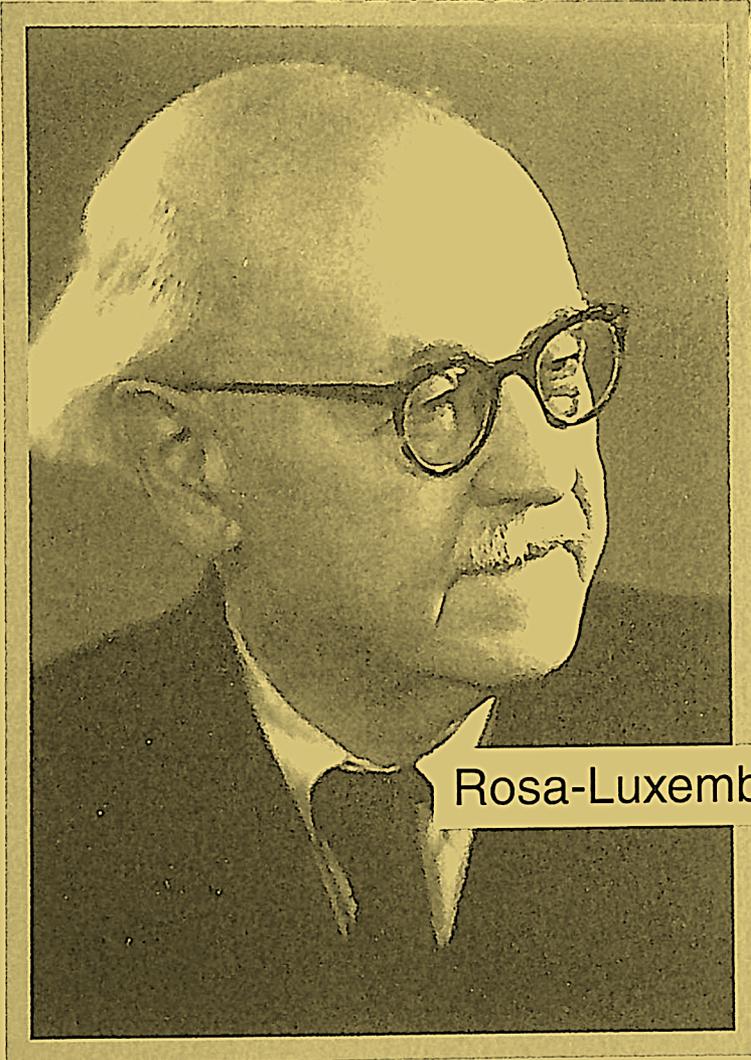
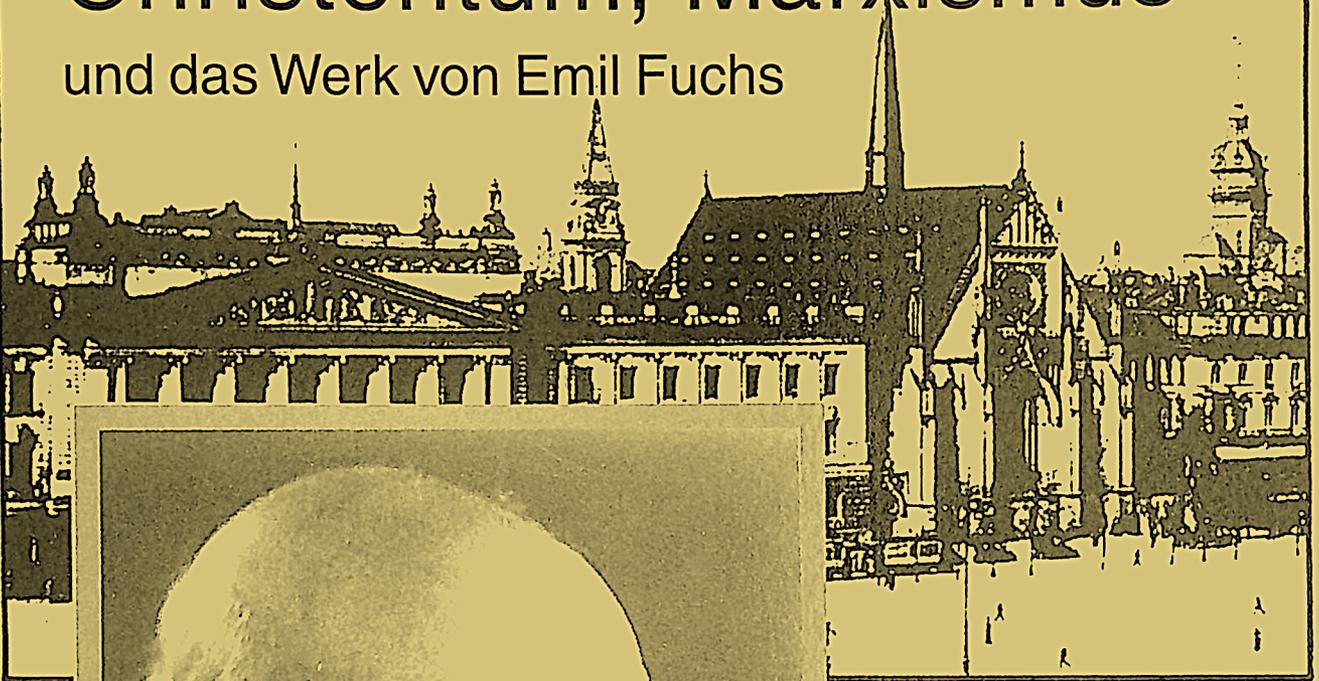


Christentum, Marxismus

und das Werk von Emil Fuchs



Beiträge
des sechsten
Walter-Markov-
Kolloquiums

Rosa-Luxemburg-Stiftung-Sachsen

CHRISTENTUM, MARXISMUS
UND DAS WERK VON EMIL FUCHS

Christentum, Marxismus und das Werk von Emil Fuchs

BEITRÄGE DES SECHSTEN
WALTER-MARKOV-KOLLOQUIUMS

HERAUSGEGEBEN
VON
KURT REIPRICH,
KURT SCHNEIDER
HELMUT SEIDEL UND
WERNER WITTENBERGER

ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN 2002

Christentum, Marxismus und das Werk von Emil Fuchs. Beiträge des sechsten Walter-Markov-Kolloquiums.
Hrsg. von Kurt Reiprich, Kurt Schneider, Helmut Seidel und Werner Wittenberger. 2., durchgesehene Auflage. –
Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2002

ISBN 3-89819-067-6

© Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V.
Harkortstraße 10
D-04107 Leipzig

Redaktion: Kurt Reiprich, Kurt Schneider, Werner Wittenberger

Satz: Lutz Höll

Umschlaggestaltung: Hans Rossmann unter Verwendung eines Fotos aus dem Besitz
von Klaus Fuchs-Kittowski

Herstellung: GNN Verlag Sachsen/Berlin GmbH
Badeweg 1, D-04435 Schkeuditz



INHALT

- 9 Vorbemerkung der Herausgeber
- 10 *Kurt Schneider*
- 13 *Jürgen Brandt*
Eröffnung des Kolloquiums
- 15 1. SESSION
- 17 *Hermann Klenner*
Kategorischer Imperativ bei Marxisten und Christen
- 21 *Kurt Meier*
Emil Fuchs in Leipzig. Ein Erlebnisbericht
- 27 *Gert Wendelborn*
Warum ich als evangelischer Christ und Sozialist das Lebenswerk von Emil Fuchs für bleibend aktuell halte
- 31 2. SESSION
- 33 *Friedrich-Martin Balzer*
Die Zerstörung der Weimarer Republik im Spiegelbild der »Wochenberichte« von Emil Fuchs 1931–1935
- 54 *Michael Rudloff*
Carl Vogl und Emil Fuchs. Zwei außergewöhnliche Biographien im Schnittpunkt von Kirche und Arbeiterbewegung
- 68 *Hans Piazza*
Die Leitung der Karl-Marx-Universität und die Sektion Theologie 1976–1986 aus persönlicher Sicht
- 71 3. SESSION
- 73 *Klaus Fuchs-Kittowski*
Emil Fuchs – Christ und Sozialist. Aus persönlichem Erleben
- 88 *Friederun Fessen*
Christentum und Marxismus in den fünfziger Jahren und heute
- 92 *Horst Pickert*
Gedanken zu Emil Fuchs' Schrift »Marxismus und Christentum«
- 96 *Rolf Emmrich*
Zur Verantwortung von Christen und Marxisten in unserer Zeit
- 102 *Kurt Reiprich*
Ist christliche Marx-Rezeption legitimierbar?
- 106 *Wolfgang Eichhorn*
Christliche Ethik und die Idee des Sozialismus
- 113 *Siegfried Wollgast*
Chiliasmus als theologisch-philosophisches Problem
- 126 *Werner Wittenberger*
Geist und Geld oder die dunkle Seite der Aufklärung
- 135 *Manfred Haustein*
Der charismatische Zeuge
- 139 *Klaus Körner*
Der Mensch als Humankapital. Vom Sozialabbau zum sozialen Rassismus
- 142 *Josef Göbel*
Die anders gestellte Eigentumsfrage führt zu einer sozial gerechteren, ökologisch nachhaltigeren und ökonomisch effizienteren Wirtschaftsordnung
- 148 *Martina Ludwig*
Als Christ Sozialist – Gedanken zu Emil Fuchs' Abhandlung »Marxismus und Christentum«

- 151 *Helmut Seidel*
Spinoza, Marx und die christliche Ethik
- 157 *Günter Wirth*
Der späte Emil Fuchs nur in der Sozial-
geschichte?
- 163 ANHANG
- 165 Aus unveröffentlichten Manuskripten von Emil
Fuchs. Textfragmente aus dem Entwurf »Mein
Leben«, Bd. 3
- 191 Personenverzeichnis
- 195 Autorenverzeichnis

*Wir haben uns den Weg nicht so schwer gedacht,
aber wir würden ihn doch wieder gehen...**

Vorbemerkung der Herausgeber

Der hier vorgelegte Band enthält den Ertrag des 6. Walter-Markov-Kolloquiums, das dem Werk und dem Wirken des Theologen Emil Fuchs gewidmet war, gemeinsam von der »Initiative Christliche Linke« (Leipzig) und der Rosa-Luxemburg Stiftung Sachsen e.V. initiiert und organisiert wurde und am 4. und 5. Dezember 1998 in Leipzig stattfand.

Die ersten fünf Kolloquien waren dem Universalhistoriker Walter Markov, dem Romanisten Werner Krauss, dem Literaturwissenschaftler Hans Mayer, dem Ökonomen Friedrich Behrens und dem Philosophen Ernst Bloch gewidmet. Es bestand für uns kein Zweifel, daß Emil Fuchs zu diesen bedeutenden Persönlichkeiten gehört, die nach 1945 neuen wissenschaftlichen, antifaschistischen, demokratischen und sozialistischen Geist nach Leipzig und an ihre Universität brachten. Vornehmlich sie waren es, die einen Aufbruch bewirkten, wie ihn die Leipziger Universität in ihrer Geschichte selten erlebt hat. Die Tragik bestand darin, daß dieser Geist gar bald mit engstirnigen und dogmatischen Anschauungen, mit sich immer mehr verkrusteten gesellschaftlichen Strukturen in Konflikt geriet. Die scheinbare Lösung dieser Konflikte war schandhaft.

Bei der Inaugurierung der Markov-Kolloquien war es unser Anliegen, die Intentionen der genannten Gelehrten dem Vergessen zu entreißen und sie zur gegenwärtigen Situation in Beziehung zu setzen. Das Werk von Emil Fuchs stimulierte geradezu, das Verhältnis von Christentum und Marxismus aus heutiger Sicht zu untersuchen; impliziert doch historische Sicht immer den Blick auf Gegenwärtiges. Wie bei den anderen genannten Veranstaltungen so war auch beim hier dokumentierten Fuchs-Kolloquium zwar das Wirken in der Leipziger Zeit der Ausgangspunkt, aber die Diskussion ging sehr bald über die Grenzen des Regionalen hinaus. Insofern wurde hier nicht nur ein Beitrag zur Geschichte der Leipziger Universität geleistet, sondern ernsthafte Überlegungen dazu angestellt, wie Ideale des Christentums und die eines humanistischen Marxismus der Realisierung angenähert werden können.

In den vorliegenden Band wurden alle gehaltenen bzw. eingereichten Beiträge aufgenommen. Besonders danken wir Herrn Klaus Fuchs-Kittowski, der es uns erlaubte, im Anhang Auszüge aus noch unveröffentlichten Texten der Biographie von Emil Fuchs zu publizieren und Herrn Kurt Meier für seine editorische Arbeit..

* *Inscription auf dem Grabstein von Emil Fuchs von seiner Tochter Elisabeth Fuchs-Kittowski.*

KURT SCHNEIDER

Meine sehr geehrten Damen und Herren, namens der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen heiße ich sie zum sechsten Walter-Markov-Kolloquium aufs herzlichste willkommen. Mit besonderer Freude und Herzlichkeit begrüße ich Herrn Prof. Dr. Klaus Fuchs-Kittowski, den Enkel von Emil Fuchs.

Wie Sie bereits der Voreinladung entnehmen konnten, findet dieses Kolloquium jährlich statt. Die ersten fünf waren Persönlichkeiten gewidmet, die nach 1945 humanistischen, antifaschistischen, demokratischen und sozialistischen Geist an die Alma Mater Lipsiensis brachten: dem Universalhistoriker Walter Markov, dem Romanisten Werner Krauss, dem Literaturwissenschaftler Hans Mayer, dem Ökonomen Friedrich Behrens und dem Philosophen Ernst Bloch.

Auf dem diesjährigen Kolloquium wollen wir Emil Fuchs gedenken und sein Werk, das weitgehend von der Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Marxismus bestimmt ist, befragen. Das ist Personengeschichte, aber auch zugleich Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, in der sich wesentliche Züge der Gesellschaftsgeschichte widerspiegeln.

Die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Marxismus ist so alt wie der Marxismus selbst und sie hat damit ihre eigene Geschichte. Dies belegt, wie sehr sie Problemfeld nicht nur der Wissenschaft, sondern auch der Politik und den damit verbundenen ideologischen Auseinandersetzungen war und ist.

Lassen Sie mich das bitte an einem Beispiel fragmentarisch belegen, an einem Beispiel aus der Zeit, in der Emil Fuchs wirkte.

Am 28. Januar 1947 fand eine vom Zentralsekretariat der SED einberufene Kulturkonferenz statt, auf der das Mitglied dieses Sekretariats Otto Meier einen Vortrag zum Thema »Partei und Kirche« hielt. Der äußere Anlaß für diese Thematik der Konferenz war ein programmatischer Artikel von Jakob Kaiser, veröffentlicht in der »Neuen Zeit« vom 11. August 1946, dessen Grundtenor lautete: »Es hilft nichts, es geht heute in der Welt um die beiden weltanschaulichen Prinzipien: Christentum *oder* Marxismus!«

Bereits wenige Tage danach erließ hierzu das Zentralsekretariat der SED einen ausführlichen Aufruf, betitelt »*SED und Christentum. Die Stellung der SED zur Kirche und zur Religion*«. ¹

Dieser Aufruf, unterzeichnet von W. Pieck und O. Grotewohl, gipfelte in den Sätzen: »Die frühere allgemeine Ablehnung der Kirche durch die sozialistische Arbeiterbewegung galt nicht dem christlichen Glauben. Sie galt der Kirche als Machtinstrument der herrschenden Klassen, also vor allem den Vertretern jener Staatskirche, die als politischer Faktor einseitig und ausschließlich nur den Interessen der Unterdrückten gegen die Unterdrückten diente...Der Sozialismus hat sich immer zu dem Grundsatz bekannt: Der Glaube ist eine persönliche Angelegenheit des einzelnen Menschen! Zu diesem Grundsatz steht auch die SED. Mit ihrer programmatischen Forderung nach Gesinnungs- und Gewissensfreiheit ist sie auch gegenüber der religiösen Überzeugung bis zur letzten Konsequenz tolerant. Der christliche Glaube und die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft ist kein Hinderungsgrund für das Bekenntnis zum Sozialismus und für die Mitgliedschaft in der marxistischen Partei.« ²

Der Vortrag und die dazu geführte Diskussion, darunter Dompfarrer Kleinschmidt aus Schwerin und Landeskirchenrat Meinicke aus Dresden – beide Mitglied der SED –, belegen nicht nur, in welchem starken Maße damals Bürger religiösen Glaubens in der SED politisch organisiert waren, sondern auch, welche positive Auswirkung die Mitgliedschaft von Bürgern religiösen Glaubens in einer marxistischen Partei für deren Politik- bzw. Sozialismusverständnis hatte. Dabei darf man allerdings nicht übersehen, daß auch zu diesem Zeitpunkt seitens der SED der wissenschaftliche und der religiöse Sozialismus als miteinander unvereinbar betrachtet wurden.

Die Frage aller Fragen war offensichtlich: Ist mit dem Bekenntnis zum Marxismus als Gesellschaftswissenschaft auch das Bekenntnis zum Atheismus zwangsläufig verbunden. Diese prinzipielle Frage

¹ Veröffentlicht in Otto Meier: *Partei und Kirche*. Berlin 1947. S. 45 bis 46. ² Otto Meier: *Partei und Kirche*. S. 46.

wurde damals von der SED mit einem klaren Nein beantwortet.

Doch mit der zunehmenden Hinwendung der SED zur Errichtung einer Diktatur des Proletariats und der damit verbundenen Entwicklung der SED zu einer sogenannten Partei neuen Typus und somit zu einer Weltanschauungspartei, die das Parteimitglied verpflichtete, sich nicht nur den Marxismus-Leninismus anzueignen sondern auch aktiv zu propagieren, offensiv zu verbreiten, veränderte sich das Bild rapide.

Und so hieß es dann alsbald, daß »die religiöse Moral eine Moral der Sklaverei und Ausbeutung« sei, daß die »Religion die Quelle der Heuchelei und Lüge« sei und daß demzufolge die sozialistische bzw. kommunistische Moral der religiösen Moral »direkt entgegengesetzt« sei, daß sie sich »unterscheiden wie Freiheit und Sklaverei, wie Wahrheit und Lüge, wie Licht und Dunkelheit«.³

Dazwischen lagen nur sechs Jahre. An die Stelle der zuvor beschworenen Toleranz gegenüber der religiösen Überzeugung war nunmehr deren Verteufelung getreten.

Hatte sich damit letztendlich nicht doch die Grundposition von Jakob Kaiser »Marxismus *oder* Christentum« bewahrt?

Ich meine: Nicht die Stellung des Marxismus zum Christentum war eine andere geworden, sondern vielmehr die stalinistische Interpretation bzw. Entstellung des Marxismus hatte eine unglückselige Konfrontation zwischen Partei und Staat einerseits und Religion und Kirche andererseits herbeigeführt. Da dies in Berufung auf den Marxismus geschah, wurde selbiger diskreditiert.

Eine der fehlerhaftesten Auffassungen bestand offensichtlich darin, daß der Unterschied zwischen Christentum und Kirchentum nicht berücksichtigt wurde. Auch wenn das Kirchentum eine Erscheinungsform des Christentums ist, ist es doch nicht deckungsgleich oder gar identisch, nicht lediglich zwei unterschiedliche Begriffe für ein und dieselbe Sache.

Und ebenso wurden nicht selten weltanschauliche Gegensätze in politische Gegensätze umgemünzt, der sozialistische Staat mit weltanschaulichen Attributen belegt, ihm ein atheisches Merkmal angeheftet, das

gemeinsame ethische Potential von Marxismus und Christentum ignoriert.

Ich sage das in der Kürze der Zeit, die mir zur Verfügung steht, sehr verknappt. Aber es gleich eingangs zu sagen, erscheint mir wichtig zu sein, damit wir auch die komplizierten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für das Wirken von Emil Fuchs beachten, des Mannes, der mitten in dieser Situation, die m.E. in der Geschichte der DDR die konfliktreichste im Verhältnis von Christentum und Marxismus war, sein Aufsehen erregendes Buch »Marxismus und Christentum« (1952) vorlegte. Erst drei Jahre später war es Karl Kleinschmidt möglich, dazu seine Rezension in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie zu veröffentlichen.

Demgegenüber konnte sich dann sofort nach dem Erscheinen des folgenden Werkes von Emil Fuchs »Christliche und marxistische Ethik«, das den Untertitel führte »Lebenshaltung und Lebensverantwortung der Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus« (1956), dazu Heinrich Schwartz ausführlich in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie äußern; jedoch in einer Weise, die Emil Fuchs sehr schmerzte. Schwartz meinte, daß dem Buch von Emil Fuchs eine Konzeption zugrunde liege, die »das Ergebnis einer von aller wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis abgehobenen religiösen Weltanschauung ist«. Und er fügte hinzu: »Was die Stellung dieser Konzeption zum philosophischen Materialismus angeht, so ist in ihr nichts enthalten, was auch nur in Nähe dazu stünde, sondern in jedem Stück haben wir etwas ihm Entgegengesetztes, gänzlich Fremdes und Feindliches. Daß diese Tatsache so Fuchs nicht zum Bewußtsein gekommen ist, wurde nachweislich mit bewirkt durch die Existenz der Philosophie der Hoffnung von Ernst Bloch, den Fuchs irrtümlich für einen Philosophen hält, der im Marxismus steht und den er als marxistischen Gewährsmann anführt.«⁴ Zu derartigen Angriffen auf Emil Fuchs, so meine ich, wird auf unserem Kolloquium noch zu sprechen sein.

Ich glaube, je mehr man sich mit der heute zur Debatte stehenden Problemstellung beschäftigt und sich in die damaligen Auseinandersetzungen hineinzu-denken versucht, um so mehr gelangt man zu der Er-

³ P. F. Kolonizki: *Kommunistische und religiöse Moral*. Berlin 1953. S. 3. ⁴ Heinrich Schwartz: *Über die »Christliche und marxistische Ethik«*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 5. Jg., H. 3, S. 347.

kenntnis, wie differenziert auch die Haltung der SED zum Verhältnis von Marxismus und Christentum zu betrachten und zu beurteilen ist. Denn den Auseinandersetzungen in der SED ist es zu verdanken, daß es später Korrekturen gab, notwendige und begrüßenswerte – nicht zuletzt auch durch die Einflußnahme solcher christlicher Persönlichkeiten wie Emil Fuchs – wenn auch mitunter halbherzig und strukturell sowie regional unterschiedlich ausgeprägt, nicht immer als notwendige Strategie, sondern mehr oder weniger als eine vorübergehende Taktik verstanden.

Aber wie auch immer: Der in der DDR zurückgelegte Weg der Gestaltung des Verhältnisses von Christen und Marxisten war nicht selten steinig, schwierig, mit bitteren Erfahrungen und schmerzhaften Einsichten verbunden. Daher hat auch die PDS bereits im März 1990, also unmittelbar nach ihrer Konstituierung, im Wissen um die »Mitverantwortung an einer verfehlten Politik der SED, die tragischen Schicksale, Benachteiligung, Verdächtigung und ohnmächtige Betroffenheit« ausgelöst hatte, der Hoffnung auf einen vorbehaltlosen Dialog zwischen Marxisten und Christen bzw. Bürgern religiösen Glaubens Ausdruck verliehen.⁵ Und fünf Jahre später erklärte Gregor Gysi, daran erinnernd: »Wir aber brauchen den Dialog mit den Gläubigen, Kirchen und Religionsgemeinschaften für unseren *eigenen Weg einer gründlichen Erneuerung*«, um, wie er an anderer Stelle vermerkte, »neue Einsichten zu gewinnen, um alte Vorurteile, blamable Ignoranz und willkürliche, ideologische Barrieren in den eigenen Reihen überwinden zu helfen.«⁶

Es ist eindeutig festzustellen, daß die PDS als moderne marxistische Partei keine Weltanschauungspartei ist, d.h. der Marxismus wird nicht als die einzige Quelle ihres Wirkens betrachtet.

Als der reale Sozialismus zusammenbrach, höhnten und jubelten die Antimarxisten: »Marx ist tot und Jesus lebt!« Welch ein Irrtum, welch absurde These!

Der Marxismus ist kein Denkmal, das man schleifen kann.

Frau Dorothee Sölle hat sich 1996 in einem Gespräch von Christen und demokratischen Sozialisten im Rahmen einer mich zutiefst beeindruckenden Rede – veröffentlicht unter der Überschrift »Moses, Jesus und Marx – Utopisten auf der Suche nach Gerechtigkeit« – mit dieser These auseinandergesetzt. Sie erklärte: »Zu sagen ›Marx ist tot und Jesus lebt‹ ist nach meiner christlichen Meinung eine Beleidigung für Jesus, der schließlich nicht gekommen ist, das kapitalistische System abzusegnen.«⁷ Und ich, aber bei weitem nicht nur ich, teile die Auffassung von Frau Dorothee Sölle, daß zwar der Staatssozialismus tot ist, daß dieser daran gescheitert ist, den Kapitalismus abzulösen, aber daß der Marxismus bzw. Sozialismus als Utopie einer solidarischen und gerechten Gesellschaft heute noch dringend gebraucht wird, weil eine sowohl von Marxisten angestrebte »auf Solidarität gegründete Gesellschaftsordnung mit dem erleuchteten Selbstinteresse der Aufklärung, auf dem Kapitalismus ethisch beruht«,⁸ nicht gelöst und auch nicht lösbar ist. »Man mag die Anthropologie des bisherigen Sozialismus kritisieren, weil er zu optimistisch war. Aber die zynische Anthropologie des realexistierenden Kapitalismus ist für das geistbegabte Wesen Mensch unerträglich.«⁹

Meine sehr geehrten Damen und Herren, ich freue mich über Ihr Interesse am heutigen Kolloquium, das wir als der marxistischen PDS nahestehende »Rosa-Luxemburg-Stiftung« gemeinsam mit der »Initiative Christliche Linke« durchführen, worin ich eine bedeutende Bereicherung des diesjährigen Walter-Markov-Kolloquiums sehe. Ich danke Ihnen, daß Sie mir zugehört haben und wünsche uns allen ein zweitägiges Gespräch, das uns im Wissen um unser gemeinsames ethisches Potential und um unsere gemeinsame Verantwortung geistig bereichern, kräftigen und stärken möge.

5 Siehe: »Von unten gesehen sieht die Gesellschaft anders aus«. *Christen und demokratische Sozialisten im Gespräch über Gemeinsamkeiten und Herausforderungen – Fragmente eines offenen Dialogs*. Berlin 1996, S. 5. 6 Siehe: *Fragmente eines offenen Dialogs*. S. 5. 7 Siehe: *Fragmente eines offenen Dialogs*. S. 48. 8 Siehe: *Fragmente eines offenen Dialogs*. S. 47. 9 Siehe: *Fragmente eines offenen Dialogs*. S. 50.

JÜRGEN BRANDT

Meine Damen und Herren, liebe Freunde.

Auch wir, Mitglieder und Sympathisanten der Initiative Christliche Linke, begrüßen Sie zu unserer Tagung recht herzlich.

Mit großer Freude haben wir zu Beginn dieses Jahres das Angebot der Leitung der Rosa-Luxemburg-Stiftung angenommen, an der inhaltlichen Vorbereitung und Durchführung des 6. Walter-Markov-Kolloquiums, das dem großen Theologen und Humanisten Emil Fuchs gewidmet ist, mitzuwirken. Wir haben uns mit großer innerer Anteilnahme dieser Aufgabe gestellt, gerade auch, weil es wohl kaum eine Persönlichkeit gegeben hat, die, wie Emil Fuchs, sich mit gleicher Konsequenz für ein gemeinsames Wirken von Christen und Marxisten für gesellschaftlichen Fortschritt, für Frieden und soziale Gerechtigkeit engagiert hat.

Daß Emil Fuchs einen Großteil seiner seelsorgerischen und wissenschaftlichen Tätigkeit in Leipzig ausübte, ist nicht unser Verdienst, macht uns als Lokalpatrioten aber dennoch ein wenig stolz.

Über Emil Fuchs ist viel geschrieben und gesagt worden. Er wurde geliebt, verkannt, bekämpft, vielleicht auch ein wenig belächelt, hoch geachtet und geehrt. Und dennoch treffen sich alle Bewunderer und Kritiker, wenn sie sich denn einigermaßen um Seriosität bemühen, an einem Punkt immer wieder. Albert Schweitzer hat diesen Punkt in einem kurzen Gruß zum 90. Geburtstag von Emil Fuchs in einfache, einprägsame Worte gekleidet, indem er ihn als Beispiel eines friedfertigen und friedvollen Theologen bezeichnet, »der nicht nur in seinem Fach hervorragendes geleistet hat, sondern sich auch mit den Fragen und Problemen der Zeit, in der wir leben, abgibt und sich um ihre Lösung bemüht«.¹

Emil Fuchs hat in der Endphase seines erfüllten Lebens den Sinn seines Wirkens bescheiden und dennoch anspruchsvoll in zwei Wünsche, wie er sagte, zusammengefaßt. »Ich habe«, so bekannte er, »in der Sehnsucht nach einer Kirche, die in echter Freiheit und Liebe ihren Auftrag erfüllt, das Evangelium allen Menschen zu verkünden, ohne Schranken zu ken-

nen, so wie ›Er‹ es tat, von dem sie sagten, ›Er‹ isset mit den Zöllnern und Sündern.«² Seinen zweiten, wie er sagte, sehnsüchtigen Wunsch, formulierte er dahingehend, »daß ein deutsches Volk sei, daß eine Gemeinschaft aller ohne Ausbeutung und Knechtschaft werde und ein Hort friedlicher Arbeit in echter Gemeinschaft mit allen Völkern«.³

Emil Fuchs ist nicht selten, auch von ihm geistig nahestehenden Theologen, Mitstreitern, vorgehalten worden, er wisse nicht immer so genau, was um ihn alles vorgeht. Ludwig Metzger faßte es einmal in einem Brief an Fuchs in die Worte: »Ich habe ein bißchen den Eindruck, daß keineswegs die ganze Wirklichkeit an Dich herankommt und daß Du nicht alles erfährst.«⁴ Ich bin kein Theologe, kein Philosoph, habe mich mit Leben und Werk von Emil Fuchs nur sehr marginal beschäftigt. Aber ich glaube schon, daß etwas daran ist, daß Emil Fuchs mit einer gewissen gutgläubigen Naivität seine gesellschaftliche Umwelt nicht immer richtig wahrnahm, obwohl er, zum Beispiel auch im Briefwechsel mit Metzger, dies nicht gelten lassen wollte. Aber wie auch immer, Schüler, Mitarbeiter von Emil Fuchs, einige befinden sich glücklicherweise heute unter uns, werden dies besser beurteilen können als ich.

Und übrigens: Ist diese Frage so entscheidend für die Beurteilung des Lebenswerkes von Emil Fuchs? Schlimm, ja verhängnisvoll für die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens in der DDR, ist in diesem Zusammenhang etwas ganz anderes gewesen, daß nämlich, so sehe ich es jedenfalls aus heutiger Sicht, ein Großteil der verantwortlichen Staats- und Parteifunktionäre der DDR diese ehrlich ausgestreckte Hand – und zwar nicht nur die von Emil Fuchs – wenn ich mich sehr zurückhaltend ausdrücke, nicht genauso ehrlich aufgenommen hat.

Für Emil Fuchs war die Sache eigentlich ganz einfach: »Wir werden am Jüngsten Gericht«, so schrieb er an Metzger, »nicht gefragt werden, auf welcher Seite wir gestanden haben. Wir werden gefragt werden, ob wir Vergebung, Güte, Liebe, Verstehen in dieses Rin-

1 *Ruf und Antwort. Festgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag. Leipzig 1964. S. 13.* 2 *Glaube und Gewissen. Jg. 1959, H. 5. S. 81.* 3 *Glaube und Gewissen. Jg. 1959, H. 5. S. 81.* 4 *Wiesbaden 24.12.1952. Kopie bei Michael Rudloff. Leipzig.*

gen hineinzutragen versuchten oder Haß und Bitternis und Verständnislosigkeit.«⁵ In diesem Ringen um eine humanistische gerechte Gesellschaft war ihm der Marxismus ein entscheidender Partner. Ja, vielleicht ging er sogar noch einen Schritt weiter, wenn er 1962 schrieb, daß Gott »den Marxisten die Aufgabe gegeben« habe, »die die Christenheit hätte leisten sollen«.⁶ »Wenn wir«, so bekannte er für sich und seine Kirche, »das Notwendige rechtzeitig getan hätten, wäre uns eine schwere Erschütterung erspart geblieben.«⁷ Ich glaube, die tiefe, durch nichts zu erschütternde Religiosität von Emil Fuchs kann kaum klarer deutlich werden als an dieser Gewißheit, die da lautet: die Lehre von Marx ist von Gott gesandt.

Dabei hat Emil Fuchs scharf analysiert. Zum einen glaubte er, im Marxismus wesentliche sittliche Gedanken Jesus wiederzuerkennen, zum anderen betonte er, daß eine ideologische Koexistenz von Christentum und Marxismus nicht möglich ist. »Die vorausschauenden Ideen«, schrieb Christoph Haufe zum 85. Geburtstag von Emil Fuchs, »die das Streben der Menschen in Bewegung setzen, entstehen für den Christen nicht aus wirtschaftlichen Verhältnissen, sondern aus dem Ruf des persönlichen Gottes.«⁸ Diese, so Fuchs, »objektiv existierenden Spannungen der zugrunde liegenden Weltanschauungen wandeln sich in ein fruchtbares Gespräch«.⁹

Zum Schluß: Diese Frage wird sicher gestellt werden, hier und anderswo. Was soll das alles noch? Emil Fuchs war ein ehrenwerter Mensch, so wie auch Albert Schweitzer ein ehrenwerter Mensch gewesen ist. Doch was ist aus ihren Visionen geworden? Die von Emil Fuchs mit Hingabe verteidigte Gesellschaftsordnung der DDR ist zusammengebrochen, mußte zusammenbrechen, weil sie vor der Geschichte keinen Bestand aushielt. In Afrika, dem wichtigsten Betätigungsfeld Schweitzers, herrschen Hunger, Krieg, tiefste Armut.

Vielleicht sollten wir bei den Überlegungen zu diesem Problem einmal an den Mitbegründer der Rosa-Luxemburg-Stiftung, an den aus meiner Sicht herausragendsten deutschen Historiker der Nachkriegszeit, an Walter Markov denken, der als Marxist nicht nur die ausgestreckte Hand von Emil Fuchs immer ehrlichen Herzens aufgenommen hat, sondern der bis an sein Lebensende ein Optimist geblieben ist und zwar deshalb, weil er wie kaum ein anderer in der Lage war, gesellschaftliche Erscheinungen exakt zu analysieren und die entsprechenden Schlüsse daraus zu ziehen.

Ich wünsche unserem Kolloquium einen erfolgreichen Verlauf.

⁵ Leipzig, 15.3.1953. Kopie bei Michael Rudloff. Leipzig. ⁶ Glaube und Gewissen. Jg. 1964, H. 7. S. 124f. ⁷ Glaube und Gewissen. Jg. 1959, H. 5. S. 85. ⁸ Glaube und Gewissen. Jg. 1959, H. 5. S. 85. ⁹ Karl-Heinz Bangarz: Reich Gottes und soziale Gerechtigkeit bei Emil Fuchs. Theorie und Praxis des religiösen Sozialisten im »werdenden Sozialismus« unter Berücksichtigung des Verhältnisses von Staat und Evangelischer Kirche in der DDR. Diss. Frankfurt/Main 1985, S. 44.

1. SESSION

HERMANN KLENNER

Kategorischer Imperativ bei Christen und Marxisten

»... die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält...«

Georg Wilhelm Friedrich Hegel¹

Grenzüberschreitend zu denken fällt dem Wissenschaftler im Allgemeinen schwer. Weiß er doch, wie wenig er weiß – auf seinem hauseigenen Fachgebiet. Und auf den Forschungsfeldern jenseits seiner Domäne fehlt ihm die Unbekümmertheit des Unwissenden, der er doch dort aber ist. In besonderem Maße steht ein Jurist vor solch einem Dilemma, jedenfalls wenn Religion und Philosophie ins Spiel kommen. Es gehört nämlich die Abkoppelung des Rechts von Religion und Moral, der Rechtswissenschaft von Theologie und Philosophie zu den bleibenden Leistungen europäischer Aufklärungsdenker von Pufendorf über Thomasius bis hin zu Kant. Bei mir kommt dann noch erschwerend hinzu, daß ich seit mehr als fünfzig Jahren kein Christ bin (würde ich jetzt im Bayerischen eine Berufsschule besuchen, hätte ich, auch als Volljähriger, am Religionsunterricht teilzunehmen, und auf der Teilnehmerliste stünde hinter meinem Namen ein H., was nicht auf meinen Vornamen gemünzt wäre, sondern »Heide« bedeutet). Ja, nicht einmal an einen Gott glaube ich: das Theodizee-Problem habe ich auf epikureisch-anarchistische Weise gelöst.

Genug des Fragwürdigen, aber es vorab offenzulegen, fühle ich mich verpflichtet.

Bei Friedrich Nietzsche kann man den Satz finden, daß »Sozialisten wie Bußprediger mit und ohne Christentum« von Pflichten reden, und zwar immer von

Pflichten mit dem Charakter des Unbedingten.² Von Bußpredigern wollen wir hier schweigen – es gibt ihrer genug in der deutsch/deutschen Gegenwart –, also begrüße ich die Anwesenden mit einem: Liebe Sozialisten mit und ohne Christentum!

»Pflichten mit dem Charakter des Unbedingten« umschreibt den kategorischen Imperativ, ein im Unterschied zum hypothetischen Imperativ nicht an bestimmte Bedingungen gebundenes Handlungsgebot, also nicht von zeit- und ortslosem Geltungsanspruch. Weltberühmt wurde dieser kategorische Imperativ in der Fassung, die Immanuel Kant ihm gab: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.«³ Abstraktionen solcher Art drohen leer zu sein. Hegel bezeichnete Kants kategorischen Imperativ als »kalte Pflicht«, als »letzten unverdauten Klotz im Magen«.⁴ Solch einen Klotz will man niemandem zumuten, und niemandem demzufolge einen kategorischen Imperativ imputieren. Schon aus sanitären Gründen nicht. Mit einer einzigen Ausnahme (auf die zurückzukommen sein wird) haben Marx/Engels den »kategorischen Imperativ« als Philisterschwärmerei für unrealisierbare Ideale, also ohnmächtig gegenüber der wirklichen Welt abgetan.⁵ Und obwohl doch die Bibel, speziell ihr hebräischer Teil, mit Geboten und Gesetzen wahrlich nicht spart, hat auf dem letzten Deutschen Evangelischen Kirchentag, hier in Leipzig, einer der wachsten Köpfe der Losung dieses Kirchentages, »Auf dem Wege der Gerechtigkeit ist Leben« (Sprüche Salomonis 12, 18) bescheinigt, sie sei kein Imperativ, in ihr stecke Lockung, nicht Drohung, sie wolle Lust, nicht Angst machen, Einsicht

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin 1981. S. 400. ² Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. Kap. I,5. In: *Werke*. Bd. 2. Hrsg. Karl Schlechta. München 1977. S. 39. ³ Immanuel Kant: *Rechtslehre*. In: *Schriften zur Rechtsphilosophie*. Berlin 1988. S. 30, 418. Emil Fuchs: *Christliche und marxistische Ethik*. Teil 1. Leipzig 1956. S. 84. (Emil Fuchs zitiert eine andere Version des Kategorischen Imperativs von Kant. Das 186-Seiten-Bändchen kaufte der Autor dieser Zeilen für 4,80 Mark). ⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke*. Bd. 20. Frankfurt a. Main 1986. S. 369. ⁵ Siehe Friedrich Engels: *Der demokratische Panslawismus*. In: *Karl Marx/Friedrich Engels: Werke*. Bd. 6. Berlin 1959. S. 272f. Siehe Friedrich Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. In: *Karl Marx/Friedrich Engels. Werke*. Bd. 21. Berlin 1962. S. 281, 289.

suchen und nicht Zwang anwenden.⁶ Weltkind und Prophet wollen also nichts von einer Nötigung zur Handlung, zumal durch bloße Vernunft, wissen, nichts von einem Handlungsgebot ohne Beziehung auf irgendeinen Zweck und angesiedelt im Ort Nirgendwo und zur Zeit Nimmerstunde. Nicht in einem solchen Sinn soll im Folgenden von einem kategorischen Imperativ gesprochen werden. Wohl aber im Sinne eines obersten Grundsatzes, der *innerhalb* einer bestimmten Weltanschauung als *norma fundamentalis* Geltung beansprucht. Kategorisch ist solch ein höchstes Prinzip in der Intension, daß es innerhalb der betreffenden Weltanschauung kaum hinterfragt werden kann, wohl aber Handlungsimperative ableitbar macht.

