

Igor R. Schafarewitsch

# Der Todestrieb in der Geschichte

Erscheinungsformen  
des Sozialismus

Deutsche Erstausgabe



Ullstein Kontinent

#### **DAS BUCH:**

Der Sozialismus geht von der Kritik der bestehenden Gesellschaft aus, wirft ihr Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Unfreiheit vor, nur um – an die Macht gelangt – noch viel größere Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Unfreiheit zu verkünden und zu bewirken. Diese These belegt Schafarewitsch in seiner breit angelegten Untersuchung mit vielen historischen und aktuellen Beispielen. Für ihn ist der Sozialismus ein Aspekt des menschlichen Strebens zur Selbstvernichtung, zum Nichts oder Nirwana – eine Form des Freud'schen Todestriebs, deren Gefahr gerade darin besteht, daß sie sich hinter Ansprüchen auf soziale Gerechtigkeit und Wissenschaftlichkeit versteckt.

Der Autor widmet die beiden ersten Teile seines Werkes der Darstellung konkreter Tatsachen aus der Geschichte der sozialistischen Lehren und Staaten; diese Tatsachen analysiert er im dritten Teil. Das Ergebnis ist ein in seiner Spannweite beeindruckendes, oft kontroverses, aber stets fesselndes Buch.

**DER TODESTRIEB IN DER GESCHICHTE** ist bisher in fünf Sprachen erschienen. Der Mathematiker Igor Schafarewitsch, international als Autorität anerkannt, hat neben seinen fachwissenschaftlichen Arbeiten auch die Untersuchung »Die Religionsgesetzgebung in der UdSSR« (1973) sowie mehrere Artikel und Essays zu kulturgeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Fragen verfaßt.

Igor R. Schafarewitsch

**Der  
Todestrieb  
in der  
Geschichte**

Erscheinungsformen  
des Sozialismus

---

Deutsche Erstausgabe

---



Ullstein **Monument**

Ullstein Kontinent  
Ullstein Buch Nr. 38009  
im Verlag Ullstein GmbH,  
Frankfurt/M – Berlin – Wien

Deutsche Erstausgabe  
Aus dem Russischen übersetzt  
von Anton Manzella

Umschlagentwurf: Zembsch' Werkstatt,  
München

Alle Rechte vorbehalten

World © Edition du Seuil 1977

© YMCA Press pour l'édition  
en langue Russe

© der deutschen Ausgabe 1980

by Verlag Ullstein GmbH,

Frankfurt/M – Berlin – Wien

Printed in Germany 1980

Gesamtherstellung: Mohndruck

Graphische Betriebe GmbH, Gütersloh

ISBN 3 548 38009 3

Dezember 1980



# INHALT

Vorwort .....	7
<b>TEIL I. Der chiliastische Sozialismus</b> .....	<b>14</b>
Einführung .....	15
Kapitel I. Der antike Sozialismus .....	20
Kapitel II. Der Sozialismus der Ketzer .....	32
§ 1. Allgemeiner Überblick .....	32
Beilage zu § 1: Drei Biographien .....	63
§ 2. Der chiliastische Sozialismus und die Ideologie der Ketzerbewegungen .....	92
Kapitel III. Der Sozialismus der Philosophen .....	106
§ 1. Die großen Utopien .....	106
§ 2. Der sozialistische Roman .....	133
§ 3. Das Zeitalter der Aufklärung .....	138
§ 4. Die ersten Schritte .....	155
Resümee .....	166
<b>TEIL II. Der Staatssozialismus</b> .....	<b>168</b>
Kapitel I. Südamerika .....	169
§ 1. Das Reich der Inkas .....	169
§ 2. Der Jesuitenstaat in Paraguay .....	180
Kapitel II. Der Alte Orient .....	190
§ 1. Mesopotamien .....	190
§ 2. Das Alte Ägypten .....	200
Beilage zu § 1 und 2: Die Religion des Alten Ägypten und Mesopotamiens .....	205
§ 3. Das Alte China .....	208
Beilage: Hat es eine »asiatische Gesellschafts- formation« gegeben? .....	230
Resümee .....	235
<b>TEIL III. Analyse</b> .....	<b>240</b>
§ 1. Die Konturen des Sozialismus .....	241
§ 2. Übersicht über einige Betrachtungsweisen des Sozialismus .....	248
§ 3. Die Verwirklichung des sozialistischen Ideals .....	288
§ 4. Sozialismus und Individualität .....	312
§ 5. Das Ziel des Sozialismus .....	325
§ 6. Schluß .....	343
Literaturverzeichnis .....	360



## Vorwort

Dieses Buch wurde aus der Überzeugung heraus geschrieben, daß die von der Menschheit im 20. Jahrhundert schon durchlebten Katastrophen nur die Anfangsphase einer unvergleichlich tiefergehenden Krise, eines schroffen Umschwunges im Verlauf der Geschichte darstellen. Zur Charakterisierung der Größenordnung dieser Krise fielen mir Vergleiche mit dem Ende der antiken Zivilisation oder mit dem Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit ein. Dann stieß ich jedoch auf eine kühnere und, wie mir scheint, umfassendere Betrachtungsweise. Zum Beispiel äußert Heichelheim in seiner sehr interessanten »Wirtschaftsgeschichte des Altertums« die These, daß im 20. Jahrhundert eine mehr als 3000 Jahre dauernde Geschichtsperiode zu Ende gehe, die in der Eisenzeit ihren Anfang genommen habe, als Tendenzen, die sich auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit gründeten, zur Schaffung geistiger und kultureller Werte führten, auf denen das moderne Leben immer noch basiere:

»Es ist durchaus möglich, daß die planwirtschaftlichen Staatskontrollen, die in den letzten Jahrzehnten durch immanente Trends unserer spätkapitalistischen Epoche des 20. Jahrhunderts entstanden sind, das Ende und den Abschluß dieser langen Entwicklung auf einen ökonomischen Individualismus hin und den Anfang einer neuen Arbeitsorganisation bedeuten, die den mehr als 5000 Jahre alten Modellen des Alten Orients nähersteht als den Idealen, deren Fundamente am Beginn der Eisenzeit gelegt wurden.« (90 a, S. 108)\*

Man wird schwerlich beweisen müssen, daß der SOZIALISMUS eine der entscheidenden Kräfte ist, unter deren Einfluß sich die gegenwärtige Krise der Menschheit entwickelt. Er fördert die Vertiefung dieser Krise, indem er die »alte Welt« zerstört, und macht sich daran, einen Ausweg aus der Krise zu weisen. Deshalb wird das Bestreben, den Sozialismus – seine Herkunft, die ihn treibenden Kräfte, das Ziel, dem er entgegenarbeitet – zu verstehen, einfach durch den Selbsterhaltungstrieb diktiert, durch die Furcht, mit verbundenen Augen am Schweißwege zu stehen, wenn die

---

\* Die in Klammern stehenden Ziffern beziehen sich auf das Literaturverzeichnis am Ende des Buches.

Wahl die ganze Zukunft der Menschheit bestimmen kann.

Und genau an dieser Frage scheinen alle Beurteilungsversuche zu scheitern. Man sollte schon deshalb auf der Hut sein, weil von seinen eigenen Befürwortern so viele widersprüchliche Aussagen über den Sozialismus gemacht werden. Außerdem erstaunen die Vorstellungen darüber, was der Sozialismus sei, in der Regel durch ihre Verschwommenheit – trotzdem aber rufen sie keinen Zweifel hervor und werden als Wahrheit begriffen, die nicht überprüft werden muß, da sie von irgendeiner höheren Autorität sanktioniert ist. Das fällt besonders dann auf, wenn man versucht, den Sozialismus kritisch zu bewerten. Dem Hinweis auf die tragischen Tatsachen, welche die sozialistischen Experimente des 20. Jahrhunderts so häufig begleitet haben, wird gewöhnlich mit dem Einwand begegnet, daß es unmöglich sei, eine Idee nach den erfolglosen Versuchen ihrer Verwirklichung zu beurteilen: Die Aufgabe der sozialistischen Umwandlung der Gesellschaft sei so unermesslich schwierig, daß bei den ersten Schritten zu ihrer Bewältigung Fehler unvermeidlich seien; doch sie seien durch die Mängel einzelner Persönlichkeiten oder das schwere historische Erbe zu erklären und hätten nicht das geringste mit den großartigen Prinzipien zu tun, welche die Begründer der Lehre niedergelegt hätten. Verweise darauf, daß schon in den allerersten Darlegungen der sozialistischen Doktrin konkrete Entwürfe enthalten seien, die in ihrer Unmenschlichkeit bei weitem alles überträfen, was man bis jetzt in der Wirklichkeit habe sehen können, werden mit dem Argument weggefegt, daß nicht die Konstruktionen von Theoretikern, schon gar nicht die Phantasien irgendwelcher Utopisten, entscheidend seien, sondern das reale Leben. Das Leben habe seine eigenen Gesetze, es werde die Extreme der Fanatiker ausgleichen und glätten sowie Bedingungen schaffen, die vielleicht ihren Entwürfen nicht völlig entsprächen, dafür aber lebensfähig und jedenfalls höher als alles Heutige entwickelt seien.

Um diesen Circulus vitiosus zu sprengen, ist es nützlich, den Sozialismus mit einer anderen Erscheinung zu vergleichen, die im selben Ausmaß auf das Leben eingewirkt hat – zum Beispiel mit der Religion. Die Religion kann soziale Funktionen haben, wenn sie bestimmte Gesellschaftseinrichtungen unterstützt oder zerstört, ökonomische Funktionen (wie zum Beispiel die Tempelwirtschaften des klassischen Orients oder die katholische Kirche im Mittelalter), politische Funktionen usw. Aber dies ist nur deshalb möglich, weil es gläubige Menschen und ein Streben nach jener Verbindung mit Gott gibt, welche die Religion hervorbringt. Wenn man diese grundlegende Aufgabe der Religion außer acht läßt, kann man nicht begreifen, wie sie auch andere Aspekte des Lebens beeinflußt. Deshalb muß dieser Sachverhalt erklärt werden, bevor man untersucht, in welcher Wechselwirkung die Reli-

gion mit den anderen Seiten des Lebens steht: der Wirtschaft, den sozialen Beziehungen oder der Politik.

Es ist natürlich anzunehmen, daß sich auch im Sozialismus eine Grundtendenz äußert, die seine kolossale Einwirkung auf das Leben im Prinzip möglich macht. Man kann schwerlich hoffen, sie zu entdecken, wenn man den Sozialismus zum Beispiel am Modell der modernen sozialistischen Parteien des Westens untersucht, wo sozialistische Tendenzen so sehr in pragmatische Schichten eingebettet sind, daß keine Möglichkeit besteht, sie zu unterscheiden. Es ist notwendig, diese Erscheinung erstens über einen hinreichend großen Zeitraum hinweg zu erforschen, damit man ihre Grundtendenzen aufspüren kann, und zweitens muß man sich ihre ausgeprägtesten und konsequentesten Offenbarungen vornehmen.

Bei dieser Methode stoßen wir auf etwas Überraschendes: Der Sozialismus erweist sich (wenigstens auf den ersten Blick) als zum Himmel schreiender Widerspruch! Er geht von der Kritik der ihn umgebenden Gesellschaften aus und beschuldigt sie der Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Unfreiheit, während er selbst in seinen konsequentesten Systemen unvergleichlich größere Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Sklaverei verkündet! Das edle »Utopia« und die lichten Träume des »Sonnenstaates« rufen gewöhnlich nur den Vorwurf des »Utopismus« hervor, das heißt den Vorwurf dessen, daß diese Ideale zu hoch seien und die Menschheit für sie noch nicht die nötige Reife besitze. Aber man braucht diese Bücher nur aufzuschlagen, um mit wachsendem Unverständnis auf folgendes zu stoßen: die Verwandlung ungehorsamer Bürger in Sklaven; Spitzeltum; Arbeit und Leben in Abteilungen unter der Kontrolle von Aufsehern; Passierscheine sogar für einen einfachen Spaziergang; und vor allem auf genußvoll zu Papier gebrachte Details der allgemeinen Nivellierung – einheitliche Kleidung, einheitliche Häuser und sogar einheitliche Städte. Ein Werk mit dem Titel »Das Gesetz der Freiheit« beschreibt eine Idealgesellschaft, in der jede kleine Gemeinde ihren eigenen Henker hat, in der man nachlässige und ungehorsame Mitglieder prügelt oder zu Sklaven macht und in der alle Bürger als Soldaten gelten. Die Revolutionäre, welche die »Verschwörung der Gleichen« anzettelten, verstanden die Gleichheit so, daß die einen (die Verschwörer) die Regierung bilden, die anderen ihnen widerspruchslos gehorchen und die dritten (die Ungehorsamen) zur Sträflingsarbeit auf Inseln verbannt werden. Und im populärsten Werk des Marxismus, dem »Kommunistischen Manifest«, wird als eine der ersten Maßnahmen des neuen sozialistischen Systems die Einführung von ZWANGSARBEIT vorgeschlagen: gleicher Arbeitszwang für alle, industrielle Armeen. Dafür wird vorausgesetzt, daß auf diesem Weg eine Assoziation

entstehen werde, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«!

Wenn es Bemühungen gibt, die glückliche Gesellschaft der Zukunft durch Erschießungen zu errichten, so kann das mit der Unstimmigkeit zwischen Traum und Realität erklärt werden, mit der Entstellung, welche die Idee erleidet, wenn sie verwirklicht werden soll. Aber was soll man von einer Lehre halten, die in ihrem IDEAL gleichzeitig einen Aufruf zur Freiheit und ein Programm zur Errichtung der Sklaverei enthält?

Oder wie soll man das fast allen sozialistischen Lehren eigene Pathos bei der Entlarvung der alten Welt, die gerechte Empörung über die Leiden, die sie den Armen und Unterdrückten beschert, damit in Einklang bringen, daß dieselben Lehren eben diesen Unterdrückten schwerlich geringere Leiden verheißen, die das Schicksal ganzer Generationen sein werden, bevor das System der sozialen Gerechtigkeit und Freiheit endgültig triumphiert? So prophezeit Marx dem Proletariat fünfzehn oder vielleicht auch FÜNFZIG JAHRE Bürgerkrieg, und Mao Tse-tung ist bereit, sich mit dem Untergang der HALBEN gegenwärtigen Menschheit in einem Atomkrieg abzufinden, wenn dadurch auf der ganzen Erde ein sozialistisches System aufgebaut werden kann. Der Aufruf zu solchen Opfern könnte höchstens überzeugend klingen, wenn er aus dem Munde des Führers einer Religionsbewegung stammte, der an eine jenseitige Wahrheit appellierte – er ergeht jedoch von eingefleischten Atheisten!

Wie es scheint, fehlt dem Sozialismus ein Kennzeichen, das zum Beispiel in der Mathematik als *minimale* Bedingung für die *Existenz* eines Begriffs angesehen wird: EINE VON WIDERSPRÜCHEN FREIE DEFINITION.

Ist der Sozialismus vielleicht bloß ein Agitationsmittel, eine Sammlung verschiedener sich gegenseitig widersprechender Konzeptionen, von denen jede einem bestimmten Kreis von Menschen imponiert? Gegen diese Ansicht spricht die gesamte Geschichte des Sozialismus. Der gewaltige Einfluß, den er auf die Menschheit ausgeübt hat, beweist, daß es sich im Grunde um eine in sich logische Weltanschauung handelt. Man muß nur die wahre Logik des Sozialismus, das heißt jenen Gesichtspunkt finden, von dem aus er als widerspruchslose Erscheinung empfunden wird. Ein solcher Versuch soll mit dieser Arbeit gemacht werden.

Um diesen Gesichtspunkt ausfindig zu machen, habe ich vor, die Werke der Schöpfer der sozialistischen Ideologie nicht als Produkte von Übermenschlichen zu betrachten, denen Vergangenheit und Zukunft der Menschheit bekannt sind, aber auch nicht als reine Agitationsjournalistik. Ich will nicht alle ihre Behauptungen auf Treu und Glauben hinnehmen, doch auch die Wahrhaftigkeit ihrer Ansichten auf den Gebieten nicht leugnen, auf denen sie

kompetent sein mögen. Deshalb betrachte ich ihre Werke VOR ALLEM ALS ZEUGNISSE ÜBER SIE SELBST. Wenn zum Beispiel Marx häufig den Gedanken ausdrückt, daß der Mensch nicht als Individuum, sondern nur als Vertreter bestimmter Klasseninteressen existiert, so sind wir natürlich nicht verpflichtet zu glauben, daß sich Marx das Wesen des Menschen erschlossen habe. Aber warum sollten wir nicht glauben, daß er eine Weltanschauung beschreibt, die bestimmten Leuten – besonders ihm selbst – eigen ist und welche die Menschen nicht als Persönlichkeit begreift, die in der Welt selbständige Bedeutung hat, sondern als *Werkzeug* unkontrollierbarer Kräfte? Oder wenn wir lesen und hören, daß die Gesellschaft (und die Welt) »bis auf die Grundfesten« zerstört werden müsse, daß das jetzige Leben nicht verbessert oder korrigiert werden und daß der Geschichte nur ihre Hebamme, die Gewalt, helfen könne, dann wäre es unvorsichtig, an die prophetische Gabe der Autoren dieser Voraussagen zu glauben. Aber es ist durchaus glaubwürdig, daß sie eine Lebensauffassung übermitteln, der die ganze Welt Wut, Abscheu und Ekel einflößt (wie in Sartres erstem Roman »Der Ekel«), für die das Leben nach Aas und als Folge eines seltsamen Dualismus genauso scheußlich riecht wie im Normalfall Zersetzung und Tod.

Die Weltanschauung, die man auf diese Weise aus der Untersuchung der sozialistischen Ideologie rekonstruieren kann, erscheint glaubhaft und aktuell. Es ist natürlich, anzunehmen, daß gerade sie die Anhänger dieser Ideologie beflügelt. Da der Sozialismus fähig ist, breite Volksbewegungen zu inspirieren, gewaltige Menschenmengen zu erfassen, sind dem Einfluß dieser Betrachtungsweise sehr viele oder vielleicht auch – bald in größerem, bald in kleinerem Ausmaß – alle Menschen unterworfen. Wenn man den Sozialismus als endgültige und ausschließliche Wahrheitsaussage über den Menschen ansieht, so löst er sich tatsächlich in Widersprüche auf. Wenn man ihn aber als Erscheinungsform nur einer der Tendenzen anerkennt, die im Menschen und in der Menschheit angelegt sind, so ergibt sich, wie ich meine, die Möglichkeit, diese Widersprüche zu beseitigen und den Sozialismus als im Grunde ganzheitliche und widerspruchslose Erscheinung zu begreifen. Erst danach kann die Frage nach der Rolle gestellt werden, die der Sozialismus in der Geschichte spielt. Die Überlegungen, die in den letzten Paragraphen des Buches ausgeführt werden, liefern natürlich keine erschöpfende Antwort auf diese Frage, sondern sind eher ein Hinweis auf die Richtung, in der die Antwort nach meiner Meinung gesucht werden muß.

In diesem Buch wird das Problem in seiner abstraktesten Formulierung untersucht: Welches sind die Grundzüge des Sozialismus, die jeweils in Verbindung mit den individuellen Besonderheiten eines Landes und einer Epoche die ganze Vielfalt seiner Erschei-

nungsformen hervorbringen? Obwohl eine recht große Zahl von Fakten und konkreten historischen Situationen analysiert wird, konzentriert sich das Interesse deshalb darauf, von der Spezifik dieser Situationen zu abstrahieren und aus ihnen jene allgemeine Grundlage herauszuarbeiten, die allen gemeinsam ist. Folglich sind die Schlüsse, zu denen die Analyse führt, nicht *direkt* auf irgendeine konkrete Situation anwendbar – es sei denn, daß die sozialistischen Ideale einmal in ihrer absoluten, durch nichts eingeschränkten Gestalt verkörpert würden. Bei allen bisher existierenden historischen Verwirklichungen des sozialistischen Ideals haben wir es nicht mit der Erscheinung in ihrer reinen Form, sondern mit einem Gemisch aus sozialistischen und einer großen Zahl anderer Tendenzen zu tun. Also müßte man, um unsere Ansichten auf eine bestimmte historische Realität anzuwenden, einen Weg gehen, der dem in diesem Buch beschrifteten entgegengesetzt ist: Man müßte klären, wie die von uns herausgearbeiteten allgemeinen Tendenzen des Sozialismus sich mit den Besonderheiten einer historischen Epoche und der nationalen Traditionen brechen und vermengen. Eine solche Aufgabe stellt sich dieses Buch nicht. Jedoch ist jeder Versuch des Verstehens ohne die Teilung des Phänomens in seine allgemeine Grundlage und die Besonderheiten, die sich durch konkrete historische Bedingungen ergeben, meiner Ansicht nach zum Mißerfolg verurteilt.

Die beiden ersten Teile des Buches sind der Darstellung konkreter Tatsachen aus der Geschichte der sozialistischen Lehren und sozialistischen Staaten gewidmet, und nur der dritte und letzte Teil enthält den Versuch, diese Tatsachen zu beurteilen und aus ihnen einige allgemeine Schlüsse zu ziehen. Die bekannten Schwierigkeiten für den Leser machen diesen Aufbau notwendig. Wenn er sich nicht in die Einzelheiten der verschiedenen historischen Epochen, die sich über fünf Jahrtausende zerstreuen, vertiefen möchte, braucht er die beiden ersten Teile nur flüchtig zu lesen und kann sofort zum dritten übergehen. Zur Erleichterung werden diesem Leser an einigen Stellen (§ 2, Kap. II, Teil I; »Resümee« am Ende von Kap. III, Teil I und Teil II) kurze Zusammenfassungen jener Schlüsse aus dem durchgesehenen historischen Material geboten, die für die weitere Betrachtung besonders wichtig sind.

Unter sowjetischen Bedingungen ergaben sich bei der offiziell nicht genehmigten Arbeit an diesem Buch große Probleme, was die Beschaffung der nötigen Literatur betraf... In dieser Situation sind mir die Gefahr (und wahrscheinlich sogar die Unvermeidlichkeit) von Fehlern in manchen konkreten Fragen und die Schwächen von Beweisen bewußt, die schon früher vorgetragen und mit besseren Argumenten untermauert wurden. Meine Rechtfertigung sind die brennende Aktualität des Themas und die be-



sondere historische Erfahrung unseres Landes.

Der letztgenannte Umstand war auch der wichtigste Stimulus für meine Arbeit und machte mir gewisse Hoffnung auf Erfolg. Erfahrungen, wie sie Rußland im 20. Jahrhundert durchlebte, sind wohl kaum einem anderen modernen Volk zuteil geworden; vielleicht gibt es sogar nicht viele Präzedenzfälle in der gesamten Weltgeschichte. Vor unseren Augen haben sich Schichten verschoben und ein wenig geöffnet, deren Existenz man früher nur hätte erraten können. Im Licht dieser Erfahrungen wurde ein neues Gebiet interessanter Erscheinungen, die vorher nur für die künstlerische oder mystische Intuition erreichbar waren, der rationalen Forschung zugänglich, die sich auf das Studium von Fakten und ihre logische Analyse stützt. Uns bot sich die Möglichkeit, die Geschichte von einem neuen Gesichtspunkt aus zu betrachten – ein Vorteil, der viele Schwierigkeiten aufwiegen kann.

Dieses Buch hätte nicht die geringste Aussicht gehabt, geschrieben zu werden, wenn mir nicht viele Menschen hilfreich zur Seite gestanden hätten. Ich habe jetzt keine Möglichkeit, ihre Namen zu nennen und festzuhalten, wie sehr ich jedem von ihnen verpflichtet bin. Aber zwei Männern kann ich an dieser Stelle meine Dankbarkeit ausdrücken: A. I. Solschenizyn, unter dessen Einfluß ich das Buch in Angriff nahm, und W. M. Borissow, dessen Kritik für mich außerordentlich wertvoll war.

**TEIL 1**

**DER CHILIASTISCHE SOZIALISMUS**

## *Einführung*

Unter dem Begriff »Sozialismus« versteht man häufig zwei völlig verschiedene Erscheinungen: a) eine Lehre und einen sich darauf gründenden Aufruf, ein Programm zur Umformung des Lebens; b) ein real in Raum und Zeit existierendes Gesellschaftssystem. Als offensichtlichste Beispiele nennen wir: den Marxismus in der Form, wie er in den Werken seiner »Klassiker« u. a. beschrieben wird, und das Gesellschaftssystem, das in der UdSSR oder der Chinesischen Volksrepublik besteht. Zu den Grundprinzipien der staatlichen Weltanschauung, die in den genannten Ländern herrscht, gehört die Behauptung, daß es zwischen diesen beiden Erscheinungen eine höchst einfache Verbindung gebe; wir haben hier einerseits eine wissenschaftliche Theorie, die beweist, daß die Menschheit, wenn ein bestimmtes Entwicklungsniveau der Produktivkräfte erreicht ist, in eine neue historische Formation eintritt, und die auf die rationalsten Wege zu diesem Übergang hinweist, und andererseits die Verwirklichung dieser wissenschaftlichen Prognose, ihre Bestätigung. Als Beispiel für eine völlig andere Meinung führen wir die Worte von H. G. Wells an, der Rußland im Jahre 1920 besuchte. Obwohl er unter dem Einfluß des damals – wie heute – im Westen modischen Sozialismuskultes stand, lehnte er den Marxismus mit der für einen Engländer typischen Antipathie gegenüber scholastischen Theorien fast instinktiv ab. In seinem Buch »Russia in the Shadows« schreibt er:

»Der marxistische Kommunismus war immer eine Theorie zur Vorbereitung der Revolution – eine Theorie, der konstruktive, schöpferische Ziele nicht nur fehlen, sondern die ihnen geradezu feindselig gegenübersteht.«

Er beschreibt den in Rußland herrschenden Kommunismus als »in vieler Hinsicht einem Zauberer ähnlich, der vergessen hat, eine Taube und ein Kaninchen mitzunehmen, und nichts aus dem Hut ziehen kann«. (1, S. 30)

Von diesem Standpunkt aus setzt sich der Kommunismus neben der Vorbereitung der Machtübernahme überhaupt keine anderen Ziele, und das System, das infolgedessen errichtet wird, wird durch die Notwendigkeit bestimmt, die Macht für sich zu behalten. Da ihre Aufgaben ganz unterschiedlich sind, haben diese beiden Erscheinungen nichts miteinander gemeinsam.

Es wäre unvorsichtig, irgendeiner dieser Behauptungen ohne

Nachprüfung Glauben zu schenken. Im Gegenteil wäre wünschenswert, diese beiden »Sozialismen« zunächst unabhängig voneinander zu untersuchen, ohne von apriorischen Hypothesen auszugehen, und erst nach dem Resultat der Analyse den Versuch zu Schlußfolgerungen über die zwischen ihnen bestehenden Verbindungen zu machen.

Wir wollen mit dem Sozialismus beginnen, der als Lehre, als Aufruf begriffen wird. All diese Lehren (und wir werden sehen, daß es sehr viele von ihnen gab) haben einen gemeinsamen Kern: Sie gründen sich auf die völlige Ablehnung ihres zeitgenössischen Lebenssystems, fordern zu seiner Zerstörung auf, zeichnen das Bild einer gerechteren und glücklicheren Gesellschaft, in der alle jeweils anstehenden Hauptprobleme gelöst werden, und schlagen konkrete Wege zur Durchsetzung dieser Gesellschaft vor. In der religiösen Literatur bezeichnet man ein solches System von Anschauungen als Glauben an das tausendjährige Gottesreich auf Erden – als Chiliasmus. Deshalb werden wir die uns interessierenden sozialistischen Lehren »chiliastischen Sozialismus« nennen.

Um eine erste Vorstellung vom Umfang dieser Erscheinung und vom Stellenwert zu geben, den sie in der Geschichte der Menschheit einnimmt, wollen wir zwei Beispiele anführen. Wir werden die von Zeitgenossen gegebene Darstellung zweier Lehren betrachten, die in die Kategorie des chiliastischen Sozialismus fallen. Dabei werden wir uns bemühen, aus ihnen das Bild der zukünftigen Gesellschaft herauskristallisieren zu lassen, zu der sie aufrufen; zunächst werden wir sowohl ihre Motivation als auch die von ihnen empfohlenen konkreten Wege zur Verwirklichung des Ideals beiseite lassen.

Das erste Beispiel führt uns in das Athen des Jahres 392 v. Chr. Zum Dionysosfest ließ Aristophanes seine Komödie »Die Frauenherrschaft« aufführen, in der eine damals bei den Athenern modische Lehre behandelt wurde. Die Komödie hat folgenden Inhalt: Die Athenerinnen – als Männer verkleidet und mit umgebundenen Bärten – nehmen an der Volksversammlung teil und setzen dort mit Stimmenmehrheit einen Beschluß durch, der den Frauen alle Macht im Staate gibt. Diese Macht nutzen sie, um ein System von Maßnahmen durchzuführen, die in einem Dialog zwischen Praxagora, der Anführerin der Frauen, und ihrem Mann Blepyros erläutert werden. Hier sind einige Zitate:

### *Praxagora*

Ich will, daß alles Gemeingut sei, daß jegliches allen gehöre...  
...erst schaff' ich für alle das Feld hier  
Zu Gemeingut um, auch Silber und Gold, und was sonst jeglicher sein nennt...

*Blepyros*

Doch wie, wenn einer von uns kein Feld, nur Silber besitzt und  
Dareiken,  
Ein bewegliches Gut, das leicht sich verbirgt?

*Praxagora*

Das liefert er ein zum Gemeinschatz. Und wer's nicht tut, der  
schwört Meineid.  
... gemeinsam mach' ich die Weiberchen auch, daß jegliche jedem  
sich hingibt  
Und Kinder erzeugt mit jedem, der will.

*Blepyros*

... wenn also wir leben vereint, wer ist noch imstande, die Kinder,  
Die sein sind, je zu erkennen?

*Praxagora*

Warum denn das auch? Jeder betrachtet als Väter in Zukunft  
Alle zumal, die ihm in den Jahren vorausgehen...

*Blepyros*

... doch wer soll künftig das Feld anbauen?

*Praxagora*

Das Gesind. Dein einzig Geschäft ist,  
Daß, wenn zehn Schuhe der Schatten sich  
Streckt, du geschmückt zu dem Mahle dich aufmachst...  
Denn voll ist alles für alle bereit,  
Daß jeglicher heimtrollt, trunkenen Muts,  
Auf dem Haupte den Kranz, sein Licht in der Hand.  
Da lauern die Frauen in den Gassen umher, gehen los auf die, die  
kommen vom Mahl,  
Und nötigen: »Lieber, herein zu uns;  
Dein wartet ein reizendes Mädchen im Haus.« (2, S. 46–56)

Der Leser hat natürlich schon begonnen, viele Züge der ihm gut  
bekannten Lehre zu entdecken. Wir wollen versuchen, die ent-  
standenen Assoziationen zu vertiefen, und betrachten zu diesem  
Zweck das zweite Beispiel: die Darstellung des Marxismus in sei-  
nem klassischen Programm, dem »Manifest der Kommunisti-  
schen Partei«. Wir bringen einige Zitate, welche die zukünftige  
Gesellschaft so charakterisieren, wie die Autoren sie sich vorstell-  
ten.

»... die Kommunisten [können] ihre Theorie in dem einen Aus-  
druck: Aufhebung des Privateigentums, zusammenfassen.« (3,  
Bd. 4, S. 475)

»Aufhebung der Familie! Selbst die Radikalsten ereifern sich über diese schändliche Absicht der Kommunisten.

Worauf beruht die gegenwärtige, die bürgerliche Familie? Auf dem Kapital, auf dem Privaterwerb. Vollständig entwickelt existiert sie nur für die Bourgeoisie; aber sie findet ihre Ergänzung in der erzwungenen Familienlosigkeit der Proletarier und der öffentlichen Prostitution.

Die Familie der Bourgeois fällt natürlich weg mit dem Wegfallen dieser ihrer Ergänzung, und beide verschwinden mit dem Verschwinden des Kapitals.« (3, Bd. 4, S. 478)

»Aber, sagt ihr, wir heben die trauesten Verhältnisse auf, indem wir an die Stelle der häuslichen Erziehung die gesellschaftliche setzen.

Und ist nicht auch eure Erziehung durch die Gesellschaft bestimmt?« (3, Bd. 4, S. 478)

Der letzte Gedanke wird in den »Grundsätzen des Kommunismus« etwas erläutert, einem Dokument, das Engels in der Vorbereitungsphase des »Kommunistischen Manifests« schrieb.

Unter den ersten Maßnahmen, die sofort nach der Revolution durchgeführt werden sollen, entdecken wir:

»8. Erziehung sämtlicher Kinder, von dem Augenblicke an, wo sie der ersten mütterlichen Pflege entbehren können, in Nationalanstalten und auf Nationalkosten.« (3, Bd. 4, S. 373)

Kehren wir zum »Kommunistischen Manifest« zurück.

»Aber ihr Kommunisten wollt die Weibergemeinschaft einführen, schreit uns die ganze Bourgeoisie im Chor entgegen.« (3, Bd. 4, S. 478).

Und weiter:

»Die Kommunisten brauchen die Weibergemeinschaft nicht einzuführen, sie hat fast immer existiert. Unsr Bourgeois, nicht zufrieden damit, daß ihnen die Weiber und Töchter ihrer Proletarier zur Verfügung stehen, von der offiziellen Prostitution gar nicht zu sprechen, finden ein Hauptvergnügen darin, ihre Ehefrauen wechselseitig zu verführen. Die bürgerliche Ehe ist in Wirklichkeit die Gemeinschaft der Ehefrauen. Man könnte höchstens den Kommunisten vorwerfen, daß sie an Stelle einer heuchlerisch versteckten eine offizielle, offenherzige Weibergemeinschaft einführen wollten.« (3, Bd. 4, S. 500)

Im »Kommunistischen Manifest« gibt es keine Hinweise auf die anderen materiellen Seiten des Lebens in der zukünftigen Gesellschaft. In den schon zitierten »Grundsätzen des Kommunismus« finden wir:

»9. Errichtung großer Paläste auf den Nationalgütern als gemeinschaftliche Wohnungen für Gemeinden von Staatsbürgern, welche sowohl Industrie wie Ackerbau treiben und die Vorteile dieses Landlebens in sich vereinigen, ohne die Einseitigkeiten

und Nachteile beider Lebensweisen zu teilen.« (3, Bd. 4, S. 373–374)

Wir sehen, daß sich unter verschiedenen Gewändern – der hegelianischen Phraseologie von Marx und der Posse des Aristophanes – beinahe identische Programme verbergen:

- 1) Aufhebung des Privateigentums;
- 2) Aufhebung der Familie, das heißt Frauengemeinschaft und Auflösung der Bindungen von Eltern und Kindern;
- 3) Extremer, rein materieller Wohlstand.

Man könnte sogar sagen, daß die beiden Programme ganz und gar zusammenfallen, wenn dem nicht eine Stelle in der »Frauenherrschaft« widerspräche: Auf die Frage des Blepyros, wer die Felder bestellen solle, antwortet Praxagora: »Das Gesind«, womit sie einen vierten, sehr wesentlichen Punkt des Programmes proklamiert – die Befreiung von der Notwendigkeit der Arbeit. Interessant ist, daß gerade in diesem Punkt der bekannteste moderne Neomarxist von Marx abweicht, einer der Führer der »New Left« in den USA: Herbert Marcuse.

»Es ist kein Zufall«, schreibt er zum Beispiel in seiner Arbeit »Psychoanalyse und Politik«, »daß heute in der avantgardistischen linken Intelligenz Fourier wieder aktuell wird. Es war Fourier, der... nicht zurückgeschreckt ist, wo Marx noch zurückgeschreckt ist, von einer möglichen Gesellschaft zu sprechen, in der die Arbeit zum Spiel wird...« (4, S. 77)

Oder an einer anderen Stelle derselben Arbeit:

»Wenn das vitale Bedürfnis nach Abschaffung der (entfremdeten) Arbeit nicht besteht... was dann zu erwarten ist, ist nur, daß die neuen technischen Möglichkeiten in der Tat zu neuen Möglichkeiten der Repression der Herrschaft werden.« (4, S. 75)

Nachdem wir das Programm des Kommunistischen Manifestes so ergänzt haben, erhalten wir die Beschreibung eines Ideals, das völlig jenem entspricht, über das sich Aristophanes auf der Bühne eines Athener Theaters im Jahre 392 v. Chr. lustig machte.

Vor uns zeigt sich ein Ideenkomplex, der durch einige erstaunlich hartnäckige Züge gekennzeichnet ist, die sich fast unverändert von der Antike bis in unsere Tage erhalten haben. Auf ihn werden wir den Begriff »chiliastischer Sozialismus« anwenden. Im weiteren werden wir uns bemühen, ihn genauer zu skizzieren, auf die wichtigsten Meilensteine seiner Geschichte hinzuweisen und festzustellen, im Rahmen welcher breiteren Ideologie die Lehren des chiliastischen Sozialismus entstehen.

## Kapitel I. Der antike Sozialismus

Im klassischen Griechenland stoßen wir auf Ideen des chiliastischen Sozialismus, die sofort abgeschlossene – man kann fast sagen: ideale – Gestalt haben. Für die Darlegung dieser Ideen, die ungeheuren Einfluß auf ihre mehr als zweitausendjährige Geschichte hatte, ist Platon verantwortlich. Ihnen sind seine beiden Dialoge, »Der Staat« und »Die Gesetze«, gewidmet. Im »Staat« zeichnet Platon sein Ideal des Staatsaufbaus, in den »Gesetzen« jenes System, das die beste praktisch mögliche Annäherung an dieses Ideal ist. »Der Staat« wurde in der Lebensmitte Platons geschrieben, »Die Gesetze« im Alter. Vielleicht spiegeln sich in ihnen die Mißerfolge, die Platon erlebte, als er versuchte, seine Vorstellungen zu realisieren. Wir geben hier das Bild der Idealgesellschaft wieder, das im »Staat« (5) vorgeführt wird.

S. Bulgakow nennt dieses Werk »wunderbar und rätselhaft«. Tatsächlich sind in den zehn Büchern des Dialogs fast alle Seiten von Platons Weltanschauung umrissen: die Lehre vom Sein (die Konzeption der Welt der Ideen), von der Erkenntnis (die sichtbare und die geistig erfassbare Welt), von der Seele, der Gerechtigkeit, der Kunst, der Gesellschaft. Der Titel »Staat« könnte für ein solches Werk zu eng erscheinen. Nichtsdestoweniger ist er vollausgerechtfertigt: Die Frage des Gesellschaftsaufbaus ist der zentrale Punkt, auf den die vielfältige Lehre Platons angewendet und an dessen Beispiel sie illustriert wird. Die Erkenntnis der Ideen des Allgemeinwohls und der Schönheit ist unumgänglich für die Lenkung eines Staates, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und dem weiterlebenden Ruhm trägt dazu bei, die nötigen seelischen Eigenschaften bei den Führern herauszubilden, die Gerechtigkeit soll der Staatsorganisation zugrunde liegen, die Kunst ist eines der wichtigsten Instrumente zur Erziehung der Bürger.

Platon erklärt die Lehre von den möglichen Staatsformen (er zählt fünf) und von den ihnen entsprechenden menschlichen Geeseseigenschaften. Alle zeitgenössischen Staaten rechnet er zu vier *unzulänglichen* Typen. In ihnen herrschten Trennung, Feindschaft, Zwietracht, Willkür und Streben nach Bereicherung:

»... daß ein solches Gemeinwesen nicht einen einzigen, sondern zwei Staaten bilden *muß*: den der Armen und der Reichen. Sie wohnen am gleichen Ort und machen Anschläge gegeneinander.«  
(327)

Die fünfte Staatsform ist Platon zufolge der VOLLKOMMENE STAAT. Sein wichtigstes Merkmal ist die Gerechtigkeit. Durch sie wird ihm die Tugend zuteil. Auf die Frage, was Gerechtigkeit im Staat sei, antwortet Platon:



»Das, dessen unbedingte Erfüllung wir gleich, als wir den Staat besiedelten, als Gesetz aufstellten, war, so will mir scheinen, oder vielmehr dessen Abart ist die *Gerechtigkeit*. Wir haben jedoch die Bestimmung festgelegt und sie schon oft ausgedrückt, wenn du dich noch daran erinnerst: ein jeder dürfe nur *einen* öffentlichen Beruf übernehmen, zu dem seine Anlage ihn am meisten befähige, zu dem er eben geschaffen sei.« (156)

Auf der Grundlage dieser Theorie teilt sich die Bevölkerung des Staates in drei soziale Gruppen, man kann sogar sagen Kasten: Philosophen; Wächter oder Krieger; Handwerker und Ackerbauern. Die Kinder der Handwerker und Ackerbauern gehören derselben Gruppe an und können nie Wächter werden. Auch die Kinder der Wächter übernehmen in der Regel die Arbeit ihrer Eltern, doch wenn sie schlechte Neigungen an den Tag legen, werden sie zu Handwerkern oder Bauern gemacht. Die Philosophen vervollständigen sich durch die besten Wächter, doch frühestens, wenn diese fünfzig Jahre alt sind.

Platons Konzeption ist ganz und gar nicht materialistisch; ihn interessiert nicht, wie die Produktion in seinem Staat organisiert ist. In diesem Zusammenhang sagt er sehr wenig darüber, wie das Leben der Handwerker und Bauern verläuft. Er meint, daß das Leben des Staates durch die Gesetze bestimmt werde, und deshalb kümmert er sich nur um die Kasten, welche die Gesetze schaffen und aufrechterhalten: die Philosophen und Wächter.

Die unbeschränkte Macht im Staat wird den Philosophen (S. Bulgakow schlägt vor, dieses Wort als »Gerechte« oder »Heilige« zu übersetzen) anvertraut. Von ihnen heißt es:

»...ohne Unterlaß lieben sie in leidenschaftlichem Streben alles Wissen, das ihnen die Offenbarung gibt jenes immerwährenden Seins, das kein Schwanken erfährt, kein Werden und Vergehen.« (229)

»Glaubst du denn, einem Geiste, der über Großartigkeit der Auffassung und ein Wissen von der ganzen Vergangenheit, ja vom ganzen Sein verfügte, könne das Menschenleben als etwas Großes erscheinen?« (231)

»So wird er auch den *Tod* für nichts Schreckliches halten?« (231)

»Und haben sie erst die Idee des Guten geschaut, dann sollen sie diese als Vorbild nehmen, um Staat und Bürgern und sich selbst fürs ganze Leben der Reihe nach Ordnung zu bringen, allen insgesamt, wobei sie sich zumeist der Philosophie hingeben, doch auch, wenn sie die Reihe trifft, mit Staatsgeschäften sich mühen und an der Regierung teilnehmen sollen, dem Staat zuliebe, und das nicht, als wäre solches Tun etwa besonders schön, nein, weil es *notwendig* ist. Haben sie auf diese Weise stets noch andere,

Männer ihresgleichen, herangebildet und zum eigenen Ersatze als Staatswächter hinterlassen, dann können sie von dannen auf der Sel'gen Inseln ziehen, dort zu wohnen...« (312)

Die Wächter stehen unter dem Befehl der Philosophen. Das Lieblingsbild Platons, wenn er von ihnen spricht, ist der Vergleich mit Hunden:

»Du weißt doch wohl, daß es in der Art guter Hunde liegt, gegen Vertraute und Bekannte dankbar, zutraulich, doch ganz anders gegen Unbekannte zu sein?« (75)

Ihre Kinder müsse man mit in den Krieg führen und zuschauen lassen:

»Weißt du denn noch, daß wir sagten, man müsse die Knaben... ganz in die Nähe des Kampfes bringen und Blut kosten lassen wie junge Hunde?« (307)

Die jungen Wächter haben die Eigenschaften von Rassehunden:

»Nun, beide müssen doch »scharf« sein in ihrer Beobachtung, und behende, um zu verfolgen, was sie bemerkt haben, und auch wieder stark, um den Kampf mit den Verfolgten aufzunehmen?« (73)

Die Frauen sollen mit den Männern gleichberechtigt sein und den gleichen Pflichten nachkommen, wobei nur auf ihre geringeren Körperkräfte Rücksicht genommen wird.

»So: sind wir der Ansicht, daß die Hündinnen unter den Wächterhunden auch für die Bewachung sorgen müssen, ebenso wie die männlichen Hunde? Müssen sie mitjagen und alles gemeinsam mit den anderen verrichten?« (181)

Die gesamte Kriegerkaste wird mit »straffen und mageren Hunden« verglichen (140). Aber der Wächter soll auch über höhere psychische Eigenschaften verfügen:

»Meinst du nicht, der künftige Wächter habe noch eines nötig: er müsse nicht nur mutig, sondern auch – philosophisch veranlagt sein?« (75)

»Dann, glaube ich, muß man ihnen fortwährend durch alle Lebensalter hindurch aufpassen..., ob keine Zaubergewalt, keine Macht sie zwingen kann, dem Glauben, daß man nur den Vorteil des Staates bei jeder Handlung im Auge haben dürfe, untreu zu werden und ihn über Bord zu werfen?« (128–129)

Diese Eigenschaften werden durch ein wohldurchdachtes Erziehungssystem herausgebildet, das die Philosophen leiten und das bis zum fünfunddreißigsten Lebensjahr wirksam ist.

Die wichtigste Erziehungsrolle wird der Kunst zugemessen, die zum Wohle des Staates strengster Zensur unterliegt.

»Darum müssen wir offenbar die Märchendichter beaufsichtigen und ihre besten Dichtungen auswählen, die schlechten ausschalten.« (78)

»Gut« oder »schlecht« bezieht sich hier nicht auf die künstlerischen Vorzüge der Dichtung, sondern auf ihre erzieherischen Qualitäten. Die zu verbannenden Mythen sind

»...solche, wie sie uns Hesiodos und Homeros erzählten und die andern Dichter!« (78)

»Werden wir es unter diesen Umständen gleichgültig zulassen, daß die Kinder alle nur möglichen Märchen, die irgendwer erfunden hat, zu hören bekommen und so meistens in ihren Seelen Ansichten aufnehmen, die gerade das Gegenteil von denen sind, die sie unserer Meinung nach als Männer haben müssen?« (77-78)

Verboten werden alle Mythen, die eine falsche Vorstellung von der Gottheit vermitteln könnten – jene, in denen von grausamen Göttern, ihren Zwistigkeiten, Liebesabenteuern, davon, daß die Götter Unglück und überhaupt etwas anderes als Seligkeit verursachen können, und schließlich davon die Rede ist, daß die Götter lachen oder ihr Äußeres ändern können, also nicht ewig gleich bleiben:

»...niemand, kein Junger und kein Alter, darf sie zu Gehör bekommen, einerlei, ob in gebundener, ob in ungebundener Darstellung...« (82)

Alle poetischen Werke müssen entfernt werden, in denen von den Schrecken der Unterwelt und des Todes, von Furcht und Trauer gesprochen wird, denn all das behindere die Entwicklung der Tapferkeit; für die Wächter dürfe auch der Tod nichts Schreckliches sein. Es ist verboten, von der Ungerechtigkeit des Schicksals zu reden – davon, daß gerechte Menschen unglücklich oder ungerechte Menschen glücklich sein können. Man darf seine Vorgesetzten nicht kritisieren und auch selbst nichts von Furcht, Trauer, Hunger oder Tod schreiben.

»Wenn wir das und ähnliches insgesamt durchstreichen, so wollen wir Homeros und die anderen Dichter bitten, es uns nicht übelzunehmen: es geschieht ja nicht, weil die Verse etwa unpöetisch oder für das Ohr der Menge nicht lieblich anzuhören wären, nein, je schöner sie dichterisch sind, um so weniger dürfen Kneben und Männer sie hören...« (89)

Auch andere Künste werden überprüft:

»Also müssen die Wächter offenbar ihr Wachtgebäude hier errichten: im Bereiche der Musik?«

Die Vielstimmigkeit im Chor und die Vermischung verschiedener Harmonien werden verboten. Flötenspieler und -hersteller wird es in der Stadt nicht geben – von allen Musikinstrumenten werden nur Leier und Kithara übrig bleiben. Diese Prinzipien gelten auch für andere Bereiche:

»Sollen wir uns also damit begnügen, nur unsere Dichter zu beaufsichtigen und sie außerdem zu nötigen, entweder einen guten Charakter an ihren Dichtungen wiederzugeben oder das Dichten bei uns ganz zu unterlassen – oder aber müssen wir auch die anderen Künstler unter Aufsicht stellen und sie nach Kräften verhindern, diesen sittlich schlechten, zügellosen, unfreien und häßlichen Charakter ihren Abbildungen von Lebewesen, ihren Bauten oder anderen Werken aufzuprägen? Oder, falls sie nicht dazu imstande sind, muß man ihnen da nicht das Handwerk bei uns legen?« (111)

Andererseits werden für die Wächter neue Mythen geschaffen, welche sie auf die Geisteshaltung einstellen sollen, die der Staat nötig hat. Um ihnen Liebe zueinander und zum Staat einzuflößen, erzählt man ihnen zum Beispiel, daß sie Brüder seien, welche die einzige Erdmutter ihres Landes geboren habe. Um das Kastenbewußtsein zu festigen, erklärt man ihnen, daß den Philosophen bei ihrer Entstehung Gold, den Wächtern Silber, den Bauern und Handwerkern aber nur Eisen beigemischt worden sei.

Die gesamte Erziehung der Wächter, die schon beim kindlichen Spiel ihren Anfang nimmt, vollzieht sich unter Aufsicht der Philosophen, die sie verschiedenen Proben unterwerfen, ihr Gedächtnis, ihre Ausdauer, Bescheidenheit und Tapferkeit prüfen. Erwachsene wie Kinder werden für eine Lüge streng bestraft. Doch den Philosophen ist sie gestattet:

»...mir scheint, unsere Regenten werden sich einer ganzen Menge von Betrug zu bedienen haben, und das zu Nutz und Frommen der Regierten!« (194)

Wir haben schon erwähnt, daß Platon den Hauptmangel der unzulänglichen Staatsformen im Fehlen der Einheit ihrer Bürger, in Feindschaft und Streit sieht. Er bemüht sich, die Ursachen dieser Erscheinungen zu ermitteln:

»Und ist das nicht dann der Fall, wenn im Staate Worte wie ›mein‹ und ›nicht mein‹ und ›fremd‹ nicht von *allen* auf ein Gleiches bezogen werden?«

»Sicherlich dann!«

»Demnach ist ein Staat, in dem die Mehrzahl der Bürger als

›mein‹ und ›nicht mein‹ das gleiche und dieses im gleichen Sinne bezeichnen, am besten verwaltet?«

»Weitaus!« (198)

Entsprechend gestaltet sich das Leben der Wächter:

»Werden auch Prozesse und Klagen gewissermaßen vor ihnen Ausreiß nehmen, weil sie nichts anderes besitzen als den eigenen Leib und sonst gemeinsam alles haben?« (202)

»Sodann soll keiner eigene Wohnungs- und Vorratsräume besitzen, die nicht jeder nach Belieben betreten könnte.

Des Lebens Notdurft, soweit sie mäßige und tapfere Kriegerleute nötig haben, sollen sie in bestimmter Menge von den andern Bürgern erhalten als Sold für ihren Wächterdienst, und zwar gerade so viel, daß sie für das laufende Jahr weder zuviel noch zu wenig haben.

Sie sollen gemeinsame Mahlzeiten besuchen und wie im Felde gemeinschaftlich leben.« (134)

»Ihnen allein im Staate ist es unerlaubt, Gold und Silber in die Hand zu nehmen und zu berühren oder unter *einem* Dach mit ihm zu sein, gar es anzuhängen oder aus Silber- und Goldgeschirr zu trinken.« (135)

Die Wächter erfüllen ihre Pflichten in ihrem eigenen Staat wie ein fremdes, angeworbenes Heer:

»Und das allein um spärliche Verköstigung! Nicht einmal Sold gibt man ihnen außer der Kost, wie allen andern, so daß sie auch nicht, wenn sie Lust hätten, auf eigene Faust über Land reisen oder ihrer Liebsten etwas schenken oder Ausgaben zu anderen Zwecken machen könnten, wie sie ja die sogenannten Glücklichen zu verzeichnen haben.« (136)

Eigentum ist jedoch nur einer der Bereiche, in denen persönliche Interessen die Wächter vom Dienst am Staate ablenken könnten. Auch eine Familie würde vielleicht ihre Isolierung hervorrufen – deshalb ist sie ebenfalls abgeschafft.

»Die Frauen dieser Art sollen alle insgesamt allen Männern der gleichen Art *gemeinsam* sein, nicht *eine* darf mit einem Manne einzeln zusammenhausen! Auch die Kinder müssen dementsprechend Gemeingut sein: so daß der Vater sein Kind, das Kind seinen Vater nicht kennt!« (191)

Die Ehe wird durch kurzfristige Verbindungen der Geschlechter abgelöst, die das Ziel rein körperlicher Befriedigung und der Zeugung des Nachwuchses haben. Dieser ganze Lebensaspekt wird von den Philosophen sorgfältig reglementiert, was die Möglichkeit gibt, ein vollständiges System der sexuellen Auslese aufrecht-

zuerhalten. Die Verbindung der Paare vollzieht sich auf feierliche Art; dazu singt man Lieder, die speziell aus diesem Anlaß von den Dichtern geschrieben wurden. Das Los entscheidet, wer sich mit wem verbindet, damit sich jeder nur beim Schicksal beklagen kann. Die Regenten des Staates fälschen die Lose unmerklich, um die gewünschten Resultate zu erzielen.

Es versteht sich, daß auch die Erziehung der Kinder in den Händen des Staates liegt.

»...immer wenn Kinder geboren sind, werden sie von den besonders dafür bestimmten Behörden in Empfang genommen, die aus Männern oder Frauen oder aus beiden zusammen bestehen...« (195)

»...und diese nehmen wohl die Kinder der Guten an sich, um sie an einen sicheren Ort zu bringen..., während sie die der Schlechteren, auch etwaige gebrechliche Kinder der anderen, an unzugänglicher und unbekannter Stelle gebührenderweise verschwinden lassen?« (195)

Zur Frucht von Verbindungen, die außerhalb der gesetzlich geregelten Beziehungen entstanden ist, wird angeraten:

»...es so mit ihr zu halten, als gäb' es keine Nahrung für sie!« (197)

Die Eltern dürfen ihre Kinder nicht kennen:

»Auch für die Ernährung werden die Behörden sorgen, indem sie die Mütter dann, wenn sie säugen können, an jenen Ort führen; doch werden sie dabei jede List anwenden, damit ja keine Mutter ihr eigenes Kind erkennen kann...« (195)

Auf die Frage, wie man die Eltern, Kinder und anderen Verwandten voneinander unterscheiden könne, heißt es:

»Eben gar nicht, sondern alle Kinder männlichen Geschlechtes, die vom Tage der Begattung an gerechnet im zehnten oder siebenten Monat geboren sind, wird er Söhne nennen, die weiblichen Geschlechtes Töchter. Und diese werden ihn Vater heißen...« (197)

Ohne Familie, Kinder und jeden Besitz leben die Wächter nur für die Interessen des Staates. Jede Verletzung dieser Interessen wird bestraft. Für Äußerungen von Feigheit werden die Krieger zu Handwerkern oder Bauern gemacht; die in Gefangenschaft geratenen werden nicht aus der Sklaverei losgekauft. Auch die Medizin dient als Kontrollinstrument. Nur die Ärzte und Richter

»...können dir Bürger erziehen mit natürlich schönen Körpern und Seelen, die anderen nicht. Sie werden den Tod von körperlich Unfähigen nicht verhindern, den Tod der seelisch Verkommenen und Unheilbaren werden sie sogar herbeiführen!« (124)

Weshalb lassen sich die Wächter auf ein solches Leben ein? Einer der Gesprächsteilnehmer fragt:

»Aber was wirst du zu deiner Rechtfertigung anführen, Sokrates, wenn jemand behauptete, deine Männer könnten ja gar nicht glücklich sein? Und dazu seien sie daran selber schuld, sie – die eigentlichen Herrscher im Staate! Haben sie doch keinen Genuß vom Staate...« (136)

Doch von Platons Standpunkt aus wird das Glück nicht durch materiellen Wohlstand bestimmt. Den Wächtern gibt er die Befriedigung, ihre Pflicht erfüllt zu haben, den Respekt und die Liebe der anderen Bürger, die Hoffnung auf eine Belohnung nach dem Tode. Er sagt:

»...ihr Leben wird das glückliche Leben der olympischen Sieger an Seligkeit noch übertreffen!«

»Wieso das?«

»Das Glück, um das man diese glücklich preist, ist nur ein kleiner Teil des Glückes unserer Bürger: denn ihr Sieg ist noch herrlicher und ihre Erhaltung durch das Gemeinwesen noch vollkommener. Gilt doch *ihr* Sieg dem Heile des gesamten Staates! Ist doch ihr und ihrer Kinder Siegespreis ihr Unterhalt und die Gewährung der ganzen Notdurft ihres Lebens, und sie erhalten nach dem Leben ein würdiges Begräbnis!«

»Ja, richtige Herrlichkeiten sind das!« (203–04)

Während Platon das Leben der Philosophen und Wächter ausführlich beschreibt, sagt er fast nichts über den dritten Teil der Bevölkerung, die Handwerker und Bauern. Die Philosophen legen für sie alle Gesetze fest, wobei sie sich an den folgenden Grundsatz halten:

»Aber es wäre ja unwürdig, vortrefflichen und tüchtigen Männern solche Bestimmungen zu geben, denn das meiste von dem, was gesetzlich bestimmt sein sollte, werden sie ja leicht von selbst finden.« (145)

Es ist offensichtlich, daß die ganze Bevölkerung den Philosophen und Wächtern untergeordnet ist. Die Wächter sollen im Kriegsfall

»... Umschau halten nach dem besten Lageort im Staate, wo sie die Einwohner – falls einer den Gesetzen nicht gehorchte! – ... am leichtesten im Zaum halten könnten.« (133)

Jeder ist an seinen Beruf gebunden:

»Aber wir wollten doch den Walker davon abhalten, zugleich auch mit Landbau oder Weberei oder Häuserbau sich zu versuchen, damit der Erfolg der Walkerei gut ausfiele? Und auch von den andern teilten wir jedem einzelnen ebenso nur eine Aufgabe zu, die, für die er sich seiner Anlage nach am besten eignete, und der er sich – ohne um die andern sich zu kümmern – sein ganzes Leben lang widmen sollte, so daß er nie den rechten Augenblick verpasse, seine Kunst richtig auszuüben!« (72)

Das Leben der Handwerker und Bauern gründet sich offenbar auf eine mehr oder weniger ausgleichende Ordnung, da auch für sie Armut und Reichtum zum Verfall führen – »durch beides... werden demnach die Leistungen der Handwerker schlechter«. (139) Unklar bleibt jedoch, in welchem Maße auch für sie die sozialistischen Prinzipien gelten, die das Leben der beiden anderen Gruppen bestimmen.

Zum Abschluß möchte man erfahren, welche Rolle die Religion in Platons Idealstaat spielt. Im Dialog nehmen religiöse Probleme viel Platz ein, und zwar in einer bestimmten Beziehung zur Frage des Idealstaates. Diese Beziehung ist jedoch sehr rationalistisch: Die Religion setzt dem Staat keine Ziele, sondern übernimmt eine beschützende und pädagogische Rolle. Die Mythen, von denen viele, wie Platon schreibt, genau zu diesem Zweck erdacht wurden, tragen dazu bei, daß die Bürger die für den Staat notwendigen Vorstellungen und Charakterzüge entwickeln.

Fast alle, die über Platons »Staat« geschrieben haben, betonen den zwiespältigen Eindruck, den dieser Dialog hinterläßt. Sein Programm der Ausrottung aller subtilen und profunden menschlichen Eigenarten und der Degradierung der Gesellschaft auf das Niveau eines Ameisenhaufens wirkt abschreckend. Gleichzeitig aber muß man sich einfach von der fast religiösen Gefühlsaufwallung, dem Opfer der persönlichen Interessen für ein höheres Ziel, mitreißen lassen. Platons gesamtes System baut auf der Verleugnung der Persönlichkeit auf – aber auch auf der Verleugnung des Egoismus. Er war fähig zu begreifen, daß die Zukunft der Menschheit nicht davon abhängt, welche der konkurrierenden Gruppen im Kampf um materielle Interessen die Oberhand gewinnt, sondern von der Veränderung der Menschen und der Schaffung neuer menschlicher Eigenschaften.

Man kann kaum bestreiten, daß Platons »Staat« moralisch, ethisch und sogar rein ästhetisch alle anderen Systeme des chilia-



stischen Sozialismus bei weitem überragt. Wenn wir annehmen, daß die »Frauenherrschaft« des Aristophanes eine Parodie auf diese Ideen war, die wahrscheinlich schon damals erörtert wurden, dann sind die gegenwärtigen Systeme – etwa das, welches wir bei H. Marcuse antreffen – einer Karikatur viel näher als dem Original. Marcuses »Verwandlung der Arbeit in ein Spiel«, sein »sozialsexueller Protest« und sein Kampf gegen die »Notwendigkeit der Instinktunterdrückung« schockieren durch ihre Primitivität, verglichen mit der asketischen Großtat, die Platon zeichnet.

Trotz ihrer exklusiven, einmaligen Rolle in der Geschichte der sozialistischen Ideen waren Platons »Staat« und »Gesetze« nur eine von vielen Äußerungen des antiken chiliastischen Sozialismus. In der attischen Komödie werden solche Ideen häufig erwähnt. Zum Beispiel sind von den elf überlieferten Komödien des Aristophanes zwei, die »Frauenherrschaft« und der »Reichtum«, sozialistischen Themen gewidmet.

In der hellenistischen Epoche entstand eine umfangreiche halb ernste, halb kurzweilige utopisch-sozialistische Literatur, in der das asketische Ideal von Platons »Staat« durch »Flüsse von Milch und Honig« und fröhliche freie Liebe ersetzt wurde. Von einigen dieser Werke wissen wir, weil Diodor, ein Schriftsteller des 1. Jahrhunderts v. Chr., sie in seinem Werk »Historische Bibliothek« wiedergegeben hat.

Zu den eindruckvollsten gehört ein im Namen des Reisenden Iambul angefertigter Bericht. Er beschreibt einen auf den »Sonneninseln« (anscheinend im Indischen Ozean) gelegenen Staat, der sozialistische Gemeinwesen von jeweils vierhundert Menschen miteinander verbindet. Für alle Gesellschaftsmitglieder besteht Arbeitspflicht. Alle müssen

»...abwechselnd die anderen bedienen, Fische fangen, als Handwerker und Künstler arbeiten, die gesellschaftlichen Angelegenheiten verwalten.« (6, S. 323)

Die Ernährung ist entsprechend geregelt – das Gesetz bestimmt für jeden Tag eine Speise. Sie kennen keine Ehe, statt dessen herrscht die Frauengemeinschaft; die Kinder werden gemeinsam erzogen, da sie allen gehören und von allen gleichermaßen geliebt werden. Häufig tauschen die Ammen untereinander ihre Säuglinge aus, so daß sogar die Mütter ihre Kinder nicht erkennen können.

Dank ihrem prächtigen Klima sind die Bewohner viel größer als gewöhnlich Sterbliche. Sie werden bis zu 150 Jahre alt. Alle unheilbar Kranken und an körperlichen Gebrechen Leidenden müssen ihrem Leben durch Selbstmord ein Ende setzen. Ebenso beenden auch alle ihr Leben, die ein bestimmtes Alter erreicht haben.

In den Strömungen und Sekten, die sich um das gerade aufgekommene Christentum gruppierten, spielten sozialistische Ideen oft in diesem oder jenem Maße eine Rolle. Schon im 1. Jahrhundert n. Chr. entstand die Sekte der Nikolaiten, welche die Gemeinschaft des Besitzes und der Frauen predigten. Der christliche Schriftsteller Epiphanius hält einen gewissen Nikolaus für ihren Begründer, einen der sieben Diakone, die in Jerusalem von der Gemeinde der Aposteljünger gewählt wurden, wie in der »Apostelgeschichte« (6. Kapitel, 5. Absatz) dargelegt.

Irenaios, der Bischof von Lyon, und Clemens von Alexandrien beschreiben die gnostische Sekte der Harpokratianer, die im 2. Jahrhundert n. Chr. in Alexandrien entstand. Der Sektengründer Harpokrates lehrte, daß Glauben und Liebe die Erlösung brächten und den Menschen über Gut und Böse stellten. Diese Ideen wurden von seinem Sohn Epiphanes in dessen Werk »Über die Gerechtigkeit« entwickelt. Epiphanes starb im Alter von siebzehn Jahren und wurde, wie Clemens von Alexandria erzählt, auf Samos, wo man ihm einen Tempel errichtete, wie ein Gott verehrt. Es folgen einige Zitate aus seinem Werk:

»Die Gerechtigkeit Gottes beruht auf Gemeinsamkeit verbunden mit Gleichheit.« (7, LXVI)

»Denn der Schöpfer und Vater aller Dinge hat der Gerechtigkeit, die bei ihm weilt, als er Gesetze gab, ein Auge verliehen, das keinen Unterschied kennt zwischen Weib und Mann, zwischen Vernünftigen und Unvernünftigen oder überhaupt zwischen irgend welchen Dingen.« (7, LXXVII)

»...die Besonderheit der Gesetze hat die Gemeinsamkeit des göttlichen Gesetzes zerstückt und zerfressen, ohne des Wortes des Apostels zu achten, der da sprach: »Durch das Gesetz erkannte ich mein Fehl.« Denn er meinte damit, daß das Mein und Dein durch die Gesetze in die Welt kam ...« (7, LXVII)

»Gemeinsam fürwahr hat Gott alles den Menschen geschaffen, also auch das Weib dem Manne gemeinsam gepaart und in gleicher Weise alle Tiere verbunden, um die Gerechtigkeit als Gemeinsamkeit zu offenbaren mit Gleichheit. Aber die so entstandenen Wesen haben ihren Ursprung aus der paarenden Gemeinsamkeit verleugnet (und den Satz aufgestellt), daß nur ein einziges Weib heimgeführt und gehalten werden solle, indes alle übrigen Wesen hierin Gemeinsamkeit pflegen dürfen . . . drum muß man lachen, wenn man hört, wie der Gesetzgeber sagt: »Du sollst nicht begehren« und noch mehr, wenn er fortfährt: »das Gut deines Nächsten«; denn der die Begierde gab, auf daß sie die Zeugung zusammenhalte, soll da befehlen, sie abzutun, obgleich er sie keinem einzigen Lebenden entzieht! Und daß man sich enthalten solle »des Weibes seines Nächsten«, damit die Gemeinsamkeit in

den Besitz gezwängt werde, ist schon vollends lächerlich.« (7, LXVII–LXVIII)

Die Mitglieder dieser Sekte, die sich bis nach Rom ausbreitete, lebten nach den Prinzipien völliger Gemeinsamkeit, einschließlich der Gemeinsamkeit aller Frauen.

Das Aufkommen des Manichäismus führte zu einer großen Zahl von Sekten, die sich zu Lehren sozialistischen Charakters bekannten. Von der Existenz solcher Sekten am Ende des 3. und zu Beginn des 4. Jahrhunderts berichtet Augustinus.

Manichäischen Ursprungs war auch die Bewegung des Mazdak, die am Ende des 5. und am Anfang des 6. Jahrhunderts in Persien verbreitet war. Mazdak lehrte, daß Widersprüche, Zorn und Gewalt der Frauen und der materiellen Güter wegen entstünden.

»Deshalb machte er die Frauen verfügbar, erklärte die materiellen Güter zum Allgemeinbesitz und befahl, daß alle daran gleichen Anteil haben sollten, wie an Wasser, Feuer und Weiden«,

schreibt der persische Historiker Muhammed ibn Harun (8, S. 20). Die Bewegung erfaßte das ganze Land, und einmal trat sogar der König Kawadh I. auf ihre Seite. Ein anderer Historiker, Tabari, schreibt:

». . . und oft kannte ein Mann seinen Sohn nicht, noch der Sohn den Vater, und niemand hatte genug, um ein sorgloses Leben zu führen.« (8, S. 35).

In den entstehenden Wirren wurden die Mazdakiten besiegt. Eine wie tiefgehende soziale Umwälzung diese Bewegung verursachte, kann man daran ermesen, daß der Nachfolger von Kawadh, Khusran I., ebenfalls laut Tabari (8, S. 32–33), Gesetze erließ, durch welche für die Kinder, die ihre Väter nicht kannten, gesorgt wurde und welche die Rückkehr entführter Frauen zu ihren Familien oder die Zahlung von Strafen für die Entführung einer Frau anordneten.

Wir haben es hier mit einem neuen Aspekt zu tun: Die sozialistischen Lehren dringen ins Volk ein, »erobern die Massen«. Die Antike hatte derartiges nicht gekannt, aber es war charakteristisch für das Mittelalter, an das uns die Bewegung des Mazdak chronologisch heranführt.

## *Kapitel II. Der Sozialismus der Ketzer*

Im Mittelalter und in der Reformationszeit wurden die Lehren des chiliastischen Sozialismus in Westeuropa nicht selten zur Grundlage der Ideologie breiter Volksbewegungen. Hier haben wir es mit einem neuen Aspekt zu tun, verglichen mit der Antike, als diese Ideen von einzelnen Denkern oder begrenzten Sekten geäußert wurden. Infolgedessen gewannen auch die sozialistischen Lehren selbst neue, äußerst wichtige Züge, die sie bis in unsere Tage bewahrt haben.

In § 1 wird ein sehr schematischer und allgemeiner Überblick über die Entwicklung der sozialistischen Ideen in dieser Epoche gegeben. Um den abstrakten Charakter dieser Darstellung etwas zu kompensieren und die geistige Atmosphäre, in der diese Ideen entstanden, ein wenig konkreter werden zu lassen, führen wir im Anhang zu § 1 die Biographien von drei herausragenden Vertretern des chiliastischen Sozialismus in der uns hier interessierenden Epoche an. In § 2 versuchen wir, die allgemeine Ideologie zu umreißen, in deren Rahmen sich die Lehren des chiliastischen Sozialismus damals entwickelten.

### § 1. Allgemeiner Überblick

Seit dem Mittelalter und bis zur Reformationszeit kleideten sich die Lehren des chiliastischen Sozialismus in Westeuropa in ein religiöses Gewand. Trotz ihrer Vielfalt war für sie alle ein gemeinsamer Zug charakteristisch: die Ablehnung vieler Seiten der katholischen Lehre und tiefer Haß auf die Kirche selbst. Deshalb verlief ihre Entwicklung innerhalb der häretischen Bewegungen jener Zeit. Wir werden jetzt einige der besonders typischen mittelalterlichen Ketzer betrachten.

### Die Katharer

Die Bewegung der Katharer (griechisch »die Reinen«) erfaßte West- und Zentraleuropa im 11. Jahrhundert. Sie kam anscheinend von Osten, und zwar direkt aus Bulgarien, wo die im 10. Jahrhundert sehr weit verbreiteten Bogomilen Vorläufer der Katharer waren. Doch ursprünglich stammten diese Ketzer aus früheren Zeiten. Es gab viele verschiedene Schattierungen der Katharer; Papst Innozenz III. zählte vierzig dieser Sekten. Dazu kamen noch andere Sekten, die in vielen Prinzipien ihrer Lehre mit den Katharern übereinstimmten: Petrobrusianer, Heinrichianer, Albigenser. Sie faßt man gewöhnlich als gnostisch-manichäische Ketzer zusammen. Im weiteren werden wir, um das Bild nicht unnötig zu komplizieren, den gesamten Komplex der ihnen gemeinsamen Vorstellungen beschreiben, ohne jedesmal hervor-

zuheben, in welcher Sekte diese oder jene Anschauungen eine größere Rolle spielten (zu den Einzelheiten siehe 9, Bd. I, 10 und 11).

Dem Weltbild aller Verzweigungen dieser Bewegung lag die Anschauung zugrunde, daß die Gegensätze der materiellen Welt als der Quelle des Bösen unvereinbar seien; alles Gute konzentrierte sich für sie auf die geistige Welt. Die sogenannten dualistischen Katharer sahen die Ursache in der Existenz zweier Götter – eines guten und eines schlechten. Der schlechte Gott habe die materielle Welt geschaffen: die Erde und alles, was auf ihr wächst, den Himmel, die Sonne, die Sterne und auch die menschlichen Körper. Der gute Gott sei der Schöpfer der geistigen Welt, in der es einen anderen, geistigen Himmel, andere Sterne und eine andere Sonne gebe. Manche Katharer, die sich monarchisch nannten, glaubten an einen einzigen gütigen Gott als Schöpfer der Welt, waren aber der Meinung, daß alles Materielle von Satan oder Luzifer, dem von Gott abgefallenen ältesten Sohn, geschaffen worden sei. Alle Strömungen waren sich darin einig, daß die Feindschaft der beiden Elemente – der Materie und des Geistes – keine Vermischung zulasse. Deshalb leugneten sie die fleischliche Verkörperung Christi (sie meinten, daß Sein Körper geistig gewesen sei und nur materiell gewirkt habe) und die körperliche Auferstehung der Toten. Als Spiegelung ihres Dualismus begriffen die Katharer die Teilung der Heiligen Schrift in ein Altes und ein Neues Testament. Den Gott des Alten Testaments, den Schöpfer der materiellen Welt, identifizierten sie mit dem bösen Gott oder mit Luzifer. Das Neue Testament erkannten sie in den Geboten des gütigen Gottes an.

Die Katharer waren der Ansicht, daß Gott die Welt nicht aus dem Nichts geschaffen habe, daß die Materie ewig sei und es kein Weltende geben werde. Was die Menschen betrifft, so hielten sie ihre Körper für eine Schöpfung des bösen Elements. Die Seelen hatten nach ihrer Vorstellung keinen einheitlichen Ursprung. Beim größten Teil der Menschheit seien die Seelen wie die Körper eine Ausgeburt des Bösen – solche Menschen hätten keine Hoffnung auf Erlösung und seien zum Untergang verdammt, wenn die ganze materielle Welt in den Zustand des erstgeschaffenen Chaos zurückkehre. Aber die Seelen einiger Menschen seien durch die Güte Gottes geschaffen worden – dabei handele es sich um Engel, die einmal von Luzifer verführt worden und nun in körperliche Gefängnisse eingeschlossen worden seien. Wenn sie eine Reihe von Körpern durchlaufen hätten (die Katharer glaubten an die Seelenwanderung), müßten sie in die Sekte der Katharer gelangen und dort aus der Gefangenschaft der Materie befreit werden. Das Ideal und Endziel der ganzen Menschheit sei im Prinzip der allgemeine Selbstmord. Er lasse sich entweder auf ganz direkte Weise

(auf die Verwirklichung dieser Ansicht kommen wir später zu sprechen) oder durch die Einstellung der Geburten erreichen.

Diese Meinungen bestimmten auch das Verhältnis zur Sünde und Erlösung. Die Katharer leugneten jede Willensfreiheit. Die zum Untergang verurteilten Kinder des Bösen könnten ihrem Schicksal – mit welchen Mitteln auch immer – nicht entgehen. Diejenigen aber, welche die Weihe als höchste Sektenmitglieder erhielten, könnten nicht mehr sündigen. Eine Anzahl strenger Regeln, denen sie sich unterwerfen mußten, wurde durch die Gefahr gerechtfertigt, daß sündhafte Materie sie beschmutzen könne. Die Nichtbefolgung der Regeln zeige nur, daß der Weiheritus unwirksam sei: Entweder der Geweihte oder der Weihende besäßen keine engelhafte Seele. Vor der Weihe wurde die Freiheit der Sitten nicht im geringsten beschränkt, da als einzig reale Sünde der Sündenfall der Engel im Himmel galt, während alles übrige eine unvermeidliche Folge dieses Ereignisses sei. Nach der Weihe wurden weder die Reue über begangene Sünden noch ihre Sühne für nötig gehalten.

Die Beziehung der Katharer zum Leben ergab sich aus ihrer Vorstellung vom Bösen, das in die materielle Welt vergossen worden sei. Die Fortpflanzung sahen sie als Werk Satans an; sie glaubten, daß sich eine schwangere Frau unter dem Einfluß eines Dämons befinde, ebenso wie jedes neugeborene Kind. So erklärte sich ihr Verbot fleischlicher Nahrung und all dessen, was aus der Verbindung der Geschlechter hervorging.

Diese Tendenz führte zur völligen Isolierung vom Leben der Gesellschaft. Die weltlichen Behörden galten als Schöpfung des bösen Gottes; man durfte sich ihnen nicht unterordnen, nicht vor Gericht gehen, keinen Eid leisten und keine Waffe in die Hand nehmen. Alle, die Gewalt anwandten – etwa Richter und Krieger –, wurden für Mörder gehalten. Offenkundig wurde die Teilnahme an vielen Lebensgebieten dadurch unmöglich gemacht. Darüber hinaus meinten viele, daß jeder Umgang mit außerhalb der Sekte Stehenden, mit »der Welt ergebenden Menschen«, verboten sei, von Bekehrungsversuchen abgesehen (12, S. 654).

Die Ketzler aller Richtungen wurden durch ihre tiefe Feindschaft zur katholischen Kirche vereint. Sie hielten sie nicht für die Kirche Jesu Christi, sondern für die Kirche der Sünder, für eine babylonische Hure. Der Papst sei die Quelle aller Irrungen, die Geistlichen seien Buchgelehrte und Pharisäer. Der Fall der katholischen Kirche vollzog sich ihrer Ansicht nach zur Zeit Konstantins des Großen und des Papstes Sylvester, als die Kirche die Gebote Christi gebrochen und (dem sogenannten Konstantinischen Geschenk gemäß) auf die weltliche Macht übergegriffen hatte. Sie lehnten die Sakramente ab, besonders die Kindestaufe, da Kinder noch nicht glauben könnten, aber auch die Ehe und das Abend-

mahl. Manche Gruppen der Katharer-Bewegung – Kotarelier, Rotarier – plünderten und schändeten systematisch Kirchen. Im Jahre 1225 verbrannten die Katharer eine katholische Kirche in Brescia, im Jahre 1235 ermordeten sie den Bischof von Mantua. Der von 1143 bis 1148 an der Spitze einer manichäischen Sekte stehende Eon de l'Etoile erklärte sich selbst zum Sohn Gottes, zum Herrn alles Lebenden, und rief seine Anhänger kraft seiner Position zur Plünderung von Kirchen auf.

Besonders verhaßt war den Katharern das Kreuz, das sie für das Symbol des schlechten Gottes hielten. Schon um das Jahr 1000 zerstörte ein gewisser Leuthard, der in der Nähe von Châlons predigte, Kreuze und Ikonen. Im 12. Jahrhundert schichtete Petrus von Bruys zerbrochene Kreuze zu Scheiterhaufen auf, wofür er schließlich selbst von einer empörten Menge verbrannt wurde.

Die Kirchen galten den Katharern als Steinhäufen, und der Gottesdienst bestand für sie aus heidnischen Riten. Sie wiesen Ikonen, den Beistand der Heiligen und Gebete für Verstorbene zurück. In einem Buch des dominikanischen Inquisitors Rainer Sacconi, der selbst siebzehn Jahre lang Ketzer war, wird bestätigt, daß den Katharern die Plünderung von Kirchen nicht verboten wurde.

Die Katharer lehnten zwar die katholische Hierarchie und die Sakramente ab, besaßen aber eine eigene Hierarchie und eigene Sakramente. Die Grundlage der Organisationsstruktur einer Sekte war ihre Teilung in zwei Gruppen: die »Vollkommenen« (*perfecti*) und die »Gläubigen« (*credenti*). Von den ersteren gab es nur wenige (Rainer spricht von 4000); sie stellten die kleine Gruppe der Sektenführer. Aus den »Vollkommenen« bestand der Klerus der Katharer: Bischöfe, Priester und Diakone. Nur den »Vollkommenen« wurden alle Lehren der Sekte mitgeteilt – viele extreme, insbesondere dem Christentum schroff widersprechende Ansichten waren den »Gläubigen« nicht bekannt. Allein die »Vollkommenen« waren verpflichtet, zahlreiche Verbote einzuhalten. Vor allem durften sie sich unter keinen Umständen von ihrer Lehre lossagen. Im Falle von Verfolgungen mußten sie den Märtyrertod auf sich nehmen, während die »Gläubigen« zum Schein Kirchen besuchen und ihren Glauben unter Druck verleugnen durften.

Aber dafür war die Stellung der »Vollkommenen« in der Sekte unvergleichlich höher als jene des Priesters der katholischen Kirche. In mancher Hinsicht spielte der »Vollkommene« die Rolle Gottes, und genauso verehrten ihn auch die »Gläubigen«.

Die »Gläubigen« mußten für den Unterhalt der »Vollkommenen« sorgen. Einer der wichtigen Riten der Sekte war die »Anbetung«, bei der die »Gläubigen« sich dreimal vor den »Vollkom-

menen« auf dem Boden ausstreckten.

Die »Vollkommenen« mußten ihre Ehen auflösen lassen, da sie nicht das Recht hatten, eine Frau anzurühren (im buchstäblichen Sinn). Sie durften kein Vermögen besitzen und hatten ihr ganzes Leben dem Dienst an der Sekte zu widmen. Es war ihnen verboten, sich an einem ständigen Wohnsitz aufzuhalten; sie mußten ständig umherwandern oder sich an besondere geheime Zufluchtsorte zurückziehen. Der »Trost« (*consolamentum*), das heißt die Weihe zum »Vollkommenen«, war das zentrale Sakrament der Sekte. Es läßt sich unmöglich mit einem der katholischen Sakramente vergleichen, denn es vereint in sich: die Taufe (oder Konfirmation), die Priesterweihe, die Buße und Vergebung der Sünden und manchmal die Kanonisierung eines Sterbenden. Nur wer dieses Sakrament empfangen hatte, konnte mit der Befreiung aus der Gefangenschaft des Körpers rechnen: Seine Seele kehrte an ihren himmlischen Wohnort zurück.

Die Mehrheit der Katharer konnte nicht hoffen, die strengen, für die »Vollkommenen« verbindlichen Gebote zu erfüllen, und erwartete das sogenannte »gute Ende«, das heißt den »Trost« auf dem Totenbett. Das Gebet um die Bescherung eines »guten Endes« durch die »guten Menschen« (die »Vollkommenen«) wurde genauso hoch eingeschätzt wie das »Vaterunser«.

Wenn Kranke, welche den »Trost« empfangen hatten, danach gesundeten, riet man ihnen häufig, ihrem Leben durch Selbstmord (»Endura«) ein Ende zu setzen. In vielen Fällen wurde die Endura zur Bedingung des »Trostes« gemacht. Nicht selten unterwarf man ihr alte Menschen oder Kinder, welche den »Trost« erhalten hatten (natürlich verwandelte sich der Selbstmord dabei in Mord). Die Endura hatte vielfältige Formen: Am häufigsten war der Hungertod (besonders für Kinder, die von den Müttern nicht mehr gestillt wurden); andere Möglichkeiten boten Aderlaß, extrem heiße und kalte Wechselbäder, Getränke mit zerstoßenem Glas und Erdrosselung. I. Dollinger, der die noch erhaltenen Archive der Inquisition in Toulouse und Carcassone untersucht hat, schreibt:

»Überhaupt aber kann demjenigen, der die Acten der beiden genannten Gerichtshöfe aufmerksam durchliest, kein Zweifel darüber bleiben, daß durch die Endura weit mehr Menschen, theils freiwillig, theils gezwungen, ihr Leben verloren haben, als durch die Verurtheilungen der Inquisition.« (10, S. 226)

Aus diesen allgemeinen Vorstellungen ergaben sich die sozialistischen Lehren, die unter den Katharern verbreitet waren. Wie die Elemente der materiellen Welt wiesen sie auch jedes Eigentum zurück. Den »Vollkommenen« war individueller Besitz verboten, doch gemeinsam verfügten sie über das Vermögen der Sekte, das



häufig beträchtlich war.

Die Katharer übten auf die verschiedensten Gesellschaftsschichten Einfluß aus, sogar auf die höchsten. (Zum Beispiel wurde über den Grafen Raymond VI. von Toulouse geschrieben, daß sich in seinem Gefolge immer normal gekleidete Katharer aufhielten, damit er im Fall plötzlicher Todesnähe ihren Segen erhalten konnte). Im wesentlichen aber richtete sich die Predigt der Katharer offenbar an die städtischen Unterschichten. Davon zeugen insbesondere die Namen der verschiedenen Sekten: Populicani (»Volkstümler«; manche Forscher vermuten hier übrigens eine Entstellung des Namens der Paulizianer), Piphler (ebenfalls von »Plebs«), Texerantes (Weber), Arme von Lyon, Patarener (Sammler von Lumpen, dem Symbol der Bettler). In ihren Predigten verkündeten sie, daß ein wahrhaft christliches Leben nur mit der Gemeinschaft der Güter möglich sei (12, S. 656).

Im Jahre 1023 wurden Katharer in Monteforte vor Gericht gestellt. Man klagte sie an, Ehelosigkeit und Gütergemeinschaft propagiert und Kirchenbräuche angegriffen zu haben.

Anscheinend war der Aufruf zur Gütergemeinschaft unter den Katharern recht verbreitet, denn er wird in mehreren gegen sie gerichteten katholischen Werken erwähnt. In einem von ihnen wirft man den Katharern vor, daß sie dieses Prinzip demagogisch verkündeten, sich selbst jedoch nicht daran hielten: »In Wirklichkeit gibt es unter euch keine Gleichheit, manche sind reich, manche sind arm.« (13, S. 70)

Die Ehelosigkeit der »Vollkommenen« und die allgemeine Verteilung der Ehe sind bei allen Katharern anzutreffen. Aber in einer Reihe von Fällen wird nur die Ehe, nicht jedoch die außereheliche Geschlechtsbeziehung als sündhaft angesehen. (Man muß sich vor Augen halten, daß »Du sollst nicht ehebrechen« als Gebot des bösen Gottes angesehen wurde). Diese Verbote hatten also weniger die Kasteiung des Fleisches als die Beseitigung der Familie zum Ziel. In den Werken von Zeitgenossen werden die Katharer immer wieder der Frauengemeinschaft, der »freien« oder »heiligen« Liebe angeklagt.

Der heilige Bernhard von Clairvaux warf den Katharern in den Jahren 1130 bis 1150 vor, daß sie gegen die Ehe predigten, aber Konkubinate mit Frauen unterhielten, die ihre Familien verlassen hätten (10, S. 78). Darin unterstützte ihn Rainer (9, 72–73). Der gleiche Vorwurf an die manichäische Sekte, die um 1145 in der Bretagne verbreitet war, ist in einer Chronik des Erzbischofs von Rouens, Hugo von Amiens, enthalten. In einem gegen die Ketzer gerichteten Buch des 12. Jahrhunderts schreibt Alanus von Lille den Katharern folgende Ansichten zu:

»Die eheliche Verbindung ist entgegen den Naturgesetzen, denn das Naturgesetz befiehlt, alles sei gemeinschaftlich.« (13, S. 70)

Das Ketzertum der Katharer griff in Europa mit ungewöhnlicher Schnelligkeit um sich. Im Jahre 1012 wird von Sektierergruppen in Mainz berichtet, 1018 und 1028 in Aquitanien, 1022 in Orleans, 1025 in Arras, 1028 in Monteforte bei Turin, 1030 in Burgund, 1042 und 1048 im Bischofstum Chalons-sur-Marne, 1051 in Goslar usw.

Bonacursius, ein früherer Bischof der Katharer, schrieb um 1190 über die Lage in Italien:

»Sehen wir nicht die Städte, die Flecken, die Schlösser mit diesen falschen Propheten angefüllt?« (12, S. 651)

Und der Bischof von Mailand bestätigte im Jahre 1166, daß es in seiner Diözese mehr Ketzer als Rechtgläubige gebe.

In einem Werk des 13. Jahrhunderts werden 72 Bischöfe der Katharer gezählt. Rainer Sacconi spricht von sechzehn Kirchen der Katharer. Sie alle waren eng miteinander verbunden, und an ihrer Spitze stand offenbar ein Papst, der sich in Bulgarien aufhielt. Konzile wurden einberufen, an denen Vertreter vieler Länder teilnahmen. Zum Beispiel wurde im Jahre 1167 in St. Félix bei Toulouse ganz offen ein Konzil abgehalten, das der Ketzerpapst Niketas oder Nikita einberufen hatte; dazu waren zahlreiche Ketzer erschienen, unter anderem aus Bulgarien und Konstantinopel.

Aber besonders großen Erfolg hatte das Ketzertum im Süden Frankreichs, im Languedoc und in der Provence. Dorthin wurden oft Missionen zur Bekehrung der Ketzer ausgesandt. Mit einer solchen Mission reiste auch der heilige Bernhard von Clairvaux dorthin, der bestätigte, daß die Kirchen verwüstet waren, niemand das Abendmahl empfing und die Kinder nicht getauft wurden. Die Missionare wurden ebenso wie die örtliche katholische Geistlichkeit verprügelt, bedroht und beleidigt.

Der Adel Südfrankreichs unterstützte die Sekte aktiv, da er hier eine Möglichkeit sah, sich an den Ländereien der Kirche zu bereichern. Mehr als fünfzig Jahre lang stand das Languedoc unter der Herrschaft der Katharer und war, wie es schien, endgültig für Rom verloren. Der päpstliche Legat Petrus von Castelfranco wurde von angreifenden Ketzern ermordet. Der Papst rief mehrere Male zu Kreuzzügen gegen das Ketzertum in der Provence auf. Der erste von ihnen endete mit einem Mißerfolg, weil der örtliche Adel den Katharern zur Seite stand. Erst im 13. Jahrhundert, nach mehr als dreißigjährigen »Albigenserkriegen«, wurden die Ketzer besiegt. Doch der Einfluß dieser Sekten machte sich noch durch mehrere Jahrhunderte hindurch bemerkbar.

**Die Brüder des freien Geistes und die Apostelbrüder**  
Für die Entwicklung der Sektenlehren spielten zwei Denker eine besondere Rolle, die auch später noch ständigen Einfluß auf die Ketzerbewegungen des Mittelalters und der Reformation ausübten: Joachim von Floris und Amalrich von Bena. Beide lebten im 12. Jahrhundert und starben kurz nach der Jahrhundertwende.

Joachim war Mönch und Abt. Seine Lehre entstand, nach seinen eigenen Worten, teils auf der Grundlage der Heiligen Schrift, teils als Ergebnis einer Offenbarung. Sie basiert auf dem Verständnis der Menschheitsgeschichte als eines Prozesses, in dem Gott begriffen werden soll. Joachim teilt sie in drei Epochen ein: das Reich des Vaters und Adams bis zum Erscheinen Christi, das Reich des Sohnes bis zum Jahr 1260 und das Reich des Geistes, das im Jahre 1260 beginnen werde. Die erste sei eine Epoche der sklavischen Unterordnung, die zweite eine Zeit des kindlichen Gehorsams gewesen, die dritte werde eine Epoche der Freiheit sein, gemäß den Worten des Apostels: »Dort, wo der Geist des Herrn ist, ist auch die Freiheit.« In dieser Epoche werde das Volk Gottes in einer Welt weilen, die sich der Mühen und Leiden entledigt habe. Es werde das Zeitalter der Demütigen und Armen sein; die Menschen würden die Worte »mein« und »dein« nicht mehr kennen. Die Klöster würden die gesamte Menschheit umfassen, und das Ewige Evangelium werde als mystische Vernunft gelten. Die Ära der Vollkommenheit werde im Rahmen des irdischen Lebens und der menschlichen Geschichte – durch die Hände Sterblicher – erreicht werden. Dieser Epoche würden verheerende Kriege vorausgehen, und der Antichrist werde auftauchen. Den Beweis dafür sieht Joachim schon in der Auflösung der zeitgenössischen Kirche. Das Jüngste Gericht werde mit der Kirche beginnen, und der Antichrist werde sich als Papst an ihre Spitze stellen. Die Erwählten Gottes, die zu apostolischer Armut zurückgekehrt seien, würden Christus in diesem Kampf als Krieger dienen. Sie würden den Antichrist besiegen und die gesamte Menschheit im Christentum vereinen.

Ein charakteristischer Zug der Lehre des Joachim besteht darin, daß er die Geschichte als determinierten Prozeß betrachtet, dessen Verlauf man voraussehen und vorausberechnen könne: Er glaubt zum Beispiel, daß für die erste Epoche 42 und für die zweite fünfzig Generationen nötig seien . . .

Joachim war zu Lebzeiten ein treuer Sohn der Kirche, der ein Kloster gründete und in seinen Schriften gegen die Katharer kämpfte. Aber später wurde ein Sammelband mit Zitaten aus seinen Werken als ketzerisch verurteilt – wahrscheinlich in Anbetracht seines Einflusses auf ketzerische Sekten.

Amalrich war Magister der Theologie und hielt in Paris Vorle-

sungen. Er legte sein System nicht völlig dar, nur dessen harmloseste Theorien – und trotzdem wurde in Rom eine Klage gegen ihn vorgebracht. Der Papst verurteilte sein System und entzog ihm im Jahre 1204 den Lehrstuhl. Kurz darauf starb Amalrich.

Seine Ideen kamen denen Joachims von Floris nahe. Auch er faßte die Geschichte als Abfolge göttlicher Offenbarungen auf. Am Anfang sei das Gesetz Mose gewesen, danach das Gesetz Christi, dem die Kraft des ersteren gefehlt habe. Nun sei die Zeit der dritten Offenbarung angebrochen. Sie sei in Amalrich und seinen Anhängern verkörpert, wie sie früher in Christus verkörpert gewesen sei. Jetzt seien sie alle Christus. Drei Grundannahmen dieses neuen Christentums sind überliefert:

Erstens: »Gott ist alles.«

Zweitens: »Alles ist eins, denn alles, was ist, ist Gott.«

Drittens: »Wer dem Gesetz der Liebe folgt, steht über der Sünde.«

Diese Hypothesen wurden so gedeutet, daß die Anhänger der Lehre Amalrichs fähig seien, über die Ekstase Identität mit Gott zu erreichen. In ihrem Fleisch verkörpere sich der Heilige Geist wie früher im Fleisch Christi. Ein solcher Mensch könne nicht sündigen, denn seine Taten seien Gottes Wille. Er stehe über dem Gesetz.

Das Reich des Geistes wurde von den Amalrikanern also eher als geistiger Zustand der Sektenmitglieder angesehen denn als Ziel einer aktiven Umgestaltung der Welt, obwohl auch die zweite Interpretation ihnen nicht völlig fremd war.

Im 13. und 14. Jahrhundert breitete sich überall in Frankreich, Deutschland, der Schweiz und Österreich eine Sekte aus, deren Lehre den Ansichten der Amalrikaner sehr nahestand. Ihre Anhänger bezeichneten sich als Brüder und Schwestern des freien Geistes oder »freie Geister«.

Der entscheidende Kern ihrer Doktrin war der Glaube an die Möglichkeit, »sich in Gott zu verwandeln«. Da die Seele aus göttlicher Substanz bestehe, könne im Prinzip jeder Mensch den Zustand der »Göttlichkeit« erreichen. Dazu müsse er eine vieljährige Prüfung in ihrer Sekte durchlaufen: auf Familie und jegliches Eigentum verzichten, seine eigenen Wünsche aufgeben und von Almosen leben. Danach werde er den Zustand der »Göttlichkeit« erlangen und zu einem der »freien Geister« werden. Von der Weltanschauung dieser Sekte sind zahlreiche Berichte überliefert; sie wurden entweder von reuigen »freien Geistern« gegeben, beispielsweise von Johannes von Brünn, der acht Jahre in diesem Zustand lebte und vorher zwanzig Jahre der Armut durchmachte (14, S. 56), oder von Menschen, welche die Inquisition verhört hatte, zum Beispiel Johannes Hartmann aus Oßmannstedt bei Erfurt (15, S. 136), Konrad Kannler aus Eichenstädt (16, S. 110), Hermann Kuchener aus Würzburg (16, S. 119), Konstantin aus Erfurt

(17, S. 160) u. a. Sie stimmen darin überein, daß die »Göttlichkeit« keine zeitweilige Ekstase, sondern ein ständig anhaltender Zustand sei. Hartmann sprach von einem »völligen Verschwinden quälender Gewissensbisse«. Mit anderen Worten, der »freie Geist« sei nicht mehr an moralische Beschränkungen gebunden. Er stehe höher als Christus, der ein sterblicher Mensch gewesen sei und die »Göttlichkeit« erst am Kreuz erlangt habe. Der »freie Geist« sei Gott ebenbürtig, »ohne irgendwelche Unterschiede«. In Anbetracht dessen ist sein Wille der Wille Gottes, und der Begriff der Sünde wird für ihn sinnlos.

Die in der Sekte verbreiteten Anschauungen kennzeichneten diese Sündlosigkeit der »freien Geister«, ihre Freiheit von moralischen Beschränkungen, auf verschiedene Weise. So sei der »freie Geist« König und Herrscher alles Lebenden. Ihm gehöre alles, und er könne nach Belieben über alles verfügen; wer ihn daran hindern wolle, dürfe von ihm getötet werden, sogar wenn es der Kaiser selbst sei. Nichts, was der Körper eines solchen Menschen tue, könne seine Göttlichkeit verringern oder vergrößern. Deshalb dürfe er dem Körper völlige Freiheit gewähren:

»Bevor er nicht das ausgeführt hat, wozu seine Natur neigt, sollte lieber ein ganzes Land vernichtet werden und untergehen«,

sagt Hartmann (15, S. 141). Die Intimität mit jeder beliebigen Frau, sogar mit der Schwester oder Mutter, könne ihn nicht beschmutzen, sondern seine Heiligkeit nur steigern. In zahlreichen Quellen (Johann Gerson aus Ile de France, 1423; Prokurator Wilhelm aus Köln, 1325; der Abt eines Zisterzienserklosters bei Klagenfurt, 1326 u. a.) wird von Ritualen der Sekte berichtet, die zügellose Geschlechtsvereinigungen einschlossen. Diese »Messen« nannte man in Italien »barilotto«, in Deutschland wird von speziell für diesen Zweck vorgesehenen Zufluchtsorten, den »Paradiesen«, geschrieben.

Der moderne Forscher H. Grundmann (18) macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß es gerade im Spätmittelalter nicht nötig war, zu irgendeiner Sekte zu gehören, um beliebig viele freizügige Ansichten und Praktiken auf dem Gebiet der Geschlechtsbeziehungen zu pflegen. Die Grundlage dieser »Messen« war rein ideologischer Art. In der Seele des »freien Geistes«, der »Göttlichkeit« erlangt hatte, vollzog sich ein vollkommener Bruch mit seinem ganzen früheren Leben. Das, was vorher für ihn Gotteslästerung gewesen war (und es noch für die übrigen »groben« Menschen blieb), wurde nun zum Zeichen für das Ende einer historischen Epoche und für den Anfang einer anderen – eines neuen Äons. So konnten sie ihre Neugeburt, den Bruch mit dem alten Äon, erfassen und ausdrücken.

Es liegt auf der Hand, daß die »freien Geister« nicht jenen Weg

der Erlösung benötigten, den die katholische Kirche anbot: Reue, Beichten, Vergebung der Sünden, Sakramente. Die Kirche war ihnen sogar verhaßt, denn sie usurpierte das Recht, Bindungen herzustellen und Entscheidungen zu treffen, was nach ihrer Meinung nur ihnen selbst zukam. Die schroff antikirchliche Haltung durchdringt alle Äußerungen der »freien Geister« und kommt im Satskult zum Ausdruck, der in ihrer Sekte häufig auftrat.

Im Zentrum ihrer Ideologie stand nicht Gott, sondern der Mensch, der vergöttlicht, von den Vorstellungen seiner Sündhaftigkeit befreit und zum Mittelpunkt des Weltgebäudes geworden war. Deshalb spielte in ihren Lehren Adam – nicht der Sünder des Alten Testaments, sondern der vollkommene Mensch – eine so große Rolle. Viele der »freien Geister« bezeichneten sich selbst als »neuen Adam«; Konrad Kannler nannte sich Antichrist, »aber nicht im üblen Sinne«. Uns scheint, daß wir hier, im Rahmen dieser kleinen Sekte, zum erstenmal auf das Modell der Ideologie des HUMANISMUS stoßen, das sich später im Rahmen der ganzen Menschheit äußert.

Ein deutliches Beispiel für den Einfluß der Sekte auf das soziale Leben liefern die Ereignisse zur Zeit des antipäpstlichen Aufstandes in Umbrien in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts. Die Lehre der »freien Geister« war unter dem Adel dieses Gebietes weit verbreitet und wurde zur Ideologie der antipäpstlichen Partei. Im Kampf mit dem Papst und den städtischen Kommunen rechtfertigte die Lehre den Gebrauch aller Mittel und den Verzicht auf jede Gnade. Es wurde zum Gewohnheitsrecht, die Einwohner erobelter Städte, einschließlich der Frauen und Kinder, niederzumetzeln. Der Führer des Aufstandes, Graf Montefeltro, und seine Anhänger rühmten sich der Plünderung von Kirchen und der Vergewaltigung von Nonnen; ihr höchster Gott war Satan (17, S. 130).

Die stärkste Wirkung übte die Sekte jedoch auf die ärmeren Schichten aus, vor allem auf die Bewegung der Begarden und Beginen – weitverbreitete Vereinigungen von ehelos zusammenlebenden Männern und Frauen, die handwerklich arbeiteten oder Almosen sammelten. Aus diesen Schichten bestand der äußere, exoterische Kreis der Sektenmitglieder, während die »freien Geister«, die zur »Göttlichkeit« vorgedrungen waren, den engen, esoterischen Kreis ausmachten. Durch die Teilung in zwei Kreise erinnert die Organisation der Sekte an die Katharer, und der Glaube an die »Göttlichkeit« der Angehörigen eines erwählten Zirkels kann als Weiterentwicklung der exklusiven Stellung angesehen werden, welche die »Vollkommenen« bei den Katharern einnahmen.

Die breiten Volksmassen, die den exoterischen Kreis der Sekte darstellten, waren, wie viele Verhörprotokolle der Inquisition zei-

gen, schlecht über die extremen Thesen ihrer Lehre unterrichtet. Für sie rechtfertigte die »Göttlichkeit« der »freien Geister« deren Anspruch auf die geistige Führung. In diesen Kreisen waren jene Thesen am wichtigsten, welche in extremster Form die Ideen der Gemeinschaft verkündeten und die Grundeinrichtungen der Gesellschaft ablehnten: Privateigentum, Familie, Kirche, Staat. An dieser Stelle stoßen wir auf die sozialistischen Aspekte der Lehre. Zum Beispiel wird die Behauptung, daß »alles Eigentum allen gemeinsam sei«, wiederholt als ein Element der Sektenlehre angeführt (etwa 15, S. 53). Die Aufrufe zur sexuellen Freiheit waren oft unmittelbar gegen die Ehe gerichtet: Der Geschlechtsverkehr innerhalb der Ehe galt als Sünde. Solche Ansichten äußerte zum Beispiel die Gruppe »Homines intelligentiae«, die von 1410 bis 1411 in Brüssel wirkte (9, Bd. II, S. 527–28). Die Proklamierung der Gleichheit der »freien Geister« mit Christus hatte das Ziel, die Hierarchien zu beseitigen – nicht nur auf der Erde, sondern auch im Himmel. All diese Ideen griffen hauptsächlich unter den bettelnden Begarden um sich, deren »göttliche« Führer zur völligen Befreiung von dieser Welt aufforderten. Zum Beispiel sprach der Kantor Aegidius aus Brüssel:

»Ich bin der Erlöser der Menschen; durch mich werden sie Christum sehen, wie durch Christum den Vater.« (9, Bd. II, S. 527)

Unter dem Einfluß der »Brüder des freien Geistes« befand sich eine in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Italien entstandene Sekte, deren Mitglieder einander als »Apostelbrüder« bezeichneten. Diese Sekte lehrte, daß die von Joachim vorhergesagte Ankunft des Antichrist näher komme. Die katholische Kirche sei von den Geboten Christi abgefallen. Sie sei eine babylonische Hure, das Tier mit den sieben Köpfen und den zehn Hörnern aus der Apokalypse. Der Abfall habe sich zur Zeit des Kaisers Konstantin und des Papstes Sylvester, in den der Teufel gefahren sei, vollzogen. Große Wirren stünden bevor, die mit dem Sieg der anderen, geistigen Kirche – der Sekte der Apostelbrüder und der Gemeinde der Heiligen – enden würden. Den Frieden werde ein Heiliger lenken, ein von Gott eingesetzter, nicht von den Kardinälen gewählter Papst, da bis dahin alle Kardinäle umgebracht würden. Doch schon vorher stehe an der Spitze der Sekte ein von Gott bestimmter Führer. Ihm habe man widerspruchslos zu gehorchen. Zur Verteidigung des Glaubens sei alles gestattet, auch beliebige Gewalttaten an den Feinden. Doch die Verfolgung, welcher die katholische Kirche die Apostelbrüder unterwerfe, sei eine schwere Sünde. Die Sekte predigte die Güter- und Frauengemeinschaft.

Diese Lehre wurde dem Volk von Wanderaposteln nahegebracht. Briefe des Sektenführers Dolcino wurden als Proklamatio-

nen verteilt. Endlich, im Jahre 1304, machte man den Versuch, die Lehre in die Praxis umzusetzen. Nachdem er etwa 5000 Sektenmitglieder gesammelt hatte, verschanzte Dolcino sich mit dieser Armee in einem Berggebiet Norditaliens, plünderte die umliegenden Dörfer und zerstörte Kirchen und Klöster. Der Krieg dauerte drei Jahre, bis Dolcinos Lager im Sturm genommen und er selbst hingerichtet wurde.

Wir beschreiben diese Episode genauer in Dolcinos Biographie in der Beilage.

### Die Taboriten

Die Verbrennung von Jan Hus im Jahre 1414 gab der antikatholischen Bewegung der Hussiten in Böhmen Auftrieb. Der radikalere Teil der Hussiten machte ein gut befestigtes Städtchen in der Nähe von Prag, das er Tabor (Favor) nannte, zu seinem Mittelpunkt. Hier kamen die Verkünder der Ketzersekten ganz Europas zusammen: die Joachimiten (Anhänger Joachims von Floris), Waldenser und Begarden. Unter den Taboriten waren chiliastische und sozialistische Theorien weitverbreitet. Es gab auch Versuche, diese Theorien in die Praxis umzusetzen. Im folgenden werden die Anschauungen der Taboriten auf der Grundlage von Werken ihrer Zeitgenossen (des zukünftigen Papstes Äneas Silvius Piccolomini, Přibramš, Jan Vavřinec, Laurentius de Bresinas) kurz charakterisiert.

Im Jahre 1420 wird sich das Weltende ereignen, die *consumatio saeculi*. Jedoch bezeichnet dieser Begriff nur das Ende der »alten Welt«, der »Herrschaft des Bösen«. Alle »Übel« werden unverzüglich beseitigt werden, und »der Tag der Rache und das Jahr der Vergeltung« werden kommen:

»Alle Erhöhten und Herrschenden müssen gekrümmt werden wie Baumzweige, abgehackt und im Ofen verbrannt werden wie Stroh; keine Wurzel, kein Schößling darf übrig bleiben, sie müssen gedroschen werden wie Garben, und man muß ihnen das Blut auspressen, sie mit Skorpionen, Schlangen und wilden Tieren austreiben und dem Tode übergeben.« (19, S. 78)

Auch das christliche Gesetz der Barmherzigkeit wird »abgeschafft«,

»weil sein Verständnis und seine schriftlichen Voraussetzungen in vielen Fällen den oben aufgeführten Urteilen widersprechen.« (20, S. 235)

Man muß, im Gegenteil,



»eifrig, grausam und im Sinne gerechter Vergeltung« handeln. (20, S. 231)

Es ist unerläßlich, daß

»jeder Gläubige sich die Hände im Blut der Feinde Christi wäscht«. (20, S. 231)

Wer verhindert, daß das Blut der Feinde Christi vergossen wird, wird genauso verdammt und bestraft wie sie. Alle Bauern, die sich den Taboriten nicht angeschlossen haben, »sollen selbst mit ihrem Besitz vernichtet werden«. (19, S. 81)

Das Reich Gottes auf Erden wird entstehen – doch nicht für alle, sondern nur für die »Erwählten«. Das »Böse« wird nicht aus der Welt entfernt, sondern nur dem »Guten« untergeordnet werden. Alle Gläubigen sollen sich auf fünf Städte konzentrieren; wer sich außerhalb dieser Städte befindet, wird am Tage des Jüngsten Gerichts nicht verschont werden. Von diesen Zentren aus soll die ganze Erde regiert werden, doch die Städte, die sich ihnen widersetzen, gilt es

»zu zerstören und zu verbrennen wie Sodom«. (20, S. 236)

Insbesondere

»soll in diesem Jahr der Rache die Stadt Prag von den Gläubigen zerstört und verbrannt werden wie Babylon«. (19, S. 82)

Diese Periode wird mit der Ankunft Christi enden. Dann

»werden die Erwählten Gottes mit dem Herrgott sichtbar und fühlbar tausend Jahre herrschen«. (19, S. 94)

Wenn Christus sich mit den Engeln auf die Erde niederläßt, werden die Gerechten, die für Christus gestorben sind, mit ihm beginnen, die Sünder zu richten. Die Frauen werden ohne Männer schwanger werden und ohne Qual gebären. Niemand wird säen noch ernten.

»Keine Früchte werden mehr genossen werden.« (19, S. 85)

Die Prediger riefen dazu auf,

»nichts zu tun, die Bäume zu zerbrechen und die Häuser, Kirchen und Klöster zu zerstören«. (19, S. 85)

»Alle Gesetze und menschlichen Beschlüsse müssen beseitigt werden, weil der Himmlische Vater keines von ihnen geschaffen hat.« (19, S. 110)

»Sie lehrten, daß die Kirche ketzerisch und ungerecht sei, daß man ihr den ganzen Reichtum abnehmen und den Weltlichen übergeben müsse.« (19, S. 83)

»Die Häuser der Priester und jeder kirchliche Besitz müssen

vernichtet, die Kirchen, Altäre und Klöster zerstört werden.« (19, S. 83)

»Sie nahmen die Kirchenglocken ab, schlugen sie in Stücke und verkauften sie danach in die Fremde. Das Kirchengesetz, die Leuchter, das Gold und Silber zerschlugen sie.« (19, S. 84)

»Überall zertrümmerten sie die Altäre, warfen die Gaben der Liebe hinaus, schändeten die Tempel Gottes und verwandelten sie in Vieh- und Pferdeställe.« (19, S. 127)

»Sie zertrampelten die Gaben der Liebe.« (19, S. 139)

»Sie vergossen das Blut Christi, stahlen die Gefäße und verkauften sie.« (19, S. 139)

Einer der Prediger sagte, daß

»er lieber zum Teufel beten als die Knie beim Heiligen Abendmahl beugen würde.« (19, S. 153)

»Sie töteten, verbrannten und vernichteten die große Mehrheit der Priester, und nichts machte ihnen mehr Freude als jemanden zu fassen und umzubringen.« (19, S. 84)

Das Lieblingslied der Taboriten war: »Los, Mönche, springt!« (18, S. 84)

Wenn das Reich der Gerechten beginnt,

»braucht keiner den anderen zu unterrichten. Man braucht weder Bücher noch Literatur, und die ganze weltliche Weisheit wird untergehen.« (19, S. 159)

In allen Klöstern zerstörten die Taboriten unweigerlich die Bibliotheken.

»Den Feinden Gottes muß aller Besitz abgenommen und verbrannt oder vernichtet werden.« (19, S. 81)

»In jenem Winter und Sommer hielten die Prediger und höheren Anführer hartnäckig die Bauern zum Narren, damit diese ihr Geld und Vermögen ablieferten.« (19, S. 101)

Auf diese Weise wurde das Geld in der Gemeinde vergesellschaftet. »Vermögensverwalter« traten hervor, die über die strikte Herausgabe des Geldes wachten und die gesellschaftlichen Mittel verteilten.

»In der großen Stadt oder im Tabor gehört nichts mir oder dir, sondern alles wird einheitlich verwendet: Allen muß alles gemeinsam sein, und niemand darf etwas für sich haben; wer etwas für sich hat, begeht eine Sünde.« (19, S. 99–100)

Einer der Programmpunkte der Taboriten lautete:

»Niemand darf etwas besitzen, sondern alles muß gemeinsam sein.« (19, S. 106)

Die Prediger lehrten:

»Alles wird gemeinsam sein, auch die Frauen: Es wird freie Söhne und Töchter Gottes geben und keine Ehe als Verbindung von zwei Menschen – Mann und Frau.« (19, S. 113)

Ein Begarde aus Belgien gründete unter den Taboriten die Sekte der Adamiten, die sich auf einer kleinen Insel im Fluß Lužnice niederließ. Er selbst nannte sich Adam und Sohn Gottes, der aufgerufen sei, Tote auferstehen zu lassen und die Vorbereitungen für die Apokalypse zu treffen. Die Adamiten hielten sich für die Verkörperung des allgegenwärtigen Gottes. Bald, meinten sie, werde Blut die Erde bis zum Zaumzeug der Pferde überfluten. Sie seien auf dieser Erde die Sense Gottes und geschickt, um alles Lasterhafte zu rächen und zu vernichten. Vergebung sei eine Sünde. Sie ermordeten einen nach dem anderen und zündeten nachts Dörfer, Städte und Menschen an, wobei sie sich darauf beriefen, daß in der Bibel steht: »Um Mitternacht ertönte ein Schrei.« In der Stadt Pnice zum Beispiel

»brachten sie alle Menschen um – junge und alte, und verbrannten die Stadt« (19, S. 464)

Zu Versammlungen erschienen sie ohne Kleidung, da sie glaubten, nur so rein werden zu können. Eine Ehe kannten sie nicht – jeder konnte sich nach Belieben Frauen wählen. Er brauchte nur zu sagen: »Für jene ist mein Geist entflammt«, und Adam segnete sie mit den Worten: »Geht, seid fruchtbar, vermehrt euch und bevölkert die Erde.« Nach anderen Quellen herrschte bei ihnen eine durch nichts beschränkte Vermischung der Geschlechter.

»Sie nennen den Himmel ein Dach und sagen, daß es keinen Gott auf der Erde gebe, so wie auch keine Teufel in der Hölle seien.« (19, S. 478)

Auf Befehl Jan Žižkas wurden die Adamiten von gemäßigter gestimmten Taboriten vertrieben.

Lange Zeit wurden alle Erzählungen über die Adamiten (wie viele Mitteilungen über die Taboriten) als Erfindung ihrer Feinde angesehen. Diese Anschauung begründete der französische Aufklärer und Hugenotte Isaac de Beausobre, doch in extremster Form kommt sie in den Büchern des marxistischen tschechischen Historikers J. Macek zum Ausdruck. Dabei hatte schon Engels bemerkt, daß die Frage der »freien Liebe« in jeder großen revolutionären Bewegung interessanterweise in den Vordergrund tritt.

Kürzlich wurde die Adamitenfrage von seiten der ebenfalls

marxistischen Historiker E. Werner und M. Erbstösser (15, 16 und 17) einer gründlichen kritischen Analyse unterzogen. Sie zeigten die Existenz einer alten Tradition des »Adamitentums«, eines Kultes im Namen Adams, in der Bewegung der »Brüder des freien Geistes« auf. Die Angaben über die böhmischen »Adamiten« stehen – wenn man die natürlichen Einstellungen berücksichtigt, die durch den abgeschlossenen, esoterischen Charakter ihrer Lehre zu erklären sind – völlig im Einklang mit dem Bild der allgemein europäischen Bewegung der »freien Geister«, über die wir im letzten Abschnitt einen Überblick gegeben haben.

Macek zum Beispiel hält die von uns angeführte Stelle aus der »Alten Chronik« für »den Gipfel schmutziger Verleumdung« (19, S. 113): »Alles wird gemeinsam sein, auch die Frauen...« Nach seiner Ansicht wird diese Äußerung durch ein anderes Zitat bei Přibram widerlegt, in dem es heißt, daß die Nähe zwischen Mann und Frau in Tabor verboten war: »Wenn man Treffen zwischen Ehegatten bemerkte oder zufällig von ihnen erfuhr, wurden manche zu Tode geprügelt, andere in den Fluß geworfen.« Aber genau diese beiden Stellen stimmen völlig mit der Tradition der »freien Geister« überein, die unbeschränkte sexuelle Freiheit, gleichzeitig jedoch die Sündhaftigkeit der Ehe predigten; dies war zum Beispiel in der Gruppe »Homines intelligentiae« der Fall, die beinahe zur gleichen Zeit wie die tschechischen Adamiten in Brüssel wirkte.

Der Kaiser und der Papst riefen zum Kreuzzug gegen die Taboriten auf, doch diese fügten den Kreuzfahrern nicht nur eine Niederlage zu, sondern trugen den Krieg sogar in die Nachbarländer. Ihre Überfälle, die in der hussitischen Tradition die Bezeichnung »Ruhmreiche Feldzüge« erhielten, wurden zwischen 1427 und 1434 alljährlich durchgeführt. Manche Länder verwüsteten sie und nahmen die Beute mit sich, in anderen, zum Beispiel in Schlesien, hinterließen sie Garnisonen. In einem Lied jener Zeit heißt es:

»Meißen und Sachsen sind vernichtet, Schlesien und die Lausitz liegen in Ruinen, Bayern ist in eine Wüste verwandelt, Österreich ruiniert, Mähren ausgelaut, Böhmen auf den Kopf gestellt.«

Die Truppen der Taboriten drangen bis zur Ostsee, bis an die Mauern von Wien, Leipzig und Berlin vor; Nürnberg zahlte ihnen einen Tribut, die Tschechei wurde verwüstet. In der »Chronik eines alten Kollegiaten« stehen die Zeilen:

»Denn an den oben erwähnten Feldzügen nahmen meist Ausländer teil, die keine Liebe zum Königtum verspürten.«

»Sie haben Brände, Plünderungen, Morde, Vergewaltigungen auf dem Gewissen.« (21, S. 161)

Doch auch ganz Zentraleuropa wurde schrecklichen Verheerungen unterzogen. Der Papst war gezwungen, Zugeständnisse zu machen. Auf dem Baseler Kongreß von 1433 wurde eine Übereinkunft mit den Hussiten getroffen, die dazu führte, daß sie in die katholische Kirche zurückkehrten. Aber der radikalere, taboritische Teil der Hussiten erkannte die Vereinbarung nicht an und wurde in der Schlacht bei Lipany im Jahre 1434 vernichtet.

Zur Zeit der Kriege von 1419 bis 1434 verwüsteten die Hussiten die Nachbarländer nicht nur, sondern trugen auch ihre chiliastischen und sozialistischen Ideen dorthin: Ihre Manifeste wurden in Barcelona, Paris und Cambridge gelesen. In den Jahren 1423 und 1430 traten Anhänger der Hussiten in Flandern auf. In Deutschland und Österreich machte sich der Einfluß der Hussiten noch hundert Jahre später, zur Zeit der Reformation, bemerkbar. In Böhmen selbst gründeten die besiegten Hussiten die Sekte der »Böhmischen Brüder« oder »Unitas fratrum«, in der sich die frühere Unduldsamkeit gegenüber der katholischen Kirche und der weltlichen Macht mit der völligen Ablehnung jeder Gewalt – sogar zum Zweck der Selbstverteidigung – verband. Auf diese Sekte kommen wir noch zu sprechen. Sie existiert bis auf den heutigen Tag.

### Die Anabaptisten

Die Epoche der Reformation verlieh den sozialistischen Bewegungen neuen Schwung. Schon in der Vorreformationszeit war Deutschland voll von chiliastischen Stimmungen. Wanderprediger entlarvten die Sünden dieser Welt und sagten baldige Vergeltung voraus. Weitverbreitet waren astrologische Prophezeiungen von verschiedenen Katastrophen: von Überschwemmungen, Hungersnöten, Aufständen, »wenn in den Flüssen Blut strömen wird«. Gängig war die Redensart:

»Wer 1523 nicht stirbt, 1524 nicht ertrinkt und 1525 nicht ermordet wird, wird sagen, daß ihm ein Wunder widerfahren ist.«

Die Erfindung des Buchdrucks vergrößerte die Wirkung dieser Ideen ganz unerhört. Jeder Bauer oder Handwerker konnte Flugblätter sehen, auf denen ein Bauernheer mit entrollter Fahne abgebildet war, das einmütig der zukünftigen Revolution entgegenschritt, während Fürsten, Prälaten und der Papst zu Tode erschrocken waren.

Diese Stimmungen äußerten sich besonders heftig in der Bewegung der Anabaptisten, die Deutschland, die Schweiz, Österreich, die Tschechei, Dänemark und Holland erfaßte und im folgenden Jahrhundert auch auf England übergriff. Der Name selbst wurde der Sekte wie so oft von außen, von ihren Gegnern verliehen; an-

scheinend brachte Zwingli ihn in Umlauf. Die Bewegung hatte jedoch schon lange vorher bestanden (ihre Mitglieder nannten einander »Brüder«). Die Bezeichnung »Anabaptisten« (»Wiedertäufer«) ist damit zu erklären, daß die Sektenmitglieder die Gültigkeit der Kindestaufe nicht anerkannten und häufig an Erwachsenen eine zweite Taufe vornahmen. Später begannen die Mitglieder der Sekte, sich Baptisten zu nennen.

Den Anschauungen der Anabaptisten (siehe 22, 23, 24, 25 und 26) lag die schon früher von uns beobachtete Vorstellung zugrunde, daß die katholische Kirche zur Zeit des Kaisers Konstantin von der wahren Lehre Christi abgefallen sei. Die Sektenmitglieder hielten sich selbst für die unmittelbaren Fortsetzer des Christentums seit den Aposteln und leugneten deshalb jede »Tradition« der katholischen Kirche, das heißt alle Aspekte ihrer Lehre und Organisation, die sich nicht auf das Evangelium gründeten. Sie akzeptierten die Oberhoheit des Papstes nicht, waren der Auffassung, daß die Rettung der Seelen auch außerhalb der katholischen Kirche möglich sei, und vertraten den Standpunkt einer allgemeinen Priesterschaft. Innerhalb der Bibel maßen sie nur den Evangelien heiligen Charakter zu, und auch in ihnen nur den direkten Worten Christi. Besondere Bedeutung hatte die Bergpredigt, deren Geboten sie meinten buchstäblich folgen zu müssen. Der Sinn des Evangeliums erschließt sich ihrer Lehre gemäß durch Inspiration auch heute noch jedem Würdigen so wie früher den Aposteln und Propheten.

Die Anabaptisten hielten Mord unter beliebigen Umständen für eine Todsünde und lehnten den Eid ab. Dadurch mußten sie auf die Teilnahme an vielen Lebensaspekten verzichten. Überhaupt spielt in ihrer Lehre die Gegenüberstellung von »wahren Christen« und der »Welt« oder der »falschen Christen« eine große Rolle; in Momenten des Umbruchs wurden daraus kriegerische Aufrufe zur »Ausrottung der Heiden«.

In der Organisation der Anabaptisten erinnert vieles an die Katharer. Die gesamte Bewegung wurde von der Gemeinschaft der Apostel geführt, die sich von Ehe und Eigentum lossagten und als Pilger lebten. Sie reisten paarweise, wobei der ältere sich den Dingen des Glaubens und der Organisation der Sekte widmete, während der jüngere ihm in praktischen Fragen half. Aus der Zahl der Apostel wurden die Bischöfe gewählt, welche die Tätigkeit der Sekte in verschiedenen Gebieten leiteten. Zur Lösung prinzipieller Fragen wurden Bischofskonferenzen einberufen: die »Synoden« oder »Capitulae«. Zum Beispiel schrieb Balthasar Hubmeier, als er im Jahre 1524 Einladungen zu einer Capitula in Waldshut verschickte, daß

»ein alter Brauch von der Zeit der Apostel her es mit sich bringe, daß, wo schwere Sachen anfallen, die den Glauben betreffen, sich Etliche, denen das göttliche Wort zu reden befohlen, christlicher Meinung versammeln«. (24, S. 376)

Häufig kamen die Bischöfe aus ganz Europa zusammen. So hielten sich anscheinend zur Teilnahme an den Capitulae von 1521 bis 1523 »Brüder« aus der Schweiz – ihrem deutschen, französischen und romanischen Teil – in Basel auf, dazu solche aus Flandern (Bentin), Sachsen (Heinrich von Eppendorf), Franken (Stumpf), Frankfurt am Main (Ritter Hartmut von Cronberg), Holland (Rode), England (Richard Crocus, Thomas Lipset), Savoyen (Anemund de Coct) und andere (24, S. 378 ff.). Bei der Capitula von 1526 in Augsburg waren mehr als sechzig der »ältesten Brüder« anwesend.

Die sozialen Anschauungen der Anabaptisten waren nicht einheitlich. In der »Chronik« des Sebastian Franck (16. Jahrhundert) heißt es darüber:

»Etliche ... halten dafür, daß alles Eigenthum Sünde sei, die Anderen haben in dem Sinne alle Dinge gemein, dürfen einander keine Noth leiden lassen.« (25, S. 306)

Das Buch Bullingers, das ebenfalls im 16. Jahrhundert geschrieben wurde, enthält viele Angaben über die Anabaptisten. Er beschreibt die Sekte der »Freien Brüder«, die in der Nähe von Zürich entstanden war, folgendermaßen:

»Der freien Brüder, welche von fast allen anderen Täufern grobe, wüste Brüder genannt und entsprechend verworfen werden, wurden auch zu Anfang der Täufern nicht wenig hie und da, besonders im Oberlande, gefunden. Diese Täufer verstanden die christliche Freiheit fleischlich. Denn sie wollten von allen Gesetzen frei sein, dieweil doch Christus sie ledig und frei gemacht hätte. Darum verneinten sie auch, sie seien von Rechts wegen weder Zinsen noch Zehnten noch die Pflichten der Knechtschaft oder Leibeigenschaft fürderhin zu leisten und zu zahlen schuldig. Etliche dieser freien Brüder, verzweifelt öde Buben, beredeten leichtfertige Weiber, daß es ihnen nicht möglich wäre, selig zu werden, sie schlügen denn ihre Ehre in die Schanze ... Andere machten es etwas subtiler. Denn so wie sie lehrten, alle Dinge gemein zu haben, also auch die Weiber. So sprachen etliche, nachdem sie wiedergetauft wären, wären sie wiedergeboren und könnten nicht sündigen; das Fleisch könnte und möchte allein sündigen! Und es geschah unter solchem falschen Schein und erlogenem Vorgeben des öden Gedichts große Schande und Üppigkeit. Da durften sie von alle dem sagen, es wäre Gottvaters Wille.« (40, S. 129)

An anderer Stelle teilt Bullinger mit:

»So trieben sie ernstlich die Lehre, daß Niemand Eigentum haben möge und alle Habe und alles Gut solle gemein sein, denn Niemand könne zugleich ein Christ und reich sein.«

»Sie machen gleich wie ein neuer Mönchsorden Regeln von Kleidern, aus welchem Stoff, welcher Form und Gestalt und wie lang, weit und groß sie sein sollen. Zugleich verwerfen sie alle christliche Kleidung und Zierde, nennen alle diejenigen Heiden, die sich dieser weltlichen Dinge bedienen. Sie geben auch Regeln vom Essen, Trinken, Schlafen und Ruhen, Stehen und Gehen.« (Zitiert in 25, S. 283–284)

Zu Beginn der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts sagten die Anabaptisten sich von dem geheimen, tief konspirativen Charakter ihrer Tätigkeit los und nahmen den offenen Kampf mit der »Welt« und der katholischen Kirche auf. Im Jahre 1524 fand in Nürnberg eine umfassende geheime Zusammenkunft statt, an welcher einer der einflußreichsten Literaten des Anabaptismus, Denck, sowie der »Pikkarde« Hätzer, Hut von den »alten Waldenserbrüdern« und andere »Brüder« teilnahmen. Viele wurden in Nürnberg gefaßt, doch Denck flüchtete in die Schweiz. Dort wurde ein neues Treffen der »Brüder« aus verschiedenen Ländern veranstaltet, bei dem man beschloß, zur offenen zweiten Taufe überzugehen. Dieser Beschluß wurde in Zürich und St. Gallen in die Praxis umgesetzt. Dies war offenbar das Signal für den Übergang der gesamten Bewegung zum offenen Kampf – ebenso verfuhr die tschechischen Brüder im Jahre 1457 bei einer Zusammenkunft in der Siedlung Lota, als sie entschieden, ihre Abspaltung vom Katholizismus öffentlich zu demonstrieren.

