, weil es eine marxistische oder kommunistische Ethik nicht gebe, denn die Moral würde stets den Interessen des Klassenkampfes ... untergeordnet.¹⁸ Die Marxisten hätten mit ihren Dialogversuchen nichts anderes im Sinn, als »das Christentum für ihre (eigenen) Zwecke zu verwenden«, diese kämen »einer antichristlichen Gewaltherrschaft gleich«.¹⁹ Tschechische Mitglieder der KP warnten vor einem neuen »Reformismus«, ähnlich dem von 1967, als Marxisten mit der Paulusgesellschaft sprachen.²⁰ Die Praxda in Moskau veröffentlichte am 29. September 1986 einen umfangreichen Leitartikel mit der Überschrift: »Überzeugte Atheisten erziehen«. Die deutsche Übersetzung dieses Artikels (im »Digest des Ostens« 10/86) hielten christliche Journalisten und katholischen Teilnehmern in Budapest gleichsam unter die Nase und fragten: »Mit diesen Leuten wollt ihr hier einen Dialog veranstalten?« In der KPdSU war die Zustimmung für einen solchen Dialog nicht allgemein, die Skepsis im Westen aber war auch unüberhörbar.

Mein eigener Beitrag befaßte sich mit der Situation der Christen in der DDR, mit dem staatlich verordneten Atheismus, aber auch mit neuen Bewertungen von Religion und Christentum in der marxistischen Philosophie der DDR, die Grundlage für Veränderungen des Zusammenlebens von Christen und Nichtglaubenden in der Gesellschaft hätten werden können.²¹ Er fand in den christlichen Gemeinden ein überwiegend positives Echo; kirchenleitende Persönlichkeiten in Berlin aber übten Kritik an einem Dialog, der durch meine Berufung zum Konsultor des Päpstlichen Rates ihrer Kontrolle entglitten war. Kardinal *Meisner*, der wenig Hoffnung auf *Gorbatschow* und auf einen gesellschaftlichen Wandel in der DDR setzte, warf mir »Blauäugigkeit« gegenüber den realen Verhältnissen in der DDR vor. Die Staatssicherheit beschwerte sich schon zwei Tage nach dem Ende der Tagung bei dem für Kirchenpolitik zuständigen Prälaten *G. Lange* über mich; ich hätte – so die italienische Presse – von einer

18 So berichtete die KNA vom 22. Oktober 1986.

19 So zitiert im *Osservatore Romano* vom 31. Oktober 1989.

20 Meldung der KNA vom 30. August 1986.

21 *Theologisches Jahrbuch* 1991, S. 357-371.

»Heimatlosigkeit der Christen in der DDR« gesprochen, was so nicht zutraf.²²

Zurück blieb die Erkenntnis, daß nach einem langen Stillstand Sprachlosigkeit zwischen Christen und Marxisten wiederum überwunden werden konnte.²³ Über weltanschauliche Gegensätze hinaus erwies sich der Dialog über ethische, gesellschaftspolitische wie soziale Fragen als notwendig und gewinnbringend. Bedingung für das gegenseitige Verständnis wird auch in Zukunft die Vergewisserung über die eigenen geistigen Grundlagen sein. Ich muß aber auch wissen, wie sich der Partner selbst sieht und versteht. Dazu kommt, daß keine Seite durch Monopolanspruch auf Wahrheitserkenntnis die Probleme der heutigen Zeit einer Lösung näher bringen kann.

Dialogbereitschaft einzelner Philosophen

Seit 1984 fanden sich in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie wiederholt staunenswerte Beiträge marxistischer Philosophen, welche die Basis für einen Dialog hätten bilden können. Zum ersten Mal wurden Religion und Christentum nicht mehr herabsetzend dargestellt und Dialogbereitschaft einzelner Marxisten erkennbar. Der Jesuit *Karl H. Neufeld* und ich haben damals darüber referiert.²⁴

Marxisten wie Christen waren überrascht, als 1982 F. Loeser, damals Wissenschaftstheoretiker in Berlin – bald danach aber in die USA emigriert – sich zu »erkenntnistheoretischen Problemen des Glaubens« äußerte. Glaube sei keine »überholte Kategorie«, er sei auch nicht mit Irrationalismus zu identifizieren. Der Mensch, der nur mit »verifiziertem Wissen auskommen wolle«, besitze »ein begrenztes Gedankengut« und könne »seine Umwelt nicht adäquat beherrschen«. *Loeser* trat dafür ein, Glaube als »philosophische Kategorie« anzuerkennen, andernfalls gerate man zu »Skeptizismus und Nihilismus«. Der religiöse Glaube sollte – hier beruft er sich auf *J. Kuczynski* – in neuer Weise wissenschaftlich analysiert werden. Wann hatte man solche Gedanken in der Philosophie der DDR jemals gelesen? *H. Seidel* (Leipzig) trat 1984 dafür ein, den Begriff des Humanismus neu zu erarbeiten; wer meine, »mit einem Menschen anderer Denkrichtung fertig zu sein ..., trete die Humanität mit Füßen«. Er weist auf die »verheerenden Folgen hin, wenn man glaube, Menschen mit humanistischer Gesinnung bekämpfen zu müssen, nur weil sie keine Marxisten seien«. In einem Land, in dem betont wurde, der Begriff der Toleranz sei seiner Herkunft nach kein marxistischer Begriff, war es nicht selbstverständlich, Toleranz als einen Aspekt des Humanismus herauszuarbeiten. Dies tat *V. Wrona* aus Berlin ebenfalls im Jahre 1984: Toleranz sei Grundlage eines Miteinander in der Gesellschaft und eines konstruktiven Dialogs. Mit Erstaunen vernahmten Christen damals ihre von *Lessing* hergeleitete These: Religion, Weltanschauung und Philosophie seien als synonym anzusehen; es gebe nur ein Kriterium für alle: das Wohl des Menschen. *W. Kliem* stellte in demselben Jahr fest, daß die Religionen und ihre Institutionen in der internationalen Öffentlichkeit hohe moralische Autorität besäßen; die christliche Ethik betrachte das menschliche Leben als den höchsten Wert in der realen Welt. Bei Christen sei eine anerkennenswerte Grundhaltung zu den Wissenschaften und zu den großen Problemen in der Welt anzutreffen. Im

22 Die Zeitung »Die Welt« vom 13. Oktober 1986 schrieb, mein Referat hätte einen »heftigen Streit« in der Pressekonferenz – an der ich nicht teilnahm – »über die Lage der Katholiken in der DDR« ausgelöst. *Kliem* habe mich in Schutz genommen, ich hätte nicht von einem »Druck« auf die Katholiken in der DDR gesprochen. Auch Kardinal Poupard sei gegen »Ausdrücke«, die »die Gegenseite beleidigten«, so zum Beispiel, wenn »die sozialistischen Länder« als »Schande unserer Zeit« bezeichnet würden. Die Zeitung wertet diese Äußerung als »Angriff« des Kardinals gegen den Papst, der die »Instruktion über die Befreiungstheologie« von 1984 unterzeichnet hatte, in welcher diese Formulierung enthalten ist. Ich habe mich in meinem Beitrag »Das gemeinsame europäische Haus« – entschieden gegen diese und ähnliche Formulierungen gewandt: *DZfPhil* 5/1990, S. 412-414.

23 Eine Bewertung des Kolloquiums in Budapest seitens des Päpstlichen Rates findet sich im Theologischen Jahrbuch 1991, 372-374. Vgl. auch Herder Korrespondenz 1989, 546 und Orientierung vom 15. November 1986, 228-230. Die mir in diesem Bericht von *Renata M. Erich* zugeschriebenen »programmatischen Perspektiven«, stammen nicht von mir, sondern von *W. Kliem*, den ich zitierte. Das Kolloquium ist in deutscher Sprache dokumentiert in: Gesellschaft und ethische Werte: Christen und Marxisten im Gespräch. Hsg. *K. H. Neufeld*. Wien 1991.

24 *Neufeld* in: *Stimmen der Zeit* 1985, 644. Ich hielt einen Vortrag vor allen

deutschsprachigen Philosophiedozenten an katholisch-theologischen Fakultäten am 3. Januar 1986 in Augsburg über das Thema: »Wahrheit – Wissenschaft – Fortschritt. Philosophie in der DDR, betrachtet aus christlicher Sicht.« In: Wahrheit in Einheit und Vielheit. Hrsg. E. Coreth. Düsseldorf 1987, S. 98–127. Abgedruckt in Theologisches Jahrbuch 1991, Leipzig 1992, S. 220–244. Hier auch die Belege für den folgenden Abschnitt. Ein Echo von marxistischer Seite blieb leider damals aus.

25 Auch auf die Beiträge von Seidel und Kleinig/Stiehler habe ich in Klingenthal als Zeichen der Hoffnung für die Christen in der DDR hingewiesen. DZfPHIL 5/1990, S. 416 f. Vgl. auch den differenzierenden Beitrag von W. Kleinig: Lehre und Forschung von Religion und Atheismus an der Sektion/Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin (1980–1990), in: Berliner Dialog-Hefte 2/1994, S. 18–30.

26 Dokumentiert in: Theologisches Jahrbuch 1991, S. 15.

27 Borrmann hatte über den »sozialkritischen Katholizismus« promoviert, Krayer über das Religionsverständnis von Karl Marx. An die Dialogbereitschaft beider denke ich gern zurück.

Jahre 1985 sprachen sich *H. Lutter* und *O. Klohr* gemeinsam für echte Toleranz in der Gesellschaft aus, für gegenseitigen Respekt, für die Ablehnung jeglichen Kulturkampfes und administrativer Maßnahmen gegen die Religion sowie der Verletzung religiöser Gefühle; im Sozialismus existiere kein atheistischer Staat, der Gläubige und Kirchen unterdrücke. Wiederum *H. Seidel* fragte 1987 nach der Aufgabe der Philosophie; sie sei einem neuen Denken von Menschen verpflichtet, »die der Zusammenarbeit, nicht der Konfrontation das Wort reden«. Geradezu befreiend für uns Christen wirkte die von *W. Kleinig/G. Stiehler* vertetene These, die Bestimmung der Religion als Opium sei eine »absurde Verkürzung«, da sie beinhalte, Religion sei zu bekämpfen.²⁵

Neues Denken bahnte sich demnach auch in der DDR in diesen achtziger Jahren an; leider ließen sich die Funktionäre der Macht von ihm nicht beeinflussen. Je näher das Jubeljahr 1989 heranrückte, desto geringer wurden die Erwartungen der Bürger gegenüber der Politik der DDR. Die Gedanken der zum Dialog bereiten Philosophen breiteten sich zumindest unter der Intelligenz aus. Ich erinnere an die Ehrenpromotion von *Klaus Gysi* in Jena am 9. April 1987 und an seinen Aufsehen erregenden Vortrag, in dem er mit der Religionskritik des versteinerten, offiziellen Marxismus-Leninismus hart ins Gericht ging. Leider habe ich diese Rede bisher nicht im Druck gefunden.

Dialog zwischen Christen und Marxisten wurde bis zum Ende der DDR von kirchlichen wie staatlichen Funktionsträgern beargwöhnt und Publikationen darüber kaum erlaubt. Aus meinem Erleben kann ich berichten, daß der Leipziger St. Benno-Verlag zunächst versuchte, einen Teil der in Budapest gehaltenen Vorträge herauszugeben, was aber am Einspruch sowohl kirchlicher wie staatlicher Stellen scheiterte. Der Versuch, den Beitrag über die Philosophie in der DDR im Jahrbuch 1988 abzudrucken, wurde staatlicherseits mit folgender Begründung abgewiesen: »Die Zensoren ... stimmten dem Verfasser in allen Punkten zu. Aber sie hielten eine Veröffentlichung für verfrüht, da zu befürchten sei, daß dies die Position der Andersdenkenden in den eigenen Reihen stärke.«²⁶

Dialog an der Basis

Regelmäßig bot ich den Studenten Seminare über philosophischen Atheismus an. Die Studenten äußerten dabei nicht selten den Wunsch, nicht nur über Atheismus, sondern auch mit Atheisten zu reden. Neben einem Dozenten der Bauhochschule Weimar und einem Architekten aus Erfurt, beide Mitglieder der SED, ließen sich die Dozenten für Philosophie in Jena, Dr. *Franklin Borrmann* und aus Leipzig Dr. *Roland Krayer* für dieses Unternehmen gewinnen. Diese Dialoggespräche waren für beide Seiten stets fruchtbar und unvergeßlich.²⁷

Offizielle Besuche oder Einladungen an unsere kirchliche Hochschule von philosophischen Fakultäten in der DDR sind nie ergangen, allerdings auch nicht in umgekehrter Richtung. Hier galt die strenge Trennung zwischen Kirche und Staat. Nur einmal habe ich auf indirektem Wege ein Echo auf zwölf Artikel, die ich in unserer Kirchenzeitung »Tag des Herrn« über weltanschauliche Themen pu-

bliziert habe, vernommen. *Dieter Wittich*, der bekannte Erkenntnistheoretiker in Leipzig, hatte diese meine Auseinandersetzungen mit dem Marxismus-Leninismus zur Kenntnis genommen, meiner Darstellung Objektivität bescheinigt und sein Interesse an einem Gespräch bekundet (Mitteilung von Dr. *Krayer*). Leider ist es dazu nie gekommen.

Mit *W. Kliem*, der mir in Budapest ein offenes Ohr für mögliche Probleme versprach, kam es im Mai 1987 zu einer Begegnung in Berlin, zusammen mit Prälat *Lange*. Anlaß dafür bot die seinerzeit vorgenommene Neuarbeitung der Schulbücher in der DDR. Einige unserer Studenten hatten im Fach Pastoraltheologie oder in Philosophie Diplomarbeiten darüber angefertigt, in welcher Weise Christentum und Kirchen in den Schulbüchern der DDR behandelt wurden. Wir stellten fest, daß von einer objektiven Darstellung nicht die Rede sein konnte beziehungsweise das Christentum in seinem Beitrag für unsere Kultur und in seinem Einsatz für Caritas und Diakonie totgeschwiegen wurde. Wir erhofften uns Einflußnahme von dem von *Kliem* geleiteten Institut auf die Erarbeitung der Schulbücher, wir ersehnten uns ein Zeichen dafür, daß unsere Schüler und Studenten in der DDR als gleichberechtigt angesehen und behandelt würden. Leider verlief dieser Versuch erfolglos. *Kliem* nahm nur widerstrebend das von uns vorbereitete Material entgegen und äußerte seine Ohnmacht gegenüber dem von *Margot Honecker* geleiteten Ministerium. Im Mai 1990 teilte er mir mit, daß er sich mit Gedanken trage, eine moderne marxistische Religionstheorie auszuarbeiten. Meinen Artikel in der DZfPH 1990, Heft 5 habe er »mit Bewegung« gelesen, weil er sich und sein Anliegen darin wiedergefunden habe. Eine seiner Fragen lautete: »... kann man die katholische Soziallehre anerkennen, ohne sich als Marxist aufzugeben?« Und: »Muß man sein Christsein verleugnen, um die Gesellschaftserkenntnisse von Marx akzeptieren zu können?« Mir war es damals nicht möglich, die Kontakte aufrecht zu erhalten, was ich im nachhinein bedauere. Von großem Interesse wäre es für viele Christen, die in der DDR groß geworden sind, zu erfahren, was sich in dem für die Ideologie zuständigen Machtbereich wirklich zugetragen hat. War *Kurt Hager* allmächtig? Gab es innerhalb der Partei Diskussionen oder Kritik an der offiziellen Ideologie? Wurden diejenigen, die sich in den Raum der Kirche wagten, zur Raison gerufen? Wie denken damals Verantwortliche im Bildungs- und Erziehungswesen heute über die Behandlung und die nicht seltene Diskriminierung von Christen in der Gesellschaft, über Ausgrenzung und zerstörte Lebensläufe nur auf Grund ihrer religiösen Überzeugung? Wo ist so etwas wie Unrechtsbewußtsein oder Suche nach Wiedergutmachung und Versöhnung anzutreffen?²⁸

Das Kolloquium in Budapest hatte Aufmerksamkeit über die Grenzen unserer kleinen Kirche hinaus erregt. Es erfolgten an mich Einladungen zu ökumenischen Veranstaltungen u. a. nach Leipzig, Görlitz, Ilmenau, Dresden, Halle, Magdeburg, Erfurt. Hunderte von Zuhörern fanden den Weg zu diesen Veranstaltungen. Zum Teil gelang es, marxistische Dialogpartner zu gewinnen. In Görlitz war es Prof. *Rolf Fritsch*, Technische Hochschule Zittau, in Ilmenau Prof. *Klaus Roemer*, in Dresden Prof. *Wolfgang Heyden*, in Erfurt Prof.

28 Von Interesse für Christen ist die Diskussion innerhalb der PDS heute. Bereits im März 1990 teilte die PDS ihre »Positionen ... zu Gläubigen, Religionen, Kirchen und Religionsgemeinschaften« mit. Welchen Stellenwert erlangte – so fragen Christen – dieses Papier innerhalb der Partei? Ist es ein Beschlußtext der Partei? Gilt für die Partei insgesamt die Aussage, daß die PDS »differenziert, kritisch und ehrlich die vergangenen Jahrzehnte mit aufarbeiten wird«, daß sie sich von Vereinfachungen distanziert wie der, daß »religiöser Glaube nur Opiat oder Fremdkörper in der Gesellschaft sei? In dem Papier der Grundsatzkommission »Alternativen sind möglich« (o. J.) wird eingeräumt, daß für viele Mitglieder der PDS die selbstkritische Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte »bei weitem« nicht abgeschlossen sei; hier sei »eine kritische Bewertung der Politik der SED gegenüber den Kirchen« eingeschlossen; die »Resultate dieser Auseinandersetzung« seien »umfangreich«, »in der Öffentlichkeit aber wenig bekannt«. (S. 5). Der Diskussion wert ist auch die These G. Gysis, es müsse Einheit innerhalb der PDS darüber herrschen – wie schon von der Partei im Dezember 1989 zum Ausdruck gebracht –, daß »der Dogmatismus zum Scheitern des ersten sozialistischen Versuchs beigetragen« habe, in: PDS, Mitteilungen, Nr. 6. Mai 2000.

Olof Klohr; sie stellten sich freimütig dem Dialog. Diese Abende hinterließen, so schrieb mir ein Görlitzer Arzt danach, »eine Spur der Hoffnung und des Mutes«. Es sei »brüderlich und intelligent zugegangen«; ohne uns Christen werde man in der DDR den »Sozialismus nicht aufbauen können« (Prof. Dr. med. *P. Stosiek* am 29. März 1987 in einem Brief an mich).

Das Treffen im Erfurter Johannes-Lang-Haus, zusammen mit *Klohr*, fand am 21. April 1988 statt. Es stand unter dem Motto: »Christlicher Glaube und marxistische Weltanschauung im Gespräch«. Der 350 Plätze fassende Saal war bereits eine halbe Stunde zuvor besetzt. Die Veranstaltung mußte mit Lautsprechern in den Vorraum übertragen werden. Kirchliche Korrespondenten notierten in ihrem für die Zeitungen gedachten Beitrag »atemlose Stille« und »starke innere Beteiligung« der Zuhörer. Sie sahen in dieser Begegnung »Modelle«, die »den fruchtbaren Dialog zwischen Marxisten und Christen ermöglichen und weiterführen« könnten. Aber staatliche wie kirchliche Presseorgane lehnten eine Berichterstattung ab. Ein für das »Hedwigsblatt« in Berlin erstellter Bericht wurde von der Redaktion mit dem Hinweis zurückgesandt, eine »Veröffentlichung sei nicht opportun«. »Das Volk« in Erfurt lehnte das Manuskript ab mit der Begründung, einige »theoretische Auslassungen« in dem vom Moderator der Veranstaltung, dem evangelischen Pfarrer *Roland Weißelberg*, erstellten Bericht entsprächen »nicht der marxistisch-leninistischen Auffassung, die wir als Organ der SED öffentlich zu popularisieren und zu vertreten haben. Wir wären also gehalten, dagegen zu polemisieren. Diese Art öffentlicher Polemik liegt nicht in unserem Interesse«. Gez. Heinz Heß, Redaktion, Abt. Massenverbindung (Schreiben vom 24. Juni 1988). Berichte der Stasi über die Dialogtreffen in Görlitz und Erfurt offenbaren eine gewisse Unsicherheit und Ratlosigkeit; man ahnte offensichtlich noch nicht, wie weit der Zeiger der geschichtlichen Stunde bereits vorangeschritten war.

Ausblick

Wir leben gegenwärtig in einer Zeit des Übergangs, vor allem im Osten Deutschlands. Das spannungsreiche Beziehungsgeflecht zwischen Marxisten und Christen in der DDR wird erst allmählich historisch durchleuchtet und aufgearbeitet. Meine Ausführungen wollten die sorgfältige und lesenswerte Dissertation von Frau Simone Thiede unter dem Aspekt konkreter Erfahrungen ergänzen. Erkenntnisse, die wir – Christen wie Marxisten – aus unserer gemeinsamen Geschichte gewonnen haben, könnten wir mitnehmen, um das Verständnis von Humanismus und gelebter Humanität zu befördern. Eindrucksvoll hat *Machovec* jüngst geschildert, wie ihn die Begegnung mit dem Christentum und seiner Kultur in jungen Jahren geprägt hat und wie er oft Theologen als Gesprächspartner suchte und von diesen gesucht wurde. Die große Frage von *Machovec* ist die nach einem Menschenbild, das Fundament des Zusammenlebens in der Gesellschaft der Zukunft sein könnte. Jede Gesellschaft ruht auf geistigen Strukturen, die – weil sie in heutiger Zeit weder allein vom christlichen noch allein vom marxistischen Denken vorgegeben werden können – in einem Konsens entwickelt werden müssen.

Konkret heißt das: Das Menschenbild, dem das Grundgesetz ebenso wie die Erklärung der Menschenrechte verpflichtet sind, hat eine christlich-humanistische Tradition zur Voraussetzung. In ihm wird der Mensch als Person betrachtet, die einmalig, unverletzbar und unaustauschbar ist. Sie besitzt unantastbare Rechte innerhalb der Gesellschaft, ihr sind Pflichten übertragen gegenüber dem *bonum commune*. Zur Entfaltung und Vervollkommnung der personalen Anlagen hat die Gesellschaft die erforderlichen Bedingungen zu gewährleisten. Kann ein Grundkonsens dieser Art, wie auch für die fundamentalen ethischen Prinzipien und die allgemeingültigen Werte im Zusammenleben, gefunden werden? Bleibt der Marxist in seinem Denken dem Bild vom Menschen primär als Gattungswesen und als »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« verhaftet? Welche Gesellschaft wollen wir, welches Grundgesetz, welches Menschenbild und welche Art von Humanismus? Für *Machovec* stellt es kein Problem dar anzuerkennen, daß für den Christen die Frage nach dem Menschen mit der Frage nach Gott beantwortet wird. Religion ist in der Gesellschaft, in der wir jetzt leben, keine staatliche, wohl aber eine öffentliche Angelegenheit. Erkennen Marxisten an, daß die Kirchen zur Sinn- und Wertevermittlung in der Bundesrepublik einen unverzichtbaren Beitrag leisten, daß Christen wie Nichtchristen eine gemeinsame geschichtliche und kulturelle Herkunft haben?²⁹

Die Frage an uns Christen lautet: Werden wir auf Grund erfahrener Verletzungen den Dialog mit Marxisten meiden oder sie nun unsererseits an den Rand der Gesellschaft zu drängen versuchen? Erkennen wir an, daß es in der Arbeiterbewegung ein berechtigtes Streben nach sozialer Gerechtigkeit gegeben hat, um die sich der Marxismus mühte? Sind wir uns unserer eigenen Versäumnisse und unseres Fehlverhaltens im Umgang mit Andersdenkenden bewußt? Können wir unvoreingenommen und gemeinsam einen Dialog darüber führen, was von Marx, was vom Marxismus und vom Sozialismusideal Bestand haben wird?

Machovec hat Recht: Die Gefahr für »unsere abendländische und dann die ganze Zivilisation« liegt nicht in unterschiedlichem Denken, sondern in der Gefahr einer »absoluten Apathie«, in der »allgemeinen Gleichgültigkeit«, im »schrankenlosen Individualismus«.³⁰ Diese Gefahr kann nur durch das Zusammenwirken aller Menschen guten Willens überwunden werden.

29 Vgl. meinen Beitrag »Humanismus: eine Brücke zwischen Christen und Nichtchristen? Gedanken über die Grundlagen für ein Zusammenleben in säkularer Gesellschaft«, in: *Zeiten des Übergangs*. (Festschrift Friemel). *EthSt* Bd. 80: Hrsg.: B. Pittner u. A. Wollbold, Leipzig 2000, S. 106-118.

30 Die Frage nach Gott, S. 21.

MICHAEL BRIE

Sozialismus: Ein Blick zurück in die Zukunft



Michael Brie – Jg. 1954, Prof. Dr., Philosoph, Geschäftsführendes Vorstandsmitglied der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Vortrag auf der gemeinsamen Veranstaltung der Gesellschaft zur Förderung des christlich-marxistischen Dialogs und der Rosa-Luxemburg-Stiftung am 15./16. September 2000.

1 Milan Machovec: *Jesus für Atheisten*. Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer, Berlin und Stuttgart 1975, S. 101.