Was aber könnte als ein derart aufgefaßter Imperativ des Christentums gelten? Nahe läge es, die sogenannte Goldene Regel zu nehmen, in Luthers deutsch: »Alles nu/ das jr wöllet/ das euch die leute thun sollen/ das thus jr jnen.«(Matthäus 7,12; Lukas 6,31; bereits im apokryphen Tobias 4,16). Man hat sogar Kants kategorischen Imperativ in der weiter oben zitierten Version als bloß philosophische Übersetzung des alten Sprüchleins »Was du nicht willst, daß dir geschicht, das tu auch keinem andern nicht« bezeichnet.⁷ Aber da sich nun herumgesprochen hat, daß lange vor Matthäus (und auch vor Tobias) ein in seiner latinisierten Namensform in Europa bekannter chinesischer Philosoph als für das ganze Leben gültige Richtschnur genau das angegeben hat,⁸ was wir unter Goldener Regel verstehen, suchen wir nach etwas anderem.

Für einen Sozialisten liegt es natürlich nahe, die urchristliche Beschreibung von Apostelgeschichte

2,44 und 4,32: »und es gehörten ihnen alle Dinge gemeinsam« (Vulgata: *et habebant omnia communia; nec quisquam eorum, quae possidebant, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia*) als Aufforderung, als Gebot zu deuten, es auch so zu tun. Die Digger mit ihrem Gerrard Winstanley haben es in England so praktiziert und so propagiert;⁹ Emil Fuchs erwähnt die Digger und zitiert obendrein den Matthäus-Vers 19,24 (vgl.auch Markus 10,25 sowie Koran 7,10), daß eher ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Reich Gottes kommt.¹⁰ Aber hieraus ein oberstes Prinzip abzuleiten, bedeutet eine parteiische Interpretation des biblischen Gesamttextes, aus dem weder das »Auge um Auge« noch die Unterordnung der Frau unter den Mann (Epheser 5,22), des Sklaven unter den Herrn (1.Petrus 2,18; Epheser 6,5) hinweginterpretiert werden können, ohne die ambivalente Substanz des Ganzen aufzuheben. Zu den sozialen Prinzipien des Christentums zählte Marx dessen Rechtfertigung der antiken Sklaverei, der mittelalterlichen Leibeigenschaft und der Unterdrückung des Proletariats verbunden mit dem frommen Wunsch, die jeweils herrschende Klasse möge wohlthätig sein.

Hingegen dürfte das Leviticus-Gebot: Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst (Vulgata 19,18: *diliges amicum (proximum!) tuum sicut tenet ipsum*) zusammen mit seiner Inverse: Einer trage des anderen Last (Galater 6,2: *alter alterius onera portate*) sehr wohl als jüdisch-christliche Menschheitsmaxime geeignet sein, zumal im gleichen Leviticus-Kapitel ausdrücklich auch der Fremdling zum Nächsten des Einheimischen erklärt wird (Vers 34; vgl. auch Matthäus 22,39; Lukas 10,27; Römer 13,9; Galater 5,14; Jakobus 2,8). Universalisierbarkeit als Geltungs-

6 Friedrich Schorlemmer: *Deutscher Evangelischer Kirchentag, Leipzig 1997. In: Dokumente des Deutschen Evangelischen Kirchentages.* Hrsg. Konrad von Bonin. Gütersloh 1997. S. 48. 7 Siehe Karl Kautsky: *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* (1906). Stuttgart, Berlin 1922. S. 31. Howard Selsam: *Sozialismus und Ethik.* Berlin 1955. S. 100. Selsam hält Kants kategorischen Imperativ für besser als die Goldene Regel, da jener sich auf Situationen anwenden lasse (z.B. des Autofahrers vor der roten Verkehrsampel), bei denen diese versage. 8 Konfuzius: *Gespräche.* Leipzig 1982. S. 94, 118 (XII,2; XV,24). Ernst Schwarz. Hrsg.: *So sprach der Weise. Chinesisches Gedankengut aus drei Jahrtausenden.* Berlin 1981. S. 116. 9 Siehe Gerrard Winstanley: *The True Levellers Standard* (1649). In: *Gerrard Winstanley. The Works.* New York 1965. S. 261. Gerrard Winstanley: *Gleichheit im Reiche der Freiheit.* Leipzig 1986/Frankfurt a. Main 1988. S. 31. 10 Siehe Emil Fuchs: *Christliche und marxistische Ethik.* S. 68 u. 134. Siehe Hermann Klenner/D.Kraft: *Eher geht ein Kamel durch's Nadelöhr.* In: *Utopie kreativ.* Heft 89/März 1998. S.83f. Siehe Heinrich Heine: *Sämtliche Werke.* Bd. 6. Leipzig 1890. S. 364. Heine schlug vor, einen Preis für die Beantwortung der Frage auszuloben, wie man denn ein Kamel durch ein Nadelöhr fädeln könne. Siehe Karl Kautsky: *Ursprung des Christentums.* Stuttgart 1920. S. 343f. Kautsky meinte gar, daß die Nadelöhrpassage des Neuen Testaments (Lukas 18,25) Ausdruck des Klassenkampfes gegen die Reichen sei.

bedingung eines apodiktischen Imperativs (mit *ego Dominus!* endet das Nächstenliebe-Gebot).

Leichter dürfte es sein, sich auf das höchste Handlungsprinzip von Marxisten zu einigen. Als zehn Jahre nach des Meisters Tod ein italienischer Sozialist bei Friedrich Engels anfragte, welches Motto er für die in Genf erscheinende Wochenschrift »L'Era nuova« vorschläge, das die Grundidee der kommenden sozialistischen Epoche ausdrückt, im Unterschied zur alten Epoche, die Dante einst mit den Worten charakterisiert hatte, daß die einen herrschen und die anderen leiden, da wurde ihm aus dem »Kommunistischen Manifest« jene Assoziation benannt, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«. ¹¹ Und die Inverse dazu findet sich in dem von Marx selbst als kategorischer Imperativ bezeichneten Gebot, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«. ¹²

In welchem Verhältnis stehen nun die beiden vorgewährten kategorischen Imperative? Marx bezeichnet das zuletzt zitierte Gebot, die Inverse der Assoziationserwartung, als Ergebnis von *Religionskritik*, womit er auf Ludwig Feuerbachs »Auflösung der Theologie in der Anthropologie« anspielte, in deren Ergebnis dieser die Einheit des Menschen mit dem Menschen, das *ego* mit dem *alter ego*, des Egoismus mit dem Kommunismus als höchstes Prinzip der Philosophie identifizierte. ¹³ Also Kontrapolition pur zwischen dem biblischen und dem marxischen Imperativ? Wilhelm Weitling im vorigen Jahrhundert hielt

das Kommunismus- und das Nächstenliebe-Gebot offensichtlich für kompatibel und Emil Fuchs in diesem Jahrhundert wohl auch, wenn er Marxens Entwurf einer auf der gleichen Freiheit eines jeden beruhenden Assoziation in jene Erkenntnisse einordnete, die ein größeres Stück der Botschaft Jesu als bisher zu verwirklichen geeignet seien. ¹⁴

Wird mit solchen Vereinbarkeitserklärungen von religiösen und areligiösen Höchstgeboten nicht einer Inhaltsnivellierung ganzer Weltanschauungen, ihrer gleichen Gültigkeit bis hin zu ihrer Gleichgültigkeit das Wort geredet? In vergleichbarer Weise hatte Hermann Cohen als den eigentlichen Sinn von Kants kategorischem Imperativ die Sozialismus-Idee herausgefunden, was erfahrungsgemäß in die postume Mobilmachung Kants gegen den Cant von Marx überzugehen pflegt. ¹⁵ Solange man andererseits das Nächstenliebe-Gebot als Mitleidsmaxime des Reichen mit dem Armen, des Herren mit dem Knecht versteht, läuft man Gefahr, den kategorischen Imperativ in ein: *Begnüge dich mit der gegebenen Welt, jedenfalls mit ihrer Sozialstruktur, umzudeuten.* ¹⁶ Ähnliches läßt sich über John Rawls mit Kants Autorität versehene Gerechtigkeitsprinzipien sagen, in deren Ordnung die Gleichheit der Freiheit subordiniert, Marktwirtschaft und Monogamie als Invariable festgeschrieben sind. ¹⁷

Es ist also nichts mit einem Weltethos. Kompatibilität von Regulativen heißt mitnichten deren Identität. Von einem Unbedingten, einem Absoluten her begründete Verhaltensanforderungen erliegen am ehesten der Gefahr, als Legitimationsfassade mißbraucht zu werden. Andererseits begegnet ein Verständnis von

¹¹ Siehe Karl Marx, Friedrich Engels: *Werke*. Bd. 39. Berlin 1968. S. 194 und 578. Karl Marx, Friedrich Engels: *Das Kommunistische Manifest*. Hrsg. Thomas Kuczynsky. Trier 1995. S. 16 und 246. – Seit Stephan Hermlins »Abendlicht« (Leipzig 1980, S. 23) dürfte das der im deutschen Sprachraum meistzitierte *Manifest*-Satz sein. Siehe hierzu: Eric Hobsbaum u.a.: *Das Manifest – heute*. Hamburg 1998. S. 87, 175 und 195. ¹² Karl Marx, Friedrich Engels: *Gesamtausgabe (MEGA)*. Bd. 1/2. Berlin 1982. S. 177 (1844); Siehe Hermann Klenner: *Karl Marx und die Frage nach der gerechten Gesellschaft*. In: *Dokumente des Deutschen Evangelischen Kirchentages 1997*. Hrsg. Konrad von Bonin. Gütersloh 1997. S. 291. (Mit einer Erwähnung der biblischen, kantischen und marxischen Imperative). ¹³ Siehe Ludwig Feuerbach: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Berlin 1970 (1843). Erläutert in Bd. 10. S. 180 (1846). Vgl. die Maihofer/Klenner-Kontroverse um Feuerbachs Bedeutung für die Rechtsphilosophie. In: Hermann Lübke, H.-M. Saß, Hrsg.: *Atheismus in der Diskussion*. München 1975. S. 72 bis 108. ¹⁴ Siehe Wilhelm Weitling: *Das Evangelium des armen Sünders (1845)*. Leipzig 1967. S. 86, 88 und 133. Emil Fuchs: *Marxismus und Christentum*. Leipzig 1952. S. 153 und 213. (Der Autor dieser Zeilen kaufte die 295- bzw. 215-Seiten-Bändchen damals für 2,- bzw. 4,50 Mark). ¹⁵ Siehe Hermann Cohen: *Ethik des reinen Willens*. Berlin 1905. S. 303f. Reprint in: *Werke*. Bd. 7. Hildesheim 1998. Eduard Bernstein: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie (1899/1921)*. Berlin, Bonn 1984. S. 204. ¹⁶ Siehe Nicolai Hartmann: *Ethik*. Berlin, Leipzig 1926. S. 312. Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus (1865)*. Bd. 2. Leipzig 1921. S. 100. ¹⁷ Siehe John Rawls: *A Theory of Justice*. Oxford 1976. S. 251 und 302.

Freiheit als Handeln gemäß begriffener Notwendigkeit – bei Spinoza, Hegel oder Engels etwa – Imperativen eher mit Skepsis. Sie stehen unter einem Fremdbestimmungs-Verdacht. Es geht jedoch um den Selbstbefreiungsprozeß von Menschen, zur Freiheit verurteilt, wie sie nun einmal sind. Fehlen die objektiven (oder auch die subjektiven) Bedingungen für solch einen Prozeß, verbleiben die allerschönsten Imperative im Traumbereich leerer Abstraktionen. Das Crossover endet dann im Niemandsland.

Wie also den hier als Kategorische Imperative von Christen einerseits und Marxisten andererseits bezeichneten Prinzipien begegnen? Von Bertolt Brecht lernend sei jedem auf die Universalgeltung seines Imperativs Erpichtem ein Erweiterungssatz vorgeschlagen: Verändere die Verhältnisse erst einmal dergestalt, daß deine Handlungsmaxime das Handlungsprinzip für jedermann/jedefrau sein kann.¹⁸ Es könnte sein, daß auf dieser Ebene Christen und Marxisten mehr als nur dialogisieren.

¹⁸ Bertolt Brecht: *Werke. Große kommentierte Ausgabe. Bd. 22. Berlin, Weimar, Frankfurt a.Main 1993 (1937, 1938). Bd. 18. Berlin, Weimar, Frankfurt a.Main 1995. S. 152. Über den berühmten Satz »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«: Wenn die Arbeiter das tun, werden sie niemals einen Zustand abschaffen, in dem man seinen Nächsten nur lieben kann, wenn man sich selbst nicht liebt.*

KURT MEIER

Emil Fuchs in Leipzig. Ein Erlebnisbericht

Unmittelbar nach Beginn meines Theologiestudiums an der Universität Leipzig im Oktober 1949 lernte ich Prof. D. Emil Fuchs kennen, der zu eben diesem Zeitpunkt einem Ruf nach Leipzig folgte.¹

Er erhielt den Lehrstuhl Horst Stephans (1873-1954), der nach dessen Entpflichtung im Herbst 1938 nicht wieder besetzt und vom NS-Reichsstatthalter Mutschmann gestrichen worden war und nun der Fakultät wieder zur Verfügung stand.²

Der andere Lehrstuhlinhaber für systematische Theologie war als Nachfolger von Ludwig Ihmels seit 1926 Ernst Sommerlath (1889-1985).

Emil Fuchs (geb. 13. Mai 1874; gest. 13. Februar 1971) war nach Vikariaten in seiner hessen-darmstädtischen Landeskirche und in der deutschen Kirchengemeinde in Manchester, einjähriger Repetentenzeit in Gießen, wo er 1900 zum Lizentiaten der Theologie promoviert hatte und 1914 die Ehrendoktorwürde erhielt, 1905 bis 1918 Pfarrer in Rüsselsheim, einem durch die Opelwerke damals aufstrebenden Industrieort; seit Frühjahr 1918 bis 1931 war er Pfarrer in dem stark von der Arbeiterschaft geprägten Westbezirk Eisenachs. In der Volksbildungsarbeit schon in Rüsselsheim aktiv und seit Mitte der zwanziger Jahre neben Erwin Eckert und Bernhard Göring führend im »Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands«,

war Emil Fuchs 1931 vom sozialdemokratischen preußischen Kultusminister Adolf Grimme zum Professor an der Pädagogischen Hochschule in Kiel berufen worden (Lehrauftrag Methodik des Religionsunterrichts). Durch seine Aktivitäten als Sozialdemokrat und prononciert dem Friedenskampf und dem Antifaschismus verpflichteter religiöser Sozialist wurde er nach der Machtübernahme Hitlers aufgrund des Berufsbeamtengesetzes vom 7. April 1935 dienstentlassen. Über sein persönliches und familiäres Schicksal, Untersuchungshaft und andere Drangsalierungen während des Dritten Reiches berichtet er in seinen Memoiren »Mein Leben«. Hier wird sein bewegtes, an Kämpfen reiches Leben zeitgeschichtlich anschaulich vergegenwärtigt.

Durch Besuch seiner sozialetisch-religionssoziologischen und systematisch-theologischen Vorlesungen fand ich zusammen mit verschiedenen anderen Kommilitonen bald auch engeren Kontakt zu Emil Fuchs. Über das übliche Pflichtpensum hinaus fertigte ich bei ihm mehrere Seminarreferate und Praktikumsarbeiten zu staatsethischen und theologiegeschichtlichen Themen an. Als er im Frühjahr 1951 ein eigenes »Religionssoziologisches Seminar« gründen konnte, das später (1964) den Namen »Emil-Fuchs-Institut für Religionssoziologie« erhielt, war ich für

¹ Zur Vita siehe Emil Fuchs: *Mein Leben*. 2 Bde. Leipzig 1957/1959 (mit Fotos). Der zweite Band endet mit der Übersiedlung nach dem Osten und dem (etwas gekürzten) Abdruck des Briefes an Kurt Schumacher, dem damaligen Vors. der SPD. *Autobiographisches Teilmanuskript für einen Bd. 3 über die DDR-Zeit (fünfziger Jahre) aus dem Nachlaß von Emil Fuchs bei Prof. Dr. Klaus Fuchs-Kittowski, Berlin; Veröffentl. im Anhang S. 163–185.* Herbert Trebs: *Emil Fuchs*. In: *Reihe Christ in der Welt*. Nr. 4. Berlin/Ost 1965. Peter Zimmermann: *Emil Fuchs und die religiös-sozialistische Bewegung bis 1933*. Diss. theol. Leipzig 1984. Karl-Heinz Bangard: *Reich Gottes und soziale Gerechtigkeit bei Emil Fuchs. Theorie und Praxis des religiösen Sozialisten im »werdenden Sozialismus« unter Berücksichtigung der Probleme des Verhältnisses von Staat und evangelischer Kirche in der DDR*. Diss. Dr. phil. Fachbereich Religionswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main. Hektographierter Druck. Frankfurt/Main 1985 (nachfolgend zitiert: *Reich Gottes*). Mit *Auswahlbibliographie* S. 197–199. Johannes Herz: *Bibliographie zum 80. Geburtstag von Emil Fuchs*. In: *Theologische Literaturzeitung*. Jg. 1954. S. 699–704. Hans Moritz: *Ergänzung und Nachtrag zur Bibliographie zum 85. Geburtstag von Emil Fuchs*. In: *Theologische Literaturzeitung*. Jg. 1959. Spalte 471 bis 474. Zu den »Wochenberichten« von Emil Fuchs im religiös-sozialistischen »Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes« siehe den Beitrag von Friedrich-Martin Balzer. Vgl. auch Hans Moritz: *Emil Fuchs (1874–1971)*. In: *Namhafte Hochschullehrer der Karl-Marx-Universität Leipzig*. (1983)3. S. 15–26. ² Kurt Meier: *Die Theologische Fakultät Leipzig im Dritten Reich*. In: Hans-Dieter Schmid (Hrsg.): *Zwei Städte unter dem Hakenkreuz. Widerstand und Verweigerung in Hannover und Leipzig 1933–1945*. Leipziger Universitätsverlag. Leipzig 1994. S. 204–222. Hier: S. 213.

einige Semester als studentische Hilfskraft (Hilfsassistent) am Aufbau des Instituts und seiner Bibliothek beteiligt. Auch nach seiner Emeritierung 1957 hielt Fuchs noch eine zeitlang Übungen und Doktorandenseminare in Leipzig ab, an denen wir – als wissenschaftliche Assistenten und Aspiranten verschiedener theologischer Disziplinen – teilnahmen. Ich promovierte damals bei Franz Lau in der Kirchengeschichte über die Bewegung der »Deutschen Christen«, also ein Thema aus der damals anlaufenden Forschung zum evangelischen Kirchenkampf im Dritten Reich, dessen Umkreis auch später mein zeithistorisches Hauptforschungs- und Publikationsgebiet zur Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts blieb. Fuchs zog in den sechziger Jahren zu seinem Enkel Klaus Fuchs-Kitowski nach Berlin; gelegentlich wohnte er auch bei seinem Sohn, dem Kernphysiker Klaus Fuchs in Dresden, der nach Exil und Haft in England in der DDR wirkte.

Emil Fuchs lebte 1945 u. a. zunächst in Frankfurt a.M. und erhielt 1948 den Ruf nach Leipzig. Eine Berufung nach Berlin war an dem Einspruch von Bischof Otto Dibelius gescheitert, der einen religiösen Sozialisten an der Berliner Universität ungern sah. Nach einer längeren Reise in die USA, wo eine Tochter von ihm lebte, kam Emil Fuchs im Herbst 1949 an die Theologische Fakultät Leipzig. Er war damals bereits 75 Jahre alt. Geistige Frische und körperliche Rüstigkeit ermöglichten ihm hier noch eine erstaunliche Altersleistung: neben seinem Lehrangebot (Dogmatik, Individual- und Sozialethik, Theologiegeschichte, Religionssoziologie) und seiner literarischen Produktion,⁵ war er aktiv gesellschaftspolitisch tätig. Er engagierte sich im »Deutschen Friedensrat« und in der »Nationalen Front des demokratischen Deutschland«, wie »Friedensrat« und »Nationale Front der DDR« damals noch hießen. Energisch trat er 1952 für den Verbleib der Theologischen Fakultäten an den Universitäten der DDR ein, als Ministerpräsident Grotewohl im Zusammenhang mit der staatlichen Genehmigung des kircheneigenen katholischen Philosophisch-Theologischen Studiums in Erfurt den Vor-

schlag machte, die sechs Theologischen Fakultäten von den Universitäten zu entfernen und die Ausbildung auch der evangelischen Theologen in kircheneigene Hände zu übergeben und eine Art »Geistliche Akademie« zu schaffen. Das stieß auch auf kirchliche Ablehnung. Selbst Bischof Dibelius plädierte für die Beibehaltung des universitären Charakters der Theologie.

Hilfsbereit gegenüber der Fakultät, die sich seiner politischen Fürsprache in Konfliktsituationen gern versicherte, hat Fuchs öfters vermittelt, z. B. wenn Theologiestudenten in politische Schwierigkeiten gerieten. Für eine vorzeitige Entlassung des Studentenpfarrers Siegfried Schmutzler aus der Haft trat er beim Präsidenten der DDR, Wilhelm Pieck, erfolgreich ein.⁴

Noch als hochbetagter Emeritus wandte er sich ähnlich wie Bischof Mitzenheim – allerdings vergeblich – an den Staatsratsvorsitzenden Walter Ulbricht, um die 1968 gesprengte Universitätskirche zu erhalten.

Gern besucht waren während der fünfziger Jahre die »Offenen Abende«, zu denen Prof. Fuchs in Leipzig Studenten, Aspiranten und Assistenten der Theologischen Fakultät und befreundete Gäste einlud. Hier konnten ganz unbefangenen fachliche und allgemein politische Probleme diskutiert werden, die uns auf den Nägeln brannten. Auch Fragen christlicher Verantwortung in der sozialistischen Gesellschaft wurden freimütig, bisweilen kontrovers erörtert. Bei der Überarbeitung der Manuskripte für seine Bücher zog er jüngere Nachwuchswissenschaftler heran. So habe ich unmittelbar nach meinem Staatsexamen 1955 das Manuskript über die geschichtlichen Partien von Teil 1 seiner Ethik überarbeitet.⁵

Schulbildend im herkömmlichen Sinne theologischer Richtungen hat Fuchs, der sich seit den zwanziger Jahren auch zu den Quäkern (»Gesellschaft der Freunde«) hielt, weniger gewirkt, trat er doch erst 1949 ins theologische Lehramt im engeren Sinne ein. Aber persönliche Begegnung und theologischer Diskurs mit ihm haben damals in Leipzig verschiedenen unter uns jüngeren Theologen das Problembewußtsein im Blick auf die christliche Existenz in der sozia-

⁵ Emil Fuchs: *Marxismus und Christentum*. Leipzig 1952, ²1953, ³1955. *Christliche und marxistische Ethik. Lebenshaltung und Lebensverantwortung des Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus*. 2 Bde. Leipzig 1956 und 1959. *Christlicher Glaube*. 2 Bde. Halle 1959 und 1960. ⁴ Georg Siegfried Schmutzler: *Gegen den Strom. Erlebtes aus Leipzig unter Hitler und der Stasi*. Göttingen 1992. S. 229f. ⁵ Emil Fuchs: *Christliche und marxistische Ethik*. Bd. 1. Leipzig 1956. S. 12 bis 76.

listischen Gesellschaft schärfen helfen, auch wenn der einzelne theologisch und im Blick auf staatsethische Orientierung später konzeptionell eigene Wege ging.

Emil Fuchs ist in den fünfziger und sechziger Jahren im evangelischen Kirchentum der DDR nicht nur auf Verständnis gestoßen, sondern auch Schwierigkeiten und Anfeindungen begegnet. In seiner Biographie Herbst 1959 hat er darauf hingewiesen. Rückblickend auf die Jahre seit 1949 sprach er nicht nur von verheißungsvollen Möglichkeiten und Neuansätzen christlicher Orientierung, sondern auch von Widerständen, die seinem Wirken im Osten begegneten:

»Zu diesen Schwierigkeiten zählte durch diese ganzen Jahre die Verständnislosigkeit jener kirchlichen Kreise, die sich nie die Mühe gaben, das wirklich forschend zu erkennen, was hier eigentlich im Werden ist, die im Gegenteil, mit allen Mitteln eines antistaatlichen Solidaritätsbewußtseins gegen denjenigen Stellung nahmen, der andere Wege ging und mit ihm gegen den Kreis der christlich denkenden Menschen, die in gleicher Richtung wirkten und wirken.«⁶

Bei seiner Übersiedlung aus Westdeutschland in die eben gegründete DDR erläuterte Emil Fuchs im Oktober 1949 seinen Schritt in einem Brief an Kurt Schumacher, dem damaligen Vorsitzenden der SPD, der er seit 1921 angehörte.⁷

Seine Kritik traf dabei die ihm ungenügend erscheinende Opposition der SPD gegen Versuche, die »den Wiederaufbau des deutschen Volkes zu einem Wiederaufbau der alten wirtschaftlichen Machtpositionen gestalten«, und er hoffe, daß er in seiner Art und Haltung »drüben mehr für die Entwicklung über die Diktatur zur wahren Freiheit tun kann als in der Demokratie hier«.⁸

Im Jahre 1954 wurde ihm die Ehrenmitgliedschaft der Ost-CDU angetragen, die künftig manche seiner gesellschaftlichen Aktivitäten organisatorisch flankierte, schon unter Otto Nuschke, vor allem aber unter Gerald Götting, unter dessen Ägide die Begegnung mit Ulbricht am 9. Februar 1961 zustandekam, die für

die Standortbestimmung der Christen in der DDR für ein Jahrzehnt eine gewisse Bedeutung erlangte, wenn sie auch kirchlicherseits noch umstritten blieb – wie das damalige Votum von Bischof Friedrich Wilhelm Krummacker zeigte. Bei der von der Ost-CDU mitgetragenen Begegnung von Emil Fuchs konnte man sich auf die Staatsratserklärung vom Oktober 1960 beziehen, wonach »das Christentum und die humanistischen Ziele des Sozialismus keine Gegensätze« sind.⁹

Über die Zeit der Wirkens von Emil Fuchs in der DDR ist 1985 die Frankfurter Dissertation von Karl-Heinz Bangard »Reich Gottes und soziale Gerechtigkeit bei Emil Fuchs« erschienen.¹⁰

Hier wird versucht, die literarische Produktion von Emil Fuchs und sein gesellschaftliches Wirken in der DDR auch unter dem Gesichtspunkt zu analysieren, »ob und ... inwieweit Fuchs seinen eigenen Ansprüchen an die Aufgaben eines Christen im Sozialismus selbst gerecht zu werden vermochte und welche – bleibenden – Wirkungen die Tätigkeit des Religiösen Sozialisten im Sozialismus hinterließ«.¹¹

Bangard analysiert Kernprobleme theologischen Denkens bei Fuchs wie »Reich Gottes und soziale Gerechtigkeit«, auch die Marxismusrezeption wird vorgestellt (z. B. der Gedanke, daß sich im Marxismus unterschwellig ein »leidenschaftlicher Protest gegen das Zerbrechen des Menschseins« ausspreche, ein geschichtstheologisch akzentuierter Gesichtspunkt, auf den Fuchs Wert legte). Das Engagement des Theologen Emil Fuchs wird nach gesellschaftspolitischen Tätigkeitsfeldern auf dem Hintergrund des bündnispolitischen Kontextes der SED der fünfziger und sechziger Jahre vorgestellt. Ausführlich wird die Entwicklung thematisiert, die sich bei Emil Fuchs von seiner religiös-sozialistischen Kapitalismuskritik hin zur Legitimierung des »werdenden Sozialismus« in der DDR vollzog.¹²

Interessant auch die Auseinandersetzungen im westdeutschen »Bund der religiösen Sozialisten

⁶ Emil Fuchs: *Mein Leben*. Bd. 2. S. 310. ⁷ Siehe *Schreiben von Emil Fuchs, damals Frankfurt/Main-Eschersheim an den Vorsitzenden der SPD Kurt Schumacher. Oktober 1949. Abdruck in: Emil Fuchs: Mein Leben*. Bd. 2. S. 306–310 (gekürzt). Vgl. *Passagen der ungekürzten Fassung bei Karl-Heinz Bangard: Reich Gottes und soziale Gerechtigkeit bei Emil Fuchs*. S. 22–27. Vgl. meine Rezension in *Theologische Rundschau* 54 (1989)2, S. 381f. ⁸ Karl-Heinz Bangard: *Reich Gottes*. S. 23. ⁹ Siehe Frederic Hartweg, Hrsg.: *SED und Kirche. Eine Dokumentation ihrer Beziehungen*. Bd. 1: *SED 1946 bis 1961*. Bearbeitet von Joachim Heise. Neukirchen-Vluyn 1995. S. 292–294; 350–353. Dokument 63. ¹⁰ Siehe Karl-Heinz Bangard: *Reich Gottes*. S. 240. ¹¹ Karl-Heinz Bangard: *Reich Gottes*. S. 6. ¹² Karl-Heinz Bangard: *Reich Gottes. Besonders Kapitel 3 bis 5*. S. 28–65.

Deutschlands« im Jahre 1960/61; sie zeigen das unterschiedliche Politikverständnis im Kreis ehemaliger Gesinnungsgenossen und spiegeln gleichermaßen deren Verständnis wie auch ihre Vorbehalte im Blick auf das Wirken von Fuchs in der DDR wider.¹⁵

Mit Begriffen wie „politische Gutgläubigkeit“¹⁴, wie Bangard meint und wie sie auch heute mitunter noch auftauchen und das retrospektive Urteil färben, kann die von Fuchs vollzogene Transformation von Anliegen des religiösen Sozialismus im Blick auf die Gesellschaftsordnung der DDR jedenfalls nicht adäquat erfaßt werden. Vielmehr vertritt er illusionslos im Blick auf die Kirchen- und Religionspolitik der DDR-Führung die Meinung: »Wenn der Staat die Bischöfe gewönne, brauchte er uns nicht mehr.«¹⁵

Denn der Politiker müsse in erster Linie daran denken, was ihm politisch besonders nütze. Kirchenführern würde nun einmal – was ihren Einfluß auf die kirchliche Bevölkerung betreffe – staatlicherseits eine größere Bedeutung und Effizienz zugeschrieben als kleinen Kreisen von Pfarrern und einzelnen Theologen. Das kirchenpolitische Orientiertsein des DDR-Staates auf »fortschrittliche Kreise« (Pfarrer und Gemeindeglieder in Friedensbewegung, Nationaler Front, Ost-CDU und sonstigen gesellschaftsbezogene Gremien) erschien Fuchs durch die seinerzeit noch politisch stark reservierte Haltung des offiziellen Kirchentums mitbedingt. Gingen doch offizielle Kirchenleitungen erst später auf die gesellschaftspolitische Entwicklung im Osten stärker ein. So wurden auch kleinere Gruppierungen wie der staatspositive »Bund evangelischer Pfarrer in der DDR« (1958-1973) überflüssig, auch deshalb, weil das staatliche Festhalten an ihm die Gewinnung der Kirchenleitungen erschwerte.

Einen »Bruch« im staatsethischen Theologiekonzept des religiösen Sozialisten Emil Fuchs zu konstatieren, wie Bangard meint, muß im Blick auf den veränderten historischen Kontext ohnehin fragwürdig bleiben. Produktiver scheint mir demgegenüber eine Fragestellung zu sein, inwieweit im Handlungsmodell des Spätwerks von Fuchs in der DDR dynamische

Elemente von Luthers Zwei-Reiche-Lehre wirksam geworden sind, deren systematische Integration in den früheren religiös-sozialistisch gefärbten Denkansatz indes nicht mehr voll gelang. Eine größere Akzeptanz der Eigenständigkeit staatlich-politischen Handelns läßt sich jedoch bei Fuchs feststellen. Oft genug wies er darauf hin, daß noch dazu nichtchristliche staatliche Exponenten nicht mit Maßstäben christlicher Gewissensbindung zu messen seien, was besonders in der Pazifismusfrage deutlich wurde. Gleichzeitig legte Fuchs nach Einführung der allgemeinen Wehrpflicht dem Staat der DDR die Schonung christlicher Gewissensbindung nahe, wie das erfolgreiche Eintreten von Fuchs für Möglichkeiten des Wehrdienstes ohne Waffen zeigt (Bausoldaten).

Auch Bangards These, Fuchs habe die in der Kapitalismuskritik erarbeiteten Maßstäbe gegenüber der DDR außer acht gelassen, erscheint problematisch. Man geht von einer Außenoptik aus, die die notwendigen Umsetzungsprobleme des religiös-sozialistischen Anliegens angesichts der DDR-Wirklichkeit nicht ausreichend berücksichtigt. Situativ erforderliche Adaptionsvorgänge, wie sie einem wirklichkeitsbezogenen Religionsverständnis entsprechen, unterliegen hier der Kritik. Außerdem wird die religiös-sozialistische Hoffnungsperspektive am gesellschaftlich Neuen, das sich für Emil Fuchs in der DDR abzuzeichnen schien, nicht ausreichend berücksichtigt.¹⁶

Ist dem Ansatz und Wirken von Fuchs und ihm nahestehender Kreise eine Antizipation des Normalisierungsprozesses von Kirche und Staat in der DDR seit Kirchenbund-Gründung 1969 zu bescheinigen? Nach Bangards Meinung kaum, weil die evangelische Kirche in der DDR ihr Engagement unter dem Stichwort »Kirche im Sozialismus« theologisch anders und unter öffentlicher Wahrnehmung des »Wächteramtes« der Kirche verstanden habe.¹⁷ Diese bereits 1985 getroffene Feststellung Bangards ist zu hinterfragen.

Überdenkt man die Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Staat in der DDR, so stellt sich tatsächlich die Frage¹⁸: In welcher Hinsicht das Wirken von Emil Fuchs im Blick auf die kirchenpolitische

¹⁵ Karl-Heinz Bangard: *Reich Gottes*. S. 103–108. ¹⁴ Karl-Heinz Bangard: *Reich Gottes*. S. 169. Siehe S. 63 u. 113. ¹⁵ Mündliche Äußerung aus den fünfziger Jahren. ¹⁶ Karl-Heinz Bangard: *Reich Gottes*. S. 128 u. 130. ¹⁷ Karl-Heinz Bangard: *Reich Gottes*. S. 128 u. 130. ¹⁸ Zur Entwicklung der Kirchenpolitik der SED siehe Frederic Hartweg: *SED und Kirche. Eine Dokumentation ihrer Beziehungen*. Bd. 2. SED 1968 bis 1989. Bearbeitet von Horst Dohle. Neukirchen-Vluyn 1995.

Entwicklung der siebziger und achtziger Jahre bedeutsam sein könnte, einer Phase, die er nicht mehr erlebte. Kann der theologisch-sozialtheologische Ansatz von Fuchs – was Bangard verneint – als eine Antizipation des gewiß nicht konfliktfreien Normalisierungsprozesses von Kirche und Staat in der DDR nach der Kirchenbund-Gründung von 1969 betrachtet werden? Oder wie läßt sich beides aufeinander beziehen?

Sicher ist der Begründungszusammenhang von Kirche und Sozialismus bei nicht wenigen Theologen des Kirchenbundes ein anderer, als es dem stärker erfahrungs- und erlebnistheologischen Ansatz des von Schleiermacher, Schelling und Fichte beeinflussten Religionsverständnisses von Emil Fuchs entsprach. Im Kirchenbund wurden auf dem Hintergrund einer kirchenamtlich geprägten, durchaus unterschiedlichen Normaltheologie doch stärker von Karl Barth oder auch Dietrich Bonhoeffer bestimmte theologische Akzente gesetzt. Auch schienen für Emil Fuchs die verfaßten Kirchentümer die Wegfindung der Christen in der sozialistischen Gesellschaft nicht genügend zu fördern, ja oft genug zu erschweren. Dem religiösen Sozialisten Emil Fuchs waren schon in der Weimarer Republik kirchliche Exponenten und tonangebende kirchliche Kreise gesellschaftlich zu traditionsverhaftet, nicht proletaritätsoffen genug gewesen. Doch hat er bei allen Vorbehalten gegen das offizielle Kirchtum niemals die verantwortungsschärfende Funktion öffentlichkeitswirksamer kirchlicher Verkündigung geringgeachtet, sie vielmehr in einem sozialismusintegrativen Sinn angemahnt, zumindest aber erhofft.

Im Sinne von Fuchs sollte auch die Begegnung mit dem Staatsratsvorsitzenden Walter Ulbricht am 9. Februar 1961 der Ermöglichung christlicher Existenz und Wegfindung im »real existierenden« Sozialismus dienen. Die der Kirchenpolitik der SED entsprechende, mit Unterstützung der Ost-CDU arrangierte Begegnung einer Gruppe christlicher Persönlichkeiten unter Leitung von Emil Fuchs hat demgemäß dazu beigetragen, die Legitimation des Wirkens von christlichen Bürgern in der Öffentlichkeit sicherzustellen. Insofern sind Analogien zwischen dem Wirken von Fuchs und dem unterschiedlich begründeten spätere

ren Annäherungsprozeß zwischen Kirche und Staat nicht zu verkennen. Sollten doch diese kirchenoffiziellen Bemühungen der Legitimierung evangelischen Kirchtums im Gefüge des marxistisch dominierten DDR-Systems dienen. Das ist auch Intention und Funktion der unterschiedlich interpretierten Formel »Kirche im Sozialismus« gewesen: Raumfindung und Raumgewährung für kirchliches Leben in der DDR, aber auch für den einzelnen christlichen Bürger.

Die allmähliche staatliche Anerkennung des 1969 gegründeten Kirchenbundes seit Anfang der siebziger Jahre hat Fuchs nicht mehr erlebt. Sein Wirken erstreckte sich auf die Phase stärkerer Konflikte und Spannungen von Kirche und Staat in der DDR, wie sie in unterschiedlicher Weise die fünfziger und teilweise auch noch die sechziger Jahre prägten. Danach wurden unterschiedliche Tendenzen einer stärker situationsbezogenen »Beheimatung« evangelischen Kirchtums in der »realsozialistischen« Gesellschaft der DDR spürbar (sichtbar in der kirchlich auch situativ begründeten verfassungskonformen Verselbständigung der DDR-Kirchen im Kirchenbund 1969). Diesem Bemühen entsprach in der Folge ein gewisses Entgegenkommen von staatlicher Seite (Begegnung der Leitung des Kirchenbundes mit E. Honecker am 6. August 1978; die Kooperation zwischen Staat und Kirche zum Lutherjahr 1983 usw.).