In Sankt Gallen wurde im Jahre 1525 eine Uniform aus grobem grauen Stoff mit einem breiten grauen Hut eingeführt, die für alle Mitglieder der Gemeinschaft bindend war. Alle Aspekte des gesellschaftlichen Lebens und alle Vergnügungen wurden verboten. Man nannte die Anabaptisten »Mönche ohne Mönchskappe«. Die Führer der Anabaptistengemeinde in Zürich verkündeten, »daß jeder Besitz gemeinsam und vereint sein muß«. Diese Ereignisse wurden von seltsamen Erscheinungen begleitet. Die Mitglieder mancher Gruppen gingen bei ihren Versammlungen nackt umher, um wie Kinder zu sein, krochen auf der Erde und spielten mit Tannenzapfen. Andere verbrannten die Bibel und schlugen sich mit dem Ruf »Hier! Hier!« an die Brust, um die Stelle anzuzeigen, an der sich der lebendig machende Geist befinde. Einer von ihnen ermordete seinen Bruder auf Befehl seines Vaters, um die Opferung Christi nachzuahmen (23, S. 701).

In der Schweiz gelang es den Anabaptisten nicht, sich die Revolutionsbewegung unterzuordnen (in erheblichem Maße dank dem Widerstand von Zwingli). Die vertriebenen Schweizer Anabapti-



sten flüchteten in die Tschechei und verschmolzen dort mit den böhmischen Brüdern. Sie trugen zur Schaffung großer Gemeinden bei, die auf ihren kollektivistischen Prinzipien aufbauten. Man führte die Gütergemeinschaft ein; alles Verdiente gaben die »Brüder« an eine gemeinsame Kasse ab, die ein besonderer »Verteiler« verwaltete. Eine »gute Polizei« kontrollierte das ganze Leben der Gemeinde: Kleidung, Unterkünfte, Kindererziehung, Ehen, Arbeit. Die Art der Kleidung von Männern und Frauen, die Stunde, zu der alle sich schlafen legen mußten, die Arbeits- und Ruhezeit waren genau vorgeschrieben. Das ganze Leben der »Brüder« verlief vor den Augen der anderen: Es war verboten, etwas für sich selbst zuzubereiten, und alle waren verpflichtet, an gemeinsamen Mahlzeiten teilzunehmen. Unverheiratete schliefen in allgemeinen Schlafsälen – getrennt nach Männern und Frauen. Die Kinder wurden (im Alter von 2 Jahren) von ihren Eltern getrennt und in gemeinsamen Kinderhäusern erzogen. Über Eheschließungen wurde von den Oberhäuptern entschieden. Sie schrieben jedem seinen Beruf vor. Die Mitglieder der Gemeinschaft sagten sich von jedem Kontakt mit dem Staat los: Sie dienten nicht in der Armee, sie hatten keinen Beistand bei Gericht und nahmen eine passiv-feindselige Haltung ein, wobei sie jede Gewalt ablehnten (siehe 27, 39).

In Deutschland nahm der Anabaptismus revolutionären Charakter an. In Thüringen, in der Nähe der böhmischen Grenze, wurde die Stadt Zwickau zum Zentrum der Bewegung. An der Spitze der sogenannten Zwickauer Propheten stand der anabaptistische Apostel Nicolaus Storch. Sie glaubten, daß die von Gott Erwählten wie in apostolischen Zeiten direkte Verbindung mit ihm halten könnten, und sie leugneten, daß die Kirche in der Lage sei, Erlösung zu spenden. Wissenschaft und Kunst waren nach ihrer Lehre für den Menschen unnötig, denn all das, was er zur Erlösung brauche, sei schon von Gott in ihn gelegt worden.

Um Christus zu imitieren, umgab Storch sich mit zwölf Aposteln und siebenzig Jüngern. Die »Propheten« sagten eine Invasion der Türken, den Beginn der Herrschaft des Antichristen, die Vertilgung der Heiden und das Kommen des tausendjährigen Gottesreiches vorher, in dem es nur eine Taufe, einen Glauben geben werde.

Eine Beschreibung der Lehre Storchs ist überliefert. Sie ist enthalten in einem Buch, das Marcus Wagner am Ende des 16. Jahrhunderts in Erfurt herausgab; dieses Buch trägt den Titel »Einfeltiger Bericht: Wie durch Nicolaum Storcken die Aufruhr in Thüringen und umliegenden Revir angefangen sey worden etc«. Es wurde auf der Grundlage der Berichte von Augenzeugen geschrieben, die Storch kannten. In ihm werden folgende Punkte seiner Lehre angeführt:

»I. Daß man kein Eheverlöbniß, es geschehe heimlich oder öffentlich, halten solle...

III. Sondern ein jeglicher möge Weiber nehmen, so oft es ihm im Fleisch ankommt und die Brunst in ihm sich regen wird, und mit ihnen seiner Willkür nach in Fleisches Vermischung leben.

IV. Daß alles gemein sein solle, denn Gott hat die Menschen zugleich nackend auf der Welt geschaffen. So hat er ihnen auch alles zu gleich, was auf Erden ist, unterworfen und das Dominium über Fisch und Meer und Vögeln unter dem Himmel gegeben.

V. Daher soll man alle Obrigkeit, geistliche und weltliche, ganz und gar entweder ihres Amtes entsetzen oder aber mit dem Schwert töten, da die nichts mehr tun, denn daß sie in Wollüsten leben, der armen Untertanen Schweiß und Blut verzehren, fressen und saufen Tag und Nacht...

Darum sollte ein jeder auf sein, je eher je besser, und mit Wehren und Waffen versehen sein und die Pfaffen hin und wieder in ihren fetten Nesterlein ernstlich angreifen, pochen, totschiagen und erwürgen. Denn wenn man die Leithammel von den Schafen hinweggetan hat, so ist hernach leicht mit den Schafen zu handeln. Darnach sind auch zum ändern die Landschinder, die Edelleute... anzugreifen, ihre Häuser einzunehmen, ihre Güter zu plündern und ihre Schlösser bis auf den Grund zu zerstören.« (28, S. 54)

Dieser erste Aufschwung der Anabaptistenbewegung fiel mit dem Bauernkrieg von 1525 in Deutschland zusammen. Am deutlichsten spiegeln sich die sozialistischen Lehren jener Zeit in den Handlungen von Thomas Müntzer wider. Da wir in der Beilage detaillierter auf seine Biographie eingehen, werden wir hier nur ein paar Worte über seine Lehre sagen. Müntzer verkündete, daß Christus der einzige Herrscher, der König der Erde sei. Den Fürsten habe er eine Funktion übergeben, die sich nur wenig von der Rolle eines Henkers unterscheide; und auch diese Funktion müßten sie auf direkte Anweisungen der Erwählten Gottes ausführen. Wenn die Fürsten sich ihrer Führung nicht unterordneten, müßten sie getötet werden. Die Macht Christi verkörpere sich real in der Gemeinschaft der Erwählten, einem engen Bund, der scharf von der übrigen Bevölkerung abgegrenzt sei. Er bemühte sich tatsächlich, einen solchen Bund zu schaffen.

Müntzer ergriff die Macht in der Stadt Mühlhausen, in der aufständische Bewohner den Stadtrat vertrieben hatten. In der Stadt und ihrer Umgebung wurden Klöster dem Erdboden gleichgemacht, Heiligenbilder zerstört, Mönche und Priester ermordet. Müntzer lehrte, daß alles Eigentum gemeinsam sein solle. Diese Forderung stand auch im Programm seines Bundes. In einer zeitgenössischen Chronik wird erzählt, daß in Mühlhausen auch ein

praktischer Versuch gemacht wurde, diese Prinzipien zu verwirklichen. Vor Müntzers Augen zeichneten sich schon die Umrisse des kommunistischen Staates der Zukunft ab, der von einem Bund der »Erwählten«, mit dem »Schwert Gideons«, geführt wird.

Ein von den Fürsten aufgestelltes Heer näherte sich jedoch bald der Stadt. Die Anhänger Müntzers wurden völlig zerschlagen, und Müntzer selbst wurde hingerichtet. (Zu den Einzelheiten siehe 28 und 39, S. 199–253.)

Die Teilnahme der Anabaptisten am Bauernkrieg brachte die Obrigkeit noch stärker gegen sie auf. Ganz Süd- und Mitteldeutschland wurde von Massenverfolgungen der Anabaptisten überrollt, die von schrecklichen Grausamkeiten begleitet wurden. Dies führte zeitweilig zu einem Nachlassen der kriegerischen und sozialistischen Stimmungen, doch einige Jahre später bahnten sie sich wieder einen Weg an die Oberfläche. Die Chronik des Sebastian Franck teilt mit, daß um 1530 in der Schweiz diejenigen Brüder die Oberhand gewannen, die Verteidigung und Krieg befürworteten, wenn sie unerläßlich waren. »Solche Brüder bildeten die Mehrheit.«

Bei den anabaptistischen »Synoden« ließ der Einfluß des gemäßigeren »Apostels« Denck nach, und Hut, ein früherer Mitarbeiter Müntzers, schob sich in den Vordergrund. Er predigte die völlige Gemeinsamkeit aller irdischen Güter und sprach:

»...die Heiligen aber werden fröhlich sein und zweischneidige Schwerter in den Händen haben, auf daß sie Rache tun in den Ländern.« (23, S. 703)

Hut gründete einen neuen Bund, dessen Ziel die »Ermordung aller Regierungen und Herren« war. Man plante, »die Herrschaft Hans Huts auf Erden« zu errichten und Mühlhausen zur Hauptstadt zu machen. Die Mehrheit der Angehörigen des Bundes wußte nichts von den radikalsten dieser Pläne. In sie war nur ein kleiner Kreis der Mitglieder eingeweiht, die sich »Wissende« nannten.

Im Jahre 1535 lieferten die Berater des Kaisers Karl V. ihm einen Bericht, in dem steht, daß die Wiedertäufer

»sich rechte Christen nennen, daß sie alle Güter theilen wollen usw....« (24, S. 395)

Die Verdichtung der Atmosphäre äußerte sich in karikaturistischen Exzessen, die jedoch bald durch die Realität übertroffen werden sollen. So rief der Kürschner Augustin Bader sich selbst zum König des Neuen Israel aus, fertigte sich eine Krone und königliche Gewänder an. Er wurde in Stuttgart verurteilt. (23, S. 703)

In den Jahren 1534 und 1535 führt dieser Aufschwung der kriegerischen Stimmungen im Anabaptismus zu einer neuen Explo-

sion, die man als Revolutionsversuch der Wiedertäufer in Nord-europa ansehen kann. Die entscheidenden Ereignisse spielten sich in Norddeutschland ab, wo in den letzten Jahren die im südlichen und mittleren Teil Deutschlands gejagten Anabaptisten zusammengekommen waren. Zum Zentrum dieser Ereignisse wurde die Stadt Münster.

Die Wiedertäufer machten sich den Kampf zwischen Katholiken und Lutheranern zunutze und brachten die Mehrheit im Stadtrat von Münster an sich; danach machten sie sich die Stadt vollkommen untertan. Alle, die sich weigerten, eine zweite Taufe zu empfangen, wurden aus Münster vertrieben – vorher aber ausgeraubt. Danach wurde das Vermögen in der Stadt vergesellschaftet – alle mußten ihr Eigentum unter der Aufsicht dazu ernannten Diakone abliefern. Schließlich führte man die Vielweiberei ein und verbot den Frauen, sich von einem gewissen Alter an der Ehe zu entziehen.

Die Apostel der Wiedertäufer zogen aus Münster durch Deutschland, Dänemark und Holland, predigten die zweite Taufe und riefen die Gläubigen auf, Münster zu helfen. Erschrocken über diese Bewegung, stellten der Bischof von Waldeck, unter dessen Herrschaft Münster sich früher befunden hatte, und die benachbarten Fürsten ein Heer auf und umzingelten die Stadt. Die Belagerung dauerte länger als ein Jahr. Gleichzeitig wurde in der Stadt einer der Wiedertäufer, Johann Bockelsohn oder Johann von Leiden, zum König von Münster und der ganzen Welt ausgerufen. Er hielt prunkvoll hof, hatte eine Vielzahl von Frauen und hieb Ungehorsamen auf dem Platz eigenhändig den Kopf ab. Inzwischen kam es in ganz Norddeutschland und Holland zu Aufständen der Anabaptisten – es gelang ihnen sogar, für kurze Zeit das Rathaus von Amsterdam zu besetzen.

Aber schließlich wurde die Staatsgewalt mit der Situation fertig. Im Jahre 1535 wurde Münster im Sturm genommen, und man richtete Bockelsohn und andere Führer der Wiedertäufer hin. Eine genauere Beschreibung dieser Episode ist in der Beilage enthalten.

### Die Sekten in der englischen Revolution von 1648

Nach ihrer Niederlage in Münster vollzog sich in der Bewegung der Anabaptisten wieder eine Spaltung in eine friedliche und eine kriegerische, aggressive Strömung. Im Jahre 1536 wurde bei der Stadt Buckholt in Westfalen eine »Synode« abgehalten. Battenburg unterstützte die Ansichten der Wiedertäufer aus Münster – vom Kampf mit der Waffe, davon, daß das Reich Gottes nahe sei, usw. Die entgegengesetzte Position nahmen die Anhänger von Ubbo Phillips ein. Diese Strömung setzte sich durch. Doch auch

ihre Befürworter verurteilten ihre Gegner nicht grundsätzlich, sondern sagten, daß Battenburg zwar recht habe, die Zeit des »Reiches der Erwählten« aber noch nicht gekommen sei und man vorerst nicht danach streben solle, den Heiden die Macht abzunehmen. Von diesem Moment an wandte sich die Bewegung der Wiedertäufer auf dem europäischen Kontinent von politischen Zielen ab. Ihre extremeren Vertreter, die sich Familisten nannten, wanderten über Holland nach England aus. Interessant ist, daß schon bei der »Synode« in Buckholt Engländer anwesend waren. Einer von ihnen – er hieß Henry – nahm aktiv an der Organisation der »Synode« teil und bezahlte die Reiseausgaben der Delegierten (30, S. 76–77).

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts verschmolzen die aus Holland und Deutschland eingewanderten Anabaptisten in England mit der dort seit langem existierenden Bewegung der Lollarden. Die englische Revolution des Jahres 1643 fiel mit einem neuen Aufblühen der Aktivität all dieser Sekten zusammen. Der Aufstand in Münster und Johann Bockelsohn wurden von neuem populär. In einem Buch, das aus dem Milieu der Quäker hervorging, heißt es zum Beispiel, daß kein Freund Anlaß habe, sich seiner Herkunft von den Wiedertäufern zu schämen. Sogar diese Münsteraner hätten nur gegen die Grausamkeit der deutschen Tyrannen rebelliert, die buchstäblich wie Teufel Körper und Seele des einfachen Volkes geknechtet hätten. Sie seien besiegt worden, und nur deshalb habe man sie öffentlich als Rebellen bezeichnet. Ihr Aufstand sei eine Gewalttat gewesen, weil ihre Unterdrücker sich als noch größere Gewalttäter erwiesen hätten (33, S. 25).

Für die Verteidigung des Aufstandes von Münster verwandte sich auch Lilburne, einer der populärsten Führer der extremen Strömung in der puritanischen Armee (in dem Pamphlet »Grundgesetze der Freiheit«).

Ein damals geschriebenes Pamphlet, »Heresiography«, führt als Lehre der englischen Wiedertäufer unter anderem an, daß

»ein Christ nicht mit reinem Gewissen irgendeinen Privatbesitz haben kann, sondern (daß) alles, was ihm gehört, zum Gemeingut gemacht werden muß«. (31, S. 99)

In der Mitte des 18. Jahrhunderts verbreitete sich in England die Sekte der »Ranters«, deren Lehre jener der »Brüder des freien Geistes« überraschend gleicht. Sie meinten, daß alles Existierende göttlich sei und nur der Mensch eine Teilung von Gut und Böse in die Welt einbringe. Daraus wird auf mystische Weise die Identität von Teufel und Gott.

»Der Teufel ist Gott, die Hölle ist der Himmel, die Sünde ist Heiligkeit, die Verdammung ist Erlösung.« (32, S. 77)

Dies führte zur Ablehnung jeder Moral und zu einem demonstrativen, prinzipiellen Amoralismus. Clarkson, ein früherer Ranter, erzählt zum Beispiel, daß er sich mit »jedem Schlag seines Herzens« um Diebstahl, Betrug, Boshaftigkeit und Gewalt und um die Verübung aller möglichen Verbrechen (mit Ausnahme von Mord) bemühte – denn er habe geglaubt, daß Gott nur Gutes geschaffen habe und Diebstahl oder Betrug nicht existierten, sondern von den Menschen erfunden worden seien (32, S. 78).

Auf gesellschaftlichem Gebiet lehnten die Ranters Eigentum und Ehe ab. In dem Pamphlet »The Ranters' Last Sermon« steht folgendes:

»Sie lehrten, es sei vollkommen wider die Ziele des Schöpfers, daß irgend etwas nur einem Mann oder einer Frau gehöre, sondern daß Gemeinsamkeit in allem bestehen müsse.«

»Sie sagten, nur als Folge des Sündenfalls habe sich der Brauch eingebürgert, daß ein Mann mit einer Frau verbunden sei; da sie, wie sie erklärten, jedoch von der Erbsünde befreit seien, hätten sie auch die Freiheit, sich miteinander zu verbinden, wie es ihnen gefalle.« (32, S. 90)

E. Hide schreibt ihnen in seinem Pamphlet »A Wonder« folgende Ansicht zu:

»Alle Frauen der Welt sind die Ehefrauen jedes Mannes, und alle Männer der Welt sind die Ehemänner jeder Frau, deshalb kann sich jeder Mann mit jeder Frau vereinen, und jede Frau mit jedem Mann, denn sie sind alle füreinander Ehegatten.« (32, S. 90)

Man machte ihnen zum Vorwurf, daß sie Rituale vollführten, die eine Parodie des heiligen Abendmahls und ungeordnete Vereinigungen der Geschlechter einschlossen – wie in den »barilotti« und »Paradiesen« der »Brüder des freien Geistes«.

Gegen die Ranters richtete sich ein vom Parlament verabschiedetes Gesetz, das jene verurteilte, die predigten,

»daß die Männer und Frauen am vollkommensten und Gott am gefälligsten seien, welche die größten Sünden mit der geringsten Reue verüben.« (32, S. 103)

In den fünfziger Jahren des 17. Jahrhunderts schlossen sich massenhaft Ranters den Quäkern an, so daß es schwierig war, damals zwischen den beiden Strömungen eine klare Trennungslinie zu ziehen. Die religiöse Begeisterung unter den zahlreichen anabaptistischen Richtungen wurde zu jener Zeit auch noch durch die Empörung über die Außenpolitik Cromwells angefacht: Der Frie-

densschluß in den Niederlanden machte die Hoffnung zunichte, daß sich die Herrschaft der »Heiligen« über ganz Europa verbreiten könne.

Ein Prediger der Quäker, James Naylor, hatte einmal – sogar unter denen, die Cromwell nahestanden – gewaltigen Erfolg. Das Gerücht griff um sich, daß er ein zweiter Christus sei. »Von nun an ist dein Name nicht James, sondern Jesus«, schrieb man ihm. Als sein Einzug nach Bristol geplant war, entstand solche Aufregung, daß die Zeitgenossen die Verwandlung von Bristol in das »Neue Jerusalem«, das zweite Münster, für wahrscheinlich hielten. Naylor ritt, gefolgt von einer tausendköpfigen Menge, in die Stadt ein. Doch er stieß mit den Soldaten Cromwells zusammen, die damals überall im Bürgerkrieg zu finden waren. Sie verjagten die Menge, verhafteten Naylor und steckten ihn ins Gefängnis. Das Parlament beriet mehrere Monate lang über seinen Fall, der anscheinend politischen Charakter hatte. Vielleicht fürchtete man Aufstände der Wiedertäufer. Zunächst wollte man Naylor hängen; da begannen jedoch Unruhen, und viele Petitionen mit der Bitte um eine Begnadigung wurden eingereicht. Cromwell sprach sich für eine Milderung des Urteils aus. Daraufhin wurde Naylor ausgepeitscht und gebrändet. Eine Menge seiner Anhänger umgab das Schafott und küßte seine Füße, Hände und Haare (33, S. 264–274, und 34, S. 256–263).

Interessanterweise lebte der Name der Ranters eineinhalb Jahrhunderte später noch einmal auf: So nannte sich in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts eine der Methodistengruppen. Aus diesen Predigern gingen die ersten Organisatoren der englischen Gewerkschaften hervor, die in der Sekte die Fertigkeiten von Volksrednern erworben hatten (31, S. 167).

Klar ausgeprägten sozialistischen Charakter hatte eine Bewegung, deren Teilnehmer den Namen »Diggers« (Gräber) erhielten. Äußerlich machten sie diesem Namen Ehre, indem kleine Gruppen seit 1649 begannen, sich Gemeindeland anzueignen, um es gemeinsam zu bearbeiten. Dieser Versuch der Organisation von Kommunen war jedoch nur eine Demonstration ohne praktische Konsequenzen; von realer Bedeutung war dagegen die literarische Tätigkeit der Diggers.

Ihre herausragende Gestalt war Gerrard Winstanley. In mehreren Pamphleten verkündet Winstanley seine Grundidee: die Ungesetzlichkeit des privaten Landbesitzes. Er erklärt, eine Vision gehabt, das heißt »eine Stimme und eine Offenbarung« gehört zu haben; seine Verkündung beschreibt das, was ihm offenbart worden sei.

»Und solange wir oder sonst irgend jemand das Privateigentum bewahrt, geben wir damit unser Einverständnis kund, die Schöpfung in der Sklaverei zu halten, unter der sie stöhnt, verhindern wir die Sache der Wiederherstellung, sündigen wir gegen die Welt, die uns gegeben wurde, und vergeuden wir unsere Erde aus Furcht vor dem fleischlichen Menschen. Und daß das Privateigentum ein Fluch ist, liegt deshalb auf der Hand, weil jene, die das Land kaufen und verkaufen und die Landlords sind, es entweder durch Unterdrückung oder Mord oder Diebstahl erhalten haben; und alle Landlords übertreten das siebte und achte Gebot: ›Du sollst nicht töten‹ und ›Du sollst nicht stehlen‹.« (»The True Levellers' Standard Advanced«; 35, S. 66)

Winstanley äußert sich ebenso negativ über Handel und Geld:

»Kauf und Verkauf sind ein großer Betrug, durch den man die Erde beraubt und voneinander stiehlt.«

»Wir hoffen . . . , daß das Volk frei leben und das Land nutzen wird, ohne den Stempel des Tieres in den Händen oder in seinen Versprechungen zu tragen, und daß alle Wein und Milch ohne Geld und ohne Preis kaufen werden, wie Jesaja sagt.« (»A Declaration from the Poor Oppressed People of England«; 35, S. 88)

Mit der Ablehnung von Privateigentum, Handel und Geld erschöpften sich die sozialistischen Forderungen Winstanleys. Er tritt unmißverständlich gegen extremere Anschauungen auf:

»Ich halte für richtig, daß das Land ein gemeinsamer Schatz für alle sein soll; aber was die Frauen betrifft, so soll jeder Mann seine eigene Frau und jede Frau ihren eigenen Mann haben. Und ich kenne keinen Digger, der so unvernünftig im Hinblick auf die Frauengemeinschaft handelt. Wenn jemand so verfährt, erkläre ich, daß ich nichts mit ihm gemeinsam habe, und überantworte ihn seinem eigenen Herrn, der ihn durch Qualen des Geistes und Krankheiten des Fleisches büßen lassen wird.« (»A New Year's Gift for the Parliament and Army«; 35, S. 163)

Winstanley hebt ständig hervor, daß er ein Feind der Gewalt sei, und versucht den Leser davon zu überzeugen, daß die Diggers ihre Ziele mit rein friedlichen Mitteln erreichen werden. Das Pathos seiner Predigt trägt ihn jedoch manchmal mit sich fort, so daß er unverkennbar die Stimme gegen jede Form von Privatbesitz erhebt, etwa wenn er dazu aufruft,

»aus der Schöpfung die verfluchte Sache zu vertreiben, die Privateigentum genannt wird, die Ursache aller Kriege, allen Blutvergießens, jedes Diebstahls und aller versklavenden Gesetze, die das Volk in Armut halten.« (»A Declaration from the Poor Oppressed People of England«; 35, S. 99)



Er zeichnet ein apokalyptisches Bild des Kampfes zwischen Lamm und Drachen.

»Und dieser Kampf wird sich fortsetzen, solange der Drachen nicht vertrieben ist, aber sein Fall und seine Verurteilung kommen rasch näher. («A Letter to the Lord Fairfax and His Council of War»; 35, S. 104)

Seinen Gegnern sagt er:

»Aber jetzt ist die Zeit der Befreiung angebrochen. Du, stolzer Esau, und die hartherzige Gier sollen stürzen und nicht mehr die Herren der Schöpfung sein: Denn jetzt erhebt sich der König der Gerechtigkeit, um auf der Erde und über sie zu herrschen. Deshalb aber gib Israel die Freiheit, wenn du Gnade willst, und zerschlage sofort die Ketten des Privateigentums...« («The True Levellers' Standard Advanced»; 35, S. 78)

Die Diggers stellten nur eine Gruppe der breiteren radikalen Bewegung zur Zeit der englischen Revolution dar. Die Anhänger dieser Bewegung nannten sich Levellers, »Gleichmacher«. Einer von ihnen, der Londoner Kaufmann William Walwyn, forderte, »daß es im ganzen Land weder Zäune noch Hecken noch Gräben gibt«.

Ein zeitgenössisches Pamphlet schreibt Walwyn folgende Ansichten zu:

»... daß es so lange keine Seligkeit geben wird, bis alles gemeinsam ist. Wenn er gefragt wurde, ob sich dies jemals erfüllen werde, antwortete er: Dafür müssen wir kämpfen. Dem Einwand, daß dadurch alle Regierungsgewalt zerstört werde, begegnete er mit der Antwort, daß die Regierungsgewalt dann nicht mehr so nötig sein werde, denn wenn man keine Diebe, Geizhalse, keinen Betrug und keine Beleidigungen kenne, brauche man auch keine Obrigkeit.« (32, S. 186)

Der Verfasser teilt mit, daß Walwyn diese Behauptungen niemals dementierte.

»Eine kleine Gruppe unermüdlicher und unerschrockener Menschen könnte die ganze Welt umstürzen, wenn sie sich nur vernünftig ans Werk machten und nicht um ihr Leben fürchteten«, äußerte Walwyn (32, S. 185).

Die Zeitung »The Moderate«, welche die Ansichten der Levellers wiedergab, schrieb aus Anlaß der Hinrichtung einiger Räuber: Viele ehrliche Menschen bemühten sich zu beweisen, daß nur das Privateigentum, welches das Leben von Leuten dieser Art lenke, sie gezwungen habe, das Gesetz zu brechen, um ihr Leben zu erhalten. Weiter erklären sie mit großer Überzeugungskraft,

daß das Eigentum die Hauptursache aller Streitigkeiten zwischen den Parteien nach dem Ende des Bürgerkriegs sei.

In einem Pamphlet jener Zeit, »Englands Entdecker oder die Grundsätze der Levellers«, heißt es, sie wollten, daß niemand irgend etwas sein eigen nennen könne. Nach ihren Worten ist die Macht des Menschen über das Land eine Tyrannei, und das Privateigentum ist nach ihrer Meinung Teufelswerk (33, S. 168–169).

Von Henry Marten, einem den Levellers nahestehenden Pamphletisten, wurde gesagt, daß er sich zum Anhänger der Vermögens- und Frauengemeinschaft erklärt habe und gegen König, Lords, Gentry, Advokaten, Priester und sogar gegen das Parlament selbst, diese Schlange, die sich an seinem Busen gewärmt habe, und überhaupt gegen jede Obrigkeit aufstehe. Wie ein zweiter Watt Tyler wolle er alle Menschen vernichten, welche die Feder beherrschten (33, S. 94).

Im Gegensatz zu Winstanley, der den Verzicht auf Gewalt gepredigt hatte, propagierten extreme Gruppen der Levellers den Terror. Aus ihrer Mitte ging das Pamphlet »Ausmerzungen ist kein Mord« hervor. Der Versuch der Levellers, einen Aufstand anzuzetteln, wurde von Cromwells Armee mühelos niedergeschlagen.

In beinahe allen Strömungen der Levellers vereinigten sich sozialistische Tendenzen mit dieser oder jener Form des Atheismus. Sogar Winstanley, der sich auf Stimmen und Offenbarungen berief und es liebte, die Propheten zu zitieren, schrieb über das Christentum:

»Diese fromme Lehre, die ihr ›geistig und himmlisch‹ nennt, ist in Wirklichkeit eine Räuberin, die kommt und die Weinberge des menschlichen Friedens plündert... jene, welche diese fromme Lehre verkünden, sind Mörder vieler armer Seelen...«

Richard Overton veröffentlichte das Pamphlet »Man wholly mortal, or a Treatise wherein 'tis proved, both Theologically and Philosophically, that as whole man sinned, so whole man died; contrary to that common distinction of Soul and Body« (31, S. 94). Die Anhänger Overtons bildeten die Sekte der »Entschlafenden Seelen«; sie meinten, daß mit dem Tod auch die Seele untergehe.

Die Epoche der englischen Revolution stellte den letzten großen Aufschwung der Sektenbewegung dar. Nach ihr verschwindet die so charakteristische Gestalt des Propheten und Apostels\* aus

---

\* Als letzten Vertreter dieses Typs könnte man vielleicht Wilhelm Weitling ansehen, der so großen Einfluß auf Marx ausübte. Bei ihm stoßen wir wieder auf die Tatsache endloser Reisen (durch ganz Europa und sogar nach Amerika), bei denen er seine Lehre verkündete, und auf die christliche

der Geschichte. Auch die Sekten selbst verschwinden, die ihre Eigenarten mehr als 600 Jahre lang so hartnäckig behauptet hatten.

Die sozialistischen Strömungen dieser Epoche tragen Übergangscharakter. Einerseits zeigen sie immer noch deutliche Spuren ihrer Herkunft aus den Sektenlehren. Das ist aus Winstanleys Zuflucht bei Visionen, Offenbarungen und Stimmen ersichtlich, aus seinen Versuchen, seine Ansichten aus der Interpretation der Bibel herzuleiten. Man könnte auch auf die direkten Verbindungen mit den europäischen Sektenbewegungen hinweisen. Einige Wege, über welche die Wiedertäufer nach England vordrangen, wurden oben erwähnt. In der Epoche vor der Revolution wurden die direkten Verbindungen nicht unterbrochen. Damals siedelte der Bischof der Böhmisches Brüder, Jan Amos Comenius, nach England über. Er wurde im Jahre 1642 aus England ausgewiesen, doch seine Wirkung war noch lange zu spüren. Einer der einflußreichen Pamphletisten unter den Levellers, Samuel Hartlib, übersetzte die Werke von Comenius ins Englische.

Andererseits aber wurden viele Werke der Levellers in rein rationalistischem Geist geschrieben und tragen nicht die geringsten Spuren religiösen Denkens. Manche von ihnen gehören zu dem damals entstandenen literarischen Genre der sozialistischen Utopien. Eine derartige Arbeit ist Hartlibs »A description of the famous Kingdome of Macaria«, in der das Bild eines völlig dem Staat untergeordneten Lebens gemalt wird. Im selben Stil ist auch das wichtigste Werk Winstanleys verfaßt: »Das Gesetz der Freiheit« (»Law of Freedom in a Platform«, 1656). Deshalb wird es dem Thema des folgenden Kapitels zugeordnet.

## *Beilage zu §1* **DREI BIOGRAPHIEN**

### *1. Dolcino und die »Apostelbrüder«*

Ein junger Bauer aus der Gegend von Parma, Gerardo Segarelli, gründete die Sekte der »Apostelbrüder«. Die Erzählungen seiner Zeitgenossen zeichnen ihn als teils listigen, teils einfältigen Burschen, aber nach seinem Erfolg zu schließen, muß er noch andere Qualitäten gehabt haben. Jedenfalls wurde ihm aufgrund seiner »Simplicitas« im Jahre 1248 die Aufnahme in den Orden der Franziskaner verwehrt. Danach betrat er eine benachbarte Kirche und versank lange in der Betrachtung der Bilder, die die Apostel darstellten. Er verließ die Kirche, hörte auf, sich zu rasieren, ließ sich lange Haare und einen Bart wachsen – so daß er den Apo-

---

Phraseologie zur Predigt des Sozialismus und der Gewalt (sogar bis zu dem Projekt, 40000 Räuber zu bewaffnen).

steln auf den Bildern der damaligen Künstler glich – und wählte sich ein ebensolches Gewand. Dann verkaufte er sein Häuschen, trat auf den Hauptplatz der Stadt, schüttelte alles Geld aus seinem Beutel und ging mit den Worten »Soll es nehmen, wer will« davon. Er begann, von Almosen zu leben, und sammelte eine kleine Sekte um sich, die sich genauso anzog wie er und das gleiche Leben führte.

Es war eine Zeit, welche die Entstehung neuer Sekten begünstigte. Das Jahr 1260 näherte sich, für das Joachim von Floris den Weltuntergang und das Erscheinen des Antichristen prophezeit hatte. Zudem bekräftigten die schrecklichen Mohren, die 1259 in Italien eingefallen waren, den Glauben an diese Prophezeiung. Reuige Sünder versammelten sich in großen Mengen, zogen unter der Führung von Mönchen und Priestern halbnackt über die Wege, geißelten sich und hinterließen eine blutige Spur. Hymnen singend betrat die Prozession die Stadt, und dort begann die Zeremonie der Läuterung. Alle mußten ihre Sünden bereuen, sich mit ihren Feinden versöhnen und alles durch Unrecht Erworbene zurückgeben. Über alle Verbannten wurde eine Amnestie ausgesprochen (38, S. 288–289).

Aus dieser stürmischen Epoche ging Segarellis Sekte einflußreich und gestärkt hervor. Sie wurde von vielen reichen und mächtigen Menschen unterstützt. Segarelli wandte sich sogar mit der Bitte an den Papst, seinen Orden den Franziskanern gleichzustellen. Die Kurie lehnte das Ansinnen zwar ab, aber in höchst wohlwollendem Ton. Nun schickte Segarelli seine Apostel in die entfernten Gebiete Italiens und nach Frankreich aus. Offenbar unterschied sich die Lehre der »Apostelbrüder« zu jener Zeit nur wenig von dem, was zahlreiche religiöse Gruppen predigten, deren Mehrheit der Papst dulden mußte. Segarelli selbst geriet unter die Protektion des Bischofs von Parma und lebte zwölf Jahre lang an dessen Hof, wo er, wie seine Gegner behaupten, die Rolle eines verarmten Adligen, wenn nicht sogar eines Narren spielte.

Doch allmählich begannen die Beziehungen der Sekte zur päpstlichen Kurie sich zu verschlechtern. Die Sekte entlarvte immer häufiger die Verdorbenheit der Geistlichen, ihre Abwendung vom apostolischen Ideal, und die Kurie verwies auf ketzerische Tendenzen der Sekte. Anscheinend drangen damals die Ansichten der »Brüder des freien Geistes« immer weiter in die Lehre der »Apostelbrüder« ein. Welchen Einfluß die Sekte erlangt hatte, läßt sich schon daran ermesen, daß sie 1286 von einer Synode im englischen Chichester und 1289 von einer anderen Synode in Würzburg verurteilt wurde (38, S. 310). Schließlich befaßte sich die Inquisition mit der Sekte. Im Jahre 1294 wurde Segarelli verhaftet. Er verbrachte sechs Jahre im Gefängnis, wurde im Jahre 1300 verurteilt und verbrannt.

Doch zu jener Zeit stand an der Spitze der Sekte ein Führer ganz anderen Typs. Man nannte ihn Dolcino. Er war das uneheliche Kind eines Priesters, bereitete sich auf den Priesterberuf vor, war jedoch gezwungen zu fliehen, da er ertappt worden war, als er Geld von seinem Lehrer stahl. Dolcino trat als Novize in ein Franziskanerkloster ein, wo er offenbar auch mit der Lehre der »Apostelbrüder« bekannt wurde. Er verließ das Kloster und erblickte die Novizin des Klosters der Heiligen Catherina in Trient, Margherita von Trenk. Dolcino schlich sich als Knecht in das Nonnenkloster ein und überredete Margherita zur Flucht. Sie wurden Wanderprediger und verbreiteten die Lehre der »Apostelbrüder«. Wie ein Zeitgenosse berichtet, lehrte Dolcino, daß in der Liebe alles gemeinsam sein müsse – der Besitz und die Frauen.

Mosheim schreibt, daß Dolcinos Anhänger einander nach dem Vorbild der ersten Christen Brüder und Schwestern nannten. Sie lebten in Armut und durften weder Häuser noch Vorräte für den kommenden Tag noch irgend etwas besitzen, das der Bequemlichkeit diene. Wenn sie Hunger verspürten, baten sie den ersten besten um Speise und aßen unterschiedslos alles, was ihnen angeboten wurde. Wohlhabende Menschen, die sich ihnen anschlossen, mußten ihr Vermögen der Sekte zur allgemeinen Nutzung übergeben. Brüder, die in die Welt hinausgingen, um Reue zu predigen, hatten das Recht, wie die Apostel ihre Schwester mitzunehmen, doch nicht als Frau, sondern als Gehilfin. Die Freundinnen, die sie begleiteten, nannten sie Schwestern in Christo und leugneten, daß sie mit ihnen in ehelicher oder unreiner Nähe lebten, obwohl sie in einem Bett schliefen (siehe 37).

Krone (37), der eine Geschichte der »Apostelbrüder« nach zeitgenössischen Quellen schrieb, bestreitet die gegen sie vorgebrachten Anklagen von Lästerungen des Kreuzes und sexuellen Exzessen, meint aber, daß Dolcinos Predigten den Aufruf zur Vermögens- und Frauengemeinschaft einschlossen.

Eine Beschreibung der Aufnahmezeremonie in den Kreis der Apostel ist überliefert. Zum Zeichen dessen, daß er sich von seinem alten Leben lossagte, warf der Kandidat alle Kleidung ab und schwor, ewig in evangelischer Armut zu leben. Ihm war verboten, Geld anzurühren. Er durfte nur von Almosen, dem Brot des Himmels, leben. Auch jede Arbeit, jede Unterordnung unter andere Menschen waren ihm untersagt. Wie die ersten Apostel durfte er nur Gott gehorchen.

Danach wurden die Apostel in die Welt geschickt, um die Lehre der Sekte zu verbreiten. Sie nahm zu diesem Zeitpunkt der Kirche gegenüber eindeutig feindlichen Charakter an. Sie glaubten, daß der Abfall der Kirche vom Vermächtnis Christi und der ersten Apostel diese nicht mehr berechtige, den Willen Gottes zu verkünden. Die römische Kirche mit dem Papst, den Kardinälen, Äbten

und Mönchen habe aufgehört, die Kirche Gottes zu sein, und sei zu einer babylonischen Hure geworden. Die Kraft, mit der Christus die Kirche ausgestattet habe, sei nun an die Apostelbrüder übergegangen. Der Sinn der kirchlichen Riten wurde geleugnet. Für den Austausch mit Gott sei die Kirche nicht besser geeignet als ein Pferde- oder Schweinestall. Die Eide, die in der Kirche oder auf das Evangelium abgelegt würden, seien nicht bindend. Man dürfe seine Lehre verbergen und sich von ihr lossagen, wenn man ihr nur im Herzen treu bleibe.

Es ist verständlich, daß diese Lehren die erbitterte Verfolgung der Inquisition hervorriefen. Zur Zeit seiner Wanderungen fiel Dolcino der Inquisition in die Hände, doch er leugnete seine Verbindung mit der Sekte und wurde freigelassen. Schließlich fuhr er nach Italien und versteckte sich in Dalmatien. Dort schrieb er Briefe, die seine Anhänger in Italien verteilten. Drei von ihnen sind in ausführlichen Zitaten erhalten (37, S. 32 ff.; 38, S. 342 ff.).

Der allgemeine Inhalt der Briefe ist folgender: Dolcino und seine Gefolgsleute seien aufgerufen, die Ankunft der letzten Tage zu verkünden und zur Buße aufzufordern. Dabei leiste ihnen das Heer des Antichristen Widerstand: der Papst, die Bischöfe, die Dominikaner und Franziskaner – die Diener Satans. Doch der Tag der Rache sei nahe. Der Papst und die Prälaten würden getötet werden, kein Mönch, keine Nonne und kein Priester würden am Leben bleiben, außer denen, die sich den »Brüdern« anschließen. Die Kirche werde alle Reichtümer verlieren, die ganze Erde werde zu dem neuen Glauben der Apostelbrüder bekehrt werden, die Gott mit seinem Segen überschütte. Gott selbst werde der Welt einen neuen heiligen Papst anstelle des Papstes Bonifazius VI. geben, der zu dieser Zeit umgebracht werden müsse. Im dritten Brief sagt Dolcino, daß er selbst dieser neue Papst sein werde.

Der Sieg in den Kriegen gegen den Antichristen und Papst werde, wie Dolcino vorhersieht, durch die Einmischung eines ausländischen Herrschers errungen werden. Er setzte seine Hoffnung auf Friedrich, den König von Aragon und Sizilien, der damals den Papst erbittert bekriegte. Wie es sich traf, ließ er kurz darauf in Sizilien Mönche aufhängen, die im Verdacht standen, dem Papst zu helfen.

All das entnahm Dolcino der Interpretation der biblischen Propheten und der Apokalypse, durch die, wie er sagte, ihm Vergangenheit und Zukunft erschlossen würden. Er deutete zum Beispiel folgende Texte und wendete sie auf seine Zeit an:

»Was hast du hier? Wem gehörst du an, daß du dir ein Grab hier hauen lässest...

Siehe, der Herr wird dich wegwerfen, wie ein Starker einen wirft, und wird dich greifen

und dich umtreiben wie eine Kugel auf weitem Lande.«

Jesaja XXII, 16–18

»Um des Frevels willen an deinem Bruder Jakob begangen, sollst du zu allen Schanden werden und ewiglich ausgerottet sein.«

Obadja I, 10

»Denn ich habe den Bel zu Babel heimgesucht und habe aus seinem Rachen gerissen, was er verschlungen hatte; und die Heiden sollen nicht mehr zu ihm laufen; denn es sind auch die Mauern zu Babel zerfallen.«

Jeremia LI, 44

Aus diesen Prophezeiungen entnahm Dolcino auch die Fristen ihrer Erfüllung: Im Jahre 1304 werde Friedrich von Aragon den Papst und die Kardinäle töten, 1305 sei das Jahr, in dem die untere Geistlichkeit vernichtet werde. Dies bestätigte der Text:

»Nun aber redet der Herr und spricht: In drei Jahren, wie eines Tagelöhners Jahre sind, wird die Herrlichkeit Moabs gering werden bei all der großen Menge, daß gar wenig übrigbleibe und nicht viel.«

Jesaja XVI, 14

Im Jahre 1303 oder zu Beginn des Jahres 1304 fiel Dolcino mit seinen Anhängern in Italien ein. Von allen Seiten strömten ihm restlos überzeugte Scharen zu: Arme und Reiche, Kleinadlige, Bauern und Städter – nicht nur aus Italien, sondern auch aus Frankreich und Österreich. In seinem Lager versammelten sich mehrere tausend Menschen. Die Zeitgenossen nannten Dolcino den »Vater des neuen Volkes«; Gerüchte liefen um, daß er Wunder wirken könne. Die Sektenmitglieder beschlossen, eine neue Siedlung zu gründen, verkauften ihren Besitz und scharten sich um Dolcino.

Sie schlugen in einem Bergtal ihr Lager auf und holten ihre Verpflegung aus den Nachbardörfern, wobei sie immer häufiger zu Gewalttaten übergingen. Bald wurden alle umliegenden Gebiete von Panik erfaßt. Die Bewohner einer Stadt schreiben: »... haben nun die gottlosen Ketzler, die Gazzaren (Katharer?), das große Thal des oberen Flusses eingenommen, haben sich auf den Bergen des Thales Raxa befestigt und gottloser Weise in der ganzen Gegend geraubt, gesengt, gebrannt und Unheil veranlaßt« (38, S. 364). Die Kräfte der Städter reichten bei weitem nicht aus, um sich gegen eine nach damaligen Maßstäben große Armee – rund 5000 Menschen – zu verteidigen. Bald war die ganze Umgebung über Dutzende von Meilen hinweg ausgeraubt und versengt.

Die Städter stellten Truppen auf und sammelten Geld, um Söldner zu bezahlen, die sie vor Dolcinos Heer schützen sollten. Als der Feldzug geplant wurde, wurde der örtliche Priester, dem man Nase, Ohren und Hände abgeschnitten hatte, in den Rat gebracht. So hatte ihn Dolcino bestraft, der ihn des Verrats verdäch-

tigte. Schließlich kam ein Heer zusammen, doch Dolcinos Truppen schlugen es in die Flucht. Sie überfielen die benachbarten Städte, beraubten sie und entführten ihre Bewohner. Die Gefangenen wurden danach gegen Proviant eingetauscht, im Falle einer Weigerung aber gefoltert, darunter, wie ein Zeitgenosse erzählt, auch Kinder (38, S. 374).

Endlich rief der Papst zu einem Kreuzzug gegen die Ketzler auf, doch auch er endete mit einem Mißerfolg. Der Fluß, an dessen Ufer das Heer der Kreuzfahrer vernichtet wurde, färbte sich rot vor Blut. Nach diesem Kreuzzug folgten weitere; der Krieg dauerte drei Jahre. Dolcino bewaffnete auch die Frauen, die genauso wie die Männer kämpften. Er nährte den Glauben seiner Anhänger mit immer neuen Prophezeiungen des nahen Sieges. Im Lager verehrte man ihn als Heiligen und Papst; man führte einen Ritus ein, bei dem seine Schuhe geküßt wurden.

Zeitgenossen berichten von dem Zorn, mit dem die Anhänger Dolcinos Priester und Mönche verfolgten. Sie hielten sich für die »Racheengel«, von denen in der Apokalypse die Rede ist und deren Aufgabe darin besteht, die gesamte Geistlichkeit zu vernichten. Sie schändeten Kirchen, raubten Heilige Gefäße und Altardecken, zerschlugen Heiligenbilder, verbrannten Priesterhäuser, warfen Glockentürme um und zertrümmerten Glocken. »Klänglich schildert unser Bericht, wie die Ketzler hier einen heiligen Stein umgestürzt, dort einer Madonna den Arm abgehauen, ein Bild beschädigt oder besudelt ... haben.« (38, S. 374)

Nach langem Kampf, bei dem Dolcino seine Verfolger häufig täuschte und in eine andere Gegend flüchtete, wurde er umzingelt. Im Lager brach Hunger aus. Auf diese Episode spielt Dante im »Inferno« (28. Gesang) an. Er trifft Mohammed unter den »Säern der Zwietracht«, und dieser rät, wie die Zwistigkeiten auf der Erde fortzusetzen seien:

»Dolcin, dem Frater, mache dann bekannt,  
Sofern er mir in dieses triste Tal  
Nicht baldigst folgen will, daß mit Proviant  
Er so sich waffne, daß nicht hoher Schnee  
Spielt Sieg dem Navarresen in die Hand,  
Zu welchem schwerlich andern Weg ich seh'.«

Im Jahre 1307 wurde Dolcinos Lager eingenommen und die Mehrzahl der Verteidiger getötet. Man setzte Dolcino schrecklichen Qualen aus. Margherita wurde vor seinen Augen verbrannt, er selbst wurde durch die Stadt geführt, an jeder Kreuzung mit einem glühenden Eisen gefoltert und schließlich ebenfalls verbrannt.



## 2. Thomas Müntzer

Müntzer wurde im Jahre 1488 oder 1489 als Kind nicht unvermögender Eltern geboren und erhielt eine theologische Ausbildung. Er führte ein sehr unruhiges Leben und wechselte mehrere Male im Jahr den Beruf – bald arbeitete er als Lehrer, bald als Prediger oder Kaplan. Im Jahre 1520 übernahm er schließlich die Stellung eines Predigers in Zwickau und stieß hier auf die Zwickauer Propheten. Die Predigten von Nikolaus Storch überraschten ihn und beeinflussten sein ganzes Leben. Die Vorstellung von der Möglichkeit eines direkten Austausches mit Gott, weit wichtiger als der Buchstabe der Heiligen Schrift, die Entlarvung der Priester und Mönche, der Reichen und Vornehmen, der Wissenschaftler und Buchgelehrten, der Glaube an die Nähe des Gottesreiches auf Erden und an die Macht der Erwählten wurden zur Grundlage von Müntzers Weltanschauung. In seinen Predigten unterstützte er Storch, griff Mönche und andere Prediger an. Es kam in der Stadt zu Unruhen, und der Magistrat wies die Propheten und Müntzer aus.

Die nächste Stätte seines Wirkens war Prag. Wir sehen, daß es Müntzer zu den alten Ausgangspunkten der chiliastischen Bewegung zieht – zuerst nach Zwickau, dann in die Heimat der Taboriten. Eine Predigt, die Müntzer in Prag hielt, ist überliefert. Darin behauptet er, daß die bis dahin reine Kirche nach dem Tod der Apostelschüler Ehebruch begangen habe und zur Hure geworden sei. Die Pfaffen predigten

»die bloße Schrift, die sie gestohlen haben aus der Bibel als Mörder und Diebe«. (28, S. 59)

Müntzer geht zum zentralen Teil seiner Lehre über, der die Kirche der Erwählten betrifft.

»Es soll aber – Gott sei gebenedeit – nimmer also zugehen, daß die Pfaffen und Affen sollten die christliche Kirche sein, sondern es sollen die auserwählten Freunde Gottes Wort auch lernen prophезeien...«

»Daß ich solche Lehr möcht an den Tag bringen, bin ich willig, um Gottes Willen mein Leben zu opfern. Gott wird wunderbare Dinge tun mit seinen Auserwählten, sonderlich in diesem Lande. Denn hier wird die neue Kirche angehen; dies Volk wird ein Spiegel der ganzen Welt sein. Darum ruf ich einen jeglichen Menschen an, daß er dazu helfe, daß Gottes Wort kann verteidigt werden... Wirst du das nicht tun, so wird dich Gott lassen durch den Türken im zukünftigen Jahr erschlagen.« (28, S. 61)

Doch die Predigt Müntzers in Prag hat keinen Erfolg, und er nimmt von neuem sein unstetes und karges Leben auf. Im Jahre 1523 erhält er eine Stellung als Prediger in dem Städtchen Allstedt, und damit beginnt die erste bedeutsame Episode seines Lebens.

In Allstedt errang Müntzer rasch Einfluß. Er führte (als einer der ersten in Deutschland) den Gottesdienst in deutscher Sprache ein, wobei er nicht nur über Themen aus den Evangelien, sondern auch aus dem Alten Testament predigte. Zu seinen Predigten kamen Volksmengen nicht nur aus Allstedt, sondern auch aus den Nachbarstädten und -dörfern zusammen. Der Schösser Zeiß schreibt in einem dienstlichen Bericht, daß manche Adlige der Nachbarschaft ihren Untertanen verboten hätten, die hiesigen Predigten zu besuchen, daß das Volk sich jedoch nicht füge. Man werfe die Menschen ins Gefängnis, aber sobald sie freigelassen würden, liefen sie wieder nach Allstedt.

Müntzer wird kühner: Er nennt die Herrscher, die den Besuch seiner Predigten verbieten, »große Gänse«. An Zeiß schreibt er:

»Da hat ihre Gewalt auch ein Ende, sie wird in kurzer Zeit dem gemeinen Volk gegeben werden.« (28, S. 66)

Der folgende Satz charakterisiert seine Stimmung:

»Wer ein Stein der neuen Kirche sein will, der wage seinen Hals, sonst wird er durch die Bauleut verworfen werden.« (28, S. 67)

Bald kam es zu größeren Exzessen. Die von Müntzer aufgestachelte Menge verbrannte den Uhrturm in Mollerbach – in der Nähe von Allstedt –, wo es ein wundertätiges Heiligenbild der Mutter Gottes gab. Als einer der Teilnehmer an den Unruhen verhaftet wurde, erschienen bewaffnete Menschenmengen auf den Straßen der Stadt. Aus den Nachbarstädten kam man ihnen zu Hilfe. Zeiß, der den Herzog von Sachsen in Allstedt vertrat, schrieb ihm, daß die Predigten Müntzers an allem schuld seien. Er schlug vor, Müntzer vor Gericht zu stellen, und ihn, wenn er schuldig gesprochen werde, zu vertreiben, da dieser sonst durch seine Predigten, die auch bei einfachen Leuten Erfolg hätten, viel Mühe und Sorgen bereiten werde.

Jetzt trat Luther, den das, was Müntzer tat und lehrte, schon seit geraumer Zeit bedrückte, auf den Plan. Er warf Müntzer vor, die Erfolge der Reformation, die ohne seine Mitwirkung erzielt worden seien, zu nutzen, um die Reformation selbst anzugreifen. Luther endete mit dem Vorschlag, Müntzer möge zu einem Disput in Wittenberg erscheinen. Müntzer erklärte sich nur dann bereit, an dem Disput teilzunehmen, wenn die Zeugen »Türken, Römer und Heiden« sein würden. Gleichzeitig ließ er zwei Werke drucken (er hatte in dem Nachbarstädtchen Eulenburg eine eigene Drucke-

rei): »Protestation oder Entbietung Thomas Müntzers« und »Von dem gedichteten Glauben«. Darin griff er viele Aspekte der Lehre Luthers sowie die Wissenschaftler und Buchgelehrten scharf an, die sich einen falschen Glauben ausdächten.

Seltsamerweise hören wir immer noch nichts von irgendwelchen Maßnahmen der Machthaber gegen Müntzer, obwohl er in seinen Werken zum Beispiel über den Kurfürsten von Sachsen sagt, daß »dieser Bärtige weniger Verstand im Kopf hat als ich im Hintern«, und obwohl er die Bewohner des Nachbarstädtchens Sangerhausen zum Aufstand gegen ihre Obrigkeit auffordert. Im Gegenteil, bei einer Reise durch Allstedt wollten der Kurfürst Friedrich von Sachsen und sein Bruder Johann von Sachsen selbst den berühmten Prediger hören.

Müntzer sah dies als Zeichen dafür an, daß die Fürsten schon bereit seien, seine Werkzeuge zu werden, und hielt vor ihnen eine Predigt, in der er seine Ansichten unverhüllt entwickelte. Er fällt über Luther her, den er »Brüderchen Eber« und »Bruder Sanftleben« nennt, und versucht, die Fürsten auf seine Seite zu ziehen. Er verweist sie auf ihre Berufung – die Feinde des wahren Glaubens, des Glaubens der Auserwählten, die unmittelbar von Gott geleitet würden, zu vernichten.

»Darum, ihr allerteuersten liebsten Regenten, lernt euer Urteil recht aus dem Munde Gottes und laßt euch von euren heuchelischen Pfaffen nit verführen und mit gedichteter Geduld und Güte aufhalten! Denn der Stein, vom Berge gerissen, ist groß geworden. Die armen Laien und Bauern sehen ihn viel schärfer an denn ihr.« (28, S. 158)

Die Stunde der letzten Abrechnung sei gekommen:

»Ach, lieben Herren, wie hübsch wird der Herr da unter die alten Töpfe schmeißen mit einer eisernen Stange.« (28, S. 158)

In dieser schrecklichen Stunde könne man den wahren Weg erkennen und in die Zukunft blicken. Dafür gebe es ein Mittel: Träume und Offenbarungen.

»Ja, es ist ein rechter apostolischer, patriarchalischer und prophetischer Geist, auf die Gesichte warten und dieselben mit schmerzlicher Betrübniß überkommen.« (28. S. 156)

Müntzer führt ein Beispiel nach dem anderen aus der Bibel an. Die Hauptschwierigkeit bestehe jedoch darin zu unterscheiden, ob diese Visionen von Gott oder dem Teufel seien. Deshalb sollten die Fürsten sich einem neuen Daniel, einem erwählten Menschen, anvertrauen.

»Drum muß ein neuer Daniel aufstehen und euch eure Offenbarung auslegen, und derselbe muß vorn, wie Moses lehret, an der Spitze gehen.« (28. S. 159)

Er ruft zur gnadenlosen Vernichtung aller Feinde der neuen Lehre auf.

»Denn ein gottloser Mensch hat kein Recht zu leben, wo er die Frummen verhindert.«

»Wollt ihr nun rechte Regenten sein, so müßt ihr das Regiment bei der Wurzel anheben und wie Christus befohlen hat. Treibt seine Feinde von den Auserwählten, denn ihr seid die Mittler dazu.«

»Drum lasset die Übeltäter mit länger leben, die uns von Gott abwenden.« (28, S. 160)

»Christus hat befohlen mit großem Ernst und spricht: ›Nehmet meine Feinde und würget mir sie vor meinen Augen.‹ Warum? Ei darum, daß sie Christo sein Regiment verderbet.« (28, S. 159)

»... wie (Gott) den selber durch Mosem befohlen hat, da er sagt: ›Ihr seid ein heiliges Volk. Ihr sollet euch nit erbarmen über die Abgöttischen. Zerbrecht ihre Altäre, zerschmeißet ihre Bilder und verbrennet sie, auf daß ich mit euch nicht zürne.« (28, S. 161)

Allmählich geht Müntzer zu Drohungen über. Er sagt, daß, so nötig Essen und Trinken für das Leben seien,

»also nötiglich ist auch das Schwert, die Gottlosen zu vertilgen. Daß aber dasselbe nun redlicherweise und füglich geschehe, so sollen das unsre teuren Väter, die Fürsten, tun, die Christum mit uns bekennen. Wo sie aber das nicht tun, so wird ihnen das Schwert genommen werden.« (28, S. 161–162)

»Wollen sie geistlich sein und über die Kunst Gottes nit Rechenschaft geben, so soll man sie wegtun.«

»Wo sie aber das Widerspiel treiben, erwürge man sie ohn alle Gnade...«

»...daß man die gottlosen Regenten, sonderlich Pfaffen und Mönche töten soll, die uns das heilige Evangelium Ketzerei schelten und wollen gleichwohl die besten Christen sein.« (28, S. 162)

Diese ganze Episode macht einen merkwürdigen Eindruck. Wie konnte ein unbedeutender Prediger die mächtigsten Fürsten des Reiches belehren und bedrohen? Manchmal ist hier von der Kurzsichtigkeit Müntzers, manchmal von der Langmut der Fürsten die Rede. Aber läßt sich kein gewichtiger Grund finden? Müntzer war damals ein Faktor, mit dem gerechnet werden mußte. Worin die Stärke Müntzers bestand, erfahren wir aus anderen Quellen – aus seinen Briefen und den Aussagen, die er später vor seiner Hinrichtung machte. Damals organisierte er in Allstedt einen Bund

»zur Verteidigung des Evangeliums« und »zur Bedrohung der Gottlosen«. Dies war nicht sein erster Versuch dieser Art; schon als junger Mann hatte er einen Geheimbund gegründet, der gegen den Erzbischof Ernst, den Primas von Deutschland, gerichtet war. Aber der neue Bund nahm weit größere Ausmaße an. Bei einer Versammlung wurden dreihundert Menschen in ihn aufgenommen, bei einer anderen fünfhundert. Müntzer riet auch den Bewohnern der Nachbarstädte, ebensolche Bünde zu schaffen, und erhielt Mitteilungen über entsprechende Erfolge. Seine Verbindungen reichten sehr weit – bis in die Schweiz. Von Luther wurde Müntzer vorgeworfen, daß er in alle Länder Abgesandte schicke, die das Licht scheuten. In seinen Briefen unterstrich Müntzer den rein defensiven Charakter seines Bundes »gegen die Unterdrücker des Evangeliums«. Später jedoch, als er gefaßt worden war, sagte er bei der Untersuchung aus:

»Die Empörung habe er darum gemacht, daß die Christenheit solle ganz gleich werden und daß die Fürsten und Herrn, die dem Evangelio nit wollten beistehen, sollten vertrieben und totgeschlagen werden...«

»Ist ihr (d. h. des Bundes in Allstedt) Artikel gewesen, und habens auf die Weise richten wollen: *omnia sunt communia*, und sollte einem jeden nach seiner Notdurft ausgeteilt werden nach Gelegenheit. Welcher Fürst, Graf oder Herre das nit hätte tun wollen und des ernstlich erinnert, denen wollte man die Köpfe abschlagen oder hängen.« (28, S. 82)

Den Bund Müntzers muß man als Verkörperung seiner Idee eines Staates der Auserwählten ansehen. In den Briefen bezeichnet er die Mitglieder des Bundes auch als Auserwählte.

Die Atmosphäre in Allstedt wurde weiter angeheizt. Der benachbarte Ritter von Witzleben verbot seinen Untertanen, die Predigten Müntzers zu besuchen, und jagte die Menge auseinander, als sie sich trotzdem nach Allstedt aufmachten. Einige von ihnen flüchteten nach Allstedt, das die Anweisung erhielt, sie ihrem Herrn auszuliefern. Müntzer nannte Witzleben in einer wütenden Predigt einen »Erzräuber« und alle seine Feinde »Erzjuden«. Die Fürsten handelten nicht nur gegen den Glauben, sondern auch gegen das natürliche Recht, und man müsse sie wie Hunde totschiessen.

Mengen von Bewohnern und Zugewanderten füllten die Straßen von Allstedt. Die Obrigkeit verlor jede Kontrolle über die Stadt und konnte nur an den Herzog Johann von Sachsen appellieren. Dieser rief Müntzer zum Verhör nach Weimar.

Das Verhör wurde in Anwesenheit des Herzogs und der Mitglieder seines Rates abgehalten. Müntzer leugnete, die Obrigkeit geschmäht zu haben, und charakterisierte seinen Bund als legale

und rein defensive Organisation. Viele Zeugen traten jedoch gegen Müntzer auf. Infolgedessen wurde ihm befohlen, seine Druckerei zu schließen, und den Bewohnern von Allstedt wurde verboten, Bünde zu bilden. Eine zeitgenössische Quelle beschreibt, wie Müntzer nach dem Verhör bleich und zitternd hinausging und auf eine Frage von Zeiß antwortete, daß er sich offenbar einen anderen Staat suchen müsse.

Nach Allstedt zurückgekehrt, faßte Müntzer jedoch wieder Mut, weigerte sich, seine Druckerei zu schließen, und schrieb Proteste. Nun mischte sich der Kurfürst Friedrich von Sachsen ein. Müntzer wurde wiederum nach Weimar befohlen. Zunächst umgab er sich mit einer bewaffneten Wache und wollte anscheinend Widerstand leisten, aber dann kletterte er nachts über die Stadtmauer und versteckte sich, nachdem er seine Mitstreiter durch einen Brief getäuscht hatte, in welchem er mitteilte, daß er sich aufs Land begeben und bald zurückkehren wolle. Nach seiner Flucht schrieb Müntzer seinen Gesinnungsgenossen noch einen Brief, in dem er sie aufforderte, sich wacker zu halten, und versprach, bald »mit ihnen die Hände im Blut der Tyrannen zu waschen«.

Aus Allstedt machte Müntzer sich in die mitteldeutsche Stadt Mühlhausen auf. Diese Wahl war durchaus nicht zufällig. Die Stadt hatte sich nämlich schon seit einem Jahr im Zustand behördlicher Lähmung und eines halben Aufstandes befunden. Die damalige Chronik der »Mühlhauser Wirren« (28, S. 85–113) hat sich erhalten; in ihr werden die Ereignisse, die der Ankunft Müntzers in Mühlhausen vorausgingen, und seine dortige Tätigkeit beschrieben. Die Unruhen begannen mit Angriffen auf Klöster und Kirchen. Alle Klöster wurden geplündert, und in den Kirchen die Heiligenbilder, Statuen und Gerätschaften zerschlagen. An der Spitze der Bewegung stand der flüchtige Mönch Heinrich Pfeiffer, der in seinen Predigten zum Ungehorsam gegenüber dem Stadtrat aufrief. Am 3. Juli 1523 läuteten die Sturmglocken. Eine Menge umgab das Rathaus, und Schüsse ertönten. Der Rat mußte Zugeständnisse machen, die in 53 Punkten niedergelegt wurden. Insbesondere wurde die völlig Freiheit der Predigt proklamiert. An der Spitze der Aufständischen standen »die Acht«, die auch nach der Unterzeichnung der 53 Punkte eine gleichberechtigte Rolle neben dem Rat spielten. In der Stadt bestand eine Doppelherrschaft – Menschen, die der Rat verhaftet hatte, wurden nicht selten von den »Acht« wieder aus dem Gefängnis entlassen. Die Unterzeichnung der Übereinkunft brachte die Stadt nicht zur Ruhe, sondern führte zu noch größeren Ausschreitungen. Viele Häuser von Priestern wurden ausgeraubt, und man verteilte Flugblätter, in denen stand, daß man den roten Hahn auf die Häuser der Priester loslassen werde, wenn sie sich nicht aus der Stadt entfernten. Priester, die sich auf der Straße zeigten, wurden umge-

bracht.

Dies war die Situation, als Müntzer am 24. August 1524 in Mühlhausen erschien. Er schloß sich mit Pfeiffer zusammen, und bald wurden die Früchte ihrer Tätigkeit sichtbar. Noch kein Monat war nach der Ankunft Müntzers vergangen, als die Stadt wieder von Unruhen ergriffen wurde. Nun spiegelten die Forderungen die Ideen Müntzers wider: Man dürfe keiner Obrigkeit gehorchen, alle Steuern und Zölle müßten abgeschafft werden und die gesamte Geistlichkeit solle vertrieben werden. Der Bürgermeister und ein Teil der Ratsherren flüchteten aus der Stadt und wandten sich mit der Bitte um Hilfe an die Bauern der Nachbardörfer. Zu jener Zeit flammten in den Dörfern Brände auf, die anscheinend von den Anhängern Müntzers und Pfeiffers verursacht worden waren. Doch die Bauern blieben standhaft auf der Seite des Rates. Auch von den benachbarten Städten trafen Hilfsversprechen ein. Unter diesem Druck wichen die Aufständischen zurück. Die Macht des Rates wurde wiederhergestellt, und man verjagte Pfeiffer und Müntzer aus Mühlhausen.

Müntzer macht sich nach Nürnberg auf und läßt dort zwei seiner Werke drucken. Eines von ihnen, die »Erklärung des ersten Kapitels Lucae«, wurde am Ende seines Aufenthaltes in Allstedt geschrieben und in Mühlhausen überarbeitet. Das zweite, die »Schutzrede«, ist eine Antwort an Luther. Kurz vorher hatte Luther den »Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist« geschrieben, in dem er auf die Gefahr aufmerksam machte, die von dem aggressiven Charakter der Lehre Müntzers ausgehe. Das Anliegen Müntzers war Luther zufolge keine Lehre, sondern die Gründung einer Organisation, mit der er die Obrigkeit stürzen und selbst die Macht ergreifen wolle.

»Da dacht ich wohl, es wolle da hinaus, daß sie gedächten, die weltliche Obrigkeit zu stürmen und selbst Herren in der Welt zu sein...« (28, S. 203–204)

»So sie aber würden vorgeben..., der Geist treibe sie..., da antworte ich also: Erstlich, es muß freilich ein schlechter Geist sein, der seine Frucht nicht anders beweisen kann denn Kirchen und Klöster zu zerstören und Heilige zu verbrennen...« (28, S. 204)

»Also haben auch Christus und seine Apostel keine Kirche zerbrochen noch Bilder zerhauen, sondern die Herzen gewonnen mit Gottes Wort, danach sind Kirchen und Bilder selbst gefallen.«

»... wir, die das Wort Gottes führen, sollen nicht mit der Faust streiten.« (28, S. 209)

Zur Antwort überschüttet Müntzer Luther mit wütenden Beschimpfungen. Er nennt ihn einen Basilisken, Drachen, Aspiden, Erzbuben, Erzteufel, eine keusche babylonische Hure und sagt schließlich in kannibalischer Ekstase:

»Ich röche dich lieber gebraten in deinem Trotz durch Gottes Grimm im Hafen oder Topf beim Feuer. Denn in deinem eignen Sötlein gekocht sollte dich der Teufel fressen.« (28, S. 200)

Nicht weniger interessant sind die in Nürnberg gedruckten Werke deshalb, weil wir in ihnen die gesellschaftliche Konzeption Müntzers in reifster Form vor uns sehen. Die »Schutzrede« beginnt mit der Widmung:

»Dem durchlauchtigsten, erstgeborenen Fürsten und allmächtigen Herren Jesu Christo, dem gütigen König aller Könige, dem tapferen Herzoge aller Gläubigen...« (28, S. 187)

Hier kommt eine der Grundideen Müntzers zum Ausdruck: Die Macht auf Erden könne nur Gott allein gehören. Später schreibt er, daß das Volk frei und Gott der einzige Herrscher sein werde. Die Fürsten hätten die Macht Gottes usurpiert:

»Warum heißt du sie die durchlauchtigen Fürsten? Ist doch der Titel mit ihnen, sondern Christi. Warum heißt du sie hochgeboren? Ich meine, du wärest ein Christ, so bist du ein Erzheid!« (28, S. 197)

Müntzer hat vergessen, daß er nur wenige Monate vorher selbst auf die Hilfe der Fürsten hoffte. Nun sagt er,

»daß die Fürsten keine Herren, sondern Diener des Schwerts seien; sie solltens nicht machen, wie es ihnen wohlgefällt, sie solltens recht tun.« (28, S. 192)

Die den Fürsten zugewiesene Rolle sei nicht mehr als die von Henkern. Nicht umsonst habe Paulus verkündet, daß die Fürsten nicht der Guten, sondern der Schlechten wegen eingesetzt worden seien. Doch sie erfüllten nicht einmal diese Funktion:

»Und die der Christenheit sollten am allerhöchsten vorstehen, darum sie auch Fürsten heißen, beweisen am allerhöchsten ihren Unglauben mit allen Sachen und Anschlägen...« (28, S. 183)

»Ihr Herz ist eitel, und darum müssen die gewaltigen, eigensinnigen, ungläubigen Menschen vom Stuhl gestoßen werden...« (28, S. 170–171)

»Gott hat die Herren und Fürsten in seinem Grimm der Welt gegeben, und er will sie in der Erbitterung wieder wegtun.« (28, S. 171)



Müntzer erinnert sich auch nicht mehr daran, daß er kurz vorher noch Armut und Leiden als vom Himmel geschicktes Kreuz betrachtete. Jetzt wird der Aufruf zum Widerstand gegen die Unterdrücker zu einem der Hauptmotive seiner Lehre.

»Sieh zu, die Grundsuppe des Wuchers, der Dieberei und Räuberei sind unsre Herren und Fürsten, nehmen alle Kreaturen zum Eigentum. Die Fisch im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden muß alles ihnen sein. Darüber lassen sie dann Gottes Gebot ausgehen unter die Armen und sprechen: ›Gott hat geboten, du sollst nicht stehlen‹. ...So er sich dann vergreift am allergeringsten, so muß er hängen. Da sagt denn der Doktor Lügner Amen. Die Herren machen das selber, daß ihnen der arme Mann feind wird. Die Ursach des Aufruhrs wollen sie nit weg tun. Wie kann es die Länge gut werden? So ich das sage, muß ich auf-rührerisch sein, wohlan!« (28, S. 192)

Durch all diese Übeltaten hätten die Fürsten das Recht auf das Schwert verwirkt.

»... auch Gott nach dem Ringen der Auserwählten den Jammer nit länger wird können und wollen ansehen...« (28, S. 171)

Real stelle sich die Macht Gottes auf Erden als Macht der Auserwählten dar. Die Auserwählten habe man sich als engen, geschlossenen Kreis zu denken:

»Das machte wohl eine rechte christliche Kirche, die Gottlosen von den Auserwählten zu sondern...« (28, S. 182)

Die unmittelbar von Gott Auserwählten erhielten Hinweise, mit deren Hilfe sie seine Herrschaft auf Erden verwirklichen könnten. (Zu verschiedenen Zeiten seines Lebens behauptete Müntzer, daß er selbst direkt mit Gott spreche.)

Aus Nürnberg reiste Müntzer in die Schweiz und in den an sie angrenzenden Teil Deutschlands, wo damals schon der Bauernkrieg entflammt war. Offenbar waren seine Agitationen dort erfolgreich, doch er blieb trotzdem nicht lange in dieser Gegend. Seidman, der eine der vollständigsten Biographien Müntzers zusammengestellt hat, vermutet, er habe gefürchtet, daß er in den schon begonnenen Unruhen keine hinreichend wichtige Position erringen könne. Im Februar des Jahres 1525 kehrt Müntzer nach Mühlhausen zurück.

Zu dieser Zeit schwemnte die Welle des Bauernaufstandes aus Süd- schon nach Mitteldeutschland, wo Mühlhausen liegt. Dort entglitt die Macht den Händen des Stadtrates immer weiter. Die »Acht« forderten Schlüssel für alle Stadttore, und der Rat mußte sein Einverständnis geben. Dauernd wurden Drohungen laut, daß man diejenige, die nicht mit der Partei Müntzers und Pfeiffers

übereinstimmten, verjagen werde. Klöster und Kirchen wurden geplündert, Heiligenbilder und Altäre zerstört, Mönche und Nonnen umgebracht. Schließlich vertrieb man die ganze katholische Geistlichkeit.

Die Predigten Müntzers und Pfeiffers drehten sich im wesentlichen im Kreis der schon dargelegten Ideen: Die Fürsten und Herren hätten kein Recht auf die Macht, sie müsse auf die Gemeinschaft der Auserwählten übergehen; die Menschen seien von der Natur gleich geschaffen worden und müßten auch im Leben gleich sein; alle Ungehorsamen sollten mit dem Schwert ausgerottet werden. Sie predigten, daß ein Reicher nicht erlöst werden könne: Zu dem, der schöne Gemäcker, teuren Schmuck und vor allem Geld im Kasten liebe, werde der Heilige Geist sich nicht herablassen.

Schließlich, nachdem der Rat sich geweigert hatte, Müntzer und Pfeiffer aufzunehmen, wurde bei einer gewaltigen Versammlung in einer der größten Kirchen der Stadt beschlossen, ihn zu ersetzen. Man wählte einen neuen Rat, den man als »ewig« bezeichnete.

Die zu jener Zeit geschriebene »Historie Thomae Müntzers« (lange hielt man Melanchthon für ihren Autor) beschreibt die Situation in der Stadt folgendermaßen:

»Dies war der Anfang des neuen christlichen Regiments. Danach stießen sie die Mönche aus, nahmen der Klöster und Stifte Güter ein. Da haben die Johanniter einen Hof gehabt und große Renten. Denselben Hof nahm Thomas ein.

Und daß er bei allen Spielen wäre, ging er auch mit zum Rat und gab vor, Rechtsprechen müsse durch Offenbarung von Gott und durch die Bibel geschehen. Also was ihm gefiel, sprach man als Recht, und man hielt als besonderen Befehl Gottes.

Er lehrete auch, daß alle Güter gemein sollten sein, wie in *Actis Apostolorum* geschrieben stehet, daß sie die Güter zusammengehan haben. Damit machte er den Pöbel so mutwillig, daß sie nicht mehr arbeiten wollten; sondern wo einem Korn oder Tuch vonnöten war, ging er zu einem Reichen, wo er wollte, forderte es nach christlichem Rechte, denn Christus wolle, man solle teilen mit den Dürftigen. Wo denn ein Reicher nicht willig gab, was man forderte, nahm man es ihm mit Gewalt. Dies geschah von vielen; auch taten es die, so bei Thomae wohnten im Johanniterhofe. Solchen Mutwillen trieb Thomas und mehrte täglich und dräueten allen Fürsten in der Nachbarschaft, daß er sie wolle demütigen.« (28, S. 42)

Demselben Dokument gemäß forderte die Lehre Müntzers die Beseitigung der Obrigkeit und die Vermögensgemeinschaft,

»so doch christliche Liebe fordere, daß sich keiner über den andern setze, daß jedermann frei sei und sei Gemeinschaft aller Güter«. (28, S. 38)

Luther schrieb, daß Müntzer ein König und Gewalthaber sei, der in Mühlhausen herrsche. In der Stadt wurden Waffen hergestellt, die Bürger lernten das Kriegshandwerk, und man warb Landsknechte an. Zu dieser Zeit breitete sich der Bauernaufstand über alle umliegenden Gebiete aus. Die Einwohner Mühlhausens und der Nachbardörfer zogen in großen Scharen gegen nahe liegende Schlösser, plünderten, verbrannten und zerstörten sie. Eine Mitteilung über den Befehl Müntzers, alle Schlösser und Häuser der Adligen dem Erdboden gleichzumachen und nichts an seinem Platz zu lassen, ist uns überliefert (20, S. 519).

Man organisierte spezielle Banden von Brandstiftern. Die geraubten Güter wurden auf Leiterwagen in die Stadt gebracht.

Müntzer schickte Kuriere und Botschaften aus und erließ Befehle über die Folterung der gefangenen »Übeltäter«, über die Zerstörung aller Klöster und Schlösser und wiegelte andere Städte zur Rebellion auf. Er schrieb in seinem »Aufruf an die Allstedter«:

»Es ist hohe Zeit. Haltet eure Brüder alle dazu, daß sie göttliches Zeugnis nicht verspotten, sonst müssen sie alle verderben. Das ganze deutsche, französische und welsche Land ist wach.« (28, S. 74)

»Wenn euer nur drei sind, die, in Gott gelassen, allein seinen Namen und Ehre suchen, werdet ihr Hunderttausend nit fürchten.

Nun dran, dran, dran! Es ist Zeit. Die Böswichter sind verzagt wie die Hund. ... Laßt euch nit erbarmen, ob euch der Esau gute Wort vorschlägt. Sehet nit an den Jammer der Gottlosen! Sie werden euch so freundlich bitten, greinen, flehen wie die Kinder. Laßt euch nit erbarmen, wie Gott durch Mosen befohlen hat, und uns hat er auch offenbart dasselbe...

Dran, dran, dieweil das Feuer heiß ist! Lasset euer Schwert nit kalt werden!« (28, S. 75)

Wenn auch nicht »das ganze deutsche, französische und welsche Land«, so war doch ganz Mitteldeutschland – Thüringen, Sachsen, Hessen – aufgestanden.

Anfang Mai 1525 begannen die Fürsten, ihre Kräfte zu sammeln. Eine große Rolle bei der Organisation ihrer Bewegung spielte der Brief Luthers: »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern«. Gegen Mitte Mai konzentrierten sich bei Frankenhausen zwei Heere. Beide waren mit rund 8000 Mann

von etwa gleicher Stärke.

Müntzer, umgeben von dreihundert Leibwächtern, ritt seinem Heer mit entblößtem Schwert voran; es symbolisierte das Ziel der Aufständischen: die Vernichtung der Heiden. Einige Adlige stießen zu ihm. Anderen schickte Müntzer drohende Aufforderungen, sich ihm anzuschließen. Zum Beispiel schrieb er an Ernst Graf von Mansfeld:

»Daß du auch wissest, daß wir gestrackten Befehl haben, sage ich: Der ewige lebendige Gott hats geheißten, dich von dem Stuhl mit Gewalt, so uns gegeben, zu stoßen . . . Gott hat es von dir und deinesgleichen gesagt, dein Nest soll ausgerissen und zerschmettert werden.« (28, S. 78)

Der Brief endete mit den Worten:

»Ich fahr daher. Thomas Müntzer mit dem Schwert Gideonis.«

Im Heer Müntzers machte sich Panikstimmung breit. Man versuchte, Verhandlungen mit dem Gegner aufzunehmen. Wer des Verrats verdächtigt wurde, wurde hingerichtet. Müntzer bemühte sich, seinen Gefolgsleuten Mut zu machen:

»Es müßte sich eher Himmel und Erde ändern, als daß wir verlassen werden sollten . . .« (28, S. 45)

Er versprach, daß er die Kugeln mit seinen Ärmeln fangen werde. Doch als die ersten Schüsse ertönten, lief das Heer der Aufständischen auseinander. Tausende von ihnen kamen auf dem Schlachtfeld um.

»Müntzer mit dem Schwert Gideonis« verlor in der Minute der Niederlage jede Geistesgegenwart (zu den Details siehe 22, S. 225). In dieser Hinsicht war er der erste einer langen Reihe revolutionärer Führer, die bis in unsere Tage reicht. Er stürzte in die Stadt, fand ein leeres Haus, legte sich ins Bett und stellte sich krank. Ein Soldat, der zum Plündern gekommen war, fand in einer hastig fallengelassenen Tasche an Müntzer adressierte Briefe und nahm ihn fest. Als er bei der Ermittlung nach einer Hinrichtung von vier Menschen gefragt wurde, antwortete Müntzer, daß nicht er, sondern die göttliche Gerechtigkeit sie hingerichtet habe.

Müntzer wurde der Folter unterworfen. Als er aufschrie, sagte der Vernehmer, daß es denen, die Müntzers wegen umgekommen waren, schlechter gegangen sei. Lachend gab Müntzer zurück: »Sie selbst wollten nichts anderes.«

Man brachte ihn in das Schloß des Grafen Mansfeld, dem er geschrieben hatte: »Ich fahre daher.« Müntzer legte ein volles Geständnis ab und gab die Namen seiner Gefährten im Geheimbund preis. Vor seiner Hinrichtung wandte er sich mit einem Brief an die Bewohner von Mühlhausen, in dem er sie aufforderte, dem

Gebot Christi zu folgen und sich nicht gegen die Obrigkeit zu erheben.

»Das will ich jetzt in meinem Abschied, damit ich die Bürde und Last von meiner Seele abwende, vermeldet haben, keiner Empörung weiter stattzugeben, damit des unschuldigen Bluts nit weitervergossen werde.« (28, S. 84)

»Helft ja raten mit Fleiß meinem Weibe und zum letzten fliehet das Blutvergießen, davor ich euch jetzt treulich warnen will.« (28, S. 83)

Man hieb Müntzer den Kopf ab und stellte ihn zur Schau. Vor der Hinrichtung empfing er das Heilige Abendmahl, und er starb als Sohn der katholischen Kirche.

Seinen Zeitgenossen galt Müntzer als zentrale Gestalt des Bauernkrieges. Luther und Melanchthon hielten ihn für den gefährlichsten Kriegsführer. Sebastian Franck nannte diesen Krieg den »Müntzer-Aufstand«, und Herzog Georg von Sachsen schrieb, daß man den Krieg mit der Hinrichtung Müntzers als beendet ansehen könne (20, S. 257). Doch diese hohe Einschätzung Müntzers berücksichtigte schwerlich seine Rolle als Organisator: Hier hatte man eher seine Funktion als Schöpfer einer Ideologie des Hasses und der Zerstörung im Auge, die den Aufstand genährt hatte. An denselben Aspekt seines Wirkens dachte Luther wohl auch, als er in einem Brief an Johann Rühel schrieb:

»Wohlan, wer den Müntzer gesehen hat, der kann sagen, er habe den Teufel leibhaftig gesehen in seinem höchsten Grimm.«

### 3. Johann von Leiden und das »Neue Jerusalem« in Münster

In den Jahren 1534 und 1535 strebten die Anabaptisten, die in der Schweiz, Süd- und Mitteldeutschland verfolgt wurden, nach Nordeuropa: Norddeutschland, Holland, Schweden, Dänemark. Zum Zentrum ihrer Aktivität wurde die Stadt Münster, wo sie sich zur Zeit des Kampfes niederließen, der dort zwischen Katholiken und Lutheranern tobte. Indem sie als Verbündete der Lutheraner auftraten, stärkten sie ihre Position in der Stadt erheblich.

Nachdem die Lutheraner gesiegt hatten, mußten sie mit dem sehr starken Einfluß der »Propheten« rechnen, wie sich die Führer der Wiedertäufer nannten. Es gelang ihnen sogar, das Haupt der lutherischen Partei auf ihre Seite zu ziehen.

Damals erschien unter den Wiedertäufern eine neue herausragende Gestalt. Es handelte sich um den Holländer Jan Matthys, einen Bäcker aus Haarlem. In seinen Predigten erstanden die chiliastischen, kriegerischen Tendenzen der Anabaptisten mit alter Stärke. Er rief zum bewaffneten Aufstand und zur allgemeinen

Vernichtung der Heiden auf. Die von ihm ausgeschickten Apostel reisten jeweils zu zweit in alle Provinzen und Länder. Sie berichteten von den Wundern, die der neue Prophet vollbrachte, und sagten die Beseitigung der Tyrannen und Heiden auf der ganzen Welt voraus. In Deutschland und Holland wurden neue Gemeinden gegründet, welche die zweite Taufe annahmen. In Münster wurden innerhalb von acht Tagen 1400 Menschen getauft. Der Erfolg der Anabaptisten in Münster veranlaßte viele ihrer Anhänger aus anderen Ländern, besonders aus Holland, hier zusammenzuströmen. Das Haupt der aus Holland gekommenen Wiedertäufer wurde Knipperdollinck, ein Bürger von Münster. Als einer der Apostel von Matthys traf in Münster auch Johann Bockelsohn aus Leiden ein, der unter dem Namen Johann von Leiden eine zentrale Rolle bei den folgenden Ereignissen spielen sollte. Er war früher Schneidergeselle gewesen, hatte dann eine reiche Witwe geheiratet, jedoch bald Bankrott gemacht und seinen Wohlstand verloren. Bockelsohn reiste viel, besuchte England, Flandern, Portugal, war recht belesen, kannte die Heilige Schrift und die Werke Müntzers. In Münster traf er mit Knipperdollinck zusammen, heiratete bald dessen Tochter und unterwarf dadurch die Münsteraner Wiedertäufergemeinde dem Einfluß von Matthys. Zu dieser Zeit ging die Führung der Anabaptistenbewegung von Münster völlig von den in der Stadt Geborenen in die Hände der holländischen Propheten über. An der Spitze der Gemeinde standen nun konspirative Prediger, die sich von ihrer Heimat gelöst hatten.

In Münster kam es zu Zusammenstößen zwischen Anabaptisten und Lutheranern, und die Anabaptisten zerschlugen Klöster und Kirchen. Die Apostel von Matthys prophezeiten den baldigen Beginn des tausendjährigen Reiches; den Wiedergetauften und Auserwählten verhießen sie ein glückliches Leben in Gütergemeinschaft, ohne Obrigkeit, Gesetze und Ehe, und denen, die sich dem neuen Reich entgegenstellten, Vernichtung und Verderben durch die Hände der Auserwählten. Den Auserwählten war es verboten, die Ungläubigen zu grüßen oder überhaupt irgendwie mit ihnen zu verkehren.

Der Stadtrat verjagte einige Prediger und verhaftete einen, der das ihrer Predigt auferlegte Verbot gebrochen hatte. Dies geschah zu Beginn des Jahres 1534. Durch die Straßen der Stadt stürmten Mengen von Anabaptisten mit dem Schrei: »Bereut, Gott wird euch bestrafen! Vater, Vater, töte die Gottlosen.« Am 9. Februar gingen bewaffnete Scharen hinaus, sperrten die Straßen mit Ketten ab und besetzten einen Teil der Stadt. Die Lutheraner bewaffneten sich ebenfalls, nahmen einen anderen Teil der Stadt ein und verdrängten die Wiedertäufer. Sie erwiesen sich als überlegen, umzingelten die Anabaptisten und richteten Kanonen auf sie. Der

Sieg fiel den Lutheranern zu, doch Bürgermeister Tilbeck, der mit den Anabaptisten sympathisierte, führte ein Abkommen über den Religionsfrieden herbei, damit jeder im Glauben frei sei, in sein Haus zurückkehren und ungestört leben könne.

Damit war der Grundstein zur Machtergreifung der Wiedertäufer gelegt worden. Von allen Seiten strömten sie nach Münster. In einer Beschreibung, die aus ihrer Mitte hervorging, heißt es:

»Die Angesichter der Christen... wurden wieder schön vor Farbe; alles auf dem Markt weissagte bis auf die Kinder von sieben Jahren und die Frauen machten wunderliche Sprünge, gleich als wollten sie fortfliegen. Die Gottlosen aber sprachen: sie rasen, sie sind voll süßen Weines.« (23, S. 707–708)

Am 21. Februar wurden neue Wahlen zum Stadtrat durchgeführt, bei denen die Wiedertäufer die Mehrheit der Stimmen erhielten. Sie nahmen die Verwaltung der Stadt in die Hand und machten ihre eigenen Parteigänger Knipperdollinck und Knipperdinx zu Bürgermeistern.

Ihre Macht stellten die Anabaptisten sofort in einem schrecklichen Pogrom zur Schau, der sich am 24. Februar, drei Tage nach den Wahlen, abspielte. Klöster und Kirchen wurden zerstört, Statuen zerschlagen, Heiligenbilder verbrannt und die Reliquien der Heiligen auf die Straße geworfen. Ihren Zorn rief nicht nur alles hervor, was mit der Religion zu tun hatte, sondern auch die ganze alte Kultur. Die Statuen, die den Marktplatz umgaben, wurden zertrümmert. Eine wertvolle Sammlung alter italienischer Manuskripte, die Rudolf von Langen zusammengetragen hatte, wurde feierlich auf dem Platz verbrannt. Die Bilder der damals berühmten westfälischen Schule wurden so gründlich zerstört, daß man sie heute nur noch aus Erzählungen kennt. Sogar Musikinstrumente wurden zerschlagen.

Schon drei Tage später, am 27. Februar, ging man dazu über, einen der wichtigsten Punkte des Programms der Wiedertäufer in die Praxis umzusetzen: die Vertreibung der Gottlosen, das heißt der Bürger, welche die Lehre der »Propheten« nicht anerkannten. Matthys bestand darauf, sie alle zu töten. Der vorsichtigere Knip-peldollinck entgegnete: »Dann werden sich nur alle Völker gegen uns vereinen, um das Blut der Ermordeten zu rächen.« Schließlich entschied man, alle aus der Stadt zu vertreiben, die sich weigerten, die zweite Taufe entgegenzunehmen. Der Prophet saß in Trance versunken da, und alle beteten. Schließlich erwachte Matthys und forderte zur Vertreibung der Ungläubigen auf: »Nieder mit den Kindern Esaus! Das Erbe gehört den Kindern Jakobs.« Der Schrei »Hinaus mit den Gottlosen« hallte durch die Straßen. Bewaffnete Wiedertäufer drangen in die Häuser ein und verjagten alle, die sich nicht auf die zweite Taufe einlassen wollten. Es war

das Ende des Winters, ein Sturm tobte, und feuchter Schnee fiel in dichten Flocken. Ein Augenzeugenbericht besagt, daß sich – bis zu den Knien im Schnee – Menschenmengen dahinzogen, denen man nicht einmal gestattete, warme Kleidung mitzunehmen; Frauen trugen Kinder auf den Armen, alte Leute stützten sich auf Stöcke. An den Stadttoren wurden sie noch einmal ausgeplündert.

Als nächstes wurde das Vermögen vergesellschaftet. In einer damaligen Chronik wird mitgeteilt:

»So sind sie fortan eins geworden und haben beschlossen, daß alle Güter sollten gemein sein, daß ein Jeder solle sein Geld, Silber und Gold aufbringen, wie auch ein Jeder zuletzt gethan hat.« (29, S. 201)

Es ist bekannt, daß diese Maßnahme nicht reibungslos vonstatten ging und erst nach zwei Monaten völlig durchgesetzt wurde. Matthys ernannte sieben Diakone, welche die Aufsicht über den vergesellschafteten Besitz führten.

Um die Unzufriedenheit zu unterdrücken, die von diesen Maßnahmen hervorgerufen wurde, nahmen die Wiedertäufer immer häufiger beim Terror Zuflucht. Einmal versammelte Matthys alle Männer auf dem Platz. Dann befahl er denjenigen vorzutreten, die am letzten Tag getauft worden waren (die massenhafte zweite Taufe hatte in der Stadt drei Tage gedauert). Es handelte sich um rund dreihundert Menschen. Ihnen befahl Matthys, die Waffen niederzulegen. »Gott ist erzürnt und fordert Buße«, sagte er. Die Verhafteten fielen dem Propheten zu Füßen, wie es bei den Anabaptisten Brauch war, und flehten ihn um Gnade an. Sie wurden jedoch in eine verlassene Kirche gesperrt, aus der mehrere Stunden lang ihre Gebete zu vernehmen waren. Endlich erschien Johann Bockelsohn und gab feierlich bekannt: »Lieben Brüder, ich soll euch verkünden von Gottes wegen, daß ihr Gnade von Gott erlangt habt.« Darauf wurden alle freigelassen.

Doch nicht immer nahmen die Dinge ein so friedliches Ende. Zum Beispiel wurde der Schmied Hubert Rüscher denunziert, die Handlungen der Propheten getadelt zu haben. Man brachte ihn in die Versammlung, und Matthys forderte seinen Tod. Einige traten für den Schmied ein und baten, ihn zu begnadigen. Aber Bockelsohn rief: »Diese Gewalt ist mir von dem Vater gegeben, daß durch diese Waffe, die ich in der Rechten halte, ein Jeder fallen soll, der sich den göttlichen Befehlen widersetzt.« Dann streckte er Rüscher mit seiner Hellebarde nieder, und der Verwundete wurde ins Gefängnis geschleppt. Eine Diskussion über sein Schicksal schloß sich an. Am Ende wurde der verletzte Schmied wieder auf den Platz geführt, und Matthys tötete ihn mit einem Schuß in den Rücken.

Aus Münster floß ein Strom propagandistischer Literatur, in



der die Wiedertäufer ihre Brüder aufforderten, sich im »Neuen Jerusalem« zu versammeln,

»denn allen Christen seien binnen Münster Häuser und Betten gestellt. Wenn des Volks zu viels werde, wolle man sie in der Gottlosen Häuser und Güter unterhalten...«

»Denn hier sollt ihr aller Nothdurft genug haben. – Die Aermsten, die bei uns hier sind und die hier vormals verachtet waren als die Bettler, die gehen um so köstlich gekleidet wie die Höchsten und Vornehmsten, die bei euch oder bei uns zu sein pflegen. Und es sind die Armen also reich durch Gottes Gnade geworden wie die Bürgermeister und die Reichsten in der Stadt.« (29, S. 147)

Es wurde verkündet, daß die ganze Welt zu Ostern eine schreckliche Strafe ereilen und außerhalb Münsters nur jeder zehnte überleben werde.

»Niemand kümmere sich um Mann oder Weib, die noch ungläubig sind, noch nehme er sie mit, noch ungläubige Kinder... denn sie sind der Gemeinde Gottes nichts nütz... Bleibt Jemand zurück, so will ich an seinem Blut unschuldig sein – Dieser Aufruf trägt die Unterschrift ›Emanuel‹.« (29, S. 148–149)

Das Buch »Restitution oder Wiederherstellung der rechten und gesunden christlichen Lehre, Glaubens und Lebens« wurde in alle Richtungen geschickt. Darin stand, daß die Wahrheit nur zum Teil von Erasmus, Zwingli und Luther erschlossen worden sei, doch in vollem Glanz in Matthys und Johann von Leiden (wie sich Bockelsohn damals zu nennen begann) erstrahle. Große Bedeutung wurde dem Alten Testament zugemessen, das nicht ungültig und veraltet sei. Man stellte sich das Reich Christi auf Erden rein physisch vor. Es schließe Gütergemeinschaft und Vielweiberei ein. Das Buch endet mit den Worten:

»Daraus soll man auch verstehen können, daß zu dieser Zeit den Christen das Schwert zu gebrauchen gegen die gottlose Obrigkeit erlaubt sei.« (29, S. 151)

Ein anderes populäres Werk war das »Büchlein von der Rache«. Es stellte nichts als einen Aufruf zu Mord und Rache dar. Erst wenn die Rache vollendet sei, würden dem Volk Gottes eine neue Erde und ein neuer Himmel erscheinen.

»Gedenket dessen, was sie euch gethan haben; das mögt ihr ihnen wiederum thun, ja mit demselben Maß, wo sie mit gemessen haben... habet Acht und macht keine Sünde daraus, was keine Sünde ist.« (29, S. 152)

Aus Münster wurden Apostel ausgeschiedt, die den Aufstand und die Unterstützung des »Neuen Jerusalem« propagierten. Besonders erfolgreich waren sie in Holland. Erasmus Schetus schrieb an Erasmus von Rotterdam:

»Kaum gibt es einen Flecken oder eine Stadt, wo die Fackel des Aufruhrs nicht heimlich glüht. Der Communismus, welchen sie predigen, zieht weit und breit die Massen an.« (29, S. 153)

In vielen Städten zählten die Wiedergetauften nach Hunderten, und unter ihnen waren viele einflußreiche Leute. In Köln wurde von 700 neu Getauften berichtet, in Essen von 200. Die Erregung wurde immer stärker. In Amsterdam liefen einmal fünf völlig nackte Männer mit Schwertern in den Händen durch die Straßen und prophezeiten das baldige Weltende. Große Mengen bewaffneter Anabaptisten zogen nach Münster. 1600 Menschen versammelten sich in Vollenhove. Dreißig Schiffe, die bewaffnete Wiedertäufer an Bord hatten, liefen aus Amsterdam aus und landeten bei Gennemuyden. Kurz darauf trafen dort noch 21 Schiffe mit 3000 Männern, Frauen und Kindern ein. Den holländischen Behörden gelang es nur mit Mühe, diese Mengen zu zerstreuen. In der Stadt Warendorf kaufte die Gemeinschaft der Wiedertäufer Waffen, und der Bürgermeister war so eingeschüchtert, daß er sich nur in Begleitung von hundert Wächtern zeigte. In Münster stellte der Prophet Johann Dusentschur eine Liste der Städte auf, die den »Kindern Gottes« bald in die Hände fallen mußten. An erster Stelle stand Soest. Dorthin wurde eine Delegation von Propheten gesandt. Sie zogen offen und triumphal in die Stadt ein und predigten den Aufstand. Die Obrigkeit konnte sie nur mühsam vertreiben.

Natürlich erschreckte diese Bewegung nicht nur den Bischof Franz von Waldeck, zu dessen Herrschaftsbereich Münster gehörte, sondern auch die Regenten angrenzender Länder. Langsam, aber stetig sammelte sich ein Heer, das Münster belagerte. Die Stadt war hervorragend befestigt und verfügte über große Reserven. Dadurch wurde die Belagerung sehr erschwert – sie zog sich über vierzehn Monate hin.

Als eines der ersten Kriegsoffer erwies sich der Anabaptistenführer Matthys. Bei einer der gemeinsamen Mahlzeiten, zu denen sich die Münsteraner Wiedertäufer häufig versammelten, rief er aus: »Lieber Vater, nicht wie ich will, sondern wie Du willst!« Dann begann er, sich zu verabschieden, und tauschte mit den Anwesenden Küsse aus. Wie sich herausstellte, hatte er eine Vision gehabt, daß er die Ungläubigen nach Samsons Vorbild zum Kampf herausfordern sollte. Tatsächlich machte er am nächsten Tag mit einer kleinen Gruppe von Freiwilligen einen Ausfall vor die Stadtmauern und wurde von den Landsknechten erschlagen.

Danach trat sein Kampfgenosse Bockelsohn (Johann von Leiden) mit einer Predigt auf:

»Gott wird uns einen anderen Propheten erwecken, der noch höher und größer sein wird als Johann Matthys gewesen ist... Gott hat ihn deshalb sterben lassen, damit ihr nicht zu sehr an ihn glauben und ihn höher als Gott halten solltet.«

In den nächsten Tagen wurde Bockelsohn der neue Prophet und Nachfolger von Matthys (29, S. 207).

Einmal versiegelte Gott Bockelsohn für drei Tage den Mund. Als er seine Rednergabe wiedererlangt hatte, erklärte er, eine Offenbarung gehabt zu haben – über eine neue Stadtverwaltung. Die Macht des Rates müsse abgeschafft werden, und zwölf Älteste sollten unter Leitung des Propheten die Stadt regieren. Die Namen der Ältesten wurden ohne jede Wahl verkündet – es waren die einflußreichsten holländischen Prediger.

Danach schritt man zu der vielleicht radikalsten Neuerung, dem Institut der Vielehe. Ideen dieser Art waren auch früher in den Predigten der Wiedertäufer geäußert worden. Man unterstützte sie, indem man sich auf die Lebensweise der Patriarchen im Alten Testament bezog. Das neue Gesetz wurde dadurch begünstigt, daß es nach der Austreibung der Gottlosen in Münster zwei- bis dreimal mehr Frauen als Männer gab. Die Einführung der Vielehe wurde durch ein Gesetz ergänzt, dem gemäß alle Frauen, deren Alter dies nicht verhinderte, verpflichtet waren, einen Mann zu haben. Die Verteilung der Frauen begann. Augenzeugen berichten von Vergewaltigungen und Selbstmorden. Ein anderer Beschluß, der verbot, bei der Wahl einer Frau scharenweise in ein Haus einzubrechen, kennzeichnet die Atmosphäre, in der dieses Gesetz verwirklicht wurde. Man kann sich das Leben der neuen Familien vorstellen. Außerdem mischte sich noch die Obrigkeit ein, die von Zeit zu Zeit ungehorsame Frauen öffentlich hinrichten ließ.

Die Vergesellschaftung der Güter und die Vielweiberei riefen in der Stadt erhebliche Opposition hervor. Unzufriedene ergriffen die wichtigsten Propheten und forderten die Abschaffung dieser Maßnahmen. Doch sie wurden von Wiedertäufern umzingelt, die Bockelsohn treu geblieben waren – hauptsächlich Holländer und Friesen –, und mußten sich ergeben. Man band sie an Bäume und erschöß sie. »Wer den ersten Schuß tut, erweist Gott einen Dienst«, rief Bockelsohn.

Die Niederlage der Opposition fiel mit einem gewaltigen militärischen Sieg zusammen – es war gelungen, einen großangelegten Sturmangriff der Belagerer abzuschlagen. Ihre Armee war schlecht organisiert, und offenbar gab es unter ihnen Wiedertäufer, denn in Münster kannte man die Stunde des Angriffs. Die

Verluste der Belagerer waren so groß, daß ein kühner Ausfall ihre ganze Armee hätte vernichten können. Diese beiden Ereignisse stärkten die Position Bockelsohns beträchtlich.

Eines Tages teilte Dusentschur mit, daß er eine Vision gehabt habe: Johann solle zum König der ganzen Erde werden und den Thron und das Zepter seines Vaters David besitzen, bis Gott der Herr selbst den Thron einnehme. Bockelsohn bestätigte, daß auch er eine solche Vision gehabt habe. Unter dem Gesang von Psalmen wurde die Wahl des Königs vorgenommen.

Bockelsohn umgab sich mit einem reichen Hofstaat, schuf Höflingsämter und eine Gruppe von Leibwächtern. Er nahm sich immer neue Frauen, unter denen Divara, »die Schönste unter allen Weibern«, den ersten Platz hatte; sie war die Witwe von Matthys, die durch Erbschaft an Bockelsohn übergegangen war. Für ihn wurden zwei mit Edelsteinen geschmückte Goldkronen angefertigt, eine Königs- und eine Kaiserkrone. Sein Wappen war ein Erdball mit zwei gekreuzten Schwertern – Zeichen seiner Macht über die ganze Welt.

Der König trat unter Fanfarenstößen und in Begleitung einer berittenen Garde auf. Voran schritt der Hofmeister mit einem weißen Metallstab, dahinter reich gekleidete Pagen; einer von ihnen trug ein Schwert, ein zweier das Buch des Alten Testaments. Dann folgte der in Seide gekleidete Hofstaat. Alle, die ihnen begegneten, mußten auf die Knie fallen. Gleichzeitig hatte Johann eine Vision, aus der er erfuhr, daß niemand mehr als einen Rock, zwei Paar Strümpfe, drei Hemden usw. haben dürfe. Dieser Bestimmung mußten sich alle unterwerfen, die nicht zum Hof gehörten.

Einmal wurden 4200 Bewohner zu einem Festmahl zum König gerufen. Der König und die Königin bewirteten sie; danach sangen sie die Hymne »Ruhm sei Gott in der Höhe«. Plötzlich bemerkte Johann unter den Gästen jemanden, der ihm fremd erschien: »Er trug keine Ehekleider.« Der König entschied, daß dies Judas sein müsse, und schlug ihm sofort den Kopf ab. Danach wurde das Festmahl fortgesetzt.

Für die Stadtbewohner wurden Theaterstücke aufgeführt: In manchen parodierte man den Gottesdienst, andere hatten soziale Tendenz – zum Beispiel das Gespräch des Reichen mit Lazarus.

Die Straßen der Stadt und alle bekannten Gebäude wurden umbenannt. Neugeborene erhielten neu ersonnene Namen.

An fast jedem Tag fanden Hinrichtungen statt: Zum Beispiel wurden am 3. Juni 1535 52 Menschen, am 5. drei, am 6. und 7. je 18 getötet usw. Bald richtete man widerspenstige Ehefrauen hin, bald eine Frau, welche die neue Ordnung kritisiert hatte. Eine Frau wollte trotz seiner wiederholten Anträge nicht die Ehe mit dem König eingehen. Daraufhin hieb er selbst ihr auf dem Platz den Kopf ab, und seine anderen Frauen sangen »Ruhm sei Gott

in der Höhe«.

Dieses ganze Bild macht den Eindruck pathologischer Auswüchse, massenhaften Irrsinns, dem letztlich auch die Propheten selbst zum Opfer fielen, die, durch ihren Fanatismus verblendet, ihr Schicksal mit einer dem Untergang geweihten Sache verbunden hatten. So war es jedoch schwerlich. In Münster erkennen wir viele Züge, die für alle Revolutionen charakteristisch sind, doch da die Tragödie in den Grenzen einer Stadt und eines Jahres komprimiert war, verwandelte sie sich in eine Farce, eine Grotteske. Die Methode, die Swift anwandte, indem er den winzigen Bewohnern von Lilluput die Fehler normaler Menschen zuschrieb, wurde hier von der Geschichte genutzt. In Wirklichkeit erweisen sich die exzentrischesten Handlungen praktisch als völlig einsichtig. Ein zum Extrem getriebener Fanatismus wiegelte die Menge der Wiedertäufer auf, gab ihr Kraft und steckte immer größer werdende Volksmassen mit ihrer Stimmung an. Und hinter dem seltsamen, unnatürlichen Benehmen Bockelsohns läßt sich häufig ein schlauer und berechnender Geist ausmachen – auf Beispiele kommen wir noch zu sprechen.

Anscheinend hatten er und die anderen Propheten eine ganz bestimmte Erwartung – sie hofften auf einen Aufstand in allen Ländern und auf die Errichtung ihrer Herrschaft »über die ganze Welt« oder wenigstens über einen beträchtlichen Teil Europas. Diese Hoffnungen darf man, obwohl sie sich nicht erfüllten, nicht als völlig unbegründet ansehen. Unruhen und Aufstände fanden in ganz Nordwestdeutschland und Holland statt. In den Kreisen, die dem Anabaptismus feindlich gesinnt waren, war damals die Meinung weitverbreitet, daß Johann, wenn es ihm gelingen sollte, den Ring des Belagerungsheeres zu durchbrechen, einen Umschwung verursachen werde, der mit der großen Völkerwanderung vergleichbar sei. Die Emissäre der Wiedertäufer weiteten ihre Tätigkeit bis nach Zürich und Bern aus. Besonders aktiv waren sie in einem Lager bei Münster, wo sie Landsknechte durch höheren Sold auf ihre Seite zogen. Einmal rief das Gerücht, daß die Anabaptisten Lübeck erobert hätten, im Lager Panik hervor. Das Gerücht bestätigte sich nicht, doch es ist charakteristisch für die Stimmungen jener Zeit.

Offenbar gab es einen Plan, gleichzeitig an vier Orten einen Aufstand anzuzetteln. Dieser Plan wurde teilweise ausgeführt. In Friesland eroberten und befestigten die Wiedertäufer ein Kloster, in dem sie einer langen Belagerung standhielten. Der Sieg kostete die kaiserlichen Truppen 900 Gefallene. Ein Schiffsgeschwader der Anabaptisten sollte Deventer einnehmen, doch es wurde von der Flotte des Herzogs von Geldern abgefangen. Bei Groningen sammelte sich ein Wiedertäuferheer von rund tausend Mann, das sich nach Münster durchschlagen sollte. Es wurde ebenfalls von

den Truppen des Herzogs von Geldern zerstreut. Aber am stärksten waren die Anabaptisten in der Heimat von Matthys und Bokkelsohn, in Holland. Im Jahre 1535 kamen dort mehrere gewaltige Truppen von Wiedertäufern zusammen. Es gelang ihnen sogar, das Rathaus von Amsterdam für kurze Zeit zu besetzen, doch die Obrigkeit erwies sich bald als Herrin der Lage. Einer der Gründe für den Mißerfolg der ganzen Bewegung bestand darin, daß ihre Pläne dem Gegner bekannt wurden. Gress, einer der Apostel Bokkelsohns, fiel dem Bischof in die Hände und versprach, sein Leben dadurch zu erkaufen, daß er die Pläne der Wiedertäufer preisgab. Er kehrte nach Münster zurück, als wäre er dem Bischof entkommen, wurde in die Pläne des vorbereiteten allgemeinen Aufstandes eingeweiht und verriet sie – nachdem er wiederum zu einer apostolischen Mission ausgesandt worden war – dem Bischof.

Wir sehen, daß Bockelsohns Hoffnungen durchaus keine Hirnspinnereien waren. Er stellte ein Heer zusammen, mit dem er durchbrechen wollte, wenn die Holländer ihm zu Hilfe kämen, und ließ bewegliche Barrikaden aus Fuhrwerken bauen. Nachts lief er barfuß und nur mit einem Hemd bekleidet durch die Stadt und schrie: »Freue dich, Israel, die Rettung ist nah.« Einmal rief er sein ganzes Heer auf dem Platz zusammen, um zum Durchbruch vorzurücken. Als alle angetreten waren, erschien er mit seiner Krone und in königlichen Gewändern und erklärte, daß die Stunde des Ausfalls noch nicht gekommen sei; er habe nur ihre Bereitschaft prüfen wollen. Für alle wurde ein Festschmaus zubereitet – insgesamt waren es etwa 2000 Männer und 8000 Frauen. Nach dem Essen teilte Johann plötzlich mit, daß er die königliche Macht ablege. Aber der Prophet Dusentschur verkündete, daß Gott den Bruder Johann von Leiden aufrufe, König zu bleiben und die Ungerechten zu strafen. Auf diese Weise wurde Bockelsohn wiedergewählt.

Anscheinend verbargen sich hinter dieser Farce irgendwelche realen Reibungen. Zum Beispiel begann Knipperdollinck ein andermal, seltsame Sprünge zu machen, zu tanzen und sich sogar auf den Kopf zu stellen. Unter dem Schutz dieser Albernheit rief er plötzlich: »Johann ist der König des Fleisches, aber ich werde der König des Geistes sein.« Bockelsohn befahl, ihn in den Turm zu sperren, woraufhin Knipperdollinck sich rasch besann und die beiden sich versöhnten. Eine politische Maßnahme in phantastischem Gewande war auch die »Wahl der Herzöge«. In den zwölf Stadtteilen wurde eine geheime Abstimmung durchgeführt. Die Zettel mit den Namen der Kandidaten wurden in einen Hut gelegt, aus dem speziell zu diesem Zweck ernannte und natürlich von niemandem kontrollierte Jungen sie entfernten. Gewählt wurden selbstverständlich die Bockelsohn nahestehenden Propheten.

Jeder der Gewählten erhielt zum Geschenk eines der Herzogtümer des Imperiums, einen Stadtteil, und gleichzeitig die Kontrolle über das daran angrenzende Stadttor. Im letzteren verbirgt sich der reale Sinn dieser Handlung: Die Landsknechte, auf die Bockelsohn sich nicht mehr verlassen konnte, wurden aus den Schlüsselpositionen zur Verteidigung der Stadt entfernt.

Diese politischen Manöver wurden durch das Schauspiel der königlichen Garde ergänzt, die jeden Tag auf dem Hauptplatz exerzierte.

Schließlich gingen die reichen Vorräte jedoch zur Neige, und in Münster brach eine Hungersnot aus. Man aß die Pferde und machte damit jede Hoffnung auf einen Durchbruch zunichte. Die Diakone konfiszierten alle Vorräte, es war unter Androhung der Todesstrafe verboten, zu Hause Brot zu backen, alle Häuser wurden durchsucht, und niemand hatte das Recht, seine Tür abzuschließen. Die Bewohner begannen, Gras und Wurzeln zu essen. Der König verkündete, daß »dies überhaupt nicht schlechter als Brot« sei. Gleichzeitig rief er die Herzöge, seinen Hofstaat und seine Frauen zu einem üppigen Gelage im Palast zusammen. Ein Augenzeuge (Grosbeck), der später aus der Stadt flüchtete, sagte: »Sie haben sich angestellt, gleich, als wollten sie ihr Leben lang das Regiment führen.« (29, S. 237)

Als Blitzableiter diente der Fanatismus. Der König befahl: »Alles Hohe soll erniedrigt werden«, und die Bewohner begannen, Glockentürme und Turmspitzen zu zerstören. Der Terror griff immer weiter um sich. Dauernd wurden neue Verschwörungen aufgedeckt. Ein Angeklagter (Northorn) wurde in zwölf Stücke zerhackt, und einer der Holländer aß sein Herz und seine Leber.

Die Stadt war dem Untergang geweiht. Immer mehr Verteidiger flohen, obwohl sie bei den Belagerern eine Gerichtsverhandlung, Folterungen und vielleicht auch die Hinrichtung erwarteten. Endlich, am 25. Juli 1535, wurde Münster eingenommen. Das Reich der Wiedertäufer, die am 21. Februar 1534 an die Macht gekommen waren, hatte eineinhalb Jahre gedauert. Zahlreiche Anabaptisten wurden von den Landsknechten beim Angriff getötet, andere wurden abgeurteilt und in vielen Fällen hingerichtet. Man beseitigte den Status einer evangelischen Stadt, und Münster kehrte unter die Herrschaft der katholischen Kirche zurück.

Bockelsohn versteckte sich während des Angriffs im verlässlichsten Stadtturm und ergab sich danach der Gefangenschaft. Unter der Folter sagte er sich von seinem Glauben los und bekannte, daß er »den Tod zehnmal verdient« habe. Er versprach, alle Wiedertäufer gefügig zu machen, wenn man sein Leben schone. Doch sein Versprechen blieb wirkungslos. Auf dem Platz, wo er einst gethront hatte, folterte man ihn mit glühenden Eisen und durchbohrte danach sein Herz mit einem glühenden Dolch.

## § 2. Der chiliastische Sozialismus und die Ideologie der Ketzerbewegungen

Wir haben uns bemüht, in der vorangehenden Darlegung nicht der Versuchung anheimzufallen, aus den Quellen über die Ketzerbewegungen des Mittelalters und der Reformationszeit nur die Stellen zu wählen, in denen sozialistische Ideen geäußert werden: Gütergemeinschaft, Beseitigung der Familie usw. Wir waren im Gegenteil bestrebt, einen nach Möglichkeit vollständigen, wenn auch notwendigerweise schematischen Überblick über alle Aspekte der Ketzerverlehren zu geben. Nun kommt es uns darauf an, den Verbindungen zwischen diesen beiden Phänomenen nachzugehen, das heißt, den Stellenwert zu bestimmen, den die Ideen des chiliastischen Sozialismus in der allgemeinen Ideologie der Ketzerbewegungen einnehmen.

Zu diesem Zweck muß vor allem folgendes geklärt werden: Kann man von einer einheitlichen Weltanschauung der Ketzerbewegungen sprechen, gibt es genügend umfassende Charakteristika für das Chaos der Ketzereien, die über wenigstens sieben Jahrhunderte hinweg auftauchten? Mit anderen Worten, wir kommen zur Frage der Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen Ketzerverlehren. Seit der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts war diese Frage Gegenstand zahlreicher Forschungen, die nicht nur die Existenz fester Verbindungen zwischen den verschiedenen Ketzervergruppen aufzeigten, sondern die Geschichte der Ketzereien auch bis weit in die Vergangenheit »vertieften«, indem sie klärten, daß es eine direkte kontinuierliche Beziehung zwischen den Lehren der mittelalterlichen Sekten und den Ketzereien in den ersten Jahrhunderten des Christentums gibt.

Sehr schematisch lassen sich die mittelalterlichen Ketzereien in drei Gruppen teilen: 1) »manichäische« Ketzereien – Katharer, Albigenser und Petrobrusianer (vom 11. bis zum 14. Jahrhundert); 2) »pantheistische« Ketzereien: Amalrikaner, Ortlibarier, Brüder und Schwestern des freien Geistes, Adamiten, Apostelbrüder und die ihnen angeschlossenen Gruppen der Begarden und Beginen (vom 13. bis zum 15. Jahrhundert); und 3) Ketzereien, die schon lange vor der Reformation dem Protestantismus ähnliche Ideen entwickelt hatten – Waldenser, Anabaptisten, Mährische Brüder (vom 12. bis zum 17. Jahrhundert).

Die Mehrheit dieser Lehren leitet sich von den gnostischen und manichäischen Ketzereien her, die sich schon im 2. Jahrhundert n. Chr. im ganzen Römischen Imperium und sogar über seine Grenzen hinaus, zum Beispiel in Persien, verbreiteten.

Die Ketzereien der »manichäischen« Gruppe drangen hauptsächlich von Osten nach Westeuropa vor. Sehr ähnliche Lehren – Dualismus, die Verbindung des Alten Testaments mit einem bö-



sen Gott, die Teilung in einen engen esoterischen und einen weiten exoterischen Kreis – sind bei den Sekten des 2. Jahrhunderts n. Chr. anzutreffen, zum Beispiel bei den Marcioniten. Doch erst im Manichäismus wurden diese Anschauungen voll ausgeformt.

Das Bindeglied zwischen den gnostischen Ketzereien und den mittelalterlichen Sekten waren die *Paulizianer*, die im Oströmischen Reich im 4. und 5. Jahrhundert auftauchten. Sie bekannten sich zu einem reinen Dualismus und hielten die Ursünde für eine Heldentat, die Gehorsamsverweigerung dem bösen Gott gegenüber. Hieraus folgte, daß sie sich den Gesetzen der Moral nicht unterordneten und den Unterschied zwischen Gut und Böse leugneten. Dies kam in sexuellen Exzessen, von denen ihre Zeitgenossen berichten (einer der Führer der Paulizianer, Baanes, trug deshalb den Beinamen »Der Schmutzige«), und in Räubereien zum Ausdruck. Im 9. Jahrhundert eroberten die Paulizianer ein Gebiet in Kleinasien, von wo aus sie Überfälle auf benachbarte Städte unternahmen, die sie plünderten und deren Einwohner sie in die Sklaverei der Sarazenen verkauften. Im Jahre 857 eroberten sie auch Ephesos, raubten es aus und verwandelten den Tempel des Heiligen Johannes in einen Pferdestall. Im 10. Jahrhundert wurden die Paulizianer von den Heeren des Kaisers von Byzanz besiegt und in Massen nach Bulgarien umgesiedelt. Dort trafen sie auf die Bogomilen, die aus der im 4. Jahrhundert berühmten Mesalinersekte hervorgegangen waren. Die Lehre der Bogomilen kam den Ansichten der monarchistischen Katharer nahe – sie glaubten, daß Satanael, Gottes ältester, von ihm abgefallener Sohn, die materielle Welt geschaffen habe. Die Paulizianer und Bogomilen lehnten die Kindestaufe ab, haßten und zerstörten Kirchen, Heiligenbilder und Kreuze.

Aus dem Oströmischen Imperium gelangten die Lehren der Paulizianer und Bogomilen nach Westeuropa (zu den Einzelheiten siehe 10 und 11).

Die Lehren der »pantheistischen« Richtung gehen ebenfalls auf die gnostischen Ketzereien zurück. Der christliche Autor des 5. Jahrhunderts, Epiphanius, beschreibt Sekten, die den mittelalterlichen Adamiten erstaunlich ähnlich sind. Er selbst gehörte einmal einer solchen Gruppe (Fiboniten oder Barbeliaten) an. Hundert Jahre später berichtet Hyppolyt von analogen Lehren der Simonianer-Sekte. In beiden Fällen wurden nächtliche Messen mit demonstrativen Brüchen der moralischen Norm abgehalten, die das Ziel hatten, den übermenschlichen Charakter der »Besitzer der Gnosis« zu beweisen (siehe 16, S. 77).

Es gibt eine große Anzahl von Hinweisen auf die vielfältigen Verbindungen zwischen den Lehren der verschiedenen Sekten. Wir haben zum Beispiel schon erwähnt, daß die Vorstellung von der »Göttlichkeit« der »freien Geister« sich aus der einzigartigen

Situation der »Vollkommenen« unter den Katharern entwickelte. Manche Forscher meinen, daß die Sekte des »freien Geistes« aus den Katharern hervorging. Im Zusammenhang damit ist der Standpunkt J. van Mierlos interessant, der die Bezeichnungen »beginus«, »begine« (Begarden und Beginen bildeten das wichtigste Milieu, aus dem die »freien Geister« ihre Anhänger bezogen) von »Albigensis« (Albigenser) ableitet (15, S. 24).

Andererseits ist der Einfluß der »freien Geister« auf die Waldenser unzweifelhaft, besonders auf den engen Kreis der Führer und Apostel der Sekte, die – laut ihrer eigenen Lehre – ihre Macht von den Engeln beziehen, sich häufig im Paradies aufhalten und Gott mit eigenen Augen sehen. Die Verwandtschaft der beiden Sekten wird durch das Beispiel eines gewissen Nikolaus von Basel illustriert, den verschiedene Historiker, die gründlich mit dem Stoff vertraut sind und ein Gespür für die Epoche haben, bald den »freien Geistern«, bald den Waldensern zuordnen.

Ein weiteres Bindeglied zwischen den Katharern und Waldensern ist die Sekte der Petrobrusianer, die zum Beispiel Döllinger oder Runciman für einen Teil der Katharer-Bewegung halten, während andere Forscher sie als Vorläufer der Waldenser ansehen. Schließlich spricht vieles dafür, daß »Waldenser« und »Anabaptisten« zwei Bezeichnungen sind, die ein und derselben Bewegung zu verschiedenen Zeiten gegeben wurden. Ludwig Keller hat viel Mühe darauf verwendet, die Verbindung zwischen Waldensern und Anabaptisten zu klären, und zum Beweis ihrer Identität eine sehr große Zahl von Argumenten gesammelt (siehe 24 und 26).

Das, was – besonders äußerlich – den Eindruck von der Gemischtheit der Sekten hervorruft, nämlich die Vielfalt ihrer Bezeichnungen, kann nicht als Beweis ihrer Uneinheitlichkeit angesehen werden. Diese Bezeichnungen wurden ihnen meist von außen, von ihren Feinden, nach dem Namen eines Predigers verliehen, der zur jeweiligen Zeit eine führende Position in der Bewegung einnahm: Petrobrusianer von Petrus von Bruys, Heinrichianer von Heinrich, Waldenser von Waldus, Ortlibarier von Ortlib usw., wie später Lutheraner von Luther. Die Sektenmitglieder selbst nannten einander »Brüder«, »Menschen Gottes«, »Gottesfreunde«; den letzten Begriff verwandten die Waldenser und Anabaptisten in Deutschland zum Beispiel bis ins 16. Jahrhundert hinein, doch er stellt auch eine präzise Übersetzung des Wortes »Bogomile« dar.

Die Eigenart, die fast alle Gruppen der Ketzerbewegung erstaunlich genau kennzeichnet, ist die Ablehnung der Kindestaufe und im Zusammenhang damit der Empfang einer zweiten Taufe durch die Erwachsenen. Schon im Kodex des Justitian richteten sich gewisse Artikel gegen Ketzler, welche die zweite Taufe predi-

gen. Die zweite Taufe wird auch häufig in den Protokollen der Inquisition und in entlarvenden Schriften gegen Katharer und Waldenser erwähnt; sie verschaffte den Anabaptisten ihren Namen und hat sich bis in unsere Zeit bei den Baptisten erhalten.

Auch die Sekten selbst bestanden hartnäckig auf einer einheitlichen Betrachtung der Ketzerbewegung. Vor allem betonten sie ihre alte Herkunft von den Apostelschülern, die sich dem Papst Sylvester nicht unterworfen und das Geschenk des Kaisers Konstantin zurückgewiesen hatten.

So enthalten die Protokolle der Inquisition von Toulouse im Jahre 1311 die Aussage eines Waldenser Webers, der diese (schon damals) alte Version erläutert (24, S. 18–19). Nach der Tradition der Waldenser war Waldus nicht der Gründer ihrer Kirche. »Einen von uns« nannten sie zum Beispiel Petrus von Bruys, der in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts lebte (Waldus predigte in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts; 24, S. 18). Dieser Standpunkt ist nicht nur für die Waldenser charakteristisch: Die Bücher der anabaptistischen Märtyrer etwa, die von den Mennoniten noch im 17. Jahrhundert verehrt wurden, beginnen mit einer Beschreibung der Waldenserfolgungen, die Hunderte von Jahren vor der Reformation stattfanden (24, S. 364).

Und schließlich unterstrichen auch die Feinde der Ketzer – die Entlarver ihrer Lehren und die Inquisitoren – häufig die Einheitlichkeit der ganzen Ketzerbewegung. Schon der heilige Bernhard von Clairvaux, der über die Ketzereien seiner Zeit vorzüglich Bescheid wußte, sagte, daß die Lehre der Katharer nichts Neues enthalte und nur die Lehre alter Ketzer wiederhole. In einem Werk des römischen Inquisitors, der unter dem Namen »Pseudo-Reiner« (1250) bekannt war, heißt es:

»Unter allen Sekten ist keine verderblicher für die Kirche als diejenige der Leonisten. Und dies aus drei Gründen: zunächst, weil sie am weitesten hinaufreicht; denn einige sagen, sie bestehe seit der Zeit Sylvesters (ca. 315 n. Chr.), einige seit der Zeit der Apostel; ferner, weil sie die ausgebreitetste ist, denn es giebt fast kein Land, in welchem diese Sekte sich nicht findet...« (24, S. 5)

Bullinger schrieb im Jahre 1560 über die Wiedertäufer:

»Sömliche gar gründliche und schwäre irrthumen habend die elenden lüt gemein mit den uralten wüsten Sectern, als mit den Novatianis, Catharis, mit dem Auxentio und Pelagio.« (25, S. 270)

Kardinal Hosius, der im 16. Jahrhundert gegen die Ketzer kämpfte, meinte:

»Noch verderblicher ist die Sekte der Wiedertäufer, von deren Art und Geschlecht auch die Waldenser-Brüder gewesen zu sein scheinen, die auch ihrerseits bis vor nicht langer Zeit bekanntlich die Wiedertaufe vollzogen haben – und nicht gestern oder vorgestern ist diese Häresie erwachsen, sondern sie bestand schon zu Augustinus' Zeit.« (25, S. 247)

Die »bründliche, kurtz verfaßte Historia. Von Münsterischen Wiedertäufern u.s.w. durch Christoffen Erhard« (1589) nennt neben verschiedenen Namen, unter denen die Anabaptisten bekannt waren, auch »Katharer« und »Apostelbrüder« (25, S. 247). In der »Chronik« des Sebastian Franck (1531) steht über die Verbindung zwischen Böhmischem Brüdern, Waldensern und Wiedertäufern:

»Die Picarder, von Valdo also verleitet, sind in Böhem ein sonderchristlich Volk und Sect der Christen... Doch sind sie in zween, oder als Etliche wollen, in drei Haufen geteilt, in den großen, kleinen und gar kleinen, die halten es aller Dinge mit den Wiedertäufern .. Ihrer sind allzeit auf das wenigste ob achtzig Tausend.« (26, S. 57)

Ähnliche Zeugnisse könnten in großer Zahl angeführt werden.