2 Ebenda, S. 269.

Eigene Positionen für einen sozialistisch-christlichen Dialog

Das Buch »Jesus für Atheisten« von Milan Machovec erhielt ich irgendwann in den siebziger Jahren geschenkt. Es gehört zu jenen wenigen Büchern, deren Gedanken ich auch nach 25 Jahren nicht vergessen habe. Tief in mir lebte jener Satz über Jesus als einer historischen Persönlichkeit, die vor andere trat mit der Forderung: »Ändert Euch!«, ändert Euch, um wahrhaft Menschen zu sein. Ich möchte die Gedanken von Milan Machovec ausführlich zitieren: Jesus »führt die Menschen weg von jener volkstümlich-prophetischen Standardvorstellung, von dieser die Interessen und die Aufmerksamkeit der Unzufriedenen traditionell engagierenden, weil von phantastischen Versprechungen erfüllten apokalyptischen Zukunft hin zu der Erkenntnis, daß diese Zukunft *deine Sache* ist, hier und jetzt, Angelegenheit eines jeden solcherart »angesprochenen« menschlichen *Ich!* In diesem Sinn hat Jesus die Zukunft von den himmlischen Wolken heruntergeholt und sie zur Angelegenheit der täglichen Gegenwart gemacht.«¹

Es steht mir nicht zu, über diese oder jene Deutung der Persönlichkeit Jesu oder des Christentums als »Fachmann« zu urteilen. Was mich aber damals wie heute beim Lesen dieses Buches ergriff, war das ungeheuer aufrichtige Bemühen von Milan Machovec, im Blick zurück etwas für uns Wichtiges, Bedeutungsvolles, Mitreißendes auszusprechen. Das Buch schließt mit dem Satz: »Es geht ... um den Menschen selbst, um seine Zukunft und seine Gegenwart, um sein Siegen und Versagen, seine Liebe und seinen Schmerz, um seine Verzweiflung und unauslöschliche Hoffnung.«²

Während Milan Machovec in der Tradition des Christentums steht, stehe ich in den Traditionen von Sozialismus und Marxismus. Wenn er immer wieder auf jene Verbrechen verweist, die im Namen des Christentums verübt wurden, dann muß ich auf jene Gewalt, jene Diktatur, jene Verbrechen verweisen, die im Namen von Sozialismus und Marxismus verübt wurden. So wie sich Machovec dessen bewußt ist, daß der Gebrauch des Christentums als repressive Herrschaftsideologie sowie die Aufstände und Protestationen gegen diese Verwandlung dem Christentum gegenüber nicht einfach äußerlich sind, so weiß ich es mit Bezug auf den Sozialismus und Marxismus. Und so, wie Machovec trotzdem einen Blick zurück in die Ursprünge des Christentums tut, weil er diesen Blick für zukunftsfruchtig hält, so will auch ich einen Blick zurück auf Sozialismus und Marxismus werfen, in der Hoffnung, er enthält Momente, die heute für Morgiges wichtig sein könnten.

Die Suche nach Gemeinsamkeiten, so scheint mir, ist nicht die Suche nach der Gemeinsamkeit in der Gleichheit, sondern nach dem Verbindenden in der Verschiedenheit, in der Differenz. Erwartungen an einen sozialistisch-christlichen Dialog setzen die Kenntnis des Dialogpartners voraus, verlangen, daß er in seiner Eigenart erkannt, als Person mit seinen spezifischen Positionen begriffen wird.

Der »Ur-Sozialismus«

Die ersten uns überlieferten Schriften des Christentums stammen aus einer Zeit von rund vierzig Jahren nach dem Tode Jesus. Und noch einmal dreißig oder vierzig Jahre hat es gedauert, bis das entstanden war, was als Christentum bezeichnet werden kann. Vielleicht ist dies kein Zufall. Vielleicht braucht es zweier Generationen vom ersten Aufscheinen einer großen historischen Bewegung über ihre frühen Propagandisten bis hin zur Entwicklung eines wirklich eigenen Selbstbewußtseins. Und vielleicht dauert es dann noch einmal ein oder zwei Generationen, bis daraus eine geschichtsmächtige Kraft mit eigener Organisation, eigenem Dogma, eigener Symbolkraft geworden ist. Nur selten in der Geschichte hat dies stattgefunden. Der Sozialismus wie auch das Christentum gehören zu diesen seltenen Fällen.

Wo aber scheint nun der Sozialismus zuerst auf? Wo betritt er, wenn auch nur kurz und eher als Randbemerkung, die Bühne der Geschichte, ganz vergleichbar dem Christentum, das den Zeitgenossen im Vergleich zu den großen jüdischen Aufständen ganz unbedeutend erschienen war, von den Historikern dieser Zeit, Juden wie Flavius Josephus, nur flüchtig erwähnt.

Um diese Frage zu beantworten, muß zunächst bestimmt werden, wonach gesucht wird. Der Ausgangspunkt könnte bei Platon oder Thomas Morus, bei Campanella oder Winstanley gefunden werden, ganz in Abhängigkeit davon, wie das Wesen der Erscheinung Sozialismus bestimmt wird. Um dies nicht der Willkür eines heute Lebenden zu überlassen scheint es sinnvoll, die Geschichte des Begriffs Sozialismus zu Hilfe zu rufen. Es waren die Anhänger Owens, die 1837 dazu aufgerufen wurden, sich auf einem Kongreß den Namen *Sozialisten* zu geben, da angesichts der erreichten Breite der Bewegung ein Personennamen nicht mehr adäquat sei.³ In diesen Jahren zwischen 1830 und 1840 beginnt eine Tendenz sich durchzusetzen, für die von vielen einzelnen Personen und Gruppen entwickelten Positionen übergreifende Sammelbegriffe zu finden – es sind schließlich Sozialismus und Kommunismus.

Lorenz Stein, der in Deutschland entscheidend dazu beitrug, seine Zeitgenossen – nicht zuletzt Marx und Engels – mit diesen neuen westeuropäischen Entwicklungen bekannt zu machen, verwies vor allem auf die drei folgenden Merkmale des neuen historischen Phänomens: (1) Es handele sich nicht um eine Utopie, sondern um eine Bewegung, die den Anspruch habe, »die Gegenwart des gesellschaftlichen Lebens nach seiner Grundidee zu gestalten«⁴. Konkreter Bezugspunkt sei das Proletariat: »Diese Classe, ihre Berechtigung und ihr Los ist es, die sowohl der Socialismus als der Communismus im Auge haben«⁵. (2) Der Sozialismus sei mehr als eine Unternehmung zur »Verbesserung und Veredlung der Lage der niedern Classe«⁶, »sondern er ist selbst eine Wissenschaft«⁷. Eine Wissen-

3 »Socialists« appears to be one among the most fitting names for our society, and carries some considerable advantage in the reproof which it insinuates against all other combinations of men«. Leitartikel der *New Moral World* vom März 1837, zitiert in: *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politischen sozialen Sprache in Deutschland*. Hg. von Otto Brunner, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 935.

4 Zit. ebenda, S. 947.

5 Zit. ebenda, S. 948.

6 Zit. ebenda.

7 Zit. ebenda.

8 Zit. ebenda.

schaft der Gesellschaft, darauf ausgerichtet, das »wirkliche Ganze zu einem Ganzen in der Anschauung (zu) erheben«⁸. (3) Und schließlich betont Lorenz Stein, daß der Sozialismus wesentliche positive Werte verkörpere. Alle drei Positionen finden wir bei Marx und Engels und dem durch sie beanspruchten Übergang des Sozialismus »von der Utopie zur Wissenschaft« wieder.

Folgt man diesem Verständnis von Sozialismus, dann verlieren sich seine Ursprünge nicht in der Geschichte, sondern finden sich in jenen Bewegungen und bei jenen Denkern, die am Ausgang des 18. Jahrhunderts, während der Großen Französischen Revolution, wirkten und Elemente des Sozialismus im genannten Sinne hervorbrachten. Zu nennen sind dann vor allem die Vertreter des Vierten Standes wie Jacques Roux, François-Joseph L'Ange oder Gracchus Babeuf, die in dieser Revolution ihren Tod fanden. Ihr gemeinsamer Hauptgegner war die neue Aristokratie des großen Geldes, ihr gemeinsamer Bezugspunkt waren die Interessen der lohnabhängigen Habenichtse in einer vom Bürgertum beherrschten Gesellschaft, ihr idealer Bezugspunkt eine radikaldemokratisch und radikalsozial gedachte Gleichheit als Freiheit aller, ihre Bewegung die Emanzipation derer, die durch den sich zum System ausbildenden Kapitalismus strukturell benachteiligt waren (und sind).

Ich möchte von jedem der drei genannten wenigstens einen Gedanken vortragen, der für mich in die Geschichtsbücher des Sozialismus gehört, Gedanken, die ganz den ursprünglichen Geist des entstehenden Sozialismus und Kommunismus ausdrücken. Im *Manifest* der Zornigen ruft Jacques Roux den Nationalkonvent an, in dem ihm aber dann auf Betreiben von Robespierre das Rederecht verweigert wird: »Die Freiheit ist ein leerer Wahn, solange eine Menschenklasse die andere ungestraft aushungern kann. Die Gleichheit ist ein leerer Wahn, solange der Reiche mit dem Monopol das Recht über Leben und Tod seiner Mitmenschen ausübt. Die Republik ist ein leerer Wahn, solange Tag für Tag die Konterrevolution am Werk ist, mit Warenpreisen, die drei Viertel der Bürger nur unter Tränen aufbringen können.«⁹

9 Manifest der Zornigen, in: Joachim Höppner, Waltraud Seidel-Höppner: Von Babeuf bis Blanqui. Französischer Sozialismus und Kommunismus vor Marx, Bd. II: Texte, Leipzig 1975, S. 8.

Der gebürtige Deutsche François-Joseph L'Ange entwickelt in seinem Plan »Universalmittel oder unverletzliche Verfassung des allgemeinen Glücks« Projekte, die vor allem darauf abzielen, die Marktwirtschaft durch eine geplante Wirtschaft auf der Basis familiären und kollektiven Eigentums und Pacht zu ersetzen. Er fordert unter offensichtlicher Bezugnahme auf die politische Ökonomie der Zeit, daß das Maß der konkreten Arbeit zum Maß des Austauschs wird. So heißt es: »Jeder Tauschwert hat zwei Seiten, Produktion und Gebrauch. Die erste bestimmt den inneren Wert, die zweite den Handelswert ... Berücksichtigt [bei der Ermittlung des wahren Werts der Gegenstände] wird nur der innere Wert.«¹⁰

10 François-Joseph L'Ange: Universalmittel oder unverletzliche Verfassung des allgemeinen Glücks, in: Ebenda, S. 31.

Und schließlich sei Gracchus Babeuf zitiert, der die Versuche einer theoretischen Begründung einer Gesellschaft wirklicher Gleichheit erstmals mit der politischen Organisation der Plebejer zusammenführte, einer der kühnsten Denker und tapfersten Politiker der sozialistisch-kommunistischen Bewegung überhaupt: »Unter dem Schutz unserer hunderttausend Piken und unserer Kanonen werden wir das erste wahre Gesetzbuch der Natur verkünden, das niemals

hätte verletzt werden dürfen ... Wir werden beweisen, daß sich das Los keines einzigen Menschen beim Übergang vom Naturzustand zum Gesellschaftszustand verschlimmern durfte ... Wir werden darlegen, daß der Boden niemandem allein gehört, sondern allen. Wir werden darlegen, daß alles, was ein einzelner über seinen Lebensbedarf hinaus an sich reißt, sozialer Diebstahl ist. Wir werden darlegen, daß das sogenannte Recht auf Veräußerung ein niederträchtiges volksmörderisches Attentat ist.«¹¹

In diesem historischen Ursprung des Sozialismus sind die wichtigsten Wesenszüge der großen historischen Bewegung in ihrem Zusammenhang deutlich ausgeprägt – (1) der antikapitalistische Kampf einer breiten sozialen Kraft der Gesellschaft, der Plebejer, Proletarier, Arbeiter, (2) der Versuch, diesem Kampf eine wissenschaftliche Grundlage zu geben, und (3) ein Wertesystem, das auf Gleichheit in der Freiheit zielt, das die Emanzipation jedes einzelnen zu seinem Mittelpunkt hat. Noch heute spürt man die Lebendigkeit der sozialen Empörung, das Streben nach strenger analytischer Begründung und die Unbedingtheit des emanzipatorischen Anspruchs dieser frühen Sozialisten und Kommunisten.

Marxens Sonderstellung

Es hat viele Sozialisten und Sozialistinnen, Kommunisten und Kommunistinnen in den letzten 200 Jahren gegeben. Es war eine Bewegung, die nicht weniger reich an Kämpfern, Märtyrern und Heiligen ist als die christliche. Und sie hat ebenfalls ihre Diktatoren, Verbrecher und auch unglaubliches Mittelmaß erzeugt. Was beide Bewegungen neben vielem anderen unterscheidet, ist, daß im Sozialismus nicht einer der Begründer, sondern eine viel spätere Figur alle anderen im historischen Bewußtsein mehr oder minder verdrängt hat. Es wäre so, als würden nicht Jesus, aber auch nicht Petrus, sondern als würde Paulus im Mittelpunkt der christlichen Tradition stehen. Worin aber nun ist die ungewöhnliche Sonderstellung von Marx in der sozialistischen und kommunistischen Bewegung begründet?

Die Antwort darauf scheint mir erstens in der einzigartigen Radikalisierung *jedes* der drei genannten Elemente des Sozialismus, von Arbeiterbewegung, Wissenschaft und Emanzipationsanspruch, und zweitens in ihrer noch einzigartigeren Verschmelzung zu einem einzigen Gedankensystem zu liegen. Es entstand ein historisch einmaliges Gebäude, in dem soziale Protest- und Widerstandsbewegung, wissenschaftliche Analyse und unbedingter Anspruch auf Befreiung jeder und jedes einzelnen ununterscheidbar miteinander verbunden wurden.

Man muß sich dies genauer vor Augen führen, um die Größe dieses Werks, aber auch seine Problematik vor Augen zu führen. Es war das Jahr 1843, als der damals 25jährige Marx sein ihm eigentümliches Projekt zu formulieren begann, und es war das ausgehende Jahr 1847, als er diesem Projekt im »*Manifest*« seine vollendete Form gab. Im folgenden will ich zunächst die drei Linien identifizieren, die Marx zu einem scheinbar unauflöselichen Ganzen verband, dann jenen Zusammenhang rekonstruieren, durch den Marx diese Linien zu verschmelzen suchte, um schließlich auf jene von Marx selbst verdeckten Bruchstellen aufmerksam zu machen, die zum Scheitern des Projekts geführt haben.

11 Gracchus Babeuf: Manifest der Plebejer, in: Ebenda, S. 75.

Die einzelnen Projektlinien

Im Jahre 1843 vollzog Marx einen Perspektivwechsel. Seine Schrift »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung« enthält alle Grundelemente des neuen Programms, das er in seinem weiteren Leben verfolgte. *Erstens* ist dies die Forderung, eine kritische Philosophie und Wissenschaft von der Gesellschaft zu entwickeln. Die Junghegelianische Kritik des Himmels müsse in die Kritik der Erde verwandelt werden. Diese neue Wissenschaft soll in der Tradition Hegels zugleich streng objektiv sein *und* die wirklichen Menschen als Akteure ihrer eigenen Geschichte wirklich ernst nehmen, sie nicht als Marionetten des Weltgeists betrachten. Davon ausgehend wird Marx seine materialistische Geschichtsauffassung und seine Kritik der Politischen Ökonomie als Analyse der kapitalistischen Produktionsweise entwickeln.

Zweitens stellt Marx einen »kategorischen Imperativ« auf, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«¹². Damit ist ein Maßstab von Gesellschaftskritik gesetzt, wie er radikaler nicht sein kann. Keine sozialen Institutionen, keine gesellschaftlichen Strukturen, keine wirtschaftlichen oder politischen Systeme, die nicht diesem Kriterium der völligen Beseitigung aller, wirklich aller sozialen Bedingungen von Erniedrigung, Entfremdung, Herrschaft standhalten, seien als legitim zu dulden.

Nachdem zum einen die Bedingung aufgestellt war, daß nur jene Ziele Anspruch auf Geschichtsmächtigkeit haben, die in der Wirklichkeit, den wirklichen sozialen Verhältnissen gründen, und zum anderen ein kategorischer Imperativ von radikaler Emanzipation entwickelt worden war, konnte dieser Widerspruch zwischen Wirklichkeit und humanem Ziel nur dann aufgelöst werden, wenn nachgewiesen würde, daß die Wirklichkeit selbst zu diesem Ziel drängt, oder wie Marx formuliert: »Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.«¹³ Und diese Wirklichkeit muß sich, soll dieser Widerspruch nicht nur rhetorisch aufgelöst werden, in einem sozialen Subjekt verkörpern, das aufgrund der objektiven Bedingungen seiner Existenz auf seine eigene Befreiung drängen muß und dabei nicht umhin kann, zugleich alle anderen zu befreien. Marx findet diese Klasse im Proletariat als »einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, ... einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann«¹⁴.

Das »Manifest« – die geniale Synthese

Am 23. November 1847 schrieb Engels an Marx: »Überleg Dir doch das Glaubensbekenntnis etwas. Ich glaube, wir tun am besten, wir lassen die Katechismusform¹⁵ weg und titulieren das Ding: Kommunistisches *Manifest*¹⁶. Da darin mehr oder weniger Geschichte erzählt werden muß, paßt die bisherige Form gar nicht.«¹⁷ Der durch Engels vorgeschlagene Formwechsel verändert zugleich den Form-Inhalt dessen, was vom *Bund der Kommunisten* in Auftrag gegeben wurde:

12 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW, Bd. 1, S. 385.

13 Ebenda, S. 386.

14 Ebenda, S. 390.

15 Katechismus: [griechisch] der, seit dem 16. Jahrhundert ein (kurz gefaßtes) formal meist in Frage- und Antwortform aufgebautes Lehrbuch über die Grundlehren und -tatsachen des christlichen Glaubens zur Unterweisung in Familie, Kirche und Schule. (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 1999.

16 Manifest: [griechisch] das, die Grundsatzklärung einer politischen Partei oder ein sonstiger programmatischer Aufruf einer politischen oder künstlerischen Gruppe. (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 1999.

17 MEW, Bd. 27, S. 107.

Dieser hatte selbst schon versucht, sich »einerseits ... fernzuhalten von aller Systemmacherei und allem Kasernenkommunismus, andererseits der faden und läppischen Liebesduselei der weinerlichen Rührungskommunisten aus dem Wege zu gehen« und, wie er erklärte, »durch eine fortwährende Berücksichtigung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die allein den Kommunismus erzeugt haben, stets einen sichern Boden unter unseren Füßen zu behalten«¹⁸. Durch Engels' Intervention wird aus einem Glaubensbekenntnis der Mitglieder einer politischen Partei, die sich die »Aufklärung und Vereinigung des Proletariats« zum Ziel gestellt hatte¹⁹ und sich dabei auf die objektiven Verhältnisse *bezieht*, die Erzählung von Geschichte selbst. Dieser Wandel der Form, dieser Übergang vom subjektiven Glaubensbekenntnis zur objektiven Geschichtserzählung, kann gar nicht überschätzt werden.

Der Wechsel vom Katechismus zum Manifest, vom Glaubensbekenntnis zur öffentlichen Erklärung und Rechtfertigungsschrift ermöglicht den entscheidenden textimmanenten Schritt: Die Offenbarung der eigenen kommunistischen Position erfolgt vor allem als Erzählung von Geschichte.²⁰ Es ist mehr als eine Zufälligkeit, daß für diese Offenbarung der kommunistischen Position nicht die Form des Katechismus, sondern eher die der historischen Evangelien mit ihrer Darstellung des Lebens und der Passion von Jesu Christi gewählt wurde. Denn genau daraus, nicht aus einem eigenen und damit offenkundig subjektiven Bekenntnis, sondern aus der Erzählung von Geschichte als objektivem Prozeß die kommunistische Position abzuleiten, ergibt sich die besondere Bedeutung des *Kommunistischen Manifests*, genau in dieser neuartigen Herangehensweise gründet die Sonderstellung von Marx und Engels.

In seiner Schrift »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft« gibt Engels noch einmal einen kurzen Abriss des Entwicklungsgangs von der mittelalterlichen Gesellschaft über die kapitalistische Revolution und ihre Phasen und kommt abschließend zur proletarischen Revolution, in deren Ergebnis eine »gesellschaftliche Produktion nach vorherbestimmtem Plan« auf der Grundlage des öffentlichen Eigentums an den Produktionsmitteln möglich wäre. Er resümiert: »Diese weltbefreiende Tat durchzuführen, ist der geschichtliche Beruf des modernen Proletariats. Ihre geschichtlichen Bedingungen, und damit ihre Natur selbst, zu ergründen und so der zur Aktion berufenen, heute unterdrückten Klasse die Bedingungen und die Natur ihrer eignen Aktion zum Bewußtsein zu bringen, ist die Aufgabe des theoretischen Ausdrucks der proletarischen Bewegung, des wissenschaftlichen Sozialismus«.²¹ An diesem Selbstverständnis muß sich das Werk von Marx und Engels messen lassen.

Der Bruch mit dem utopischen Sozialismus hätte – so die These von Engels – also genau darin bestanden, von der Verfertigung möglichst vollkommener Systeme der Gesellschaft abzugehen und »den geschichtlichen ökonomischen Verlauf zu untersuchen, dem diese Klassen [Proletariat und Bourgeoisie – M. B.] und ihr Widerstreit mit Notwendigkeit entsprungen, und in der dadurch geschaffnen ökonomischen Lage die Mittel zur Lösung des Konflikts zu entdecken«²². Um diesen Anspruch einzulösen, hätte es gelingen müssen, eine Theorie zu entwickeln, die eine dreifache Aufgabe zugleich löst: Erstens,

18 Rundschreiben des ersten Kongresses des Bundes der Kommunisten an den Bund, in: Der Bund der Kommunisten. Dokumente und Materialien, Berlin 1970, Bd. 1, S. 485.

19 Entwurf des Kommunistischen Glaubensbekenntnisses. Juni 1847, in: BdK, Bd. 1, S. 471.

20 Es sei auf eine zeitgeschichtliche Parallele hingewiesen, auf das Wort von der Manifest Destiny, 1845 von John Louis O'Sullivan, dem Herausgeber des »United States Magazine and Democratic Review«, geprägt: die nach US-amerikanischem Verständnis »offenbare Bestimmung« der Nordamerikaner, sich über den ganzen Kontinent auszubreiten. Es wurde mit dem Mexikanischen Krieg (1846-48) und dem Erwerb von Oregon rasch populär und leitete nach 1890 zum nordamerikanischen Imperialismus über. (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 1999.

21 Friedrich Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. 19, S. 228.

22 Ebenda, S. 208.

23 Ernst Bloch wird dies später so formulieren: »... das von Marx entdeckte Muß ist von dem der herangebrachten moralischen Forderungen ganz verschieden. Es steckt in den ökonomisch-immanenten Erscheinungen der kapitalistischen Gesellschaft selbst und läßt diese nur immanent-dialektisch zusammenbrechen. Der subjektive Faktor ihres Untergangs steckt im Proletariat, das von der kapitalistischen Gesellschaft als ihr Widerspruch mitproduziert ist und sich als Widerspruch bewußt wird. Der objektive Faktor ihres Untergangs steckt in der Akkumulation und Konzentration des Kapitals, in der Monopolisierung, in der Überflußkrise, die dem Widerspruch zwischen erlangter kollektiver Herstellungsweise und beibehaltener privater Aneignungsform entstammt ... Die Marxsche Kritik zeigt keine Falten des Herzens, wie Hegel sagen würde, sie zeigt desto schärfer die aufgenommenen Falten, Risse, Sprünge, Gegensätze in der objektiv vorhandenen Ökonomie. Ebendeshalb findet sich auch, was den sogenannten Zukunftsstaat angeht, keine privat, von außen, ante rem, herangebrachte Detaillierung abstrakt-antizipierender Art, wie in den alten Utopien.« Ernst Bloch: Freiheit und Ordnung, Abriß der Sozialutopien, Leipzig 1985, S. 186.

24 Karl Marx, Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. 4, S. 482.

25 In der Textstruktur ist dies so verankert: Marx beginnt mit der Darstellung jener objektiven Bedingungen, die zur Auflösung des

eine objektive Tendenz der Geschichte zu entdecken, die zweitens zu einer Gesellschaft, gegründet auf dem öffentlichen Eigentum an den Produktionsmitteln und einer geplanten Wirtschaft führt, und nachzuweisen, daß eine Klasse, das Proletariat, durch die Bedingungen ihrer Existenz selbst gezwungen sei, diese neue Gesellschaft herbeizuführen.²³ Und außerdem wäre noch nachzuweisen gewesen, daß diese neue Gesellschaft tatsächlich identisch sei mit einer »Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«²⁴.

Um die genannte Aufgabe zu leisten, wurden im *Manifest* drei Erzählungen unmittelbar verschmolzen – (1) die Erzählung von menschlicher Geschichte als einem naturhistorischen Prozeß, der zu einer Assoziation führe, »in der die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung der freien Entwicklung aller« sei, (2) die Erzählung von Geschichte als Geschichte des Kampfes von historischen Akteuren (Klassen) und (3) die Erzählung von der Arbeiterbewegung und der kommunistischen Bewegung als messianischer Geschichte. Durch die Verschmelzung dieser drei Erzählungen gewann das *Manifest* seine unglaubliche Überzeugungskraft.

Ausgangs- und Endpunkt des *Manifests* ist der Kommunismus. Eingeführt wird der Kommunismus als ein historischer Akteur, »Gespenst« noch und doch schon so stark, daß die Mächte des alten Europas vor ihm erzittern, beendet wird das *Manifest* mit der Zielstellung einer »kommunistischen Revolution«, in der die Proletarier ihre Ketten verlieren und eine Welt gewinnen würden. Das »Gespenst« offenbart sich als weltgeschichtliche Macht, eine kleine Partei erklärt sich als Avantgarde einer Weltrevolution. Das *Manifest* ist der Textform nach ein *Evangelium*, aber im Mittelpunkt steht nicht der leidende Mensch, sondern die kämpfende Klasse, repräsentiert durch den Kommunismus. Es beruft sich auch nicht auf den Glauben, sondern auf die wissenschaftliche Erkenntnis.