Im Leitbild einer »Kirche im Sozialismus«¹⁹ zeigten sich Impulse und Motivationen, die dem kirchenreformerischen Anliegen von Emil Fuchs verwandt sind oder doch Ähnliches intendierten, mochte auch die Zielperspektive, die ihm vorschwebte, eine andere gewesen sein, weil stärker auf sozialistische Gestaltung hin orientiert. Gegenüber Tendenzen einer gewitzten Kirchendiplomatie, die vom Eingehen auf staatliche Wünsche Vorteile erwartete, hat Fuchs stets Vorbehalte gehabt. Berechnendes kirchenpolitisches Kalkül schätzte er gar nicht, wenngleich er verstehen konnte, daß Kirchenführer auf das Bewußtsein der Masse der Kirchenglieder Rücksicht nehmen müssen und auch sonst objektiven Rücksichten und Zwängen ausgesetzt sind.

Von einem »entscheidenden Bruch«²⁰ hinsichtlich der Bestimmung von Christentum und Marxismus,

¹⁹ Wolfgang Thumsen: *Kirche im Sozialismus. Geschichte, Bedeutung und Funktion einer ekklesiologischen Formel*. Tübingen 1996. ²⁰ Karl-Heinz Bangard: *Reich Gottes*. S. 129.

den Bangard mit der Übersiedelung von Emil Fuchs in die DDR meint konstatieren zu müssen, kann also nicht die Rede sein: es handelt sich vielmehr um die realdialektische Aktualisierung seines theologisch-soziolethischen Ansatzes im Blick auf die neuen gesellschaftspolitischen Verhältnisse. Eine durchaus beachtete und respektierte, bisweilen auch beargwöhnte Pionierfunktion für christliche Standortfindung in der sozialistischen Gesellschaft ist Emil Fuchs nicht abzusprechen, ja darin liegt die eigentliche historische Bedeutung des Spätwerkes von Emil Fuchs, das sich literarisch u. a. in Büchern wie »Marxismus und Christentum« (1. Aufl. 1952) und »Christliche und marxistische Ethik« (2 Bde. 1956/59) niederschlug.²¹

Hatten die religiösen Sozialisten in der Zeit der Weimarer Republik die Idee einer proletariatsoffenen Kirchengestaltung wachgehalten (damals als synodale Fraktionen in einzelnen Landeskirchen), so war das kirchenreformerische Anliegen von Emil Fuchs unter den veränderten gesellschaftspolitischen Verhältnissen nach dem Zweiten Weltkrieg anders zu gestalten. Gab es doch die parlamentarisch strukturierten Kirchenparteien auf Grund der Kirchenkampf Erfahrung im Dritten Reich nach 1945 nicht mehr, folglich auch keine Fraktion der religiösen Sozialisten in Kirchengemeindevertretungen oder Provinzial- und Landessynoden. blieb die organisatorische Existenz der religiösen Sozialisten in Westdeutschland zunächst auf die Basis einer Arbeitsgemeinschaft beschränkt, so konnte der seit 1933 aufgelöste »Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands« in der DDR organisatorisch überhaupt nicht wieder aufleben.

Emil Fuchs blieb in seiner Lehrtätigkeit an der Universität wie in seinem literarischen und gesellschaftspolitischen Wirken bemüht, das Thema Christentum und Sozialismus theologisch-ethisch zu reflektieren und das Verhältnis von Christentum und sozialistischen Staat entspannen und christlich vertretbar ordnen zu helfen, wenn auch nicht in kirchenoffiziellem Auftrag und nicht mehr – wie während der Weimarer Republik – auf kirchensynodaler Ebene.

Bei aller Kritik an ihm verhärtet erscheinenden Tendenzen im kirchlichen Establishment und im Wissen um ihm höchst ärgerliche politisch-staatliche Maßnahmen gegen kirchliches Leben (etwa Kampf gegen

die Junge Gemeinde 1952/53) ist es ein Anliegen von Emil Fuchs gewesen, dem Christen in der DDR wirksame Orientierung zu bieten, wie christliche Existenz in der DDR gelebt werden könne. Dabei war es Fuchs nicht um die Forcierung eines einheitlichen staats-ethisch-theologischen Ansatzes zu tun, den andere zu übernehmen hätten. Der Offenheit seines theologischen Denkens entsprach es vielmehr, auch andere theologische Zugänge zu respektieren, wenn sie nur der Lauterkeit religiösen Wollens und der Ernsthaftigkeit theologischen Nachdenkens entsprangen.

Resümierend läßt sich sagen: Weil es auch beim Evangelischen Kirchenbund in der DDR (1969-1991) darum ging, nicht nur Bewegungsfreiheit und Überlebensfähigkeit der Kirche sicherzustellen, sondern auch christliche Existenz in der DDR-Gesellschaft legitimierend zu ermöglichen, lassen sich intentional wie funktional durchaus Analogien zum Anliegen von Emil Fuchs erkennen, unabhängig davon, wie man die innovatorische Bedeutung und Effizienz seines theologischen Wirkens einschätzt.

Die mehrdeutige kirchenoffizielle Integrationsformel »Kirche im Sozialismus« (seit 1971) gilt m. E. heute zu Unrecht als umstritten. Denn gerade in ihrer interpretationsfähigen Ambivalenz und Mehrdeutigkeit lag ihre kirchenpolitische Brauchbarkeit. »Kirche im Sozialismus« umschrieb in der DDR ein kirchenoffizielles Orientierungsanliegen, das dem kirchen- und gesellschaftsreformerischen Bemühen von Emil Fuchs zwar nicht im theologischen Begründungszusammenhang, aber doch intentional und tendenziell durchaus entsprach. Deshalb ist dem Wirken von Emil Fuchs eine gesellschaftspolitische Pionierfunktion in der DDR zuzuschreiben. Er hat die gesellschaftspolitische Gestaltung in der DDR der fünfziger Jahre als Etappe eines »werdenden Sozialismus« verstanden und damit das dynamische Moment systemimmanenter Veränderung, Entwicklung und Reform bewußt im Auge gehabt. Sozialismusintegratives kritisches Mitdenken und Mitwirken der Christen hielt er dabei für unverzichtbar und theologisch legitim, nicht lediglich loyale Anpassung. Unangemessen wäre es dabei, wollte man verkennen, daß das Wirken von Emil Fuchs die historisch-politische Situation von Christentum und Kirchen in der DDR zu berücksichtigen hatte.

²¹ Siehe Fußnote 1 u. 3.

GERT WENDELBORN

Warum ich als evangelischer Christ und Sozialist das Lebenswerk von Emil Fuchs für bleibend aktuell halte

Die Überschrift, die ich meinem Beitrag gegeben habe, zeigt bereits, mit welcher Dankbarkeit ich auf das Lebenswerk von Emil Fuchs blicke. Es ist auch nicht das erste Mal, daß ich mich hier in Leipzig zu ihm äußere. Ich tat es schon in den 1980er Jahren als Vertreter des Friedensrates der DDR und als Theologe. Dabei ist meine Theologie mit der seinen gewiß nicht identisch. Seine Polemik gegen Karl Barth teile ich nicht, sondern sehe sowohl die biblisch-reformatorische Neubesinnung Barths wie die theologischen Aussagen der Religiösen Sozialisten sehr differenziert. Wohl kein einziger heutiger Theologe hat genau dieselbe Theologie wie Fuchs. In theologischer Hinsicht gehörte er der Welt des alten Liberalismus an, die vergangen ist. Freilich ist zu bedenken, daß der theologische Liberalismus vom Wesen der Sache her ein äußerst komplexes Phänomen war, und dies in theologischer wie in politischer Hinsicht. Zwischen Jatho und Bultmann, Traub und Fuchs klaffen Welten, und so ist jeder Fall für sich zu werten. Auch wies ich bereits 1969 in einer Rezension¹ darauf hin, daß schon der frühe Fuchs von Ritschl und seiner Schule zu Schleiermacher und in kritischer Sichtung zu den großen Vertretern des deutschen Idealismus zurücklenkte, weil er in Schleiermachers Ethik noch ein Programm dynamischer bürgerlicher und emanzipativer Zukunftsgestaltung fand, während Ritschl vor dieser Möglichkeit bereits resignierte. Dieses Zurücklenken war in den beiden letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine Entscheidung, die nur von sehr wenigen vollzogen wurde.

Wie gesagt: Seine Theologie ist nicht durchweg die meine. Es kam ihm aber ja auch gar nicht primär auf theologische Formulierungen an, sondern auf das Ergreifensein von Jesus Ruf. Nun gehöre ich zu den wenigen, die in der Gegenwart die Meinung vertreten, es gereiche einem Theologen und überhaupt einem

Christen zur Schande, wenn er abschätzig über theologische Sauberkeit denkt, denn Theologie ist nichts anderes, als die gedankliche Klärung des Glaubens. Aber zugleich gebe ich Fuchs Recht: Theologie ist kein Selbstzweck, und - wie schon früher Pietisten wußten - theologische Formulierungen, Dogma, Bekenntnis und selbst der Bibelbuchstabe sind keine Gewähr für einen lebendigen Glauben, können sogar ein raffiniertes Mittel sein, sich dem befreienden Zugriff Gottes zu entziehen, und haben allemal Anteil an menschlicher Begrenztheit und Irrtumsfähigkeit. Auch verlieren sie ihre Funktion, ja werden bedrohlich und lebensgefährlich, wenn sie starr-formal und gesetzlich verstanden werden. Schon dies ist eine wichtige theologische Erkenntnis von Fuchs, die von bleibender Aktualität ist.

Daß Fuchs ein bekennender Christ war, der nach bestem Wissen und Gewissen lebenslang nach seinem Glauben zu leben versuchte, für den also sein Glaube nicht nur intellektuelle, sondern zutiefst existentielle Bedeutung hatte, wurde selbst von seinen Gegnern nie bestritten. Er hatte eine warme geistliche Ausstrahlung, und die kam aus gelebtem Glauben. Sie wird auch deutlich in seiner bewegenden Autobiographie, die zu den bedeutendsten theologischen Selbstzeugnissen des zu Ende gehenden 20. Jahrhunderts gehört. Sie strahlt aus allen seinen Büchern und Aufsätzen. So offen er für den Marxismus besonders in der zweiten Hälfte seines Lebens war, diese Offenheit bedeutete für ihn nicht im geringsten Preisgabe seines Glaubens. Er war auch nicht in Gefahr wie vielleicht einzelne andere religiöse Sozialisten, den Glauben im wesentlichen auf Gesellschaftsgestaltung zu beschränken. Er schrieb eine Dogmatik und machte bleibend gültige Aussagen auch zur Individualethik. Wie schön und erhellend weiß er zum Beispiel in seinem Buch »Christliche und marxistische Ethik«² über

¹ *Emil Fuchs: Von Schleiermacher zur Marx. Frühschriften. Berlin 1969. In: Neue Zeit. 17.5.1969. S. 5.* ² *Emil Fuchs: Christliche und marxistische Ethik. 2 Bde. Leipzig 1958/1959. Meine folgenden Ausführungen beziehen sich vor allem auf dieses Werk.*

Ehe und Familie, das Glück und die Last der Elternschaft, die Würde der Frau zu sprechen, und er scheute dabei zu meiner Freude auch eindeutige Positionsbestimmungen nicht, die heute von der politischen Linken leider lange vergessen sind, zum Beispiel zur Unantastbarkeit auch des werdenden Lebens und zur Ehescheidung. Auch daß er gefeit gegen Alkohol und Nikotin war, findet meine volle Billigung.

Seine bleibend aktuelle theologische Bedeutung aber sehe ich primär darin, daß er klar erkannte: Die Kirche aller Zeiten kann legitim einzig an ihrem Auftrag gemessen werden, der ihr für alle Zeit definitiv durch ihren einzigen Herrn gegeben wurde. Deshalb forderte er die Rückbesinnung auf die Ursprünge des Christentums. Er erkannte, was die meisten Christen bis heute nicht wahrhaben wollen oder doch verschweigen, daß zwischen diesen Ursprüngen und der Kirchengeschichte ein Bruch besteht. Er wußte, daß der Korpsgeist der Kirche nicht identisch mit dem Heiligen Geist ist, sondern in der Zeit des Staatskirchentums oft in schreiendem Widerspruch dazu stand. Er wußte auch, daß eine Kirche, die nur von irdischen Sicherungen leben zu können meint, die sich deshalb willig von der sie umgebenden Gesellschaft instrumentalisieren läßt, wenn dabei für sie selbst etwas herauspringt, ihren Auftrag verleugnet, ihre geistliche Kraft verliert und kein vollmächtiges Zeugnis von ihrem Herrn mehr ablegen kann, vielmehr der Ausbreitung seiner Sache im Wege steht, auch wenn sie ganz anderes behauptet. Ihm war klar, daß Jesus Mahnung, nur wer sein Leben um Seinetwillen verliere, werde es finden (Matth. 10,39), Lebensgesetz nicht nur des einzelnen Christen, sondern auch der Kirche ist, so wie er allen falschen Bindungen der Kirche die Feststellung des Paulus im 2. Kor. 3,17 entgegensetzte, wo der Geist des Herrn sei, da sei Freiheit. Das bedeutete nicht, daß er die großen kulturellen und sittlichen Leistungen des Christentums in der fast 2000jährigen Kirchengeschichte leugnete. Er sprach es öfters aus, daß der christliche Glaube zu allen Zeiten unzähligen Christen wertvollste individuelle Lebenshilfe vermittelte. Insofern war auch sein kritischer Blick auf die Kirchengeschichte ein durchaus dialektischer, wie er sich schon in seiner Wortwahl nie in eine rüde Polemik abdrängen ließ. Er machte stets deutlich, daß er als Glied der Kirche Christi urteilte, wenn er zugleich auch wußte, daß er um des

Rufes Jesu willen am Rande der organisierten Kirche stand.

Fuchs war bewußt, daß die Rufer zur Wahrheit zu allen Zeiten ein schweres Schicksal haben, auch und nicht zuletzt in der Kirche, so wie einst die Propheten des alttestamentlichen Gottesvolkes einsame Rufer waren und als unbequeme Mahner verfolgt wurden. Er erkannte, daß Gottes heilbringende Wahrheit immer nur von der kleinen Minderheit der »Zeugen der Wahrheit« weitergetragen wird. Immer nur? Er hoffte wohl, es könne auch in der Institution Kirche einmal anders werden, wenn sie sich aus ihrem staatskirchlichen Gefängnis herausreißen lasse und so ihre geistliche Kraft zurückgewinne. Auch wir, soweit wir Christen sind, sollten an dieser Hoffnung festhalten. Fuchs schied sich nicht von der Institution Kirche, und auch wir dürfen es nicht tun. Man kann aus der Kirche nicht austreten wie aus einer Partei oder einem Verein, weil Gott selbst uns in sie berufen hat. Aber unterscheiden müssen wir schon zwischen der Institution Kirche und der weltweiten Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden, die nach dem 3. Glaubensartikel bekanntlich Glaubensgegenstand ist. Könnten wir sie sehen, brauchten wir nicht an sie zu glauben. Wir können also nur in trotzigem Dennoch an sie glauben.

Der Sache nach unterschied Fuchs zwischen wahrer und falscher Kirche. Aber er sagte es wohl schon aus taktischen Gründen nicht so, sondern sprach immer wieder vom Gegensatz eines bloßen Gewohnheitschristentums und dem wahren Glauben, der sich von der Hoffnung auf Gottes Reich zu tätigem Wirken im Geist von Liebe und Wahrheit in Kampf und Leiden führen läßt. Fuchs und die anderen Religiösen Sozialisten nahmen Jesus Verkündigung des anbrechenden Gottesreiches sehr ernst. Auch hier könnte im Für und Wider viel angemerkt werden. Aber im Recht war er allemal damit, daß Hoffnung auf Gottes Reich unendlich viel mehr ist als die Zuversicht, ich selbst werde meinen Tod überdauern, daß Gottes Reich zwar sehr wohl das Diesseits transzendiert, aber sich schon hier auf Erden sehr dynamisch auswirkt, auch zum Ringen um Teilziele wie Sozialismus und Kommunismus führt.

Schon weiter oben fiel das Stichwort Freiheit. Fuchs wußte, was die meisten Christen heute höchstens vage wissen, daß christliche Freiheit niemals die Freiheit

zu egoistischen Willensakten ist, die vielmehr ganz der alten, zu überwindenden Welt angehören. Ihm war klar, daß christliche Freiheit eminent geistlich und eminent sozial ist, da die Nächstenliebe bekanntlich die der Welt zugewandte, sichtbare Seite des Glaubens ist. Er konnte einmal formulieren, ein Mensch ohne Mitmensch sei wie ein Gespenst. Freiheit also ist inhaltlich zu definieren als die Freiheit selbstlosen Dienstes zugunsten des Guten und Lebensförderlichen für alle Menschen im Geist der Ehrfurcht vor dem Leben, wobei der Albert Schweitzers treffende Formulierung bewußt aufgreifen konnte.

So hat auch sein politisches Wirken letztlich eine geistliche Grundlage. Nicht so, daß er Jesus fälschlich für einen Sozialrevolutionär oder -Reformer hielt. Dazu kannte er sein Neues Testament und die Evangelien zu gut. Aber er wußte, daß Jesus zu authentischem Selbstsein befreien wollte. Fuchs konnte formulieren, man sei nur solange schöpferisch, wie man wahrhaftig sei, also sich selbst treu bleibe. Deshalb blieb ihm die herrliche Unabhängigkeit Jesus gegenüber einengenden Regeln und Normen nicht verborgen. Er konnte das nur von Markus (2,27) überlieferte kühne Wort Jesus zitieren, der Mensch sei nicht um des Sabbats, sondern der Sabbat um des Menschen willen geschaffen. Aber diese innere Freiheit ist nicht anarchisch, sondern zutiefst sozial, stellt an die Seite der Unterdrückten, Armen und Leidenden, weil sie Freiheit zur Liebe ist. Ein Christ, der das ernst nimmt, kann nicht anders, als auch die Gesellschaftsordnung daraufhin zu überprüfen, welche Chancen sie für ein menschenwürdiges Leben aller bietet und ob sie ein menschliches Zusammenleben im Geist der Humanität und Brüderlichkeit fördert oder behindert. Deshalb wandte sich Fuchs gegen Kirchen, die falsche Kompromisse mit ihrer Umwelt schlossen, die der bestehenden Ordnung eine Scheinlegitimierung verschafften und sie sogar sakralisierten, die diese Ordnung mit der göttlichen identifizierten, statt sie von klaren inhaltlichen Kriterien her zu überprüfen, die folglich das Festhalten am Bestehenden für Glaubensgehorsam und das Streben nach Erneuerung für Gottlosigkeit ausgaben und damit selbst Mitschuld am immer stärker werdenden Atheismus hatten, weil sie humanistisch gesinnten Atheisten den Kampf für eine grundlegende Neugestaltung der Gesellschaft überließen. Marx und Engels seien die ersten gewe-

sen, die die Welt aus dem Blickwinkel der Unterdrückten sahen, was auch Christen zu allen Zeiten hätten tun müssen, weil es der Blickwinkel Jesus war, der vor dem Reichtum unüberhörbar warnte.

Die Offenheit von Fuchs gegenüber der marxistischen Gesellschaftsanalyse war Ausdruck seiner Offenheit für Andersdenkende und die außerhalb der Kirche Befindlichen überhaupt. Er war kein Vertreter eines Klerikalismus, der – wie alle Welt sonst auch – die Seinen liebt und die Fremden verachtet oder haßt. Er war offen auch für die Draußen, seien es Selbstmörder, aus der Kirche Ausgetretene, Bettler oder auch humanistische Atheisten. Deshalb haßten und verachteten ihn die Klerikalen, wie einst die Pharisäer Jesus haßten. Wer Jesus treu blieb, ist klar, denn Jesus predigte und praktizierte die Feindesliebe. Aber Fuchs erkannte darüber hinaus, daß die Marxisten ja nicht einmal Feinde sind, sondern daß sie erfüllt sind von der Sehnsucht nach einer menschenwürdigen Welt für alle, daß sie Unterdrückte wie Unterdrücker von ihrer Selbstentfremdung befreien wollen, daß sie eine Wirtschaft anstreben, in der sich nicht nur der Starke und Clevere durchsetzt, indem er den Schwächeren beiseitedrängt oder aus dem Wege räumt, wo alle das Recht auf Bildung und schöpferische, sinnvolle Arbeit haben. Dabei verklärte er den Sozialismus nicht. Aber die Härte und Nüchternheit des Marxismus hielt er für prinzipiell richtig, da sie Ausdruck eines Realismus seien, der nicht gleichsam aristokratisch in einem Wolkenkuckucksheim schwebte, nicht aus der Alltagswelt in einen schönen Schein, das gedankliche Gespinnst schöner Seelen flüchtet, statt Weltflucht Weltverantwortung nicht nur propagiert, sondern auch praktiziert und selbstverständlich auch in Irrtümer und Schuld verfällt. Doch sei er gerade so allemal im Recht gegen die, die im Geist der Neutralität abseits der großen Entscheidungskämpfe ihrer Zeit stehen zu können meinen, denn sie werden erst recht schuldig.

Andererseits wußte Fuchs, was die marxistische Bewegung nicht immer ausreichend beachtete, daß man zwar den Klassenkampf nicht willkürlich abschaffen kann, weil er auch nicht von Revolutionären, die Gewalt von unten anwenden, erfunden wurde, daß er aber gleichsam noch zu den Waffen der alten, vergehenden Welt gehört und deshalb nicht nur irgendwann überwunden werden muß. Schon jetzt müssen die angewandten Mittel bei allen Sachzwängen mit

den angestrebten Zielen übereinstimmen. Fuchs wußte wie Gandhi, daß auch die besten Bestrebungen diskreditiert und entwertet werden, wenn man zu ihrer Realisierung inhumane, menschenverachtende Mittel anwendet. Auch die Rechte der Andersdenkenden seien zu respektieren. Darum waren ihm naturgemäß solche Ausprägungen des gesellschaftlich Inhumanen wie Militarismus und übersteigerter Nationalismus besonders verhaßt. Fuchs stellte hier vor allem in der präfaschistischen Phase deutscher Geschichte die Entscheidungsfrage. Er gehörte zu denen, die schon 1930 in Thüringen den Aufruf Religiöser Sozialisten gegen den Hitlerfaschismus initiierten, der zu den ersten öffentlichen Aufrufen gegen den braunen Ungeist überhaupt gehört. Hier werden Kreuz und Hakenkreuz, faschistische Verantwortungslosigkeit und christliche Verantwortlichkeit in absoluten Gegensatz gestellt. Ein gar so schlechter Theologe kann er nicht gewesen sein, wenn ihm anders als den meisten christlichen Zeitgenossen klar war, daß christliche Nächstenliebe in unüberwindbaren Gegensatz zu rechtsradikaler Gewaltverherrlichung, Verrohung und Menschenverachtung steht.

Die Offenheit von Emil Fuchs für andere war also keine harmlose Prinzipienlosigkeit und schon gar kein Zurückweichen vor der Gewalt. Sie war Offenheit für fremde Überzeugungen und fremde Völker und deshalb auch Einsatz für den Frieden bis hinein in die christliche Friedenskonferenz, auf deren 3.Tagung im September 1960 er ein wichtiges Referat hielt, in dem er den Gedanken der Parteilichkeit im Friedenskampf einbrachte. Offenheit für Fremdes hinderte also auch nicht an Parteilichkeit. Aber er trat ein für

die Lösung aller Streitfragen auf friedlichem Wege, und es muß nicht lange bewiesen werden, daß dies die heute wichtigste Form von Nächstenliebe in gesellschaftlichen Dimensionen ist. Alfred Rosenberg wußte, was er tat, wenn er Fuchs schon 1932 frontal angriff und ihm hemmungslosen Pazifismus unterstellte, weil er das Recht des deutschen Volkes auf Selbstbehauptung leugne.

Emil Fuchs dachte nicht an ein Aufgehen des christlichen Glaubens in sozialistischer Gesellschaftsgestaltung. Seine Offenheit für die marxistische Gesellschaftsanalyse bedeutete nicht im geringsten, daß er dem Marxismus unkritisch verfiel und dabei seinen christlichen Glauben preisgab. In seiner behutsamen Art sagte er in seinem Alter in der jungen DDR auch den dort Regierenden, daß dem christlichen Glauben eine gewaltige Bedeutung auch zukünftig zukomme, wenn er sich aus dem selbstgewählten Ghetto befreien lasse, weil er dem menschlichen Leben eine Tiefendimension schenken könne, die dem Materialismus fehle. Er sagte den Marxisten auch, daß diese Tiefendimension der Entwicklung des Bürgers in der neuen Gesellschaft unverzichtbare Kräfte vermitteln könne, weil der Sozialismus Individuum und Gemeinschaft in ein qualitativ neuartiges Verhältnis stelle, dem Individualismus ebenso wie der Vermassung und Entmündigung bei Strafe seines Unterganges wehren müsse. Eine solche wahrhaft menschenwürdige und lebenswerte Gesellschaft zu schaffen, bleibt der Zukunft vorbehalten. Emil Fuchs aber bestärkt uns wie wenige andere darin, uns von diesem Ziel durch nichts abbringen zu lassen – trotz alledem.

2. SESSION

FRIEDRICH-MARTIN BALZER

Die Zerstörung der Weimarer Republik im Spiegelbild der »Wochenberichte« von Emil Fuchs 1931–1933

I.

1968 schrieb der 93jährige Emil Fuchs aus Anlaß des 75. Geburtstages von Erwin Eckert an seinen »Kampf- und Lebensgefährten durch viele tapferfrohe und schwere Jahre menschheitsgeschichtlicher Entscheidung«. Er erinnerte an die vielen Debatten, die beide miteinander hatten, zu zweit, im Vorstand der Bewegung der Religiösen Sozialisten, vor Hunderten in Versammlungen und auf den Jahrestagungen. Fuchs beklagte den »niederträchtigen Betrug, die schlaue geistige Bearbeitung«, wie sie ab 1918, nach 1933 und nach 1945 »unser deutsches Volk von seinem notwendigen Weg zum Sozialismus abzulenken wußten in individualistische Begehrlichkeit«. Die »klugen« SPD-Führenden und ihre Funktionäre hätten ihm deutlich gemacht, wohin er gehöre. »Habe ich doch selbst erlebt, wie jene leidenschaftlichen Diskussionen mir das klare Bewußtsein, aber auch den Zugang zu jenen Erkenntnissen des Marxismus-Leninismus bahnten, die mir – dem Christen – das Werkzeug erschlossen, durch das die neue Welt gebaut werden kann und wird.«¹

Zwei Jahre später bedankte sich Erwin Eckert in einem Glückwunschschreiben zum 96. Geburtstag von Emil Fuchs für das übersandte Buch »Von Schleiermacher zu Marx«. »Das Buch und sein Titel hat mir noch einmal eindrucksvoll die ganze Spannweite Deines geistigen Ringens um die Fragen, die uns bei-

de ein ganzes Leben lang gemeinsam beschäftigt haben, vor Augen geführt.« Eckert fuhr fort: »In den letzten Tagen habe ich daraufhin noch einmal in Deiner Autobiographie nachgelesen. Wenn Du so zurückblickst, hast Du sicher auch an die besonders intensive gemeinsame Kampfzeit im »Bund der Religiösen Sozialisten« gedacht, in der wir aus dem Zwang des Evangeliums und der Erkenntnis der drohenden Gefahr von Faschismus und Krieg mit unseren Freunden in ganz Deutschland zusammenstanden.« »In Deinem Lebensbericht«, fuhr Eckert enttäuscht fort, »habe ich jedoch kaum etwas gefunden, was auf diese Periode hindeutet.«²

Auf dem Hintergrund einer fast 50jährigen Freundschaft und Kampfgemeinschaft muß es in der Tat überraschen³, wenn in Band 2 der Autobiographie aus dem Jahre 1959 Eckert nur ein einziges Mal knappe Erwähnung findet, wenn es dort heißt: »Das Aufsteigen der Bewegung ermöglichte die Gründung eines Sonntagsblattes, das den Titel »Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes« trug und von Eckert in Mannheim in seiner leidenschaftlich-packenden Art redigiert wurde.«⁴ Seine Person – im zweiten Band sind es allein 98 Personen, die im Namensverzeichnis erläutert werden – taucht im Anhang der Autobiographie von Fuchs überhaupt nicht auf.

In den Bibliographien der Veröffentlichungen von Emil Fuchs⁵ ist keine einzige der über 200 Veröffentlichungen von Emil Fuchs aus den Jahren der Weima-

1 Der Brief von Emil Fuchs an Erwin Eckert vom Februar 1968 ist vollständig abgedruckt in: Friedrich-Martin Balzer (Hrsg.): *Ärgernis und Zeichen – Erwin Eckert sozialistischer Revolutionär aus christlichem Glauben*. Bonn 1993. S. 356. 2 Der Brief von Erwin Eckert an Emil Fuchs vom 9. Mai 1970 befindet sich zusammen mit der Festgabe [Publikationsverzeichnis] zum 96. Geburtstag von Emil Fuchs im Privatarchiv Erwin Eckert, c/o Friedrich-Martin Balzer. 3 Siehe auch Jörg Ettemeyer: *Das Ende der Weimarer Republik im Spiegel der Publizistik der religiösen Sozialisten. Dargestellt am Beispiel des Sonntagsblattes »Der Religiöse Sozialist«*. Magisterarbeit in Geschichte. Marburg/Lahn 1988. S. 209: »Allerdings weisen diese von Fuchs erst in hohem Alter geschriebenen Memoiren erhebliche Mängel auf... Zur Aufhellung des Selbstverständnisses von Fuchs in der Weimarer Zeit kann diese Darstellung deshalb wenig beitragen. Von seiner Wochenberichterstattung im »Religiösen Sozialisten« erzählt Fuchs ebenfalls mit keinem Wort.« 4 Emil Fuchs: *Mein Leben. Zweiter Teil. Ein Christ im Kampfe gegen den Faschismus, für Frieden und Sozialismus*. Leipzig 1959. S. 169. 5 Johannes Herz: *Bibliographie Emil Fuchs zum 80. Geburtstag am 13. Mai 1954*. In: *Theologische Literaturzeitung (ThLZ)* 1954. Nr. 11. Sp. 699-704; Hans Moritz: *Bibliographie Emil Fuchs [Ergänzung und Fortsetzung der in ThLZ 79. 1954. Sp. 699ff. abgedruckten Bibliographie]*. In: *ThLZ* 1959. Nr. 6. Sp. 471-474.

rer Republik, die im Bundesorgan »Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes« und ab 1931 in »Der religiöse Sozialist« erschienen sind, verzeichnet. Dagegen sind die Veröffentlichungen in der »Freien Volkskirche«, in den »Neuen Wegen«, der »Christlichen Welt« und im Monatsheft der Deutschen Freunde, im »Quäker« und in der »Zeitschrift für Religion und Sozialismus« durchaus aufgeführt. Die nach dem Tod von Emil Fuchs erschienenen Bibliographien verzichten auf Veröffentlichungen von Emil Fuchs vor 1933 völlig.⁶

Im Jahre 1970 hoffte Eckert daher, daß das beigefügte Schrifttumsverzeichnis aus dem »Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes« und dem »Religiösen Sozialisten« eine besondere Erinnerung sein mögen, das »Dir Freude machen wird und Dir zeigt, wie viel Du uns damals schon bedeutet hast.«⁷

II.

Der erste Wochenbericht von Emil Fuchs erschien in der Nr. 47 des »Religiösen Sozialisten« vom 22.11.1931, sein letzter in der Nr. 11 vom 12.3.1933. Insgesamt verzeichnet das Bundesorgan 68 Berichte. Die Zeitgeschichte, die sich in den Wochenberichten niederschlägt, umfaßt also die letzten entscheidenden Jahre am Vorabend der Machtübertragung an den Faschismus. Die Wochenberichte beschäftigen sich sowohl mit innenpolitischen Erscheinungen der ökonomischen und politischen Krise als auch mit internatio-

nen Aspekten der kapitalistischen Weltwirtschaftskrise und der Gegenwehr der Arbeiterbewegung.

Eine systematische Analyse der Positionen von Emil Fuchs, wie sie sich in den Wochenberichten widerspiegeln, würde den vorgegebenen Rahmen sprengen. Sicher ist: Auch Emil Fuchs hat vereinzelt Irrtümer und Fehleinschätzungen, die zwischen »Kozis« und »Sozialfaschisten« grassierten, geteilt.⁸ Kostproben seiner Analyse der Endphase der Weimarer Republik und des Beginns der Errichtung der faschistischen Diktatur am 30. Januar 1933 sollen jedoch nicht vorenthalten werden, nicht nur um die Lücke in seiner Lebensdarstellung schließen zu helfen, sondern schon allein, um die Sprache vorzustellen, in der Emil Fuchs sich geäußert hat, eine Sprache, die ihm in der DDR als Ehrenmitglied der CDU und Nestor der Universitäts-Theologie – zumindest teilweise – abhanden gekommen zu sein scheint.

Prolog: »Augenblicksbilder«

Den Anfang machen einige – von Fuchs »Augenblicksbilder« genannte – Schlaglichter in chronologischer Reihenfolge: »Direktor Weingarten von der Ingenieurschule in Wismar wird auf Fordern der Studenten von der Stadt entlassen, weil er Jude ist.« Es erhob sich jedoch kein Protest gegen diese verfassungswidrige Maßnahme. Stattdessen hatte sich die Stadt Oldenburg bereit erklärt, »die streikenden Stu-

⁶ *Bibliographie zum 100. Geburtstag des evangelischen Theologen der DDR Emil Fuchs.* In: *Bibliographische Kalenderblätter der Berliner Stadtbibliothek (BkdBS).* Berlin 16(1974). Folge 5. S. 35-46; Dittmar Rostig: *Bibliographie zum religiösen Sozialismus in der SBZ und der DDR (Berichtszeit: 1945-1985).* Frankfurt/Main 1992. Das anlässlich des 75. Geburtstages im »Standpunkt« (4/1977. S. 102-105) zusammengestellte Verzeichnis der Veröffentlichungen Karl Kleinschmidts enthält keinen einzigen Titel der Schriften von Karl Kleinschmidt vor 1933. Siehe inzwischen Friedrich-Martin Balzer/Christian Stappenbeck (Hrsg.): *Sie haben das Recht zur Revolution bejaht. Christen in der DDR. Ein Beitrag zu 50 Jahre »Darmstädter Wort«.* Bonn 1997. S. 111-118. ⁷ Siehe Anmerkung 2. ⁸ In dem hier erörterten Zusammenhang ist auf die anfechtbare Vorstellung von Fuchs von einem notwendig »linearen« Prozeß der Faschisierung der Präsidialkabinette und der Bezeichnung des Papen'schen Staatsstreiches (Preußenschlag) als »faschistisch« hinzuweisen. Die Kapitel 22 und 23 von Wolfgang Abendroths »Einführung in die Geschichte der Arbeiterbewegung«. Von den Anfängen bis 1933. Heilbronn⁵ 1997. S. 241-287, lesen sich überwiegend geradezu wie ein wissenschaftlicher Kommentar zu den wöchentlichen Aufzeichnungen von Emil Fuchs. Genauere Analysen und Kommentare finden sich in der Edition sämtlicher Wochenberichte von Erwin Eckert und Emil Fuchs, die 2001 unter dem (Arbeits)titel Erwin Eckert/Emil Fuchs »Blick in den Abgrund« oder »Noch kann die Katastrophe verhindert werden« erscheinen wird. Im Gegensatz zu den kleinen Kreisen kritisch denkender Intellektueller, die sich in Norddeutschland um »Weltbühne« und »Tagebuch«; in Süddeutschland um die Stuttgarter »Sonntags-Zeitung« gruppierten, wußten sich Eckert und Fuchs durchaus in die Arbeiterbewegung eingeordnet und dieser verpflichtet.

denten an seiner Schule aufzunehmen und ihnen besonders günstige Bedingungen geboten.«⁹ [...]

»In Thüringen prozessiert der ehemalige Herzog von Altenburg um die Zahlung von 27 Millionen mit dem Lande Thüringen. Könnte man die nicht sehr leicht aufbringen, wenn man alle Thüringer Erwerbslosen verhungern ließe?«¹⁰ [...]

»Ein großes bürgerliches Blatt schrieb kurz nach Weihnachten: »Abgesehen von den Schatten, die durch die große Zahl der Selbstmorde auf die Festtage fallen, ist der Friede der Feiertage nirgends gestört worden«. Wirklich »nirgends?« Muß nicht der Frieden eines Menschen recht erheblich gestört worden sein, wenn er Hand an sich selbst legt? Der feiertägliche Frieden des Bürgertums mag ja infolge des Burgfriedens nicht beeinträchtigt worden sein. Aber leider hat der Burgfrieden ja nicht verhindert, daß gerade um Weihnachten Tausenden der Feiertag durch Lohnabbau recht empfindlich gestört worden ist.«¹¹ [...]

Auf der Reichsgründungsfeier des Kyffhäuserbundes erklärte der Vorsitzende, General a.D. von Horn: »Die alten deutschen Soldaten müßten die sogenannte Kriegsschuldfrage mit Entrüstung abwehren. Man dürfe nicht vergessen, daß die Kriegsschuldfrage in engem Zusammenhang mit der Verantwortlichkeit des früheren Kaisers stehe. Der Geist des ersten Versailles, den man heute feiere [1871 Gründung des Deutschen Reiches im Spiegelsaal von Versailles nach der Niederlage Frankreichs im von Preußen-Deutschland mutwillig vom Zaun gebrochenen Deutsch-Französischen Krieg von 1870/1871! F.M.B.], müsse den Geist des zweiten Versailles überwinden. An der Feier nahm der Reichswehrminister Groener teil. Der Reichsverfassungsminister Groener scheint von dieser monarchistischen Kriegshetze nichts erfahren zu haben, sonst hätten wir bei seiner Reichsgründungsfeierrede im Rundfunk hören müssen, daß er den Kyffhäuserbund nicht zu den »politischen Kräften« rechnet, deren Aufgabe »die organische Ausführung und Entwicklung der Verfassung ist. Daß solche politische Propaganda »natürlich ganz unpolitisch« ist, wurde uns mehrmals bei der Vorführung eines Kaiserfilms in Berlin versichert, der den Exkaiser

beim Holzsägen, beim Verteilen von Zigaretten an seine Diener, mit einem Wort: beim Entgegenführen zu den herrlichen Zeiten zeigt. Die »Rote Fahne« wurde wegen eines Artikels zum 13. Jahrestag der Ermordung Karl Liebknechts und Rosa Luxemburgs für drei Tage verboten...«¹² [...]

»Interessant sind [...] die Worte eines Mitgliedes der Regierungspartei im tschechischen Parlament, weil ja die Tschechoslowakei in guten Beziehungen zu Frankreich steht. Es meinte auf eine kommunistische Anfrage wegen des Krieges im Osten: »Warum die ganze Aufregung bei den Kommunisten? Weil die Sowjetunion vor Japan Angst hat. Alle christlichen Kulturvölker müssen es als Schande empfinden, daß ein ostasiatisches Volk das erste ist, welches in der Sowjetunion Ordnung schaffen wird«. Ein so offenes Eingeständnis, daß die kapitalistischen Staaten sich mit Interventionsplänen gegen Rußland tragen, hat bisher gefehlt. Was dieser Herr sich unter »Ordnung schaffen« vorstellt, ist das gerade Gegenteil von Ordnung, nämlich Zerstörung des Sozialismus durch Wiedereinführung der Anarchie des Kapitalismus. Wahrlich ein schöner Beruf für ein »zivilisiertes« Land!«¹⁵ [...]