Die Theorie von der Existenz einer Ketzerbewegung mit uralten Traditionen und beträchtlicher organisatorischer Einheit ist auch deshalb verführerisch, weil sie das Wunder der Reformation verständlicher macht, als im Laufe weniger Jahre in ganz Europa Organisationen und ihre Führer, Schriftsteller und Prediger gewissermaßen aus dem Boden schossen. Sehr wahrscheinlich hat es in den ersten Jahren der Reformation Verbindungen ihrer Führer mit der Ketzerbewegung gegeben. Dies behaupteten die Gegner der Reformation. Zum Beispiel warf der päpstliche Nuntius Luther bei einem Disput im Reichstag zu Worms vor:

»Das Meiste, was du vorbringst, sind längst verworfene Ketzerreien der Begharden, Waldenser und der Armen von Lyon, der Wyclesiten und Husiten.« (25, S. 122–123)

Doch auch die Führer der Reformationsbewegung leugneten solche Verbindungen nicht. So sagte Luther in seiner Botschaft »An den christlichen Adel deutscher Nation« (1520):

»Es ist hohe Zeit... , daß wir auch einmal ernstlich und mit Wahrheit der Böhmen Sache vornehmen, wie mit uns und uns mit ihnen zu vereinigen.« (25, S. 126)

Und Zwingli schreibt im Jahre 1527 an Luther:

»Nicht wenige Männer... hat es früher gegeben, die die Summa und das Wesen der (evangelischen) Religion ebensogut erkannt hatten als Du. Aber aus dem ganzen Israel... wagte es niemand, zum Kampfe hervorzutreten, denn sie fürchteten jenen mächtigen Goliath...« (26, S. 9)

Höchstwahrscheinlich gehörte Zwingli zur Gemeinschaft der »Brüder« in Zürich, mit der er gegen 1524 brach. Und auch Luther hatte vermutlich Verbindungen mit diesem Milieu. Den ersten Anstoß zum Bruch mit der katholischen Kirche gab ihm, dem damals noch unbekanntem jungen Mönch, Johann von Staupitz, der Generalvikar des Augustinerordens, der bei einer seiner Inspektionsreisen auf Luther aufmerksam wurde. Staupitz wurde in den Kreisen der Brüder hoch verehrt. In einem Werk jener Zeit wird zum Beispiel die Hoffnung ausgedrückt, daß er dazu ausersehen sei, »das neue Israel aus der ägyptischen Gefangenschaft zu führen«, das heißt, die Gemeinschaft der »Brüder« vor den Verfolgungen zu retten, denen sie unterzogen wurde. Der Einfluß, den Staupitz ausübte, war zu einem bestimmten Zeitpunkt einzigartig: Luther sagte, daß er »das erste Licht des Evangeliums in seinem Herzen angezündet«, ihn gegen den Papst widerborstig gemacht habe. Er schrieb an Staupitz:

»Du verlässest mich allzusehr; ich wahr Deinetwegen wie ein entwöhntes Kind über seine Mutter heute sehr traurig; ich beschwöre Dich, preise den Herrn auch in mir sündigem Menschen.« (25, S. 133)

Erst seit 1522 sind zwischen ihnen gewisse Meinungsverschiedenheiten zu entdecken, die in den Jahren 1524 und 1525 zur völligen Trennung führen.

So entsteht das erstaunliche Bild einer Bewegung, die trotz der Verfolgungen der herrschenden Kirche und der weltlichen Mächte eineinhalb Jahrtausende überdauerte.\* Ein sehr genau fixierter Komplex religiöser Vorstellungen, der das ganze Verhältnis der Teilnehmer dieser Bewegung zum Leben bestimmte, erhielt sich unverändert, oft bis in die kleinsten Einzelheiten. Die ganze Zeit über wird die Tradition der geheimen Bischofsweihen nicht unterbrochen, allgemeine Fragen der Bewegung werden auf

---

\* Uns kommt es hier darauf an, auf die Existenz einer prinzipiellen Grundlage aufmerksam zu machen, welche die Lehren der verschiedenen Sekten verbindet. Deshalb können wir die, für sich genommen, interessante Frage danach beiseite lassen, wie die Ähnlichkeit der Lehren konkret zustande kam: In welchen Fällen es sich um persönliche Kontinuität handelte, in welchen um literarischen Einfluß und in welchen sie durch die Ähnlichkeit historischer Situationen entstand.

»Synoden« entschieden, und wandernde Apostel tragen ihre Beschlüsse in die fernsten Gemeinden. Bei der Aufnahme in die Sekte werden neue Namen ausgegeben, die nur den Eingeweihten bekannt sind. Es gibt Geheimzeichen (zum Beispiel beim Händedruck), mit deren Hilfe die »Brüder« einander erkennen. Auch ihre Häuser sind durch Geheimzeichen gekennzeichnet. Auf Reisen machen sie bei ihren Gefährten Station, und die Sekten rühmten sich, daß man auf dem Weg von England nach Rom ständig bei seinen Glaubensgenossen übernachten könne. Zwischen den nationalen Ablegern der Bewegung besteht ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl: Zu den »Synoden« machen sich Vertreter aus ganz West- und Mitteleuropa auf, die Literatur wird von Land zu Land weitergegeben, man leistet sich gegenseitig finanzielle Unterstützung, und in Krisenzeiten bemühen sich die »Brüder« aus anderen Ländern, ihren Glaubensgefährten zu helfen.

Eine solche Betrachtung berechtigt zu dem Versuch, die gemeinsame ideelle Grundlage der ganzen Bewegung zu finden, um danach den Standort zu bestimmen, den die Ideen des chiliastischen Sozialismus in diesen Lehren einnahmen.

Eines der Grundelemente, das den Lehren aller Sekten im Verlauf ihrer gesamten Geschichte gemeinsam war, ist die feindliche Haltung gegenüber den säkularen Mächten, der »Welt«, und besonders gegenüber der katholischen Kirche. Diese Haltung konnte aktiv oder passiv sein, sich in Aufrufen zur »Vernichtung der Heiden« ausdrücken, zur Ermordung des Papstes, der Beseitigung der »babylonischen Hure« – der Kirche – oder im Verbot des Umgangs mit der Welt, dem Verbot des Eides, des Kaufes und Verkaufes, der Teilnahme am Leben der Umgebung.

Genau aus diesem Anlaß kam es zum Bruch zwischen den Führern der Reformation, Luther und Zwingli, und den »Brüdern«. So heißt es in den »Chroniken« der Wiedertäufer für das Jahr 1525, daß die seit langem niedergehaltene Kirche begonnen habe, den Kopf zu heben. Luther, Zwingli und ihre Anhänger hätten alles mit Donnerschlägen zerstört, doch nichts Besseres geschaffen. Sie hätten das Licht nur ein wenig freigelegt, seien ihm jedoch nicht bis zum Ende gefolgt, sondern hätten sich der weltlichen Macht angeschlossen. Deshalb sei das Licht der Wahrheit nach einem guten Anfang durch den Willen Gottes bei ihnen erloschen.

Die Ketzerbewegung, von dumpfer Feindseligkeit gegen das ganze System der Umwelt erfüllt, entflammt von Zeit zu Zeit, und das alles verschlingende Feuer des Hasses, bis zu einer bestimmten Frist im Inneren der Sekte verborgen, bricht hervor. Diese Ausbrüche sind durch etwas mehr als hundertjährige Zwischenräume voneinander getrennt: die Bewegung Dolcinos um 1300; die Hussitenbewegung, die nach der Verbrennung von Hus im Jahre 1415 begann; der Anabaptismus zur Reformationszeit, der

in den zwanziger Jahren des 15. Jahrhunderts aggressive Form annahm; die englische Revolution von 1640 bis 1660. In diesen Perioden sehen wir die sozialistischen Ideen am extremsten, am grellsten ausgedrückt. Zu anderen Zeiten klingen diese Tendenzen gedämpft; wir stoßen auf Sekten, welche die Gewalt ablehnen, in deren Lehren keine sozialistischen Ansichten enthalten sind. Die von diesem Standpunkt aus extremste Lehre war die der Waldenser. Interessant ist jedoch, daß diese beiden Flügel der Ketzerbewegung eng verflochten waren. Sie lassen sich nicht deutlich voneinander unterscheiden, und manchmal schlägt irgendeine Strömung unvermittelt von einem Extrem der Bewegung zum anderen um. So erfahren wir plötzlich von den Katharern, deren Lehre jede Gewalt verbot, daß sie im Jahre 1174 versuchten, einen Umsturz in Florenz herbeizuführen. Es galt bei ihnen als Sünde, eine Waffe auch nur zu berühren, sogar zum Zwecke der Selbstverteidigung – und gleichzeitig existierten Gruppen (Rotarier, Katarelier, Ruitarier), die Räubereien und die Enteignung von Kirchen zuließen.

Mit so schroffen Umschwüngen, bei denen friedlichere Gruppen innerhalb kurzer Zeit unter den Einfluß äußerst aggressiver gerieten, erklären die Forscher insbesondere die Ereignisse, die den Albigenserkriegen vorausgingen: Unter den Katharern, denen sogar die Tötung von Tieren verboten war, flammte plötzlich ein kriegerischer Geist auf, auf den sie sich in den mehr als dreißigjährigen Kriegen stützten. Die Waldenser, die als eine der friedlichsten Sekten gelten, verbrannten zu bestimmten Zeiten die Häuser der Geistlichen, die gegen ihre Lehre gepredigt hatten, ermordeten Abtrünnige in ihren Reihen oder setzten eine Belohnung auf ihren Kopf aus. Besonders deutlich tritt dieser Umschwung in der Sekte der »Apostelbrüder« zutage. Unter den ihnen zugeschriebenen Lehren finden wir auch das Verbot jeder Gewalt: Jegliche Tötung eines Menschen ist eine Todsünde. Doch bald wandelt sich dieses Prinzip dahingehend ab, daß die Verfolgung ihrer Sekte zu einer Todsünde wird; danach wird es durch die Erlaubnis jeglicher Maßnahmen gegen die Feinde des wahren Glaubens, den Aufruf zur Vernichtung der Heiden ergänzt (9, Bd. II, S. 397). Der gleiche Sprung wurde auch in den Sekten der Wiedertäufer in der Schweiz und in Süddeutschland zu Beginn der Reformation vollführt. Offenbar konnte sich eine Sekte entweder im Zustand des »Friedens« oder der »Kriegführung« befinden, und der Übergang von einem zum anderen vollzog sich sprunghaft, praktisch momentan.

Dieser Haß auf die katholische Kirche und auf die unter ihrer Führung zustande gekommene Lebensweise zeigt, daß man den Kern der Weltanschauung ketzerischer Sekten als Antithese zur Ideologie des mittelalterlichen Katholizismus begreifen kann.

Das Mittelalter verkörperte den grandiosen Versuch der westeuropäischen Menschheit, ihr Leben auf der Grundlage der höchsten geistigen Werte aufzubauen, es als Weg zu bestimmten vom Christentum formulierten Idealen zu verstehen. Die Rede war von der Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft und der Welt; das Ziel war der Übergang zu irgendeinem höchsten Zustand ihrer Umgestaltung. Die religiöse Basis dieser Weltanschauung war die Lehre von der Fleischwerdung Christi, welche die materielle Welt durch die Vereinigung des göttlichen und des materiellen Elements erleuchtete – und dadurch dem menschlichen Wirken den Weg wies. Die reale Führung lag in den Händen der katholischen Kirche und stützte sich auf die Lehre von der Kirche als eines mystischen Bundes der Gläubigen, der Lebende und Tote umfaßt. Auf dieser Lehre beruhten sich sowohl die Gebete für Verstorbene als auch die Anrufung der Heiligen – als verschiedene Formen der Bindung zwischen Mitgliedern einer einzigen Kirche.

Die Ziele, die sich die Völker des Westens damals gesetzt hatten, waren, wie sich herausstellte, auf diesem Weg nicht zu erreichen. Unzweifelhaft ist, daß die *entscheidende* Ursache dieses Mißerfolgs, wie bei jeder Erscheinung ähnlichen Maßstabs, INNERER Art war; sie folgte aus der freien Wahl, aus dem, was sich hinsichtlich der katholischen Kirche naturgemäß als ihre Sünde bezeichnen läßt. Darüber ist schon so viel gesagt worden, und wir erinnern nur an die weitverbreitete Auffassung, der zufolge die für die Kirche unheilvolle Entscheidung in der Wahl der *Mittel* bestand, mit denen die vom Christentum gesetzten Ziele erreicht werden sollten. Zu solchen Mitteln wurden die Kräfte der Welt: Macht, Reichtum, äußere, unter Zwang durchgesetzte Autorität. Doch man darf auch nicht vergessen, daß die Wahl in einer Atmosphäre unaufhörlichen Kampfes mit den Kräften erfolgte, die der katholischen Kirche feindlich waren und deren Wirken die ÄUSSERE, wenn auch nicht entscheidende, jedoch sehr wesentliche Ursache des Mißerfolgs darstellte, der die Kirche ereilte. Unter diesen Kräften nahmen die Ketzerbewegungen keineswegs den letzten Platz ein. Ihre Tätigkeit fiel in jenen Grenzbezirk, in dem es so schwierig ist, die freie Suche der geistigen Wahrheit von einer Verschwörung zu unterscheiden, die das Ziel hat, die Menschheit gewaltsam vom erwählten Weg abzubringen. Wir haben Beispiele dafür gesehen, daß abstrakte mystische Lehren schon in der nächsten Generation in die Zerstörung von Kirchen, die Zertrümmerung von Kreuzen und den Aufruf zum Mord an allen Mönchen und Priestern umgesetzt wurden. Das Volk antwortete auf die Verkündung der Ketzereien mit Gewaltausbrüchen gegen die Ketzer. Diese Ausschreitungen wurden zuerst von der Kirche verurteilt, doch allmählich führten gegenseitige Erbitterung, Furcht vor den immer weiter um sich greifenden Ketzereien und vor al-



lem die Verlockung der weltlichen Macht, der die katholische Kirche nicht widerstehen konnte, zu Kreuzzügen gegen die Ketzer und zur Schaffung der Inquisition. So verkrümmte sich der Weg, auf dem sich die mittelalterliche Gesellschaft bewegte, und so wurde das vor ihr stehende Ideal vernebelt.

Unzweifelhaft lieferte das Mittelalter nicht weniger Anlässe als jede andere Epoche zur Unzufriedenheit mit dem Leben und zum Protest gegen seine dunklen Seiten. Aber obwohl die Entlarvung der damaligen Gesellschaft und der Kirche eine große Rolle in der Verkündung der Ketzerei spielte, kann man sie schwerlich bloß als Reaktion gegen die Ungerechtigkeit und Unvollkommenheit des Lebens betrachten. Zumindest die Ketzereien, von denen wir sprachen, forderten nicht zur Verbesserung der Kirche oder des weltlichen Lebens auf; die Wiedertäufer zum Beispiel schlossen sich weder der protestantischen Reformation noch der sich als äußerst wirksam erweisenden Bewegung der katholischen Reformation an. Die Lehren dieser Sekten forderten die vollständige Vernichtung der katholischen Kirche, die Zerstörung der damaligen Gesellschaft und – solange sich eine solche Möglichkeit nicht bot – die Abwendung von der Welt, ihre feindselige Nichtbeachtung.

Die Ketzereien waren gerade gegen die *entscheidenden* Ideen der mittelalterlichen Weltanschauung gerichtet, die wir oben schematisch umrissen haben. Ihre Lehren sind im Grunde eine direkte, manchmal allerdings in ein mystisches Gewand gekleidete Leugnung der dargelegten Theorien. Die Lehre der Katharer von der Schöpfung der materiellen Welt durch einen bösen Gott oder einen von Gott abgefallenen Geist hatte zum Ziel, den Glauben daran zu zerstören, daß die Verkörperung Christi dem Fleisch und der Welt Segen gebracht habe; sie sollte eine Kluft zwischen dem materiellen und dem geistigen Leben aufreißen und die Sektenmitglieder dem durch die Kirche bestimmten Leben entfremden. In symbolischerer Form drückte sich diese Gegenüberstellung von Gottheit und Welt in dem Haß auf die materiellen Darstellungen Christi und Gottvaters aus, die Sinnbilder der materiellen Verkörperung. Damit steht interessanterweise die älteste der in Westeuropa bekannten Ketzereien in Zusammenhang. Schon Claudius, der Bischof von Turin, befahl in den Jahren 814 bis 839, aus den Kirchen seiner Eparchie alle Heiligenbilder und Kreuze zu entfernen (9, Bd. II, S. 50). Die Zerstörung der Heiligenbilder predigte auch der 841 gestorbene Agobard, ein Bischof von Lyon (9, Bd. II, S. 43–46). Zweifellos war die Bewegung der Bilderstürmer, die im 8. Jahrhundert das Byzantinische Reich erfaßte, gleichen Ursprungs; von ihr haben wir hier nicht gesprochen, um den Kreis der von uns betrachteten Ketzerlehren nicht noch weiter auszudehnen. In ihr spielten die Paulizianer, die direkten Vorgän-

ger der Katharer, eine herausragende Rolle. Die gleiche Tendenz zur Zerstörung der Bande zwischen Gott und der Welt, dem Geist und der Materie führte dazu, daß die Katharer die Auferstehung des Fleisches leugneten. In diesen Zusammenhang gehört auch die feindliche Einstellung der Waldenser gegenüber Friedhöfen, ihre Tradition, die Toten auf Ödflächen und Höfen zu bestatten.

Gegen die aktive Teilnahme des Menschen am Leben seiner Umgebung richtete sich die Lehre der Katharer, daß gute Werke nicht zur Erlösung führen könnten, sondern als Quellen des Hochmuts sogar schädlich seien. Die gleiche Funktion hatte das den Katharern und Waldensern gemeinsame Verbot, Waffen zu tragen, Eide abzulegen und an Gerichtsverhandlungen teilzunehmen. Den Katharern bestimmter Strömungen war es überhaupt untersagt, Umgang mit weltlichen Menschen zu pflegen – von Bekehrungsversuchen abgesehen. Noch radikaler waren die Ideen der »freien Geister« und Adamiten: Ablehnung des Eigentums, der Familie, des Staates, aller moralischen Normen. Die »göttlichen« Sektenführer beanspruchten eindeutig eine weit höhere Stellung im Leben der Menschen als der Klerus der katholischen Kirche. Ihre Ideologie leugnete jede Hierarchie (außer vielleicht die Hierarchie ihrer Sekte) – und nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel. Genau diesen Sinn hatten auch ihre polemisch zugespitzten Erklärungen, daß sie Gott – ohne den geringsten Unterschied – in allem gleich seien, daß sie die gleichen Wunder wie Christus wirken könnten und daß Christus erst am Kreuz den Zustand der »Göttlichkeit« erlangt habe.

Die Ablehnung der Kindestaufe, die fast allen Sekten gemeinsam ist, gründet sich auf die prinzipielle Zurückweisung der Kirche als mystischer Gemeinschaft. An deren Stelle stellen sie ihre eigene Kirche, in die der Eintritt, ebenfalls von der Taufe begleitet, nur Erwachsenen gestattet ist, die ihre Prinzipien bewußt anerkennen; im Gegensatz zur katholischen Kirche wird sie dadurch zu einem Bund urteilsfähiger Gesinnungsgenossen.

All diese speziellen Theorien laufen auf ein einziges Ziel hinaus: die Überwindung jener Einheit von Gott und Welt, Gott und Mensch, verwirklicht durch die Fleischwerdung Christi, welche die Grundlage des Christentums ist (jedenfalls in seiner traditionellen Interpretation). Es gab zwei Wege, um dieses Ziel zu erreichen: die Ablehnung der Welt oder die Leugnung Gottes. Den ersten Weg beschritten die manichäisch-gnostischen Sekten, deren Lehre die Welt in der Macht eines bösen Gottes sah und nur eine Aufgabe des Lebens anerkannte – die Rettung vor der Gefangenschaft der Materie (für jene, denen dies möglich war). Die pantheistischen Sekten sagten sich dagegen nicht nur nicht von der Welt los, sondern verkündeten das Ideal der Herrschaft über sie (wiederum für die Auserwählten, wobei die anderen, »grob«

Menschen ebenfalls in die Kategorie der Welt eingeschlossen waren). In ihrer Lehre kann man das Urbild der Idee, »sich die Natur untertan zu machen«, finden, die in späteren Jahrhunderten so populär wurde. Doch die Herrschaft über die Welt galt manchen nicht durch die Ausführung des göttlichen Planes, sondern durch die Leugnung Gottes als erreichbar, durch die Verwandlung der erwählten »freien Geister« selbst in Götter. Die gesellschaftliche Äußerung dieser Ideologie läßt sich in den extremen Tendenzen der Taboritenbewegung erkennen. Die Wiedertäufer schließlich versuchten offenbar, eine Synthese beider Richtungen zu erzielen. In ihrer »kriegerischen« Phase predigten sie die Herrschaft der Auserwählten über die Welt, wobei die Herrschaftsideen die christlichen Züge ihrer Weltanschauung völlig verdrängten (Müntzer schrieb zum Beispiel, daß seine Lehre gleichermaßen Christen, Juden, Türken und Heiden zugänglich sei). In der »friedlichen« Phase, für welche die Mährischen Brüder ein Beispiel liefern, gewann die Flucht vor der Welt die Oberhand, ihre Verurteilung und der Bruch aller materiellen und geistigen Verbindungen mit ihr (zum Beispiel sagte der im Jahre 1527 von den Behörden verhaftete Michael Sattler, ein Mährischer Bruder, bei der Ermittlung, daß er sogar dann seine Heimat und die Christen nicht verteidigen würde, wenn die Türken ins Land einfielen).

Die Ideen des chiliastischen Sozialismus stellen einen organischen Teil dieser Weltanschauung dar. Die Forderung, das Privateigentum, die Familie, den Staat und die gesamte Hierarchie der damaligen Gesellschaft zu beseitigen, hatte den Zweck, die Teilnehmer an der Bewegung aus dem sie umgebenden Leben auszuschalten und ihnen eine feindliche, antagonistische Einstellung zur »Welt« einzuflößen. Ungeachtet dessen, daß diese Forderungen in der allgemeinen Ideologie der Ketzersekten quantitativ wenig Raum einnahmen, waren sie so charakteristisch, daß sie in erheblichem Maße als Unterscheidungsmerkmal der gesamten Bewegung dienen konnten. So beschreibt Döllinger, auf den wir uns schon früher bezogen haben, in einem anderen Buch die Einstellung der Sekten zum Leben wie folgt:

»Jede häretische Lehre, die im Mittelalter hervorbrach, hatte, klar ausgesprochen, oder in notwendiger Konsequenz, einen revolutionären Charakter, das heißt: sie mußte in dem Maße, als sie zur Herrschaft gelangte, eine Auflösung des bestehenden Staatswesens, eine politische und sociale Umwälzung herbeiführen. Jene gnostischen Sekten, die Katharer und Albigenser, welche eigentlich die harte und unerbittliche Gesetzgebung des Mittelalters gegen Häresie hervorriefen, und in blutigen Kriegen bekämpft werden mußten, waren die Socialisten und Communisten jener Zeit. Sie griffen Ehe, Familie und Eigentum an. Hätten sie gesiegt, ein

allgemeiner Umsturz, ein Zurücksinken in Barbarei und heidnische Zuchtlosigkeit wären die Folgen gewesen. Daß auch für die Waldenser mit ihren Grundsätzen über Eid und Strafrecht der Staatsgewalt schlechterdings keine Stätte in der damaligen europäischen Welt war, weiß jeder Kenner der Geschichte.« (41, S. 51)

In der Zeit, als die sozialistischen Ideen sich im Rahmen der Ketzerideologie entwickelten, nahmen sie eine Reihe neuer Züge an, die sich in der Antike nicht ausmachen lassen. In dieser Epoche verwandelte sich der Sozialismus aus einer theoretischen Beschäftigung von Stubengelehrten in das Banner und die treibende Kraft breiter Volksbewegungen. Die Antike kannte grausame soziale Erschütterungen, die zuweilen zum Untergang von Staaten führten. Wenn die ärmsten Bevölkerungsschichten die Macht ergriffen hatten, brachten sie die Reichen um oder verjagten sie aus der Stadt, und danach teilten sie ihr Vermögen auf: in Kerkyra im Jahre 427 v. Chr., in Samos im Jahre 412 und in Syrakus im Jahre 317. In Sparta verteilte König Nabis im Jahre 206 nicht nur das Vermögen, sondern auch die Frauen der Reichen an seine Gefolgsleute. Doch die Volksbewegungen der Antike kannten *Gütergemeinschaft* und *Frauengemeinschaft* nicht als Losungen und waren nicht gegen die Religion gerichtet. All diese Merkmale entstehen im Mittelalter.

Und auch die sozialistischen Lehren selbst verändern ihr Äußeres – sie werden unduldsam, von Haß durchtränkt und zerstörerisch.

Die Idee, die Menschheit in »Auserwählte« und »Verdammte« einzuteilen, taucht auf, und man fordert die Vernichtung aller »Gottlosen« oder »Feinde Christi«, das heißt aller Gegner der Bewegung.

Die sozialistische Ideologie nimmt die Vorstellungen von einem sich nähernden radikalen Umschwung, vom Ende und der Zerstörung der alten Welt, vom Beginn einer neuen Weltepoche in sich auf. Diese Konzeption verknüpft sich mit der Idee der »Gefangenschaft« und »Befreiung«, die am Anfang – von den Katharern – als Gefangenschaft der Seele durch die Materie und ihre Befreiung im Jenseits begriffen wurde, danach – bei den Amalrikanern und »freien Geistern« – als geistige Befreiung über die Erlangung der »Göttlichkeit« auf dieser Welt und schließlich – bei den Taboriten und Anabaptisten – als materielle Befreiung von der Macht der »Bösen«, als Beginn der Herrschaft der »Auserwählten« über die »Bösen«.

Zudem verbinden sich die sozialistischen Ideen in dieser Epoche mit einer allumfassenden historischen Konzeption (die im Prinzip von Joachim vom Floris ausgeht). Die Verwirklichung des sozialistischen Ideals hängt nicht von der Entscheidung eines wei-

sen Herrschers ab wie bei Platon, sondern sie wird als Resultat eines determinierten Prozesses aufgefaßt, der die ganze Geschichte ergreift und unabhängig vom Willen einzelner Menschen zu diesem Resultat führt.

Auch eine neue Organisationsstruktur wird ausgearbeitet, in deren Rahmen sich die sozialistischen Ideen entwickeln und Versuche zu ihrer Verwirklichung gemacht werden. Es handelt sich um die Sekte mit schablonenhaftem, »konzentrischem« Aufbau: um einen engen, tief konspirativen Kreis von Führern, die in alle Aspekte der Lehre eingeweiht sind, und um einen weiten Kreis von Sympathisanten, die nur mit gewissen Aspekten vertraut sind und deren Verbindung mit der Sekte eher auf unformulierten emotionalen Einflüssen beruht.

Menschen neuen Typs werden zu führenden Persönlichkeiten in der Entwicklung des Sozialismus – den Platz des einsamen Denkers und Philosophen nimmt der vor Energie überschäumende, unermüdliche Schriftsteller und Organisator ein, der Theoretiker und Praktiker der Zerstörung. Diese seltsame, widersprüchliche Gestalt wird nun in der ganzen Geschichte immer wieder auftreten: der Mensch, der zur Zeit des Erfolges offenbar unerschöpfliche Kräfte hat und sich in ein klägliches, zu Tode erschrockenes Nichts, eine auf die Erde geworfene Marionette verwandelt – sobald sich der Erfolg von ihm abgewendet hat.

Zum Abschluß dieses Kapitels machen wir auf einen interessanten und anscheinend unvergleichlich wichtigen Umstand aufmerksam, der dem Leser vermutlich schon ins Auge gefallen ist – auf die tiefe Abhängigkeit der sozialistischen Ideologie (so wie sie sich im Mittelalter ausformte) vom Christentum. In fast allen sozialistischen Bewegungen stützt sich die Idee der Gleichheit auf die Gleichheit der Menschen vor Gott, darauf, daß die Menschen unterschiedslos in die Welt geschickt wurden. Ein Klischee war der Hinweis auf die Apostelgemeinde in Jerusalem als Muster des Gemeinschaftslebens, das auf den Prinzipien der Gemeinsamkeit aufbaue. Dem Christentum ist der Sozialismus für die Konzeption des geschichtlichen Sinnes verpflichtet, des Zieles, auf das die Geschichte sich zubewegt; für die Idee der Sündhaftigkeit der Welt, ihres bevorstehenden Endes und des Gerichtes über sie. Eine so enge Verbindung kann kaum mit dem Wunsch nach einer allgemein anerkannten Autorität (wie Engels es zum Beispiel tut) oder damit erklärt werden, daß die Religion damals die einzige Sprache war, in der umfassende historische Konzeptionen formuliert werden konnten. Die Tatsache, daß der Sozialismus beim Christentum einige seiner wichtigsten Ideen entlehnte, zeigt, daß hier nicht nur ein äußerlicher Transfer, sondern eine tiefergehende Wechselwirkung stattfand. Auf die Existenz verwandter Elemente in Christentum und Sozialismus verweist auch eine Er-

scheinung wie das Kloster, das gleichsam innerhalb des Christentums die sozialistischen Prinzipien der Beseitigung von Privateigentum und Ehe verwirklicht. Es wäre sehr wichtig zu verstehen, welche Aspekte das Christentum und den Sozialismus einander näherbringen, zu verfolgen, wie sich die Konzeptionen des Christentums innerhalb der sozialistischen Ideologie umorientieren und sich letzten Endes um die Ablehnung aller Grundthesen des Christentums verwandeln (zum Beispiel wenn das Gericht Gottes über die Welt als Gericht der »Auserwählten« über ihre Feinde oder die Auferstehung der Toten als »Vergöttlichung« in der Sekte der »freien Geister« einen anderen Sinn erhalten). Eine solche Analyse würde vermutlich vieles in der sozialistischen Ideologie erhellen.

### *Kapitel III.*

## *DER SOZIALISMUS DER PHILOSOPHEN*

### *§ 1. Die großen Utopien*

In der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts trat die Ketzerbewegung zum letztenmal als eine der entscheidenden geschichtsbestimmenden Kräfte auf. Danach verwandelten sich die chiliaistischen Sekten, die bis dahin Europa erschüttert hatten, in so friedliche Strömungen wie die der Mennoniten, Baptisten und Quäker. Die sozialistischen Ideen der mittelalterlichen Sekten leben, wenn auch in anderer Form, in den friedlichen Nachfolgeorganisationen fort. Sie äußern sich am deutlichsten in den zahlreichen kommunistischen Kolonien, die im 18. und 19. Jahrhundert von Sektenmitgliedern in Amerika gegründet wurden. Hier stoßen wir auf Versuche, die wohlbekanntesten sozialistischen Ideale zu verwirklichen: Gütergemeinschaft, Verbot von Ehe und Familie, das sich entweder in der Ehelosigkeit oder in der Frauengemeinschaft und der gemeinsamen Kindererziehung ausdrückt. Doch auch die sozialistischen Ideen selbst nehmen eine andere Nuance an: Sie verlieren ihre Aggressivität, die Aufrufe zum gewaltsamen Umbau der Welt verschwinden, die Propagierung der Lehre spielt eine geringere Rolle, und der Schwerpunkt verlagert sich auf das Leben der Gemeinschaft, die von der ihr feindlichen Welt isoliert ist. Infolge dieser Tatsache geht der Einfluß der sozialistischen Lehren hier nicht über die Grenzen der sich zu ihnen bekennenden Gemeinden hinaus; in dieser Form verlieren die sozialistischen Ideen ihre Zündkraft und hören auf, breite Volksbewegungen hervorzubringen.

Doch damit ist die Entwicklung der sozialistischen Ideen nicht beendet. Im Gegenteil, im 17. und 18. Jahrhundert wird Europa

buchstäblich von sozialistischer Literatur überflutet. Doch diese Ideen fallen auf einen anderen Boden, gehen auf Menschen anderer Mentalität über. Den Platz des Predigers, des Wanderapostels nimmt der Publizist und Philosoph ein. Die religiöse Erregung und die Hinweise auf Offenbarungen werden von Appellen an die Vernunft abgelöst. Diese sozialistische Literatur nimmt rein weltlichen, rationalistischen Charakter an, und neue Methoden zu ihrer Popularisierung werden ausgearbeitet: Ihren Werken wird die Form von Reisen in unbekannte Länder verliehen, man führt frivole Themen in sie ein. Dadurch ändern sich auch die Adressaten, an welche diese Literatur sich richtet – nicht an die Bauern und Handwerker, denen die Apostel der mittelalterlichen Sekten ihre Predigten widmeten, sondern an ein lesendes, gebildetes Publikum. Demzufolge verzichtet der Sozialismus für einige Zeit darauf, direkten Einfluß auf breite Massen auszuüben. Die gesamte Bewegung, die bei ihrem Frontalangriff auf die christliche Zivilisation keinen vollen Erfolg erzielt hat, führt gewissermaßen ein Ausweichmanöver durch, das mehrere Jahrhunderte dauert. Erst ganz am Ende des 18. Jahrhunderts geht der Sozialismus wieder auf die Straße, und wir entdecken ein neues Bestreben, auf der Basis der sozialistischen Ideologie eine Volksbewegung aufzubauen.\*

Diese Wendung in der Evolution der sozialistischen Ideen kündigte sich schon lange vor der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts an. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts, gleichzeitig mit den

---

\* Es wäre sehr interessant, die Verbindungen zwischen diesen beiden Entwicklungsperioden der sozialistischen Ideen zu erforschen: innerhalb der Ketzerbewegungen und im Rahmen der humanistisch-aufklärerischen Literatur. Welcher Art war der Einfluß der ersten Periode auf die zweite? Durch welche Kanäle wurde die Tradition übermittelt? Dem Autor ist nur ein Historiker bekannt, der sich mit dieser Frage befaßt hat: L. Keller widmete ihr eine Reihe von Arbeiten. Er zeigt zwei Wege auf, durch welche die Kontinuität gewahrt wurde. Der erste ist jener der Gilden und Zünfte, die im Verlauf des ganzen Mittelalters eng mit den Ketzerbewegungen verbunden waren und in denen die Ketzereien in Verfolgungszeiten wie im Untergrund verschwanden. Dieser Weg führt zur Freimaurerbewegung und über sie zur aufklärerischen Literatur und Philosophie. Den zweiten Weg stellen die Akademien der »Dichter« und »Philosophen« in der Epoche der Renaissance und des Humanismus dar. Besonders faszinierend ist die Frage nach den *Gründen* eines so schroffen Umschwungs im Charakter des chiliastischen Sozialismus und überhaupt nach der Ursache des Verfalls der ganzen Ketzerbewegung. Einer der ins Auge fallenden Gründe ist der Sieg der Reformation, die etliche Forderungen der Sekten verwirklichte (und zwar jene, die sich nicht die Vernichtung des ganzen damaligen Gesellschaftssystems zum Ziel gesetzt hatten) und dadurch die zerstörerische Kraft der Sektenbewegung verminderte.

ersten Schritten der Reformation, erschien das erste Werk, das schon viele Züge der neuen sozialistischen Literatur enthielt: die »Utopia« von Thomas More. In ihr werden die Mittel verwendet, die später zu Klischees werden: die Beschreibung einer Reise in ferne Länder, die Entdeckung eines vorher unbekanntes exotischen Landes, in dem eine ideale sozialistische Gesellschaft existiert. Nicht zufällig diente der Titel dieses Buches als einer der Begriffe, mit denen die ganze Lehre, nämlich der »utopische Sozialismus«, bezeichnet wurde.

*Die »Utopia« des Thomas More.* Dieses Buch wurde im Jahre 1516 veröffentlicht. Sein voller aus dem Lateinischen übersetzter Titel lautet:

»Ein goldenes, ebenso nützlich wie amüsanter Buch über den besten Zustand des Staates und die neue Insel Utopia.«

Damals war sein Autor Thomas More ein einflußreicher englischer Staatsmann, der eine glänzende Karriere gemacht hatte. Im Jahre 1529 wurde er Lordkanzler von England, nach dem König der erste Mann im Staate. Doch im Jahre 1535 trat er entschlossen gegen die Umwandlung der Kirche auf, die König Heinrich VIII. unter dem Einfluß der Reformation durchführte. More weigerte sich, den Eid auf den König als Haupt der neugegründeten anglikanischen Kirche abzulegen, wurde des Hochverrats angeklagt und im Jahre 1535 enthauptet. Vier Jahrhunderte später, im Jahre 1935, nahm die katholische Kirche More in die Reihe ihrer Heiligen auf.

Die »Utopia« ist in Form eines Gesprächs zwischen More, seinem Freund Petrus Ägidius und dem Reisenden Raphael Hythlodeus geschrieben. Hythlodeus hat die ganze Welt gesehen und das Leben aufmerksam beobachtet. Er hatte an den Reisen Amerigo Vespuccis teilgenommen und diesen gebeten, mit einigen Gefährten »am Ende der letzten Seereise« zurückzubleiben. Nachdem er Meere und Wüsten durchstreift hat, gelangt Hythlodeus auf die Insel Utopia, wo er einen Staat vorfindet, der nach den gerechten Gesetzen lebt, die der weise König Utopos einst aufgestellt hat. Um den Eindruck zu würdigen, den die »Utopia« auf die Zeitgenossen machte, muß man berücksichtigen, daß all dies ganz zu Beginn der großen Entdeckungsepoche, noch vor den Romanen Defoes und Swifts, geschrieben wurde.

Der gesamte Inhalt der »Utopia« bezieht sich in dieser oder jener Form auf zwei Themen: die Kritik der damaligen europäischen Gesellschaft und die Beschreibung eines Idealstaates auf der Insel Utopia. Dem entspricht im wesentlichen die Teilung des ganzen Werkes in zwei Bücher.

Die zentrale These des ersten Abschnitts besteht darin, daß die



zeitgenössischen europäischen Staaten Instrumente für die selbstsüchtigen Interessen der Reichen seien.

»Wenn ich daher alle diese Staaten, die heute irgendwo in Blüte stehen, prüfend an meinem Geiste vorbeiziehen lasse, so finde ich – so wahr mir Gott helfe! – nichts anderes als eine Art von Verschwörung der Reichen, die im Namen und unter dem Rechtstitel des Staates für ihren eigenen Vorteil sorgen.« (42, S. 108)

Die wahre Ursache für diese Situation seien Privateigentum und Geld:

»Indessen, mein lieber Morus, scheint es mir – um offen zu sagen, was ich denke – in der Tat so, daß es überall da, wo es noch Privateigentum gibt, wo alle alles nach dem Wert des Geldes messen, kaum jemals möglich sein wird, gerechte oder erfolgreiche Politik zu treiben...« (42, S. 44)

»... solange es [das Privateigentum] besteht, wird immer auf dem weitaus größten und weitaus besten Teile der Menschheit die drückende und unvermeidliche Bürde der Armut und des Kummers lasten.« (42, S. 45)

Als Beispiel wird das Verbrechen analysiert, das sich ganz allein der Fehlerhaftigkeit des sozialen Systems zur Last legen lasse:

»Wenn ihr nämlich zulaßt, daß die Menschen grundschlecht erzogen und ihre Sitten von Kind auf allmählich verdorben werden, daß sie erst dann bestraft werden sollen, wenn sie als Männer die Schandtaten begehen, auf die sie von ihrer Kindheit an ständig hoffen ließen, was anders, so frage ich, als Diebe züchtet ihr, um sie dann zu hängen?«

Die damalige Gesetzgebung, die Diebe mit dem Tode bestrafte, wird nicht nur als ungerecht, sondern auch als ineffektiv anerkannt. Statt dessen schlägt Hythlodeus die Bräuche vor, die er beim Volk der Polyleriten in den persischen Bergen beobachtete:

»Indessen schätze ich in dieser Beziehung keines Volkes Einrichtung höher als die, die ich auf meinen Reisen in Persien bei den sogenannten ›Polyleriten‹ kennengelernt habe.« (42, S. 30)

Die Bräuche bestehen darin, daß man ertappte Diebe zu Staatsklaven macht. Um sie zu kennzeichnen, stutzt man ihnen ein Ohr.

»Wer die Arbeit verweigert und faul ist, den legt man nicht in Fesseln, sondern treibt ihn mit Prügeln an...« (42, S. 31)

Um die Flucht von Sklaven zu verhindern, wird zu Denunziationen ermuntert: Ein Sklave, der einen Fluchtplan anzeigt, erhält die Freiheit, ein Freier bekommt Geld. Ein flüchtiger Sklave wird nach der Gefangennahme mit dem Tode bestraft, und ein Freier, der ihm geholfen hat, zum Sklaven gemacht.

»Wie menschlich und zweckmäßig [die Gesetzgebung] ist, leuchtet ohne weiteres ein«,

folgt der Erzähler (42, S. 32).

Dem finsternen Bild des Lebens in den europäischen Staaten wird die Beschreibung des Idealstaates auf der Insel Utopia gegenübergestellt. Es ist kein trockenes Traktat über den Staatsaufbau oder die politische Ökonomie, sondern eine lebendige Darstellung. Die Kleidung der Bürger, ihre Tätigkeiten und Vergnügungen, das Aussehen der Städte, Häuser und Tempel wird beschrieben. Dadurch wird uns verständlicher, welche Züge dieses Lebens der Autor als wesentlich herausstellen will.

Utopia ist eine Republik, regiert von gewählten Amtsträgern, den sogenannten »Traniboren«. Das ganze Leben dieses Landes wird durch den Staat reguliert. Es gibt kein Privateigentum und kein Geld. Grundlage der Wirtschaft ist die allgemeine Arbeitspflicht. Alle (oder fast alle) müssen eine bestimmte Frist in der Landwirtschaft ableisten:

»Ein einziges Gewerbe üben alle Männer und Frauen gemeinsam aus: den Ackerbau. Von ihm ist keiner befreit...« (42, S. 54)

Die Bürger, die ein bestimmtes Alter erreicht haben, werden aufs Land geschickt und, nachdem sie dort zwei Jahre abgeleistet haben, in die Städte umgesiedelt. Außerdem erlernt jeder irgendein Handwerk, mit dem er sich die übrige Zeit über beschäftigt. Die Arbeit geht unter der Aufsicht von Beamten vonstatten:

»Die wichtigste und fast einzige Aufgabe der Syphogranten ist, dafür zu sorgen und darüber zu wachen, daß keiner müßig herumsitzt, sondern jeder fleißig sein Gewerbe betreibt...« (42, S. 54)

Der Staat stellt durch Massenumsiedlungen die gleichmäßige Bevölkerungsverteilung sicher:

»... dieses Maß [der Familien] kann leicht eingehalten werden, indem die Überschüssigen, die in übergroßen Familien heranwachsen, in kinderarme eingegliedert werden. Wenn aber einmal die Bevölkerung insgesamt über die gesetzmäßige Anzahl anwächst, so füllen sie andere untermolkerte Städte damit auf...

Falls aber einmal irgendein Ereignis ihre Städte... stark entvölkern sollte..., so werden die Lücken durch Rückwanderer aus den Kolonien wieder ergänzt.« (42, S. 59)

Der Erzähler unterstreicht wohlwollend die Einförmigkeit und Normierung der so entstehenden Lebensweise.

»Denn die Kleider haben über die ganze Insel hin denselben Schnitt, abgesehen davon, daß sich die Geschlechter untereinander und die Ledigen von den Verheirateten durch ihre Kleidung unterscheiden; sie sind für alle Altersstufen gleich, gefällig anzusehen und den Bewegungen des Körpers angepaßt, zudem für Kälte und für Hitze berechnet.« (42, S. 54)

Als Obergewand tragen sie eine Art Mantel.

»...seine Farbe ist auf der ganzen Insel dieselbe, und zwar die Naturfarbe.« (42, S. 58)

Diese Einheitlichkeit gilt nicht nur für die Kleidung:

»Die Insel hat vierundfünfzig Städte, alle weiträumig und prächtig, in Sprache, Sitten, Einrichtungen und Gesetzen vollständig übereinstimmend. Alle haben dieselbe Anlage und, soweit es die geographische Lage gestattet, dasselbe Aussehen.« (42, S. 49)

»Wer eine von ihren Städten kennt, kennt alle: so völlig gleichen sie einander, soweit es das Gelände erlaubt.« (42, S. 50)

Alle Lebensmittel erhält man aus Gemeinschaftsspeichern; jeder kann sich so viel nehmen, wie er braucht. Doch die Speisung ist in erheblichem Maße zentralisiert:

»Denn wenn es auch keinem verboten ist, zu Hause zu speisen, so tut es doch niemand gern, da es nicht für anständig gilt und zudem töricht wäre, sich die Mühe der Zubereitung eines schlechten Essens zu machen, während ein gutes und reichliches in der so nahen Halle bereitsteht.« (42, S. 61)

Die Rede ist von freiwilligen gemeinsamen Mahlzeiten. Doch nach der Beschreibung des Erzählers ist zweifelhaft, daß die Bürger wirklich eine Wahl haben. Auch die Schilderung der gemeinsamen Mahlzeiten erinnert eher an eine Rationierung als an die Verteilung nach individuellen Bedürfnissen:

»Die einzelnen Gänge werden nicht vom ersten Platz an der Reihe nach aufgetragen, sondern zuerst wird jeweils allen Älteren, die auf den bevorzugten Plätzen sitzen, das Beste von jedem Gericht gereicht; darauf werden die übrigen unterschiedslos bedient.« (42, S. 62)

Die gemeinsamen Mahlzeiten sind typisch für die allgemeine Tendenz: Das Leben des Bewohners von Utopia muß sich vor den Augen aller anderen vollziehen.

»Ihr seht schon: es gibt dort keinerlei Möglichkeit zum Müßiggang und keinerlei Vorwand, sich vor der Arbeit zu drücken: keine Weinstube, keine Bierschänke, nirgendwo ein Freudenhaus, keine Gelegenheit zur Verführung, keine Schlupfwinkel, keine Lasterhöhle. Vor aller Augen vielmehr muß man seine gewohnte Arbeit verrichten oder seine Freizeit anständig verbringen.« (42, S. 63)

»Es gibt kein Haus, das nicht, genauso wie es sein Vordort zur Straße hat, eine Hinterpforte zum Garten besitzt. Diese zweiflügeligen Türen, die durch einen leichten Druck der Hand zu öffnen sind und sich darauf wieder von allein schließen, lassen einen jeden ein: so gibt es keinerlei Privatbereich. Denn sogar die Häuser wechseln sie alle zehn Jahre durch Auslosung.« (42, S. 52)

Wer in der Stadt spazieren gehen möchte, benötigt dazu die Erlaubnis des Hausvaters und des Ehegatten. Wer sich in eine andere Stadt begeben will, muß die Erlaubnis der Amtspersonen einholen.

»Es wird jeweils eine bestimmte Anzahl [von Genehmigungen] zugleich abgeschickt, mit einer Bescheinigung des Präsidenten, die die erteilte Reisegenehmigung beglaubigt und den Tag der Rückkehr vorschreibt...

Wenn jedoch einer auf eigene Faust außerhalb seines Bezirks herumstreift und ohne obrigkeitlichen Erlaubnisschein angetroffen wird, so wird er als Ausreißer betrachtet, schmachlich zurückgebracht und hart gezüchtigt; wagt er dasselbe noch einmal, so wird er mit Zangsarbeit bestraft.« (42, S. 63)

(Einzelheiten über die Zwangsarbeit folgen später.)

In Utopia besteht die individuelle monogame Ehe, doch in der Erzählung wird nicht erwähnt, ob sie auf Wunsch des Bräutigams und der Braut geschlossen oder ob die Entscheidung von den Eltern oder Beamten getroffen wird. Der Staat achtet jedoch streng auf die Einhaltung der Keuschheit vor der Ehe und die gegenseitige Treue der Ehegatten. Ehebrecher werden zur Strafe in die Sklaverei verkauft. Die Utopier vergleichen die Eheschließung mit dem Verkauf eines Pferdes; Braut und Bräutigam werden einander vorher nackt gezeigt, denn auch beim Kauf eines Pferdes nimmt man seine Decke ab!

Die Utopier werden nicht durch schwere Arbeit belastet – sie schaffen nur sechs Stunden am Tag, die übrige Zeit widmen sie den Wissenschaften, den Künsten und »wohlanständiger Ruhe«. Wie sie auf diese Weise trotzdem Überfluß erzielen, wird folgendermaßen erklärt: In Europa bringe die Arbeit der Armen Reichtümer hervor, die größtenteils zur Erhaltung der Müßiggängerdienten, während in Utopia alle arbeiteten. Die Liste der Müßig-

gänger ist sehr interessant: An erster Stelle stehen die Frauen, darauf folgen die Priester und Mönche, die Großgrundbesitzer und ihre Dienerschaft.

Die Bürger von Utopia sind einander dem Anschein nach in allen Dingen gleich – was die Arbeitspflicht, die Farbe und den Schnitt der Kleidung, den Bau ihrer Häuser betrifft. Aber die Gleichheit ist durchaus nicht vollkommen. Die Beamten sind von der Arbeit befreit.

»Derselben Vergünstigung erfreuen sich die, denen auf Empfehlung der Priester das Volk durch geheime Abstimmung der Syphogranten dauernde Arbeitsbefreiung zum gründlichen Studium der Wissenschaften gewährt...

Aus diesem Stande der wissenschaftlich Gebildeten werden die Gesandten, die Priester, die Traniboren gewählt, und schließlich auch der Staatspräsident selbst...« (42, S. 57)

Wenn man dies mit einer anderen Stelle des Berichtes vergleicht:

»Größtenteils wird jeder im väterlichen Gewerbe unterwiesen...« (42, S. 54),

so entsteht die Vorstellung von einer geschlossenen Schicht, beinahe einer Kaste, in deren Hände die Leitung des Staates liegt. Was die Masse der Bevölkerung angeht, so äußert sich der Erzähler über sie wie folgt (er spricht davon, daß die Gesetze einfach sein mußten, keine schwierige Interpretation erfordern durften):

»Was mache es zudem für die breite Masse, die in der Mehrzahl ist und am meisten der Ermahnung bedarf, aus, ob man überhaupt keine Gesetze erlasse oder die erlassen in einem Sinne auslege, den man nur mit großem Scharfsinn und durch lange Auseinandersetzungen erfassen könne und den zu erforschen weder der schlichte Verstand des einfachen Volkes ausreiche noch das Leben im Kampf um das tägliche Brot Zeit lasse.« (42, S. 85)

Das Bild der Gleichheit wird vollends zerstört, wenn wir erfahren, daß das Leben in Utopia in erheblichem Maße auf der Sklaverei beruht. Alle schmutzigen und schweren Arbeiten werden von Sklaven ausgeführt. Doch die Sklaverei hat offenbar nicht nur ökonomische Funktion. Die Quelle der Sklaverei ist folgende:

»Ihre Sklaven sind weder Kriegsgefangene... noch Kinder von Sklaven, noch überhaupt solche, die sie bei anderen Völkern als Sklaven kaufen könnten, sondern entweder solche Leute, die bei ihnen infolge eines Verbrechens in die Sklaverei fallen oder die in ausländischen Städten wegen einer Untat zum Tode verurteilt wurden; diese letzte Art von Sklaven ist weit zahlreicher, denn sie holen sich viele davon, manchmal für billiges Geld, öfters auch

ganz umsonst.

Die verschiedenen Arten von Sklaven halten sie nicht nur beständig an der Arbeit, sondern auch in Fesseln; die eigenen Landsleute behandeln sie aber härter...« (42, S. 80)

»Denn einmal nützen sie [die Verbrecher] durch ihre Arbeit mehr als durch ihren Tod, und dann schrecken sie durch ihr warnendes Beispiel andere länger vor einer ähnlichen Missetat ab. Wenn sie sich aber bei dieser Behandlung widerspenstig und aufsässig verhalten, dann freilich werden sie wie wilde Tiere, die Käfig und Kette nicht zu bändigen vermögen, totgeschlagen.« (42, S. 83)

In der Erzählung von Utopia wird auch die allgemeine Weltanschauung der Bewohner beschrieben. Sie gründet sich darauf, daß Freude und Vergnügen als höchstes Lebensziel anerkannt werden. Auf dieses Ziel darf nicht verzichtet werden:

»...es sei denn, einer vernachlässige nur deshalb seinen eigenen Vorteil, um desto eifriger dem anderer oder dem des Staates zu dienen, wofür er von Gott noch größere Freude erwartet...« (42, S. 77)

In Utopia herrscht volle Gewissensfreiheit, die nur dadurch eingeschränkt wird, daß Utopos eines streng verbot:

»so tief unter die Würde der Menschen zu sinken, daß man meine, auch die Seele gehe mit dem Leibe zugrunde oder die Welt nehme ohne jede Vorsehung aufs Geratewohl ihren Lauf.

Deshalb glauben die Utopier, für Verfehlungen seien nach diesem Leben Strafen, für Tugendhaftigkeit Belohnungen festgesetzt...« (42, S. 98)

Manche Utopier verehren die Sonne, andere den Mond, dritte einen der alten Helden als Gott.

»Der bei weitem größte und der weitaus vernünftigste Teil glaubt an nichts davon, sondern an ein einziges unbekanntes, ewiges, unendliches, unbegreifliches göttliches Wesen, das die menschliche Fassungskraft übersteigt und sich als wirkende Kraft, nicht als Stoff, über diese ganze Welt ausdehnt; sie nennen es Vater.« (42, S. 96)

Diesem abstrakten Theismus entspricht auch der Gottesdienst der Utopier. In den Tempeln gibt es keine Darstellungen der Götter. Die Liturgie besteht darin, daß die Betenden zusammen mit dem Priester unter den Klängen von Musik das Lob Gottes singen. Männer und Frauen können Priester werden, und die Männer dürfen verheiratet sein.

In letzter Zeit ist, wie der Erzähler berichtet, in Utopia das Christentum bekannt geworden, das dort viele Anhänger gefunden

hat. Allerdings wurde ein Prediger, der die anderen Religionen heidnisch nannte und ihre Anhänger mit dem ewigen Feuer bedrohte, verhaftet und verurteilt. Sehr interessant ist die Ansicht des Erzählers, daß die schnelle Verbreitung des Christentums in Utopia durch die Ähnlichkeit zwischen dem kommunistischen System der Utopier und der Lebensführung der ersten Apostelgemeinde zu erklären sei, die

»heute noch in den Kreisen der echtsten Christen üblich sei«.  
(42, S. 97)

Der Hinweis auf den kommunistischen Charakter der Gemeinde, die in der Apostelgeschichte beschrieben ist, war ein beliebtes Argument der Ketzerssekten, und es ist schwer, sich vorzustellen, daß der Autor nicht irgendeine dieser zeitgenössischen Strömungen meint, wenn er von den »Kreisen der echtsten Christen« spricht.

Wenn man More als Märtyrer betrachtet, der sein Leben für die Ideale der katholischen Kirche geopfert hat, so überrascht die »Utopia« dadurch, daß sie von diesen Idealen weit entfernt ist. Neben der voll Sympathie beschriebenen hedonistischen Weltanschauung und der farblos theistischen Religion stößt man auf direkte, wenn auch maskierte Ausfälle gegen das Christentum und den Papst. Offenbar ist es bis jetzt noch niemandem gelungen zu erklären, wie sich diese beiden Konzeptionen in einem einzigen Menschen versöhnen konnten.

Wenn man die »Utopia« jedoch als literarisches Werk des chiliastischen Sozialismus ansieht, so überrascht sie durch ihre Mäßigung. Wir finden weder die Abschaffung der Familie noch die Frauengemeinschaft, noch die von den Eltern losgelöste staatliche Erziehung der Kinder. Offenbar beginnt die neue, weltliche Strömung des Sozialismus gewissermaßen von vorn, durchaus nicht bei den extremen Konzeptionen, die in den Ketzerbewegungen formuliert wurden.

*Der »Sonnenstaat« des Tommaso Campanella.* Nach der ersten »Utopie« vergingen beinahe hundert Jahre, bevor der »utopische Sozialismus« die radikalsten Prinzipien begreifen und in sich aufnehmen konnte, zu denen die sozialistische Ideologie schon früher gelangt war – in der Antike und in den Ketzerbewegungen. Dieses neue Niveau wurde in dem berühmten Werk Campanellas erreicht.

Campanella lebte am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Er war bis zu seinem vierunddreißigsten Lebensjahr Dominikanermönch, wurde dann verhaftet und verbrachte 27 Jahre im Gefängnis. Danach lebte er bis zu seinem Tode in Frankreich. Campanella war ein Philosoph, ein religiöser Denker und Dichter. Er verkündete (noch vor Bacon) den empirischen Cha-

rakter der Wissenschaft, trat für die Unabhängigkeit der Wissenschaft von der Autorität der Kirche ein, und verteidigte Galileo (während er selbst sich im Gefängnis der Inquisition befand!). In der Erkenntnistheorie beschäftigte ihn die Frage, wie das menschliche Bewußtsein, nur auf subjektive Empfindungen gestützt, zur objektiven Wahrheit gelangen könne; die von ihm geäußerten Anschauungen ähneln denen, die Kant später entwickelte. Seine religiösen Vorstellungen davon, daß Gott an allen Dingen beteiligt sei, trugen pantheistischen Charakter.

Im Jahre 1597 organisierte Campanella in Kalabrien eine Verschwörung gegen die Spanier, die damals Süditalien beherrschten. Die Verschwörung wurde gesprengt, man verhaftete Campanella im Jahre 1599, unterwarf ihn der Folter und verurteilte ihn im Jahre 1602 zu lebenslänglicher Haft. Im Gefängnis schrieb er 1602 auch den »Sonnenstaat« nieder.

Der Titel »Sonnenstaat« – Civitas Soli – erinnert an die Bezeichnung des Werkes von Augustinus, »Gottesstaat« – Civitas Dei. Dieses Werk ist in strengem Stil geschrieben, ohne Ausschmückung durch ungewöhnliche Abenteuer in exotischen Ländern. Es hat die Form eines Dialogs zwischen Gesprächspartnern, deren Namen nicht einmal genannt werden: dem Gastgeber (gemeint ist der Großmeister der Hospitaliter) und dem Seefahrer, von dem nur mitgeteilt wird, daß er Genuese ist. Der Dialog beginnt ohne jede Erklärung mit den Worten des Gastgebers:

»Wohlan denn, erzähle mir nun endlich, was dir auf deiner Seefahrt begegnet ist!«

Darauf berichtet der Seefahrer, daß er auf einer Insel im Indischen Ozean auf die Sonnenstadt stieß, und beschreibt das Leben in ihr.

Der Regierungsaufbau der Sonnenstadt erinnert äußerlich an eine Theokratie:

»Der oberste Herr bei ihnen ist ein Priester, den sie in ihrer Sprache HOH nennen; in unserer würden wir sagen: Metaphysikus.« (43, S. 119)

Diese seltsame Übersetzung des Wortes »Hoh« (in der Sprache der Einheimischen eigentlich »Sonne«) ist kein Zufall. Der ganze Charakter der Tätigkeit des »Sonnenpriesters« läßt eher an das Haupt einer technokratischen Hierarchie denken. Diese Stellung (auch »Sol« genannt) bekleidet der gelehrteste Bürger der Stadt.

»Niemand aber gelangt zur Würde des Sol, der nicht die Geschichte aller Völker kennt, ihre Sitten und Gebräuche, ihre Religionen und ihre Gesetze, die republikanischen und die monarchischen Einrichtungen, ferner die Gesetzgeber und Erfinder der



Künste und Gewerbe, die Ursachen und Gründe der Erd- und Himmelserscheinungen... Vor allem aber muß jener Metaphysik und Theologie beherrschen...

Das Amt selbst ist lebenslänglich, sofern sich nicht einer findet, der weiser als jener und zur Herrschaft geeigneter ist.« (43, S. 126)

Dem Metaphysikus stehen drei Mitherrscher zur Seite: Pon, Sin und Mor, was Macht, Weisheit und Liebe bedeutet. Sie teilen die Regelung der wichtigsten Lebensaspekte untereinander auf. Die Aufteilung ist in manchen Fällen so überraschend, daß sie an Orwell denken läßt: Zum Beispiel gehören zum Amtsbereich der »Liebe« nicht nur die Sorge um die Verbindung von Männern und Frauen (davon wird später noch die Rede sein), sondern ihm unterstehen auch

»der Ackerbau, die Viehzucht... sowie alles, was zur Ernährung, zur Bekleidung und zur Begattung gehört«. (43, S. 123)

Der Metaphysikus berät sich mit diesen drei Mitherrschern, doch in allen wichtigen Fragen trifft er die endgültige Entscheidung. Auch eine große Zahl anderer Amtspersonen wird erwähnt, die von den vier Herrschern oder anderen Mitgliedern der Verwaltung ernannt werden. Dazu existiert ein Rat, zu dem alle Bürger von mehr als zwanzig Jahren gehören, doch er hat offenbar nur beratende Stimme. Die im Rat für gewisse Posten vorgeschlagenen Kandidaten müssen von der Versammlung der Beamten und danach von den vier Herrschern bestätigt werden. In dieser Situation bleibt der Satz »Die Amtspersonen werden durch den Willen des Volkes ausgewechselt« völlig unklar.

Das soziale System der Stadt gründet sich auf die Gemeinsamkeit des ganzen Lebens, die von der Regierung kontrolliert wird.

»Alles bei ihnen ist Gemeinbesitz. Die Verteilung aber liegt in den Händen der Behörden. Die Wissenschaften jedoch, die Ehrungen und Vergnügungen sind so Gemeinbesitz, daß sich keiner etwas davon vorbehalten kann.

Sie behaupten, daß der Eigentumsbegriff daher komme, daß wir unsere eigenen Wohnungen und eigene Kinder und Frauen haben. Daraus entsteht die Selbstsucht.« (43, S. 123)

Nach Meinung des Autors steht die Gemeinsamkeit im Widerspruch zu vielen anderen Beziehungen zwischen den Menschen:

»Ich glaube übrigens, daß auch unsere Brüder, Mönche und Kleriker, wenn sie nicht aus Liebe zu ihren Verwandten und Freunden oder aus Eifer, zu höheren Würden aufzusteigen, zu Fall kämen, bei weitem heiligmäßiger... sein könnten...

... was sie benötigen, bekommen sie von der Gemeinschaft, und die Behörden achten streng darauf, daß keiner mehr erhält, als er

verdient, jedoch auch keinem etwas Notwendiges vorenthalten wird.« (43, S. 124)

»Wohnungen, Schlafräume, Betten und andere lebensnotwendige Dinge besitzen sie gemeinsam. Aber nach jeweils sechs Monaten wird von den Behörden festgesetzt, wer in diesem und wer in jenem Ring, wer im ersten und wer im zweiten Schlafrum schlafen soll...« (43, S. 128)

Die Bewohner der Sonnenstadt nehmen ihre Mahlzeiten gemeinsam ein,

»wie in den Refektorien der Mönche«.

»Die Amtsträger erhalten eine größere und besser zubereitete Portion; sie verteilen davon bei Tisch stets etwas an die Kinder, die sich am Morgen in den Unterrichtsstunden...besonders hervorgetan haben.« (43, S. 129)

Die Produktion beruht auf der allgemeinen Arbeitspflicht. An einer Stelle heißt es, daß es keine Sklaven gebe, doch an einer anderen wird ergänzend mitgeteilt, daß man die im Krieg gefangenen Sklaven entweder verkaufe oder zum Ausheben von Gräben oder für andere schwere Arbeiten außerhalb der Stadt einsetze.

Alle sind verpflichtet, vier Stunden am Tag zu arbeiten. (Wie Thomas More meint der Autor, daß dies bei einer allgemeinen Arbeitspflicht genüge, um den Staat mit allem Notwendigen zu versorgen.) Doch ist damit offensichtlich nur physische Arbeit gemeint, denn später wird gesagt:

»Die übrige Zeit verbringt er auf angenehme Weise mit Lernen, Disputieren, Lesen...« (43, S. 136)

Die Beschäftigung mit der Wissenschaft ist also in diese vier Stunden nicht eingeschlossen.

Die Unbedingtheit der Arbeitspflicht kommt in dieser Beschreibung zum Ausdruck:

»Folgendes aber finde ich im Sonnenstaate hervorragend und der Nachahmung wert: Kein Körperbehinderter geht müßig, ausgenommen, wer durch das Alter geschwächt ist; doch selbst dann wird er noch zur Beratung herangezogen. Wer aber lahm ist, dient als Ausguck auf den Wachtposten, wer blind ist, krepelt Wolle mit seinen Händen oder schleißt Federn, mit denen Betten und Sitzkissen gefüllt werden; wer weder Augen noch Hände hat, dient der Gemeinschaft mit den Ohren oder der Stimme usw. Überhaupt, wenn einer nur ein brauchbares Glied hat, so macht er sich damit auf den Landgütern nützlich. Dabei wird jeder gut behandelt. Schließlich haben sie Kundschafter, die der Staatsführung alles melden, was sie hören.« (43, S. 137)

Die Bewohner der Sonnenstadt arbeiten in Trupps, an deren Spitze ein Führer steht.

»Auch die Führer der Heeresabteilungen werden [zu Beratungen] hinzugezogen: die Rottenmeister, Zugführer und Hauptleute sowohl der Männer als auch der Frauen.« (43, S. 150)

Sie stellen das nach dem Rat der vier Herrscher höchste Verwaltungsorgan der Stadt. In dem Abschnitt über die Rechtsprechung heißt es:

«Da sie immer gruppenweise ausgehen und arbeiten, so sind jeweils fünf Zeugen zur Überführung eines Sünders erforderlich...« (43, S. 152)

Daraus läßt sich schließen, daß die Einteilung in Trupps auch nach Ableistung der Arbeitspflicht weiter Bestand hat. Jedenfalls ist das Leben der Bewohner auch zu dieser Zeit reglementiert. Zum Beispiel ist ihnen kein Spiel erlaubt, das im Sitzen gespielt wird.

Die Vereinheitlichung des Lebens reicht noch weiter. Männer und Frauen tragen fast gleiche Kleidung, bei der sich nur die Länge des Obergewandes ein wenig unterscheidet. Schnitt und Farbe der Kleidung, die man außerhalb und innerhalb der Stadt trägt, sind vorgeschrieben. Es wird sogar angezeigt, wie oft die Kleidung gewechselt und gewaschen werden soll. Der Bruch dieser Vorschriften ist das allerschwerste Verbrechen:

»Deshalb soll auch jede Frau mit dem Tode bestraft werden, die ihr Gesicht schminkt, um schön zu wirken, oder hohe Absätze trägt, um groß zu erscheinen, oder Schleppkleider, um mißförmige Füße zu verbergen.« (43, S. 135)

Ebenso detailliert ist festgelegt, wie die Feiertage verlaufen müssen und wie die Kunst auszusehen hat.

»Die Dichter singen [an Feiertagen] das Lob der großen Feldherren und ihrer Siege. Wer jedoch, selbst zum Lobe eines Helden, lügt, wird bestraft. Der kann das Amt eines Dichters nicht versehen, der lügenhaft erfindet.« (43, S. 155)

Noch stärker werden die Beziehungen der Geschlechter vom Staat kontrolliert.

»...also sei die Erzeugung der Nachkommenschaft Sache des Staates und nicht der Einzelnen, es sei denn, insofern diese Glieder des Staates sind. Da aber diese meistens sinnlos zeugen und ihre Kinder sinnlos zum Verderben des Staates erziehen, deshalb überlassen sie jene der Fürsorge der Behörden gleichsam als erster und heiligster Pflicht des Staates. Und ihre Sicherung ist Gemeinschaftssache, nicht aber Einzelaufgabe.« (43, S. 134)

Die Geburt der Kinder läßt sich mit der Viehzucht vergleichen. Die Bewohner der Sonnenstadt machen sich darüber lustig, daß man in anderen Ländern, wo man eifrig um die Verbesserung der Rasse von Hunden und Pferden bemüht sei, gleichzeitig die menschliche Rasse vernachlässige.

»Daher verbinden sich auch Väter und Mütter von bester Veranlagung nach philosophischen Grundsätzen.« (43, S. 134)

Beamte – die Abteilungsführer, der Astrologe und der Arzt – entscheiden, welcher Mann mit welcher Frau und wie oft das Lager teilen darf. Die Vereinigung selbst geschieht unter Kontrolle eines besonderen Beamten. Für diesen Anlaß gelten eine Reihe von Regeln, die wir hier nicht anführen. Man meint, daß geschlechtliche Beziehungen neben der Fortpflanzung nur eine Funktion hätten: ein rein physiologisches Bedürfnis zu befriedigen. Deshalb wird, wenn es unbedingt notwendig ist, den Männern neben jenen Fällen, in denen durch die Vereinigung für Nachwuchs gesorgt werden soll, auch der Verkehr mit unfruchtbaren oder schwangeren Frauen gestattet. Dies ist jedoch nur mit Sondererlaubnis des »obersten Beamten für Fortpflanzungsangelegenheiten« möglich, nachdem eine Eingabe bei den niedrigeren Beamten derselben Behörde gemacht wurde, die sich unaufhörlich um diesen Aspekt des Lebens in der Stadt kümmern. Dieselbe Einstellung bestimmt auch die Situation der Frauen:

»Wenn eine von diesen Frauen von einem Manne nicht empfängt, verbinden sie sie mit einem anderen; wenn sie auch dann unfruchtbar bleibt, wird sie zum Gemeinbesitz. Es werden ihr dann jedoch weder in der Versammlung noch im Tempel, noch bei Tische die Mutterehren erwiesen.« (43, S. 133)

Es versteht sich von selbst, daß auch die Erziehung der Kinder in den Händen des Staates liegt.

»Der entwöhnte Spößling wird sodann, wenn es ein Mädchen ist, der Sorge der Lehrerinnen, wenn es ein Junge ist, der der Lehrer anvertraut.« (43, S. 133)

Die Kinder werden für den Unterricht ebenfalls in Abteilungen eingeteilt.

»Nach dem sechsten Lebensjahre werden sie in die Naturwissenschaften eingeführt, darauf in die übrigen, je nachdem es den Vorgesetzten angebracht erscheint. Weiterhin kommen sie an die Handwerker. Die weniger begabten Kinder werden auf die Landgüter geschickt. Und wenn eins oder das andere sich später als befähigter erweist, wird es wieder in die Stadt aufgenommen.« (42, S. 133)

Wenn die Ausbildung beendet ist, ist der junge Mensch bereit, seine Hauptfunktion auszuüben und eine Stellung zu erhalten:

»Und diejenigen, die sich in jenen Wissenschaften oder mechanischen Künsten besonders hervortun, werden später Beamte des betreffenden Gebietes, und alle anderen folgen ihnen als ihrem Vorbild und Richter.« (43, S. 125)

In dieser Gesellschaft gibt es natürlich keine Verwandtschaftsbeziehungen.

»Alle Gleichaltrigen nennen sich einander Brüder; die aber älter als 22 Jahre sind, werden von den Jüngeren Väter, die jünger als 22 Jahre sind, von den Älteren Söhne genannt. Und dabei sind die Behörden auch sehr darauf bedacht, daß keiner innerhalb der Bruderschaft dem anderen ein Unrecht tut.« (43, S. 124)

Der letzte Satz zeigt, daß die Beseitigung der Familie, des Eigentums, der Freiheit von Arbeit und Schaffen nicht ausreicht, um im Sonnenstaat die Gemeinsamkeit des Lebens aufrechtzuerhalten. Campanella ist dies deutlich bewußt, und er beschreibt im Detail ein System von Bestrafungen, von denen die Festigkeit des Gesellschaftssystems abhängt.

»...so beschuldigen sie sich des Undanks und der Böswilligkeit, wenn einer dem anderen die gebührende Genugtuung versagt, der Faulheit, der Traurigkeit, des Jähzorns, der Leichtfertigkeit, der Verleumdung und der Lüge, die sie mehr als die Pest verabscheuen. Zur Strafe werden die Angeklagten von der gemeinsamen Mahlzeit, von dem Umgang mit Frauen oder von anderen Ehren ausgeschlossen...« (43, S. 124–125)

Sodomie wird dadurch bestraft, daß der Ertappte die Schuhe um den Hals gebunden tragen muß (als Zeichen dafür, daß er die Ordnung verkehrt hat). Wird er rückfällig, belegt man ihn schließlich mit der Todesstrafe.

»Wenn aber eine Gewalttat vorliegt, so wird sie mit dem Tode bestraft. Und Auge zahlen sie mit Auge, Nase mit Nase, Zahn mit Zahn usw.« (43, S. 151)

Für Kriegsverbrechen werden strenge Strafen fällig:

»Und wer als erster die Flucht ergriff, kann auf keine andere Weise dem Tode entgehen, als daß das ganze Heer um sein Leben bittet und jeder Einzelne einen Teil der Strafe auf sich nimmt. Jedoch übt man selten solche Nachsicht, es sei denn, daß viele Gründe dafür sprechen.

Wer aber seinem Kameraden oder Freund die Hilfe in der Not versagte, wird mit Ruten geschlagen. Wer ungehorsam war, wird

den wilden Tieren zum Fraße vorgeworfen in einem eigens dazu bestimmten Tale, und man gibt ihm lediglich einen Stock mit; wenn er der Löwen und Bären, die dort hausen, Herr wird – das aber ist fast unmöglich –, wird er wieder in Gnaden aufgenommen.« (43, S. 142)

Sehr interessant ist dieser so früh geäußerte Gedanke: dem Angeklagten den Anschein von Rechten zuzubilligen, um dem Urteil den Anstrich von Gerechtigkeit zu geben!

Die richterliche Gewalt ist nicht von der administrativen getrennt:

»Jeder Einzelne steht unter der Gerichtsbarkeit des obersten Leiters seines Berufes. Folglich sind alle Obermeister Richter und strafen mit Verbannung, Züchtigung, Tadel und Verweisung vom gemeinsamen Mahle, Verbot des Tempelbesuchs und des Umgangs mit Frauen.« (43, S. 150–151)

Es gibt auch keine berufsmäßigen Vollzieher der Strafen:

»Henker und Liktores haben sie nämlich nicht, damit der Staat dadurch nicht verunreinigt werde.

Keiner aber stirbt auf andere Weise, als daß er durch die Hand des Volkes erschlagen oder gesteinigt wird...

Manchen aber wird die Todesart freigestellt; sie häufen dann kleine Säcke mit Schießpulver um sich, zünden sie, während die Umstehenden sie ermahnen, anständig zu sterben, selbst an und verbrennen so. Die ganze Bürgerschaft aber beweint den Verbrecher und betet zu Gott, seinen Zorn zu sänftigen. Denn sie beklagen es, wenn sie gezwungen werden, ein räudiges Glied des Staates auszumerzen.

Sie versuchen übrigens, durch triftige Gründe den Angeklagten zu überzeugen, und reden auf ihn ein, bis er selbst die Todesstrafe anerkennt und ihre Vollziehung wünscht; anders stirbt er nicht.

Wenn aber ein Verbrechen gegen die Freiheit des Staates, gegen Gott oder die obersten Behörden begangen worden ist, so erfolgt die Hinrichtung ohne Erbarmen sofort.« (43, S. 151)

Die Strafen werden als eines der Elemente zur Erziehung der Bürger angesehen:

»... der Angeklagte versöhnt sich sodann mit dem Kläger und den Zeugen als den Ärzten seiner Krankheit durch Umarmung und Kuß.« (43, S. 176)

»Die Verurteilungen aber sind wahre und sichere Heilmittel und atmen mehr Milde als Strenge.« (43, S. 153)

In dem von Campanella beschriebenen Staat wird die Sonne angebetet:

»Unter dem Bild der Sonne betrachten und verehren sie Gott und nennen sie das Zeichen Gottes, sein Antlitz und seine lebendige Erscheinung, da durch sie Licht, Wärme, Leben, Entwicklung und alles Gute in die niederen Geschöpfe fließt. Deshalb ist der Altar der Sonne ähnlich errichtet, und die Priester beten Gott in der Sonne und in den Sternen gleichwie in Altären und im Himmel gleichwie in einem Tempel an...« (43, S. 157)

Konkreter tritt dieser Glaube in zwei Aspekten zutage: erstens als Staatsreligion, so daß die Regierung des Staates mit dem priesterlichen Dienst zusammenfällt. Deshalb ist das Staatsoberhaupt gleichzeitig der höchste Priester; da er »Sonne« heißt, wird er offensichtlich als Verkörperung Gottes betrachtet.

»... aber auch alle Beamten, besonders die höheren, sind Priester. Ihre Aufgabe ist, die Gewissen zu reinigen.

Daher beichten alle Bürger im geheimen, genau wie auch wir es zu tun pflegen, ihre Sünden den Vorgesetzten, die so zu gleicher Zeit die Seelen reinigen und erfahren, welche Vergehen im Volke besonders häufig vorkommen.« (43, S. 153)

Auf diese Weise vereinigen sich in einer Hand sowohl die administrativen Funktionen als auch die priesterlichen und – wie wir gesehen haben – die Macht, beliebige Strafen zu verhängen.

Andererseits stellt sich die Sonnenreligion als Verehrung des Weltalls dar, das rationalistisch als idealer Mechanismus aufgefaßt wird. Mit anderen Worten, es handelt sich um eine Synthese von Religion und rationalistischer Wissenschaft (mit einer Neigung zur Astrologie). Deshalb läßt sich der Titel des Hohepriesters als »Metaphysikus« übersetzen, und sein Recht auf die Bekleidung seiner Position wird von seinen grandiosen wissenschaftlichen Kenntnissen bestimmt.

Einen ähnlichen Eindruck ruft auch die Beschreibung des Sonnentempels hervor, der an einem zentralen Ort der Stadt steht: Er läßt sich eher mit einem naturwissenschaftlichen Museum als mit einer Kirche vergleichen.

»Auf dem Altar sieht man nichts als eine große Kugel, auf der das Firmament abgebildet ist, und eine weitere Kugel, auf die die Erde gemalt ist. Ferner erblickt man in der Wölbung der großen Kuppel alle Sterne des Himmels von der ersten bis zur siebten Größe dargestellt, bezeichnet mit ihrem Namen und mit den Kräften, durch die sie auf die irdischen Dinge einwirken... Auf der kleinen Kuppel ragt eine Art von drehbarer Fahne empor, die die Winde anzeigt, von denen sie bis zu 36 zählen.« (43, S. 119)

Die Fahne scheint den Platz einzunehmen, der dem Kreuz auf christlichen Kirchen zugewiesen ist. Überhaupt entsteht der Eindruck, daß Campanella in das gesamte Werk Bemerkungen eingestreut hat, die entweder gegen das Christentum oder die katholische Kirche gerichtet sind, wobei ihr Geist der Weltanschauung vieler Ketzersekten nahekommt. Es handelt sich um äußerst vorsichtige Andeutungen, was nicht verwundern kann, da der »Sonnenstaat« in einem Gefängnis der Inquisition geschrieben wurde, wo man Campanella in eine Käfigzelle gesteckt hatte. Ein solcher Ausfall ist offenbar die Aufzählung seltsamer Fische, die auf den Stadtmauern abgebildet sind: Sie beginnt mit einem Fisch, der einen Bischof darstellt, und endet mit einem, der ein männliches Glied repräsentiert. So ist vermutlich auch der Sinn des folgenden Zitats zu verstehen:

»Die Leichen der Verstorbenen werden nicht beerdigt, sondern verbrannt, damit keine Seuche entsteht und damit sie im Feuer aufgehen, das als edles und lebendiges Element von der Sonne kommt und zur Sonne zurückkehrt. Ferner will man dem Götzendienst nicht Vorschub leisten.« (43, S. 155)

Der letzte Satz zielt deutlich gegen die Verehrung der Reliquien von Heiligen. In diesem ganzen Abschnitt ist der so frühe Versuch bemerkenswert, ideologische Einwände gegen die christlichen Riten mit rein utilitaristischen, sanitären Argumenten zu untermauern.

Als Stichelei gegen das Christentum ist auch dieser ironische Satz beabsichtigt:

»Schließlich bekennen sie, daß der Christenmensch glücklich sei, der sich zu glauben begnüge, und daß aus der Sünde Adams eine solche Verwirrung entstanden sei.« (43, S. 161)

Offenbar verbirgt sich in der folgenden Aussage eine gnostische Konzeption:

»Sie behaupten auch, es sei möglich, daß die irdischen Dinge von irgendeiner geringeren Gottheit gelenkt würden und daß es so von einer obersten Gottheit zugelassen werde. Aber diese Behauptung halten sie jetzt für töricht...« (43, S. 161)

Wahrscheinlich ist es kein Zufall, daß Jesus Christus dort an der Stadtmauer – wenn auch »am würdigsten Platze« – dargestellt ist, wo sich »die Bildnisse aller Entdecker und Erfinder wissenschaftlicher und technischer Dinge, ebenso die der Gesetzgeber« befinden, »unter denen ich Moses sah, Osiris, Jupiter, Merkur, Lykurg« usw.

Mehrere Jahre nach dem »Sonnenstaat« schrieb Campanella ein anderes Werk, »Über den besten Staat«, in dem er sich mit ei-



nigen Einwänden gegen die sozialen Ideen seines ersten Buches auseinandersetzt. Dort wird insbesondere die Gütergemeinschaft durch das Beispiel der Apostelgemeinde und die Frauengemeinschaft (sehr vorsichtig) durch Verweise auf verschiedene Kirchenväter gerechtfertigt. Besonders interessant ist die Stelle, an der behauptet wird, daß sich die Möglichkeit eines solchen Staates durch die Erfahrung bestätigt habe:

»Und das zeigten zudem die Mönche und nun die Wiedertäufer, die in der Gemeinschaft leben; wenn sie wahre Glaubensdogmen besäßen, würden sie dabei noch größere Fortschritte machen. Oh, wenn sie nicht Ketzer wären und die Rechtsprechung leiteten, wie wir ihnen verkünden, dann würden sie als Muster dieser Wahrheit dienen.«

»*The Law of Freedom in a Platform*« (»*Das Gesetz der Freiheit*«) des Gerrard Winstanley. Im vorigen Kapitel haben wir von der sozialistischen Bewegung der »Diggers« zur Zeit der englischen Revolution gesprochen und aus den Pamphleten Winstanleys, des herausragenden Theoretikers dieser Bewegung, zitiert. »Das Gesetz der Freiheit« ist die am tiefsten durchdachte, systematischste und einheitlichste Darstellung der Ideen Winstanleys. Dieses Werk gehört zum Genre der »Utopien« und enthält den detailliert ausgearbeiteten Plan für eine neue Gesellschaft, der sich in erheblichem Maße auf sozialistische Prinzipien stützt.

»Das Gesetz der Freiheit« wurde im Jahre 1652 veröffentlicht. Es beginnt mit einem Appell an »Seine Exzellenz Oliver Cromwell, den General der republikanischen Armee in England«. In dem Appell weist Winstanley Cromwell darauf hin, daß sich die Lage des einfachen Volkes trotz des Sieges der Revolution und der Hinrichtung des Königs nicht gebessert habe: Es werde von Steuern niedergedrückt, befinde sich in der Gewalt der Reichen, der Juristen und Priester. Die Versprechen, »die gesamte Geistlichkeit, die Bistümer und die Tyrannei radikal zu beseitigen«, seien nicht erfüllt worden. »Wofür haben wir gekämpft?« fragten viele frühere Soldaten. Und Winstanley fordert Cromwell auf, dem geknechteten einfachen Volk die wahre Freiheit zu geben.

Der Hauptteil des Werkes beginnt mit einer Klärung dessen, was die wahre Freiheit sei. Winstanley meint, daß sie in der freien Nutzung der Früchte des Landes bestehe:

»Für den Menschen ist es besser, keinen Körper zu besitzen, als keine Nahrung für ihn zu haben.« (35, S. 211)

Konkreter ausgedrückt, liegt die wahre Freiheit in der freien Nutzung des Bodens beschlossen. Des Bodens wegen führten die Könige Kriege, predigten die Priester und unterdrückten die Reichen die Armen. Diese »äußere Sklaverei« bringe eine »innere Sklaverei« hervor:

»...die Sklaverei des Geistes wie Gier, Stolz, Heuchelei, Müßigkeit, Furcht, Verzweiflung und Wahnsinn – all das wird durch die innere Sklaverei hervorgerufen, welche die einen den anderen auferlegen.« (35, S. 211–212)

Aufbauend auf dieser materialistischen Gesellschaftsbetrachtung, entwickelt Winstanley den Entwurf eines Gesellschaftssystems, in dem die private Nutzung des Bodens beseitigt ist und in dem folglich auch die »äußere« und »innere« Sklaverei verschwinden. Zum entscheidenden Prinzip für die Bildung seiner Gesellschaft erhebt er die Unterordnung von persönlichen unter allgemeinen Interessen:

»Es gibt nur Sklaverei und Freiheit, Privatinteresse und allgemeines Interesse; und wer dafür kämpfen wird, das private Interesse in die freie Republik einzuführen, wird sogleich entdeckt und als Mensch vertrieben werden, der von neuem die königliche Sklaverei zurückbringen will.« (35, S. 284)

In dem von Winstanley geplanten Staat werden, konkreter gesprochen, das Privateigentum am Boden, Handel und Geld abgeschafft. Der Boden wird von einzelnen großen Familien auf Anweisung und unter der Kontrolle örtlicher Beamter bearbeitet. Die Geräte werden in jeder Familie verwahrt, doch nicht als Eigentum, sondern als vom Staat anvertrautes Vermögen, für welches das Familienoberhaupt mit dem Leben haftet. Der Staat teilt auch die Pferde zu; nach der Ernte werden die Produkte an staatliche Speicher abgeliefert.

In der gleichen Lage befinden sich die Handwerker: Sie erhalten das Rohmaterial von den staatlichen Speichern und überlassen ihnen ihre Produktion. Sie arbeiten entweder in Familienbetrieben oder in gesellschaftlichen Werkstätten. Die Regierung überführt die Bürger von einer Familie in die andere – je nach der Situation der Arbeitskräfte oder nach ihrer Fähigkeit zu einer bestimmten Arbeit.

Neben den freien Bürgern sind auch solche tätig, denen ein Gericht die Freiheit entzogen hat. Zuweilen nennt Winstanley sie Sklaven. Sie verrichten ähnliche, wenn auch schwerere Arbeit als die Freien. Eine Amtsperson, der »Aufseher«, überwacht sie:

»Wenn sie ihre Normen erfüllen, wird er ihnen ausreichend Speise und Kleidung geben lassen, damit sie ihre Gesundheit erhalten. Wenn sie jedoch Verzweiflung, Leichtsinn oder Faulheit an den Tag legen und sich nicht friedlich dem Gesetz unterordnen, wird der Aufseher ihnen kärgliche Speise zuteilen und sie mit der Peitsche schlagen, »denn die Rute ist für den Rücken der Dummköpfe gemacht«, bis ihre stolzen Herzen sich dem Gesetz beugen.« (35, S. 273–274)

»Wenn irgendein Gesetzesbrecher entflieht, wird dies durch den Herold verkündet werden, und der Richter wird ihn zum Tode verurteilen, wenn man ihn eingefangen hat.« (35, S. 274)

Doch der Status des Sklaven wird nicht automatisch auf seine Verwandten ausgeweitet, wenn sie sich nicht selbst schuldig gemacht haben. Das Ziel der Sklaverei ist die Umerziehung verdorbener Bürger:

»Und welches Ziel wird damit verfolgt? Ihren Hochmut und ihr Unverständnis zu töten, damit sie für die Republik nützliche Menschen werden.« (35, S. 354)

Alles Notwendige erhalten die Bürger frei und unentgeltlich aus staatlichen Geschäften. Dabei ergibt sich offensichtlich eine Schwierigkeit:

»Tatsächlich wird der habgierige, hochmütige, viehähnliche Mensch mehr für sich selbst wünschen, entweder um sich danebenzulegen und es zu betrachten oder um es zu verschwenden und nach seiner Laune zu verderben; dann werden die anderen Brüder in Not leben, weil ihre Versorgung nicht sichergestellt ist. Doch die Gesetze und die treuen Beamten der freien Republik werden die unvernünftigen Handlungen solcher Menschen zügeln.« (35, S. 327)

Wirklich wird der Vater einer Familie, die mehr als nötig verbraucht, zunächst durch einen öffentlichen Verweis und danach durch befristete Sklaverei bestraft. Auf diese Weise wird auch die zweite Schwierigkeit gelöst: Was zwingt alle, so lange und produktiv wie möglich zu arbeiten, wenn materiell niemand daran interessiert ist? Ein Bürger, der sich weigert, die ihm zugeweilte Arbeit auszuführen, oder ein Junge, der sich vor der Erlernung des Handwerks drückt, das ihm zugewiesen wurde, wird zunächst durch einen öffentlichen Verweis, dann durch Peitschenhiebe – wenn all das nicht hilft – durch die Sklaverei bestraft.

Die wichtigste Produktions- und Verwaltungseinheit des Staates ist die Familie. An ihrer Spitze steht der »Vater« oder »Herr«. Die Liste der »Amtspersonen in der freien Republik« beginnt folgendermaßen:

»In der einzelnen Familie ist der Vater oder Herr die Amtsperson.« (35, S. 257)

Über seine Beziehung zu den Familienmitgliedern wird so geschrieben:

»Er muß ihnen ihre Arbeit übergeben, auf die Ausführung achten und darf nicht zulassen, daß sie müßig leben; er muß Ungehorsame entweder mit Worten tadeln oder auspeitschen, denn die Rute muß bereitliegen, um Unvernünftige zu Erfahrungheit und Zurückhaltung zu zwingen.« (35, S. 259)

Offenbar spielen Verwandtschaftsbeziehungen innerhalb der Familie keine entscheidende Rolle: Der »Vater« kann eines Vergehens wegen durch eine andere Person ersetzt werden, und die übrigen Familienmitglieder werden nötigenfalls in andere Familien gebracht.

Von der Familie angefangen, baut sich der Staat auf immer größeren Einheiten auf, gelenkt von den Amtspersonen, die in Winstanleys Werk aufgezählt werden. Wir führen nur die an, welche die nach der Familie folgende Zelle – Gemeinde, Ortschaft oder Stadt – leiten: Friedensstifter, Abteilung der Beobachter (vier Personen), Soldat, Arbeitsaufseher, Henker.

Der Friedensstifter ist verpflichtet, Gesetzesbrechern ins Gewissen zu reden oder sie in die Grafschaft, in den Amtsbereich des Richters, zu überbringen. Die Beobachter kümmern sich um Produktion und Verbrauch der Familien. Hinsichtlich des Soldaten sagt der Autor, daß

»in Wirklichkeit alle staatlichen Beamten auch Soldaten sind«.  
(35, S. 271)

Die Funktion des Soldaten im eigentlichen Sinn des Wortes besteht darin, den Beamten Hilfe zu leisten und sie bei Unruhen zu verteidigen. Dem Aufseher unterstehen die zur Zwangsarbeit Verurteilten (die Sklaven). Der Henker muß

»je nach den gesetzlichen Bestimmungen Verbrechern den Kopf abhauen, sie hängen oder erschießen oder peitschen«.  
(35, S. 274)

Alle Beamten, von diesem niedrigen bis zu den höchsten, werden gewählt und müssen jedes Jahr wieder bestätigt werden. An der Spitze des Landes steht das Parlament, das ebenfalls jährlich gewählt wird. Das Wahlrecht haben Bürger, die das zwanzigste Lebensjahr erreicht haben; um gewählt zu werden, muß man wenigstens vierzig Jahre alt sein. Jedoch recht vielen ist das aktive oder sogar das passive Wahlrecht entzogen.

»Alle antigesellschaftlichen Elemente – Trinker, streitsüchtige und schrecklich unhöfliche Menschen, solche, die sich fürchten, die Wahrheit zu sagen, um andere nicht zu erzürnen, und auch solche, die sich ganz den Vergnügungen und dem Sport hingeben, sehr geschwätzig und alle ähnlichen Menschen – verstehen das Wesen des Lebens nicht, können keine kenntnisreichen Menschen sein und sind folglich für die Wahl von Ämtern in der Republik nicht geeignet, obwohl sie bei den Wahlen eine Stimme abgeben dürfen.« (35, S. 251–252)

»...alle diejenigen, die an der monarchistischen Macht und Regierung interessiert sind, dürfen weder wählen noch gewählt werden.« (35, S.252)

Zu ihnen gehören auch die,

»welche entweder Mittel zum Unterhalt der königlichen Armee bereitgestellt haben oder selbst in dieser Armee Soldaten waren und gegen die Errichtung der allgemeinen Freiheit kämpften.« (35, S. 255), und

»alle, die eilig Land der Republik gekauft oder verkauft und dadurch ihre neuen Grundlagen erschüttert haben...« (35, S. 253)

»Das sind habgierige Menschen, die Gott nicht fürchten, und ihr Schicksal wird sein, aus der Stadt des Friedens zu den Hunden gejagt zu werden.« (35, S. 255)

Früher, in der Anfangsphase der »Digger«-Bewegung, war Winstanley als Gegner der Gewalt und der Staatsmacht aufgetreten. Er meinte, daß das Gesetz für die unter dem Fluch des Eigentums Lebenden notwendig sei, aber überflüssig für diejenigen werde, die sich von ihm lossagten und auf der Basis von Gerechtigkeit und Gemeinsamkeit lebten. In dem Pamphlet »A Letter to the Lord Fairfax and His Council of War« schrieb er:

»Wir haben Ihnen gesagt, daß wir nicht gegen das sind, was durch Beamte und Gesetze geregelt wird, doch unsererseits benötigen wir weder die eine noch die andere Art der Verwaltung...

Wir wissen, daß kein einziger der Menschen, die sich diesem gerechten Gesetz unterwerfen, wagen wird, seinen Bruder zu verhaften oder zu versklaven...« (25, S. 106)

Gemäß der Logik, die in der Entwicklung derartiger Bewegungen beschlossen liegt, räumt Winstanley in dem drei Jahre später veröffentlichten »Gesetz der Freiheit« schon rückhaltlos ein, daß man in dem von ihm geplanten Staat seinen Bruder sowohl verhaften wie versklaven kann (und keineswegs nur im übertragenen Sinne). Sein Werk enthält ein detailliertes System von Bestrafungen.

»Wer seinen Nachbarn schlägt, erhält selbst vom Henker Schlag um Schlag und verliert Auge um Auge, Zahn um Zahn, Glied um Glied: Der Grund ist, daß sich der Mensch fürsorglich gegenüber der Persönlichkeit anderer verhalten und so handeln muß, wie andere ihm gegenüber handeln sollen.« (35, S. 343)

Wer sich an Amtspersonen vergreift, wird strenger bestraft: Ein Schlag bringt ein Jahr Zwangsarbeit ein.

»Wer sich bemüht, durch Gerüchte und Verleumdungen zwischen Nachbarn Zwietracht zu säen«,

wird zu einer Rüge, Auspeitschung und – wenn er sich nicht bessert, sogar zu lebenslänglicher – Zwangsarbeit verurteilt (23, S. 344). Mit Zwangsarbeit wird auch bestraft, wer dem Beobachter nicht Hilfe leistet oder wer versucht, etwas zu kaufen oder zu verkaufen. Kauf oder Verkauf von Boden wird sogar durch die Todesstrafe geahndet. Wer den Boden sein eigen nennt, wird auf einen Schandstuhl gesetzt; wenn er dabei flucht, richtet man ihn hin.

Die Stütze des Systems ist die Armee. Sie besteht aus zwei Teilen: einem verwaltenden und einem kämpfenden. Alle Beamten sind Offiziere der Verwaltungsarmee, und das ganze Volk stellt die gemeinen Soldaten.

»Nutzen oder Aufgabe der Kampfarmee besteht in der Republik darin, alle zu unterwerfen, die sich mit dem Wunsch erheben, die Freiheit der Republik zu beseitigen.« (35, S. 307)

Sie soll den Staat verteidigen vor

»einem Aufstand oder einer Rebellion egoistischer Beamter, des ungebildeten Volkes oder... dem Aufruhr eines beliebigen Grüppchens, der unseren allgemeinen Frieden stören soll«. (35, S. 306)

Die Armee leistet auch ausländischen Feinden Widerstand und hat noch eine andere Funktion: die Errichtung des gleichen Systems in anderen Ländern.

»Wenn irgendein Land erobert und so verklavt wird, wie England durch seine Könige und ihre aggressiven Gesetze verklavt wurde, dann muß die Armee so geheim wie möglich aufgestellt werden, um das Land zu befreien, so daß der Boden zur allgemeinen Schatzkammer all seiner Kinder werden kann...« (35, S. 308–309)

Wie wir sehen, sind die sozialistischen Vorstellungen Winstanleys in vieler Hinsicht weit gemäßiger als die seiner Vorgänger More und besonders Campanella: Nur das Privateigentum am Boden, an den Arbeitsprodukten und teils an dem, was man später als »Produktionsmittel« zu bezeichnen begann, wird abgeschafft; von Frauengemeinschaft oder staatlicher Kindererziehung ist nicht die Rede. An vielen Stellen seines Werkes bringt Winstanley Einwände gegen extremere Ansichten vor, wobei er offensichtlich mit anderen, radikaleren Strömungen polemisiert. In dem Kapitel »Kurze Warnung vor falschen Meinungen« sagt Winstanley:

»Wenn manche Menschen von allgemeiner Freiheit hören, vermuten sie, daß alle Früchte des Bodens gemeinsam sein müssen ...

Andere vermuten aus derselben unvernünftigen Unkenntnis heraus, daß die Gemeinschaft aller Männer und Frauen bestehen werde und daß man deshalb beabsichtige, ein viehisches Leben zu führen.« (35, S. 221)

Darauf entgegnet der Autor:

»Nein, obwohl Boden und Speicher allen Familien gemeinsam sein werden, wird jede Familie, so wie jetzt, getrennt leben. Das Haus jedes Mannes, seiner Frau, seiner Kinder, das Mobiliar zur Ausstattung des Hauses, alles, was er aus den Speichern erhält oder sich für die Bedürfnisse seiner Familie verschafft – all das wird das Eigentum seiner Familie für deren friedliche Existenz darstellen.« (35, S. 201)

Die Gesetze sollen die Bürger davor schützen, daß sie diesen »falschen Meinungen« anhängen, und »derartiges ungebildetes und unvernünftiges Verhalten« bestrafen.

Doch auf einem Gebiet ging Winstanley viel weiter als More oder Campanella – auf dem der Religion. Die kühle Einstellung zu Religion und Kirche, die Neigung zu Pantheismus und Vergöttlichung des »Mechanismus«, auf die wir bei diesen beiden Autoren stießen, werden bei Winstanley von unverhüllter Feindschaft gegenüber der Kirche abgelöst, und an die Stelle der Religion treten Moral und rationalistische Wissenschaft. Das Hauptziel der zeitgenössischen Religion sieht Winstanley darin, daß sie den Reichen helfe, die Armen auszubeuten:

»Diese göttliche Lehre, die ihr als spirituell und himmlisch bezeichnet, ist Plünderung und Räuberei.« (35, S. 297)

»... diese Lehre wurde zu einem Deckmantel für die Politik des listigen großen Bruders in der Frage der Bodenfreiheit.

... diejenigen, welche diese heilige Lehre predigen, sind die Mörder vieler armer, schüchterner und einfacher Herzen ...« (35, S. 300)

»Folglich ist diese heilige spirituelle Lehre ein Betrug, denn während die Menschen zum Himmel emporstarren und von der Seligkeit träumen oder sich vor der Hölle nach ihrem Tode fürchten, sticht man ihnen die Augen aus, damit sie nicht sehen, was ihr angeborenes Recht ist und was sie hier, auf der Erde, zu Lebzeiten tun müßten.« (35, S. 301)

Der Autor verkündet, das Ende dieser Verblendung sei nahe:

»Und alle Priester, Kirchendiener und Prediger dieser spirituellen und himmlischen Dinge, wie sie sie nennen, werden in Stöhnen ausbrechen, wie es ihnen bestimmt ist: Weh, weh, die große Stadt Babylon, die starke Stadt, welche die ganze Erde mit ihrem Zauber erfüllt und alle Völker verführt hat, so daß die ganze Welt die Bestie anbetete. In einer Stunde ist dein Gericht gekommen. Und so weiter, wie ihr in der Offenbarung des Johannes, Kap. XVIII, 10, nachlesen könnt.« (35, S. 303)

In der von Winstanley beschriebenen Zukunftsgesellschaft wird man die Priester wie jede andere Amtsperson in jedem Jahr neu wählen. Diese »republikanische Geistlichkeit«, wie Winstanley sie nennt, hat Pflichten zu erfüllen, die vom normalen Standpunkt aus nichts mit der Religion zu tun haben. Der Priester muß über folgende Themen predigen:

»über den Zustand des ganzen Landes nach Angaben, die er vom Postamtsvorsteher, gemäß den Mitteilungen seiner Leitung, erhalten hat« (35, S. 289),

»das Gesetz der Republik verlesen ..., die Taten und Ereignisse längst vergangener Jahrhunderte und Regierungen erläutern, wobei er den Segen der Freiheit, die sich aus einer gutorganisierten Regierung herleitet, in den Vordergrund stellt...« (35, S. 290),

»über alle Künste und Wissenschaften – einen Tag über das eine, den zweiten Tag über das andere –, wie zum Beispiel über die Physik, Chirurgie, Astrologie, Astronomie, Navigation, den Getreideanbau und ähnliches;

...die Reden können auch manchmal die Natur der Menschheit zu Gegenstand haben, ihre dunklen und lichten Seiten, ihre Schwäche und Stärke, Liebe und Neid...« (35, S. 291)

Im übrigen werde nicht nur der Priester, sondern jeder kenntnisreiche Mensch Predigten halten können.

Winstanley plant offenbar, unter der Bezeichnung »Priester« eine Klasse von Menschen zu schaffen, die durch die Propaganda für die offizielle Weltanschauung in Anspruch genommen werden und in gewissem Maße die Rolle von Lehrern erfüllen. Winstanley begegnet den Einwänden eines fiktiven Gegners, »eines eifrigen, aber unwissenden Professors«:



»Die Geheimnisse der Natur erkennen, heißt, die göttlichen Dinge erkennen; und die göttlichen Dinge in der Schöpfung erkennen, heißt, Gott selbst erkennen, weil Gott sich in jeder sichtbaren Sache und jedem Körper aufhält.« (35, S. 293–294)

## § 2. *Der sozialistische Roman*

Im 16. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts treffen wir auf einige Werke mit sozialistischem Gedankengut, deren Publikationen durch lange Zeiträume – mehrere Jahrzehnte oder sogar ein ganzes Jahrhundert – voneinander getrennt sind. Gegen Ende des 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts ändert sich die Lage: Ein regelrechter Strom sozialistischer Literatur erscheint. Die sozialistische Weltanschauung wird zur Mode und einem Machtfaktor; die Mehrheit der Denker jener Zeit ist ihrem Einfluß in dieser oder jener Form unterworfen.

In der allgemeinen Flut lassen sich zwei Strömungen auseinanderhalten: der für eine breite Leserschaft vorgesehene, unterhaltsame sozialistische Roman und die trockenere sozialistische Literatur philosophischen und soziologischen Charakters. Beide Strömungen sind in den Werken Mores und Campanellas vereint, doch am Ende des 17. Jahrhunderts trennen sie sich, und jede nimmt eigene Konturen an.

Als erster typisch sozialistischer Roman läßt sich »*L'Histoire des Sevarambes*« (Geschichte der Sevaramben) von Denis Vairasse ansehen. Der erste Band, der als Prototyp dieser neuen Literaturgattung am interessantesten ist, kam im Jahre 1675 heraus. In diesem Roman wird von Seeabenteuern, einem Schiffbruch, der Landung auf einem unbekanntem Kontinent und dem Leben der ans Ufer geschwemmten Reisenden erzählt. Schließlich treffen sie auf die Bewohner des Kontinents und lernen deren ungewöhnliche Lebensweise kennen. Hier wird auch die Form der trockenen Beschreibung Mores und Campanellas durch die lebhaften Reiseeindrücke des Erzählers, Hauptmann Siden, ersetzt. Fast das ganze Buch ist der Schilderung seiner Reisen durch das Land der Sevaramben und dessen, was er dabei sieht, gewidmet. Erst die letzten zehn Seiten des Romans enthalten eine Beschreibung des in diesem Lande herrschenden Staats- und Wirtschaftssystems.

Der Staat der Sevaramben wurde durch den Perser Sevanice gegründet. Auf dem von ihm entdeckten Kontinent fand er wilde Stämme vor, die in Familien unter den Bedingungen des Urkommunismus – mit Güter- und Frauengemeinschaft – lebten. Durch eine Reihe von Listen überzeugte er sie davon, daß er von der Sonne gekommen sei, um ihnen die Gesetze und den Willen des

Sonnengottes mitzuteilen. Diese Gesetze wurden vom Volk anerkannt und bestimmten die Struktur des Staates.

Man bekannte sich zur Sonnenreligion und verkündete, daß die Sonne selbst der König des Landes sei. Aus der Zahl der Menschen ernennt sie ihren Vizekönig. Faktisch fällt der Posten des Vizekönigs nach dem Los einem von vier Kandidaten zu, die von dem Rat der höchsten Beamten des Landes vorgeschlagen werden. Er verfügt über absolute Macht, die nur durch das Recht des Rates, den Vizekönig für unzurechnungsfähig erklären zu lassen, eingeschränkt wird. Nach dem Vizekönig folgt eine komplizierte Hierarchie von Beamten, von denen ein Teil durch das Volk gewählt, ein Teil durch Höherstehende ernannt wird. All diese Amtspersonen genießen viele Privilegien; sie haben mehr Frauen als die anderen Bürger, persönliche Sklaven, bessere Behausungen und bekommen bessere Nahrung und Kleidung.

Die Hauptmasse der Bevölkerung (alle sind schöne, prächtig gebaute Menschen) führt ein sorgenfreies glückliches Leben in wohlgeordneten Städten und ausgezeichneten Gemeinschaftsunterkünften. Ein Drittel des Tages arbeiten sie unter Aufsicht der Beamten, während eines Drittels schlafen sie, und während des letzten ruhen sie sich aus.

Unter ihnen stehen auf den Sprossen der Gesellschaftsleiter die staatlichen und persönlichen Sklaven, die als Tribut von besiegten Völkern übergeben wurden. Sie leisten die schwere Arbeit, ihre Frauen dienen den Bürgern und zugereisten Ausländern als Prostituierte.

Die gesamte Wirtschaft gründet sich auf absolutes Staatseigentum: Sevarice

»schaffte das Recht auf Eigentum ab, entzog es den Privatpersonen und wünschte, daß alles Land und alle Volksreichtümer ausschließlich dem Staat gehörten, der unbeschränkt über sie verfügen kann, so daß die Untertanen nur das erhalten können, was ihnen von den Amtspersonen übergeben wird«. (44, S. 422)

Die gesamte Bevölkerung lebt und arbeitet in Gemeinschaften von tausend Menschen; jede Gemeinschaft bewohnt ein eigenes großes quadratisches Haus. Alle Arbeitsprodukte liefern sie an Staatsspeicher ab, und von dort bekommen sie alles Lebensnotwendige. Insbesondere erhalten alle standardisierte Kleidung, die sich nur in der Farbe, je nach der Altersgruppe ihres Besitzers, unterscheidet.

»Der Staat kümmert sich um alles, fordert weder Abgaben noch Steuern, und das ganze Volk lebt unter der Regierung des Herrschers in glücklicher Zufriedenheit und in sicherer Ruhe. Alle Bürger sind verpflichtet zu arbeiten, um die Staatsreserven zu er-

halten, aber auch, um zu verhindern, daß sie sich in ihrer Zufriedenheit und ihren Vergnügungen nicht empören oder durch Untätigkeit verweichlichen.« (44, S. 423)

Alle Bewohner des Landes zeichnen sich durch Schönheit und vorzüglichen Körperbau aus. Krüppel werden ebenso wie unfruchtbare Frauen in ferne Städte verbannt.

Die Regierung achtet sorgfältig darauf, daß das Land von der Außenwelt völlig isoliert ist, doch die Sevaramben sind über alle Errungenschaften der Technik und der Naturwissenschaften in Europa und Asien auf dem laufenden. Dies geschieht dadurch, daß in den Sprachen und notwendigen Wissenschaften ausgebildete Männer regelmäßig in diese Länder geschickt werden, um dort alles zu erfahren, was sich nützlicher Weise übernehmen läßt. Dabei ist ihnen streng verboten, irgend etwas von ihrem eigenen Land zu erzählen. Um ihre Rückkehr sicherzustellen, dürfen sie erst dann abreisen, wenn sie nicht weniger als drei Kinder als Geiseln zurücklassen.

Die »Geschichte der Sevaramben« vermittelt auch eine Vorstellung vom Charakter des späteren sozialistischen Romans. Wir machen deshalb nur ein paar kurze Bemerkungen über einige Beispiele, welche die verschiedenen Aspekte dieses Genres illustrieren.

»*La terre australe connue*« (45), für dessen Verfasser Pierre Bayle Gabriel de Foigny, einen Mönch aus Lothringen oder Adligen aus der Bretagne, hält, erschien im Jahre 1676. Der Roman beschreibt die Reise zu einem noch unbekanntem fünften Erdteil auf der südlichen Halbkugel. Das von den Reisenden entdeckte Land wird von einem androgynen Volk, den »Australiern«, bewohnt. Ihr ganzes Leben verläuft in vollkommener Freiheit. Jeder verfährt so, wie ihm seine Vernunft gebietet. Es gibt nur ein einziges Gesetz, nach dem jeder wenigstens ein Kind zeugen muß.

Die Einwohner leben im Zustand der Unschuld, kennen weder Kleidung noch eine Regierung noch die Begriffe »dein« und »mein«. Alle erhalten von Geburt an eine völlig einheitliche Erziehung, die ihnen schon in der Kindheit die Überzeugung von ihrer vollkommenen Gleichheit nahebringt.

»*Les aventures de Télémaque*« von Salignac de la Motte Fénelon (46) kamen im Jahre 1698 heraus. Dieses Werk ist deshalb interessant, weil es nicht nur die Frage der idealen sozialistischen Gesellschaft, sondern auch die Übergangsformen der Lebensorganisation – die »erste« und »zweite« Stufe des Sozialismus – betrachtet. Auf der Suche nach Odysseus hält Telemach sich insbesondere in zwei Gemeinwesen auf: Bétique und Salente. In Bétique

ist der Grundbesitz gemeinschaftlich. Das ganze Vermögen – der Boden, die Früchte des Bodens und der Bäume, die Milch von Kühen und Ziegen – gehört allen gemeinsam. Die meisten Bewohner sind Ackerbauern oder Hirten. Künste werden für schädlich gehalten; Handwerker gibt es fast gar nicht. Die Bürger sehen das Glück in der Einfachheit, weshalb niemand Not leidet. Sie leben in Familien unter Bedingungen vollkommener Gleichheit und ohne alle Unterschiede.

In Salente hatte der verschwenderische und stolze König Idomenais das Land bis zum Ruin getrieben. Der Mentor schuf ein neues System, das als Übergangsstufe zu völliger Gemeinsamkeit erscheint. Die Bevölkerung ist in sieben Klassen eingeteilt, für die jeweils die Art der Behausung, der Kleidung, der Nahrung, des Mobiliars und der Umfang des gesamten Familienbesitzes vorgeschrieben sind. Das Privateigentum an Boden besteht weiter, doch in begrenztem Maße: Niemand hat mehr Land, als für seine Versorgung nötig ist. Auch der Handel ist gestattet.

»*La République de Philosophes ou Histoire des Ajaoiens*«, die Bernard le Bovier de Fontenelle (47) zugeschrieben wird, erschien im Jahre 1768. Reisende werden von einem Sturm in ein unbekanntes Land verschlagen, auf die Insel Ajao. Irgendwann eroberten die Ajaoer die Insel, vernichteten einen großen Teil der Bevölkerung und machten den Rest zu Sklaven. Die ganze Produktion gründet sich auf Zwangsarbeit. Die Sklaven leben in Kasernen, wo man sie nachts einschließt. Ihre Zahl wird streng kontrolliert: Früher tötete man überzählige Kinder, inzwischen transportiert man sie an die chinesische Küste und setzt sie dort aus.

Die freien Bewohner der Insel – die Ajaoer – leben in völliger Gemeinsamkeit. »Mein« und »dein« sind ihnen unbekannte Wörter. Der gesamte Boden gehört dem Staat, der seine Bearbeitung veranlaßt und die Früchte unter den einzelnen Familien aufteilt. Alle sind verpflichtet, eine bestimmte Zeitspanne in der Landwirtschaft zu arbeiten. Die gleichen Prinzipien gelten auch für die Handwerker.

Die Bürger müssen sich verheiraten, wobei jeder Mann zwei Frauen hat. Die Kinder werden nicht von den Eltern, sondern in Staatsschulen erzogen.

Die Ajaoer haben keinen Kult, keine Tempel, Priester oder heiligen Bücher. Sie verehren die Natur als ihre gütige Mutter. Ein höheres Wesen erkennen sie nicht an, doch sie sind der Meinung, daß alles Lebende vernünftig sei. Die Seele halten sie für materiell und sterblich.

»*La découverte australe par un homme volant, ou le Dédale français*« von Restif de la Bretonne (48) wurde im Jahre 1781 veröffentlicht. Die komplizierte Handlung (sie enthält eine Liebesgeschichte, die Erfindung einer Methode, mit künstlichen Flügeln zu fliegen, und die Gründung eines neuen Staates auf der südlichen Halbkugel) führt dazu, daß Reisende das Land Megapatagonien, den Antipoden Frankreichs, entdecken. Das wichtigste Gesetz dieses Landes ist die Gemeinsamkeit: »Ohne vollkommene Gleichheit gibt es weder Tugend noch Glück«; »unter Gleichen soll alles gemeinsam sein«; »jeder arbeitet für das Allgemeinwohl« (48, S. 133). Jeden Tag sind zwölf Stunden der gemeinsamen Arbeit und zwölf der Ruhe und dem Schlaf zugewiesen. Das Essen wird bei gemeinsamen Mahlzeiten eingenommen. Alle Unterschiede werden durch das Alter begründet: Die Macht befindet sich in den Händen der Greise.

Ehen sind befristet und werden nur für ein Jahr geschlossen. Dabei werden Herzensneigungen kaum berücksichtigt: Nur Verdienste berechtigen dazu, die schönsten Mädchen zur Frau zu nehmen. Die erste Wahl bleibt deshalb Greisen vorbehalten, die nicht jünger als 150 Jahre sind.

Im Falle der Schwangerschaft wird die Ehe aufgelöst. Die Frauen stillen die Kinder und übergeben sie danach staatlichen Erziehern. Das Verhältnis zwischen Kindern und Vätern ist »im wesentlichen so, als wenn sie einander nie gekannt hätten« (48, S. 138).

Dramatische Werke und Malerei sind verboten. »Wir wollen nur reale Dinge, und unsere Zeit reicht nur, um echtes Vergnügen zu genießen, ohne daß wir an Ersonnenes denken«, erzählen die Megapatagonier. Doch es gibt Musik und Gesang – besungen werden große Menschen, das Vergnügen und die Liebe. Es ist verboten, alles übrige in Verse zu kleiden.

Die Moral dieser Gesellschaft läßt sich auf den Nenner der größtmöglichen Lust bringen: »Beseitigt alle unangenehmen Empfindungen; nutzt alles, was legal Lust beschert und die Organe nicht zu sehr schwächt oder übersättigt!« (48, S. 149). »Doch was die gesunde Moral bei uns besonders kräftigt, ist die Tatsache, daß moralische Fragen nicht der Willkür von Privatpersonen überlassen werden. Dank unserer Gleichheit und Gemeinsamkeit ist die gängige Moral einheitlich und öffentlich.« (48, S. 151)

Den Inhalt ihrer Religion beschreiben die Megapatagonier folgendermaßen: »seine Organe den Plänen der Natur gemäß zu nutzen, nichts zu mißbrauchen und nichts zu vernachlässigen« (48, S. 140). Die Frage nach Tempeln beantworten sie damit, daß sie auf den Himmel und die Erde zeigen. Als ihre Götter verehren sie die Sonne – den gemeinsamen Vater – und die Erde – die gemeinsame Mutter.

### § 3. Das Zeitalter der Aufklärung

Jetzt wenden wir uns der soziologischen und philosophischen sozialistischen Literatur zu, von der wir ebenfalls nur einige Werke berühren, die den größten Einfluß auf die Entwicklung der Ideen des chiliastischen Sozialismus ausgeübt haben.

»*Mon testament*« von Jean Meslier (49) hebt sich aus der ganzen Literatur dieser Richtung durch viele Besonderheiten des Werkes, sein ungewöhnliches Schicksal und die erstaunliche Gestalt des Autors heraus. Jean Meslier (geboren 1664) verbrachte sein ganzes Erwachsenenleben als Priester in der Champagne. »*Mon testament*« wurde vom Verfasser nicht veröffentlicht und erst nach seinem Tode im Jahre 1733 durch Abschriften und Zitate bekannt. Voltaire und anderen Aufklärern erschien es interessant und unterhaltsam, doch so gefährlich, daß sie nicht wagten, es vollständig zu veröffentlichen. Als Ganzes erschien es erst im Jahre 1864 in Amsterdam.

Das Hauptmerkmal von »*Mon testament*« besteht darin, daß in ihm die eigentlich sozialistische Konzeption nur ein Nebenprodukt der Grundidee, des Kampfes mit der Religion, ist. Meslier sieht in der Religion nichts als ihre soziale Rolle, die seiner Meinung nach darin beschlossen ist, durch Betrug und Verbreitung des Aberglaubens die Gewalt und die soziale Ungleichheit zu untermauern:

»Kurz gesagt, alles, was eure Theologen und Priester euch mit solchem Eifer und solcher Beredsamkeit predigen... all das ist im wesentlichen nichts als Illusion, Irreführung, Betrug, Dichtung und Schwindel: Sie wurden zunächst von schlaun und subtilen Politikern erdacht und später von Gaunern und Scharlatanen wiederholt. Danach glaubten unwissende und ungebildete Menschen aus dem Volke daran, und schließlich wurde alles durch die Macht der Herrscher und Starken der Welt unterstützt. Sie begünstigten Betrug und Irreführung, Aberglauben und Scharlatanerie und bestärkten sie durch ihre Gesetze, um so die Massen im Zaum zu halten und sie zu zwingen, nach ihrer Pfeife zu tanzen.« (49, Bd. I, S. 67–69)

Von diesen beiden Leidenschaften – dem Haß auf Gott und jede Ungleichheit oder Hierarchie – wird das ganze »*Testament*« bewegt. Die Religion ist, wie Meslier meint, an dem meisten Unglück der Menschheit schuld. Sie säe vor allem Zwietracht und stifte Religionskriege. Dabei ruft er selbst naiverweise zum Aufstand, zur Ermordung der Könige und zur Vernichtung aller auf, die man für glücklicher und wohlhabender hält.

»In diesem Zusammenhang fällt mir das Begehren eines Mannes ein... Er äußerte den Wunsch, daß »alle Mächtigen der Welt und vornehmen Herren aufgehängt und mit Schlingen aus den Därmen der Priester erwürgt werden«. Diese Ansicht macht zwangsläufig einen etwas groben und brutalen Eindruck, doch ihre unbefangene Geradlinigkeit läßt sich nicht leugnen. Sie ist kurz, doch ausdrucksvoll, da sie mit wenigen Worten alles beschreibt, was derartige Menschen verdienen.« (49, Bd. I, S. 71)

Die Religion ist für Meslier ein alberner Aberglaube, welcher der ersten Berührung des klaren Verstandes nicht widerstehen könne. Von allen Religionen sei jene der Christen, die er Christusanbeter nennt, die albernste. Doch man darf den Grund seiner Einstellung zum Christentum nicht in der allzu rationalistischen Mentalität Mesliers selbst suchen. Um das Christentum zu widerlegen, ist er bereit, den wildesten Aberglauben hinzunehmen und jedes unsinnige Gerücht zu wiederholen. Zum Beispiel kommt ihm läppisch vor, daß Gott nur einen einzigen Sohn gehabt habe, während weit weniger vollkommene Wesen in dieser Hinsicht viel besser ausgestattet seien. Viele Tiere brächten gleichzeitig zehn oder zwölf Junge zur Welt.

»Man sagt, daß eine polnische Gräfin namens Margaritha gleichzeitig 36 Kinder geboren habe. Außerdem gebar eine holländische Gräfin, ebenfalls mit Namen Margaritha, die eine arme, durch ihre Kinder überlastete Frau ausgelacht hatte, gleichzeitig so viele Kinder, wie das Jahr Tage hat, das heißt 365, und sie alle traten später in die Ehe ein (siehe dazu die Annalen von Holland und Polen).« (49, Bd. II, S. 19)

Offensichtlich ist Mesliers Ausgangspunkt sein Haß auf Gott, für den er sich nur im Rahmen seiner Kräfte bemüht, Argumente zu sammeln. Besonders verhaßt ist ihm die Persönlichkeit Christi, über die Meslier buchstäblich nicht genug Beschimpfungen finden kann:

»Und unsere Gottchristusanbeter? Wem schreiben sie Göttlichkeit zu? Einem nichtigen Menschen, der weder Talent noch Geist, noch Wissen, noch Geschick besaß und in der Welt völlig verachtet wurde. Wem schreiben sie also Göttlichkeit zu? Soll ich es sagen? Ja, ich sage es: Sie schreiben sie einem Verrückten, einem Irrsinnigen, einem elenden Fanatiker und unglückseligen Halunken zu.« (49, Bd. II, S. 25)

Der Kämpfer für die Rechte der Armen sieht den endgültigen und unwiderlegbaren Beweis für die Falschheit der Lehre Christi darin,

»daß er immer arm und nur der Sohn eines Zimmermanns war...« (49, Bd. II, S. 26)

Die Religion sei die Quelle der meisten gesellschaftlichen Übel und vor allem der Ungleichheit der Menschen, die nur durch ihre Autorität aufrechterhalten werde. Meslier erkennt die Notwendigkeit »einer gewissen Abhängigkeit und Unterordnung« in jeder Gesellschaft an. Doch jetzt gründe die Macht sich auf Gewalt, Mord und Verbrechen. Im »Testament« ist nicht die Rede von konkreten Maßnahmen zur Verbesserung der Lage der Armen oder von Aufrufen an die Reichen, etwas in dieser Richtung zu unternehmen; das Buch schürt nur den Haß der einen auf die anderen.

»Euch, liebe Freunde, erzählt man von Teufeln, man erschreckt euch schon mit dem Namen des Teufels, man zwingt euch zu glauben, daß die Teufel die bösesten und abscheulichsten Geschöpfe, die schlimmsten Feinde des Menschengeschlechts seien, daß sie sich nur darum bemühten, die Menschen zu verderben und sie für immer in der Hölle unglücklich zu machen...

Aber wisset, liebe Freunde, für euch sind die schlimmsten und echtsten Teufel, vor denen ihr euch fürchten müßt, die Menschen, von denen ich spreche – ihr habt keine schlimmeren und böseren Feinde als die Vornehmen und Reichen.« (49, Bd. II, S. 166)

Das innerste Wesen, die wahre Ursache der Ungleichheit sei das Privateigentum, das die Religion ebenfalls rechtfertige.

»Deshalb leben die einen in Völlerei und Luxus, während die anderen Hungers sterben. Deshalb sind die einen fast immer froh und munter und die anderen ewig traurig und betrübt.« (49, Bd. II, S. 201)

Das ganze Sozialprogramm Mesliers läßt sich auf ein paar Zeilen zurückführen:

»Welch großes Glück wäre es für den Menschen, wenn sie gemeinsam die Segnungen des Lebens genießen könnten.« (49, Bd. II, S. 209)

In einer gerechten Gesellschaft müßten Produktion und Verbrauch nach Mesliers Meinung auf der Grundlage der Gemeinsamkeit organisiert sein.

»Die Menschen müssen gemeinsam und gleichberechtigt über alle Güter und Reichtümer der Erde verfügen und sie ebenfalls gemeinsam und gleichmäßig nutzen.« (49, Bd. II, S. 198)



Nahrung, Kleidung und Kindererziehung sollen sich in den verschiedenen Familien nicht stark voneinander unterscheiden. Alle sollen unter der Führung weiser Älter arbeiten (an einer anderen Stelle ist von gewählten Amtspersonen die Rede).

Diese Maßnahmen werden zu wunderbaren Ergebnissen führen: Niemand wird Not leiden, alle werden einander lieben, schwere Arbeit, Betrug und Eitelkeit werden verschwinden. Dann, sagt Meslier,

»wären auf der Erde keine unglücklichen Menschen zu sehen, während wir ihnen jetzt auf Schritt und Tritt begegnen.« (49, Bd. II, S. 217)

Auch die Familienbeziehungen müssen sich ändern, denn ein großes, von der Kirche eingeführtes Übel wird beseitigt werden: die Unauflösbarkeit der Ehe.

»Männer und Frauen müssen die gleiche Freiheit haben, ungehindert ihrer Neigung gemäß zusammenzukommen, ebenso wie die Freiheit, auseinanderzugehen und sich voneinander zu trennen, wenn ihnen das gemeinsame Leben beschwerlich wird oder wenn eine neue Neigung sie zur Schließung eines anderen Bundes bewegt.« (49, Bd. II, S. 214)

Wer »Mon testament« gelesen hat, erhält den Eindruck, daß dieses Werk sehr persönlich ist, daß sich in ihm die intimen Charakterzüge des Autors widerspiegeln. Deshalb sind jene Stellen interessant, an denen von seiner Persönlichkeit die Rede ist.

Das Buch beginnt mit einem Aufruf Mesliers an die Mitglieder seiner Kirchengemeinde:

»Liebe Freunde, es war mir bei Lebzeiten unmöglich, offen das auszusprechen, was ich über die Ordnung und Methode der Regierung der Menschen, über ihre Religionen und Rechte dachte. Dies wäre mit sehr gefährlichen und schimpflichen Folgen verbunden gewesen; deshalb beschloß ich, es euch nach meinem Tode zu sagen.« (49, Bd. I, S. 55)

Über sich selbst teilt Meslier mit:

»Ich war nie so dumm, den Sakramenten und Narrheiten der Kirche Bedeutung einzuräumen, ich verspürte nie den Drang, an ihnen teilzunehmen oder auch nur ehrfurchtsvoll und billigend von ihnen zu sprechen.« (49, Bd. II, S. 73)

»Ich hätte die albernen Verpflichtungen meines Berufes aus ganzer Seele, besonders diese götzendienerischen und abergläubischen Messen sowie die unsinnigen und lächerlichen Spenden des heiligen Abendmahls, zu denen ich gezwungen war.« (49, Bd. I, S. 77)

Das Buch endet mit den Worten:

»Nach allem Gesagten mag man über mich denken, richten und sprechen, wie man will, und ebenso alles tun, was man will; ich werde mich deshalb nicht im geringsten beunruhigen. Mögen sich die Menschen anpassen und regieren, wenn es ihnen gefällt; mögen sie weise oder närrisch, gut oder böse sein, mögen sie nach meinem Tod über mich sagen oder mit mir machen, was sie wollen – das alles ist mir ganz gleichgültig. Ich nehme schon fast nicht mehr an dem teil, was auf der Welt geschieht. Die Toten, mit denen ich bald denselben Weg beschreiten werde, regt nichts mehr auf, kümmert nichts mehr.

Mit diesem *Nichts* ende ich hier. Auch ich selbst bin jetzt nicht mehr als nichts, und bald werde ich im wahrsten Sinne des Wortes nichts sein.« (49, Bd. II, S. 377)

Dies waren keine leeren Worte: Meslier setzte seinem Leben im Alter von 55 Jahren ein Ende.