Die zentrale Rolle für jene Erzählung, die den Kommunismus begründen soll, spielt im *Manifest* die Darstellung der geschichtlichen Mission der Bourgeoisie. Durch sie soll auf die historische Mission des Proletariats hingeführt werden. 1989 wurde immer wieder auf das Hohelied auf die Bourgeoisie im *Manifest* verwiesen. Niemand hat wie Marx darin die Großtaten dieser Klasse verherrlicht. Dies ist erklärungsbedürftig. Die Ursache dafür liegt nicht in der besonderen Zuneigung, die Marx für diese Klasse empfunden hat, sondern sie liegt im paradigmatischen Charakter dieser Textstellen für das ganze *Manifest*. Genau diese Stellen sind auch völlig neu gegenüber den vorhergehenden Entwürfen. Während sich jene noch auf das Proletariat und frühere arbeitende Klassen konzentrierten, entwickelt Marx im *Manifest* eine umfangreiche Darstellung der revolutionären Geschichte der Bourgeoisie. Über vier Seiten erstreckt sich eine Erzählung der historischen Leistungen der Bourgeoisie, in der die Umwälzungen von der feudalen zur bürgerlichen Epoche der Mitte des 19. Jahrhunderts als Produkt des Handelns der Bourgeoisie erscheinen. Der naturhistorisch-zwangsläufige Prozeß, in dem die Produktivkräfte über die Produktionsverhältnisse hinauswachsen, wird zugleich als Serie von Großtaten einer Klasse dargestellt.²⁵ Die Bourgeoisie erscheint als Produkt wie als Schöpfer jener historischen Bewegung, durch die sie zur Herrschaft kam.

In früheren wie späteren Schriften hat Marx empirisch differenzierter die realen historischen Akteure geschichtlichen Wandels identifiziert, hat aufgezeigt, welche Differenz zwischen Zielen und Resultaten liegt, wie sehr Geschichte nicht von Klassen, sondern von sehr konkreten wirtschaftlichen und politischen Gruppen gemacht wird, die dabei Ergebnisse erreichen, die oft nicht ihre Intentionen waren. In *Manifest* werden die genannten Differenzierungen zugunsten einer Großtheorie aufgelöst, die bewußt geschichtlichen Wandel zugleich als zwangsläufigen Prozeß wie als bewußte Tat eines einheitlichen Subjekts darstellt, das in diesem Prozeß erst selbst entsteht. Vermittlungsglied ist der berühmte Eröffnungssatz dieses Abschnitts: »Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen«²⁶. Damit werden soziale Gruppen, die sich durch unterschiedliche oder gegensätzliche Klassenlagen auszeichnen, *unmittelbar* als Akteure von Geschichte betrachtet. Es wird faktisch angenommen, daß die wirklichen Akteure letztlich nichts anderes als die *Klassen für sich* seien.

Ziel dieser Darstellung des Entstehens der bürgerlichen Gesellschaft ist ein Analogieschluß. Marx fährt nämlich fort: »Unter unsern Augen geht eine ähnliche Bewegung vor«²⁷. Und wieder wird Geschichte zunächst als die »Geschichte der Empörung der modernen Produktivkräfte gegen die modernen Produktionsverhältnisse«²⁸ und dann als Geschichte des Kampfes der modernen Arbeiter gegen die Klasse der Bourgeoisie dargestellt. Am Ende des ersten Abschnitts heißt es dann: »Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also unter den Füßen der Bourgeoisie die Grundlage selbst hinweggezogen, worauf sie produziert und die Produkte sich aneignet. Sie produziert vor allem ihren eigenen Totengräber. Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich«²⁹.

Der erste Abschnitt des *Manifests* wirft vor allem zwei Fragen auf: *Erstens* stellt sich das Problem, ob tatsächlich geschichtlicher Wandel und Handeln von Subjekten derart verschmolzen werden können, ob Abfolge von Produktionsweisen und Kampf von Klassen tatsächlich zwei Seiten ein- und derselben Medaille sind. Das Problem sei nur an einem Punkt angedeutet: Die Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise durch Auflösung der »feudalen Fesseln« ist zum einen wesentlich durch die berühmt-berüchtigten Volksmassen vorangetrieben worden, die weder als bourgeois oder proletarisch bezeichnet werden können, zum anderen aber durch den Staat, der Steuereinnahmen für Kriege im europäischen Konzert der Waffen brauchte.

Zweitens ist zu fragen, ob der Analogieschluß von der Bourgeoisieklasse auf das Proletariat hinreichend begründet ist. Dazu wenigstens einige kurze Anmerkungen. Die letztlich entscheidende Begründung dafür, daß das kapitalistische Eigentum aufgehoben werden muß, ist die folgende These: »Das Kapital ist ein gemeinschaftliches Produkt und kann nur durch eine gemeinsame Tätigkeit vieler Mitglieder, ja in letzter Instanz nur durch die gemeinsame Tätigkeit aller Mitglieder der Gesellschaft in Bewegung gesetzt werden ... Wenn also das Kapital in gemeinschaftliches, allen Mitgliedern der Gesellschaft angehöriges Eigentum verwandelt wird, so verwandelt sich nicht persönliches Eigentum in gesellschaftliches. Nur der gesellschaftliche Charakter des Eigentums verwandelt sich. Er verliert seinen Klassen-

Feudalismus führten und schließt diese Überlegungen mit dem Gedanken, daß »die moderne Bourgeoisie selbst das Produkt eines langen Entwicklungsganges« (MEW, Bd. 4, S. 464) sei. Nach einem kurzen Exkurs zur politischen Geschichte wird dann die gleiche Geschichte der (für Marx) letzten dreihundert bis vierhundert Jahre noch einmal als Tat der Bourgeoisie dargestellt. In den Abschnitten davor hieß es z. B.: »Die bis-herige feudale oder zünftige Betriebsweise der Industrie reichte nicht mehr aus für den mit den neuen Märkten anwachsenden Bedarf. Die Manufaktur trat an ihre Stelle« (ebenda, S. 463). Oder: »Auch die Manufaktur reichte nicht mehr aus. Da revolutionierte der Dampf und die Maschinerie die industrielle Produktion« (ebenda). Hier sind die Bedingungen selbst die eigentlichen Akteure, der Bedarf, die Manufaktur, der Dampf, die Maschinerie. Dann aber schrieb Marx eben diese Leistungen der Klasse der Bourgeoisie zu, sie »schafft«, »zerstört«, »enthüllt« usw.; sie ist der Held der Epoche (vgl. S. 464 – 467). In einem dritten Schritt wird dann noch einmal der gesamte Prozeß als naturhistorischer Prozeß »objektivistisch« resümiert. Die Sprache wird wieder subjektlos. (So heißt es von den feudalen Eigentumsverhältnissen: »Sie mußten gesprengt werden, sie wurden gesprengt« [S. 467].) Damit wird der Bogen zur »ökonomischen und politischen Herrschaft der Bourgeoisieklasse« geschlossen.

26 Ebenda, S. 462.

27 Ebenda, S. 467.

28 Ebenda.

29 Ebenda, S. 474.

30 Ebenda, S. 475 f.

31 Ebenda, S. 482.

32 »14. F[rage]: Welcher Art wird diese neue Gesellschaftsordnung sein müssen?
A[ntwort]: Sie wird vor allen Dingen den Betrieb der Industrie und aller Produktionszweige überhaupt aus den Händen der einzelnen, einander Konkurrenz machenden Individuen nehmen und dafür alle diese Produktionszweige durch die ganze Gesellschaft, d. h. für gemeinschaftliche Rechnung, nach gemeinschaftlichem Plan und unter Beteiligung aller Mitglieder der Gesellschaft, betreiben lassen müssen. Sie wird also die Konkurrenz aufheben und die Assoziation an ihre Stelle setzen ... Das Privateigentum wird also ebenfalls abgeschafft werden müssen, und an seine Stelle wird die gemeinsame Benutzung aller Produktionsinstrumente und die Verteilung aller Produkte nach gemeinsamer Übereinkunft oder die sogenannte Gütergemeinschaft treten. Die Abschaffung des Privateigentums ist sogar die kürzeste und bezeichnendste Zusammenfassung der aus der Entwicklung der Industrie notwendig hervorgehenden Umgestaltung der gesamten Gesellschaftsordnung und wird daher mit Recht von den Kommunisten als Hauptforderung hervorgehoben.« Friedrich Engels: Grundsätze des Kommunismus, in: MEW, Bd. 4, S. 370 f.

33 Vermutlich von Karl Schapper stammt die folgende Darstellung: »Wir sind keine Systemkrämer; wir wissen aus Erfahrung, wie unsinnig es ist, über die in einer zukünftigen Gesell-

charakter«³⁰. Im Ergebnis, so heißt es zusammenfassend zum Abschnitt II, wird »alle Produktion in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert«³¹.

Ein Doppeltes fällt auf: Zum einen wird Vergesellschaftung hier immer wieder vor allem und letztlich ausschließlich als Konzentration und Zentralisation verstanden. Auch die empfohlenen praktischen Maßnahmen sind vor allem Maßnahmen der weiteren und beschleunigten Konzentration und Zentralisation. Die zu denkende Konsequenz ist die Vorstellung, daß im Ergebnis der kommunistischen Revolution letztlich alles Eigentum in eine Hand, in die Hand des Staates oder einer anderen Vertretung aller Individuen überführt wird. Diese Konsequenz wird aber nicht ausgesprochen. So sehr immer wieder die Eigentumsfrage »als Grundfrage der Bewegung« angesprochen wird, dabei den vorliegenden Entwürfen für die Glaubenssätze folgend, so sehr weicht Marx zugleich jeder Konkretisierung, die über die Formulierung »gemeinschaftliches, allen Mitgliedern der Gesellschaft angehöriges Eigentum« hinausgeht, aus. Statt dessen wird davon gesprochen, daß die öffentliche Gewalt ihren politischen Charakter verliere und die Klassegegensätze aufgehoben werden würden. Die Negation der bürgerlichen Gesellschaft wird betont, die Grundzüge einer alternativen Ordnung bleiben faktisch ohne jeden positiven Gehalt.

Der Verzicht auf eine positive Darstellung der zukünftigen kommunistischen Gesellschaft muß eine bewußte Entscheidung von Marx selbst gewesen sein, denn noch in Engels Entwurf vom Oktober 1847 finden sich ausführliche Darstellungen.³² Erklärungen der Mitglieder des Bundes der Kommunisten³³ und von Marx und Engels, man habe dies den zukünftigen Generationen überlassen wollen, sind meines Erachtens wenig stichhaltig. Ich nehme an, daß die Diskussionen in den vorgelegten Entwürfen einer zukünftigen Gesellschaft sich als wenig fruchtbar erwiesen, und man deshalb eher aus Ratlosigkeit, denn aus Überzeugung die ganze Sache lieber den zukünftigen Generationen überlassen wollte. Man war sich einig in der Negation der kapitalistischen Ordnung, konnte aber außer in der Frage der »Gütergemeinschaft« keinen positiven Konsens finden und stellte deshalb Diskussionen über eine zukünftige kommunistische Ordnung unter ein Verdikt.

Marx läßt selbst diesen Konsens »Gütergemeinschaft« in der von ihm in letzter Hand geschriebenen Fassung des *Manifests* auch noch fallen. Das Wort selbst, zentrales Glaubensbekenntnis der Kommunisten, wird durch die bloße Forderung nach Abschaffung des Privateigentums, den Terminus »gemeinschaftliches Eigentum« und die allgemeine Betonung der Bedeutung der Eigentumsfrage ersetzt. Die Negation aller Institutionen der Bourgeoisieordnung wird betont, die *Position* bleibt aus. Nur einige allgemeine radikal-sozialreformerische Maßnahmen werden aufgezählt. Im ganzen Werk von Marx findet sich entweder eine strikte Abstinenz gegenüber jenen Darstellungen einer modernen nichtkapitalistischen Gesellschaft, die er als Zeitgenosse zur Kenntnis genommen hatte, oder aber ein heftiger Verriß. Die Ursache dafür liegt meines Erachtens darin, daß Marx selbst nicht in der Lage war, die Negation des Kapitalismus positiv zu denken, ohne dabei seinen emanzipatorischen Anspruch aufzugeben. Schon die Lektüre von Weitlings »Garantien der Harmonie und Freiheit« mußte ihn da-

von überzeugt haben, daß hier Strukturen neuer Unterdrückung und Fesselung gedacht wurden.³⁴

Uns nun wirklich mit großem zeitlichen Abstand »Nachgeborenen« sollte dies eine Warnung sein. Es gibt auch eine Verantwortungslosigkeit der Negation und Destruktion. Ein Pathos der Verneinung, das nicht durch das Wissen um konstruktive Alternativen gezähmt ist. Versuche der Durchsetzung von Alternativen, die nach allem Wissen der Zeit mit größeren Übeln verbunden sind als jene Ordnung, die verneint werden soll, könnten in neue Katastrophen münden. Das berühmte Wort Walter Benjamins, die eigentliche Katastrophe sei, daß es so weitergehe, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es Veränderungen gegeben hat im 20. Jahrhundert, die schlimmer waren als der Status quo ante.

Es sollte aber auch noch etwas anderes an diesem Analogieschluß zwischen historischer Rolle der bürgerlichen Klassen und Proletariat auffallen – die Schwäche der Begründung für die Rolle des Proletariats selbst. Erstens wird nicht geklärt, ob das Proletariat wirklich gezwungen ist, das System der Kapitalverwertung aufzuheben, um seine Lage dauerhaft zu verbessern. Man könnte ja den Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit auch als ein Kräfteverhältnis dechiffrieren, das zumindest theoretisch auch weit zugunsten der Arbeiter verschoben werden kann, ohne dabei die Kapitalverwertung prinzipiell aufzuheben. Zweifelsohne würde dies eine starke Regulation des Kapital- und Arbeitsmarktes und eine weitgehend öffentliche Verwaltung der zentralen Kreditflüsse verlangen, doch wäre immerhin zu prüfen, ob dies völlig ausgeschlossen werden muß. Zum anderen wäre vor dem Hintergrund der Erfahrungen im Staatssozialismus zu fragen, ob eine totale Zentralisation von Eigentum und Planung die Arbeiter tatsächlich zwangsläufig in eine bessere Lage versetzen muß. Nun sehen Marx und Engels dies immer als Durchgangsstadium zu einer anderen Gesellschaft an, deren institutionelle Ordnung jedoch völlig unbestimmt bleibt. Dann aber ist die Frage, ob dieses Durchgangsstadium nicht eventuell ein größeres Übel als eine reformierte kapitalistische Ordnung darstellen würde und welche von beiden das höhere Potential hat, zur Emanzipation beizutragen und weitere Entwicklung zu ermöglichen.

»Das Kapital« – die »Theorie«

Von Lenin stammt die These, daß das »Manifest« den Marxismus als Hypothese formuliert habe, das »Kapital« dagegen die Theorie und damit der wissenschaftliche Beweis für die Grundannahmen des Marxismus gewesen sei. Ich behaupte nun, daß das »Kapital« genau dies nicht geleistet hat. Unabhängig davon, wie man den theoretischen Gehalt der Darlegungen von Marx bewertet, eine wissenschaftliche Begründung der historischen Mission des Proletariats und der Möglichkeit beziehungsweise Unabweisbarkeit einer auf Gemeineigentum gegründeten kommunistischen Gesellschaft, in der die freie Entwicklung eines und einer jeden die Bedingung der freien Entwicklung aller ist, wird im »Kapital« und seinen Vorarbeiten nicht gegeben. Diese These möchte ich begründen.

Zwei Argumentationslinien sind es, die im »Kapital« und den Vorarbeiten die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise zu

schaft zu treffenden Einrichtungen zu diskutieren und zu grübeln und dabei alle Mittel, welche uns zu derselben führen können, außer acht zu lassen. Mögen Philosophen und Gelehrte Systeme für die Einrichtung einer künftigen Gesellschaft aufstellen, wir finden das für gut und nützlich; aber wenn wir Proletarier ganz ernsthaft über die Einrichtungen der Werkstätten, der Verwaltungsform in der kommenden Gütergemeinschaft diskutieren, uns zanken würden über den Kleiderschnitt oder die beste Methode, die Abtritte auszufegen etc., so würden wir uns dadurch nur lächerlich machen und mit Recht den Namen unpraktische Träumer verdienen, den man uns so oft beigelegt hat. Die Aufgabe unserer Generation ist, die Baumaterialien aufzufinden und herbeizuschaffen, welche zur Errichtung des neuen Gebäudes erforderlich sind; die Aufgabe der nachfolgenden Generationen wird sein, dasselbe aufzubauen, und seien wir überzeugt, es wird auch dann an Baumeistern nicht fehlen.« Probeblatt der »Kommunistischen Zeitschrift«, Nr. 1, Anfang September 1847, in: Bund der Kommunisten, S. 504 f. Die These, daß man über die Mittel diskutieren müsse, die zu einem gewünschten Zustand führen können, entkräftet kaum die Forderung, daß man auch darüber diskutieren muß, ob dieser Zustand überhaupt gewünscht werden solle.

34 Dieses Problem hatte schon vorher zu kommunistischer Kritik an »sozialistischen« Vorstellungen geführt. So heißt es in der 1. Ansprache der Volkshalle des Bundes der Gerechten vom November 1846

gegenüber den Fourieristen: »In ihrer albernem Fourier- und Selbstverehrung erkennen sie nicht, daß ihre Regulation aller Lebensverhältnisse der Menschen dieselben gänzlich der Freiheit beraubt und zu Treibhauspflanzen macht, aus denen nichts Gutes kommen kann; sie erkennen nicht, daß das ganze Streben der jetzigen Zeit dahin geht, sich von den unzähligen Gesetzes- und Regulationsfesseln loszumachen, in denen wir wie Fliegen in einem Spinnennewebe herumzappeln, und wollen uns noch stärker in Fesseln schlagen.« Ansprache der Volkshalle des Bundes der Gerechten, November 1846, in: Bund der Kommunisten, S. 433.

35 Eine zweite Prognose zur tendenziellen Selbstaufhebung der kapitalistischen Produktionsweise findet sich vor allem in den Vorarbeiten zum »Kapital«, sie könnte aber auch systematisch in die Analyse der historischen Stufen des relativen Mehrwerts eingehen, es ist die Prognose von der Aufhebung der unmittelbaren Arbeit als Grundlage der abstrakten Arbeit und damit der Zusammenbruch der Wertproduktion überhaupt. Diese Prognose steht quer zur Reduktion von Vergesellschaftung auf Zentralisation und Konzentration. Vgl. dazu ausführlicher in: Michael Brie: Kollaps der Modernisierung oder globale Revolution der Modernisierungsweise. Wider den Pessimismus der Revolutionäre, in: Das Argument. 36. Jahrgang, Heft 2/1994, S. 171-184.

36 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, MEW, Bd. 23, S. 790 f.

37 Auf den Widerspruch zwischen theoretischen

begründen suchen. Zum einen wird dieser Prozeß als unvermeidliches Resultat von Zentralisation und Vergesellschaftung der Arbeit, zum anderen als Prozeß der Aufhebung der unmittelbaren Arbeit als Grundlage der abstrakten Arbeit dargestellt.³⁵

Unter der Überschrift »Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation« faßt Marx – faktisch am Ende des ersten Bandes des »Kapital« – jene Positionen zusammen, durch die die unvermeidliche Selbstaufhebung der kapitalistischen Produktionsweise begründet werden soll. Die berühmten Sätze, in denen zugleich auf das »Manifest« unter Zitierung jener Sätze verwiesen wird, die den Sieg des Proletariats begründen sollen, seien ausführlich zitiert: »Hand in Hand mit dieser Zentralisation oder der Expropriation vieler Kapitalisten durch wenige entwickelt sich die kooperative Form des Arbeitsprozesses auf stets wachsender Stufenleiter, die bewußte technische Anwendung der Wissenschaft, die planmäßige Ausbeutung der Erde, die Verwandlung der Arbeitsmittel in nur gemeinsam verwendbare Arbeitsmittel, die Ökonomisierung aller Produktionsmittel durch ihren Gebrauch als Produktionsmittel kombinierter, gesellschaftlicher Arbeit, die Verschlingung aller Völker in das Netz des Weltmarkts und damit der internationale Charakter des kapitalistischen Regimes. Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten, welche alle Vorteile dieses Umwandlungsprozesses usurpieren und monopolisieren, wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse. Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise, die mit und unter ihm aufgeblüht ist. Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriert.«³⁶

Ich möchte nur einige der vielen Fragen formulieren, die diese Sätze aufwerfen: Das von Marx formulierte Gesetz der kapitalistischen Akkumulation behauptet in dieser Fassung (1) die Monopolisierung aller Vorteile der Entwicklung durch eine Klasse und damit die Verelendung der anderen, (2) eine Tendenz stets wachsender Zentralisation von Kapital und auch der Arbeiterklasse, (3) wachsende Verelendung und Ausbeutung der Arbeiterklasse und deren wachsende Empörung und Fähigkeit zum Widerstand. Keiner dieser Zusammenhänge ist wirklich begründet, keiner hat sich empirisch bestätigt.³⁷

Ich möchte auf ein zusätzliches Problem aufmerksam machen, das der auf die zitierte Darstellung folgende kurze Unterabschnitt aufwirft: Es wird dort davon gesprochen, daß die Negation der kapitalistischen Produktion eine Negation der Negation sei, die nicht das Privateigentum wiederherstelle, »wohl aber das individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel«³⁸. Nun kann man diesen Widerspruch zwischen individuellem Eigentum und gesellschaftlichem Besitz oder Eigentum so auflösen, wie Engels dies im »Anti-Dühring«

tat, indem er erklärte, es ginge darum, daß die Verbrauchsgegenstände zu individuellem Eigentum, während die Produktionsmittel zu gesellschaftlichem Eigentum werden würden³⁹. Nur macht in dieser Interpretation der Gedanke von Marx keinen Sinn, da im Kapitalismus die meisten Verbrauchsgegenstände immer individuelles Eigentum sind und auch sein müssen und Marx sich die ganze Zeit auch immer auf das Eigentum an den Produktionsbedingungen bezogen hatte. Meines Erachtens dagegen sind an dieser Stelle Spuren einer Konzeption enthalten, die darauf aus war, die freien Individuen in die wirklichen Eigentümer der vergesellschafteten Produktionsmittel zu verwandeln.⁴⁰

Die Auflösung des Marxismus durch seine Vollendung

Marxens Projekt der unmittelbaren Verschmelzung von sozialer Bewegung, Wissenschaft und radikalem emanzipatorischen Ziel ist gescheitert. Und es ist nicht deshalb gescheitert, weil es nicht zu Ende geführt wurde, sondern weil versucht wurde, es konsequent zu Ende zu führen. Es hat seine Wirksamkeit nicht darum eingebüßt, weil es unwirksam geblieben ist, sondern weil es durch seine Wirkung die Unmöglichkeit seiner Verwirklichung bewies. Arbeiterbewegung, eine kommunistische Gesellschaft der Gütergemeinschaft und eine der Objektivität verpflichtete Sozialwissenschaft gingen im ausgehenden 19. und vor allem im 20. Jahrhundert Wege, die sie immer weiter auseinander führten. Dies sei in kurzen Thesen nur skizziert:

Erstens: Die wirkliche Arbeiterbewegung, soweit sie überhaupt marxistisch war wie die deutsche, hat vor allem deshalb in einem langen und qualvollen Prozeß Abschied vom Marxismus genommen, weil die Verbesserung der Lage innerhalb des kapitalistisch dominierten Systems sich gegenüber dem Ziel der Überwindung des Kapitalismus als jene Position erwies, die durch die wirklichen Arbeiter letztlich mit übergroßer Mehrheit unterstützt wurde. Soweit die Organisationen der Arbeiterbewegung revolutionär blieben, wurden sie zu Sekten, soweit sie nicht zu Sekten wurden, gaben sie revolutionäre Ziele auf. Am Ende drängten die wirklichen Subjekte mehrheitlich nicht zu kommunistischen Gedanken, so sehr einzelne Denker sich den wirklichen Subjekten aufzudrängen, ihre »Bewußtheit« in die »Massen« zu tragen suchten. Die Interessenorganisationen der Arbeiter verloren zugleich den Bezug auf den Marxismus als Wissenschaft und auf die kommunistische Zielstellung der Errichtung einer Gesellschaft der Gütergemeinschaft.

Zweitens: Die kommunistische Bewegung, soweit sie dem Ziel einer gesellschaftlichen Produktion nach vorherbestimmtem Plan treu blieb, hatte eine Zentralverwaltungsgesellschaft geschaffen, (1) die zwar enorme Potentiale extensiver Entwicklung besaß, aber nicht zur intensiven Entwicklung auf eigener Grundlage fähig war; (2) die zwar in schneller Weise hergebrachte Industrien zu importieren vermochte, aber es nicht zur ständigen innovativen Umwälzung dieser Produktionsweise brachte; (3) die Produktivkräfte mit hoher Konzentration und Zentralisation zu beherrschen vermochte, nicht aber die der Informationsrevolution. Stagnation, Ineffizienz und ökologische Zerstörung waren die Folgen. An ihnen scheiterten letztlich dann auch die sozialen Errungenschaften einer verstaatlichten Industriegesellschaft. Die Gesellschaft der Gütergemeinschaft wurde in vielen Ländern von

Prognosen und der realen Entwicklung hat unter den Marxisten zuerst Eduard Bernstein systematisch aufmerksam gemacht.

38 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, MEW, Bd. 23, S. 791.

39 Vgl. Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. (»Anti-Dühring«), MEW, Bd. 20, S. 122.

40 Vgl. Michael Brie: Wer ist Eigentümer im Sozialismus? Berlin 1990, S. 102 – 109.

den Arbeitern selbst hinwegdemonstriert. Eine eigenständige Sozialwissenschaft und damit einen schöpferischen Marxismus hatten die Diktaturen kommunistischer Parteien schon in ihren ersten Jahren unterdrückt.

Drittens: Es ist zweifelsohne falsch, Marx oder Engels für die Errichtung politischer Diktaturen im 20. Jahrhundert verantwortlich zu machen. Und doch gibt es Zusammenhänge zwischen dem durch sie formulierten Projekt und zentralverwaltungswirtschaftlichen Gesellschaften unter der Diktatur kommunistischer Parteien. Erstens war durch Marx und Engels die Frage offen gelassen worden, durch welche ökonomischen, politischen und geistigen Institutionen eine kommunistische Gesellschaft ihren emanzipativen Charakter sichern solle (die Schriften zur Pariser Kommune stellen eine partielle Ausnahme dar).⁴¹ Gleichzeitig wurde in vielen Schriften der Idee einer Zentralverwaltungswirtschaft Vorschub geleistet⁴². Zweitens gab es auch ein problematisches politisches Vermächtnis. Dazu gehört vor allem die im *Manifest* und vielen späteren Schriften immer wieder ausgesprochene These von der Überlegenheit der Kommunisten gegenüber den wirklichen Proletariern in bezug auf ihre Einsicht in die wahren Interessen der Arbeiter, die Erkenntnis von deren wirklicher Bestimmung: »Die Kommunisten sind also praktisch der entschiedenste, immer weitertreibende Teil der Arbeiterparteien aller Länder; sie haben theoretisch vor der übrigen Masse des Proletariats die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus«⁴³.