»Der »Burgfrieden« ist überhaupt eine höchst einseitige Sache. Zwar darf keine Partei öffentliche Versammlungen machen. Wie viele »neutrale« Pastoren werden es wohl nicht versäumen, in den gut besuchten Ostergottesdiensten kräftig gegen den »Antichrist im Osten« und gegen den »Sitten- und Kulturbolschewismus« im eigenen Lande zu wettern. Außerdem treibt die Bourgeoisie in diesen Tagen noch eine recht wirksame »indirekte« politische Propaganda. Sie hat nämlich das außerordentliche Glück, daß gerade hundert Jahre vor diesem, in dem es der Bourgeoisie so dreckig geht, weil ihr kapitalistisches Wirtschaftssystem versagt, Goethe gestorben ist. Das nutzt sie denn auch weidlich aus. Goethe wird als Nationalheros hingestellt, in dessen Sinn es sei, alles Trennende zu vergessen und sich auf die »Nation« zu besinnen. Konkret ausgedrückt heißt das, die Arbeiterschaft möge doch im Hinblick auf das »Goethejahr«, das heißt, das Krisenjahr der Bourgeoisie, alle Lohnsenkungen,

9 *Politik der Woche (PdW) vom 1. bis 14. November 1931. In: Der Religiöse Sozialist (RS). Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes. 13. Jg. 1931. Mannheim. Nr. 47 vom 22.11.1931. S. 198.* 10 *PdW vom 13. bis 19. Dezember 1931. In: RS 1931. Nr. 52 vom 27.11.1931. S. 218.* 11 *PdW vom 27. Dezember 1931 bis 2. Januar 1932. In: RS 1932. Nr. 2 vom 10.1.1932. S. 8.* 12 *PdW vom 17. bis 23. Januar 1932. In: RS 1932. Nr. 5 vom 31.1.1932. S. 20.* 15 *PdW vom 30. Januar bis 6. Februar 1932. In: RS 1932. Nr. 7 vom 14.2.1932. S. 28.*

kurz alles, was die Bourgeoisie der Arbeiterschaft angetan hat, vergessen und noch mal das tun, was für die Bourgeoisie und ihr System gut ist. Den Vogel schießt bei dieser Propaganda die früher einmal lesbare ›Frankfurter Zeitung‹ ab. Sie schreibt: ›Wir brauchen solche Besinnung auf die großen Menschen, die in deutscher Zunge sprachen..., weil wir noch immer nicht ›von einem Sinne durchdrungen sind‹. Dann verwahrt sie sich dagegen, daß damit etwa ›österliche Burgfriedensstimmung‹ gemeint sei, und fährt fort: ›So müßte das Wort ›Goethe‹ für Deutsche eine Art Gottesfriede sein‹. Also ›Gottesfriede‹ statt ›Burgfriede‹. Das ist für das Proletariat gehüpft wie gesprungen. Beide Male handelt es sich um die Vertuschung der Klassengegensätze durch die ›Idee der Nation‹ im Interesse der herrschenden Klasse. Die Bourgeoisie proklamiert im Namen Goethes den ›Gottesfrieden‹ und im Namen Gottes den ›Burgfrieden‹, um dem Proletariat die Möglichkeit zu nehmen, für seine Interessen, für seine Befreiung zu kämpfen. – Ganz deutlich zeigt sich der Klassencharakter der ›Goethefeiern‹ darin, daß eine Feier, auf der der Kommunist Wittfogel über ›Goethe vom marxistischen Standpunkt‹ sprechen sollte, verboten worden ist, weil sie den ›Burgfrieden‹ gefährde. Wenn irgendein deutschnationaler Professor über ›Goethe und wir Deutschen‹ (lies: wir Bürger) redet, so gefährdet das nicht den ›Burgfrieden‹. Dabei kann sich das Bürgertum nicht darauf berufen, daß das Proletariat und der Marxismus Goethe nicht ›verstehen‹ oder nicht zu ›würdigen‹ wisse. Im Gegenteil, der Marxismus ist der einzige Standpunkt, der Goethe vollständig gerecht wird, weil er seine Leistung nicht nur ›literarisch‹ bewertet oder ›erlebt‹, sondern weil es auch die Grenzen Goethes aufzeigen kann, die bedingt sind durch die Zeit und die gesellschaftlichen Umstände, in denen Goethe gelebt hat. – Wie sehr Goethe im marxistischen Lager geschätzt wird, beweist auch, daß die ›kulturlosen‹ Bolschewisten Goethes Gedächtnis ehren, indem sie in Moskau große Goethefeiern machen. Die dabei gehaltenen Reden sollen in einem Buch mit zwei bisher unbe-

kannten Autogrammen Goethes veröffentlicht werden. Außerdem beginnt der Staatsverlag in diesem Jahre mit der Herausgabe von Goethes Werken.«¹⁴ [...]

›Von Regensburg wird berichtet, daß der nationalsozialistische Arzt Geheimrat Dr. Dörfler einem verunglückten jüdischen Knaben die Hilfe verweigerte. Dieser mußte in ein anderes Krankenhaus gebracht werden und starb, weil Hilfe zu spät kam.«¹⁵ [...]

Zwischendurch beklagte Fuchs die zahlreichen ›Ausweisungen ›lästiger‹ Ausländer‹. ›Sie betreffen meistens Leute, die in der politischen Arbeit der Linken stehen, meistens der KPD.«¹⁶ [...]

›Das Konjunkturforschungsinstitut hat festgestellt, daß wir in Deutschland 1,75 Millionen mehr Arbeitslose haben, als die Arbeitsämter zählen. Das sind die, die durch einsichtsvolle Regierungsmaßnahmen von der Unterstützung ausgeschlossen wurde, was sicherlich eine große Erleichterung des Staatshaushaltes bedeutet, falls man nicht fragt, was nun aus ihnen wird.«¹⁷ [...]

›Der Schriftsteller Renn ist wegen Hochverrats verhaftet worden. Unklar ist, welches Material man glaubt bei ihm gefunden zu haben. Er ist Kommunist. Ohne Zweifel einer unserer bedeutendsten Schriftsteller (›Der Krieg‹ ist von ihm). Papenkurs.«¹⁸ [...]

›Um der Komik willen sei erwähnt, daß der Präsident des Herrenklubs Herr v. Papen beispringt in der schmerzlichen Abwehr des Mißtrauens, man wolle die Rechte des Volkes antasten. – Dabei sagt er, daß der Herrenklub ›eine Verbindung zwischen Regierung und Volk‹ darstellen wolle. – Was ist wohl für die Mitglieder des Herrenklubs das deutsche Volk? – Die in den Hinterhäusern und Arbeitervierteln existieren nicht für sie!«¹⁹ [...]

›Der Minister Marschler in Weimar hat angekündigt, daß er den Beamten verbieten werde, bei Juden und jüdischen Warenhäusern zu kaufen, ein Verbot, das strafrechtlich verfolgt werden müßte. (Boykottaufforderung).«²⁰ [...]

›Von Berlin wird das Auftreten von Scharen bettelnder und handelnder Kinder zum Weihnachtsverkehr

14 PdW vom 20. bis 26. März 1932. In: RS 1932. Nr. 14 vom 3.4.1932. S. 56. 15 PdW vom 15. bis 21. Mai 1932. In: RS 1932. Nr. 22 vom 29.5.1932. S. 88. 16 PdW vom 24. Dezember bis 31. Dezember 1932. In: RS 1933. Nr. 2 vom 8.1.1933. S. 8. 17 PdW vom 25. September bis 1. Oktober 1932. In: RS 1932. Nr. 41 vom 9.10.1932. S. 164. 18 PdW vom 27. November bis 4. Dezember 1932. In: RS 1932. Nr. 50 vom 11.12.1932. S. 200. 19 PdW vom 24. bis 30. Oktober 1932. In: RS 1932. Nr. 45 vom 6.11.1932. S. 180. 20 PdW vom 19. bis 26. November 1932. In: RS 1932. Nr. 49 vom 4.12.1932. S. 196.

gemeldet. Über so etwas entrüstet sich der gute Bürger nur, wenn es in Moskau geschieht. In einem kapitalistischen Staat stört das die Ordnung und das Gewissen nicht. - Wir haben ja unseren guten Staat und unsere Polizei.«²¹ [...]

»Es scheint fast, daß erhöhte Leistung der Wirtschaft heute noch lange nicht Abnahme der Arbeitslosigkeit bedeutet. Ein sehr bedenkliches Symptom, das auch von Amerika berichtet wird, wo steigende Leistung der Wirtschaft sich vollziehen soll, ohne daß bis jetzt die Arbeitslosigkeit abnimmt. - Aber die Papiere an der Börse steigen, und von St. Moritz wird berichtet, daß die internationale Vergnügungsgesellschaft sich seit fünf Wintern nicht so glänzend und großartig amüsiert habe wie heuer. Dort also hat man wieder Geld.«²² [...]

Und schließlich: »...der Weltbrand lodert heller empor. Wann wird er in jenes Stadium gekommen sein, wo niemand sein Umsichgreifen mehr hindern kann? - Das alles wäre nicht möglich ohne die Mithilfe der europäischen und amerikanischen Geldmächte und Munitionsfabriken. - Geld, Geld, Geld muß verdient werden, und wenn wir alle darüber zugrunde gehen! »Kommunistische« Demonstrationen werden in Japan grausam unterdrückt. Das ist wahrscheinlich der Kampf der Massen gegen den Krieg, der natürlich Bolschewismus und Vaterlandsverrat in Japan wie überall ist.«²³ [...]

Soviel zur »Stimmungslage« der zweigeteilten Nation, wie sie sich Emil Fuchs darstellte.

Verteidigung von Demokratie, Sozialstaat und Rechtsstaat

Im Mittelpunkt der Wochenberichte von Emil Fuchs steht der Kampf gegen die »Ausschaltung der Parla-

mente, der demokratischen Einrichtungen«²⁴, der Appell an die überwältigende Mehrheit der Deutschen, »dem faschistischen Treiben, dem Aufstellen einer bewaffneten Macht gegen die deutsche Republik und Verfassung ein Ende [zu] machen«²⁵, und die Absicht, »die Massen zum Kampf für Demokratie und Republik, Volksrecht und Gestaltung des Sozialismus [...] aufzurufen«.²⁶

Entschieden setzte sich Fuchs für die Erhaltung der liberalen Grundrechte ein. Besser könne die Politik, die von Brüning-Groener gemacht werde, kaum charakterisiert werden: »Polizei und Beamtenschaft halten im Innern die Arbeiterschaft durch Weihnachtsfrieden, durch Beseitigung der Pressefreiheit, in Schach. Die Gefängnisse sind mit politischen Gefangenen überfüllt. In Bochum wurde eine Sitzung kommunistischer Funktionäre - wie man so schön sagt - ausgehoben. Scheinbar fallen selbst Sitzungen unter das Versammlungsverbot. Wirklich aktiver Kampf gegen all das, womit diese kapitalistische Republik die Arbeiterschaft zu Weihnachten bedacht hat, wird als illegal geächtet, und die Kämpfer werden dementsprechend behandelt. So wird der »innere Bestand des Staates« gesichert!«²⁷ Kritik an der herrschenden Praxis übend fuhr Fuchs fort: »In dem »Rechtsstaat«, in dem wir angeblich leben, muß jede polizeiliche Verfügung [...] befristet sein. Nicht einmal das ist [...] der Fall. »Bis auf weiteres«, also ohne Fristsetzung, verbietet man einfach jegliche Versammlungen einer bestimmten Partei. Rechtsstaat? Polizeistaat!«²⁸ In diese Richtung der Politik passe, »daß die Nationalsozialisten ungehindert Versammlungen abhalten können, in denen nicht allzu zart mit der »öffentlichen Ruhe und Sicherheit« umgegangen wird. Die Versammlungen der Linken dagegen werden verboten.«²⁹

Nachdem der Innenminister Groener zur Durchführung des »Weihnachtsfriedens« eine Verordnung

21 PdW vom 17. bis 24. Dezember 1932. In: RS 1933. Nr. 1 vom 1.1.1933. S. 4. 22 PdW vom 8. bis 15. Januar 1933. In: RS 1933. Nr. 4 vom 22.1.1933. S. 16. 23 PdW vom 1. bis 7. Januar 1933. In: RS 1933. Nr. 3 vom 15.1.1933. S. 12. 24 PdW vom 2. bis 9. April 1932. In: RS 1932. Nr. 16 vom 17.4.1932. S. 64. 25 PdW vom 12. bis 10. März 1932. In: RS 1932. Nr. 13 vom 27.3.1932. S. 52. 26 PdW vom 12. bis 19. September 1932. In: RS 1932. Nr. 39 vom 25.9.1932. S. 156. 27 PdW vom 27. Dezember 1931 bis 2. Januar 1932. In: RS 1932. Nr. 2 vom 10.1.1932. S. 8. 28 PdW vom 2. bis 9. Januar 1932. In: RS 1932. Nr. 3 vom 17.1.1932. S. 12. Siehe Helmut Ridder: »Nach dem erneuten Übergang zum permanenten Ausnahmezustand im Zeichen der Weltwirtschaftskrise seit dem März 1931 beherrschte eine hektisch und sprunghaft auf die zunehmenden Straßenkämpfe reagierende Notverordnungspraxis wiederum das Versammlungswesen [...], dessen letzte Freiheiten durch die VO des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat v. 28.2.1933 [...] zu Grabe getragen wurden.« In: Helmut Ridder, Versammlungsrecht, Kommentar, Geschichtliche Einleitung. Baden-Baden 1992. S. 76. 29 PdW vom 2. bis 9. Januar 1932. In: RS 1932. Nr. 3 vom 17.1.1932. S. 12. Siehe zum Komplex der

erlassen habe, die angebe, nach welchen Gesichtspunkten Presseverbote auszusprechen sind, schrieb Fuchs: »Eine Zeitung muß danach verboten werden, wenn sie ›die öffentliche Sicherheit und Ordnung gefährdet‹. Eine solche Gefährdung geschehe durch ›falsche Nachrichten, die geeignet sind, die Bevölkerung in Erregung zu versetzen‹. Dasselbe gilt für alarmierende Schlagzeilen, die die von der Regierung getroffenen Maßnahmen empfindlich durchkreuzen. Die Gegenüberstellung von ›falschen‹ und ›alarmierenden‹ Nachrichten zeigt, daß Groener mit den letzteren wahre Nachrichten meint. Damit sind also auch wahre Nachrichten, die die Politik der Regierung ›durchkreuzen‹, das heißt doch wohl, die sie kritisieren und angreifen, zu verbieten, Pressefreiheit? – Hält man dazu zum Beispiel die Praxis des Reichsgerichts, das jetzt wieder das Verbot des ›Nationalsozialistischen Parlamentsdienstes‹ aufgehoben hat, so kann man sich ein Bild von der verfassungsmäßig garantierten ›Meinungsfreiheit in Wort und Bild‹ machen, wie sie der augenblickliche Innenminister auffaßt.«⁵⁰

Die Tatsache, daß auch die Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) sich an der Aushöhlung des Versammlungsrechtes, das ohnehin mehr den Atem des kaiserlichen Obrigkeitsstaates als den Atem einer demokratischen Revolution in sich trug, beteiligte, geht u.a. aus der Bemerkung von Fuchs hervor: »Zur Durchführung des Versammlungsverbots während des Weihnachtsfriedens hat Severing (Preußischer Innenminister, SPD, F.M.B.) Richtlinien erlassen, die das Verbot auch auf Mitgliederversammlungen großer Parteien erstrecken. Dementsprechend hat Grzesinski (Polizeipräsident in Berlin, SPD, F.M.B.) in Berlin zweimal die Mitgliederversammlung der SAP [Sozialistische Arbeiterpartei, F.M.B.] verboten.«⁵¹ In diesem Zusammenhang ist an die wiederholte Äußerung von Friedrich Ebert zu erinnern: »Wenn der Tag kommt, an dem die Frage auftaucht: Deutschland oder die Verfassung, dann werden wir Deutschland nicht wegen der Verfassung zugrunde gehen lassen.«⁵²

Mit großer Besorgnis registrierte Fuchs »die Urteile der Gerichte und Verwaltungsbehörden gegen links, während sich zu gleicher Zeit der Terror der Nazis verschärft(e)«. ⁵³ Im einzelnen führte Fuchs aus: »Beinahe täglich kann man von Überfällen und geradezu bestialischen Morden der Nazis an Reichsbannerleuten und kommunistischen Arbeitern lesen. Auf eine Beschwerde über das Treiben der Nazis in Braunschweig, wo es besonders schlimm hergeht, hat der Innenwehrminister Groener erwidert, daß ›ein Anlaß zum Eingreifen nicht vorliege‹. In Breslau und Umgebung wurden einige nationalsozialistische Ortsgruppen verboten. Das Verbot ist von der Aufsichtsinstanz prompt wieder aufgehoben worden. – Auf der anderen Seite sieht es etwas anders aus. Das Potsdamer Schöffengericht verurteilte einen Kommunisten zu drei Monaten Gefängnis, weil er während einer Stahlhelmparade die Internationale gesungen hatte! Die Verfahren gegen die Kommunisten wegen Hochverrats häufen sich so, daß der 4. Strafsenat des Reichsgerichts, der diese Prozesse zu verhandeln hat, in doppelter Besetzung tagen muß. Bekanntlich ist es Hochverrat oder wenigstens Vorbereitung zum Hochverrat, wenn die KPD unter Reichswehrsoldaten Propaganda für ihre Ideen macht. Dagegen können die Nazis ungehindert in die Reichswehr aufgenommen werden und ihre Propaganda an Ort und Stelle betreiben.«⁵⁴

Gegen die um sich greifende Zensur protestierte Fuchs mit folgender Geschichte: »Die Filmprüfstelle, welchen Namen die Filmzensur in Deutschland trägt, hat den Film ›Kuhle Wampe‹ von Bert Brecht verboten, weil er die öffentliche Sicherheit gefährde. Rudolf Olden, der dieser Filmprüfstelle angehört, veröffentlicht sein Urteil dazu. Der Film behandle das Arbeitslosenproblem; aber er sei nicht revolutionär, sondern stellenweise sogar schönfärberisch. Das Revolutionärste, was in ihm vorkomme, seien die Worte: ›Und wer wird die Welt ändern? – Die, denen sie nicht gefällt!‹ Olden stellt fest, daß hier ein »wilder Zensur-

Verteidigung der Bürgerrechte in der Weimarer Republik W. Abendroth: Die Verteidigung der Bürgerrechte in der Weimarer und Bonner Republik. Ein Vergleich. In: Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik. H. 3. 1984. S. 45–59. 50 PdW vom 20. bis 26. Dezember 1932. In: RS 1932. Nr. 1 vom 3.1.1932. S. 4. 51 Ebd. 52 Zit. nach: Helmut Ridder: Wie und warum (schon) Weimar die Demokratie verfehlte. In: Roland Herzog (Hrsg.): Zentrum und Peripherie. Festschrift für Richard Bäuml zum 65. Geburtstag. Chur/Zürich 1992. S. 87f. 53 PdW vom 14. bis 20. Februar 1932. In: RS 1932. Nr. 9 vom 28.2.1932. S. 32. 54 Ebd. 55 PdW vom 26. März bis 2. April 1932. In: RS 1932. Nr. 15 vom 10.4.1932. S. 60.

exzeß«, eine »Unterdrückung bürgerlicher Freiheit« verübt worden sei.«³⁵

Als Christ und Mitglied der SPD protestierte Fuchs gegen die per Notverordnung vollzogene Auflösung der den Kommunisten nahestehenden Freidenkerorganisation mit den Worten: »Die Regierung bringt es fertig, diese Auflösung zu rechtfertigen mit dem Artikel 135 der Reichsverfassung, der ausdrücklich die Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährleistet. Im Namen der Gewissensfreiheit beseitigt man die Freiheit des Proletariats, sich seinem Gewissen nach zu betätigen und eine revolutionäre Freidenkerorganisation zu schaffen! – Wir sind also glücklich so weit, daß die Brüning-Groener-Regierung die demokratische Verfassung zum Vorwand nimmt, um eben diese Verfassung, um die Demokratie in Deutschland zu beseitigen. Das ist aber nicht nur ein Stück Kulturreaktion, ein Stück Beeinträchtigung des proletarischen Kulturkampfes, sondern das soll zugleich einen verschärften Kurs gegen den Kommunismus vorbereiten.«³⁶

Gegen die Aufhebung des Demonstrationsverbotes wandte Fuchs ein: »Um die wachsende Empörung der Massen gegen diese Hungermaßnahmen der Papen-Diktatur niederzuschlagen, läßt die Bourgeoisie ihre Terrorgarden in verschärftem Maße gegen die Arbeiterschaft los. Überfälle auf Gewerkschaftshäuser, sozialdemokratische und kommunistische Parteihäuser, gemeinste Überfälle aus dem Hinterhalt auf einzelne Funktionäre der Arbeiterschaft haben allein in der Berichtswoche 30 Arbeitern – sozialdemokratischen, kommunistischen und parteilosen Arbeitern, das Leben gekostet! Fast überall, wo die Polizei eingriff, wandte sie sich nicht gegen die SA, sondern gegen die Arbeiter, die sich gegen die SA-Überfälle zur Wehr setzten.«³⁷

Dabei verlor Fuchs den Zusammenhang von liberalen und sozialen Grundrechten keineswegs aus den Augen. »Vom Schnellgericht sind elf Antifaschisten, angeklagt der Aufforderung zum Generalstreik, bestraft worden. Neun davon zu einem Monat Gefängnis wegen Verteilung eines Generalstreikflugblattes; ein Antifaschist zu zwei Monaten, weil er in einer Ver-

sammlung zum Generalstreik aufgerufen hatte; ein Arbeiter zu drei Monaten, weil er angeblich bei der Haus- und Hofpropaganda für den Generalstreik mitgewirkt hatte. Diese faschistischen Urteile sind Signale für die Arbeiterklasse. Die Bourgeoisie will die Arbeiterklasse ihres entscheidenden Kampfmittels, des Streiks, berauben! Diese Verordnung der Papenschleicher und diese Gefängnisstrafen ihrer Justiz sind die ersten Verbote eines vollständigen Streikverbots. In der gleichen Linie liegt es, wenn in Halle ein kommunistischer Stadtverordneter, als er in einer Versammlung erklärte, nicht parlamentarische Abstimmungen, sondern der außerparlamentarische Kampf führe zu Entscheidungen, von einem großen Polizeiaufgebot aus der Versammlung heraus verhaftet wurde. Formell ist der Belagerungszustand zwar jetzt aufgehoben; praktisch aber gehen die Unterdrückungsmaßnahmen gegen die politische Betätigung der Arbeiterschaft weiter. Und wenige Tage nach der Aufhebung ist das Verbot politischer Betätigung ausgedehnt worden auf das ganze Reich durch die Verhängung des »Burgfriedens«. [...] Bis jetzt haben sich alle diese Maßnahmen, die angeblich zur Wiederherstellung der Ruhe und Ordnung angeordnet wurden, zugunsten der Nationalsozialisten und gegen die kämpfende Arbeiterschaft ausgewirkt. Bekanntlich besteht ja auch ein Demonstrationsverbot.«³⁸

Immer wieder führte Fuchs Tatsachen gegen die Zerstörung der Demokratie an: »In Düsseldorf wurde eine Versammlung des Komitees gegen den imperialistischen Krieg verboten, weil Barbusse in ihr sprechen sollte. Große Schriftsteller anderer Nationen sind der deutschen Kultur gefährlich.«³⁹

Wie weit der Prozeß der Zerstörung der Demokratie auch durch Berufsverbote ging, machte Fuchs mit der folgenden Bemerkung deutlich: »Gegenüber der Beamtenschaft wird das System des rücksichtslosen Abbaus aller Linksstehenden fortgesetzt. Noske ist nun auch beurlaubt. Man rechnet damit, daß Prinz Auwi sein Nachfolger wird.«⁴⁰

Mit der Heranziehung von SA und SS als »Ordnungskräfte« nach dem 30. Januar 1933 war der Verfolgung von Kommunisten und Republikanern kaum

36 PdW vom 1. bis 8. Mai 1932. In: RS 1932. Nr. 20 vom 15.5.1932. S. 80. 37 PdW vom 9. bis 16. Juli 1932. In: RS 1932. Nr. 30 vom 24.7.1932. S. 120. 38 PdW vom 24. bis 30. Juli 1932. In: RS 1932. Nr. 32 vom 7.8.1932. S. 128. 39 PdW vom 9. bis 16. Oktober 1932. In: RS 1932. Nr. 43 vom 23.10.1932. S. 172. 40 PdW vom 5. bis 12. Februar 1933. In: RS 1933. Nr. 8 vom 10.2.1933. S. 32.

noch eine Grenze gesetzt. »Zeitungsverbote der Linkspresse bis zu der des Zentrums gehen weiter. Viele von ihnen werden vom Reichsgericht wieder aufgehoben. Sie werden wieder verboten. Man will die Linkspresse finanziell ruinieren. Am Tage, an dem das Verbot der ›Roten Fahne‹ ablief, wurde das Karl-Liebknecht-Haus durchsucht, besetzt und geschlossen. – Ebenso werden Versammlungen verboten, aufgelöst, gestürmt, wobei SS und SA keinen Widerstand der Polizei finden. Überfälle Einzelner und gemeinsam Marschierender sind an der Tagesordnung.«⁴¹ Solidarisch bilanzierte Fuchs: »Gegen die KPD ist eine rücksichtslose Verfolgung ausgebrochen. Tausende verhaftet, überall Haussuchung.«⁴²

Auch gegen die Zerstörung der verfassungsrechtlich garantierten Abwehrrechte der Arbeiterschaft in den Betrieben machte Fuchs unzweideutig Front. Die Verlängerung der Amtsdauer der Betriebsräte um ein Jahr bedeute, »daß im Jahr 1932 keinerlei Betriebsrätewahlen stattfinden. Man will Ruhe haben in den Betrieben! Es wird behauptet, daß die Anregung zu dieser Maßnahme von den Gewerkschaften ausgegangen sei.«⁴³ Fuchs konnte sich nicht denken, »daß die Gewerkschaften sich zu dieser Suspendierung der Betriebsdemokratie hergegeben haben.«⁴⁴

Zu einem Gesetzentwurf der SPD, der die Verstaatlichung des Bergbaus und der mit dem Metallbergbau verbundenen Metallwerke vorsah, merkte Fuchs differenziert an: »Sozialisierung« im Sinne von Planwirtschaft und Karl Marx wäre das noch nicht, besonders wenn die Verstaatlichung gegen Entschädigung erfolgt.«⁴⁵ Bei richtiger Durchführung könne aber hier »das Brechen der Kapitalherrschaft beginnen.«⁴⁶

Fuchs beklagte, daß die Gewerkschaften »praktisch von der Mitbestimmung der Lohnhöhe ausgeschlossen«⁴⁷ würden. »Das ist eine Art von ›Arbeitsrecht‹, die recht große Ähnlichkeit mit dem faschistischen Arbeitsrecht Italiens hat, in dem auch staatliche Instanzen ohne Mitwirkung freier Gewerkschaften die Höhe

des Lohnes bestimmen.«⁴⁸ Mit den staatlich festgesetzten Lohntarifen diene »der Staat der Erhaltung der kapitalistischen Wirtschaft viel besser, als es die nur auf die Interessen ihres einzelnen Unternehmens bedachten Herren vom Reichsverband der Industrie tun, wenn sie ›Freiheit‹ der Lohngestaltung fordern. Denn die Tarifverträge mit ihrer ›Friedenspflicht‹ machen es den Gewerkschaften unmöglich, zu streiken; sie riskieren bei Streik gegen einen Tarif – auch wenn er durch Notverordnung eingesetzt ist und nicht durch Verhandlungen der Gewerkschaften –, daß der Unternehmer die Gewerkschaftskassen beschlagnahmten läßt, um sich den durch den Streik entstandenen Schaden vergüten zu lassen.«⁴⁹ Praktisch gebe die Notverordnung »dem Unternehmer das Recht, den Lohnabbau ohne Änderung des Arbeitsvertrages«, also durch Aufhebung der Tarifvertragsfreiheit bzw. Tarifautonomie, »durchzuführen.«⁵⁰ »Ein Aushang im Betrieb soll genügen, um den Abbau für die nächste Woche in Kraft treten zu lassen. Damit ist für den Unternehmer die Vertragstreue beseitigt. Er braucht sich nicht an den Tarif zu halten. Aber für die Gewerkschaft besteht die sogenannte Friedenspflicht nach wie vor. Es offenbart sich deutlich der Klassencharakter des Rechts überhaupt in der kapitalistischen Klassengesellschaft.«⁵¹

»Das Versagen der Justiz« aber sei die »sicherste Vorbereitung zum Bürgerkriege.«⁵² Die deutsche Rechtsprechung, so Fuchs, füge »sich in jeder Weise in die Tendenzen der heutigen Machthaber ein.«⁵³ »Das Reichsgericht hat ein gegen Nationalsozialisten erlassenes Uniformverbot für ungültig erklärt. Merkwürdige Dinge geschehen auch in der Polizei. Zweimal kurz hintereinander sind in Berlin Menschen verhaftet worden, die Severing, die Republik und das andere Mal Braun hochleben ließen.«⁵⁴ Allzu milde Richter hätten, so Fuchs, »die Teilnehmer der Krawalle vom Kurfürstendamm gefunden.«⁵⁵ Alle ihre Strafen seien in der Berufungsinstanz herabgesetzt, die

41 PdW vom 18. bis 25. Februar 1933. In: RS 1933. Nr. 10 vom 5.3.1933. S. 40. 42 PdW vom 25. Februar bis 4. März 1933. In: RS 1933. Nr. 11 vom 12.3.1933. S. 44. 43 PdW vom 20. bis 26. Dezember 1931. In: RS 1933. Nr. 1 vom 3.1.1932. S. 4. 44 Ebd. 45 PdW vom 20. bis 27. Februar 1932. In: RS 1932. Nr. 10 vom 6.3.1932. S. 40. 46 Ebd. 47 PdW vom 20. bis 26. Dezember 1932. In: RS 1932. Nr. 1 vom 3.1.1932. S. 4. 48 Ebd. 49 PdW vom 12. bis 19. März 1932. In: RS 1932. Nr. 13 vom 27.3.1932. S. 52. 50 PdW vom 4. bis 11. September 1932. In: RS 1932. Nr. 38 vom 18.9.1932. S. 152. 51 Ebd. 52 PdW vom 13. bis 19. Dezember 1931. In: RS 1931. Nr. 52 vom 27.11.1931. S. 218. 53 PdW vom 29. November bis 5. Dezember 1932. In: RS 1932. Nr. 50 vom 13.12.1931. S. 210. 54 Ebd. 55 PdW vom 6. bis 13. Februar 1932. In: RS 1932. Nr. 8 vom 21.2.1932. S. 32.

Führer von Helldorf und Ernst vom Landfriedensbruch freigesprochen geworden. »Man stelle dem gegenüber, daß fast gleichzeitig das Essener Schwurgericht Jungkommunisten, die des Totschlags an einem Nationalsozialisten angeklagt waren, zehn Jahre ins Zuchthaus schickte, das Reichsgericht kommunistische Arbeiter, die ein paar Sprengpatronen entwendet hatten, mit vier Jahren Zuchthaus bestraft. Ein Nationalsozialist, der in Charlottenburg ein Eisernes Buch stehlen und zerstören wollte, wurde vom Schnellrichter in vollem Umfange freigesprochen, obwohl der Staatsanwalt verschärfte Strafe beantragt hatte wegen der vergiftenden politischen Wirkung solcher Tat. – »Hat dies Urteil noch irgend etwas mit Recht zu tun? Nein, es ist Justiz von heute«, sagt dazu das »Berliner Tageblatt«. – Will man wirklich des Terrors Herr werden? Man wird es nur, wenn man gleiche Gerechtigkeit hat für alle, gleiche Strenge gegen jeden Terrorakt. Ein Staat, der mit Parteiliche und Vorurteilen mißt, wird des aufsteigenden Unheils nicht Herr werden.«⁵⁶

Schon dürfe »ein Oberstaatsanwalt im »Angriff« offen den Grundsatz proklamieren: Nicht auf die Tat kommt es an, sondern auf die Gesinnung.«⁵⁷ Den deutschen Richtern, so der Oberstaatsanwalt, sei es nicht zum Bewußtsein gekommen, »wie schwer sie sich gegen das oberste Gesetz der Gerechtigkeit vergingen, als sie die idealen vaterländischen Forderungen der nationalsozialistischen Bewegung gegen die grobmaterialistischen, eigensüchtigen, nur einer einzigen Volksklasse angeblich dienenden Ambitionen der KPD gleichsetzten.«⁵⁸ Fuchs zog aufgrund dieser Äußerung den Schluß: »Dies ist die offene Proklamation der faschistischen Justiz. Jeder Kampf um die Lebensrechte der Arbeiterschaft erfolgt aus »eigensüchtigen« Motiven und muß deshalb schwer bestraft werden. Aber wenn die Unternehmer bewaffnete SA gegen Streik einsetzen, dann sind das »idealistische vaterländische« Motive, die nichts mit Klassenkampf zu tun haben.«⁵⁹ In den verschärften Klassenauseinandersetzungen in der Endphase der Weimarer Repu-

blik ergriff Fuchs unzweideutig Partei für die Arbeiterbewegung und gegen das Bürgertum, nachdem ihm sehr deutlich vor Augen geführt wurde, »was ein deutsches Bürgertum sich an Dummheit, Roheit, Gewalttat und Unsinn bieten läßt.«⁶⁰ Zu der Interessenvertretung der Monopole, der Deutschen Volkspartei (DVP), merkte Fuchs an, wie »grotesk« die Haltung dieser Partei sei. »Sie beschloß auf einer Tagung zu Hannover, »eine selbständige Politik der Gegnerschaft gegen Brüning« zu führen, das heißt »selbständig« im Gefolge Hitlers, wie das gesamte »selbständige« Bürgertum.«⁶¹

Gegenüber Hitler stehe »als Kern allen Widerstandes die deutsche Arbeiterschaft. Sie ist die politisch und wirtschaftlich geschulte Kerntruppe«, die, so hoffte Fuchs, »begreift, um was es geht. Daß sie es begriffen hat,« so Fuchs Ende 1932, werde »immer deutlicher«. »Hoffentlich wird es bald so deutlich, daß auch diese dumme Polemik zwischen SPD und KPD einer wirklich sachlichen Aussprache, sachlichem Austragen der nicht zu verdeckenden faktischen Meinungsverschiedenheit und einer klaren Entschlossenheit gemeinsamen Widerstandes weicht.«⁶²

Die Antwort auf die selbst-gestellte ironische Frage, ob Deutschland auch wirklich »erwache«, war jedoch zunehmend von der Sorge durchzogen, daß die Mehrheit der Deutschen abermals versagen könnte. »Wenn das deutsche Volk«, so klagte er, »in einem Zustand der Vernunft und ruhiger Klarheit wäre, so würde das Benehmen der Nationalsozialisten [...] dieser Partei alle Aussicht auf Erfolg genommen haben.«⁶³ »Erschreckend« sei jedenfalls »die völlige Zerfahrenheit, wirtschaftliche Kurzsichtigkeit, Urteilslosigkeit und Charakterlosigkeit gewaltig großer Kreise unseres Volkes.«⁶⁴ Nach der Ernennung Adolf Hitlers zum Reichskanzler fragte er sich bestürzt, »ob die begeisterte Dummheit in Deutschland noch über das Maß gesteigert werden kann, was Hitler bis jetzt erreicht hat.«⁶⁵ Erschrocken nahm Fuchs »die zunehmende Nervosität Europas« und die »zunehmende Isolierung des in Europas Mitte liegenden Landes« wahr und

56 Ebd. 57 PdW vom 8. bis 14. August 1932. In: RS 1932. Nr. 34 vom 21.8.1932. S. 136. 58 Ebd. 59 Ebd. 60 PdW vom 28. Februar bis 5. März 1932. In: RS 1932. Nr. 11 vom 13.3.1932. S. 44. 61 PdW vom 6. bis 13. Dezember 1931. In: RS 1931. Nr. 51 vom 20.12.1931. S. 214. 62 PdW vom 30. Januar bis 4. Februar 1933. In: RS 1933. Nr. 7 vom 12.2.1933. S. 28. 63 PdW vom 20. bis 27. Februar 1932. In: RS 1932. Nr. 10 vom 6.3.1932. S. 36. 64 PdW vom 17. bis 22. Oktober 1932. In: RS 1932. Nr. 44 vom 30.10.1932. S. 176. 65 PdW vom 30. Januar bis 4. Februar 1933. In: RS 1933. Nr. 7 vom 12.2.1933. S.28.

mahnte eindringlich: »Wessen Gehirn noch fassen kann, was vor 1914 war, der mag sich warnen lassen.«⁶⁶ An das Jahr 1918 anknüpfend, erinnerte Fuchs: »Es gab schon einmal eine Zeit, in der viel vom ›Freiheitskampf der Deutschen‹, vor allem vom ›Durchhalten‹, die Rede war. Aber auch damals mußte sich das Proletariat seine Freiheit selbst nehmen, ja, es mußte sie sich gerade von denen, die so viel vom ›Freiheitskampf des Volkes‹ reden, erkämpfen!«⁶⁷ »Wann«, so fragte Fuchs ungeduldig seine deutschen Mitbürger, »werden die ›Staatsbürger begriffen haben, daß es gilt, diese Regierung samt der kapitalistischen Ordnung, deren Hüter diese Regierung ja nur sind, hinwegzufegen? – Bedarf es wirklich eines neuen Weltkriegs, um der Menschheit diese Lehre einzubleuen? – Mit blutigen Opfern, mit Tod und Verderben!«⁶⁸

Entgegen herrschender Auffassung in der BRD setzte die Aushöhlung der Weimarer »Reichs«verfassung, die Zertrümmerung von Rechtsstaat und Arbeitsrecht, nicht erst mit dem Jahre 1933 ein⁶⁹, sondern erfolgte schrittweise unter den Präsidialkabinetten ab 1930. Helmut Ridder spricht in diesem Zusammenhang von der »Rutschbahn Weimars ins ›Dritte Reich‹«. ⁷⁰ Wie sehr Emil Fuchs die Zeit von Brüning zu Hitler als »Rutschbahn« im einzelnen und mit großem Weitblick erlebte und beschrieb, geht aus seinen Wochenberichten unzweideutig hervor. Der Eindruck der »Rutschbahn« war so stark, daß der 30. Januar 1933 mit der Ernennung Adolf Hitlers zum Reichskanzler durch den Reichspräsidenten von Hindenburg als qualitativer Sprung in der abschüssigen Endphase der Weimarer Republik bis März 1933 – und dies in großer Übereinstimmung mit den Einschätzungen von SPD und KPD – kaum wahrgenommen wurde. Fuchs selbst setzte sich energisch für die normative Wirkung der Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung und der darin garantierten liberalen und sozialen Grundrechte ein und protestierte gegen die Durchbrechung bzw. willkürliche Aufhebung

durch Notverordnungen und richterliche Entscheidungen. Im einzelnen machte er Front gegen die Verletzung der Republik als Staatsform (Art. 1), die Mißachtung des Demokratieprinzips (Art. 1), gegen die Aufhebung der Unabhängigkeit der Justiz (Art. 102), gegen die sich steigernde Verletzung der Meinungs- und Pressefreiheit (Art. 118), des Versammlungsrechts (Art. 123), der Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art. 135), der gleichberechtigten Mitwirkung der Arbeiter und Angestellten an der Regelung der Lohn und Arbeitsbedingungen sowie an der gesamten wirtschaftlichen Entwicklung der produktiven Kräfte und schließlich der Tarifautonomie (Art. 165).