Die Geschichte von »Mon testament« ist interessant. Es (oder Teile davon) fiel Voltaire in die Hände und machte ungeheuren Eindruck auf ihn. Er schrieb über »Mon Testament«:

»Es ist ein Werk, das den Dämonen völlig unerläßlich ist, ein großartiger Katechismus des Beelzebub. Wisset, daß dies ein sehr seltenes Buch ist, es ist *vollkommen*«. (49, Bd. III, S. 405)

Den Personen, die er als seine »Brüder« bezeichnete, schrieb Voltaire häufig mit der Aufforderung, Auszüge aus »Mon testament« zu verbreiten.

»Wisset, daß der göttliche Segen auf unserer entstehenden Kirche ruht: In einer der Provinzen wurden 300 Exemplare von Meslier verteilt, was viele Neubekehrte einbrachte.« (49, Bd. III, S. 417)

Das Buch galt als gefährlich. Deshalb schrieb Voltaire, wenn er zu seiner Herausgabe ermunterte:

»Wäre es unmöglich, sich deshalb, ohne sich selbst oder irgendeinen anderen zu kompromittieren, an den guten Meslier zu wenden? Ich möchte nicht, daß einer unserer Brüder auch nur das geringste Risiko eingeht.« (49, Bd. III, S. 416)

»Wir wollen den guten Menschen danken, die es kostenlos weitergegeben haben, und bitten um den allerhöchsten Segen für diese nützliche Lektüre.« (49, Bd. III, S. 419)

». . . Sie haben kluge Freunde, die nicht abgeneigt sein werden, dieses Buch bei sich an einem verläßlichen Ort zu verwahren. Übrigens taugt es zur Belehrung der Jugend.« (49, Bd. III, S. 408)

»Jean Meslier muß die ganze Welt überzeugen. Warum ist sein Evangelium so wenig verbreitet? Ihr seid in Paris viel zu träge! Ihr laßt euer Licht nicht leuchten.« (49, Bd. III, S. 410)

»Ich wünsche mir nach christlicher Art, daß sich das ›Testament‹ wie die fünf Brote vermehrte und vier-bis fünftausend Seelen speiste.« (49, Bd. III, S. 411)

Später, im Jahre 1793, als der Konvent die Entchristianisierung durchsetzte und den Kult der Vernunft einführte, schlug Anarcharis Cloots vor, im Tempel der Vernunft eine Statue des Predigers aufzustellen, der sich als erster von den religiösen Verirrungen losgesagt habe – »des kühnen, hochherzigen und großen Jean Meslier«.

Der »*Code de la Nature, ou le véritable esprit de ses loix*« von Morelly (50) erschien im Jahre 1755. Über seinen Autor ist fast nichts bekannt – bis heute streitet man sich darüber, ob eine solche Person existierte oder ob es sich um ein Pseudonym handelte.

Dem System Morellys liegt die Vorstellung von einem Naturzustand oder einem »Kodex der Natur« zugrunde, dem die Menschheit folgen müsse, um glücklich und moralisch zu leben. Der Bruch mit dem Naturzustand sei durch das Privateigentum zustande gekommen, das alle Nöte der Menschheit verursacht habe. Nur seine Beseitigung könne wieder zu einem natürlichen und glücklichen Zustand führen.

Der vierte Teil des Buches enthält eine Gesetzgebung, auf die sich die ideale Gesellschaft, nach Morelly, stützen muß.

Im Mittelpunkt stehen drei »wichtige und heilige Gesetze«. Das erste von ihnen schafft jedes Privateigentum ab. Eine Ausnahme wird nur für »Dinge« gemacht, »die jeder zur Befriedigung seiner Bedürfnisse, zum Vergnügen oder für seine tägliche Arbeit benutzt«. Das zweite Gesetz erklärt alle Bürger zu Beamten, die der Staat mit Arbeit und Unterhalt versorgt. Das dritte Gesetz proklamiert die allgemeine Pflicht, »dem Verteilungsgesetz gemäß« zu arbeiten.

Alle Bürger müssen sich im Alter von zwanzig bis 35 Jahren mit Ackerbau befassen; danach bleiben sie bei dieser Arbeit oder werden zu Handwerkern gemacht. Mit vierzig Jahren hat jeder das Recht der freien Berufswahl.

Alle Erzeugnisse werden über gesellschaftliche Speicher verteilt. Handel und Tausch sind durch ein »heiliges Gesetz« verboten.

Die Bevölkerung lebt in Städten, die in gleiche, einheitliche Viertel geteilt sind. Alle Gebäude haben die gleiche Form, und alle Bewohner tragen ein Gewand aus dem gleichen Stoff.

In einem bestimmten Alter muß jeder Bürger die Ehe eingehen. Die Kinder werden bis zum Alter von fünf Jahren in der Familie erzogen und treten danach in spezielle Erziehungsheime ein. Die Ausbildung (sowie die Nahrung und Kleidung) aller Kinder ist völlig einheitlich. Mit zehn Jahren setzen sie ihre Lehre in Werk-

stätten fort.

Die Zahl der Personen, die sich den Wissenschaften und Künsten widmen, ist streng begrenzt, »wie für jede Art der Beschäftigung so auch für jede Stadt«.

Die »Moralphilosophie« wird ein für allemal durch die in Morellys Traktat ausgearbeiteten Thesen umrissen:

»... nichts wird hinzugefügt werden, das über die vom Gesetz vorgeschriebenen Grenzen hinausgeht.« (50, S. 202)

Dafür wird auf dem Gebiet der Naturwissenschaften volle Forschungsfreiheit gewährt.

Die von Morelly geschaffenen Gesetze sollen auf Säulen oder Pyramiden eingraviert werden, die man auf dem Hauptplatz jeder Stadt errichten wird.

Wer versucht, die heiligen Gesetze zu ändern, wird für geistesgestört erklärt und bei lebendigem Leib in eine Höhle eingemauert, und

»... seine Kinder und seine ganze Familie sagen sich von seinem Namen los«. (50, S. 238)

All diese Theorien haben wir schon bei More oder Campanella vorgefunden. Das System Morellys ist deshalb bemerkenswert, weil es die Idee der Gesellschaftsentwicklung vom Urzustand bis zum Sozialismus enthält.

Die Menschheit habe einmal im »natürlichen Zustand« gelebt – dies sei das Goldene Zeitalter, an das man sich bei allen Völkern erinnert. Sie habe diesen Zustand verloren, als sie durch einen Fehler der Gesetzgeber das Privateigentum gestattete. Die Rückkehr zu einem System ohne Privateigentum vollzieht sich durch den Fortschritt, den Morelly als entscheidende Triebkraft der Geschichte ansieht.

»Die Erscheinungen, in denen ich ihn beobachte, zeigen mir überall, sogar im kleinsten Mückenflügel, die Existenz einer logischen Entwicklung; ich erlebe, ich fühle den Fortschritt der Vernunft. Ich bin folglich berechtigt zu sagen, daß es durch eine wunderbare Analogie auch auf moralischem Gebiet günstige Umwandlungen gibt und daß die Gesetze der Natur, trotz ihrer Kraft und ihrer Gefälligkeit, nur allmählich volle Macht über die Menschheit gewinnen.« (50, S. 159)

Erst wenn sie verschiedene Regierungsformen ausprobiert hätten, würden die Menschen verstehen, wo ihr wahrer Segen zu finden sei. Als unvermeidlicher Triumph der Vernunft werde letzten Endes die von Morelly beschriebene Gesellschaft entstehen, und die Menschheit werde den Weg vom unbewußten Goldenen Zeitalter zum bewußten zurückgelegt haben.

Die Verbreitung der sozialistischen Ideen im »Zeitalter der Aufklärung« läßt sich an der deutlichen Sympathie ermessen, mit der von ihnen im einflußreichsten Werk jener Zeit, der berühmten »Enzyklopädie«, gesprochen wird. In dem Artikel »Der Gesetzgeber«, der im Jahre 1765 im neunten Band der »Enzyklopädie« erschien und dessen Verfasser anscheinend Denis Diderot war, wird als Hauptziel jeder Gesetzgebung der Austausch des »Geistes des Eigentums« gegen den »Geist der Gemeinsamkeit« hervorgehoben. Wenn in einem Staat der »Geist der Gemeinsamkeit« herrsche, bedauerten seine Bürger nicht, ihren eigenen Willen hinter den Allgemeinwillen zurückstellen zu müssen; die Vaterlandsliebe werde zu ihrer einzigen Leidenschaft.

Diese etwas vagen Aussagen konkretisiert der Autor, indem er als Beispiel die Gesetze von Peru anführt, die auf dem Geist der Gemeinsamkeit basierten.\* Er schreibt:

»Die Gesetze von Peru sind bemüht, die Bürger durch die Bande der Menschlichkeit zu vereinen; während die Gesetzgebungen anderer Länder verbieten, daß einer dem anderen Schaden zufüge, verlangen sie in Peru, daß man unermüdlich Gutes tue. Diese Gesetze, welche die Gütergemeinschaft etablierten (soweit dies außerhalb des Naturzustandes möglich ist), schwächten den Geist des Eigentums – die Quelle aller Übel. Die besten und triumphalsten Tage waren in Peru jene, an denen man ein Gemeinschaftsfeld, das Feld eines Alten oder einer Waise bearbeitete. Wer für irgendein Vergehen dadurch bestraft wurde, daß er nicht auf dem Gemeinschaftsfeld arbeiten durfte, hielt sich für überaus unglücklich. Jeder Bürger mühte sich für alle ab, brachte die Früchte seiner Arbeit in staatliche Scheunen ein und erhielt zur Belohnung die Früchte der Arbeit anderer Bürger.« (Zitiert in 51, S. 127)

Später, im Jahre 1772, kehrte Diderot zu den Gedanken über die sozialistische Form des Staatsaufbaus zurück. In seinem Werk »Supplement au voyage de Bougainville« beschreibt er das Leben der Bewohner von Tahiti, als wenn ein Reisender ihre Insel besucht hätte.

Den Wilden gehört alles gemeinsam, sie alle arbeiten zusammen in der Landwirtschaft. Es gibt keine Ehe, und die Kinder werden von der Gesellschaft erzogen. An den Reisenden gewandt, sagt ein alter Bewohner von Tahiti:

---

\* Einige Mitteilungen über das gesellschaftliche und ökonomische System des Inkareiches (das hier gemeint ist, wenn von Peru gesprochen wird) findet der Leser im ersten Kapitel des folgenden Teils dieser Arbeit.

»Hier gehört alles allen, du aber verkündetest irgendeinen Unterschied zwischen ›mein‹ und ›dein‹.« (52, S. 43)

»Laß uns unsere Sitten. Sie sind weiser und tugendhafter als deine; wir werden das, was du Unwissenheit nennst, nicht gegen dein nutzloses Wissen eintauschen. Wir besitzen alles, was für uns notwendig und nützlich ist. Verdienen wir wirklich deswegen Verachtung, weil wir nicht vermocht haben, uns überflüssige Bedürfnisse zu schaffen? ... Versuche nicht, uns von deinen angeblichen Bedürfnissen oder deinen trügerischen Tugenden zu überzeugen.« (52, S. 44)

»Unsere Mädchen und Frauen gehören allen ... Eine junge Tahitierin überließ sich dem Entzücken in der Umarmung eines jungen Tahitiers und wartete ungeduldig darauf, daß die Mutter ihre Decke fortzog und ihre Brust entblößte... Ohne Scham und Furcht nahmen sie in unserer Gegenwart – im Kreis unschuldiger Tahitier, unter den Klängen von Flöten und unter Tänzen – die Liebkosungen desjenigen entgegen, den ihr junges Herz und die geheime Stimme ihrer Sinnlichkeit ausersehen hatten. Bist du dazu fähig, dieses Gefühl, das wir ihnen eingegeben haben und das sie beseelt, durch ein heldenmütigeres und größeres zu ersetzen?« (52, S. 43–45)

Für die Beziehung Diderots zu den sozialistischen Theorien ist auch kennzeichnend, daß Morellys »Code de la Nature« in Diderots Gesammelte Werke eingeschlossen wurde – ohne jede Einwände von seiten des letzteren. Dies zeugt nicht nur von den moralischen Prinzipien Diderots, sondern auch von seiner Sympathie für die sozialistischen Ideen.

»*Le vrai système*« von L. M. Deschamps. Zum Abschluß wollen wir uns mit einer der hervorragendsten Gestalten unter den Theoretikern des Sozialismus im 18. Jahrhundert befassen: mit dem Benediktinermönch Deschamps. Zu Lebzeiten veröffentlichte er anonym seine »Briefe über den Zeitgeist« (1769) und »Die Stimme der Vernunft gegen die Vernunft der Natur« (1770). Doch seine originellsten Gedanken sind in dem Werk »Das wahre System« (mit vollem Titel: »Le vrai système ou le mot d'énigme métaphysique et morale«) enthalten, das nur als Manuskript vorlag und erst in den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts gekürzt veröffentlicht wurde (53).

Deschamps erdachte ein ungemein profiliertes und folgerichtiges sozialistisches System. Andererseits war er ein erstaunlich tief-sinniger Philosoph. Manchmal wird er als Vorgänger Hegels bezeichnet. Das trifft zweifellos zu; doch darüber hinaus legte er nicht nur denselben Weg wie Hegel zurück, sondern entwickelte auch viele Konzeptionen, zu denen später die linken Schüler He-

gels, Feuerbach, Engels und Marx, gelangten. Mit seinem Begriff des Nichts nahm er in vieler Hinsicht das Gedankengut der modernen Existenzialisten vorweg.

Die Weltanschauung Deschamps' steht dem Materialismus am nächsten, obwohl sie schwerlich ganz mit ihm zusammenfällt. In der Welt sieht er nichts als Materie, die er allerdings sehr originell begreift:

»Die Welt... hat ewig existiert und wird ewig existieren.« (53, S. 317)

In ihr verlaufe ein ewiger Prozeß, bei dem die einen Teile aus den anderen entstehen und vernichtet würden:

»Alle Wesen gehen auseinander hervor, gehen ineinander über, und alle ihre verschiedenen Gattungen sind nur Erscheinungsformen einer universellen Gattung...

Alle Wesen sind lebendig, wie tot sie auch scheinen mögen, denn der Tod ist nur eine relativ geringere Äußerung des Lebens, nicht jedoch seine Negation.« (53, S. 127)

Für Deschamps besteht das Leben aus verschiedenen Bewegungsformen. Er sagt über die Natur:

»Alles in ihr besitzt auf seine Art die Fähigkeit des Empfindens, des Lebens, des Denkens, der Vernunft, das heißt der Bewegung. Denn was bezeichnen diese Worte sonst, wenn nicht die Handlung oder Bewegung der uns ausmachenden Teile?« (53, S. 135)

Dadurch würden der Standort des Menschen im All und insbesondere seine Willensfreiheit bestimmt.

»Wenn wir daran glauben, daß wir über Willen und Freiheit verfügen, so geschieht dies erstens infolge eines Absurdums, das uns zwingt, an irgendeinen Gott zu glauben, und infolge des sich daraus ergebenden Glaubens, daß wir eine Seele besitzen, die vor Gott Verdienste oder Verfehlungen aufweist; und zweitens geschieht es, weil wir die inneren Sprungfedern unseres Mechanismus nicht sehen können...« (53, S. 136–137)

Deschamps betrachtet Gott als Idee, die von der Menschheit als Produkt bestimmter sozialer Umstände, beruhend auf dem Privateigentum, geschaffen worden sei. Es habe keine Religion gegeben, bevor sich diese Umstände gebildet hätten, und es werde sie nicht mehr geben, wenn die Umstände beseitigt seien. Die Religion selbst sei nicht nur das Ergebnis der Knechtung der Menschen, sondern auch ein Mittel, das zur Unterdrückung beitrage. Sie sei eines der Haupthindernisse beim Übergang der Menschheit in einen glücklicheren sozialen Zustand.

Deschamps schreibt:

»Das Wort ›Gott‹ muß aus unseren Sprachen entfernt werden.«  
(53, S. 133)

Nichtsdestoweniger ist er ein leidenschaftlicher Gegner des Atheismus. Er sagt über sein System:

»Auf den ersten Blick mag man annehmen, daß dies eine kurze Darstellung des Atheismus sei, denn in ihr wird jede Religion aufgehoben; doch nach einigem Nachdenken ist der Schluß unumgänglich, daß es sich durchaus nicht um eine Darstellung des Atheismus handelt, denn an die Stelle eines vernünftigen und moralischen Gottes (den ich der Vernichtung übergebe, weil man sich ihn in Wirklichkeit nur als Menschen vorstellt, der mächtiger ist als andere) setze ich ein metaphysisches Sein, das Grundelement der Sittlichkeit, die hier durchaus nicht willkürlich ist...«  
(53, S. 154)

Deschamps bezieht sich in diesem Zusammenhang auf sein Verständnis des Universums, dem er drei verschiedene Aspekte zuschreibt. Der erste ist das GANZE, das Universum als Verbindung all seiner Teile. Das GANZE ist »die Grundlage, deren Erscheinungsformen alle sichtbaren Wesen sind«, doch es hat eine andere (nicht physische) Natur als seine Teile. Deshalb kann man es nicht sehen, doch mit der Vernunft erfassen. Das zweite – ALLES – ist das Universum als einheitlicher Begriff.

»Das GANZE setzt die Existenz der Teile voraus. ALLES setzt dies nicht voraus.« (53, S. 87)

»Unter ALLEM verstehe ich die Existenz in sich, die eigentliche Existenz... mit anderen Worten... die durch nichts anderes als sich selbst existierende.« (53, S. 87–88)

»ALLES, das nicht aus Teilen besteht, existiert; es ist untrennbar vom GANZEN, das aus Teilen besteht und dessen Position und Negation es gleichzeitig ist.« (53, S. 124)

Doch am erstaunlichsten ist vielleicht der dritte Aspekt des Universums, den Deschamps in sein System einführt. Er unterstreicht den negativen Charakter der auf ALLES angewandten Definitionen:

»ALLES ist schon keine Teilmenge vom Wesen mehr, sondern die Menge aller Teile... kein *einheitliches Sein*, das in vielen Wesen existiert..., sondern das *einzig* Sein, das jedes andere Sein außer ihm selbst negiert... Im Zusammenhang mit ihm kann man das nur negieren, was sich in anderen bestätigt; es ist schon nicht mehr wahrnehmbar oder das Resultat wahrnehmbarer Wesen, sondern NICHTS, das Nichtsein selbst, das ganz allein nichts anderes als die Negation des Wahrnehmbaren sein kann...« (57, S. 125–126)



»ALLES ist NICHTS.« (53, S. 129)

»Vor mir hat aller Wahrscheinlichkeit nach nie jemand geschrieben, daß ALLES und NICHTS identisch seien.« (53, S. 130)

Dieses Prinzip legt Deschamps seiner Existenzlehre zugrunde:

»Worin besteht die Ursache der Existenz? Antwort: Die Ursache besteht darin, daß NICHTS etwas ist, darin, daß es die Existenz ist, darin, daß es ALLES ist.« (53, S. 321)

Hier kann er auch für Gott einen Platz finden:

»Gott ist NICHTS, die Nichtexistenz selbst.« (53, S. 318)

Offenbar stellt Deschamps gerade diese Prinzipien und die Schlüsse, die er aus ihnen zieht, dem Atheismus entgegen, erklärt ihn zu einer rein negativen, zerstörerischen Lehre und nennt ihn den »Atheismus des Viehs«, das heißt der Geschöpfe, die sich noch nicht einmal bis zur Religion entwickelt, geschweige denn sie *überwunden* hätten.

Dieser Gesichtspunkt bestimmt auch die hochmütige, verächtliche Einstellung Deschamps' zu den zeitgenössischen aufklärerischen Philosophen. Er wirft ihnen vor, daß ihre Lehrgebäude nicht wissenschaftlich seien, sich auf Phantasien gründeten.

»Unsere destruktiven Philosophen mögen sich davon überzeugen, wie fruchtlos und nichtig ihre gegen Gott und die Religion gerichteten Bemühungen waren. Die Philosophen waren unfähig, ihre Aufgabe zu erfüllen, bevor sie die Existenz des bürgerlichen Zustandes berührten, der allein dafür verantwortlich ist, daß die Idee eines moralischen und universellen Wesens und aller Religionen entstand.« (53, S. 107)

»Der Zustand allgemeiner Gleichheit ergibt sich nicht schlüssig aus der Lehre des Atheismus. Für unsere Atheisten, wie für die Mehrzahl der Menschen, schien er immer eine Ausgeburt der Phantasie.« (54, S. 41)

Und diese Phantasien seien durchaus nicht harmlos. Es gebe nur zwei Auswege – den, welchen die Religion vorschlage, und den, welchen sein – Deschamps' – System biete. Die Religion zu untergraben, bevor der Boden für die zweite Möglichkeit bereitet sei, heiße, das Kommen einer zerstörerischen Revolution zu fördern. In der »Stimme der Vernunft« sagt Deschamps:

»Diese Revolution wird natürlich aus den modernen philosophischen Stimmungen hervorgehen, obwohl die Mehrheit davon nichts ahnt. Sie wird weit traurigere Folgen haben und zu viel mehr Zerstörungen führen als eine Revolution, die von einer beliebigen Ketzerei hervorgerufen wird. Aber hat diese Revolution etwa noch nicht begonnen? Hat der Zerfall die Stützen der Reli-

gion etwa noch nicht angegriffen, sind sie und alles übrige etwa noch nicht bereit zusammenzubrechen?« (Zitiert in 54, S. 6)

Dem negativen Charakter, den der Atheismus der Aufklärer besitze, stellt Deschamps den nach seiner Meinung positiven Charakter seines eigenen Systems gegenüber:

»Das von mir vorgeschlagene System entzieht uns, wie der Atheismus, die Freuden des Paradieses und die Schrecken der Hölle; doch im Gegensatz zum Atheismus läßt es nicht den geringsten Zweifel daran, daß es rechtmäßig ist, sowohl Hölle wie Paradies zu beseitigen. Schließlich gibt es uns eine im höchsten Maße wichtige Überzeugung, die uns der Atheismus nicht liefern konnte und niemals liefern kann – nämlich die Überzeugung, daß das Paradies für uns nur an einem Ort existieren kann, und zwar auf dieser Welt.« (53, S. 154)

Auf der Metaphysik Deschamps basiert seine soziale und historische Doktrin. Ihre Grundlage ist die Auffassung, daß die Evolution der Menschheit immer weiter auf die Idee der Einheit, des Ganzen zulaufe:

»Die Idee des Ganzen ist so stark wie die Idee der Ordnung, der Harmonie, der Einheit, der Gleichheit und Vollkommenheit. Der Zustand der Einheit oder der Gesellschaftszustand geht aus der Idee des Ganzen hervor, das selbst Einheit und Einigkeit ist; die Menschen müssen zu ihrem eigenen Wohlbefinden im Gesellschaftszustand leben.« (53, S. 335)

Der Mechanismus dieser Evolution liegt in der Entwicklung sozialer Institutionen, die alle anderen Seiten des menschlichen Lebens – Sprache, Religion, Moral – bestimmen. Zum Beispiel:

»Es wäre absurd anzunehmen, daß der Mensch Gottes Hände erwachsen, moralisch und zum Reden fähig verlassen habe: Die Sprache hat sich in dem Maße entwickelt, wie die Gesellschaft zu dem wurde, was sie ist.« (53, S. 102)

Die verschiedenen Erscheinungsformen des Bösen hält Deschamps für das Produkt der sozialen Verhältnisse; zum Beispiel sei sogar die Homosexualität durch ihren Einfluß zu erklären.

Die sozialen Institutionen selbst entstehen durch Einwirkung materieller Faktoren – die Notwendigkeit gemeinsamer Jagd, die Bewachung der Herden, aber auch durch die Vorzüge des menschlichen Körperbaus, insbesondere die Gestalt seiner Hände.

Den gesamten historischen Prozeß teilt Deschamps in drei Stufen oder Zustände, welche die Menschheit durchlaufen müsse:

»Für den Menschen gibt es nur drei Zustände: den Zustand der

Wildheit oder den Zustand der Tiere in den Wäldern, den Zustand der Gesetze\* und den Zustand der Sitten. Der erste bedeutet Bindungslosigkeit ohne Einigkeit, ohne Gesellschaft; der zweite – unserer – bedeutet äußerste Bindungslosigkeit in der Einigkeit, und der dritte ist der Zustand der Einigkeit ohne Bindungslosigkeit. Dieser Zustand ist unstreitig der einzige, der, soweit das möglich ist, Kraft und Glück der Menschen ausmachen kann.« (53, S. 275)

Im Zustand der Wildheit seien die Menschen viel glücklicher als in jenem der Gesetze, in dem sich die zeitgenössische zivilisierte Menschheit befinde:

»... der Zustand der Gesetze ist für uns, die Menschen im bürgerlichen Zustand, zweifellos schlechter als der Zustand der Wildheit.« (53, S. 184)

Dies treffe auch auf die wilden Völker in Deschamps' Zeit zu:

»Wir behandeln sie geringschätzig, obwohl keinem Zweifel unterliegt, daß ihr Zustand viel weniger unvernünftig ist als der unsere.« (53, S. 184)

Doch es sei unmöglich, zum Zustand der Wildheit zurückzukehren: Er habe infolge objektiver Gründe und vor allem durch die Entstehung von Ungleichheit, Macht und Privateigentum unweigerlich zusammenbrechen und den Zustand der Gesetze hervorbringen müssen.

Das Privateigentum sei die Hauptursache für alle im Zustand der Gesetze auftretenden Übel:

»*Mein* und *dein* in bezug auf irdische Güter und Frauen existieren nur unter dem Schutz unserer Sitten, die alles Böse hervorbringen, das diese Sitten sanktioniert.« (53, S. 178)

Der Zustand der Gesetze ist nach Meinung Deschamps' der Zustand des geringsten Glücks für die geringste Zahl von Menschen. Das Böse selbst werde von diesem Zustand zeugt:

»Das Böse im Menschen gibt es nur wegen des existierenden bürgerlichen Zustandes, der seiner Natur unendlich widerspricht. Im Herdenzustand war dieses Böse im Menschen nicht angelegt.« (53, S. 166)

Doch gerade die Aspekte des Zustandes der Gesetze, die ihn für die Menschen besonders unerträglich machen, bereiten laut Deschamps den Übergang zum Zustand der Sitten vor, der offenbar jenes »Paradies auf Erden« darstellt, von dem er in dem oben an-

---

\* Der Zustand der Gesetze ist bei Deschamps identisch mit dem schon erwähnten bürgerlichen Zustand.

geführten Zitat sprach. Seine Beschreibung, die voll von deutlichen Einzelheiten ist, erweist sich als eine der originellsten und konsequentesten sozialistischen Utopien.

Das gesamte Leben im Zustand der Sitten werde sich vollkommen einem Ziel unterordnen: der maximalen Verwirklichung von Gleichheit und Gemeinsamkeit. Die Menschen werden ohne *dein* und *mein* leben, Spezialisierung und Arbeitsteilung würden fortfallen.

»Die Frauen wären Gemeinbesitz für alle Männer, wie die Männer für die Frauen ..., die Kinder würden nicht individuell diesen oder jenen Männern und Frauen gehören.« (53, S. 206)

»...die Frauen, die zum Stillen imstande und nicht schwanger sind, würden den Kindern wahllos die Brust geben...

Ist es wirklich wahr, wird man mir entgegen, daß die Mütter ihre eigenen Kinder nicht bei sich behalten dürfen?

Es ist wahr! Was soll dieses Eigentum...?« (53, S. 212)

Den Autor erschreckt nicht, daß diese Lebensweise zur Blutschande führen kann.

»Man sagt, daß die Blutschande im höchsten Grade gegen die Natur sei. Dabei ist sie nur unserer Sitten wegen, aus keinem anderen Grund, gegen die Natur.« (53, S. 212)

Alle Menschen

»würden nur die Gesellschaft kennen und ihr als alleiniger, einziger Eigentümerin gehören.« (53, S. 211)

Um den Übergang zu diesem Zustand möglich zu machen, müsse vieles von dem zerstört werden, was für wertvoll gehalten werde, zum Beispiel:

»all das, was wir als herrliche Werke der Kunst bezeichnen. Dieses Opfer wäre unzweifelhaft gewaltig, doch es muß unbedingt gebracht werden.« (53, S. 202)

Nicht nur erlesene Künste wie Dichtung, Malerei oder Architektur, sondern auch Wissenschaft und Technik müßten fortfallen. Die Menschen würden keine Schiffe bauen oder die Erdkugel erforschen.

»Welchen Sinn hätte die Gelehrtheit des Kopernikus, Newtons oder Cassinis für sie?« (53, S. 224)

Die Sprache werde viel einfacher und weit weniger schmuckvoll sein. Alle Menschen würden eine einzige Sprache sprechen, die stabil und keinen Änderungen unterworfen sein werde. Die Literatur werde verschwinden, und die ermüdende Arbeit, lesen und schreiben zu lernen, werde entfallen. Die Kinder würden über-

haupt nicht unterrichtet werden, sondern sich alles Notwendige aneignen, indem sie die Älteren nachahmten.

Man werde auch nicht mehr urteilen müssen:

»Im Zustand der Wildheit überlegte und urteilte man nicht, weil es nicht nötig war; im Zustand der Gesetze überlegt und urteilt man, weil man es nötig hat; im Zustand der Sitten wird man nicht überlegen und urteilen, weil es nicht mehr nötig sein wird.« (53, S. 296)

Am klarsten wird diese Bewußtseinsänderung dadurch illustriert, daß alle Bücher vernichtet werden sollen. Man werde sie nur zu dem einzigen Zweck benutzen, zu dem sie im Grunde taugten – dem Anheizen der Öfen. Alle bisher geschriebenen Bücher hätten das Ziel, das eine Werk notwendig zu machen und vorzubereiten, das ihre Entbehrlichkeit beweise: das Buch Deschamps'. Es werde sie alle überleben, doch am Ende ebenfalls, als letztes aller Bücher, verbrannt werden.

Das Leben der Menschen werde einfacher und leichter werden. Sie würden fast keine Metalle mehr fördern und bearbeiten, da man die Mehrheit aller Gegenstände aus Holz herstellen werde. Sie würden keine großen Häuser bauen, sondern in Holzhütten wohnen.

»Ihr Mobiliar würde nur aus Bänken, Regalen und Tischen bestehen...« (53, S. 217)

»Frisches Stroh, das danach als Streu für das Vieh dient, würde ihr gemeinsames und gesundes Bett bilden, auf dem sie sich der Ruhe hingeben. Sie würden sich dazu wahllos verteilen, Frauen und Männer gemischt, nachdem sie zunächst gebrechliche Greise und Kinder, die für sich schlafen, zu Bett gebracht haben.« (53, S. 221)

Das Essen wäre hauptsächlich vegetarisch, was seine Zubereitung stark erleichtern würde.

»In ihrer sehr bescheidenen Existenz brauchten sie nur sehr wenige Dinge zu kennen, und dies wären gerade die Dinge, die man am leichtesten lernen kann.« (53, S. 225)

Diese Veränderung des Lebens geht mit einer radikalen Veränderung der Psyche einher, so daß

»die Neigung eines jeden gleichzeitig auch die allgemeine Neigung wäre.« (53, S. 210)

Die »Einzelbeziehungen« zwischen den Menschen und alle stark individuellen Gefühle würden aufgehoben werden:

»...es würde nicht die überschäumenden, doch flüchtigen Empfindungen des glücklichen Liebhabers, des siegreichen Helden, des erfolgreichen Ehrgeizigen, des gekrönten Künstlers geben...« (53, S. 205)

»...alle Tage würden einander gleichen.« (53, S. 211)

Sogar die Gesichter der Menschen würden einheitlich werden:

»Im Zustand der Sitten würde man nicht weinen und lachen. In allen Mienen würde sich helle Zufriedenheit spiegeln, und fast alle Gesichter würden, wie ich schon gesagt habe, das gleiche Aussehen haben. In den Augen des Mannes würde jede Frau den anderen ähneln, und in den Augen der Frau wäre ein Mann wie der andere.« (53, S. 205)

Die Köpfe der Menschen würden

»ebenso harmonisch, wie sie jetzt unterschiedlich sind.« (53, S. 214)

»Sie würden sich unvergleichlich stärker als die heutigen Menschen in allem an eine einheitliche Lebensweise halten und daraus nicht den Schluß ziehen – wie wir es hinsichtlich der Tiere tun –, daß diese Handlungsweise einen Mangel an Vernunft und Verständnis offenbart.« (53, S. 219)

Diese neue Gesellschaft werde auch eine neue Weltanschauung hervorbringen.

»Und sie würden nicht daran zweifeln – doch sich nicht im geringsten davor fürchten –, daß auch die Menschen nur infolge einer ähnlichen Unbeständigkeit existieren und daß es ihnen beschieden ist, an irgendeinem Tag durch diese Unbeständigkeit umzukommen, damit sie in der Aufeinanderfolge der Zeiten vielleicht später von neuem durch die Verwandlung von einer Gattung in die andere geschaffen werden.« (53, S. 225)

»Da sie wie wir nicht in Betracht ziehen würden, daß sie früher tot waren, das heißt, daß die sie bildenden Teile früher nicht in Gestalt eines Menschen existierten, würden sie – konsequenter als wir – auch dem zukünftigen Ende der Existenz in dieser Gestalt keine Bedeutung zumessen.« (53, S. 228)

»Man würde einander genauso begraben, wie man das Vieh verscharrt«, weil »ihre toten Mitbrüder ihnen nicht mehr bedeuten sollen als tote Tiere.« (53, S. 229)

»...sie würden an keinem Menschen hängen, insbesondere nicht so, daß sie seinen Tod als persönlichen Verlust empfinden und beweinen würden.« (53, S. 230)

»Sie würden eines stillen Todes sterben – eines Todes, der ihrem Leben gleicht...« (53, S. 228)

#### § 4. Die ersten Schritte

Wir haben gesehen, wie der Sozialismus im Schoße der Aufklärungsphilosophie ausgetragen wurde. Das Neugeborene erblickte das Licht der Welt zur Zeit der Französischen Revolution und wurde mit der Milch von Mütterchen Guillotine gestillt. Doch die ersten Schritte im Wirkungskreis seines Lebens gehören schon in jene Zeit, als die heroische Epoche des Terrors verstrichen war. Es ist rührend zu beobachten, wie hinter der bezaubernden kindlichen Ungeschicklichkeit schon die Züge jenes Helden hervorlugen, der bald Königreiche ins Wanken bringen und Throne umstürzen wird.

Im Jahre 1796, nach dem Fall Robespierres und zur Zeit der Herrschaft des Direktoriums, wurde in Paris eine Geheimgesellschaft gegründet, die den politischen Umsturz vorbereitete und ein Programm für die künftige sozialistische Organisation des Landes ausarbeitete. An der Spitze der Vereinigung stand das Geheime Direktorium zur Rettung der Gesellschaft, das sich auf ein Netz von Agenten stützte. Ihre führenden Mitglieder waren Philippe Buonarotti und François Noel (der sich zunächst in Camille, danach in Gracchus umbenannte) Babeuf. Man schuf ein Kriegskomitee zur Vorbereitung des Aufstandes. Die Verschwörer hofften auf die Unterstützung der Armee. Nach ihren Berechnungen würden ihnen 17000 Menschen aktiv zur Seite stehen. Doch die Anführer der Verschwörung wurden angezeigt und verhaftet; man richtete zwei von ihnen hin, unter ihnen auch Babeuf, und schickte Buonarotti in die Verbannung. Aus der Verbannung zurückgekehrt, setzte Buonarotti die Propaganda für seine Ansichten fort. Unter seinem Einfluß befanden sich die meisten Anhänger des revolutionären Sozialismus jener Zeit. Vor allem gründete er bei einem Aufenthalt in Genf einen Kreis, der später Weitling stark beeindruckte. Die Rolle Weitlings für die formative Periode von Marx ist allgemein bekannt.

Viele Dokumente der Gesellschaft, die ihre Anschauungen charakterisieren, wurden sofort von der Regierung veröffentlicht, nachdem die Verschwörung aufgedeckt worden war. Eine ausführliche Darstellung der Verschwörung und der ausgearbeiteten Pläne gab Buonarotti später in seinem Buch »Conspiration pour l'Egalité (dite de Babeuf)«.

Die Weltanschauung der Gesellschaft gründete sich darauf, die Gleichheit um jeden Preis durchzusetzen. Dieses Bestreben wird auch aus ihrem Namen, »Bund der Gleichen«, ersichtlich. Das Prinzip des Bundes wurde in seinem »Manifest« mit unangreifbarer Logik begründet:

»Alle Menschen sind gleich, nicht wahr? Dieser Grundsatz ist unanfechtbar, denn nur wer den Verstand verloren hat, kann den Tag ernsthaft als Nacht bezeichnen.« (55, Bd. II, S. 134)

Nachdem damit das unerschütterliche Fundament gelegt ist, geht das »Manifest« zu den Folgerungen aus diesem Axiom über:

»Wir wollen tatsächlich Gleichheit oder Tod – genau das wollen wir.« (55, Bd. II, S. 134)

»Dafür sind wir zu allem bereit – bereit, alles hinwegzufegen, um allein daran festzuhalten. Falls nötig, mögen alle Künste verschwinden, wenn uns nur echte Gleichheit bleibt.« (55, Bd. II, S. 135)

»Mögen schließlich alle empörenden Unterschiede zwischen Reichen und Armen, Großen und Kleinen, Herren und Dienern, Regierenden und Regierten verschwinden.« (55, Bd. II, S. 136)

Aus diesem Prinzip ergibt sich in erster Linie die Verkündung der Gütergemeinschaft:

»Ein Agrargesetz oder die Verteilung des bebauten Bodens war die kurzfristige Forderung einiger prinzipienloser Soldaten, einiger Stämme, die eher vom Instinkt als von der Vernunft getrieben wurden. Wir jedoch streben nach etwas Höherem und Gerechterem, zur Gemeinschaft des Besitzes oder der Gütergemeinschaft.« (55, Bd. II, S. 135)

»...alles Eigentum, das sich auf dem nationalen Territorium konzentriert, ist gemeinsam; es gehört unabänderlich dem Volk, das allein das Recht besitzt, seine Nutzung und seine Früchte aufzuteilen.« (55, Bd. I, S. 295)

Das Recht auf individuelles Eigentum soll abgeschafft werden. Das ganze Land soll sich in eine Einheitswirtschaft verwandeln, die ausschließlich auf bürokratischem Prinzip aufgebaut ist. Der Handel – außer dem Kleinhandel – soll unterbunden und das Geld aus dem Verkehr gezogen werden.

»...es ist unbedingt notwendig, daß alle Produkte des Bodens und der Industrie in Gemeinschaftsspeichern verwahrt werden, von wo sie unter der Aufsicht dafür verantwortlicher Beamter gleichmäßig zwischen den Bürgern aufgeteilt werden.« (55, Bd. I, S. 309)

Gleichzeitig wird die Arbeitspflicht eingeführt.

»Menschen, die nichts für das Vaterland tun, dürfen keine politischen Rechte genießen; sie sind Ausländer, denen die Republik die Gastfreundschaft verwehrt.« (55, Bd. II, S. 206)

»Diejenigen tun nichts für das Vaterland, die ihm nicht durch nützliche Arbeit dienen.



Das Gesetz betrachtet als nützliche Arbeit: Ackerbau, Viehzucht, Fischfang, Schifffahrt; Kleinhandel; Transport von Menschen und Sachen; das Kriegshandwerk; erzieherische und wissenschaftliche Tätigkeit.« (55, Bd. II, S. 296)

»Personen, die sich mit Unterricht und Wissenschaft befassen, müssen ein Zeugnis über ihre Zuverlässigkeit erbringen. Nur in diesem Fall wird ihre Arbeit als nützlich angesehen werden.« (55, Bd. II, S. 297)

»Beamte leiten die Arbeiten, und achten darauf, daß sie gleichmäßig verteilt werden.« (55, Bd. II, S. 297)

»Ausländern ist die Teilnahme an öffentlichen Versammlungen versagt. Sie befinden sich unter der direkten Aufsicht der obersten Verwaltung, die sie von ihrem ständigen Wohnort zur Zwangsarbeit schicken kann.« (55, Bd. II, S. 297)

Unter Androhung der Todesstrafe ist allen verboten, Waffen zu besitzen.

Die Schöpfer dieser Pläne sind sich darüber im klaren, daß ihre Ausführung ein unerhörtes Anwachsen der Beamtenzahl erfordert. Dieses Problem umreißen sie in großen Zügen:

»Tatsächlich hat noch keine Nation sie je in solchem Umfang besessen. Abgesehen davon, daß in gewisser Hinsicht jeder Bürger eine Amtsperson wäre, die sich selbst und andere beaufsichtigt, unterliegt keinem Zweifel, daß die gesellschaftlichen Pflichten äußerst vielfältig und die Amtspersonen sehr zahlreich wären.« (55, Bd. I, S. 372)

So stellt man sich die Wechselbeziehungen zwischen einzelnen Persönlichkeiten und dieser Bürokratie vor:

»In dem vom Komitee geplanten Gesellschaftssystem erfaßt das Vaterland den Menschen am Tage seiner Geburt und entläßt ihn bis zum Tode nicht.« (55, Bd. I, S. 380)

Die Regierungsgewalt beginnt schon bei der Erziehung des Kindes:

»... sie schützt es vor gefährlicher falscher Zärtlichkeit und führt es durch die Hand seiner Mutter in eine staatliche Einrichtung, wo es die Tugenden und Kenntnisse erwirbt, die für den wahren Bürger notwendig sind.« (55, Bd. I, S. 380)

Von den Staatsschulen werden die jungen Menschen an Militärlager weitergegeben, und erst danach machen sie sich unter der Führung der »Amtspersonen« an die nützliche Arbeit.

»Die örtliche Verwaltung wird ständig über die Lage der Werk-tigen jeder Klasse und über die von ihnen ausgeführten Aufgaben unterrichtet. Darüber erstattet sie der obersten Verwaltung regel-mäßig Bericht.« (55, Bd. II, S. 304)

»Die oberste Verwaltung verurteilt zu Zwangsarbeiten – unter Aufsicht der erwähnten Kommunen – Personen beiderlei Ge-schlechts, die der Gesellschaft das schädliche Beispiel dessen lie-fern, daß ihnen staatsbürgerliches Bewußtsein fehlt, das Beispiel der Müßigkeit, der üppigen Lebensweise und der Lasterhaftig-keit.« (55, Bd. II, S. 305)

Diese letzte Idee wird liebevoll in allen Einzelheiten entwickelt:

»Die Inseln Marguerite und Honoré, die Hières-Inseln, die Inseln Oléron und Rhé werden in Besserungsstätten verwandelt, in die zur gesellschaftlichen Zwangsarbeit verdächtige Ausländer und Personen ausgesiedelt werden, die man verhaftet hat, weil sie sich mit Aufrufen an die Franzosen wandten. Der Zugang zu diesen Inseln wird gesperrt. Auf ihnen wird es eine Verwaltung geben, die direkt der Regierung unterstellt ist.« (55, Bd. II, S. 299)

Nach diesen finsternen Bildern erfreut uns der Abschnitt über die »Pressefreiheit«.

»...unbedingt muß daran gedacht werden, mit welchen Mitteln von der Presse all jene Hilfe zu beziehen ist, die man von ihr er-warten kann, ohne das Risiko einzugehen, daß die gerechte Gleichheit und die Rechte des Volkes von neuem in Frage gestellt werden und die Republik endlosen und unheilvollen Diskussio-nen anheimfällt.« (55, Bd. I, S. 390)

Wie sich erweist, sind diese »Mittel« sehr einfacher Art:

»Niemand darf Ansichten äußern, die sich in direktem Wider-spruch zu den heiligen Prinzipien der Gleichheit und der Volks-souveränität befinden...

Die Publikation jedes Werkes, das angeblich entlarvenden Cha-rakter hat, wird verboten...

Jedes Werk wird nur dann gedruckt und verteilt, wenn die Wächter über den Willen der Nation der Meinung sind, daß seine Veröffentlichung der Republik nutzen kann.« (55, Bd. I, S. 391)

Es ist erstaunlich, wie die Schöpfer dieses Systems sich an die kleinsten Bedürfnisse des Bürgers der zukünftigen Republik erin-nern und um sie sorgen konnten.

»In jeder Kommune werden zu bestimmter Zeit Gemeinschaftsmahlzeiten abgehalten werden, an denen alle Mitglieder der Gemeinde teilnehmen müssen.« (54, Bd. II, S. 306)

»Das Mitglied einer nationalen Gemeinde erhält die gewöhnliche Ration nur in dem Kreis, in dem es lebt, abgesehen von den Fällen, in denen die Verwaltung einen Umzug gestattet hat.« (55, Bd. II, S. 307)

»Vergnügungen, die nicht alle einbeziehen, müssen strengstens verboten werden.« (55, Bd. I, S. 299)

Dies wird an anderer Stelle erläutert:

»...aus der Befürchtung heraus, daß die Phantasie, von der Aussicht eines strengen Richters befreit, bald entsetzliche Laster hervorbringt, die dem Allgemeinwohl so sehr entgegenwirken.« (55, Bd. I, S. 398)

Die »Gleichen« teilen uns mit, daß sie Freunde aller Völker seien. Doch nach ihrem Sieg soll Frankreich *zeitweilig* streng isoliert werden.

»Solange die anderen Nationen sich den politischen Prinzipien Frankreichs nicht anschließen, können mit ihnen keine engen Beziehungen aufgenommen werden; bis dahin wird Frankreich in ihren Sitten, Institutionen und vor allem in ihren Regierungen nur eine Gefahr für sich sehen.« (55, Bd. I, S. 357)

Wie sich herausstellt, gab es eine Frage, in der unter den »Gleichen« keine Einmütigkeit herrschte. Buonarrotti meinte, daß das Gottesprinzip und die Unsterblichkeit der Seele beachtet werden sollten, weil es

»für die Gesellschaft wichtig ist, daß die Bürger einen untadeligen Richter über ihre geheimen Gedanken und Handlungen anerkennen, die für das Gesetz nicht erreichbar sind, und damit sie glauben, daß das ewige Glück die unerläßliche Folge ihrer Hingabe an die Menschheit und die Heimat ist.« (55, Bd. I, S. 348)

»Alle sogenannten Offenbarungen mußten durch die Gesetze zusammen mit den Krankheiten ausgetrieben werden, deren Keime allmählich auszurotten waren. Bis dies geschehen konnte, stand es jedem frei, Unsinn zu schwatzen, solange nur das Gesellschaftssystem, die allgemeine Bruderschaft und die Macht der Gesetze nicht verletzt wurden.« (55, Bd. I, S. 348–349)

»Die Lehre Jesu könnte als Stütze einer vernünftigen Reform dienen, wenn sie als Ergebnis der natürlichen Religion dargestellt wird, von der sie sich nicht unterscheidet...« (55, Bd. I, S. 168)

Babeuf vertrat dagegen geradlinigere Ansichten:

»Ich greife das Hauptidol gnadenlos an, das unsere Philosophen, die nur wagten, sein Gefolge und seine Umgebung zu kritisieren, bis jetzt verehrten und fürchteten... Christus war weder ein Sansculotte noch ein ehrlicher Jakobiner noch ein Weiser noch ein Moralist noch ein Philosoph noch ein Gesetzgeber.« (55, Bd. II, S. 398)

Das Akademiemitglied W. P. Wolgin, ein prominenter Spezialist für utopisch-sozialistische Literatur, hebt im Vergleich mit den anderen Denkern dieser Richtung bei Babeuf und den »Gleichen« eine wichtige Neuerung hervor. Während seine Vorgänger – More, Campanella, Morelly – das Bild einer schon zustande gekommenen sozialistischen Gesellschaft zeichneten, macht Babeuf sich auch über die Aufgaben der Übergangszeit Gedanken und schlägt Methoden zur Festigung und Stärkung des neu entstandenen sozialistischen Systems vor. Tatsächlich finden wir in den Dokumenten der »Gleichen« in dieser Hinsicht viel Interessantes und Lehrreiches.

In der schon errichteten sozialistischen Gesellschaft liegt die gesetzgebende Gewalt, wie sich von selbst versteht, völlig in Händen des Volkes. In jedem Bezirk wird eine »Versammlung zur Verwirklichung der Volkssouveränität« geschaffen, die aus allen Bürgern dieses Bezirks besteht. Die Delegierten, die direkt vom Volk ernannt werden (das »Ernenungsverfahren« wird nicht näher beschrieben), bilden die »Zentralversammlung der Gesetzgeber«. Die gesetzgebende Gewalt dieser Versammlungen wird jedoch durch die Abtrennung einiger wichtiger Prinzipien eingeschränkt, die »das Volk selbst weder verletzen noch verändern darf«. Parallel zu den gesetzgebenden Versammlungen werden Senate einberufen, die aus den Ältesten bestehen. Die höchste Macht liegt bei der Korporation der »Hüter des nationalen Willens«. Man dachte sie sich als

»eigenständiges Tribonat, dem die Aufsicht darüber auferlegt ist, daß die Gesetzgeber nicht ihr Recht zur Herausgabe von Dekreten mißbrauchen und sich an der legislativen Macht vergreifen.« (55, Bd. I, S. 359)

Aber in der Periode unmittelbar nach dem Umsturz wird eine andere Machtstruktur angenommen.

»Wie wird diese Macht aussehen? So lautete die heikle Frage, die das Geheime Direktorium gründlich untersuchte.« (55, Bd. I, S. 216)

Die Antwort auf die »heikle Frage« läßt sich im wesentlichen darauf zurückführen, daß sich die Macht in den Händen der Verschwörer befinden oder teilweise von ihnen ernannten Personen übergeben werden müsse.

»...dem Pariser Volk wird vorgeschlagen werden, eine mit der höchsten Macht ausgestattete Nationalversammlung einzurichten, die aus jeweils einem Demokraten aus jedem Departement besteht; gleichzeitig wird das Geheime Direktorium sorgfältig erforschen, welche der Demokraten vorgeschlagen werden sollen, wenn die Revolution vollendet ist. Das Direktorium wird seine Tätigkeit nicht einstellen, sondern die Handlungsweise der neuen Versammlung beaufsichtigen.« (55, Bd. I, S. 293)

»Nach langem Zögern beschlossen unsere Verschwörer beinahe, beim Volk um ein Dekret nachzusuchen, das ihnen allein die gesetzgebende Initiative und die Ausführung der Gesetze anvertrauen würde.« (55, Bd. I, S. 290)

In einem Abschnitt mit dem Titel »Im Anfangsstadium der Umwandlung dürfen die Ämter nur Revolutionären anvertraut werden« heißt es:

»Die wahre Republik dürfen nur jene uneigennütigen Freunde der Menschheit und der Heimat gründen, deren Vernunft und Mut die Vernunft und den Mut ihrer Zeitgenossen bestimmt haben.« (55, Bd. I, S. 375)

Deshalb war das aus »Uneigennütigen Freunden der Menschheit« bestehende Komitee »der festen Ansicht«,

»daß die gesellschaftlichen Einrichtungen, die sich ausschließlich aus den besten Revolutionären zusammensetzen, nur allmählich erneuert werden sollten«. (55, Bd. I, S. 375)

Konkreter gesprochen, aus dem damals bestehenden Konvent wollte man 68 vom Komitee bestimmte Deputierte beibehalten. Ihnen sollten hundert Deputierte beigegeben werden, die »von uns gemeinsam mit dem Volk« gewählt wurden.

Vom ersten Tag des Umsturzes an würde man auch wirtschaftliche Reformen einleiten, wie das vorbereitete »ökonomische Dekret« mitteilt. Wie angenehm zu erfahren, daß man plante, sie auf der Grundlage vollkommener Freiwilligkeit durchzuführen! Alle, die freiwillig auf ihr Eigentum verzichteten, würden die große nationale Gemeinschaft bilden. Doch jeder werde das Recht haben, sich dieser Gemeinschaft nicht anzuschließen. Dann erhalte er den Status eines »Ausländers« mit allen daraus folgenden Rechten und Verpflichtungen, die wir oben erwähnt haben. Die wirtschaftliche Lage der »Ausländer« soll durch das »Dekret« über steuerliche Auflagen bestimmt werden, das unter anderem folgende Artikel enthält:

»1. Die einzigen Steuerzahler sind die Bürger, die sich nicht in die Gemeinschaft einfügen...

4. Die gesamte Beitragssumme der Steuerzahler verdoppelt sich in jedem Jahr gegenüber dem Vorjahr...

6. Von Personen, die nicht an der nationalen Gemeinschaft teilhaben, kann nötigenfalls, in Anrechnung auf zukünftige Steuern, die Lieferung von Lebensmitteln oder industriellen Gütern an die Speicher der nationalen Gemeinschaft gefordert werden.« (55, Bd. II, S. 312–313)

In dem Dekret »Über die Schulden« besagt Artikel 3, daß

»die Schulden jedes Franzosen, der Mitglied der nationalen Gemeinschaft geworden ist, bei jedem anderen Franzosen annulliert werden.« (55, Bd. II, S. 313)

Auch andere Maßnahmen waren geplant, welche die neugeschaffene Macht stärken und ihre Reformen unterstützen sollten, zum Beispiel

»die Verteilung des Vermögens von Emigranten, Verschwörern und Volksfeinden an die Verteidiger des Vaterlandes und die Armen.« (55, Bd. II, S. 253)

Man kann sich nicht von dem Gedanken befreien, daß tiefe Lebenskenntnis, gegründet auf tragische persönliche Erfahrung, den »uneigennütigen Freunden der Menschheit« die Idee eingab, schon am ersten Tag des Umsturzes die folgenden wichtigen Reformen durchzuführen:

»Gegenstände, die dem Volk [!] gehören und in Pfandhäusern aufgegeben wurden, werden ihm sofort unentgeltlich zurückgegeben.« (55, Bd. II, S. 253)

»Nach Beendigung des Aufstandes werden unvermögende Bürger, die sich zur Zeit in schlechten Unterkünften befinden, nicht in ihre gewöhnlichen Behausungen zurückkehren; sie werden unverzüglich in den Häusern der Verschwörer einquartiert werden.« (55, Bd. II, S. 281)

(Dem Leser muß mitgeteilt werden, daß die Teilnehmer an der »Verschwörung der Gleichen« nicht sich selbst als Verschwörer bezeichneten, sondern die Regierungsmitglieder und überhaupt die Vertreter der ihnen feindlichen Klassen.)

Leider haben die Jünger des Zeitalters der Aufklärung uns keine detaillierteren Überlegungen zu dieser Operation hinterlassen. Hatte der Wohlstand damals schon ein solches Niveau erreicht, daß die Zahl der unvermögenden Bürger jene der »Verschwörer« nicht überstieg? Wenn aber die Wohnungen der »Verschwörer« nicht für alle Unvermögenden ausreichten, wie würden

dann jene gewählt werden, die eine neue Behausung bekommen sollten? Aus den Dokumenten der »Verschwörung der Gleichen« erfahren wir darüber nichts\*, aber dafür lesen wir von anderen interessanten Einzelheiten:

»Den oben erwähnten Reichen [den ›Verschwörern‹] werden die Möbel fortgenommen werden, die notwendig sind, um die Wohnungen der Sansculotten bequem auszustatten.« (55, Bd. II, S. 282)

Schließlich ist in der Reihe von Maßnahmen, die das neue Regime festigen sollen, auch Terror vorgesehen. Man will die Tribunale wiedererstehen lassen, die zur Zeit des Jakobinerterrors bis zum 9. Thermidor 1794 tätig waren. Man plante »unter der Androhung, sie für gesetzlos erklären zu lassen, wieder all jene Personen ins Gefängnis zu bringen, die dort bis zum 9. Thermidor des 2. Jahres inhaftiert gewesen waren, wenn sie sich dem Aufruf, sich zum Nutzen des Volkes auf das Notwendigste zu beschränken, nicht untergeordnet haben.« (55, Bd. I, S. 404)

»Jeder Widerstand muß unverzüglich mit Gewalt unterdrückt werden. Die Widerständischen sind zu vernichten. Der Todesstrafe unterliegen auch: Personen, die zu Versammlungen aufrufen oder andere dazu zwingen; Ausländer, gleich welcher Nationalität, die auf der Straße angetroffen werden.« (55, Bd. II, S. 232)

Die Angehörigen der bestehenden Regierung – Mitglieder beider Kammern und des Exekutivdirektoriums – sollten vernichtet werden.

»Ihr Verbrechen war offensichtlich, und sie mußten mit dem Tode bestraft werden, was als abschreckendes Beispiel unumgänglich war.« (55, Bd. I, S. 283)

»Im Aufständischenkomitee gab es auch die Ansicht, daß die Verurteilten unter den Ruinen ihrer Paläste begraben werden sollten, deren Trümmer noch die fernsten Generationen an die gerechte Strafe erinnern würden, welche die Feinde des Volkes ereilt hatte.« (55, Bd. I, S. 284)

Während sie dieses System von Reformen und praktischen Maßnahmen ausarbeiteten, verschlossen die Angehörigen des »Bundes der Gleichen« auch nicht die Augen vor Einwänden, denen sie begegnen konnten:

---

\* Außer – zugegeben – der Bemerkung: »Es wäre falsch, die geregelte Verteilung von Behausungen und Kleidung mit Diebstahl zu verwechseln...« (55, Bd. I, S. 282)

»Man erklärt uns, wir seien Empörer, die nur Zerstörung verursachten und nichts als Gemetzel und Beute wollten.« (55, Bd. II, S. 136)

Doch sie wiesen diese Einwände zurück:

»Noch nie ist ein umfassenderer Plan erdacht und verwirklicht worden.« (55, Bd. II, S. 136)

»Man zeige uns, riefen die Teilnehmer an der Verschwörung zuweilen, ein Gesellschaftssystem, in dem so gewaltige Resultate mit einfacheren und leichter in die Praxis umzusetzenden Mitteln erzielt würden.« (55, Bd. I, S. 339)

Mit Bestürzung sehen wir, wie ein so vollkommen ausgearbeitetes System bei seiner praktischen Anwendung trotzdem auf eine Menge abgeschmackter und trivialer Hindernisse stößt. Vor allem entgingen die Verschwörer nicht dem, was Rabelais ein »unvergleichliches Leid« nennt: dem Geldmangel. In dem Abschnitt mit dem Titel »Die Teilnehmer der Verschwörung verachteten das Geld« erzählt Buonarotti:

»Einige Schritte wurden eingeleitet, um Mittel aufzubringen, doch die größte Summe, die das Geheime Direktorium zur Verfügung hatte, bestand aus 240 Francs in klingender Münze, die von dem Abgesandten einer verbündeten [?] Republik überbracht worden waren.« (55, Bd. I, S. 251)

Es ist unmöglich, seine Gefühle nicht zu teilen:

»Wie schwierig es ist, Gutes nur mit den Mitteln zu schaffen, die durch die Vernunft anerkannt werden!« (55, Bd. I, S. 251)

Doch auch ein zweites Übel verschonte unsere Helden nicht: innere Zwistigkeiten bei der Aufteilung der noch nicht eroberten Macht. Zunächst schloß sich dem Komitee eine kleine Gruppe an, die sich »Montagnards« nannte, aber bald

»wurde das Komitee davon unterrichtet, daß sie bei geheimen Manövern Zuflucht nahmen, um die verabredeten Bedingungen zu umgehen und für die Konzentration der obersten Macht der Republik ausschließlich in den Händen der Montagnards zu sorgen. Das Komitee war in höchstem Maße davon überzeugt, daß sie nichts Gutes schaffen könnten, und hielt die kleinste Bewegung, die ihnen die Macht einbringen konnte, für ein unverzeihliches Verbrechen.« (55. Bd. I, S. 286)

Und dann das dritte Unglück: Das Komitee befand sich unter dem Einfluß eines Provokateurs. Das Mitglied des Kriegskomitees Grisel



»trieb seine leichtgläubigen Kollegen an, beseitigte Schwierigkeiten, regte zu neuen Maßnahmen an und vergaß nie, den Mut der Umgebenden zu stärken, indem es die Hingabe an Grenelles demokratisches Lager übertrieben darstellte«. (57, Bd. I, S. 265)

Und eben dieser Grisel verriet das Komitee an die Behörden! Das Aufständischenkomitee befaßte sich schon mit den Einzelheiten der Erhebung. Eines seiner Mitglieder schrieb den Aufruf:

»*Aufständischenkomitee zur Rettung der Gesellschaft*. Das Volk hat den Sieg errungen, die Tyrannei ist beseitigt, ihr seid frei...« (55, Bd. I, S. 400)

»Dabei wurde der Schreibende unterbrochen und festgenommen«, sagte Buonarrotti, der offenbar seinen französischen Witz nicht verloren hatte. Die Armee und das Volk unterstützten die Verschwörer nicht:

»Die inneren Truppen halfen dem Feldzug in die Demokratie mit der Waffe in der Hand, und die Bevölkerung von Paris, die man überzeugt hatte, daß Diebe verhaftet worden seien, schaute passiv zu.« (55, Bd. I, S. 417)

Die ganze Atmosphäre dieser erstaunlichen Episode zwang uns zu einer Form der Darstellung, welche in dieser Arbeit, die im allgemeinen wenig zum Lachen reizt, seltsam wirken mag. Doch diese Inkongruenz hat ihre Ursache in einer interessanten objektiven Eigenschaft des von uns untersuchten Phänomens. Die sozialistischen Bewegungen überraschen im Moment ihrer Entstehung häufig durch ihre Hilflosigkeit, ihre Lebensfremdheit, ihr naives Abenteuerium, irgendwelche komischen, an Gogol erinnernden Züge (wie schon Berdjajew bemerkte). Es scheint, daß diese hoffnungslosen Pechvögel nicht nur keine Erfolgchance haben, sondern sogar alles tun, um die von ihnen verkündeten Ideen zu kompromittieren. Sie warten jedoch nur auf ihre Stunde. In irgendeinem Moment, fast unvermittelt, öffnet sich die Volksseele diesen Ideen, und dann werden sie zu Kräften, die den Gang der Geschichte bestimmen; und die Führer der Bewegungen werden zu Lenkern des Geschickes von Nationen (so klettert der verschreckte Müntzer über die Stadtmauer von Allstedt, flüchtet, nachdem er seine Gesinnungsgenossen betrogen hat, und wird bald darauf zu einer der führenden Gestalten des Bauernkrieges, der Deutschland erschütterte). Offenbar lag nicht der geringste Widerspruch vor, als Dostojewski die Nihilisten in den »Dämonen« als Haufen von »dreieinhalb Menschen« darstellte, die nicht einmal dazu fähig seien, ernsthafte Unruhen in einem kleinen Provinzstädtchen anzuzetteln – und als er gleichzeitig eine baldige Revolution prophezeite, die hundert Millionen Köpfe kosten werde.

## RESÜMEE

Wir wollen versuchen, die neuen Züge der sozialistischen Ideologie zusammenzufassen, die wir im utopischen Sozialismus und in den Werken der Aufklärungsepoche angetroffen haben.

1. Während sich die sozialistischen Ideen im Mittelalter und in der Reformationszeit im Rahmen von Bewegungen entwickelten, die wenigstens der Form nach religiös waren, so befreien sie sich jetzt immer mehr von der religiösen Hülle und nehmen allmählich einen der Religion feindlichen Charakter an. Bei More und Campanella konnten wir auf eine entfremdete, manchmal ironische Einstellung gegenüber dem Christentum und getarnte Angriffe auf es hinweisen. Winstanley betrachtet die zeitgenössischen Religionen mit offener Feindschaft. Deschamps leugnet alle Religionen und erklärt die Idee Gottes zu einer menschlichen Erfindung, dem Resultat der Knechtung der Menschheit und dem Instrument der Unterdrückung. Statt dessen legt er die rätselhafte Konzeption des Gottes als Nichts vor. Meslier schließlich stellt den Haß auf die Religion, vor allem auf das Christentum und Christus, in den Mittelpunkt seiner Weltanschauung. So verschmilzt die sozialistische Idee mit dem Atheismus.

2. Der Sozialismus dieser Epoche entlehnt die Idee der mittelalterlichen Mystik (zum Beispiel Joachims von Floris), da die Geschichte einen immanenten, gesetzmäßigen Evolutionsprozeß darstelle. Jedoch gehen das Ziel und die Triebkraft unter, welche die Mystik in diese Entwicklung einbrachte: die Erkenntnis Gottes und die Verschmelzung mit ihm. Statt dessen wird der FORTSCHRITT als Triebkraft der Geschichte und die menschliche Vernunft als sein höchstes Produkt anerkannt.

3. Die sozialistischen Lehren behalten die Vorstellung der mittelalterlichen Mystik von DREI STUFEN des historischen Prozesses bei, ebenso wie das Schema vom FALL der Menschheit und ihrer Rückkehr in den Urzustand in vollkommenerer Form. Folgende Bestandteile machen diese Lehren aus:

I. Der MYTHOS vom ursprünglichen glücklichen »Naturzustand«, dem »Goldenen Zeitalter«, das durch den Träger des Bösen, das Privateigentum, zerstört worden sei.

II. Die ENTLARVUNG der Gegenwart. Die zeitgenössische Gesellschaft wird als unheilbar sündhaft, ungerecht, unsinnig, nur zur Zerschlagung tauglich dargestellt. Erst auf ihren Trümmern könne ein Gesellschaftssystem geschaffen werden, welches den Menschen das Höchstmaß von Glück bereite, das zu erleben sie fähig seien.

III. Die PROPHEZEIUNG einer neuen, auf sozialistischen Prinzipien aufgebauten Gesellschaft, in der alle Nachteile der Gegenwart verschwinden. Dies sei der einzige Weg, um die Mensch-

heit zum »Naturzustand« zurückkehren zu lassen, wie Morelly sagt, der Weg vom unbewußt zum bewußt erlebten Goldenen Zeitalter.

IV. Die Idee der »Befreiung«, die von den mittelalterlichen Ketzerlehren spirituell als Erlösung des Geistes von der Macht der Materie verstanden wurde, verwandelt sich in den Aufruf zur Befreiung von der Moral der zeitgenössischen Gesellschaft, von ihren sozialen Einrichtungen und vor allem von Privateigentum. Als Triebkraft dieser Befreiung wird zunächst die Vernunft anerkannt, doch allmählich nimmt das Volk – die Armen – ihre Stelle ein. In der Weltanschauung, die von den Teilnehmern an der »Verschwörung der Gleichen« vertreten wurde, erkennen wir dieses Konzept in schon vollständiger Form. Im Zusammenhang damit werden auch neue konkrete Züge für den Plan zur Errichtung der »Zukunftsgesellschaft« ausgearbeitet: Terror, Einquartierung der Armen in die Wohnungen der Reichen, Beschlagnahme des Mobiliars, Befreiung von Schuldverpflichtungen usw.

**TEIL II**  
**DER STAATSSOZIALISMUS**

# *Kapitel I. SÜDAMERIKA*

## *§ 1. Das Reich der Inkas*

Im ersten Teil dieser Arbeit haben wir uns davon überzeugt, daß der dauerhafte Komplex sozialer Ideen, den chiliastischen Sozialismus zu nennen wir übereingekommen sind, sich in verschiedenen Epochen der menschlichen Geschichte über nicht weniger als zweieinhalb Jahrtausende hinweg äußerte. Jetzt wollen wir uns bemühen, die Versuche nachzuvollziehen, bei denen diese Ideen in Form irgendeiner Gesellschaftsordnung realisiert werden sollten. Unser erstes Ziel ist, aufzuzeigen, daß wir es auch hier, wie im Falle des chiliastischen Sozialismus, mit einer die ganze Welt umfassenden historischen Erscheinung zu tun haben, die sich keineswegs auf unser Jahrhundert beschränkt. Zu diesem Zweck werden wir einige Beispiele von Staaten betrachten, deren Leben in hohem Maße auf sozialistischen Prinzipien aufgebaut war.

Diese Aufgabe ist schwieriger als jene, mit der wir uns im ersten Teil der Arbeit befaßt haben. Der Autor eines Werkes, in dem sozialistische Prinzipien verkündet werden, muß nämlich davon ausgehen, daß diese Ideen für seinen Leser noch neu und ungewohnt sind, und ist gezwungen, sie zu erläutern. Doch die spärlichen wirtschaftlichen oder politischen Dokumente, die sich aus fernen Epochen bewahrt haben (und manchmal wird sogar von Kulturen ohne Schrifttum die Rede sein), erklären den Sinn der von ihnen benutzten Begriffe natürlich nicht im Hinblick auf die Leser künftiger Zeiten – sie sind für Menschen bestimmt, welche diese Ausdrücke begreifen. Deshalb ist es eine äußerst komplizierte Aufgabe, aus diesen Andeutungen den Charakter des Lebens wiederzuerschaffen, die Rechts- und Wirtschaftsbeziehungen der Gesellschaftsmitglieder und ihre Weltanschauung zu verstehen – weit komplizierter, als anhand von ausgegrabenen Relikten die Gestalt und das Verhalten einer Echse der Tertiärzeit zu reproduzieren. Und in der Mehrzahl der Fälle müssen wir uns damit abfinden, daß die Historiker hier nicht zu einheitlichen Schlüssen gekommen sind, sondern uns eine ganze Serie verschiedener Lösungen für diese Aufgabe anbieten.

Wenn man unser eigenes Jahrhundert ausnimmt, so haben die Europäer nur ein einziges Mal in der ganzen Geschichte Gelegenheit gehabt, einen derartigen Staat mit eigenen Augen zu sehen. Viele kluge Beobachter mit scharfer Auffassungsgabe haben uns ihre Beschreibungen hinterlassen, einige Kinder dieses Volkes schlossen sich der europäischen Kultur an, und uns sind ihre Erzählungen von der Lebensweise ihrer Väter überliefert. Diese Erscheinung, die für die Historiker des Sozialismus unvergleichlich wichtiger ist, als die Beschreibung von Aussehen und Verhalten des Dinosauriers für den Paläontologen wäre, nach Towantinsu-

yali, das Reich der Inkas, das im 16. Jahrhundert von den spanischen Konquistadoren erobert wurde.

Die Spanier entdeckten das Reich der Inkas im Jahre 1531. Damals hatte es schon rund zweihundert Jahre bestanden und seine höchste Blüte erreicht – es vereinigte die Territorien des heutigen Ecuador, Bolivien, Peru, die Nordhälfte Chiles und den Nordwestteil Argentiniens. Seine Bevölkerung bestand nach manchen Quellen aus 12 Millionen Menschen.

Den Spaniern erschloß sich ein nicht nur grandioses, sondern auch vorzüglich organisiertes Reich. Nach ihren Berichten konnte sich die Staatshauptstadt Cuzco mit den größten Städten des damaligen Europa vergleichen. Sie hatte etwa 200 000 Einwohner. Die Spanier waren erstaunt über die prächtigen Paläste und Tempel, deren Fassaden einhundert bis zweihundert Meter lang waren, über die Wasserleitung und die gepflasterten Straßen. Die Häuser waren aus großen Blöcken gebaut, so herrlich poliert und ineinander gefügt, daß sie monolithisch erschienen. Die Festung bei Cuzco, aus gewaltigen Steinen von zwölf Tonnen Gewicht errichtet, war eine der größten Überraschungen für die Spanier; sie weigerten sich zu glauben, daß Menschen sie ohne die Hilfe von Dämonen hätten bauen können (56, S. 114; 57, S. 72–82).

Die Hauptstadt war mit den fernsten Teilen des Reiches durch ausgezeichnete Straßen verbunden, die den römischen nicht nachstanden und jene des damaligen Spaniens bei weitem übertrafen. Sie überquerten Sümpfe auf Deichen, wurden in Felsen getrieben und überwandten Abgründe mit Hilfe von Hängebrücken (56, S. 106, 113, 57, 93–96). Ein präzise organisierter Dienst von Eilbotenstafetten stellte den Kontakt der Hauptstadt mit dem ganzen Land sicher. In der Umgebung der Hauptstadt, anderer Städte und an den Straßen entlang befanden sich Staatsspeicher, die mit Lebensmitteln, Kleidung, Geräten und militärischer Ausrüstung gefüllt waren (56, S. 61–67; 57, S. 100–101; 58, S. 61–67).

Im Kontrast zu dieser prächtigen Organisation war die technische Grundlage des Inkastaates ebenso erstaunlich primitiv. Der Großteil der Geräte und Waffen war aus Holz oder Stein. Eisen wurde überhaupt nicht verwendet. Pflug oder Hakenpflug kannte man nicht und bearbeitete den Boden mit einer Holzhacke. Als Haustier wurde nur das Lama gehalten, von dem man Fleisch und Wolle erhielt, das aber weder als Lasttier noch für landwirtschaftliche Arbeiten eingesetzt wurde. Auf dem Lande war nur Handarbeit gebräuchlich, und man konnte sich nur zu Fuß oder in einer Sänfte mit Schutzdach fortbewegen. Außerdem kannten die Inkas kein Schrifttum\*; allerdings konnte man umfangreiche Informa-

---

\* Siehe 58, S. 358. Es gab die Legende, daß der Gründer des Inkareiches alle Buchstaben verboten habe.

tionen mit Hilfe der »Quipu«, eines komplizierten Systems von Knotenschnüren, übermitteln.

So mußte das niedrige technische Niveau im Inkastaat durch die vollkommene Organisation gewaltiger Volksmassen ausgeglichen werden. Infolgedessen wurden die persönlichen Belange natürlich in hohem Maße den staatlichen untergeordnet. Und dies berechtigt zu der realistischen Annahme, daß wir in der Gesellschaft der Inkas einige sozialistische Tendenzen finden werden.

Unten geben wir einen kurzen Überblick über die Struktur der Inkagesellschaft. Zum Glück ist über sie recht viel bekannt. Die Konquistadoren erwiesen sich nicht als so grobe Militärs, wie man glauben könnte: Sie beobachteten vieles sehr genau, und die Aufzeichnungen einiger von ihnen haben sich erhalten. Ihnen folgten katholische Priester, die ebenfalls ausführliche Beschreibungen hinterließen. Zudem heirateten die Konquistadoren Vertreterinnen der herrschenden Schicht, und die Kinder aus diesen Ehen, die zur spanischen Aristokratie gehörten, hielten gleichzeitig enge Verbindungen zur örtlichen Bevölkerung aufrecht; ihnen verdanken wir die wertvollsten Schilderungen des Lebens im Inkastaat vor der spanischen Eroberung.

Die Bevölkerung des Inkastaates teilte sich in drei Schichten.

1. Die Inkas, die herrschende Klasse, waren Abkommen des Stammes, der einst einen noch älteren Staat im Bereich des Titicacasees erobert und ihn danach zu einem gewaltigen Imperium ausgeweitet hatte. Verschiedene Autoren bezeichnen sie als Aristokratie, Elite oder Bürokratie. Aus dieser Schicht gingen die Administration des Staates, das Offizierskorps, die Priesterschaft und die Gelehrten hervor. Zu ihnen zählte natürlich auch der unbeschränkte Herrscher des Landes, der Inka. Die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe war erblich, und sie ergänzte sich in erster Linie aus den eigenen Reihen, doch der Zugang zu ihr war den Führern besieger Stämme möglich, und sogar ein Soldat, der sich im Krieg ausgezeichnet hatte, konnte hoffen, ein Inka zu werden.

2. Den Hauptteil der Bevölkerung machten Bauern, Hirten und Handwerker aus. Sie hatten für den Staat Kriegs- und Arbeitspflicht zu leisten, wovon später noch die Rede sein wird. Manchmal konnten sie auch für andere Bedürfnisse des Staates eingesetzt werden: zum Beispiel, wie wir unten sehen, zur Besiedelung neuerobelter Gebiete oder – als Frauen – zur Darbringung von Menschenopfern.

3. Diesen Stand bilden die Staatssklaven, die Yanakuna. Der Überlieferung nach gingen sie aus einem Stamm hervor, der sich einst gegen das Inkareich erhoben hatte, besiegt und vom Inka zur Vernichtung verurteilt, jedoch auf Bitten seiner Gattin unter der Voraussetzung begnadigt worden war, daß seine Nachkommen

für immer die niedrigste Stellung im Lande einnahmen. Sie bearbeiteten den staatlichen Boden, hüteten die Lamaherden des Staates und waren als Diener in den Häusern der Inkas tätig (57, S. 124–125).

Die wichtigste Form des Eigentums im Inkareich war der Bodenbesitz. Theoretisch gehörte der gesamte Boden dem Inka und wurde von ihm an Inkas wie an Bauern zur Nutzung übergeben. Die Ländereien, welche die Inkas von ihrem Herrscher geschenkt bekamen, wurden vererbt, anscheinend aber durch die Administration verwaltet, so daß die Inkas, die als Eigentümer galten, nur die Früchte des Bodens genossen. Davon zeugt zum Beispiel die Tatsache, daß die Einkünfte aus einem vererbten Grundstück (aber nicht das Grundstück selbst) gleichmäßig unter allen Erben aufgeteilt wurden – offensichtlich führte keiner von ihnen die Wirtschaft. Diese Grundstücke wurden von den Bauern bearbeitet; zur Methode kommen wir später.

Die Bauern erhielten ebenfalls vom Staat Land zur Nutzung. Dabei war die Haupteinheit der »Tupu« – eine Parzelle, die gerade ausreichte, um einen einzigen Menschen zu versorgen. Wenn er heiratete, bekam der Indianer von der Verwaltung noch einen Tupu, ebenso für jeden Sohn, während er für eine Tochter nur die Hälfte erhielt. Nach dem Tod des Besitzers kehrte das Grundstück ins Staatsvermögen zurück (56, S. 68–69; 57, S. 126–127; 58, S. 274). Ein anderer Teil des Bodens wurde nicht in Tupus zerlegt, sondern galt als Eigentum des Sonnengottes und diente zur Unterhaltung von Tempeln und Priestern. Ein dritter Teil des Bodens gehörte den Inkas oder direkt dem Staat. All diese Grundstücke wurden nach einer bestimmten Ordnung von Bauern bearbeitet. Beamte übten die Kontrolle über alle landwirtschaftlichen Arbeiten aus. Zum Beispiel gaben sie täglich das Signal, bei dem die Bauern die Arbeit aufnehmen mußten: Dafür wurden Spezialtürme gebaut, von denen aus die Beamten in ein Muschelhorn bliesen (56, S. 70–71; 58, S. 247).

Die Bauern mußten eine Wehrpflicht und eine Reihe von Arbeitspflichten ableisten: Sie hatten den Boden der Tempel und Inkas zu bestellen, neue Tempel und Paläste für den Herrscher oder andere Inkas zu bauen, Straßen auszubessern, Brücken zu errichten, für den Staat als Handwerker oder in Gold- und Silbergruben zu arbeiten. Manche dieser Pflichten forderten, daß die Bauern in andere Gebiete des Landes umgesiedelt wurden; in diesen Fällen übernahm der Staat ihre Ernährung (56, S. 88–89).

Der Staat lieferte das Handwerksmaterial und erhielt die fertigen Produkte. Zum Beispiel wurden die Lamas von den Staatsklaven geschoren, danach verteilten Beamte die Wolle an die Bauern, die sie spinnen und das Gewebe anderen Beamten übergeben mußten.



Das Gesetz teilte das Leben des Bauern in zehn Perioden ein und schrieb jedem Alter seine Pflichten vor. So mußte man mit neun bis sechzehn Jahren als Hirte, von sechzehn bis zwanzig Jahren als Eilbote oder Diener im Hause eines der Inkas arbeiten usw. Sogar die Angehörigen der letzten Altersgruppe (sechzig und mehr Jahre) mußten bestimmte Pflichten erfüllen: Seile knüpfen, Enten füttern usw. Eine Sondergruppe bildeten die Invaliden, doch auch ihnen wurden (wie in der Chronik von Huaman Poma Ayala berichtet) gewisse Arbeiten auferlegt. Analoge Vorschriften bestanden auch für die Frauen. Das Gesetz verlangte von den Bauern unaufhörliche Betriebsamkeit. Eine Frau, die zu einem Nachbarhaus ging, war verpflichtet, Wolle mitzunehmen und sie unterwegs zu spinnen (56, S. 80; 57, S. 129–131). Der Chronik von Cieza de Leon und Acosta gemäß beschäftigte man die Bauern auch mit völlig sinnlosen Arbeiten, damit sie auf keinen Fall müßig waren: Zum Beispiel wurden sie gezwungen, einen Erdhügel an eine andere Stelle zu setzen (56, S. 81; 57, S. 132). Garcilaso de la Vega teilt mit, daß sogar für Invaliden Aufgaben gefunden wurden (58, S. 300). Er führt auch das Gesetz über Faulenzer an: Wer sein Feld schlecht bestellte, erhielt mit Steinen mehrere Hiebe auf die Schultern oder wurde mit Ruten ausgepeitscht (58, S. 276). Völlig Arbeitsunfähige und Greise wurden vom Staat oder der ländlichen Gemeinde versorgt.

Bei der Arbeit wurden die Bauern zu Gruppen von zehn Familien zusammengeschlossen; fünf solcher Gruppen bildeten eine größere usw. bis zu 10000 Familien. An der Spitze jeder Gruppe standen Beamte, die jeweils für 10, 50 usw. Familien zuständig waren. Die unteren Ränge dieser Hierarchie wurden von den Bauern, die höheren von den Inkas gestellt (57, S. 96–97; 59, 77).

Nicht nur die Arbeit, sondern das ganze Leben der Einwohner des Inkastaates wurde von Beamten beaufsichtigt. Spezielle Revisoren (Llactacamayocs: »Dorfinspektoren«) reisten ständig durch das Land und kontrollierten die Bevölkerung. Um die Aufsicht zu erleichtern, waren die Bauern zum Beispiel verpflichtet, ihre Tür zur Essenszeit offenzulassen (das Gesetz schrieb diese Zeit vor und beschränkte das Menü) (56, S. 96; 57, 132). Auch die anderen Aspekte des Lebens waren streng reglementiert. Die Beamten händigten jedem Indianer aus den Staatsspeichern zwei Gewänder aus – eines für die Arbeit und eines für Feiertage. Innerhalb einer Provinz unterschieden die Gewänder sich nur nach dem Geschlecht des Besitzers; im übrigen waren Schnitt und Farbe einheitlich. Doch die Bewohner verschiedener Provinzen ließen sich anhand der Farbe ihrer Gewänder einordnen. Die Kleidung mußte getragen werden, bis sie zerfiel. Es war verboten, ihren Schnitt oder ihre Farbe zu ändern. Es gab auch Gesetze gegen andere Unmäßigkeiten: Stühle waren im Haus untersagt

(man gestattete nur Bänke), niemand durfte ein größeres Haus als vorgeschrieben bauen usw. In jeder Provinz hatte man eine eigene, für die Bewohner bindende Frisur (56, S. 91, 57, 132). Diese Regeln galten nicht nur für die Bauern: Zum Beispiel wurden Menge und Ausmaße des Gold- und Silbergeschirrs, das ein Beamter der unteren Kategorie besitzen durfte, je nach seiner Stellung streng festgelegt (56, S. 91–92).

Unter besonders scharfer Kontrolle befanden sich die Bewohner neu eroberten Gebiete. Dorthin wurden Einwohner der Zentralprovinzen umgesiedelt, die man bevollmächtigte, jederzeit, bei Tag oder Nacht, die Häuser der Eingeborenen zu betreten; sie mußten über alle Anzeichen von Unzufriedenheit, die sie entdeckten, Bericht erstatten.

Die Bauern hatten nicht das Recht, ihr Dorf ohne spezielle Erlaubnis zu verlassen. Die Kontrolle wurde durch die unterschiedlichen Gewandfarben und Frisuren in den einzelnen Provinzen erleichtert. Sonderbeamte beaufsichtigten alle, die Brücken überquerten oder Stadttore durchschritten. Doch der *Staat* führte im großen Maßstab Zwangsumsiedlungen der Bevölkerung durch. Manchmal wurden die Umsiedlungen durch wirtschaftliche Erwägungen veranlaßt: Man brachte neue Bewohner in eine Provinz, die nach einer Epidemie verödet war, oder in ein fruchtbareres Gebiet. Zuweilen aber war die Ursache politischer Art – wie bei der Umsiedlung von Menschen aus den Ursprungsgebieten in eine andere Provinz oder – umgekehrt – bei der Ansiedlung eines besiegten Stammes unter der loyaleren Bevölkerung des Reiches (56, S. 99–100; 59, S. 58).

Auch das Familienleben wurde vom Staat kontrolliert. Alle Männer, die ein bestimmtes Alter erreicht hatten, mußten sich verheiraten. Einmal im Jahr besuchte deshalb ein spezieller Beamter jedes Dorf, um dort die öffentliche Zeremonie der Eheschließung zu vollführen, an der alle teilnehmen mußten, die im ehefähigen Alter waren. Viele Spanier, welche die Bräuche des Inkastaates beschrieben, behaupten, daß die Heiratenden bei der Wahl des Partners nicht um ihre Meinung gefragt wurden, und Santillan (ein Autor des ausgehenden 16. Jahrhunderts) teilt mit, daß Widerspruch mit dem Tode bestraft wurde. Andererseits konnte ein Mann sich, laut Pater Morua, darauf berufen, daß er schon einem anderen Mädchen das Eheversprechen gegeben hatte, wonach der Beamte die Frage noch einmal untersuchte. Jedoch steht eindeutig fest, daß sich niemand nach der Meinung der Frau erkundigte (57, S. 158, 160).

Die Mitglieder der höchsten sozialen Gruppe – die Inkas – hatten das Recht auf mehrere Frauen oder, genauer gesagt, Konkubinen, da die erste Frau eine besondere Position einnahm und die anderen die Rolle von Dienerinnen spielten. Die Ehe mit der er-

sten Frau war unauflöslich, während eine Konkubine verjagt werden konnte und danach nicht wieder heiraten durfte (57 S. 156). Das Gesetz legte die Zahl der Frauen je nach der sozialen Stellung des Mannes fest: zwanzig, dreißig, fünfzig, usw. (57, S. 134). Für den Inka und seine nächsten Verwandten galten überhaupt keine Beschränkungen. Die große Zahl der Frauen und folglich die umfangreiche Nachkommenschaft führten dazu, daß der Anteil der Inkas an der Bevölkerung ständig wuchs.

Unter den Frauen stellten die sogenannten »Auserwählten« eine besondere Kategorie dar. Jedes Jahr wurden in alle Gebiete des Landes Beamte geschickt, die Mädchen von acht bis neun Jahren aussuchten. Diese »Auserwählten« wurden in speziellen Häusern erzogen (in einigen spanischen Chroniken werden sie als Kloster bezeichnet). Alljährlich sandte man diejenigen, die dreizehn Jahre alt geworden waren, in die Hauptstadt, wo der Inka selbst sie in drei Gruppen teilte. Die einen kehrten ins »Kloster« zurück, wurden »Sonnenjungfrauen« genannt und dienten dem Kult der Sonnen-, Mond- und Sterngötter. Sie mußten ihre Keuschheit bewahren, doch der Inka konnte sie seinen Vertrauten übergeben oder zu seinen eigenen Konkubinen machen. Die zweite Gruppe wurde vom Herrscher unter den Inkas aufgeteilt; diese Mädchen wurden Ehefrauen oder Konkubinen. Ein solches Geschenk des Inkas galt als hohe Auszeichnung. Die dritte Gruppe schließlich war für die Menschenopfer vorgesehen, die regelmäßig vollzogen wurden, in besonders großem Umfang bei den Krönungsfeierlichkeiten eines neuen Inkas. Das Gesetz sah eine Strafe für diejenigen Eltern vor, die sich ihre Trauer anmerken ließen, wenn ihre Töchter zu den »Auserwählten« fortgeführt wurden (57, S. 161–162).

Neben den »Auserwählten« waren auch alle unverheirateten Frauen Eigentum der Inkas, doch nicht ihr Privateigentum, sondern die Frauen wurden durch Staatsbeamte als Konkubinen oder Dienerinnen an sie verteilt. Diese untergeordnete Stellung der Frau im Staat der Inkas ist auf dem Hintergrund der Sitten umgebender Indianerstämme, bei denen die Frauen große Unabhängigkeit und Autorität genossen, besonders auffällig (57, S. 159).

Es liegt auf der Hand, daß eine solche Reglementierung des Lebens und die alles durchdringende staatliche Kontrolle ohne einen verzweigten bürokratischen Apparat unmöglich gewesen wären. Die Bürokratie war nach rein hierarchischem Prinzip aufgebaut: Ein Beamter hatte nur mit seinen Vorgesetzten und Untergebenen Kontakt; Beamte gleichen Ranges konnten nur über ihren gemeinsamen nächsten Vorgesetzten miteinander Verbindung aufnehmen (56, S. 96). Für das Funktionieren dieser Bürokratie war eine Registrierungsmethode verantwortlich, die mit Hilfe ei-

nes komplizierten und bis heute nicht geklärten Systems von Knotenschnüren – »der Quipu« – verwirklicht wurde.

Die Idee der »Quipu« spiegelte den hierarchischen Aufbau des Staatsapparates auf interessante Weise in der Welt der Dinge wider. Auch dem materiellen Gebiet wurde eine Hierarchie auferlegt; zum Beispiel waren alle Arten von Waffen nach ihrem »Rang« angeordnet. So hielt man den Speer für ranghöher als alle anderen Waffen, ihm folgten Pfeile, Bogen usw. Gemäß ihrem »Rang« wurden diese Gegenstände mit höheren oder niedrigeren Knoten an der Schnur gekennzeichnet. Der Unterricht über die Kunst des Umgangs mit der »Quipu« begann genau damit, daß die Prinzipien der »Rangordnung« erlernt werden mußten.

Durch die »Quipu« wurden Informationen über die bürokratische Hierarchie nach oben an die Hauptstadt weitergegeben, wo man sie untersuchte und danach nach Typen verwahrte: Kriegshandwerk, Bevölkerung, Lebensmittelreserven usw. In den spanischen Chroniken wird berichtet, daß man sogar die Zahl der Steine für eine Schleuder, die Menge der auf der Jagd getöteten Tiere usw. registrierte. Huaman Poma Ayala schreibt: »Sie registrieren alles, was im Staat vorgeht, und in jedem Dorf gibt es dafür Sekretäre und einen Schatzmeister... Mit Hilfe der »Quipu« wird der Staat regiert.« (56, S. 94–95)

Tatsächlich stoßen wir auf Mitteilungen über die ungewöhnlichen Errungenschaften der Verwaltungskunst: die Schaffung von Arbeitsarmeen aus 20000 Mann oder die Verteilungsoperation von 100000 Büschel Mais nach streng festgelegten Normen an die Bevölkerung eines großen Gebietes (56, S. 102).

Die Mitglieder dieser Bürokratie wurden in Schulen ausgebildet, die nur den Kindern der Inkas vorbehalten waren: Das Gesetz verbot den unteren Bevölkerungsschichten jede Erziehung. In den Schulen leiteten Gelehrte, die »Amautas« den Unterricht. Sie hatten auch die Aufgabe, Geschichte zu schreiben, und zwar in zwei Varianten: Die eine – objektive – wurde in Form von »Quipu« in der Hauptstadt verwahrt und war nur für speziell zugelassene Beamte vorgesehen; die andere wurde dem Volk in Form von Hymnen bei Feierlichkeiten erzählt. Wenn ein hoher Beamter als unwürdig angesehen wurde, entfernte man seinen Namen aus dieser »Feiertagsgeschichte« (56, S. 75–76, 78).

Die Gesetze, die das Leben im Inkastaat regulierten, stützten sich auf ein ausgeklügeltes System von Strafen. Diese Strafen waren sehr streng und forderten fast immer den Verlust des Lebens oder schwere Folterungen. Das ist begreiflich: Wenn das ganze Leben vom Staat gelenkt wird, wächst sich jede Gesetzesverletzung zum Staatsverbrechen aus und jedes Verbrechen gegen den Staat rüttelt seinerseits an den Grundfesten der Gesellschaftsordnung. So wurde mit dem Tode bestraft, wer im Wald Holz gefällt

oder die Früchte einer Staatsplantage gestohlen hatte. Eine Abtreibung wurde mit dem Tod der Frau selbst und all derer, die ihr geholfen hatten, geahndet (59, S. 173).

Das Pönitenziarsystem der Inkas sah eine ungewöhnliche Vielfalt von Hinrichtungen vor: Man hängte das Opfer an den Füßen auf, steckte es in einen Abgrund, hängte es an den Haaren über einen Abgrund oder warf es in eine Höhle mit Jaguaren und Giftschlangen (57, S. 42). Bei den schwersten Verbrechen wurden auch alle Verwandten des Schuldigen hingerichtet. Eine Zeichnung im Manuskript von Huaman Poma Ayala stellt dar, wie eine ganze Familie, deren Oberhaupt als Zauberer galt, totgeschlagen wurde (57, S. 143). Eine andere Form der Straferschwerung bestand in dem Verbot, die Leichen der Hingerichteten zu beerdigen. Zum Beispiel gestattete man nicht, daß die Urheber einer Empörung nach ihrem Tode begraben wurden. Ihr Fleisch wurde wilden Tieren vorgeworfen, aus ihrer Haut stellte man Trommeln her, aus ihren Schädeln Gefäße, aus den Hand- und Fußknochen Flöten. Schließlich wurde ein Todeskandidat vor der Hinrichtung auch noch gefoltert:

»Wer einen anderen tötet, soll sterben, wie er den anderen tötete, indem er entweder gesteinigt oder zu Tode geschlagen wird. Er soll seine Strafe leiden, sie soll verhängt und vollzogen werden.« (57, S. 143)

Viele Strafen unterschieden sich kaum von der Hinrichtung. Zum Beispiel beschreiben Cieza de Leon, Cobo, Morua und Huaman Poma Ayala die Gefängnisse als unterirdische Höhlen, in denen Jaguare, Bären, Giftschlangen und Skorpione gehalten wurden (57, S. 152). Die Haft in einem solchen unterirdischen Verlies galt als Prüfung der Schuld des Angeklagten. Hauptsächlich wurden Menschen, die man der Vorbereitung einer Rebellion verdächtigte, dieser Prüfung unterzogen. In anderen unterirdischen Gefängnissen wurden zu lebenslanger Haft Verurteilte festgehalten (57, S. 142). Eine Strafe von 500 Peitschenhieben (vom Gesetz für Diebe vorgesehen) (57, S. 144) war wahrscheinlich der Hinrichtung gleichzusetzen. Eine andere Bestrafung wurde als »Steinstrafe« (Aiwaya) bezeichnet. Sie bestand darin, daß man dem Opfer einen schweren Stein auf die Schultern warf. Dabei starben, laut Huaman Poma, viele, während die übrigen für den Rest ihres Lebens verkrüppelt blieben.

Auch die Zwangsarbeit in den staatlichen Gold- und Silberminen oder, im drückenden tropischen Klima, auf den Kokaplantagen wurde als Strafe verhängt. Die Zwangsarbeiten waren entweder unbefristet oder auf einen bestimmten Zeitraum begrenzt. Für geringere Vergehen schließlich wurde der Schuldige zu körperlicher Züchtigung verurteilt (57, S. 144).

Selbstverständlich gab es keine Gleichheit vor dem Gesetz. Für das gleiche Verbrechen wurde ein Bauer mit dem Tode und ein Angehöriger der Inkaschicht mit einem öffentlichen Verweis bestraft. Cobo erläutert:

»Man ging dabei von der Erwägung aus, daß für einen Inka königlichen Blutes ein öffentlicher Verweis schon eine viel größere Strafe sei als der Tod für einen Plebejer.« (56, S. 79; 57, S. 143)

Wer eine fremde Frau verführte, wurde körperlich gezüchtigt. Doch wenn ein Bauer eine Frau aus der Inkaschicht verführte, wurden beide hingerichtet. Wie Huaman Poma Ayala erzählt, hängte man sie nackt an den Haaren über einen Abgrund, bis sie tot waren (57, S. 146).

Eigentumsverbrechen wurden ebenfalls verschieden bestraft, je nachdem, ob die Interessen von Privatpersonen oder des Staates verletzt worden waren. Wer etwa eine Frucht auf einem Privatgrundstück abgerissen hatte, konnte einer Strafe entgehen, wenn er bewies, daß er durch Hunger zu der Tat getrieben worden war, doch wenn es sich um das Eigentum des Inkas handelte, unterlag er der Todesstrafe (57, S. 145).

Die völlige Unterordnung des Lebens unter die Vorschriften der Gesetze und die Kontrolle der Beamten führte zu seiner ungewöhnlichen Standardisierung: zu gleicher Kleidung, gleichen Häusern, gleichen Straßen... Die häufige Wiederholung ein und derselben Beschreibungen ist charakteristisch für die alten spanischen Chroniken, die das Leben des Inkastaates darstellen (56, S. 130). Die Hauptstadt, die sich aus einheitlichen Häusern mit einheitlichen schwarzen Steinen zusammensetzte und in gleichmäßige einheitliche Viertel geteilt war, machte wahrscheinlich den Eindruck einer Gefängnisstadt (56, S. 117).

Als Folge des Geistes der Standardisierung wurde alles, was sich auch nur im geringsten abhob, als gefährlich und feindlich betrachtet: etwa die Geburt von Zwillingen und ein Felsen von ungewöhnlicher Form. Darin sah man die Äußerung böser, gegen die Gesellschaft gerichteter Kräfte. Und die Ereignisse zeigten, daß die Furcht, die beliebige ungeplante Erscheinungen im Inkastaat hervorriefen, völlig begründet war: Das gewaltige Imperium erwies sich zweihundert Spaniern gegenüber machtlos. Weder die Feuerwaffen noch die den Indianern unbekanntes Pferd der Spanier können dieses erstaunliche Phänomen erklären, denn die gleichen Faktoren waren zum Beispiel bei der Unterwerfung der Zulus wirksam, die jedoch lange und erfolgreich gegen gewaltige englische Militäreinheiten kämpften. Die Ursache für den Untergang des Inkareiches muß offenbar in etwas anderem gesucht werden – in der vollkommenen Atrophie der Initiative, in der Gewohnheit, nur die Befehle der Vorgesetzten auszuführen, im Gei-

ste der Trägheit und Apathie.

Auf eine ähnliche Erscheinung weist Ondegardo hin, ein spanischer Richter, der im 16. Jahrhundert in Peru diente. In seinen Büchern beklagt er sich wiederholt darüber, daß die vollständige Reglementierung des Lebens und die Beseitigung persönlicher Stimuli zu einer Schwächung und häufig sogar zur vollkommenen Auflösung der Familienbeziehungen geführt hatten, so daß die Kinder sich zum Beispiel weigerten, sich auch nur im geringsten um ihre Eltern zu kümmern (56, S. 127). Bandin, ein französischer Spezialist für die Geschichte Lateinamerikas, sieht in vielen Zügen der modernen Indianer das Erbe des Inkareiches – in der Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal des Staates, dem Mangel an Initiative und der Apathie (56, S. 124–125).

In welchem Maße läßt sich das Staatssystem der Inkas als sozialistisch bezeichnen? Zweifellos konnte es mit weit größerer Berechtigung auf diesen Status Anspruch erheben als jeder beliebige moderne Staat, der sich dieser Kategorie zurechnet. Wir erkennen in ihm viele sozialistische Prinzipien deutlich ausgeprägt: das fast vollständige Fehlen von Privateigentum und insbesondere das völlige Fehlen von Grundeigentum; die Nichtexistenz von Geld und Handel; die völlige Beseitigung persönlicher Initiative aus jeder wirtschaftlichen Tätigkeit; die detaillierte Reglementierung des ganzen persönlichen Lebens, die Eheschließung auf Befehl von Beamten, die staatliche Verteilung von Ehefrauen und Konkubinen. Aber wir haben es hier weder mit der Frauengemeinschaft noch damit zu tun, daß die Kinder dem ganzen Kollektiv insgesamt gehören: Die Ehefrau, obwohl sie dem Bauern von einem Staatsbeamten gegeben wurde, war nur seine Frau, und die Kinder wuchsen in der Familie auf (abgesehen von den Mädchen, die zu den »Auserwählten« gehörten). Nichtsdestoweniger war der Staat der Inkas offensichtlich eine der vollständigsten Verkörperungen des sozialistischen Ideals, die je erreicht wurde.

Davon zeugt auch die erstaunliche Ähnlichkeit – häufig bis in die kleinsten Einzelheiten – der Lebensweise im Inkareich und in vielen sozialistischen Utopien. Bandin erzählt in seinem Buch »Les Incas de Perou«, daß ein Institutsmitglied ihn bei seinem Vortrag in der Pariser Akademie der Wissenschaften über den Inkastaat gefragt habe, ob sich nicht der Versuch lohne, den Einfluß des Beispiels der Inkas auf die »Utopia« von Thomas More zu überprüfen. Ein solcher Einfluß war unmöglich, denn die »Utopia« wurde im Jahre 1516 geschrieben, während die Spanier Peru erst im Jahre 1531 entdeckten (56, S. 165). Um so überraschender ist diese Übereinstimmung, die beweist, daß die sozialistischen Prinzipien zwangsläufig in der jahrhundertalten Praxis der Inka-Bürokraten und im Kopf des englischen Philosophen zu identischen Schlüssen führten.

Aber spätere sozialistische Schriftsteller befanden sich unzweifelhaft unter dem überaus starken Einfluß dessen, was sie über das »peruanische Reich« gehört hatten. In einem seiner Werke sagt Morelly, der das Bild einer Gesellschaft im »Naturzustand«, ohne Trennung von »dein« und »mein« entwickelte, daß die »Peruaner« ähnliche Gesetze gehabt hätten. Wir haben in Teil I ein ähnliches Zitat aus dem Artikel »Der Gesetzgeber« in der »Enzyklopädie« angeführt und raten dem Leser, sich diese Stelle noch einmal anzusehen, damit er sich davon überzeugen kann, wie sehr das von Diderot gezeichnete Bild der Wahrheit entsprach. Es ist äußerst realistisch anzunehmen, daß gerade der Einfluß der Inkas viele Details der Zukunftsgesellschaft bei den Schriftstellern des 17. und 18. Jahrhunderts erklärt. Man kann sich leicht vorstellen, wie gierig sie die damals in großer Zahl durch Europa kursierenden Erzählungen von einer real existierenden Gesellschaft in sich aufnahmen, deren Geist ihren Idealen so nahekam. Hier verbirgt sich ein allgemeines und sehr interessantes Problem – die Frage danach, wie sehr die sozialistische Literatur, von Platon angefangen, durch das »sozialistische Experiment«, die praktische Verwirklichung der sozialistischen Ideale in Ägypten, Mesopotamien und Peru, beeinflußt wurde.

## § 2. *Der Jesuitenstaat in Paraguay*

Die Entwicklung des Sozialismus in Südamerika, der die spanische Eroberung dem Anschein nach ein Ende gemacht hatte, erlebte trotzdem noch eine Fortsetzung. Hundert bis hundertfünfzig Jahre später schufen die Jesuiten in Paraguay, einem Gebiet in der Nähe des Inka-Territoriums, eine Gesellschaftsordnung, die in vieler Hinsicht die Traditionen der Inkas wiederaufleben ließ.

Die Geschichte der spanischen Vorstöße nach Paraguay beginnt im Jahre 1516, als Don Juan Diaz de Solis die Mündung des Parana entdeckte und die anliegenden Gebiete eroberte, die den Namen Paraguay erhielten. Im Jahre 1536 erbaute Juan de Ayola die Hauptstadt der neuen Provinz, Asuncion.

Die Bevölkerung Paraguays bestand aus den Indianern des Guarani-Stammes. Der Dominikanermönch Las Casas hatte die Missionarstätigkeit begonnen; die Jesuiten schlossen sich ihr erst später an. Mit der ihnen eigenen realistischen Betrachtungsweise beschlossen sie, die Bekehrung zum Christentum auch in praktischer Hinsicht anziehend zu machen. Deshalb bemühten sie sich, die bekehrten Indianer vor ihrer Hauptgeißel, den paulistischen Sklavenjägern (der Staat São Paulo war damals das Zentrum des Sklavenhandels), zu schützen. Die Unterbindung des Sklavenhandels erwies sich – trotz vieljähriger Anstrengungen – als Auf-



gabe, der die spanische Krone keineswegs gewachsen war. Die Jesuiten erreichten dagegen, daß die Indianer der großen Gebiete Paraguays in Sicherheit vor den Überfällen der Paulisten lebten. Zu diesem Zweck gewöhnten sie die Indianer an das sesshafte Leben und brachten sie in gewaltige Siedlungen, die sie Reduktionen nannten. Die erste Reduktion wurde im Jahre 1609 gegründet. Zunächst bestand anscheinend der Plan, einen großen Staat mit Zugang zum Atlantik zu schaffen, doch dem standen die Überfälle der Paulisten im Wege. Seit dem Jahre 1640 bewaffneten die Jesuiten die Indianer und siedelten sie unter Kämpfen in einer schwer zugänglichen Gegend an, die auf der einen Seite von den Anden, auf der anderen von den Schwellen der Flüsse Parana, La Plata und Uruguay begrenzt war. Dieses ganze Land war von einem Netz von Jesuiten-Reduktionen überzogen. Schon im Jahre 1645 erhielten die Jesuiten Maceta und Cataldino von der spanischen Krone ein Privileg, das die Besitzungen der Gesellschaft Jesu von der Oberherrschaft der spanischen Kolonialbehörden und von der Zahlung des Zehnten an den örtlichen Bischof befreite. Bald darauf erlangten die Jesuiten das Recht, die Indianer (in Abwandlung eines unbedingten Verbots, das die spanischen Behörden in ganz Südamerika eingeführt hatten) mit Feuerwaffen auszurüsten, und sie schufen aus den Guarani eine starke Armee.

In ihren Beziehungen zur spanischen Regierung wiesen die Jesuiten hartnäckig den Vorwurf zurück, in Paraguay einen unabhängigen Staat geschaffen zu haben. Tatsächlich waren gewisse Vorwürfe übertrieben – zum Beispiel erwies sich ein Buch über den »Kaiser von Paraguay« mit seinem Porträt und angeblich von den Jesuiten geprägte Münzen als Fälschungen ihrer Feinde. Jedoch ist unstrittig, daß das von den Jesuiten kontrollierte Gebiet derartig von der Außenwelt isoliert war, daß es durchaus als unabhängiger Staat oder Dominion Spaniens gelten konnte. Die Jesuiten waren die einzigen Europäer auf diesem Territorium. Sie setzten bei der spanischen Regierung ein Gesetz durch, nach dem kein Europäer ohne ihre Erlaubnis in das Gebiet der Reduktionen eindringen und in keinem Fall länger als drei Tage dort bleiben durfte. Die Indianer durften ihre Reduktion nur in Begleitung der Pater verlassen. Den wiederholten Forderungen der Regierung zum Trotz weigerten die Jesuiten sich, den Indianern die spanische Sprache beizubringen, arbeiteten jedoch ein Schriftsystem für die Guarani aus und lehrten sie das Alphabet. Die Jesuiten selbst, die in diesem Gebiet lebten, waren größtenteils nicht Spanier, sondern Deutsche, Italiener und Schotten. Der Bereich der Jesuiten hatte seine eigene Armee und betrieb einen selbständigen Außenhandel. All das berechtigt zur Anwendung des Begriffes »Jesuitenstaat«, den daher fast alle benutzen, die über das von ihnen regierte Gebiet schreiben.

Die Bevölkerung des Jesuitenstaates bestand zur Zeit der höchsten Blüte aus 150 000–200 000 Menschen. Es waren in erster Linie Indianer, außerdem etwa 12 000 Negersklaven für 150 bis 300 Jesuiten. Die Geschichte dieses Staates brach in den Jahren 1767 und 1768 ab, als die Jesuiten im Rahmen der allgemeinen, gegen sie gerichteten Politik des spanischen Kabinetts aus Paraguay vertrieben wurden. Im Jahre 1773 schaffte Papst Klemens XIV. sogar den ganzen Jesuitenorden ab.

Die wichtigsten Organisationsprinzipien der Reduktionen wurden von Pater Diego de Torres ausgearbeitet. Es ist bedeutsam, daß Torres seine Missionstätigkeit in Peru aufnahm, das nicht allzu lange vorher zum Inkareich gehört hatte. Die Spanier beuteten dort reiche Silbergruben aus und kümmerten sich darum, daß die Indios seßhaft blieben. Zu diesem Zweck wurde vorgeschlagen, im wesentlichen das System der Inkas beizubehalten. In einem Aufruf zur Errichtung von Reduktionen in Paraguay schrieb Torres, daß

»die Orte nach der Art derjenigen von Peru angelegt werden sollen.« (61, S. 117)

Viele Beobachter kamen zu dem Schluß, daß die Jesuiten in ihrem Staat den Aufbau des Inkareiches bewußt kopierten.

Wir haben schon erwähnt, daß sich die ganze Bevölkerung auf die Reduktionen konzentrierte. Gewöhnlich lebten in einer Reduktion zwei- bis dreitausend, in den kleinsten aber nur rund 500 Indianer. Die größte Mission – jene des heiligen Xaver – zählte 30 000 Bewohner. An der Spitze jeder Reduktion standen zwei Jesuitenpater; in der Regel war der eine erheblich älter als der andere. Sonst hielten sich gewöhnlich keine Europäer in der Reduktion auf. Der ältere der beiden Pater, der »Beichtvater«, widmete sich vor allem dem Gottesdienst, während der jüngere als sein Gehilfe galt und das Wirtschaftsleben leitete. Sie besaßen innerhalb der Reduktion unbeschränkte Macht. Der Jesuit Juan de Escadon schreibt in einem Brief des Jahres 1760:

»Die weltliche Regierung hängt auch fast gänzlich von den Pater Pfarrern ab, eben sowohl oder noch mehr als die geistliche.« (61, S. 146)

Die Priester zeigten sich den Indios meist nur zur Zeit des Gottesdienstes. Sonst verkehrten sie mit ihnen über Amtsträger aus der örtlichen Bevölkerung – die Regidores (Kaziken) und Alkalden. Diese Amtsträger wurden jährlich nach einer Liste gewählt, die der Pater zusammenstellte. Die Wahl vollzog sich durch offenes Heben der Hände. Die Regidores und Alkalden waren den Patern völlig untergeordnet, die jede ihrer Verfügungen widerrufen und neue Anweisungen erlassen konnten. Der oben zitierte Escadon

schreibt, daß die Regidores und Alkalden jeden Morgen bei einem der Pater erschienen. Er sanktionierte ihre Entscheidungen und bestimmte, welche Arbeiten alle Bewohner der Reduktion an dem betreffenden Tag auszuführen hatten:

»... dies geschieht, so wie bey uns in einer wohleingerichteten Familie jeden Tag das gethan wird, was der Hausvater befiehet.« (61, S. 148)

»Der beschränkte Geist der bekehrten Indios zwang die Missionare, sich um alle ihre Angelegenheiten zu kümmern, sie in geistlicher wie auch in weltlicher Hinsicht zu führen«, zitiert der Jesuit Charlevoix in seiner »Geschichte Paraguays« seinen Zeitgenossen Antonio de Ulloa aus dem Paraguayer Staat.

Es gab kein einziges Gesetz – ihre Stelle nahmen die Beschlüsse der Pater ein. Sie nahmen die Beichte ab, die für die Indios obligatorisch war, und sie legten die Strafen für alle Vergehen fest. Man kannte folgende Strafen: den Tadel unter vier Augen, den öffentlichen Verweis, die Auspeitschung, die Gefängnishaft und die Vertreibung aus der Reduktion. Nach der Überzeugung vieler Autoren existierte die Todesstrafe nicht (nur Charlevoix berichtet in der »Geschichte Paraguays« von einem ungehorsamen Kaziken, der zur Strafe durch ein von Gott geschicktes Feuer verbrannt worden sei; 62, S. 13). Ein Schuldiger mußte zunächst in Ketzerkleidung in der Kirche Buße tun, bevor er bestraft wurde. De Ulloa schreibt: »Sie hatten so großes Vertrauen zu ihren Hirten, daß ihnen sogar eine unbegründete Strafe verdient schien.« (62, S. 31)

Das gesamte Leben in den Reduktionen gründete sich darauf, daß die Eingeborenen fast nichts besaßen: Weder der Boden noch die Häuser noch die Rohstoffe oder die Handwerksgeräte waren Privateigentum; die Indios gehörten sich nicht einmal selbst. Escadon schreibt:

»Diese Aecker so wie alle übrigen Ländereyen der Gerichtsbarkeit jeder Mission gehören ihrer Gemeinheit zu, und kein Einwohner hat mehr als Nutzung davon; und also verkauft sie auch einer dem anderen nicht. Dasselbige gilt auch von den Häusern, welch sie in dem Flecken bewohnen... Alle diese Häuser führet die Gemeinheit auf, bessert sie, wo es nöthig ist, aus, und bauet sie wieder auf, wenn sie verfallen.« (61, S. 148)

Das ganze Land einer Reduktion wurde in *tupambae* (Gottesboden) und *abambae* (persönlicher Boden) eingeteilt. Der Unterschied bestand nicht im Besitzcharakter – die einen wie die anderen Grundstücke gehörten der Mission. Doch während man die *tupambae* kollektiv bearbeitete, wurden die *abambae* in Parzellen zerlegt, die einzelne Familien bestellen mußten.

Muratori erklärt in seinem Werk »Relation des missions du Pa-

raguay« (1826), daß die *abambae* den Indianern zur Bearbeitung *geliehen* wurden (60, S. 145). Die Parzelle wurde dem Indianer im Moment der Eheschließung übergeben. Sie war nicht erblich, und sogar wenn ein Mann nach seinem Tode Kinder und eine Witwe hinterließ, ging die Parzelle wieder in den Gemeinbesitz über, und die Mission übernahm die Versorgung der Kinder und der Witwe. Die Arbeit auf den persönlichen Parzellen wurde von der Verwaltung genauso vorgeschrieben und reguliert wie auf den gemeinschaftlichen, sagt Charlevoix (60, S. 145). In der Monatszeitschrift »Katholische Missionen« wird mitgeteilt, daß die Gemeinde die Samen und das Gerät zur Bearbeitung des persönlichen Grundstückes zur Verfügung stellte. In den meisten Missionen mußte eine Familie sich von der Ernte der ihr zugeteilten Parzelle ernähren; in einigen Reduktionen wurde jedoch die Abgabe eines Teils der Ernte verlangt, wofür später eine Lebensmittelration ausgehändigt wurde. Übrigens kontrollierte man in allen Missionen die Arbeit und die Ernte auf dem persönlichen Grundstück.

»Man wußte, was ihm ein Stück Land einbringt, und die Ernte wurde von denen beaufsichtigt, die daran das größte Interesse hatten. Wenn die Indianer keine harte Hand gespürt hätten, wären sie bald ohne alle Nahrungsmittel gewesen«,

schreibt Charlevoix (62, S. 37).

Die Arbeit auf dem Gemeindeland war für alle Indianer verpflichtend; von ihr wurden auch die Verwaltung und die Handwerker nicht ausgenommen. Vor Arbeitsbeginn wandte sich einer der Pater mit einer Predigt an die Eingeborenen. Danach begaben sie sich in langen Reihen, unter dem Klang von Trommeln und Flöten, auf die Felder. Unter dem Gesang fröhlicher Lieder kehrten sie von der Arbeit zurück. Ihre Tätigkeit wurde ständig von Inspektoren und Spionen überwacht, die alle Nachlässigen aussonderten. Diese wurden, wie Muratori sagt, streng bestraft (60, S. 159).

Alle Kulturen, die für die Wirtschaft der Mission als ganzer unerläßlich waren, wurden auf dem Gemeindeboden angepflanzt. Augenzeugen machen einmütig auf den Unterschied bei der Bearbeitung gemeinschaftlicher und persönlicher Grundstücke aufmerksam: Während man das Gemeindeland sorgfältig bestellte, machten die persönlichen Grundstücke einen überraschend vernachlässigten Eindruck. Die Jesuiten klagten wiederholt über die Gleichgültigkeit der Eingeborenen gegenüber der Arbeit auf ihrem eigenen Feld: Sie zögen vor, für eine schlecht bestellte Parzelle bestraft zu werden und von den Vorräten der Allgemeinheit zu leben. Es kam vor, daß die Indianer mehrere Male hintereinander ihre Körner aufaßen und zum Kaziken gingen, um sich neue Saatkörner und heftige Prügel abzuholen. Die Ursache dafür sa-

hen die Jesuiten nicht in der Besonderheit des von ihnen errichteten Systems, sondern in der »kindlichen« Psyche der Indianer. Pater P. Cardiel schrieb im Jahre 1758: »Seit 140 Jahren kämpfen wir dagegen, doch kaum etwas hat sich gebessert. Und solange sie nur die Vernunft eines Kindes besitzen, wird sich nichts bessern.«

Die Gemeinden besaßen gewaltige Pferde- und Rinderherden, die auf dem Pampasgras weideten. Die Indianer durften die Gemeindeochsen zur Bearbeitung ihrer Parzellen benutzen.

»...bisweilen aber schlachtet er auch einen oder alle beyde [Ochsen] ab und läßt sich ihr Fleisch wohlschmecken. Er wendet alsdenn vor, sie hätten sich verloren und bezahlet diesen Verlust mit einem Rücken voll Schläge...«,

schreibt Escadon (61, S. 149).

Das Fleisch von Gemeinderindern wurde zwei- bis dreimal in der Woche an die Bewohner verteilt. An einem bestimmten Tag begaben sie sich zum Speicher, wo der Lagerverwalter sie namentlich aufrief und jedem ein gleichgroßes Stück Fleisch aushändigte. Die Indios erhielten ebenfalls eine Ration des örtlichen Tees.

In den Reduktionen entwickelten sich vielfältige Handwerke, die hohes Niveau erreichten. Den Frauen gab man Wolle mit nach Hause und sammelte am nächsten Tag bei ihnen das Gewebe ein. Instrumente und Rohstoffe gehörten nicht dem Handwerker, sondern der Reduktion. Doch der größere Teil der Handwerker arbeitete in Gemeinschaftswerkstätten. P. Cardiel verzeichnet:

»Alle ihre Handwerke üben sie nicht in den Häusern aus..., weil dabei nichts Brauchbares herauskäme, sondern im Hofe des Kollegs.« (61, S. 164)

In den Missionen gab es Maurer, Ziegelbrenner, Waffenschmiede, Müller, Uhrmacher, Kunstmaler, Juweliere und Töpfer. Man baute Ziegelfabriken, Öfen zur Kalkbrennung, Mühlen, die von Pferden und Menschen in Bewegung gesetzt wurden. Orgeln wurden angefertigt, Glocken gegossen und Bücher in fremden Sprachen gedruckt (selbstverständlich für den Export). Gegen Anfang des 18. Jahrhunderts gab es in jeder Reduktion Sonnen- oder sogar mechanische Uhren aus der örtlichen Fertigung, nach denen der Arbeitstag reguliert wurde.

Alle hergestellten Produkte wurden an Lager übergeben, in denen Indios arbeiteten, die Schreiben und Zählen gelernt hatten. Die Bevölkerung erhielt einen Teil der Produkte. Die Stoffe wurden in gleichmäßige Stücke zerschnitten und nach namentlichem Aufruf verteilt: am ersten Tag an die Mädchen, am zweiten an die Knaben, am dritten an die Männer und am vierten an die Frauen. Jeder Mann bekam im Jahr 5,5 Quadratmeter Leinen für seine

Kleidung, jede Frau 3,4 Quadratmeter. Alle erhielten jährlich ein Messer und eine Axt.

Ein großer Teil der Missionsprodukte wurde exportiert. Zum Beispiel lieferten die riesigen Herden eine ansehnliche Zahl von Häuten. In den Reduktionen hatte man Gerbereien und Schuhmacherwerkstätten. Ihre gesamte Produktion wurde ausgeführt, denn die Indios durften nur barfuß gehen.

Viele waren von den Fähigkeiten überrascht, welche die Indios im Handwerk an den Tag legten. Charlevoix berichtet, daß die Guarani

»gewissermaßen instinktiv in jedem Handwerk, dem sie sich widmeten, große Fortschritte machten... Es genügte zum Beispiel, ihnen ein Kreuz, einen Kerzenhalter oder ein Weihrauchbeutelchen zu zeigen und ihnen das Material zu geben, damit sie das gleiche herstellten. Nur mit Mühe konnte ihre Arbeit von dem Modell, das sie vor sich hatten, unterschieden werden«. (60, S. 115–116)

Auch andere Augenzeugen unterstreichen den Imitationscharakter, den das Handwerk der Eingeborenen besaß. Es handelte sich im Grunde um eine hohe Stufe der Nachahmungskunst, in der die Indianer tatsächlich große Vollkommenheit erreichten.

Weder innerhalb einer Reduktion noch zwischen den Reduktionen wurde Handel getrieben; auch Geld gab es nicht. Jeder Indio hielt nur einmal im Leben eine Münze in den Händen – bei der Eheschließung, wenn er sie der Braut als Geschenk überreichte. Sofort nach der Zeremonie wurde die Münze dem Pater zurückgegeben.

Dafür wurde im großen Umfang Außenhandel getrieben. Die Reduktionen exportierten zum Beispiel mehr Tee als das ganze übrige Paraguay. Der Jesuitenstaat war gezwungen, auch gewisse Dinge einzuführen: vor allem Salz und Metalle, besonders Eisen.

Alle Reduktionen waren nach einem einheitlichen Plan gebaut. Im Zentrum lag ein quadratischer Platz, auf dem die Kirche stand. Um den Platz gruppierten sich das Gefängnis, die Handwerksstätten, die Speicher, das Arsenal, die Spinnerei, in der Witwen und schuldig gewordene Frauen arbeiteten, das Krankenhaus und das Gebäude für Gäste. Der Rest des Reduktionsgeländes war in gleichmäßige quadratische Viertel eingeteilt.

Die Indianer wohnten in Schilfhütten, die mit Lehm verputzt waren. Der Herd lag in der Mitte, und der Rauch zog durch die Tür hinaus. Man schlief ohne Betten – direkt auf dem Fußboden oder in einer Hängematte. Der österreichische Jesuit A. Sepp, der im Jahre 1691 nach Paraguay kam, beschreibt diese Häuser folgendermaßen:

»Die Behausungen der Eingeborenen sind einfache, aus einem Zimmer bestehende Hütten aus Sand und Ziegelsteinen. Es ist hier wenig anziehend, denn der Vater, die Mutter, die Schwestern, Brüder und Enkel drängen sich mit Hunden, Katzen, Mäusen, Ratten usw. zusammen. Es wimmelt von Küchenschaben. Wer nicht daran gewöhnt ist, dem wird von dem unerträglichen Gestank übel...

Die Häuser hatten weder Fenster noch irgendwelche Vorrichtungen zur Ventilation; in ihnen gab es auch überhaupt kein Mobiliar – alle Bewohner der Missionen saßen auf der Erde und aßen unmittelbar auf dem Fußboden«,

zitiert Funé in der »Bürgergeschichte Paraguays« (63, S. 26). Erst kurz vor ihrer Vertreibung begannen die Jesuiten, bequemere Unterkünfte für die Indianer zu bauen. Die Häuser der Eingeborenen waren nicht ihr Eigentum; sie durften sie zum Beispiel nicht aneinander weitergeben.

Im Gegensatz zu den Wohnungen der Indianer überraschten die Kirchen durch ihren Luxus. Sie wurden aus Steinen errichtet und reich geschmückt. Die Kirche in der Mission des heiligen Xaver konnte vier- bis fünftausend Menschen aufnehmen, die Wände waren mit glänzenden Glimmerplatten, die Altäre mit Gold beschlagen.

Im Morgengrauen weckte die Indianer eine Glocke; sie mußten sofort aufstehen, zum für alle vorgeschriebenen Gebet und danach zur Arbeit gehen. Abends legten sie sich ebenfalls auf ein Signal hin schlafen. Mit Einbruch der Dunkelheit patrouillierten in der Siedlung Trupps, die aus den zuverlässigsten Indianern bestanden. Die Häuser durfte man nur mit spezieller Genehmigung verlassen (61, S. 176; 62, S. 29).

Die Reduktion war von einer Wand und einem Graben umgeben. Das Tor wurde aufmerksam bewacht; ohne Passierschein durfte niemand hinein- oder hinausfahren. Den Indios verschiedener Reduktionen war der Umgang miteinander nicht gestattet. Keiner der Eingeborenen, außer den Kriegern und Hirten, hatte das Recht, ein Pferd zu reiten. Alle Transportmittel – Boote, Kanus, Fahrzeuge – gehörten der Gemeinschaft (63, S. 44).

Alle Indianer kleideten sich in einheitliche Gewänder aus dem Stoff, den sie am Speicher erhielten. Nur die Beamten und Offiziere unterschieden sich in ihrer Kleidung von den anderen, doch ausschließlich dann, wenn sie ihren gesellschaftlichen Pflichten nachgingen. Zu jeder anderen Zeit wurde diese Kleidung (wie auch die Waffen) im Lager verwahrt.

Ehen wurden zweimal im Jahr bei einer feierlichen Zeremonie geschlossen. Die Wahl der Frau oder des Mannes wurde von den Patern kontrolliert: Wenn einem jungen Mann oder Mädchen je-

mand beim bloßen Ansehen gefiel, wurde dies dem Missionar gemeldet, und die interessierte Seite erfuhr in seinem Namen davon. Offenbar traten die Pater jedoch nicht nur als Vermittler auf, sondern entschieden auch Fragen der Eheschließung, wobei sie sich wenig um die Wünsche der jungen Leute kümmerten. Davon zeugt die Flucht einer großen Gruppe von Jungen und Mädchen, die mit diesem System unzufrieden waren, aus einer der Reduktionen. Nach langen Verhandlungen kehrten sie in die Reduktion zurück, aber die Pater waren gezwungen, die zwischen ihnen geschlossenen Ehen anzuerkennen (63, S. 43).

Die Kinder begannen schon sehr früh zu arbeiten.

»Sobald ein Kind das Alter erreichte, in dem es arbeiten konnte, brachte man es in die Werkstätten und wies es einem Handwerk zu«,

schreibt Charlevoix (60, S. 116). Die Jesuiten waren sehr beunruhigt darüber, daß die Bevölkerung der Reduktionen fast gar nicht wuchs – trotz der für die Indianer ganz ungewöhnlich guten Bedingungen: der Befreiung von Hunger und der ärztlichen Hilfe. Um die Geburtenzahl zu erhöhen, wurde den Indianern nicht gestattet, vor der Geburt eines Kindes lange Haare (das Zeichen des Mannes) zu tragen. Denselben Zweck hatten Glockenschläge, die nachts zur Erfüllung der ehelichen Pflichten aufforderten (64, S. 31).

Die Unterordnung des ganzen Lebens der Indianer unter die Kontrolle der Jesuiten wurde gerechtfertigt, indem man sich auf ihren niedrigen Entwicklungsstand berief. In diesem Zusammenhang ist das folgende Urteil Funés typisch: »...da sie nie vernunftgemäß handeln, müssen sie noch mehrere Jahrhunderte der sozialen Kindheit durchleben, bevor sie jene Reife erreichen, die eine Vorbedingung des uneingeschränkten Besitzes der Freiheit ist.« (62, S. 371)

In dem schon von uns zitierten Brief meint der Jesuit Escadon:

»Denn nach der Wahrheit und ohne die mindeste Vergrößerung hat in der Allgemeinheit keiner dieser Leute mehr Fähigkeit, Verstand und Beurteilung als wir in Europa bei Kindern, welche lesen und schreiben lernen, wahrnehmen, und welche ja allerdings nicht im Stande sind, sich selbst zu regieren.« (61, S. 146)

Indessen taten die Jesuiten alles, um die Initiative und das Interesse der Indianer am Ergebnis ihre Arbeit zu dämpfen. In einem Reglement des Jahres 1689 heißt es: »Man kann ihnen etwas geben, damit sie sich zufrieden fühlen, aber man muß darauf achten, daß kein Gefühl des Interesses bei ihnen aufkommt.« Erst gegen Ende ihrer Herrschaft versuchten die Jesuiten (wahrscheinlich aus ökonomischen Erwägungen heraus), die Privatinitiative zu



fördern; zum Beispiel verteilten sie Vieh als Privateigentum. Doch das führte zu nichts – kein einziges Experiment gelang. Genauer gesagt, Cardiel berichtet von einem Fall, in dem eine kleine Herde gezüchtet wurde – doch der Besitzer war Mulatte (60, S. 146).