Aus dieser These von der überlegenen Einsicht der Kommunisten leitet sich der Führungsanspruch derselben gegenüber den wirklichen Arbeitern ab, ein politischer Führungsanspruch, der, und dies ist das Entscheidende, außerpolitisch, nämlich durch Verweis auf die Wissenschaft, begründet wird. Gleichzeitig entsteht bei Marxens Anhängern der Umkehrschluß: Weil der richtige Klassenstandpunkt bezogen werde, sei auch eine überlegene wissenschaftliche Einsicht verbürgt. Wenn dieser Zirkel einmal institutionalisiert ist, dann entzieht sich der politische Anspruch politischen Kriterien durch Verweis auf die Wissenschaft, und der wissenschaftliche Anspruch der innerwissenschaftlichen Nachprüfbarkeit durch Verweis auf die politisch-soziale Stellung. Politik wird außerdemokratisch legitimiert und der Anspruch auf wissenschaftlich wahre Erkenntnis durch Außerkraftsetzung der vom Zweifel ausgehenden Prozeduren wissenschaftlicher Argumentation begründet.

Unter den Bedingungen von Meinungs- und Assoziationsfreiheit sind solche Zirkelschlüsse nicht von Dauer. Wenn der politische Anspruch nicht durch die politische Fähigkeit untermauert wird, Interessen der wirklichen Arbeiter zu vertreten, dann verwandelt sich die Bewegung in eine Sekte. Und auch die Wissenschaft wird sich derart kurzschlüssigen außerwissenschaftlichen Zumutungen der Politik entziehen oder wird zu einer bloßen Ideologie. Anders aber, wenn demokratische Freiheiten eingeschränkt werden, wenn »Anderen« das Recht und die Möglichkeit auf eigenes öffentliches Denken und eigene öffentliche Organisation genommen wird: Eine kommunistische Diktatur kann sich dann durch ihre »höhere Einsicht« legitimieren und jeden Protest als Ausdruck zurückgebliebenen und feind-

41 Vgl. zu diesem Problem systematisch Uwe-Jens Heuer: *Marxismus und Demokratie*, Berlin 1989, S. 70 ff.

42 Vgl. dazu als Paradigma August Bebels Schrift »Die Frau und der Sozialismus«.

43 Karl Marx, Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, a. a. O., S. 474.

lichen Bewußtseins interpretieren. Die Diktatur rechtfertigt sich ganz im Sinne Platons als Ideokratie. Und gleichzeitig wird die Erzeugung wirklicher wissenschaftlicher Einsicht, an deren Ausgangspunkt, wie Marx wußte, immer der Zweifel steht, der öffentlich vorgetragene Zweifel, unmöglich. Dies betrifft auch den wissenschaftlichen Zweifel an der emanzipatorischen Überlegenheit einer Gesellschaft der Gütergemeinschaft und an der historischen Mission der Arbeiterklasse.

Zur Möglichkeit der Formulierung sozialistischer Positionen nach Marx und nach dem Staatssozialismus

Eine einfache Rückkehr zum originären Marx wie auch zum frühen Sozialismus sind ausgeschlossen. Marxens genialer Versuch, soziale Parteilichkeit, Wissenschaftlichkeit und radikalen Humanismus unauflösbar in einer wissenschaftlichen Weltanschauung zu verschmelzen, ist durch die nachfolgenden Entwicklungen von mehr als hundert Jahren negiert worden. Marxens »*Manifest*« hatte die Periode des »Ur-Sozialismus« abgeschlossen und wurde zugleich zu einem der Ausgangspunkte von Sozialdemokratie und Kommunismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und des 20. Jahrhunderts. Diese Entwicklung ist abgeschlossen. Von einer organisierten revolutionären Arbeiterbewegung, Sozialismus als wissenschaftlicher Weltanschauung und überzeugender Zukunftsvision werden selbst Sozialistinnen und Sozialisten kaum noch sprechen.

Wenn es aber keine Rückkehr geben kann und auch nicht geben sollte, dann wäre zu fragen, ob das Vorwärts als Negation des jetzigen Zustandes nicht doch zugleich Vergangenes aufhebt, in der Verneinung bewahrt und fortführt. Wir beginnen Geschichte nicht ab ovo, sondern stehen in einer Tradition, deren Fragwürdigkeit eben auch Befragenswürdigkeit bedeutet. Ein neuer Sozialismus, ein moderner Sozialismus, ein Sozialismus nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus und dem Ende des Zeitalters der Großen Maschinerie des 19. Jahrhunderts wie des fordistischen Zeitalters, ein solcher Sozialismus muß sich den Realitäten des beginnenden 21. Jahrhunderts stellen und zugleich seine Identität in der Veränderung neu ausprägen.

Um diese Doppelbewegung von Veränderung und Bewahrung leisten zu können, muß das Vergangene nicht als tote Fracht, sondern als Teil der zukünftigen Veränderung behandelt werden. Zu neuen unbekanntem Ufern bricht man nicht auf, indem man Steine an Bord nimmt, sondern Lebensmittel und frisches Wasser. Dies aber ist nur möglich, wenn das Überwunden wird, was Sozialismus und Marxismus in ein totes Erbe verwandelt haben. Meines Erachtens ist dies vor allem ein Mangel an Dialektik im Sinne von Entwicklungstheorie innerhalb des Marxismus selbst. Ich will versuchen, dies zu exemplifizieren.

Erstens: Das Proletariat, die Arbeiterklasse wurde im dogmatisierten Marxismus aus einem empirischen Phänomen in ein metaphysisches Subjekt verwandelt, wurde dazu verurteilt, zum Vollstrecker von naturhistorischen Gesetzmäßigkeiten zu werden. Die Mittelstände schienen per se reaktionär, die Bourgeoisie schien nur der Advokat der Kapitalverwertung zu sein. Die Interessen von lohnabhängigen Arbeitern an Verbesserung ihrer Lage im Kapitalismus wurden entweder ignoriert, als falsches Bewußtsein klassifiziert, als

Verrat denunziert oder als lästiges Übel auf Zeit hingenommen. Das Entstehen neuer Mittelschichten wurde erst wegdiskutiert, und dann wurden sie auf eine neue Zwischengruppe innerhalb der alten Gegensätze reduziert.

Um diese Kritik positiv zu formulieren: Es gibt nicht *das* Subjekt von Fortschritt. Jeder und jede einzelne und jede soziale Gruppe ist in sich – wenn auch auf unterschiedliche Weise – zerrissen. Vor allen stehen Alternativen und es hängt von den Deutungen ab, welche Entscheidungen gefällt werden. Die Akteure humanen Wandels müssen sich selbst immer neu erfinden. Sie wachsen nicht zwangsläufig aus Sozialstrukturen hervor, sondern organisieren, definieren, kommunizieren sich selbst als soziale Bewegung, politische Partei, Assoziation. Wie in jedem naturhistorischen Prozeß sind Chaos und Ordnung zwei Seiten desselben Vorgangs. Nur wenn viele etwas tun, entstehen neue Ordnungsmuster; wenn keiner beginnt, werden sie nicht entstehen. Wir haben dies 1989 erfahren. Und viele, von denen man hätte annehmen müssen, daß sie durch ihre Stellung in den Machtstrukturen des Staatssozialismus eine bloß bewahrende, verteidigende Haltung hätten einnehmen müssen, haben sich damals für eine Reform eingesetzt, die die Macht- und Eigentumsstrukturen des Staatssozialismus überwinden und das emanzipative Potential der sozialistischen Bewegung wieder freisetzen sollte.

Zweitens: Wir sollten jede Aussage über eine historische Tendenz dialektisch mißtrauisch auf ihr Gegenteil prüfen. Der marxistische Sozialismus des 19. Jahrhunderts ging davon aus, daß die Konzentration und Zentralisation des Kapitals die kapitalistische Produktionsweise sprengen würde. Es gibt aber nicht die eine Tendenz von Zentralisation, sondern sie trägt ihren Gegensatz in sich – die Dezentralisation. Vergesellschaftung geht mit Individualisierung schwanter, Monopolisierung mit Wettbewerb, die Globalisierung mit Regionalisierung und Lokalisierung. Der Versuch, die menschliche Gesellschaft in ein einheitliches Uhrwerk zu verwandeln, ist zum Scheitern verurteilt. Aus dieser Tatsache ergeben sich große Gestaltungsräume – zum Guten wie zum Bösen.

Drittens: Es gibt auch nicht *die* eine Institution, die *die* Lösung darstellt für alle Probleme, sondern immer nur eine Gesamtheit, in der Staat und Markt, Organisationen und Hierarchien, Bewegungen und Assoziationen, formelle und informelle Beziehungen eine Rolle spielen. Mehr noch: Jede Lösung stellt die Machtfragen neu. Die Beseitigung von marktwirtschaftlichen Unternehmen zog die Macht und Ohnmacht planwirtschaftlicher Akteure im Staatssozialismus nach sich. Wenn den einen Macht und Eigentum weggenommen wird, dann werden sie durch benennbare andere angeeignet. Und dies ist niemals folgenlos und hat nichtintendierte Effekte, die möglichst antizipiert werden müssen. Es ist zwingend erforderlich, konkrete institutionelle Lösungen für die konkreten Probleme konkreter Menschengruppen zu antizipieren und zu analysieren, bevor vorhandene Lösungen beseitigt werden. Versuch und Irrtum müssen möglich, Fehler sollten korrigierbar sein.

Viertens und letztens: Die Eigentumsfrage steht genauso wie die Machtfrage. Aber sie ist neu zu stellen. Die im weiteren kurz skizzierte Neufassung ist zugleich eine Rückkehr. Sie nimmt den Satz

erst, daß eine nachkapitalistische Gesellschaft eine Assoziation sei, in der die freie Entwicklung eines jeden und einer jeden die freie Entwicklung aller sei. Sie revidiert die Auffassung, daß dazu alle Entwicklungspotentiale in die öffentliche Hand aller zu überführen seien. Sie begreift die berühmte These als Ausdruck eines Verhältnisses von den vielen einzelnen (jeder und jedem) zu allen.

Der Kern der Eigentumsfrage ist die Frage, wer mit welchen Interessen sich welche Teile des gesellschaftlichen Reichtums aneignet und welche Konsequenzen sich daraus für die Entwicklung des Reichtums aller ergeben. Sozialistische Positionen in der Eigentumsfrage, so meine These, zielen darauf ab, erstens solche sozialen Bedingungen zu schaffen, daß die Individuen, jede und jeder einzelne, zum Subjekt produktiver Aneignung des gesellschaftlichen Reichtums werden, daß dies zweitens so geschieht, daß jede und jeder dabei ihre und seine Anlagen entwickeln und Fähigkeiten zur Geltung bringen kann, sich ihre und seine Entwicklung frei vollzieht, und daß drittens diese freie Entwicklung dabei immer wieder so ausgerichtet wird, daß sie gerecht ist, daß sie zur freien Entwicklung aller beiträgt.

Eine solches Verständnis sozialistischer Aneignungsweise, ein dertart reformulierter Begriff von Eigentum als Grundfrage sozialistischer Bewegung verlangt nicht, die Frage nach dem Gemeineigentum zu verwerfen, sondern fordert im Gegenteil auf, sie neu und anders zu stellen. Wenn sozialistisch gestaltete Eigentumsverhältnisse darauf abzielen sollen, die freie Entwicklung jeder und jedes einzelnen zu ermöglichen und diese dabei auf die freie Entwicklung aller auszurichten, dann ist diese Aneignungsweise weder als private noch als zentralistisch-staatliche denkbar, sondern nur als ein spezifisches Verhältnis individueller und gesellschaftlicher Aneignung. Es handelt sich um einen prozessierenden Widerspruch. In der Tendenz hieße dies, daß die allgemeinen gesellschaftlichen Produktionsbedingungen erstens gesellschaftlich kontrolliert werden und zweitens für jede und jeden zugänglich sein müssen. Genau an dieser Stelle muß meines Erachtens das Nachdenken über Sozialismus im 21. Jahrhundert neu beginnen.

»Es geht um den Menschen selbst«, so schloß Milan Machovec sein Buch »Jesus für Atheisten«. Ja, es geht um die Menschen selbst, es geht um uns – auch, wenn von Sozialismus die Rede ist. Sozialistinnen und Sozialisten, Sozialismus gibt es nicht deshalb, weil wir etwa aus ökonomischen Interessen nicht anders handeln könnten, sondern weil wir unsere Interessen sozialistisch interpretieren, weil wir aus Benachteiligung nicht auf Kosten anderer herauskommen wollen und Bevorzugung auf Kosten anderer nicht dulden wollen. Weil für uns menschlich zu leben vor allem heißt, in Gerechtigkeit zu leben, weil wir die Verachtung, die uns oder andere trifft, als Verachtung aller verstehen, weil die Unbill, die Erniedrigung, die Knechtung anderer unmittelbar uns selber in unserem Wesen treffen.

Wenn Jesus Gott über die »Gerechten« sagen läßt: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan«⁴⁴, so ist dies für mich der engste Berührungspunkt zwischen Christentum und Sozialismus.

LOTHAR RATAI

Gedanken eines gelernten Osis

Lothar Ratai – lebt
in Feldberg

Wir – die wenigen Unverbesserlichen, die die alten sozialistischen Ideale nicht einfach in den Wind schreiben wollten und deshalb die SED in die PDS umgewandelt haben – werden mit Recht als Nachfahren der SED bezeichnet. Es mag rechtliche Feinheiten geben, die andere Angaben sinnvoller machen, aber für die Mehrzahl der jetzigen Mitglieder war das *der* Grund. Ich habe deshalb nicht unbedingt etwas gegen die Bezeichnung SED-Nachfolgepartei – und wenn man mich mit Bankrotteuren in Verbindung bringt, muß ich das akzeptieren. Es ist so! Unser großes Vorhaben, eine neue ausbeutungsfreie Gesellschaft aufzubauen, ist gescheitert. Und sie ist nicht gescheitert durch Druck von außen, sondern sie ist innerlich zusammengebrochen, einen Alterstod gestorben – ohne dies anzuerkennen, werden wir in der geistigen Auseinandersetzung mit unserer Zeit und unserer Vergangenheit keinen Schritt vorankommen.

Wir müssen nach den Ursachen unseres Unglücks suchen. Um aber unsere alten sozialistischen Ideale hochhalten zu können, weichen wir bei grundsätzlichen Diskussionen im allgemeinen bewußt oder unbewußt auf idealistische Positionen aus. Unsere einzige Stärke gegenüber anderen Parteien und Bewegungen besteht aber gerade darin, daß wir zu den *Grundlagen* unserer marxistischen Weltanschauung zurückkehren, dem dialektischen und historischen Materialismus.

Es gibt viele offene Fragen, die bisher nicht zufriedenstellend beantwortet werden können. Wir brauchen dafür aber Antworten. Hier eine Auswahl:

Erstens suchen wir die Ursachen des Zusammenbruches im wesentlichen in Entartungen des Überbaues, was sehr unverständlich ist.

Für klare Degenerationserscheinungen gesellschaftlicher Strukturen suchen wir den Nachweis zu erbringen, sie seien durch menschliche Subjektivität verursacht worden. Das trifft nun sowohl auf die Sicht von ›oben‹ wie auf die Sicht von ›unten‹ zu. Aktuell ist die Sicht von *Margot Honnecker*, die *einen* Grund für den Zusammenbruch in der »Unlust der von unten« sieht, Vorgaben von Staats- und Parteigremien umzusetzen. Auf der anderen Seite hat sich ein breiter und zäher Widerstand der von ›unten‹ entwickelt gegen die ständige Bevormundung. Das Verbot des *Sputnik* war ein typisches Beispiel dafür. Ich habe damals extra meine Russischkenntnisse aufgefrischt, um ihn nun gerade auf russisch lesen zu können.

Wie ist es zu diesem Auseinanderbrechen gekommen? Die Ursachen dafür können doch nicht nur in menschlichen Schwächen, in

der Unfähigkeit unserer Führungselite gesucht werden. Und selbst wenn, dann wäre auch nichts beantwortet. Dann stände die Frage: Wieso haben sich sozialistisch gebildete und erzogene Menschen eine solche Elite gefallen lassen? Wie ist sie entstanden, wie hat sie sich über 40 beziehungsweise 70 Jahre reproduziert?

Hätte nach 40 beziehungsweise 70 Jahren sozialistischer Erziehung von der Wiege bis zur Bahre der einst prognostizierte sozialistische Mensch nicht entstanden sein müssen? Ein solcher Mensch braucht aber keine ›Führung‹, sondern Freiheiten für seine schöpferische Tätigkeit, auch im Rahmen eines Kollektives. Wieso ist dieser Mensch im Laufe der Entwicklung nicht häufiger, sondern seltener geworden? Vielleicht gerade wegen dieser ›Erziehung‹?

Mit den Begriffen wie Stalinismus, Personenkult, Entartung des demokratischen Zentralismus, mangelhaftem Demokratieverständnis usw. Erklärungen zu versuchen, führt zu nichts. Keiner unserer marxistischen Gründungsväter hat sich eine solche Entwicklung vorstellen können. Sie haben sich unter Sozialismus mit Selbstverständlichkeit einen ›demokratischen‹ vorgestellt. Demokratischer Sozialismus ist reine Tautologie.

Es ist eine der großen Entdeckungen von *Marx* und *Engels* – *Heuer* hat das als eine kopernikanische Wende in der Gesellschaftswissenschaft bezeichnet –, daß die Entwicklung der menschlichen Gesellschaften nicht über die Entwicklung der Religion, Philosophie, Kunst, Rechtswissenschaft, Demokratieverständnis usw. verläuft, sondern über die Entwicklung der Produktionsmittel, die Produktivkraft der Arbeit und die damit verbundenen Produktionsverhältnisse. Alles was wir dazu über Basis und Überbau gehört haben, ist nicht überholt. Seltsamerweise wird dieses Wissen bei der Analyse vollständig ausgeblendet. Man sucht die Ursachen im Überbau und deklariert damit die Wirkungen zu den Ursachen. *Wieso diese Abwendung von einer materialistischen Geschichtsauffassung?*

Zweitens fällt bei einer Durchsicht der vielfältigen Literatur zur Analyse des Zusammenbruches auf, daß man sich im wesentlichen auf die DDR beschränkt. Die Einbeziehung der ›Bruderstaaten‹, vor allem aber der UdSSR, wird tunlichst vermieden. Im wesentlichen wird die UdSSR benutzt zum Nachweis ihrer Dominanz und mithin der Unmöglichkeit der DDR, eigene sozialistische Wege zu gehen. Die Eingriffe in Polen, Ungarn und der UdSSR beweisen das.

Greift man auf die große Erkenntnis von *Marx* und *Engels* über das Primat der Basis gegenüber dem Überbau zurück und untersucht die vorliegenden Fakten in diesem Sinne, dann kommt man leicht zu der Erkenntnis, daß weitgehend identische Produktionsverhältnisse weitgehend identische Basen und Überbaue erzeugen müssen.

Die offensichtlichen Unterschiede zwischen der UdSSR und zum Beispiel der DDR erklären sich demnach nicht vorwiegend aus den historischen Umständen, aus denen heraus die UdSSR entstanden ist, auch nicht aus der unterschiedlichen Führungskunst der Partieliten, sondern aus den unterschiedlichen Entwicklungsstadien, die hier mit einander verglichen werden. Schließlich hatte die UdSSR gegenüber ihren Bruderstaaten – oder wohl doch besser ihren Trabantstaaten – einen 30jährigen Entwicklungsvorsprung. Bei einer Gesamtlebensdauer von 70 Jahren der UdSSR kommt das bei einem

Vergleich zwischen UdSSR und DDR im Jahre 1990 einem Vergleich zwischen zwei Menschen nahe, von denen der eine sich im Rentenalter befindet und der andere noch in den ›besten Jahren‹.

Sicherlich sollte man solche Analogien nicht zu weit treiben. Aber dennoch, ohne die unterschiedlichen Entwicklungsstadien beim Vergleich zu berücksichtigen, müssen Aussagen und Schlußfolgerungen falsch sein.

Auf der anderen Seite ergibt sich die Frage: Wieso nutzten wir diesen Entwicklungsvorsprung der UdSSR bei unseren Untersuchungen nicht. Bei uns erst in Entwicklung begriffene Zustände waren in der UdSSR bereits wesentlich weiter entwickelt, besser kenntlich, ›reifer‹ als bei uns.

Der alte Spruch: ›Von der Sowjetunion lernen heißt siegen lernen‹ bekommt bei einer leichten Neuformulierung erneut Bedeutung: *Die Sowjetunion studieren heißt verstehen lernen. Wieso diese Abkehr von einer dialektischen Geschichtsauffassung hin zu einer weitgehend statischen?*

Wer sich auch nur etwas in Geschichte auskennt, stößt in den vorkapitalistischen Gesellschaftsordnungen auf ganz ähnliche Entwicklungsrhythmen, wie wir sie in der UdSSR vor uns haben und wie wir sie auch selbst erleiden mußten. Nach gesellschaftlichen Unruhen, meist verbunden mit dem Einbruch ›junger‹ Barbarenvölker, vollzogen sich eine langsame staatliche Konsolidierung, ein rascher gesellschaftlicher Aufschwung mit nachfolgender Stagnation, unter meist noch vorhandener kultureller Blüte, und dann ein rascher Abschwung bis hin zum Zusammenbruch und oft neuen ›Barbarenstürmen‹.

Wieso konnte bei *uns* so eine in der menschlichen Geschichte wohlbekannte Entwicklung sich wiederholen, wo wir doch den Anspruch erhoben haben, aufgrund unserer marxistischen und leninistischen Weltanschauung die Entwicklungsgesetze der Gesellschaft erkennen und sogar für eine Entwicklungsbeschleunigung nutzen zu können?

Hegel bietet uns zur Klärung seine allgemeine philosophische Erkenntnis an:

»Alle Dialektik läßt das gelten was gelten *soll*; läßt die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln«. Auf dem Kopf scheint mir bei diesem Satz nichts zu stehen. Sollten wir *Hegel*, seine Dialektik, nicht wieder studieren? Es kann doch nur kleinkariert sein, die Ursachen unseres Unterganges nur in der DDR zu suchen statt in unlösbarem Zusammenhang mit den anderen Bruderstaaten und vor allem der UdSSR!

Drittens ist die Lehre vom Aufbau des Sozialismus unlösbar verbunden mit dem Wirken von *Marx* und *Engels*. Wir aber scheuen jeden Versuch, in die Ursachensuche unserer Fehlentwicklung die Arbeiten von *Marx* und *Engels* mit einzubeziehen. Ist das nicht ebenfalls eine Entartung, eine immer noch florierende, bis hin zu einer Art Heiligenverehrung? Diesen Heiligenschein, diese Unantastbarkeit haben die beiden nicht zu verantworten, den haben sie als Wissenschaftler auch nicht verdient – wohl aber den Status großer Gesellschaftswissenschaftler ihres Jahrhunderts. Damit aber werden sie der Kritik zugänglich!

Es ist zum Beispiel offensichtlich, daß sie sich in der Zeitdauer geirrt haben, die der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zu ihrer Entwicklung zur Verfügung stünde. Sie sahen in den Geburtswehen der 1848er Revolution bereits die ersten Anzeichen für den Untergang dieser Gesellschaftsordnung. Wie lange hat sich diese falsche Einschätzung weiter geschleppt. *Lenin* sah bereits zur vorletzten Jahrhundertwende im Imperialismus ein verfaulendes Stadium des Kapitalismus – und nun fault er immer noch vor sich hin. Erst in den achtziger Jahren wurde die propagandistische Auswertung dieses ›Faulens‹ klammheimlich eingestellt.

Sieht man erst einmal *eine* Falscheinschätzung, sieht man auch die nächste. Was stützt zum Beispiel die »historische Mission der Arbeiterklasse« außer ihrer Behauptung?

Während meines ganzen bewußten Lebens sind die großen gesellschaftlichen Bewegungen dieser Zeit ohne die primäre, organisierende, theoretisierende, wenigstens spontane Teilnahme der Arbeiterklasse vor sich gegangen. Ich denke zum Beispiel an die große Bürgerbewegung in den USA, die mit dem Namen von *Martin Luther King* verbunden ist, an die *Black-Panther-Bewegung* in den USA, die 68er Studentenbewegung in Westeuropa.

Nach 70 Jahren Schulung der Arbeiterklasse in der UdSSR sollte man doch erwarten können, daß sie sich nun doch tatsächlich als die Herrin ihrer Fabriken und Werke versteht. Aber völlig reaktionslos und desorientiert hat sie sich diesen Raubzug, die Privatisierung eines großen Teils ihres ›Eigentums‹, des Staatsvermögens, durch eine mafiose sowjetische Oberschicht gefallen lassen. In der DDR ist das nicht anders verlaufen. Nach 40jähriger Schulung hat die Arbeiterklasse ihr Vermögen in die Hände ihrer westdeutschen ›Brüder und Schwestern‹ gelegt. Daß die damit verbundenen Illusionen rasch im Winde verwehen mußten, dazu bedurfte es keiner jahrelangen Schulung.

Auch ein Geschichtsstudium stützt diese ›Missions‹-These keinesfalls. In keiner der vergangenen Gesellschaftsordnungen wurde eine der beiden konträren Hauptklassen der Gesellschaft durch revolutionären Kampf zum Ausgangspunkt einer neuen Gesellschaftsordnung. Es waren mit neuen Produktionsmitteln und einer neuen Produktionsweise wirtschaftende neuartige Produzenten, die schrittweise – wenn nötig aber auch mit kleineren oder größeren Revolutionen – ihre Produktionsweise zur herrschenden in der Gesellschaft machten und dann auch entsprechende politische Rechte durchgesetzt haben. Bei *Engels* kann man dazu treffende Zitate finden. Und in und mit der kapitalistischen Gesellschaftsordnung wird das nicht anders werden.