Insofern war Fuchs ein Erbe der Französischen Revolution, die Walter Markov als »Anfangs- und Ausgangspunkt einer großen Bewegung der menschlichen Gesellschaft zu Demokratie und Humanismus«⁷¹ bezeichnete, jener »welthistorischen Transformation, deren Paukenschlag 1789 zu vernehmen war, von da aus zum Roten Oktober vordrang und über ihn hinausführte«. ⁷² Für Deutschland, das Land ohne siegreiche bürgerliche Revolution, gilt, daß anstelle der Vorstellung von »government of, by and for the people« die deutsche juristische Weltanschauung des »eternal state above and against the people« sich weitgehend hartnäckig am Leben hält. Für Fuchs war der Kollektivsouverän das gesamte Volk. Er sah es als seine Aufgabe an, die Rechte dieses Volkes nicht nur gegenüber der Exekutive, der Legislative und Judikative, sondern auch gegenüber den Oberen in seiner eigenen Partei zu schützen, die immer wieder die Neigung zeigten, »nicht für den Souverän Volk, sondern über ihn zu regieren, also aus Citoyens Untertanen zu machen«. ⁷³ Anders Emil Fuchs. Immer wieder drückte er in den Wochenberichten sein Vertrauen gegenüber der Zuverlässigkeit des Volkes aus und mahnte den Parteivorstand der SPD, das in ihn gesetzte Vertrauen nicht zu mißbrauchen. Wie Eckert verstand Fuchs sich als Demokrat, der die Masse der Bevölkerung vertritt. Er

66 PdW vom 13. bis 20. Februar 1933. In: RS 1933. Nr. 9 vom 26.2.1933. S. 36. 67 PdW vom 27. Dezember 1931 bis 2. Januar 1932. In: RS 1932. Nr. 2 vom 10.1.1932. S. 8. 68 PdW vom 24. bis 30. Januar 1932. In: RS 1932. Nr. 6 vom 7.2.1932. S. 24. 69 Siehe: Die deutschen Verfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Paderborn 1975. 9. Auflage. S. 111. 70 Helmut Ridder: Wie und warum (schon) Weimar die Demokratie verfehlte. A.a.O. S. 90. 71 Walter Markov: Zwiesprache mit dem Jahrhundert. Dokumentiert von Thomas Grimm. Köln 1990. S. 251. 72 Ebd. Siehe hierzu Helmut Ridder: Die Deutschen und die Volkssouveränität oder Wie der große Lämmel Volk von dem großen Monster Staat zu seiner, des Staats, Räson gebracht wurde und wird. In: Erhard Denninger u.a. (Hrsg.): Kritik und Vertrauen. Festschrift für Peter Schneider zum 70. Geburtstag. Frankfurt/Main 1990. S. 355–381. 73 Walter Markov: Zwiesprache. A.a.O. S. 254.

glaubte »an die Bewegung der Massen, an ihre Kraft, an ihre Gerechtigkeit« und fürchtete diese Bewegung keineswegs.⁷⁴ Er kritisierte die »schwächliche Haltung« der sozialdemokratischen Stillhaltepolitik, die auf Wahlergebnisse und Entscheidungen des Reichsgerichts – auch nach dem Staatsstreich in Preußen – mehr setzte als auf die »Treue und Zuverlässigkeit ihrer Massen«.⁷⁵ »Wer klug ist, bleibt auf der Seite des Volkes. Reaktion auch als Scheindemokratie ist zukunftsstörend. Nur schärfste Opposition schafft Zukunft.«⁷⁶ Blankes Entsetzen gegenüber den Führenden der SPD, die die außerparlamentarische Zusammenarbeit mit der KPD wie der Teufel das Weihwasser mieden, brachte Fuchs dagegen zum Ausdruck, als er Carl Severing mit den Worten zitierte: »Ich wünschte, daß die Nazis eine Partei wären, die geführt wird von klaren politischen Köpfen. Ich würde gerne mit einer solchen Partei ein Stück des Weges des Wiederaufbaues gehen. Wenn die Nazis das sind, dann bin ich der Überzeugung, daß wir der Mitbeteiligung der Nazis an den Regierungsgeschäften gar nicht abgeneigt gegenüberstünden.«⁷⁷

Andererseits war Fuchs ebenso wie Eckert »in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, der Oktoberrevolution, den revolutionären Nachkriegsauseinandersetzungen, danach wieder in der Zeit der Weltwirtschaftskrise, der gewaltigen Anstrengung zum »großen Sprung nach vorne« in der Sowjetunion (Industrialisierung und Kollektivierung) und nicht zuletzt der faschistischen Gefahr geprägt«⁷⁸ worden. Es war letztlich »die große geschichtliche Energie, die von der russischen Oktoberrevolution (hier nur vergleichbar der Großen Französischen Revolution des Jahres 1789) ausging«, die Menschen wie Emil Fuchs und Erwin Eckert »mitgerissen und schließlich befähigt hat, Entscheidungen zu treffen, die existentielle Zerreißproben (nicht allein in und mit der Kirche) bedeuten mußten«.⁷⁹ Stets stellte sich Fuchs wie Eckert schützend und solidarisch vor die Sowjetunion und

gegen die kapitalistischen Länder, die sich nicht davon abhalten ließen, »ihre kriegerischen Vorbereitungen gegen Sowjetrußland auf alle Arten fortzusetzen, denn das Interesse des Kapitalismus, sich den einzigen Raum wieder zu erobern, der der Ausbeutung und dem Profit entzogen ist, ist ungeheuer groß«.⁸⁰ Erst auf diesem Hintergrund gewinnt die Äußerung von Emil Fuchs an Erwin Eckert in einem Brief vom 18. November 1931 Bedeutung: »Wenn bei uns Hitler zur Herrschaft kommt, so müssen wir Füchse alle unsere Zuflucht in Rußland suchen, wenn wir lebend davon kommen.«⁸¹ Hier scheinen geschichtliche Dimensionen auf, die weder bei den Autoren des »Schwarzbuches des Kommunismus« noch in den aktuellen Debatten über die Niederlage des Frühsozialismus Berücksichtigung finden. Statt Gründe für die hoffnungsvolle Erwartungshaltung gegenüber der Sowjetunion zu suchen, werden Fuchs und andere als naive Gutgläubige und fellow travellers, als unbedarfte Intellektuelle zu Unrecht diskreditiert.

Die Präsidialkabinette

Zu Brünings vierter Notverordnung merkte der Chronist am 20.12.1931 an: »Sie stellt einen unerhört schweren Eingriff in das gesamte Wirtschaftsgefüge dar. Sie senkt die Löhne und Gehälter. Aber sie will gleichzeitig durch ein ausgeklügeltes System von Preissenkung und Senkung der Produktionskosten ... den Ausgleich schaffen. Das Ziel soll sein: Schaffung deutscher Konkurrenzfähigkeit auf dem Weltmarkt und Ankurbelung der Wirtschaft im Innern. Da die Senkung der Löhne erst erfolgen soll, wenn die Preissenkung da ist, so ist ein Preiskommissar [der Leipziger Oberbürgermeister Dr. Goerdeler, F.M.B.] ernannt, der die Absichten der Regierung verwirklichen soll.«⁸² Nur wenig später kommentierte Fuchs, daß es geradezu das Ziel dieser Politik sei, »die Lasten der Krise auf die Arbeiter-

74 Diese Charakterisierung eines Demokraten durch Lenin aus dem Jahre 1912 ist zitiert nach: Friedrich-Martin Balzer: »Es wechseln die Zeiten...«. Reden, Aufsätze, Vorträge, Briefe eines 68ers aus vier Jahrzehnten (1958–1998). Bonn 1998. S. 271. 75 PdW vom 12. bis 19. März 1932. In: RS 1932. Nr. 13 vom 27.3.1932. S. 52. 76 PdW vom 17. bis 22. Oktober 1932. In: RS 1932. Nr. 44 vom 30.10.1932. S. 176. 77 PdW vom 2. bis 9. April 1932. In: RS 1932. Nr. 16 vom 17.4.1932. S. 64. 78 Frank Deppe: Der »Klassenverrat« des Erwin Eckert. In: F.M. Balzer (Hrsg.): Ärgernis und Zeichen. A.a.O. S. 184. 79 Ebd. 80 PdW vom 2. bis 9. April 1932. In: RS 1932. Nr. 16 vom 17.4.1932. S.64. 81 Zit. nach: Emil Fuchs: Briefe an Erwin Eckert. In: Ärgernis und Zeichen. A.a.O. S. 353. 82 PdW vom 6. bis 13. Dezember 1931. In: RS 1931. Nr. 51 vom 20.12.1931. S. 124.

schaft abzuwälzen.«⁸⁵ Und eine Woche später konstatierte Fuchs: »Eine endgültige Rettung wird es für die Arbeiterklasse im Kapitalismus nicht geben!«⁸⁴

Statt beim Militär und der illegalen Aufrüstung zu sparen, energische Arbeitsbeschaffung und staatliche Kontrolle der Industrie und Banken zu organisieren, scheiterte die Preissenkungspolitik und ihr Preisbeobachter Goerdeler. »Davon, daß Goerdeler mit den Hauptbeteiligten, nämlich mit den Verbrauchern, das heißt in erster Linie mit der Arbeiterschaft über Preissenkung verhandelt habe, hat noch niemand etwas gehört.«⁸⁵ Andererseits habe sich Goerdeler nicht gegen die Weigerung der pharmazeutischen Industrie, eine 10prozentige Preisreduzierung laut Notverordnung durchzuführen, durchgesetzt. »So sieht also der Preisabbau aus, wenn sich einflußreiche Industriegruppen einfach weigern, ihn durchzuführen.«⁸⁶ Auch die »preiserhöhende Politik«⁸⁷ des Landwirtschaftsministers Schiele habe sich, so stellte der Wochenberichterstatler am 24.1.1932 fest, gegen den Kurs des Preisbeobachters durchgesetzt. Sarkastisch vermerkte Fuchs unter Bezugnahme auf Goerdeler: »Vor kurzem hat er auch die Roggenpreise ›besprochen‹, wobei er erklärte, daß der Roggen- und Roggenmehlpriß genau verfolgt werde und daß Vorsorge getroffen werde und damit eine Preissteigerung, die zu einer Erhöhung der Brotpreise führen müßte, nicht einträte. Diese ›Besprechung‹ des Roggens hat Erfolg gehabt: am selben Tag stieg der Preis um 15 Pfennig.«⁸⁸ Konsequenterweise bezeichnete Fuchs das Brüning-Kabinett nach dessen Sturz als »Wohlfahrtsanstalt für die Großagrarier« sowie »für die Großbanken«⁸⁹.

Die außenpolitische Regierungstätigkeit Brünings beurteilte Fuchs rückblickend folgendermaßen: »Brüning wehrte sich noch gegen eine völlige Unterwerfung [unter den geeinigten englischen und französischen Imperialismus, F.M.B.] und suchte Verständigung mit Frankreich auf dem Weg über London und New York. Aber die gelungene politische Iso-

lierung wurde immer fühlbarer, die Kapitalisten und Generäle sahen ein, daß sie eine selbständige aktiv-imperialistische Außenpolitik nur *innerhalb* des französischen Antisowjetblocks treiben können.«⁹⁰ Fuchs sah deutlich: »Die deutsche Schwerindustrie wittert Kriegsprofit: Sie erkaufte sich Aufrüstung und Reparationserleichterung für ein Militärbündnis mit dem ›Erbfeind‹. So kämpfen diese Herren, die ihre Trompeter die nationalsten Töne blasen lassen, für die nationale Freiheit. Sie zeigen damit, daß sie unfähig sind, die nationale Frage zu lösen. Hier liegt also der Grund für das verstärkte Streben nach Hitler: denn von Hitler kann man ja sicher sein, daß er diese Wünsche seiner Auftraggeber erfüllen wird. Er hat sich oft als Retter vor dem Bolschewismus angepriesen. Bei ihm braucht man nicht im Zweifel zu sein, daß er alles, was dann innenpolitisch notwendig ist, verschärfter Terror gegen die Arbeiterschaft, Militarisierung der Jugend, verschärfte Zensur, eine kleine Inflation zur Finanzierung des Feldzuges, kurz alles, was eine Verschärfung der Faschisierung bringt, durchführen wird.«⁹¹

Zwar möge es durch japanische Rüstungsaufträge nach Deutschland etwas mehr Arbeit geben. Das deutsche Proletariat habe jedoch kein »Interesse daran, durch die Lieferung des Kriegsmaterials, mit dem die japanischen und chinesischen Proletarier getötet werden und der Krieg gegen Sowjetrußland vorbereitet wird, Arbeit zu bekommen. Niemals! Die Arbeit, die das europäische Proletariat jetzt vielleicht bekäme, würde es nur zu bald selbst in den Krieg stürzen. Deshalb ist es die Aufgabe des Proletariats, gegen die Kriegslieferungen zu kämpfen, um den Krieg zu verhindern.«⁹²

Fuchs erkannte, daß die kapitalistische Weltwirtschaftskrise »alle jene Vereinbarungen und Bindungen, auf denen die scheinbare politische Beruhigung während der relativen Stabilisierung des Kapitalismus in den Jahren 1925 bis 1928 beruhte, aufgelöst

85 PdW vom 20. bis 26. Dezember 1931. In: RS 1932. Nr. 1 vom 3.1.1932. S. 4. 84 PdW vom 26. Dezember 1931 bis 2. Januar 1932. In: RS 1932. Nr. 2 vom 10.1.1932. S. 8. 85 PdW vom 20. bis 26. Dezember 1931. In: RS 1932. Nr. 1 vom 3.1.1932. S. 4. 86 PdW vom 27. Dezember 1931 bis 2. Januar 1932. In: RS 1932. Nr. 2 vom 10.1.1932. S. 8. 87 PdW vom 10. bis 16. Januar 1932. In: RS 1932. Nr. 4 vom 24.1.1932. S. 16. 88 PdW vom 17. bis 23. Januar 1932. In: RS 1932. Nr. 5 vom 31.1.1932. S. 20. 89 PdW vom 5. bis 11. Juni 1932. In: RS 14. 1932. Nr. 25 vom 19.6.1932. S. 100. 90 PdW vom 29. Mai bis 4. Juni 1932. In: RS 1932. Nr. 24 vom 12.6.1932. S. 96. 91 PdW vom 22. bis 28. Mai 1932. In: RS 1932. Nr. 23 vom 5.6.1932. S. 92. 92 PdW vom 6. bis 12. März 1932. In: RS 1932. Nr. 12 vom 20.3.1932. S. 48.

und über den Haufen geworfen«⁹⁵ habe. Die Gegensätze zwischen den einzelnen imperialistischen Gruppen seien wieder aufgebrochen. »In verdoppelter Schärfe wird nun der Kampf um die Neuaufteilung der Welt geführt. Die Gegensätze innerhalb der imperialistischen Staaten können aber leicht so stark werden, daß sie nur in dem gemeinsamen Krieg gegen den Raum, den das Proletariat der imperialistischen Ausbeutung entzogen hat, gegen Sowjetrußland, ein Ventil finden können. Zumal da starke Kräfte in jedem Land daran arbeiten, dieses Ventil zu öffnen, und zumal da Japan schon offen zu militärischen Vorbereitungen übergegangen ist.«⁹⁴ Als »ungeheuer groß« schätzte Fuchs die Gefahr ein, »daß diese kriegerischen Aktionen des japanischen Imperialismus heute oder morgen zur offenen Intervention gegen die Sowjetunion werden.«⁹⁵ Zunächst einmal aber profitierten »alle kapitalistischen Länder von dem Raubzug Japans durch die Rüstungsaufträge, die Japan vergibt.«⁹⁶

Nach diesem Ausflug in die Wirtschafts- und Außenpolitik aus der Sicht von Emil Fuchs soll ein kurzer Abschnitt über die Innenpolitik der Brüning-Ära folgen, in dessen Mittelpunkt der Reichswehr- und Innenminister General Groener steht. Über den nicht nur bei Kommunisten wegen seiner Rolle bei der Liquidierung der Novemberrevolution⁹⁷ und der Ermordung von Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht verhaßten Vertreter des »Ancien Régime« schrieb Fuchs am häufigsten. Kritik übte Fuchs auch an Groeners Einstufung der nationalsozialistischen »Deutschen Studentenschaft« als »unpolitischen Verein«⁹⁸, obwohl doch der »Fall Dehn«⁹⁹ noch vor Augen stehe.

Fuchs kritisierte die offene Duldung des SA-Terrors durch die Polizei und merkte zu Groeners Erklärung, wonach der »ruhige Verlauf« des Urnengangs für die Neuwahl des Staatsoberhauptes im März 1932 der »Auffassung des Reichsinnenministers Recht gegeben« habe, bitter an: »So ganz ruhig, wie das Ministerium meint, ist der Wahltag allerdings nicht verlaufen. Es sind allein am Wahltag vier Arbeiter von Nationalsozialisten ermordet worden. Ganz ›ruhig‹ sind sie ermordet worden und ›trotz‹ der SA-Konzentrationen, Herr Minister! Allerdings sind es ja nur vier – und vier Arbeiter.«¹⁰⁰ Es ist müßig, darüber zu streiten, ob Emil Fuchs vom Klassenkampfdenken oder von Nächstenliebe zu solchen klaren Aussagen getrieben wurde. Klassenkampfdenken und Nächstenliebe sind hier ein und dasselbe.

Anstoß nahm Fuchs auch an der Neujahrsbotschaft 1931/1932 des Innenministers Groener, der erklärt hatte: »Wenn ich für das deutsche Volk einen Wunsch habe, dann ist es der, daß es die Ausdauer besitze, den Kampf um seine Freiheit durchzuhalten, dessen Sieg auf Arbeit und Opfer beruht.« Gegen diese Sozialdemagogie wandte Fuchs ein: »Um wessen Freiheit übrigens? ... die Verteilung der Opfer [ist nur] wieder einmal so, daß es eine Irreführung ist, zu behaupten, es handle sich um den Freiheitskampf des deutschen Volkes. Eine Irreführung der öffentlichen Meinung, die eigentlich unter Herrn Groeners Pressegesetz fallen mußte. Denn auch der Innenminister wird wohl die Arbeiterschaft zum ›Volk‹ rechnen. Für diese fällt aber bei diesem ›Freiheitskampf‹ immer nur Lohnabbau ab.«¹⁰¹

95 Ebd. 94 Ebd. 95 PdW vom 31. Juli bis 7. August 1932. In: RS 1932. Nr. 33 vom 14.8.1932. S. 132. 96 PdW vom 6. bis 12. März 1932. In: RS 1932. Nr. 12 vom 20.3.1932. S. 48. 97 Siehe Wolfgang Ruge: Friedrich Ebert am 10. November 1918. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (ZfG). Berlin (DDR) 1978. H. 11. S. 955–971. 98 PdW vom 2. bis 9. Januar 1932. In: RS 1932. Nr. 3 vom 17.1.1932. S. 12. 99 Der ehemalige religiöse Sozialist und Theologieprofessor an der Universität Halle war von nationalistischen Studenten, die seine Amtsentlassung forderten, massiv angegriffen worden, weil dieser sich gegen Kriegerdenkmäler in Kirchen ausgesprochen hatte. Siehe Werner Prokoph: Demokratische Bestrebungen und faschistischer Ungeist an der Universität Halle-Wittenberg in den Jahren 1929–1934. 2 Bde. Halle 1967. Dissertation Halle 1968; Werner Prokoph: Die Universität Halle-Wittenberg in Hochschulpolitik und Wissenschaftsorganisationen der Weimarer Republik. 2 Bde. Halle 1980. Dissertation B Halle 1981; Hartmut Ludwig: Kirche und Völkerversöhnung: Vor 50 Jahren »Fall Dehn«. In: Standpunkt. Evangelische Monatsschrift. Berlin(DDR) [Ausgezeichnet mit der EMIL-FUCHS-PLAKETTE des Friedensrates der DDR], 9 (1981). S. 304–308; Werner Prokoph: Politische Aspekte des Halleschen »Fall Dehn«. In: Standpunkt 11(1983). Beilage S. 8–13. 100 PdW vom 20. bis 26. März 1932. In: RS 1932. Nr. 14 vom 3.4.1932. S. 56. 101 PdW vom 27. Dezember 1931 bis 2. Januar 1932. In: RS 1932. Nr. 2 vom 10.1.1932. S. 8.

Die Präsidialregierung Papen war laut Fuchs »die Regierung der schnellsten Faschisierung, sie ist eine Übergangslösung: dahinter steht Hitler und die offene faschistische Diktatur«. ¹⁰² Gegen die Pläne des Innenministers v. Gayl, die Regierung »unabhängig von Parteieinflüssen«, d.h., unabhängig vom Reichstag zu machen, was nach einem vorhergehenden Verbot der KPD durch »Verfassungsänderung« beschlossen werden sollte, argumentierte Fuchs: »Die Bourgeoisie sieht sich immer stärker von der ›Antikapitalistischen Sehnsuchtswelle‹ bedroht und fürchtet daher, im Reichstag ihren kapitalistischen ›Ausweg‹ aus der Krise nicht durchsetzen zu können, da sie nicht die Entlarvung der Nazis ... riskieren will.« ¹⁰⁵ In einer der nächsten Ausgaben fragte Fuchs weitsichtig: »Wenn aber erst die KPD verboten ist, wer folgt dann? Gewerkschaften? SPD? Im Programm des Faschismus liegt es.« ¹⁰⁴ In einem Brief an Eckert vom 18. November 1931 hatte Fuchs bereits geschrieben: »Das muß doch jedem klar sein, daß eine SPD, die die KPD opferte, selbst auch bald am Kreuz wäre.« ¹⁰⁵

Die Papen-Regierung stütze sich »hauptsächlich auf die Nazis, deren Forderungen für eine Tolerierung (Aufhebung des SA-Verbots, Neuwahlen) sie erfüllt. Die Harzburger Front macht zunächst Arbeitsteilung: Die deutschnationalen ›Pappenheimer‹ übernehmen die Ministersessel und die Verantwortung, die Nazis stellen die Mandate, und man gibt ihnen noch einmal die Möglichkeit, durch Neuwahlen ihre parlamentarische Stellung und ihren Einfluß auf ihre Anhänger zu verstärken.« ¹⁰⁶

Zur Präsidialregierung von Papen vom 1.6.1932 schrieb Emil Fuchs als Pfarrer und Professor für Religionswissenschaft in Kiel: »Eine Präsidialregierung der ostpreußischen Junker, des IG-Farbentrusts und der Generale, mit wohlwollender Unterstützung der Nazis, führt die deutsche Politik. Als Gegengabe für die Tolerierung wird die Regierung das SA-Verbot in

irgendeiner Form aufheben, und man spricht weiter davon, daß Preußen durch einen Reichskommissar den Nazis ausgeliefert werden soll.« ¹⁰⁷ Die dann tatsächlich erfolgte Absetzung der preußischen Regierung bezeichnete Fuchs dann als »faschistischen Staatsstreich«, bei dem die Reichswehr eine »entscheidende Rolle« gespielt habe und gewillt sei, ihre Rolle bei der »Aufrichtung und Befestigung des offenen Faschismus fortzusetzen«. ¹⁰⁸

Fuchs ließ keinen Zweifel darüber aufkommen, wie die Papen-Regierung zustande gekommen war. Der Grund sei, »daß die deutsche Bourgeoisie, vor allem ihre drei Hauptrichtungen, die Schwerindustrie und die Großagrarien zusammen mit den Generalen, Brüning nach Hause schickte, da er diesen Herren noch nicht genug abgebaut hat«. Die Papen-Regierung »wird abbauen wie ihre Vorgänger. Aber sie wird das Tempo beschleunigen«. ¹⁰⁹

Über die sozialpolitischen Maßnahmen der Papen-Regierung notierte Fuchs: »Wenn ein Erwerbsloser in seiner letzten Not zur Selbsthilfe greift, so nennen ihn die Gesetze der Bourgeoisie einen Dieb. Wenn die Regierung Papen mit einem Federstrich 1,5 Milliarden Mark aus den Taschen der Werktätigen zieht, so ist das eine ›nationale Tat!‹« ¹¹⁰

In einem Offenen Brief an den Herrn Reichskanzler von Papen ergänzte Fuchs: »Sie haben durch Ihre Notverordnungen die kärglichen Lebensnotwendigkeiten der Alten, Kranken, Invaliden, Kriegsverletzten, Erwerbslosen herabgedrückt – in einem Volke, in dem nur vollendete Gewissenlosigkeit überzeugt sein kann, daß man den besitzenden Ständen keine Opfer mehr zumuten könne.« ¹¹¹ Im gleichen Brief an von Papen macht Fuchs deutlich, daß dessen Politik der Aufrüstung zum Kriege führen werde. »So befangen sind Sie und ihre militärischen Ratgeber im Geiste der alten Zeit, daß Sie die ungeheure Veränderung der Welt, die keinem Volke mehr ein isoliertes Dasein ge-

102 PdW vom 29. Mai bis 4. Juni 1932. In: RS 1932. Nr. 24 vom 12.6.1932. S. 96 **103** PdW vom 8. bis 14. August 1932. In: RS 1932. Nr. 34 vom 21.8.1932. S. 136. **104** PdW vom 24. bis 30. Juli 1932. In: RS 1932. Nr. 32 vom 7.8.1932. S. 128. **105** Brief von Emil Fuchs an Erwin Eckert vom 18.11.1931. Zit. nach: F.M. Balzer: *Klassengegensätze in der Kirche, Erwin Eckert und der Bund der Religiösen Sozialisten. Mit einem Vorwort von Wolfgang Abendroth.* Köln 1973. 3. Auflage. Bonn 1993. S. 202. **106** PdW vom 29. Mai bis 4. Juni 1932. In: RS 1932. Nr. 24 vom 12.6.1932. S. 96. **107** Ebd. **108** PdW vom 24. bis 30. Juli 1932. In: RS 1932. Nr. 32 vom 7.8.1932. S. 128. **109** PdW vom 5. bis 11. Juni 1932. In: RS 1932. Nr. 25 vom 19.6.1932. S. 100. **110** PdW vom 11. bis 18. Juni 1932. In: RS 1932. Nr. 26 vom 26.6.1932. S. 104. **111** *Offener Brief an den Herrn Reichskanzler von Papen.* In: RS 1932. Nr. 37 vom 11. September 1932. S. 145f.

stattet, glauben mißachten zu können. Wir aber sehen auch sehr deutlich, daß Sie mit dieser Politik der ›Aufrüstung‹ nichts weiter erreichen können, als unser Volk einzureihen in den Ring des Verderbens, in dem eine in ihrer Erwerbsgier zum Wahnsinn verblendete Welt ihren Untergang vorbereitet.«¹¹² Fuchs wußte, daß die Nazis, die sich selbst Sozialisten nannten, alles andere als Sozialisten waren. »Dieser offene Terror der Unternehmer hat aber keine Aussicht auf Erfolg, wenn er nicht von einem verschärften Terror der SA-Banden begleitet ist. Da man auf dem Brüningwege die zur Erhaltung des Kapitalismus notwendigen Forderungen nicht mehr durchsetzen konnte, hieß es: Der Mohr hat seine Schuldigkeit getan, der Mohr kann gehen; man mußte *die letzte Reserve des Kapitalismus, die Nazis*, [Hervorhebung F.M.B.] an die Macht bringen.«¹¹³

Im August 1932, nachdem die NSDAP bei den Wahlen 37,4 % der Stimmen erzielt hatte und damit gegenüber der Reichstagswahl vom 14. September 1930 ihre Abgeordnetenzahl von 107 auf 230 mehr als verdoppelt hatte, verschärfte sich nach Fuchs »der faschistische Unterdrückungskurs der Papenregierung gegen die Arbeiterschaft. Im Rheinland sind sämtliche kommunistischen Zeitungen verboten. Das Charakteristische an den Zeitungsverboten auch der anderen Gebiete ist, daß sie zum Teil ohne jede Begründung und für lange Zeit ausgesprochen werden.«¹¹⁴

Die »wachsende Gegenwehr der Arbeiterschaft... soll durch Ausnahmezustand, SA-Terror und Militärdiktatur niedergeworfen werden.«¹¹⁵ Zugleich hoffe das Finanzkapital, »durch die beschleunigte Faschisierung und Militarisation ... den deutschen Imperialismus auch außenpolitisch zu stärken.«¹¹⁶ Die »ansteigende Hetze gegen die Sowjetunion in der bürgerlichen Presse« zeige, »wozu Herr von Schleicher die Kriegsstimmung gebrauchen wird«. Die deutsche Bourgeoisie versuche, »durch Säbelrasseln« »sich in den von Frankreich geführten Interventionsblock [gegen die UdSSR, F.M.B.] einzureihen.«¹¹⁷ Unter dem Deckmantel der militärischen »Gleichberechtigung

Deutschlands«, d.h. der Aufhebung der Versailler Rüstungsbeschränkungen sollen deutsche Expansionsabsichten abgesichert werden.

Das Ergebnis der Juli-Wahlen, bei der nicht nur die NSDAP, sondern auch die KPD auf Kosten der SPD Erfolge verbuchen konnte, hat nach Fuchs »im Lager der Bourgeoisie nicht nur Überraschung, sondern, man kann schon sagen, Verwirrung, hervorgerufen. Die Nazis und die Deutschnationalen fordern kategorisch das Verbot der KPD.«¹¹⁸

Die SA-Führung hatte von Hitler verlangt, die Führung in dem kommenden Präsidialkabinett einzufordern. Noch aber scheitern die Verhandlungen mit Papen. Fuchs kommentierte das Ergebnis so: »Das Ergebnis zeigt deutlich, daß die führenden Teile der deutschen Bourgeoisie, die sich im ›Herrenklub‹ ihr Stelldichein geben und die Schleicher-Papen eingesetzt haben, nicht gewillt sind, der Hitler-Partei den ganzen Staatsapparat auszuliefern. ... Sie haben Hitler finanziert, um eine Massenbasis zu gewinnen, und als *Massenbasis für ihre Herrschaft* [Hervorhebung F.M.B.] ... wollen sie die Hitlerpartei benutzen.«¹¹⁹ Wie nicht anders zu erwarten war, hatte Papen bei Regierungsantritt mit seiner ersten Notverordnung das SA-Verbot aufgehoben. So konnte mit Duldung der Regierung die SA zu einem beispiellosen Terror gegen die Arbeiterschaft und ihre Organisationen fortfahren.

Zum letzten Reichskanzler vor Hitlers Kanzlerschaft, dem General von Schleicher, beobachtete Fuchs: »Es wird behauptet, im Umkreis Schleichers würden Sozialisierungsideen vertreten. Die Arbeiterschaft wird sich vor einem solchen ›Sozialismus‹ hüten, denn sie weiß, was es auf sich hat, wenn ein General anfängt zu ›sozialisieren‹. Natürlich haben Generäle ein großes Interesse an der Verstaatlichung gewisser Industrien, nämlich solcher, die für die Kriegsführung besonders wichtig sind. Eine solche Verstaatlichung wäre aber keine Sozialisierung, sondern im Gegenteil eine Stärkung des kapitalistischen Staates und zugleich ein Akt der Kriegsvorbereitung.«¹²⁰ Fuchs sah keine Lösung, »der die SPD an-

112 A.a.O. S. 146. 113 PdW vom 29. Mai bis 4. Juni 1932. In: RS 1932. Nr. 24 vom 12.6.1932. S. 96. 114 PdW vom 14. bis 21. August 1932. In: RS 1932. Nr. 35 vom 28.8.1932. S. 140. 115 PdW vom 17. bis 23. Juli 1932. In: RS 1932. Nr. 31 vom 31.7.1932. S. 124. 116 Ebd. 117 PdW vom 5. bis 14. August 1932. In: RS 1932. Nr. 34 vom 21.8.1932. S. 136. 118 PdW vom 31. Juli bis 7. August 1932. In: RS 1932. Nr. 33 vom 14.8.1932. S. 132. 119 PdW vom 14. bis 21. August 1932. In: RS 1932. Nr. 35 vom 28.8.1932. S. 140. 120 PdW vom 21. bis 27. August 1932. In: RS 1932. Nr. 36 vom 4.9.1932. S. 144.

ders als in schärfster Opposition gegenüber stehen könnte«. ¹²¹ Zu Beginn des Jahres 1933 notierte Fuchs: »Deutschland sitzt tief in der Butter. ... Das danken wir gewiß auch dem, der die Reichswehr so organisierte und einsetzte, daß unter ihrem Schutz Hitler groß werden, die Industrie die Arbeitermassen verewaltigen, die Großlandwirtschaft die Industrie tributpflichtig machen konnte – und nun die Verwirrung da ist, die auch das Maschinengewehr nicht bannen kann. – Wir wollen nicht vergessen, welchen Dank für das alles wir Herrn v. Schleicher schulden.« ¹²²

Fuchs wußte sehr wohl, »daß Hitler nicht aus prinzipiellen Gründen Gegner des Herrn von Papen war, sondern nur aus dem Grunde, daß er Reichskanzler war und nicht Hitler. So ist er heute Gegner des Herrn von Schleicher – aus demselben Grunde und Freund des Herrn von Papen, dessen politische Anschauungen kein Hindernis mehr sind, sobald er nicht mehr Hindernis auf dem Weg zur Macht ist.« ¹²³

Die Intrigen von Papens zur Absetzung Schleichers und Ernennung Hitlers wohl registrierend, kommentierte Fuchs diese mit den Worten, es handele sich um heimliche Intrigen, »von deren Inhalt das Volk erst erfährt, wenn es die Kosten zahlen darf«. ¹²⁴

Nicht erst am 30. Januar 1933 sah Fuchs »die deutsche Republik vor die letzte Entscheidung gestellt, ob sie diesen Prozeß rücksichtslos durchführen wird und will und Hochverrat als Hochverrat bestrafen oder ob sie sich selbst die Existenzberechtigung absprechen will, indem sie eine Partei schont, die alle Not steuern will einfach durch den Mord an ihren Mitbürgern«. ¹²⁵

Am Tage der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler schrieb Fuchs: »Die deutsche Tragödie dehnt sich zu einer Tragödie Europas.« Weitsichtig sah er voraus: »Die Weltkatastrophe, deren Mittelpunkt Deutschland heißt, geht weiter. Von unserem klaren Mut hängt mehr ab als nur Deutschlands Existenz. Zumindest für Europa geht es« – hier knüpfte Fuchs indirekt an Rosa Luxemburg an – »um die Frage: Rettung der Kultur oder Zurücksinken in hoffnungslose

Verelendung und Barbarei«. Es sei jedoch keine Ursache zu verzweifeln, aber jeder Grund da, »alle Kräfte entschlossenen Widerstandes, klaren Willens, ehrlicher, unbeugsamer Führung einzusetzen. Noch kann die Katastrophe vermieden werden, die eine Herrschaftszeit, wie Hitler sie plant und Hugenberg will, herbeiführen müßte. Keiner allerdings hilft sie vermeiden, der jetzt noch schwächlich zögert, alle seine Energie gegen diese Regierung zu gebrauchen«. ¹²⁶ Dabei forderte Fuchs, »daß auch diese dumme Polemik zwischen SPD und KPD einer wirklich sachlichen Aussprache, sachlichem Austragen der nicht zu verdeckenden taktischen Meinungsverschiedenheiten und einer klaren Entschlossenheit gemeinsamen Widerstandes weicht«. ¹²⁷

Für antifaschistische und antiimperialistische Einheitsfront

Durch alle Berichte zieht sich die Forderung von Fuchs nach Einheitsfront von SPD und KPD. Angesichts des barbarischen Terrors fand sein Ruf nach Einheitsfront endlich und zunehmend auch ein Echo, weil zumindest teilweise begriffen wurde, »wie unbedingt notwendig es ist, daß wir zur Einheitsfront des Proletariats kommen. Die öffentliche Diskussion wird darüber zwischen SPD und KPD geführt. Möge man bald und entschlossen der Schwierigkeiten Herr werden, die sie noch nicht zustande kommen lassen.« ¹²⁸

Beschwörend schrieb Fuchs am 3. Juli 1932 im »Religiösen Sozialisten«: »Gelingt es nicht, in kürzester Zeit die Einheitsfront der sozialdemokratischen, christlichen, parteilosen und kommunistischen Arbeiter dem SA-Terror entgegenzustellen, dann werden die Zustände der letzten Tage in diesem Sommer [1932, F.M.B.] der normale Zustand werden.« ¹²⁹

Zur Jahreswende 1932/33 richtete Fuchs erneut einen dringenden Appell an die Arbeiterparteien und die sie stützenden Massen: »Entschlossener Kampf

¹²¹ PdW vom 13. bis 20. November 1932. In: RS 1932. Nr. 48 vom 27.11.1932. S. 192. ¹²² PdW vom 24. bis 31. Dezember 1932. In: RS 1933. Nr. 2 vom 8.1.1933. S. 8. ¹²³ PdW vom 1. bis 7. Januar 1933. In: RS 1933. Nr. 3 vom 15.1.1933. S. 12. ¹²⁴ PdW vom 8. bis 15. Januar 1933. In: RS 1933. Nr. 4 vom 22.1.1933. S. 16. ¹²⁵ PdW vom 21. bis 28. November 1931. In: RS 1931. Nr. 49 vom 6.12.1931. S. 206. ¹²⁶ PdW vom 30. Januar bis 4. Februar 1933. In: RS 1933. Nr. 7 vom 12.2.1933. S. 28. ¹²⁷ Ebd. ¹²⁸ PdW vom 11. bis 18. Juni 1932. In: RS 1932. Nr. 26 vom 26.6.1932. S. 104. ¹²⁹ PdW vom 19. bis 26. Juni 1932. In: RS 1932. Nr. 27 vom 3.7.1932. S. 108.

diesen Gewalten! Sammlung aller, die spüren, wie sie heute mit Hunger die Völker vernichten, für morgen den Krieg bereiten in einer Gestalt, die unfassbar furchtbar ist. Ihre eigene Selbstsucht macht sie uneinig und schwach. Seien wir einig, und wir werden die Gefahr überwinden können.«¹⁵⁰

Epilog

In der letzten Ausgabe des Bundesorgans vor seinem Verbot durch die Nazis schrieb Fuchs, »im Glauben eines Christen, der Sozialist ist«,¹⁵¹ in einem programmatischen Aufsatz – außerhalb der Wochenberichte – unter dem Titel »Die Aufgabe der Religiösen Sozialisten«: »Gewaltiger – und schwerer – als wir je dachten, ist eine Aufgabe uns zugefallen.«¹⁵² Er bekannte: »Wir gehören zu den Arbeitermassen, über die man heute als »Sieger« triumphiert. ... Nun hören wir über dem augenblicklichen Schicksal dieser Massen das Wort unseres Herrn: »Selig sind, die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden... Wir sind gefragt«, so der Theologe Fuchs, »ob wir die Stimme Gottes und den Ruf dessen, der am Kreuze starb, hören und von ihm den Mut gewinnen, der über Menschenkraft ist, das Wort geistiger Erneuerung aus Jesus Ruf und Botschaft allem Geiste der Gewalt und der Unbrüderlichkeit entgegenzustellen. »Selig sind«, so Fuchs in Vorahnung der kommenden Jahre der ungeheuren Opfer und des Widerstandes außerhalb und innerhalb Deutschlands, »die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihr.«¹⁵³

III.

Haben die Zeitgenossen von Emil Fuchs ihn in der DDR so kennenlernen können, wie er aus diesen Wochenberichten spricht? Auch dem großen marxistischen Gelehrten und Kollegen aus den Leipziger Jahren, Walter Markov, ist der »rote Pfarrer« der Weimarer Republik, Emil Fuchs, verborgen geblieben, wenn er von dem »verdiente(n) alte(n) Theologe(n)« Emil Fuchs spricht, »ein ergreifender Prediger des Friedens schon in jenen Tagen.«¹⁵⁴ Auf Fuchs trifft zu, was Peter Weiss über den großen Gegenstand der Forschungen von Walter Markov, Jacques Roux, sagt: Er gehört zur Revolution dazu. »Leider hat die Zensur sehr viel gestrichen von seinen Aussagen im Spiel, denn sie gingen in ihrem Ton zu weit für die Ordnungsbewahrer in unserer Zeit.«¹⁵⁵ Mit seiner größtenteils während des „Dritten Reiches“ bereits verfaßten Autobiographie »Mein Leben«¹⁵⁶ hat Fuchs selbst allerdings nicht viel dazu beigetragen, um das ausschließliche Bild des »Friedenstheologen« zu korrigieren.