Die Feinde der Jesuiten, insbesondere der antiklerikale Schriftsteller Azara, werfen ihnen vor, daß sie die Indianer durch Hunger ausgelaugt und durch übermäßige Arbeit ausgemergelt hätten. Aber irgendwie überzeugender und logischer wirkt das Bild, das sich aus den Quellen der Jesuiten selbst ergibt: Eine Existenz ohne Hunger, Ruhe an jedem Sonntag, die Versorgung mit einer Hütte und einem Gewand... Und dieser beinahe erfolgreiche Versuch, Hunderttausende von Menschen auf die Existenz von Ameisen zu erniedrigen, bildet einen weit schrecklicheren Anblick als jedes Zwangslager.

Die Jesuiten richteten sich in Paraguay – wie in der ganzen Welt – durch ihre Erfolge zugrunde: Sie wurden zu gefährlich. In den Reduktionen schufen sie zum Beispiel eine gut bewaffnete, bis zu 12 000 Mann starke Armee, die in diesem Gebiet offensichtlich der entscheidende militärische Faktor war. Sie mischten sich in innere Kriege ein, nahmen die Hauptstadt Asuncion häufig im Sturm, besiegten die portugiesischen Truppen und befreiten Buenos Aires von der Belagerung der Engländer. Zur Zeit der Wirren schlugen sie den Statthalter Paraguays, Don José de Antequera. An den Kämpfen nahmen jeweils mehrere tausend Guarani teil – Infanterie und Kavallerie –, die mit Feuerwaffen ausgerüstet waren. Diese Armee flößte der spanischen Regierung immer größere Sorge ein.

Der Fall der Jesuiten wurde auch durch weitverbreitete Gerüchte über die kolossalen Reichtümer gefördert, die sie angehäuft hätten. Man flüsterte, daß sie Gold- und Silbergruben ausbeuteten und märchenhafte Einkünfte aus dem Außenhandel bezögen. Das letzte Gerücht ist realistisch, wenn man die billige Arbeit der Indianer und die ungewöhnliche Fruchtbarkeit des Landes berücksichtigt.

Nach der Vertreibung der Jesuiten stürzten Regierungsbeamte herbei, um nach den von ihnen verborgenen Schätzen zu suchen. Sie entdeckten jedoch, daß es diese Schätze nicht gab! Auch die Lager in den Reduktionen bereiteten ihnen eine herbe Enttäuschung – dort fanden sie keineswegs die Reichtümer, von denen sie geträumt hatten. Die Wirtschaft der Jesuiten war nicht profitabel!

Nachdem man die Jesuiten verjagt hatte, liefen die meisten Indios aus den Reduktionen fort und kehrten zu ihrer früheren Religion und ihrem Wanderleben zurück.

Interessant ist die Bewertung, welche die Philosophen der Aufklärung der Tätigkeit der Jesuiten in Paraguay gaben. Für sie wa-

ren die Jesuiten der Feind Nummer eins, doch bei der Charakterisierung ihres Paraguayer Staates konnten einige von ihnen sich nicht lobend genug ausdrücken. Im »Esprit des Lois« (IV. Buch, Kapitel 6) schreibt Montesquieu:

»Der Gesellschaft Jesu wurde die Ehre zuteil, zuerst in diesem Lande die Idee der Religion in Verbindung mit der Idee der Humanität zu verkünden . . . Sie zog die in Dörfern verstreuten Stämme an, versorgte sie mit Lebensmitteln und hüllte sie in Kleidung. Es wird immer schön sein, Menschen so zu regieren, daß sie glücklich werden.«

Und Voltaire brachte in diesem Fall vor den »Scheusalen« noch größere Hochachtung zum Ausdruck. Er meint im »Essai sur les mœurs«:

»Die Verbreitung des Christentums in Paraguay allein durch die Jesuiten ist in gewissem Sinne ein Triumph der Menschheit.«

### *Kapitel III. Der alte Orient*

Das Inkareich (wie auch die anderen Staaten des vorkolumbischen Amerika, das heißt die der Azteken und der Mayas) entwickelte sich völlig isoliert von der Zivilisation der Alten Welt und übte nicht den geringsten spürbaren Einfluß auf unsere Kultur aus. Deshalb ist es für uns weit wichtiger, die Äußerungen sozialistischer Tendenzen in jenen alten Zivilisationen zu untersuchen, mit denen unsere Kultur durch eine kontinuierliche Tradition verbunden ist. In diesem Kapitel führen wir einige Fakten über die uralten Staaten Mesopotamiens und Ägyptens an.

#### *§ 1. Mesopotamien*

Der Staat in Mesopotamien entwickelte sich aus einzelnen Tempeln, die sich auf umfassende Bewässerungswirtschaft stützten und um sich herum eine erhebliche Zahl von Landarbeitern und Handwerkern sammelten. Diese Organisationsform des Lebens bildete sich im alten Sumer am Ende des 4. und zu Beginn des 3. Jahrtausends vor Christus heraus. Die geringe Zahl erhaltener Inschriften (von denen ein beträchtlicher Teil noch nicht mit Keilschrift-, sondern mit piktographischen Zeichen gefertigt wurde) liefert wenig Material zur Charakterisierung dieser Gesellschaft. An ihrer Spitze stand ein Hoherpriester, und die Hauptarbeitskräfte waren Bauern, die Parzellen des Tempelbodens besaßen und vom Tempel Arbeitsvieh und Saatgetreide erhielten.

Um die Mitte des 3. Jahrtausends vor Christus kristallisierte sich ein neuer Gesellschaftstyp heraus: Kleine Gebiete trennen sich zu »Gauen« ab, die von einem König – Ensi oder Patesi – regiert werden. Die ökonomische Ordnung dieser Epoche wird gewöhnlich als Königs- oder Ensi-Wirtschaft bezeichnet. In jedem Gau bleiben die Tempel die entscheidenden Wirtschaftseinheiten. Das klassische Beispiel eines solchen Wirtschaftszentrums ist der Tempel der Göttin Bau in Lagasch (25.–24. Jahrhundert vor Christus), von dem sich eine detaillierte Rechnungsführung und Statistik in Form sehr zahlreicher Keilschrifttäfelchen erhalten hat. Dadurch besteht die Möglichkeit, viele Züge des Lebens im Sommer jener Epoche zu rekonstruieren.

Es gab zwei Methoden, um die in der Tempelwirtschaft der Göttin Bau Arbeitenden zu versorgen: die Verteilung von Naturalien und die Zuweisung von Parzellen, von denen man sich ernähren mußte. Der kleinere Teil des Tempellandes wurde parzelliert, während der größere vom Tempel verwaltet und von Arbeitergruppen bestellt wurde. Diese Arbeiter galten als zur Wirtschaft gehörig und hießen »Menschen der Wirtschaft der Göttin Bau« (65, S. 142). Sie erhielten allmonatlich Naturalien aus den Speichern des Tempels. In den Tempelarchiven sind noch viele Listen dieser Arbeiter vorhanden, wobei manche Verzeichnisse sich Jahr um Jahr wiederholen. Hier findet man etwa die Gruppen der »Träger«, der »nicht die Augen Hebenden« (interpretiert als ungelernete Arbeiter), der »Sklavinnen und ihrer Kinder«, der »Menschen, die nach Sondertäfelchen versorgt werden«. Sie alle erhielten Lebensmittel nach ähnlichen Normen. In den Verzeichnissen werden sie als Gruppen mit einem »Hauptackerbauern« an der Spitze aufgeführt. Die Männer sind bei der Verteilung der Produkte nicht Vertreter ihrer Familie, sondern nur Einzulempfänger. Frauen und Kinder werden separat erwähnt; eine weitere Kategorie stellen die Waisen dar (65, S. 166). Offenbar haben diese Arbeiter keine Privatwirtschaft und können sich keine Lebensmittelvorräte anlegen, doch sie brauchen auch nichts zusätzlich zu kaufen, da der Tempelspeicher ihnen alles Notwendige liefert. Auf jedem Täfelchen stehen der Name des Gruppenleiters, der die Lebensmittel entgegennimmt, und jener des Beamten, der sie ausgibt. Anscheinend kamen die Arbeiter (meist monatlich) in Gruppen – mit ihrem Vorarbeiter an der Spitze – zum Speicher und erhielten eine Ration, die im wesentlichen aus Getreide, das heißt Weizen und Gerste, bestand (65, S. 151).

Eine andere Gruppe bildeten die »Menschen, die gespeist werden«. Sie bekamen ihre Lebensmittel seltener, nur drei- bis viermal im Jahr; der Umfang der Ration vergrößerte sich gewöhnlich entsprechend. Darüber hinaus erhielten sie – meist sehr kleine – Ackerlandparzellen. Diese Parzellen wurden sehr häufig umver-

teilt (65, S 174). Die zahlreichste Kategorie in dieser Gruppe machten die »Schublugali« aus. Sie arbeiteten ebenfalls unter der Führung von »Hauptackerbauern« in der Tempelwirtschaft, leisteten Bewässerungsarbeiten und Militärdienst. Zur Bestellung der ihnen zugewiesenen Parzellen bekamen sie Pflüge und Saatkörner aus den Tempelspeichern. Ihre Situation veränderte sich zu verschiedenen Zeiten ein wenig. Der »Reformkönig« Urukagina zum Beispiel räumte ihnen das Recht auf ein eigenes Haus und eigenes Vieh ein. Zur Gruppe der »Menschen, die gespeist werden«, gehörten auch die Schreiber und die Vorgesetzten, welche die Bestellung der Felder leiteten. Die ihnen zugeteilten Parzellen waren manchmal um ein Vielfaches größer (65, S. 154–155).

Ein gewisser Teil des Tempelbodens wurde verpachtet, den überwiegenden Teil jedoch bearbeitete die Tempelwirtschaft selbst (65, S. 175). Die Ensi-Verwaltung leitete alle landwirtschaftlichen Arbeiten. Die Arbeiter bestellten nicht getrennt einzelne Parzellen, sondern waren in Gruppen unter der Aufsicht von Vorgesetzten tätig. So wurde nicht nur der Boden bearbeitet, der sich im unmittelbaren Besitz des Tempels befand, sondern auch die verpachteten Grundstücke (65, S. 170–171). Wie wir sehen, ist dies das gleiche System, das im Inkareich angewendet wurde. Die Arbeiter lieferten alle Früchte ihrer Mühe bei der Verwaltung ab. Die Gruppenleiter erhielten alle Produktionsmittel, einschließlich des Arbeitsviehs, aus dem Lagerhaus und brachten sie nach Beendigung der Arbeit dorthin zurück. In den Speichern wurden Pflüge, Hacken, Ketten, Geschirre, Joche und Kummets für die Ochsen verwahrt. Die Häute verwendeter Tiere wurden von dem »Hauptackerbauern« am Zentralspeicher abgegeben, und von dort erhielt er das Futter für die Arbeitsochsen und -esel. All diese Vorgänge wurden detailliert in der Rechnungsführung festgehalten (65, S. 176–177).

Die »Hauptackerbauern« brachten das geerntete Getreide zur Verwaltung; nach dem Dreschen gelangte es zur Verteilung in die Speicher. Über dies alles fertigte man Aufzeichnungen an, in denen die Maße der abgeernteten Felder erwähnt sind.

Auf die gleiche Art wurden die Dattelpflanzungen und Weinberge bestellt. Offenbar existierten Arbeitsnormen: In einem Dokument ist davon die Rede, daß die festgesetzte Norm an Datteln übertroffen worden sei, denn es gebe im Gegensatz zum Vorjahr einen »Rest« (65, S. 179). Die mit Naturalien versorgten Forstabteilungen arbeiteten auf Waldgrundstücken, von denen das in einem waldarmen Land wertvolle Holz in die Speicher eingebracht wurde. Ebenso ging man in der Viehzucht vor: Die Hirten, die das Vieh des Tempels hüteten, bekamen aus dem Speicher Lebensmittelrationen für sich selbst und nach einer fixierten Norm Futter für das Vieh. Auch die Fischwirtschaft beruhte auf diesen Prinzi-

prien: Die Fischer waren zu Abteilungen organisiert, Arbeitsnormen wurden festgelegt, und alle gefangenen Fische wurden den Speichern übergeben (65, S. 184).

So arbeiteten auch die Handwerker. Sie empfangen Tierhäute, Metalle (Kupfer und Bronze) und Wolle von den Speichern und gaben dort ihre Produktion ab. Hier bezogen sie auch ihre Lebensmittel (65, S. 187).

Alle, die in der Tempelwirtschaft der Göttin Bau arbeiteten, wurden mit Kleidung versehen: Die Speicher verteilten entweder fertige Stücke oder Wolle (65, S. 192).

In den Dokumenten der Tempelwirtschaften wird selten von versklavten Kriegsgefangenen gesprochen. Die Aufzeichnungen, die von den Siegen berichten, erwähnen zwar erschlagene Feinde, nicht aber gefangene. Und die Namen der Landarbeiter sind rein sumerisch; sie gehören eindeutig zur einheimischen Bevölkerung. Die Sklaven werden in seltenen Fällen in eine besondere Gruppe eingeteilt, wobei meist von Frauen die Rede ist.

Außer den Personen, die ständig in der Tempelwirtschaft beschäftigt waren, gab es noch einen Kreis von Bewohnern, die nur vorübergehend zu Bewässerungs- und landwirtschaftlichen Arbeiten oder zum Kriegsdienst herangezogen wurden. Möglicherweise sind damit Bauern gemeint, die nicht ganz vom Tempel abhängig waren. Da der Charakter ihrer Arbeit in dem Maße, wie sie außerhalb der Tempelwirtschaft verlief, sich nicht in den Dokumenten widerspiegelt, ist über ihn nichts bekannt. Verschiedene Historiker vertreten unterschiedliche Auffassungen, was die Zahl dieser Arbeiter betrifft. A. Deimel, der eine Vielzahl von Keilschrifttexten dieser Epoche übersetzt und kommentiert hat, ist der Ansicht, daß »das ganze Wirtschaftsleben der damaligen Zeit ausgesprochene Tempelwirtschaft war« (67, S. 78). Heute teilen viele Historiker diese Meinung nicht mehr (66, 68, 69). I. M. Djakonow führt eine Reihe von Wertberechnungen jenes Bestandteils an, den der Tempelboden im ganzen Staat ausmacht (66, Kap. I). Er sagt, daß »zur Zeit Urukaginas die Tempelwirtschaft vielleicht die Hälfte des ganzen ›Verwaltungsstaates‹ umfaßte« (66, S. 251). Es gelingt ebenfalls nicht, den Bevölkerungsumfang der Staaten dieser Epoche genau zu bestimmen. Man rechnet der Tempelwirtschaft der Göttin Bau ein arbeitendes Personal von 1200 Menschen zu (67, S. 78). Doch dabei handelt es sich nur um ein kleines Anwesen im Staat Lagasch. Urukagina, der König von Lagasch, leitete selbst die weit größere Tempelwirtschaft der Göttin Ningirsu. Anhand des verteilten Getreides kann geschlossen werden, daß allein dieser Tempel dutzendfach mehr Arbeiter besaß als der Tempel der Göttin Bau.

Die Epoche der Kleinstaaten und Königswirtschaften im Zweistromland (25.–24. Jahrhundert) wurde von einer Periode erbitterter Kriege abgelöst, die mit der Eroberung Mesopotamiens durch den akkadischen König Sargon endete, der sich die Ensi anderer Städte unterworfen hatte. Damals kam anscheinend zum erstenmal die Idee eines »Weltreiches« auf, um deren Realisierung sich später Kyros, Alexander und Cäsar bemühten. Der Staat Sargons war, verglichen mit den kleinen Stadtstaaten der vorhergehenden Epoche, tatsächlich grandios: Er erstreckte sich vom Persischen Golf bis zum Mittelmeer. Die Schaffung dieses Imperiums wurde mit einem hohen Preis bezahlt; im Lande brach eine Hungersnot aus und flammten Empörungen auf, die sich auch zur Zeit der Erben Sargons noch fortsetzten. Der Staat zerfiel unter dem Druck des Bergstammes der Gutäer, die einen Teil des Zweistromlandes erobert hatten.

Im 22. Jahrhundert vor Christus wurde Mesopotamien von dem Herrscher der Stadt Uruk, Utuchegal, wiedervereint, der den Titel »König der vier Weltteile« angenommen hatte. Nach seinem Tode festigte sich die neue Dynastie, die sogenannte 3. Ur-Dynastie, mit dem König Ur-Hammu. Unter seiner Herrschaft befanden sich im 22. und 21. Jahrhundert das Zweistromland, Elam und Assyrien. Es handelte sich um einen zentralisierten Staat mit einheitlicher allgemeinstaatlicher Wirtschaft, die von der königlichen Bürokratie verwaltet wurde.

An der Spitze des Staates stand der König als völlig uneingeschränkter Herrscher. Sein Titel – »Starker Mann, König von Sumer und Akkad« – unterstreicht seine Position als Oberhaupt des gesamten Staates Sumer und Akkad. Der König war von einer Bürokratie – den »königlichen Menschen« oder »Sklaven des Königs« – umgeben, in welcher der »große Gesandte« die höchste Stellung einnahm (66, S. 256, 259, 262). In dieser Epoche finden wir noch keinen Adel, der seine Genealogie pflegt und sein Geschlecht auf eine der Gottheiten zurückführt. Die gesamte Staatsspitze bestand aus der Bürokratie: der Administration, den königlichen Feldherren und Priestern, die ebenfalls zu königlichen Beamten gemacht worden waren und vom Staat versorgt wurden. In der Einteilung des Staates selbst treten die früheren Stadtstaaten nicht mehr hervor. Obwohl sie ihren Titel behalten, gehen die Ensi in die königliche Beamtenschaft über und werden vom König ernannt, zuweilen allerdings nur für eine bestimmte Frist, nach der sie von einer Stadt in die andere versetzt werden. Zu ihnen gehören in erster Linie die Verwaltung der königlichen Wirtschaft und die Ausübung administrativer, richterlicher und religiöser Funktionen. Die Tempel verlieren ihre ökonomische Selbständigkeit und werden vom König unterhalten (65, S. 247, 250).

Die Produktion war in demselben Maße zentralisiert wie die Regierung des Landes. Die früheren Ensi-Wirtschaften gingen als untergeordnete Filialen in eine einheitliche Staatswirtschaft über. Die Arbeitergruppen wurden, wenn nötig, von einer Stadt in die andere verlegt. Zahlreiche Dokumente über die Ausgabe von Verpflegung an solche aus anderen Städten eintreffenden Arbeitergruppen (aus Lagasch in Ur, aus Girsu in Puzrischdagan, aus Ur in Uruk usw.) haben sich erhalten (65, S. 248, 264). Alle Fäden des Verwaltungsapparats liefen in der Hauptstadt Ur zusammen. Die Verwaltung wurde mit Hilfe von Gesandten, Revisoren und Boten verschiedener Ränge vollzogen, die man in alle Landesgebiete ausschickte. Sie wurden in den Städten verpflegt, durch die sie ihr Weg führte. Ein Standarddokument über die Ausgabe von Lebensmitteln an einen Boten – ein kleines Täfelchen mit spezifischer Aufschrift – ist erhalten geblieben. In den Provinzen registrierten Schreiber jeden Vorgang; mit ihren Unterschriften sind fast alle Archivadokumente gezeichnet: »Schreiber beim Lager«, »Schreiber beim Kornspeicher« usw. (65, S. 251).

Das Registriersystem war bis zur Virtuosität vorangetrieben. Die Vorsteher größerer (früherer Ensi-) Wirtschaften legten jährliche Rechenschaftsberichte in der Hauptstadt vor. Aber einige Handwerksstätten mußten mehrere Male im Monat Bericht machen. Man führte Listen aller Felder und aller Wirtschaften. Pläne von Feldern liegen vor, in welche die Besonderheiten einzelner Parzellen eingetragen sind: »steinig«, »fruchtbar«, »lehmig« usw. In den Aufzeichnungen über Dattelpflanztag stand, welchen Ertrag jede Palme liefert. Man fertigte Inventarlisten des Getreides, der Rohstoffe und der Fertigungsprodukte in den Speichern an (65, S. 249, 253–254, 255). Es gab ebenso eingehende Aufzeichnungen über die Arbeitskräfte: Die Arbeiter mit voller, zwei Dritteln oder einem Sechstel ihrer Kraft wurden separat aufgeführt; dementsprechend setzte man die Lebensmittelrationen fest. Listen von Kranken, Verstorbenen, von der Arbeit Abwesenden (mit einem Hinweis auf die Ursache ihres Fehlens) wurden angefertigt (65, S. 256–257).

Die staatliche Landwirtschaft hing fast ausschließlich von der unmittelbaren Bodenbestellung durch Arbeitergruppen ab, die ständig vom Staat versorgt wurden. Die Verpachtung von Grundstücken ist eine Ausnahme (65, S. 339, 312–313). Die Tatsache, daß gewisse Felder in den Berichten in Verbindung mit bestimmten Personen oder Personengruppen erwähnt werden, besagt nur, daß man diese Personen, die weder Eigentümer der Felder waren, nicht über sie verfügten und nicht auf ihnen arbeiteten, mit dem Ernteertrag versorgte. So gab es Felder für die Ernährung der Oberpriester, der Schreiber, der Vorarbeiter, der Wahrsager (Priester von niedrigem Rang), »Handwerkerfelder«, »Hirtenfelder«

usw. All diese Felder wurden wie die Äcker, die für den Unterhalt der Bauern vorgesehen waren, nach dem gleichen Prinzip wie die staatlichen Grundstücke bestellt: durch Arbeitergruppen, die von Aufsehern geführt wurden (65, S. 301, 316–317, 398, 411).

Die Arbeitergruppen von zehn bis zwanzig Menschen waren das ganze Jahr hindurch auf den Feldern tätig. Man übergab die Arbeiter von einem Aufseher an den anderen, versetzte sie von einer Parzelle oder sogar von einer Stadt in die andere oder schickte sie zu Hilfsarbeiten in die Werkstätten. Man hatte Arbeitsnormen, und der Begriff der geleisteten »Manntage« wurde eingeführt; er ergab sich, wenn man die vollbrachte Arbeit durch die Norm dividierte. Diese Ziffern werden in den Berichten angeführt. Von der Leistung der Arbeiter hingen die Normen der Lebensmittelverteilung ab. Die Gruppenleiter erhielten von den Zentralspeichern für die Arbeitszeit Saatgetreide, Arbeitsochsen und -esel, Pflüge, Hacken und anderes Gerät (65, S. 273, 271, 274, 275, 299–300, 302).

Das gleiche System lag auch der Tierhaltung zugrunde. Man registrierte die Milchprodukte, das Vieh und die Häute, welche die Hirten den Speichern überbrachten. Ein Korb hat sich erhalten, in dem sich die für dreizehn Jahre geltende Buchführung über die verendeten und geschlachteten Tiere einer Wirtschaft befand. Das Viehfutter wurde von den Speichern verteilt. Auch die Fischer arbeiteten in Gruppen, wurden von einem Gebiet ins andere verlegt und anderen Aufsehern zugeordnet (65, S. 324, 327, 328, 338–339).

Eine neue Form gewaltiger staatlicher Handwerksstätten tauchte auf. In Ur wurden acht große Werkstätten unter der Leitung einer einzigen Person vereinigt. Dieser Leiter unterzeichnete alle Berichte (die mehrere Male im Monat erstattet wurden). Die Produktion der Werkstätten ging an die Staatsspeicher über, von denen der Leiter seinerseits Rohstoffe und Halbfabrikate sowie Lebensmittel für die Handwerker bekam (65, S. 286, 343). Zum Beispiel gelangten Woll- und Leinengewebe von den Herstellern zu den Tuchwebern, die sie mit Borten und Säumen versahen, danach zu den Tuchwalkern und schließlich in den Speicher. Man stellte einfache Kleidung für die Arbeiter und solche von höherer Qualität für die Administration her. Die Buchführung der Werkstätten enthält Angaben über die Produktion, den Leinenverbrauch, den Kornverbrauch für die Ernährung der Handwerker und die Zahlen fehlender und verstorbener Arbeiter (65, S. 349, 350).

Bei der Verteilung von Metall im Speicher und dem Empfang von Metallwaren wogen Spezialbeamte die Artikel ab und unterzeichneten die Urkunden.

Die Handwerker waren in Gruppen geteilt, an deren Spitze



Aufseher standen. Sie konnten von einem Aufseher an den anderen übergeben werden. Man hatte Normen eingeführt; von ihrer Erfüllung und der Qualifikation des Handwerkers hing der Umfang seiner Ration ab. Die Leiter der Werkstätten konnten im Bedarfsfall Arbeitskräfte von außerhalb heranziehen lassen. Umgekehrt wurden Handwerker aus staatlichen Werkstätten zu landwirtschaftlichen Arbeiten, zur Binnenschifffahrt usw. geschickt. Zur Bezeichnung von Handwerkern und Landarbeitern verwandte man häufig ein und denselben Begriff (Gurusch) (65, S. 267, 299–300, 346).

Ebenso wie das Handwerk war auch die Schiffbauindustrie organisiert.

Der Handel unterlag wie das Handwerk einem fast ausschließlichen Monopol des Staates (66, S. 262).

In den Dokumenten der Staats- und Tempelwirtschaften ist von Sklaven, doch weit häufiger von Sklavinnen die Rede. Zu Beginn handelte es sich im wesentlichen um Weberinnen, doch später wurden sie auch zu anderen Arbeiten herangezogen. Männliche Sklaven werden sehr viel seltener – fast nur in der Hauptstadt – erwähnt. Offenbar mischten sich die Kinder von Sklavinnen unter die allgemeine Masse ungelerner Arbeiter (65, S. 273–280).

Wie schon früher (zum Beispiel in der Tempelwirtschaft der Göttin Bau) gab es Arbeiter, die nicht völlig mit der Staatswirtschaft verbunden waren, nur zur Erntezeit eingesetzt und mit Getreide bezahlt wurden. Welchen Teil der Gesamtbevölkerung sie ausmachten, ist unklar.

A. I. Tjumenew führt Daten an, denen gemäß die für einzelne Tätigkeiten verwendeten Lohnarbeiter fünf bis zwanzig Prozent der mit diesen Arbeiten Beschäftigten stellten (65, S. 362). I. M. Djakonow meint, daß »der Prozentsatz der Böden, die man der Königswirtschaft (einschließlich der Tempelwirtschaft) einverleibt hatte, gewaltig war« (66, S. 151); er vermutet, daß »wir sechzig Prozent für die dritte Ur-Dynastie als absolutes Minimum ansehen müssen« (ebenda). Während sich seine Einschätzung des Umfangs der Tempelböden in Sumer vor der Herrschaft Sargons jedoch auf bestimmte Berechnungen stützt, untermauert er die letztere Ziffer durch keinerlei Überlegungen.

Eine Reihe von Dokumenten zeugt davon, daß das Privateigentum eine gewisse Rolle im Wirtschaftsleben spielte: Urkunden über Kauf und Verkauf, insbesondere der Verkauf von Kindern in die Sklaverei. Doch in der entscheidenden Sphäre des ökonomischen Lebens, in der Landwirtschaft, kann die Bedeutung des Privateigentums nicht groß gewesen sein. Das wird zumindest durch die Tatsache belegt, daß aus der riesigen Zahl von geschäftlichen Urkunden jener Zeit keine einzige bekannt ist, die den Kauf oder Verkauf von Boden betreffe (66, S. 250). Ein spezialisiertes Hand-

werk existierte nur im Rahmen der königlichen Wirtschaft; wie I. M. Djakonow annimmt, gab es neben den staatlichen keine anderen Handwerksstätten, deren Produktion Handelscharakter gehabt hätte (66, S. 262).

Im Staat der 3. Ur-Dynastie war die materielle Ungleichheit ungewöhnlich stark ausgeprägt. Die Verpflegungsnormen der Administration übertrafen die Rationen der Arbeiter um das Zehn- bis Zwanzigfache, manchmal sogar um noch mehr (65, S. 405). Die schwierige Lage der unteren Bevölkerungsschichten spiegelt sich in der großen Zahl von Dokumenten über Fluchtaktionen. Unter Angabe der Verwandtennamen wird von der Flucht eines Gärtners, eines Fischersohnes, eines Hirtensohnes, eines Barbiers, eines Priestersohnes, eines Priesters u. a. berichtet (65, S. 367–368).

Ein anderes Kennzeichen dieser Ordnung sind die erstaunlichen Sterblichkeitsziffern, die in den vorliegenden Archiven enthalten sind. In Zusammenhang mit der Getreideverteilung wird berichtet, daß innerhalb eines Jahres zehn Prozent aller Arbeiter einer Gruppe gestorben seien; in einer zweiten kamen vierzehn Prozent und in einer dritten sogar 28 Prozent um. Einem Dokument gemäß starben in einem Monat zwei von siebzehn Frauen, in einem Jahr achtzehn von hundertvierunddreißig. Einer anderen Liste ist zu entnehmen, daß mehr als hundert Frauen von 150 starben. Noch höher war die Sterblichkeit der Kinder, die (wie die Frauen) die schwersten Arbeiten – zum Beispiel als Treidler – auszuführen hatten. Überhaupt ist die Notiz »gestorben« ungewöhnlich oft in den Dokumenten anzutreffen. Die allgemeine Sterblichkeit lag bei 20 bis 25 Prozent, bei Gartenarbeiten erreichte sie sogar 35 Prozent (65, S. 365–367).

Dieses ganze Ausbeutungssystem hatte den Staat untergraben, so daß er unter dem Ansturm der amoritischen Stämme rasch zusammenbrach. Der Fall von Ur datiert auf das Jahr 2007 vor Christus. Eine Hymne, in der dieses Ereignis beschrieben wird und die in die später gepflegte Liturgie übergang, erzählt von Leichen, die auf den Straßen verwesten, von verbrannten Speichern, von einer in Ruinen liegenden Stadt und von Frauen, die in fremde Städte entführt wurden. Auch die Zerstörung der Tempel in Nippur, Kisch, Uruk, Isin, Eridu, Lagasch und Umma wird erwähnt. Die Katastrophe war allumfassend: Der Staat zerfiel in kleine Fürstentümer, und eine Epoche von Bürgerkriegen begann, die erst im Jahre 1760, mit der Herrschaft Hammurabis in Babylon, endete (65, S. 269–271).

Die Frage nach der Gesellschaftsstruktur des alten Sumer und insbesondere nach den sozialen Umständen der Hauptmasse der Landbevölkerung hat die Historiker natürlich beschäftigt. Die Ansichten sowjetischer Historiker sind anscheinend von anderen Wissenschaftlern nicht anerkannt worden (siehe zum Beispiel 60):

Sie rechneten Sumer den Sklavensystemen und die arbeitende Grundbevölkerung den Sklaven zu, sahen dort eine besondere *patriarchalische* Sklaverei oder unterschieden in der Wirtschaft zwei Bereiche – einen staatlichen mit Staatsklaven und einen vom Staat unabhängigen, der sich auf den Besitz von Familiengemeinden stützt. Die am weitesten verbreitete Anschauung besagt heute, daß die Mehrzahl der arbeitenden Bevölkerung zur Schicht der halbfreien »Gurusch« gehörte. Nach Gelb waren dies örtliche Anwohner, »die zunächst wahrscheinlich frei und unabhängig gewesen waren, dann aber aus diesem oder jenem Grund die Mittel zur Sicherung ihrer Existenz verloren hatten und durch direkte oder indirekte Anwendung von Gewalt gezwungen waren, ständig oder zeitweilig in anderen Wirtschaften zu arbeiten« (69, S. 84). Sie waren keine Sklaven, konnten nicht verkauft werden, hatten eine Familie, verfügten jedoch nicht über Bewegungsfreiheit und mußten Arbeitsdienst auf den Böden des Staates, der Tempel oder der Aristokraten (die als Staatsbeamte auftraten) leisten. Neben ihnen gab es noch eine andere Kategorie von Arbeitern (erwähnt in den sogenannten »gemé-dumu«-Texten), die offenbar keine Familien besaßen und ständig in der Tempelwirtschaft tätig waren. Große Mengen von Kriegsgefangenen konnten in der Wirtschaft nicht effektiv eingesetzt werden. Den Kontrast zwischen den hohen Zahlen von Kriegsgefangenen, die in den Militärberichten angeführt werden, und den sehr geringen Zahlen in den landwirtschaftlichen Berichten erklärt er damit, daß man die Mehrheit der im Krieg unterworfenen Männer getötet habe. Auf der Grundlage eines bestimmten Textes kommt Gelb sogar zu dem Schluß, daß »Todeslager« existierten, in die man Kriegsgefangene getrieben habe, um sie dort später umzubringen (70, S. 74). Die überlebenden Gefangenen wurden zu Staatsklaven gemacht; allerdings veränderte sich ihr Status allmählich von dem unfreier zu jenem halbfreier Arbeiter (70, S. 95–96). Genauso hält Adams (68) die Wirtschaft des alten Sumer für eine Mischung aus mehreren Abhängigkeitstypen, angefangen von der Verpflichtung, das ganze Jahr hindurch auf den staatlichen Feldern zu arbeiten, bis zu einer Abhängigkeit, die sich auf die Verteilung von Wasser, Getreide und Gerätschaften, nur auf die Ausgabe von Getreide oder andere Formen der Klientur gründete; nur eine kleine Zwischenschicht rechnet er den eigentlichen Sklaven zu.

Die Zahl der Sklaven war relativ gering; sie wurden hauptsächlich zur Bedienung der Elite eingesetzt, und es gab keine tiefe Kluft zwischen den Sklaven und den Abhängigen der vielen anderen Typen (68, S. 117). Die Hauptarbeitskraft – zumindest in den umfangreichen Wirtschaften – stellten die halbfreien »Gurusch« (68, S. 105). Sogar die kleinen Parzellen, die nicht zur Tempel- oder Staatswirtschaft gehörten, befanden sich doch in gewisser

Abhängigkeit von ihr: Verkauf und Kauf mußten von der Administration genehmigt werden, man bestellte den Boden mit Saatkörnern und Pflügen aus den Zentralspeichern (68, S. 105–106). Die meisten Urkunden über den Landkauf verzeichnen die Sammlung vieler kleiner Parzellen zu einheitlichem Grundbesitz durch die Vertreter der herrschenden Familien, die gleichzeitig hohe Stellungen in der Administration einnehmen (68, S. 106).

## §2. Das alte Ägypten

Die geschichtliche Periode Mesopotamiens, welcher der letzte Paragraph gewidmet ist, stellt keine Anomalie, keine paradoxe Erscheinung dar, die nicht mit der Hauptlinie der historischen Entwicklung verbunden wäre. Im Gegenteil, wir stoßen hier auf das vielleicht am stärksten überzeichnete, doch *typische* Beispiel einer Lebensordnung, die im 3. und 2. Jahrtausend vor Christus in einem Gebiet herrschte, das Kreta, Griechenland, Ägypten und Kleinasien umfaßte, also die am höchsten entwickelten Gegenden der damaligen Welt. Die gleichen Tendenzen treten in erheblichem Maße auch in den Staaten des Industals zutage.

In dieser Epoche entstand eine neue Gesellschaftsstruktur, der es beschieden war, die entscheidende Rolle in der weiteren Geschichte der Menschheit zu spielen: der STAAT. Während die soziale Grundeinheit früher die Tempelsiedlung oder das Dorf war, eng verbunden mit dem schon Vätern und Großvätern gut bekannten Gelände, so nahm ihren Platz jetzt der Staat ein, der häufig unterschiedliche ethnische Gruppen vereinigte, ein gewaltiges Territorium besaß und ständig nach Ausweitung strebte. »Weltreiche« erscheinen, die auf die Macht über die »ganze Welt« Anspruch erheben und tatsächlich einen beträchtlichen Teil der damaligen Kulturwelt beherrschten – das erste derartige Imperium war der Staat Sargons. Statt relativ kleiner Gruppen, in denen fast alle Mitglieder einander persönlich kannten, entstand hier zum erstenmal eine Gesellschaft, die Hunderttausende und Millionen von individuell nicht miteinander vertrauten Menschen zusammenfaßte und sie aus einem einheitlichen Zentrum regierte.

Dieser Umbruch im Geschichtsverlauf kann nicht durch technologischen und kulturellen Fortschritt erklärt werden: Ungeachtet solcher Erfolge wie der Erfindung des Schrifttums, der weiten Verbreitung der Irrigation, des Städtebaus, der Nutzung von Pflug und Töpferscheibe und der systematischen Verwendung von Metallen basierte die neue Epoche hauptsächlich auf dem massenhaften Einsatz von Errungenschaften des Neolithikums und der Bronzezeit. Die Kraft, die diesen Umschwung hervorrief, war die Vereinigung selbst von Menschenmassen in bis dahin unbekann-

tem Maßstab und ihre Unterwerfung unter den Willen einer Zentralregierung. Die »Technologie der Macht« und nicht die »Technologie der Produktion« war das Fundament, auf dem die neue Gesellschaft stand (siehe 68, S. 12). Der Staat machte sich mit Hilfe der Bürokratie, der Schreiber und Beamten, die wichtigsten Aspekte des wirtschaftlichen und geistigen Lebens untertan und stärkte diese Unterwerfung durch die Idee der absoluten Macht des Königs über alle Einkommensquellen und das Leben der Untertanen.

Zur Illustration der allgemeinen Tendenzen dieser Epoche bringen wir einige Angaben über zwei Geschichtsperioden des Alten Ägypten.

1. Das alte Königreich (I.–VI. Dynastie). Ein Überblick über die Schriftdenkmäler dieser Epoche findet sich in (71), woher wir die hier angeführten Fakten im wesentlichen entlehnen.

Der gesamte Boden des Landes galt als Eigentum des Pharaos. Der Boden wurde teilweise zur befristeten individuellen Nutzung weitergegeben, doch den Hauptteil machte die königliche Domäne aus, die unmittelbar vom Staat genutzt wurde. Die Bauern wurden meist als Früchte des Bodens betrachtet und mit ihm zusammen weitergegeben. In den Übergabeurkunden heißt es gewöhnlich: »Der Boden wird mit dem Menschen gewährt«, »Boden mit Vieh und Menschen«. Die Bauern arbeiteten unter der Aufsicht von Beamten. Die Beamten bestimmten die Ablieferungsnormen (jedes Jahr von neuem, je nach Ernteertrag und Nil-Hochwasser). Darüber hinaus waren die Bauern zum Arbeitsdienst (»Stunden«) bei Bau- und anderen staatlichen Vorhaben verpflichtet. Die bekannteste dieser Pflichten war der Bau von Pyramiden. Von ihren Maßstäben kündigt eine Mitteilung Herodots (die später durch die Forschung F. Petries bestätigt wurde), nach der 100 000 Menschen zwanzig Jahre lang ständig am Bau der Cheops-Pyramide arbeiteten. Die Bauern leisteten auch Arbeitsdienst für die Verwandten des Königs und andere adlige Persönlichkeiten. All diese »Stunden« und »im Hause des Königs berechneten Normen« wurden in jedem Gebiet durch vier Verwaltungen reglementiert und gesammelt, die ihrerseits den Zentralbehörden unterstellt waren.

Anscheinend war die Kategorie der Landarbeiter, die durch das Wort »mrt« gekennzeichnet waren, stark verbreitet. Pharao Pepi II. dekretiert ihre Übersiedlung in andere Gegenden, um durch sie staatliche Verpflichtungen erfüllen zu lassen. Nach einigen Quellen wohnten sie in speziellen Arbeitshäusern.

Das Handwerk konzentrierte sich vor allem auf Staats- oder Tempelwerkstätten, wo die Arbeiter mit Werkzeugen und Rohstoffen versehen wurden und die Produktion an die Speicher abliefern mußten. Schiffbauer, Zimmerleute, Tischler, Maurer, Töp-

fer, Juweliere, Metallarbeiter, Glaser und Keramiker arbeiteten entweder in Hof- und Tempelwerkstätten oder hingen von ihnen ab, weil sie von ihnen Rohstoffe und Aufträge erhielten. Hochspezialisierte Handwerker, die den Status freier Tagelöhner besaßen, stellten eine Minderheit dar. Eine Reihe wichtiger Gebiete der handwerklichen Produktion wurde durch königliche oder Tempelwerkstätten monopolisiert: Zum Beispiel stellten die Tempel Papyrus zum Schreiben, als Material für Bastmatten, Seile, Schuhwerk und für den Schiffbau her.

Während E. Meyer (72) die Existenz einer gewissen Anzahl unabhängiger Handwerker und Händler im Alten Ägypten annimmt, meint Kees (73, S. 164), daß es überhaupt keine gegeben habe.

Der Handel hatte ausschließlich Tauschcharakter. Obwohl Gold, Kupfer und Getreide zuweilen als Meßwerte benutzt wurden, handelte es sich um reinen Naturalientausch. So ist er vielfach auf den Fresken in den Grabstätten wiedergegeben. Auch die Opferverzeichnisse für den Verstorbenenkult enthalten Listen verschiedener Gegenstände, von denen offenbar kein einziger den Zweck von Geld erfüllte. Der berühmte »Stein von Palermo« führt die Opfer auf, die ein Pharao den Tempeln darbrachte. Hier ist ebenfalls von ganz unterschiedlichen Werten die Rede: von Land, Menschen, Bier- und Brotationen, Vieh, Vögeln.

Auch die Beamten wurden mit Naturalien bezahlt. Am Hof »lebten sie vom Tisch des Königs«, in der Provinz von den ihnen zugebilligten Lieferungen, die ihrem Rang entsprachen.

Einige hochgestellte Persönlichkeiten erhielten Land zum Geschenk. Doch diese Landschenkungen stellten (mit Ausnahme des äußersten Endes der hier untersuchten Periode) keinen einheitlichen Besitz dar, sondern waren über verschiedene Gegenden verteilt. Die, denen Grundstücke übereignet wurden, besaßen auf ihnen keinerlei politische Rechte.

Der Dreh- und Angelpunkt dieses Systems war die Bürokratie. Anfangen von der II. Dynastie, wurde alle zwei Jahre eine Vermögenszählung durchgeführt (sie hieß »Zählung von Gold und Feldern« oder »Zählung des Groß- und Kleinviehs«), wobei »königliche Schreiber« in Begleitung eines Trupps Soldaten alle Häuser aufsuchten. Auf der Grundlage dieser Daten legte man die Abgabe- und Steuernormen fest. Die Regierungsvertreter auf dem Lande waren der »Dorfrichter« und der »Dorfschreiber«.

Die Vielfalt der Amtsbezeichnungen kennzeichnet das Ausmaß bürokratischer Kontrolle des Lebens: Dorfschreiber, Dorfrichter, Kanalvorsteher, Seenschreiber, Vorgesetzter des Marinebaus (der Flotte), Hofbaumeister, Vorgesetzter des Arbeitspersonals, Leiter gesellschaftlicher Arbeiten, Aufseher über Getreide und Scheunen. Von der 4. Dynastie an wurde das Wirtschaftsleben des Lan-

des von zwei Departements verwaltet: dem der Felder und dem des Personals.

Die Beamten, die einzelnen Gebieten vorstanden, waren nicht nach Art von Feudalherren ihre Beherrscher. Obwohl sie größtenteils aus dem Adel hervorgingen und ihre Ämter häufig vom Vater an den Sohn übergeben wurden, hing die Stellung des Beamten nicht von seiner Herkunft, sondern von der Huld des Königs ab, das heißt von seiner Position in der bürokratischen Hierarchie. Niemand hatte von Geburt her das Recht, in der Verwaltung zu arbeiten. Gewöhnlich begann man den Dienst auf den niedrigsten Stufen, und während seines Lebens wurde ein erfolgreicher Beamter häufig aus einem Gebiet in ein anderes versetzt, so daß er nirgends feste Bindungen knüpfen konnte. Typisch ist der Beamte Metenos, ein Zeitgenosse des Pharaos Snefru, der während seines Lebens zehn Bezirke durchlief. Auf Amtssiegeln erschien niemals der Name eines Beamten, sondern nur seine Funktion und der Name des Pharaos. Die Aufzeichnungen in den Grabstätten erwähnten nicht die Herkunft des Verstorbenen oder auch nur den Namen seines Vaters (mit Ausnahme königlicher Prinzen). Was seine Karriere und seinen materiellen Wohlstand betraf, so hing der Beamte völlig vom Staat ab, verkörpert durch den Pharaos, der ihm sogar Unsterblichkeit der Seele gewähren konnte, indem er ihm gestattete, ein Grabmal neben seiner Gruft zu bauen. Wie E. Meyer sagt:

» . . . bereits das Reich des Menes (der Gründer des einheitlichen Staates, der Ober- und Unterägypten verband) ist nicht etwa ein Adelsstaat, sondern ein Beamtenstaat gewesen.« (72, S. 156)

»So ist das Alte Reich im eminenten Sinne, wie wenig andere Staaten, eine vollständig zentralisierte absolute Monarchie, die von einem lediglich von der Krone abhängigen Beamtenpersonal regiert wird, dessen Qualifikation ausschließlich auf seiner vom Staate geleisteten Erziehung für den Beamtenberuf beruht.« (72, S. 193)

2. XVIII. Dynastie (16.–14. Jahrhundert vor Christus) (nach dem Überblick in 74). Mehr als ein Jahrtausend später finden wir ein System wirtschaftlicher Beziehungen vor, das sich auf äußerst enggefaßte Prinzipien stützt. Dem Staat in Gestalt des Pharaos gehörten alle Einkommensquellen, und diejenigen, die sie nutzten, befanden sich unter seiner ununterbrochenen Kontrolle. Durch periodische Zählungen wurden Böden, Vermögen, Beschäftigungen und Ämter registriert. Jede Art der Tätigkeiten mußte vom Staat sanktioniert werden, und jeder Beschäftigungswechsel erforderte die Erlaubnis der Behörden; nicht einmal im Rahmen einer Familie waren eigenmächtige Veränderungen gestattet. Mit Ausnahme der Priester und des militärischen Adels war die ganze

Bevölkerung – auf dem Lande und in der Stadt – in Gemeinden oder Gilden zusammengeschlossen, die von Staatsbeamten geleitet wurden.

Die Spezifik der Bodenverhältnisse dieser Epoche hing mit dem ihr vorausgegangenen Krieg für die Befreiung des Landes von den Eroberern, den Hyksos, zusammen. Der militärische Adel, der sich während des Krieges herausgebildet hatte, besaß einen nicht geringen Teil des Bodens. Es waren Majorate, die in der Regel vererbt wurden, doch dem Pharaos wurde die oberste Gewalt auch über diese Ländereien zuerkannt, so daß der Erbschaftsantritt jedesmal durch die Zentralbehörde bestätigt werden mußte.

Mit Ausnahme dieser Ländereien und der Tempelböden gehörte alles Land dem Staat in Gestalt des Pharaos; es wurde von Bauern bearbeitet, die sich unter staatlicher Kontrolle befanden. Auf einem Fresko in der Grabstätte des Wesirs Rechmara ist zum Beispiel dargestellt, wie Landarbeiter mit Frauen und Kindern unter der Aufsicht eines Beamten Säcke mit Getreide empfangen und leere Säcke zurückgeben.

Auf der Grundlage des Nil-Wasserpegels wurden die Abliefernennormen für landwirtschaftliche Produkte im voraus festgelegt.

Auch die Viehzucht war einer umfassenden Regierungsadministration unterworfen, an deren Spitze der »Aufseher für Hornvieh, Hufe und Federn« stand.

Mit der seltenen Ausnahme der Handwerke, die besondere Kunstfertigkeit verlangten, waren alle Handwerker zu Gilden zusammengefaßt und wurden von Beamten geleitet. Die Vorsteher der landwirtschaftlichen Gemeinden und der Handwerkstätten waren für die rechtzeitige Erfüllung des Planes staatlicher Lieferungen verantwortlich: Seine Nichterfüllung wurde mit der Entsendung zu landwirtschaftlichen und Bauarbeiten bestraft.

Die Kaufleute, die ins Ausland geschickt wurden, waren als staatliche Agenten tätig. Der gesamte Import wurde ebenfalls unter Kontrolle der Administration abgewickelt, und ausländische Kaufleute waren oft verpflichtet, nur mit Staatsbeamten umzugehen. Die Administration kontrollierte auch den Binnenhandel; alle Märkte wurden von ihr beaufsichtigt.

Ungeachtet der Tatsache, daß fast die ganze Bevölkerung in hohem Maße abhängig war, handelte es sich um eine Abhängigkeit vom Staat, nicht von Privatpersonen. Deshalb kann die damalige Gesellschaft weder als sklavenhalterisch (wie die antike Gesellschaft) noch als feudal bezeichnet werden. Die Schriftdenkmäler enthalten viele Begriffe, welche diese Abhängigkeit kennzeichnen: Zum Beispiel ist von Personen die Rede, die zu Zwangsarbeiten geschickt werden, oder von Kriegsgefangenen, die man zu



Bau- oder anderen staatlichen Arbeiten heranzieht. Keiner dieser Begriffe ist jedoch so zu interpretieren, daß man ihm einen Sklaven zuordnen könnte, der sich in Privatbesitz befunden hätte und für wirtschaftliche Tätigkeit ausgenutzt worden wäre.

## BEILAGE ZU §1 UND 2

### *Die Religion des Alten Ägypten und Mesopotamiens*

Während die wirtschaftlichen Dokumente in gewissem Maße die ökonomische Struktur der alten Staaten Ägyptens und Mesopotamiens erhellen, ist es weit schwieriger, sich eine Vorstellung vom Geistesleben und der Weltanschauung dieser Gesellschaften zu machen. Augenscheinlich beziehen sich die einzigen Informationen, über die wir verfügen, auf die Religion.

Für die Religion in den Ländern des Alten Orients ist die besondere Rolle charakteristisch, die das Staatsoberhaupt, der König, in den Kulturen wie auch in allen religiösen Vorstellungen spielte. Er war nicht nur die irdische Verkörperung Gottes, sondern König erschien auch als zweite, himmlische Wesenheit des Königs, seine Seele. Deshalb verwandelte sich die Religion in erheblichem Maße in die Anbetung des Königs, in seine Vergöttlichung.\*

Hocart (75) sammelte eine gewaltige Menge von Fakten über den Vergöttlichungskult des Königs. Seine Beobachtungen betreffen jedoch primitivere Gesellschaften, in denen der vergöttlichte König eine fast ausschließlich kultische Rolle spielte. Für Mesopotamien und Ägypten ist die Verbindung dieser Funktion mit der Rolle des absoluten Landesherrschers typisch.

Eine große Zahl von Tatsachen, die diesen Gesichtspunkt untermauern, sind in dem Buch Engnells (76) zusammengetragen, aus dem wir kurze Zitate anführen wollen.

*Ägypten.* Der König gilt als göttlich von Geburt an und sogar vor der Geburt, er ist von Gott gezeugt, der die Gestalt seines irdischen Vaters angenommen hatte. Die Götter formen das Kind im Schoß der Mutter. Es besitzt keine irdischen Eltern:

»Du hast unter den Menschen keinen Vater, der dich gezeugt hat; du hast unter den Menschen keine Mutter, die dich empfangen hat«,

heißt es in einer Hymne (76, S. 4).

Die entscheidende Funktion des Königs ist die des obersten

---

\*Zumindest die offizielle Religion. Bewegende Aufzeichnungen, die in den Baracken der Pyramidenerbauer gefunden wurden, weisen darauf hin, daß eine Volksreligion existierte, der das Gefühl einer tiefen persönlichen Verschmelzung mit der Gottheit zugrunde lag.

Priesters; alle übrigen Priester sind nur seine Vertreter. Der Sinn eines großen Teils des Kultes besteht in der Identifizierung des Königs mit Gott. Der König ist mit Re, der Sonne, identisch. Diese Einheit kommt im sogenannten königlichen »Horus-Namen« zum Ausdruck. Das, was für den höchsten Gott charakteristisch ist, bezieht sich auch auf den König: Durch die Macht seiner Worte schafft er die Welt, er ist die Stütze der Ordnung, er sieht und hört alles:

»Du gleichst dem Vater Re, der am Himmelgewölbe emporsteigt. Deine Strahlen durchdringen die Höhle, und es gibt keinen Ort, der nicht von deiner Schönheit erhellt würde.« (76, S. 6)

Dem Pharaos wird auch die für den höchsten Gott kennzeichnende Dualität zugeschrieben. Man charakterisiert ihn als wohlwollenden wie als zornigen, strafenden Gott.

Der König wird ebenfalls mit Horus, dem Sohn des Osiris, und durch ihn mit Osiris selbst identifiziert. Horus ist der lebende König, Osiris der entschlafene. Osiris steht für die Fruchtbarkeit des höchsten Gottes und verkörpert sich in dieser Eigenschaft im Pharaos. In rituellen Feiern stellte man den Tod des Osiris dar, seinen Gang durch das unterirdische Reich und seine Auferstehung in Gestalt von Horus, der Erdkugel. Dies war gleichzeitig die Krönungszeremonie des Pharaos.

Die Identifizierung des Pharaos mit Osiris brachte sogar Theorien hervor (Sethe, Blackman), nach denen Osiris die vergöttlichte Gestalt eines real existierenden Königs gewesen sei, dessen urbildliche Tätigkeit und dessen Untergang dem Osiris-Kult zugrunde gelegen hätten (76, S. 8).

Die dem Pharaos eigene Aufgabe, den Staat vor Feinden zu schützen, ist im mystischen Kampf Res mit dem Drachen versinnbildlicht. Mystische Bilder beschreiben den Sieg des Pharaos: Er greift an wie ein Sturm, wie ein alles verzehrendes Feuer, zerstückelt die Körper der Feinde, ihr Blut fließt wie das Wasser bei einer Überschwemmung, die Leichen werden über den Pyramiden zu Bergen aufgehäuft usw. Die Feinde des Pharaos heißen Kinder der Zerstörung, Verdammte, Wölfe, Hunde. Sie werden mit der Apophisschlange identifiziert, und der Pharaos mit Re.

In seiner Tätigkeit innerhalb des Staates ist der Pharaos ein guter Hirte, ein Schutzdach, ein Felsen, eine Festung. Es sind die gleichen Epitheta, mit denen der höchste Gott belegt wird.

Einige Abschnitte aus an den Pharaos gerichteten Hymnen:

»Er kam zu uns, er gab den Menschen Ägyptens Leben, er beseitigte ihr Unglück,  
er kam zu uns, er gab dem Volk Leben, er öffnete die Kehlen der Menschen.«

»Juble, ganze Erde, gesegnete Zeiten sind angebrochen, der Herr ist in die Zwei Länder gekommen.« (76, S. 13)

»Das Wasser steht und fließt nicht ab, der Nil ist wasserreich. Die Tage sind lang, die Nächte haben nur wenige Stunden, die Monate sind uns gewogen, die Götter sind zufrieden und von ganzem Herzen glücklich, und die Zeit vergeht unter Gelächter, und die Wunder haben kein Ende.« (76, S. 14).

*Mesopotamien.* Der König galt als von einer Göttin geboren; sein Vater war Anu, Ellit oder irgendein anderer Gott, der »Urhebertater« hieß. Im Schoß der Mutter werden Körper und Seele des Königs göttliche Eigenschaften mitgeteilt (76, S. 16).

Bei der rituellen Krönungszeremonie stirbt der König symbolisch und wird als Gott wiedergeboren.

Interessant ist, daß die ältesten Texte am eindeutigsten sind, was die Göttlichkeit des Königs betrifft. Auf Abbildungen ist er häufig nicht von einem Gott zu unterscheiden; er trägt zum Beispiel die gleiche Frisur. Der Name des Königs hat göttlichen Charakter und wird bei Schwüren verwendet (76, S. 18).

Der Gottkönig hat zwei gleichberechtigte Seiten: Er ist der höchste der Götter, der Sonnengott, und ebenfalls der Gott der Fruchtbarkeit.

So wird König Pursin von Ur als »wahrer Gott«, »Sonne seines Landes« bezeichnet. Hammurabi sagt:

»Ich bin der Sonnengott von Babel, der das Land von Sumer und Akkad erleuchtet.« (76, S. 23)

Bei rituellen Zeremonien trat der König als Sonnengott Marduk auf. Diese Gleichsetzung wurde hinsichtlich der kultischen Rolle des Königs als Dogma proklamiert, doch in einer früheren Periode trug sie offenbar absoluten Charakter.

Andererseits ist die Vorstellung, der König sei die Inkarnation des Fruchtbarkeitsgottes Tammuz, so bedeutsam, daß Feigin zum Beispiel Tammuz für einen historischen König hält, dessen Vergöttlichung den Kult begründet habe (76, S. 24).

In der Religion Mesopotamiens spielte das Bild des Lebensbaumes, der das Wasser des Lebens spendet, eine große Rolle. Der König wurde oft mit ihm identifiziert. So wird über den König Schulgi gesagt:

»Hirte Schulgi, du, der du Wasser besitzt, gib uns Wasser!«

»Der Gott Schulgi ist die Pflanze des Lebens.«

»Der Herr ist die aromatische Pflanze des Lebens.«

Der König verfügt durch seine Funktion über das Leben der Menschen:

»Der König gibt den Menschen Leben.«

»Mit dem König ist das Leben.« (76, S. 29)

In einer der Hymnen spricht der König:

»Ich bin der König. Meine Regierung ist unendlich . . . Ich bin der, welcher über alle Dinge herrscht [wörtlich: über allen Dingen schwebt], der Herr der Sterne.« (76, S. 29)

Die Epitheta, die auf den König oder einen Gott angewendet werden, stimmen in der Regel überein: Herr, Herrscher, Hirte, rechtmäßiger Hirte, Beherrscher der Länder, Beherrscher des Alls.

Es folgen einige Verse aus dem König gewidmeten Hymnen:

»Du, der das Antlitz der Erde mit einem Strom von Wasser umgibt . . .« (76, S. 39)

»Die großen Götter betrachten ihn mit freudiger Achtung.« (76, S. 42)

»Wer viele Tage krank war, kehrte zum Leben zurück.«

»Das Korn wuchs fünf Ellen hoch mit seinen Ähren.«

»Die Obstbäume begannen, üppige Früchte zu tragen.« (76, S. 44)

### § 3. *Das Alte China*

Die Geschichte Chinas liefert ein äußerst interessantes Beispiel dessen, wie sich staatssozialistische Tendenzen über einen gewaltigen Zeitraum hinweg – vom Altertum bis in die Gegenwart – in verschiedener Form äußern können. Wir werden hier einige Angaben über eine chinesische Geschichtsperiode machen, die ungefähr ein Jahrtausend umfaßt: vom 13. bis zum 3. Jahrhundert vor Christus. Diese Zeit läßt sich in zwei Teile zerlegen: eine ältere (die Yin- und die frühe Chou-Epoche der klassischen chinesischen Geschichtsschreibung) und eine spätere (die Ch'in-Epoche).

Die älteste nichtmythische Periode der chinesischen Geschichte ist die Yin-Epoche. Informationen über sie liefern Chroniken und Lieder späterer Zeiten und Ergebnisse von Ausgrabungen – vor allem die Aufschriften auf Orakelknochen: auf Panzern, Schädeln und Tierknochen. Diese Aufschriften datiert Maspéro (77) auf das 12. bis 11. Jahrhundert, Ho-Mo-Sho (78) auf das 14. bis 13. Jahrhundert vor Christus. Die Quellen zeichnen das Bild einer Gesellschaft, die auf Jagd und Landwirtschaft beruhte. Auf dem Schwemmland von Flüssen entwickelte sich Ackerbau; künstliche Bewässerung kam nur selten vor. Unter den Handwer-

kern erreichten die Herstellung von Bronzegeräten, die Spinnerei und Weberei höheres Niveau. Man besaß ein Schrifttum und einen Kalender.

Die Macht war in Händen des Kaisers, des Wang. In einer späteren Chronik sagt der legendäre Kaiser P'an-keng, während er dem Volk befiehlt, sich in einer anderen Gegend anzusiedeln:

»Ihr alle seid mein Vieh und meine Leute.« (78, S. 22)

Er erklärt, daß man ihnen im Falle des Ungehorsams die Nasen abschneiden und ihre Nachkommen vernichten werde, »damit nicht schlechte Samen in die Stadt geraten« (78, S. 22).

Im Kommentar zu einer alten Chronik (die schon zum 6. bis 5. Jahrhundert vor Christus gehört) heißt es:

»Der Chou [der Wang der Yin] hatte Hunderttausende, Millionen von Menschen der I [andere Bezeichnung für Yin].« (78, S. 22)

Auf den zentralen Standort, den der Wang in der Yin-Gesellschaft einnahm, weisen auch die ungeheuren Menschenopfer hin, die seine Beisetzung begleiteten: Das Grab des Wang umgaben bis zu tausend Leichen. Andererseits lassen solche Massenmorde – offenbar an Kriegsgefangenen – die Verbreitung der Sklaverei unwahrscheinlich wirken.

In der Landwirtschaft sind nicht die geringsten Spuren individueller Bodenverteilung zu entdecken. Die Arbeiten wurden von landwirtschaftlichen Beamten, den Siaocheu, geleitet. Vom bürokratischen Charakter des Ackerbaus kündigt die Mehrzahl der Aufschriften auf den Orakelknochen:

»Bing weissagte: Der Wang soll das einfache Volk in das Gebiet Ts'un führen, um dort Hirse zu säen.«

»Ts'ao weissagte: Der Wang soll dem einfachen Volk befehlen, auf die Felder zu gehen und die Ernte einzubringen.«

» . . . weissagte: Die Siaocheu sollen dem einfachen Volk befehlen, Hirse zu säen.« (79, S. 125)

Die Eroberung des Yin-Reiches durch die Nomaden des Stammes Chou machte die letzteren zu einer privilegierten Bevölkerungsschicht, hatte jedoch wenig Einfluß auf die allgemeine Lebensstruktur. Wie früher wurde die Landwirtschaft von Beamten kontrolliert (sie begannen, sich T'an-guan zu nennen), die dem Kaiser (der den Yin-Titel Wang angenommen hatte) untergeben waren. Die Mehrzahl der Lieder beschreibt eine Landwirtschaft, die sich auf die Arbeit großer Bauernmassen stützte; die Bauern wurden von Beamten geführt, die ihnen mitteilten, auf welchen Feldern, wann und was sie zu säen hatten. Ein Aufruf an die Landbeamten lautet folgendermaßen:

»Oh, unser Herrscher, der Chouer Cheng-wang hat euch alle zusammengerufen.  
Er befiehlt euch, die Ackerbauern zur Getreideaussaat zu führen.  
Nehmt schnellstens euer Gerät  
und pflügt auf allen Feldern vierzig Li!  
10000 Paare sollen hinausgehen –  
Das wird genügen!« (79, S. 125)

An anderer Stelle wird ein ähnliches Bild gezeichnet:

»10000 Paar Menschen jäten und pflügen  
In der Ebene und an Berghängen die Felder.« (79, S. 129)

Über die Ernte heißt es:

»Überall sind große Scheunen,  
In ihnen sind Millionen Korntribute.« (79, S. 128)  
»Tausend Scheunen müssen vorbereitet werden,  
Zehntausend Kornkästen müssen vorbereitet werden.« (79, S. 134)

Das Wohlwollen des Wang ist schließlich das Hauptziel der Arbeit:

»Alle Felder sind vollständig besät,  
das Getreide ist wahrlich gut.  
Der Wang erboste sich nicht, er sagte:  
>Ihr, Bauern, habt wahrhaft vortrefflich gearbeitet.« (79, S. 134)

Das Geschichtsbuch »Han-chou«, das im ersten Jahrhundert nach Christus geschrieben wurde, beschreibt die Organisation landwirtschaftlicher Arbeiten wie folgt:

» . . . bevor das Volk zur Arbeit ging, bezog der Lis'ui [Dorfältester morgens einen Platz rechts neben dem Ausgang, der Linchai links daneben; diesen Platz verließen sie, nachdem sich alle auf das Feld begeben hatten. Abends wiederholte sich das gleiche . . .« (78, S. 31)

Die Zeilen:

»Regen begieß unsere gemeinsamen Felder  
und unsere gemeinsamen Felder« (79, S. 135),

zeigen, daß neben den Feldern, auf denen Tausende von Bauern unter der Aufsicht von Beamten gemeinschaftlich arbeiteten, auch Individualparzellen existierten – analog zu der Situation im alten Peru und im Jesuitenstaat in Paraguay.

Die Geschichtsbücher spielen auf die staatliche Verteilung des Bodens an. »Chou-li«:

»Zu bestimmten Fristen zählte man die Bevölkerung und gab ihr Felder« (80, S. 149).

»Han-chou«:

»Das Volk erhielt im Alter von zwanzig Jahren ein Feld, im Alter von sechzig Jahren gab es das Feld zurück, im Alter von mehr als siebenzig Jahren wurde es vom Staat unterhalten, bis zu zehn Jahren wurde es von den Älteren erzogen, mit mehr als elf Jahren zwangen die Älteren es zur Arbeit.« (78, S. 31)

Der gesamte Boden und alle Menschen galten als Eigentum des Wang:

»Unter dem ganzen Himmel gibt es keinen Boden, der nicht dem Wang gehörte; auf der ganzen Erde, von einem Ende zum anderen, gibt es keine Menschen, die nicht Diener des Wang wären.« (78, S. 29)

Der Wang gewährte der Aristokratie Boden und Menschen zur vorübergehenden Nutzung, ohne das Recht zum Verkauf oder zur Weitergabe, nicht einmal zur Vererbung. Es sind viele Fälle bekannt, in denen Aristokraten ihre Ländereien entzogen und sie zu Angehörigen des einfachen Volkes degradiert wurden. Die Beamten, Wissenschaftler und Handwerker ernährten sich ebenfalls vom Ertrag bestimmter Bodenparzellen, die von den auf ihnen lebenden Bauern bestellt wurden.

Außer ihren direkten Pflichten mußten die Bauern eine Reihe anderer Aufgaben erfüllen. Im Kriegsfall »mußten sie sich mit Harnischen bedecken und Streitäxte in die Hand nehmen« (78, S. 32). Sie waren verpflichtet, Bauarbeiten zu leisten. In einem der Lieder steht:

»Oh, ihr Ackerbauern!

In diesem Jahr ist schon die ganze Ernte eingebracht,

Es wird Zeit, einen Palast zu bauen.

Tagsüber bereitet das Schilf,

Abends müssen die Stricke gezwirnt werden.

Beeilt euch, den Bau zu beenden.« (79, S. 147)

Auch das Handwerk gehörte teilweise zu den Aufgaben der Bauern. Das »Han-chou« erzählt:

»Im Winter, wenn das Volk in die Siedlung zurückkehrte, versammelten sich die Frauen abends und beschäftigten sich mit Spinnerei. Während eines Monats erfüllten sie die Norm von 45 Tagen.« (78, S. 31)

Doch es gab auch professionelle Handwerker. Sie waren in der Organisation »Bogun« zusammengefaßt, in der die Handwerker verwandter Spezialgebiete geschlossene Korporationen bildeten, die unter der Leitung von Aufsehern standen. Die Handwerker und Aufseher sowie die Kaufleute wurden von der Staatskasse versorgt.

Alle wesentlichen Lebensaspekte befanden sich unter der Kontrolle der kaiserlichen Verwaltungen. Die Verwaltungen des Ackerbaus, des Krieges und der Gemeinschaftsarbeiten galten als die wichtigsten. Ihre Vorsteher wurden als die drei Alten bezeichnet und als höchste Würdenträger des Reiches angesehen. Die Ackerbau- oder »Überfluß«-Behörde\* hatte die gesamte landwirtschaftliche Produktion unter sich. Ihre Beamten schrieben den Bauern den Wechsel landwirtschaftlicher Kulturen, die Zeit von Aussaat, Ernte und Drusch vor. Sie verteilten Gewänder an Gruppen und einzelne Bauern und überprüften den privaten Austausch landwirtschaftlicher Güter auf den Märkten. Auch das Leben der Bauern – Eheschließungen, dörfliche Feste, die Lösung von Rechtsstreitigkeiten – befand sich unter ihrer Kontrolle.

Die erste Aufgabe der Militärbehörde bestand darin, Aufstände niederzuschlagen. Zu ihren Funktionen gehörten auch Truppenaushebungen, Ausbildung der Soldaten und alle Fragen der Kriegführung und Kriegsvorbereitung: Arsenalen, Lebensmittel-speicher, Pferdeherden. Diese Behörde organisierte gewaltige Jagdzüge, die viermal im Jahr durchgeführt wurden. Der Boden wurde von der Behörde für Gemeinschaftsarbeiten verwaltet (während für die auf ihm arbeitenden Menschen die »Überfluß-Behörde« zuständig war): Sie »zog Raine«, das heißt, sie verteilte den Boden periodisch um, leitete Bewässerungsarbeiten, Straßenbau, Revisionen und die Bestellung von Neuland. In ihre Verfügungsgewalt fielen Handwerker, Baumeister, Bildhauer und Waffenmeister (77, S. 73–75).

Obwohl es gewisse Gegenstände (Muscheln, Kupferbarren) gab, die man beim Tausch als bequemes Äquivalent verwendete, wurden nur Naturalien an den Staat geliefert: Getreide, Leinen, Bauholz usw. Auch Privatgeschäfte hatten in überwältigender Mehrheit den Charakter des Naturalienaustausches.

Die Ehe besaß in vieler Hinsicht nichttraditionelle Gestalt. Unter den Aufschriften der Yin-Epoche finden sich solche wie: »Die Frau von Taitso und Geng war Sin Bi« usw. (81, S. 12)

---

\*Diese Übersetzung schlägt Maspéro in (77) vor, einem Buch, das im Jahre 1927 geschrieben wurde, lange vor der Veröffentlichung von Orwells Roman.



In der Chou-Epoche wurde die Ehe der Bauern in erheblichem Maße durch den Staat reglementiert. Dazu das Buch »Chou-chuan«:

»Den Männern von dreißig und den Mädchen von zwanzig Jahren ist befohlen, sich zu verheiraten. Dies bedeutet, daß der Termin der Eheschließung von Mann und Frau nicht hinausgeschoben werden kann.« (80, S. 147)

Zu einer bestimmten Zeit, im Frühling, setzte der Herrscher die Eheschließungen fest. Ein Spezialbeamter, der Vermittler genannt wurde, teilte den Bauern mit, daß »die Zeit der Vereinigung von Jünglingen und Mädchen« gekommen sei. Der französische Sinologe Maspéro meint, daß es nur bei der Aristokratie eine vollwertige Ehe gab. Hier habe ihr Sinn in der Fortsetzung des Kultes bestanden. Das einfache Volk habe keine Sippen gebildet, und seine Familien hätten keinen religiösen Charakter besessen. In beiden Fällen wurden verschiedene Begriffe verwendet, die Maspéro für die Aristokratie als »Ehe«, für das einfache Volk als »Verbindung« übersetzt (77, S. 117).

Die bürgerliche Verwaltung und eine Rechtsbehörde teilten sich in die Richterfunktionen. Die bürgerlichen Behörden bestrafte die Schuldigen an weniger bedeutenden Verbrechen, indem sie sie zu einer bestimmten Zahl von Stockschlägen verurteilten. Wenn sich das Vergehen wiederholte, wurde der Schuldige der Rechtsbehörde übergeben. Sie untersuchte auch alle ernsteren Verbrechen. Fünf Strafen waren vorgesehen: die Todesstrafe, die Kastration (oder für Frauen die Einkerkung im Palast), das Abhacken der Ferse, das Abschneiden der Nase, die Brändung. Dem Kaiser Mu – zu Beginn der Chou-Epoche – wird ein Kodex mit einer Liste von 3000 Verbrechen zugeschrieben, von denen zweihundert mit dem Tode, dreihundert mit der Kastration, fünfhundert mit dem Abhacken der Ferse, tausend mit dem Abschneiden der Nase und tausend mit der Brändung bestraft wurden. Der Kodex des Endes dieser Epoche führt 2500 Verbrechen auf, wobei den fünf Strafformen je fünfhundert zugeordnet werden (77, S. 77).

Die Gesellschaft der Chou-Epoche in China erinnert in vielem sehr stark an das Inkareich zur Zeit der Eroberung durch die Spanier. Doch hier ließ die Geschichte zu, daß eine andere Variante verwirklicht wurde: *Dieser* Staat fiel nicht einer ausländischen Invasion zum Opfer, sondern entwickelte sich unter dem Einfluß innerer Faktoren. Und in ihm traten völlig unerwartete Züge zutage. Um das 5. Jahrhundert vor Christus zerfällt das Land, das formell von einem Chou-Kaiser beherrscht wird, in faktisch unabhängige Kleinstaaten, die ständig miteinander im Krieg liegen (diese Zeit wird deshalb »Epoche der kämpfenden Staaten« genannt). Aber

die Zerstörung des monolithischen Staatsmechanismus wurde durch die Entwicklung individueller Elemente ausgeglichen. Die Lehre des Konfuzius verkündete, daß das Hauptziel des Menschen die moralische und sittliche Vervollkommnung seiner Persönlichkeit, die Verbindung der Kultur mit solchen geistigen Eigenschaften wie Gerechtigkeit, Menschenliebe, Treue und Edelmütigkeit sei. Viele philosophische Schulen entstanden, und umherziehende Gelehrte spielten eine große Rolle im Leben der Gesellschaft.

Diese Epoche war eine Zeit raschen kulturellen und materiellen Wachstums. Schrift und Sprache der verschiedenen Reiche werden vereinheitlicht. Die Zahl der Städte vergrößert sich schnell, und ihre Bedeutung für das Leben des Landes nimmt zu. Die Chroniken erzählen von Städten, in denen Fuhrwerke aneinanderstoßen und auf deren Straßen sich eine solche Menge drängt, daß ein am Morgen angezogenes Gewand am Abend abgetragen ist. Ein ganzes Netz von Kanälen wird gebaut, die alle Reiche Chinas miteinander verbinden. Eisenprodukte werden weithin verbreitet. Man stellt fast alle landwirtschaftlichen Geräte – Hacken, Spaten, Äxte, Sicheln – aus Eisen her. In ganz China werden große Eisenerzvorkommen ausgebeutet und riesige Schmelzöfen gebaut, die Hunderte von Sklaven bedienen. Städte und ganze Regionen spezialisieren sich auf die Herstellung von bestimmten Waren: Seidenstoffen, Waffen, Salzgewinnung. Unter den Einfluß der sich verstärkenden Handelsbeziehungen beginnen fast alle Staaten, einheitliche Münzen zu prägen (83, S. 24–32).

Nach einiger Zeit kam jedoch eine neue Tendenz auf: das Bestreben, dieses höhere intellektuelle und technische Niveau zur Schaffung einer streng zentralisierten Gesellschaft zu nutzen, in der die Persönlichkeit in noch höherem Maße als vorher der Staatskontrolle unterworfen sein sollte. Anscheinend ist es nicht einzigartig, daß die historische Entwicklung eine solche Wendung nimmt. Zum Beispiel entstanden die ersten Staaten in Mesopotamien und Ägypten, wie H. Francfort (83) meint, auf ähnliche Weise, nämlich als Resultat der Unterordnung von wirtschaftlichen und intellektuellen Leistungen, die in den kleinen Tempelwirtschaften erreicht worden waren, unter die Ziele eines zentralisierten Staates.

Für diese Entwicklung der Gedankenwelt und der politischen Tätigkeit Chinas in der »Epoche der kämpfenden Staaten« spielt die Lehre und Gesetzgebung des Gungun Yang eine herausragende Rolle; er war berühmter unter dem Namen Shang Yang, als Beherrscher des Shang-Gebietes (Mitte des 4. Jahrhunderts vor Christus). Seine Theorien sind in dem »Buch des Herrschers des Shang-Gebietes« (84) dargelegt, von dem er selbst einen Teil verfaßt haben soll, während der Rest seinen Nachfolgern zugeschrie-

ben wird.

Zwei Kräfte bestimmen, dem Autor gemäß, das Gesellschaftsleben. Die eine von ihnen nennt er den Herrscher oder den Staat, wobei er den verschiedenen Begriffen offenbar den gleichen Inhalt zuordnet. Mit dieser Kraft identifiziert sich der Autor. Das ganze Traktat stellt sich die Aufgabe, die besten Mittel und Wege aufzuzeigen, um jene Ziele, zu denen diese Kraft strebt, so weitgehend wie möglich zu erreichen. Das Ziel läßt sich auf die äußerste Vergrößerung seines Einflusses und seiner Macht zurückführen – innerhalb des Landes wie auch außerhalb, das heißt durch Expansion, und im Idealfall auf der ganzen Welt. Die andere Kraft ist das Volk. Der Autor beschreibt die Wechselbeziehung zwischen Herrscher und Volk so wie das Verhältnis eines Handwerkers zu seinem Rohmaterial; das Volk wird mit dem Erz in der Hand des Metallurgen, dem Ton in der Hand des Töpfers verglichen. Darüber hinaus seien ihre Bestrebungen sogar ganz entgegengesetzter Art – sie seien Feinde, von denen der eine nur auf Kosten des anderen stärker werden könne:

» . . . nur der konnte einen starken Feind überwinden, der vor allem sein eigenes Volk besiegte.« (84, S. 210)

»Wenn das Volk schwach ist, ist der Staat stark, wenn der Staat stark ist, ist das Volk schwach. Deshalb bemüht sich der Staat, der den rechten Weg beschreitet, das Volk zu schwächen«,

meint Shang Yang in einem Abschnitt, der entsprechend überschrieben ist: »Wie man das Volk schwächt« (84, S. 219).

Damit der Herrscher das Volk schwächen kann und es zu Erz oder Ton in seinen Händen macht, muß er bei der Regierung unbedingt auf Menschenliebe, Gerechtigkeit, Liebe zum Volk verzichten – auf alles, was der Autor unter dem Begriff »Tugend« zusammenfaßt. Auch im Volk dürfe man sich nicht auf diese Eigenschaften stützen; man müsse es verwalten wie ein Kollektiv potentieller Verbrecher und dürfe nur an Furcht und Profitgier appellieren.

»Wenn der Staat mit Hilfe tugendhafter Methoden regiert, erscheint in ihm unweigerlich eine Menge von Verbrechern.« (84, S. 156)

»In einem Staat, in dem die Sündhaften regiert werden, als wären sie tugendhaft, sind Unruhen unvermeidlich. In einem Staat, in dem die Tugendhaften regiert werden, als wären sie sündhaft, wird Ordnung herrschen, und er wird unweigerlich stark werden.« (84, S. 163)

»Wenn die Menschen einen Vorteil aus dem ziehen, wie man sie einsetzt, kann man sie zu allem zwingen, was dem Herrscher gefällt . . . Wenn der Herrscher sich jedoch vom Gesetz abwendet

und sich darauf zu verlassen beginnt, daß er das Volk liebt, wird im Land eine Vielzahl von Verbrechen aufflammen.« (84, S. 220)

Dem Leben liegt das Gesetz zugrunde, das die Menschen mit Hilfe von Furcht und (im geringeren Maße) Vergünstigungen regiert.

»Das Gesetz ist die Grundlage der Menschen.«

»Als gerecht bezeichnet man eine Situation, in der die Würdenträger ergeben sind, die Söhne ihren Eltern Ehrfurcht bezeigen, die Jüngeren die Vorschriften hinsichtlich der Älteren befolgen, der Unterschied zwischen Männern und Frauen festgelegt ist; doch all das wird nicht durch Gerechtigkeit, sondern durch unveränderliche Gesetze erreicht; und dann wird sogar der Hungerige nicht zur Speise streben, wie auch der zum Tode Verurteilte sich nicht an das Leben klammern wird. Der wirklich Weise schätzt nicht die Gerechtigkeit, sondern die Gesetze. Wenn die Gesetze vollkommen klar sind und die Erlasse unbedingt ausgeführt werden, ist nichts weiter notwendig.« (84, S. 215–216)

Unter den beiden Mitteln – Strafen und Belohnungen –, mit denen das Gesetz das Volk regiert, wird dem ersteren zweifellos der Vorzug gegeben:

»... in dem Staat, der die Herrschaft auf der ganzen Welt erstrebt, kommt auf jeweils neun Strafen eine Belohnung, und in Staaten, die zum Zerfall verurteilt sind, kommt auf jeweils neun Belohnungen eine Strafe.« (84, S. 165)

Nur Strafen fördern die Moral:

»Die Tugend entsteht aus den Strafen.« (84, S. 165)

Bei der Behandlung der Bestrafungsmethoden sieht der Autor nur die Alternative zwischen Massenbestrafungen und nicht so umfassenden, dafür aber besonders strengen Maßnahmen. Er befiehlt entschlossen die zweite Lösung:

»Man kann die Menschen ohne Massenbestrafungen würdig machen, wenn die Strafen streng sind.« (84, S. 212)

Darin erblickt er sogar ein Zeichen der Liebe des Herrschers zu seinem Volk:

»Wenn die Strafen streng und die Belohnungen gering an der Zahl sind, bedeutet dies, daß der Herrscher das Volk liebt und das Volk bereit ist, sein Leben für den Herrscher zu opfern. Wenn die Belohnungen erheblich und die Strafen milde sind, liebt der Herrscher das Volk nicht und das Volk wird sein Leben nicht für ihn opfern.« (84, S. 158–159)

Das wichtigste Ziel der Strafen besteht darin, die Bande zu beseitigen, die das Volk vereinen. Deshalb müssen sie durch ein System von Denunziationen ergänzt werden:

»Wenn man die Menschen als tugendhafte regiert, werden sie ihren Nächsten lieben; wenn man die Menschen als sündhafte regiert, werden sie diese Ordnung lieben. Die Geschlossenheit der Menschen und ihre gegenseitige Unterstützung gehen daraus hervor, daß man sie als tugendhafte regiert; die Uneinigkeit der Menschen und ihre gegenseitige Bespitzelung gehen daraus hervor, daß man sie als sündhafte regiert.« (84, S. 162–163)

Der Herrscher »muß ein Gesetz über die gegenseitige Bespitzelung erlassen: Er muß eine Anweisung darüber herausgeben, daß die Menschen einander korrigieren« (84, S. 214).

»Unabhängig davon, ob der Zuträger adlig oder ein Mensch von niedriger Herkunft ist, wird er vollständig den Adelsrang, die Felder und das Gehalt jenes höheren Beamten erben, von dessen Vergehen er dem Herrscher Mitteilung macht.« (84, S. 207)

Die Denunziation wird durch Sippenhaftung ergänzt:

» . . . der Vater, der seinen Sohn, der ältere Bruder, der den jüngeren, und die Frau, die ihren Mann in den Krieg schicken, geben ihnen gleichermaßen zum Geleit mit: Kehre nicht sieglos zurück! Und sie setzen hinzu: Wenn du das Gesetz brichst und einen Befehl nicht befolgst, werden wir mit dir gemeinsam untergehen.« (84, S. 211)

» . . . in einem Land mit wohlgeordneter Regierung können Mann, Frau und ihre Freunde Verbrechen nicht voreinander verbergen; da sie keine Not auf die Verwandten des Schuldigen heraufbeschworen haben, können auch die übrigen einander nicht decken.« (84, S. 231)

In diesem ganzen System sieht der Autor die Äußerung zutiefst begriffener Humanität, den Weg zur Abschaffung der Strafen, Hinrichtungen und Denunziationen, fast »das Absterben des Staates« durch größtmögliche Anstrengung:

»Wenn man die Strafen streng gestaltet, und ein System gegenseitiger Verantwortung für Verbrechen schafft, werden die Menschen nicht an sich selbst die Kraft des Gesetzes erfahren wollen; und wenn die Menschen beginnen, sich vor derartigen Erfahrungen zu fürchten, wird die Notwendigkeit auch der Strafen selbst verschwinden.« (84, S. 207)

»Wenn man den Krieg durch Krieg ausrotten kann, so ist deshalb sogar der Krieg zulässig; wenn man den Mord durch Mord beseitigen kann, sind sogar Morde erlaubt; wenn man Strafen

durch Strafen auslöschen kann, sind sogar strenge Strafen statt-  
haft.« (84, S. 210)

»Dies ist meine Methode, um durch Todesstrafen und die Ver-  
söhnung von Gerechtigkeit und Gewalt zur Tugend zurückzukeh-  
ren.« (84, S. 179)

Wie sieht die Lebensweise aus, die Shang Yang mit diesen Mit-  
teln zu erreichen sucht? Er hebt zwei Dinge hervor, denen alle üb-  
rigen menschlichen Interessen unterworfen und für die sie unter-  
drückt werden sollen: Ackerbau und Krieg. Ihnen mißt er so hohe  
Bedeutung zu, daß er zu ihrer Kennzeichnung einen besonderen  
Begriff einführt, der als »Konzentration auf das Einheitliche«  
oder »Unifizierung« übersetzt wird. Von ihnen hänge die ganze  
Zukunft des Landes ab:

»Ein Staat, der die Unifizierung zumindest für ein Jahr erreicht  
hat, wird zehn Jahre lang mächtig sein; ein Staat, der die Unifizie-  
rung für zehn Jahre erreicht hat, wird hundert Jahre lang mächtig  
sein; ein Staat, der die Unifizierung für hundert Jahre erreicht hat,  
wird tausend Jahre lang mächtig sein und die Herrschaft über die  
ganze Welt erlangen.« (84, S. 154)

Nur diesem Zweck dienliche Tätigkeiten sollen vom Staat geför-  
dert werden:

»Wer will, daß der Staat aufblüht, bringt den Menschen bei, daß  
staatliche Ämter und Adelsränge nur durch die Beschäftigung mit  
dem Einheitlichen zu erreichen sind.« (84, S. 148)

Jede landwirtschaftliche Arbeit soll nur ein Ziel haben: die Bestel-  
lung des Bodens. Dafür werden zwei Erklärungen gegeben.  
Erstens

»sind die Menschen einfach und leicht regierbar, wenn alle Ge-  
danken auf den Ackerbau gerichtet sind.« (84, S. 153)

Zweitens könne auf diese Weise die Armee bei langanhaltenden  
Kriegen ernährt werden. Es wird vorgeschlagen, Neuland urbar  
zu machen und es mit Bauern aus anderen Reichen zu besiedeln,  
die man mit Versprechungen, sie für drei Generationen vom Ar-  
beits- und Militärdienst zu befreien, ködern solle. Offenbar befan-  
den sich die Bauern auf erschlossenem Neuland in stärkerer Ab-  
hängigkeit vom Staat und gehörten der »kaiserlichen Domäne«  
an, was diese Maßnahme noch attraktiver machte. Wenn er diese  
oder jene Verwaltungsmaßnahmen vorschlägt, beendet Shang  
Yang die Absätze ein ums andere Mal mit den Worten:  
»Und dann wird das Neuland ganz gewiß bestellt werden.«

Für den Adel soll der Militärdienst der einzige Weg sein, um Reichtum zu erwerben und Karriere zu machen:

»Alle Privilegien und Gehälter, Beamtenfunktionen und -ränge des Adels sollen nur für den Heeresdienst vergeben werden; andere Möglichkeiten soll es nicht geben. Denn nur auf diese Weise kann man aus dem Klugen und dem Dummen, dem Artigen und dem einfachen Mann, dem Tapferen und dem Feigling, dem Würdigen und dem Nichtsnutzigen alles Wissen und alle Muskelkraft herauspressen und sie zwingen, ihr Leben für den Herrscher zu riskieren.« (84, S. 204)

In der Kriegstätigkeit haben moralische Überlegungen keinen Platz, im Gegenteil:

»Wenn das Heer Handlungen vornimmt, vor denen der Gegner zurückschreckt, so bedeutet dies, daß das Land stark ist. Wenn das Land im Krieg Handlungen vornimmt, deren der Feind sich schämen würde, wird es im Vorteil sein.« (84, S. 156)

Aber der Herrscher entledigt sich auch moralischer Pflichten, was seine eigenen Soldaten betrifft. Er regiert sie wie das ganze Volk mit Hilfe von Belohnungen und Strafen. Für drei abgeschlagene feindliche Köpfe wird ein Adelsrang verliehen.

»Wenn der Heerführer nach Ablauf von drei Tagen niemandem diesen Rang verliehen hat, wird er zu zwei Jahren Zwangsarbeit verurteilt.« (84, S. 218)

»Ein Krieger, der sich als feige erwiesen hat, wird mit Wagen in Stücke gerissen; einen Krieger, der gewagt hat, einen Befehl zu kritisieren, brändet man, schneidet ihm die Nase ab und wirft ihn unter die Stadtmauer.« (84, S. 219)

Wie die gesamte Bevölkerung sind die Krieger durch Kollektivhaftung gebunden; man teilt sie in Fünfergruppen ein und bestraft alle für das Vergehen eines von ihnen.

Somit

»ist es nötig, das Volk in einen solchen Zustand zu versetzen, daß es darunter leidet, nicht Ackerbau zu treiben, daß es deshalb in Furcht lebt, weil es nicht Krieg führt.« (84, S. 234)

Deshalb werden alle Beschäftigungen, die sich vom Einheitlichen unterscheiden und als »äußere« bezeichnet werden, systematisch unterdrückt. Infolgedessen finden in erster Linie jene Tätigkeiten ein Ende, die in geringerem Maße staatlicher Kontrolle unterworfen waren, in denen sich persönliche Initiative oder Individualität stärker äußerte. Daher wird vorgeschlagen, den privaten Getreidehandel abzuschaffen. Dann würden die Kaufleute gezwungen

sein, Ackerbau zu treiben, »und die brachliegenden Felder werden ganz gewiß bestellt werden«. Es sei angebracht, die Zölle stark zu erhöhen, um jeden Privathandel unvorteilhaft zu machen und überhaupt danach zu streben, daß Gold eine möglichst geringe Rolle spielt:

»Wenn Gold erscheint, verschwindet das Getreide; und wenn Getreide erscheint, verschwindet das Gold.« (84, S. 161)

Die Kaufleute und ihre Angestellten sollen zu staatlichen Arbeitsverpflichtungen herangezogen werden. Auch zur Ausübung von Handwerken wird nicht ermuntert:

»Durchschnittliche Menschen treiben Handel und ergreifen verschiedene Handwerke, um dem Ackerbau und dem Krieg zu entgehen. Wenn das geschieht, ist der Staat in Gefahr.« (84, S. 148)

Man müsse erreichen, daß die Lohnarbeit verschwindet und daß Privatpersonen keine Bauarbeiten durchführen dürfen. Ein Staatsmonopol für den Abbau von Bodenschätzen und die Nutzung der Wasserwege solle eingeführt werden:

»Wenn man das Recht auf Eigentum an Bergen und Gewässern in einer Hand konzentriert, dann . . . werden die brachliegenden Felder ganz gewiß bestellt werden.« (84, S. 144)

Die Bewohner müßten an den Boden gefesselt werden:

»Wenn man dem Volk das Recht nimmt, sich willkürlich umzusiedeln, dann . . . werden die brachliegenden Felder ganz gewiß bestellt werden.« (84, S. 145)

All diese Maßnahmen sind unter einem gemeinsamen Prinzip zusammenzufassen:

»Auf der ganzen Welt ist es fast nie vorgekommen, daß ein Staat, in dem sich Würmer eingenistet hatten und eine Spalte aufgebrochen war, nicht untergegangen wäre. Deshalb beseitigt der weise Herrscher durch den Erlaß von Gesetzen alle Privatinteressen und befreit den Staat dadurch von Brüchen und Würmern.« (84, S. 198)

Der Verwirklichung der hier skizzierten Lebensweise steht eine Kraft entgegen, deren Bekämpfung im Buch eine zentrale Rolle spielt. Shang Yang bezeichnet sie mit einem Begriff, der als »Parasiten« oder (wörtlich) »Läuse« zu übersetzen ist. Manchmal werden sechs Parasiten aufgezählt, dann acht und zuweilen zehn. Es handelt sich um das Shih-ching und Shu-ching (das Buch der Lieder und das Buch der Dokumente, die Quellen künstlerischer und historischer Bildung), die Musik, die Tugend, die Verehrung alter Vorfahren, die Menschenliebe, die Uneigennützigkeit, die Bered-



samkeit, den Scharfsinn usw. Weiterhin gehören dazu: Wissen, Talent, Übung. Offenbar ist die Rede von der *Kultur* im weitesten Sinne, einschließlich gewisser ethischer und moralischer Forderungen an den Menschen. Die Existenz der »Parasiten« ist mit dem »Einheitlichen«, mit dem ganzen vom Autor entwickelten Programm unvereinbar.

»Wenn es im Staat zehn Parasiten gibt, . . . kann der Herrscher keinen einzigen Menschen finden, den er zur Verteidigung oder zu einem Angriffskrieg einsetzen könnte.« (84, S. 151)

»Dort, wo all diese acht Parasiten gleichzeitig existieren, sind die Behörden schwächer als ihr Volk.« (84, S. 162)

In diesem Fall würde der Staat zerstückelt werden, im entgegengesetzten Falle würde er die Herrschaft über die ganze Welt erringen.

»Wenn das Wissen ermuntert und nicht unterbunden wird, vergrößert es sich; doch wenn es sich vergrößert, wird es unmöglich sein, das Land zu regieren.« (84, S. 182)

»Wenn beredte und kluge Menschen geschätzt werden, wenn man zum Staatsdienst wandernde Gelehrte heranzieht, wenn der Mensch seiner Gelehrtheit und seines persönlichen Ruhmes wegen bekannt wird, so bedeutet dies, daß den Ungerechten die Wege im Lande offenstehen. Wenn diesen drei Kategorien von Menschen kein Hindernis in den Weg gestellt wird, wird es unmöglich sein, das Volk zum Krieg zu bewegen . . .« (84, S. 224)

Shang Yang fürchtet, daß

»sich das ganze Volk des Landes verändert, daß es sich für die Beredsamkeit begeistert, daß es beginnt, Befriedigung am Unterricht zu finden, daß es Handel treibt, daß es anfängt, verschiedene Handwerke zu erlernen und den Ackerbau und den Krieg zu meiden. Wenn die Ereignisse beginnen, sich so zu entwickeln, ist die Stunde, in der das Land untergeht, nicht fern.« (84, S. 152)

Im Altertum sei es anders gewesen:

»Die Begabten konnten keinen Nutzen schaffen, und die Unbegabten keinen Schaden anrichten. Deshalb zeigt sich die Kunst, das Land gut zu regieren, gerade in der Fähigkeit, die Begabten und Klugen zu entfernen.« (84, S. 231)

Und schließlich wird dieser Gedanke auch in primitivster Form ausgedrückt:

»Wenn das Volk dumm ist, kann es leicht regiert werden.« (84, S. 273)

Die Lehre des Shang Yang erinnert an die Sozialutopien. Die Beschreibungen des »idealen Staates«, in dem »die Privatinteressen beseitigt sind«, die Liebe zum Nächsten durch die Liebe zur staatlichen Ordnung verdrängt ist, in dem alle Gedanken der Bevölkerung sich auf das Einheitliche konzentrieren und dieses System durch Denunziationen, Kollektivhaftung und strenge Strafen gefestigt wird. Doch in einer Beziehung nimmt Shang Yang eine Sonderstellung unter den Urhebern ähnlicher Systeme ein. Viele von ihnen bemühten sich, selbst ihre Ideale zu realisieren: Plato suchte zum Beispiel einen Herrscher, der das Staatsleben im Geiste seiner Lehre aufbaute. Doch die Bemühungen Platos endeten damit, daß Dionysios, der Tyrann von Syrakus, auf den er seine ganze Hoffnung gesetzt hatte, ihn in die Sklaverei verkaufte. Shang Yang dagegen fand seinen Herrscher und hatte die Möglichkeit, seine Ideen zu verwirklichen. Der Kaiser des Ch'in-Staates, Siao-Chung, machte ihn zu seinem Ersten Minister, und es gelang Shang Yang, eine Reihe von Reformen im Geiste seiner Theorie durchzuführen.

Folgendes ist über die Gesetzgebung des Shang Yang bekannt:

1. Die Ackerbauern (»diejenigen, die mit dem Wesentlichen beschäftigt waren«) wurden von den Arbeitsdiensten befreit.
2. Wer sich mit Zweitrangigem befaßte, wurde nach der Klärung seiner Situation versklavt.
3. Adelsränge wurden nur für militärische Verdienste zuerkannt. Hohe Ämter verlieh man nur an Menschen im Adelsstand. Wer nicht adelig war, durfte sich nicht durch Luxus hervortun.

Auf diese Weise verwandelte sich die herrschende Schicht aus einer erblichen Aristokratie in ein Beamtentum, das von der Gnade der Höherstehenden und des Monarchen abhing.

4. Der Staat war in Bezirke geteilt, die von Staatsbeamten verwaltet wurden.

5. Große Familien wurden getrennt; es war erwachsenen Söhnen nicht gestattet, mit ihrem Vater zusammenzuleben.

Diese Maßnahme wird als Versuch zur Beseitigung der Dorfgemeinschaft behandelt.

6. Die Felder waren durch Längs- und Querraine abgegrenzt.

Manche Historiker sehen hier die Aufhebung der Dorfgemeinschaft, die Unterordnung der Bauern direkt unter das Beamtentum; andere vermuten, daß die Erlaubnis zum freien Kauf und Verkauf des Bodens erteilt worden sei. Der ganze Geist des Buches und der Gesetze Shang Yangs, der gegen Privatinitiative und -interessen gerichtet ist, läßt die zweite Interpretation nach unserer Meinung höchst unwahrscheinlich wirken.

7. Für den Diebstahl eines Pferdes oder Büffels wurde die Todesstrafe eingeführt.

8. Jeweils fünf Höfe wurden zu einem Bao, einer Haftungseinheit, und zehn Höfe zu einem L'an, einem Haftungsglied, vereinigt. Wenn eines der Bao- oder L'an-Mitglieder ein Verbrechen beging, mußten die übrigen es anzeigen; andernfalls wurden sie in zwei Teile gespalten. Der Zuträger erhielt eine Belohnung, wie jemand, der einen Feind getötet hatte.

Diese Gesetze riefen großen Widerstand hervor, doch Shang Yang schaffte es, damit fertig zu werden: Unzufriedene wurden in Grenzgebiete umgesiedelt. Die Gefahr ereilte ihn von anderer Seite: Sein Gönner Siao-Chung starb, und dessen Nachfolger, der Shang Yang haßte, ließ ihn und seine ganze Familie hinrichten. Doch die Reformen des Shang Yang wurden nicht aufgehoben und führten, wie er behauptet hatte, dazu, daß der Ch'in-Staat die Hegemonie auf der ganzen Welt erlangte. Im 3. Jahrhundert vor Christus wurde China zu einem hochzentralisierten Staat vereinigt, dem »Ch'in-Reich«, in dem die Ideen des Shang Yang noch konsequenter und in größerem Maßstab in die Praxis umgesetzt wurden.

An der Spitze des Staates stand der Herrscher, der den Titel Huang Ti angenommen hatte. Dieser Titel erhielt sich bis zum Jahre 1912. Er läßt sich als »Kaiser« übersetzen, obwohl er einen noch höheren Sinn hat, etwa »göttlicher Herrscher der Erde«. Der erste Kaiser befahl, ihn Shih Huang Ti zu nennen (in der Geschichte blieb er als Ch'in Shih Huang Ti bekannt). Seine Nachfolger sollten sich »Zweiter Shih« (Er-Shih), »Dritter Shih« (San-Shih) »und so weiter bis zu abertausend Generationen« nennen (in Wirklichkeit wurde die Dynastie schon unter dem Sohn des Ch'in Shih Huang Ti gestürzt). Der Kaiser wurde zum einzigen Hohenpriester des Staates ausgerufen. Auf einer vom Kaiser errichteten Gedenktafel steht:

»In den Grenzen der sechs Punkte [gemeint sind die vier Himmelsrichtungen, oben und unten] gehört alles Land dem Kaiser . . . Überall, wohin der Fuß eines Menschen je getreten ist, gibt es niemanden, der nicht Untertan des Kaisers wäre. Die Verdienste des Kaisers übertrafen die Verdienste der fünf [legendären] Kaiser, seine Gnade erreichte sogar Ochsen und Pferde.« (82, S. 162)

Man machte sich eine historische Konzeption zu eigen, nach der die Geschichte der Welt aus dem Wechsel von fünf Epochen bestand, die den fünf Elementen entsprechen: Erde, Holz, Metall, Feuer und Wasser. Als Staatsfarbe wurde Schwarz anerkannt, das dem Wasser entsprach, und das Wort »Volk« wurde durch den Begriff »Schwarzköpfige« ersetzt. Die das Wasser bezeichnende

Zahl Sechs wurde für heilig erklärt, und es wurde befohlen, beim Zählen »von der Zahl Sechs auszugehen«. Zum Beispiel umfaßte die »Haftungseinheit«, die nach den Gesetzen des Shang Yang aus fünf Menschen bestand, nun sechs.

Die historisch entstandene Teilung des Landes wurde beseitigt. Statt dessen zerlegte man das Reich in 36 Bezirke und diese wiederum in Kreise. Das Land wurde von einer zentralisierten Bürokratie verwaltet. Inspektoren – Us'anyuishi – die dem Kaiser direkt unterstellt waren, kontrollierten die Arbeit aller Beamten und schickten darüber Berichte in die Hauptstadt. In Krisenmonaten wurden solche Inspektoren auch der Armee zugewiesen. Den Kreisvorgesetzten unterstanden die Dorfältesten und die Moralhüter – Sanlio –, die Bewacher von Scheunen und Speichern – Shefu –, die Patrouillengänger – Yutsiao –, die Vorsteher von Postämtern – Tinchan. Kulte und Rituale waren vereinheitlicht, örtliche Kulte wurden unterdrückt, und man baute Tempel, die dem Staat direkt unterstanden. Die Aufsicht über diese Tätigkeit wurde den Beamten einer Spezialbehörde übertragen. Sonderbeamte kümmerten sich um militärische und wirtschaftliche Angelegenheiten und waren für die persönliche Bedienung des Kaisers verantwortlich. Der überwältigende Teil der Beamten wurde regelmäßig mit Korn versorgt. Nur die höchsten Beamten und die Söhne des Kaisers verfügten über Einkünfte aus mehreren Kreisen, in denen sie jedoch keine politischen Rechte besaßen.

Im Einklang mit der Lehre des Shang Yang wurde die Landwirtschaft zur »Hauptsache« erklärt. Auf der Gedenktafel des Kaisers heißt es:

»Das Verdienst des Kaisers besteht darin, daß er die Bevölkerung zwang, sich mit der Hauptsache zu befassen. Er förderte den Ackerbau und rottete Zweitrangiges aus . . .« (84, S. 161)

Der Kaiser galt als Eigentümer der ganzen Erde. Als der Kaiser Wang Mang im 1. Jahrhundert nach Christus alle Böden zu »kaiserlichem« Land erklärte, erinnerte er offenbar nur an diese schon festgefügte Tradition. Wie festgefügt sie war, geht auch aus den Pflichtlieferungen und einer Reihe von Diensten hervor: dem Arbeits-, Militärdienst usw., welche die Ackerbauern ableisten mußten. Nichtsdestoweniger gibt es Angaben über den Verkauf und Kauf von Land durch Privatpersonen. Und trotzdem bildete die Dorfgemeinschaft, durch deren Vermittlung sich der Staat den Bauern untertan machte, offenbar die Grundlage des Ackerbaus. Die Gemeindebeamten waren verpflichtet, darauf zu achten, daß die Bauern rechtzeitig aufs Feld hinausgingen; sie konnten einem Bauern, der die Norm nicht erfüllt hatte, den Zutritt zum Dorf verwehren. In einem Traktat aus jener Zeit wird erzählt, daß man die Gemeinden bestrafte, die während der Krankheit eines der Ch'in-

Kaiser Stiere für seine Gesundheit geopfert hatten: Anscheinend hielten die Zentralbehörden sie nicht für bevollmächtigt, über ihr eigenes Vieh zu verfügen. In einem späteren historischen Werk wird berichtet, daß einer der Bewohner folgende Inschrift in einen Stein gemeißelt habe:

»Wenn Kaiser Ch'in Shih Huang stirbt, wird der Boden aufgeteilt werden.«

Man fand den Schuldigen nicht, zermahlte den Stein zu Pulver und ließ alle Bewohner der Umgebung hinrichten (82, S. 180). Aus diesem Vorfall läßt sich schließen, daß während der Herrschaft des Ch'in Shih Huang Maßnahmen zur Vergesellschaftung des Bodens durchgeführt wurden, die den Unwillen der Bevölkerung hervorriefen.

Ein wichtiges Instrument zur Unterwerfung der Landwirtschaft unter den Staatsapparat war das kaiserliche Wassermonopol. Eine spezielle Behörde verwaltete alle Schleusen, Dämme und Bewässerungskanäle. Dabei muß man berücksichtigen, daß die Bewässerung in der Ch'in-Epoche begann, für die Landwirtschaft eine sehr große Rolle zu spielen. Eine andere Maßnahme, die in dieselbe Richtung zielt, bestand in der Übersiedlung großer Bauernmassen auf neu erschlossenes Land, wo sie sich, wie es scheint, unter direkterer Kontrolle der Zentralbehörde befanden.

Über das private Handwerk im Ch'in-Reich sind sehr wenige Angaben überliefert. Es gibt nur Hinweise auf die Besitzer von Eisenschmelzwerkstätten, die großen Reichtum erwarben. Dafür existieren Beschreibungen riesiger Staatswerkstätten, in denen Waffen hergestellt wurden; ihre gesamte Produktion ging an die staatlichen Lager über. Es ist bekannt, daß die Behörden bei der Bevölkerung Metallwaffen beschlagnahmten, und deshalb kann angenommen werden, daß der Staat die gesamte Produktion in seinen Händen konzentrierte. »Alle Geräte und Waffen wurden nach einheitlichem Muster hergestellt«, heißt es auf der Gedenktafel des Kaisers (82, S. 161). Der Staat besaß das Monopol für die Salz- und Erzförderung. In den staatlichen Werkstätten und auf den staatlichen Baustellen arbeiteten ganze Handwerkerarmeen. Von einigen ist bekannt, daß sie Staatssklaven waren, die Lage der anderen bleibt unklar.

Der Staat verwirklichte Bauarbeiten in bis dahin unerhörten Ausmaßen. Man legte prächtige Straßen – sogenannte Kaiserstraßen – an, die das Land von einem Ende zum anderen durchliefen. Diese Straßen waren bis zu fünfzig Schritten breit; in der Mitte verlief auf einer Erhöhung ein Weg von rund sieben Metern Breite, der für Reisen des Kaisers und seines Gefolges vorgesehen war. Die Befestigungen, die einzelne Reiche früher errichtet hatten, wurden zerstört. Man zog die berühmte »Große Chinesische

Mauer« hoch, ein grandioses Bauwerk, das die Nordgrenzen des Reiches schützte. Das Gebiet der Mauer war mit der Hauptstadt durch eine Straße verbunden, die geradlinig von Norden nach Süden führte und natürlichen Hindernissen nicht auswich: »Man trieb Schächte durch Berge, schüttete Täler zu, verfolgte den geraden Weg.« (82, S. 171) Ungeheure Kräfte wurden für den Bau von Palästen (in der Umgebung der Hauptstadt errichtete man 270) und des kaiserlichen Museums aufgewendet.

Die Bau- und Wirtschaftstätigkeit des Staates sowie die Kriege, die sowohl an den südlichen wie an den nördlichen Grenzen des Reiches geführt wurden, verlangten den Einsatz unglaublicher Menschenmassen. Der Staat machte in großem Umfang von Umsiedlungen Gebrauch: Unzuverlässige Bevölkerungsgruppen wurden in den früheren Ch'in-Staat und zuverlässigere umgekehrt in neu eroberte Gebiete umgesiedelt. Es gibt zum Beispiel Mitteilungen über die Umsiedlung von 120 000, 50 000 oder 30 000 Familien.

Die ganze Bevölkerung mit Ausnahme der Beamten mußte zahlreiche Dienstpflichten leisten. Die Wehrpflicht umfaßte eine für alle Männer von 23 Jahren bindende einmonatige Vorbereitung, einen einjährigen Dienst in der regulären Truppe, den Dienst bei der Grenzsicherung und die Einberufung zur Armee. Davon, welche Menschenmengen hier verwendet wurden, zeugt der Umfang der damaligen Armeen: Heere von 500 000 oder 300 000 Mann werden erwähnt . . . Noch mehr Menschen wurden zum Arbeitsdienst herangezogen; mit dem Bau nur eines einzigen Palastes waren 700 000 Menschen beschäftigt. Die wesentlichen Arbeitspflichten waren: Bau von Kanälen, Palästen, der Großen Chinesischen Mauer usw.; Lastentransport für staatliche, hauptsächlich militärische Zwecke; Beförderung von Regierungsfrachten über Kanäle und Flüsse. Militär- und Arbeitspflicht waren nicht immer getrennt. Im Süden baute die Armee Kanäle zur Versorgung der Truppen, im Norden nahmen am Bau der Großen Mauer ein dreihunderttausendköpfiges Heer, zum Arbeitsdienst mobilisierte Bewohner und Staatssklaven teil. Ein Bericht aus jener Zeit zeichnet folgendes Bild:

»Man jagte volljährige Männer zur Arbeit im Westen bis Lintao und Didao, im Osten bis Hueich'i und Yanyuang, im Süden bis Yuigshang und Guilin, im Norden bis Feihu und Yanchan, und auf der Straße lagen so viele Leichen umher, daß man mit ihnen die Gräben füllen konnte.« (79, S. 395)

Diese Maßnahmen verursachten eine Massenflucht der Bevölkerung: in die Wälder, Berge und Sumpfbereiche, zu den nördlichen Syunnu-Nomaden und in den koreanischen Staat Chosen. In den Quellen erscheint die Sonderkategorie der »sich verbergenden Menschen«. Nicht nur arme Leute flüchteten, denn der Kaiser, der nach dem Sturz der Ch'in-Dynastie an die Macht gekommen war, befahl, allen Flüchtlingen, die in ihre Kreise zurückkehrten, ihre Felder und Ränge zurückzugeben.

Die Strafgesetzgebung der Ch'in-Epoche folgt den Ideen des Shang Yang. Sie gründet sich auf das Prinzip der Kollektivhaftung. Für jeden Menschen waren sechs seiner Verwandten verantwortlich. Man richtete den Verbrecher hin und machte die durch Sippenhaftung mit ihm verbundenen Verwandten zu Staatsklaven. Eine weitere Form der Kollektivhaftung galt für den Bereich der Beamtschaft: Zusammen mit dem Beamten, der ein Verbrechen begangen hatte, wurde derjenige ebenso bestraft, der ihn für sein Amt empfohlen hatte; das gleiche traf auf alle Beamten zu, die von dem Verbrechen gewußt, es aber nicht gemeldet hatten. Noch eine Form der Kollektivhaftung bestand darin, die »Angehörigen der drei Verwandtschaftszweige« hinzurichten, das heißt die Verwandten auf seiten des Vaters, der Mutter und der Ehefrau. Der Erlaß lautete:

»Alle Angehörigen der drei Verwandtschaftszweige des Verbrechers müssen zunächst gebrändet werden; darauf hackt man ihnen die rechte und die linke Ferse ab, prügelt sie mit Stöcken zu Tode, schneidet ihnen den Kopf ab und wirft Fleisch und Knochen auf den Stadtplatz. Wenn der Verbrecher ein Verleumder oder Zauberer war, muß ihm als erstes die Zunge abgeschnitten werden. Dies nennt man Hinrichtung durch fünf Strafen.« (79, S. 379)

Eine Strafmilderung lag dann vor, wenn nur die Familie des Verbrechers getötet wurde.

Es gab eine ungewöhnliche Vielfalt von Formen der Todesstrafe: Vierteilung, Spaltung in zwei Teile, Zerstückelung, Enthauptung und Zurschaustellung des Kopfes auf dem Platz, langsames Erwürgen, Eingraben bei lebendigem Leibe, Kochen in einem Kessel, Herausbrechen der Rippen, Durchbohren der Schädeldecke. Andere Strafen waren das Herausschneiden der Kniescheiben, das Abschneiden der Nase, die Kastration, die Brändung und Stockschläge. Weitverbreitet war die Verurteilung zu verschiedenen Arbeiten mit Fristen von einigen Monaten bis zu mehreren Jahren und die Verklavung für den Staat. Eine Chronik erzählt: »Alle Straßen waren von Verurteilten in purpurroten Hemden verstopft. Und die Gefängnisse waren so mit Häftlingen überfüllt wie die Märkte mit Käufern.« (85, S. 58)

Das vielleicht bekannteste Ereignis der Herrschaft des Ch'in Shih Huang war die sogenannte »Bücherverbrennung«, die das Ziel hatte, vom Staat unabhängige Gedanken zu unterdrücken und die historischen Quellen zu beseitigen, die sich von den offiziellen Dokumenten unterschieden. Der erste Kanzler des Kaisers, Li Ssu, schlug ihm den Entwurf eines Dekrets vor; in seinem Brief steht insbesondere:

»Jetzt hat Eure Majestät große Dinge vollbracht, deren Ruhm sich über 10000 Generationen erstrecken wird. Dies können die dummen Wissenschaftler natürlich nicht verstehen . . .«

»Jetzt, da Ihr, der Kaiser, das Land vereint habt, Schwarz von Weiß unterscheidet und Einheit hergestellt habt, achten sie ihre Wissenschaft hoch und gehen mit Menschen um, welche die Gesetze und Belehrungen ablehnen. Wenn sie von dem Edikt erfahren, beurteilen sie es ihren wissenschaftlichen Prinzipien entsprechend. Wenn sie den Palast betreten, üben sie im Herzen Kritik, wenn sie hinausgehen, diskutieren sie auf der Straße.

Doch wenn man dies nicht verbietet, wird sich die Lage des Herrschers an der Spitze verschlechtern und die der Parteien unten verbessern. Ein Verbot ist nützlich.« (81, S. 150–152)

Danach folgen Vorschläge konkreter Maßnahmen, die auch vom Kaiser ergriffen wurden.

Das aus diesem Anlaß herausgegebene Edikt lautete:

»Alle Bücher, die keine Beziehung zum ›Ch'in-tsi‹\* haben, mit Ausnahme der Bücher, die sich unter der Aufsicht der Boshi\*\* befinden, müssen verbrannt werden; all jene, die es auf der ganzen Welt immer noch wagen, bei sich das ›Shih-ching‹, das ›Shuh-ching‹ und die ›Baitsia‹-Werke zu verbergen, sollen zu den Vorgesetzten und Wächtern geführt und zusammen mit den Büchern verbrannt werden; diejenigen, die, wenn auch nur zu zweit, untereinander das ›Shih-ching‹ oder ›Shuh-ching‹ erörtern, sind öffentlich auf dem Stadtplatz hinzurichten; dazu alle, welche die Gegenwart anhand früherer Zeiten kritisieren; Beamte, die verborgene Bücher sehen oder von ihnen wissen und keine Maßnahmen ergreifen, müssen genauso wie die Schuldigen bestraft werden, welche die Bücher versteckt haben; als Verbrecher zu bränden und zum Bau der Mauer\*\*\* zu schicken sind diejenigen, die

---

\* Geschichte des Ch'in-Staates. Offenbar wurde ihr Inhalt ebenfalls abgeändert.

\*\* Die höchsten Beamten.

\*\*\* Gemeint ist die Große Chinesische Mauer.



nach Ablauf von dreißig Tagen seit Veröffentlichung des Erlasses ihre Bücher nicht zum Verbrennen vorlegen. Nicht vernichtet werden Bücher über Medizin, Orakelkunst und Pflanzenzucht.« (79, S. 381)

Diese Maßnahmen hatten den Sinn, der Bevölkerung die Möglichkeit zum Privatstudium zu nehmen. Privatpersonen durften außer den Werken, die rein utilitaristischen Fragen gewidmet waren, keine Bücher besitzen. In den staatlichen Lagern, zu denen nur Beamte Zugang hatten, wurden viele dieser Bücher aufbewahrt. Man vernichtete jedoch alle Geschichtsbücher anderer Reiche mit Ausnahme des Ch'in-Staates.

Den Verfolgungen fielen nicht nur Bücher zum Opfer. Auf Befehl des Kaisers wurden mehr als 460 konfuzianische Gelehrte bei lebendigem Leibe in die Erde eingegraben und noch viel mehr in die Grenzregionen verbannt.

Später wurde der Konfuzianismus zur offiziellen Ideologie des chinesischen Reiches, und die Verfolgungen durch Ch'in Shih Huang gingen als Muster der Barbarei in die Geschichte ein. Doch die Feindschaft der Herrscher gegenüber der konfuzianischen Lehre äußerte sich auch noch danach. So wurde über den Gründer der nächsten Dynastie, welche die Ch'in-Dynastie ablöste, geschrieben:

»Pei-chung liebt die konfuzianischen Gelehrten nicht. Wenn ein Mann mit der Kopfbedeckung eines ›Gastes‹ oder Konfuzianers zu ihm kommt, reißt er sie ihm sofort vom Kopf und uriniert hinein.« (79, S. 389)

Auch in unseren Tagen rief die Kommunistische Partei Chinas das Volk zum Kampf gegen die »Nachfolger von Konfuzius und Lin Piao« auf. Noch im Jahre 1958 sagte Mao Tse-tung beim zweiten Plenum der 8. Einberufung des ZK der KPCh über den Kaiser Ch'in Shih Huang:

»Er erließ einen Befehl, der lautete: ›Wer die Gegenwart um der Vergangenheit willen zurückweist, dessen Geschlecht soll bis ins dritte Glied ausgerottet werden.‹ Wenn du dich zum Altertum hingezogen fühlst und das Neue nicht anerkennst, wird man deine ganze Familie umbringen. Ch'in Shih Huang ließ insgesamt nur 460 Konfuzianer bei lebendigem Leibe eingraben. Doch er kann sich mit uns nicht vergleichen. Wir rechneten zur Zeit der Säuberung mit mehreren Zehntausenden Menschen ab. Wir handelten wie zehn Ch'in Shih Huangs. Ich behaupte, daß wir reiner sind als Ch'in Shih Huang. Er ließ 460 Menschen eingraben und wir 46 000, hundertmal mehr. Denn jemanden zu töten, danach ein Grab auszuheben und ihn zu beerdigen, bedeutet auch, ihn bei lebendigem Leibe einzugraben. Man beschimpft uns, nennt uns An-

hänger von Ch'in Shih Huang und Usurpatoren. Wir geben das alles zu und meinen, daß wir bisher in dieser Beziehung wenig getan haben; es kann noch mehr getan werden.«

## BEILAGE

*Hat es eine »asiatische Gesellschaftsformation« gegeben?*  
Jeder, der sein Examen im Fach »historischer Materialismus« abgelegt hat, kennt das Grundschema der menschlichen Geschichte, die Aufeinanderfolge von Formationen, gut: Urgesellschaft, Sklavenhalter-, Feudal-, bourgeoise und kommunistische Gesellschaft. Dieses fundamentale historische Gesetz kristallisiert sich jedoch nicht sofort mit solcher Klarheit heraus, und einige Genossen haben bis heute zu dieser Frage verworrene Vorstellungen.

Die Begründer der Wissenschaftlichen Geschichtsmethode nannten nämlich neben den uns bekannten Formationen manchmal noch eine weitere, die »asiatische« oder die »asiatische Produktionsweise« (Briefwechsel zwischen Marx und Engels; »Die britische Herrschaft in Indien«; »Zur Kritik der Politischen Ökonomie«, Vorwort). Als Unterscheidungsmerkmal dieser Formation wird das Fehlen des privaten Bodeneigentums herausgestellt, das die Grundlage der politischen und religiösen Geschichte des Orients, »den Schlüssel zum orientalischen Himmel«, bilde.

Diese Frage wurde in den zwanziger und dreißiger Jahren von der sowjetischen Geschichtswissenschaft lebhaft erörtert, vor allem in Verbindung mit der Geschichte des Nahen Ostens, das heißt Mesopotamiens und Ägyptens. In diesem Kampf trug die Schule des Akademiemitglieds W. W. Struwe den Sieg davon; sie vertrat den marxistischen Standpunkt, dem gemäß die Gesellschaften des Nahen Ostens sklavenhalterisch gewesen seien. Die Frage konnte als endgültig erschöpft betrachtet werden, als I. W. Stalin im berühmten 4. Kapitel seines »Kurzen Lehrgangs« das nun allen gut bekannte »fünfteilige« Schema der geschichtlichen Entwicklung aufzeigte, das die »asiatische Formation« nicht einschließt.

In diese Atmosphäre der Klarheit wurde im Jahre 1939 eine gewisse Dissonanz hineingetragen, als man ein Manuskript von Marx veröffentlichte, das er nicht zum Druck vorgesehen hatte, »Über Formen vorkapitalistischer Produktion« (86). Hier rechnet er die »asiatische, antike, feudale und moderne, bourgeoise Produktionsweise« einer einheitlichen Linie als »progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation« zu. Sobald die russische Übersetzung dieses Werkes herausgekommen war, er-

schien im »Boten für Altertumsgeschichte« (87) ein Leitartikel, der allen fälschlichen Interpretationen entgegenwirken sollte. »Damit wird den Versuchen gewisser Historiker, bei Marx eine besondere »asiatische« sozialökonomische Formation zu sehen, ein für allemal ein Ende gesetzt«, schreibt das Akademiemitglied W. W. Struwe und warnt streng: »Die asiatische Gesellschaft ist eine Sklavenhaltergesellschaft.« Tatsächlich ist sehr günstig, daß Marx in dieser Arbeit von der Sklaverei im Orient spricht, doch leider verwendet er hier den etwas verwaschenen Begriff »Gemeinschaftssklaverei«, der schlecht in den Rahmen des Klassenkampfes der Geschichte paßt.

Diese Äußerungen riefen ein Echo bei den Historikern verschiedener Richtungen hervor. Der Renegat des Kommunismus und Reaktionär C. Wittfogel ließ sich zu schmutzigen Andeutungen über Analogien herab, die angeblich zwischen der »asiatischen« und der sozialistischen Formation bestünden, und versuchte sogar, hier eine Erklärung dafür zu finden, daß Marx und Engels gegen Ende ihres Lebens aufhörten, von der »asiatischen Produktionsweise« zu sprechen.\* Übrigens wurde der verleumdende Charakter der Aussagen Wittfogels von den marxistischen Historikern vollkommen bloßgestellt, doch allmählich begannen einige von ihnen, selbst Interesse an dieser gewissermaßen gelösten Frage zu entwickeln. Auf den Seiten ausländischer marxistischer Zeitschriften entzündete sich eine Diskussion, an der Dutzende von Autoren teilnahmen. Als Reaktion darauf erschien ein Sammelband (88; siehe dort den Artikel »Die Diskussion über die asiatische Produktionsweise in der ausländischen marxistischen Presse«), aus dem wir die im weiteren gemachten Angaben entnehmen.

Einer der ersten Beiträge zu dieser Diskussion war ein Artikel, der im Jahre 1957 von E. Welskopf, einer Forscherin aus der Deutschen Demokratischen Republik, veröffentlicht wurde.

---

\*Die Rede ist von Bemerkungen Wittfogels in (89) darüber, wie Marx und Engels mit dem Begriff »asiatische Produktionsweise« operierten. Wittfogel behauptet, daß Marx die Vorstellung eines besonderen »asiatischen« Staatstyps in den Arbeiten von Adam Smith, James Mill, John Stuart Mill, Richard Jones (übrigens geht die Idee auf Montesquieu und Bernier zurück) gefunden und sie in seine Konzeption von der Entwicklung der Gesellschaft auf der Basis der Produktionsentwicklung eingeschlossen habe. Doch seit den sechziger Jahren hätten Marx und Engels mit Bakunin und seinen Anhängern in Konflikt gelegen. Bakunin habe ihnen vorgeworfen, daß ihr Ideal des Staatssozialismus »an einem Pol Despotismus und am anderen Sklaverei« hervorbringen werde. In dieser Situation sei die Analogie zum asiatischen Despotismus zu auffällig gewesen. Darin sieht Wittfogel den Grund dafür, daß Marx und Engels in ihren späteren Arbeiten die »asiatische Produktionsweise« nicht erwähnen.

Darin trägt sie die Ansicht vor, daß zur Charakterisierung des Alten Orients nicht nur der Begriff der »klassischen«, sondern auch der »patriarchalischen« Sklaverei taugt. Die Autorin meint, daß diese Gesellschaften zur »asiatischen Produktionsweise« gehörten, ebenso wie das Alte China, Indien und Amerika. Danach untersuchte F. Tökei im Jahre 1958 die Eigentumsverhältnisse im China der Chou-Epoche und kam zu dem Schluß, daß es dort kein privates Bodeneigentum gegeben habe; in Arbeiten des Jahres 1963 kennzeichnet er diese Epoche durch die Herrschaft der asiatischen Produktionsweise. Zu dem gleichen Schluß hinsichtlich des Alten China kommt T. Pokora.

Arbeiten, in denen die »asiatische Produktionsweise« in immer neuen Ländern und immer neuen Epochen entdeckt wird, strömen wie aus einem Füllhorn. J. Suret-Canale (der Verfasser der Übersicht, an die wir uns halten, stellt ihn als »marxistischen Afrikanisten« vor) sieht diese Formation im vorkolonialen tropischen Afrika, P. Boiteau auf Madagaskar, P. Gallisot im vorkolonialen Maghreb und Algerien (im letzteren allerdings in »unvollkommener Form«), M. Tscheschkow im vorkolonialen Vietnam, K. Maniwan in Laos zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert, M. Olmeda im vorkolumbischen Mexiko, S. de Santis bei den Inkas, Azteken und Mayas, S. Divilcioglu im Ottomanischen Reich des 14. und 15. Jahrhunderts. Wie sich erweist, kann man Spuren der »asiatischen Produktionsweise« auch in der Gegenwart entdecken (doch natürlich nicht in dem Sinne, wie der Renegat Wittfogel behauptete). J. Chesnaux schreibt:

»Sie asiatische Produktionsweise gehört jedoch nicht nur der Vergangenheit an. Ohne Zweifel hat sie tiefe Spuren hinterlassen. Hat zum Beispiel die Tradition der ›höchsten Einheit‹ nicht starken Einfluß darauf ausgeübt, daß in zahlreichen afroasiatischen Ländern, die kürzlich Unabhängigkeit erlangten, das Regierungssystem mit Hilfe eines allmächtigen Staatsoberhauptes errichtet wurde, das allerdings das Vertrauen der Massen genießt?« (88, S. 55)

Die Forscher finden in der »asiatischen Produktionsweise« folgende neue Züge:

1. Eine besondere Form des Eigentums. Dies drückt sich vor allem im Fehlen des privaten Landbesitzes aus, was schon in der ersten Arbeit von E. Welskopf hervorgehoben wurde. F. Tökei behauptet sogar, daß es in Asien derartiges Eigentum überhaupt nicht gegeben habe. P. Gallisot spricht von »öffentlichem Eigentum«, und L. Sedow schreibt: »Das, was all diese Entwicklungsstadien der asiatischen Produktionsweise, all ihrer Formeln und Modifizierungen charakterisiert, ist die Tatsache, daß Privateigentum als Beziehungssystem fast völlig fehlt.«

2. Die geringe Rolle des Handels. So meint J. Chesnaux, daß Warenumschlag und -austausch bei der asiatischen Produktionsweise eine zweitrangige Rolle spielten, daß sie nur »zusätzliche Lebensmittel« zu denen umfaßten, welche die Gemeinden verbrauchten.