Bei jeder unvoreingenommenen Ursachensuche unseres Unglücks werden die ersten Zweifel an der dekretierten ›Mission der Arbeiterklasse‹ rasch zur absoluten Gewißheit: *Die historische Mission der Arbeiterklasse ist ein Flop, ein Irrtum unserer Klassiker.*

Viertens hat man erst einmal den großen Schritt gewagt, an der Unfehlbarkeit von *Marx* und *Engels* zu zweifeln, stellt sich die Rolle der Arbeiterklasse rasch als *das* Problem unserer Weltanschauung dar. Fällt in einer Theorie ein Axiom, fallen auch die davon abgeleiteten Schlußfolgerungen.

Natürlich fällt mit der führenden Rolle der Arbeiterklasse auch die führende Rolle ihrer Partei. Und was hängt da alles daran! Bedenkt man das gegenwärtig enorme Wachstum der Arbeitsproduktivität, ist das Zerbröseln der Arbeiterklasse mit den Händen zu greifen. Sie scheint mit fortschreitender Entwicklung weniger ihre Ketten zu verlieren als ihre Arbeit.

Im Prozeß der weiteren Entwicklung der Arbeitsproduktivität wird die Bedeutung der manuellen Arbeit geringer, die der geistigen Arbeit nimmt rasant zu. Sieht man im Fernsehen, wie in Fabriken wie von ›Geisterhand‹ Autos entstehen oder Chips produziert werden, dann fragt man sich: Wie kann der Mehrwert allein das Produkt der im Prozeß der Produktion materieller Güter verausgabten Arbeitskraft sein. Nach *Marx* aber ist die Arbeiterklasse eine unverzichtbare gesellschaftliche Kraft, ja die einzige wertschaffende Kraft. Wenn sie aber nun immer mehr durch die Technik abgelöst wird?

Es kommt mir eine alte, nie beantwortete Frage wieder hoch. Nach dem Marxschen Wertgesetz fallen mit steigender Arbeitsproduktivität unweigerlich in der Tendenz die Preise. Aber 150 Jahre kapitalistischer Entwicklung zeigen das genaue Gegenteil. Auch von Inflationszeiten abgesehen: Die Preise steigen jährlich kontinuierlich. Wie ist das mit der Theorie vereinbar?

Marx hat in seinem besten Lebensalter die Arbeit am *Kapital* eingestellt und die Herausgabe nach seinem Tode *Engels* überlassen. Ob die Ursache dafür nicht weniger seiner Krankheit geschuldet war sondern dem Gespür, daß er sich mit seiner Theorie in unlösbare Widersprüche verwickelt hatte? Und für einen Neuanfang hat er sich zu alt gefühlt?

War es *fünftens* nicht ein diskutierbares Axiom der sozialistischen Gesellschaft, daß die höchste Form sozialistischen Eigentums das Volkseigentum in Form des Staatseigentums darstellt? Das genossenschaftliche Eigentum sollte als eine niedere Form sozialistischen Eigentums gelten, das im Laufe der sozialistischen Entwicklung ebenfalls in die höhere Form zu überführen sei. Während aber das Volkseigentum widerstandslos in allen RGW-Staaten in Privateigentum umgewandelt werden konnte, zeigte das genossenschaftliche Eigentum Widerstandskraft. Überall da, wo der Umwandlungsprozeß des genossenschaftlichen Vermögens in Staatseigentum noch nicht zu weit fortgeschritten war, haben Genossenschaften und andere Formen gemeinsamen Eigentums am Produktivvermögen den Transformationsprozeß überlebt. Auch diese Tatsache paßt zu keinem der alten Erklärungsmuster.

So viele Fragen – und so wenige niveauroffene Antworten. Beim ehrlichen Bemühen um die Beantwortung drängender Fragen kommt man unweigerlich zu der Erkenntnis: Mit dem Instrumentarium, das uns die marxistisch-leninistische Lehre zur Verfügung stellt, sind diese Fragen nicht lösbar.

Auf der Suche nach Antworten auf meine Fragen bin ich, auf Empfehlung des *Neuen Deutschlands*, auf *Thomas S. Kuhn* und sein Buch *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* gestoßen. Für mich war dieses Buch *das* geistige Erlebnis nach der ›Wende‹, vergleichbar mit dem externen Studium der Schriften von *Franz Mehring* und *Friedrich Engels* während meiner Oberschulzeit.

Wahrscheinlich ohne *Hegel* gelesen zu haben, wendet der in der theoretischen Physik ausgebildete Wissenschaftler *Kuhn* die Dialektik praktisch auf die Erforschung wissenschaftlicher Erkenntnisprozesse an. Er erforscht den Entwicklungsprozeß in der Forschung vom Auftauchen von Anomalien, das sind Störungen von erwarteten Ereignissen, hin zum Auftauchen von Krisen, die durch wiederholte Mißerfolge bei dem Versuch, eine Anomalie zu beheben, hervorgerufen werden können. Und er weist nach, daß solche Krisen nicht durch kumulative Entwicklungsprozesse gelöst werden, sondern durch nichtkumulative, qualitative Entwicklungssprünge, Revolutionen. Ich habe das Wort ›Revolution‹ in den vergangenen zehn Jahren nirgends so häufig gelesen wie in dem Buch dieses Amerikaners, das er ein ›Essay‹ nennt.

Seine These lautet: »Fortschritt in der Wissenschaft vollzieht sich nicht durch kontinuierliche Veränderung, sondern durch revolutionäre Prozesse; ein bisher geltendes Erklärungsmuster wird verworfen und durch ein anderes ersetzt. Diesen Vorgang bezeichnet sein berühmter gewordener Terminus *Paradigmenwechsel*« (Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/M. 1976). Wir befinden uns mit unserem Erklärungsmodell der gesellschaftlichen Entwicklung in einer tiefen Krise. Vor uns steht unabweisbar die Notwendigkeit eines revolutionären Umbruchs unserer geistigen Welt. Dieses Buch sollte uns ein Leitfaden bei der erforderlichen Diskussion sein.

Paradigmenwechsel können nicht erzwungen, nicht organisiert werden. Aber man kann darauf hinarbeiten. Der Wandel erfolgt über Nacht, irgendwann plötzlich fallen die Schuppen von den Augen. Es ist die gleiche Welt, aber man sieht sie plötzlich anders. Ich bin überzeugt: Wer das Buch von *Thomas S. Kuhn* unvoreingenommen studiert, bei dem tritt dieser Sichtwechsel ein.

Die Vorsitzende der PDS, *Gabi Zimmer*, hat im Pressedienst vom 2. Februar 2001 die Forderung aufgestellt: »Aus der besonderen Verantwortung ihrer Herkunft heraus muß sich die PDS als Partei der Aufklärung für Geschichte, Gegenwart und Zukunft erweisen.«

Ich stimme dem sehr zu.

Wenn wir uns entschließen könnten, die Mission der Arbeiterklasse zum Fehlurteil zu erklären, dann ergibt sich sofort die verwunderte Frage: *Wie war es möglich, daß der proletarischen Revolution entgegen aller geschichtlichen Erfahrung und gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeit ein Entwicklungszeitraum von 70 beziehungsweise 40 Jahren zur Verfügung stand?*

Feststellen muß man zunächst, daß Revolutionen ohne Führung durch eine ›aufsteigende‹ Klasse bisher in der Geschichte stets rasch niedergeschlagen worden oder innerlich auseinander gefallen sind. Der lange Entwicklungszeitraum spricht dafür, daß viele Entwicklungsvorgaben für dieses frühsozialistische System vor der Geschichte Bestand haben werden. Sie sind zu erforschen und zu benennen.

Es ist die erneute Klassenbildung zu erforschen, die sich hinter dem Nebel von Agitation und Propaganda und eingebildeten sozialistischen Idealen und ›Unbesiegbarkeiten‹ unbemerkt vollzogen hat. Andererseits, wer hätte diese Tatsache aussprechen dürfen, wenn er sie erkannt hätte! Dieser neue Klassenbildungsprozeß ist vor allem

anhand der schönggeistigen Literatur der Sowjetunion vorzüglich zu studieren. Für die DDR kenne ich nur ein entsprechendes Werk. Aber auch in der DDR war die neue Klassenbildung Bildung einer Elite, die sich aus Treuhändern des Volkseigentums zu den Verfügungsberechtigten des Staatseigentums entwickelt hat, weit fortgeschritten. Das gleiche trifft auf der anderen Seite auf den erneuten Proletarisierungsprozeß der »Massen«, der Werktätigen, zu. Es war dieser sich entwickelnde Prozeß, der unsere ›Oberen‹ wahrscheinlich bewogen hat, die soziologische Forschung wieder einzustellen. Man schloß messerscharf, daß nicht sein kann was nicht sein darf. Diesem Phänomen ist mit dem Begriff der ›patriarchalischen Gerontokratie‹ nur sehr bedingt beizukommen.

Wie menschenfreundliche, ›sozialistische‹ Ziele Millionen Menschen in einer entsprechenden Umwelt beflügeln können, auch das muß erforscht werden und ist für mich eine Hoffnung auf die Zukunft.

Die Entwicklung genossenschaftlichen Eigentums und genossenschaftlichen Lebens bedarf einer speziellen Forschung. Die ersten Musterstatuten der Genossenschaften waren sicherlich Sternstunden sozialistischer Gesellschaftswissenschaft. Leider liegt dieser Erfahrungsschatz in der Partei weitgehend brach. Dabei wäre er doch so bedeutungsvoll bei Gestaltungsvorschlägen für Gegenwart und Zukunft.

Ich bezweifle, daß wir *nur* als Partei des sozialen Gewissens, als Partei der Benachteiligten usw. eine Zukunft haben. Es ist eine alte Weisheit: Diejenigen, die es angeht, die müssen sich selbst rühren. Sie müssen für ihre Interessen selbst kämpfen. Das kann nicht eine Partei machen, deren Mitgliedschaft gar nicht aus diesem Personenkreis besteht, oder nur zu einem geringen Teil. Ich habe mich zum Beispiel ziemlich ergebnislos bemüht, ehemalige Kollegen, mit denen ich Jahre freundschaftlich zusammen gearbeitet habe und die jetzt arbeitslos sind, zur Teilnahme an den Arbeitslosendemonstrationen in Neubrandenburg zu überreden.

Das Ergebnis war mehr als kümmerlich. Bei anderen Gelegenheiten war das nicht viel besser. *Dietmar Wittich* berichtet in *UTOPIE kreativ* von ähnlichen Erfahrungen.

Vertreter für die Interessen anderer, man kann schon sagen anderer Klassen, sind sehr anfällig für die Verführungen der besitzenden Klasse. Die GRÜNEN beweisen das aktuell. Das Buch von *Paul Tiefenbach Die Grünen – Verstaatlichung einer Partei* kann man nicht oft genug lesen.

Wir müssen unseren Mitgliederbestand pflegen, auch wenn er zunehmend altert. Er ist noch einige Jahre die Grundlage für die Mobilisierungsfähigkeit unserer Partei. Die Schmähung unserer Grundorganisationen als »Sofavereine« (Caterina Muth) sollte nicht unwidersprochen hingenommen werden.

Für die Zukunft unserer Partei und für die Programmdiskussion im besonderen ist das Erfassen der wahrscheinlichen Entwicklungsrichtung unserer Gesellschaft von großer Bedeutung. Es steht die Frage: *Sind in dieser zweifellos neuen Entwicklungsphase der kapitalistischen Gesellschaftsordnung nicht endlich die »Keime des Neuen« zu finden, Keime, die tatsächlich dazu berufen sind, zu einer neuen Gesellschaftsordnung auszuwachsen?*

Für unsere Generation, aufgewachsen mit den angeblichen Fäulniserscheinungen des Imperialismus, ist das eine durchaus heikle Frage. Die Frage steht aber trotzdem, und sie wird der »Moderne-diskussion« den ihr zukommenden Platz weisen. Ich bin überzeugt, daß der Computer *das* Produktionsmittel darstellt, das mit seiner weiteren Entwicklung die Bedingungen für den Übergang zu einer neuen Produktionsweise schafft. Träger dieser Produktionsweise werden die im Bereich der Erzeugnis- und Verfahrensentwicklung tätigen Menschen sein. Sie sind im wesentlichen sowohl die Besitzer dieses Produktionsmittels als auch der damit hergestellten Erzeugnis- und Verfahrens-Software.

Es lohnt sich, zu dieser Frage entsprechende Artikel in den *Marxistischen Blättern*, in *Z – Marxistische Erneuerung*, und in *UTOPIE kreativ* zu studieren. Die Schrift von *Alfred Granowski Marxismus und Vision* stellt in dieser Frage einen Durchbruch im Wirrwarr der Meinungen dar und müßte in die Programmdiskussion einbezogen werden.

Im Zuge einer solchen wissenschaftlichen Revolution, der Wandlung unseres Weltbildes, ergeben sich auf dem »Wege der normalen Wissenschaft« eine Vielzahl lösbarer wissenschaftlicher Probleme, die eine Programmdiskussion unerläßlich und eine Programmneufassung unbedingt nötig machen. Mancher Programmabsatz, um den gegenwärtig erbittert gerungen wird, würde sich in Luft auflösen – was nicht heißt, daß dadurch die Programmdiskussion einfacher wird. Aber sie würde auf ein anderes Niveau gehoben und die Schwerpunkte wären andere.

Soeben erschienen

FRANK BERG

THOMAS KOCH

Die Mitte-Links-Koalition
in Mecklenburg-Vorpommern
2 Bände

Manuskripte 18 und 19 der
Rosa-Luxemburg-Stiftung Berlin
104 S. und 136 S., je 9,80 DM

KARL MORGENSTERN

Über möglichen Sozialismus
und aktuelle Herausforderungen

Karl Morgenstern –
Jg. 1926, Prof. em., Wirtschaftswissenschaftler, arbeitete an der TU Dresden bis zu seiner Emeritierung vor allem über internationale Spezialisierung und Kooperation, Außenwirtschafts- und Weltwirtschaftsfragen; zuletzt in *UTOPIE kreativ*: »Visionen und Realitäten. Problemfelder gesellschaftlicher Alternativen« (Nr. 103/104, Mai/Juni 1999).

Was ist unter Sozialismus zu verstehen, wo liegen entscheidende Ursachen für den Zusammenbruch des ›Realsozialismus‹, wie, unter welchen Voraussetzungen und auf welchen Wegen sind alternative Entwicklungen unter Berücksichtigung der Erfahrungen und veränderten Bedingungen vorstellbar? Die Beiträge von *Uli Schöler* und *Ulrich Weiß* in *UTOPIE kreativ* (Nr. 120, Oktober 2000) bereichern diese Diskussion, gerade auch auf Grund der Unterschiede in den Ansatzpunkten, Fragestellungen und der Betrachtungsweise. Es wäre deshalb zu begrüßen, wenn sich der Aufruf zum Dialog und Streit von *Reinhard Mocek* (Nr. 123, Januar 2001) auf die Aussagen beider Autoren beziehen würde. In aller Kürze einige Gedanken und Anmerkungen zu einzelnen Aspekten und Thesen.

Grundlegender Ausgangspunkt der anregenden Darlegungen von *Ulrich Weiß* ist die These, daß erst auf der sich jetzt herausbildenden Entwicklungsstufe der Produktivkräfte, auf der Grundlage postfordistischer Produktionsformen, die für eine wahrhaft sozialistische Entwicklung erforderlichen materiellen und menschlichen Voraussetzungen und Fähigkeiten entstehen und daß daher alle bisherigen ›Ausbruchsversuche‹ ihre bürgerliche Form zwangsläufig nicht abwerfen, über sie nicht hinausgehen konnten. Daß sich mit der technologischen Revolution und als wesentlicher Bestandteil des neuen Produktivkraftsystems ein qualitativ anderer ›Typ des Produzenten‹ entwickelt, ist unstrittig und daß vor allem im ehemaligen ökonomisch zurückgebliebenen zaristischen Rußland die entscheidenden materiellen und andere wesentliche Voraussetzungen einer sozialistischen Revolution nicht gegeben waren, ist inzwischen anerkannt.

Fragen und Bedenken bestehen in folgendem: Fußt diese These auf einer ausreichend konkreten Analyse der technischen, organisatorischen, sozialen und subjektiven Seiten der neuen Produktivkräfte? Sind die daraus gezogenen Schlußfolgerungen nicht zu abstrakt und einseitig? Werden damit nicht weitere gewichtige Voraussetzungen und Einflußfaktoren progressiver gesellschaftlicher Umwälzungen (bisheriger und möglicher künftiger) vernachlässigt (kulturelle, geistige, der notwendiger Wertewandel, die Problematik menschlicher Wesenseigenschaften)? Liegt diesem Herangehen nicht vielleicht doch eine gewisse vereinfachende geschichtsdeterministische Vorstellung zugrunde? Und schließlich: War denn ein anderer Geschichtsverlauf im 20. Jahrhundert völlig undenkbar, das heißt ein eventueller ›sozialistischer Durchbruch‹ zunächst – nach Marx' Annahme – in

den hochentwickelten kapitalistischen Ländern, beim damaligen Entwicklungsstand der Produktivkräfte, wenn alle anderen gesellschaftlichen und politischen Umstände dies ermöglicht hätten?

Mit diesen Fragen soll das theoretische Grundanliegen von *Ulrich Weiß* keinesfalls geschmälert werden. Wenn man allerdings Wesen und Voraussetzungen des Sozialismus mit den genannten Merkmalen – Selbstverwaltung frei assoziierter Individuen, Aufhebung der Lohnarbeit und des Staates ... – kennzeichnet, dann muß klar sein, und das ist meine hauptsächliche Anmerkung, daß eine solche Gesellschaftsordnung mit derart völlig neuen Produktions- und Austauschformen und einer im umfassenden Sinne gänzlich anderen Lebensweise heute und morgen nicht auf der geschichtlichen Tagesordnung steht. Gleichzeitig erfordern aber die Gefährdung der menschlichen Existenzgrundlagen, die sich verschärfenden weltweiten ökonomischen, sozialen und ökologischen Probleme und Krisen tiefgreifende ökonomische und gesellschaftliche Veränderungen jetzt – und nicht irgendwann. Das bestimmt die Aktualität und Bedeutung der Suche und Ausarbeitung von Richtungen und Wegen alternativer Entwicklungen unter den gegebenen Bedingungen, ohne damit weitgehende Visionen aufzugeben.

Unter diesem Gesichtspunkt finden die Ausführungen von *Uli Schöler* ein besonderes Interesse, vor allem auch für jene, die sich seit den Zeiten des ›Neuen Ökonomischen Systems‹ für ein effizienteres Wirtschaften in der DDR, für mehr Selbständigkeit der Betriebe und wirksame wirtschaftliche Rechnungsführung, für Konsequenzen aus der objektiven Wirkung von Wertgesetz, Marktgesetzen und -bedingungen einsetzen.

Übereinstimmende oder ähnliche Auffassungen bestehen meinerseits insbesondere zur evolutionären, schrittweisen Entwicklung neuer ökonomischer und gesellschaftlicher Strukturen und Verhältnisse unter Ausnutzung (Veränderung, Weiterentwicklung) gewachsener Mechanismen und Institutionen (Markt, Geld etc.), zur Notwendigkeit ganzheitlichen Denkens bei der Erarbeitung alternativer Vorstellungen, zur Absage an alte, einseitige und vereinfachte sozialistische Auffassungen hinsichtlich des Macht- und Eigentumswechsels, zur Entwicklung vielfältiger Eigentumsformen und zur bedeutsamen Rolle der Bewegungen von unten (vgl. meine Artikel in *UTOPIE kreativ* Nr. 54, Nr. 72 und Nr. 103/104).

Gangbare Wege aus der gegenwärtigen ›Entwicklungsblockade‹ der Zivilisation erscheinen nur auf evolutionäre Weise realistisch. Diese müssen jedoch, wenn sie wirklich zukunftsfähig sein sollen, zu einer Entwicklung führen, die einem qualitativen Umschlag gesellschaftlicher Verhältnisse gleichkommt. Der mehr oder weniger totale (oder auch nur versuchte) Bruch mit allem Bestehenden, Gewachsenen, erweist sich, wie die geschichtlichen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts besagen, als falsch. Die Entwicklung menschlicher Gesellschaften ist ihrem Wesen nach mehr als ein evolutionärer Prozeß zu begreifen – aber mit revolutionären Einschnitten und Schüben! So allgemein gefaßt wird es wahrscheinlich auch unter vielen Linken keine großen Meinungsunterschiede geben. Das Problem liegt in der konkreten Untersetzung dieser Grundanschauung und den daraus abgeleiteten praxisbezogenen Annahmen und Folgerungen.

Es geht nicht so sehr um die Frage, ob der Kapitalismus noch über bestimmte Reformmöglichkeiten verfügt, sondern vielmehr darum, welche Entwicklungspotentiale (im progressiven Sinne) diesem Wirtschafts- und Gesellschaftssystem generell noch »zugestanden« werden. Gehen die diesbezüglichen Vorstellungen von *Schöler* nicht zu weit, speziell auch in bezug auf Markt und Marktmechanismus? Um nicht mißverstanden zu werden: Markt hat es natürlich längst vor dem kapitalistischen Produktionssystem gegeben und ohne Ware-Geld-Beziehungen, ohne Nutzung von Marktpulsen, Wettbewerb, Gewinn und eine begrenzte Marktregulierungsfunktion ist ein alternatives Wirtschaftssystem in aller absehbaren Zukunft nicht vorstellbar. Und natürlich sind der Inhalt und nicht die Bezeichnung entscheidend. Aber eindeutig muß sein, daß ein solches System eben bei weitem nicht nur betriebliche Effizienz zu sichern hat, sondern vor allem grundlegend andere gesamtwirtschaftliche und gesellschaftliche Wirkungen hervorbringen muß als jede (kapitalistische) Marktwirtschaft. Nur wenn es, gegründet auf entsprechend veränderte gesellschaftliche Grundlagen und Herrschaftsverhältnisse, den sozialen, ökologischen und emanzipatorischen Herausforderungen Rechnung trägt und die ökonomische Rückständigkeit der Länder überwinden hilft, wird es Bestand haben und sich fortentwickeln können.

In einer Wirtschaft für den Menschen, nachhaltig, sozial gerecht und die Grundbedürfnisse aller befriedigend, müssen die wesentlichen Ziele von der Gesellschaft, von demokratisch strukturierten Institutionen bestimmt werden. In den Hauptrichtungen bedarf sie einer planmäßigen Entwicklung bei voller Eigenverantwortung und starken materiellen Anreizen der einzelnen ökonomischen Akteure und Einheiten. Dabei sind Details des neuen Funktionsmechanismus, der sich nur schrittweise anhand laufender Erfahrungen herausbilden kann, im vorhinein kaum zu kennzeichnen.

Die konkrete Art und Weise des Wirtschaftens, der Wirkung und Ausnutzung von Marktgesetzen und sich entwickelnder neuer Instrumente wird neben den weiteren technologischen Umwälzungen auch wesentlich davon abhängen, ob sich in mehreren ökonomisch entwickelten Ländern beziehungsweise Regionen ähnliche wirtschaftliche und gesellschaftliche Veränderungen vollziehen und wie sich das weltwirtschaftliche und politische Umfeld gestaltet, wer den Ton auf dem Weltmarkt angibt. Von all dem wird auch die künftige Entwicklung der Eigentumsformen und -verhältnisse bestimmt. Übrigens: Entwicklungen und Erfahrungen im »Realsozialismus«, speziell in der DDR, sollten bei ernsthafter Suche nach Alternativen nicht total verworfen werden. (Die diesbezüglichen kritischen Anmerkungen von *Reinhard Mocek*, die meine Zustimmung finden, sind auch auf bestimmte Bereiche der ökonomischen Entwicklung zu beziehen.) Systemimmanente Grundmängel und Fehler sind von den durch die verschiedenartigen höchst ungünstigen Ausgangsbedingungen und den vom Kalten und Wirtschafts- (!) Krieg verursachten Folgen zu unterscheiden. Alles andere ist ahistorisch und verbaut den Weg notwendiger kritischer, aber solider, sachlicher Analyse und Bewertung.

DIETER JANKE

Markt und Plan – neue Kontroversen zu einem »ewigen« Streitfall

Es gibt wohl kein zweites sozialökonomisches Problem, an dem sich sowohl im wissenschaftlichen Diskurs als auch in politischen Debatten die Geister in einer solchen Masse scheiden wie an dem der wirtschaftlichen Regulierungsmechanismen. Ist der Markt staatlicher Lenkung bedürftig? Kann es eine Kombination beider geben? Die Implosion des Staatssozialismus und die damit offenkundig werdende Ineffizienz zentralistischer Wirtschaftsplanung scheinen denen recht zu geben, die auf die Dominanz der Marktregulierung schwören. Privatisierung und Deregulierung sind daher die Schlagworte der Marktfundamentalisten. Der Staat soll sich ihrer Vision nach seiner wirtschaftlichen Betätigung weitestgehend enthalten. So könnten das Wachstum der Wirtschaft und deren Gleichgewicht gesichert werden.

Vertreter alternativer wirtschaftstheoretischer und -politischer Konzepte stehen mithin vor dem Problem, erklären zu müssen, auf welchen Regulierungsmechanismus sie setzen wollen. Sozialisten, deren visionäres Selbstverständnis davon ausgeht, daß mit der Dominanz des kapitalistischen Profitstrebens noch nicht das Ende der Geschichte erreicht ist, sehen sich folglich gezwungen, ihr Verhältnis zur Marktregulierung nicht zuletzt auch mit dem Blick auf ihre Geschichte neu zu formulieren. Sie stehen vor der kardinalen Frage: Ist eine sozialistische Marktwirtschaft möglich?