In der Weimarer Republik wäre Fuchs als »religiöser Sozialist« nicht auf den Gedanken gekommen, über ein »Bündnis von Christen und Marxisten« nachzudenken.¹⁵⁷ Er und die anderen religiösen Sozialisten stellten dieses Bündnis in Person dar. Theoretisch sind Christentum und Marxismus unvereinbar. Es führt auch »keine breite Straße von der Bergpredigt zum Kommunistischen Manifest. Nach dem Kriterium der Praxis indes schließt das ein Zusammengehen für die beste Sache auf dieser Erde« mitnichten aus.¹⁵⁸ Emil Fuchs und Erwin Eckert dachten politisch und hätten sicher Fidel Castro zugestimmt, als

¹⁵⁰ PdW vom 24. bis 31. Dezember 1932. In: RS 1933. Nr. 2 vom 8.1.1933. S. 8. ¹⁵¹ Siehe Emil Fuchs: *Jesus von Nazareth im Glauben eines Christen, der Sozialist ist*. In: Karl-Heinz Deschner: *Jesusbilder in theologischer Sicht*. O.O. O.J. Zit. nach: Karl-Heinz Bangard: *Reich Gottes und soziale Gerechtigkeit bei Emil Fuchs. Theorie und Praxis des religiösen Sozialisten im werdenden Sozialismus*. Diss. Frankfurt/Main 1985. S. 199. ¹⁵² Siehe die Äußerung des Kundschafters für den Frieden, Klaus Fuchs: »Wir haben uns den Weg nicht so schwer gedacht. Wenn wir ihn aber noch einmal zu wählen hätten, würden wir ihn doch wieder wählen. Wir könnten ja nicht anders!« – Zit. nach: Emil Fuchs: *Mein Leben*. Zweiter Band. A.a.O. S. 236. ¹⁵³ Emil Fuchs: *Die Aufgabe der Religiösen Sozialisten*. In: RS. 15. Jg. 1933. Nr. 11 vom 12. März 1933. S. 41. ¹⁵⁴ Walter Markov: *Zwiesprache*. A.a.O. S. 180. ¹⁵⁵ Peter Weiss: *Die Verfolgung und Ermordung Jean Paul Marats dargestellt durch die Schauspieltruppe des Hospizes zu Clarenton unter Anleitung des Herrn de Sade*. Frankfurt/Main 1968. S. 16. ¹⁵⁶ Als der 2. Band, der die Zeit nach dem 1. Weltkrieg beschrieb, 1959 in Leipzig erschien, war Fuchs inzwischen 85 Jahre alt. ¹⁵⁷ Siehe Erwin Eckert: *Sind wir Marxisten?* In: *Zeitschrift für Religion und Sozialismus (ZRS)*. Mannheim 1930. H. 3. S. 277ff. ¹⁵⁸ Walter Markov: *Zwiesprache*. A.a.O. S. 257. (Hervorhebungen von F.M.B.).

dieser im Gespräch mit dem brasilianischen Priester Frei Betto formulierte, »daß man Marxist sein kann, ohne das Christsein aufzugeben und daß man vereint mit den marxistischen Kommunisten für die Veränderung der Welt arbeiten kann«. ¹³⁹ An ihrem Glauben hielten Fuchs und Eckert – in abgewandelter Form – bis zu ihrem Tode fest. Fuchs trat schon 1922 dem »Kreis der Freunde der Freunde (Quäker)« und 1933 der »Religiösen Gesellschaft der Freunde« bei. Eckert trat nach seiner Entlassung aus dem Pfarrdienst der badischen Landeskirche 1931 aus der Kirche aus. Der Kirche und seinen Genossen in der KPD verheimlichte er seine Glaubensbindung indes nicht. ¹⁴⁰ Religion stand ihnen, wie schon Walter Markov über den roten Priester Jacques Roux in der Französischen Revolution schrieb, über allen Gesetzen, »weil sie bis in die Tiefe des Herzens, die ›Brutstätte des Verbrechens‹, in Denken und Fühlen eindringt«. ¹⁴¹ Mit der Kirche als Institution brachen sie. An ihrem Glauben aber hielten sie fest. Sie blieben davon überzeugt, daß es einen »Himmel für Revolutionäre« gebe. Insoweit blieben die Provinzpfarrer, die sie in Meersburg/Baden und Eisenberg/Thüringen gewesen waren, bevor sie in den Krisenstürmen der Reichsrepublik von Weimar in Zentren der Klassenauseinandersetzungen nach Mannheim und Kiel getragen wurden, bei ihrer *sancta simplicitas*. Das schloß ihre rastlose Tätigkeit in Sachen Antifaschismus, Frieden, Demokratie und Sozialismus in keiner Weise aus.

Wolfgang Abendroth hat zurecht darauf hingewiesen, daß in der wirklichen Geschichte »Teile der Arbeiterklasse zunächst von Denkweisen bestimmt« seien, »die sich aus Traditionen ergeben, die von den herrschenden Klassen der Gesellschaft ausgehen, wie es damals die religiös-erzogenen Arbeiter in Kleinstädten und Randgemeinden der Großstädte waren. Im-

mer werden sie nach *Vermittlungsvorstellungen* drängen, um zu klarerem Bewußtsein über ihre eigene Lage und die Vertretung ihrer Interessen zu kommen.« ¹⁴²

Im Gegensatz zur Parteiführung und zum Parteiapparat der SPD war die marxistische Lehre für Emil Fuchs, Erwin Eckert und andere religiöse Sozialisten keine falsche Integrationsideologie bzw. jeweils instrumental zu verwendende Verhüllungsterminologie. Für die kleinen religiös-sozialistischen Gruppen war »im Gegenteil die Aneignung der Methoden der Analyse sozialer Probleme und der Ziele sozialer Bewegungen, wie sie Marx und Engels entwickelt hatten, lebendigstes Problem einer neuen Fragestellung (und also keineswegs bloße Verhüllung einer völlig anderen praktischen Politik), für die sie durch den Wegfall der »Thron- und Altar«-Ideologie frei geworden waren«. ¹⁴³

Wolfgang Abendroth, der marxistische Gesellschaftswissenschaftler und Historiker der Arbeiterbewegung, nannte immer nur Eckert und Fuchs, wenn er auf die herausragenden Repräsentanten des Bundes der Religiösen Sozialisten zu sprechen kam. ¹⁴⁴ Die vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED herausgegebene »Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung in acht Bänden« aus dem Jahre 1966 verzeichnete dagegen in Bd. 4 (Von 1924 bis Januar 1933) weder Erwin Eckert noch Emil Fuchs, obwohl beide Teilnehmer am Internationalen Antimperialistischen Antikriegskongress 1932 in Amsterdam waren und schon dadurch ihre hervorragende Stellung in der Arbeiterbewegung belegt wird. In der dreibändigen Geschichte der Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik von Heinrich August Winkler sucht man die Namen von Erwin Eckert und Emil Fuchs ebenfalls vergeblich. Noch 1983 erschien ein lexikalischer Beitrag über den »Bund der Religiö-

¹³⁹ Zit. nach: Walter Markov: *Zwiesprache*. A.a.O. S. 256 ¹⁴⁰ Siehe auch die Wiedergabe der Mitschrift von Günther Hahne in: Friedrich-Martin Balzer/Marfred Weißbecker: *Erwin Eckert. Badischer Pfarrer und revolutionärer Sozialist 1893–1972*. In: *Lebensbilder aus Baden-Württemberg*. Hrsg. von Gerhard Taddey und Joachim Fischer. Stuttgart 1998. S. 543–545. ¹⁴¹ Walter Markov: *Zwiesprache*. A.a.O. S. 255. ¹⁴² Wolfgang Abendroth: *Vorwort zu F.-M. Balzer: Klassengegensätze in der Kirche*. S. 11f. (Hervorhebung von F.M.B.) ¹⁴³ Wolfgang Abendroth: *Aufstieg und Krise der deutschen Sozialdemokratie. Das Problem der Zweckentfremdung einer politischen Partei durch die Anpassungstendenz von Institutionen an vorgegebene Machtverhältnisse*. Köln 1978. Vierte Auflage. S. 63. ¹⁴⁴ Siehe Wolfgang Abendroth: *Ebd.* S. 64; Wolfgang Abendroth, *Der Weg der marxistischen Widerstandskämpfer zum Verständnis für den christlichen Widerstand der »Bekennenden Kirchen*. In: Heinz Kloppenburg u.a. (Hrsg.): *Martin Niemöller. Festschrift zum 90. Geburtstag*. Köln 1982. S. 117.

sen Sozialisten« in dem von Dieter Fricke herausgegebenen »Lexikon zur Parteiengeschichte«, das den »bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Organisationen« gewidmet war.¹⁴⁵

Wolfgang Abendroth selbst wird noch in der 4. Auflage des DDR-Handbuchs »Kritik der bürgerlichen Geschichtsschreibung« aus dem Jahre 1977 – bei aller positiven Würdigung seiner Arbeiten – zwar zu den »progressiven«, teilweise an »sozialistischen Zielvorstellungen« festhaltenden, aber eben doch letztlich zu den »bürgerlichen« Geschichtswissenschaftlern gerechnet.¹⁴⁶

Wenn keine einzige der über 200 Veröffentlichungen von Emil Fuchs im Bundesorgan der religiösen Sozialisten in einer DDR-Bibliographie Erwähnung und – obwohl zugänglich – in den wissenschaftlichen Arbeiten über das Wirken von Emil Fuchs in der Weimarer Republik Verwendung fand, muß da nicht vermutet werden, daß »Politik« Wissenschaft und Person vereinnahmte, weil die SED-Führung aus Rücksicht auf die angestrebten, aber keineswegs sich als ehrlich und zuverlässig erweisenden Bündnispartner unter bürgerlichen Christen und Kirchen auf den Sozialisten Emil Fuchs, erst recht auf den *religiösen Sozialisten* glaubte verzichten zu müssen und ihn statt dessen auf den liberalen Theologen und Autor der links-liberalen bürgerlichen »Christlichen Welt« reduzierte? Am Ende bleiben so beide, Wissenschaft und Politik, auf der Strecke.

In der von Kurt Meier betreuten Dissertation von Detlef Döring mit dem hochgesteckten Titel »Christentum und Faschismus. Die Faschismusdeutung der religiösen Sozialisten«, 1982 mit einer Vorbemerkung von Arnold Pfeiffer in Stuttgart erschienen, werden die Wochenberichte von Emil Fuchs nicht berücksichtigt, obwohl Döring das Bundesorgan unter den Publikationsorganen der religiösen Sozialisten aufführt, »die innerhalb dieser Arbeit ausgewertet wurden«.¹⁴⁷ Peter Friedrich Zimmermann hat in seiner Leipziger Dissertation »Emil Fuchs und die religiös-sozialistische Bewegung bis 1933« die Veröffentlichungen aus dem Bundesorgan der religiösen Sozialisten entweder nicht gekannt oder nicht herangezogen.¹⁴⁸ Die Tatsache, daß das Bundesorgan in der DDR einsehbar war, belegt Michael Rudloff in seinem Aufsatz über Christliche Antifaschisten der »ersten Stunde« im Widerstand.¹⁴⁹

Nichts gegen »christliche Demokraten«, wenn sie denn wirkliche Demokraten und wirkliche Christen sind, von denen es in Vergangenheit und Gegenwart nur allzu wenige in diesem Lande gab und gibt. Aber vielleicht ist es an der Zeit, sich von der in der DDR gängigen Sprachregelung zu verabschieden, wonach Emil Fuchs ein »mit der Arbeiterklasse verbündeter christlicher Demokrat«¹⁵⁰ war. Emil Fuchs sollte als der wiedererkannt werden, der er war: ein christlicher Demokrat, der sich im Laufe seines langen Lebens vor 1933 unter den Bedingungen der kapitalistischen

145 Siehe Konrad Breitenborn: *Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands*. In: *Lexikon zur Parteiengeschichte*. Hrsg. von Dieter Fricke u.a.. Bd. 1. Leipzig 1983. **146** Siehe *Kritik der bürgerlichen Geschichtsschreibung*. Handbuch. Hrsg. von Werner Berthold u.a. Köln 1977. S. 641f. Vgl. die Hausmitteilung der SED an Albert Norden vom 4.4.1973: »Obwohl Abendroth zweifellos eine positive politische Persönlichkeit ist, empfiehlt es sich nicht, das Gespräch allzu offenherzig zu führen«. Die Kopie befindet sich im Privatarchiv F.M.Balzer. Siehe dagegen die Einschätzung von Wolfgang Abendroth als marxistischem Wissenschaftler bei Karl-Heinz Schöneburg: *Wolfgang Abendroth (1906–1985): Kein staats- und rechtstheoretischer Nekrolog*. In: *Staat und Recht*. 7(1987). S. 571–580 und Hans Heinz Holz: *Wolfgang Abendroth – Demokratie als Sozialismus*. In: *Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie*. Bonn 1993. Heft 2 (Demokratie). S. 99–110. **147** Detlef Döring: *Christentum und Faschismus. Die Faschismusdeutung der religiösen Sozialisten*. Stuttgart 1982. S. 141. Der Titel der Leipziger theologischen Dissertation aus dem Jahre 1980 lautete: *Faschismusinterpretation in evangelischer Theologie und Kirche*. Leipzig 1980. **148** Peter Friedrich Zimmermann: *Emil Fuchs und die religiös-sozialistische Bewegung bis 1933*. Dissertation zur Promotion A. Karl Marx Universität zu Leipzig 1984 **149** Michael Rudloff: *Christliche Antifaschisten der »ersten Stunde« im Widerstand*. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschaftswissenschaftliche Reihe*. 38(1989). 3. S. 297–307. **150** Siehe Herbert Trebs: *Die linke Richtung im »Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands« – mit der Arbeiterklasse verbündete christliche Demokraten der Weimarer Zeit*. In: *Zwischen Aufbruch und Beharrung. Der deutsche Protestantismus in politischen Entscheidungsprozessen*. Berlin 1978. S. 90–124. Nach dem Tode von Emil Fuchs drängte der Parteivorsitzende Gerald Götting die Familie Fuchs, Emil Fuchs von Bischof Moritz Mitzenheim beerdigen zu lassen. Unter Berufung auf den letzten Willen von Emil Fuchs verweigerte sich die Familie diesem Drängen und ließ Fuchs vom Schweriner

Weltwirtschaftskrise zum revolutionären Sozialisten entwickelte und heute der Linken innerhalb und außerhalb dieses Landes alle Ehre machen würde.

Die Wochenberichte, von denen nur ein Bruchteil vorgestellt werden konnte, stellen eine bisher ungenutzte Schatztruhe für das ebenso lebendige wie präzise Begreifen des Endes der ersten deutschen Republik dar, weil sie sich ebenso seismographisch wie scharfsinnig und sensibel-entschieden von der Bourgeoisie abgrenzen und für die Mühseligen und Beladenen, für die Arbeiterklasse und ihre politischen Organisationen kritisch Partei ergreifen.

Die ausgiebig wiedergegebenen Original-Töne von Emil Fuchs belegen, warum Herbert Trebs recht hatte, als er Fuchs zur »linken Richtung« im Bund der Religiösen Sozialisten zählte.¹⁵¹ Sie unterstreichen seinen langen Weg von Friedrich Schleiermacher über Friedrich Naumann und Martin Rade zu Karl Marx und Wladimir Iljitsch Lenin. *Theoretisch* mag bedauert und angefochten werden, daß dabei der Marxismus-Leninismus nicht als ausschließliche und abgeschlossene Weltanschauung, sondern als Methode und Werkzeug von Fuchs begriffen wird. Die hier dargelegten Analysen der Endphase der Weimarer Republik begründen jedoch, warum sich Emil Fuchs *in der Praxis* im Alter von 75 Jahren von der SPD definitiv lossagte und 1949 in die DDR nach Leipzig übersiedelte.

Seine Parteinarbeit für den »werdenden Sozialismus« in der DDR war kein »Bruch« gegenüber seiner in den Wochenberichten eingenommenen Haltung. Der Leipziger Lehrstuhl für »Christliche Ethik und Religionsphilosophie« war nicht, wie die der Sozialdemokratie nahestehende *Frankfurter Rundschau* schrieb, der »Lohn« des Bolschewismus für den »Vater des Atomspions«, Klaus Fuchs. Seine in der DDR ein-

genommene Position war auch keine »Liebedienerei gegenüber den Machthabern seines Asyls.«¹⁵² Fuchs nannte als entscheidenden Grund für seine Übersiedlung in die DDR, daß ihm dort eine Möglichkeit geboten werde, die Erkenntnisse, zu der er sich im Laufe seines Lebens durchgerungen hatte, weiterzugeben. Er fühlte die Pflicht, wie es in seinem Abschiedsbrief an Kurt Schumacher hieß, »dahin zu gehen, wo man das würdigt.«¹⁵³

Daß das Alterswerk von Emil Fuchs gewürdigt wurde, geht allein aus der Tatsache hervor, daß sich im Zeitraum zwischen 1950 und 1985 ca. 550 Veröffentlichungen in der DDR mit dem Wirken von Emil Fuchs beschäftigten. Von ihm selbst erschienen im Zeitraum von 1952 bis 1971 ca. 200 Veröffentlichungen.¹⁵⁴

In der BRD erschien 1961 in einem Kleinstverlag gerade einmal ein Nachdruck seines Vortrages auf der Versammlung der Gesellschaft der Freunde (Quäker) in Bad Pyrmont aus dem Jahre 1939.¹⁵⁵ Wäre Fuchs in der BRD und in der SPD geblieben, so hätte das Festhalten an seinen am Ende der Weimarer Republik erungenen Positionen nicht nur – wie bei Wolfgang Abendroth – letztlich zum Ausschluß aus der SPD geführt, sondern auch zum Berufsverbot und zur Überwachung durch diverse bundesdeutsche Geheimdienste geführt. Nach seiner Übersiedlung nach Leipzig war die Fuchs-Rezeption in Westdeutschland, wenn es überhaupt eine solche gegeben hat, sowohl politisch als auch wissenschaftlich vom Kalten Krieg geprägt. Von seinen ehemaligen religiös-sozialistischen Bundesgenossen, die sich nach 1949 in der Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus, Bund der Religiösen Sozialisten e.V. unter Heinrich Schleich zirkelhaft zusammenfanden, stellten sich nur Eber-

Domprediger und religiös-sozialistischen Kampfgefährten Karl Kleinschmidt bestatten. Was die Familie Fuchs damals nicht wußte, ist, daß Karl Kleinschmidt zu diesem Zeitpunkt (1971) bereits in der SED in »Ungnade« gefallen war. Darauf deutet nicht nur die Rezeption des von Heinrich Fink im Jahr 1968 herausgegebenen Buches »Stärker als die Angst«, sondern auch das Nicht-Erscheinen des vom Staatssekretär für Kirchenfragen Hans Seigewasser in Auftrag gegebenen Buchmanuskripts »Kirchenkampf und Widerstand« [erstmalig veröffentlicht in: F.M. Balzer/Chr. Stappenbeck: Sie haben das Recht zur Revolution bejaht. A.a.O. S. 20-110] und die Tatsache hin, daß Kleinschmidt in der Konfrontation mit dem Vorsitzenden des Evangelischen Pfarrerbundes, Georg Schäfer, dem eine NSDAP-Vergangenheit vorgehalten werden konnte, den Kürzeren zog. 151 Siehe Herbert Trebs: Die linke Richtung. A.a.O. Trebs kommt zu diesem Urteil ohne Auswertung der Veröffentlichungen von Emil Fuchs im Bundesorgan der religiösen Sozialisten zwischen 1926 und 1933. 152 Siehe Frankfurter Rundschau vom 18. August 1950. 153 Abschiedsbrief an Kurt Schumacher vom 25. Oktober 1949, Kopie im Privatarchiv Erwin Eckert. 154 Siehe Dittmar Rostig, Bibliographie. A.a.O. S. 91–127, S. 72–90. 155 Emil Fuchs: Der Ruf Jesu Christi. In: Evangelische Zeitstimmen. Heft 5. Hamburg-Bergstedt 1961. 53S.

hard Lempp und Daniel Jäger angesichts der anti-kommunistisch motivierten Angriffe halbwegs – menschlich, aber nicht politisch – vor Emil Fuchs, als dieser wegen seines Überwechselns ins Lager des »Totalitarismus« durch eine Erklärung des Bundesvorsitzenden Heinrich Schleich 1962 aus der Mitgliederliste des Bundes der Religiösen Sozialisten gestrichen wurde.¹⁵⁶

Auch im fusionierenden und zugleich konkurrierenden »Weltimperialismus« (Emil Fuchs) muß immer noch *eingreifendes Denken und gemeinsames Handeln* bewirken, was die Kämpfe und Opfer von Krieg und Faschismus, Faschismus und Krieg, die noblen Schwüre, die wohlmeinenden Vorsätze und Absichtserklärungen nach den Katastrophen bisher nicht dauerhaft und weltweit vermocht haben. Nicht Glorifizierung der Vergangenheit und Nostalgie, nicht selektive Wahrnehmung, nicht Verdrängung und Diffamierung, sondern kritische Aufarbeitung und Wiederbelebung einer teilweise verschollenen Erbschaft von Emil Fuchs und Erwin Eckert, die die Verteidigung der normativen Demokratie ebenso wie den Kampf gegen den imperialistischen Krieg und für den Sozialismus einschließt, sind angezeigt. Wie Peter Weiss den roten Priester Jacques Roux sagen läßt: »Zum letzten Mal erhebt euch. Lernt zu sehen. Lernt

ein Urteil zu formen. Zeigt ihnen, daß ihr nicht die Geprellten seid.«

Dabei kann die Aussage von Franz Fühmann, wonach Wahrhaftigkeit die *ganze Wahrheit* will, eine Richtschnur sein: »denn die Wahrheit ist immer das Ganze, nicht abgewogen, nicht zugemessen, nicht ausgewählt und nicht abgestuft, nicht in irgendeinem Dienste stehend, der sie nach Belieben gebraucht und von dafür Befugten verwalten läßt, nicht für Programme zugeschnitten, nicht Strategien untergeordnet, nicht modifiziert nach Erfordernissen, nicht Präzeptoren vorbehalten, die Volk als das schlechthin Unmündige ansehen, nicht wie Tranquillizer auf Rezepten verordnet, nicht zweigeteilt nach Nutzen und Schaden, ungeachtet aller Konsequenzen, nicht einteilbar nach diesen Konsequenzen, ein absoluter, kein relativer Wert.«¹⁵⁷

Wenn wir nicht mehr davon überzeugt sind, daß letztlich die *ganze Wahrheit*, auch wenn diese immer nur annäherungsweise erzielt werden kann, auf der Seite des Fortschritts und der Fortschrittlichen steht, können wir einpacken und Däumchen drehen. *Parteilichkeit* wird durch den Versuch, die *ganze Wahrheit* in all ihren Widersprüchen zu erforschen, nicht beeinträchtigt.

¹⁵⁶ Die Erklärung ist abgedruckt in: *Christ und Sozialist. Blätter der Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus. Frankfurt/Main. Nr. 1/1962. S. 22ff. Auf die diskontinuierlichen Wellenbewegungen der Religiösen Sozialisten nach 1945 in den Besatzungszonen und den beiden deutschen Staaten zwischen Aufbruch, Stagnation, Ausgrenzung, Integration und Marginalisierung kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden.* ¹⁵⁷ Zit. nach: Wolfgang Ruge: *Stalinismus – eine Sackgasse im Labyrinth der Geschichte. Berlin 1991.*

MICHAEL RUDLOFF

Carl Vogl und Emil Fuchs. Zwei außergewöhnliche Biographien im Schnittpunkt von Kirche und Arbeiterbewegung

Was berechtigt dazu, anlässlich einer Würdigung von Emil Fuchs an dessen zeitweiligen Thüringer Amtsbruder Dr. Carl Vogl zu erinnern? Ich hoffe, mir wird die ketzerische Behauptung nicht verübelt, daß über Fuchs nun genug geschrieben und geforscht worden ist und man sich vergleichbaren Schicksalen zuwenden sollte, denen bislang weniger Aufmerksamkeit galt. In einer detaillierten Bibliographie zur Rezeption des Erbes der religiösen Sozialisten in der DDR hat Dittmar Rostig allein zwischen 1952 und 1985 etwa 1.000 (!) Einträge von und über Emil Fuchs (Veröffentlichungen von Fuchs, Beiträge über ihn, Erwähnungen) aufgelistet.¹ Dr. Carl Vogl gehört hingegen – trotz der wichtigen Hinweise, die wir vor allem seinem ersten Biographen Walter Bredendiek zu verdanken haben² – zu den »bekannten Unbekannten«.³

Als erster amtierender Pfarrer, der für die SPD ein Landtagsmandat annahm, hat Carl Vogl zweifellos

Geschichte geschrieben. Sein Bericht über eine Rußland-Reise im Jahre 1926, übrigens gemeinsam mit Funktionären der proletarischen Freidenker, wurde in der DDR hin und wieder erwähnt; er galt gewissermaßen als christlicher Pionier der deutsch-sowjetischen Freundschaft. In diesem Zusammenhang wurde ebenfalls auf sein Landtagsmandat für die SPD verwiesen. Auf diese Weise fand er Eingang in die Geschichte des Landes Thüringen. In der 1991 posthum erschienen Arbeit von Ulrich Heß ist sein Name allerdings zu »Vogt« entstell⁴, daneben findet sich die immer wieder anzutreffende falsche Schreibweise »Vogel«.⁵ In Beiträgen zum Widerstand der Neubauer-Poser-Gruppe war von einem Pfarrer die Rede, der illegale Treffs ermöglicht und verfolgten Juden zur Flucht verholfen habe.⁶ Wie schemenhaft das Wissen über ihn war – und immer noch ist – verdeutlicht die häufig falsche Schreibweise seines Namens ebenso

¹ Vgl. Dittmar Rostig: *Bibliographie zum religiösen Sozialismus in der SBZ und der DDR. Berichtszeit: 1945–1985*. Frankfurt am Main 1992. S. 72–127, Nr. 391–1247 + nicht numerierte Angaben über Verweisungen. Unberücksichtigt blieben zahlreiche, nach 1985 erschienene Arbeiten. ² Vgl. die Erwähnungen von Dr. Carl Vogl, u. a. Walter Bredendiek: *Alfons Paquet und Carl Vogl – Pioniere der Freundschaft zur Sowjetunion*. In: *Tradition und Verpflichtung. Bericht über die Tagung des Präsidiums des Hauptvorstandes des CDU am 24. Februar 1975 in Burgscheidungen*. Berlin 1975. S. 38–41; Ders.: *Carl Vogl. Bildokumentation*. In: *Standpunkt. Evangelische Monatsschrift*. 5. Jg./1977. Heft 5; Ders. »Im Kleinen spiegelt sich das Große«. *Das Lebenswerk von Dr. Carl Vogl (I) – (III)*. In: *Standpunkt*. 5. Jg./1977. Heft 10. S. 259–264; Heft 12. S. 316–318; 6. Jg./1978. Heft 6. S. 35–38. (Außerdem mehrere Beiträge in der Tageszeitung *Neue Zeit*). ³ Zur Bedeutung, die seinerzeit die SPD diesem Schritt zumäß, siehe u. a. Emil Felden: *Kirche, Religion und Sozialdemokratie. Die praktischen Forderungen des sozialdemokratischen Parteiprogramms in Einzelerläuterungen*. Berlin 1919 – hier »Vogel« genannt. Daß dieses Ereignis, welches für Aufsehen sorgte, inzwischen weitgehend vergessen ist, belegt unter anderem das von Wilhelm Heinz Schröder herausgegebene Handbuch: *Sozialdemokratische Parlamentarier in den deutschen Reichs- und Landtagen 1867–1933. Biographien – Chronik – Wahldokumentation*. Düsseldorf 1995, welches zwar hervorhebt, daß mit der Hausfrau Anna Müller aus Köppelsdorf erstmals eine Frau in den Landtag einzog, ansonsten bei der Sozialstatistik der SPD-Fraktion lediglich einen Abgeordneten mit »Bürgerlichem Beruf« vermerkt. Immerhin enthält der biographische Teil einen – allerdings unvollständigen – Lebenslauf Vogls. Gar nicht erwähnt ist Carl Vogl hingegen in: Martin Schumacher: *M.d.L. Das Ende der Parlamente 1933 und die Abgeordneten der Landtage und Bürgerschaften der Weimarer Republik in der Zeit des Nationalsozialismus. Politische Verfolgung, Emigration und Ausbürgerung 1933–1945. Ein biographischer Index*. Düsseldorf 1995. ⁴ Ulrich Heß: *Geschichte Thüringens 1866 bis 1914*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Volker Wahl, Weimar 1991. S. 549. ⁵ Vgl. z. B. Jürgen John: *Art. Vierzehnheiligen*. In: Lutz Heydick (Hg.): *Historischer Führer. Städte und Denkmale der Geschichte in den Bezirken Erfurt, Gera, Suhl. Leipzig/Jena / Berlin 1978*. S. 187. ⁶ Vgl. u. a. Gertrud Glondajewski/Heinz Schumann: *Die Neubauer-Poser-Gruppe. Dokumente und Materialien des illegalen antifaschistischen Kampfes (Thüringen – 1939 bis 1945)*. Berlin 1957; Günter Wirth: *Christen und Kirchen im Prozeß der revolutionären Umgestaltung in der DDR*. In: *Reformation – Revolution*.

wie die mitunter von Legenden überwucherten Erinnerungen. Was die Familienangehörigen ärgerte, erwies sich als Glücksfall für den Historiker: Ein Beitrag 1986 im *Neuen Deutschland* über *Vierzehnheiligen* bei Jena veranlaßte die Tochter Hildegard Vogl richtigzustellen, daß ihr Vater niemals auf dem dortigen Kirchturm die rote Fahne gehißt habe.⁷ Der Verfasser des Beitrags hatte sich auf einen Artikel des im Urania-Verlag herausgegebenen *Historischen Führer der Stätten und Denkmale der Geschichte in den Bezirken Erfurt, Gera, Suhl* bezogen.⁸ Hildegard Vogls Brief hatte inzwischen den Weg zu mir gefunden: Vermittelt durch den Autor des Lexikonbeitrages (er hatte ebenfalls Vogl mit »e« geschrieben, allerdings die anderen Ungereimtheiten nicht zu verantworten) kam ich schließlich mit der 1900 geborenen Tochter Carl Vogls in Kontakt. Daraus entwickelte sich eine Freundschaft, die bis heute besteht. Durch einen weiteren glücklichen Zufall erhielt ich Einblick in den Briefwechsel Carl Vogls mit einem Freund, dem Bildhauer Willi Schramm, der die Briefe für eine geplante Publikation aufbereitet, kommentiert und durch biographische Texte ergänzt hatte.⁹

Wie Fuchs gehörte Vogl zu den – wie Bredendiek sie nannte – »irregulären Kräften in der Geschichte des deutschen Protestantismus«. Aber dies kann noch keine überzeugende Begründung dafür sein, heute an Carl Vogl zu erinnern. Was verbindet beide Biographien darüber hinaus miteinander? Um es gleich vorwegzunehmen und möglicher Kritik entgegenzutreten: Die Bezüge, die ich zwischen beiden Biographien herstellen möchte, müssen freilich an der Oberfläche bleiben; es wäre interessant, das reichhaltige und vielgestaltige Werk der beiden Denker zu vergleichen, etwa ihr Lutherbild, um ausgehend von ihren geistesgeschichtlichen Wurzeln Typisches in ihrem Entwicklungsweg zu erkennen. Dies kann ich nicht leisten, so daß ich mich auf äußere Berührungspunkte konzentriere, die allerdings auch überraschende Übereinstimmungen kenntlich machen.

Bei meiner Beschäftigung mit Carl Vogl wurde ich zunächst einmal auf das aufmerksam gemacht, was beide vermeintlich getrennt haben soll. Die von mir zu Rate gezogenen Zeitzeugen bestritten eine Beziehung Carl Vogls zum Bund der religiösen Sozialisten. Ihr Vater habe nicht sehr viel vom Bund der religiösen

Bericht über die XVI. Sitzung des Hauptvorstandes der CDU am 3. Oktober 1967. S. 55; Ders.: Reformation und Revolution. In: Gerald Götting (Hg.): Reformation und Revolution. Berlin 1967. S. 144, 146; Ders.: Deutsche Friedenspolitik 1917–1967. Hefte aus Burgscheidungen. Berlin 1967. S. 10; Heidemarie Hecht: Sie lebt in Vierzehnheiligen. In: Weltbühne 71. Jg./1976. S. 207–209; Paul Otzen: Antworten. In: Ebenda. S. 378; Wilhelm Arnold: Gemeinsames Wirken mit Theodor Neubauer und Magnus Poser in Thüringen. In: Heinz Voßke (Hg.): Im Kampf bewährt. Erinnerungen deutscher Genossen an den antifaschistischen Widerstand von 1933 bis 1945. Berlin 1977. S. 97–110 (110); Michail Oseraner (ehem. Offizier der SMA): Stationen der Freundschaft (3). Begegnungen in Gotha. In: Thüringer Tageblatt vom 11. Juni 1977; Helmut Friske: Von neuen Einsichten zu neuen Konsequenzen. Christliche Weltverantwortung im Sozialismus. Berlin 1981. S. 29; Dieter Fricke (Hg.): Deutsche Demokraten. Die nichtproletarischen demokratischen Kräfte in der deutschen Geschichte 1830 bis 1945. Berlin 1982. S. 136, 269, 353; Michael Rudloff: Christliche Antifaschisten der »ersten Stunde« im Widerstand. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschaftswissenschaftliche Reihe 38 (1989) 3. S. 297–310. Im April 1989 wurde in Vierzehnheiligen ein Gedenkstein für Dr. Carl Vogl enthüllt, mit der Aufschrift: »Hier wirkte von 1921–1944 der Pfarrer Dr. phil Carl Vogl. Humanist, Patriot und Kämpfer, Geb. 4. 3. 1866. Gest. 5. 12. 1944. Dem Toten zum Gedenken – Den Lebenden zur Mahnung«. Aus diesem Anlaß erschienen in der regionalen Presse mehrere Artikel, u. a. eine dreiteilige Artikelserie in der Volkswacht (Gera/Jena): Lore Letsche (mit Unterstützung der Chronisten Gerhard Engelmann und Heinz Grün): Dr. Carl Vogl – sein Leben als Pfarrer, Humanist und Antifaschist. 7 Vgl. Neues Deutschland vom 29./30. November 1986; Brief von Hildegard Vogl an den Autor des Beitrags (Titel) vom 3. Januar 1987 (Abschrift im Besitz des Autors): »... Also, wir haben in 14heiligen an der Kirche keine roten Fahnen angebracht. In unserem altem Pfarrhaus hing sie allerdings jedes Jahr ohne Ausnahme. Mein Vater war ja als der »Rote Pfarrer« bekannt...« Es handelte sich um eine Verwechslung mit den kirchlichen Maifeiern nach der Novemberrevolution in der Gemeinde Unterneubrunn (Schönbrunn), auf die im folgenden Text eingegangen wird. 8 Siehe Anm. 5. 9 Schramm: Ich kannte ihn – Er war mein Freund. Aufzeichnungen und Erinnerungen an Dr. Carl Vogl. Manuskript und Briefsammlung im Besitz der Enkelin, Dr. Claudia Hohberg/Jena. Ebenso danke ich Frau Dr. Kaete Gaede (Berlin), die mir das »Archiv Bredendiek« erschloß; Dr. Reinhard Creutzburg (Stendal) und Dietmar Wiegand (Altenburg). Mit wichtigen Manuskripten und Erinnerungen unterstützten mich die beiden Enkel von Dr. Carl Vogl, Dr. Peter Vogl (Berlin) und Prof. Dr. Michael Vogl (Dresden).

Sozialisten gehalten, »vielleicht waren sie für seine Tatkraft zu lau« meinte Hildegard Vogl 1988.¹⁰ Noch schärfer formulierte es sein Freund Willi Schramm, wobei hier offensichtlich die ambivalente Bewertung der religiösen Sozialisten in der DDR durchschlug: »Zu den organisierten ›Religiösen Sozialisten‹ zu denen Kirchenrat Dr. Fuchs, Eisenach (Fuchs war niemals Kirchenrat. – R.) gehörte, hatte ... Dr. Vogl ... keine unmittelbare Verbindung ... Dr. Vogl meinte einmal: »...Das sind die typischen rechten Sozialdemokraten im Talar, die wollen nicht kämpfen, sondern nur recht brav reformieren!«¹¹ Dies entsprach der Deutung, welche die religiösen Sozialisten durch die proletarischen Freidenker erfuhren.¹² Wenn damit wirklich die Diktion Vogls wiedergegeben sein sollte, mußte er das Bild von einer vermeintlich rechtsopportunistischen Vorfeldorganisation der SPD spätestens Anfang der dreißiger Jahre korrigieren.

Schon die Herkunft verband Carl Vogl mit dem nahezu gleichaltrigen Emil Fuchs. Vorfahren beider kamen aus Belgien, bzw. den Niederlanden. Beide stammten aus Familien, die ihren Kindern eine umfassende Bildung sichern konnten, was den Eltern von Emil Fuchs finanziell größere Sorgen bereitete als denen von Carl Vogl. Emil Fuchs wuchs in einem konservativ-lutheranischen Pfarrhaus auf; der Vater von Carl Vogl war Landeshauptmann und österreichischer Staatsrat. In seinem Heimatland Böhmen erlebte Carl Vogl eine »schwärmerisch-fromme Kindheit«.¹⁵ Die Versetzung des Vaters nach Prag 1875 markierte einen gesellschaftlichen Aufstieg und ermöglichte der Familie ein den »Sorgen des Alltags« enthobenes Leben. Von den mit der Industrialisierung einher gehenden sozialen Konflikten war in Prag, einer Großstadt mit nur wenig Fabrikbetrieb, kaum etwas zu spüren.

Mit dem ihm umgebenden deutsch-nationalen Habitus und dem Gewohnheits- und Zwangschristentum, in welches er sich hineingepreßt fühlte, vermochte sich Carl Vogl indessen immer weniger

abzufinden, was ihn in erste Konflikte mit Lehrern und Priestern führte. Seine Kritik am katholischen Kirchentum entzündete sich an dessen »herrischen Gebaren,...(dem) kleinbürgerlich-prunkhaften Zeremoniell« sowie dessen »marktgängigen Heiligenkult«.¹⁴ Ein in seinem Lebensbericht nicht datierter Besuch einer großen Drahtfabrik während eines Sommeraufenthaltes in den unweit von Prag gelegenen Fürstenbergischen Wäldern habe ihn unvorbereitet mit dem sozialen Elend konfrontiert: Die »Menschen, die ich da sah, abgehetzt und abgezehrt, schweißtriefend und rauchgeschwärzt, sie weckten in mir die Empörung über solches Menschentum, von dessen Existenz ich bis dahin keine Ahnung gehabt«.¹⁵

Für Emil Fuchs verbanden sich vergleichbare Eindrücke mit dem Umzug der Familie 1888 nach Arheilgen bei Darmstadt, einem wachsenden Industriedorf, dessen Bewohner hauptsächlich als ungelernete Arbeiter in der chemischen Fabrik von Merck oder in den Eisenbahnwerkstätten arbeiteten: »Zuerst lernten wir die Tuberkulose kennen. Da waren Familien, die den Vater jung verloren hatten, die Mutter zog ihre Kinder heran, manchmal sieben an der Zahl, und wenn sie 16 – 18 Jahre alt waren, starben sie ihr hinweg. Ganze Familien starben aus, nur die Mutter blieb übrig. [...] In dieser ganzen Not und Unsicherheit des Arbeiterlebens lernten wir nun eine andere Folge der kapitalistischen Entwicklung kennen.«¹⁶ In der aufstrebenden Sozialdemokratie erblickte die Familie Fuchs eine Gefahr, der Emil dadurch zu begegnen suchte, daß er vor einer Wahl alle Plakate dieser Partei, die er finden konnte, abriß. Ostern 1894 machte Emil Fuch sein Maturum und begann in Gießen ein Studium der Theologie. Er hoffte, dadurch, »über die eigentlichen Wahrheiten des Daseins und dessen Zielsetzungen zur Klarheit zu kommen«¹⁷.