3. Eine besondere Form der Ausbeutung, die, wie J. Chesnaux sagt, »sich sowohl von der klassischen Sklaverei als auch von der Leibeigenschaft fundamental unterscheidet«: die »Gemeinschaftssklaverei«. C. Parain stellt die entscheidenden Kennzeichen dieser Art der Ausbeutung heraus:

a) Die »Gemeinschaftssklaverei« ist die Ausbeutung fast unentgeltlicher Arbeitskraft, großer Bauernmassen, die zeitweilig von ihrer Wirtschaft und ihren Familien getrennt sind.

b) Bei der »Gemeinschaftssklaverei« geht man sehr verschwenderisch mit der Arbeitskraft um, nicht nur bei der Anlage von Kanälen, Dämmen u. ä., sondern auch beim Bau von Despotenpalästen, Pyramiden usw.

c) Bei der »Gemeinschaftssklaverei« werden breite Massen von Produzenten zu schwerer, unqualifizierter körperlicher Arbeit gezwungen.

d) Bei der »Gemeinschaftssklaverei« nötigt die despotische Staatsmacht die Bauerngemeinden, Arbeitskräfte für öffentliche Arbeiten großen Maßstabs bereitzustellen.

e) Die Ausbeutung vollzieht sich mit Hilfe von Kollektiven, die von Dorfgemeinschaften gebildet werden; eine derartige Ausbeutung des Menschen macht eine zentralisierte autoritäre Führung, ein despotisches Regime, erforderlich.

4. Die besondere Rolle des Staates, wenn er als »höchste Einheit« die Dorfgemeinden ausbeutet (E. Welskopf, C. Parain) und »die Hauptproduktionsmittel unmittelbar kontrolliert« (P. Gallissot).

Die »asiatische Formation« bereitet der wissenschaftlichen marxistischen Forschung erhebliche Schwierigkeiten. So hat es sich als fast unmöglich erwiesen, ihre Klassenanalyse zu vollziehen. J. Chesnaux zum Beispiel sieht sich zu der Schlußfolgerung gezwungen, daß sich die Klassengegensätze hier auf »originelle Weise« gebildet hätten; und zwar existierten sie, ohne daß sich die herrschende Klasse »auf eindeutige Art« das Eigentum an den Produktionsmitteln angeeignet hätte. Die herrschende Klasse seien nicht Menschen (!), sondern »der Staat an sich als Wesen«.

F. Tökei schreibt:

»In diesem ganzen Problemkomplex wird die Frage danach, wie sich die Gesellschaft der asiatischen Produktionsweise in Klassen geteilt hat, am stärksten diskutiert.« (88, S. 62)

Als Ergebnis legen Tökei und Chesnau eine »Funktionstheorie« der Klassen vor, der gemäß die Teilung in antagonistische Klassen nicht auf dem Eigentum der Ausbeuter an den Produktionsmitteln, sondern auf den »gesellschaftlich nützlichen Funktionen« basiert habe, welche die Klassenherrscher ausgeübt hätten. Ihnen schließt sich L. Sedow an, der für die Theorie der »Staatsklassen« eintritt.

M. Tscheschkow schließlich vertritt den Standpunkt, daß sich der Begriff »Klasse« für die herrschende soziale Schicht des vorkolonialen Vietnam überhaupt nicht eigne. Es sei eine Hierarchie von »Funktionären« gewesen, in welcher der Kaiser die Rolle des »ersten Funktionärs« gespielt habe. Diese Elite habe sich unaufhörlich durch ein System von Prüfungen und Wettbewerben ergänzt. Die Elite der »Funktionärsgelehrten« sei dadurch charakterisiert gewesen, daß nicht das Eigentum an den Produktionsmitteln den Platz in der Hierarchie bestimmt, sondern daß umgekehrt der Platz, der »Rang« in der Hierarchie, die wirtschaftliche Lage der »Funktionäre« bestimmt habe. Die gesamte alles beherrschende »Staatsklasse« habe die Gemeindebauern nicht auf der Grundlage des Eigentums an den Produktionsmitteln ausgebeutet, sondern auf der Basis ihrer funktionellen Rolle für die Regierung und Ökonomie der Gesellschaft.

Das bewährteste Hilfsmittel der wissenschaftlichen Forschung – der Versuch, sich auf Zitate aus den Werken der Klassiker des Marxismus zu stützen –, erweist sich in dieser äußerst schwierigen Frage als nutzlos:

»Welche Ansicht vertrat Marx zur sozialen Einteilung und Klassenstruktur der ›asiatischen Produktionsweise‹? Wir würden in seinen Arbeiten vergeblich eine Formel oder eine einfache und klare Analyse dieses Problems suchen, da er aus Zeitmangel nicht einmal in der Lage war, eine vollständige Analyse der Klassensituation im Kapitalismus zu liefern. In Kapitel 52 des dritten Bandes von ›Das Kapital‹ wollte Marx seine Ideen zu diesem Gegenstand\* darlegen. Doch es gelang ihm nur, die ersten Zeilen der Einleitung zu schreiben.« (88, S. 63)

Es ist schwer, sich diesen traurigen Überlegungen F. Tökeis nicht anzuschließen.

Worin liegt der Grund dafür, daß das Problem der »asiatischen Produktionsweise« von so unzugänglicher Kompliziertheit ist, die sich nicht einmal dem subtilen Instrument der marxistischen Wissenschaftsmethode fügen will?

Anscheinend ist dies damit zu erklären, daß es um Erscheinun-

---

\* Das heißt, zur Klassenstruktur der kapitalistischen Gesellschaft.

gen geht, die uns so fern liegen, die unserem Zeitalter so fremd sind; damit, daß es dem modernen marxistischen Historiker äußerst schwerfällt, sich diese unbekanntenen Gesellschaftsverhältnisse vorzustellen.

## *RESÜMEE*

Wir haben eine Reihe von Beispielen angeführt, auf deren Grundlage sich über den Charakter der sozialistischen Tendenzen in der Wirtschaft (und teils in der Ideologie) einiger Staaten Südamerikas und des Alten Orients urteilen läßt. Alle diese Staaten gehören zu einem sehr primitiven Typ, der niedriger steht als die antike, mittelalterliche oder kapitalistische Gesellschaft (wir klammern aus unserer Betrachtung die sozialistischen Staaten des 20. Jahrhunderts als allgemein bekannte Erscheinung aus). In der Literatur lassen sich Hinweise auf andere analoge Beispiele finden (etwa auf die alten Staaten des Industals oder des vorkolumbischen Mexiko). Wir fassen nun die Hauptzüge dieses gesamten Gesellschaftstyps zusammen, wobei wir uns in erster Linie auf die Arbeit Heichelheims (90) stützen.

Die Basis aller ökonomischen Verhältnisse war die Vorstellung davon, daß der Staat – in Gestalt des Herrschers – Eigentümer aller Einkommensquellen sei. Jede beliebige Nutzung dieser Quellen mußte durch Abgaben an den Staat oder die Leistung eines Arbeitsdienstes erkauft werden. Die Fronarbeit galt als ebenso selbstverständliche Pflicht wie heute die Wehrpflicht. Alle, die sie ableisteten, wurden zu Trupps oder Heeren zusammengefaßt und (häufig unter dem Kommando von Offizieren) zu grandiosen Bauvorhaben abgeordnet. Sie arbeiteten auf staatlichen Feldern, gruben, reparierten und säuberten Bewässerungs- und Schiffahrtskanäle, bauten Straßen und Brücken, Stadtmauern, Paläste und Tempel, Pyramiden und andere Grabstätten, transportierten Lasten. Manchmal wurden diese Aufgaben eroberten Völkern auferlegt, und, wie Heichelheim (90, S. 186) vermutet, entwickelte sich gerade aus diesem Grunde das ganze Dienstpflichtsystem, das heißt, der Staat nahm sich für die Beziehung zu seinen Untertanen das System der Ausbeutung besieger Völker zum Vorbild.

Ein großer Teil des Bodens gehörte entweder dem Staat oder wurde von ihm kontrolliert. Die Tempelböden befanden sich in der Regel unter der Aufsicht von Staatsbeamten, die ihre Bestellung leiteten. Die Bauern erhielten vom Staat Geräte, Arbeitsvieh und Saatgut; oft wurde ihnen vorgeschrieben, was sie zu säen hatten. Einen bestimmten Teil ihrer Zeit mußten sie der Fronarbeit – hauptsächlich auf den Staats- und Tempelfeldern – widmen. Die meisten Landbewohner waren in erheblichem Maße vom Staat

abhängig, doch größtenteils waren sie keine Staats- und schon gar keine Privatsklaven. Gelb belegt sie mit dem Begriff »serfs«, das heißt »Abhängige« oder »Leibeigene«. Er schreibt:

»Die produktive arbeitende Bevölkerung in Mesopotamien und im alten Nahen Osten überhaupt, im mykenischen und Homerischen Griechenland, später in Sparta, auf Kreta, in Thessalien und anderen Teilen Griechenlands mit Ausnahme von Athen, stellt ebenso wie in Indien, China usw. die Hauptarbeitskraft dar, die dauernd oder zeitweilig auf den gesellschaftlichen Böden des Staates, des Tempels und der großen Landbesitzer eingesetzt wurde, die in der Regel gleichzeitig die Funktionen staatlicher Offizieller wahrnehmen. Diese Klasse von Produzenten ist halbfrei.« (69, S. 83)

Sklaven arbeiteten in ihrer überwältigenden Mehrzahl als Hausbedienstete. Über den Alten Orient sagt E. Meyer:

»So hat denn auch . . . die Sklaverei im Orient wirtschaftlich kaum eine größere Rolle gespielt.« (91, S. 190, zitiert in 89)

Wie die Landwirtschaft wurden auch Handwerk und Handel vom Staat kontrolliert. Er stattete die Handwerker in beträchtlichem Umfang mit Geräten und Rohmaterial und die Händler mit Kapital aus. Diese wie jene schlossen sich zu Gilden zusammen, an deren Spitze Staatsbeamte standen. In Ägypten zum Beispiel wurde der Außenhandel bis zum Mittleren Reich völlig vom Staat monopolisiert. Der Binnenhandel wurde vom Staat – bis in die allerkleinsten Geschäfte hinein – streng beaufsichtigt. Der Staat verteilte auch direkt einen sehr hohen Prozentsatz der Waren.

Geld spielte im Handel keine bedeutende Rolle. Sogar teure Gegenstände wurden häufig ohne Zahlung von Geld ausgetauscht, obwohl man in einem Dokument, das das Geschäft fixierte, auf den Wert hinwies. Max Weber nennt dies »Tausch mit Geldbewertung«. Gewöhnlich existierten zwölf bis zwanzig primitive Geldarten, deren relativer Wert vom Staat festgelegt wurde, was ihm ein zusätzliches wichtiges Instrument zur Lenkung der Wirtschaft verlieh.

Die Königswirtschaft war Grundlage der ökonomischen Kraft des Landes. Max Weber beschrieb dieses System als Königsoikos und unterstrich damit, daß der ganze Staat von einem einzigen Zentrum her, als Großgrundbesitz eines Herrn verwaltet wird. In Ägypten entspricht die Bezeichnung »Pharao« (»per-ro«, das heißt »großes Haus«) auch wörtlich dem Begriff *oikos*. Heichelheim behauptet, daß der Staat rund neunzig Prozent der ganzen Wirtschaft kontrolliert habe. Er schreibt:



»Das Königtum des Alten Orients war ökonomisch betrachtet die Zentralinstanz, bei der ein überwältigender Teil des Sozialprodukts der Bevölkerung des gesamten Gebietes zusammenfloß. Von hier aus wurde dann in verschiedenartigen Organisationsformen das verfügbare Volksvermögen, soweit es erfaßbar war, werbend weiter investiert oder nach Ermessen der Staatsspitze Privatpersonen und ganzen Bevölkerungsgruppen zum Konsum zugänglich gemacht. Nicht mit Unrecht hat man unter diesen Umständen das Wirtschaftssystem des Alten Orients als das eines patriarchalischen Staatssozialismus oft genug zu kennzeichnen versucht.« (90, S. 169–170)

Parallel dazu, daß der Staat, verkörpert durch den Herrscher, das gesamte Wirtschaftsleben lenkte, wurde die Ideologie von der Konzeption des vergöttlichten Königs, des Wohltäters und Retters der Menschheit bestimmt. Wie Heichelheim sagt, nahm man an, daß der König das Meschengeschlecht dadurch rette, daß er zu einem menschlichen Wesen geworden sei und die eschatologische Verwandlung in jeder Generation vollziehe. Dies habe den König zu einem Wesen gemacht, das sich sogar von den höchsten Priestern oder Aristokraten vollkommen unterschieden habe. Der König habe die Menschheit durch seine unendliche mystische Kraft im Frieden und im Krieg gerettet, durch seine Gerechtigkeit bei der Unterstützung günstiger Erscheinungen und seine Freigebigkeit bei der Verteilung und Investition unermeßlichen Kapitals zum Wohl seiner Untertanen.

Natürlich ließ eine solche ideologische und wirtschaftliche Zentralisierung die grausamsten Maßnahmen zur Unterdrückung der Bevölkerung nicht nur moralisch zulässig, sondern auch technisch unverzichtbar werden. So heißt es in den indischen Gesetzen von Manu:

»Die Ordnung auf der ganzen Welt wird durch Strafen aufrechterhalten.«

»Die Strafe ist der Herrscher.« (Zitiert in 89, S. 138)

In Ägypten hatte jeder Beamte das Recht, physische Strafen auszuteilen. Die Furcht, die der Pharao einflößt, wird durch die Schlange an seiner Krone symbolisiert; man stellt den Pharao dar, wie er Menschen im Jenseits tötet, zerschneidet oder siedet (zitiert in 89, S. 142). Der rituelle Name eines der ersten Pharaonen war Skorpion.

Die sozialistischen Tendenzen in alten Staaten sind gründlich in dem Buch Wittfogels (89) untersucht worden, aus dem wir schon eine Reihe konkreter Fakten entlehnt haben. Die allgemeine Konzeption des Autors besteht darin, daß er eine Anzahl von Staaten des Alten Orients, des vorkolumbischen Amerika, Ostafrikas und einiger pazifischer Gebiete, speziell der Hawaii-

Inseln, zu einer besonderen historischen Formation zusammenfaßt, die er »hydraulische Gesellschaft« oder »hydraulische Zivilisation« nennt. Diese Bezeichnung ist dadurch zu erklären, daß Wittfogel die fundamentale Rolle, welche die künstliche Bewässerung in ihrer Wirtschaft spielte\*, für das Hauptmerkmal dieser Gesellschaften hält. Der Autor legt den Begriff »hydraulische Gesellschaft« sehr großzügig aus, so daß er darunter fast alle nichtkapitalistischen Staaten außer Griechenland, Rom und den Staaten des mittelalterlichen Europa versteht. Doch er hebt die »ganz einfache Bewässerungsgesellschaft« der Inkas, von Sumer, des Ägyptens der Pharaonen und Hawaiis heraus, das heißt ungefähr den Komplex von Erscheinungen, der uns hier interessiert. Wittfogel weist auf viele Kennzeichen hin, welche diese Gesellschaften miteinander und mit den sozialistischen Staaten des 20. Jahrhunderts verbinden. Zum Beispiel betont er die ähnliche Rolle, welche die Bewässerung der Landwirtschaft und die Schwerindustrie spielten. In beiden Fällen gewinne eine Tätigkeit, die nicht unmittelbaren Nutzen produziere, doch dessen unerläßliche Basis darstelle, besondere Bedeutung (89, S. 27–28). Dieser Schlüsselzweig der Wirtschaft sei das Eigentum des Staates, der auf diese Weise völlige Kontrolle über das ökonomische und politische Leben des Landes behalte.

Heichelheim sieht entsprechende Parallelen. Er meint zum Beispiel:

»Darüber hinaus ist es für die Kenner des Materials längst kein Geheimnis mehr, daß das planwirtschaftliche und kollektivistische moderne Maschinenzeitalter des 20. Jahrhunderts, wo es die individualistischen und partikularistischen Lebensformen der von ihm überwundenen Eisenzeitkulturen der letzten 3 Jahrtausende zu ersetzen und umzubilden sucht, in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Geistesleben in der Regel an im Volkstum aufbewahrte Rudimente kollektivistischer hoher Organisation anzuknüpfen vermag, die den altorientalischen Stadtkulturen direkt oder indirekt entstammen.« (90, S. 108)

»Unsere modernen fast wie Priesterkönige sich gebärdenden Diktatoren über schlechthin alle Lebensgebiete großer Nationen in gewaltigen Räumen mit ihrer gläubig als Rettung aufgenommenen Planordnung finden meines Erachtens so ihre nächsten strukturellen Analogien, wenn überhaupt, im Vorderasiatischen Kö-

---

\* Adams kommt in (68) am Beispiel des alten Mesopotamien und des vorkolumbischen Mexiko zu dem Schluß, daß die Bewässerung im Gegensatz zu Wittfogels Ansicht nicht die entscheidende Rolle für die Bildung dieser Gesellschaften gespielt habe (S. 67–68). Davon abgesehen vertritt Wittfogel den Standpunkt, daß ein »agrodespotischer« Staat auch ohne hydraulische Institutionen entstehen könne (89, S. 3).

nigtum, im ägyptischen Pharaonentum und in allen von dort unmittelbar und mittelbar historisch abgeleiteten Herrschaftsformen. Überall, wo unser Jahrhundert nicht zu persönlicher Freiheit, sondern zu allseitiger Bindung hinstrebt, erhalten vom welt-historischen Blickpunkt aus die altorientalischen Stadtkulturen, was bisher selten genug, aber immerhin von nicht wenigen Forschern, erkannt worden ist, geradezu jene Bedeutung des nächsten Geistesverwandten, die das 19. Jahrhundert noch unbestritten dem klassischen Altertum der Griechen und Römer zuteilte.« (90, S. 108–109)

**TEIL III**  
**ANALYSE**

## § 1. Die Konturen des Sozialismus

In den vorhergehenden Teilen dieses Buches haben wir einige Fakten mit dem Ziel zusammengetragen, eine Vorstellung davon zu vermitteln, wann und in welchen Formen der Sozialismus in der Geschichte der Menschheit zutage getreten ist. Mit den angeführten Angaben wird natürlich nicht der geringste Anspruch darauf erhoben, daß eine zusammenhängende Geschichte des Sozialismus gezeichnet worden sei. Es handelt sich um eine punktierte Linie, einzelne Fakten, die jedoch mit solcher Streuung ausgewählt sind, daß man mit ihrer Hilfe einige gemeinsame Züge der ganzen Erscheinung beurteilen konnte. Auf diesem Hintergrund können wir nun darangehen, den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung zu betrachten: den Sozialismus als allgemeingeschichtlichen Begriff.

Natürlich muß mit dem Versuch begonnen werden, eine Definition des Sozialismus zu formulieren – wenn auch keine formale Definition, so doch eine allgemeine Klärung des Sinnes, mit dem wir diesen Begriff ausfüllen. Selbstverständlich ist es nicht einfach so, daß in den ersten Teilen des Buches genug empirisches Material gesammelt wäre, um jetzt nur noch das, was es vereint, herausziehen zu müssen. Denn dieses Material ist schon auf der Basis gewisser Kennzeichen ausgewählt worden, die wir zu Beginn des Buches genannt haben. Trotzdem haben wir es hier nicht mit einem *Circulus vitiosus* zu tun.\* Wir haben auf Ähnlichkeiten in einer Reihe historischer Phänomene aufmerksam gemacht. Nun müssen wir klären, ob diese Phänomene hinreichende Einheitlichkeit besitzen, um sie als Ausdrucksformen eines allgemeinen Begriffs ansehen zu können. Dadurch berührt sich die Definitionsfrage hier mit der Frage nach der Existenz des Sozialismus als allgemeingeschichtlicher Kategorie. Dieser Weg ist offenbar bei der Erörterung jedes beliebigen Allgemeinbegriffs der natürliche, zum Beispiel bei der Bestimmung einer neuen Gattung in der Biologie.

Wir beginnen deshalb mit einer Aufzählung der entscheidenden Prinzipien in der Tätigkeit der sozialistischen Staaten und in

---

\* Obwohl wir auch den Begriff »Sozialismus« schon lange verwendet hatten, bevor wir auf seine Definition zu sprechen kamen.

der Ideologie der sozialistischen Lehren, die wir oben beschrieben haben.

### 1. Aufhebung des Privateigentums

Den grundlegenden Charakter dieses Prinzips unterstreichen zum Beispiel Marx und Engels: » . . . die Kommunisten [können] ihre Theorie in dem einen Ausdruck: Aufhebung des Privateigentums, zusammenfassen.« (Kommunistisches Manifest)

Diese These in ihrer *negativen* Form ist ausnahmslos allen sozialistischen Lehren eigen und erscheint als Grundlage aller sozialistischer Staaten. Doch in ihrer *positiven* Form, als Aussage über den konkreten Charakter des Eigentums in der sozialistischen Gesellschaft, ist sie weniger universell und tritt schon in zwei Varianten auf: Die überwältigende Mehrheit der sozialistischen Lehren proklamiert die mehr oder weniger radikal verwirklichte Vermögensgemeinschaft, während die sozialistischen Staaten (und manche Lehren) sich auf staatliches Eigentum stützen.

### 2. Aufhebung der Familie

Sie wird von der Mehrheit der sozialistischen Lehren gefordert. In anderen Lehren sowie in manchen sozialistischen Staaten verkündet man diese These nicht so radikal, verfolgt jedoch das gleiche Prinzip durch die Herabsetzung der Familienrolle, die Schwächung von Familienbeziehungen und die Aufhebung gewisser Funktionen der Familie. Wieder ist die negative Form dieses Prinzips weiter verbreitet. Als positive Aussage über einen bestimmten Typ der Geschlechter- oder Kind-Eltern-Beziehungen stellt sie sich in mehreren Versionen dar: als vollkommene Zerstörung der Familie, also als Frauengemeinschaft und Aufhebung aller Bande zwischen Eltern und Kindern bis zu einem Stadium, in dem sie einander nicht einmal kennen; als Erschütterung und Schwächung der Familienbeziehungen; als Verwandlung der Familie in eine Zelle des bürokratischen Staates, die seinen Zielen und seiner Kontrolle unterliegt.

### 3. Aufhebung der Religion

Für uns ist es besonders günstig, die Feindschaft des Sozialismus gegenüber der Religion zu beobachten, denn sie ist mit geringen Ausnahmen für alle *modernen* sozialistischen Staaten und Lehren typisch. Nur selten wird die Aufhebung der Religion auf gesetzlichem Wege – wie in Albanien – proklamiert. Doch die Aktionen anderer sozialistischer Staaten lassen keinen Zweifel daran, daß sie alle genau von diesem Prinzip der Religionsaufhebung geleitet werden und daß nur äußere Schwierigkeiten sie vorerst daran hindern, es vollständig zu verwirklichen. Das gleiche Prinzip wurde,

vom Ende des 17. Jahrhunderts an, vielfach in sozialistischen Lehren verkündet. Die Lehren des 16. und 17. Jahrhunderts waren von einer kalten, skeptischen und ironischen Beziehung zur Religion durchdrungen. Wenn nicht subjektiv, so bereiteten sie die Menschheit jedoch objektiv auf jene Verschmelzung der sozialistischen Ideologie mit dem militanten Atheismus vor, die am Ende des 17. Jahrhunderts und im 18. Jahrhundert stattfand. Die Ketzerbewegungen des Mittelalters trugen den Charakter religiöser Bewegungen, doch gerade jene, in denen sich sozialistische Tendenzen besonders deutlich äußerten, standen der *konkreten* Religion, zu der sich die sie umgebende Menschheit bekannte, mit unversöhnlicher Feindschaft gegenüber. Aufrufe zur Ermordung des Papstes, zur Ausrottung aller Mönche und Priester ziehen sich als roter Faden durch ihre Geschichte. Erstaunlich ist der Haß dieser Bewegungen auf die Grundsymbole des Christentums, das Kreuz und den Tempel. Die Verbrennung von Kreuzen und die Entweihung von Kirchen sind seit den ersten Jahrhunderten des Christentums anzutreffen und bis in unsere Tage zu verfolgen.

Im Altertum schließlich, im sozialistischen System Platons, wird die Religion als Element der Staatsideologie betrachtet. Ihre Rolle reduziert sich auf die Erziehung der Bürger, die Hinwendung ihrer Ansichten in die dem Staat notwendige Richtung: Mit diesem Ziel ersinnt man neue und schafft alte religiöse Vorstellungen und Sitten ab. Anscheinend spielte die offizielle Religion auch in vielen Staaten des Alten Orients eine entsprechende Rolle; in ihrem Zentrum stand die Vergöttlichung des Herrschers, der den allmächtigen Staat verkörperte.

#### 4. Gemeinsamkeit oder Gleichheit

Diese Forderung findet sich in fast allen sozialistischen Lehren. Die negative Form dieses Prinzips ist das Bestreben, die Hierarchie der umgebenden Gesellschaft zu vernichten, sind Aufrufe, »die Stolzen, Reichen und die Macht der Vermögenden herabzusetzen«, die Privilegien zu beseitigen. Häufig bringt diese Tendenz Feindseligkeit gegenüber der Kultur als einem Faktor hervor, der geistige und intellektuelle Ungleichheit verursacht, und führt dadurch zu dem Aufruf, die Kultur zu vernichten. Die erste Formulierung eines solchen Standpunktes ist bei Plato anzutreffen, die letzte in den modernen westlichen Strömungen der Linken, welche die Kultur als »individualistisch«, »repressiv«, »erstickend« einordnen und zum »ideologischen Partisanenkrieg gegen die Kultur« auffordern.

Wir sehen, daß nur eine geringe Zahl klarer Prinzipien die sozialistischen Lehren inspirierte und das Leben sozialistischer Staaten im Laufe vieler Jahrtausende lenkte. Diese Einheit und

gegenseitige Verbundenheit der verschiedenen sozialistischen Lehren wurde auch von ihren Vertretern deutlich gemacht: Thomas Müntzer berief sich auf Platon, Johann von Leiden studierte Müntzer, Campanella führte die Wiedertaufe als Beispiel dafür an, wie sein System zu realisieren sei. Morelly und der unbekannt Autor des Artikels in der »Enzyklopädie« nennen den Inkastaat als Vorbild, das ihre sozialen Ansichten untermauere, und in einem anderen Artikel der »Enzyklopädie« (»Moraves ou Frères Unis«), geschrieben von Faiguet, werden die Mährischen Brüder als Muster einer idealen Gemeinschaftsordnung dargestellt. Unter den späteren Sozialisten erklärte Saint-Simon in seinem letzten Werk »Das neue Christentum«, daß »das neue Christentum aus einzelnen Richtungen bestehen wird, die hauptsächlich mit den Ideen der Ketzersekten Europas und Amerikas übereinstimmen«. Solche Beispiele für das Gefühl innerer Verbundenheit zwischen den sozialistischen Strömungen verschiedener Epochen lassen sich in großer Menge anführen. Wir verweisen nur noch auf die zahlreichen Werke mit Titeln wie »Die Vorläufer des wissenschaftlichen Sozialismus«, die von Vertretern der sozialistischen Ideologie zusammengestellt werden und in denen man Platon, Dolcino, Müntzer, More, Campanella u. a. als »Vorläufer« finden kann.

Wie sich versteht, nahm der zentrale Kern der sozialistischen Ideologie in verschiedenen Epochen unterschiedliche Gestalt an: Wir haben einen Sozialismus erlebt, der die Form mystischen Prophetentums, eines rationalistischen Planes für eine glückliche Gesellschaft oder einer wissenschaftlichen Doktrin hatte. In jeder Epoche nimmt der Sozialismus einige der Ideen seiner Zeit in sich auf und nutzt die zeitgenössische Sprache. Manche seiner Elemente fallen fort, andere gewinnen im Gegensatz dazu besonders große Bedeutung. Das gleiche trifft auf jede andere Erscheinung von derartigem historischen Maßstab zu.

In einer anderen Arbeit, die ebenfalls dem Sozialismus gewidmet war, führte ich die Religion als ebensolches historisches Phänomen an, das sich wie der Sozialismus im Laufe der Zeit umwandelt. Jetzt scheint mir jedoch, daß diese Gegenüberstellung eher den einzigartigen Charakter der sozialistischen Ideologie, ihren beispiellosen Konservatismus unterstreicht. Tatsächlich haben sich seit jenen Zeiten, in denen Platon in seinem System zum erstenmal die Grundsätze des Sozialismus formulierte, die religiösen Vorstellungen der Menschheit völlig verändert: Die Idee des Monotheismus hat auf der ganzen Welt Bedeutung gewonnen, die Konzeption des einen dreifaltigen Gottes, des Gottmenschentums, der Erlösung durch den Glauben und eine Reihe anderer grundlegender Ideen sind entstanden. Gleichzeitig haben sich die Prinzipien des Sozialismus bis in unsere Tage nicht geändert; sie



haben nur ihre Form und Motivation variiert.

Die Einheit, die Verkettung des Systems sozialistischer Vorstellungen, äußert sich – mit ihrem erstaunlichen Konservatismus – auch darin, daß viele Details stereotyp in sozialistischen Gesellschaften und Lehren auftauchen, die äußerlich nur schwach miteinander verbunden, manchmal sogar durch gewaltige Zeiträume voneinander getrennt sind. Die Wahrscheinlichkeit solcher Wiederholungen ist fast unendlich gering, wenn man nicht annimmt, daß sie notwendig durch die starke geistige Nähe der sie hervorbringenden Strömungen vorherbestimmt werden. Wir wollen nur vier Beispiele aus der großen Zahl solcher Kongruenzen bringen.

a) Die Übereinstimmung vieler Einzelheiten von Mores »Utopia« und dem Leben des Inkareiches, die zu der anekdotischen Frage in der Pariser Akademie führte, ob die Nachrichten vom Inkareich More beeinflusst hätten (was in chronologischer Hinsicht unmöglich war).

b) Der Brauch, verstorbene Staatsoberhäupter zu mumifizieren und sie in Pyramiden oder pyramidenartigen stufenförmigen Grabstätten beizusetzen, die in durch viele Jahrtausende voneinander getrennten Staaten mit starken sozialistischen Tendenzen anzutreffen sind.

c) In Deschamps' »Vrai système« kommt eine auffallende Einzelheit vor: Bei der Beschreibung der künftigen sozialistischen Gesellschaft sagt er, daß dort »fast alle Personen beinahe identisch aussehen würden«. Der gleiche Gedanke wird auch in den vorbereitenden Materialien Dostojewskijs zu dem Roman »Die Dämonen« geäußert. Die Person, die im Roman Pjotr Werchowenskij, in den Materialien aber Netschajew heißt, meint zur künftigen Gesellschaft:

»Meiner Ansicht nach sollten sogar Männer oder Frauen mit sehr schönem Gesicht nicht zugelassen werden.« (82, Bd. XI, S. 270)

Dostojewskij bezog den Stoff für seinen Roman aus der Ideologie seiner zeitgenössischen nihilistischen und sozialistischen Bewegungen, doch weder sie noch er konnten die Arbeiten Deschamps' kennen, da sie erst in unserem Jahrhundert veröffentlicht wurden.

d) Im »Staat« schreibt Platon, daß von den Wächtern »keiner eine solche Wohnung und Vorratskammer haben [soll], in die nicht jeder, der will, einträte«.

Aristophanes benutzt in diesem Zusammenhang in der »Frauenherrschaft« fast die gleichen Formulierungen:

*Praxagora*

Aus der Stadt hier mach' ich ein einziges Haus, und die  
scheidenden Wände zertrümmr' ich,  
Daß jeder zum anderen Zugang hat.

Diese Übereinstimmung konnte noch damit erklärt werden, daß die Verfasser in derselben Epoche lebten, aber danach findet sich das gleiche Motiv bei Thomas More, der, um zu betonen, in welcher Gemeinsamkeit die Utopier leben, über ihre Häuser schreibt:

»Diese zweiflügeligen Türen, die durch einen leichten Druck der Hand zu öffnen sind und sich darauf wieder von allein schließen, lassen einen jeden ein . . .«

More hatte natürlich Platon gelesen und konnte diesen Gedanken bei ihm entliehen haben. Doch wir finden auch im Inkareich ein Gesetz gegen das Verschließen von Türen! Noch später erläutert Lebesjatinikow in »Schuld und Sühne« die »Frage des freien Zutrags zu den Zimmern in der künftigen Gesellschaft«:

»In letzter Zeit wurde auch die Frage debattiert: Hat der Angehörige einer Kommune das Recht, jederzeit das Zimmer eines anderen Mitglieds, eines Mannes oder einer Frau, zu betreten . . . Und man entschied, daß er das Recht hat . . .« (92, Bd. VI, S. 284)

Dies ist keineswegs nur eine künstlerische Erfindung. Dostojewskij verstand den Charakter des Sozialismus besser als jeder Denker des vergangenen Jahrhunderts und ahnte seine zukünftige Rolle voraus. Aus Tausenden kleiner Merkmale der ihm gut bekannten nihilistischen Kreise wählte er einige der typischsten aus, und dazu gehörte der freie Zutritt zu fremden Wohnungen, fast zweieinhalb Jahrtausende nach Platon!

Und endlich kommt unser Thema in den ersten nachrevolutionären Jahren in Rußland wieder zum Vorschein. Die Kraft der damals durchlebten Explosion brachte so tief liegende Elemente der sozialistischen Ideologie an die Oberfläche, wie sie früher kaum zu bemerken waren und danach wieder verdrängt wurden. Deshalb werden wir uns im weiteren dieser Epoche häufig zuwenden, die viele Aspekte des Sozialismus manchmal völlig neu beleuchtet hat. Damals entstanden insbesondere viele Überlegungen darüber, wie das neue Leben die alte Existenz überwinden und ihr kollektive Züge geben werde, wie es die individuellen Küchen durch grandiose Fabrikküchen und die Wohnungen durch Gemeinschaftsunterkünfte ersetzen werde. Ein Schwärmer greift zum Beispiel ein Buch heraus, in dem die neuen Lebensformen, die sich, wie er sagt, auf Trotzkijs Ideen stützen, propagiert werden (93). Er schreibt: »Ich muß klarstellen, daß ich das Zimmersystem nicht für unbedingt nötig halte; ich meine, daß unter einem Zimmer nur die Wohnfläche eines einzelnen Menschen zu verstehen ist. Denn ein kollektivistischer Mensch kann durchaus auf die Isolierung in einem Zimmer verzichten . . . Diese Isolierung, die in gewissen Stunden der Liebe unumgänglich ist, kann er in besonderen Vergnügungsgärten genießen, wo er und seine Gefähr-

tin angemessene Behaglichkeit finden werden.«

Offensichtlich verfügt die sozialistische Ideologie über die Fähigkeit, voneinander weit entfernte oder nicht einmal durch irgendeine Tradition verbundene sozialistische Strömungen mit deutlichen, stereotypen Zeichen abzustempeln.

Uns scheint die Schlußfolgerung begründet, daß der Sozialismus als einheitliche historische Erscheinung existiert. Seine Grundsätze sind oben genannt worden:

Aufhebung des Privateigentums

Aufhebung der Familie

Aufhebung der Religion

Gleichheit, Aufhebung der gesellschaftlichen Hierarchie.

Die vielfältigen Verkörperungen dieser Prinzipien sind durch die organische Einheit des gemeinsamen Geistes, der konkreten Einzelheiten und häufig auch durch die eindeutig bewußt gemachte Tendenz miteinander verkoppelt.

Der von uns untersuchte Aspekt des Sozialismus berücksichtigt nur eine der Dimensionen, in denen dieses Phänomen sich entfaltet. Der Sozialismus ist nicht nur ein abstraktes System, sondern auch die Verkörperung dieses Systems in Raum und Zeit. Nachdem wir seine ideologischen Grenzen umrissen haben, müssen wir deshalb nun klären, in welchen Epochen und innerhalb welcher Zivilisationen der Sozialismus als Lehre, Volksbewegung oder Staatsordnung auftritt. Doch hier ist die Antwort weit weniger offensichtlich. Während die sozialistische Ideologie durch klare und deutliche Merkmale scharf gekennzeichnet ist, kann man die Verbreitung des Sozialismus schwerlich mit einer bestimmten Zeit oder Zivilisation in Verbindung bringen. Wenn man von jener Geschichtsperiode der Menschheit sprechen soll, die der Entstehung des Staates folgte, so kann man Äußerungen des Sozialismus praktisch in allen Epochen und allen Zivilisationen entdecken. Man kann ausschließlich auf die Perioden verweisen, in denen die sozialistische Ideologie besonders eindeutig zutage tritt – dabei handelt es sich gewöhnlich um die Zeit eines historischen Umbruchs, einer Krise wie zum Beispiel im Reformationszeitalter oder in unserem Jahrhundert. Man kann anmerken, daß sozialistische Staaten nur in bestimmten Gesichtssituationen entstehen, oder zu begreifen suchen, weshalb die sozialistische Ideologie gewissermaßen in fertiger, vollendeter Form gerade in der Epoche Platons zustande kam – zu diesen Fragen werden wir später zurückkehren. Aber in der europäischen Geschichte zum Beispiel gab es keinen Zeitraum, in dem sozialistische Theorien nicht in der einen oder anderen Form verbreitet gewesen wären. Anscheinend ist der Sozialismus ein ständiger Faktor der menschlichen Geschichte, zumindest seit der Existenz des Staates. Ohne seinen

Charakter vorläufig festzulegen, müssen wir den Sozialismus als eine der mächtigsten und umfassendsten Kräfte anerkennen, die auf dem Feld der Geschichte agieren.

Im Prinzip ist diese Ansicht durchaus nichts Neues. Davon zeugen schon solche Buchtitel wie »Das sozialistische Reich der Inkas«, »Die Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus«, »Der Staatssozialismus im 15. Jahrhundert vor Christus«. C. Wittfogel sammelte in dem schon zitierten Werk (89) eine ungeheure Fülle von Material über die Staaten des Alten Orients, Amerikas vor der Entdeckung durch die Spanier, Ostafrikas und einige Pazifikgebiete, zum Beispiel die Hawaii-Inseln. Die von ihm beschriebenen Staaten ordnete er der Kategorie der hydraulischen Gesellschaften zu und ging einer Vielzahl von Parallelen zwischen ihnen und den modernen sozialistischen Staaten nach. Die Geschichte der sozialistischen Lehren ist nicht weniger gründlich erforscht, wie sich an den zahlreichen »Geschichten der sozialistischen Ideen«, die gewöhnlich bei Platon beginnen, ablesen läßt. Koigen scherzte sogar:

»Die Idee des Sozialismus – so wage ich zu behaupten – ist so alt, wie die menschliche Gesellschaft selbst, aber nicht älter.« (94, S. 31)

Dieser Standpunkt müßte eigentlich jedem Versuch, das Wesen des Sozialismus zu verstehen, zugrunde gelegt werden. Ungeachtet seines sehr allgemeinen Charakters, grenzt er den Bereich jener Argumente, die hier herangezogen werden können, scharf ein: Alle Erklärungen, die sich auf die Besonderheiten einer bestimmten Geschichtsperiode, Rasse oder Zivilisation stützen, müssen fallengelassen werden. Weiterhin muß unbedingt darauf verzichtet werden, den Sozialismus als bestimmte Phase in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu interpretieren, die eintreten werde, wenn die für sie notwendigen Bedingungen reif seien. Jede Betrachtungsweise des Sozialismus muß sich im Gegenteil auf so umfassende Prinzipien stützen, daß sie sowohl auf das Inkareich wie auf die Philosophie Platons wie auf den Sozialismus des 20. Jahrhunderts anzuwenden sind.

## §2. *Übersicht über einige Betrachtungsweisen des Sozialismus*

Bevor wir die im letzten Paragraphen formulierten Schlüsse zur weiteren Analyse des Sozialismus heranziehen, können sie an einer einfacheren Aufgabe rein kritischen Charakters erprobt werden: Wir werden jene Betrachtungsweisen des Sozialismus, die

oben dargestellt wurden, anhand dieser Voraussetzungen untersuchen. Im folgenden werden einige Ansichten betrachtet werden, auf die sich alle dem Autor bekannten, früher dargelegten Sozialismuskonzeptionen in wesentlichen Zügen zurückführen lassen.

1. Die Betrachtungsweise des Marxismus: *Der Sozialismus als staatliches System ist eine bestimmte Phase in der historischen Entwicklung der Menschheit, die den Kapitalismus zwangsläufig ablöst, wenn er ein gewisses Entwicklungsniveau erreicht hat; der Sozialismus als Lehre ist die Weltanschauung des Proletariats (das selbst durch den Kapitalismus hervorgebracht wird) und gleichzeitig das Ergebnis einer wissenschaftlichen Analyse, der wissenschaftliche Beweis für die Determiniertheit der sozialistischen Staatsordnung.*

Diese Auffassung widerspricht den uns bekannten Fakten ganz und gar. Wenn sozialistische Staaten nur unter Bedingungen entstehen, die durch die Entwicklung des Kapitalismus geschaffen werden, wenn, wie zum Beispiel Lenin schrieb, der Sozialismus »aus dem Kapitalismus hervorgeht, sich historisch aus dem Kapitalismus entwickelt und das Ergebnis der Aktion einer gesellschaftlichen Kraft ist, die der Kapitalismus erzeugt«, woraus ging er dann im Inkareich oder in den Staaten des Alten Orients hervor, woraus entwickelte er sich, und das Ergebnis welcher gesellschaftlichen Kraft konnte er gewesen sein? Die Hinwendung zur Geschichte bestärkt übrigens nur die Zweifel, welche die Gegenwart hervorbringt: Sozialistische Staaten entstehen in China, Nordkorea und auf Kuba, in Ländern also, in denen der Einfluß des Kapitalismus auf keinen Fall als bestimmend betrachtet werden kann.

Ebenso unmöglich ist es, zum Beispiel in der Mazdak-Bewegung oder bei den Taboriten eine Verbindung der sozialistischen Ideologie mit dem Proletariat zu sehen. Und auch im 19. Jahrhundert war das Band zwischen dem Sozialismus und dem Proletariat nicht allzu dauerhaft. Bakunin zum Beispiel meinte, daß der Sozialismus für die Bauern am meisten bedeute, und hielt sie und die Räuber (zumindest in Rußland) für die entscheidende revolutionäre Kraft.

»Der Räuber ist der echte und einzige Revolutionär in Rußland . . .« (95, S. 353)

»Und wenn diese zwei Arten von Aufruhr, der der Räuber und Bauern, sich vereinigen, entsteht die Volksrevolution.« (95, S. 354)

Der große marxistische Historiker M. N. Pokrowskij bezieht sich in seiner Entgegnung auf Bakunin seltsamerweise nicht auf die ihm bekannten immanenten Geschichtsgesetze, sondern auf weit konkretere Umstände:

»Natürlich war diese Ansicht für die sechziger Jahre, die Epoche der Eisenbahnen, veraltet. Es war sehr schwierig, in den Eisenbahnen Menschen zu berauben.« (96, S. 65)

Und sogar als die Begründer des Marxismus, die das Proletariat als wichtigste Kraft der zukünftigen kommunistischen Revolution ansahen, unterstrichen, daß »die Proletarier . . . nichts in ihr zu verlieren [haben] als ihre Ketten«, aber »eine Welt zu gewinnen«, war ihre Meinungsverschiedenheit mit Bakunin nicht prinzipieller, sondern eher technischer Art. Tatsächlich wurde die Rolle des Proletariats als wichtigster revolutionärer Kraft nach einiger Zeit revidiert, ohne daß sich die grundlegenden historischen Konzeptionen geändert hätten. Die Neomarxisten der »New Left« sind der Ansicht, daß die Arbeiterklasse aufgehört habe, eine revolutionäre Kraft zu sein; sie sei »in das System integriert«, und die sogenannte »neue Arbeiterklasse« sei »heute das Liebling des bestehenden Systems und bewußtseinsmäßig diesem System verfallen« (4, S. 57).

Die Hoffnungen werden den Völkern der Entwicklungsländer, den unzufriedenen nationalen Minderheiten (zum Beispiel den Negern in den USA) und den Studenten auferlegt. Andererseits (oder ist es vielleicht gar keine andere Seite?) ist dem Proletariat in der Konzeption des Vorsitzenden Mao vom Gegensatz der »Weltstadt« und des »Weltdorfes«, in der das »Weltdorf« die Kräfte des Sozialismus verkörpert und die »Weltstadt« jene des Kapitalismus, offensichtlich eine sehr bescheidene Rolle zugewiesen.

Als nächsten Punkt wollen wir die dritte These der marxistischen Sozialismuskonzeption – daß der Sozialismus (in Gestalt des Marxismus) eine wissenschaftliche Theorie sei – betrachten.

2. Die sozialistischen Lehren als wissenschaftliche Theorien. Die nicht zu verhehlende Schwäche dieser Betrachtungsweise besteht darin, daß sie sich nur auf einen kleinen Teil der sozialistischen Lehren anwenden läßt. Ihre Mehrheit hat nie darauf Anspruch erhoben, zu einer Wissenschaft zu gehören, die in Gestalt eines philosophischen Systems, einer mystischen Offenbarung oder einer Überlegung über die vernünftigste Gesellschaftsformation auftritt. Erst im 19. Jahrhundert, das so vom Wissenschaftskult durchdrungen war, daß auch ein Abenteuerroman nur dann mit Erfolg rechnen durfte, wenn sich zum Beispiel Sherlock Holmes der »wissenschaftlichen Methode« bediente, erschien auch der »Wissenschaftliche Sozialismus«.

Wir brauchen also nur noch zu untersuchen, in welchem Maße die sozialistischen Lehren des 19. Jahrhunderts ein Ergebnis wissenschaftlicher Tätigkeit sind. Aussagen über den wissenschaftlichen Charakter seiner Schlußfolgerungen spielen eine besonders

große Rolle im Marxismus, doch ähnliche Ansprüche erhoben auch andere sozialistische Lehren, zum Beispiel der Fourierismus. Während Marx und Engels Fourier als »utopischen Sozialisten« behandeln und die Bezeichnung »wissenschaftlicher Sozialismus« nur für ihre eigene Lehre gelten lassen, behauptet Fourier, daß er eine Analyse sozialer Erscheinungen aufgestellt habe, die genauso präzise wie die Newtonsche Physik und nach ihrem Vorbild aufgebaut sei. Er schrieb:

»Die Theorie der leidenschaftlichen Anziehungskraft und Abstößung ist beweisbar und stimmt in allen Punkten mit den Lehrsätzen der Geometrie überein . . .

Ich fahre jetzt fort, über die Verkettung der neuen Wissenschaften zu sprechen. Ich erkannte bald, daß die Gesetze der leidenschaftlichen Anziehungskraft in allen Punkten mit denen der körperlichen Anziehungskraft übereinstimmen, wie sie Newton und Leibniz erklärt hatten, und daß *die materielle und geistige Welt demselben Bewegungssystem angehören.*« (97, S. 57)

Ein Vergleich dieser beiden Lehren – der von Fourier und der von Marx – kann uns zu verstehen helfen, welche Bedeutung das Motiv der »Wissenschaftlichkeit« für beide hatte.

Im Grunde genommen wiesen die Schöpfer des Marxismus die Bedeutsamkeit der wissenschaftlichen Denkgebäude Fouriers nicht immer zurück. Engels sagte zum Beispiel, als er sie denen Saint-Simons gegenüberstellte, daß es ihnen zwar auch nicht an – manchmal sogar äußerst konfusem – Mystizismus ermangele. Doch wenn man diesen beiseite lasse, bleibe etwas, was man bei den Saint-Simonisten unmöglich finden könne: wissenschaftliche Forschung, nüchternes, kühnes, systematisches Denken – kurz, eine *soziale Philosophie*.

Jetzt ist es sehr schwierig, diesen Standpunkt zu begreifen. Die allgemeine Konzeption Fouriers ist von modernen Vorstellungen über den Stil einer wissenschaftlichen Theorie sehr weit entfernt. Sie besagt, daß Planeten und andere Himmelskörper Lebewesen seien; sie lebten, stürben und vereinigten sich miteinander:

»Ein Planet ist ein Wesen mit zwei Seelen und zwei Geschlechtern und zeugt wie das Tier oder die Pflanze durch Vereinigung der lebensspendenden Substanzen.«

»Die Gestirne können sich verbinden: 1. sich selbst, zu Nordpol zu Südpol, wie die Pflanzen. 2. Mit einem anderen Gestirn, durch Verschmelzung der Stoffe aus kontrastierenden Polen. 3. Mit einem Vermittler. Die Tuberosa ist aus drei Aromen, nämlich Erde-Süd, Herschel-Nord und Sonne-Süd gezeugt.« (97, S. 89)

Das Leben der Erde, die als einheitlicher Organismus begriffen wird, sei innerlich mit dem Leben der Menschheit verbunden; die verschiedenen Perioden ihrer Entwicklung (bis jetzt habe es sieben gegeben) entsprächen einander. Nun stehe der Übergang zur achten Periode bevor:

»Die Erde jedoch wird von dem Wunsch, Neues hervorzubringen, heftig erschüttert, was sich durch das häufig auftretende Nordlicht anzeigt, das ein Symptom der Brunft des Planeten ist, eine unnütze Ausschüttung seines Zeugungstoffes. Dieser kann sich mit dem Fluidum ›der anderen Planeten‹ nicht vereinen, solange die Menschheit nicht die vorbereitenden Arbeiten geleistet hat. Solche Arbeiten können erst in der achten Periode, die sich organisieren wird, ausgeführt werden.« (97, S. 91)

Diese achte Gesellschaft des »kombinierten Haushalts« werde auch die sozialistischen Ideale verwirklichen. In ihrer Beschreibung finden wir die berühmten Phalansteres, vielfältige Formen der freien Liebe, und auf dem Weg dorthin auch die Kritik Fouriers an seiner zeitgenössischen Zivilisation. Durch den Eintritt in die »achte Periode« werde die Menschheit die Arbeiten leisten, welche die Voraussetzungen für einen neuen Zeugungsakt der Erde schüfen. Das Ergebnis würden Veränderungen sein, die ihrerseits fruchtbaren Einfluß auf die Menschheit ausüben und die Entwicklung des »kombinierten Haushalts« erleichtern würden: Das Wasser in den Meeren und Ozeanen würde limonadeähnlichen Geschmack annehmen; anstelle von Haien und Walen würden »Gegenhaie« und »Gegenwale« sowie eine Vielzahl von Amphibien erscheinen, die der Schifffahrt und dem Fischfang helfen würden; in der Wüste würden anstelle von Löwen und Tigern »Gegenlöwen« und »Gegentiger« auftauchen, die den Willen der Menschen ausführten.

Wir haben es hier also mit einer sehr alten Vorstellung mythologischen Charakters zu tun, der gemäß die Tätigkeit des Menschen für das Funktionieren des Universums unbedingt notwendig sei. Auf eben diese Vorstellungen gründen sich die »Wondjina«-Bilder der australischen Ureinwohner, welche die Fruchtbarkeit der Natur sicherstellen sollen, oder die vieltausendfachen Menschenopfer der Azteken, durch die, wie sie meinten, die lebenspendende Kraft der Sonne bewahrt wurde. Diese uralte Vorstellung war offenbar die wahre Grundlage der Lehre Fouriers, also nicht die Anwendung von »Lehrsätzen der Geometrie«, die in seinen Überlegungen überhaupt nicht vorkommen. Die Theorie Fouriers stützt sich nicht nur nicht auf irgendwelche »Lehrsätze der Geometrie« oder »wissenschaftliche Forschungen«, sondern ihr fehlt überhaupt jeder Versuch, ihre eigene Entwicklung zu begründen. Man spürt, daß sie Fourier »erschien«, und in ihrem unmittelba-



ren Verständnis zeigt sich eine Aufrichtigkeit, die ihren Erfolg teilweise erklärt.\* Was die Nachahmung der wissenschaftlichen Phraseologie betrifft, die bei Fourier noch sehr ungeschickt ist, so handelte es sich nur um einen Tribut an den Geschmack des 19. Jahrhunderts; sie war nötig, um die Attraktivität seines Systems zu erhöhen.

Diese Schlußfolgerung, die auf der Hand liegt, wenn vom Fourierismus die Rede ist, zwingt dazu, auch den Anspruch des Marxismus auf die Rolle einer wissenschaftlichen Theorie nicht blindlings hinzunehmen. Jenes Merkmal, das die Schöpfer des Marxismus zum wichtigsten erklärten – das »Kriterium der Praxis« –, gibt allem Anschein nach die klarste Antwort. Diesem Kriterium zufolge muß eine wissenschaftliche Theorie an ihren konkreten Folgerungen gemessen werden. Die Voraussagen des Marxismus haben sich fast alle – wie ausgesucht – als unzutreffend erwiesen: Wahrscheinlich wäre ein größerer Prozentsatz richtiger Voraussagen zu erreichen gewesen, wenn man auf gut Glück geraten hätte. Da entsprechende Beispiele schon häufig angeführt worden sind, beschränken wir uns hier auf drei, um den typischen und in der Mehrzahl aller Fälle *prinzipiellen* Irrtum hervorzuheben: Die Wahrheit erweist sich nicht bloß als anders, sondern geradezu als das Gegenteil.

a) Die nationale Frage.

»Die nationalen Absonderungen und Gegensätze der Völker verschwinden mehr und mehr schon mit der Entwicklung der Bourgeoisie, mit der Handelsfreiheit, dem Weltmarkt, der Gleichförmigkeit der industriellen Produktion und der ihr entsprechenden Lebensverhältnisse.

Die Herrschaft des Proletariats wird sie noch mehr verschwinden machen.« (3, Bd. IV, S. 479)

b) Insbesondere die jüdische Frage: Sie soll verschwinden, sobald finanzielle Operationen und Schacher unmöglich werden.

»Die *chimärische* Nationalität des Juden ist die Nationalität des Kaufmanns, überhaupt des Geldmenschen.« (3, Bd. I, S. 375)

»Eine Organisation der Gesellschaft, welche die Voraussetzungen des Schachers, also die Möglichkeit des Schachers aufhobe, hätte den Juden unmöglich gemacht.« (3, Bd. I, S. 372)

---

\* Wenn Fourier schreibt: »Man bedenke, daß dieses Licht [der Sonne] fünf weitere, für uns unsichtbare Farben enthält, rosa, rötlichgelb, kastanienbraun, dragonergrün und lila (sicher bin ich nur über rosa und rötlichgelb)« (97, S. 133), so glaubt man, daß er die rosa und rötlichgelben Strahlen mit eigenen Augen gesehen hat.

c) Die Rolle des Staates. »Der erste Akt, worin der Staat wirklich als Repräsentant der ganzen Gesellschaft auftritt – die Besitzergreifung der Produktionsmittel im Namen der Gesellschaft – ist zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat. Das Eingreifen einer Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiete nach dem andern überflüssig und schläft dann von selbst ein. An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen. Der Staat wird nicht »abgeschafft«, *er stirbt ab.*« (98, S. 262)

»Sie [die Klassen] werden fallen, ebenso unvermeidlich, wie sie früher entstanden sind. Mit ihnen fällt unweigerlich der Staat. Die Gesellschaft, die die Produktion auf Grundlage freier und gleicher Assoziation der Produzenten neu organisiert, versetzt die ganze Staatsmaschine dahin, wohin sie dann gehören wird: ins Museum der Altertümer, neben das Spinnrad und die bronzene Axt.« (3, Bd. XXI, S. 168)

Der unzweifelhafte, gewaltige ERFOLG des Marxismus im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beweist keineswegs seine Richtigkeit als wissenschaftliche Theorie, denn zum Beispiel hatte der Islam, der jedoch nie beanspruchte, als Teil der Wissenschaft angesehen zu werden, seinerzeit nicht geringeren Erfolg.

Und der unmittelbare Eindruck, der von den Werken der Gründer des Marxismus ausgeht, untermauert dieselbe Schlußfolgerung: In ihnen herrscht keine Atmosphäre vor, die für wissenschaftliche Forschungen charakteristisch wäre. Für die Autoren zerfällt die ganze Welt in zwei ungleiche Teile. Der eine Teil besteht aus dem engen Kreis ihrer Gesinnungsgenossen, der andere aus ihren Feinden, die angeblich eine Verschwörung gegen sie anzettelten und zu jedem Verbrechen gegen die Wahrheit imstande waren, um ihre eigenen Ziele durchzusetzen. Zum Beispiel schwiegen die deutschen Ökonomen das »Kapital« jahrelang tot, während sie eifrig daraus abschrieben, und die englischen Spezialisten für die Urgesellschaft verhielten sich dem Buch Morgans gegenüber genauso. Doch auch mit ihnen macht man nicht viel Federlesens: Die Werke der Begründer des Marxismus sind mit wenig zimperlichen Kennzeichnungen ihrer gelehrten Kollegen geschmückt; die Rede ist von liberalen Fälschungen, Banalitäten und Gemeinplätzen übelster Sorte oder einem »Virtuosen in diesem anmaßlichen Kretinismus« usw.

Den Hauptwerken des Marxismus ist das entscheidende Merkmal wissenschaftlicher Arbeit fremd: das kompromißlose Streben nach Wahrheit um ihrer selbst willen. Und obwohl diese Pflicht des Wissenschaftlers zuweilen proklamiert wird, bleibt die Wahrheit in der Praxis immer »parteilich«, das heißt den Interessen des politischen Kampfes untergeordnet. Diese parteiliche Beziehung

zur Wissenschaft kommt zum Beispiel am Ende des Vorworts zu Marx' »Kritik der politischen Ökonomie« zum Ausdruck:

»Diese Skizze über den Gang meiner Studien im Gebiet der politischen Ökonomie soll nur beweisen, daß meine Ansichten, wie immer man sie beurteilen mag und wie wenig sie mit den egoistischen Vorurteilen der herrschenden Klassen übereinstimmen, das Ergebnis gewissenhafter und langjähriger Forschung sind.« (3, Bd. XIII, S. 11)

Dadurch wird sofort auf beliebige Einwände gegen seine Auffassungen ein Schatten des Verdachts geworfen, daß sie von »egoistischen Vorurteilen« verursacht sein könnten. Infolge dieser Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit können wir so häufig im Marxismus Widersprüche antreffen, von denen ein geringer Teil genügen würde, um jede andere wissenschaftliche Theorie zum Untergang zu verurteilen. Wir haben zum Beispiel die Bemerkungen Wittfogels darüber erwähnt, daß bei Marx und Engels die »asiatische Formation« bald auftauchte, bald verschwand – je nach dem Auf und Ab ihres Kampfes mit Proudhon und Bakunin. Derartige Beispiele können in großer Zahl gebracht werden. So heißt es im »Kommunistischen Manifest«:

»Die Mittelstände, der kleine Industrielle, der kleine Kaufmann, der Handwerker, der Bauer, sie alle bekämpfen die Bourgeoisie, um ihre Existenz als Mittelstände vor dem Untergang zu sichern. Sie sind also nicht revolutionär, sondern konservativ. Noch mehr, sie sind reaktionär, sie suchen das Rad der Geschichte zurückzudrehen.« (3, Bd. IV, S. 472)

Den gleichen Gedanken nimmt Lassalle in das Gothaer Programm auf:

»Die Befreiung der Arbeiter muß das Werk der Arbeiterklasse sein, der gegenüber alle anderen Klassen *nur eine reaktionäre Masse* sind.«

Doch zu diesem Zeitpunkt kämpft Marx mit Lassalle (und äußerst erfolglos) um Einfluß in der deutschen Sozialdemokratie. Deshalb schreibt er:

»Lassalle wußte das »Kommunistische Manifest« auswendig . . . Wenn er es also so grob verfälschte, geschah es nur, um seine Allianz mit den absolutistischen und feudalen Gegnern wider die Bourgeoisie zu beschönigen.\*« (3, Bd. XIV, S. 23)

---

\* Dieses und die Mehrzahl anderer Beispiele dieses Abschnitts sind aus (99) entlehnt, wo die Frage der Wissenschaftlichkeit des Marxismus eingehender analysiert wird.

Marx' »Kapital« ahmt den Stil einer wissenschaftlichen Abhandlung natürlich unvergleichlich besser nach als zum Beispiel Fouriers »Theorie der vier Bewegungen«: Dort findet man sowohl Tabellen als auch eine große Menge von Zitaten und Anmerkungen (wie Marx unterstreicht, sogar in griechischer Sprache!). Doch seinem Wesen nach ist es genauso wenig ein wissenschaftliches Werk, denn seine Zentralthesen werden deklariert, nicht deduziert. Schon S. Bulgakow lenkte in (100) die Aufmerksamkeit auf eine Anmerkung im ersten Band des »Kapitals«, der zufolge es weitaus leichter sei, durch Analyse den irdischen Kern religiöser Vorstellungen zu finden als umgekehrt, das heißt, aus den Angaben realer Verhältnisse ihre religiösen Formen abzuleiten. Die letztere Methode sei die einzig materialistische und deshalb die »einzig wissenschaftliche«.

Aber darüber sprach Marx nur in einer Anmerkung, während er nirgends versuchte, seine »einzig wissenschaftliche Methode« wirklich anzuwenden. Ebenso wenig bemühten sich weder Marx noch Engels je, zu zeigen, auf welche Weise die Handmühle eine Feudalgesellschaft mit einem Souverän an der Spitze hervorbringe, wie sie behaupteten. Im übrigen wäre dies ganz unmöglich gewesen, denn die Handmühle war schon im alten Sumer und in vielen anderen Gesellschaften bekannt. Ähnliche Beispiele ließen sich noch in großer Zahl heranziehen.

Das Verhältnis der Klassiker des Marxismus zur Wissenschaft wird anschaulich durch die Aussagen von Engels zur Mathematik illustriert. Zu diesem Thema kündigt er nämlich im Vorwort des »Anti-Dühring« an:

» . . . hat mich aber das Bewußtsein meiner noch nicht überwundenen Unsicherheit vorsichtig gemacht; wirkliche Verstöße gegen die damals bekannten Tatsachen und unrichtige Darstellung der damals anerkannten Theorien wird man mir nicht nachweisen können.« (98, S. 7)

Nichtsdestoweniger können diesem Werk folgende Aussagen »nachgewiesen« werden:

»Wir erwähnten schon, daß die höhere Mathematik den Widerspruch, daß Gerade und Krumm unter Umständen dasselbe sein sollen, zu einer ihrer Hauptgrundlagen hat. Sie bringt den andern Widerspruch fertig, daß Linien, die sich vor unsern Augen schneiden, dennoch schon fünf bis sechs Zentimeter von ihrem Schneidpunkt als parallel, als solche gelten sollen, die sich selbst bei unendlicher Verlängerung nicht schneiden können.« (98, S. 113)

»Der jungfräuliche Zustand der absoluten Gültigkeit, der unumstößlichen Bewiesenheit alles Mathematischen war auf ewig dahin; das Reich der Kontroversen brach an, und wir sind dahin-

gekommen, daß die meisten Leute differenzieren und integrieren, nicht weil sie verstehn, was sie tun, sondern aus reinem Glauben, weil es bisher immer richtig herausgekommen ist.« (98, S. 81)

(Erinnern wir uns daran, daß, als dies geschrieben wurde, schon *ein halbes Jahrhundert* vergangen war, seit Cauchy seine strenge Begründung der Differential- und Integralrechnung vorgelegt hatte und seine Idee schon längst in die Lehrbücher eingegangen war.)

»Die mathematischen Axiome sind die Ausdrücke des höchst dürftigen Gedankeninhalts, den die Mathematik der Logik entlehnen müsse. Sie lassen sich auf zwei zurückführen:

1. Das Ganze ist größer als der Teil . . .

2. Wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, so sind sie untereinander gleich.« (98, S. 37)

(Man sollte glauben, daß sich sogar der mittelmäßigste Schüler vom Gymnasium her wenigstens an das »Parallelenaxiom« erinnert hätte!)

Was die politische Ökonomie oder die Geschichte betraf, so meinten Marx und Engels offensichtlich nicht, ihre »Unsicherheit noch nicht überwunden« zu haben; dieses Bewußtsein machte sie nicht »vorsichtig« wie hinsichtlich der Mathematik: Man kann sich ausmalen, mit welcher Entschlossenheit sie auf diesen Gebieten operierten.

Besonders im Briefwechsel zwischen Marx und Engels stößt man auf Ansichten, die sich nur sehr schwer mit normalen Vorstellungen von wissenschaftlicher Tätigkeit in Einklang bringen lassen. Zum Beispiel verweist Engels Marx auf eine Stelle im »Kapital«, die eindeutig Bedenken hervorruft, und schlägt vor, solchen Einwänden zu begegnen. Marx antwortet:

»Wollte ich nun alle derartigen Bedenken *vorweg* abschneiden, so würde ich die ganze dialektische Entwicklungsmethode verderben. Umgekehrt. Diese Methode hat das Gute, daß sie den Kerls beständig *Fallen stellt*, die sie zur unzeitigen Manifestation ihrer Eseelei provozieren.« (3, Bd. XXXI, S. 313)

Oder in einem anderen Brief an Engels:

»Dear Fred,

Du scheinst mir auf dem Holzweg zu sein mit Deiner Scheu, so einfache Figuren wie G-W-G etc. dem englischen Revuephilister vorzuführen. Wenn Du, wie ich, gezwungen gewesen wärst, die ökonomischen Artikel der Herren Lalor, Spencer Herbert, Macleod etc. in der »Westminster Review« etc. zu lesen, so würdest Du sehn, daß alle die ökonomischen Trivialitäten so zum Hals dick haben – und auch wissen, daß ihre Leser sie dick haben –,

daß sie durch pseudophilosophical oder pseudoscientific slang die Schmiere zu würzen suchen. Der Pseudocharakter macht die Sache (die an sich = 0) keineswegs leicht verständlich. Umgekehrt. Die Kunst besteht darin, den Leser . . . zu mystifizieren . . .« (3, Bd. XXXII, S. 91)

Dieser Absatz endet mit dem Rat:

» . . . daß Du Dich wirklich zu sehr genierst. Man verlangt *Neues*, Neues in Form und Inhalt.« (3, Bd XXXII, S. 91)

Es ist interessant, das Verhältnis der Klassiker des Marxismus zur Wissenschaft zusammen mit einer sehr verwandten Frage zu behandeln: der Anwendung der dialektischen Methode Hegels durch Marx. Hier können wir uns wieder auf S. Bulgakow beziehen. In der schon zitierten Arbeit (100) zeigt er, daß »Das Kapital«, insbesondere das erste Kapitel des ersten Bandes, »unter Hegels Einfluß« geschrieben wurde, daß es jedoch gleichzeitig von einer sehr oberflächlichen Beherrschung der Hegelschen und überhaupt der deutschen klassischen Philosophie, von einem äußerst primitiven Umgang mit den subtilen, dort tief durchdachten Kategorien zeugt. Und auch Marx selbst verstand die Dialektik manchmal in völlig unerwartetem Sinne:

»Ich habe auf meine Verantwortlichkeit, da ich Dich einstweilen als Militär in der ›Tribune‹ ersetzen mußte, dies aufzustellen riskiert. NB. on the supposition, daß die bisherigen Reports wahr sind. Es ist möglich, daß ich mich blamiere. Indes ist dann immer mit einiger Dialektik zu helfen. Ich habe natürlich meine Aufstellungen so gehalten, daß ich im umgekehrten Falle auch recht habe.« (3, Bd. XXIX, S. 160–161)

Wenn wir zum Vergleich der »wissenschaftlichen Methode« von Fourier und Marx zurückkehren, müssen wir bemerken, daß sie sich in einigen Fällen stilistisch kaum voneinander unterscheiden – zum Beispiel bei der Anwendung mathematischer Methoden.

Dies sind die Argumente, die Fourier anführt, um zu beweisen, daß die Gesellschaft auf der Grundlage von »Lehrsätzen der Geometrie« geregelt werde:

»Zum Beispiel:

Die Merkmale der Freundschaft sind dem *Kreis* nachgebildet;  
Die Merkmale der Liebe sind der *Ellipse* nachgebildet;  
Die Merkmale der Vaterschaft sind der *Parabel* nachgebildet;  
Die Merkmale des Ehrgeizes sind der *Hyperbel* nachgebildet;  
und die gemeinsamen Eigenschaften dieser vier Bewegungen sind der *Cykloide* nachgebildet.« (97, S. 81)

Eine solche Beweisführung hält einem Vergleich mit den Argumenten von Marx durchaus stand. Aus Anlaß einer seiner Schlußfolgerungen sagt Marx: »Das Gesetz widerspricht offenbar aller auf den Augenschein gegründeten Erfahrung«, und zieht sich folgendermaßen aus der Schlinge:

»Zur Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs bedarf es noch vieler Mittelglieder, wie es vom Standpunkt der elementaren Algebra vieler Mittelglieder bedarf, um zu verstehen, daß Null durch Null eine wirkliche Größe darstellen kann.«\* (3, Bd. XXIII, S. 325)

---

\* Diese so ungewöhnliche Argumentation benutzt Marx an einer Stelle, die für sein Konzept durchaus nicht zweitrangig ist: Jene Arbeitswerttheorie, auf die sich seine politisch-ökonomische Theorie gründet, steht in direktem Widerspruch zu allgemein bekannten Tatsachen des wirtschaftlichen Lebens! Über den Verweis auf weitere Forschungen (oder »Zwischenglieder«) an dieser Stelle schrieb der italienische Ökonom Loria: »Nicht mit Unrecht habe ich also behauptet, dieser zweite Band, womit Marx in einem fort seinen Gegnern droht, ohne daß er je erscheint, dieser Band könne sehr wohl ein pfißiges Auskunftsmittel gewesen sein, das Marx da anwandte, wo ihm die wissenschaftlichen Argumente ausgingen.« In den sechzehn Jahren, die zwischen der Veröffentlichung des ersten Bandes von »Das Kapital« und dem Tode seines Autors vergingen, brachte Marx keine Fortsetzung seiner Forschungen heraus. Im Jahre 1885 ließ Engels Manuskripte von Marx drucken, die den zweiten Band von »Das Kapital« darstellten. Im Vorwort macht er auf den erwähnten Widerspruch aufmerksam und bemerkt: »Die Ricardosche Schule scheiterte gegen 1830 am Mehrwert. Was sie nicht lösen konnte, blieb erst recht unlösbar für ihre Nachfolgerin, die Vulgärökonomie« (3, Bd. 24, S. 25). Marx habe, nach Engels' Worten, den Widerspruch im dritten Band gelöst, der einige Monate später erscheinen werde. Der dritte Band erschien im Jahre 1894, das heißt neun Jahre später. Im Vorwort kehrt Engels zu dem »Widerspruch« zurück und zitiert die von uns oben angeführte Äußerung Lorias. Er erinnert daran, daß er im Vorwort zum zweiten Band diese Frage selbst »öffentlich gestellt« habe und daß Loria sich deshalb zurückhalten solle. Aber Engels greift sein Versprechen, daß der »Widerspruch« im dritten Band »gelöst« werde, nicht auf und verweist nicht einmal auf die Stellen, an denen diese »Lösung« zu finden sei. Statt dessen belegt er Loria mit Ausdrücken wie: gefälscht; entstellt; Fehler; Schnitzer, die man keinem Quartaner durchlassen würde; gemeine Schnurren; Streber; wissenschaftlicher Schwindel; Unverfrorenheit; literarischer Abenteuerer, der im Grunde seines Herzens auf die ganze Ökonomie pfeift; bewußter Sophist; Aufschneider; heroische Verachtung gegen erhaltene Fußritze; rasch zugreifende Aneignung fremder Leistungen; zudringliche Marktschreierei der Reklame; Organisation des Ruhms vermittelt des Kamaraderieklingels (3, Bd. XXV, S. 25–28).

Anscheinend kommt Karl Jaspers der Wahrheit viel näher, wenn er im Marxismus keine Wissenschaft, sondern eine Mythenschöpfung sieht, die sich auf gewisse magische Vorstellungen stütze: Es handele sich um den Glauben daran, daß die Zerstörung der jetzt existierenden Welt zur Geburt des neuen Menschen führe (siehe 101).

Die Konzeption der »Wissenschaftlichkeit« hatte für die Entwicklung des Sozialismus im 19. Jahrhundert außerordentlich große Bedeutung; deshalb wurde sie so hartnäckig ausgearbeitet, zunächst in sehr naiver Form durch Fourier und Saint-Simon, später weit vollständiger durch Marx und Engels. Vor allem verlieh sie den sozialistischen Lehren die Sanktion irgendeiner höheren Autorität. Doch darüber hinaus – und das ist besonders wichtig – erwarben die Theorien der sozialistischen Lehren auf diese Weise einen Anschein von Objektivität, in gewissem Maße von Zwangsläufigkeit als Folgen immanenter, nicht vom Willen des Menschen abhängiger Gesetze. Revolutionäre vom Typ Babeufs oder Bakunins mußten, während sie zur Vernichtung der umgebenden Gesellschaft aufriefen, damit argumentieren, daß sie widerlich und ungerecht sei. Aber dadurch machten sie jeden Menschen zum Richter und überließen ihm die Möglichkeit, in irgendeinem Moment zu sagen, daß der Vernichtungsprozeß selbst noch widerlicher und ungerechter sei. Doch als zum Beispiel Bucharin (in 102) Erschießungen zu einer Form »der Herstellung einer kommunistischen Menschheit« erklärte, war er auf dem Boden des Marxismus unangreifbar. Denn für den Begriff der Gerechtigkeit hatte Engels nur einen Platz in der Abstellkammer der Geschichte und nur eine Anwendung gefunden: als für die Agitation nützliche Phrase.

Wie will man dann einen so feinsinnigen Kenner des Marxismus wie Bucharin überprüfen: Vielleicht geht seine Methode zur Herstellung der kommunistischen Menschheit tatsächlich aus »immanenten Gesetzen oder der Dialektik der Produktion« hervor?

Wird in der modernen Welt, die von dem Anspruch der Wissenschaft, jede Frage zu lösen und beliebige Handlungen zu sanktionieren, hypnotisiert ist, jeder den Mut zu der Entscheidung finden, in einer ähnlichen Situation besser den unwissenschaftlichen Zehn Geboten zu folgen als den wissenschaftlich bewiesenen »immanenten Gesetzen«?

Deshalb ist natürlich, daß die Anziehungskraft der Wissenschaft als »sanktionierender Autorität« für die sozialistischen Marxisten des 19. Jahrhunderts gewaltig war. Besonders Marx und Engels, mit ihrer kolossalen Energie und Schaffenskraft, überarbeiteten eine sehr große Zahl wissenschaftlicher Informationen, hauptsächlich aus dem Gebiet der politischen Ökonomie und Geschichte. Aber sie suchten in der Wissenschaft nicht die



Quelle, sondern die Bestätigung und Sanktion für die alten The-  
sen der sozialistischen Ideologie. Die Logik ihrer Arbeit wird in  
der Einleitung zum »Anti-Dühring« deutlich gezeigt:

»1831 hatte in Lyon der erste Arbeiteraufstand stattgefunden;  
1838 bis 1842 erreichte die erste nationale Arbeiterbewegung, die  
der englischen Chartisten, ihren Höhepunkt.« (98, S. 24)

»Alle diese Dinge waren nicht mehr abzuweisen, ebensowenig  
wie der französische und englische Sozialismus, der ihr theoretischer,  
wenn auch höchst unvollkommener Ausdruck war.« (98, S.  
25)

»Der bisherige Sozialismus kritisierte zwar die bestehende ka-  
pitalistische Produktionsweise und ihre Folgen, konnte sie aber  
nicht erklären, also auch nicht mit ihr fertig werden; er konnte sie  
nur einfach als schlecht verwerfen. Es handelte sich aber darum,  
diese kapitalistische Produktionsweise einerseits in ihrem ge-  
schichtlichen Zusammenhang und ihrer Notwendigkeit für einen  
bestimmten geschichtlichen Zeitabschnitt, also auch die Notwen-  
digkeit ihres Untergangs, darzustellen, andererseits aber auch ih-  
ren innern Charakter zu enthüllen, der noch immer verborgen  
war, da die bisherige Kritik sich mehr auf die üblen Folgen als auf  
den Gang der Sache selbst geworfen hatte.« (98, S. 26)

Der Marxismus steht hier schon nicht mehr als Resultat objekti-  
ver wissenschaftlicher Forschung, sondern als Antwort auf eine  
gestellte *Aufgabe* vor uns: Es soll bewiesen werden, daß der Un-  
tergang des Kapitalismus und seine Ablösung durch den Sozialis-  
mus *unvermeidbar* seien – eine Aufgabe, die für die Schöpfer des  
Marxismus selbst durch eine Serie von Arbeiteraufständen in Eu-  
ropa aktuell wurde.

3. *Der Sozialismus ist die Theorie zur Vorbereitung und Durch-  
führung der Revolution, eine Aufstellung von Regeln, denen man  
folgen muß, um die Macht zu ergreifen, und gleichzeitig eine Tech-  
nologie der Macht, eine Philosophie des absoluten Staates, der sich  
das gesamte Leben untertan macht: der Etatismus.*

Im Gegensatz zu den früher betrachteten Ansichten lassen sich  
für einen solchen Standpunkt ernsthafte Argumente anführen.  
Man kann nur schwer Einwände dagegen erheben, daß die sozia-  
listischen Lehren eine mächtige Kraft seien, welche die Volksmas-  
sen mitreißen und als Weg zur Machtergreifung dienen könne.  
Sehr viele sozialistische Utopien beschreiben eine Gesellschaft, in  
welcher der Staat alle Aspekte des Lebens seiner Bürger unter  
seine Kontrolle gebracht hat, und die sozialistischen Staaten reali-  
sieren diese Ideen in gewissem Grade. In manchen Fällen (wie  
zum Beispiel bei der Lehre des Shang Yang) läßt sich keine  
Grenze zwischen bestimmten Aspekten des Sozialismus und ei-  
nem bis zum Extrem getriebenen Etatismus ziehen; wenn der

Staat das ganze Leben kontrolliert, so ist die Frage, in welchem Maße Privateigentum juristisch zulässig sei, nicht mehr wesentlich.

Der erste Einwand, den eine solche Konzeption hervorruft, gründet sich nicht auf konkrete Argumente, sondern ist eher ästhetischer Art. Gemessen an den erklärten Phänomenen, ist diese Darstellung allzu seicht; sie erinnert an die Anschauung, daß die Religion eine »Erfindung der Priester« sei. Aber auch viele konkrete Züge des Sozialismus können von diesem Standpunkt aus nicht erklärt werden.

Tatsächlich läßt die Anschauung, daß die sozialistischen Lehren ein Weg zur Machtergreifung seien, gerade die Grundthesen des Sozialismus unerklärt. Wie ist von diesem Standpunkt aus das Prinzip der VERMÖGENSGEMEINSCHAFT zu verstehen? Um eine hungernde, verarmte Menge mit sich zu ziehen, wäre es viel natürlicher, ihr eine UMWERTEILUNG des Vermögens zu versprechen – genau diesen Charakter trugen die sozialen Umstürze der Antike. Die Gemeinschaftslosung kann sich auf dem Weg zur Macht sogar als Hindernis erweisen, wie dies bei der Revolution von 1917 der Fall war, als die Partei der Bolschewiki bis zum April 1917 für die Nationalisierung des Bodens eintrat, zeitweilig auf diese Parole verzichtete und von den Sozialrevolutionären das Prinzip der »ausgleichenden Bodennutzung« übernahm, um ihren Sieg im Oktober zu sichern.

Ebenso unerklärlich ist von diesem Gesichtspunkt aus der Aufruf zur Frauengemeinschaft. Im »Kommunistischen Manifest« schreiben Marx und Engels, daß »die ganze Bourgeoisie« die Kommunisten des Wunsches bezichtige, die Weibergemeinschaft einzuführen. Welchen Sinn hatte es, auf diese Anschuldigung mit dem zumindest zweideutigen Satz

»Die bürgerliche Ehe ist in Wirklichkeit die Gemeinschaft der Ehefrauen. Man könnte höchstens den Kommunisten vorwerfen, daß sie an Stelle einer heuchlerisch versteckten eine offizielle, offenerherzige Weibergemeinschaft einführen wollten« (3, Bd. IV, S. 479)

zu antworten, der den deutlichen Eindruck hinterläßt, daß der Vorwurf hingenommen wird? Denn diese Phrase bereitete später so viele Sorgen und verlangte so zahlreiche »Klärungen«. Die durch sie geschaffenen Schwierigkeiten spiegeln sich zum Beispiel in der Tatsache, daß das oben angeführte Zitat aus der ersten russischen Ausgabe der »Gesammelten Werke« von Marx und Engels (1929) entfernt wurde und daß man in der zweiten Ausgabe (1955) die Wörter »daß sie« durch »daß sie angeblich« ersetzte. Warum konnte man diese Vorwürfe nicht sofort zu einer Verleumdung der Bourgeoisie erklären? Und was am bemerkens-

wertesten ist, ein solcher Gedanke tauchte tatsächlich auf! Genau das sagt Engels nämlich in den »Grundsätzen des Kommunismus«, seiner ersten Version des »Manifestes«. Aber danach traf er sich mit Marx, und der Text wurde geändert . . .

Es gibt viele andere, schon speziellere Züge der sozialistischen Lehren, die völlig unverstündlich bleiben, wenn man den Sozialismus als Methode der Machtergreifung betrachtet. Daraus greifen wir nur einen Zug heraus: die Konzeption der »Vorläufer des wissenschaftlichen Sozialismus«, die im Marxismus eine große Rolle spielt. Warum hatten Marx, Engels, Kautsky, Bernstein und andere es nötig, Platon, Dolcino, Müntzer und More zu ihren Vorläufern zu erklären? Welche seltsame Logik zwang zum Beispiel Kautsky, im Zusammenhang mit den Proletariern, die »verfrüht zur Herrschaft gelangt« seien, zu verkünden:

»Aber die Erinnerung an sie ist uns teuer geworden, von den *Wiedertäufern* bis zur Pariser Kommune«? (103, S. 166; Hervorhebung durch den Autor)

Schließlich steht dies ganz eindeutig nicht in Einklang mit ihrer Ansicht, daß der Sozialismus ein Produkt des Widerspruches zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen im Kapitalismus sei. Man hätte eigentlich jede Nähe leugnen, alle gemeinsamen Züge zufälliger Ähnlichkeit zuschreiben sollen.

Man kann unmöglich annehmen, daß so auffällige Schwierigkeiten, die in Verbindung mit diesen Theorien auftraten, von den Schöpfern der sozialistischen Lehren nicht bemerkt worden seien. Offensichtlich enthielten sie irgendwelche wichtigen weltanschaulichen Elemente, die trotz des Schadens, der aus den Widersprüchen und der Disharmonie der Lehre hervorging, um jeden Preis bewahrt werden mußten. Das aber zeigt, daß gewisse Schichten der sozialistischen Ideologie nicht als kühl berechneter Plan der Machtergreifung begriffen werden können.

An die Macht kann man kommen, indem man religiöse Ideen verkündet (wie zum Beispiel Mohammed) oder Nationalgefühle ausnutzt, doch auf dieser Grundlage halten wir weder die einen noch die anderen ausschließlich für ein Mittel zur Erlangung der Macht.

Und die Betrachtung des Sozialismus als Ideologie eines absoluten Staates läßt eine der Grundeigenschaften der sozialistischen Lehren unverstündlich werden: ihre Ansteckung, ihre Fähigkeit, die Massen zu beeinflussen. Es wäre allzu albern, sich vorzustellen, daß Menschen sich für das Glück, zum seelenlosen Rädchen einer allmächtigen Staatsmaschine zu werden, foltern lassen, zum Galgen gehen oder auf die Barrikaden steigen. Außerdem gehört ein großer Teil der sozialistischen Lehren der anarchistisch-nihilistischen Richtung an und steht der Idee staatlicher Kontrolle ge-

radezu feindlich gegenüber. Diesen Geist vertreten die mittelalterlichen Ketzereien, die Bewegungen der Reformationszeit, Deschamps, Fourier, Bakunin und viele moderne sozialistische Strömungen.

4. Die letzten Einwände beziehen sich völlig auf die Idee, daß *sozialistische Staaten als Erscheinungsformen eines Gesellschafts-systems zu verstehen seien, das sich auf Zwangsarbeit stützt*. Diesen Gedanken äußerte zum Beispiel R. Ju. Wipper und erläuterte ihn in seinem Buch »Kommunismus und Kultur«, das kurz nach der Revolution veröffentlicht wurde (dieses Buch ist mir jetzt nicht zugänglich, so daß ich gezwungen bin, aus dem Gedächtnis zu zitieren). Der Autor schlägt vor, den Sozialismus nicht als Prognose einer *zukünftigen* glücklichen Gesellschaft zu betrachten, sondern als reale Gesellschaftsordnung, die schon häufig *in der Vergangenheit* aufgetreten ist. Er führt das Alte Ägypten, das Inkareich, den Jesuitenstaat in Paraguay als Beispiele an. Grundlage all dieser Gesellschaften ist nach seiner Meinung die Zwangsarbeit. Außerökonomischer Zwang spielt zweifellos, in höherem oder niedrigerem Grade, eine beachtliche Rolle in allen sozialistischen Staaten. Doch wir möchten nicht nur ein solches Kennzeichen dieser Staaten finden, das als ihr besonderes Merkmal dienen könnte, sondern irgendeine Eigenschaft, die auch ihre anderen Grundzüge verständlich macht. Die Zwangsarbeit aber erklärt weder die Anziehungskraft der sozialistischen Ideologie noch solche ihrer Prinzipien wie die Beseitigung der Familie oder der Hierarchie.

5. *Der Sozialismus existiert überhaupt nicht. Das, was man Sozialismus nennt, ist eine der Entwicklungslinien des Kapitalismus – der Staatskapitalismus*. Der offenbare Mangel dieses Standpunktes besteht darin, daß er nur die sozialistischen Staaten des 20. Jahrhunderts berücksichtigt und nicht einmal versucht, ihren Platz in der vieltausendjährigen Tradition des Sozialismus zu bestimmen. Aber es wäre interessant zu klären, inwieweit er wenigstens in diesem kurzen Abschnitt der Geschichte anzuwenden ist.

Wittfogel meint, daß sich die Konzeption des Staatskapitalismus von der Ökonomie her nicht auf die modernen sozialistischen Staaten anwenden lasse: Es sei unmöglich, eine Gesellschaft, in der es keine privaten Produktionsmittel und keinen offenen Markt für Waren und Arbeitskräfte gibt, für eine Variante des Kapitalismus zu halten.

Noch schärfer tritt die Unzulänglichkeit dieser Anschauung darin zutage, daß sie folgenden grundsätzlichen Umstand ignoriert: Der Sozialismus ist im Gegensatz zum Kapitalismus nicht nur eine Wirtschaftsformation, sondern auch – vielleicht in erster Linie – eine Ideologie. Schließlich haben wir je weder von »kapitalistischen Parteien« noch von »kapitalistischen Lehren« gehört.

Dieser Ideologiegehalt des Sozialismus ergibt die fundamentale Besonderheit in der Tätigkeit sozialistischer Staaten. Ihre Politik wird bei weitem nicht nur durch ökonomische Faktoren oder rein staatliche Interessen bestimmt, wie dies im Kapitalismus der Fall ist. Ein sehr sauberes Experiment wurde von der Geschichte vor ein paar Jahren angestellt, als sich die Regierungen zweier Länder, die zu der Gruppierung sozialistischer Staaten gehören, gleichzeitig erlaubten, von der Politik dieser Gruppe abzuweichen. Dabei waren die Abweichungen in der Politik des einen Staates rein ideologischer Art, während der andere völlige ideologische Konformität bewahrte, aber demonstrativ die Unabhängigkeit seiner Linie in den zwischenstaatlichen Beziehungen unterstrich. Das Ergebnis war, daß gegen den ersten Staat harte Maßnahmen ergriffen wurden, der zweite aber aus seiner Politik Gewinn zog. Ein anderes Beispiel politischer Handlungen, die von ideologischen Prinzipien motiviert sind, ist die Unterstützung, die sozialistische Regierungen revolutionären sozialistischen Bewegungen und sich neu bildenden sozialistischen Staaten leisten, obwohl nun schon geringe Erfahrung zeigt, daß auf diese Weise gerade die gefährlichsten Nebenbuhler, aggressiv und mit einer radikaleren Ideologie ausgerüstet, geschaffen werden.

Wir wollen nur noch eine prinzipielle Besonderheit sozialistischer Staaten herausstellen, die in der kapitalistischen Gesellschaft keine Analogie findet: die Tatsache, daß sie alle sich auf eine Partei »neuen Typs« stützen. Wir stoßen hier auf eine Erscheinung, die – trotz der gemeinsamen Bezeichnung – nicht die geringste Ähnlichkeit mit den politischen Parteien der bourgeois Gesellschaft aufweist. Eine Partei von Liberalen oder Radikalen verbindet ihre Mitglieder in dem Bestreben, bestimmte politische oder wirtschaftliche Theorien zu verwirklichen, wobei sie ihr Verhalten und ihre Ansichten zu anderen Fragen durch nichts beschränkt; in dieser Beziehung geht sie von den gleichen Prinzipien aus wie etwa eine Gewerkschaft oder ein Tierschutzverein. Die Partei »neuen Typs« dagegen fordert nicht nur, daß ihre Mitglieder ihr *alle* Lebensaspekte unterordnen, sondern prägt ihnen auch eine Weltanschauung ein, der gemäß ein Leben außerhalb der Partei sich als überhaupt *undenkbar* darstellt. Der Geist ganz spezieller Beziehungen, die der einzelne Mensch mit der Partei aufnimmt, läßt sich durch die Erzählungen von Leuten, die dies erlebt haben, nachempfinden. Wir geben drei Beispiele.

Der deutsche Publizist W. Schlamm berichtet (in 104), daß er 1909, im Alter von fünfzehn Jahren, Mitläufer der Kommunisten war, allerdings nicht in den engen Kreis der Funktionäre vordringen konnte. Den Grund erklärte ihm zwanzig Jahre später einer von ihnen, der damals schon mit dem Kommunismus gebrochen

hatte. Wie sich herausstellte, hatte Schlamm, als man ihn zum Eintritt in die Partei aufforderte, gesagt:

»Von mir könnt ihr alles haben – ausgenommen zwei Abende in der Woche. Da muß ich nämlich ins Konzert.«

Diese Antwort erwies sich als schicksalhaft: Ein Mensch, der Interessen hatte, die er der Partei nicht unterordnen wollte, taugte nicht für sie.

Einen anderen Aspekt eben dieser Beziehungen brachte Trotzki zum Ausdruck. Von seinen Gegnern geschlagen, erklärte er in der Rede, die sich als seine letzte auf Parteikonferenzen erweisen sollte:

»Ich weiß, daß es unmöglich ist, gegen die Partei recht zu behalten. Recht haben kann man nur mit der Partei, denn die Geschichte hat keine anderen Wege zur Verwirklichung der Gerechtigkeit geschaffen.« (105, S. 167)

Und schließlich erläuterte der schon in Ungnade gefallene und aus der Partei ausgeschlossene Pjatakow – in Paris – sein Verhältnis zur Partei einem seiner früheren Genossen, N. W. Walentinow, indem er an eine These Lenins erinnerte:

»Die Diktatur des Proletariats ist die von der Partei, die sich auf Gewalt stützt und durch keinerlei Gesetze gebunden ist, verwirklichte Macht.« (Aus dem Artikel »Die Proletarische Revolution und der Renegat Kautsky«)

Pjatakow setzt hinzu, daß die zentrale Idee hier nicht die »Gewalt«, sondern gerade die »Ungebundenheit durch Gesetze« sei. Er sagt:

»Alles, auf dem das Siegel des menschlichen Willens liegt, darf und kann sich nicht für unantastbar, an irgendwelche unbestimmbaren Gesetze gebunden halten. Das Gesetz ist eine Beschränkung, ein Verbot, welches festsetzt, daß eine Erscheinung zulässig, eine andere unzulässig, ein Akt möglich, ein anderer unmöglich ist. Wenn der Gedanke sich prinzipiell und psychologisch frei, ungebunden durch irgendwelche Gesetze, Beschränkungen, Hemmnisse an die Gewalt hält, dann nimmt der Bereich möglicher Handlungen gigantische Ausmaße an, und der Bereich des Unmöglichen schrumpft bis ins Extrem, auf Null zusammen . . . Der Bolschewismus ist eine Partei, welche die Idee vertritt, das zu verwirklichen, was für unmöglich, unrealisierbar und unzulässig gehalten wird . . . Für die Ehre und das Glück, ihren Reihen anzugehören, müssen wir tatsächlich sowohl Stolz wie Eigenliebe wie alles übrige opfern. Wenn wir zur Partei zurückkehren, verbannen wir alle von ihr verurteilten Überzeugungen aus unserem Hirn, obwohl wir sie verteidigten, als wir in der Opposition waren . . .

Ich stimme damit überein, daß Nichtbolschewiken und überhaupt die Kategorie gewöhnlicher Menschen keine blitzschnelle Veränderung, Umkehrung, Amputation ihrer Überzeugungen vornehmen können . . . Wir sind eine Partei aus Menschen, die das Unmögliche möglich machen; durchdrungen von dem Gedanken an die Gewalt, richten wir sie gegen uns selbst, und wenn die Partei es verlangt, wenn es für sie nötig und wichtig ist, können wir durch einen Willensakt innerhalb von vierundzwanzig Stunden alle Ideen verwerfen, mit denen wir uns jahrelang getragen haben . . . Indem man seine Überzeugungen unterdrückt, sie verwirft, muß man sich in kürzester Frist so umstellen, daß man innerlich, mit dem ganzen Verstand, dem ganzen Wesen mit dieser oder jener Entscheidung, diesem oder jenem Beschluß der Partei einverstanden ist. Ist es leicht, gewaltsam das zu verwerfen, was man gestern noch für richtig hielt, heute aber für falsch halten muß, um im vollkommenen Einklang mit der Partei zu stehen? Natürlich nicht. Trotzdem erzielt man das nötige Resultat, indem man Gewalt *auf sich selbst* ausübt. Der Verzicht auf das Leben, der Revolverschuß in die Stirn sind wahrhafte Kleinigkeiten vor eben dieser Willensäußerung, von der ich spreche. Solche Gewaltausübung an sich selbst spürt man scharf und schmerzlich, doch in der Zuflucht bei dieser Gewalt, die das Ziel hat, den eigenen Willen zu brechen und völlige Übereinstimmung mit der Partei herzustellen, zeigt sich auch das Wesen des echten ideologischen Bolschewiken und Kommunisten . . . Ich habe folgende Art der Argumentation gehört . . . Sie [die Partei] kann einen schweren Irrtum begehen, zum Beispiel das für schwarz halten, was in Wirklichkeit eindeutig und unstreitig weiß ist . . . Allen, die mir dieses Beispiel unterschieben, werde ich sagen: *Ja, ich werde das für schwarz halten, was ich für weiß gehalten habe und was mir weiß vorgekommen ist, weil es für mich kein Leben außerhalb der Partei, außerhalb der Übereinstimmung mit ihr gibt.*« (106, S. 148)

Einige Entomologen (siehe zum Beispiel 107, S. 110–115) sind der Ansicht, daß man das Funktionieren des Bienenstocks nur verstehen kann, wenn man ihn sich als irgendeinen SUPERORGANISMUS vorstellt, der über Stoffwechsel und Atmung verfügt, sich durch Vermehrung reproduziert und zu Handlungen fähig ist, die der einzelnen Biene völlig unmöglich sind – zum Beispiel zur Aufrechterhaltung einer Temperatur, die mit sehr geringen Abweichungen um 34°C schwankt. Die Existenz jeder Biene ist in dem Maße sinnvoll, wie sie sich den Zielen des Stocks unterwirft; wenn sie isoliert ist, kommt die Biene sehr schnell um. Mit nicht weniger Berechtigung kann man die Parteien der sozialistischen Staaten als einen solchen SUPERORGANISMUS ansehen; er ist zu Handlungen fähig, die für seine einzelnen menschlichen Zellen

unmöglich und undenkbar sind. Ihr Leben erhält nur einen Sinn, wenn sie den Willen des Organismus ausführen; von ihm losgerissen, können sie nicht leben. So läßt sich die rätselhafte Psychologie der von Solschenizyn so genau beschriebenen Gestalt des »Orthodoxen« begreifen, der sogar im Lager die Partei und Stalin rühmt.

Eine solche Weltanschauung ist dem rationalistischen Kapitalismus natürlich völlig fremd. Nicht in den Parteien der Whigs und Tories muß man die Vorläufer der Parteien »neuen Typs« suchen, sondern im Jesuitenorden oder unter den mittelalterlichen Sekten, mit denen sie auch gemeinsame Organisationszüge aufweisen.

Das Vorhandensein einer derartigen Partei ist offenbar unabdingbare Voraussetzung für die Existenz aller sozialistischen Staaten des 20. Jahrhunderts, während es in den kapitalistischen Staaten als eines der entscheidenden Vernichtungsinstrumente dient. Damit wird der kardinale Unterschied zwischen den beiden Gesellschaftssystemen herausgestellt.

6. *Der Sozialismus ist das Streben nach sozialer Gerechtigkeit.* Es ist unstreitig, daß in fast allen sozialistischen Lehren und Bewegungen der Appell an das Protestgefühl, das die Ungerechtigkeiten der herrschenden sozialen Ordnung hervorrufen, eine außerordentlich große Rolle spielt. Die Motive des Mitgeföhls mit den Geknechteten und der Auslöschung der Unterdrückten kann man bei Müntzer (besonders in seiner »Schutzrede«), More (im ersten Teil der »Utopia«), Winstanley, Meslier, Fourier, Bakunin, bei Marx und den Marxisten finden.

Viele von denen, die keine Anhänger des Sozialismus sind (oder ihn nicht völlig akzeptieren), sehen ebenfalls in dem Streben nach Gerechtigkeit seine wichtigste Triebkraft. So antwortete die indische Ministerpräsidentin auf die Frage eines Korrespondenten: »Was bedeutet für Sie das Wort ›Sozialismus?«, folgendermaßen:

»Gerechtigkeit. Ja, es bedeutet Gerechtigkeit, das Streben, in einer Gesellschaft mit größerer Gleichberechtigung zu arbeiten.«

Bis zu einem gewissen Grade teilt Karl Jaspers diesen Standpunkt:

»Sozialismus heißt heute jede Gesinnung und jede Tendenz und jeder Plan, die auf die Ordnung des Zusammenarbeitens und Zusammenlebens aller gehen unter dem Maßstab der Gerechtigkeit, unter Ablehnung von Privilegien... Insofern ist heute fast jeder ein Sozialist... Sozialismus ist der Grundzug unserer Zeit.« (108, S. 217)



Er stellt den Sozialismus als Idee allmählichen Fortschritts jedoch dem Kommunismus gegenüber, der totale Planung und Glück für die ganze Menschheit auf der Grundlage wissenschaftlicher Prognosen predige.

Die Ansicht, daß der Sozialismus das Streben nach sozialer Gerechtigkeit sei, war in der russischen Philosophie weit verbreitet. W. Solowjow schrieb zum Beispiel:

»Auf diese Weise ist das Streben des Sozialismus nach Gleichberechtigung materiellen Wohlstandes, das Streben, diesen materiellen Wohlstand aus den Händen der Minderheit in die Hände der Volksmehrheit zu übertragen, vollkommen natürlich und legitim vom Standpunkt jener Prinzipien, welche die Französische Revolution verkündete und die der ganzen modernen Zivilisation zugrunde lagen. Der Sozialismus ist eine historisch gerechtfertigte Kraft, der im Westen zweifellos die nächste Zukunft gehört.« (109, Bd. III, S. 7–8)

Während er den Anspruch des Sozialismus darauf, die höchste moralische Kraft zu sein, zurückweist, räumt Solowjow doch ein, daß er

»moralischen Charakter besitzt, weil er die gesellschaftliche Wahrheit fordert...«

»...tatsächlich hat der Sozialismus zumindest dann recht, wenn er sich gegen die bestehende gesellschaftliche Unwahrheit erhebt...« (109, Bd. III, S. 9)

Darin sieht er anscheinend auch jene »Wahrheit des Sozialismus«, die man unbedingt anerkennen müsse, um die »Lüge des Sozialismus« zu besiegen.

In den Einzelheiten entwickelte S. Bulgakow, selbst ein früherer Marxist, diese Betrachtungsweise des Sozialismus. Besonders deutlich ist sie in seiner Broschüre (110) dargelegt, die im Jahre 1917, auf dem Höhepunkt der Revolution, erschien. Der Sozialismus ist nach seiner Meinung eine Reaktion auf Verelendung, Hunger und Leiden der Menschheit,

»der Gedanke daran, daß man vor allem und um jeden Preis den Hunger besiegen, die Ketten der Armut zerschlagen müsse...«

Der Mensch sei ein Gefangener der Naturelemente, sein Geist dränge aus dieser Gefangenschaft zur Freiheit, weil er (der Sozialismus)

»Freiheit von der Wirtschaft..., verwirklicht durch die Wirtschaft, die sogenannte Entwicklung der Produktivkräfte«

verspreche. Doch dieses Versprechen sei betrügerisch.

»Der Wirtschaftsplan des Menschen ist keine Ursache, sondern eine Folge. Sie wird durch die allgemeine Veränderung des Menschen in seiner Naturbeziehung hervorgerufen, die das Ergebnis der sündhaften Verderbnis des menschlichen Wesens selbst ist. Der Tod trat in die Welt ein, das Leben wurde sterblich, wodurch auch die verhängnisvolle Abhängigkeit des Menschen von der Speise, von den Elementen der Welt entstand, deren Beherrschung ihn trotzdem nicht vor einem früheren oder späteren Tod bewahrt.«

Die Idee des Sozialismus sei schon in der ersten Versuchung Christi vorhergesagt worden: Hätte er »Steine Brot werden« lassen, wäre Christus selbst zu einem irdischen Messias geworden, der, statt den sündhaften Zustand der Welt zu überwinden, diesem Zustand selbst unterworfen gewesen wäre. Diese Versuchung, der sich ein beträchtlicher Teil der modernen Menschheit ergeben habe, stelle auch den geistigen Kern des Sozialismus dar. Doch jede Versuchung enthalte etwas Wahrheit, und im gegebenen Fall sei dies der Protest gegen die Gefangenschaft des Menschen durch die Materie und die sich daraus ergebenden Leiden. Die positive Bedeutung des Sozialismus sei jedoch äußerst beschränkt:

»Der Sozialismus hat nicht die Bedeutung einer radikalen Lebensreform, er ist *Wohltätigkeit*, eine ihrer Formen, die das moderne Leben aufzeigt – und das ist alles. Der Triumph des Sozialismus würde *nichts Wesentliches* in das Leben einbringen.«

Wir wollen jetzt zur Untersuchung dieser Ansichten übergehen. Vor allem kann man den Sozialismus, wie auf der Hand liegt, nicht einfach mit dem Streben nach Gerechtigkeit, mit der Reaktion auf die Leiden der Menschheit *identifizieren*. Das ist schon deshalb nicht möglich, weil dafür kein neuer Begriff erfunden werden müßte: »Leiden«, »Mitgefühl«, »tätige Liebe« – all diese altmodischen Wörter sind durchaus tauglich, um dieses ebenso alte Streben zu definieren. Doch nehmen wir an, daß der Sozialismus ein bestimmter Weg zur Erreichung sozialer Gerechtigkeit sei. Dann werden wir zahlreiche Bestätigungen dafür in den uns bekannten sozialistischen Lehren und im Leben der sozialistischen Staaten finden. Da keinem Zweifel unterliegt, daß Aufrufe zu Gerechtigkeit und zur Bloßstellung der Fehler der Umgebung eine zentrale Stelle in der sozialistischen Ideologie einnehmen, muß die Frage präzise formuliert werden: *Ist das Streben nach sozialer Gerechtigkeit Ziel und Triebkraft des Sozialismus, oder ist der Appell an dieses Streben nur ein Mittel, um irgendwelche anderen Ziele durchzusetzen?*

Um die Argumentation zu vereinfachen, klammern wir die Pra-

xis sozialistischer Staaten aus der Betrachtung aus. Denn sogar wenn sich erweise, daß sich die Träume von der Gerechtigkeit dort nicht erfüllt haben, wäre damit noch nicht widerlegt, daß diese Träume die Teilnehmer und Führer der sozialistischen Bewegungen inspirierten: Das Leben vereitelt häufig die besten Pläne. Aber wenigstens in den sozialistischen Lehren selbst müßten wir als Grundstimmung das Mitgefühl mit den Leiden von Opfern der Ungerechtigkeit und den Drang entdecken, diese Leiden nach Möglichkeit zu mildern. Doch eine solche Stimmung geht ihnen völlig ab. Die Linderung von Leiden wird bis zum Sieg des sozialistischen Ideals verschoben, und Versuche, das Leben schon jetzt zu verbessern, werden verurteilt, denn sie können den Beginn des Triumphes verzögern. Besonders in den modernen sozialistischen Lehren, die den Atheismus als Grundlage ihrer Weltanschauung verkünden, ist ein solcher Standpunkt überhaupt nicht mit dem Mitleid gegenüber heutigen Opfern der Unterdrückung vereinbar, die keinen Anteil an der zukünftigen Gesellschaft der Gerechtigkeit haben werden. Man wird uns entgegenhalten, daß gerade die Bemühung, für ZUKÜNFTIGE Generationen eine gerechte Lebensweise durchzusetzen, die Anhänger des Sozialismus inspiriere. Aber eine solche Meinung ist in psychologischer Hinsicht nicht im geringsten realistisch. Wir sollen glauben, daß ein Mensch sich den Leiden seiner Umgebung gegenüber gleichgültig verhalten und sein Leben dem Kampf für das Glück von Nachkommen widmen könne, die er nicht einmal zu Gesicht bekommen wird.

Hier sind einige Beispiele, die illustrieren, wie sich die sozialistischen Lehren gegenüber sozialer Ungerechtigkeit des zeitgenössischen Lebens verhalten.

Bei den Katharern, deren Lehre auch sozialistische Prinzipien einbezog, war Wohltätigkeit kategorisch untersagt – im Gegensatz zur Praxis der katholischen Kirche, in deren Handlungen und Predigten die Wohltätigkeit damals eine so große Rolle spielte. In der Sekte der Katharer waren die »Gläubigen« verpflichtet, zahlreiche Opfer zu bringen – doch nur für die Führung der Sekte, an deren Spitze die »Vollkommenen« standen. Dieses Merkmal war außerordentlich alten Ursprungs und folglich mit den Grundlagen ihrer Weltanschauung verbunden. Das gleiche Prinzip treffen wir bei den Manichäern schon im 3. Jahrhundert nach Christus an.

Ein prägnantes Beispiel lieferte die Gemeinde der Mährischen Brüder, bei denen die Gemeinschaft des Vermögens und des gesamten Lebens sehr radikal durchgeführt war. In ihren zahlreichen Schriften ist häufig vom christlichen Gebot der Nächstenliebe die Rede, aber dieses Argument wird niemals zur Begründung der Gemeinschaft verwendet. Im Gegenteil, die Forderung

der Gemeinschaft steht in enger Beziehung zu dem Streben nach Leid. Die Gemeinschaft wird nicht als Leidensäußerung, sondern als »Joch«, als freiwilliges Kreuz verstanden. Das kommunistische Leben ist ein schmaler Weg, der durch Qualen zur Rettung führt.

In der humanistischen Literatur entwickelte Thomas More das Motiv des Leidens der Armen in allen Einzelheiten und verurteilte das ungerechte Leben als »Verschwörung der Reichen«. Er formulierte die später so populäre Theorie, daß das Verbrechen ein Verbrechen der ungerechten Gesellschaft sei. Gleichzeitig schlug er als gerechteren Ausweg vor, die Verbrecher zu Sklaven zu machen. Davon, wie fremd ihm das Leben der Armen war, zeugt schon die Tatsache, daß er auf seiner Liste parasitischer, nicht arbeitender Bevölkerungsschichten die Frauen an die erste Stelle rückte.

Ein eindrucksvolles Beispiel ist auch die Geschichte der sozialistischen Bewegung in Rußland, wo die Entstehung nihilistischer revolutionärer Kreise genau mit der Abschaffung der Leibeigenschaft zusammenfiel: Die Bauern wurden 1861 befreit, im selben Jahr erschien Tschernyschewskijs Proklamation an »Die Bauern der Gutsherren«, und im Jahre 1862 kam sein Aufruf »An das junge Rußland« heraus, in denen Stil und Geist der neuen Bewegung formuliert wurden. Manche (zum Beispiel Tschernyschewskij) erklärten ihre Antipathie gegen die Reform von 1861 offen damit, daß sie die Bauern durch eine geringfügige Verbesserung ihrer Lage vom revolutionären Weg abbringen könne. Etwas später verkündete Netschajew (nach den Aussagen Alexandrowskajas in seinem Prozeß):

»Die Regierung selbst wird sich jeden Augenblick die Herabsetzung der Steuern und ähnliche Segnungen einfallen lassen. Das wäre ein echtes Unglück, weil sich das Volk sogar in seiner gegenwärtigen üblen Situation nur mit Mühe erhebt. Wenn man die Schwindsucht in seinen Taschen nur etwas lindert, wenn es nur eine einzige Kuh anschaffen darf, dann verzögert sich alles noch um ein Dutzend Jahre und unsere ganze Arbeit wird zunichte. Im Gegenteil, ihr müßt dem Volk bei jeder Gelegenheit – nun, wie Lieferanten – zusetzen.« (111, S. 137)

In Zusammenhang mit den Versuchen eines sozialistischen Umsturzes in Frankreich schrieb Bakunin:

»Die Franzosen, selbst die Arbeiter sind nicht genug davon durchdrungen – die Lehre scheint doch schrecklich gewesen zu sein. Doch war sie noch zu schwach. Sie müßten mehr Drangsale und stärkere Erschütterungen erleiden. Die Verhältnisse haben sich so gestaltet, daß kein Mangel daran sein wird – dann aber

wird vielleicht der Teufel erwachen.« (Brief an Ogarjow vom 9. April 1871; 95, S. 246)

Diese Anschauung fällt mit jener zusammen, die in der Literatur der Herrnhuter enthalten ist: Man dürfe keine Befreiung von den Leiden suchen, denn sie seien als Weg zum höchsten Ziel nötig. Der Unterschied besteht freilich darin, daß die Herrnhuter dieses Ziel in Christus sahen, während Bakunin eine andere Terminologie verwendet.

Schließlich können wir im Marxismus eine sehr ähnliche Betrachtungsweise finden – ungeachtet der großen Rolle, welche die Entlarvung der Ungerechtigkeit, Grausamkeit und Unmenschlichkeit des Kapitalismus in ihm spielt. So sagt Marx den Arbeitern in dem Artikel »Enthüllungen über den Kommunisten-Prozeß zu Köln«:

»Ihr habt 15, 20, 50 Jahre Bürgerkriege und Völkerkämpfe durchzumachen, nicht nur um die Verhältnisse zu ändern, sondern um euch selbst zu ändern und zur politischen Herrschaft zu befähigen.« (3, Bd. VIII, S. 412)

Wenn man sich an die Grausamkeiten, die Verelendung und den Hunger erinnert, die eine Folge des dreijährigen Bürgerkrieges in Rußland waren, so kann man sich wenigstens entfernt vorstellen, was dieser fünfzigjährige Bürgerkrieg bedeutete, den die Arbeiter, dem Aufruf von Marx zufolge, *durchzumachen hatten*. Und auch in ihrer Zeit bewiesen Marx und Engels, wenn sie die schrecklichen Existenzbedingungen des englischen Proletariats beschrieben, kein Interesse an deren Besserung. Merkwürdigerweise versuchten sie genau im Gegenteil, in ihnen Züge der künftigen Gesellschaft zu erblicken. Der Proletarier könne keine ständige Familie haben, und in der künftigen Gesellschaft werde die bürgerliche Familie absterben. Die Kinder der Proletarier seien gezwungen zu arbeiten, und in der künftigen Gesellschaft werde eine Erziehung mit produktiver Arbeit die Kinder vereinen. Während »bourgeoise Philanthropen« wie Dickens und Carlyle gegen die Kinderarbeit kämpften, nahm der Genfer Kongreß der I. Internationale eine von Marx verfaßte Resolution an. Darin betrachtete der Kongreß die Tendenz der zeitgenössischen Industrie, Kinder und Jugendliche beiderlei Geschlechts zur Mitarbeit in der großen Sache der gesellschaftlichen Produktion heranzuziehen, als progressiv, gesund und legitim, obwohl sie sich unter der Herrschaft des Kapitals in ein entsetzliches Übel verwandele. In einer rational geordneten Gesellschaft müsse jedes Kind von neun Jahren an zum produktiven Arbeiter werden (siehe 112).

Im Briefwechsel von Marx und Engels kann man eine Vielzahl von Äußerungen wie die folgenden finden:

»Lieber Engels! Soeben bekomme ich Deinen Brief, der sehr angenehme Aussichten zur Handelskrise eröffnet.« (Marx an Engels; 3, Bd. XXVII, S. 291)

»Der American crash ist herrlich und noch lange nicht vorbei... Der Handel ist jetzt wieder auf 3-4 Jahre Klatsch, nous avons maintenant de la chance.« (Engels an Marx; 3, Bd. XXIX, S. 204)

»Mir geht es übrigens wie Dir. Seitdem der Schwindel zusammenbrach in New York, hatte ich keine Ruhe mehr in Jersey, und ich fühle mich enorm fidel in diesem general downbreak... Die Krisis wird mir körperlich ebenso wohl tun wie ein Seebad, das merke ich jetzt schon.« (Engels an Marx; 3, Bd. XXIX, S. 211-212)

»Hier können nur ein paar grundschlechte Jahre helfen, und diese scheinen sich seit den Goldentdeckungen so leicht nicht mehr herzustellen.« (Engels an Marx; 3, Bd. XXIX, S. 358)

»Unser Vaterland sieht gottesjämmerlich aus. Ohne Keile von außen ist mit diesen Hunden nichts anzufangen.« (Marx an Engels; 3, Bd. XXX, S. 370)

Lenin schrieb über den Krieg (und zur Zeit des Krieges): »Wenn der Krieg jetzt bei den reaktionären christlichen Sozialisten und weinerlichen Kleinbürgern *nur* Entsetzen und Einschüchterung, nur Widerwillen gegen jede Waffenbenutzung, gegen Blut, Tod u. a. hervorruft, so müssen wir sagen: Die kapitalistische Gesellschaft ist immer ein *Schrecken ohne Ende* gewesen und wird es immer sein. Und wenn nun der letzte und reaktionärste aller Kriege dieser Gesellschaft ein *Ende mit Schrecken* bereitet, haben wir überhaupt keinen Grund, in Verzweiflung zu geraten.« (113, Bd. XXX, S. 136)

Erstaunlich ist, daß die sozialistischen Denker, wenn sie die Ungerechtigkeit, Ausbeutung und Knechtung des Volkes entlarven, sich über dieses Volk voll Verachtung und sogar Bosheit äußern. Meslier schrieb auf den Umschlag seines »Testament«:

»Ich erkannte die Irrungen, Mißbräuche, die Eitelkeit, Dummheit und Niedrigkeit der Menschen. Ich haßte und verachtete sie.«

Als er die Leiden der Bauern beschreibt, meint er:

»Über ihn läßt sich mit Recht sagen, daß es nichts Verdorbeneres, Gröberes, Verachtenswerteres und Elenderes gibt...« (114, S. 56)

Fourier spricht von den »*lebenden Automaten*, die man Bauern nennt und die in ihrer Rohheit eher dem Tierreich anzugehören scheinen« (97, S. 118)

Engels bezeichnet die deutschen Bauern als Tölpel und die französischen als »Barbarenrasse«:

»... kann von der Barbarenrace gar nichts anders erwartet werden. Die Kerls kümmern sich um die Regierung pp. den Teufel, aber ihr erstes ist, dem Steuereinnahmer und Notar das Haus zu demolieren und die Frau zu notzüchtigen und ihn selbst totzuschlagen, wenn sie ihn fassen.« (Brief an Marx; 3, Bd. XXVII, S. 392)

Die Arbeiter nennt er »greulich dumme Massen« (Brief an Marx; 3, Bd. XXXII, S. 252).

Marx erwähnt ungerechte Verträge, die irgendein Fabrikant mit seinen Arbeitern abschloß, und fügt hinzu:

»... Kontrakte, wie nur verkommenes Gesindel sie eingehen konnte.« (Brief an Engels; 3, Bd. XXXII, S. 45)

Bei anderer Gelegenheit ereifert er sich:

»Der Teufel soll diese Volksbewegungen holen und gar, wenn sie pacifiques sind. In dieser Chartistenorganisation ist O'Connor *verrückt* geworden (hast Du seine jüngste Szene vor Gericht gelesen?), Harney abgeschmackt und Jones bankerutt. Voilà le dernier but de la vie dans tous les mouvements populaires« (so ist das Finale in all den Volksbewegungen). (Brief an Engels; Bd. XXVIII, S. 19)

Man kann sich verschiedene logische Erklärungen für solche Äußerungen ausdenken, doch es wäre psychologisch vollkommen unrealistisch anzunehmen, daß Mitleid mit den Menschen, Mitgefühl mit den Opfern von Hunger und Krieg sie hervorbrachte. Wir sehen auch, daß die Hauptfortschritte in Richtung soziale Gerechtigkeit, die im letzten Jahrhundert im Westen erzielt wurden – Verkürzung des Arbeitstages, Sozialversicherung, die ungewöhnliche Erhöhung des Lebensstandards der Arbeiter – mit sehr unwesentlicher Beteiligung der sozialistischen Bewegungen zustande kamen. Die entscheidenden Faktoren waren: der Kampf der Gewerkschaften (der von den Sozialisten als »Ökonomismus« verurteilt wurde), die Erhöhung der Arbeitsproduktivität, verursacht durch den technischen Fortschritt, und die moralische Einwirkung der »bourgeois Philanthropie«. Welche Verbindung hat die sozialistische Ideologie mit der Idee des Kampfes für soziale Gerechtigkeit? Anscheinend haben wir es hier mit zwei völlig unterschiedlichen Einstellungen zum Leben zu tun, die sich jedoch in einem bestimmten Bereich überschneiden. Ihre Überschneidung besteht darin, wie sie die sozialen Ungerechtigkeiten der Umgebung beurteilen und das in ihr vorhandene Leid entlarven. Von dieser Grundlage aus entwickeln sie sich in verschiedene Richtungen, zeigen sie zwei Wege auf. Der eine ist die Korrektur sozialer Ungerechtigkeit, der Kampf gegen das konkrete Übel der heutigen Zeit. Auf dem anderen Weg wird die soziale Ungerech-

tigkeit als absolutes Übel aufgefaßt, als Zeichen dafür, daß die zeitgenössische Welt verflucht sei und völliger Vernichtung unterliegen werde. Das Mitleid mit den Opfern der Ungerechtigkeit wird immer mehr von einem unauslöschlichen Haß auf die gesamte umgebende Lebensordnung verdrängt.

7. *Der Sozialismus ist eine Religion eigener Art.* S. Bulgakow zum Beispiel formuliert diesen Gedanken so: »Denn der Sozialismus tritt in unseren Tagen nicht nur als neutraler Bereich der Gesellschaftspolitik, sondern gewöhnlich auch als Religion auf, die sich auf den Atheismus und die Menschgottheit, auf die Selbstvergöttlichung des Menschen und der menschlichen Arbeit stützt und die elementaren Kräfte der Natur und des sozialen Lebens als einzige Basis der Geschichte anerkennt« (115, S. 36). Bulgakow charakterisiert den Sozialismus sogar noch genauer als Renaissance des jüdischen Messianismus:

»In diesem Sinne stellt der moderne Sozialismus eine Renaissance der altjüdischen messianischen Lehren dar; K. Marx und Lassalle sind Apokalyptiker neuen Zuschnitts, die das messianische Reich prophezeien.« (110)

Darüber spricht er detaillierter in seiner Arbeit »Apokalypse und Sozialismus« in der Sammlung »Zwei Städte«, Band II. Auch S. L. Frank nennt den »revolutionären Sozialismus« eine »Religion zur absoluten Verwirklichung des Volksglücks«, eine »Religion, die materiellen Interessen dient«. Er verweist auf den

»Gedankengang, der den nihilistischen Moralismus mit der Religion des Sozialismus verbindet«. (116, S. 192)

Einen analogen Standpunkt entwickelt auch Berdjajew (in dem Artikel »Marxismus und Religion«).

Diese Meinung wurde manchmal sogar von Anhängern des Sozialismus vertreten, zum Beispiel von den Anhängern des »Gottbauertums« zu Beginn dieses Jahrhunderts in der russischen Sozialdemokratie (dazu gehörten Basarow, Gorkij, Lunatscharskij), die sich bemühten, Marxismus und Religion zu vereinen. Auf dieser Einstellung beruht auch das Buch von Le Bon (117). In der neueren Literatur wird dieser Standpunkt in der Arbeit (118) angenommen.

Für diesen Standpunkt lassen sich viele und sehr schwerwiegende Argumente anführen. Zum Beispiel kann das Verständnis des Sozialismus als Religion die ungewöhnliche Anziehungskraft der sozialistischen Lehren und ihre Fähigkeit erklären, einzelne Menschen zu begeistern und Volksbewegungen zu inspirieren, das heißt gerade jene Aspekte des Sozialismus, die vollkommen unerklärlich bleiben, wenn man sie als ökonomische oder politische Kategorie betrachtet. Dem religiösen Weltgefühl kommt der



Sozialismus auch durch seinen Anspruch auf die Rolle einer Anschauung entgegen, welche, von einem einheitlichen Prinzip ausgehend, die ganze Welt umfaßt und erklärt – vom Übergang von Flüssigkeit in Dampf bis zur Entstehung des Christentums; dazu kommt die monistische Betrachtung der Geschichte (und sogar des ganzen Universums). Ein religiöser Zug läßt sich ebenfalls daran sehen, daß der Sozialismus die Geschichte nicht als chaotische Erscheinung begreift, sondern ihr Ziel, ihren Sinn und ihre Rechtfertigung herstellt. Die sozialistische wie die religiöse Geschichtsauffassung ist teleologisch. In seinen schon häufig zitierten Arbeiten betont Bulgakow die zahlreichen und weitgehenden Analogien zwischen Sozialismus (besonders Marxismus), jüdischem Apokalypsebegriff und Eschatologie. Die Feindseligkeit des Sozialismus gegenüber der Religion widerspricht dieser Auffassung nicht; sie kann als Feindschaft zwischen konkurrierenden Religionen erklärt werden.

Alle diese Argumente zeigen jedoch nur, daß der Sozialismus und die Religionen gewisse wichtige gemeinsame Züge haben, aber sie beweisen nicht, daß sich die entscheidenden Besonderheiten des Sozialismus auf eine Religion *zurückführen* lassen. Tatsächlich werden sie durch eine Reihe kardinaler Unterschiede getrennt.

Erstens geht die Religion von einer bestimmten Erfahrung aus: den religiösen Erlebnissen von Menschen, die diese Erlebnisse als Begegnung mit Gott beschreiben. Solche Erlebnisse der in dieser Hinsicht begabtesten Persönlichkeiten festigen sich und werden – als Kult, Tradition oder theologische Literatur – an andere Menschen weitergegeben und zum Gemeingut gemacht. Es wäre sehr interessant, wenn sich ermitteln ließe, daß derartige Erlebnisse der sozialistischen Weltanschauung zugrunde liegen. Doch davon ist nichts zu hören. Schon in dieser Beziehung besteht ein eindeutiger, objektiver Unterschied zwischen sozialistischer Weltanschauung und Religion: Wenn solche Erlebnisse in ihrem Rahmen existieren, so leugnen die Menschen, denen sie zugänglich sind, es kategorisch ab. Die prominentesten Vertreter der sozialistischen Ideologie hielten sich, ihrer eigenen Behauptung zufolge, entweder an eine rationalistische Weltanschauung (in den letzten Jahrhunderten) oder bekannten sich zu irgendeiner – nichtsozialistischen – Religion (in früheren Jahrhunderten).

Noch radikaler unterscheiden sich Sozialismus und Religion in ihrer Einstellung zu Wesen und Rolle des Menschen, in ihrer »Anthropologie«. Jede Religion geht von der Anerkennung eines höheren Lebenssinnes aus, davon, daß das Leben jedes einzelnen Menschen und der gesamten Menschheit ein Ziel hat, das einer höheren Sphäre als dieses Leben selbst angehört. Indem sie die Existenz Gottes und die Möglichkeit des menschlichen Kontaktes

mit Ihm voraussetzt, läßt die Religion auch eine gewisse Vergleichbarkeit zwischen Mensch und Gott zu, die schon deshalb unumgänglich ist, um diesen Kontakt möglich zu machen (denn eine Ameise zum Beispiel kann nicht mit dem Menschen in Kontakt treten). Der Sozialismus aber geht in fast allen seinen Erscheinungsformen davon aus, daß die Hauptprinzipien, die das Leben sowohl des einzelnen wie der ganzen Menschheit bestimmen, den Rahmen der Befriedigung materieller Interessen oder einfachster Instinkte nicht überschreiten. Dabei wird diese Auffassung um so deutlicher, je schärfer sich die sozialistische Ideologie herausbildet. Im weiteren werden wir einige Illustrationen dieser Tendenz heranziehen.

Bei Platon war das Hauptprinzip, dem die Organisation des idealen Staates unterlag, noch die *Gerechtigkeit*. Die Ideologie der mittelalterlichen Ketzerbewegungen setzte dem Leben schon geistige Ziele, obwohl sie, wie zugegeben werden muß, die Welt und Gott einander so unversöhnlich gegenüberstellte, daß die irdische Tätigkeit des Menschen sich als jedes höheren Zieles beraubt erwies. Doch schon More erkennt ein höheres Lebensziel an (oder, genauer gesagt, er schreibt, daß die Utopier es anerkennen): die Lust. Dennoch meint More, daß der vernünftige Mensch auf geringere Lust verzichten könne, um von Gott größere zu erlangen. Die Fortsetzung dieser Linie führt uns jedoch zur Lehre Fouriers, der gemäß die Befriedigung der Instinkte (oder, wie er schreibt, der Leidenschaften) das einzige Ziel und sogar die entscheidende Kraft ist, welche die menschliche Gesellschaft entwickelt.