Diesem anspruchsvollen Gegenstand widmete sich ein Kolloquium der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen am 21. April in Leipzig. Es lag in der Natur der Sache, daß sich der weitaus größte Teil sowohl der vorbereiteten Vorträge als auch der Diskussion den historischen Dimensionen des Problems zuwandte. Schließlich hatte schon *Karl Marx* als Stammvater aller modernen Sozialisten sowohl mit seiner Werttheorie eine Analyse der kapitalistischen Marktregulierung vorgenommen als auch grundlegende Aussagen zu den Problemen der sozialistischen Wirtschaft hinterlassen. *Horst Richter* (Dresden) wandte sich deshalb in seinem Beitrag der Frage zu: ›Ist Marx' Theorie der Warenproduktion und des Werts mit einer sozialistischen Marktwirtschaft vereinbar?‹ In seinen Vorbemerkungen verwies er auf die systembedingte politische Stigmatisierung aller Reformversuche des bürokratisch-zentralistischen Planungssystems in den fünfziger und sechziger Jahren als revisionistische Entgleisungen. Kurios dabei war, daß sich sowohl die Befürworter eines Marktsozialismus als auch dessen Gegner auf *Marx* beriefen. *Richter* ging deshalb der Frage nach, ob eine Konzeption der sozialistischen Marktwirtschaft

Dieter Janke – Jg. 1954; Dr. habil., studierte Geschichte der politischen Ökonomie in Leipzig, arbeitet gegenwärtig als freier Journalist.

Im Herbst 2001 soll der Protokollband dieser Veranstaltung erscheinen; Kontakt: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V., Harkortstraße 10, 04107 Leipzig (Tel.: 0341/ 96 08 531, Fax: 0341/21 25 877, e-mail: RosaLuxemburg-Stiftung.Sachsen@t-online.de).

überhaupt auf die Marxsche Theorie der Warenproduktion zurückgreifen kann.

Dreh- und Angelpunkt bei der Beantwortung dieser Frage ist für *Richter* die Charakterisierung der Warenproduktion und der mit ihr verbundenen Kategorien als historische. Neben der Arbeitsteilung sei für *Marx* die »Arbeit voneinander unabhängiger Produzenten, von privaten selbständigen Produzenten« Voraussetzung und somit Ursache der Warenproduktion. Zur sozialen Kategorie ›Ware‹ wird das Produkt demnach erst, wenn es von selbständigen Produzenten hergestellt und zwischen diesen Wirtschaftssubjekten auch ausgetauscht wird. Ohne Tausch zwischen den in ihren Entscheidungen unabhängigen und freien Produzenten, somit ohne Markt und den hier obwaltenden Regeln, existiert keine Warenproduktion. Die Stofflichkeit als Gebrauchswert des Produkts selbst sei schon sozial determiniert, weil – so *Richter* sich auf *Marx* beziehend – der Gebrauchswert eines Produkts stets »Gebrauchswert für andere« und somit gesellschaftlicher Gebrauchswert sei. Warenproduktion setzt nach *Marx* Privateigentum voraus. Und deshalb – so *Richter* – sei es folgerichtig, »daß nur unter Bedingungen der unabhängigen, selbständigen Privatarbeit die hergestellten Produkte die Warenform annehmen und zu ihren Werten ausgetauscht werden«. Im Umkehrschluß bedeutet dies allerdings auch, daß *Marx* in einer Gesellschaft, die auf Gemeineigentum beruhe, für die Existenz der Warenproduktion »weder eine Grundlage noch eine Notwendigkeit« gesehen habe. Vertreter einer solchen Auffassung waren unter anderem auch *Luxemburg*, *Bucharin* und *Lenin*, unter dessen Führung die Bolschewiki zwischen 1918 und 1921 während des »Kriegskommunismus« zur Überwindung der Folgen des Krieges und der Invasion auf eine staatlich reglementierte Naturalwirtschaft setzten.

Mit dem Ausbleiben der erhofften Revolution in Zentraleuropa und den wachsenden wirtschaftlichen Problemen wandte sich *Lenin* theoretisch und praktisch ab 1921 mit der *Neuen Ökonomischen Politik* (NÖP) dem Problem der Warenproduktion und des Marktes im Sozialismus zu, wie *Siegfried Liebing* (Leipzig) nachzeichnete. Seiner Meinung nach war der Übergang zur NÖP keine rein taktische Frage, sondern »als eine langfristige Politik konzipiert.« Ohne daß sie in ihren Wirkungen voll zum Tragen gekommen sei, wurde sie jedoch bereits 1929, dem »Jahre des großen Umschwungs«, unter *Stalin* abgebrochen. »Über den nüchternen ökonomischen Sachverstand siegte die pseudorevolutionäre Unduldsamkeit.« Damit wurden auch die theoretischen Überlegungen von sowjetischen Ökonomen, wie *Paschkow*, *Wosnessenski* und anderer, die auf der These von einer »Warenproduktion historisch besonderer Art« aufbauend, einer sozialistischen Warenproduktion und der damit verbundenen Marktbeziehungen positiv gegenüberstanden, zu Grabe getragen. Es kam, resümierte *Liebing*, zur folgenschweren Dominanz der Stalinschen These vom »Nichtwarencharakter der Produktionsmittel«, die dem Subjektivismus vor allem im Bereich der staatlichen Investitionspolitik Tür und Tor öffnete.

Dennoch hat es sowohl in der wissenschaftlichen Diskussion als auch in der wirtschaftspolitischen Praxis des Staatssozialismus Vorstöße gegeben, die starre zentralistische Wirtschaftsregulierung

durch die Betonung ökonomischer, auf Marktbeziehungen setzender Regulierungsmechanismen zu reformieren. Sie scheiterten letztlich am machtpolitischen Kalkül der herrschenden Parteien. So meint auch *Hans-Georg Draheim* (Leipzig), die NÖP sei letztlich aus politischen Gründen abgebrochen worden. In seinem Beitrag schilderte er den wissenschaftlichen Vorstoß von *Fritz Behrens* und *Arne Benary* in der DDR Ende der fünfziger Jahre. Sie griffen das Problem der sozialökonomischen Triebkräfte und deren innovative Wirkungen auf und meinten, sie kämen durch die herrschende administrative Führungsmethode nicht zur nötigen Wirkung. Unter der Regie zentraler SED-Gremien wurde die durch *Behrens* und *Benary* ausgelöste Debatte mit dem vernichtenden Vorwurf des Revisionismus abgewürgt, was nicht etwa der subjektiven Unfähigkeit einzelner Parteiführer geschuldet war, sondern in der Logik des politischen Systems selbst lag. Schließlich wurde mit ihren theoretischen Überlegungen zur Selbstständigkeit der Wirtschaftssubjekte letztlich auch die Frage der politischen Strukturen und ihrer Demokratisierung auf die Tagesordnung gesetzt.

Auch das Zugrabetragen des *Neuen Ökonomischen Systems der Leitung und Planung* (NÖS) Ende der sechziger Jahre in der DDR, das unter der Leitung *Walter Ulbrichts* gleichfalls auf eine Verstärkung der Eigenverantwortung der Wirtschaftssubjekte und auf mehr Selbstregulierung setzte, hatte hier seine wesentlichen Ursachen. *Joachim Tesch* (Leipzig) und *Siegfried Wenzel* (Berlin) schilderten in ihren Beiträgen Erfahrungen aus ihrer Tätigkeit in zentralen staatlichen Wirtschaftsgremien. »Eine wesentliche Erfahrung der Praxis der gescheiterten Planökonomie besteht darin« – so *Wenzel* –, »daß Wert und Preis als grundlegende Faktoren des Wirtschaftsgeschehens nicht künstlich nachgebildet werden können, ohne ihr Wesen als einheitlicher Wertmaßstab zu verlieren.« Folglich komme auch eine Alternative zur jetzigen kapitalistischen Gesellschaft nicht ohne den Markt aus. Sie müsse deshalb auf der Basis von Eigentumspluralismus durch die Nutzung demokratisch kontrollierter Marktmechanismen charakterisiert sein.

ARNDT HOPFMANN

Unerhörte Kontroversen um die Humangenomforschung

Arndt Hopfmann – Jg. 1956; Dr. rer. oec., wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Redaktion von »UTOPIE kreativ«.

Der Autor und die Redaktion von »UTOPIE kreativ« bitten ausdrücklich darum zu beachten, daß in diesem Beitrag auch dann, wenn bei Begriffen, die große Personengruppen unterschiedlichen Geschlechts umfassen, die zweifelhafteste Schreibweise des »aufstürzenden ›I‹« nicht angewandt wird, natürlich immer dort, wo Personen unterschiedlichen Geschlechts betroffen sind, auch beide Personengruppen gemeint sind. Die Höflichkeit gebietet es zudem, daß – in Gedanken – die weiblichen Gruppenmitglieder stets zuerst gemeint sind.

Eine ›Anhörungs‹ ist offenbar in mindestens zweierlei Hinsicht eine diffizile Sache. Zum einen ist sie keine ›normale‹ Vortragsveranstaltung mit einem ›gewöhnlichen‹ Publikum. Vielmehr setzt sie einen besonderen Zuhörerkreis voraus, der geneigt ist, aus speziellem Anlaß den Vortragenden seine (ansonsten anderweitig beanspruchte) Aufmerksamkeit zuteil werden zu lassen. Das Besondere des Anlasses stellt zum anderen wiederum gewisse überdurchschnittliche Anforderungen an die Kompetenz der Vortragenden, damit es sich für das ›besondere Auditorium‹ auch lohnt, zuzuhören.

Um es eingangs gleich vorweg zu nehmen, an beiden Kernelementen einer ›Anhörungs‹ ermangelte es der am 30. März 2001 von der PDS-Bundestagsfraktion veranstalteten Anhörung »Die Forschung am menschlichen Genom – Potenziale, Kontroversen, Bedrohungsszenarien« erheblich, denn die besondere Hörschaft – das sollten eigentlich die gewählten Volksvertreter der PDS-Fraktion sein – war nur höchst spärlich und in der Regel nur sehr kurzzeitig anwesend. So blieb der Kreis der Zuhörer auf die wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Fraktion und eine beträchtliche Schar von geladenen Experten (die jedoch nicht in jedem Fall die Vortragenden waren) sowie Laien-Interessenten beschränkt. Dieser Umstand, daß ein erheblicher Teil der eigentlichen Sachverständigen zum eher passiven Publikum gehörte, erleichterte die Aufgabe der zum Thema Vortragenden nicht unbedingt.

Schon die im ersten Beitrag von *Alexander von Schwerin* aufgeworfenen Fragen zu Sinn und Zweck der Humangenomforschung ließ die Abgründe der drohenden Verständigungsschwierigkeiten und vor allem die Probleme bei der Herstellung praktisch-politischer Anwendungsbezüge erahnen. Dem konnte auch der Verweis auf die »gerade in der Genomforschung« angeblich bestehende »enge Verquickung aus genetischer Forschung, Praxis der Schulmedizin, Präsentation der Genetik in der Öffentlichkeit und gesellschaftlicher Erwartungen und Praktiken« (v. *Schwerin*) kaum abhelfen. Als für den Fortgang der Debatte wichtiger erwies sich da schon die Erkenntnis, daß inzwischen eine rege Mythenbildung eingesetzt hat, in der eine Art Glauben an die ›Allmacht der Gene‹ verbreitet wird. Dieser Art Mythos widersprechend, fand *Claudia Stellmach* Zustimmung für ihre These, daß Genforschung keine ›Naturgewalt‹, sondern von Menschen gemacht und daher prinzipiell auch steuerbar (oder besser: ›umsteuerbar‹) ist. Den praktischen Nachweis dafür hätte die feministische Bewegung wider die Versuchung zur rationalen Steue-

rung der menschlichen Reproduktion über die gezielte Ausschaltung ›unerwünschter‹ Vererbungsmerkmale (Eugenik) in den zurückliegenden drei Jahrzehnten in der Alt-BRD erbracht. Heute komme es daher vor allem darauf an, das bestehende – und inzwischen von der Genforschung massiv angegriffene – Embryonenschutzgesetz zu verteidigen. Es ist notwendig, so *Stellmach*, jetzt dem »Zug eine andere Richtung zu geben« – eine Losung, die nicht nur für das von Castor-Transporten heimgesuchte Wendland gilt. Eine wünschenswerte Ausrichtung der Forschung und Behandlung auf Heilung jeweils konkreter Erkrankungen statt auf eigennützige Erkenntnisziele bleibt jedoch trotz allem mit einem Problem konfrontiert, das *Ernst Luther* unter dem Stichwort »fremdnützige Forschung« in die Diskussion eingeführt hat. Im Kern geht es darum, daß an Patienten, die zum erheblichen Teil ›nicht einwilligungsfähig‹ sind wie Kinder oder Demenzkranke, im Zuge der Behandlung Versuche zu Forschungszwecken durchgeführt werden. So naheliegend eine grundsätzlich ablehnende Position in dieser Frage auch scheint, so einsichtig ist der in der Erörterung zum Thema vorgetragene Einwand, daß ohne derartige behandlungsbegleitende Forschung zum Beispiel kaum speziellen Medikamente für Kinder entwickelt werden könnten. Ihr Ende nahm die Anhörung schließlich mit dem heftig umstrittenen Vortrag von *Ilona Rohs* zur »Wertediskussion im Bioethikdiskurs« bei dem nicht nur ihr Versuch einer historischen Einordnung, sondern auch ihr Kernbefund – »die bio-ethische Position ist eine Befürwortung der Selektion von ›genetisch defektem‹ zukünftigen Leben durch die derzeit gesetzlich gestatteten gentechnologischen Verfahren« – scharfe Erwiderungen beim Publikum provozierte.

Da die Veranstaltung weder den eigentlich angezielten Zuhörerkreis im erforderlichen und wünschenswerten Maße erreichte noch hinreichend Klarheit in die komplizierte Materie zu bringen vermochte, bleibt den Veranstaltern wohl nur, ihre Bemühungen um eine Fortsetzung der Debatte – wie im Nachgang angekündigt – in die Tat umzusetzen.

WOLFGANG SABATH

Festplatte. Die Wochen im Rückstau



Foto: Henrik Pohl

Wolfgang Sabath – Jg.
1937, Journalist und Autor,
Berlin.

Berlin hat einen Neuen. Der heißt Wowereit und hat ein Gehabe, wie sie bei der jetzt zunehmend in die Ämter drängenden neuen Politiker-generation durchgängig anzutreffen ist: forsch, geschniegelt, sicher im Auftreten bis zum Unappetitlichen und von keinerlei Nachdenklichkeit angekränkelt. Falls Berlins Neuer vielleicht meinen sollte, er wirke – zum Beispiel bei seinen Fernsehauftritten – beträchtlich anders als sein rechter Widerpart Frank Steffel, CDU, dann irrt er – und das nun wirklich beträchtlich.

Wowereit, der neue PDS-Freund, hatte kurz nach der Bekanntgabe seiner Kandidatur zum Regierenden Bürger bekanntgegeben, er sei schwul. Diese Erklärung, von ihm damit begründet, er wolle einer Wahl-Schlammschlacht der Berliner Journaille zuvorkommen, war insofern eine taktisch kluge Leistung, als Wowereit damit potentielle Kritiker zum Schweigen bringen könnte: Wer will sich schon in die Gefahr begeben, sich fragen zu lassen, ob er etwa etwas gegen Schwule habe.

Erich Böhme gewann der Angelegenheit noch andere Dimensionen ab. In der »Berliner Zeitung« merkte er zum Wowereitschen Schwulenbekenntnis unter anderem an: »Mich dünkt das öffentliche Bekenntnis schlichtweg überflüssig, wenn wir denn in einer liberalen, unverklemmten, weitgehend tabufreien Gesellschaft leben. ... Nach dem Bekenntnis-Parteitag ferkelte der TV-Moderator Stefan Raab, der Harald-Schmidt-Verschnitt für Prolos, verklemmt gegen den Bekenner los, indem er den Bekennersatz Wowereits x-mal in seine Sendung einspielte. Der Stammtisch grölte. ... Geoutet werden oder zu outen läßt gleichermaßen auf Spießertum schließen, jawohl, Rosa von Praunheim.«

Die Zeitungen bringen jetzt, wo es mit der D-Mark zu Ende geht, immer öfter Artikel zum Thema »Euro«. Als unsereins nun Wowereitens wegen die Berliner Presse durchblättert, stieß er im gleichen Blatte, welches sich den Erich Böhme leisten kann, den wir eben zitierten, auf eine Doppelseite zum Thema Mark/Euro. Doch ich sah nur die Überschriften, denn ich lese derlei fast nie. Denn mir ist es ziemlich schnuppe, wie das Zahlungsmittel heißt, von dem ich sowieso nie ausreichend besitzen werde. Ob ich nun zu wenig Mark oder zu wenig Euro habe – nichts ist mir »egal«. An dieser Stelle darf ich eine historische Anmerkung einfügen: Zu den merkwürdigsten Gründen von DDR-Bürgern, die Ausreise in den Westen zu beantragen oder sie zu erwägen, gehörte – jedenfalls für mich – einst die Klage, hier (also in der DDR) könne man nichts mit seinem Gelde anfangen.

Hatten wir eigentlich in der »Festplatte« schon jemals das Thema »Sport« berührt? Ich vermute: nein. Na, gut, wenn das Alter der Leserschaft unseres noblen Journals auch nur in etwa dem Altersdurchschnitt der Mitglieder jener Partei entsprechen sollte, der nahe-zustehen, sich die »Utopie kreativ« und ihre Leser erlauben, dürfte dieses Thema in der Presseschau nicht unbedingt vermißt worden sein. Aber weiß man's ... ? Wie auch immer: Im Berichtszeitraum fand ich eine Sport-Geschichte, über die vielleicht weiter nachgedacht werden kann. Sie war in allen Zeitungen zu lesen, die Überschrift im »Neuen Deutschland« dazu lautete: Telekom-Fahrer Ullrich: Ich bin Asthmatiker.«

Es ging – aufmerksame Zeitungsleser werden sich erinnern, unaufmerksame werden es sich denken können – um eine Doping-Razzia, und auch bei Ullrich waren die Fahnder fündig geworden. Hier muß jetzt nicht der ND-Artikel referiert werden (zumal derartige Beiträge insofern immer sehr schnell veralten, als sich ja in schöner Regelmäßigkeit immer wieder und immer wieder neue Doping-Fälle ereignen), allein die Überschrift ist ihr Geld wert – weil ich nämlich Stein und Bein geschworen hätte, daß Asthmatiker nimmer zu sportlichen Höchstleistungen fähig sein können. Und nun das: ein Asthmatiker ...

Kommen Sie gut über den Sommer. Und sollte Ihnen aufgefallen sein, daß es dieser »Festplatte« an despektierlichen Bemerkungen zur PDS und ihren leitenden und leidenden Persönlichkeiten fehlt: Die hebe ich mir auf für die Zeit, wenn diese Partei in Berlin mitregiert. Versprochen.

Bürgerliche Revolution und revolutionäre Linke:

Beiträge eines wissenschaftlichen Kolloquiums anlässlich des 70. Geburtstages von Helmut Bock, hrsg. von Walter Schmidt (Gesellschaft – Geschichte – Gegenwart, Schriftenreihe des Vereins »Gesellschaftswissenschaftliches Forum e.V.«, Berlin, Bd. 21), trafo-verlag Berlin 2000, 270 S. (49,80 DM)

Demokratie und Arbeiterbewegung in der deutschen Revolution von 1848/49:

Beiträge des Kolloquiums zum 150. Jahrestag der Revolution von 1848/49 am 6. und 7. Juni 1998 in Berlin, hrsg. von Helmut Bleiber, Rolf Dlubek und Walter Schmidt (Gesellschaft – Geschichte – Gegenwart, Schriftenreihe des Vereins »Gesellschaftswissenschaftliches Forum e.V.«, Berlin, Bd. 22), trafo-verlag Berlin 2000, 284 S. (49,80 DM)

Demokratie, Agrarfrage und Nation in der bürgerlichen Umwälzung in Deutschland:

Beiträge des Ehrenkolloquiums zum 70. Geburtstag von Helmut Bleiber am 28. November 1998, hrsg. von Walter Schmidt (Gesellschaft – Geschichte – Gegenwart, Schriftenreihe des Vereins »Gesellschaftswissenschaftliches Forum e.V.«, Berlin, Bd. 29), trafo-verlag Berlin 2000, 298 S. (49,80 DM)

Der von einem nicht unbekanntem Schriftsteller in seiner unnachahmlichen Art so überzeugend vorgetragene Satz, daß von der DDR nichts bleiben werde als eine Fußnote in der Weltgeschichte, kam mir von Anfang an verdächtig vor. Wie denn, das in vierzig Jahren Geschaffene, die Fabriken, ja ganze Städte, die Häfen, all das nur eine Fußnote? Doch die über uns gekommene Wirklichkeit schien diesen Satz immer wieder aufs neue zu bestätigen: Ganze Industriestandorte verschwanden im Laufe der Zeit und machten im wahren Sinn des Wortes blühenden Landschaften Platz. Wollte man den täglich auf uns eindöhnenden Argumentationslinien Glauben schenken, so

hat es – von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen – in diesem Teil Deutschlands keine wirkliche Kultur, keine Kunst, keine Literatur und natürlich keine Wissenschaft gegeben.

Aber es gibt da auch immer wieder Anzeichen, die mir signalisieren, daß der Mann möglicherweise doch nicht recht behalten könnte! Die immer schwächer werdenden deutschen Erfolge bei olympischen Spielen lassen die neuen Oberen inzwischen darüber nachdenken, so hört man, wie die Erkenntnisse des DDR-Sports stärker genutzt werden können. Selbst bei der BSE-Bekämpfung erinnert man sich einer traditionsreichen Forschungsstätte auf der kleinen Insel Riems im Greifswalder Bodden. Es hat den Anschein, als würde Geschichte nicht immer den Weg nehmen, den sich Sieger wünschen.

Zumindest signalisieren die drei jüngst im trafo-verlag Berlin erschienenen Bände nicht nur die vehemente Wortmeldung überwiegend ostdeutscher Historiker, sondern auch eine ganz eigene Sicht auf Geschichte. So etwa, wenn *Helmut Bock* auf dem anlässlich seines 70. Geburtstages abgehaltenen Kolloquium in sieben Thesen zum Thema *Bürgerliche Revolution und revolutionäre Linke* unter anderem die Frage aufwirft. »War also alles umsonst? Waren Selbstverständnis und Aktivitäten all derer, die in den bürgerlichen Revolutionen für allgemein-menschliche Freiheit und soziale Emanzipation eintraten, eine verächtliche Fehlhaltung – mehr noch: ein verbrecherischer Radikalismus? Waren zumal antikapitalistische Alternative und »weltrevolutionäre« Gläubigkeit der Millionen, die nach 1917 und nach 1945 im »Real-Sozialismus«, sogar andernorts lebten und wirkten, ein Musterfall von geradezu welthistorischen Dimensionen des Irrtums und der Schuld?« (Bd. 21: 11). Indem er die Weltgeschichte von der frühbürgerlichen Revolution bis 1848 einer glänzenden dialektischen Analyse unterzieht und dabei die Rolle von *Luther* und *Müntzer*, *Cromwell* und *Napoleon* beleuchtet, immer auf der Suche nach einer Antwort auf die eingangs gestellte Frage, gelangt er – scheinbar ganz nebenbei – zu beachtenswerten Schlußfolgerungen. So im Zusammenhang mit der Feststellung, daß die Revolution in den Niederlanden die bedeutendste Folge der Reformation in Europa gewesen sei: »Daß sie als Republik der Niederlande erst 1648, nach

den Kämpfen von drei Generationen, anerkannt wurden besagt: Wer in der Geschichte neue Perspektiven leben, Veränderungen erstreben will – braucht einen langen Atem« (Bd. 21: 15). Bei solcher Art Umgang mit Geschichte wundert es nicht, wenn der Autor am Ende seines einleitenden Vortrages das Ziel formuliert, daß die auf dem Kolloquium vereinigten Historiker »jetzt einmal mehr (und vielleicht anders) die Geschichte befragen« wollen (Bd. 21: 28).

In den vierzehn folgenden Beiträgen werden nun die politischen Aktivitäten und theoretischen Leistungen linker Demokraten vom 16. bis zum 20. Jahrhundert analysiert. Dabei führt eine konsequente Befragung der Geschichte manchmal zu erstaunlichen Ergebnissen – zugleich wird dem Leser das Gefühl vermittelt, einbezogen zu werden in eine Debatte über Probleme der Gegenwart. Etwa wenn *Hermann Klenner* in seinen *Miniaturen zum rechtsphilosophischen Links/Rechts-Gegensatz im Berliner Vor- und Nachmärz* durch eine gründliche Analyse der überlieferten Fakten nicht nur dem Hegelfreund *Eduard Gans* historische Gerechtigkeit widerfahren läßt, sondern darüber hinaus auch ausgiebig über die historischen Kategorien Rechts und Links philosophiert. So gelangt er folgerichtig zu dem Schluß, daß »nicht unbedingt Rechts (bleibt), wer Rechts war, und leider auch nicht immer Links, wer einmal Links war. Sozialisten enden zuweilen als Nationalisten. Wer in der Opposition stehend, Schwerter zu Pflugscharen umzuschmieden propagierte, kommandiert vielleicht, an die Macht gekommen, ohne rot zu werden, Pflugscharen in Schwerter umzuschmieden. So werden aus Pazifisten Bellizisten, aus Turnschuhdemonstranten Knobelbecherminister« (Bd. 21: 58) – ein Schelm wer Arges dabei denkt.

Auch *Mario Keßler* richtet in seinem lesenswerten Beitrag *Leo Trotzki über Demokratie und Diktatur* Fragen an die Geschichte. Offenbar ist es aber auch wichtig, die richtigen Fragen zu stellen, wenn man richtige Antworten erhalten will. Ob es dabei hilfreich ist zu fragen: »Kann er [Trotzki – EK.] als ein Vorläufer jenes demokratischen Kommunismus gelten, der 1968 in der Tschechoslowakei einen kurzen Augenblick zur geschichtlichen Wirklichkeit wurde?« (Bd. 21: 164), darf bezweifelt werden.

Mit dem Revolutionsverständnis der DDR-Historiographie setzt sich *Wolfgang Küttler* kritisch auseinander und gelangt mit Blick auf linke Perspektiven zu dem Schluß, daß die Entwicklungsrichtung der modernen Gesellschaft »heute wieder offen« sei (Bd. 21: 230).