Carl Vogl hatte bereits 1886 in Prag mit dem Studium der Philosophie, Geschichte und Philologie begonnen, welches er in Berlin, Freiburg und Tübingen fortsetzte und 1891 mit der Promotion zum Dr. phil.

10 Brief von Hildegard Vogl an Michael Rudloff vom 12. Februar 1988. **11** Willi Schramm: *Ich kannte ihn...* (Anm. 9), Erläuterung zum Brief von Carl Vogl an Willi Schramm vom 5. XII. 31. **12** Vgl. Michael Rudloff: *Weltanschauungsorganisationen innerhalb der Arbeiterbewegung der Weimarer Republik*. Frankfurt am Main 1991, besonders S. 127 ff. **13** Carl Vogl: *Aufzeichnungen und Bekenntnisse eines Pfarrers. Inmitten der Krisis*. Wien-Berlin 1930. S. 11. **14** Ebenda. **15** Ebenda, S. 13. **16** Vgl. Emil Fuchs: *Mein Leben. Erster Teil*. Leipzig 1957. S. 36 ff. *Die Erinnerungen von Emil Fuchs sind im Hinblick auf die historischen Hintergründe nicht immer zuverlässig.* **17** Ebenda. S. 59. **18** Die Dissertation unter dem Titel »Die abstracten Vorstellungen« konnte ich bisher

abschloß.¹⁸ Anschließend bereitete er sich in Leipzig auf das Gymnasiallehrerexamen vor. Bewunderung für »die großen Empörer Hus und Luther« und schließlich eine evangelische Predigt des späteren Meininger Oberhofpredigers Paul Graue¹⁹, deren undogmatische Weltoffenheit und Stimmungsgehalt ihn außerordentlich beeindruckten, weckten sein Interesse an der evangelischen Kirche. Der Entschluß zur Konversion reifte in Leipzig, wo er besonders durch den Alttestamentler Hermann Guthe²⁰ starke Anstöße erhielt, sich systematisch mit Problemen der evangelischen Theologie zu beschäftigen. Um – wie er sich später erinnerte – möglichst nahe an die Menschen heranzukommen, entschloß er sich, Gemeindepfarrer zu werden. Besonders fühlte er sich durch die freie Art, wie in Jena Theologie gelehrt wurde, angesprochen, »um so mehr, als auch soziale Fragen mit einer gewissen Weitherzigkeit zur Sprache kamen.«²¹ Hier trat er 1889 zur evangelischen Kirche über.²² Durch seine akademischen Lehrer Otto Baumgar-

ten²³ und Paul Drews²⁴ kam Vogl mit dem Kreis um die Zeitschrift *Christliche Welt* und dem Evangelisch-sozialen Kongreß in Berührung.

Auch darin berührte sich die Entwicklung der beiden angehenden Theologen trotz ihrer unterschiedlichen theologischen Entwicklung. Emil Fuchs war durch Friedrich Naumann²⁵, in dem er einen »Propheten Gottes« erblickte, zum Kreis um die »Christliche Welt« gekommen, deren Herausgeber Martin Rade²⁶ ein Schwager Naumanns war.²⁷

Nachdem Carl Vogl sein Examen »gut mit Auszeichnung« bestanden hatte, wurde er unter die Pfarramtskandidaten der Landeskirche von Sachsen-Meiningen aufgenommen und 1895 ordiniert. Als Pfarrvikar in der industriell geprägten Gemeinde Steinach bei Sonneberg und ein Jahr später in der Bauerngemeinde Leislau bei Camburg, wo er 1895 zum Pfarrer ernannt wurde, enttäuschte ihn schon bald die Verquickung von Kirchlichkeit mit Monarchismus, Nationalismus und bürgerlichem Klasseninteresse

nicht ermitteln, eine Anfrage an die Prager Universität steht noch aus. **19** Paul Graue (1862–1939), 1887 Pfarrer in Maua bei Jena, 1890 in Weimar, 1898 in Berlin, 1906 Hofprediger, 1907–1909 Oberhofprediger in Meiningen; lebte nach seiner aus Krankheitsgründen am 1. 10. 1909 erfolgten Amtsniederlegung in Klotzsche bei Dresden und ab 1915 in Weimar. **20** Hermann Guthe (1849–1936), 1877 Privatdozent für Altes Testament in Leipzig, 1884 ao. Professor in Leipzig, 1881 und 1894 Reisen zur Erforschung Palästinas. Zahlreiche Publikationen, u. a. Karten zur biblischen Geschichte, Herausgeber der Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 1878–1896, 1897–1906 Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins. **21** Ebenda. S. 14. Vgl. auch Walter Bredendiek: »Im Kleinen spiegelt sich das Große«. Das Lebenswerk von Dr. Carl Vogl (I), in Standpunkt. Evangelische Monatsschrift, 5. Jg./1977. Heft 10. S. 260. **22** Jahresangabe nach Angabe seines Freundes Willi Schramm / Schnett. Walter Bredendiek vermutete den Übertritt im Jahre 1892 (A.a.O.). **23** Otto Baumgarten (1858–1934), zuerst im Badischen Kirchendienst, 1890 Privatdozent in Berlin, 1890 ao. Professor für Praktische Theologie in Jena, 1894 Professor für Praktische Theologie und Universitätsprediger in Kiel; als Nachfolger von Harnacks 1911–1921 Vorsitzender des Evangelisch-Sozialen Kongresses. »Als Führer der Freunde evangelischer Freiheit und Vorkämpfer der Reform des Religionsunterrichts und sozialpolitischer Reformen stand er wiederholt im Mittelpunkt lebhafter Kämpfe« (RGG 2 1, 814); 1918 Mitglied der DDP, 1919 Mitglied der Deutschen Friedensdelegation, engagierte sich 1932 in der Eisernen Front für die Verteidigung der Weimarer Republik. **24** Paul Drews (1858–1912), 1894 ao. Professor in Jena, 1901 Professor in Gießen, 1908 in Halle, Mitbegründer der Christlichen Welt (ChW), engagierte sich für evangelisch-soziale Bestrebungen, setzte sich für eine Reform der praktischen Theologie ein. **25** Friedrich Naumann (1860–1919), zunächst Pfarrer in Langenberg sowie Geistlicher der Inneren Mission in Hamburg; beeinflusst von christlich-sozialen Bewegung engagierte er sich ab 1890 für eine Reform des deutschen Protestantismus, nach Distanzierung von der christlich-sozialen Bewegung verfolgte er das Konzept eines nationalliberalen Sozialismus; 1895 Gründung der Wochenzeitschrift Die Hilfe, 1896 des Nationalliberalen Vereins, mit dem er sich nach dem Scheitern bei den Reichstagswahlen 1903 der Freisinnigen Vereinigung anschloß; 1907–1918 (mit kurzer Unterbrechung) als führender Vertreter eines sozialen Liberalismus Mitglied des Deutschen Reichstags, bzw. 1919 Mitglied der Deutschen Nationalversammlung; 1918 Mitbegründer der DDP, deren Vorsitzender er 1919 wurde. **26** Martin Rade (1857–1940), 1882 Pfarrer in Schönbach bei Löbau, 1892–1899 Pfarrer an der Frankfurter Paulskirche, Herausgeber der Christlichen Welt, 1919 Mitglied der DDP, Mitglied der Deutschen Friedensgesellschaft und führendes Mitglied des Evangelisch-Sozialen Kongresses, 1904 ao. und 1921 Professor in Marburg, 1924 Versetzung in den Ruhestand, 1933 Entlassung aus dem Staatsdienst und damit Kürzung des Ruhegeldes. Starb an den Folgen eines Unfalls in Marburg. **27** Emil Fuchs: Mein Leben. Erster Teil. Leipzig 1957. S. 66; Vgl. auch: Arnold Pfeiffer (Hg.): Religiöse Sozialisten. Dokumente der Weltrevolution. Band 6. Olten 1976. S. 291.

und die daraus resultierende Entfremdung der Arbeiter von kirchlicher Verkündigung. Im Staatskirchentum der deutschen Kleinstaaten entdeckte er genau jenes Gewohnheitschristentum wieder, dem er durch die Konversion entkommen zu sein glaubte. Dieses widersprach seiner Auffassung vom Protestantismus als einer »lebendigen, neuschöpferischen Macht« und von einer Predigt, die es nicht vermeiden dürfe, »den Pharisäern und Sadduzäern von heute Anstoß zu geben«. ²⁸ Immerhin fanden Vogls Vorstöße im Sinne durchgreifender Kirchenreformen zunächst das wohlwollende Interesse des Oberkirchenrates.

Zu einer festen Institution wurden die Gemeindeabende, die sich rasch über Vogls eigene Gemeinde hinaus zu einem Forum der Information und des Gespräches entwickelten. Er scheute sich nicht, bei seinen Vorträgen, die der Vermittlung von Wissen und dem Abbau von Vorurteilen dienen sollten, auch politische Tagesfragen zu behandeln. Dies führte 1907 erstmalig zu Auseinandersetzungen, aus denen sich ein in Deutschland und in der Schweiz beachteter »Fall« entwickelte – nach Ansicht seines Biographen Walter Bredendiek der erste rein politische in der neueren Geschichte des deutschen Protestantismus, dessen besondere Pointe darin bestanden habe, daß er sich in einer Landeskirche abspielte, die als die »liberalste« im damaligen Deutschland galt. ²⁹ Kurz nach den sogenannten »Hottentottenwahlen« Anfang 1907 hatte Vogl im Rahmen eines »Gemeindeabends« über »Die politischen Parteien des Reichstages« referiert. Vogl, politisch zu dieser Zeit ein Anhänger Friedrich Naumanns und linksliberal eingestellt, begann mit einer Erläuterung des sozialdemokratischen Pro-

gramms. Daraufhin wurde er von einem aus Ostelbien stammenden Rittergutsbesitzer denunziert, der gegen die fehlende Brandmarkung der sozialdemokratischen Ziele als unchristlich und familienzerstörend protestiert hatte. Der Oberkirchenrat suspendierte Vogl daraufhin und drängte bei den staatlichen Verwaltungs- und Justizbehörden auf dessen Dienstentlassung. Vogl wandte vor dem Oberverwaltungsgericht ein, daß der Pfarrer nicht auf eine bestimmte Gesellschaftsordnung verpflichtet sei. Nachdem er durch die von Martin Rade geleitete *Christliche Welt* publizistische Rückendeckung erhalten hatte, entschied das Oberverwaltungsgericht auf einen Verweis und hob damit den Beschluß des Oberkirchenrates auf Dienstentlassung auf. Wenn auch der Vorwurf der Propaganda für die Sozialdemokratie »nicht für erwiesen« galt, war Vogl von nun an in der Öffentlichkeit »als der für seine Agitation unter den Landarbeitern bekannte sozialdemokratische Pfarrer« stigmatisiert. ³⁰ Daß er während dieser Auseinandersetzungen Muße für eine Reihe wissenschaftlicher Publikationen fand, einer Luthermonographie sowie der Übersetzung von Spinozas Ethik für die Volksausgaben des Leipziger Alfred-Kröner-Verlags, erscheint kaum vorstellbar. ³¹ Nach Abschluß des »Falles« verließ Vogl das bäuerlich geprägte Leislau; neuer Wirkungsort wurde bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1924 Unterneubrunn, welches heute Teil der Gemeinde Schönbrunn ist. Die Gemeinde bestand zu etwa 90 Prozent aus Arbeitern.

Emil Fuchs wirkte zunächst in einer ähnlich strukturierten Gemeinde: Lampertheim und Viernheim bei Mannheim, wo ihn besonders das Elend der Tabakar-

²⁸ Carl Vogl: *Aufzeichnungen und Bekenntnisse eines Pfarrers*. A.a.O. S. 46 f. ²⁹ Walter Bredendiek: »Im Kleinen spiegelt sich das Große«. A.a.O. S. 262: »Ihr summus episcopus, Georg II. von Sachsen-Meinungen, berühmt als Förderer des Theaters, war vielleicht nicht Atheist im modernen Verständnis des Wortes, auf jeden Fall aber radikaler Agnostiker. [...] Es dürfte kaum eine Heterodoxie im dogmatischen Sinne gegeben haben, die ein Pfarrer in dieser Kirche nicht hätte vertreten können.« Offensichtlich war allerdings bei einer offenen Sympathiebekundung für die Sozialdemokratie die ansonsten so weit gezogene Toleranzgrenze überschritten. Immerhin fand Vogl »einigen Schutz seitens der Richter des weltlichen Oberverwaltungsgerichts« und (wie er annahm) auch seitens des Landesfürsten. (Nach einer Mitteilung der Tochter, Hildegard Vogl / Jena). ³⁰ Vgl. Werner Bredendiek: »Im Kleinen spiegelt sich das Große«. A.a.O. S. 262. ³¹ Carl Vogl: *Der moderne Mensch in Luther*. Jena 1908 (verlegt bei Eugen Diederichs). Zweite Auflage 1917; Ders. (Hrsg.): *Spinozas Ethik*. Leipzig 1909; im selben Verlag folgte ein Jahr später Ders.: *David Humes' Untersuchungen über den menschlichen Verstand*. Leipzig 1910. Eine ausführliche Rezension der Luthermonographie veröffentlichten die renommierten Grenzboten: Carl Jentsch: *Das Moderne in Luther*. In: *Eben-da*. 68. Jg./1909, Drittes Vierteljahr. S. 211–222. Der Rezensent räumt darin ein, Vogl nicht in Allem folgen zu können, »aber ›das Revolutionäre‹ in Luther und den Konflikt zwischen diesem und den Katholischen in Luthers Seele hat er gut und anziehend dargestellt, und darum habe ich sein Buch ein schönes Buch genannt.« (S. 222).

beiter berührte, von denen viele jung an Tuberkulose verstarben. Zwischendurch hatte er als Vikar der deutschen Kirchgemeinde in Manchester das soziale Elend der Slums kennengelernt, seine frühe Wirksamkeit verband sich besonders mit der aufstrebenden »Opel-Stadt« Rüsselsheim. Wie Vogl engagierte sich Fuchs besonders für die Volksbildungsarbeit. In Darmstadt las man unter der Leitung eines sozialdemokratischen Schuhmachers das Neue Testament; ein von Fuchs eingeführtes vierzehntägiges Seminar erregte wie im Fall Vogl bei staatlichen und kirchlichen Behörden aufgrund der Zusammenarbeit mit sozialdemokratischen Arbeitern Mißfallen – wenn auch massive Interventionen ausblieben.³² Aber seit Fuchs' leidenschaftlicher Verteidigung seines Freundes und Pfarrkollegen Adolf Korell, der aufgrund eines Wahlabkommens der Freisinnigen mit den Sozialdemokraten seine Kandidatur im Wahlkreis Darmstadt – Groß-Gerau für den zweiten Wahlgang zurückgezogen hatte und dafür einen scharfen Verweis des Oberkonsistoriums einstecken mußte, war auch er »für alle kirchlich wirklich einflußreichen Männer und Kreise als ein Mann gekennzeichnet..., dessen Radikalität man fürchten und eindämmen

müßte.«³³ Ebenso wie bei Carl Vogl erstaunen die zahlreichen wissenschaftlichen Publikationen, zu denen Fuchs neben seiner kirchenpolitischen Aktivität Zeit fand.³⁴

Zur entscheidenden Zäsur beider Biographien wurde der Erste Weltkrieg. Er führte Fuchs und Vogl weit auseinander. Im Gegensatz zur erdrückenden Mehrheit seiner Kollegen – auch zu Emil Fuchs³⁵ – war Vogl von Anfang an kompromißloser Gegner des Krieges. Emil Fuchs hingegen verfiel (trotz der in seiner Autobiographie betonten Sympathien für England) der antibritischen Propaganda und bejahte den Krieg einschließlich der deutschen Kriegsverbrechen bis zu dessen Ende. Er begrüßte den Einmarsch in das neutrale Belgien ebenso wie den uneingeschränkten U-Boot-Krieg.³⁶ Seine Bildungsarbeit stellte er ganz in den Dienst der Kriegspropaganda. Noch 1918 war der Friede von Brest-Litowsk für Emil Fuchs »wieder ein Augenblick, wo ich die Hände falte und anbetend schaue, wie Gott durch die Weltgeschichte schreitet, wie er dem deutschen Volke seine Zukunft sicher stellt und seine freie Entfaltung schenkt.«³⁷ Die Fehlbeurteilung des Krieges teilte Emil Fuchs mit einem erheblichen Teil der geistigen Elite jener Zeit. Es zeichnete

³² Vgl. Emil Fuchs: *Mein Leben. Erster Band. Leipzig 1957. S. 175 ff.* ³³ Vgl. ebenda. S. 244 f. Fuchs irrt hier freilich in der Terminierung. 1909 fanden im Wahlkreis Darmstadt – Groß Gerau weder Reichstags-, noch Landtagswahlen statt. Wahrscheinlich handelt es sich um die Wahlen zum hessischen Landtag, bei denen die Fortschrittliche Volkspartei ein (wenig erfolgreiches) Wahlkampfbündnis mit der Sozialdemokratie abgeschlossen hatte. Adolph Korell (1872–1941) errang 1911 schließlich ein Landtagsmandat für die FVP. 1924–1928 gehörte er für die DDP dem Deutschen Reichstag an (Wahlkreis Hessen-Darmstadt); 1927–1931 war er erneut Landtagsabgeordneter in Hessen, von 1928–1931 hessischer Minister für Wirtschaft und Arbeit. Nachdem ihm der nationalsozialistische Staat die ihm zustehenden Bezüge verweigert hatte, verwendete ihn die Landeskirche Nassau-Hessen 1940 unter Vorbehalt als Pfarrverwalter. ³⁴ Z.B. – *Vom Werden dreier Denker. Was wollten Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung. Tübingen 1904*; – *Gut und Böse. Wesen und Werden der Sittlichkeit. Tübingen 1906*; – (Hg.): Fr. Wilh. Schelling. *Schöpferisches Handeln. Erzieher zu deutscher Bildung. Neunter Band. Jena und Leipzig 1907*; – (Mitarbeit) *Schaffen und Schauen. Ein Führer ins Leben. Band 1: Von deutscher Art und Arbeit. Band 2: Des Menschen Sein und Werden. Leipzig und Berlin 1909*; – *Offenbarung und Entwicklung. Tübingen 1912*; – *Monismus. 1913*; – *Ewiges Leben. 1913*; – *Das sittliche Ziel der Jugendarbeit 1913*. ³⁵ Fuchs, der zu dieser Zeit unter dem Einfluß Friedrich Naumanns Verfechter eines starken Nationalstaates war, bekannte später, von Not und Schrecken eines Krieges keine Vorstellung besessen zu haben. Im Glauben, Deutschland führe einen gerechten Verteidigungskrieg, habe ihn der Beschluß der Sozialdemokratie, für die Kriegskredite zu stimmen, freudig gestimmt. Vgl. Karlheinz Lipp: *Religiöser Sozialismus und Pazifismus. Der Friedenskampf des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands in der Weimarer Republik. Pfaffenweiler 1995. S. 6ff.* ³⁶ In seiner großangelegten Autobiographie erklärte Fuchs, daß er in der 1917 erschienenen Schrift »Luthers deutsche Sendung« versucht habe, den Einmarsch deutscher Truppen in Belgien vor sich selbst zu rechtfertigen. Dennoch habe ihn die Kenntnis Englands davor bewahrt, in Kriegsbegeisterung zu verfallen. (Mein Leben. Band 1. S. 309). Karlheinz Lipp (Religiöser Sozialismus und Pazifismus. S. 9) gesteht Fuchs zu, daß er »nicht die Töne eines aggressiven Feldpredigers« benutzt habe, dennoch schrieb er England die Schuld am Krieg zu, den es aus »wilder Habgier« entfesselt habe. ³⁷ Karlheinz Lipp: *Religiöser Sozialismus und Pazifismus. S. 10.*

ihn aus, daß er – wie er einräumte, unter dem Einfluß seiner Frau, – zum Umdenken bereit war.³⁸

Ganz anders Carl Vogl: Daß die Kirchen sich nicht zu einer »feierlichen Verwahrung«, wenigstens einem ohnmächtigen Protest entschließen konnten, enttäuschte ihn zutiefst. Der Krieg bewirkte bei ihm die Gewißheit, daß die bürgerliche Gesellschaft nicht in Richtung auf mehr Vernunft und Humanität zu reformieren sei. Im Sommer 1917 gehörte Vogl zu den ersten Mitgliedern der »Lösen Vereinigung evangelischer Friedensfreunde«. Seine Schrift: »*Die evangelische Kirche und der Krieg*« fiel der Zensur zum Opfer und konnte erst nach dem 3. Oktober 1918 erscheinen. Dem durch Kaiser Konstantin zur Staatsreligion avancierten *offiziellen* Kirchen- und Christentum attestierte er darin den Bankrott. Demgegenüber gelte es, sich »die Lebens- und Liebeswerte des Evangeliums« uneingeschränkt anzueignen. Seine Argumentation gegen den Krieg begründete Vogl mit Aussagen der Kirchenväter Origenes und Tertullian.³⁹

Der Sturz der Monarchie weckte bei Vogl und Fuchs die Hoffnung auf einen geistig-moralischen Neuanfang. Fuchs war überzeugt, daß »nur der ganz radikale Umbau der Gesellschaft« die gewünschte kulturelle Erneuerung ermöglichen könne. Vogl, dem bereits vor dem Krieg durch die SPD eine Landtagskandidatur angeboten worden war, nahm 1919 das Angebot der MSPD an, auf einem aussichtsreichen Listenplatz für den Landtag von Sachsen-Meiningen zu kandidieren. Die zeitweilig zur Regierungspartei aufgestiegene Sozialdemokratie erhoffte sich hiervon einen Durchbruch. Sie rechnete damit, nun auch von

Schichten akzeptiert zu werden, die ihr bislang verschlossen waren. In Vorbereitung auf die anstehenden Wahlen in den Ländern und perspektivisch auch im Reich stellte sie dies propagandistisch heraus.⁴⁰

Diese eher taktischen Überlegungen interessierten Carl Vogl kaum. Er betonte hingegen, daß nicht wirtschaftliche oder politische Gründe ihn zu einem offenen Bekenntnis für die Sozialdemokratie veranlaßt hätten, sondern die Ideale des Christentums. In den damit in einer Linie liegenden Idealen der Sozialdemokratie – welche ebensowenig mit der Partei verwechselt werden dürften wie das Christentum mit dem Kirchenchristentum – erblickte Vogl eine »Modernisierung altchristlicher Ideen, wie sie uns in den Forderungen des großen Nazareners und seiner Apostel entgegenreten«.⁴¹ Nachdem alle anderen Institutionen während des Krieges versagt hätten, sei es die Sozialdemokratie, welche die Hoffnung auf ein besseres Menschendasein wachhalte. Indem er das Verhalten der evangelischen Kirche während des Weltkrieges einer harten Kritik unterwarf und diesem das Beispiel der Sozialdemokratie entgegenstellte, verschloß er freilich die Augen vor der innerparteilich heftig umstrittenen Burgfriedenspolitik, welche gerade die Mehrheitssozialdemokratie bis zuletzt vertreten hatte. Konsequenterweise hätte er sich der Unabhängigen Sozialdemokratie anschließen müssen, deren kirchenfeindliches Odium einem solchen Schritt offenkundig entgegenstand.⁴² Hier offenbarte sich ein Charakterzug Vogls, welcher seinen eigenen Idealismus auf jeweils eine Institution projizierte, deren negative Züge er aus seinem Bewußtsein ausblendete.

38 Else Fuchs habe nach dem Zeugnis ihres Mannes »jene innere Empörung gegen die Auswirkungen des Krieges« rascher und tiefer empfunden als er. »Viel Sorge um Frauen, um das Lazarett und seine Bedürfnisse, um Kranke und Verzweifelte nahm sie mir ab, und die Arbeit des Frauenvereins wurde nötiger und stärker als je!« Emil Fuchs: *Mein Leben*. Erster Band. S. 313. 39 Carl Vogl: *Die evangelische Kirche und der Krieg*. Nach dem Weltkrieg. Schriften zur Neuorientierung der auswärtigen Politik. Heft 7. Leipzig 1918. S. 43 f. Hierzu auch Karlheinz Lipp: *Religiöser Sozialismus und Pazifismus*. S. 17 f. 40 Siehe die bereits erwähnte Schrift von Emil Felden (1874–1959, Pastor an der Martinikirche in Bremen, 1921/22 MdL Bremen, 1923/24 MdR): »Auch in Deutschland sind, seitdem die Revolution die Hindernisse weggeräumt hat, die einer freien Meinungsbetätigung im Wege standen, eine Reihe von Geistlichen der sozialdemokratischen Partei beigetreten. In Thüringen ist der sozialdemokratische Pfarrer Vogel (! – M. R.) als Kandidat für die Thüringische Nationalversammlung (den Landtag von Sachsen-Meiningen – M. R.) aufgestellt worden. Wäre dies wohl möglich, wenn Sozialdemokratie und Religion unversöhnliche Gegensätze darstellten?« Emil Felden: *Kirche, Religion und Sozialdemokratie*. S. 23. 41 Abgeordneter Dr. Vogl in: *Verhandlungen des Landtags Sachsen-Meiningen (VLS-M)*. 5. öffentliche Sitzung des Landtags. Meiningen, den 11. April 1919. S. 44. 42 Hildegard Vogl berichtet von einem Aufnahmegesuch in die KPD, welches mit der Begründung, er habe noch nie Plakate geklebt, abgelehnt worden sei. Da sie dies auf 1918 datiert, die KPD erst zum Jahreswechsel 1918/19 in Berlin gegründet worden ist, handelte es sich bei seinen Gesprächspartnern möglicherweise um USPD-Mitglieder, die später die KPD repräsentierten.

Um so größer waren dann seine Verletzungen und Enttäuschungen, wenn die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit nicht mehr zu vermitteln war. Dieses Verhaltensmuster wird sowohl in der schwärmerischen katholischen Religiosität seiner frühen Jugend, im Verhältnis zur evangelischen Kirche und später zur Sozialdemokratie deutlich. Nachdem er – wie er bekannte – »das Vertrauen zur Menschheit ... nahezu verloren hatte«⁴⁵, sollte ihm schließlich die Verklärung der Sowjetunion einen neuen Lebensinhalt vermitteln.

Bei den Wahlen vom 9. März erreichte die SPD mit 13 von 24 Mandaten die absolute Mehrheit. Sie war damit nicht einmal auf die mit zwei Abgeordneten vertretene USPD angewiesen, stellte aber dennoch nicht den »Regierungschef«. In die parlamentarische Arbeit brachte sich Carl Vogl aktiv ein: in der Fraktion, im Gesetzgebungsausschuß ebenso wie im Plenum, wo er Anträge zur Diskussion stellte und sich häufig zu Wort meldete. Bei aller Schärfe seiner Argumentation enthielt er sich persönlicher Angriffe auf den politischen Gegner. In Diskussionen ließ er sein Gegenüber ausreden und wußte durch eine »abgestimmte Rhetorik« zu überzeugen.⁴⁴ Wenn sich der Umgangston bei Plenardebatten von dem in anderen deutschen Parlamenten durch ein größeres Maß an Sachlichkeit und Toleranz abhob, so hat Carl Vogl dazu unzweifelhaft einen wichtigen Beitrag geleistet. In Demokratie und Sozialismus erblickte er die größten Menschheitsideale. Wie aus seiner Argumentation vor dem Landtag deutlich wurde, sah er die Demokratie allerdings nicht als integralen Bestandteil des Sozialismus an; vielmehr stellte er beide gegenüber, wobei ihm der Sozialismus als das »wichtigere und wertvollere« der Menschheitsideale erschien.⁴⁵

Ebenso wie seine sozialdemokratischen Fraktionskollegen befürwortete er die Trennung von Staat und Kirche – allerdings mit einer entgegengesetzten Be-

gründung: Die Trennung sei »um des Christentums selbst willen« notwendig. Die Verquickung von Kirche und Staat habe die Kirche geschädigt und den Charakter des Christentums als einer »Religion der Weltumwandlung grundstürzender Art, das Jenseits der bestehenden Weltzeit« in sein Gegenteil verkehrt. Die Politik bedürfe nicht der Rechtfertigung durch die Religion, sondern sie müsse sich an deren Werturteilen messen lassen. Durch den Verzicht auf Privilegien könne die Kirche wieder neue Kraft gewinnen.⁴⁶ Gerade in der Situation nach Krieg und Revolution müßten die Träger des Christentums durch ihre Bereitschaft, materiellen Gütern zu entsagen, beispielgebend sein. Die »Gebildeten« sollten sich vor Augen führen, daß die Möglichkeit eines Universitätsstudiums ein Privileg vor dem Arbeiter bedeute, welches man sich nicht noch zusätzlich honorieren lassen dürfe.⁴⁷

Dies war nicht so einfach dahin gesagt. So verzichtete Vogl auf alle ihm zustehenden Einkünfte aus seiner Abgeordnetentätigkeit zugunsten der Blindenhilfe. Sein mitunter etwas weltfremd anmutender Idealismus und seine Entsagungsfreudigkeit fanden im Parlament über die Parteigrenzen hinweg Bewunderung; andererseits brachten sie ihn in Konflikt selbst mit seinen sozialdemokratischen Genossen, die ihm darin nicht zu folgen vermochten. Sein Insistieren auf die Sozialisierung der Bodenschätze und größeren Industriebetriebe des Landes traf auf den »Anti-Chaos-Reflex« der mehrheitssozialistischen Abgeordneten. Die Bewilligung einer Abfindung in Millionenhöhe an den gestürzten Landesfürsten stieß auf Vogls Unverständnis. Mit seinem Einsatz für die »völlige Freigabe des Tanzes und anderer Volksvergügen« setzte er sich für die Interessen der Gastwirte ein, verprellte diese allerdings gleichzeitig durch seine Empfehlung, den Alkoholausschank zu verbieten.⁴⁸ Als er sich eines von der SPD-Fraktion nicht

⁴⁵ Carl Vogl: *Sowjet-Rußland. Wie ein deutscher Pfarrer es sah und erlebte.* Leipzig 1927. S. 5. ⁴⁴ Willi Schramm: *Ich kannte ihn – Er war mein Freund. Aufzeichnungen und Erinnerungen an Dr. Carl Vogl.* Manuskript und Briefsammlung im Besitz der Enkelin, Dr. Claudia Hohberg/Jena. ⁴⁵ »Der 1. Mai ist für uns das Fest der größten Menschheitsideale: Der Demokratie und des Sozialismus. Von diesen beiden scheint mir der Sozialismus der wichtigere und wertvollere.« VLS – M, 5. Öffentliche Sitzung des Landtags. Meiningen, den 11. April 1919. S. 44. ⁴⁶ VLS – M, 25. Öffentliche Sitzung des Landtags. Meiningen, den 22. Juli 1919. S. 267, 274, 277 f. ⁴⁷ VLS – M, 19. Öffentliche Sitzung des Landtags. Meiningen, den 8. Juli 1919. S. 202; sowie ebenda. 21. Öffentliche Sitzung des Landtags. Meiningen, den 10. Juli 1919. S. 228 f. ⁴⁸ VLS – M, 10. Öffentliche Sitzung des Landtags. Meiningen, den 21. Juni 1919. S. 82 ff.

gebilligten Streiks der Eisenbahnbeamten annahm, eskalierte der bis dahin schwelende Konflikt mit dem Fraktionsführer der SPD und langjährigen Reichstagsabgeordneten Arthur Hofmann.⁴⁹

Vogl war sich durchaus im Klaren, daß das Parlament eines Zwergstaates, dessen Einwohnerzahl nicht ein halbes Prozent der Bevölkerung Deutschlands ausmachte, den Gang der Geschichte kaum wesentlich beeinflussen konnte. Ihm ging es vielmehr darum, Zeichen zu setzen.⁵⁰ Als ihm bewußt wurde, daß er dabei isoliert blieb, da die SPD zögerte, die ihr zugewachsene absolute Mehrheit in diesem Sinne einzusetzen, legte er sein Mandat zum 1. Oktober 1919 nieder, – wie er erklärte – »nicht, weil ich an den sozialdemokratischen Idealen irre geworden wäre, sondern im Gegenteil, weil ich dieselben ungebrochen und rein erhalten wissen möchte«.⁵¹ Die Würdigung der parlamentarischen Tätigkeit Vogls verband der sozialdemokratische Landtagspräsident Eduard Wehder⁵² mit der deutlichen Distanzierung: »... wenn wir auch nicht immer den Anschauungen des Ausgeschiedenen beizutreten vermochten?«.⁵³ Offensichtlich war Vogls Entscheidung in der Fraktion mit einer kaum verborgenen Erleichterung aufgenommen worden. In der Unterwerfung unter eine Parteidisziplin erkannte Carl Vogl eine Einschränkung der freien Gewissensentscheidung, der er fortan die parteipolitische Unabhängigkeit vorzog.

1921 trat Emil Fuchs hingegen der SPD bei, nachdem er sich unter dem Eindruck des Weltkrieges aus dem Einfluß Friedrich Naumanns gelöst hatte. Fuchs gelangte zu der Überzeugung, daß die Überwindung jeder Unterdrückung und die Herstellung und Bewahrung des Friedens zwischen den Völkern nicht vonein-

ander zu trennen sind. Eine auf Kampf gegründete Gesellschaftsordnung müsse mit innerer Notwendigkeit alle die gewaltsamen Kämpfe hervorbringen, die die Menschheit gefährden. Eine Umkehr vom Weg der Gewalt ist demzufolge nur dann möglich, wenn die eigene Lebenseinstellung von dem Geist getragen wird, der die Ursachen zu allen Kriegen beseitigt. Mit diesen Überlegungen näherte sich Emil Fuchs den Quäkern an. Seit 1922 gehörte er zu den »Freunden der Freunde«. In Abgrenzung zur Gewaltideologie der Nationalsozialisten trat er später der »Gesellschaft der Freunde« bei. Sympathien für die Quäker hatte Carl Vogl bereits in seiner ersten großen Veröffentlichung, dem 1908 bei Eugen Diederichs erschienen Buch »Der moderne Mensch in Luther«, erkennen lassen. Bei ihnen sah er die »genuin christlichen Ideen« bewahrt, welche in den Großkirchen seit den Tagen Konstantins mehr und mehr zurückgedrängt worden seien. In der Gegenwart fand Vogl »in Gemeinschafts- und Pietistenkreisen«, bei Baptisten und Methodisten, in der Heilsarmee und bei den Quäkern eine Ahnung davon, daß das Evangelium als die frohe Botschaft von einer erneuerten Welt ein Ruf zum Anderswerden für die Menschen jeder Zeit ist. Dagegen waren sich Fuchs und Vogl geographisch näher gekommen; Ostern 1918 hatte Emil Fuchs sein Pfarramt in Eisenach angetreten.

Die immer wieder geäußerte Kritik an der Haltung der Kirchen im Weltkrieg belastete das Verhältnis Carl Vogls zur Thüringer Kirchenleitung. Seine Parteinahme für die Arbeiter in seiner Gemeinde Unterneubrunn, »politische« Predigten, schließlich auch seine pantheistische Religionsauffassung⁵⁴, polarisierten die Gemeinde.