Fourier zufolge sind alle Instinkte in gleichem Maße fruchtbar und nützlich für die Gesellschaft; sie müßten nur auf die nötige Weise miteinander verbunden und gelenkt werden:

» . . . endlich werdet ihr erkennen, daß es keine unnützen oder schlechten Leidenschaften gibt; daß alle Wesen, so wie sie sind, gut sind . . .« (97, S. 377–378)

»Es bleibt zu erforschen . . ., ob alle Leidenschaften bei Mensch und Tier, selbst die abwegigsten, nur geometrische Resultate zeitigen, die von Gott geregelt werden.« (97, S. 81)

Es folgt,

»daß die besten Bürger diejenigen sind und dem gesellschaftlichen Mechanismus am besten dienen, die sich am stärksten zu innerlichem Raffinement hingezogen fühlen und die am entschlossensten sind, all ihre Leidenschaften zu befriedigen«. (97, S. 378)

Auf diesen Prinzipien beruhe auch die zukünftige Gesellschaftsordnung:

» . . . daß nämlich in den achtzehn Gesellschaften der neuen Gesellschaftsordnung die *Liebe zum Reichtum* der Wahrheit zum Siege verhilft.« (97, S. 121)

»Alle Einrichtungen, die die neue Gesellschaftsordnung schafft, stehen zu unseren Gewohnheiten im Gegensatz und werden dazu führen, daß man alles beschützt, was wir Laster nennen, wie Gefräßigkeit und amouröse Beziehungen.« (97, S. 122)

Moralische Prinzipien, welche die Freiheit der Instinktäußerungen beschränken, seien schädlich. Vor allem sei nichts schädlicher als das von den Philosophen ersonnene Pflichtgefühl:

»Alle diese philosophischen Possen, *Pflichten* genannt, haben nichts mit der Natur gemein. Die Pflichten haben die Menschen gesetzt, die Anziehungskraft stammt von Gott. Nun, wer den Willen Gottes kennen will, muß die Anziehungskraft erforschen, die reine Natur, ohne die Pflichten zu beachten . . .« (97, S. 125)

Aber das Funktionieren der Gesellschaft müsse dadurch garantiert werden, daß man die Menschen in Umstände versetze, in denen ihr Vorteil und die freie Verwirklichung all ihrer instinktiven Bedürfnisse allen nützen würden. Dann werde auch ein ganz ehrloser Mensch zu einem nützlichen Mitglied der Gesellschaft werden:

»Man zeige ihm nur, daß er bei einem Geschäft tausend Taler gewinnen kann, wenn er lügt, und dreitausend, wenn er die Wahrheit sagt, so wird er die Wahrheit vorziehen, selbst wenn er der größte Gauner ist.« (97, S. 121)

Kennzeichnend ist jedoch, daß Fourier *sich weigert*, die Existenz von Leidenschaften anzuerkennen, die zweifellos instinktiven Charakter tragen, wenn sie Handlungen hervorbringen, die nicht in die Grenzen der egoistischen Ziele jedes Individuums passen. Zum Beispiel spricht er nie von der Liebe, sondern von »verliebten Freuden« oder »Verliebtheit«. Auch die Gefühle von Kindern für ihre Eltern und umgekehrt hält er für eine Erfindung, denn:

»Während seiner ersten Lebensjahre, in der Zeit also, wenn sich die Kindesliebe entwickelt, verheimlicht man ihm sorgsam den Akt, der die Vaterschaft begründet.« (97, S. 126)

Die Eltern dagegen liebten an ihren Kindern

»die Erinnerung an das Vergnügen, das sie bei der Zeugung genossen haben«. (97, S. 126)

### Das Kind

»wird finden, es sei seinen Eltern für die Vergnügen, die es selbst ihnen bereitete, nicht sehr verpflichtet, Vergnügen, an denen es keinen Teil hatte (und die man ihm in seiner Jugend verweigert)«. (97, S. 127)

Das Bestreben, den Menschen und die menschliche Gesellschaft von primitivsten Instinkten ausgehend zu begreifen; der pathologische Entwicklungsmangel des emotionalen Bereiches, der ihn hindert, das Wesen höherstehender Aspekte der menschlichen Psyche zu fühlen; die hypertrophierte Rolle, die er den Beziehungen der Geschlechter zuweist (sogar die Ökonomie stützt sich bei ihm darauf, daß junge Menschen, die durch die Aussicht auf Liebesverhältnisse in die »Arbeitsheere« gelockt werden, mächtige industrielle Bauten errichten) – all das berechtigt dazu, in Fourier den unmittelbaren Vorgänger Freuds zu sehen. Die grandiose mythologische Konzeption Fouriers vom Zusammenwirken von Mensch und All setzt Freud nicht fort (wir werden Gelegenheit haben, uns davon zu überzeugen, daß Freud seine eigene Mythologie besitzt). Doch während Fourier in seiner Apologie des Instinkts mit dem ihm eigenen Infantilismus unter den »Leidenschaften, die wir Laster nennen«, keine schrecklichere sieht als die »Leidenschaft zu Näschereien und Liebesgenüssen«, geht Freud hier viel weiter. Unter den Hauptkräften, auf welche er die Kultur und das Geistesleben des Menschen zurückzuführen sucht, läßt Freud weder die Bosheit noch das Streben nach Herrschaft noch Zerstörung und Selbstzerstörung aus. Er meint, daß die gesamte Kultur sich auf die Unterdrückung der Triebe gründe, des am tiefsten liegenden Teils der menschlichen Psyche, der sich bemühe, ausschließlich dem »Lustprinzip« gemäß zu handeln. Das Unglück ist nach Freud der unvermeidliche Preis für die Zivilisation: »Das Glück gehört nicht zu den kulturellen Werten.« Die moralischen Normen, entwickelt von jenem Teil der Psyche, der späteren, kulturellen Ursprungs sei, seien zerstörerische, tödlich gefährliche Faktoren für den Organismus. Freud vergleicht die Moral mit den Zersetzungsprodukten, die von einer Zelle erzeugt und zur Ursache ihres Untergangs werden.

Die auf Fourier folgende Episode in der Geschichte der sozialistischen Lehren, der Marxismus, stützte sich auf analoge Vorstellungen von der menschlichen Persönlichkeit. Der Marxismus teilte das gesamte Wirken der Menschheit entweder der »Basis« oder dem »Überbau« zu. Zur Basis rechnete er die Produktion, aus der kraft innerer Dialektik oder immanenter Gesetze das Ge-

sellschafts- und Staatssystem mit seinen rechtlichen, philosophischen und religiösen Anschauungen entstehe.

In stärker zugespitzter Formulierung proklamierte man sogar, daß sich der ganze Überbau durch die Hand- oder Dampfmaschine »ergebe«. Als Mechanismus, mit dessen Hilfe die Basis den ihr entsprechenden Überbau schaffe, betrachtet der Marxismus den Kampf materieller, ökonomischer *Interessen*, das heißt den Egoismus, der sich im Klassenkampf äußere. Auch in seiner allgemeineren Einschätzung des Menschen leugnet der Marxismus die Willensfreiheit, das selbständige Geistesleben und das Bewußtsein, welches durch das »gesellschaftliche Sein« bestimmt werde.

Dennoch leugnet der Marxismus die höheren Aspekte des menschlichen Seins nicht so radikal wie jene Richtung, die Fourier andeutete und die bei Freud ihre reife Formulierung fand. Der Marxismus sieht den Grundantrieb des menschlichen Lebens und die Erklärung des Geheimnisses der Geschichte in den niedrigsten Lebensäußerungen des Menschen, aber jedenfalls in der *menschlichen* Tätigkeit und sogar in einer Tätigkeit, welche die Menschen im »gesellschaftlichen Sein« vereint. Freud dagegen reduziert den Menschen auf ein noch niedrigeres, rein biologisches Niveau. Während der Marxismus die Teilung der *menschlichen Gesellschaft* in antagonistische Klassen (zumindest in der historischen Epoche) proklamiert, bemüht Freud sich um die gleiche Aufspaltung der *menschlichen* Individualität. Er sondert aus ihr die älteste und umfangreichste Schicht heraus: das Es oder den Bereich des Unbewußten, der jenseits von Zeit- oder Widerspruchsbegriffen ausschließlich nach dem »Lustprinzip« funktioniert. In ihm gebe es keine Teilung in Gut und Böse, keine Moral, keine Werte – außer der Lust. Unter dem Einfluß der Außenwelt bilde sich eine abgeleitete Schicht heraus: das Ich; aus ihm wiederum entstehe unter der Einwirkung sozialer Faktoren das Über-Ich. Hier treffen wir die gleiche Ausbeutung und Erniedrigung (mit Triebverzicht oder repressiver Organisation bezeichnet), in welcher der Marxismus den Grundfaktor des sozialen Lebens sieht. Freud vergleicht die Rolle der unter dem Einfluß der Zivilisation geschaffenen psychischen Schichten auch mit einer

»Schichte der Bevölkerung, die eine andere ihrer Ausbeutung unterworfen hat. Die Angst vor dem Aufstand der Unterdrückten treibt zu strengen Vorsichtsmaßnahmen«. (»Das Unbehagen in der Kultur«)

Insbesondere die Sexualität, die auf dem Niveau des Es nur ein einziges Ziel kennt: den Lustgewinn aus verschiedenen Körperbereichen, werde der Funktion des Kindergebärens gewaltsam untergeordnet und konzentriere sich ausschließlich auf die Genitalzone. Im Unterbewußtsein bewahre der Organismus Erinnerungen an den idealen Zustand der unbegrenzten Herrschaft des »Lustprinzips« (vergleiche mit der klassenlosen Urgesellschaft) und bemühe sich, aus seiner Versklavung auszubrechen. Das Ich und das Über-Ich schüfen als Antwort die Konzeption der Moral, die solche Versuche als »Perversion« oder »unmoralische Handlungen« qualifiziere. Auf dieser Grundlage baue sich die Zivilisation auf, in der die Arbeit nicht Lust verschaffe, sondern zur Quelle des Unglücks werde – die Zivilisation, die notwendig Leid hervorbringe. Zu diesem Bild läßt sich noch das Verständnis der Geschichte als einer traumatischen Reaktion auf ein einst begangenes Verbrechen hinzufügen, auf die Tötung des Vaters, des Oberhauptes der primitiven Familie.

Es könnte so scheinen, als habe Freud uns von unserem Hauptthema abgebracht: dem Verständnis der menschlichen Persönlichkeit in der sozialistischen Ideologie. Doch in Wirklichkeit wäre es einfach ein Wunder, wenn eine solche Konzeption wie die Freuds, die den (von Fourier und Marx) im Sozialismus entwickelten Anschauungen so nahekommt, nicht in das sozialistische Weltbild aufgenommen worden wäre. Das Wunder ereignete sich tatsächlich nicht: Die Synthese der Freudschen Lehre mit den sozialistischen Konzeptionen (»Neomarxismus« oder »Neofreudianertum«) wurde in den Nachkriegsjahren zu einem gewaltigen Ereignis in der Entwicklung der sozialistischen Ideologie und hatte sehr großen Einfluß auf die Ideologie der sich in dieser Zeit bildenden sozialistischen Strömungen. Den zwingendsten und markantesten Versuch zu einer solchen Synthese machte Herbert Marcuse. Die Grundlagen dieser Konzeption werden in seinem Buch (119) erläutert.

Während die Konzeption Freuds skeptisch-pessimistisch ist (er hält Leiden und psychische Krankheiten für den unausweichlichen Preis der Zivilisation, die selbst immer mehr von den sich ihrer Kontrolle entreißenden destruktiven Elementen der Psyche erschüttert werde), macht Marcuse den Versuch, diese Anschauung so zu ändern, daß sich ihre pessimistische Bewertung nur auf die gegenwärtige Gesellschaft richtet; zudem prophezeit er eine Zukunft der »Befreiung«. Zu diesem Zweck zerlegt er die Repression, welcher die Triebe ausgesetzt seien, in zwei Teile: einen, der sich unweigerlich aus den objektiven Forderungen ergebe, welche die äußere Welt an jeden Organismus stelle, und einen anderen, den er als Bestrebung bestimmter Gruppen von Individuen bezeichnet, sich selbst eine privilegierte Position in der Gesellschaft

zu verschaffen. Die zweite Form der Repression nennt er *zusätzliche Unterdrückung*; er betrachtet die maßlose Last, welche die zusätzliche Unterdrückung der menschlichen Psyche auferlegt, als Besonderheit der modernen Zivilisation. Marcuse macht die zusätzliche Unterdrückung verantwortlich für: die Notwendigkeit der Arbeit, die keine unmittelbare Lust verschafft und deren Belohnung sich als immer weiter verzögerte Lust äußert; für die repressive Rolle der genitalen Sexualität, die Unterdrückung primitiverer Formen der Libido, bei denen der ganze Körper ein Instrument des Genusses ist (dies sei nun das Los von pervertierten Persönlichkeiten, Prostituierten und Degenerierten); für die Verwandlung des ganzen Körpers in ein Instrument der Arbeit; für die dominierende Rolle der Vernunft, die sich das ganze Leben unterordne; für die Verwandlung der Wissenschaft und Religion in ein Mittel zur totalen Mobilisierung des Menschen; für die Kontrolle – mittels der Kategorien »Gewissen« und »Moral« – über die Innenwelt des Menschen. Die zusätzliche Unterdrückung sei, wie Marcuse meint, direkt damit verbunden, daß die Bedürfnisse der Gesellschaft nicht kollektiv, dabei aber individuellen Erfordernissen entsprechend, befriedigt, sondern vom dominierenden Teil der Gesellschaft *organisiert* würden.

Während er mit Freud darin übereinstimmt, daß die Repression im Prinzip der unerläßliche Preis für das Überleben sei, behauptet Marcuse, daß die zusätzliche Unterdrückung mit all ihren Folgen auf der Grundlage der letzten Errungenschaften der Technik überwunden werden könne. Ohne sich auf technische Einzelheiten darüber einzulassen, wie dies konkret vor sich gehen soll (in der Regel werden solche Einzelheiten durch das Wort »Automation« ersetzt), zeichnet Marcuse das Bild einer nichtrepressiven Gesellschaft der Zukunft. Sie werde auf der Befreiung der Triebe von der Kontrolle der »repressiven Vernunft« beruhen. Dies werde, verglichen mit dem erreichten Niveau von Zivilisation und Rationalität, zu einer *Regression* führen:

»... sie würde frühe Stadien der Libido reaktivieren, die in der Entwicklung des Realitäts-Ich übergangen wurden, und die Institutionen der Gesellschaft auflösen, in der das Realitäts-Ich existiert.« (119, S. 196)

»Die mit dieser Ausbrechung der Libido verbundene Regression würde sich als erstes in einer Reaktivierung aller erogenen Zonen und damit in einem Wiederaufleben der prägenitalen polymorphen Sexualität und in der Abnahme des genitalen Supremats manifestieren.« (119, S. 199)

Der Körper als Ganzes werde zu einem Instrument der Lust werden.

»Diese Veränderung im Wert und im Ausmaß der libidinösen Beziehungen würde zu einer Auflösung der Institutionen führen, in denen die privaten zwischenmenschlichen Beziehungen organisiert waren, besonders der monogamen und patriarchalen Familie.« (119, S. 199)

Die Vernunft, das Werkzeug des Ich, werde von der Phantasie, die mit dem Es verbunden sei, erheblich zurückgedrängt werden. Eben die Phantasie werde neue Wege zur Erkenntnis der Zukunft erschließen und die Realität von Möglichkeiten aufzeigen, die man früher als Elemente der Utopie verstanden habe. Die Befreiung der sexuellen Triebe werde eine Entwicklung der »libidinösen Vernunft« hervorrufen, welche den Weg zu einer höheren Form der freien Zivilisation eröffnen werde.

Die Befriedigung immer weiter gefaßter Bedürfnisse werde ohne schwere – das heißt entfremdete – Arbeit möglich sein. Die Arbeitsbeziehungen würden gleichzeitig zu libidinösen Beziehungen:

»Würde z. B. die Arbeit von einer Reaktivierung der prägenitalen polymorphen Erotik begleitet, so wäre sie an sich befriedigend, ohne dabei ihren *Werk*-Inhalt zu verlieren.« (119, S. 212)

Andererseits werde die Arbeit zum Spiel werden:

»dem freien Spiel menschlicher Fähigkeiten«. (119, S. 211)

In einer späteren Schrift (4) spricht Marcuse vom »Spiel mit dem Automaten«. Genau in dieser Hinsicht hält er es für notwendig, Marx zu korrigieren, der hier nicht kühn genug gewesen sei, und sich Fourier anzuschließen.

Marcuse entwirft das Ende der Kultur im früheren Sinne:

»Es wäre noch immer eine Umkehrung des Zivilisationsprozesses, ein Umsturz der Kultur – aber *nachdem* diese ihr Werk verrichtet und eine Menschheit und eine Welt hervorgebracht hat, die frei sein könnte.« (119, S. 196)

Das Wesen dieses Umsturzes beschreibt Marcuse in einem poetischen Bild, in dem er Prometheus, den Helden der repressiven Kultur, Orpheus und Narziß, den Helden seiner Neuen Welt, gegenüberstellt. Er schließt folgendermaßen:

»Die klassische Tradition setzt Orpheus mit der Einführung der Homosexualität in Verbindung. Wie Narziß verwirft er den normalen Eros, nicht um eines asketischen Ideals, sondern um eines noch volleren Eros willen. Wie Narziß protestiert er gegen die un-



terdrückende Ordnung der zeugenden Sexualität. Der orphische und narzißtische Eros ist bis zum Ende der Verneinung dieser Ordnung – die ›Große Weigerung‹. In der vom Kulturhelden Prometheus symbolisierten Welt ist es die Verneinung aller Ordnung; aber Orpheus und Narziß lassen in dieser Weigerung eine neue Wirklichkeit ahnen, mit eigener Ordnung, geleitet von anderen Prinzipien.« (119, S. 169–170)

Diese Lehre Marcuses stand den Stimmungen der aktivsten sozialistischen Strömung der letzten Jahrzehnte, der »Neuen Linken«, erstaunlich nahe und beeinflusste die Bildung ihrer allgemeinen Konzeptionen erheblich. Die Grundtheorien Marcuses finden ihre Parallele in den Losungen dieser Bewegung und dienen ihr als theoretische Rechtfertigung. So kommt die Befreiung der sexuellen Triebe real in der »sexuellen Revolution« zum Ausdruck und die Unterdrückung der repressiven Vernunft in der »psychologischen Revolution«, das heißt in der massenhaften Anwendung von Drogen. Sogar demonstrative Unreinlichkeit läßt sich durch die Theorie rechtfertigen, derzufolge das Ich oder Über-Ich die mit dem Geruchssinn verbundenen Instinkte unterdrückte und dadurch starke Gerüche als »abstoßend« diskriminiere (und auf sozialer Ebene assoziieren die beherrschenden Gruppen Abfälle mit den niedrigsten Klassen, die als »Abschaum der Gesellschaft« diskreditiert würden). Diese Anschauungen dienen auch als theoretisches Fundament der »linken Kunst«, welche die Konzeption der »antikulturellen« oder (»Kultur«-)Revolution hervorgebracht hat, der Vernichtung der »repressiven« oder »erstickenden« Kultur; diese Kunst zeigt sogar erhöhtes Interesse (sowohl in der Malerei wie in der Literatur) an Abfällen und Exkrementen als Mittel zur »Sprengung der bürgerlichen Kultur«.

Wir haben nur wenige Beispiele angeführt, um die »Anthropologie des Sozialismus« zu illustrieren. Doch selbst wenn wir noch weitere Beispiele entwickelter sozialistischer Theorien (etwa des Systems von Deschamps) untersucht hätten, wären wir zu dem gleichen Schluß gekommen: *Die sozialistische Ideologie strebt danach, die menschliche Persönlichkeit auf ihre primitivsten, niedrigsten Schichten zu reduzieren, und stützt sich dazu in jeder Epoche auf die radikalste »Kritik des Menschen«, die jeweils vorliegt.* Deshalb sind die Konzeptionen des Menschen im Sozialismus und in der Religion diametral entgegengesetzt.

Wenn der Sozialismus also eine Religion ist, muß man ihn als ganz spezielle Religion bezeichnen, die sich qualitativ von allen übrigen unterscheidet und ihnen in vielen Grundfragen widerspricht. (Wie anders wären zum Beispiel die Worte Bulgakows zu verstehen, daß der Sozialismus eine »auf dem Atheismus beruhende Religion« sei?) Dies wäre kaum möglich, ohne den Begriff

der Religion willkürlich in solchem Maße zu erweitern, daß er jede Konkretheit verliert.

8. *Der Sozialismus ist eine Folge des Atheismus, der Schluß, zu dem der Atheismus auf dem Gebiet der sozialen Beziehungen gelangt.* Diese Meinung vertrat insbesondere Dostojewskij. Es ist sehr wichtig, seinen Gedanken zu lauschen. Die Mehrheit der Denker des 19. Jahrhunderts durchschaute die geistige Krise ihrer Zeit völlig, die den Triumph des Sozialismus in unserer Epoche vorbereitete. Nicht nur Dostojewskij allein sah deutlich, daß die Menschheit nicht den Weg des Liberalismus, der Humanität und des Fortschritts einschlagen würde, daß sie in nächster Zukunft noch schreckliche Erschütterungen erwarteten. Er ahnte auch voraus, daß dem Sozialismus in den künftigen Prüfungen der Menschheit die Hauptrolle zufallen würde, und erörterte in fast allen seinen Werken verschiedene Aspekte dieser Ideen. Wir wollen uns jetzt auf das beschränken, was zu diesem Thema in seinen publizistischen Werken, dem »Tagebuch eines Schriftstellers«, zu finden ist. Hier sind einige seiner Äußerungen:

»... der französische Sozialismus, das heißt Beruhigung und Aufbau der menschlichen Gesellschaft schon ohne Christus und jenseits von Christus.« (1877, Januar, Kap. I)

»Denn der Sozialismus hat die Aufgabe, das Schicksal der Menschheit schon nicht mehr durch Christus, sondern außerhalb Gottes und außerhalb Christi zu lösen; er mußte natürlich in Europa entstehen, anstelle des dort untergehenden christlichen Elements, in dem Maße, wie die katholische Kirche selbst es pervertierte und vergeudete.« (1877, Februar, Kap. III)

»Als die katholische Menschheit sich von jenem unheimlichen Bild abwandte, in dem sich ihr Christus endlich darstellte, kam es schließlich nach einer ganzen Reihe von Jahrhunderten der Proteste, Reformationen u. a., seit Beginn dieses Jahrhunderts, zu Versuchen, sich außerhalb Gottes und außerhalb Christi einzurichten. Ohne den Instinkt der Biene oder der Ameise, die ihren Bienenstock oder Ameisenhaufen fehlerlos und präzise aufbaut, wollten die Menschen etwas wie einen menschlichen fehlerlosen Ameisenhaufen bauen. Sie wiesen die von Gott ausgehende und durch die Offenbarung zurückgebrachte Rettungsformel ›Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‹ zurück und ersetzten sie durch praktische Schlußfolgerungen wie »Chacun pour soi et Dieu pour tous« oder wissenschaftliche Axiome wie das vom ›Existenzkampf‹. Ohne den Instinkt der Tiere, nach dem jene leben und ihr Leben fehlerlos gestalten, verließen sich die Menschen stolz auf die Wissenschaft und vergaßen, daß, was solche Dinge wie die Schaffung einer Gesellschaft betrifft, die Wissenschaft immer noch in den Anfängen steckt. Träumereien kamen auf. Ein künstli-

ger Turm zu Babel wurde zum Ideal und andererseits zum Schreckgespenst der ganzen Menschheit. Doch den Träumern folgten bald schon andere, einfache und allen verständliche Lehren wie: »Man muß die Reichen ausplündern, die Welt mit Blut überschwemmen, und dann *wird sich schon alles irgendwie von selbst ergeben.*« (1877, November, Kap. III)

Hier lassen sich zwei Grundgedanken herausarbeiten. *Erstens*, der Sozialismus ist die natürliche Folge des Religionsverfalls (an allen zitierten Stellen ist die Rede vom Sozialismus in Westeuropa, und Dostojewskij spricht deshalb vom Verfall des Katholizismus). Er ist gewissermaßen das, was von der geistigen Struktur der Menschheit bleibt, wenn man die Verbindung mit Gott aus ihr entfernt.

*Zweitens*, der Sozialismus hat das Ziel, die menschliche Gesellschaft nach neuen Prinzipien zu organisieren, die sich durch den Vergleich mit den instinktiven Handlungen von Tieren, mit den Organisationsprinzipien des Bienenstocks und Ameisenhaufens kennzeichnen lassen.

Uns scheint, daß der zweite Gedanke allen über den Sozialismus bekannten Tatsachen vollkommen entspricht. Wir werden später versuchen, die Beziehung des Sozialismus zu den Kräften, welche die menschliche Gesellschaft organisieren, genauer festzulegen.

Was den ersten Gedanken betrifft, so ist der Sozialismus der Religion zweifellos feindlich gesinnt. Aber kann man ihn als *Folge* des Atheismus begreifen? Schwerlich, jedenfalls wenn der Atheismus so verstanden wird, wie es üblich ist: als Verlust des religiösen Gefühls, als Irreligiosität. Es ist unverständlich, wie eine solche rein negative Konzeption zum Stimulus einer aktiven Beziehung zur Welt, ihrer Zerstörung und Umformung werden kann oder wie aus ihr die ansteckenden sozialistischen Lehren hervorgehen sollen. Und auch das Verhältnis des Sozialismus zur Religion erinnert keineswegs an die gleichgültig-skeptische Haltung, die für einen Menschen, der das Interesse an der Religion verloren hat, charakteristisch ist. Der Begriff »Atheismus« ist genauso wie in anderen Fällen unglücklich, wenn man ihn auf Menschen anwendet, die von der sozialistischen Weltanschauung ergriffen sind. Er führt in die Irre; deshalb sollte man nicht von Atheisten, sondern von Gotthassern, nicht von Atheismus, sondern von Theophobie sprechen. Genau dies ist die leidenschaftliche, von Haß getränkte Beziehung des Sozialismus zur Religion. Unzweifelhaft hat der Sozialismus mit dem Verlust des religiösen Gefühls zu tun, doch er kann schwerlich nur darauf reduziert werden. Der Platz, den früher die Religion einnahm, bleibt nicht leer, dort erscheint ein neuer Statthalter. Nur daraus geht jenes aktive Ele-

ment des Sozialismus hervor, das gerade die historische Rolle dieses Phänomens bestimmt.

Als Bilanz unserer kritischen Analyse läßt sich formulieren, daß man den Sozialismus offenbar nicht auf bekannte soziale Faktoren zurückführen kann. Schon das Übermaß solcher Versuche zeugt ihre Fruchtlosigkeit an.

### § 3. Die Verwirklichung des sozialistischen Ideals

Die Betrachtung des letzten Paragraphen läßt uns zwei Möglichkeiten: Der Sozialismus ist entweder eine ELEMENTARE Kraft der Geschichte, die sich nicht auf andere Faktoren zurückführen läßt, oder er ist die Erscheinungsform von Kräften, denen wir bisher nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet haben. Die Beurteilung dieser Alternative ist unser Hauptziel. Um dafür den Boden zu bereiten, werden wir versuchen, die ganze Frage von einem neuen Standpunkt aus ins Auge zu fassen. Während wir uns früher bemüht haben, das Allgemeine in den verschiedenen Äußerungen des Sozialismus herauszuarbeiten, wollen wir jetzt versuchen, dieses Phänomen in einzelne Elemente zu zerlegen, ihrer Verbindung miteinander nachzuspüren und die Rolle eines jeden von ihnen in der Evolution des Sozialismus einzuschätzen.

Die Grundlage einer solchen Analyse ist die Beobachtung, mit der wir diese Arbeit begonnen haben: Der Sozialismus tritt im Leben in zwei Formen auf – als Lehre (chiliastischer Sozialismus) und als staatliche Ordnung (Staatssozialismus). Diese Formen unterscheiden sich so beträchtlich voneinander, daß sich die Frage erhebt, ob ihr Inhalt einheitlich und ob es gerechtfertigt sei, sie zu einer einheitlichen historischen Erscheinung zusammenzufassen. Zum Beispiel wird die Forderung nach Aufhebung der Familie, die im chiliastischen Sozialismus so häufig die radikalste Form der Frauengemeinschaft annimmt, in *dieser* Gestalt praktisch nur in engen Kreisen verwirklicht: bei den gnostischen Sekten, die Epiphanius beschreibt, unter den »Brüdern des freien Geistes« oder in der zeitgenössischen Berliner »Kommune Eins«. Aber uns ist kein einziger Fall bekannt, in dem dieses Prinzip im allgemein-staatlichen Maßstab verwirklicht worden wäre. Das gleiche muß auch über einen anderen Aspekt der Aufhebung der Familie gesagt werden: die Beseitigung der Bande zwischen Kindern und Eltern und die staatliche Erziehung aller Kinder vom frühesten Alter an. Den vorliegenden Paragraphen beginnen wir deshalb mit der Untersuchung dieser Frage. Wir werden hier Argumente dafür anführen, daß der chiliastische und der Staatssozialismus zwei Formen der Verkörperung eines einheitlichen Ideals sind. Danach wird die Rolle dieser beiden Formen in der historischen

Evolution des Sozialismus betrachtet werden.

Es wäre natürlich, die Unterschiede zwischen den Lehren des chiliastischen Sozialismus und der Praxis des Staatssozialismus der Tatsache zuzuschreiben, daß die ersteren die Zerstörung der bestehenden Gesellschaftsordnung und die Errichtung einer neuen zum Ziel haben, während die letzteren darauf abzielen, ein schon bestehendes Staatssystem zu erhalten. Dann könnte man die spezifischen Züge des chiliastischen Sozialismus, wie die Aufrufe zur Aufhebung der Familie, als taktisches Manöver ansehen, das eine feindliche Ordnung erschüttern oder Fanatismus entfachen soll. Nach der Errichtung des neuen Gesellschaftssystems wären sie schon überflüssig und brauchten folglich nicht berücksichtigt zu werden, wenn von den praktischen Zielen die Rede ist, für die der Sozialismus sich einsetzt. So würde wahrscheinlich eine ausführliche Darstellung der These von einem prinzipiellen Unterschied zwischen dem chiliastischen und dem Staatssozialismus aussehen.

Eine solche Ansicht scheint uns *a priori* ohne Überzeugungskraft, ohne innere Logik. Eine so grandiose Bewegung wie der Sozialismus kann im *Prinzip* nicht auf Betrug aufgebaut sein. Trotz der großen Zahl oberflächlicher demagogischer Tricks sind solche Bewegungen im Inneren meist ehrlich; sie proklamieren ihre *entscheidenden* Prinzipien für alle eindeutig, außer für die, die sich bewußt bemühen, ihnen nicht zuzuhören. Jene Leitsätze der sozialistischen Ideologie, die wir in § 1 formuliert haben, sind so beständig und stereotyp über einen gewaltigen Geschichtsschnitt hinweg aufzutreten, daß sie zweifellos zu den entscheidenden Prinzipien gehören. Außerdem wurden sie häufig in den Werken nicht der Führer von Volksbewegungen, sondern von Stubengelehrten wie Platon oder Campanella vorgetragen, die man nur mit großer Mühe agitationistisch-demagogischer Tendenzen bezichtigen könnte und die den ganzen Komplex wichtiger sozialistischer Vorstellungen offensichtlich wegen der inneren Logik dieser Weltanschauung reproduzierten.

Im weiteren bringen wir eine Reihe konkreter Argumente, um unsere Meinung zu untermauern. Bei ihrer Beurteilung darf jedoch nicht vergessen werden, daß beträchtliche Unterschiede im Geist der sozialistischen Lehren und in der Praxis der sozialistischen Staaten unvermeidlich sind; die Rede kann nur von einer PRINZIPIELLEN Übereinstimmung der von ihnen verkündeten Ideale sein. Der Führer einer sozialistischen Volksbewegung und der Politiker eines sozialistischen Staates haben es mit unterschiedlichen praktischen Aufgaben zu tun. Je deutlicher und radikaler der erste sein Ideal ausdrückt, desto eingängiger und ansteckender werden seine Ideen sein. Der zweite dagegen ist gezwungen, mit einer Reihe konkreter, aktueller Fragen fertig zu werden,

welche die Möglichkeit, seine Ideologie folgerichtig zu verwirklichen, einengen und manchmal sogar die Existenz seines Staates bedrohen. Als eine dieser Beschränkungen, die das Leben der Verwirklichung des sozialistischen Ideals auferlegt, stellen wir die Notwendigkeit von Kontakten mit anderen, andersartig organisierten Staaten heraus. Die Isolation als Existenzbedingung des sozialistischen Staates kommt in der Mehrzahl der sozialistischen Utopien vor. More, Campanella, Vairasse und viele andere Autoren von Utopien verlegten ihre Staaten auf ferne, schwer zugängliche Inseln. Vairasse zum Beispiel macht zur besonderen Voraussetzung, daß nur gründlich geprüfte Sevaramben auf »Dienstreisen« in die Außenwelt geschickt werden, um sich mit neuen technischen Errungenschaften bekannt zu machen, doch auch dies nur unter der Bedingung, daß ihre Familien als Geiseln zu Hause bleiben. Die Organisatoren der »Verschwörung der Gleichen« schlugen vor, Frankreich nach dem Sieg mit »Hindernissen aus Stacheldrahtzäunen« zu umgeben. Die Beständigkeit des Systems, das sich im Jesuitenstaat herausgebildet hatte, hing in beträchtlichem Maße von der Isoliertheit dieses Gebietes ab, das von Bergen und reißenden Flüssen eingefaßt war. Die unerwartet hohe Entwicklung des Handwerks bei sehr primitivem Niveau des übrigen Lebens hatte in ihrem Staat offenbar vor allem zum Ziel, das Land von der Außenwelt unabhängig zu machen. Andererseits wurde die Störung der Isolation zur Ursache für den Untergang des Inkareiches, das vor einer Handvoll spanischer Abenteurer fiel. Wurde die so schmerzliche Frage nach dem »Aufbau des Sozialismus in einem Land« nicht vielleicht in Vorahnung dieser Schwierigkeiten gestellt? Auf diese Frage gab Engels übrigens einst folgende kategorische Antwort:

»19. Frage. Wird die Revolution in einem einzigen Lande allein vor sich gehen können?

Antwort: Nein.« (3, Bd. IV, S. 374)

Schon aus dem einen Grund, daß er nicht hinreichend isoliert ist, sieht sich ein sozialistischer Staat gezwungen, auf die Verwirklichung der radikalsten Teile des sozialistischen Ideals zu verzichten. Wenn, umgekehrt, eine sozialistische Bewegung einen Aufschwung erlebt, immer größere Gebiete umfaßt und mit der Hoffnung lockt, die alte Ordnung in der ganzen Welt zerstören zu können, dann erweisen die sozialistischen Staaten sich auch in ihrer praktischen Tätigkeit als weitaus radikaler. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Epoche des »Kriegskommunismus« äußerst interessant, um die Besonderheiten der sozialistischen Ideologie zu verstehen. Die damals durch die Hoffnung auf den Sieg der Welt- (oder wenigstens der allgemeuropäischen) Revolution entstandenen Impulse waren noch bis in die Mitte der zwanzig-

ziger Jahre wirksam. Wir nennen hier – notwendigerweise flüchtig – einige Beispiele dafür, wie man sich die Verwirklichung sozialistischer Prinzipien in jener Epoche vorstellte.

Der Begriff »Kriegskommunismus« selbst kann irreführen, den Eindruck erwecken, daß die Rede von Zwangsmaßnahmen sei, welche die Kriegszeit diktiert habe (diese Meinung vertrat zum Beispiel Stalin in den »Fragen des Leninismus«). Während jedoch diese Politik real durchgeführt wurde (1918–1921), benutzte man diesen Begriff gerade nicht; er kam zusammen mit der Vorstellung ihrer Zeitweiligkeit und Gezwungenheit auf. In einer Reihe von Reden der Jahre 1921 und 1922 charakterisiert Lenin die Politik der vorangegangenen drei Jahre als eine, die man bewußt durchgeführt habe, die aber vielleicht zu weit gegangen sei; er vergleicht sie mit dem Sturm auf eine Festung, die man, wenn er nicht siegreich ende, durch eine planmäßige Belagerung ersetzen müsse. Zum Beispiel:

»... unsere vorangegangene Wirtschaftspolitik setzte in gewissem Grade voraus – wenn man auch nicht sagen kann, daß sie damit rechnete (in jener Situation rechnete man überhaupt nur mit wenigem) –, daß sich der unmittelbare Übergang der alten russischen Ökonomie zur Staatsproduktion und zur Verteilung nach kommunistischen Prinzipien vollziehen werde.«

Dies war, nach Lenins Meinung, ein unerläßliches Experiment, das dazu zwang, zur neuen Politik des »Staatskapitalismus« überzugehen, was, allerdings noch als vage Idee, schon im Jahre 1918 als mögliche Rückzuglinie betrachtet wurde. (Siehe »Die Neue Ökonomische Politik und die Aufgaben der Ausschüsse für politisch-kulturelle Aufklärung«, »Über die Neue Ökonomische Politik« [VII. Moskauer Gouvernements-Parteikonferenz], »Fünf Jahre Russische Revolution und die Perspektiven der Weltrevolution«.)

Ähnliche Äußerungen vieler Staatsführer und auch die Tatsache, daß die radikalsten Maßnahmen jener Epoche im Frühjahr 1920 und im Winter 1920/21 getroffen wurden, als eben keine Kriegshandlungen stattfanden, lassen den Schluß zu, daß die damalige Politik nicht durch die Bedingungen des Bürgerkrieges erforderlich gemacht, sondern im Verlaufe von drei Jahren aus allgemeintheoretischen Erwägungen heraus durchgeführt wurde.

Konzentrieren wir uns auf einen detaillierteren Überblick über diese Politik.

#### a) *Die Wirtschaft*

Die gesamte Industrie war bis hin zu den kleinsten Unternehmen nationalisiert worden. Sie war »überzentralisiert«, zu Hauptverwaltungen zusammengeschlossen, in denen die einzelnen Fabriken jede wirtschaftliche Selbständigkeit verloren hatten. Die

radikalste Kollektivierung wurde zum Ziel der Landwirtschaft erklärt. In einem Beschluß des Allrussischen Zentralen Exekutivkomitees vom 1. März 1919, »Über die sozialistischen Maßnahmen zur Ausnutzung der Anbaufläche und die Maßnahmen des Übergangs zum sozialistischen Ackerbau«, heißt es: »Alle Arten der Einzelwirtschaft müssen als Übergangs- und absterbende Erscheinungen betrachtet werden.« Die am stärksten geförderte Organisationsform der bäuerlichen Arbeit war die *Kommune*. Zum Beispiel stehen in demselben Beschluß, im Abschnitt über die Reihenfolge der Bodenzuteilung, Sowchosen und Kommunen an erster Stelle. In der Resolution »Über die Kollektivierung des Ackerbaus«, die vom I. Allrussischen Kongreß der Bodenabteilungen, Armutkomitees und Kommunen angenommen wurde, wird gesagt: »Die Hauptaufgabe besteht in der umfassenden Organisation von Ackerbaukommunen, sowjetischen kommunistischen Wirtschaften und gesellschaftlicher Bodenbebauung, die in ihrer Entwicklung unvermeidlich zu einer einheitlichen kommunistischen Organisation der Landwirtschaft führen werden.«

In der Kommune wurden gewöhnlich alle Produktionsmittel vergesellschaftet: Gebäude, Inventar, Arbeits- und Zuchtvieh, Bodennutzung usw., aber auch der Konsum und die Dienstleistungen. Welches Leben dort geplant war, läßt sich an den Berichten über Musterkommunen ermessen, die schon zur Zeit der Neuen Ökonomischen Politik, im Jahre 1923, von der »Iswestija« in der Spalte »Wettbewerb um die beste Kolchose« gedruckt wurden. Dort finden wir folgende Charakteristika: »Niemand hat eigenes Geld, alles wird in einer Gemeinschaftskasse verwahrt« (11. September). Die Mitglieder wohnen in Einzelhütten und speisen getrennt. Aber mit dem Bau eines neuen Hauses »wird sich alles Individuelle überlebt haben. Innerlich hat es sich schon fast überlebt« (5. September). In der Kommune gibt es ein Gemeinschaftshaus zum Leben, einen Speisesaal und eine Küche (8. September). »Ein Glockenturm läutet die Arbeit und das Essen ein.« Man ißt in gemeinschaftlichen Speisesälen und wohnt in Gemeinschaftsunterkünften, in denen jede Familie ein eigenes Zimmer besitzt. »Vorläufig wohnen die Kinder mit den Eltern zusammen und gehen nur für einen Tag in den Kindergarten. Nur weil Schlafgelegenheiten fehlen, sind die Kinder noch nicht völlig interniert« (11. September). »Die Kinder des Vorschulalters leben getrennt und werden getrennt gepflegt.«

Landwirtschaftliche Erzeugnisse erreichten den Staat über die Produktionsverteilung. Sie wurden nach staatlichen Preisen bezahlt, die mehrere Dutzend Mal niedriger waren als die Schwarzmarktpreise, das heißt im Grunde entschädigungslos beschlagnahmt. In einem Artikel der Großen Sowjetischen Enzyklopädie heißt es vorsichtig: »Die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen



Stadt und Land trugen faktisch einseitigen Charakter.« Und auch auf anderen Gebieten waren Requirierung und Beschlagnahme geregelt. Ein Dekret des Rates der Volkskommissare vom 16. April 1920 gestattet dem Präsidium des Obersten Rates der Volkswirtschaft und des Volkskommissariats für die Versorgung, sie sowohl direkt als auch über örtliche Organe durchzuführen. Am 4. Dezember 1920 sanktionierte ein Dekret des Rates der Volkskommissare die kostenlose Abgabe von Lebensmitteln an die Bevölkerung (genauer gesagt, an jene Bevölkerungsgruppen, die mit Lebensmitteln versorgt wurden). Häufig wurde die völlige Abschaffung des Geldes als nächstes Ziel der Wirtschaftspolitik formuliert. Ju. Larin, der an der Spitze des Allrussischen Volkswirtschaftsrates stand, schrieb: »Da brechen die jahrtausendealten Pfeiler des Warensystems wie ein Kartenhäuschen nach den ersten Jahren der Organisationsbemühungen des siegreichen Proletariats zusammen . . . Unsere Kinder werden, wenn sie erwachsen sind, Geld nur noch aus ihrer Erinnerung kennen, und unsere Enkel werden nur durch farbige Bildchen in den Geschichtsbüchern von ihm erfahren« (»Prawda« vom 17. Oktober 1920, in dem Artikel »Die Umgestaltung des Lebens«). Im Organ des Allrussischen Volkswirtschaftsrates, »Narodnoje Chosjajstwo«, schreibt L. Obolenskij: »Gegenwärtig ist das System geldloser Abrechnungen im Sowjetischen Rußland der erste Schritt auf dem Weg zur Abschaffung des Geldverkehrs überhaupt« (Nr. 1–2/1920). Die »Naturalisierung der Wirtschaft« wurde zu einem gebräuchlichen Begriff. Die »Prawda« erklärte: »Die Tendenz zur *allgemeinen Naturalisierung unserer Wirtschaft* muß von uns mit aller Energie bewußt fortgesetzt werden« (14. Februar 1920).

#### b) Die Arbeitsorganisation

Erinnern wir uns, daß schon Marx und Engels unter den entscheidenden Maßnahmen, die nach der sozialistischen Revolution unbedingt durchzuführen seien, folgende empfahlen: »Gleicher Arbeitszwang für alle, Errichtung industrieller Armeen, besonders für den Ackerbau.« (3, Bd. IV, S. 481)

In der Notiz »Zehn Thesen zur Sowjetmacht«, die Lenin dem VII. Parteikongreß vorlegte, formulierte er die Aufgabe: »Unverzüglicher Einsatz auf die völlige Verwirklichung des allgemeinen Arbeitszwanges mit ihrer höchst vorsichtigen und allmählichen Verbreitung auf das Kleinbauerntum, das ohne Lohnarbeiter von seiner Wirtschaft lebt.« (113, Bd. XXXVI, S. 74)

Dieser Gedanke wurde etwas später im Detail entwickelt.

Auf dem IX. Parteikongreß schlug Trotzki in einem Vortrag namens des ZK ein System der Militarisierung vor, das die Arbeiter und Bauern in die Situation mobilisierter Soldaten stellen würde. Die in Trotzkijs Vortrag enthaltene Konzeption verdient, daß man näher auf sie eingeht.

Trotzkij beginnt mit einer Polemik gegen W. Smirnow, dessen Position er so darlegt:

»Da wir jetzt im Namen von Aufgaben, die massenhaften Einsatz erfordern, zur umfassenden Mobilisierung der Bauernmassen übergegangen sind, ist die Militarisierung zweifellos notwendig. Wir mobilisieren die bäuerlichen Kräfte und bilden aus dieser mobilisierten Kraft Arbeitseinheiten, die sich dem Typ nach militärischen Einheiten annähern. Wir stellen Befehls- und Ausbildungspersonal bereit, wir müssen kommunistische Zellen in sie aufnehmen, damit diese Einheiten nicht apathisch sind und durch den Wunsch zur Arbeit beseelt werden. Das ist also eine vollkommene Annäherung an die militärische Organisationsform. Hier sei das Wort ›Militarisierung‹ am Platze, doch, sagt Genosse Smirnow, wenn wir zum Bereich der Industrie, zum Bereich der qualifizierten Arbeit übergehen, wo es Gewerkschafts- und Produktionsorganisationen der Arbeiterklasse gibt, bestehe keine Notwendigkeit, einen militärischen Apparat zur Bildung von Einheiten zu verwenden; dort könne keine Rede von einer Militarisierung im erwähnten Sinne des Wortes sein, dort gebe es Gewerkschaften, und sie führten die Aufgabe der Arbeitsorganisation aus. In einer solchen Fragestellung zeigt sich vollkommenes Unverständnis für das Wesen jenes wirtschaftlichen Umbruchs, der sich gegenwärtig vollzieht.« (120, S. 92)

Trotzkij selbst vertritt in dem Vortrag folgenden Standpunkt:

»Auf militärischem Gebiet gibt es einen entsprechenden Apparat, der in Gang gesetzt wird, um die Soldaten zur Erfüllung ihrer Pflichten zu zwingen. Dies muß in dieser oder jener Form auch im Arbeitsbereich geschehen. Zweifellos kann die Arbeitermasse kein vagabundierendes Rußland sein, wenn wir ernsthaft von einer Planwirtschaft sprechen, die vom Zentrum her ein einheitliches Vorhaben umfaßt, in der die Arbeitskraft entsprechend dem wirtschaftlichen Plan im gegebenen Entwicklungsstadium verteilt wird. Die Arbeitermasse muß genauso verlegt, ernannt und kommandiert werden wie die Soldaten.« (120, S. 93)

»Diese Militarisierung ist undenkbar ohne die Militarisierung der Gewerkschaften als solcher, ohne die Errichtung eines Systems, in dem jeder Arbeiter sich als Soldat der Arbeit fühlt, der nicht frei über sich selbst verfügen kann. Wenn der Befehl gegeben wird, ihn zu verlegen, muß er ihn ausführen; wenn er ihn nicht ausführt, ist er ein Deserteur, den man bestraft!« (120, S. 94)

Dazu stellt Trotzki sogar eine Theorie auf:

»Denn diese Argumente, die hier gegen die Organisation einer Arbeitsarmee vorgebracht wurden, richten sich auch gänzlich gegen die sozialistische Organisation der Wirtschaft in unserer Übergangszeit. Wenn man das alte bourgeoise Vorurteil für bare Münze nimmt – oder nicht das alte bourgeoise Vorurteil, sondern das alte bourgeoise Axiom, das zu einem Vorurteil wurde –, daß die Zwangsarbeit nicht produktiv sei, so bezieht sich dies nicht nur auf die Arbeitsarmee, sondern auch auf die Arbeitspflicht im ganzen, auf die Grundlage unseres wirtschaftlichen Aufbaus und folglich auf die sozialistische Organisation überhaupt.« (120, S. 97)

»Wenn die Arbeit nach einem falschen Prinzip organisiert ist, nach dem Zwangsprinzip, wenn der Zwang der produktiven Arbeit feindlich ist, so sind wir zum ökonomischen Untergang verurteilt, wie sehr wir uns auch winden mögen. Doch das ist ein Vorurteil, Genossen! Die Behauptung, daß die freie Arbeit, die freiwillige Lohnarbeit produktiver sei als die Zwangsarbeit, stimmte zweifellos, wenn man sie auf die feudale, die bourgeoise Ordnung anwandte.« (120, S. 98)

»Aber diese Entwicklung der Arbeitsproduktivität bereitete die Ablösung der kapitalistischen Wirtschaft durch die neue kommunistische vor, und hinsichtlich dieser neuen kolossalen historischen Entwicklung das anzuwenden, was hinsichtlich der alten Situation richtig war, heißt, im Rahmen der bourgeoisen und kleinbürgerlichen Vorurteile zu bleiben. Wir sagen: Es ist unwahr, daß die Zwangsarbeit unter beliebigen Umständen und Bedingungen nicht produktiv sei.« (120, S. 98)

In einem Buch Bucharins wurde die Frage auf ein noch höheres theoretisches Niveau gebracht. Der außerökonomische Zwang wird dort nicht als durch die Kriegszeit erforderliche Maßnahme betrachtet, sondern als organischer Zug der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus. In Kapitel X mit dem Titel »Der außerökonomische Zwang und die Übergangsperiode« heißt es: »... hinsichtlich der nichtkulakischen Bauernmasse entspricht Zwang von seiten des Proletariats dem Klassenkampf, denn der Bauer ist ein Eigentümer und Spekulant.« Aber die Frage hat, wie sich erweist, einen noch höheren Aspekt: »Von einem umfassenderen Gesichtspunkt aus ist der proletarische Zwang in all seinen Formen – von Erschießungen bis zur Arbeitspflicht –, so paradox das auch klingt, eine Methode, um die kommunistische Menschheit aus dem Menschenmaterial der kapitalistischen Epoche herauszubilden.«

Diese Denkgebäude waren keineswegs nur reine Theorie. Die allgemeine Arbeitspflicht wurde tatsächlich erklärt. Anstelle der abgeschafften Pässe führte man für die gesamte arbeitsfähige Be-

völkerung Arbeitsbücher ein. In Moskau und Petrograd war jeder, der auf die Straße hinausging, verpflichtet, dieses Arbeitsbuch bei sich zu haben. Mit der Einführung der Neuen Ökonomischen Politik organisierte man acht Arbeitshere.

Die gleichen Gedanken entwickelte Trotzki detaillierter in seinem Buch (121), das gegen Kautsky gerichtet war. Hier finden wir wieder die Idee der Militarisierung und der Arbeitsarmee sowie die Theorie darüber, daß die Zwangsarbeit unter den neuen, von der Diktatur des Proletariats geschaffenen Bedingungen produktiver als die freie Arbeit werde. Trotzki untermauert diese Konzeption durch eine vielsagende Analogie:

»Sogar die Organisation der Leibeigenschaft war unter bestimmten Bedingungen ein Fortschritt und führte zur Erhöhung der Arbeitsproduktivität.« (121, S. 119)

### c) Die Familie

Wie die praktischen Handlungen basierten auch die theoretischen Überlegungen auf diesem Gebiet damals auf den marxistischen Konzeptionen, die am vollständigsten in Engels' Schrift »Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats« dargelegt sind. Dies ist seine Ansicht von der zeitgenössischen Familie:

»Die Monogamie entstand aus der Konzentrierung größerer Reichtümer in *einer* Hand – und zwar der eines Mannes – aus dem Bedürfnis, diese Reichtümer den Kindern dieses Mannes und keines anderen zu vererben.« (3, Bd. XXI, S. 77)

Über die Zukunft der Familie sagt er:

»Mit dem Übergang der Produktionsmittel in Gemeineigentum hört die Einzelfamilie auf, wirtschaftliche Einheit der Gesellschaft zu sein. Die Privathaushaltung verwandelt sich in eine gesellschaftliche Industrie. Die Pflege und Erziehung der Kinder wird öffentliche Angelegenheit; die Gesellschaft sorgt für alle Kinder gleichmäßig, seien sie eheliche oder uneheliche.« (3, Bd. XXI, S. 77)

Wenn die Familie also einmal alle sozialen Funktionen verliert, müßte sie vom Standpunkt des historischen Materialismus unvermeidlich verschwinden. Das »Kommunistische Manifest« proklamiert tatsächlich die Beseitigung der »bürgerlichen Familie«. Was wird ihren Platz einnehmen? Die Antworten der marxistischen Klassiker auf diese Frage erstaunen durch ihre Zweideutigkeit. Wir haben schon auf jene Stelle im »Manifest« aufmerksam gemacht, an der die Autoren schreiben, daß man die Kommunisten bezichtige, die Frauengemeinschaft einführen zu wollen, an der sie jedoch einem klaren Dementi dieser Beschuldigung eindeutig ausweichen. In einem anderen Dokument, das Marx her-

anzog, als er das »Manifest« verfaßte, nämlich in den »Protokollen des Deutschen Arbeiterbildungsvereins«, steht, daß man auf keinen Fall zusammen mit der Aufhebung des Privateigentums auch die Frauengemeinschaft verkünden werde. Man werde sich nur in dem Maße in die privaten Beziehungen zwischen Mann und Frau einmischen, wie sie die neue Gesellschaftsordnung stören könnten. Allerdings wisse man genau, daß die Familienbeziehungen im Lauf der Geschichte je nach den Phasen und der Entwicklung des Eigentums Veränderungen unterworfen gewesen seien und daß deshalb auch die Beseitigung des Privateigentums beträchtlichen Einfluß auf sie haben werde (zitiert in 112).

Hier ist wieder unmöglich zu verstehen, was der Autor so entschieden bestreitet: die Tatsache, daß die Frauengemeinschaft entstehen wird, oder nur, daß sie »verkündet« und durch Einmischung der Gesellschaft eingeführt werden wird.

In »Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats«, einem in der radikalsten Periode seiner Tätigkeit geschriebenen Werk, behauptet Engels:

»... die Monogamie, statt unterzugehen, wird endlich eine Wirklichkeit...« (3, Bd. XXI, S. 77)

Auf welche Weise, da doch ihre ökonomischen Voraussetzungen verschwinden werden? Antwort:

»Hier tritt ein neues Moment in Wirklichkeit... die individuelle Geschlechtsliebe.« (3, Bd. XXI, S. 77)

Doch es wäre müßig, darauf zu warten, daß der Begründer des historischen Materialismus uns eine materialistische Analyse dieses »Momentes« gäbe. Dies sei keine biologische Kategorie, denn:

»Vor dem Mittelalter kann von individueller Geschlechtsliebe nicht die Rede sein.« (3, Bd. XXI, S. 78)

Man könnte also mit Erklärungen im Geiste von »Basis« und »Überbau« rechnen, die vielleicht zeigen, wie dieses »Moment« durch die »Handmühle« zustande kommt! Doch statt dessen verweist der Autor nur mysteriös auf den Ehebruch als Quelle der Geschlechtsliebe, das heißt auf einen Faktor, den man nur mit sehr großer Mühe in die Sphäre der Produktionsverhältnisse einbeziehen kann. Um unser Unverständnis noch zu steigern, spricht Engels in einer Anmerkung am Ende des Buches voll Sympathie von der »brillanten Kritik der Zivilisation« bei Fourier:

»Ich bemerke nur, daß schon bei Fourier Monogamie und Grundeigentum als Hauptkennzeichen der Zivilisation galten...« (3, Bd. XXI, S. 172)

Es liegt auf der Hand, daß diese allgemeinen Prinzipien in den ersten nachrevolutionären Jahren sehr vielfältig interpretiert wurden. Doch eines verbindet die Mehrzahl der damals geäußerten Meinungen: die Einstellung gegenüber der Familie als einer Institution, die sich der Partei, der Klasse oder dem Staat entgegenstelle und deshalb gefährlich sei. Einige Beispiele:

»Die privaten Konflikte zwischen den Interessen der Familie und der Klasse, zumindest bei Streiks, bei der Teilnahme am Kampf, und jenes moralische Maß, welches das Proletariat in solchen Fällen anlegt, charakterisieren die Grundlage der neuen proletarischen Ideologie mit hinreichender Klarheit . . . Zu Lasten des individuellen Glücks, zu Lasten der Familie wird die Moral der Arbeiterklasse die Teilnahme der Frau an dem Leben verlangen, das sich jenseits der häuslichen Schwelle entfaltet.« (122, S. 59)

»Von dem Moment an, in dem die Familie beginnt, sich der Gesellschaft entgegenzustellen und sich in den engen Kreis ihrer rein familiären Interessen einzuschließen, beginnt sie, in der gesamten gesellschaftlichen Ordnung des Lebens eine konservative Rolle zu spielen. Eine solche Familie müssen wir ohne Zweifel vernichten.« (123, S. 156)

»Der Geist der Solidarität, der Kameradschaft, der Bereitschaft, für die allgemeine Sache Opfer zu bringen, ist dort entwickelt, wo es keine abgeschlossene Familie gibt. Dies wurde von den Führern fast aller großen gesellschaftlichen Bewegungen in hervorragender Weise berücksichtigt . . . Im sozialistischen System werden wahrscheinlich anstelle der Familie andere Formen der Geschlechterverbindung entstehen, wenn es keine häusliche Wirtschaft mehr gibt und die Kinder vom Tag ihrer Geburt an auf Kosten der Gesellschaft erzogen werden.« (124, S. 12)

»Es ist klar, daß in der zukünftigen sozialistischen Gesellschaft, in der Erziehung, Bildung und Unterhalt der Kinder nicht mehr zu den Pflichten der Eltern gehören und vollständig von der ganzen Gesellschaft übernommen werden, auch die Familie absterben muß.« (125, S. 121)

»Schwerlich müssen wir eine besonders stabile Familie anstreben und die Ehe von diesem Gesichtspunkt aus betrachten.« (126, S. 26)

Man zog jedoch verschiedene praktische Schlüsse aus dieser allgemeinen Tendenz. Kollontaj rief zur Entwicklung der freien Liebe mit häufigem Partnerwechsel auf:

»Für die Arbeiterklasse fällt die größere ›Fluktuation‹, die geringere Verfestigung des Umgangs der Geschlechter vollkommen mit den Hauptaufgaben dieser Klasse zusammen und ergibt sich sogar direkt aus ihnen.« (122, S. 59)

In dem Drama »Die Liebe der Arbeitsbienen« und in dem Artikel »Freie Bahn für den geflügelten Eros!« entwickelte sie diese Thesen anschaulich. Gegen sie erhoben Lenin (Clara Zetkin, »Über Lenin«) und Solz scharfe Einwände:

»Ein ungeordnetes Geschlechtsleben schwächt zweifellos jeden als Kämpfer.« (»Über die Parteithik«)

Auch M. N. Ljadow (Mandelstam, einer der ältesten Sozialdemokraten und Bolschewiki) sprach sich dagegen aus. Dafür rief zum Beispiel Ljadow dazu auf, die Erziehung der Kinder in der Familie abzuschaffen:

»Kann man den kollektiven Menschen in der individuellen Familie erziehen? Darauf muß eine kategorische Antwort gegeben werden: Nein, das kollektiv denkende Kind kann nur in einem gesellschaftlichen Milieu erzogen werden . . . Alle gewissenhaften Eltern müssen sagen: Wenn wir wollen, daß sich unser Kind von jenem Spießbürgertum befreit, das in jedem von uns nistet, müssen wir es von uns selbst isolieren . . . Je früher das Kind seiner Mutter entzogen und in eine gesellschaftliche Krippe gegeben wird, desto mehr Garantien bestehen dafür, daß es gesund sein wird.« (127, S. 25–27)

Erinnern wir uns auch an die Berichte von den »Internierungen« der Kinder in Kommunen, die wir oben angeführt haben.

Schließlich wurde auch vorgeschlagen, daß sich der Staat weitgehend in die Familienbeziehungen einmischen solle. Dafür gab man eine historische Begründung:

»Dort, wo der Staat über alle wirtschaftlichen Ressourcen verfügte, wie im alten Peru, bemühte er sich, sowohl die Eheschließung selbst als auch das Familienleben der Eheschließenden unter seine Kontrolle zu bringen.« (124, S. 12)

Auch zu radikalen eugenischen Maßnahmen wurde aufgefordert, zum Beispiel:

» . . . wir haben jeden Grund anzunehmen, daß die Geburt von Kindern zur Zeit des Sozialismus schon der Macht der Elemente entzogen sein wird.«

Allerdings wurde zweifelhafter Trost gesendet:

»Doch dies ist, ich wiederhole, die einzige Seite der Ehe, die nach unserer Meinung von der Kontrolle der sozialistischen Gesellschaft berührt werden kann.« (128, S. 450)

Einer der einflußreichsten Politiker jener Zeit, Preobraschenskij, schrieb:

»Vom sozialistischen Standpunkt aus ist die Ansicht eines einzelnen Gesellschaftsmitglieds, daß sein Körper sein natürliches persönliches Eigentum sei, völlig sinnlos, da das Individuum nur einen einzelnen Punkt beim Übergang der Gattung von der Vergangenheit zur Zukunft darstellt. Doch noch zehnmal unsinniger ist diese Anschauung hinsichtlich der ›eigenen‹ Nachkommenschaft.«

Der Autor bekennt sich zum

»völligen und selbstverständlichen Recht der Gesellschaft, sich durch Reglementierung auch in das Geschlechtsleben einzumischen, um die Rasse durch natürliche Selektion zu verbessern.« (Zitiert in 112)

Übrigens wurde die Frage manchmal radikaler gestellt als in allen von uns genannten Beispielen. So nahm eine Zelle des Leninischen Komsomols in der Gießerei einer Ljudinower Fabrik (Brjansker Organisation) einen Beschluß zu dem Bericht »Über die Geschlechtsbeziehungen« an:

»Es ist uns unmöglich, auf Geschlechtsbeziehungen zu verzichten. Wenn es keine Geschlechtsbeziehungen gibt, wird es auch keine menschliche Gesellschaft geben.« (123, S. 168)

Die Praxis blieb natürlich hinter der Ideologie zurück, doch trotzdem wurde eine Reihe von Maßnahmen getroffen, die zwar nicht ganz so weit, aber jedenfalls in diese Richtung gingen. Die Gesetzgebung vereinfachte Eheschließungen und -auflösung bis zum äußersten; die standesamtliche Trauung wurde nur als eine der Methoden zur Bestätigung der Ehe angesehen (zum Beispiel neben der gerichtlichen Bestätigung).

» . . . die standesamtliche Trauung ist ein Überrest der alten bourgeoisien Verhältnisse, und es wird sie letzten Endes überhaupt nicht mehr geben.« (126, Rede Larins, S. 210)

Die Scheidung wurde nach dem ersten Antrag einer der Parteien gewährt. Vaterschaften wurden dem Antrag der Mutter entsprechend festgestellt:

»Unsere Gerichtspraxis . . . legte allen Beklagten (Gelächter) Verantwortung auf und überließ es der Frau, von allen Alimente einzutreiben . . . Das Gericht wird sich in der Regel von den Hinweisen der Wahrheit leiten lassen: Auf wen die Wahrheit weist, den wird das Gericht auch als Vater anerkennen (Gelächter).« (126, Rede des Volkskommissars für Justiz, Kurskij, S. 232–233)



Neue Häuser wurden nicht in Einzelwohnungen geteilt, sondern als Gemeinschaftsunterkünfte gebaut:

»Und auf keinen Fall darf man diejenigen Arbeiter und Arbeiterinnen anklagen, die sich nicht in Gemeinschaftswohnungen niederlassen wollen. Man muß ständig berücksichtigen, daß das frühere Leben der Arbeiterklasse tief in die bourgeoise Gesellschaft hineinreichte, die auf der Isoliertheit der Einzelfamilien beruhte. Es ist diese Individualfamilie der bourgeoisen Gesellschaft, die der Kollektivierung unseres Lebens im Wege steht.« (123, S. 12)

Gemeinschaftswohnungen hatten meist keine Küchen, da man annahm, daß alle in Speisesälen oder »Küchenfabriken« essen würden. Ein Vorschlag Lenins in den »Zehn Thesen zur Sowjetmacht«:

»Strikte, systematische Maßnahmen zur (Übergang zur Massen- speisung) Ablösung der individuellen Haushaltsführung von Einzelfamilien durch die gemeinsame Speisung großer Gruppen von Familien.« (113, Bd. XXXVI, S. 75)

In einer Reihe von Kommunen (vgl. die oben angeführten Beispiele) kam es tatsächlich zu Gemeinschaftsunterkünften, Mahlzeiten in Speisesälen und zur Erziehung der Kinder getrennt von den Eltern.

Diese Maßnahmen schwächten die Familie wirklich in hohem Maße. In dem genannten Buch (123) wird der Brief eines »verantwortlichen Arbeiters des Komsomols« zitiert:

»Jetzt sind Ehen zwischen Komsomolzen kaum noch zu beobachten.«

Der Verfasser des Briefes behauptet, daß außereheliche Geschlechtsbeziehungen vorherrschten. Daraufhin werfen die Autoren des Buches ihm vor, daß auch dies eine Ehe sei!

»Denn für einen Marxisten müßte eigentlich schon die Tatsache einer geschlechtlichen Bindung eheliche Beziehungen anzeigen.« (123, S. 164)

Im europäischen Teil der UdSSR zum Beispiel fiel die Zahl der Ehen pro 100 000 Menschen zwischen 1924 und 1925 von 1140 auf 980, während sich die Zahl der Scheidungen von 130 auf 150 erhöhte. Im Jahre 1924 waren unter den Geschiedenen pro 1000 weniger als ein Jahr verheiratet gewesen: in Minsk 260, in Charkow 197, in Leningrad 159 (zum Vergleich: in Tokio 80, in New York 14, in Berlin 11) (128, S. 412, 416). Es ist bekannt, welches Elend die Verwahrlosung von Kindern in jener Zeit darstellte:

»Ein nicht geringer Teil der jetzigen Verwahrlosung von Kindern muß darauf zurückgeführt werden, daß die Familie zerfällt, auseinanderbricht.« (126, S. 255)

Und wie ein Schrei aus tiefster Seele klingt folgendes:

» . . . wenn wir diesen Weg beschreiten, fürchte ich, daß wir ganz Rußland in nichts als reinen Ausschuß verwandeln werden.« (126, S. 270)

#### *d) Die Kultur*

In der nachrevolutionären Epoche erschienen innerhalb der sozialistischen Ideologie häufig mehr oder weniger durchdachte Theorien und Projekte zur Vernichtung von Kultur, Wissenschaft und Kunst. Einige von ihnen gingen aus dem Milieu der Anarchisten hervor. So behauptet der Anarchist A. Borowoj in einer 1917 veröffentlichten Arbeit (129), daß die anarchistischen Ideale nur durch die Überwindung der Kultur zu erreichen seien. Äußerst fruchtbare Autoren waren damals die Brüder Gordin (Anarchisten, die in ihrer politischen Tätigkeit aber dem Bolschewismus sehr nahe standen); sie verkündeten die Losung (»Kampfpruf«) »Nieder mit der Wissenschaft!«, die sie als Aufruf zur Befreiung von der knechtenden Logik entschlüsselten:

»Nieder auch mit der geistigen Unterdrückung, der Vergewaltigung durch Wissenschaft, Betrug und Scheinheiligkeit! Nieder mit der Wissenschaft, dem geistigen Staat und seiner logischen Macht, mit der Armee, der logischen Vergewaltigung . . .« (130, S. 144)

»Er [der Anarchist] ruft als erstes den Terror gegen die Wissenschaft aus.« (130, S. 137)

Das ganze Buch ist dem Vergleich und der Entlarvung von zwei Formen des Aberglaubens gewidmet: der Religion und der Wissenschaft. Die Autoren halten die Partei für die Kirche der Wissenschaft (S. 142), die Universität für ihre Synagoge (S. 202), den Philosophen für den Narren des Intellekts (S. 194).

»Die Geschichte der Kultur ist die Geschichte unseres Aberglaubens.« (130, S. 226)

»Die Kulturgeschichte erfüllte einmal ihre hochgeachtete Rolle als Totengräberin der Religion und diente ihr auch als Grabmal. Sie muß diese Rolle auch für die Wissenschaft spielen. Nach dem Zusammenbruch der Wissenschaft, nach dem Ruin in ihr wie in der Wahrheit, nach ihrer Auslöschung als ›Zivilisation‹ muß sie zur ›Kultur‹ werden und sich ins Archiv des menschlichen Aberglaubens zur Ruhe begeben.« (130, S. 226–227)

Ihr Ideal sieht so aus:

»Also wächst heute der wahre Anarchist, der Pananarchist, über seinen kleinlich-negativen Anarchismus hinaus und leugnet durch seine Leugnung der Wissenschaft und der Gesellschaftswissenschaft auch seine eigenen kleinen Götter, seine asketischen kleinen Ideale und ersetzt sie durch ein einziges großes zerstörerisch-negatives Streben und die zerstörerisch-negative Wahrheit, welche die tiefe Grundlage seines Innaturismus-Aphysismus, seiner Antiwissenschaftlichkeit bildet.« (130, S. 137)

Ausgehend vom Marxismus, kommt E. Jentschmen in seiner »Theorie der neuen Biologie« (131) zu noch weiterreichenden Schlüssen. Seine Arbeit, deren Geist stark an Fourier erinnert, enthält den großartigen Plan einer biologischen Wiedergeburt der Menschen durch die Veränderung ihrer Bewußtseinsstruktur mit Hilfe einer Serie von »organischen Kataklysmen«.

»Der Revolutionär-Wissenschaftliche Rat der Weltkommune wird organische Kataklysmen sowohl in den Massen der Aufständischen als auch, danach, mit Gewalt in den konservativen Organismen derer, die vor kurzem noch Unterdrücker waren, und ihrer Spießgesellen vollziehen . . .« (131, S. 43)

Als Resultat dieser Kataklysmen werde den Menschen fast jedes Begriffsvermögen entzogen:

»Alle Theorien der Logik werden untergehen. Die Theorien der Erkenntnis, der wissenschaftlichen Methodologien, überhaupt alle sozialen und soziologischen Theorien, die noch unter der Bezeichnung humanitär figurieren, überhaupt alle überholten biologischen Theorien usw. usw.«

An ihre Stelle würden fünfzehn Begriffe treten (der Autor nennt sie »Analysatoren«). Weiter erzählt er,

»wie die Menschheit, die früher in Tausende von Gruppen verschieden reagierender Menschen gegliedert war – Gruppen von mehr oder weniger »Gebildeten« und »Kultivierten« und ganz »Ungebildeten« und »Unkultivierten« – sich in der kommunistischen Gesellschaft vereinen wird; alle ihre Mitglieder werden auf der gleichen Stufe stehen, da alle menschlichen Organismen von der neuen, ein und derselben Verbindung von fünfzehn Analysatoren durchdrungen sein werden . . . Wie die Epoche des Kommunismus von der kommunistischen Menschheit nicht nach der zeitgenössischen künstlerischen Formel »Von jedem nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen«, sondern als Epoche völliger Gleichheit aller menschlichen Organismen in der Bemühung um »ununterbrochene Freude« betrachtet werden wird . . . wie sich die kommunistische Wirtschaft auf ein System »physiologischer Pässe« für alle menschlichen Organismen gründen

wird . . . wie ein solcher »physiologischer Paß« dem Organismus gleichzeitig als, in der heutigen Sprache ausgedrückt, »Kärtchen«\* sowohl für die Arbeit als auch für den Konsum, im weiten Sinne dieser Worte, dienen wird . . .« (131, S. 34)

Bucharin widmete der Kritik am »Jentschmenismus« einen Artikel in dem Sammelband »Ataka«. Ein anderer Autor, der ebenfalls Jentschmen angreift, gibt folgende Erklärung:

»Selbstverständlich würde Jentschmen keine Aufmerksamkeit verdienen, wenn der Jentschmenismus nicht Teile der studierenden Jugend um sich gesammelt hätte . . .

Einmal war unter unseren Studenten und insbesondere unter der Parteijugend die Lehre eines gewissen Emmanuil Jentschmen recht stark verbreitet.« (132, S. 19)

Während hinsichtlich der gesamten Kultur derartige Aufrufe episodischer Art waren, bildeten sie hinsichtlich der Kunst und Philosophie ein System. Eine der einflußreichsten Strömungen, »LEF« (»Lewyj front iskusstw«: Linke Front der Künste), proklamierte die Verwandlung der Kunst in einen Zweig der materiellen Produktion. Der herausragende Theoretiker dieser Richtung, B. Arwatow, schrieb:

» . . . das Ziel der Lefs ist, die ganze Kunst in ein Gebäude der materiellen Gesellschaftskultur zu verwandeln, das in engem Kontakt mit der Ingenieurwissenschaft steht.« (133, S. 90)

»Ausgehend von der Technik, die allen übrigen Lebensgebieten gemeinsam ist, wird der Künstler von der Idee der Zweckmäßigkeit durchdrungen und das Material nicht einem subjektiven Geschmack zuliebe, sondern nach den objektiven Aufgaben der Produktion bearbeiten.« (133, S. 100)

»Bei solcher Struktur der künstlerischen Arbeit werden einzelne Künstler zu Mitarbeitern von Ingenieuren, Wissenschaftlern, Administratoren; sie organisieren das gemeinsame Produkt, geleitet nicht von persönlichen Impulsen, sondern von den objektiven Bedürfnissen der gesellschaftlichen Produktion, und führen die Aufgaben der Klasse in Form ihrer Organisationszentren aus.« (133, S. 104)

Man malt sich folgendes Endergebnis aus:

---

\* Gemeint ist das Lebensmittelkärtchen. Damals waren Lebensmittel in Rußland rationiert.

»Nach unseren Ausführungen läßt sich behaupten, daß die bildende Kunst als eigener, spezieller Beruf in der organisierten, ungeteilten sozialistischen Ordnung absterben wird.« (133, S. 129)

Im Geist eben dieser Tendenz nahm man die Widerspiegelung der menschlichen Persönlichkeit in der Literatur feindselig auf; der »Psychologismus« wurde stereotyp für »bürgerlich« gehalten. Hier sind einige typische Urteile (anhand von 134):

O. Brika schreibt in dem Artikel »Fadjevs ›Zerschlagung«:

»Man muß der Literatur die Aufgabe stellen, nicht Menschen, sondern die Sache zu zeigen, nicht für Menschen, sondern für Sachen Interesse zu wecken. Wir schätzen einen Menschen nicht wegen seiner Erlebnisse, sondern wegen der Rolle, die er für unsere Sache spielt. Deshalb ist das Interesse an der Sache für uns grundlegend und das Interesse am Menschen zweitrangig.« (134, S. 79)

B. Kuschnir meint in dem Artikel »Die Ursachen der Rückständigkeit«:

»Bei allen Umwandlungen hat die Losung des ›lebenden Menschen‹ immer ihren unveränderlichen Klasseninhalt bewahrt.

Dieser Lehre gemäß muß der Autor nicht nur die Psychologie und das System seiner Personen durchdenken, sondern sich auch in jede von ihnen hineinversetzen, sich gewissermaßen in ihnen ›wiedererschaffen‹. Das ist offensichtlich eine schwere, langwierige und sehr schädliche Sache. Wenn er sich auf diese Weise in die Natur seiner Personen hineinversetzt, können die klassengebundene Wachsamkeit und Scharfsichtigkeit des Autors schwerlich erhöht werden. Denn die Personen sind schließlich von verschiedener Art. Unter ihnen kommen auch offene Feinde der Arbeiterklasse vor.« (134, S. 85)

I. Nussinow:

»Je weiter rechts ein Schriftsteller stand, desto stärker war bei ihm das Bestreben ausgebildet, die Erscheinungen zu psychologisieren.« (134, S. 88)

I. Altman schreibt in diesem Artikel »Aus der Biographie des lebenden Menschen«:

»... muß der opportunistische Inhalt der Losungen des Psychologismus, des ›lebenden Menschen‹, rückhaltlos aufgedeckt werden, da sie das entschlossene und siegreiche Vordringen der proletarischen Literatur behindern.« (134, S. 91)

Die negative Einstellung zur *Philosophie* wurde darüber hinaus mit Verweisen auf die Klassiker des Marxismus gestützt. So schrieb schon Kautsky, daß Marx keine Philosophie, sondern das Ende jeder Philosophie verkündet habe (135, S. 452)!

Bei uns entwickelten S. Minin, vor allem in dem Artikel »Die Philosophie ist über Bord gegangen« (136), und P. P. Belonskij (137) die Auffassung, daß die Philosophie ein »Produkt der Bourgeoisie«, eine »Halbreligion«, ein »intellektueller Atavismus« sei.

#### e) Die Religion

Das Schicksal der Religion in jenen Jahren hat Facetten, für die es weder in unserer noch in der Weltgeschichte Parallelen gibt. Das Studium dieser Seite des Lebens würde zweifellos viele noch unklare Aspekte der Epoche des Kriegskommunismus erhellen. Hier sind systematische Forschungen dringend notwendig.

Damals wurde der entschlossenste Versuch unternommen, die Russische Orthodoxe Kirche völlig zu vernichten (in Verbindung mit dem sogenannten »Feldzug für die Beschlagnahme der Kirchenschätze«). In jener Zeit wurde über Gott Gericht gehalten, und man verurteilte Ihn durch allgemeine Abstimmung zum Tode. Zu Ostern wurden Demonstrationen mit gotteslästerlichen Abbildungen und Losungen durchgeführt . . .

Dieser äußerst fragmentarische Überblick über den »Kriegskommunismus« gibt vielleicht trotzdem eine gewisse Vorstellung von jener interessanten Zeit. Wir finden dort ein geschlossenes System von Ansichten und Staatsmaßnahmen, die viel radikaler als in jedem uns bekannten sozialistischen Staat waren.

Dies ist zwar das auffälligste, aber nicht das einzige Beispiel für den Aufschwung radikaler Tendenzen in einem sozialistischen Staat.

Nur der anhaltende Hunger und der Verfall unter den Bedingungen der »kapitalistischen Einkreisung« zwangen dazu, auf dieses System zu verzichten. Die Neue Ökonomische Politik war eine Abweichung, und an der Aufrichtigkeit damaliger Erklärungen, daß diese Abweichung zeitweilig sein solle, läßt sich nicht zweifeln. Sie erwies sich tatsächlich als zeitweilig. Stalin erließ ein Gesetz, das Arbeiter und Angestellte mit Gefängnishaft bedrohte, wenn sie bei der Arbeit fehlten oder sich sogar nur verspäteten: Sie waren »militarisiert«. In Stalins letzten Lebensjahren wurde ein immer größer werdender Teil von Wissenschaft und Technik in Form von »Scharaschki« (Spezialgefängnisse) reorganisiert: das Sicherheitsministerium verfügte über zahlreiche Fabriken und wissenschaftliche Institute. Stalin hatte Visionen von noch radikaleren Änderungen des Lebens.

In »Die ökonomischen Probleme des Sozialismus«, einem in

seinem letzten Lebensjahr geschriebenen Werk, äußert Stalin den Gedanken, daß Warenproduktion und Geld den Tendenzen des sozialistischen Staates widersprüchen. Er meinte außerdem, daß auch die in Kolchosen zusammengefaßten Bauern nicht abhängig genug vom Staat seien. Den Beweis sah Stalin zum Beispiel darin, daß die Kolchosen Saatgut besaßen und ihre Produktion an den Staat verkauften (wenn auch im vom Staat festgesetzten Umfang und zu den von ihm vorgeschriebenen Preisen).

»Es wäre jedoch unverzeihliche Blindheit, nicht zur Kenntnis zu nehmen, daß diese Erscheinungen inzwischen schon beginnen, die mächtige Entwicklung unserer Produktivkräfte zu bremsen, da sie Hindernisse dagegen aufbauen, daß die staatliche Planung die ganze Volkswirtschaft, vor allem die Landwirtschaft, völlig erfaßt« (138, S. 68). Er schlägt eine neue Art der Wirtschaftsorganisation vor, bei welcher der Handel durch ein »System des Produktaustausches« ersetzt und das ganze ökonomische Leben noch stärker vom Staat kontrolliert werden sollten.

»Aber sie muß unbedingt und unverzüglich eingeführt werden; sie muß das Wirkungsfeld der Warenzirkulation Schritt um Schritt einengen und das Wirkungsfeld des Produktaustausches erweitern.« (138, S. 94)

Dieses Programm konnte ebenfalls aus rein praktischen Erwägungen heraus nicht verwirklicht werden, denn es drohte vor allem einen zu großen Rückstand hinter den USA an.

Als weiteres Beispiel läßt sich die Politik des »Großen Sprunges« in China am Ende der fünfziger Jahre nennen, als der Übergang zum Kommunismus innerhalb von drei bis fünf Jahren proklamiert wurde: »Drei Jahre hartnäckiger Arbeit und 10000 Jahre des Glücks!« Innerhalb weniger Monate des Jahres 1958 umfaßten »Volkskommunen« das gesamte Landgebiet. Auch in den Städten wurden Kommunen eingeführt; dem Plan zufolge sollten sie zur entscheidenden Organisationsform der Landwirtschaft, der Industrie, der Verwaltung, der Schule und der Armee werden. Militarisierte Arbeitsheere wurden geschaffen; man ging in Marschordnung zur Arbeit; man vergesellschaftete das Alltagsleben: In der Kommune wurden Inventar, häusliche Ausstattung usw. zusammengelegt; kostenlose normierte Versorgung wurde eingeführt.

Das gleiche Bild sehen wir in der Beziehung der sozialistischen Staaten zur Religion. Sie alle stehen der Religion im Prinzip feindlich gegenüber, doch die Möglichkeiten zur Offenbarung dieser Feindschaft sind unterschiedlich. Der italienische Faschismus zettelte zunächst einen Konflikt mit der katholischen Kirche an, war jedoch gezwungen, zu einem Konkordat überzugehen und auf ernste Einengungen der Religion zu verzichten. Auch in ande-

rer Hinsicht war dies der schwächste sozialistische Staat unseres Jahrhunderts, mit den geringsten Chancen zur Verwirklichung seiner sozialistischen Tendenzen. China zum Beispiel konnte sich erlauben, die christliche Religion ganz und gar außerhalb des Gesetzes zu stellen. Zwischen diesen beiden Extremen gibt es ein ganzes Spektrum verschiedener Haltungen der sozialistischen Staaten zur Religion – alle im wesentlichen feindlich, aber nur so brutal, wie der konkrete Staat es zuläßt.

Die Aufhebung der Familie oder die Frauengemeinschaft wurde in keinem der bekannten sozialistischen Staaten verwirklicht, aber Keime, Andeutungen solcher Tendenzen lassen sich entdecken. Zum Beispiel existierte im nationalsozialistischen Deutschland eine Bewegung zur Zeugung rassisch vollwertiger außerehelicher Kinder. Die von Himmler gegründete Organisation »Lebensborn« wählte für unverheiratete Frauen arische Erzeuger aus. Offiziell inspirierte man die Idee, daß es wünschenswert sei, für rassisch vollwertige Männer die Institution von Nebenfrauen einzuführen. Die Ehefrau Bormanns etwa propagierte diese Ideen und sanktionierte selbst die Tatsache, daß ihr Mann eine Nebenfrau besaß.

In allen hier genannten Beispielen wurden diese Ansätze nicht weiterentwickelt, und zwar aus völlig konkreten äußeren Gründen, die sich aufzeigen lassen – nicht aus ideologischer Inkonsistenz heraus. Anscheinend ist für die Durchführung dieser Reformen des Lebens eine bestimmte Stärke von Impulsen unerläßlich, die Mobilisierung irgendeiner Art geistiger Energie; die Möglichkeit dazu hängt ihrerseits von der Tiefe der Krise ab, welche die Menschheit zum gegebenen Zeitpunkt durchmacht. Speziell die Aufhebung der traditionellen Familie und die staatliche Kontrolle über die Familienbeziehungen, die wir am Beginn dieses Paragraphen als Beispiel für einen Zug anführten, der nur für die Lehren des chiliastischen Sozialismus kennzeichnend ist, konnten sich unter den Bedingungen einer drohenden Übervölkerungskrise als durchaus real erweisen. (Das vermutet zum Beispiel A. Toynbee; siehe sein Buch 139.)

Uns scheint also, daß es unmöglich ist, eine prinzipielle Grenze zu ziehen, welche die Lehren des chiliastischen Sozialismus von der Praxis der sozialistischen Staaten trennt. Der Unterschied zwischen ihnen besteht darin, daß wir es im ersten Fall mit einem genau formulierten Ideal zu tun haben, im zweiten dagegen mit einer Reihe über die Geschichte verstreuter Varianten, in denen man nur versuchen kann eine bestimmte Tendenz zu entdecken. Aber diese Tendenz führt im Extrem zu demselben ersehnten Ziel, dem Ideal, das die sozialistischen Lehren verkünden.

Dafür lassen sich ganz deutliche Unterschiede darin ausmachen, wie sich der chiliastische und der staatliche Sozialismus im



Laufe der Zeit realisieren. Vor allem treffen wir Staaten sozialistischer Typs ein Jahrtausend früher an als solche mit einer entwickelten sozialistischen Lehre. Zweitens entstehen sozialistische Staaten in zwei völlig verschiedenen Geschichtssituationen: auf der Basis einer primitiven Kultur, ganz am Anfang der staatlichen Periode der Geschichte (am Mittelmeer, vom 3. bis zum 2. Jahrtausend vor Christus), und auf der Basis der Industriegesellschaft, im 20. Jahrhundert nach Christus. Doch die Entwicklung der sozialistischen Lehren vollzieht sich genau zwischen diesen beiden Epochen. Endlich lassen sich auch im chiliastischen Sozialismus zwei Tendenzen unterscheiden: Die eine bringt akademische, theoretische Systeme, entwickelte Pläne einer künftigen Gesellschaft hervor, die andere erzeugt Aufrufe zur Zerstörung der umgebenden Welt, wie dem der »Befreiung«, der Rache und der Macht von Erwählten. Und diese beiden Tendenzen äußern sich auch unzweifelhaft in verschiedenen Epochen. Den Beginn der ersten Strömung markiert mit Sicherheit »Der Staat« Platons. Unter seinem offensichtlichen Einfluß befinden sich More, Campanella, Deschamps; und sogar Marcuse versucht eindeutig, Platon nachzuahmen, wenn er zur Illustration seiner Theorie die Mythen von Narziß und Orpheus heranzieht. Die zweite Strömung bildet sich im Mittelalter, in den Ketzersekten, heraus. Aber wenn man die Geschichte dieser Sekten verfolgt, so führen sie alle (sowohl die Katharer wie die Brüder des freien Geistes) zu den gnostischen Sekten am Anfang unserer Zeitrechnung zurück; schon dort lassen sich – wenn auch noch im ganz unausgereiften Stadium – die Hauptzüge entdecken, die später in den sozialistischen Lehren zutage treten.

Vor allem wollen wir darauf aufmerksam machen, daß die sozialistischen Lehren Jahrtausende nach den sozialistischen Staaten entstanden. Das zwingt dazu, das gewohnte Axiom der sozialistischen Ideologie *umzukehren*: Die Lehren des chiliastischen Sozialismus können nicht als (wissenschaftliche, mystische oder rationalistische) Voraussage einer zukünftigen Gesellschaftsordnung betrachtet werden, sie ähneln weit stärker einer *Reaktion*, einem Streben, die Menschheit zu einem primitiveren archaischen Zustand zurückkehren zu lassen.

Jedoch ist es keine einfache Reaktion, die sich nur bemüht, Vergangenes wiederherzustellen, denn die Lehren des chiliastischen Sozialismus gehen weit über den Rahmen der Praxis früher sozialistischer Staaten hinaus. Der Charakter dieses Prozesses wird klarer, wenn man ihn einer historischen Beobachtung gegenüberstellt, die verschiedene Autoren, darunter auch Karl Jaspers, gemacht haben. Jaspers schlug auch einen Namen für die erwähnte Erscheinung vor: »Achsenzeit« (108). Die Rede ist von jenen Umschwüngen, die sich in der Menschheit im Laufe einer Periode

vollzogen, welche ungefähr das erste Jahrtausend vor Christus umfaßte. In den vorhergehenden zwei Jahrtausenden hatten mächtige Staaten, die nach dem Typ der orientalischen Despotie aufgebaut waren, den Hauptfaktor gebildet, der den Gang der Geschichte bestimmte. Da sie die gesamte Bevölkerung bürokratischer Kontrolle unterworfen hatten, waren sie fähig, grandiose Bauvorhaben zu verwirklichen und mit gewaltigen Heeren zu operieren. Im ersten Jahrtausend vor Christus beginnen zum erstenmal nach langer Unterbrechung andere, geistige Kräfte von neuem, entscheidenden Einfluß auf den Geschichtsprozeß auszuüben. Von Griechenland bis China kommen Lehren auf, die an das Herz jedes Menschen appellieren, an seine Verantwortung vor seiner Vernunft, seinem Gewissen oder höheren Mächten. Dies sind die griechische Philosophie, die Predigt der israelischen Propheten, der Buddhismus und der Konfuzianismus. Sie erklären nicht den allmächtigen Staatsapparat, sondern die menschliche Persönlichkeit zu der Kraft, die das Schicksal der Menschheit bestimmen könne. Der gottähnliche Despot, vor dem man sich nur verneigen und dem man nur gehorchen kann, verliert seine Monopolstellung als Schöpfer der Geschichte: Eine nicht geringere Rolle beginnt der Lehrer zu spielen, der dazu aufruft, seiner Lehre zu glauben und sein Leben nachzuahmen. Wie man die Entstehung des Christentums auch ansehen mag – ob das Wort Fleisch wurde oder ob die Menschheit aus eigener Kraft zu einem neuen Verständnis ihres Schicksals kam –, in jedem Fall liegt hier der Höhepunkt und das Resultat dieses Prozesses vor. Jaspers nimmt an, daß genau in jener »Achszeit« die historische Konzeption aufkam, die uns den Völkern eine »Geschichte« zubilligen läßt, die entweder direkt mit diesem Prozeß in Berührung kamen oder später der damals geschaffenen Werte teilhaftig wurden (wie zum Beispiel die Germanen und Slawen).

Wir brauchen diese erhabene und komplizierte historische Erscheinung hier nicht zu untersuchen; wir stellen sie nur den oben angesprochenen Entwicklungsmomenten des chiliastischen Sozialismus gegenüber. In den Grenzen des mediterranen Kulturkreises nahm die »Achszeit« zwei Hauptformen an: die des »griechischen Wunders«, das sich besonders deutlich in der Persönlichkeit des Sokrates verkörpert, und die der Entstehung des Christentums. Chronologisch stehen diese beiden Formen den beiden Momenten sehr nahe, die wir als Ausgangspunkte der Entwicklung zweier Tendenzen des chiliastischen Sozialismus aufgezeigt haben: Die sozialistische Utopie Platons wurde mehrere Jahrzehnte nach dem Tode des Sokrates geschaffen, und die ersten gnostischen Sekten entstanden schon im 1. Jahrhundert nach Christus. Es ist realistisch, hier nicht nur eine zeitliche, sondern auch eine kausale Verbindung zu vermuten, das heißt den »utopi-

schen« chiliastischen Sozialismus Platons, Mores, Campanellas, Fouriers als Reaktion auf ein Weltverständnis zu betrachten, das sich in der griechischen Kultur herausgebildet hatte, und den »revolutionären«, »eschatologischen« Sozialismus der gnostischen und mittelalterlichen Sekten, Müntzers und Marx' als Reaktion auf die Entstehung des Christentums. Diese Auffassung steht prinzipiell im Einklang mit jenen Schlußfolgerungen, zu denen wir über den allgemeinen Charakter des Sozialismus gekommen sind. Wenn der Sozialismus die Äußerung irgendeiner fundamentalen und ständig aktiven Kraft ist, so folgt natürlich daraus, daß jede Behinderung seines Wirkens seine Äußerung so verändert, daß die Tendenz besteht, diese Behinderung zu überwinden. Aber das tiefgehende geistige Verständnis der menschlichen Persönlichkeit, die zentrale Rolle, die sie in der griechischen Kultur und besonders im Christentum einnimmt, waren gleichzeitig Faktoren, welche die monolithische Beharrlichkeit der auf sozialistischen Prinzipien beruhenden Staaten erschütterten und der Menschheit die Möglichkeit eines andern Weges zeigten.

Die Frage der Wechselbeziehung zwischen den primitiven orientalischen Staaten des sozialistischen Typs und den sozialistischen Staaten des 20. Jahrhunderts wird im letzten Kapitel von K. Wittfogels Buch (89) untersucht. Der Autor vertritt den Standpunkt, daß es sich um zwei Varianten einer einzigen Gesellschaftsordnung handle. Der primitive Agrar-despotismus »existierte« nach seiner Meinung »Jahrtausende, bis ihm das Wachstum des industriellen und kommerziellen Westens einen Schlag versetzte«. In den letzten Abschnitten (unter der Überschrift »Whither Asia, Whither Western Society, Whither Mankind?«: »Was wird aus Asien, was wird aus der westlichen Gesellschaft, was wird aus der Menschheit?«) stellt er das Erscheinen der sozialistischen Staaten im 20. Jahrhundert als Rückkehr der asiatischen Länder zu der bei ihnen jahrtausendlang vorherrschenden primitiven Ordnung dar. Andererseits, konstatiert Wittfogel, unterscheiden sich die modernen sozialistischen Staaten von ihren Vorgängern des Altertums dadurch, daß sie nicht nur die ökonomische, sondern auch die soziale und intellektuelle Kontrolle über ihre Bürger verwirklichen; auch sei der moderne Sozialismus »weit mehr als eine ›asiatische Restauration««. Die Diskrepanz dieser beiden Standpunkte erklärt sich, wie uns scheint, damit, daß der Autor den Sozialismus ausschließlich als ökonomische Kategorie, als bestimmte Form der Staatsorganisation sieht. Deshalb bleibt die Entwicklung des chiliastischen Sozialismus, die zweieinhalb Jahrtausende erforderte, außerhalb seines Gesichtskreises, obwohl doch gerade er die Brücke ist, welche die beiden Typen sozialistischer Gesellschaften verbindet. Die Besonderheit der sozialistischen Staaten des 20. Jahrhunderts ist nämlich ihre

ideologische Befruchtung, die Tatsache, daß sie auf einer entwickelten, jahrtausendlang geschmiedeten Ideologie beruhen (und sie sind desto stabiler, je stärker ihre Ideologie ausgebildet ist). Genau dies fehlte den alten orientalischen Despoten, um ihre Macht über die Welt in der geistigen Atmosphäre der »Achsenzeit« aufrechterhalten zu können. Diese Ideologie wurde fast ausschließlich im Westen geschaffen – schon deshalb kann der Sozialismus des 20. Jahrhunderts unmöglich als »asiatische Restauration« eingestuft werden.

Die Existenz der modernen sozialistischen Staaten wäre ohne die Ideologie, die der chiliaistische Sozialismus schuf, undenkbar. Wir haben die Grundelemente dieser Ideologie schon beschrieben: Aufhebung des Privateigentums, Religionsfeindlichkeit, Zerstörung der Familie, Gemeinsamkeit. Sie steht mit einer Konzeption mythologischen Charakters in Verbindung (obwohl sie in moderner, pseudowissenschaftlicher Sprache formuliert ist): mit dem Mythos vom »Goldenen Zeitalter«, von der »Gefangennahme« und »Befreiung«, vom »erwählten Volk«, dem es bestimmt sei, zum Instrument der Befreiung zu werden, welche die Zerstörung der im Bösen verhafteten Welt erfordere, und schließlich mit dem Mythos von der Neuen Welt, die als Ergebnis dieser Katastrophe entstehen werde und in der sich die Ideale des chiliaistischen Sozialismus verwirklichen würden. Eben dieses System von Anschauungen muß offenbar untersucht werden, wenn man die historische Rolle des Sozialismus klären will.

#### §4. *Sozialismus und Individualität*

Es liegt nahe, die Analyse des sozialistischen Ideals damit zu beginnen, daß man sich Klarheit über die Wechselbeziehung zwischen seinen verschiedenen Elementen verschafft. Sofort fällt ins Auge, daß ihre Rolle nicht völlig gleichwertig ist. So beweist zum Beispiel Platon die Notwendigkeit der Vermögens- und Frauengemeinschaft im idealen Staat damit, daß die Bürger nur unter dieser Bedingung über die gleichen Dinge jubeln oder trauern würden. Mit anderen Worten, er hält die Vermögensgemeinschaft und die Aufhebung der Familie für ein Mittel, um die GLEICHHEIT durchzusetzen, die er zudem nicht im uns gewohnten Sinne als Gleichheit der Rechte oder Möglichkeiten begreift, sondern als Identität des Verhaltens, als Unifizierung der Persönlichkeiten. Diese beiden Merkmale – die Ansicht, daß die Aufhebung des Privateigentums und der Familie ein Mittel sei, um die Gleichheit durchzusetzen, und die besondere Auffassung der Gleichheit – durchziehen den größeren Teil der sozialistischen Lehren.

Die Auffassung der Gleichheit als des Grundsatzes, aus dem

Ansichten sozialistischen Charakters hervorgehen, spielte eine besonders große Rolle in den gnostischen Sekten. »Die göttliche Gerechtigkeit besteht in Gemeinsamkeit und Gleichheit« – mit dieser These wurden sowohl die Aufhebung des Privateigentums als auch die Forderung nach der Frauengemeinschaft begründet. Dieses Motiv läßt sich weiter in den mittelalterlichen Ketzerbewegungen und in den Lehren der Reformationszeit verfolgen. »Alles soll gemeinsam sein, denn Gott hat alle Menschen gleich nackt in die Welt geschickt«, predigt Nikolaus Storch. »Niemand soll sich über andere erheben, jeder Mensch soll frei sein, und die Gemeinschaft aller Vermögen soll bestehen«, lehrt Müntzer. More bezieht sich direkt auf Platon und erklärt diejenigen Gesetze zu den besten, die dafür sorgen, daß »infolge der allgemeinen Gleichheit allen alles reichlich zugemessen ist«; daraus leitet er ab, daß die Vermögensgemeinschaft bestehen müsse (42, S. 44–45). Meslier sagt: »Alle Menschen sind von Natur aus gleich...«, und schließt auf die Notwendigkeit, das Privateigentum abzuschaffen. Bei den Aufklärern wird diese Argumentation durch die Vorstellung eines »Naturzustandes« ergänzt, in dem alle Menschen gleich gewesen seien, dessen Verlust das Eigentum und alle Sünden des modernen Lebens geschaffen habe. Die einzige wichtige Ausnahme ist der »wissenschaftliche Sozialismus«, der die Aufhebung des Privateigentums aus objektiven Gründen, das heißt aus dem Charakter der Produktionsverhältnisse, ableitet. Dabei begründet zum Beispiel Marx selbst die Vorstellung der Gleichheit mit den ökonomischen Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft.

Was sollen wir nun aber mit den gerade von uns zitierten radikalen Konzeptionen der Gleichheit anfangen, die in den ersten Jahrhunderten nach Christus verkündet wurden? Wir haben schon ausgeführt, weshalb wir den »wissenschaftlichen Sozialismus« nicht als wissenschaftliche Theorie anerkennen können und gezwungen sind, ihn bloß als *Hülle* zu betrachten, in die das sozialistische Ideal geschlüpft ist (ebenso wie es zum Beispiel auch in eine mystische Hülle schlüpfen kann). Aus demselben Grund können wir auch der Behauptung keinen Glauben schenken, daß die Forderung nach Aufhebung des Privateigentums aus der wissenschaftlichen Analyse objektiver Gegebenheiten des Gesellschaftslebens resultiere. Wir kehren in Kürze zu der Rolle, die das Prinzip der Vermögensgemeinschaft im »wissenschaftlichen Sozialismus« spielt, und seinen Verbindungen mit der Konzeption der Gleichheit zurück.

Einer der erstaunlichen Züge der sozialistischen Ideologie ist jener ganz besondere Sinn, den sie dem Begriff der Gleichheit beimißt. Wir haben schon in Zusammenhang mit der Motivierung der Vermögens-, Frauen- und Kindergemeinschaft bei Platon da-

von gesprochen. Auch später finden wir bei dem größeren Teil der sozialistischen Lehren eine Konzeption der Gleichheit, die sich der IDENTITÄT annähert. Liebevoll malen die Autoren die Einzelheiten aus, welche die Eintönigkeit und Einheitlichkeit des Lebens im Staat der Zukunft charakterisieren. Während More noch sagt, daß alle gleiche, allerdings nach Geschlechtern unterschiedliche Kleidung trügen, fügt Campanella schon hinzu, daß Männer wie Frauen fast gleichartig angezogen seien: Wir müssen uns offenbar etwas nach Art der modernen Roten Garden vorstellen. In Utopia tragen alle Gewänder derselben Farbe, im Sonnenstaat würde eine Frau, die versuchte, ihre Kleidung zu ändern, mit dem Tode bestraft werden. Die Bewohner des Sonnenstaates sind anscheinend überhaupt nie allein; sie arbeiten und erholen sich in Gruppen und haben gemeinsame Speise- und Schlafsäle. In Utopia sind auch alle Städte nach einem einzigen Plan angelegt: »Wer eine kennenlernt, lernt alle kennen.« Das gleiche Ideal des Lebens in völlig einheitlichen Städten, die aus einheitlichen Häusern bestehen, wiederholt auch Morelly. Auch bei ihm sind alle Gewänder aus dem gleichen Stoff, alle Kinder tragen vollkommen gleiche Kleidung, essen einheitliche Speisen und erhalten eine völlig gleiche Erziehung. Der Kreis Babeufs und Buonarrotis, der die Gleichheit sogar in seine Bezeichnung einführte, verstand sie so, daß er für die Zeit nach dem Sieg allgemeine, für alle verpflichtende Mahlzeiten und allgemeine Unterhaltungen vorsah . . .

In den angeführten Beispielen erkennen wir eine äußerliche Vereinheitlichung der Lebensbedingungen, die gewissermaßen die entsprechende Vereinheitlichung der psychischen Welt symbolisierte. Diese Veränderungen der Persönlichkeit beschreibt Deschamps detaillierter. Er sagt über die Menschen der Zukunft:

»Sie würden unvergleichlich stärker als wir in allem eine einheitliche Handlungsweise verfolgen und daraus nicht den Schluß ziehen – wie wir es hinsichtlich von Tieren tun –, daß dies einen Mangel an Vernunft und Verständnis verrät. Weshalb meinen die Menschen, welche die immer gleiche Handlungsweise der Natur als Vollkommenheit anerkennen, daß sie bei Tieren ein Mangel sei? Deshalb, weil die Menschen von einer derartigen Handlungsweise allzu weit entfernt sind und weil ihr Hochmut sie zwingt, diese Entfernung selbst – ungeachtet des Widerspruchs – zu ihrem Vorteil auszulegen.« (53, S. 219)

Konkreter gesprochen, sieht er voraus, daß die menschlichen Gesichter einander sehr ähnlich werden.

»Die einheitlichen Bräuche (und nur echte Bräuche können einheitlich sein) würden sozusagen aus allen Männern und allen Frauen ein und denselben Mann und ein und dieselbe Frau machen. Darunter verstehe ich, daß wir schließlich größere Ähnlichkeit aufweisen würden als die Tiere derselben Art, die einander am ähnlichsten sind . . .« (53, S. 176)

Deschamps schlägt vor, sogar die Zunge so zu verändern, daß man

»alle Begriffe vertreibt, die jetzt dazu dienen, unsere guten oder schlechten Eigenschaften auszudrücken, und sogar alle Begriffe, die uns unnütz von allen übrigen Gegenständen abheben«. (53, S. 503)

Der »wissenschaftliche Sozialismus« zu guter Letzt proklamiert eine Konzeption, der zufolge der Geschichtsprozeß von immanen, vom Willen der Menschen unabhängigen Gesetzen geregelt wird und prognostiziert werden kann, wenn man diese Gesetze kennt. Diese Konzeption bildete sich unter dem offensichtlichen Einfluß der naturwissenschaftlichen Erfolge im 17. und 18. Jahrhundert und vor allem der Astronomie (Voraussagen neuer Planeten, der Rückkehr von Kometen usw.) heraus. Fourier behauptet, daß die Menschheit von den Gesetzen der »leidenschaftlichen Anziehungskraft« gelenkt werde, die ganz genau dem Newtonschen Gravitationsgesetz entsprächen, so daß sich hier die »Einheit der materiellen Welt und der geistigen Welt« zeige. Nach dieser Analogie sind die einzelnen Menschen mit den Elementarteilchen der Materie zu vergleichen, die identisch sein müssen (zumindest vom Standpunkt der Eigenschaften aus, die für die untersuchte Erscheinung, das heißt die Geschichte, wesentlich sind). Was den Marxismus betrifft, so fällt einem die Analogie zu einer anderen physikalischen Theorie ein. Es ist die kinetische Gastheorie, die das Gas als Gesamtheit von Molekülen betrachtet, welche nach den mechanischen Gesetzen des Zusammenpralls aufeinanderstoßen. Eine sehr große Zahl von Molekülen verwandelt die statistischen Gesetze ihres Zusammenpralls in die globalen Gesetze der Gasphysik. Die einzige Form der gesellschaftlichen Verbindung von Warenproduzenten in der kapitalistischen Welt ist der Austausch (ähnlich, wie der Zusammenprall die einzige Form der Wechselwirkung zwischen den Gasmolekülen ist). Das Wechselspiel einer gewaltigen Zahl von Produzenten erzeugt jene »gesellschaftliche Produktion«, die ihrerseits ihre politischen, rechtlichen und religiösen Vorstellungen, den »sozialen, politischen und geistigen Prozeß des Lebens überhaupt«, bestimmt. Natürlich läßt sich eine solche Konzeption nur unter der Voraussetzung denken, daß die einzelnen Produzenten-»Mole-

küle« *identisch* seien, denn sonst würden sich statt Erklärungen (oder »Einsichten«, wie Marx sagt), nur Deduktionen auf die individuellen Eigenschaften einer riesigen Zahl von Menschen ergeben: Ein Rätsel wäre durch sehr viele Rätsel ersetzt worden.

Ausgehend von diesen Beispielen, kann man versuchen so formulieren, worin die besondere Konzeption der Gleichheit besteht, die der sozialistischen Ideologie eigen ist. Wenn man in bezug auf Menschen von Gleichheit spricht, meint man gewöhnlich Gleichheit der *Rechte*, manchmal Gleichheit der *Möglichkeiten* (zum Beispiel in Verbindung mit der Sozialpolitik, das heißt Renten, Stipendien usw.). Aber in all diesen Fällen ist die Angleichung von *äußeren* Bedingungen gemeint, welche die Individualität des Menschen nicht berühren. Doch in der sozialistischen Ideologie treffen wir ein Verständnis von Gleichheit an, das dem in der Mathematik gebräuchlichen näher kommt (wenn man von gleichen Zahlen oder deckungsgleichen Dreiecken spricht): Die Rede ist im Grunde von Identität, von der Aufhebung der Unterschiede im Verhalten und in der Psyche der Individuen, welche die Gesellschaft bilden. Von diesem Gesichtspunkt aus wird die rätselhafte, zunächst widersprüchlich scheinende Eigenschaft der sozialistischen Lehren verständlich: Sie proklamieren die vollkommene Freiheit, die Beseitigung der Hierarchie, die in der uns umgebenden Gesellschaft existiert, und meistens eine so peinlich genaue Reglementierung des ganzen Lebens, wie sie ohne absolute Kontrolle durch eine allmächtige Bürokratie, die unvergleichlich größere Ungleichheit hervorbringt, unmöglich ist. Die Widersprüchlichkeit dieses Bildes verschwindet, wenn man sich vor Augen führt, daß die Begriffe »Gleichheit« und »Ungleichheit« hier auf zwei verschiedene Arten aufgefaßt werden. Die in der sozialistischen Ideologie proklamierte Gleichheit meint die individuelle Identität. Die Hierarchie, gegen die sie kämpft, ist eine auf individuellen Eigenschaften beruhende Hierarchie – die der Herkunft, des Reichtums, der Bildung oder der Autorität. Doch dem widerspricht die Errichtung einer Hierarchie psychisch identischer Persönlichkeiten nicht, die nur verschiedene Positionen in der Gesellschaftsmaschine einnehmen, etwa so, wie identische Einzelteile in verschiedenen Teilen eines Mechanismus angebracht sein können. Die Analogie zwischen dem sozialistischen Gesellschaftsideal und einer aus menschlichen Elementen gebauten Maschine ist natürlich nicht neu. Bei seiner Betrachtung der alten Staaten Mesopotamiens und Ägyptens, die, wie wir gesehen haben, in hohem Maße auf sozialistischen Prinzipien beruhten, äußert zum Beispiel Lewis Mumford den Gedanken, daß ihrer Gesellschaftsordnung zuerst die Idee einer Maschine zugrunde gelegen habe, deren Elemente die Bürger des Staates seien. Er illustriert diesen Gedanken vor allem mit Zeichnungen aus jener



Zeit, auf denen Krieger und Arbeiter völlig identisch – wie stereotype Einzelteile einer Maschine – dargestellt sind (140, S. 150, Zeichn. 16–17). Überzeugender ist das Zeugnis eines Mannes, der in dieser Frage eindeutig hohe Kompetenz besitzt: I. W. Stalins. Er verriet einmal sein Gesellschaftsideal, indem er die Bürger des von ihm regierten Staates »Schräubchen« nannte und einen Trinkspruch auf die Gesundheit der Schräubchen ausbrachte. Und in China feiern die Zeitungen noch heute den Helden Lei Feng, der in sein Tagebuch den Wunsch eintrug, »ein nicht rostendes Schräubchen des Vorsitzenden Mao zu sein«.

Die vorhergehenden Betrachtungen führen zu dem Schluß, daß wenigstens drei Bestandteile des sozialistischen Ideals – die Aufhebung des Privateigentums, die Beseitigung der Familie und die Gleichheit – aus einem einzigen Prinzip abgeleitet werden können: aus der **UNTERDRÜCKUNG DER INDIVIDUALITÄT**. Man kann auch eine Reihe direkter Beweise dafür finden, daß die sozialistische Ideologie der Individualität feindlich gegenübersteht. Mazdak zum Beispiel lehrte, daß die Vermischung von Licht und Finsternis, der Haß und das Böse aus der Individualität hervorgingen und daß der Idealzustand nicht zu erreichen sei, bevor die Menschen ihre privaten Besonderheiten ablegten. Fourier meint, daß die »Wurzel der Leidenschaften«, auf die sich die zukünftige Gesellschaft stützen werde, der sogenannte »Unitismus« sei. Diese Leidenschaft sei zu Zeiten der Zivilisation nicht wirksam; ihr Gegenteil sieht Fourier im »Egoismus« oder »*Ich*«.

»Diese abscheuliche Neigung trägt unter den Gelehrten verschiedene Namen, bei den Moralisten heißt sie Egoismus, bei den Ideologen das *Ich*, ein Wort, das nichts Neues besagt und nur eine andere Bezeichnung für den Egoismus ist . . .« (97, S. 133)

Dem muß hinzugefügt werden, daß der Egoismus im gewöhnlichen Sinne vollkommen in die Weltanschauung Fouriers paßt, der jene am geeignetsten für die Zukunftsgesellschaft hält, die am stärksten von Genüssen angezogen werden; der die Pflicht zu einer Erfindung der Philosophen erklärt und folgende Liste der für das neue System wichtigsten Leidenschaften vorlegt: Tafelfreude, Genußsucht, Veränderungstrieb, Streitlust, Ehrgeiz. Anscheinend muß man in dem oben gebrachten Zitat den »Egoismus« in irgendeinem erweiterten, das »*Ich*« dagegen im direkten Sinne verstehen. Im Marxismus wird häufig der Gedanke geäußert, daß der Mensch als Individuum, das heißt nicht als Mitglied einer bestimmten Klasse, einfach nicht existiere, eine Erfindung der Philosophen sei. Es sei ein Fehler, anstelle der Interessen des Proletariats die Interessen des Menschen zu verteidigen, der keiner Klasse angehöre und in Wirklichkeit überhaupt nicht existiere, sondern nur im vernebelten Himmel der philosophischen Phanta-

sie. Marx sagt, daß das Wesen des Menschen kein dem Individuum eigenes Abstraktum sei, sondern die Gesamtheit aller gesellschaftlichen Beziehungen.

Marx interessierte die Frage, weshalb sich die Religion bei vollkommener politischer Emanzipation immer noch erhalten könne. Von seinem Standpunkt aus zeugt dies natürlich davon, daß sich in der Gesellschaft ein »gewisser Mangel« bewahrt habe, doch die Ursache dieses Mangels müsse im Charakter des Staates selbst gesucht werden. Die Religion sei für uns schon nicht mehr die Ursache, sondern nur die Offenbarung außerreligiöser Beschränktheit. Folgendes sei für diese Beschränktheit verantwortlich:

»Christlich ist die politische Demokratie, indem in ihr der Mensch, nicht nur ein Mensch, sondern jeder Mensch, als *souveränes*, als höchstes Wesen gilt, aber der Mensch in seiner unkultivierten, unsozialen Erscheinung, der Mensch in seiner zufälligen Existenz, der Mensch, wie er geht und steht, der Mensch, wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert . . . mit einem Wort, der Mensch, der noch kein *wirkliches* Gattungswesen ist.« (3, Bd. I, S. 360)

In der modernen Bewegung der Linken ist das Motiv des Kampfes mit der Individualität besonders stark ausgeprägt. Die Ideologen dieser Bewegung unterscheiden eine Reihe von Aspekten der Revolution (oder eine Reihe von »Revolutionen«, wie sie sagen): die soziale, rassische, sexuelle, künstlerische, psychedelische Revolution. Sie verstehen vor allem die psychedelische Revolution (kollektiver Konsum von Drogen und betäubender Rockmusik) und einen bestimmten Aspekt der sexuellen Revolution (»die Gruppenehe«, die viel weiter geht als die Gruppenehe primitiver Stämme, weil nicht nur die Persönlichkeit, sondern auch das Geschlecht des sexuellen Partners keine Rolle spielt) als Mittel zur Aufhebung der »bürgerlichen Individualität«.

Diese Tendenz führt sogar zu dem Bestreben, die *Geschlechtsunterschiede* zu überwinden und auszugleichen. So lesen wir in einer modernen linken Zeitschrift: »Amerika und die europäische Imitation Amerikas hatten . . . eine immer unmenschlicher werdende Polarisierung der Geschlechter betrieben . . . Der nur der Unterdrückung dienende Kult des Unterschieds wird aufgehoben in einer längst fälligen Veröffentlichung der Ähnlichkeit, der Gleichheit.« Der Autor zitiert Marshall McLuhan, einen anderen Vertreter dieser Richtung: »Beide Geschlechter tendieren heute zu einer gemeinsamen Menschlichkeit.« (141, S. 25)

Herbert Marcuse sagt eine neue Gesellschaft voraus, in der die Phantasie, jetzt von der Vernunft unterdrückt, einen neuen Weg des Kontakts mit der Realität erschließen werde. In seiner Auffassung vom Charakter der Phantasie folgt er dabei Freud und be-

zieht sich vor allem auf diesen Gedanken: »Die Phantasie aber behält die Struktur und die Strebungen der Psyche bei, wie sie vor deren Organisation durch die Wirklichkeit bestanden, ehe sie zu einem ›Individuum‹ wurde, das sich gegen andere Individuen absetzt. Auf die gleiche Weise bewahrt sich die Phantasie – wie das Es, dem sie verhaftet bleibt – die ›Erinnerung‹ an die vorhistorische Vergangenheit, als das Leben des Einzelnen das Leben der Gattung war; die Erinnerung an das Urbild der unmittelbaren Einheit zwischen dem Allgemeinen und dem Gesonderten unter der Herrschaft des Lustprinzips.« Genau im Zerfallsprozeß dieser Einheit entstehe das *Principium individuationis*, das der Phantasie feindlich sei (119, S. 142). Eines der bedeutendsten Verdienste Freuds sieht Marcuse darin, daß er eines der uneinnehmbarsten Bollwerke der modernen Kultur beseitigt habe: den Begriff des autonomen Individuums.

In diesem Zusammenhang sind die Ansichten Sartres interessant. Er sagt zum Beispiel:

»Und wenn . . . atomisierte Menschen sich zusammentun und eine Gruppe bilden, dann denke ich, daß das Denken der Gruppe die Wahrheit ist.« (142, S. 129)

»So bin ich nun einmal geschaffen. Ich denke es seit meiner Kindheit. Ich habe immer gedacht, daß in der Gruppe zu denken besser ist, als getrennt zu denken . . . Ich glaube nicht, daß ein einzelner irgend etwas auszurichten vermag.« (142, S. 130)

Besondere Antipathie empfindet er gegenüber individuellen Handlungen wie der Darbringung eines Opfers:

»Wer Opfer bringt, ist beschränkt . . . Schreckliche Leute! Mein ganzes Leben habe ich den Opfergeist gebrandmarkt.« (142, S. 100)

Auch in den verwirklichten Modellen des Sozialismus entdecken wir die gleichen Züge. So schreibt Baudin bei der Beurteilung des Einflusses, den der Aufbau des Inkareiches auf die Psyche der Indianer ausübte:

»Das Leben selbst war aus diesem geometrischen und traurigen Reich, in dem alles sich mit der Unvermeidlichkeit des Fatums vollzog, herausgerissen worden.« (56, S. 136)

»Der Indianer hatte seine Persönlichkeit verloren.« (56, S. 135)

Die Tiefe des Konflikts zwischen der Kategorie der Individualität und der sozialistischen Ideologie läßt sich daran ermessen, daß er die Hauptwurzeln der Individualität berührt. Wie vieles im Menschen besitzt die Individualität zwei Schichten: eine uralte, noch vormenschlichen Ursprungs, die der Mensch mit vielen Tieren gemeinsam hat, und eine andere, spezifisch menschliche.

Die Ethologen (die Erforscher des Tierverhaltens) sehen die erste Äußerung der Individualität in der Tierwelt, als dort INDIVIDUELLE VERBINDUNGEN auftreten, das heißt Beziehungen, bei denen ein Tier nicht von einem anderen ersetzt werden kann. Diese Erscheinung kann man experimentell überprüfen, indem man versucht, eines der Tiere auszuwechseln. Derartige Beziehungen bestehen bei gewissen Fischen, Vögeln und Säugetieren. Das klassische Beispiel, an dem solche Verbindungen besonders gründlich erforscht wurden, sind die Graugänse. Die Beziehungen haben bei ihnen die Form eines komplizierten Rituals, das gemeinsam von Eltern und Nestlingen oder einem Gattenpaar oder zwei Gänserichen ausgeführt wird. Wenn einer der Partner umkommt, ruft der andere ihn zu sich, sucht ihn, hört auf, die Angriffe anderer Tiere abzuwehren, und wird furchtsam. Konrad Lorenz (143, Kap. XI) versichert sogar, daß in seinen Augen der gleiche Ausdruck erscheint wie in den Augen eines unglücklichen Menschen.

Die Existenz individueller Beziehungen hat große Bedeutung für den Aufbau von Tiergesellschaften. Diese Gesellschaften teilen sich in *anonyme*, in denen die Tiere einander nicht persönlich kennen (zum Beispiel Heringsschwärme oder Rattenrudel), und *individualisierte*, in denen die Tiere durch individuelle Beziehungen miteinander verbunden sind (zum Beispiel Züge von Wildgänsen). Und unter den Kräften, die – den Forschungen der Ethologen zufolge – das Bestehen individualisierter Gesellschaften aufrechterhalten, entdecken wir erstaunlicherweise genau die Faktoren (sie sind uns in ihrer speziellen Form in der menschlichen Gesellschaft begegnet), gegen die der Sozialismus kämpft. Es handelt sich um die gemeinsame Erziehung des Nachwuchses (die Familie), die individuellen Beziehungen des Nachwuchses zu den Eltern und überhaupt die individuellen Verbindungen zwischen Gesellschaftsmitgliedern (Deschamps sagt für seine Zukunftsgesellschaft ein Leben »ohne Einzelbeziehungen« voraus). Weiter geht es um die Hierarchie, die dafür sorgt, daß verschiedene Tiere in der Gesellschaft unterschiedliche Autorität genießen, damit die älteren ihre Erfahrung zum Nutzen des ganzen Schwarmes einsetzen können und die stärkeren Zusammenstöße verhindern sowie die schwächeren verteidigen. Schließlich handelt es sich um eine Erscheinung, die man als vormenschliches Analogon des *Eigentums* ansehen kann: die Vorstellung vom eigenen Territorium einer Tierfamilie oder -gesellschaft.

Ebenso feindlich steht der Sozialismus den spezifisch menschlichen Faktoren gegenüber, welche die Individualität des Menschen schaffen und aufrechterhalten. Es sind die Lebensaspekte, an denen der Mensch nur als Individuum teilnehmen kann, bei denen kein anderer ihn zu ersetzen vermag. Dazu gehört zum Bei-

spiel das kulturelle Schaffen, vor allem das künstlerische. Wir sehen, wie die klarsten Denker der sozialistischen Strömung (Platon, Deschamps) Maßnahmen entwerfen, welche bewirken sollen, daß die Kultur völlig verschwindet. In den Perioden des Aufschwungs der sozialistischen Bewegungen ertönen die Stimmen, welche die Zerstörung der Kultur fordern, in ihnen immer lauter. Wir brauchen uns nur an die regelmäßige Büchervernichtung der Taboriten in den Klosterbibliotheken oder die Zerstörung von Kunstwerken durch die Wiedertäufer in Münster zu erinnern. In den Jahren des Kriegskommunismus war die antikulturelle Stimmung stark ausgeprägt; dazu haben wir schon einige Fakten genannt. Auch unter den modernen linken Bewegungen ist sie verbreitet. Sie empfinden die Kultur als »bürgerlich« und »repressiv«; das Ziel der Kunst sehen sie in ihrer »Explosion« oder Vernichtung. Ihre theoretischen Konzepte beziehen sie bei Freud, Adorno und Marcuse und deren Vorstellung, daß der Konflikt zwischen den Instinkten des Menschen und der sie unterdrückenden Kultur keinen Kompromiß zulasse. Typisch ist ein Artikel des prominenten Linken Hans Magnus Enzensberger, in dem Schrift und Literatur als typisch bürgerliche Kulturelemente kritisiert werden. Der Autor hält die Schrift für eine Arbeit, die »Klassencharakter« trage und zahlreichen gesellschaftlichen »Tabus« unterworfen sei. Die orthographischen Regeln würden der Gesellschaft normativ aufgezwungen, und ihre Verletzung werde mit Tadel bestraft. »Einschüchterung durch die Schrift ist auch in entwickelten industriellen Gesellschaften eine weit verbreitete klassenspezifische Erscheinung geblieben. Diese Entfremdungsmomente sind aus der geschriebenen Literatur nicht zu tilgen« (144, S. 181). Obwohl der Autor nicht mit der völligen Vernichtung der Schrift, der Literatur und der Bücher rechnet, vermutet er, daß sie im wesentlichen von solchen Kommunikationsmitteln wie Radio, Transistor und Fernsehgerät (vervollkommenet, damit die Empfänger gleichzeitig auch zu Sendern werden) verdrängt und nur noch als »Grenzfall« in das System der neuen Medien integriert würden.

Einer der wichtigsten Züge des Geisteslebens, der unmittelbar mit der Existenz der Individualität zu tun hat, ist das Gefühl individueller (und nicht kollektiver) Verantwortung jedes Menschen für das Schicksal seiner sozialen Gruppe: seiner Stadt, seines Volkes oder der ganzen Menschheit. Die gesamte sozialistische Ideologie – Platon ist vielleicht die einzige Ausnahme – steht dieser Lebensauffassung feindlich gegenüber. Die mittelalterlichen Ketzerbewegungen riefen, wie wir gesehen haben, entweder zu einem radikalen Bruch mit der Welt und dem Leben oder zu ihrer Zerstörung auf. Dieser Standpunkt wurde auch später beibehalten, das heißt in den anderen sozialistischen Bewegungen von der Re-

formationszeit bis in unsere Tage. In den letzten Jahrhunderten wurde er durch eine Anschauung gestützt, die besagt, daß die Geschichte von eisernen Gesetzen gelenkt werde, die genauso präzise seien wie die Gesetze der Physik und auf deren prinzipielle Strömungsrichtung der menschliche Wille keinen Einfluß ausüben könne. Typisch ist hier die Position Fouriers. Er ist ein sehr ehrlicher und offener Autor, weil bei ihm die allgemeine Konzeption noch nicht durch die Erfordernisse praktischer Tätigkeit, eines Partei- oder Revolutionskampfes entstellt wird. Er rät, was zu tun sein, während man auf den Anbruch der zukünftigen Gesellschaftsordnung warte:

»Opfert den zukünftigen Freuden nicht die Freuden des Tages, genießt den Augenblick, geht keine Ehe noch andere Bindungen ein, wenn sie euren Leidenschaften nicht zusagen. Wozu wollt ihr für die Zukunft sorgen, da ihre Freuden doch alles übertreffen werden, was ihr euch nur ausmalt, und ihr in der neuen Gesellschaftsordnung nur einen Kummer haben werdet: die Dauer des Tages nicht verdoppeln zu können, um das ganze Gebiet von Genüssen durchstreifen zu können, das sich euch bieten wird.« (97, S. 380)

Die stärkste Unterstützung und das tiefste Verständnis findet die menschliche Individualität endlich in der Religion. Nur als Persönlichkeit kann der Mensch sich an Gott wenden, und in dieser Hinwendung begreift er sich selbst als Persönlichkeit, die mit der Persönlichkeit Gottes vergleichbar ist. Genau deshalb schließen die sozialistische Ideologie und die Religion einander aus (natürlich können sie, solange diese oder jene Weltanschauung noch unentwickelt, unausgebildet ist, über gewisse Zeit hinweg nebeneinander existieren). Es ist natürlich, darin die Ursache des Hasses auf die Religion zu sehen, der für die gewaltige Mehrheit der sozialistischen Lehren und Staaten typisch ist.

Von diesem Standpunkt aus werden auch die bemerkenswerten Züge einsichtiger, auf die wir in Zusammenhang mit der Geschichte der »Verschwörung der Gleichen« (Teil I, Kap. III, §4) hingewiesen haben: das naive Abenteuerertum, die Neigung zu kleinlichsten Betrügereien und der Leichtsinn, die der ganzen Bewegung einen irgendwie komischen, fast possenhaften Charakter verliehen. Diese Eigenschaften sind der Mehrzahl der sozialistischen Bewegungen in der Anfangsperiode ihrer Entwicklung eigen. In der anarchistisch-nihilistischen Strömung Rußlands verkörperten sie sich im Kreis um Netschajew und wurden anhand dieses Modells genial von Dostojewskij beschrieben. Besonders deutlich traten sie im frühen Marxismus zutage, zum Beispiel in der erstaunlichen Geschichte der ersten Rezensionen, die über den ersten Band des »Kapitals« geschrieben wurden: Engels

hatte sie alle anonym verfaßt. Er unterbreitet Marx, daß er zunächst zwei, dann vier bis fünf Artikel »von verschiedenen Standpunkten« oder »vom bourgeois Standpunkt« schreiben wolle. Dabei instruiert Marx ihn ganz genau darüber, was zu loben sei und in welchen Punkten er der Glaubhaftigkeit halber nicht zustimmen dürfe, weil die politischen Folgerungen des Autors zu radikal seien! »Dies ist nach meiner Ansicht die Manier, den Schwabenmayer [Karl Mayer: Redakteur des ›Beobachters‹] . . . zu prellen, und so klein sein Saublättchen, ist es doch das populäre Orakel aller Föderalisten in Deutschland und wird auch im Ausland gelesen.« »Daß diese beiden Papers angebissen haben, ist kostbar«, teilt Engels mit. Im ersten Jahr nach Erscheinen des Buches erschienen insgesamt sieben Rezensionen, von denen fünf auf der Grundlage dieser Ratschläge von Engels und je eine – nach seinen Spickzetteln – von seinen Freunden Kugelmann und Siebel geschrieben worden waren. Trotzdem schrieb Marx: » . . . die Totschweigungskonspiration der bürgerlichen und reaktionären Presse andererseits tut mir großen Schaden« (Brief an Kugelmann vom 11. Februar 1869). Engels ließ er wissen, daß seine Frau Jenny dessen großes dramatisches und komisches Talent, was die »verschiedenen Standpunkte« und Maskeraden betraf, gelobt habe (siehe 3, Bd. XXI, S. 346, 360, 361, 367, 370, 377, 405; Bd. XXXII, S. 7, 9, 39, 89, 98, 124 und den allgemeinen Überblick in 145).\*

Solche Betrügereien spielen auch in der Geschichte über die Anfertigung von »Charakterbildern großer deutschen Männer« mit. Ein gewisser Bangya, der sich später als Agent der österreichischen und der preußischen Polizei erwies, wollte Marx diesen Auftrag, bei dem 25 Pfund pro Bild gezahlt werden sollten, vermitteln. Als Marx ihm den Vorschlag unterbreitet, warnt Engels zwar sofort: »Die Sache würde . . . als Unterstützung der Reaktion erscheinen«, resümiert jedoch: »£ 25 valent bien un peu de scandale (25 Pfund sind schon einen kleinen Skandal wert)« (3, Bd. XXVIII, S. 64–65). Die gleiche Haltung spricht schließlich aus Erpressungsdrohungen an ihre Mitkämpfer. »Glaubt das Vieh, daß, wenn ich will, ich ihn nicht bis über die Augenbrauen in den Schwefelpfuhl eintauchen kann? Vergißt er, daß ich über 100 Briefe von ihm besitze?« schreibt zum Beispiel Marx über Freiligrath (3, Bd. XXX, S. 32). Usw. usw.: Die Korrespondenz der Begründer der materialistischen Geschichtsauffassung ist mit

---

\* In diesem Zusammenhang nehmen die Vorwürfe, die Engels Loria macht, eine andere Färbung an: »zudringliche Marktschreierei der Reklame«, »Organisation des Ruhms vermittelt des Kamaraderieklüngels« (siehe Fußnote auf S. 259)

ähnlichen Stellen bunt geschmückt. Die gleichen Züge treten auch in den extremeren modernen Strömungen der Linken Amerikas und Westeuropas auf und verleihen ihnen häufig den Anschein von Leichtsinn und einer gewissen Dummlichkeit (siehe zum Beispiel 146).