In weiteren, vorwiegend biographisch geprägten Beiträgen gibt *Wolfgang Büttner* einen Überblick über die in der *Deutschen Brüsseler Zeitung* veröffentlichten, von Arbeitern verfaßten Gedichte. *Wolfgang Schröder* geht – wenn man so will – den genealogischen Wurzeln von *Wilhelm Liebknechts* Demokratieverständnis nach und *Rolf Dlubek* stellt in einer kenntnis- und materialreichen Studie *Johann Philipp Beckers* Konzept einer zweiten Revolution 1848/49 vor. Zu neuen Erkenntnissen über die Mitwirkung von *Georg Weerth* bei der Gründung der *Neuen Rheinischen Zeitung* gelangt *François Melis*. Zugleich kann er überzeugend nachweisen, daß *Weerth* nicht nur für das Feuilleton der Zeitung gearbeitet, sondern auch der Verfasser des Beitrages *In den Tuilleries aufgefundene Briefe* ist und vermutlich eine Zeitlang die Rubrik *Großbritannien* betreut hat. Zu sehr ins spekulative gleiten dagegen meines Erachtens Überlegungen ab, die an die Fragestellung geknüpft sind, wer möglicherweise der »W«-Korrespondent des *Frankfurter Journals* gewesen sein könnte. Über das Dilemma des Berliner Buchdruckereibesitzers *Eduard Krause*, der im Vormärz in Veranstaltungen des Handwerkervereins »die Gleichberechtigung aller als Ziel jedes wahrhaft menschlichen Strebens propagierte« (Bd. 21: 102), 1848 auf einer Barrikade nur überlebte, weil er sich tot stellte und auch noch nach 1848 nachweislich an seinen Idealen festhielt, aber als Unternehmer seinen Gesellen die Teilnahme an einer Demonstration unmöglich machte, berichtet *Kurt Wernicke* in einer gediegen recherchierten biographischen Skizze.

Zwei Beiträge beschäftigen sich mit der Stellung der Linken zu den Bauern. Während *Helmut Bleiber* dem Verhältnis zwischen Bourgeoisie und Bauernschaft in der Revolution von 1848/49 nachgeht und zu dem Ergebnis gelangt, daß »die deutsche bürgerliche Revolution neben ihrer antifeudalen Stoßrichtung auch schon von dem Grundwiderspruch der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft

nicht nur tangiert, sondern wesentlich mit bestimmt wurde« (Bd. 21: 92) untersucht *Sonja Striegnitz* in einer kenntnisreichen Studie die Herausbildung »bauernsozialistischer« Ideen in Rußland 1905.

Waltraud Seidel-Höppner schließlich setzt sich in ihrem Beitrag mit dem in der frühen deutschen Arbeiterbewegung verwendeten Kampfbegriff »Geistesaristokratie« auseinander, der bis heute als vermeintliche Intelligenzfeindlichkeit mißdeutet wird und *Rolf Weber* zeichnet den Weg des Badischen Radikalismus im März 1848 nach.

Aus dem Rahmen scheint zunächst *Walter Schmidts* Aufsatz *Der 75. Jahrestag 1923: Die Revolution von 1848 in nachrevolutionärer Situation* zu fallen. Doch wer *Schmidt* kennt weiß, daß es sich hier nur um eine gründliche Sichtung des bisher von der Geschichtsforschung geleisteten handeln kann, auf dessen Grundfesten sich weitere Forschungen aufbauen lassen. Im folgenden Band zu einer Gesamtschau der Jubiläen von 1873, 1898 und 1923 erweitert, ist eine verdienstvolle, rundum bibliographisch gesicherte Bestandsaufnahme und Würdigung der historischen Forschungen zur Revolution von 1848/49 und frühen Arbeiterbewegung entstanden, die zugleich eine Darstellung des veränderten Umgangs mit der Revolution im Kaiserreich und in der Weimarer Republik liefert.

Schließlich berichtet *Rainer Rosenberg* für den Außenstehenden kurioses *Über die Schwierigkeiten der DDR-Literaturwissenschaft mit den politischen Vormärz-Schriftstellern*. So ist seine Verwunderung, daß es ausgerechnet ein Historiker und nicht ein Literaturwissenschaftler war, der in der DDR eine repräsentative Börne-Biographie geschrieben hat, vermutlich nur für Eingeweihte nachvollziehbar. Seine Feststellung, daß nach Abschluß der Arbeiten an der elfbändigen Geschichte der deutschen Literatur »alle Beteiligten von der Betätigung in diesem Genre erst einmal genug« hatten (Bd. 21: 213), fordert geradezu zum Nachdenken über Grenzen und Freiräume in der DDR-Forschung heraus. Möglicherweise führt aber eine kritische Selbstbefragung in der von *Helmut Bock* in seinem *Offenen Schluß* gewiesenen Richtung zu weiteren Erkenntnissen: »Die gutwilligen Moralisten hingegen, die ihr Volk und die Menschheit wahrhaftig von Gewalt

und Krieg befreien wollten, nun aber als Freiheitsmörder, Friedensheuchler, Demokratiefeinde verteufelt werden, leben betroffen auf den Trümmern des gewesenen Sozialismus. Sie tragen schwer an der Not des Scheiterns, auch der Selbstbefragung nach historischem Irrtum, Fehlverhalten, Schuldanteil. Wer freilich genug der unruhigen Tage und schlaflosen Nächte durchlebt, sich nicht ins enge Gehäuse verkrochen hat, mag sich zu gesunder Selbstironie erheben« (Bd. 21: 233).

Nur am Rande sei kritisch vermerkt, daß dem ansonsten solide ausgeführten Band offensichtlich das Autorenverzeichnis von Band 22 beigelegt wurde, was zunächst etwas irritiert.

Im Band 22 werden jene Beiträge dargeboten, die auf dem Kolloquium zum 150. Jahrestag der Revolution von 1848/49 am 6. und 7. Juni 1998 in der Französischen Kirche (Berlin) vorgetragen wurden.

Angesichts der unüberschaubaren Fülle an Veranstaltungen und Publikationen zum Revolutionsjubiläum tut sich die Frage auf, worin – wenn überhaupt – die Besonderheit dieser Veranstaltung und der vorliegenden Beiträge besteht. Ich meine, erstens allein schon darin, daß uns hier Historiker selbstbewußt ihre neuesten Forschungsergebnisse präsentieren, die bereits in der DDR internationale Anerkennung genossen, die inzwischen durch die Mühlen der Evaluation und Arbeitslosigkeit gehen mußten und nicht aufgegeben haben.

Das schärft den Blick für die Vergangenheit und kommt nicht zuletzt der historischen Forschung zugute. Zweitens ist es zweifellos die konsequente Konzentration auf die Erforschung der Rolle der Arbeiter und ihrer Organisationen in der Revolution und ihre Stellung in der demokratischen Bewegung. Drittens war es wohl nicht auf jedem wissenschaftlichen Kolloquium üblich, Ausführungen über das »Revolutionslied 1848« nicht nur durch ausführliche Zitate, sondern auch mit Liedbeiträgen von so hervorragenden Interpreten wie *Dieter Süverkrüp* und *Hannes Wader* zu belegen, wie *Inge Lammell* dies tat. Schade nur, daß sie dem Band nicht auf einer CD beiliegen.

Die insgesamt zwanzig Sachbeiträge wurden von den Herausgebern thematisch gegliedert in Vormärz, Revolution und Arbeiterbewe-

gung, demokratische Bestrebungen in der Revolution, Gegenrevolution sowie Folgen und Erbe.

Waltraud Seidel-Höppner überrascht in ihrem Beitrag über die frühproletarische Verfassungsdebatte mit der Feststellung: »Es ist im historischen Bewußtsein kaum wahrgenommen worden: Der erste Entwurf einer Sozialen Republik in Deutschland entwächst der Verfassungsdebatte im Pariser Bund der Geächteten Mitte der dreißiger Jahre« (Bd. 22: 13). »Wie denn«, fragt sich der erstaunte Leser, »ist das Grundgesetz etwa aus der Diskussion rebellischer Handwerksgelesen hervorgegangen?« Spätestens beim Programmpunkt »Recht auf Arbeit« wird bewußt, daß uns offenbar schon wieder 150 Jahre von dieser Forderung zu trennen scheinen. Wie schwer sich Konservative und Liberale in der Frankfurter Nationalversammlung mit dieser Frage taten, belegt der Beitrag von *Gunther Hildebrandt*.

Helmut Asmus verfolgt anhand des Rotteck-Welckerschen Staatslexikons Aspekte der Entwicklung des Liberalismus in Deutschland. *Wolfgang Büttner* untersucht den Einfluß des Schweizer Sonderbundkrieges auf die Entwicklung der europäischen Revolution und *Kurt Wernicke* stellt Spottlieder und Gassenhauer im Vormärz in den Mittelpunkt seines Beitrages.

Rolf Weber eröffnet mit seinem, wie mir scheinen will, für die weitere Forschung richtungweisenden Beitrag den Abschnitt »Revolution und Arbeiterbewegung«. Ausgehend von der Feststellung, daß »es noch keine forschungsmäßig fundierte ... Gesamtdarstellung der demokratischen Linken gibt« (Bd. 22: 52), analysiert er die Ursachen und gelangt unter anderem zu dem Schluß, daß eine der Schwierigkeiten, die sich einer Gesamtgeschichte entgegenstellte, in der Heterogenität der Verhältnisse bestand. In gegenwärtig zu beobachtenden Erscheinungen, in der frühen Arbeiterbewegung eine vorwiegend »reformorientierte Praxis« als »späteres sozialdemokratisches Kernprogramm« wahrnehmen zu wollen, sieht *Weber* nichts anderes als die kaum verhüllte Absicht, »Distanz zum revolutionären Demokratismus, zum Sozialismus und vor allem zum Kommunismus zu unterstellen« (Bd. 22: 61).

Helmut Bleiber, der beklagt, daß die Rolle des Landproletariats in der Revolution lange von der Forschung vernachlässigt wurde, gelangt in seinem Beitrag zur Erkenntnis, daß »das Landproletariat im Revolutionsgeschehen eine eigene Rolle spielte, dessen Wahrnehmung unerläßlich ... für dessen tieferes Verständnis (ist)« (Bd. 22: 66).

Mit der Rolle des Bundes der Kommunisten in der Revolution beschäftigt sich *Martin Hundt* und *François Melis* untersucht *Die Druckvarianten der Neuen Rheinischen Zeitung*. *Gerhard Fischer* schließlich befaßt sich in seinem Beitrag vor allem mit den frühen Anfängen der Gewerkschaftsbewegung in Deutschland und spürt der Kontinuität von frühen Organisationsbestrebungen bis zur (offiziellen) Gründung von Gewerkschaften in Deutschland 1866 nach.

Unter Ausnutzung aller denkbaren Quellen aus süddeutschen und schweizerischen Archiven sowie der einschlägigen Literatur, einschließlich preußischer Berichte über die Niederschlagung der badischen Revolution gibt *Rolf Dlubek* eine in seiner Detailliertheit bisher unübertroffene Studie über die Aktivitäten der Deutschen Legion aus der Schweiz im Rahmen der Operationen der badisch-pfälzischen Revolutionsarmee.

Auf der Grundlage seiner – fast ausschließlich aus archivalischen Quellen – geschöpften Monographie *Das Revolutionsjahr 1848 im preußischen Regierungsbezirk Frankfurt an der Oder* (Weimar 1998) gibt *Volker Klemm* einen Abriß der Aktivitäten demokratischer Vereine im Regierungsbezirk Frankfurt/Oder.

In seinem Beitrag *Proletarische und jüdische Emanzipation in der Revolution 1848/49* geht schließlich *Mario Keßler* den Fragen nach, welche Unterschiede und Berührungspunkte zwischen proletarischer und jüdischer Emanzipationsbewegung bestehen, welchen Anteil die proletarische Bewegung am Emanzipationsstreben der Juden in der Revolution nahm und ob jüdische Aktivitäten sich aus einem »spezifisch jüdischen Erfahrungshintergrund herleiten«.

Konrad Canis befaßt sich mit der preußischen Gegenrevolution und greift damit ein Thema auf, daß ihn bereits 1965 in seiner Dissertation beschäftigt hat. Mit *Constantin Frantz* und *Prinz Wilhelm von Preußen* als Vertreter der

Konterrevolution beschäftigen sich *Helmut Meier* und *Karl-Heinz Börner*, während *Fritz Gebauer* für das scheinbar widersprüchliche politische Wirken von *Lothar Bucher* eine einleuchtende, dialektische Darstellung gibt.

Der noch immer lückenhaft erforschten Vereinstätigkeit während der Revolution in Thüringen wendet sich *Gerd Fesser* zu, indem er einen Überblick über in jener Zeit gültige gesetzliche Regelungen gibt. Eine Arbeit, die allein deshalb verdienstvoll ist, weil sie dazu beiträgt, Fehler, die sich immer wieder in historische Beiträge einschleichen, zu vermeiden.

Für die gegenwärtig in der PDS geführte Diskussion zum Erbe und zur nationalen Frage, stellt der Band 29 mit seinen 14 Beiträgen eine meines Erachtens nicht zu unterschätzende Fundgrube dar.

Für mich, der ich es nicht lassen kann, Geschichte und historische Beiträge nach Wertbarem für die Gegenwart zu befragen, stellt der Aufsatz der Grand Dame der Weitling-Forschung, *Waltraud Seidel-Höppner*, eine besondere Perle dar. Nicht nur, daß sie ihrem ehemaligen Chef an der Akademie der Wissenschaften *Helmut Bleiber* bescheinigt, in seinem Arbeitsumfeld eine schöpferische wissenschaftliche Atmosphäre geschaffen zu haben, sie benennt auch – wie mir scheinen will – allgemeingültige Voraussetzungen dafür, wie menschliche Redlichkeit, gegenseitiges Wohlwollen und Verständnis, offener Meinungsstreit auf einem hohen wissenschaftlichen Niveau und ein tabufreies, politisch offenes Klima. Ihre nachfolgende Untersuchung der Cabetschen Konzeption eines demokratischen Weges zum Sozialismus gerät so zu einer Befragung von Geschichte, wie man sie sich nur wünschen kann. Ihre Schlußfolgerungen, die ich am liebsten vollständig anführen würde, sind kurzgefaßt folgende: »Erstens rächt sich Amputation historischer Kenntnis leider nicht nur im Verlust von Tatsachenwissen; sondern zwangsläufig auch im Theorieverlust. (...) Zudem vermittelt Wahrnehmung der Überlebenskraft emanzipatorischer Bestrebungen, die, über Jahrhunderte hinweg, Verfolgungen und Niederlagen trotzten, ein Gespür für den langen Atem der Geschichte; dies erleichtert, Zukunftserwartungen in größerer Dimension anzusiedeln. Drittens bringt Verzicht auf ureigenes sozialistisches Erbe die

moderne Bewegung um einen unersetzlichen Schatz von Erfahrungen im Umgang mit Illusionen, Irrtümern und Rückschlägen« (Bd. 29: 19).

Der nationalen Frage im Revolutionskonzept von *Johann Philipp Becker* Anfang der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts spürt *Rolf Dlubek* in einer kenntnisreichen Studie nach und *Stefan Bollinger* stellt die Frage: »Wieviel Nation braucht die Linke?« Ein Beitrag, der viele Fragen aufwirft und zum Widerspruch geradezu herausfordert. Etwa, wenn *Bollinger* apodiktisch feststellt, daß die Linken »als Verteidiger des Sozialstaates agieren« müssen oder an anderer Stelle die Behauptung aufstellt, daß bei »schwindender sozialer Absicherung ... für die DDR eine sozialistische Nationwerdung nicht funktionieren« konnte. War es nun die »schwindende soziale Absicherung« oder mehr die illusionistische Vorstellung von der Herausbildung einer Nation, die scheiterte? Sonderbar muten auch die von *Bollinger* abschließend formulierten fünf Fragen beziehungsweise Forderungen an, deren letzte in der utopisch anmutenden Aufgabenstellung mündet: »Der Kapitalfluß muß kontrolliert und wenn notwendig rigoros steuerbar sein« (Bd. 29: 220). Über *Constantin Frantz'* Überlegungen zur Problematik des Nationalstaates beziehungsweise einer Föderation informiert *Helmut Meier*.

Daß es möglich ist, die Kenntnisse über den Prozeß der Feudalablösung weiter zu vertiefen, beweist *Wolfgang Schröder* in seiner Studie über das westsächsische Dorf Beucha, die vor allem aus umfangreichen Quellen örtlicher (Pfarrarchiv Beucha) und regionaler Archive schöpft und daher auch ein besonderes regionalgeschichtliches Interesse beanspruchen dürfte. *Rolf Weber* liefert einen Überblick über die Bauernbewegung während der Märzrevolution 1848 in Hessen und *Wolfgang Küttler* untersucht Aspekte der Agrarfrage im Frühwerk von *Max Weber*.

In einer lebendig geschriebenen biographischen Skizze würdigt *Walter Schmidt*, gestützt auf Archivalien, Zeitungsberichte und andere zeitgenössische Quellen das Leben eines Mannes, der zu den konsequentesten Verteidigern der Demokratie während der Revolution zu rechnen ist: den schlesischen radikalen Demokraten *Franz Schmidt*.

Verdienstvoll ist auch der Beitrag von *Wolfgang Büttner*, der nicht müde wird, in der Öffentlichkeit die Erinnerung an *Georg Herwegh* wach zu halten, diesmal, indem er auf dessen entschiedene Stellungnahme für die Pariser Kommune und sein Wirken in der I. Internationale aufmerksam macht. Ausgelöst von einer internationalen Diskussion Anfang der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts, wendet sich *Gunter Hildebrandt* dagegen einem der führenden Köpfe der Konterrevolution der Habsburger Monarchie *Felix von Schwarzenberg* zu.

Zwei Beiträge befassen sich mit dem Parlamentarismus in Preußen. Dabei geht *Roswitha Willenus* dem Wirken des sächsischen Provinziallandtages in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts nach und *Kurt Wernicke* untersucht die Rolle der Preußischen Zweiten Kammer während der Berliner Aprilunruhen 1849. *François Melis* kann über den Fund des Redaktionsexemplars der *Neuen Rheinischen Zeitung* informieren.

Der mühseligen, nichtsdestoweniger verdienstvollen Aufgabe, der Darstellung der »sozialistischen Vergangenheit« in bundesdeutschen Schulbüchern nachzugehen, hat sich *Heike Christina Mätzing* unterzogen und konstatiert, was nicht anders zu erwarten war, bedeutende Defizite.

In seiner Schlußbemerkung resümiert *Helmut Bleiber* selbstkritisch eigene Irrtümer und die seiner Kollegen in ihrer Sicht auf die bürgerliche Umwälzung und konstatiert, daß »das Scheitern des 1917 begonnenen sozialistischen Versuchs in Europa ... die erwähnten Epochebestimmungen zumindest partiell zu realitätsfremden Wunschbildern« disqualifiziert habe. Zugleich gelangt er zu der Auffassung, daß die Formationstheorie, zur »unumstößlichen Glaubensdoktrin geronnen, ... fraglos zur Ausprägung einer Haltung (beitrug), die man als borniert-arrogant-kommunistischen Hochmut umschreiben kann, eine Haltung, die die nüchterne Analyse gegenläufiger gesellschaftlicher Prozesse erschwerte und die Entwicklung angemessener politisch-sozialer Strategien verhinderte« (Bd. 29: 241). Dem ist kaum etwas hinzuzufügen, außer vielleicht: Was soll an dieser Haltung kommunistisch gewesen sein? – Als Konsequenz intensiver Selbstbefragung und Befragung von Geschichte

sieht *Bleiber* letztlich, daß der Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit, zeitweise verdeckt werden oder zurücktreten – schließlich aber nur durch dessen Überwindung aufgehoben werden kann.

Aus seinen abschließenden Worten spricht die Lebenserfahrung eines Siebzigjährigen ebenso wie die Quintessenz der lebenslangen Beschäftigung mit Geschichte: »Menschen, die menschliche Gesellschaft insgesamt sind lernfähig, begrenzt zwar, sehr langsam, nicht selten nur mittels der Zuchtrute von Katastrophen, aber lernfähig« (Bd. 29: 244 f.). Daraus gerinnt der hoffnungsvolle Optimismus, daß der Übergang von der Feudalgesellschaft zum Kapitalismus nicht die letzte Transformation in der Menschheitsgeschichte gewesen sein wird.

ERHARD KIEHNBAUM

Monika Gibas, Rainer Gries, Barbara Jakob, Doris Müller (Hrsg.):
Wiedergeburten. Zur Geschichte der runden Jahrestage der DDR,
Leipziger Universitätsverlag Leipzig
1999, 307 S. (54 DM)

Rechtzeitig zum 50. Jahrestag der DDR legte eine ost-westdeutsche DFG-Forschungsgruppe zur Propagandageschichte mit Unterstützung des Deutschen Historischen Museums und des Kulturwissenschaftlichen Instituts Leipzig e.V. einen prachtvoll illustrierten Quartband zu den runden Republikjubiläen des anderen deutschen Staates vor. Nur, daß diese Festgabe zu spät kam und in der DDR unmöglich gewesen wäre. Genau ein Jahrzehnt zuvor wurde letztmalig offiziell ein DDR-Jahrestag von einer nun müden Partei- und Staatsführung und einem frustrierten Volk gefeiert.

Um diesen Ehrentag herum kam es erstmals seit 1953 wieder zu massiven Zusammenstößen von Volk und Repressionsmacht. Zwei Tage danach kapitulierte die SED-Führung vor einer Demonstration, die nicht mit den geplanten und abgezielten Aufmarschplänen bisheriger Machart übereinstimmte. Das Volk hatte sich die Straße erobert und bejubelte nicht Spitzenfunktionäre, sondern stellte ihnen Forderungen: nach gesellschaftlichem Dialog, mehr

Demokratie, verwirklichten bürgerlichen Menschenrechten, Reisefreiheit.

Der Sammelband erweist sich als eine sehr dicht an der Wirklichkeit entwickelte sozial- und ideologiegeschichtliche Untersuchung einer sehr spezifischen Seite der DDR. Zu den Phänomenen der DDR gehört ja, daß ihre Geschichte zwischen zwei 7. Oktobern eingezwängt erscheint: Dem Tag ihrer offiziellen Gründung als nachholendem Akt gegenüber Westdeutschland auf der Grundlage Moskauer Entscheidungen und eben jenen düsteren Jubelfeiern, auf denen Honecker zwar trotzig sein »Vorwärts immer, rückwärts nimmer« kundgab, aber der Lauf der Geschichte bereits weitergegangen war. Mit diesem Datum ist auch verbunden, daß der Termin des Anschlusses an die BRD nach langem hin und her von freigewählter Volkskammer und Bundesregierung schlußendlich nur ein Kriterium zu erfüllen hatte: zu verhindern, daß nicht noch ein weiterer, der 41. Republikgeburtstag, zu begehen war. Obwohl und deshalb, weil dieses letzte Jahr der DDR das spannendste und am dichtesten an den emanzipatorischen Idealen der neuen Gesellschaft war, die an die Stele des Faschismus gesetzt werden sollte.

Als nicht selbstverständlich ist hervorzuheben, daß die Autoren Nachwendekliches nicht bedienen: die Dominanz der Bilder von Militärparaden, die endlosen Reihen von Staats- und offiziellen Tribünengästen, auch nicht das krampfhaft Herbeisuchen von Parallelen zu nationalsozialistischer Selbstbestätigung. Vielmehr beleuchten die Autoren die vielfältigen Seiten der DDR-Feierkultur, untersuchen das Musikschaffen (*Monika Gibas, Gerd Rienäcker*), die Fernseh- und Filmproduktionen (*Jörg-Uwe Fischer, Gerald Diesener*), die Kunstausstellungen (*Bernd Lindner*), aber auch die museale Würdigung (*Doris Müller, Dieter Vorsteher*) der Jubiläen. Dazu präsentiert der reich illustrierte Band die Gebrauchsgrafik der Plakate, Briefmarken, Karikaturen aus Ost und West, der Titelseiten von Zeitungen. Dabei blenden sie weder die gehaltenen Reden (*Ruth Geier*) noch die Aktivitäten des Ministeriums für Staatssicherheit (*Babara Jakob*) aus.

Die Autoren haben natürlich kein Problem, die DDR-Geschichte ihrer Jubiläen als die Geschichte ihrer Geburtstage nachzuzeichnen.

Nach ihrer Analyse verstand sich die DDR als eine Neugeburt in der deutschen Geschichte, als ihr Neuanfang. Zumindest 1959, 1969 oder 1979 identifizierte sich die DDR unmittelbar mit der Generation von 1949, den Heranwachsenden, dann Erwachsenen, die allein in der sozialistischen Gesellschaft sozialisiert und sie zunehmend selbst gestalten sollten. Das war konsequent, wie *Rainer Gries* belegt, weil die Gründergeneration in ihnen die Erben und Erbauer jener antikapitalistischen Gesellschaft sah, die ihnen vorschwebte. Aber es macht auch die Tragik der heute um die 50 Jahre alten gelernten DDR-Bürger aus, daß sie eben nicht an die Stelle der Gründergeneration treten konnten. Nicht zuletzt ihre Kinder konnten mit der sozialistischen Gesellschaft, wie sie diese jenseits der Ideale und Versprechungen erlebten, kaum etwas anfangen. Sie kehrten ihr zunächst geistig, dann auch mit der ersten Lücke im ungarischen Grenzzaun praktisch den Rücken. Heute ist die 49er Generation die »übersprungene Generation«, wie es der Liedermacher Gerhard Gundermann einmal nannte, weil sie auch keine echte Chance hat, in der »neuen« Gesellschaft anzukommen.

Gibas und Gries gehen davon aus, daß die Feiern der Rousseauschen Vertragstheorie entsprechen: Paternalistisch erhält das Volk von der Führung gegen politisches Wohlverhalten soziale Leistungen. Deutlich wird aber auch, daß dies etwas mit Selbstverständnis und sozialem Anspruch beider Seite zu tun hat. Natürlich waren politische Überhöhungen, der Hang zur Perfektionierung und Inszenierung seitens der die Macht Innehabenden unverkennbar und bestimmten immer mehr ihr praktisches Tun.