Um die Spezifik dieser Erscheinungen besser nachempfinden zu können, lohnt es sich, sie mit analogen Situationen zu vergleichen, in denen völlig unbekannte Gruppen mit wenigen Mitgliedern oder Einzelgängern begannen, ihren Ideen einen Weg zu bahnen, wobei diese Situationen jedoch in den Bereich der Religion, der nationalen Bewegungen oder der humanitären Tätigkeit gehören. Man betrachte zumindest das Beispiel des Hauptmanns Iljin, der Ende des vergangenen Jahrhunderts die Sekte der »Waldbrüder«, einer Art »Zeugen Jehovas«, gründete, bis ins tiefe Alter hinein verfolgt wurde und vierzehn Jahre unter erschwerten Haftbedingungen im Solowezkij-Kloster verbrachte. Man kann seine religiösen Ideen völlig ablehnen, doch man muß einfach staunen über die tiefe Würde und die Atmosphäre moralischer Kraft, die ihn auch zur Zeit seiner Strapazen nicht im Stich ließen. Und natürlich gibt es viele Tausende ähnlicher Beispiele. Anscheinend verleiht die sozialistische Ideologie an sich vielen, insbesondere den Führern der Bewegung, kein derartiges Gefühl der Kraft und Überzeugung. Dieses Gefühl entsteht nur auf dem Höhepunkt des Erfolges, wenn die Bewegung breite Massen mit sich zieht. Marx meinte, daß DIESE Ideen nicht aus sich selbst heraus Kräfte vermittelten, sondern erst zu einer Kraft würden, wenn sie die Massen beherrschten. Hier, wie in anderen Fällen, erweisen sich Marx' Worte als sehr zutreffend, wenn man sie auf die richtige Adresse bezieht. Die Gründe sind im Licht der vorhergehenden Ausführungen verständlich: Eine Ideologie, die sich der menschlichen Persönlichkeit entgegenstellt, kann dieser Persönlichkeit nicht als Stützpunkt dienen.

Wir sehen, daß alle Elemente des sozialistischen Ideals – die Aufhebung des Privateigentums, der Familie, der Hierarchie, die Feindschaft gegenüber der Religion – als Äußerung eines einzigen Prinzips, der Unterdrückung der Individualität, betrachtet werden können. Dieses Prinzip läßt sich anschaulich in Aktion beobachten, wenn man die charakteristischsten Züge zusammensetzt, die in der sozialistischen Theorie oder Praxis über zweieinhalb Jahrtausende hinweg, von Platon bis zur Berliner »Kommune Eins«, aufgetreten sind, und wenn man aus ihnen das Modell der »idealen«, wenn auch nie verwirklichten, sozialistischen Gesellschaft konstruiert: gleichförmig angezogene Menschen, deren Gesichter einander sogar ähneln; ein Leben in kasernenartigen Gemeinschaftsunterkünften; Arbeitszwang und danach Essen und Entspannung in denselben Arbeitseinheiten; Spazier-



gänge nur mit Passierscheinen, ausgegeben von den Vorgesetzten; Geschlechtsbeziehungen, die von Ärzten und Beamten kontrolliert werden und nur zwei Zielen unterworfen sind – der Befriedigung eines rein physiologischen Bedürfnisses und der Erzeugung gesunder Nachkommen; Kinder, die von Geburt an in staatlichen Krippen und Schulen erzogen werden; Philosophie und Kunst sind vollkommen politisiert und unterliegen den Erziehungszielen des Staates. All das wird von *einer* Idee getrieben: der Beseitigung der Individualität oder wenigstens ihrer so weit gehenden Unterdrückung, daß sie aufhört, eine soziale Kraft zu sein. Die Vergleiche, die Dostojewskij benutzte – Bienenstock, Ameisenhaufen –, erweisen sich im Lichte der ethologischen Gesellschaftsklassifizierungen als besonders zutreffend: Hier haben wir tatsächlich das Modell einer ANONYMEN GESELLSCHAFT vor uns.

### § 5. *Das Ziel des Sozialismus*

Die Schwierigkeiten im Verständnis der sozialistischen Ideologie treten dann auf, wenn wir die abstrakten Prinzipien der Gesellschaftsorganisation, die sie unterbreitet, mit den konkreten von ihr angebotenen Verwirklichungen dieser Prinzipien vergleichen. Zum Beispiel enthält das Bild einer Gesellschaft, »in der die freie Entwicklung eines jeden zur Voraussetzung der freien Entwicklung aller wird«, in sich keine Widersprüche, doch wenn der »beste Theoretiker« behauptet, daß Erschießungen das Mittel seien, um diesen harmonischen Menschen zu erschaffen, stehen wir vor einem Rätsel. Auf solche Schwierigkeiten stößt die Auffassung vom Sozialismus, zu der wir gelangt sind (und an ihnen muß sie überprüft werden). Es besagt wenig, daß alle Grundtheorien der sozialistischen Ideologie aus dem Streben zur Unterdrückung der Individualität hervorgehen sollen. Man muß außerdem begreifen, zu welchem Ergebnis eine solche Tendenz die Menschheit führt, wie sie in ihr entsteht. Wir beginnen mit der ersten Frage.

Am Ende des letzten Paragraphen haben wir das Schema der »idealen« sozialistischen Gesellschaft entworfen, wie sie sich nach den klassischen Werken der sozialistischen Literatur zeichnen läßt. Von den dort aufgeführten Kennzeichen wollen wir eines untersuchen: die staatliche Erziehung der Kinder, die schon bei den Säuglingen beginnt, damit sie ihre Eltern nicht kennen. Es ist schon deshalb natürlich, zunächst diesen Aspekt des sozialistischen Ideals zu analysieren, weil ein Mensch, der in einer nach diesem Ideal aufgebauten Gesellschaft geboren wurde, als erstes mit ihm zu tun hätte. Diese Maßnahme wird mit erstaunlicher Beharrlichkeit – von Platon bis Ljadow, einem prominenten Vertreter der zwanziger Jahre – vorgeschlagen. Noch in den siebziger

Jahren verhaftete die Polizei in Japan die Mitglieder der trotzkistischen Organisation »Rote Armee«, die eine Reihe von Morden begangen hatten. Obwohl die Gruppe nur einige Dutzend Menschen zählte, besaß sie alle Attribute einer echten sozialistischen Partei: Theoretiker, Spaltung über die Frage, ob die Revolution in einem Land oder in der ganzen Welt gleichzeitig durchgeführt werden solle, Terror gegen Andersdenkende. Die Gruppe wurde in den Bergen, in einem menschenleeren Gebiet, gegründet. Und dort finden wir den genannten Zug: Man nahm neugeborene Kinder ihren Müttern fort, übergab sie zur Erziehung anderen Frauen und ernährte sie, ungeachtet der Schwierigkeiten der Verschwörung, mit Milchpulver!

An dieser Stelle ist ein Zitat aus dem Buch des modernen Ethologen Eibl-Eibesfeldt angebracht, das helfen wird, die biologische Bedeutung dieser Maßnahme einzuschätzen:

»Besonders in der zweiten Hälfte des ersten Lebensjahres geht das Kind eine persönliche Beziehung mit der Mutter oder Pflegemutter ein. Diese Bindung ist die Voraussetzung für die Entwicklung des ›Urvertrauens‹ (E. H. Erikson, 1953), einer ganz grundsätzlichen Einstellung zu sich selbst und zur Welt. Das Kind lernt, daß man sich auf einen Partner verlassen kann, und diese positive Grundeinstellung ist ein Eckpfeiler der gesunden Persönlichkeit. Wird die Beziehung gestört, dann entwickelt sich ein Urmißtrauen. Zu einer solchen Entwicklung kann u. a. ein längerer Spitalaufenthalt im zweiten Lebensjahr führen. Das Kind wird dort zwar ebenfalls versuchen, engen Kontakt mit einer Ersatzmutter herzustellen, aber keine Schwester kann sich so intensiv um einen Säugling kümmern, daß eine solche Bindung auch ermöglicht würde. Die Schwestern wechseln zu oft, so daß angebahnte Kontakte immer wieder unterbrochen werden. Das in seinen Kontaktwünschen enttäuschte Kind verfällt nach kurzer Rebellion in Apathie. Im ersten Monat des Spitalaufenthaltes klammert es sich an einen Pfleger und ist weinerlich. Im zweiten Monat schreit es viel und verliert an Gewicht. Im dritten Monat der Trennung schließlich wimmern solche Kinder nur noch leise und werden zuletzt ganz apathisch. Holt man sie nach 3–4monatiger Trennung nach Hause, dann erholen sie sich wieder. Doch nach längerem Spitalaufenthalt dagegen sind die Schäden irreversibel . . . Von 91 Kindern eines Findelhauses, die R. Spitz (1945, 1965) untersuchte und die schon vom dritten Lebensmonat an von den Müttern getrennt lebten, starben 34 bis zum Ende des zweiten Jahres. Der Entwicklungsquotient der überlebenden betrug 45% des Normalen. Die Kinder standen praktisch auf dem Niveau von Idioten. Noch mit vier Jahren konnten viele von ihnen weder stehen noch laufen oder sprechen.« (147, S. 234)

Das, was sich so anschaulich aus dem betrachteten Beispiel ergibt, ist mit vollem Recht auch auf das Gesamtbild einer Gesellschaft anzuwenden, die auf der konsequenten Verwirklichung der sozialistischen Ideale beruht. Nicht nur Menschen, sondern auch Tiere können nicht existieren, wenn sie auf das Niveau der Einzelteile eines Mechanismus erniedrigt werden. Sogar ein eigentlich so elementarer Akt wie das Essen läßt sich nicht auf die Sättigung des Organismus reduzieren. Damit ein Tier ißt, genügen Hunger und ausreichende Nahrung nicht; das Essen muß auch noch anziehend, »appetitlich« sein. Und bei komplizierteren Handlungen, die mehrere Individuen vereinen – etwa die Erziehung des Nachwuchses, die gemeinsame Verteidigung des Territoriums oder die Jagd –, gehen Tiere Beziehungen ein, die gewöhnlich durch bestimmte Rituale charakterisiert sind, bei ihnen starke Erregung hervorrufen und ihnen zweifellos tiefe Befriedigung verschaffen. Diese Beziehungen stellen für die Tiere den »Sinn des Lebens« dar: Wenn sie auseinanderbrechen, wird das Tier apathisch, verweigert die Nahrung und wird zu einer leichten Beute für Raubtiere. Dies trifft in unvergleichlich höherem Maße auf den Menschen zu. Aber für ihn hängen alle Aspekte des Lebens, die es attraktiv machen, ihm Sinn verleihen, zu seiner Hochschätzung veranlassen, mit Äußerungen der Individualität zusammen. Deshalb würde die konsequente Verwirklichung der Prinzipien des Sozialismus, welche der menschlichen Individualität ihre Rolle entzieht, gleichzeitig auch dem Leben seinen Sinn und seine Attraktivität entziehen. Wie bei dem Beispiel der Kindererziehung würde sie zu einem *Aussterben* der Bevölkerungsgruppe führen, in der diese Prinzipien verwirklicht würden; und wenn sie auf der ganzen Welt triumphierten, so würde die ganze Menschheit aussterben.

Die Schlußfolgerung, zu der wir gelangt sind, ist nie experimentell von der Geschichte erprobt worden, weil die sozialistischen Ideale nirgends vollkommen verwirklicht worden sind. Die primitiven sozialistischen Staaten des Alten Orients und des vorkolumbischen Amerika besaßen eine noch sehr schwach entwickelte sozialistische *Ideologie*. Nach dem Prinzip Shang Yangs – »Wenn das Volk stark ist, ist der Staat schwach, wenn das Volk schwach ist, ist der Staat stark« – schufen sie besonders feste, konservative und lange währende Staatsstrukturen. Jedoch wurde das Prinzip des »schwachen Volkes« nur im Sinne äußerer, physischer Beschränkungen verstanden: in der Wahl der Arbeit, des Wohnortes, in der starken Einengung des Privateigentums, in der gewaltigen Zahl staatlicher Arbeitspflichten. Aber diese Beschränkungen berührten die Familie nicht und drangen nicht sehr weit in die Tiefe der menschlichen Seele ein, denn sie waren nicht ideologischer Art. Gerade dieses Patriarchatssystem bewahrte die soziali-

stischen Gesellschaften des Alten Orients und des vorkolumbischen Amerika anscheinend vor dem Aussterben, doch dafür lieferte es sie schutzlos den neuen geistigen Kräften aus, die von Umschwüngen im ersten Jahrtausend vor Christus hervorgebracht worden waren. Auch die sozialistischen Staaten des 20. Jahrhunderts sind noch weit davon entfernt, Muster für die *vollkommene* Verwirklichung der sozialistischen Ideale zu sein. Doch man muß unterstreichen, daß immer, wenn die Frage nach dem *Überleben* auftaucht, die Existenz gerade dadurch gesichert wird, daß einige entscheidende sozialistische Prinzipien aufgegeben werden. Dies war der Fall bei der Einführung der Neuen Ökonomischen Politik und bei der Abschwächung der Religionsjagd durch Stalin zur Zeit des Krieges.

Man kann aber auf eine Reihe verwandter Situationen weisen, durch die sich unsere Meinung indirekt bestätigen läßt.

Durchaus nicht so selten ist der Fall, daß eine Nation oder eine andere soziale Gruppe nicht aus wirtschaftlichen Gründen oder durch feindliche Ausrottung ausstirbt, sondern deshalb, weil die geistigen Bedingungen ihrer Existenz zerstört werden. Zum Beispiel schrieb Herbert Wells, nachdem er im Jahre 1920 Petrograd besucht hatte:

»Die Sterblichkeit unter der russischen schöpferischen Intelligenz ist unglaublich hoch. Dies wird in hohem Maße zweifellos durch die allgemeinen Lebensbedingungen hervorgerufen, doch in vielen Fällen spielte, wie mir scheint, das tragische Bewußtsein, eine große Begabung zu vergeuden, die entscheidende Rolle. Sie konnten nicht im Rußland des Jahres 1919 leben, wie sie auch nicht unter Kaffern hätten leben können.« (1, S. 28)

Ein anderes Beispiel – von viel größerer Dimension – liefert das Zusammentreffen primitiver Völker mit der modernen Zivilisation. Die Mehrzahl der Ethnographen stimmt nun darin überein, daß der Hauptgrund für das Aussterben dieser Völker nicht ihre physische Vernichtung oder ihre Ausbeutung durch die Europäer, nicht Infektionskrankheiten und alkoholische Getränke waren, sondern die Zerstörung ihrer geistigen Welt, ihrer Religion und Zeremonien, die sie mit dem Leben verbanden. Der bedeutendste Erforscher der Kultur bei den australischen Ureinwohnern, A. Elkin, zeichnet zum Beispiel folgendes Bild:

»Was ist das geheime Leben der Ureinwohner Australiens? Es ist ein besonderes Leben von Ritualen und Mythen, heiligen Zeremonien und Gegenständen. Nur in diesem Leben findet der Australier seinen Platz in der Gesellschaft und in der Natur, indem er mit den Geheimnissen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft in Berührung kommt. Von Zeit zu Zeit läßt ein Stamm

oder eine Gruppe aus mehreren Stämmen das Alltagsleben hinter sich. Ein besonderes Lager wird angelegt, wo man die Frauen mit Ausnahme derer zurückläßt, die bei den Zeremonien helfen sollen, und die Männer entfernen sich ungefähr einen Kilometer weit zu dem geheimen Ort (oder den geheimen Orten), wo sie Stunden oder vielleicht Tage, Wochen und sogar Monate zubringen. Dort singen sie feierliche Lieder, führen Zeremonien aus, und manchmal essen und schlafen sie dort auch. Wenn sie zum täglichen Leben zurückkehren, fühlen sie sich an Geist und Seele erneuert. Sie betrachten die Wechselfälle des Alltagslebens durch neuen Mut und neue Kraft gestärkt, mit denen sie die kollektive Ausführung der Zeremonien erfüllt hat. Sie schätzen ihre moralischen und gesellschaftlichen Ideale und ihre Lebensweise von neuem ein und sind davon überzeugt, daß sich bei richtiger Vollziehung der Zeremonien alles zum Guten wenden werde, nicht nur bei den Menschen selbst, sondern auch in jenem Teil der Natur, mit dem sie ihr tägliches Leben so eng verbindet.« (148, S. 157-158)

»Manchmal gelingt es Missionaren, den Weihezereemonien und anderen geheimen Ritualen ein Ende zu bereiten oder die junge Generation so zu beeinflussen, daß die Alten nur eine formelle Weihe vollziehen und die Jünglinge nicht zum echten Geheimleben des Stammes zulassen. Dies führt zur Zerstörung der Autorität des Stammes und zum Verlust der Vorstellung von Idealen, Ideen und Sanktionen, deren Kenntnis für die Stammesgeschlossenheit unerläßlich ist; in Australien bedeutet es das Aussterben des Stammes.« (148, S. 156)

G. Childe schreibt zu diesem Thema:

»Diese Ideologie, wie fern von den offensichtlichen biologischen Bedürfnissen sie auch scheinen mag, erweist sich in der Praxis als biologisch nützlich, das heißt, sie begünstigt das Überleben der Art. Ohne diese geistige Ausrüstung ergreift nicht nur die Gesellschaften eine Tendenz zum Zerfall, sondern die sie bildenden Individuen hören auch auf, am Leben zu hängen. Die ›Zerstörung der Religion‹ bei den primitiven Völkern wird von den Spezialisten immer als Hauptursache ihres Untergangs beim Zusammenreffen mit der Zivilisation der Weißen angesehen . . .

Offenbar lebt die menschliche Gesellschaft ›nicht vom Brot allein‹.« (149, S. 8-9)

Ein Beispiel, das sich teilweise auf denselben Bereich bezieht, uns aber gleichzeitig zum Hauptthema unserer Untersuchung zurückführt, ist das Absinken der Geburtenziffer bei den Guarani-Indianern im Jesuitenstaat in Paraguay, das die Jesuiten zwang, in der Hoffnung, das Wachstum zu vergrößern, verschiedenartigen

Druck auf die Indianer auszuüben. Die Vermutung liegt nahe, daß auch die drakonischen Gesetze gegen Abtreibungen im Inka-staat mit dem dortigen Fallen der Geburtenziffer verknüpft waren, denn ein Staat trifft derartige Maßnahmen gewöhnlich, um die Bevölkerungsabnahme zu bremsen. Und gehört in diese Reihe nicht auch die Tatsache, daß die Russen, die zu Beginn des Jahrhunderts die am schnellsten wachsende Nation Europas waren, heute kaum noch ihren Bestand aufrechterhalten können?

Wir haben mit einem Beispiel begonnen, an dem sich in der Praxis nachvollziehen läßt, welche Folgen die Verwirklichung einer These des sozialistischen Ideals hat: der Aufhebung der Familie. Die anderen Beispiele illustrieren den Einfluß, den die teilweise Zerstörung ihrer geistigen Struktur – ihrer Kultur, Religion, Mythologie – auf eine Gesellschaft ausüben kann. Was aber wäre über die denkbare Situation zu sagen, in der das sozialistische Ideal zur Gänze überall auf der Welt verwirklicht wird (und wenn es einmal die ganze Welt erobert hat, kann es vermutlich vollauf realisiert werden)? Man kann schwerlich bezweifeln, daß die gleichen Tendenzen dann zum Aussterben der gesamten Menschheit führen würden.

Diese Schlußfolgerung läßt sich auf zwei Arten konkretisieren, die einander übrigens nicht widersprechen. Wir können unser Gedankenexperiment *erstens* als *Grenzsituation* betrachten, die sich vielleicht nie realisieren wird. Ebenso wie in der Mathematik der Begriff der Unendlichkeit die Eigenschaften unbeschränkt wachsender Zahlenfolgen erhält, so enthüllt auch dieser »Grenzfall« der historischen Entwicklung die Grundtendenz des Sozialismus, welcher der menschlichen Persönlichkeit nicht nur als Kategorie, sondern im Extrem sogar ihrer Existenz feindlich gegenübersteht. *Zweitens* kann man annehmen, daß der »Grenzfall« (das heißt die unumschränkte Verwirklichung der sozialistischen Ideale) erreichbar ist. Es gibt keinen Beweis dafür, daß irgendeine Grenze besteht, über welche hinaus die sozialistischen Prinzipien nicht verwirklicht werden könnten – offenbar hängt alles nur von der Tiefe der Krise ab, von der die Menschheit ereilt werden könnte. In diesem Falle läßt sich der Tod der Menschheit als ENDERGEBNIS betrachten, zu dem die Entwicklung des Sozialismus führen wird.

Hier nähern wir uns der profundesten aller zahlreichen Fragen, die der Sozialismus hervorbringt: Wie konnte eine Lehre entstehen, die zu einem solchen Ziel führt, und über Jahrtausende hinweg gewaltige Menschenmassen begeistern? Die Antwort auf diese Frage hängt im hohen Maße davon ab, wie man die Wechselbeziehung zwischen der sozialistischen Ideologie und ihrem Endergebnis, das wir oben rekonstruiert haben, einschätzt. Sind sie völlig unabhängig voneinander, wie zum Beispiel die Verbes-

serung der Lebensbedingungen und die von ihr verursachte Über-  
völkerungskrise? (Wie katastrophal die Folgen der Bevölkerungsexplosion auch sein mögen, die Tätigkeit, die sie ausgelöst hat, wurde schließlich von ganz anderen, genau entgegengesetzten Motiven bestimmt.) Oder gibt es in den Grundlagen der sozialistischen Ideologie selbst Merkmale, die sie innerlich mit dem verbinden, was wir als praktisches Resultat ihrer kompromißlosen Verwirklichung abgeleitet haben: mit dem Tode der Menschheit? Eine Reihe von Argumenten zwingt uns, dem zweiten Standpunkt zuzuneigen.

Vor allem handelt es sich um jene Stimmung des Untergangs und der Weltzerstörung, von welcher die Mehrheit der sozialistischen Lehren und Bewegungen buchstäblich durchtränkt ist. Für eine gewaltige Zahl von ihnen liefert eben diese Stimmung auch ihre wichtigste innere Motivation. Typisch ist die Lehre der Tabariten, der zufolge ein neues Zeitalter beginnt, in dem das christliche Gesetz der Barmherzigkeit abgeschafft werde und jeder Gläubige sich die Hände im Blut der Heiden waschen müsse. Dies spiegelt sich deutlich in einem Manuskript der tschechischen Pirkarden, das bis nach Nordfrankreich hinein bekannt wurde. Das Manuskript endet folgendermaßen:

»Ein igleicher guert sein swert auf sein hüff und prueder schon nicht des pruders und der vatter nicht dez suns und der sun nicht des vatters und nachtpaur nicht dez nachtpauren. Besundert mordet sew all nach ein ander auf daz, daz wir der dewtzschen chetzzer der chauf lewt, wüchrär, dy geytig priesterschaft mit iren helfernn von diser welt abtün mögen. Und also erfüll wir das lieb gepot gotz nach den warten dez heyiligen Pauli: dý geittichat ist ein abgöttreÿ, der abgot und dý an pitter der abgötterey sol man morden also daz wir uns heud haylig machen in dem verfluchten pluet. Als uns daz wol Moyses in seinem püchern ein peyspil geit, wenn waz do geschriben ist, daz ist uns zw einen pytzaichen geschriben . . .« (16, S. 140)

Die gleichen Motive herrschen auch in der Revolution der Wiedertäufer – bei Müntzer oder in Münster – vor. Später leben sie gleichzeitig mit dem neuen Aufschwung der sozialistischen Bewegungen wieder auf und äußern sich von neuem ebenso eindeutig in der sozialistisch-nihilistischen Bewegung des 19. Jahrhunderts. So schrieb Bakunin in seiner Proklamation »Die Prinzipien der Revolution«:

»Wir müssen uns also auf Grund des Gesetzes der Notwendigkeit und strengen Gerechtigkeit ganz der beständigen, unaufhaltsamen, unablässigen Zerstörung weihen, die so lange *crescendo* wachsen muß, bis nichts von den bestehenden sozialen Formen zu

zerstören bleibt . . .

Wir sagen: eine unvollständige Zerstörung ist unvereinbar mit dem Aufbau, und daher muß sie absolut und ausschließlich sein. Die jetzige Generation muß mit der echten Revolution beginnen. Sie muß mit der völligen Veränderung aller sozialen Lebensbedingungen beginnen, d. h., die jetzige Generation muß alles Bestehende ohne Unterschied blindlings zerstören, in dem einzigen Gedanken: möglichst rasch und möglichst viel.« (95, S. 361)

»Wenn wir auch keine andere Thätigkeit als die Sache der Zerstörung anerkennen, so sind wir dennoch der Meinung, daß die Formen, in denen diese Thätigkeit sich äußern mag, außerordentlich mannigfaltig sein können. Gift, Dolch, Schlinge u. dergl.! . . . Die Revolution heiligt alles in diesem Kampfe in gleicher Weise.« (95, S. 363)

Erstaunlich ist, daß das Pathos der Zerstörung hier als einzige Motivation erschien; das Entzücken über sie war die einzige Belohnung, die alle Opfer aufwiegen sollte. Denn Bakunin und Netschajew wiederholten unermüdlich:

»Der Revolutionär ist dem Untergang geweiht.« (150, S. 468)

Der Untergang inmitten allgemeiner Zerstörung – dies war auch das subjektive Endziel, jene Verführung, mit der Bakunin und Netschajew ihre Anhänger lockten. Keine höheren Gefühle konnten diese Tätigkeiten nähren, denn gerade sie wurden gelehnet:

»Alle zärtlichen, verweichlichenden Gefühle der Verwandtschaft, Freundschaft, Liebe, Dankbarkeit und sogar der Ehre müssen in ihm [dem Revolutionär] durch die einzige kalte Leidenschaft der revolutionären Sache erstickt werden. Er ist kein Revolutionär, wenn ihm irgend etwas in dieser Welt leid tut. Er kennt nur eine Wissenschaft – die Wissenschaft der Zerstörung, und er lebt in ihr [der Welt] nur mit dem Ziel ihrer völligen, möglichst raschen Vernichtung.« (150, S. 468–470)

Sogar Träume von jener lichten Zukunft, deretwegen diese ganze Zerstörung vollzogen werden sollte, durften nicht als Anreiz dienen und wurden rundheraus verboten:

»Und da die jetzige Generation selbst unter dem Einfluß jener verabscheuungswürdigen Lebensbedingungen stand, welche sie jetzt zu zerstören hat, so darf der Aufbau nicht ihre Sache sein, die Sache jener reinen Kräfte, die in den Tagen der Erneuerung entstehen. Die Abscheulichkeiten der zeitgenössischen Zivilisation, in der wir aufgewachsen, haben uns der Fähigkeit beraubt, das Paradiesgelände des zukünftigen Lebens aufzurichten, von dem wir nur eine nebelhafte Vorstellung haben können, indem wir uns dem bestehenden ekelhaften Zeug Entgegengesetzte denken! . . .



Für Leute der bereits begonnenen Revolutionssache halten wir jegliche Betrachtungen über diese nebelhafte Zukunft für verbrecherisch, da sie nur der Sache der Zerstörung als solcher hinderlich sind, den Gang des Anfangs der Revolution aufhalten . . . Bei einer praktischen Sache ist dies eine nutzlose Geisteserschöpfung . . .« (95, S. 361)

Weitverbreitet ist die Meinung, daß diese Reihe von Kennzeichen, die so deutlich in der sozialistisch-nihilistischen Bewegung zutage treten – das Streben nach völliger Zerstörung der Umwelt, die Verachtung moralischer Kategorien, der verschwörerische Charakter, die Einstellung auf Terror – ihre ausschließliche Besonderheit seien und daß gerade sie diese Bewegung von ihrem Antipoden, dem marxistischen Sozialismus, unterschieden. Manchmal wird diese Ansicht durch eine andere ergänzt, der gemäß der Bolschewismus eine typisch russische Erscheinung, das Vermächtnis Netchajews und Bakunins und eine Perversion des Marxismus ist. Diese Meinung brachte zum Beispiel Kautsky in seinen Büchern (103 und 151), die in den Jahren 1919 und 1921 veröffentlicht wurden, zum Ausdruck (Kautsky teilt übrigens mit, daß Rosa Luxemburg schon im Jahre 1904 ähnliche Gedanken äußerte). Gewöhnlich bemüht man sich dabei, die überraschende Übereinstimmung der Ideologie und Praxis des Bolschewismus mit vielen Aussagen von Marx und Engels dadurch zu erklären, daß diese Aussagen für die letzteren nicht charakteristisch gewesen seien und ihren Grundideen widersprächen. (Hier allerdings gehen die Meinungen auseinander: Kautsky hält die späten Arbeiten der Klassiker, die nach der Revolution von 1848 erschienen, für jenen zentralen Teil des Marxismus, den der Bolschewismus verfälscht haben soll, während moderne Sozialisten wie zum Beispiel Fromm oder Sartre die frühesten Werke als die wichtigsten ansehen, so daß Sartre sogar von Marx' Arbeiten spricht, die »der unglückseligen Begegnung von Marx mit Engels« vorangegangen seien.)

Eine solche Meinung kann dem Vergleich mit den Fakten schwerlich standhalten. Der Nihilismus Bakuninscher Richtung und der Marxismus entwickelten sich aus ein und derselben Quelle. Die Unterschiede zwischen ihnen, die vor allem erklären, weshalb Bakunin auf die weitere Geschichte viel geringeren Einfluß ausübte als Marx und Engels, besteht nicht darin, daß der Marxismus auf bestimmte Züge des Bakuninschen Nihilismus verzichtet hätte, sondern darin, daß er ihnen gewisse neue, dabei sehr wesentliche Charakteristika hinzusetzte. Der Marxismus stützt sich auf dasselbe psychologische Fundament: die kompromißlos-feindliche Haltung, den glühenden Haß gegenüber der Umwelt, der nur einen Ausweg – ihre völlige Zerstörung – zuläßt.

Aber er findet ein Mittel, um diese rein subjektive Weltanschauung auf eine andere, objektivere Ebene zu heben. Wie ein echter Künstler seinen Leidenschaften nicht gestattet auszubrechen, sondern sie in einem Kunstwerk verarbeitet, so verwirklichte der Marxismus die Umwandlung der elementar-zerstörerischen Emotionen, die Netchajew und Bakunin beherrschten, in die unvergleichlich objektivere und deshalb zwingender wirkenden Konzeptionen davon, daß der Mensch »immanenten Gesetzen oder der Dialektik der Produktion« unterworfen sei.

Aber die Weltanschauung, auf der das Gebäude des Marxismus errichtet wurde, ist die gleiche wie bei Netchajew und Bakunin. Das wird besonders deutlich aus den Werken von Marx und Engels, die für einen kleinen Kreis von Parteimitarbeitern geschrieben waren, sowie aus ihrem Briefwechsel. Hier finden wir das gleiche Gefühl des Abscheus und des brodelnden Hasses, das sich gegen die ganze Umgebung richtet. Es beginnt bei den eigenen *Eltern*. »Soviel ist gewiß, daß mein Alter mir das alles schwer in bar bezahlen soll . . .« – Engels an Marx, 26. Februar 1851. »Dein Alter ist ein Schweinehund . . .« – Marx an Engels, Mitte November 1848. »Mit meiner Alten ist . . . nichts zu machen, bis ich ihr direkt auf dem Hals sitze« – Marx an Engels, 13. September 1854. Es greift über auf enge *Freunde* (» . . . der alte Hund hat für allen solchen Dreck ein monströses Gedächtnis« – »Über Heine«, Marx an Engels, 17. Januar 1855); auf engste *Parteigenossen* (Wilhelm Liebknecht wird gewöhnlich Esel, Vieh, Tier und als solches sogar »Es« genannt – zum Beispiel Marx an Engels, 10. August 1869); auf *ihre eigene Partei* (»Was soll uns, die wir auf die Popularität spucken, die wir an uns selbst irre werden, wenn wir populär zu werden anfangen, eine ›Partei‹, d. h. eine Bande von Eseln, die auf uns schwört, weil sie uns für ihresgleichen hält? Wahrhaftig, es ist kein Verlust, wenn wir nicht mehr für den ›richtigen und adäquaten Ausdruck‹ der bornierten Hunde gelten, mit denen uns die letzten Jahre zusammengeworfen haben« – Engels an Marx, 13. Februar 1851); auf das *Proletariat* (» . . . allerlei dummes Zeug, daß er mich verteidigen müsse gegen das große Odium, das die Arbeiter (i. e. Knoten) gegen mich hätten etc.« – Marx an Engels, 18. Mai 1859); auf die *Demokratie* (»ein ganzer Schwarm von neuem demokratischen Gesindel« – Marx an Engels, 10. Februar 1851, »die Hunde von Demokraten und liberalen Lumpen« – Marx an Engels, 25. Februar 1859); auf das *Volk* (» . . . und lieben wird uns der demokratische, rote oder selbst kommunistische Mob doch nie« – Engels an Marx, 9. Mai 1851); und sogar auf die *Menschheit* (»Kein Mensch besucht mich hier, und das ist mir lieb, denn die Menschheit, die hier ist, kann mich – – – . Schönes Gesindel. Salut! Dein K. M.« – Marx an Engels, 18. Juni 1862). Gerade die Taktik, die auf der Grundlage dieser Lebensauffassung

entsteht, kommt jener von Netschajew und Bakunin sehr nahe. Wenn Kautsky in den oben zitierten Büchern Bakunin vorwirft, daß dieser sich selbst zum Haupt der von ihm geführten Partei ernannt habe, so hätte er sich an den Brief von Marx an Engels vom 18. Mai 1859 erinnern sollen: »... erklärte ich ihnen rundheraus: Unsere Bestellung als Vertreter der proletarischen Partei hätten wir von niemandem *als uns selbst*. Sie sei aber kontrasigniert durch den ausschließlichen und allgemeinen Haß, den alle Fraktionen der alten Welt und Parteien uns widmeten. Du kannst Dir denken, wie verblüfft die Ochsen waren.« Wenn er Bakunin Verschwörungen vorhält, hätte er den Brief von Engels an Marx vom 16. September 1868 berücksichtigen sollen: »Die Methode, den Kohl öffentlich und das business im stillen abzumachen, hat sich glänzend bewährt.« Und wenn man davon spricht, daß die Ideen des Terrors Irrungen der jungen Marx und Engels gewesen seien, müßte man erklären, weshalb Engels im »Anti-Dühring« schreibt: »Nur unter Seufzen und Stöhnen gibt er [Dühring] die Möglichkeit zu, daß zum Sturz der Ausbeutungswirtschaft vielleicht Gewalt nötig sein werde – leider! denn jede Gewaltanwendung demoralisire den, der sie anwendet. Und das angesichts des hohen moralischen und geistigen Aufschwungs, der die Folge jeder siegreichen Revolution war!« (98, S. 171). Entsprechend hält Engels im Vorwort zu »Der deutsche Bauernkrieg« den zeitgenössischen Deutschen den »robusten Vandalismus« des Bauernkriegs als Muster vor und sagt in einem Brief an Bebel: »Kommen wir dagegen durch einen Krieg vorzeitig ans Ruder, so sind die Techniker unsere prinzipiellen Gegner, betrügen und verraten uns, wo sie können; wir müssen den Schrecken gegen sie anwenden...« (3, Bd. XXXVIII, S. 189). Obwohl natürlich nicht zu leugnen ist, daß diese Ideen schon entstanden, als die zukünftigen Klassiker des Marxismus noch am Beginn ihres Wirkens waren: »Das ist wenigstens das Beste, solange wir noch allein auf den Gebrauch der Schreibfeder angewiesen sind und unsre Gedanken nicht unmittelbar mit den Händen oder, wenn es sein muß, mit den Fäusten realisieren können« (Engels an Marx, 18. November 1844). Und Kautsky waren all diese und viele andere Stellen zweifellos bekannt: Er war an der Redaktion der deutschen Ausgabe der Briefe von Marx und Engels beteiligt, bei der man die Mehrzahl derartiger Aussagen eliminierte. Aus seinen Büchern ist klar ersichtlich, was ihm solchen Haß auf den Bolschewismus und den Wunsch einflößte, um jeden Preis zu beweisen, daß er den Marxismus entstelle. Es war die erstaunliche Ansteckungskraft der bolschewistischen Ideen, ihre Verbreitung in den westlichen sozialistischen Parteien, welche die alten Befürchtungen von Engels vor der »russischen Überfremdung« (damals der Bakuninschen) in der Internationale wieder aufleben ließ.

Ein-anderes Glied, das die sozialistische Ideologie mit der Idee des Menschheitsuntergangs verbindet, ist die Vorstellung vom unvermeidlichen Tod der Menschheit, die in vielen sozialistischen Lehren auftritt. Wir haben zum Beispiel gesehen, daß bei den Katharern, in deren Lehre Ideen sozialistischen Charakters vertreten waren, die Vorstellung bestand, daß nach der Befreiung der gefallenen Engel aus der materiellen Gefangenschaft alle übrigen Menschen umkommen müßten und die ganze materielle Welt im Urchaos versinken würde. Als weiteres Beispiel nennen wir die Auffassung von der Zukunft der Menschheit, welche die drei prominentesten Ideologen des Sozialismus, Saint-Simon, Fourier und Engels, vertraten. In dem Buch Saint-Simons »Travail sur la Gravitation universelle« (»Arbeit über die universelle Schwerkraft«) gibt es ein Kapitel mit der Bezeichnung »De l'avenir de l'Espèce humaine« (»Über die Zukunft der menschlichen Rasse«). Dort beschreibt er den Untergang der Menschheit detailliert und mit großem Genuß, wobei die Ereignisse des stärkeren Effektes halber der Chronologie entgegengesetzt dargestellt werden, als liefe ein Kinofilm rückwärts ab.

»Unser Planet hat die Tendenz auszutrocknen.«

»Auf der Grundlage dieser Beobachtungen kommen die Geologen unvermeidlich zu dem Schluß, daß eine Epoche einsetzen wird, in der unser Planet völlig austrocknet. Natürlich wird er in dieser Epoche unbewohnbar werden, und folglich wird die menschliche Art von einem bestimmten Zeitpunkt an allmählich dahinschwinden.«

»Das Werk, dessen Schema hier gegeben wird, muß mit einer Beschreibung der toten Erde beginnen.«

»Zweiter Abschnitt. Am Anfang dieses Abschnitts werden wir ein Bild von den Gefühlen des letzten Menschen zeichnen, der im Sterben liegt, nachdem er den letzten Wassertropfen auf dem Erdball hinuntergeschluckt hat; wir werden zeigen, daß das Gefühl des Todes für ihn weit schwerer sein wird als für uns, weil sein persönlicher Tod mit dem Tod der gesamten menschlichen Rasse zusammenfallen wird. Danach werden wir vom moralischen Zustand des letzten Menschen zur Untersuchung des moralischen Zustandes bei den Resten der menschlichen Rasse bis zu jener Zeit übergehen, in der sie den Beginn ihrer Vernichtung wahrnimmt und von der Überzeugung durchdrungen wird, daß ihr Untergang unvermeidlich ist – eine Überzeugung, die bei ihr jede moralische Energie lähmt und sie jenen Menschen ähnlich werden läßt, von denen im zweiten Abschnitt des Buches über die Vergangenheit der menschlichen Rasse die Rede sein wird. Die Wünsche dieser Menschen werden die gleichen sein wie die der anderen Tiere.« (152, S. 275–276)

Es ist bemerkenswert, daß Saint-Simon seine Arbeit gerade mit diesem Bild beginnt; er nimmt anscheinend an, daß so der Hintergrund geschaffen wird, auf dem Geist und Sinn seines Systems klarer werden.

Engels malt nicht nur ein Bild des Todes der ganzen Menschheit, sondern betrachtet den Tod überhaupt als andere Seite – oder Ziel – des Lebens:

»Schon jetzt gilt keine Physiologie für wissenschaftlich, die nicht den Tod als wesentliches Moment des Lebens auffaßt . . ., die *Negation* des Lebens als wesentlich im Leben selbst enthalten, so daß Leben stets gedacht wird mit Beziehung auf ein notwendiges Resultat, das stets im Keim in ihm liegt, den Tod. Weiter ist die dialektische Auffassung des Lebens nichts.«

Und kürzer:

»Leben heißt Sterben.« (3, Bd. XX, S. 554)

Das Bild des Untergangs gehört zu den eindruckvollsten Seiten der Engelsschen Publizistik:

»Indes, ›alles was entsteht, ist wert, daß es zugrunde geht‹. Millionen Jahre mögen darüber vergehn, Hunderttausende von Geschlechtern geboren werden und sterben; aber unerbittlich rückt die Zeit heran, wo die sich erschöpfende Sonnenwärme nicht mehr ausreicht, das von den Polen herandrängende Eis zu schmelzen, wo die sich mehr und mehr um den Äquator zusammendrängenden Menschen endlich auch dort nicht mehr Wärme genug zum Leben finden, wo nach und nach auch die letzte Spur organischen Lebens verschwindet und die Erde, ein erstorbener, erfrorener Ball wie der Mond, in tiefer Finsternis und in immer engeren Bahnen um die ebenfalls erstorbne Sonne kreist und endlich hineinfällt. Andre Planeten werden ihr vorangegangen sein, andre folgen ihr; anstatt des harmonisch gegliederten, hellen warmen Sonnensystems verfolgt nur noch eine kalte, tote Kugel ihren einsamen Weg durch den Weltraum. Und so wie unserm Sonnensystem ergeht es früher oder später allen anderen Systemen unsrer Weltinsel, ergeht es denen aller übrigen zahllosen Weltinseln, selbst denen, deren Licht nie die Erde erreicht, solange ein menschliches Auge auf ihr lebt, es zu empfangen.« (3, Bd. XX, S. 324)

Fourier, der in anderen Fällen, wie man glauben könnte, eine so unkomplizierte Anhänglichkeit gegenüber dem Leben und seinen Vorzügen demonstriert, erwies dieser Idee ebenfalls Tribut. Er beendet sein »Schema des Verlaufs der sozialen Bewegung«, das die gesamte Vergangenheit und Zukunft der Erde umfaßt, folgendermaßen:

»Ende des animalischen und vegetabilen Lebens nach ungefähr 80 000 Jahren.

Geistiger Tod des Gestirns, Ende der Schwankungen und Umdrehungen der Erdachse.«

Obwohl Engels das Ende des irdischen Lebens auf der Basis ganz anderer materieller Voraussetzungen prophezeit als Fourier, veranlaßt der Grundgedanke des letzteren ihn zu sichtlicher Billigung:

»Fourier, wie man sieht, handhabt die Dialektik mit derselben Meisterschaft wie sein Zeitgenosse Hegel. Mit gleicher Dialektik hebt er hervor, gegenüber dem Gerede von der unbegrenzten menschlichen Vervollkommnungsfähigkeit, daß jede geschichtliche Phase ihren aufsteigenden, aber auch ihren absteigenden Ast hat, und wendet diese Anschauungsweise auch auf die Zukunft der gesamten Menschheit an. Wie Kant den künftigen Untergang der Erde in die Naturwissenschaft, führt Fourier den künftigen Untergang der Menschheit in die Geschichtsbetrachtung ein.« (98, S. 243)

Eine neue Verflechtung der sozialistischen Ideologien mit den Ideen von Tod und Untergang tritt in den Arbeiten Herbert Marcuses auf, die so außerordentlich großen Einfluß auf die linke Bewegung der letzten Jahrzehnte gehabt haben. Marcuse folgt auch in dieser Frage Freud. Nach Freuds Ansicht (die er zum erstenmal in dem Artikel »Jenseits des Lustprinzips« äußerte) läßt sich die menschliche Psyche auf die Erscheinungsformen von zwei Haupttrieben zurückführen: des Lebenstriebes oder Eros und des Todestriebes oder Thanatos (auch Nirwanaprinzip). Beide seien allgemeinbiologische Kategorien, fundamental für alle Eigenschaften des Lebenden überhaupt. Dabei sei der Todestrieb die »Äußerung der Trägheit« oder »ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes, welches dies Belebte unter dem Einflusse äußerer Störungskräfte aufgeben mußte«; und die Rolle des Lebenstriebes sei darauf zurückzuführen, daß das Lebewesen allen Wegen zur Wiederherstellung des Anorganischen ausgewichen sei, außer dem, den es immanent enthalte. In diese Konzeption bringt Marcuse ein größeres soziales Element ein, indem er versichert, daß der Todestrieb als Streben wirke, das von Spannung, Leid und Unzufriedenheit befreie, die ebenfalls durch soziale Faktoren erzeugt würden. In der von ihm vorgeschlagenen Utopie könnten, wie Marcuse meint, diese Ziele verwirklicht werden. Er beschreibt den neuen Zustand äußerst allgemein, indem er die mythologische Symbolik verwendet. Prometheus, den Helden der repressiven Kultur, stellt er Narziß und Orpheus gegenüber, die Träger je-

ner Prinzipien, auf denen seine Utopie aufbaut. Sie symbolisier-  
ten

»die Erlösung der Lust, den Stillstand der Zeit, das Ende des Todes, Stille, Schlaf, Nacht, Paradies – das Nirwanaprinzip nicht als Tod, sondern als Leben«. (119, S. 163)

»Die orphisch-narzißtischen Bilder aber sprengen die Wirklichkeit, sie vermitteln keine ›Lebensform‹; sie sind der Unterwelt, dem Tode verhaftet.« (119, S. 164)

Über Narziß sagt er:

»Ist seine erotische Haltung dem Tode verwandt und bringt den Tod, dann sind Ruhe, Schlaf und Tod nicht schmerzlich getrennt und unterschieden; alle diese Stadien stehen unter dem Szepter des Nirwanaprinzips.« (119, S. 166)

Je geringer der Unterschied zwischen Leben und Tod sei, desto schwächer würden die zerstörerischen Äußerungen des Todestriebs.

»Der Todestrieb wirkt unter dem Nirwanaprinzip: er strebt nach jenem Zustand ›dauernder Befriedigung‹, wo keine Spannung mehr besteht – nach einem Zustand ohne allen Mangel. Die Triebtendenz bedeutet gleichzeitig, daß die *destruktiven* Manifestationen nach der Annäherung an den erstrebten Zustand abnehmen.

... im Sinne des Triebs (ist) der Konflikt zwischen Leben und Tod um so geringer, je mehr sich das Leben dem Zustand der Befriedigung nähert.« (119, S. 231)

Und so wird diese Auffassung konkreter interpretiert:

»Eine Philosophie . . ., die nicht als Handlangerin der Unterdrückung arbeitet, reagiert auf die Tatsache des Todes mit der ›Großen Verweigerung‹ – der Weigerung Orpheus', des Befreiers. Der Tod kann zum Wahrzeichen der Freiheit werden. Die Unvermeidlichkeit des Todes widerlegt nicht die Möglichkeit einer schließlichen Befreiung. Gleich den anderen Notwendigkeiten kann er vernünftig gestaltet werden – schmerzlos. Die Menschen können ohne Angst sterben, wenn sie wissen, daß das, was sie lieben, vor Elend und Vergessen bewahrt ist. Nach einem erfüllten Leben können sie es auf sich nehmen, zu sterben – zu einem Zeitpunkt ihrer eigenen Wahl.« (119, S. 233)

Letztlich gibt es noch einen Aspekt, in dem sich die Idee vom Tode der Menschheit so sehr mit der sozialistischen Ideologie verbindet, daß sie sich die individuellen Schicksale der Teilnehmer sozialistischer Bewegungen untertan macht. Ein Beispiel kann man schon in der Bewegung der Katharer finden, in der deutliche

sozialistische Tendenzen mit der Praxis ritueller Selbstmorde verknüpft waren. Runciman (11) meint, daß der Selbstmord der ganzen Menschheit ihr Ideal gewesen sei: entweder auf direktem Wege oder durch Einstellung der Fortpflanzung. In die Reihe solcher Erscheinungen kann man auch den Selbstmord des Abtes Meslier stellen, der so eng mit seiner allgemeinen Weltanschauung verbunden war, daß er sein Buch mit Selbstmordgedanken beendete:

»Die Toten, mit denen ich bald denselben Weg beschreiten werde, regt nichts mehr auf, kümmert nichts mehr.

Mit diesem *Nichts* ende ich hier. Auch ich selbst bin jetzt nicht mehr als Nichts, und bald werde ich im wahrsten Sinne des Wortes nichts sein.«

Aber besonders klar kam diese Psychologie in der russischen revolutionären Bewegung zum Tragen. In dem Artikel »Über die intellektuelle Jugend«, der in dem Sammelband »Wechi« (Meilensteine) enthalten ist, schrieb A. S. Isgojew:

»Welchen Überzeugungen die verschiedenen Gruppen der russischen intellektuellen Jugend auch anhängen mögen, letzten Endes werden sie, wenn man tiefer in ihre Psychologie eindringt, von ein und demselben Ideal getrieben. Dieses Ideal hat ganz persönlichen, intimen Charakter und drückt sich in dem Streben zum Tode aus, in dem Wunsch, sich und anderen zu beweisen, daß man sich nicht vor dem Tod fürchtet und ständig bereit ist, ihn zu empfangen. Dies ist im Kern die einzige sowohl logische wie moralische Grundlage der Überzeugungen, zu denen sich unsere revolutionäre Jugend in Gestalt ihrer reinsten Vertreter bekennt.« (153, S. 116)

Isgojew macht darauf aufmerksam, daß die Abstufungen des »Linksseins« der politischen Strömungen, die von der Intelligenz – Menschewiki, Bolschewiki, Sozialrevolutionäre, Anarchisten, Maximalisten – geschätzt werden, nicht aus ihren Programmen ersichtlich sind.

»Es ist klar, daß das Kriterium der ›linken Einstellung‹ woanders liegt. ›Linker‹ ist, wer dem Tode näher, wessen Arbeit ›gefährlicher‹ ist – nicht für das Gesellschaftssystem, gegen das der Kampf geführt wird, sondern für die handelnde Persönlichkeit selbst.« (153, S. 117)

Er zitiert eine maximalistische Broschüre:



»Wir wiederholen: Bauer und Arbeiter, wenn du dich aufmachst, zu kämpfen und im Kampf zu *sterben*, geh und kämpfe und *stirb*, aber für deine eigenen Rechte, für deine eigenen Bedürfnisse. Genau auf diesem ›Geh und Stirb‹ liegt der Schwerpunkt . . .

Aber dies ist nichts anderes als Selbstmord, und es ist unstrittig, daß die russische Intelligenz über viele Jahre hinweg ein eigentümlicher Mönchsorden von Männern war, die sich selbst zum Tode verurteilten, und zwar zu einem möglichst raschen Tod.« (153, S. 117–118)

Tatsächlich vermitteln die Erinnerungen der Terroristen jener Zeit eine seltsame Atmosphäre der Ekstase, die ständig mit Todesgedanken vermischt ist. Hier sind als Beispiel einige Abschnitte aus den Erinnerungen von B. Sawinkow über seine Mittäter beim Anschlag auf den zaristischen Minister Plewe (154). Einer von ihnen war Kaljajew.

»Kaljajew liebt die Revolution so tief und zärtlich, wie sie nur diejenigen lieben, die ihr das Leben opfern.«

»Zum Terror gelangte er über seinen eigenen, besonderen, originellen Weg, und er sah in ihm nicht nur die beste Form des politischen Kampfes, sondern auch ein moralisches, vielleicht ein religiöses Opfer.«

Kaljajew sagte:

»Ein Sozialrevolutionär ohne Bombe ist schließlich kein Sozialrevolutionär.«

Ein weiterer Teilnehmer war Sasonow.

»Er spürte hinter der Reichweite von Kaljajews Gedanken Kraft, hinter seinen begeisterten Worten heißen Glauben, hinter seiner Liebe zum Leben die Bereitschaft, dieses Leben zu opfern, mehr noch, den leidenschaftlichen Wunsch nach diesem Opfer.«

»Für ihn [Sasonow] war der Terror auch vor allem ein persönliches Opfer, eine Heldentat.«

Nach der Ausführung des Mordes schrieb Sasonow aus dem Gefängnis an seine Kameraden:

»Ihr habt mir die Möglichkeit gegeben, eine moralische Befriedigung zu empfinden, mit der sich nichts auf der Welt vergleichen läßt . . . Kaum kam ich nach der Operation zu mir, als ich erleichtert aufseufzte. Endlich, es war geschafft. Ich hätte vor Entzücken singen und aufschreien mögen.«

Die dritte Mittäterin war Dora Brilliant.

»Der Terror wurde für sie, wie auch für Kaljajew, vor allem durch das Opfer verschönt, das der Terrorist bringt.«

»Fragen des Programms interessierten sie nicht. Vielleicht hatte sie die ganze politische Tätigkeit mit einem gewissen Grade der Enttäuschung hinter sich gelassen. Ihre Tage verliefen in Schweigsamkeit, im schweigenden und konzentrierten Erlebnis jener inneren Qual, die sie erfüllte. Sie lachte selten, und sogar wenn sie lachte, blieben ihre Augen streng und traurig. Der Terror verkörperte für sie die Revolution, die ganze Welt war in die Kampforganisation eingeschlossen.«

Sawinkow zitiert ein Gespräch am Vorabend des Attentats.

»Dora Brilliant traf ein. Sie schweig lange und blickte mit ihren schwarzen betrübten Augen gerade vor sich hin. ›Benjamin!‹ ›Was?‹ ›Ich wollte etwas sagen . . .‹ Sie unterbrach sich, als könne sie sich nicht entschließen, den Satz zu beenden. ›Ich wollte . . . ich wollte noch einmal darum bitten, daß man mir eine Bombe gibt.‹ ›Ihnen? Eine Bombe?‹ ›Ich möchte auch an dem Attentat teilnehmen.‹ ›Hören Sie, Dora . . .‹ ›Nein, sagen Sie nichts . . . Ich will auch . . . ich muß sterben . . .‹«

Die lange Reihe ähnlicher Beispiele zwingt zu der Vermutung, daß das Aussterben und – in extremer Situation – der Tod der Menschheit keine bloß zufällige, äußerliche Folge der Verwirklichung des sozialistischen Ideals ist, sondern tendenziell als organischer und wichtiger Bestandteil der sozialistischen Ideologie erscheint, mehr oder weniger bewußt von ihren Anhängern begriffen wird und sie sogar inspiriert.

*Der Tod der Menschheit ist nicht nur ein denkbare Ergebnis, wenn der Sozialismus triumphiert, sondern er stellt das Ziel des Sozialismus dar.*

Ein Leser meiner früheren Arbeit (155), in der ich diese Auffassung über den Sozialismus vortrug, machte mich darauf aufmerksam, daß sie schon in Dostojewskijs »Legende vom Großinquisitor« enthalten ist. Zwar beziehen sich die Worte Dostojewskijs unmittelbar auf die Idee des Katholizismus, doch er hielt den Sozialismus für eine Entwicklung der katholischen Lehre, welche die Lehre Christi verfälscht habe (diese Meinung vertritt er im »Tagebuch eines Schriftstellers«). Wirklich erinnert das Lebensbild, das der Großinquisitor als Ideal zeichnet, in erstaunlicher Weise an Platon oder Campanella:

»Oh, wir werden sie überzeugen, daß sie nur dann frei sind, wenn sie ihre Freiheit für uns aufgeben und sich uns unterwerfen.«

»Ja, wir werden sie zwingen zu arbeiten, aber in den arbeitsfreien Stunden werden wir ihnen das Leben wie ein Kinderspiel einrichten, mit Kinderliedern, einem Chor und unschuldigen Tän-

zen.«

»Und sie werden keine Geheimnisse vor uns haben. Wir werden ihnen erlauben oder verbieten, mit ihren Frauen und Geliebten zu leben, Kinder zu haben oder nicht zu haben – je nachdem, wie gehorsam sie sind –, und sie werden sich uns fröhlich und freudig unterordnen.\*

Und so versteht der Großinquisitor das Endziel, dessentwegen dieses Leben aufgebaut wird:

»Er sieht, daß man den Anweisungen des klugen Geistes, des schrecklichen Geistes von Tod und Zerstörung, folgen, daß man dafür Lüge und Betrug hinnehmen, die Menschen schon bewußt zu Tod und Zerstörung führen und sie dabei auf dem ganzen Weg täuschen muß, damit sie auf keinen Fall merken, wohin sie geführt werden.« (156, S. 325–327)

## § 6. Schluß

Diese paradoxe Erscheinung kann man nur dann begreifen, wenn man voraussetzt, daß die Idee des Todes der Menschheit für die Menschen attraktiv sein kann, daß das Streben nach Selbstvernichtung, wenigstens als eine von vielen Tendenzen, eine Rolle in der Geschichte der Menschheit spielt. Diese Hypothese wird tatsächlich oft bestätigt, noch dazu bei Phänomenen, die von wesentlicher Bedeutung für das Geistesleben der Menschheit sind und von denen jedes allein, unabhängig vom Sozialismus, auf natürliche Weise zu einer ähnlichen Schlußfolgerung führt. Dazu folgen einige Beispiele.

Die Erscheinungen, auf die wir die Aufmerksamkeit lenken wollen, gehören einer grandiosen und uralten religiös-philosophischen Strömung an: dem *Pessimismus* oder *Nihilismus*. In den verschiedenen Varianten dieser Lehren werden entweder der Tod der Menschheit und der Untergang des Universums als wünschenswertes Ziel des Weltprozesses angesehen, oder das Nichts wird zum Hauptinhalt der Welt erklärt, und man stellt sich das Ziel, alles Seiende als seine Widerspiegelung zu begreifen. W. Solowjow, der dem Begriff des Pessimismus einen Artikel widmete (109, Bd. X, S. 254–258), hebt den *absoluten Pessimismus* hervor, welcher der uns interessierenden Strömung entspricht. Er kommt zum er-

---

\* In seinen Briefen sagt Dostojewskij, daß er in der »Legende vom Großinquisitor« die Grundlage, die »Synthese« der Anschauungen seiner zeitgenössischen Sozialisten habe zeigen wollen. Siehe zum Beispiel »Byloje«, Nr. 15, 1919.

stenmal vollständig im Buddhismus zum Ausdruck. In demselben Artikel charakterisiert Solowjow den Buddhismus als Lehre von den »vier edlen Wahrheiten«:

»1. Die Existenz ist *Qual*, 2. ihre Ursache ist das sinnlose *Wollen*, das weder einen Grund noch ein Ziel hat, 3. die Befreiung von der qualvollen Existenz ist möglich, wenn jedes Wollen zerstört wird, 4. der Weg dieser Befreiung führt über die *Erkenntnis* der Beziehung zwischen den Erscheinungen und die Befolgung der vollkommenen moralischen Gesetze, die Buddha erteilt hat, und sein Ende ist das Nirwana, die völlige ›Auslöschung‹ des Daseins.« (109, Bd. X, S. 254)

Ist das Nirwana (wörtlich »Erlöschen«) wirklich der Übergang ins »Nichts«? Die Ansichten Buddhas selbst zu dieser Frage wurden verschieden interpretiert. Max Müller zum Beispiel meint, daß das Nirwana für Buddha selbst die Vollendung und nicht die Aufhebung des Daseins sei; er glaubt, daß eine Religion, die das *Nichts* als höchstes Ziel alles Strebens ansehe, nicht existieren könne. H. Oldenberg widmete der Untersuchung dieser Frage in seinem Buch (157) einen Abschnitt. Er führt eine Reihe von Erzählungen an, die das Verhältnis Buddhas dazu charakterisieren, ob es ein Ich gebe und was das Nirwana sei. Ihr Inhalt ist einheitlich: Buddha weigert sich, solche Fragen zu beantworten, und verbietet seinen Jüngern mit seiner Autorität, darüber nachzudenken. Doch welcher Sinn schimmert in diesen Antworten durch? Oldenberg meint:

»Vermeidet es Buddha, die Existenz des Ich zu verneinen, so tut er dies, um nicht einem beschränkten Hörer Anstoß zu geben. Durch die Abweisung der Frage nach dem Dasein oder Nichtsein des Ich hört man die Antwort hindurch, auf welche die Prämissen der buddhistischen Lehre durchaus hindrängten: Das Ich ist nicht. Oder, was dasselbe ist: Das Nirvāna ist die Vernichtung.

Aber man kann es verstehen, wenn die Denker, welche diese letzte Konsequenz zu erkennen und zu tragen im Stande waren, darauf verzichteten, dieselbe zum officiellen Dogma der buddhistischen Gemeinde zu erheben . . .

So fixirte sich die officielle Kirchenlehre dahin, daß über die Frage, ob das Ich ist, ob der vollendete Heilige nach dem Tode lebt oder nicht lebt, der erhabene Buddha nichts gelehrt habe.« (157, S. 280–281)

Die Tatsache, daß Buddha die Fragen nach der Existenz des Ich und der Natur des Nirwana ohne Antwort ließ, führten im Rahmen des Buddhismus natürlich zu unterschiedlichen Auslegungen dieses Problems. Die beiden buddhistischen Hauptsekten – Hinayāna und Mahayāna – beantworten die Frage nach dem Nir-

wana gegensätzlich. In der Hinayana wird das Nirwana für das Ende der Bewußtseinstätigkeit gehalten. Ein moderner indischer Autor kennzeichnet die Lehre der Hinayana folgendermaßen:

»In der Hinayana wird das Nirwana negativ interpretiert, als Erlöschen jeden Daseins.« (158, S. 506)

»Diese Auffassung spiegelt Müdigkeit und Abscheu vor dem unaufhörlichen Kampf um das Werden wider, sie drückt die Erleichterung aus, die in der einfachen Beendigung aller Mühen zu finden ist. Die Hinayana ist keine gewöhnliche Doktrin. Sie wird von einem eigenartigen Haß auf die Welt inspiriert.« (158, S. 505)

In der Mahayana wird das Nirwana als Verschmelzung mit der Unendlichkeit, mit der Großen Seele des Alls, begriffen, jedoch nicht mit der Zerstörung der Existenz identifiziert.

Aber gerade zur Richtung der Mahayana gehörte Nagarjuna (der ungefähr zu Beginn unserer Zeitrechnung lebte), dessen Anhänger – die Madhyamiker – man manchmal als Nihilisten bezeichnet. Er geht von der These aus, daß alles, was nicht begreiflich ist, auch nicht real sei. Und danach beweist er, daß folgendes unbegreiflich, unerklärlich ist: die Bewegung und die Ruhe, die Zeit, die Kausalität, die Begriffe des Teils und des Ganzen, die Seele, das Ich, Buddha, Gott und das All.

»Es gibt keinen Gott außerhalb des Alls, und kein All außerhalb Gottes, und beide sind gleichermaßen nur Schein.« (158, S. 561)

»Es gibt keinen Tod, keine Geburt, keinen Unterschied, keine Beständigkeit, keine Vielfalt, nichts Kommendes, nichts Gehendes.« (158, S. 562)

» . . . alle Dinge haben den Charakter der Leere, sie haben weder Anfang noch Ende, auf sie lassen sich keine moralischen Kategorien anwenden, sie sind unvollkommen und nicht vollkommen, deshalb, o Sariputta, hat diese Leere weder Form noch Wahrnehmung noch einen Namen noch einen Begriff noch Wissen.« (158, S. 563)

In China läßt sich auch die Philosophie Lao-Tses (6. Jahrhundert vor Christus) – die Lehre vom *Tao* oder *Dao*, das heißt Weg – der Richtung des Nihilismus zurechnen. Sie predigt, daß jede Aktivität, alle Formen der Bewegung, aufhören müßten:

»Der heilige Mensch ist in der Welt voller Furcht, daß er durch die Welt sein Herz verwirre.«

»Der Wissende redet nicht, der Redende weiß nicht. ›Seine Ausgänge schließt er, macht zu seine Pforten, er bricht seine Schärfe, streut aus seine Fülle, macht milde sein Glänzen, wird eins seinem Staube.‹ Das heißt tiefes Einswerden. Darum ist er unzugänglich für Anfreundung, unzugänglich für Entfremdung,

unzugänglich für Vorteil, unzugänglich für Schaden, unzugänglich für Ehre, unzugänglich für Schmach. Darum wird er von aller Welt geehrt.«

»Lichthell alles durchdringend, kann er ohne Wissen sein.«

»Wer das Lernen aufgibt, hat keinen Kummer.«

»Verliert man Tao, [hat man] danach Tugend. Verliert man die Tugend, [hat man] danach Menschenliebe. Verliert man die Menschenliebe, [hat man] danach Gerechtigkeit. Verliert man die Gerechtigkeit, [hat man] danach Sittlichkeit. Diese Sittlichkeit ist der Treue und Aufrichtigkeit Außenseite und der Verwirrung Beginn.«

»Laßt fahren die Heiligkeit, gebt auf die Klugheit!, und des Volkes Wohl wird sich ver Hundertfachen. Laßt fahren die Menschenliebe, gebt auf die Gerechtigkeit!, und das Volk wird zurückkehren zur Kindespflicht und Elternliebe. Laßt fahren die Geschicktheit, gebt auf den Gewinn!, und Diebe und Räuber wird es nicht geben.«

»Das Volk ist schwer zu regieren, wenn es allzu klug ist.«

»Lasse das Volk wieder Schnüre knoten und sie gebrauchen.«\*

»Daher des heiligen Menschen Regelung: Er leert sein Herz, füllt sein Inneres, schwächt seinen Willen, stärkt sein Gebein. Immer macht er das Volk nichts kennen, nichts begehren, und macht, daß die, welche kennen, nicht wagen zu tun. Tun das Nicht-Tun, dann gibt es nicht Nicht-Regelung.«

»Alle Wesen entstehen aus dem Sein, das Sein entsteht aus dem Nichtsein.«

»Tao ist leer . . .« (159, S. 61–164)

Auf andere Art drückt sich die Stimmung des »absoluten Pessimismus« in der alten skandinavischen Mythologie aus, die uns aus der Liedersammlung der »Älteren Edda« (160) bekannt ist. Dort (besonders in »Der Seherin Gedicht«) sehen wir das Bild einer Welt, in der Götter herrschen, welche die Kräfte der Ordnung und des Lebens verkörpern, während die zerstörerischen Urelemente, verkörpert im Fenriswolf, dem Sohn Lokis, durch ein Zaubernetz gefesselt sind. Doch zu vorher bestimmter Stunde reißt sich der Wolf los und verschlingt die Sonne, die Welschlange erhebt sich vom Boden des Meeres und besiegt den Gott Thor. Über das Meer fährt ein Schiff, das aus den Nägeln von Leichen gebaut ist: Es bringt die Riesen herbei, die den Kampf mit den Göttern aufnehmen. Alle Menschen kommen um, der Himmel spaltet sich, die Erde ertrinkt im Meer, und die Sterne stürzen vom Him-

---

\* Also das Schrifttum abschaffen. Und das schon 2500 Jahre vor H. M. Enzensberger!

mel. (Die letzten Strophen dieses Liedes, welche die Geburt der neuen Welt beschreiben, heben sich so stark von seinem restlichen Inhalt ab, daß die Meinung jener Forscher realistisch erscheint, die in ihnen einen späteren Text sehen, der vielleicht unter dem Einfluß des Christentums entstanden ist.)

Wenn wir zu dem Artikel Solowjows über den Pessimismus zurückkehren, finden wir dort unter den europäischen Vertretern dieser Strömung auch Schopenhauer und Hartmann. Schopenhauer hält die Welt als Willen für die grundsätzliche, auf keine anderen zurückführende Wesenheit. Aber gleichzeitig sei jeder Wille ein unbefriedigtes Wollen, wenn es einmal die Erscheinung des Willens angefacht habe, das heißt Qual. Die Einheit der Welt werde im Mitleid begriffen, das, sich vertiefend, zum Verständnis der Welt als ständiger Qual führe.

»Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit . . .

Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es.« (161, S. 470)

Das Ziel dieses Prozesses sei das Nichts, das man nur über den freien Verzicht auf den Willen erreichen könne.

»Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt.

Vor uns bleibt allerdings nur das Nichts. Aber Das, was sich gegen dieses Zerfließen ins Nichts sträubt, unsere Natur, ist ja eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsere Welt ist. Daß wir so sehr das Nichts verabscheuen, ist nichts weiter, als ein anderer Ausdruck davon, daß wir so sehr das Leben wollen, und nichts sind, als dieser Wille, und nichts kennen, als eben ihn . . . Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denken, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts.« (161, S. 507–508)

Dieser Konzeption setzt Hartmann die Idee hinzu, daß der Weltprozeß durch einen unvernünftigen Urakt des Willens begonnen habe und aus der allmählichen Vorbereitung auf die Zerstörung des tatsächlichen Seins bestehe. Sein Ziel sei die Rückkehr zum Nichtsein, zu verwirklichen durch den kollektiven Selbstmord der Menschheit und die Vernichtung der Welt, wozu die Entwicklung der Technik die entsprechenden Möglichkeiten liefere.

Der Begriff Nichts, der aus der Theologie über Hegels System in die Philosophie gelangt ist, spielt in ihr im Laufe des 19. Jahrhunderts eine immer größere Rolle, um im 20. Jahrhundert zu einer der wenigen zentralen philosophischen Konzeptionen zu werden. Zum Beispiel beendet Max Stirner sein berühmtes Buch »Der Einzige und sein Eigentum« mit den Worten:

»*Eigner* bin ich meiner Gewalt, und ich bin es dann, wenn ich mich als *Einzigen* weiß. Im *Einzigen* kehrt selbst der *Eigner* in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erleichtert erst vor der Sonne dieses Bewußtseins. Stell' ich auf mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und ich darf sagen:

Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt.« (162, S. 371)

Seine einzigartige Position eroberte das Nichts jedoch im Rahmen des modernen Existenzialismus, insbesondere bei Heidegger und Sartre. Heidegger meint, daß die Individualität des Menschen untergehe in der Nivellierung und Durchschnittlichkeit, ausgedrückt durch das *Man*, das die Gesellschaft schaffe. Die einzige wahre Individualität sei der Tod, und zwar immer der Tod eines bestimmten Menschen, bei dem ihn nichts mit anderen verbindet. Deshalb könne der Mensch seine echte Existenz nur in einem Leben an der Grenze des Todes finden, nur in einem Leben, das ein »*Sein zum Tode*« ist (163, S. 144ff.). Das *Sein* jeder Individualität ist für ihn bloß ein »*Noch nicht*«, gewissermaßen die Zeit des noch nicht ausgereiften Todes (163, S. 244). Das treffe auf das *Sein* überhaupt zu: Das *Sein* ist das *Nichts*, und das *Nichts* ist das *Sein* selbst (164, S. 104). Das *Nichts* sei die Grenze des *Seins*, das seinen Sinn bestimme. Für Heidegger ist das *Nichts* eindeutig eine aktive Kraft, denn es ist tätig (»*Das Nicht nochtet*«). Es legt den Sinn der Geschichte fest, der sich in dem Versuch enthüllt, die Sinnlosigkeit des *Seins* zu überwinden und zum *Nichts* vorzustoßen. Das *Nichts* ist auch die zentrale Kategorie in Sartres philosophischem Hauptwerk »*Das Sein und das Nichts*«.

Gerade das *Nichts* verbinde das Bewußtsein und das *Sein*. Es sei die Grundeigenschaft des Bewußtseins:

»*Das Sein* des Bewußtseins als Bewußtsein ist, *im Abstand zu sich* zu sein als Anwesenheit bei sich.« (165, S. 131)



Das Bewußtsein dringe in die Masse des Seins vor und höhle es aus wie ein Wurm einen Apfel. Da nur der Mensch bewußt dem Untergang entgegenstrebe, sei er der Träger des Nichts.

» . . . der Mensch ist das Seiende, durch das das Nichts in die Welt kommt.« (165, S. 65)

Das Nichts sei so eng mit dem Menschen verbunden, daß nach Sartre das menschliche Für-sich-Sein ebenfalls eine der Offenbarungen des Nichts darstellt.

» . . . *das Sein, durch das das Nichts in die Welt gelangt, muß sein eigenes Nichts sein.*« (165, S. 63)

Interessant ist, daß sich von diesen beiden berühmtesten Vertretern des modernen Nihilismus Sartre dem Marxismus anschließt, während Heidegger (bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs) dem Nationalsozialismus anhängt, wobei er den Kommunismus (das heißt den Sozialismus marxistischer Prägung) ebenfalls als Nihilismus betrachtet, aber als halbherzigen, »unvollkommenen« (166, S. 145–395).

Wahrscheinlich war es kein Zufall, daß der Einfluß der Philosophie des Nihilismus in Europa und den USA zusammen mit dem ungewöhnlichen Interesse am Buddhismus wuchs, vor allem am Zen-Buddhismus (entstanden aus der Wechselwirkung von Buddhismus und Taoismus), der das Illusorische der Lebensprobleme, das Absurde unterstreicht. Zum Beispiel schafft Gustav Mahler in den »Kindertotenliedern« das Bild eines sinnlosen, alles verschlingenden Todes, eines schwarzen Loches, in welches das Leben stürzt. Und im Bewußtsein seines nahen Todes schreibt er »Das Lied von der Erde«, das mit den Worten des dem Zen nahestehenden chinesischen Dichters Li Bo beginnt und von dem Refrain »Dunkel ist das Leben, ist der Tod« unterbrochen wird. Doch erstaunliche Verbreitung erfuhr das Zen nach dem Zweiten Weltkrieg, besonders in den USA. Es wird von einem so modischen Schriftsteller wie Salinger propagiert. Der Held einer Reihe seiner Novellen belehrt seine Freunde und Verwandten durch die Weisheit des Zen und beendet sein Leben durch Selbstmord – nicht als Akt der Verzweiflung, sondern um den nur scheinbaren Unterschied zwischen Leben und Tod zu überwinden. Das Zen ist auch die Lieblingsphilosophie der amerikanischen Beatniks, die sich häufig mit Wandermönchen vergleichen.

Auch die Weltanschauung Freuds ist pessimistisch. Er konstatiert einen Circulus vitiosus, in den die Gesellschaft und die menschliche Kultur eingeschlossen seien: Kulturelle Tätigkeit sei nur auf Kosten der Unterdrückung der Sexualität möglich, was die Rolle der aggressiven und destruktiven Kräfte in der Psyche vergrößere und zu ihrer Zählung eine noch stärkere Unterdrück-

kung der sozialen Kräfte erfordere. Auf diese Weise seien Kultur und Gesellschaft nicht nur organisch mit dem Unglück verbunden, sondern auch zum Untergang verurteilt. Dem entspricht die Auffassung Freuds von der Rolle des »Todestriebs«, die dem Leben nur die Wahl des »richtigen« Weges zum Tode übrig läßt. Die Methode Freuds ist, besonders bei der Begründung seiner allgemeinen Konzeptionen, sehr weit von der Wissenschaftlichkeit entfernt. Es handelt sich um einige äußerst verschwommene Überlegungen, die sich auf keine konkreten Fakten stützen, unmöglich zu überprüfen sind und die man nur instinktiv als überzeugend hinnehmen oder ablehnen kann. In unserer Zeit, in der die Wissenschaft ihre absolute Autorität verliert, wird dieser Charakter der Freudschen Theorie nicht als Mangel empfunden. Im Zusammenhang mit einer ähnlichen Frage – der anthropologischen und historischen Konzeption Freuds – schreibt Marcuse:

»Die Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Verifizierung sind nicht zu übersehen und vielleicht nicht zu bewältigen.« (119, S. 63)

»Wir verwenden Freuds anthropologische Spekulation nur in diesem Sinn: um ihres symbolischen Wertes willen.« (119, S. 64)

Ebenso können auch wir, wie im Falle der sozialistischen Schriftsteller, die Konzeptionen Freuds nicht als unverbrüchliche wissenschaftliche Wahrheiten ansehen, sondern nur als Zeugnisse eines gewissen Weltgefühls (dessen Einfluß sich an dem Erfolg ermessen läßt, den die Freudsche Lehre hatte).

Endlich läßt sich die gleiche Tendenz in den regelmäßig auftretenden Theorien entdecken, denen zufolge der Mensch (oder das Tier) eine Maschine ist und alle Lebensaspekte des Menschen (oder des Tieres) auf die Wirkung einiger ganz einfacher Kräfte zurückgeführt werden. So äußerte Descartes die Meinung, daß das Tier ein nicht zum Denken fähiger Automat sei. Diese Idee entwickelte La Mettrie in seinem Buch »L'Homme machine«, in dem er behauptet, daß »der menschliche Körper eine sich selbst aufziehende Maschine ist«, und dieses Prinzip auch auf die menschliche Psyche ausweitet. Später schlug sich Descartes Idee in Loeb's Tropismentheorie nieder, die besagt, daß die Aktivitäten des Organismus durch einige einfache physische Faktoren bestimmt würden (zum Beispiel biege sich der Stengel einer Pflanze deshalb zur Sonne, weil sich das Wachstum des Stengelteils, welcher der Sonne zugewandt ist, unter dem Einfluß des Lichtes verlangsamt). Diese Theorie betrachtet den Organismus, nach den Worten von Dembowskij, »als Marionette, deren jede Bewegung davon abhängt, daß ein äußerer Faktor an dem entsprechenden Faden zieht« (167, S. 55). Ähnliche Ansichten wurden in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts unter dem Einfluß der Schaffung

von elektronischen Maschinen von neuem populär. All diese Theorien, die darin übereinstimmen, daß der Mensch (oder das Tier) eine Maschine sei, können sich nicht im geringsten darüber einigen, was für eine Maschine er sein soll: eine mechanische, elektrische oder eine elektronische. Da aber nicht alle Erklärungen zutreffen können, ist offensichtlich, daß sie von dem ihnen allen gemeinsamen apriorischen Prinzip ausgehen müssen, weshalb sie sich um den Beweis bemühen, daß der Mensch eine Maschine ist.

Die Schlußfolgerungen, zu denen uns die Untersuchung des Sozialismus führte, werden, wie wir sehen, auch durch eine Reihe unabhängiger Argumente unterstrichen. Wir wollen diese Schlußfolgerung formulieren.

a) *Die Idee des Untergangs der Menschheit – nicht des Todes bestimmter Menschen, sondern des Endes der gesamten menschlichen Rasse – findet ein Echo in der Psyche des Menschen. Sie erregt und zieht die Menschen an, allerdings mit verschiedener Intensität, je nach dem Charakter der Epoche und der Individualität des Menschen. Die Stärke ihres Einflusses zwingt zu der Vermutung, daß ihr jeder Mensch mehr oder minder unterworfen ist: Hier zeigt sich eine universelle Eigenschaft der menschlichen Psyche.*

b) *Diese Idee äußert sich nicht nur in den individuellen Erfahrungen einer zwar großen Zahl einzelner Persönlichkeiten, sondern sie ist dazu fähig (im Gegensatz etwa zu einem Wahn), die Menschen zu vereinen, das heißt, sie ist eine soziale Kraft. Das Streben zur Selbstvernichtung läßt sich als Element der Psyche DER GESAMTEN MENSCHHEIT ansehen.*

c) *Der Sozialismus ist einer der Aspekte, in denen sich das Streben der Menschheit zur Selbstvernichtung, zum Nichts offenbart; er ist die Äußerung dieses Strebens auf dem Gebiet der Gesellschaftsorganisation. Die letzten Worte des »Testament« von Jean Meslier: »Mit diesem Nichts ende ich hier«, drücken, um die Lieblingswendung Feuerbachs zu benutzen, das »letzte Rätsel« des Sozialismus aus.*

Wir sind zu dieser Auffassung über den Sozialismus gekommen, indem wir versuchten, diese Erscheinung zu verstehen und die Widersprüche auszuräumen, die bei der ersten Bekanntschaft mit ihr ins Auge fallen. Und wenn wir jetzt zurückblicken, können wir uns davon überzeugen, daß unsere Betrachtungsweise tatsächlich eine große Zahl der Besonderheiten des Sozialismus erklärt, auf die wir früher aufmerksam gemacht haben. Wenn man den Sozialismus als eine der Äußerungen des menschlichen Strebens zur Selbstvernichtung auffaßt, werden seine Feindschaft gegenüber der Individualität und sein Bemühen verständlich, die Kräfte zu zerstören, welche die menschliche Persönlichkeit stützen und fe-

stigen: Religion, Kultur, Familie, individuelles Eigentum. Damit steht das Streben in Einklang, den Menschen auf das Niveau eines Schraubchens im Staatsmechanismus zu erniedrigen, zu beweisen, daß der Mensch real nur als Erscheinungsform individueller Kräfte – der Produktion oder der Klasseninteressen – existiere. Die Einschätzung des Menschen als eines Werkzeugs in den Händen anderer Kräfte gibt wiederum die Möglichkeit, die erstaunliche Psychologie der Führer sozialistischer Bewegungen zu verstehen: einerseits die Bereitschaft und sogar das Bestreben, seine eigene Persönlichkeit auszuradieren, nachdem man sich völlig den Zielen der Bewegung untergeordnet hat (was so klar in den oben zitierten Äußerungen Pjatakows und Trotzkijs zum Ausdruck kommt), aber andererseits den totalen Willensverfall, die Leugnung eigener Überzeugungen im Falle einer Niederlage (die Abschwörung Müntzers und Bockelsohns, »Die Beichte« Bakunins, das Verhalten Sinowjews, Bucharins und anderer in ihren Prozessen usw.). Tatsächlich: Wenn das Werkzeug für die es benutzende Kraft überflüssig geworden ist, so verliert es jeden Sinn seiner Existenz, und in der Seele des Menschen versiegt die Quelle des Mutes und der seelischen Stärke (Bakunin zum Beispiel machte vor oder kurz nach seiner Inhaftierung einen ganz anderen Eindruck als der völlig gebrochene und erniedrigte Autor der »Beichtek«. Und Bucharin sagt in seinem Verzweiflungsschrei – dem »Vermächtnis« –, daß er keine Meinungsverschiedenheiten mit Stalin habe, und zwar schon lange nicht, wodurch er seine ganze eigene Tätigkeit auslöscht und sich sogar das Recht entzieht, gegen seine Erschießung zu protestieren – denn auch das wäre eine Meinungsverschiedenheit). In diese Betrachtungsweise passen auch die Aufrufe zu allgemeiner Zerstörung, die Attraktivität der destruktiven Kräfte – der Kriege und Krisen – und die Anziehung des persönlichen Todes, der Idee des Nichts.

Dieselbe Sammlung von Fakten, die uns den oben erläuterten Standpunkt vermittelt hat, gibt auch die Möglichkeit, einige Charakteristika zu analysieren, die den Handlungsmechanismus der Kraft bestimmen, deren Verkörperung der Sozialismus ist, und zu untersuchen, über welche Kanäle sie auf die einzelnen Persönlichkeiten einwirkt.

Vor allem haben wir hier offenbar eine Tätigkeit vor uns, die von keinem bewußten Ziel geleitet wird. Die These vom Streben der Menschheit zur Selbstvernichtung als Hauptantriebskraft des Sozialismus haben wir aus einer vielstufigen Analyse der sozialistischen Ideologie herausgearbeitet, nicht aber aus den Werken der sozialistischen Denker oder den Losungen der sozialistischen Bewegungen. Anscheinend lassen sich die Menschen, die von der sozialistischen Ideologie gepackt werden, genausowenig bewußt von diesem Ziel leiten wie eine singende Nachtigall von der Sorge

über die Fortpflanzung ihrer Art. Die Ideologie wirkt auf den Menschen nämlich durch seine emotionalen Erlebnisse ein, welche diese Ideologie für ihn attraktiv machen und ihn zwingen, ihr retwegen Opfer auf sich zu nehmen. Zu diesen Erlebnissen gehören der seelische Aufschwung, die Begeisterung, welche die Teilnehmer der sozialistischen Bewegungen erfahren. Dadurch erklärt sich eine andere psychologische Seite des Führers einer sozialistischen Bewegung, die zutage tritt, wenn er sich im Kampfgetümmel befindet: der, wie man glauben könnte, unerschöpfliche Kräftevorrat, die rastlose Tätigkeit des Pamphletisten, Agitators und Organisators, welche diese erstaunliche und typische, in vielen Jahrhunderten auftretende Gestalt kennzeichnen.

Aus demselben Grund – das heißt, weil der entscheidende Handlungsmechanismus der sozialistischen Ideologie unterbewußt und emotional ist – haben die Vernunft, die rationale Beurteilung und der Vergleich mit Fakten und Logik in ihr immer eine untergeordnete Rolle gespielt. Die sozialistischen Lehren versöhnen sich mit Widersprüchen mit einer Leichtigkeit, die an die Konzeption des einmal von Lévy-Brühl so genannten »prälogischen« Urdenkens erinnert, das jenseits des Widerspruchsprinzips operiert. Die sozialistischen Lehren reagieren ebensowenig darauf, daß ihre Schlußfolgerungen radikal von der Erfahrung abweichen – und überraschenderweise wird dadurch ihre Wirksamkeit nicht im geringsten beeinträchtigt.

Ein bemerkenswertes Beispiel, in dem sich alle diese Züge spiegeln, liefert das Schicksal des Marxismus. Zahlreiche Widersprüche, von denen jeder ausgereicht hätte, um die Haltlosigkeit einer *wissenschaftlichen* Theorie zu beweisen, sind öffentlich angeprangert worden, häufig von berühmten Denkern, deren Worte in anderen Fällen nicht überhört worden wären. Zum Beispiel ist darauf hingewiesen worden, daß die Konzeption des dialektischen Materialismus widersprüchlich ist, da sie der Materie eine logische Kategorie, die Dialektik, zuschreibt (Berdjajew), oder darauf, daß die Determiniertheit des historischen Prozesses, vom Marxismus postuliert, nicht zu vereinbaren ist mit seinem eigenen Aufruf dazu, daß die Menschen die Geschichte beeinflussen sollten, was dem bewußten Entschluß entspräche, sich mit der Erde um die Sonne zu drehen (Stammler, 168). S. Bulgakow formuliert diesen Sachverhalt so: »Der Marxismus sagt den Beginn des Sozialismus voraus wie die Astronomie eine Mondfinsternis, und zur Verwirklichung dieser Mondfinsternis organisiert er eine Partei.« Das Herzstück der marxistischen Konzeption, die Arbeitswerttheorie, ist von den Arbeiten der österreichischen Schule, insbesondere Böhm-Bawerks, zerstört worden; die politische Ökonomie hat sich völlig von dieser Theorie losgesagt, doch der Marxismus hat sich auch ohne Herz als durchaus lebensfähiges We-

sen behauptet.

Ebenso erstaunlich ist die Reaktion der marxistischen Philosophie auf die experimentelle Überprüfung des Marxismus, welche die Geschichte im vergangenen Jahrhundert so umfassend vorgenommen hat. Da ist zum Beispiel der Artikel Rapoport's, eines Professors der Universität von Michigan (Ann Arbor) (169, S. 30–59). Er führt eine Reihe von Voraussagen des Marxismus an, die von der Geschichte ad absurdum geführt wurden, und untersucht folgende Hypothese: »Man kann erklären, die Theorie sei widerlegt.« Jedoch, meint der Autor, sei diese Hypothese nur »anziehend für Menschen, die jede Theorie verdächtigen, sofern sie sich von philosophischen Spekulationen ableitet« (zum Beispiel Berdjajew, Bulgakow, Max Weber oder Jaspers). Der Autor geht zu konkreten Voraussagen über und erkennt durchaus an, daß sich die Prognose der absoluten Verelendung in den kapitalistischen Ländern nicht erfüllt hat. Doch im Weltmaßstab habe sich der Abgrund zwischen reichen und armen Ländern vergrößert. Zwar folge daraus »nicht notwendig (Hervorhebung durch den Autor) die Bestätigung der marxistischen Geschichtsinterpretation. Aber sie verweist auf gewisse Möglichkeiten einer Neubestimmung der lebensfähigen Begriffe der marxistischen Theorie für die Verhältnisse und Erfordernisse unserer Zeit«. Nach diesen Überlegungen, die sich jenseits aller Logik bewegen, bleibt immer noch unklar: Ist die marxistische Theorie im Licht ihrer historischen Überprüfung zutreffend? Aber der Autor weicht dieser Frage aus und nimmt ohne jeden Beweis an, daß sie in bestimmten Teilen »lebensfähig« sei (als wenn sich aus einer geschlossenen Weltanschauung gewisse Teile bewahren und andere verwerfen ließen).

Oder ein bekannteres Beispiel: Jean-Paul Sartre erklärte auf dem Höhepunkt des Stalinismus, daß man die in den Westen dringenden Nachrichten über Konzentrationslager in der UdSSR ignorieren müsse, weil sie das französische Proletariat verzweifeln lassen könnten (berichtet Robert Conquest in seinem Buch »The Great Terror«). Inzwischen hält er den sowjetischen Marxismus für »repressiv« und »bürokratisch« und sagt über die französische Arbeiterklasse: »Was ist eine Arbeiterklasse, die nicht zutiefst antikapitalistisch ist? Und die Arbeiterklasse ist es nicht« (142, S. 166). Aber in welcher Beziehung waren seine Überlegungen der fünfziger Jahre unrichtig? Darüber spricht er nicht. Dabei sind seitdem anscheinend doch keine neuen Fakten entdeckt worden. Deshalb läßt sich seine Meinungsänderung nicht auf ein rationales Verständnis der Situation zurückführen, und auch seine neue Begeisterung für die »direkte Demokratie« in China weckt nicht diesen Eindruck, denn sie läßt die einfachsten Fragen unbeantwortet: Weshalb müssen die Einzelheiten der »direkten Demo-

kratie« so sorgfältig vor Ausländern verborgen werden? Weshalb verbietet man ausländischen Korrespondenten sogar, die Mitteilungen der Wandzeitungen zu lesen?

Alle diese Züge regen zu einer Gegenüberstellung mit jener Kraft an, die sich im Sozialismus äußert: dem TRIEB. Triebhafte Handlungen sind ebenfalls emotional gefärbt. Sie rufen ein Gefühl der Befriedigung hervor, und die Unmöglichkeit, sie auszuführen (das Fehlen besonderer Signale, die diese Handlungen »einschließen«), verursacht Unruhe, das sogenannte »Erkundungsverhalten«. Eine der am stärksten verbreiteten triebhaften Handlungen des Menschen (die mit der Verteidigung seiner höchsten Werte zu tun hat) wird in der Ethologie als »Erregungsverhalten« beschrieben. Solche Triebe lassen sich schwer mit dem Verständnis in Verbindung bringen und sind sogar unvereinbar mit ihm: Wenn ein Tier irgendein Ziel mit Hilfe von Handlungen erreichen kann, die sich auf Verständnis gründen, wird es sich niemals triebhafter Handlungen bedienen, um zu diesem Ziel zu gelangen. Triebhafte Handlungen werden nicht korrigiert, wenn das Ziel erreicht ist, sie entstehen nicht als Resultat eines Lernprozesses. Beim Menschen vermindert der Einfluß der Triebe gewöhnlich die Kritikfähigkeit (zum Beispiel bei einem Verliebten); die Argumente, die mit den Zielen, zu denen der Trieb strebt, in Konflikt treten, bleiben nicht nur wirkungslos, sondern werden als niederträchtig verurteilt. Deshalb spiegelt der Freudsche Begriff des »Todestriebes« viele Züge des Strebens der Menschheit zur Selbstvernichtung wider, das, dem oben erläuterten Standpunkt gemäß, die treibende Kraft des Sozialismus ist (und zwar der Begriff selbst, doch nicht der Inhalt, den Freud in ihn hineinlegt und über den wir schon oben gesprochen haben und im folgenden weiter sprechen werden). Natürlich kann dieser Begriff äußerst bedingt, mit Vorbehalt, angewendet werden, da er die Erscheinung nur zum Teil beschreibt. Dafür gibt es zwei wesentliche Gründe: Erstens ist hier nicht die Rede vom Trieb einzelner Menschen, sondern von dem der gesamten Menschheit, die in diesem Fall wie ein Individuum behandelt wird. Selbstverständlich fordert diese Methode eine sehr sorgfältige Begründung. Zweitens setzt der Trieb die Erreichung eines Zieles voraus, das für das Individuum oder wenigstens für die Rasse nützlich ist. Eine solche Vorstellung läßt sich sehr schwer mit dem »Todestrieb« vereinbaren, und solange nicht festgestellt ist, daß das Streben zur Selbstvernichtung für die Menschheit irgendeine nützliche Rolle spielt, muß die Analogie zum Trieb als Teilerklärung angesehen werden, die nur gewisse Aspekte dieser Erscheinung illustriert.

Solche Kategorien wie das Streben nach Selbstvernichtung oder der »Todestrieb« werden mit dem Dualismus assoziiert, mit einer Konzeption zweier gleichstarker Kräfte – des »Lebens-

triebs« und des »Todestriebs« –, die den Lauf der Geschichte bestimmen. Es wäre traurig, wenn die von uns vorgetragenen Ansichten auf die Variante des Dualismus zu reduzieren wären, denn der Dualismus ist offensichtlich eine *labile, brüchige* Weltanschauung. In dieser Arbeit, zum Beispiel, sind wir auf zwei dualistische Konzeptionen gestoßen. Die eine ist die Religion der Manichäer und Katharer, die, um das Phänomen des Bösen zu erklären, die Existenz eines guten und eines bösen Gottes annahm. Doch kraft der Logik dieser Religion wurde der gute Gott aus der Welt vertrieben, und mit ihm verschwand auch jede Rechtfertigung für die Existenz des Guten auf der Welt. Runciman, der diese Religion erforscht hat, meint, daß die Katharer, ausgehend von der Unerklärlichkeit des Bösen, zur Unerklärlichkeit des Guten gelangt seien (11, S. 175).

Eine erstaunlich ähnliche Evolution durchlief eine andere dualistische Theorie: die Freudsche Lehre. Freud begann mit der Behauptung, daß die Sexualität eine universelle Rolle spiele, eine elementare Lebenskraft sei. Die Entwicklung dieser Ansicht führte zur dualistischen Konzeption des »Lebenstrieb« oder Eros, der im weiten Sinne mit der Sexualität zusammenfällt, und des ihm entgegengesetzten »Todestriebes« oder Thanatos. Aber allmählich verstärkt sich die Rolle des »Todestriebs« (oder »Nirwanaprinzips«) immer mehr. Freud nennt ihn die dominierende Tendenz des ganzen geistigen Lebens und vielleicht der Nerventätigkeit überhaupt (»Das Ich und das Es«). Marcuse lenkt die Aufmerksamkeit auf eine Stelle in »Jenseits des Lustprinzips«, wo das »Lustprinzip« als »Ausdruck des Nirwanaprinzips« beschrieben wird. Dort heißt es auch, daß das Leben nur ein langer Umweg zum Tode sei. Marcuse bewertet die Konzeption Freuds fast genau so, wie Runciman in der oben zitierten Äußerung den Dualismus der Katharer beurteilt:

»Die Unfähigkeit, in der primären Triebstruktur irgend etwas zu entdecken, was nicht Eros wäre – eine Unfähigkeit, die, wie wir sehen werden, eben das Unterpfand der Wahrheit ist –; dieser Monismus der Sexualität scheint sich nun in sein Gegenteil zu verkehren: in einen Monismus des Todes.« (119, S. 33)

Anscheinend ist der Dualismus überhaupt nur eine Übergangsform von einem Monismus zum anderen – wie wir bei beiden Beispielen, die uns begegnet sind, gesehen haben. Aber dieselben Beispiele zeigen, daß auch der reine Monismus – die Anerkennung einer einzigen Kraft, welche die Vervollkommnung und Entwicklung fördert – einen Widerspruch in sich birgt. Im weiteren Prozeß führt er zu der These von der Existenz einer anderen gleichstarken und in die entgegengesetzte Richtung wirkenden Kraft, das heißt zum Dualismus, und danach zum Monismus die-



ser zweiten Kraft. Andererseits zwingt die Vorstellung vom Bestehen zweier Kräfte, die einander entgegengesetzt sind, nicht notwendig dazu, daß sie als gleichstark anerkannt werden, was die Grundlage des Dualismus ist. Als Beispiel dafür, wie eine solche Konzeption im Prinzip dem Circulus vitiosus des Dualismus entgegen kann, nennen wir »Timaios«, den prächtigen Dialog Platons. Dort wird die Vorstellung von zwei Seelen – einer guten und einer bösen – entwickelt, die jedem Lebewesen eigen sei. Das ganze Universum sei ebenfalls ein Lebewesen und habe auch zwei Seelen. Ihre Einflüsse wechselten einander ab, und dies äußere sich in aufeinanderfolgenden kosmischen Katastrophen. Doch außerhalb des Universums und über ihm befinde sich die Gottheit, die Verkörperung des absoluten Heils.

Wenn wir zu unserem konkreten Thema zurückkehren, erkennen wir, daß das Streben zur Selbstvernichtung, das sich im Sozialismus ausdrückt, den anderen Kräften, die in der Geschichte wirken, nicht nur nicht analog oder »gleichwertig« ist, sondern sich seinem Charakter nach radikal von ihnen unterscheidet. Zum Beispiel wirft sich der »Todestrieb«, der sich im Sozialismus verkörpert, im Gegensatz zu einer religiösen oder nationalen Ideologie, die offen ihre Ziele verkündet, das Gewand der Religion, der Vernunft, der Staatlichkeit, der sozialen Gerechtigkeit, nationaler Bestrebungen, der Wissenschaft über, enthüllt aber nie sein wahres Gesicht. Anscheinend ist sein Einfluß desto größer, je mehr sein Sinn vom unterbewußten Teil der Psyche aufgedeckt wird, allerdings unter der Bedingung, daß das Bewußtsein nichts davon erfährt.

Darüber hinaus formulieren wir eine Hypothese, die wir fast durch nichts erhärten können und auf der wir keineswegs bestehen. Sie besagt, daß das Streben zur Selbstvernichtung eine Hilfsfunktion für die anderen, schöpferischen Kräfte der Geschichte erfüllt, daß sie irgendwie nötig ist, damit die Menschheit ihre Ziele erreicht. Eigentlich ist das einzige rationale Argument, das für diese These spricht, jene für naturwissenschaftliche Gesetze typische Unablässigkeit, mit der verschiedene Völker der Welt, besonders in unserem Jahrhundert, unter den Einfluß der sozialistischen Ideologie geraten. Dies könnte ein Merkmal dafür sein, daß hier eine Erfahrung vorliegt, welche die Menschheit unbedingt durchmachen muß. Die Frage ist nur, auf welchem Niveau sie verlaufen soll: als geistiges Erlebnis, als physische Erfahrung einiger Völker – oder der gesamten Menschheit? So entwickelte W. Solowjow in seinen frühen Arbeiten eine optimistische Konzeption, der zufolge die Menschheit, um ihr Leben auf religiösen Prinzipien aufzubauen, zunächst die Idee des Individualismus in extremer Form durchleben, sie sogar Gott entgegenstellen müsse, um danach durch einen bewußten Akt der Individualität zu Gott

zu gelangen. Von diesem Standpunkt aus interessierten ihn die pessimistischen Konzeptionen Schopenhauers und Hartmanns, die er als Kennzeichen dafür ansah, daß das Ende der kritisch-individualistischen Epoche nahe sei, als Beweis der geistigen Todeserfahrung, zu welcher der Weg der irreligiösen Entwicklung führe. Diese rein geistige Erfahrung erwies sich jedoch als unzureichend. Dies verstand auch Solowjow selbst, und er brachte es in seinen letzten und vielleicht gedanklich tiefsten Arbeiten zum Ausdruck.

Die letzten hundert Jahre, besonders das 20. Jahrhundert, verschafften dem Sozialismus unerhörten Erfolg. Es war namentlich ein Erfolg des Sozialismus in seiner marxistischen Form. Dies ist vor allem damit zu erklären, daß der Marxismus imstande war, zwei Fragen zu beantworten, die sich der sozialistischen Bewegung stets stellten: Wo ist das »erwählte Volk« zu suchen, das heißt, wessen Hände werden die alte Welt zerschmettern? Und: Was ist die höchste, alles sanktionierende Autorität der Bewegung? Die Antwort auf die erste Frage ist das PROLETARIAT, auf die zweite die WISSENSCHAFT. Heute haben sich diese beiden Antworten als unzutreffend erwiesen, jedenfalls für den Westen. Marcuse klagt, daß das Proletariat zur Stütze des Systems geworden sei, und Sartre bestätigt, daß es nicht revolutionär sei. Und die Wissenschaft hat ihr Prestige, die Rolle der unerschütterlichen Autorität, verloren – dafür hat sie sich zu sehr verbreitet, hat aufgehört, das Geheimnis von Auserwählten zu sein; außerdem haben sich zu viele Gaben der Wissenschaft in letzter Zeit durchaus nicht als Wohltaten für die Menschheit erwiesen. Deshalb ruft Marcuse dazu auf, die Wissenschaft durch die Utopie zu ersetzen, die Rolle der Vernunft an die Phantasie abzutreten. Solange auf diese Grundfragen keine Antworten gefunden werden, die der neuen Epoche angemessen sind, lassen sich schwerlich Erfolge des Sozialismus erwarten, die mit den Erfolgen, welche dem Marxismus zufielen, vergleichbar wären. Unzweifelhaft gibt es Gedanken, die in diese Richtung ziehen. Beispielsweise macht die Suche nach dem »erwählten Volk« offenbar den Sinn der »Minderheitenprobleme« aus, welche die westlichen linken Bewegungen so sehr in Anspruch nehmen: die Probleme der Studenten und Lernenden, der Homosexuellen, der amerikanischen Farbigen, der bretonischen, aquitanischen oder anderer Nationalisten in Frankreich . . . Und es gibt keinen Zweifel daran, daß man Antworten finden wird: Davon zeugt der Hang zum Sozialismus, der den Westen erfaßt hat.

Wenn man aber annimmt, daß der für die Menschheit notwendige Sinn des Sozialismus darin besteht, irgendeine bestimmte Erfahrung zu erwerben, so wurden in den letzten hundert Jahren auf diesem Weg grandiose Fortschritte gemacht. Vor allem handelt es

sich um die tiefgehende Erfahrung Rußlands, die zu verstehen wir kaum begonnen haben. Deshalb erhebt sich in unserer Zeit die Frage: Reicht DIESE Erfahrung aus? Reicht sie für die ganze Welt und besonders für den Westen aus? Und reicht sie für Rußland aus? Werden wir ihren Sinn begreifen können? Oder ist es der Menschheit bestimmt, sie in unvergleichlich größerem Maßstab zu durchleben?

Selbst wenn die Ideale der »Utopia« auf der ganzen Welt verwirklicht werden und wenn sie in den Baracken eines universellen »Sonnenstaats« lebt, KANN die Menschheit zweifellos die Kraft finden, um zum Weg der Freiheit vorzudringen, um das Bild und das Ebenbild Gottes – die menschliche Individualität – zu retten. Sie kann die Kraft gerade dann finden, wenn sie in den vor ihr klaffenden Abgrund geblickt hat. Doch wird sogar JENE Erfahrung reichen? Denn es scheint ebenso unzweifelhaft, daß die Freiheit des Willens, die sowohl dem Menschen wie der Menschheit gewährt wurde, ABSOLUT ist. Sie schließt auch die Freiheit in der letzten Frage ein: in der Wahl zwischen Leben und Tod.

## LITERATURVERZEICHNIS\*

1. H. Wells. *Rossija wo mgle (Russia in the Shadows)*. Moskau, 1959.
2. Aristophanes. *Komedii*. Academia, 1934, Bd. II.  
[*Die Komödien des Aristophanes*. Deutsch in den Versmaßen der Urschrift von Johann Jakob Christian Donner, Naunhof und Leipzig, 1938, Vierter Band.]
3. K. Marx, F. Engels. *Sotschinenija*. Moskau, Leningrad, 1929–1936. [*Marx-Engels-Werke*. Berlin, 1956–1968.]
4. H. Marcuse. *Psychoanalyse und Politik*. Wien, 1968.
5. Platon. *Sotschinenija*. Moskau, 1971, Bd. 3, Teil I.  
[*Platons Staat*. Ins Deutsche übertragen von Karl Schickedanz, Jena, 1925.]
6. R. Pelman. *Istorija antitschnogo kommunisma i sozialisma (Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus)*. Sankt Petersburg, 1910.
7. W. Schultz. *Dokumente der Gnosis*. Jena, 1910.
8. A. Christensen. *La règne du roi Kawadh I et communisme mazzakite*. Def. Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser IX, 6, Kbhavn, 1925, S. 1–127.
9. Ch. Hahn. *Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11., 12. und 13. Jahrhundert, nach Quellen bearbeitet*. Bd. I, Stuttgart, 1845, Bd. II, Stuttgart, 1847.
10. J. Döllinger. *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*. Erster Theil. Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten. München, 1890.
11. S. Runciman. *The Medieval Manichee*. Cambridge, 1955.
12. J. J. Herzog. *Abriss der gesamten Kirchengeschichte*. Bd. I, Abt. 2. Die römisch-katholische Kirche des Mittelalters. Erlangen, 1890.
13. Max Beer. *Wseobschtschaja istorija sozialisma i sozialnoj borby*. Moskau, Leningrad, 1927. [*Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe*. 2. Teil, Berlin, 1921.]

---

\* Für die Übersetzung verwendete andere Ausgaben als die des Autors stehen in eckigen Klammern. Runde Klammern kennzeichnen Übersetzungen von russischen Titeln oder zur Verdeutlichung angeführte Originaltitel. *Anm. d. Übers.*

14. H. Grundmann. *Ketzergeschichte des Mittelalters*. Göttingen, 1963.
15. M. Erbstösser, E. Werner. *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums*. Berlin, 1960.
16. T. Büttner, E. Werner. *Circumcellionen und Adamiten*. Berlin, 1959.
17. M. Erbstösser. *Sozialreligiöse Strömungen im Mittelalter*. Berlin, 1970.
18. H. Grundmann. *Religiöse Bewegung im Mittelalter*. Berlin, 1935.
19. J. Macek. *Tabor w gussitskom rewoluzionnom dwischenii (Tabor in der hussitischen revolutionären Bewegung)*. Moskau, 1959, Bd. II.
20. M. M. Smirin. *Narodnaja reformazija Tomasa Mjunzera: welikaja krestjanskaja wojna (Die Volksreformation Thomas Müntzers und der Große Bauernkrieg)*. Moskau, 1955.
21. J. Macek. *Gussitskoje rewoluzionnoje dwischenije (Die hussitische revolutionäre Bewegung)*. Moskau, 1954.
22. L. Ranke. *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. Bd. II, Berlin, 1842.
23. F. Bezold. *Geschichte der deutschen Reformation*. Berlin, 1886.
24. L. Keller. *Die Reformation und die älteren Reformparteien*. Leipzig, 1885.
25. L. Keller. *Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation*. Leipzig, 1888.
26. L. Keller. *Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen*. Berlin, 1897.
27. L. Müller. *Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer*. Leipzig, 1927.
28. T. Müntzer. *Sein Leben und seine Schriften*. Jena, 1933.
29. L. Keller. *Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster*. Münster, 1880.
30. R. Barclay. *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*. London, 1879.
31. W. D. Morris. *The Christian Origin of Social Revolt*. London, 1949.
32. A. L. Morton. *The World of the Ranters*. London, 1970.
33. E. Bernstein. *Sozialism i demokratija w welikoj anglijskoj rewoluzii*. Leningrad, 1924. [Sozialismus und Demokratie in der großen englischen Revolution. Stuttgart, 1908.]
34. H. Weingarten. *Narodnaja reformazija w Anglii XVII w. (Die Volksreformation in England im 17. Jahrhundert.)* Moskau, 1901.
35. G. Winstanley, *Isbrannyje pamflety (Ausgewählte Pamphlete)*. Moskau, Leningrad, 1950.

36. H. Holorenschaw. *Lewellery i anglijskaja rewoljuzija (The Levellers and the English Revolution)*. Moskau, 1947.
37. J. Krone. *Fra Dolcino und die Patarener*. Leipzig, 1844.
38. A. Hausrat. *Die Weltverbesserer im Mittelalter*. Bd. III. Die Arnoldisten. Leipzig, 1895.
39. K. Kautsky. *Vorläufer des neueren Sozialismus*. Bd. II, Der Kommunismus in der deutschen Reformation. Stuttgart, 1913.
40. G. Adler. *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*. Bd. I. Leipzig, 1920.
41. J. Döllinger. *Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat*. München, 1861.
42. T. More. »Solotaja kniga, stol'sche polesnaja, kak sabawnaja, o nailutščeschem ustrojstwe gosudarstwa«. W knige *Utopitscheskij roman XVI-XVIII w.w.* Moskau, 1971, S. 41–140. (»Utopia«, in *Der utopische Staat*. Hg. von Ernesto Grassi, Hamburg, 1978).
43. T. Campanella. »Gorod Solnza«. W knige *Utopitscheskij roman XVI-XVIII w. w.* Moskau, 1971, S. 143–190. [»Sonnensstaat«, in *Der utopische Staat*. Hg. von Ernesto Grassi, Hamburg, 1978.]
44. D. Vairasse. »Istorija Sewarambow« »Histoire des Sevarambes«. W knige *Utopitscheskij roman XVI-XVIII w. w.* Moskau, 1971, S. 309–450.
45. G. de Foigny. *Les Aventures de Jacques Sadeur*. Bibliothèques des voyages imaginaires. Paris, 1787–1789, Bd. XXIV.
46. Fénelon. *Les aventures de Télémaque*. Œuvres complètes de Fénelon. Paris, 1851, Bd. VI.
47. *La République des Philosophes ou l'Histoire des Ajaoiens*. Ouvrage posthume de M. de Fontenelle. Genf, 1768.
48. Restif de la Bretonne. *Juschnoje otkrytije, sdelannoje letajuschschim tschelowekom, ili Franzuskij Dedal: tschreswytšhajnaja filosofskaja powest (La découverte australe par un homme volant)*. Moskau, Leningrad, 1936.
49. J. Meslier. *Saweschtschanije (Mon testament)*. Moskau, 1954, Bd. I–III.
50. Morelly. *Kodeks prirody ili duch ejo sakonow (Code de la Nature, ou le véritable esprit de ses lois)*. Moskau, 1947.
51. W. P. Wolgin. *Raswitije obschtschestwennoj mysli wo Franzii w XVIII weke (Die Entwicklung des gesellschaftlichen Denkens in Frankreich im 18. Jahrhundert)*. Moskau, 1958.
52. D. Diderot. *Sobranije sotschinenij (Gesammelte Werke)*. Moskau, 1935, Bd. II.
53. L. M. Deschamps. *Istina ili istinnaja sistema (Le vrai système ou le mot d'énigme métaphysique et morale)*. Moskau, 1973.
54. L. M. Deschamps. *Istina ili Dostowernaja sistema (Le vrai sy-*

- stème, andere Ausgabe). Mit einem einleitenden Artikel von S. Wassiljew, Baku, 1930.
55. Ph. Buonarroti. *Sagowor wo imja rawenstwa. (Conspiration pour l'Egalité, dite de Babeuf)*. Moskau, 1963, Bd. I–II.
  56. L. Baudin. *Les Incas de Pérou*. Paris, 1947.
  57. R. Karsten. *Das Alperuanische Inselreich*. Leipzig, 1949.
  58. Garcilasso de la Vega. *Istorija gosudarstwa Inkow (Geschichte des Inkastaates)*, Leningrad, 1947.
  59. H. Cunow. *Geschichte und Kultur des Inkareiches*. Amsterdam, 1937.
  60. C. Lugon. *La république communiste chrétien des Guaranis*. Paris, 1949.
  61. G. Otruba. *Der Jesuitenstaat in Paraguay. Ideen und Wirklichkeit*. Wien, 1962.
  62. P. Lafargue. *Iesuitskije respubliki (Die Jesuitenrepubliken)*. Sankt Petersburg, 1904.
  63. W. W. Swjatlowskij. *Kommunistitscheskoje gosudarstwo iesuitow w Paragwaje w XVII i XVIII st. (Der Kommunistische Jesuitenstaat in Paraguay im 17. und 18. Jahrhundert)*. Petrograd, 1924.
  64. A. Kirchheim. *Wetschnaja utopia (Die ewige Utopie)*. Sankt Petersburg, 1902.
  65. A. I. Tjumenew. *Gosudarstwenoje chosjajstwo drewnego Schumera (Die Staatswirtschaft des Alten Sumer)*. Moskau, Leningrad, 1956.
  66. I. M. Džakonow. *Obschtschestwennyj i gosudarstwennyj stroj drewnego Dwuretschja (Gesellschafts- und Staatsaufbau des Alten Zweistromlandes)*. Moskau, 1959.
  67. A. Deimel. *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger*. Analecta Orientalia. Nr. 2, Rom, 1931.
  68. R. McAdams. *The Evolution of Urban Society. Early Mesopotamia & Prehistoric Mexico*. Chicago, 1966.
  69. I. J. Gelb. »From Freedom to Slavery«. Gesellschaftsklassen im alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten. XVIII. Rencontre assyriologique internationale, München, 29. Juni–3. Juli 1970. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Abhandlungen Neue Folge, Heft 75, S. 81–92.
  70. I. J. Gelb. »Prisoners of War in Early Mesopotamia.« *Journal of Near Eastern Studies*, Bd. 32, Nr. 1, 2. Januar – April 1973.
  71. J. Pirenne. *Histoire des institutions et du droit privé de l'ancienne Egypte*. Brüssel, 1932–1935, Bd. I–III.
  72. E. Meyer. *Geschichte des Altertums*. Stuttgart, Berlin, 1926, Bd. I. Abt. II.
  73. H. Kees. *Ägypten*. München, 1933.

74. S. Daireines. *Un socialisme d'Etat quinze siècles avant J. C.* Paris, 1934.
75. A. M. Hocart. *Kingship*. London, 1927.
76. K. Engnell. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*. Uppsala, 1945.
77. H. Maspéro. *La Chine Antique*. Paris, 1927.
78. Ho-Mo-Sho. *Epocha rabowladelscheskogo stroja (Die Epoche des Sklavenhaltersystems)*. Moskau, 1956.
79. Ho-Mo-Sho. *Bronswyj wek (Die Bronzezeit)*. Moskau, 1959.
80. M. Kokin und G. Papajan. »Ch'in Tjan«. *Agrarnyj stroj drevnego Kitaja (Das Agrarsystem des Alten China)*. Leningrad, 1930.
81. L. I. Duman. *Otscherki drevnej istorii Kitaja (Skizzen der alten Geschichte Chinas)*. Ausgabe des Leningrader Orientalistik-Instituts. Leningrad, 1938.
82. L. S. Perelomow: *Imperija Ch'in (Das Ch'in-Reich)*. Moskau, 1962.
83. H. Francfort. *The Birth of Civilization in the Near East*. New York, 1956.
84. *Kniga pravitelja oblasti Shang (Buch des Herrschers des Shang-Gebietes)*. Moskau, 1968.
85. *Otscherki po istorii Kitaja (Essays zur Geschichte Chinas)*. Hg. von Shang Yue. Moskau, 1959.
86. K. Marx. »Formy, predschestwujuschtschije kapitalistscheskomu proiswodstwu« (»Formen vorkapitalistischer Produktion«). *Proletarskaja rewoljuzija*. 1939, Nr. 3.
87. *Westnik drevnej istorii (Bote für Altertumsgeschichte)*. 1940, Nr. 1.
88. *Problemy dokapitalistitscheskich obschtschestw w stranach Wostoka (Die Probleme der vorkapitalistischen Gesellschaften in den Ländern des Orients)*. Moskau, 1971.
89. C. Wittfogel. *Oriental Despotism (a comparative study of total power)*. Yale, 1957.
90. F. Heichelheim. *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*. Leiden, 1938, Bd. I.
- 90a. F. Heichelheim. *An Ancient Economic History* (erweiterte Ausgabe). Leiden, 1958, Bd. I.
91. E. Meyer. *Kleine Schriften*. Halle, 1924, Bd. I.
92. F. M. Dostojewskij. *Polnoje sobranije sotschinenij (Vollständige Gesamtausgabe)*. Moskau, 1972ff.
93. M. W. Schtschekin. *Kak schit po nowomu (Wie man auf neue Art lebt)*. Kostroma, 1925.
94. D. Koigen. *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland*. Bern, 1901.
95. *Michail Bakunins sozial-politischer Briefwechsel mit Alexander Ivanovitsch Herzen*. Stuttgart, 1895.



96. M. Pokrowskij. *Otscherki po istorii rewoluzionnogo dwischenija w Rossii XIX i XX w. w. (Essays zur Geschichte der revolutionären Bewegung im Rußland des 19. und 20. Jahrhunderts)*. Moskau, 1924.
97. Ch. Fourier. *Isbrannyje sotschinenija (Ausgewählte Werke)*. »Teorija tschetyrjoch dwischenij i vseobschtschich sudeb«. Moskau, 1938. Bd. I. [*Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*. Deutsche Übertragung von Gertrud von Holzhausen, Frankfurt am Main. 1966.]
98. F. Engels. *Anti-Djuring*. Moskau, 1965. [*Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. Berlin, 1977.]
99. *Osnowy marksisma (Grundlagen des Marxismus)*. Samisdat, 1971.
100. S. Bulgakow. »Karl Marks kak religioznyj tip«. *Dwa Grada (»Karl Marx als religiöser Typus«. Zwei Städte)*. Moskau, 1911, Bd. I.
101. K. Jaspers. »Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus«. *Rechenschaft und Ausblick*. München, 1951.
102. N. Bucharin. *Ekonomika perechodnogo perioda (Die Ökonomie der Übergangszeit)*. Moskau, 1920.
103. K. Kautsky. *Ot demokratii k gosudarstwennomu rabstwu. Otwet Trozkomu (Von der Demokratie zur Staatssklaverei. Eine Auseinandersetzung mit Trotzki)*. Berlin, 1921.
104. W. S. Schlämm. *Die jungen Herren der alten Erde. Vom neuen Stil der Macht*. Stuttgart, 1962.
105. *XIII sjesd RKP(b) (XIII. Kongreß der Russischen Kommunistischen Partei [Bolschewiki])*. Moskau, 1924.
106. N. Walentinow. »Pjatakow i bolschewism« (Pjatakow und der Bolschewismus). *Nowyj Schurnal*, Nr. 52, New York, 1958.
107. R. Chauvin. *Ot ptschely do gorilly (Von der Biene zum Gorilla)*. Moskau, 1965.
108. K. Jaspers. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich, 1949.
109. W. S. Solowjow. *Sobranije sotschinenij w desjati tomach (Gesammelte Werke in zehn Bänden)*. Sankt Petersburg, 1910.
110. S. Bulgakow. *Christianstwo i sozializm (Christentum und Sozialismus)*. Moskau, 1917.
111. B. P. Kosmin. *Netschajew i netschajewzy (Netschajew und seine Anhänger)*. Moskau, Leningrad, 1931.
112. D. Rjasanow. »Marks i Engels o brake i semje«. *Letopisi marksisma (»Marx und Engels über Ehe und Familie«. Annalen des Marxismus)*, 1927, Bd. III.
113. W. I. Lenin. *Sobranie sotschinenij (Gesammelte Werke)*. Fünfte Ausgabe, Moskau 1967–1970.

114. C. Hugo. *Sozializm wo Franzii w XVII i XVIII stoletijach (Der Sozialismus in Frankreich im 17. und 18. Jahrhundert)*. Iwano-Wosnesensk, 1926.
115. S. Bulgakow. »Perwochristianstwo i nowejschij sozializm«. *Dwa Grada*. (»Urchristentum und neuester Sozialismus«. *Zwei Städte*). Moskau, 1911, Bd. II.
116. S. Frank. »Etapy nigilisma«. *Wechi* (»Die Etappen des Nihilismus«. *Meilensteine*). Moskau, 1909.
117. G. Le Bon. *Psichologija sozialisma (Psychologie du Socialisme)*. Sankt Petersburg, 1908.
118. W. Gurian. *Der Bolschewismus*. Freiburg, 1931.
119. H. Marcuse. *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston, 1955. [*Triebstruktur und Gesellschaft*. Deutsch von Marianne von Eckardt-Jaffe, Frankfurt/M., 1969.]
120. *Dewjatyj sjesd RKP (b) (Neunter Kongreß der Russischen Kommunistischen Partei [Bolschewiki])*. Moskau, 1960.
121. L. Trotzki. *Terrorism i kommunizm. Anti-Kautsky. (Terrorismus und Kommunismus. Anti-Kautsky)*. Zitiert nach 103.
122. A. M. Kollontaj. *Nowaja moral i rabotschij klass (Die neue Moral und die Arbeiterklasse)*. Moskau, 1919.
123. G. Grigorow i S. Schkotow. *Staryj i nowyj byt (Alte und neue Lebensweise)*. Moskau, Leningrad, 1927.
124. I. Iljinskij. *Prawo i byt (Recht und tägliches Leben)*. Moskau, Leningrad, 1927.
125. *Semja i byt (Familie und tägliches Leben)*. Sammelband, zusammengestellt von W. Adolf, B. Bojtschewskij, W. Strojew und M. Schischkewitsch. Moskau, 1927.
126. *Wserossijskij Zentralnyj Iсполnitelnyj Komitet XII sosywa. Wtoraja sessija (stenografitscheskij otschot)*. (Allrussisches Zentrales Exekutivkomitee der XII. Einberufung. Zweite Session [stenographisches Protokoll]). Moskau, 1925.
127. M. N. Ljadow. *Woprosy byta (Fragen des täglichen Lebens)*. Moskau, 1925.
128. S. J. Wolfson. *Soziologija braka i semji (Familien- und Ehesoziologie)*. Minsk, 1929.
129. A. Borowoj. *Obschtschestwennyje idealy sowremennogo tschelowschestwa (Die gesellschaftlichen Ideale der modernen Menschheit)*. Moskau, 1927.
130. Brüder Gordin. *Soziologija i soziotechnika (Soziologie und Soziotechnik)*. Petrograd, 1918, Teil I.
131. E. Jentschmen. *Wosemnadzat tesisow o teorii nowoj biologii (Achtzehn Thesen über die Theorie der neuen Biologie)*. Pjatigorsk, 1920.
132. A. Stoljarow. *Dialektitscheskij materialism i mechanisty (Der dialektische Materialismus und die Mechanisten)*. »Priboj«, 1929.

133. B. Arwatow. *Iskusstwo i proiswodstwo (Kunst und Produktion)*. Moskau, 1926.
134. Rogowin. »Problema twortscheskogo metoda w idejno-chudeschestwennoj borbe 20-ch g.g.«. *Woprosy estetiki* (»Das Problem der schöpferischen Methode im ideologisch-künstlerischen Kampf der zwanziger Jahre«. *Fragen der Ästhetik*). Moskau, 1971, Nr. 9.
135. K. Kautsky. »Ein Brief über Marx und Mach«. *Der Kampf*. Wien, 1909, Bd. 2.
136. S. Minin. *Pod snamenem marksisma (Unter der Fahne des Marxismus)*. 1922, Nr. 5–6.
137. P. Blonskij. *Sowremennaja filosofija (Die moderne Philosophie)*. Moskau, 1918.
138. I. W. Stalin. *Ekonomitscheskije problemy sozialisma (Die ökonomischen Probleme des Sozialismus)*. Moskau, 1952.
139. A. Toynbee. *An Historian's Approach to Religion*. London, 1956.
140. L. Mumford. *The Myth of the Machine*. New York, 1962.
141. M. Walser. »Über die neuesten Stimmungen im Westen«. *Kursbuch*. 1970, Bd. 20, S. 19–41.
142. Ph. Gavi, J.-P. Sartre, P. Victor. *On a raison de se révolter*. Paris, 1974 [*Der Intellektuelle als Revolutionär*. Deutsch von Annette Lallemand, Hamburg, 1976].
143. K. Lorenz. *Das sogenannte Böse*. Wien, 1963.
144. H. M. Enzensberger. »Baukasten zu einer Theorie der Medien«. *Kursbuch*. 1970, Bd. 20, S. 159–186.
145. *Letoposlo marksisma (Annalen des Marxismus)*. Bd. III, 1927.
146. Jerry Rubin. *Do it! Scenario of the Revolution*. New York, 1970.
147. J. Eibl-Eibesfeldt. *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*. München, 1967.
148. A. Elkin. *Korennoje naselenije Awstralii. (The Australian Aborigines)*. Moskau, 1952.
149. G. Childe. *What Happened in History*. London, 1942.
150. J. Steklow. *Michail Alexandrowitsch Bakunin*. Moskau-Leningrad, 1927, Bd. III.
151. K. Kautsky. *Terrorism i kommunism (Terrorismus und Kommunismus)*. Berlin, 1919.
152. C.-H. Saint-Simon. *Isbrannyje sotschinenija (Ausgewählte Werke)*. Moskau, Leningrad, 1948, Bd. I.
153. A. S. Isgojew. »Ob intelligentnoj molodjoschi«. *Wechi* (»Über die intellektuelle Jugend«. *Meilensteine*). Moskau, 1909.
154. *Byloje*. Nr. 1, Juli 1917.
155. I. P. Schafarewitsch. *Sozialism. Is-pod glyb (dt. Stimmen aus dem Untergrund)*. Moskau-Paris, 1974.

156. F. M. Dostojewskij. *Sobranie sotschinenij (Gesammelte Werke)*. Moskau, 1958, Bd. IX.
157. H. Oldenberg. *Buddha, jego schisn, utschenije i obschtschina*. Moskau, 1884. [Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Berlin, 1881.]
158. S. Radakrishnan. *Indijskaja filosofija (Die indische Philosophie)*. Moskau, 1956, Bd. I.
159. Lao-Tse. *Tao Tê King*. Russisch von W. Solowjow, Sankt Petersburg, 1911. [*Tao Tê King*. Aus dem Chin. von V. von Strauss, Zürich, 1959.]
160. *Starschaja Edda (Die Ältere Edda)*. Moskau, Leningrad, 1963.
161. Arthur Schopenhauer. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich, 1977, I, Zweiter Teilband.
162. M. Stirner. *Jedinstwennyj i jego sobstwennost*. Sankt Petersburg, 1909 [*Der Einzige und sein Eigentum*. Leipzig, 1845].
163. M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Halle a. d. Saale, 1929.
164. M. Heidegger. *Holzwege*. Frankfurt a. M., 1950.
165. J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*. Paris, 1943. [*Das Sein und das Nichts*. Aus dem Französischen von Justus Streller, Hamburg, 1962.]
166. M. Heidegger. *Nietzsche*. Berlin, 1961, Bd. II.
167. Jan Dembowski. *Psichologija schiwotnych (Die Psychologie der Tiere)*. Moskau, 1959.
168. R. Stammler. *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. Leipzig, 1906.
169. *Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft*. Frankfurt a. M., 1969.

„Igor Schafarewitsch fordert die heutigen Sozialismustheoretiker heraus, in einer sachlichen öffentlichen Diskussion das Arsenal ihrer Argumente vorzuweisen.“  
(Alexander Solschenizyn)  
Der Moskauer Wissenschaftler untersucht die sozialistische Idee von der Antike über die Ketzerbewegungen, die großen Utopien und die frühen orientalischen Reiche bis hin zur Gegenwart. Er kommt zu dem Schluß, daß dem Sozialismus ein Drang zur Selbstzerstörung innewohnt.



#### IGOR

#### SCHAFAREWITSCH

wurde im Jahre 1923 geboren. Im Alter von sieben Jahren beendete er 1940 sein Studium an der Mathematischen Fakultät der Universität Moskau.

Er arbeitet seither am Mathematischen Institut der Akademie der Wissenschaften. 1944-49 unterrichtete er überdies an der Moskauer Staatsuniversität (MGU), wurde aber entlassen. 1953-76 lehrte er abermals an der MGU, bis er wegen seiner Aktivitäten in der Rechtsschutzbewegung seine Professur verlor.  
Schafarewitsch ist Korrespondierendes Mitglied der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften, auswärtiges Mitglied der Amerikanischen Akademie der Wissenschaften sowie der Akademie für Wissenschaften und Künste in Boston, Ehrenmitglied der Londoner Mathematischen Gesellschaft, Ehrendoktor der Pariser Universität. Er erhielt den Lenin-Preis und 1973 den Heinemann-Preis der Göttinger Akademie der Wissenschaften.



DM 14,80 ISBN 3 548 38009 3