Michael Hofmann zeigt in einem Geschichtsrückblick auf die sozialistischen Massenfeste, daß dies alles nicht voraussetzungslos geschah, daß die Festrитуale der Französischen Revolution, die Geschichte der Arbeiterbewegung des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, nicht zuletzt auch die sowjetische Praxis Pate standen. Eine Gesellschaft mit dem Anspruch auf Gemeinschaftlichkeit will diese (so zumindest in der Vergangenheit) auch zelebriert sehen und den Beteiligten erlebbar machen. Dazu gehören Feiern, Rituale, Kulte. Hier wären komparatistische Untersuchungen zweifellos sowohl mit anderen realsozialistischen Staaten,

wie auch dem Westen interessant. Da mag die Bundesrepublik scheinbar eine Ausnahme-rolle spielen, neue Untersuchungen zur Geschichtspolitik durch Wolfrum und Assmann/Frevert¹ verweisen allerdings darauf, daß es auch in der Bundesrepublik etwa im Kontext mit dem 17. Juni als Feiertag (allerdings sehr bezeichnend: DDR-Unzufriedenheit und Arbeiteraufstand als Sinnstiftung für das kapitalistische Westdeutschland), dem 23. Mai oder dem 23. September sowie dem 20. Juli durchaus versucht wurde. In anderen westlichen Ländern mit längerer, auch revolutionärer Tradition sind solche Rituale und Feiersysteme gang und gäbe, dabei sehr zäh (Frankreich, USA, und gar monarchistisch in Großbritannien).

Bei allem Ritualisierten und Organisierten, das auf der Oberfläche keinen Platz für Spontaneität ließ, ist aber auch aus den Beispielen des Bandes heraus unverkennbar: Es war nicht nur ein Feiern der Führung, sondern ein Feiern des eigenen Daseins, des Stolzes auf die eigene Arbeit. Gerade die Vergleiche der einzelnen Jahrestage reflektieren auch die jeweilige Zustimmung für den Staat DDR. Nicht zufällig – und trotz des gerade vergangenen Einmarsches in der ČSSR und des bereits eingeleiteten Abbruchs des Neuen Ökonomischen Systems – bracht hier das Jahr 1969 heraus.

Auch die angeführten »Geschenke« auf dem »Gabentisch der Republik« zeigen, daß die Rituale trotz aller gewollten politischen Symbolik durchaus über Jahrzehnte spürbare Verbesserungen des Lebens der DDR-Bürger begleiteten. Dabei griff die Geschenkmetapher das Geben und Nehmen im Geist und Handeln einer Familie auf. Das sozialistisch umgetaufte Perlou zu Dederon (1959) in Zeiten, da »Chemie Wohlstand, Schönheit und Brot« bringen sollte (*Stefan Paul*); die legendären »Präsent-20«-Anzüge und Kleider (1969) (*Cordula Günther*), die Architekturäsuren in den Bezirksstädten und in Berlin (*Jörn Düwel*) symbolisierten nicht nur Macht, sondern auch Leistungen für die Menschen.

Die Pointe der Geschichte ist ebenso makaber. Das letzte »Geschenk« des Politbüros an das Volk gab es am 9. November 1989, nun als Tauschobjekt gegen die Hoffnung auf Beendigung der Revolution: die Maueröffnung. Als wirkliches Geschenk wurde nach *Dirk Schindelbeck* aber das Begrüßungsgeld der anderen

genommen: »Der gute Vater gibt seinen heimgekehrten Kindern eine kollektive Belohnung für ihre schöne Revolution und macht diese von der Qualität her schon damit zu einem Theaterstück: die Komparsen zeigen ihm durch die Beendigung des Sozialistischen Experiments ihre Liebe und bekennen sich zu seinem Lebensentwurf, dem ›Wohlstand für alle!‹« (S. 239).

Die Befunde vieler Beiträge, so auch von *Thomas Ahbe*, sind recht eindeutig. Die DDR ist nicht auf eine Stabilität durch Repression reduzierbar. Im quasi fünften, Post-DDR-Dezennium »des reflektierenden Rückblicks zeigt sich, daß auch die von Machthabern und Bevölkerung gemeinsam bewohnte Metazerzählung – die von der Bevölkerung auf mitunter recht eigensinnige Weise interpretiert wurde, eben weil sie volkstümlich interpretierbar war – eine stabilitätssichernde Interaktionsbasis war« (S. 266f.) im Sinne des schon beschriebenen Vertragverhältnisses. Genau diese Sicht und Erfahrung läßt heute ein positives Erinnern an die DDR, Ostalgie, und eine oft viel stärkere Identifikation mit der DDR zu, als sie es jemals zu Zeiten gab.

STEFAN BOLLINGER

1 Vgl. Edgar Wolfrum: *Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948-1990*, Darmstadt 1999; Aleida Assmann, Ute Frevert: *Geschichtsvergessenheit. Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*, Stuttgart 1999.

David Farrell Krell:
Nietzsche – Der gute Europäer.
Die Landschaften seines Lebens.
Mit Fotografien von
Donald L. Bates,
Knesebeck-Verlag München 2000,
268 S. (79,80 DM)

Vielleicht läßt sich darüber diskutieren, ob *Nietzsche* in »den Orkus oder ins Bücherregal«¹ gehört, für diesen Band jedoch dürfte ausschließlich letzteres in Betracht kommen. Sorgfältig recherchiert und liebevoll zusammengestellt, enthält er Texte über das Leben und Wirken des Philosophen, verbunden mit Zitaten aus Briefen, Tagebüchern und Werken *Nietzsches* sowie Fotografien der dazu

gehörenden Landschaften. Auf diese Weise wird versucht, »ein Gespür für die Beziehung zwischen Werk und Entstehungsort zu wecken« (S. 13), und zwar ebenso durch die Worte wie durch die Bilder. Es ist ein Buch zum Genießen, das langsam durchgeblättert und gelesen sein will, *tempo lento*, ganz so, wie *Nietzsche* es auch für seine eigenen Werke forderte. Um solch ein Buch zu verfertigen, muß man, wie die Auswahl der Texte belegt, nicht nur ein Kenner *Nietzsches*, seiner Biographie wie seiner Werke, sein; man muß ihn auch lieben und verstehen, den Menschen wie den Philosophen. Der Autor, D. F. Krell, Philosophie-Professor in Chicago und ausgewiesener Kenner der deutschen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, bringt uns mit diesem Buch *Nietzsche* ein Stück näher, macht ihn uns ein wenig vertrauter.

Aber welchen *Nietzsche*? Es gehört zu den Schwierigkeiten des Umgangs mit dem »unbequemen Philosophen«, daß dieser viele Gesichter hat. Mal ist er der politische Philosoph, mal der Kulturkritiker, mal der Künstler, mal der Psychologe, mitunter auch ist er nur der Leidende, der Kranke. Hinzu kommen die sich an der Wirkungsgeschichte seines Werkes orientierenden Interpretationen: *Nietzsche* als der Irrationalist, der Präfaschist, der Krieger, der Vordenker von Gewalt und Barbarei u. a. m. Im vorliegenden Buch findet sich von all dem kaum etwas. Der Zugang zu *Nietzsche* erfolgt hier vor allem über dessen Person, seine Biographie und sein Lebensschicksal – und die Stätten seines Wirkens, die Landschaften, Berge, Seen, Orte, Plätze usw. Bei der Behandlung seines Lebenswerkes steht der Künstler im Vordergrund, der Poet, der Musiker, der Stilist, der philosophische Aphoristiker. Der politische Denker dagegen kommt nur ganz am Rande vor. Ebenso bleibt die unendliche Wirkungsgeschichte *Nietzsches* fast vollständig ausgeblendet. Diese historisierende Vorgehensweise, welche den Philosophen wie sein Werk zeitgeschichtlich auffaßt, nicht aber von den Wirkungen her, entspricht dem Hauptstrang gegenwärtiger Nietzscheinterpretation. Dem Gesamtphänomen »Nietzsche« wird sie freilich nicht gerecht, der engeren Betrachtungsperspektive dieses Titels allerdings schon. *Nietzsche* als »guten Europäer« vorzustellen, ist zutreffend, von seinem

Dasein als »Wanderphilosoph« her bald noch mehr als von seinem Werk her, welches letztlich doch der deutschen Denktradition verhaftet ist. Es liegt aber auch ein Gutteil wohlverständer Polemik darin, *Nietzsche* als guten Europäer zu sehen, denn die Vereinnahmung des Philosophen durch den Nationalsozialismus und das über ihn, als vermeintlichen Vordenker der NS-Ideologie, in der DDR und anderswo verhängte Verdikt, sind unvergessen und wirken nach.² Andererseits aber sind Zweifel auch angebracht, ob die historische Einordnung *Nietzsches* als »Hauptkritiker des europäischen (und besonders des deutschen) Nationalismus, Imperialismus und Militarismus« (S. 9) zutreffend ist. Auch wenn man die Wirkungsgeschichte ausblendet, bleibt er ein problematischer und widersprüchlicher Denker, nicht zuletzt gerade wegen seiner Vorstellungen über den Fortgang der Geschichte und die Zukunft Europas.

Dem chronologisch angelegten Text ist eine Einleitung vorangestellt, die dem Anspruch des Buches allerdings kaum gerecht wird. Hier hätte man sich eher eine Gesamtsicht des Phänomens »Nietzsche« gewünscht, mit all ihren Facetten, bevor dann der eigentliche Text mit der zeit- und personenbezogenen Darstellung beginnt. Überhaupt wird das Buch nach hinten zu immer besser. So gelangt das erste der vier Kapitel (»Anfang und Ende«) kaum über Bekanntes hinaus und liefert auch das Bildmaterial, mit Ausnahme des Portfolio I, wenig Originelles. Hervorhebenswert ist jedoch die Auswahl der Zitate aus den frühen Schriften und Briefen *Nietzsches*. So mancher spätere Gedanke scheint hier bereits vorweggenommen. Andererseits aber zeigen diese Dokumente auch, wie stark *Nietzsches* Denken dem Zeitgeist verhaftet war. Das zweite Kapitel ist dem Wirken *Nietzsches* als Professor in Basel gewidmet. Es enthält eine Reihe für das Thema des Buches wichtiger Aspekte: *Nietzsches* Lehramt, die Aufgabe seiner preußischen Staatsbürgerschaft, seine Beziehung zu *Richard Wagner* und *Cosima v. Bülow*, die Reisen durch die Schweiz, nach Bayreuth, Sorrent, Pompeji und anderen Orten. Aber *Nietzsche* war hier nicht glücklich. Bereits 1874 schrieb er an die Schwester: »Doch es ist etwas Schreckliches, so immer gegen den Strom zu schwimmen und mitunter

habe ich das Leben recht satt« (S. 96). Dann rückte die Krankheit allmählich ins Zentrum und zwang ihn, »das Leben und die eigenen Grenzen ernster zu nehmen« (S. 100). Das dritte Kapitel (»Die Einsamkeit des Hochgebirges«) ist das wohl »nietzsche« des ganzen Bandes. *Nietzsche* tritt uns hier als »Wanderphilosoph« im Gebirge und als Einsiedler im Engadin entgegen, »mit *dieser Natur verwandt*« (S. 130) wie mit keiner anderen. Hier finden sich auch die schönsten und beeindruckendsten Fotografien, sowohl von der Bergwelt als auch von den Aufenthaltsorten *Nietzsches*. Besonders hervorzuheben sind die Fotos von *Nietzsches* Zimmer in Sils Maria (S. 147) sowie die Abbildungen auf S. 153, 160 und 169. Das Anliegen des Buches, die Verbundenheit von *Nietzsches* Leben und Werk mit bestimmten Landschaften zu demonstrieren, ist hier am überzeugendsten gelungen. Dies wohl auch deshalb, weil »die glasklare, geschliffene Prosa« *Nietzsches* »mit der Landschaft des Engadin bei Föhn in Verbindung« zu stehen scheint, »jenem besonderen atmosphärischen Zustand, der dem Betrachter Ausblicke von brillanter Klarheit und gleichzeitig bohrende Kopfschmerzen beschert« (S. 150). *Nietzsches* Aufenthalte in Sils Maria waren verzweifelnde Versuche, auf »dem berichtigten schmalen Grat zwischen schöpferischer Einsamkeit und öder Verlassenheit zu wandeln und sich in jenem Niemandsland eine Heimstatt zu bauen« (S. 159). Im vierten Kapitel wechselt die Landschaft abrupt, von den Alpen zu den Gestaden des Mittelmeeres. Erfüllt von einem »neuen Blick« verbrachte *Nietzsche* hier, unter der milden Sonne Italiens, die Winter, auf einem abgeschiedenen Felsen am Meere sitzend, »mit den Gedanken auf Abenteuer des Geistes« ausgehend (S. 188). Das »ungelöste und unlösbare Dilemma«, das *Nietzsches* Leben aber auch hier, unter dem reinen, blauen Himmel des Mittelmeeres, ebenso wie im Hochgebirge belastete, war sein Bedürfnis, allein zu sein und gleichzeitig in Gesellschaft. Dem Autor ist es gut gelungen, dies anhand zahlreicher Selbstzeugnisse des Philosophen zu verdeutlichen. Besonders sticht hier ein Brief hervor, den *Nietzsche* 1887 seinem Freund *Erwin Rohde* schrieb und der mit den Worten endet: »Ich habe jetzt 43 Jahre hinter mir und bin ge-

nau noch so allein, wie ich es als Kind gewesen bin« (S. 208 f.). Erschütternd ist auch das folgende Dokument, worin *Nietzsche*, auf sein letztes Lebensjahrzehnt zurückblickend, bitter konstatiert: »Dieses schreckliche Jahrzehnt, das ich hinter mir habe, hat mir reichlich zu kosten gegeben, was Allein-sein, Vereinsamung bis zu diesem Grade, bedeutet: die Vereinsamung und Schutzlosigkeit eines Leidenden, der kein Mittel hat, sich auch nur zu wehren, sich auch nur »zu verteidigen«« (S. 209). Sein Werk, sein Bemühen, trotz allem »Ja« zum Leben zu sagen, kann nur vor dem Hintergrund dieser menschlichen Tragödie richtig gewürdigt werden. *Nietzsches* letzte schriftstellerische Arbeiten waren poetischer Natur, womit das Bild des Philosophen als Künstler erhärtet wird. Sein letzter Aufenthaltsort, vor dem Zusammenbruch im Januar 1889, war Turin. *Nietzsche* sah Turin als seine »dritte Residenz« – neben Sils Maria und Nizza – an. Das Ambiente und das Klima entsprachen seinen Bedürfnissen. Daß ihn das Schicksal danach noch einmal nach Naumburg und Weimar führen sollte, hätte ihn gewiß unendlich traurig gestimmt.

ULRICH BUSCH

- 1 Klaus Höpcke: In den Orkus oder ins Bücherregal?, in: Sozialismus, Heft 9/1997, S. 10 ff.
- 2 Vgl. Gerhard Zwerenz: Die dunkle Rückseite des Mondes oder Nietzsche kam bis Stalingrad, in: UTOPIE kreativ, Nr. 115/116 (Mai/Juni 2000), S. 425 ff.

WERNER SEPPMANN

A Marxist Critique of Modern Capitalism

In capitalist societies social progress is shaped by sharp contradictions. Social achievements are constantly endangered by the specific mode of capitalist development. Especially the rules of competition that govern the whole society exercise a strong pressure to achieve an ever increasing rate of efficiency, measured through growing profits. The insatiable desire for increased profits, leads to a transformation of (nearly) all social spheres into domains of capitalist exploitation. This tendency diminishes not only chances of individual self-fulfilment, it also contains a dangerous self-destruction potential, for both the society and the environment. The author argues that to overcome these threats, it is possible and necessary for emancipatory movements to also use the opportunities created by globalisation and the development of modern (communication) technologies.

KLAUS KINNER:

The reception given Rosa Luxemburg in the KPD and Komintern

Klaus Kinner, a researcher of the history of the KPD, sketches the way Rosa Luxemburg and her work was received by the communist movement. Kinner shows, on the one hand, how Rosa Luxemburg as a person was highly regarded in the KPD – also because of her death as a martyr. While on the other hand, her theoretical work was increasingly rejected. An essential reason was her sharp criticism of the Bolsheviks during the October Revolution in her writing: »The Russian Question« (1918, 1921 published posthumously). The term »Luxemburgism« became an instrument of struggle against all anti-Stalinist forces. Rosa Luxemburg was given a standing, alongside Leo Trotsky, as the most dangerous opponents of Stalin. Beginning 1923, nearly all of her companions in struggle were forced from the KPD. The KPD rejected the democratic-revolutionary political style of Rosa Luxemburg and therefore also her legacy.

HOLGER POLITT:

Rosa Luxemburg and the Polish Nationhood Issue

Many political forces point to Rosa Luxemburg to justify their thesis that the nation as a concept is a bourgeois invention and the source of all social evil. Holger Politt analyses the evolution of Rosa Luxemburg's motives and her views on the issue of nation. He points out that Rosa Luxemburg, in essence, dealt only with the issue of Polish nationhood. Politt's arguments dismiss all attempts aimed to trying to depict Rosa Luxemburg as the spiritual founder of a radical-left anti-nationalism.

VOLKER CAYSA:

Rosa Luxemburg – her Life between Philosophy and Reality

At first glance, the political ethos of Rosa Luxemburg, as seen through her letters, appears unpolitical. They focus not only on major political issues but also on the personal, the all too human aspects of ordinary life. It is in this interest in these personal, and all too human aspects of life, including her suffering with the pain of animals, this sympathy felt for maltreated creatures, that one finds Rosa Luxemburg's political philosophy. This commitment to the abused and degraded creatures is a reflection of her passion for viewing a consciously lived life as a philosophical question of paramount importance.

JÜRGEN NORDMANN

Nonconformists of the Counter Revolution?

On the Positions of liberal right-wing Intellectuals

Liberal right-wing intellectuals such as Friedrich August von Hayek, Milton Friedman and Karl Popper liked to pose as anti-intellectuals. Rejecting a number of intellectual traditions and suspecting other intellectuals of being socialists, they still adopted the typical functions of intellectuals and centered their works on intellectuals. Two role models are indicative of the flock that grouped around Hayek: the »total intellectual« and the »counter-intellectual«. Characteristics of nonconformist, universal intellectuals merged with the practices of counter-intellectuals to such a degree that they became indistinguishable from one another. In the final stages of their development, prominent liberal right-wing intellectuals settled down in the »front yard of power«.

DIETER PLEHWE:

The Career of Neoliberal Ideas in Mexico

The radical opening of the Mexican economy – including Mexico's membership in the North American Free Trade Area and the World Trade Organisation – was engineered by the longstanding ruling power PRI, that was eventually dislodged from power by Vicente

Fox's pro-business party PAN in 2000. The author observes an apparent lack of neoliberal agency responsible for what can be considered a surprising turn towards neoliberalism in Mexico given the country's longstanding efforts of national (import substituting) developmentalism. But under closer examination, a variety of neoliberal forces are able to be identified. Older forces of neoliberalism in the Mexican society are described briefly to provide a more detailed panorama of neoliberal networks that emerged in the 1980s and 1990s (private think tanks, with links to both the PRI and PAN parties, as well as to the U.S.). Neoliberal policy strategies were then moved from the periphery of Mexican society towards its center. Further radical changes under the current government are considered unlikely because the major turn was already orchestrated under the previous PRI governments.

CHRISTIAN FUCHS

Technologically mediated Debodiment – Emancipation or Risk?

A tendency of debodiment – which can be seen as the process of the human body's becoming more and more unimportant in different areas – can be witnessed in the prostheticisation of man, the humanisation of the robot and the substitution of embodied, living labour by dead labour. Debodiment is being mediated by new information-, communication-, gene-, reproduction- and bio-technologies. Representatives of postmodern feminism like Sadie Plant and Donna Haraway associate hopes for emancipation from patriarchal relationships with these new technologies. They argue in a technological determinist manner and do not consider that the Capitalist Patriarchy depends on exploitation, domination and class relationships. Emancipation can only be seen as a social process and should not be reduced to a technological dimension. Technological manipulations of human bodies (especially of female bodies) can be seen as a new quality of existing relationships of exploitation, domination and class.

MARCEL ZACHOVAL:

Milan Machovec

Milan Machovec is a Czech philosopher. In celebrating his 75 birthday, the author, Marcel Zachoval, offers in this essay a deep insight in the ideas and works of M. Machovec. Zachoval emphasizes particularly his recourse to Aristotle, from whose philosophy, Machovec borrowed the idea that all search for wisdom must have scientific roots, i.e. philosophy is not simply a game played in the mind. As a »philosopher of wisdom« Machovec is above all interested in those historical facts and those charismatic personalities who are of lasting importance for the development of humanity. His strong conviction is that in all periods of history the activities of so-called »heroes« played a decisive role. Thus the philosophy of Machovec is guided by two ideas. He is first of all convinced that all human history is written by the humans, themselves, i.e. the result of creative human actions. And secondly, he believes in the extraordinary importance of charismatic individuals, and Jesus, the individual having probably the greatest impact on modern society. In this sense Milan Machovec can be regarded as a leading protagonist of the Christian-Marxist dialogue.

KONRAD FEIEREIS

Possibilities and Limits of Dialog. A Catholic Theologian's Point of View

Konrad Feiereis was until 1998 a full professor at the Philosophical-Theological Study in Erfurt. He discussed the problems encountered in attempts to establish a dialogue between Marxists and Christians. Until 1990 he harboured hopes that one day such a dialogue would materialise – on a basis of both honesty and equality. The Czech philosopher Milan Machovec played an important role in the development of his philosophy. His 1972 work »Jesus for Atheists« was not only well known among theologians in the GDR but was also appreciated among numerous academics and Christian students at state universities and other institutes of higher learning. Feiereis poses the question: »Will we, because of the experiences of past offences, shun a future dialogue with Marxists or, from our side, attempt to socially marginalize them?« Feiereis refuses such a behaviour.

MICHAEL BRIE

Socialism – A View backward into the Future

Modern socialist thinking can not be understood without recourse to the fundamental issues of Christianity, where the principles of humanity and social justice found their first universal expression. But the search for similarities between Marxism and the Christian religion must be more than a search for topics of equality. If we expect tangible results from the dialogue between socialists and Christians, it will not suffice to know that both philosophies contained similar aims. Most important seems to be the understanding of the different ways in which it was attempted to achieve these aims.

UTOPIE

Diskussion sozialistischer Alternativen

kreativ

Liebe Autorinnen und Autoren, wir bitten Sie/Euch, beim Einreichen von Manuskripten zu beachten, daß Beiträge in »UTOPIE kreativ« nur veröffentlicht werden können, wenn sie in der eingereichten oder einer ähnlichen Form nicht anderwärts erschienen sind oder erscheinen werden. Manuskripte sollten auf maschinenlesbaren Datenträgern sowie in einem Exemplar ausgedruckt eingesandt werden. Der Text auf Diskette sollte zudem keine Trennungen oder sonstigen speziellen Formatierungen enthalten. Zur Erstellung von Tabellen bitten wir, Tabulatoren zu verwenden. Da wir in den jeweiligen Monatsheften möglichst viele Autoren und Themen berücksichtigen wollen, sollten Manuskripte für

Impressum

Herausgegeben im Auftrag der Rosa-Luxemburg-Stiftung e.V. durch den Förderverein Konkrete Utopien e.V. Gründungsvorsitzende: GUNTHER KOHLMAY † und HELMUT STEINER
Redaktion: WOLFRAM ADOLPHI, ARNDT HOPFMANN, ULLA PLENER, JÖRN SCHÜTRUMPF (V.i.S.d.P.), MARION SCHÜTRUMPF-KUNZE
Redaktionsadresse: Franz-Mehring-Platz 1, 10243 Berlin (Tel.: 030 – 29 78 11 - 57, Fax - 81)
Internet: utopie-kreativ.de
E-Mail: utopiekreativ@rosaluxemburgstiftung.de
Verlag: NDZ Neue Zeitungsverwaltung GmbH, Weydingerstraße 14-16, 10178 Berlin
Verlagsarbeiten: RUTH ANDEXEL
Satz: ELKE SADZINSKI
Druck: BärenDruck GmbH, Plauener Straße 163-165, 13053 Berlin
Vertrieb: ND-Vertrieb, Alt Stralau 1-2, 10245 Berlin (Tel.: 030 – 29390800)
Einzelverkaufspreis: DM 10
Jahresabonnement (incl. Versand): DM 108 (Inland), DM 144 (Ausland)
Förderabonnement (incl. Versand): DM 144

Sachbeiträge einen Umfang von ca. 4.000 Wörtern oder ca. 25.000 Zeichen (entspricht ca. 15 Normmanuskriptseiten) nicht überschreiten. Angaben zur/zu den AutorInnen und Marginalien (ca. im Verhältnis 1 : 5 zum Umfang des Beitrages; also auf 15 Manuskriptseiten kommen zusätzlich ca. 4 Seiten Marginalien) sind gesondert – aber auf ein und derselben, eindeutig beschrifteten Diskette – beizufügen. AutorInnen, die erstmals bei uns veröffentlichen, werden gebeten, ein Porträtfoto (möglichst kein Paßbild) einzusenden. Wir bitten die Autoren um eine Zusammenfassung ihrer Artikel in Deutsch und wenn möglich in Englisch (ca. 10 Zeilen). Der Kopf von Rezensionen bzw. Annotationen muß folgende Angaben (in der angegebenen Reihenfolge und Interpunktion) enthalten: Vorname Name der Autor(inn)en/ Herausgeber(innen): Titel, Verlag Ort Jahr, Seitenanzahl und (Preis). Der Text selbst sollte 1.000 Wörter bzw. 7.000 Zeichen (ca. 4 Manuskriptseiten) nicht überschreiten. Für unverlangt eingehende Manuskripte kann keine Haftung übernommen werden. Eine Rücksendung ist nur dann möglich, wenn ein frankierter Rückumschlag oder Porto in Form von Briefmarken beigefügt wurde.

Die Redaktion

Preisliste für frühere Hefte

Heft 1 bis 73/74:	je	2 DM
Heft 75 bis 109/110	je	5 DM