⁴⁹ Arthur Hofmann (1863–1944), 1877–1881 Schriftsetzerlehre in Leipzig, 1889–1890 selbständiger Buchdruckereibesitzer in Rudolstadt (Herausgeber des Schwarzburger Volksfreunds) und von 1890–1931 in Saalfeld, dort Verleger, Redakteur und zeitweise Drucker des Thüringer Volksblatts, bzw. des Saalfelder Volksblatts, 1890 Gründer und Vorsitzender der sozialdemokratischen Partei in Rudolstadt, Stadtverordneter, 1902–1903 Vorsitzender der SP-Landesorganisation Sachsen-Meiningen, 1918 Delegierter zum 1. Rätekongreß in Berlin, November 1918–1923 Staatsrat in der Landes- bzw. Gebietsregierung Sachsen-Meiningen, 1920/21 Staatsrat und Vizepräsident in der Landesregierung Thüringen. ⁵⁰ Vgl. Walter Bredendiek: »Im Kleinen spiegelt sich das Große«. Das Lebenswerk von Dr. Carl Vogl (II). In Standpunkt. Evangelische Monatsschrift. 5(1977) Heft 12. S. 316 ⁵¹ VLS – M, 31. Öffentliche Sitzung des Landtags. Meiningen, den 24. November 1919. S. 2. An Vogls Stelle rückte die Abgeordnete Anna Müller aus Köppelsdorf. ⁵² Eduard Wehder (1852–1923), geboren und gestorben in Sonneberg, seit 1879 Leiter der Parteibewegung in Sonneberg, Redakteur der Thüringer Waldpost und des Thüringer Volksfreunds, Stadtverordneter und Geschäftsführer des Konsumvereins in Sonneberg, 1903–1904 Vorsitzender der SP-Landesorganisation Sachsen-Meiningen, 1909–1918 Vizepräsident und 1919–1920 Präsident des Landtags und 1921–1923 der Gebietsvertretung in Sachsen-Meiningen. ⁵³ VLS – M, 31. Öffentliche Sitzung des Landtags. Meiningen, den 24. November 1919. S. 2. ⁵⁴ Nach Mitteilung seines Freundes, des Bildhauers Willi Schramm aus Schnett, erblickte Carl Vogl in Gott »die Durchdringung allen Seins« und das ethische Prinzip des Guten. »Das war zugleich für ihn die

Für Aufsehen und eine Kontroverse in Rades *Christlicher Welt* sorgte die durch seine Gemeinde erstmals 1919 weitgehend selbstverantwortlich gestaltete Maifeier, deren Verlauf anhand der Lebenserinnerungen Vogls genauer beschrieben werden soll: »Ich machte zum Grundsatz, daß die Art der Feier ganz aus dem Volke kommen müßte; nichts wollte ich persönlich anordnen, regeln, untersagen, sondern bloß an meiner Stelle mitmachen. Dem Organisten, einem genial Orgel spielenden Schreiner, und dem Kirchenchor überließ ich die Wahl von Liedern, die Arbeitermusikvereine sollten mitwirken ganz nach ihrem Gutdünken. Mit dem Programm sollte man mich erst in der Kirche selbst bekannt machen.« Nach dem Umzug, an dem sich Vogl ohne Talar beteiligte, ging es in die Kirche. »Am Kirchturm war eine rote Fahne angebracht. In der Sakristei fand ich einen Kranz aus Buchsbaum und weißen Papierrosen mit roter Schleife vor. Er umrahmte eine Widmung ›Zum Gedächtnis unserm ersten Weltbefreier‹, darin Christus als Revolutionär gefeiert wurde. Nach einem festlichen Orgelvorspiel sang ein zweistimmiger Kinderchor ein Frühlingslied. Dann ging ich mit dem Kranz auf die Kanzel, las die Widmung vor und feierte auch meinerseits den Nazarener als Revolutionär, begrüßte die roten Fahnen, die die Farbe des Blutes tragen, des Blutes, das wir bereit sein wollen hinzugeben für die große Sache, und sprach zu den Festgenossen über Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit im Sinne einer neuen Zeit.« Die in diesen Feiern zum Ausdruck kommende eigenartige Verschmelzung von religiöser und weltlicher Parusieerwartung ist jedoch nur aus dem Umbruchserlebnis von Kriegsende und Revolution zu verstehen. Daß die Feier im folgenden Jahr bereits an Lebendigkeit verloren hatte, mußte Vogl resignierend

zur Kenntnis nehmen. In den folgenden Jahren fanden die Maifeiern »im Wirtshaus« statt.⁵⁵

Bald darauf mußte Vogl erfahren, daß seine bedingungslose Kritik des Krieges auch bei den Arbeitern nicht gern gehört wurde. Der Einsatz ihres Lebens, Verwundungen und der Verlust von Angehörigen schien ihnen auf diese Weise entwertet. Schließlich litten auch sie unter der nationalen Demütigung des Versailler Vertrags. Daß selbst unter Anhängern der Arbeiterparteien der Wunsch nach Revanche immer lauter wurde, überraschte Vogl. Nachdem er dies während einer Weihnachtspredigt angesprochen hatte, reagierten Gemeindeglieder mit einer Unterschriftensammlung gegen die »politischen Predigten« ihres Pfarrers.⁵⁶ Demgegenüber drohten etwa vierzig Familien im Falle einer Strafversetzung Vogls mit Kirchenaustritt. In der daraufhin einberufenen Versammlung des Gesamtkirchenvorstands verteidigte Vogl sein Recht auf politische Stellungnahme, die sich wie ein Vorausgriff auf die zweite These der *Barmer Theologischen Erklärung* von 1934 liest, in welcher die Lehre als falsch verworfen wird, wonach es Bereiche unseres Lebens gebe, »in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften«⁵⁷: »Eine Religion« – so Vogl 1922 – »die nicht den ganzen Menschen angeht, die sich mit einem jämmerlichen Rest begnügt, die so grundlegende Dinge wie Krieg und Monarchie und Imperium und Kapitalismus als außerhalb der Sphäre ihres Urteils gelegen erachtet oder gar dienstbeflissen im offenbarsten Widerspruch mit ihren Grundlagen bejaht, ist so depraviert und im Absterben begriffen, daß sie aufgehört hat, eine Lebenspotenz zu sein und nur als hemmende Last für alles Lebendige und

*Übereinstimmung mit dem weltumspannenden und völkerverbindenden Humanismus, der im Sozialismus erst seine eigentliche Verwirklichung, die ›göttliche Durchdringung‹ finden, die sozialen Voraussetzungen zum wahren Mensch – Sein schaffen wird.« Aufzeichnungen im Besitz von dessen Enkelin, Dr. Claudia Hohberg/Jena. 55 Carl Vogl: Aufzeichnungen und Bekenntnisse eines Pfarrers. S. 171ff. Neben Vogls Maifeier ist im Bereich der Thüringer Landeskirchen noch die Feier von Paul Kohlstock in Ichtershausen (Schwarzburg-Sondershausen) nachweisbar. Vgl. Reinhard Creutzburg: »In der Kirche – Gegen die Kirche – Für die Kirche«. Die religiös-sozialistische Bewegung in Thüringen 1918–1926. Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Sozialismus in Deutschland und der evangelischen Kirchen in Thüringen. Dissertation. Halle 1989. S. 45ff. 56 Wie Vogl berichtete, gingen sie dabei nicht eben zimperlich vor. Ehefrauen und Kinder wurden in Abwesenheit der Männer zur Unterschrift genötigt. Einige der Unterschriften erwiesen sich als Fälschung, was aber ohne strafrechtliche Konsequenzen blieb, da es sich bei den Unterschriftenlisten um keine Urkunde im Sinne des Strafgesetzes handelte. 57 Vollständiger Abdruck des Textes in: Hans-Hinrich Jenssen und Herbert Trebs (Hrsg.): *Theologisches Lexikon*. Berlin 1981. S. 64f.*

zum Leben drängende empfunden werden kann; sie ist ein Sammelpunkt der Schwachen und Feigen, die ihr verlorenes Dasein gern weiterfristen möchten. Kann es ein Lebensgebiet geben, zumal ein so übergreifend weites wie die Politik, das aus dem Kreise der religiösen Werturteile sich ausschließen ließe? Läßt sich eine Grenze ziehen zwischen Politik und Nichtpolitik, wo es sich um Lebens- und Weltanschauungsfragen handelt – als mit welchen die Religion doch vor allem es zu tun hat? Eine Religion, die solche Grenzen sich anweisen läßt oder freiwillig sich solche Schranken zieht, beweist eben damit, daß sie im lebendigen Geschehen nichts mehr zu sagen hat, daß sie herabgesunken ist auf das Niveau einer Konventikelvereinigung oder eines frommen Teekränzchens.⁵⁸ In dieser Abkehr von einer die Gesellschaft ausklammernden Auslegung der Zwei-Reiche-Lehre stimmten Vogl und Fuchs überein.

Der ständigen Auseinandersetzungen um seine Person müde, ging Carl Vogl schließlich auf das Angebot ein, sich emeritieren zu lassen. 1924 wurde er in den Wartestand; 1930 in den endgültigen Ruhestand versetzt. Diese Zeit war durch eine umfangreiche Vortragstätigkeit sowie wissenschaftliche und publizistische Arbeiten ausgefüllt.

Eine Reise in die 1926 im Zeichen der Neuen Ökonomischen Politik aufstrebende Sowjetunion bildete ein erneutes Schlüsselerlebnis. Vogl glaubte in dem sozialistischen Experiment »trotz Schmerzen und Armut, Elend und Not [...] ein erstes Leuchten der Zukunft der Menschheit« zu erblicken, das trotz möglicher »Irrungen und Rückschläge« Wirkung haben

werde.⁵⁹ Seine Vorstellungen einer sozial gerechten und demokratischen Gesellschaft projizierte er nun – da Kirche und Sozialdemokratie in seinen Augen versagt hatten – auf eine idealisierte Sowjetgesellschaft, die er der durch Krisen und Diktatur geprägten deutschen Wirklichkeit entgegenstellte. »Ich bezeuge unumwunden: was ich in Sowjetrußland gesehen und erlebt habe, hat mir in weitem Maße das Vertrauen zur Menschheit wiedergegeben, das ich nahezu verloren hatte«, bekannte er im Vorwort seiner vieldiskutierten Schrift: »Sowjet-Rußland. Wie ein deutscher Pfarrer es sah und erlebte.«⁶⁰ In der Gewißheit, daß in Rußland sich die »neue Welt und mit ihr der neue Mensch« zu verwirklichen begonnen habe, wogegen der Einwand von dem nicht erreichten Paradies geradezu kindisch anmute, verließ Vogl den Ereignissen eine heilsgeschichtliche Dimension. Daß ein slawisches Volk hierzu auserwählt war, entsprach im besonderen den Intentionen Vogls, der frühzeitig für die diskriminierten slawischen Völker in der Habsburgermonarchie Partei ergriffen und in Deutschland selbst unter der Diffamierung als vermeintlicher Tscheche zu leiden hatte. Auch von gutmeinenden Lesern seiner Bücher, wie dem Berliner religiös-sozialistischen Pfarrer Hans Franke, mußte er sich fragen lassen, ob sein relativ kurzer Aufenthalt ein derartiges Urteil ermöglichen könne: »Was wiegt für die Beurteilung Rußlands die Kenntnis dortiger Verhältnisse, die Vogl auf einer Reise von einigen Monaten gewinnen konnte? Das Zeugnis solcher, die ein halbes oder ganzes Leben dort zugebracht haben, lautet anders.«⁶¹

⁵⁸ Zitiert aus Carl Vogl: *Aufzeichnungen und Bekenntnisse*. A.a.O. S. 200f. ⁵⁹ Carl Vogl: *Sowjet-Rußland. Wie ein deutscher Pfarrer es sah und erlebte*. Leipzig 1927. S. 71. ⁶⁰ Ebenda. S. 6 sowie Ders.: *Aufzeichnungen und Bekenntnisse eines Pfarrers*. A.a.O. S. 256. ⁶¹ Hans Franke: *Bekenntnisse eines Pfarrers*. Kopien aus dem Besitz von Hildegard Vogl ohne Quellenangabe, datiert: 1930. Nr. 22. S. 492f. (Trotz einer Durchsicht verschiedener pazifistischer Zeitschriften und einiger Anfragen konnte ich die genaue Herkunft des ausführlichen Beitrags bislang nicht ermitteln.) Franke führt weiter fort: »Zur Diskreditierung aller Religion, wie sie in Rußland systematisch betrieben wird, bemerkt der ehemalige Pfarrer Vogl, daß sie wohl unumgänglich sei, weil der Emanzipationskampf des Proletariats den ganzen Menschen in Anspruch nehme und ihm keinerlei Ablenkung auf metaphysische Spekulation, Weltanschauungsfragen u. dergl. gestatten könne. Immerhin regt sich in dem früheren Theologen etwas wie wehmütige Erinnerung an einst genossenes Menschenrecht, zuweilen über letzte Fragen nachzudenken; und er plädiert für die Wiederherstellung dieses Rechts, wenn erst der Sowjetstaat seinen Bürgern eine einigermaßen gleichmäßige materielle Existenzgrundlage gesichert haben wird. [...] Er bleibt uns nur die Antwort auf die Frage schuldig, wie sich die russischen Oligarchen die Ausfüllung des menschlichen Lebens mit halbwegs menschenwürdigem Inhalt für die Massen vorstellen, wenn diese Massen erst einmal aus dem Elend und Dreck ihrer jetzigen halbtierischen Existenz herausgearbeitet sein werden. Soll vielleicht die »Befriedigung von Kulturbedürfnissen« oder der »stete Fortschritt im Kampf und Sieg mit feindlichen Naturgewalten« den Lebensinhalt einer Menschheit bilden, die den Klassenkampf glücklich hinter sich haben wird? Guten Appetit zu der maßlosen Bescheidenheit solcher Lebensansprüche!«

Angesichts des Anwachsens der nationalsozialistischen Bewegung richtete auch Emil Fuchs, zu dieser Zeit Professor in Kiel, seine Hoffnung auf die Sowjetunion: »Wenn bei uns Hitler zur Herrschaft kommt, müssen wir Füchse wohl alle unsere Zuflucht in Rußland suchen, wenn wir lebend davon kommen wollen.« schrieb er an Erwin Eckert, der sich gerade in Moskau aufhielt. Zugleich bat er Eckert, zu ermitteln wie die wirtschaftliche Situation, die gesamte Stimmung im Lande und wie groß die Schicht sei, die wirklich begeistert hinter den Sowjets stehe, und anzufragen, ob seine Kinder eventuell eine Perspektive in der Sowjetunion hätten.⁶² Mit dem Wissen um das traurige Schicksal der deutschen Emigration in der UdSSR fragt man sich natürlich, was aus den »Füchsen« und »Vögeln« geworden wäre, hätten die Sondierungen Erfolg gehabt.⁶³

Über die Eindrücke aus seiner »Rußlandreise« berichtete Vogl dort, wo man bereit war, ihm zuzuhören – u.a. in Versammlungen des Bundes der religiösen Sozialisten und im *Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes*. Ein Auftritt in einer Veranstaltung der Gemeinschaft proletarischer Freidenker (GpF), welche die Werbung zu dieser Veranstaltung mit einer Agitation für den Kirchenaustritt verband, veranlaßte den Landeskirchenrat 1931, ein Dienststrafverfahren gegen den inzwischen emeritierten Pfarrer einzuleiten. Für ihn unerwartet solidarisierte sich der Bund der religiösen Sozialisten mit ihm. Dieser führte Zeugen auf, welche bestätigten, daß der Inhalt von Vogls Ausführungen »durchaus würdig war und der Kirche und dem Pfarrerstand nicht geschadet – eher genutzt«

habe. In Anbetracht der Tatsache, daß sich Vogl bereits im Ruhestand befand, wurde das Verfahren eingestellt. Das »warme Eintreten« der religiösen Sozialisten für ihn, veranlaßte Vogl zum Anschluß an den Bund der religiösen Sozialisten und die Bruderschaft sozialistischer Pfarrer, von denen er sich bis dahin ferngehalten hatte.⁶⁴ Die gemeinsame Mitgliedschaft von Emil Fuchs und Carl Vogl im Bund der religiösen Sozialisten dürfte beide geistig enger zusammengeführt haben, räumlich entfernten sie sich voneinander. 1931 verließ Emil Fuchs Thüringen und übernahm eine Professur an der Pädagogischen Akademie in Kiel.

Zur einer persönlichen Begegnung von Carl Vogl und Emil Fuchs war es bereits zu Beginn des Jahres 1928 gekommen. Beeindruckt berichtete Vogl über einen Vortrag von Emil Fuchs anhand der zu jener Zeit heftig diskutierten Untersuchung über den »Proletarischen Glauben in sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen« die der Berliner religiös-sozialistische Pfarrer Paul Piechowski nach umfangreichen empirischen Erhebungen vorgelegt hatte.⁶⁵ Carl Vogl, der Emil Fuchs in seiner Autobiographie nicht namentlich nennt, charakterisiert ihn als einen älteren Pfarrer, »der den Quäkern nahe steht, jedenfalls an ehrlich christlicher Denkart und entschieden sozialer Gesinnung ihnen gleicht. Auch politisch ist er ... links orientiert und allgemein beliebt wegen seiner inhaltsreichen Reden, die von jeder Salbung und jedem falschen Pathos sich frei halten, aber echt, warm und temperamentvoll wirken.«⁶⁶

62 Brief von Emil Fuchs an Erwin Eckert vom 18. November 1931, Privatarchiv Bredendieck (inzwischen als Depositum in der Berliner Stadtbibliothek), Ordner 4 D. Weniger radikal formulierte Fuchs seine Position zum Nationalsozialismus in: Leopold Klotz (Hg.): *Die Kirche und das dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen*. Band I. Gotha 1932. S. 31–38.

63 Siehe das Schicksal des mit Carl Vogl befreundeten Heinrich Vogeler. Vgl. Werner Hohmann: *Heinrich Vogeler in der Sowjetunion 1931–1942. Daten, Fakten, Dokumente, Worpsweder Taschenbücher*. Fischerhude 1988; Hermann Weber: *Weißer Flecken in der Geschichte. Die KPD-Opfer der Stalinschen Säuberungen und ihre Rehabilitierung*, Frankfurt am Main 1989. 64 Den befragten Zeitzeugen zufolge hatte Vogl den Argwohn, daß es sich beim Bund der religiösen Sozialisten um eine Vorfeldorganisation der SPD handele. Der direkte Kontakt dürfte entsprechende Vorurteile ausgeräumt haben. 1931 wird er erstmals auf der Mitgliederliste der Bruderschaft sozialistischer Theologen aufgeführt. In dem Artikel »Der ›Fall Eckert‹ macht Schule« (Der Religiöse Sozialist 1931. Nr. 51. S. 212) spricht Karl Kleinschmidt von »unserem Bundesfreund Pfarrer Dr. Carl Vogl«. Die Unterlagen der Kontroverse zwischen den religiösen Sozialisten und dem Thüringer Landeskirchenrat befinden sich im Privatarchiv von Professor Dr. Walter Bredendieck, welches inzwischen in die Berliner Stadtbibliothek aufgenommen wurde. 65 Paul Piechowski: *Proletarischer Glaube. Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft nach sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen dargestellt*. Berlin 1927. Bis Dezember 1928 erschienen fünf Auflagen. 66 Carl Vogl: *Aufzeichnungen und Bekenntnisse*. S. 277f.

Vogls wissenschaftliches Hauptwerk bildet die Übertragung der wichtigsten Werke des böhmischen Reformators Peter Chelshitzki aus dem Alttschechischen, den er damit für den deutschen Sprachraum erschloß.⁶⁷ Während der NS-Zeit wurden sowohl die Familie Carl Vogls als auch die von Emil Fuchs von politisch und rassistisch motivierten Verfolgungen getroffen. Fuchs wurde von seiner Kieler Professur suspendiert und zwischenzeitlich inhaftiert.⁶⁸ »Da man ihm nicht erlaubte, seinen Beruf auszuüben, verdiente er seinen Lebensunterhalt zunächst durch einen Autoverleih, dann durch die Auslegung des Neuen Testaments und den Versand dieser von ihm mühsam getippten Materialien an seine Freunde.«⁶⁹ Zu der Notwendigkeit, sich irgendwie durchs Leben schlagen zu müssen, kam die Sorge um die Familien seiner Kinder. Die Söhne Gerhard und Klaus hatten sich der Kommunistischen Partei angeschlossen und waren zur Emigration gezwungen.⁷⁰

Die umfangreiche Bibliothek Carl Vogls, die die Existenzgrundlage seiner Familie bildete, wurde bei Haussuchungen geplündert, er selbst entwürdigenden Verhören unterworfen. Trotz der eigenen Gefährdung machte er seine Wohnung in Vierzehnheiligen bei Jena zu einem Zufluchtsort für rassisch und politisch Verfolgte. In Vorbereitung des Umsturzversuches vom 20. Juli 1944 vermittelte er Sondierungen zwischen Exponenten der militärischen Opposition

(nach Mitteilung seiner Tochter: Feldmarschall von Witzleben sowie die Generäle Lindemann und von Hase) und der kommunistischen Neubauer-Poser-Gruppe.⁷¹ Das Bangen um das Schicksal der Familie seines Sohnes, besonders um seine im NS-Sprachgebrauch als »Halbjuden« geltenden Enkelkinder, untergrub seine Gesundheit und verbitterte ihn.⁷² Daß der überzeugte Pazifist in Gesprächen unter Freunden während der dreißiger Jahre schließlich bereit war, die Moskauer Prozesse und die physische Vernichtung politischer Gegner zu rechtfertigen, läßt sich nur aus dem Erlebnis des Nationalsozialismus in Deutschland erklären.⁷³ Die sowjetische Propaganda, die innerparteiliche Konkurrenten Stalins zu »Agenten des deutschen Faschismus« erklärte, fiel bei ihm insofern auf fruchtbaren Boden. Als mit dem Überfall Deutschlands auf die UdSSR, diese zum Zentrum des antinationalsozialistischen Widerstandes wurde, wirkte dies dem zu erwartenden Desillusionierungsprozeß zweifellos entgegen. Nach dem von ihm empfundenen Versagen des Katholizismus, des Protestantismus, ebenso wie der Sozialdemokratie dürfte er überdies kaum noch eine Alternative erblickt haben. Kurz vor dem Ende des Krieges, am 5. Dezember 1944, erlag Carl Vogl einem Herzleiden. Seine Beerdigung fand im engen Familienkreis statt, auf eine Bekanntmachung hatte man verzichtet, um die noch vorhandenen Freunde nicht zu gefährden.

67 »Chelshitzki, ein etwas jüngerer Zeitgenosse des Hus [...] ist der geistige Vater der böhmischen Brüderunität, die der Menschheit einen Amos Comenius geschenkt hat; er ist mittelbar auch der geistige Vater der Herrnhuter Gemeinden, die einen nicht geringen Einfluß ausgeübt haben auf deutsches Geistesleben: auf einen Novalis, Fries, Schleiermacher, Goethe u.a.« Carl Vogl im Vorwort zu seiner Übersetzung von Peter Chelshitzki: *Das Netz des Glaubens*. Dachau bei München 1923. Als Darstellung: Carl Vogl: *Peter Chelshitzki. Ein Prophet an der Wende der Zeiten*. Zürich und Leipzig 1926. 68 Vgl. Michael Rudloff: *Christliche Antifaschisten*. S. 302f. 69 Karlheinz Bangard: *Reich Gottes und soziale Gerechtigkeit bei Emil Fuchs. Theorie und Praxis des religiösen Sozialisten im »werdenden Sozialismus« unter Berücksichtigung der Probleme des Verhältnisses von Staat und evangelischer Kirche in der DDR*. Frankfurt 1985. S. 21; z.B. Emil Fuchs: *Das Neue Testament denen ausgelegt, die sich nach der Erfüllung seiner Verheißung sehnen*, Als Manuskript gedruckt o.O. 1934 (Kopie eines Exemplars aus dem Besitz von Ludwig Metzger im Besitz des Autors). Die Gestapo beschlagnahmte die Autos und entzog Emil Fuchs auch diese Existenzmöglichkeit. 70 Vgl. Emil Fuchs: *Mein Leben*. Zweiter Teil. Ein Christ im Kampfe gegen den Faschismus, für Frieden und Sozialismus. Leipzig 1959. S. 219ff. Klaus Fuchs wurde später als »Atomspion« legendär. 71 Hildegard Vogl: *Widerstandskampf der Familie Carl Vogl, Manuskript im Besitz des Verfassers; sowie Michael Rudloff: Christliche Antifaschisten der »ersten Stunde« im Widerstand*. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschaftswissenschaftliche Reihe*. 38. Jg./1989. Heft 3. S. 297ff. 72 »Daß seine Lieblingskinder, an denen er mehr als großväterlich hing, einer sogenannten Liquidierung der Juden ausgeliefert werden könnten, fand Dr. Carl Vogl so ungeheuerlich und entsetzlich, daß manchmal bei ihm die beängstigende Schwermut seinen unversöhnlichen Haß gegen die »braune Verbrecherbande« überwog.« Vogls Schwiegertochter überlebte das Konzentrationslager Theresienstadt nur um wenige Tage. Vgl. Willi Schramm: *Ich kannte ihn – Er war mein Freund*. A.a.O. 73 Ebenda.

Hier schließt sich nun der Kreis. Es war Dr. Erich Hertzsch, der Nachfolger von Emil Fuchs im Eisenacher Pfarrhaus, der den Sarg in einer stillen Zeremonie einsegnete.⁷⁴

⁷⁴ Aufzeichnungen der Familie Vogl. Kopien im Besitz des Verfassers. Vgl. auch Walter Bredendiek: *Alfons Paquet und Carl Vogl*. S. 41. Von einer Vereinsamung Vogls in seinen letzten Lebensjahren kann nicht gesprochen werden; allerdings änderte sich unter den Bedingungen des Widerstandes gegen das NS-Regime und der Überwachung der Charakter der Freundschaften und Kontakte. Über die notwendige Konspiration legen die Aufzeichnungen Willi Schramms Zeugnis ab. Das Begräbnis von Carl Vogl fand nach Hildegard Vogls Worten im engsten Familienkreis statt. Lediglich »zwei Genossen aus Jena« hätten die Überwachung durch die NS-Behörden nicht gescheut. Außer Hildegard Vogl haben ansonsten ihre Mutter, ihr Neffe Michael und ihr jüngster Bruder Carl an der Beerdigung teilgenommen. Eine Anzeige sei nicht veröffentlicht worden. Der Nachbar Trommer habe den Sarg mit Tannengrün verkleidet, da man keinen schwarzen Sarg wollte. Auf Wunsch der Familie verzichtete Erich Hertzsch auf eine Predigt, sondern segnete lediglich den Sarg ein.

HANS PIAZZA

Die Leitung der Karl-Marx-Universität und die Sektion Theologie 1976–1986 aus persönlicher Sicht

Sehen sie mir es bitte nach, wenn ich aus den Höhen philosophisch-theoretischer Erörterungen zu Emil Fuchs, Christentum und Marxismus, in die Niederungen der konkreten Praxis des Zusammenwirkens von Marxisten und Christen hinabsteige. Ich glaube, dazu Authentisches einbringen zu können, zählte doch in meiner Amtszeit als Prorektor für Gesellschaftswissenschaften der Karl-Marx-Universität (KMU) von 1976 bis 1986 die Sektion Theologie zu meinem Verantwortungsbereich.

Bezogen auf das Thema unseres Kolloquiums sei erlaubt daran zu erinnern, daß am 16. Mai 1984 eine Festveranstaltung der KMU anlässlich des 110. Geburtstags von Emil Fuchs im alten Senatssaal stattfand. Ich erwähne dies auch deshalb, weil im Unterschied zur Meinung unseres verehrten Marburger Kollegen diese Veranstaltung nicht nur den christlichen Humanisten, sondern auch den religiösen Sozialisten und unerschrockenen Gegner von Militarismus und Faschismus würdigte.

Zwar reichen meine Begegnungen mit Studenten und Wissenschaftlern der Theologie bis 1951 zurück, als Historiker wie Theologen ihr Domizil im Petersteinweg aufgeschlagen hatten. Fest haben sich in meinem Gedächtnis die imposante, Respekt gebietende Gestalt Hans Bardtkes, der nahezu lautlos, stets lächelnd über die Korridore des Amtsgerichts huschte, wie die heißen, immer fairen Fußballspiele zwischen Historikern und Theologen um die Universitätsmeisterschaft auf dem Sportplatz an der Wettinbrücke oder die Tischtennismatches im stickigen Keller des Amtsgerichts eingepreßt. Doch diese ferne Vergangenheit soll – obwohl sie mir in meiner späteren Funktion hilfreich war – nicht Gegenstand meines Beitrags sein, sondern meine persönlichen Erfahrungen und Sichten aus dem Jahrzehnt von 1976 bis 1986.

Von meinem Amtsantritt an war ich bemüht, den Orientierungen des Ministeriums für Hoch- und Fachschulwesen folgend, maßgeblich aber aus eige-

nem Antrieb und innerer Überzeugung, eine gezielte Zusammenarbeit mit der Sektion Theologie zu Wege zu bringen. Sie war für mich gewiß eine besondere, eigentümliche Institution an der sozialistischen KMU, aber keinesfalls ein Fremdkörper. Im Gegenteil: Ich betrachtete sie, wie ich das in meinen Begrüßungsworten an die VI. Internationale Fachkonferenz für Praktische Theologie in Bad Lausick ausdrückte, als unverrückbare historische Realität. »Es gehört gewiß nicht zu den alltäglichen Obliegenheiten eines Prorektors für Gesellschaftswissenschaften, Worte des Grußes an eine Internationale Fachkonferenz zum Thema ›Der Pfarrer in Kirche und Gesellschaft‹ zu richten«, formulierte ich damals, »doch unsere Sektion Theologie gehört nicht nur zur traditionsbeladenen Geschichte der Leipziger Universität, sie ist auch heute fester und integraler Bestandteil der Karl-Marx-Universität.« Mir ist noch heute gegenwärtig, mit welchem Erstaunen und welcher Zustimmung diese Aussagen namentlich von den internationalen Gästen, so von einem österreichischen Theologenpaar, aufgenommen wurden.

Meine Haltung gegenüber unserer Sektion Theologie war stets – ich kann nicht einschätzen, ob dies von meinen Partnern ebenfalls so gesehen oder an anderen Universitäten der DDR ebenso gehandhabt wurde – von Vertrauen, Kollegialität und Toleranz geprägt, zumal ich das Engagement unserer Theologen für Humanismus und die Bewahrung des Lebens und damit des Weltfriedens hoch achtete. Bündnis von Marxisten und Christen erforderte, um nicht bloße Phrase zu bleiben, konkrete Fakten zu schaffen, die erst imstande waren, ein – trotz aller kritischen Distanz – wirkliches Vertrauensverhältnis aufzubauen.

Für mich war damals ein Vermerk W.I. Lenins in seinem Konspekt zu Hegels »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« Handlungsmotiv und zugleich wirksamer Schutzschild gegenüber sektiererischen Positionen in den eigenen Reihen: »Ein kluger Idealismus steht dem klugen Materialismus näher als

ein dummer Materialismus.« Daran habe ich mich in meinen Kontakten zu den »klugen Idealisten« der Sektion Theologie gehalten, leider nicht konsequent gegenüber den »dummen Materialisten«, die es nicht nur an der KMU in Fülle gab.

Ich glaube sagen zu können, daß entsprechend diesem Herangehen sich in der Tat eine gedeihliche Kooperation zwischen der Leitung der KMU und der Sektion Theologie herausbildete. In den jährlich stattfindenden Planverteidigungen, die ich im Auftrag des Rektors an der Sektion Theologie durchzuführen hatte, gab es dank der beiderseitigen Konsensbereitschaft und -fähigkeit niemals gravierende Differenzen. In der Emil-Fuchs-Straße wurde ich meistens zuerst vom damaligen wissenschaftlichen Sekretär Dr. Günther Wartenberg betont freundlich begrüßt, der mich dann ins Zimmer des Sektionsdirektors führte. Die Vorstellungen der Sektionsleitung über die Wissenschafts- und Kaderentwicklung wurden – was nicht bei jeder Sektion der KMU der Fall war – grundsätzlich akzeptiert. Die relativ gute Ausstattung der Sektion mit Professuren und Dozenturen wie auch die Reiseplanung der Sektion, die verständlicherweise nahezu ausnahmslos nach Westen orientiert war, wurden – selbst gegen Einwürfe mancher, hier würde großzügiger als gegenüber anderen gesellschaftswissenschaftlichen Sektionen verfahren – bestätigt.

Ein diffiziles Problem kam auf, als ich 1980 als Verantwortlicher für die gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe der Wissenschaftlichen Zeitschrift der KMU den Vorschlag unterbreitete, der Sektion Theologie ein eigenes Heft zur Verfügung zu stellen. Die Leitung der KMU visierte schon in jener Zeit die langfristige Vorbereitung des 475. Gründungsjahres der Alma Mater Lipsiensis an. Dennoch gab es »besorgte Anfragen«, wie denn ein solches Unterfangen in der gesellschaftswissenschaftlichen Reihe der Wissenschaftlichen Zeitschrift an der sozialistischen KMU politisch zu vertreten wäre. Hilfreich beim Voranbringen des Projekts war die von Partei- und Staatsführung geförderte Vorbereitung auf den 500. Geburtstag Martin Luthers. Schließlich erschien ungeachtet aller Widrigkeiten das Heft 6/1981 der Wissenschaftlichen Zeitschrift der KMU unter dem Titel »Vom Weltbezug des Glaubens«, in dem, wie ich das später in der bereits erwähnten Veranstaltung in Bad Lausick ausdrückte, »profilierter Hochschullehrer

unserer Sektion Theologie die feste, wenngleich – wer wollte das verschweigen – nicht problemfreie Verankerung ihrer Sektion in den Gesamtverband der Universität und des Hochschulwesens in unserem Land aus verschiedenen Sichtweisen überzeugend reflektiert« haben. Während der »Ökumenischen Begegnungstage«, die anlässlich des Lutherjubiläums am 11. und 12. November in Leipzig auch an der Sektion Theologie stattfanden, wurde diese Publikation u.a. von Dr. Philip Porter, dem Generalsekretär des Ökumenischen Rates, und von Landesbischof Dr. Werner Leich ausdrücklich gewürdigt.

Ab 1981 gab die Universitätsleitung mit Blick auf das bevorstehende große Jubiläum eine Publikationsreihe »Namhafte Hochschullehrer der Karl-Marx-Universität Leipzig« heraus. Gemäß der damaligen Vorstellung über Traditionspflege in der DDR sollten in ihr Antifaschisten und Kommunisten die maßgebliche Rolle spielen. Dennoch war es für Gottfried Handel, den Initiator des Unternehmens, und seine Mitstreiter eine, keineswegs unumstrittene, Grundposition, gleichberechtigt verdienstvolle Hochschullehrer der Theologischen Fakultät in sie aufzunehmen. So finden sich in den Heften 1 (1982) und 3 (1983) unter den 19 skizzierten Biographien vier Theologen, nämlich Albrecht Alt, Hans Bardtke, Emil Fuchs und Johannes Herz.

Die am 18. Januar 1983 erfolgte Ehrenpromotion von Landesbischof Johannes Hempel an der Alma Mater Lipsiensis ordnete sich in die angedeutete Linie grundsätzlich ein.

Es gehörte zum »Alltag« der KMU, alle Professoren, inclusive der Emeriti, an deren »runden« Geburtstagen zu ehren. Das galt uneingeschränkt auch für unsere Sektion Theologie. Dabei hatte ich, der im Auftrag des Rektors die Gratulationen und die obligaten Geschenke zu überbringen hatte, nie den Eindruck, daß eine solche ehrende Geste unwillkommen gewesen wäre, ob beim 90. Geburtstag von Ernst Sommerlath im Hotel »Deutschland«, bei Heinz Wagner in seinem Haus in Markkleeberg oder anderen. Nicht in erster Linie in diesem Zusammenhang drängt sich mir die Frage auf, warum die heute verteufelte Leitung der KMU gegenüber Andersdenkenden – und das waren ja mutatis mutandis unsere Theologen – mehr Toleranz und Souveränität aufbrachte als die seit 1990 agierende Spitze der Leipziger Universität.

Gewiß kann trotz aller Offenheit und Unverkramptheit, die die Leitung der KMU im Hinblick auf eine kollegiale Kooperation mit der Sektion Theologie und damit zwischen Marxisten und Christen zu praktizieren versuchte, nicht darüber hinweggegangen werden, daß die Partei- und Staatsführung die Sektionen Theologie nicht wirklich als gleichberech-

tigte und unabhängige Universitätssektionen akzeptierte. Das widersprach dem selbsternannten Alleinvertretungsanspruch der marxistisch-leninistischen Partei. Damit fügte sie auch an der Basis dem ehrlichen Bemühen um ein echtes Bündnis zwischen Marxisten und Christen irreparablen Schaden zu.

3. SESSION

KLAUS FUCHS-KITTOWSKI

Emil Fuchs - Christ und Sozialist. Aus persönlichem Erleben

Herzlich danke ich den Veranstaltern dieser Tagung für die Einladung, und gerne komme ich der Bitte nach, einleitend etwas Persönliches zu meinem Großvater Emil Fuchs zu sagen. Persönlich sollte es sein, was ich zu sagen habe, da er ja für mich Vater und Mutter zugleich war, ich viele Jahre mit ihm zusammenlebte, insbesondere die Zeit hier in Leipzig und dann in Berlin. Ich bin kein Spezialist zum Thema Christentum und Marxismus. Doch möchte ich Ihnen aus eigenem Erleben der Kämpfe um diese Problematik berichten. Dabei stütze ich mich teilweise auf sein Werk – u.a. auf die hinterlassenen 20-30 Seiten des von ihm geplanten 3. Bandes seiner Lebensbeschreibung¹ aus der Leipziger Zeit – und befasse mich auch mit Reaktionen auf sein Lebenswerk.

Nach dem Ende des 2. Weltkrieges und der Befreiung vom Faschismus stellte sich Emil Fuchs gleich nach unserer Rückkehr aus Österreich² der Sozialdemokratie in Frankfurt/M. als Wahlkämpfer zur Verfügung, um aktiv am Neubau der Nachkriegsgesellschaft in Deutschland mitzuwirken. Er nahm mich zu seinen Wahlveranstaltungen mit. Das Hauptthema, welches von ihm dort angesprochen wurde, war das Verhältnis von Christen und Marxisten, denn die SPD berief sich damals teilweise noch auf marxistische Positionen. Es ging um den Neuanfang in einem vom Krieg und Faschismus geistig und materiell verwüsteten Land. Es ging konkret um die Verstaatlichung der Großindustrie. Dies war damals bekanntlich selbst im Ahlener Programm der CDU vom Februar 1947 vorgesehen. Emil Fuchs sah seine Aufgabe als Wahlkämpfer für die SPD vor allem darin, christlich denkende Menschen für die SPD und die Gedanken des Sozialismus zu gewinnen, gerade aus christlicher Überzeugung.

Mir sind aus diesen Wahlversammlungen in Frankfurt/M. vor allem noch folgende Argumente in Erinnerung: Die beiden Weltkriege haben den wirtschaft-

lichen, politischen und ethischen Bankrott des Kapitalismus bewiesen. Auch moralisch gebe es keinen Grund, die von den Arbeitern aus den Trümmern notdürftig wieder errichteten Fabriken den bisherigen Besitzern, die zumeist aus bombensicheren Gegenden zurückkehrten, wieder zu übergeben. Bekanntlich fanden in einigen Ländern der westlichen Besatzungszonen, so in Hessen, wie auch in der Ostzone, in Sachsen, Volksabstimmungen statt, bei denen sich mehr als zwei Drittel der Bevölkerung für die Sozialisierung der Großindustrie aussprachen. In seinen Wahlveranstaltungen, die ich miterleben durfte, wollte er natürlich insbesondere die christlichen Bürger ansprechen, die mit dem immer wiederholten Hinweis auf den atheistischen Charakter des Marxismus von der Sozialdemokratie ferngehalten werden sollten. Hierzu verwandte Emil Fuchs immer wieder folgendes Gleichnis. Er fragte die Teilnehmer der Wahlversammlung: »Wenn Sie zu einem Apotheker gehen und er Ihnen ein wirksames Arzneimittel gibt, würden Sie es nicht doch einnehmen, auch wenn Sie wüßten, daß der Apotheker kein Christ ist, weil Sie dem speziellen Wissen des Apothekers und des Arztes vertrauen? So hat uns Karl Marx eine klare Analyse der kapitalistischen Gesellschaft gegeben. Sollten wir sie nicht berücksichtigen, nur weil er sich nicht zum Christentum bekennt?«

So heißt es auch in den erwähnten Seiten zum 3. Band der Lebensbeschreibung zum Thema »Was hat unsere Kirche vom Marxismus zu lernen?«: »Mit diesem Aufruf zur Veränderung aber spricht der Marxismus schon in Karl Marx das aus, was vorher schon Christen und Kirchen hätten erklären müssen; daß die uns umringende, bestimmende, beherrschende Gesellschaftsordnung nicht nur durchsetzt ist von Schuld und Sünde, sondern gegründet ist auf die Selbstsucht, Habgier und Machtgier des Menschen, diese als treibende Kräfte kennt und durch ihre Herr-

¹ Emil Fuchs: *Mein Leben*. Koehler & Amelang, Leipzig. Erster Teil 1957 und zweiter Teil 1959. ² In den letzten beiden Kriegsjahren hielten wir uns in Gortipohl, in Vorarlberg auf, weil unser Haus in Berlin Marienfelde von den Bomben getroffen wurde. Zum anderen war es auch ein Versuch, mit Hilfe der österreichischen Widerstandsbewegung vielleicht noch über die Schweizer Grenze zu gelangen, denn das Montavoner Tal ist nicht weit von ihr entfernt.

schaft den Menschen als solchen erstickt, in die ›Selbstentfremdung‹ treibt.“⁵

In seinen Wahlveranstaltungen trat Emil Fuchs auch für die Vereinigung der beiden Arbeiterparteien⁴ ein – als erforderliche Konsequenz des Scheiterns der am Ende der Weimarer Republik nicht zur antifaschistischen Aktionseinheit findenden Arbeiterparteien und der gemeinsamen Leiden in den Konzentrationslagern. Ich erlebte, daß man sich um diese Frage fast prügelte. Dies geschah wahrscheinlich gerade, weil die Mehrheit offensichtlich dafür war, wobei mein Großvater für den Westen von der Dominanz der SPD in diesem Geschehen ausging. Diese aus gemeinsamem Kampf und Leid von vielen getroffene Entscheidung heute nur als Zwangsvereinigung darzustellen, ist einer der großen Geschichtsfälschungen, die nicht erst nach dem Zusammenschluß der beiden deutschen Staaten verbreitet wird.⁵

In seinem Brief an Kurt Schumacher⁶, in dem er seine Übersiedlung von Frankfurt nach Leipzig begründet, ist sein Hauptargument für diesen Schritt, daß die SPD den Entscheidungen, die sie in der ersten Nachkriegsperiode getroffen hatte, nicht treu geblie-

ben sei⁷. Mit der Restauration des Kapitalismus vor allem durch die Währungsreform werde bewußt wieder auf Habgier und Machtgier als treibende Kräfte der Gesellschaftsentwicklung gesetzt. Der Vorwurf von Emil Fuchs ist, daß sich die SPD ohne entscheidenden Protest in diese Entwicklung fügte.

Aus der unmittelbaren Nachkriegszeit in Frankfurt/M. ist mir vor allem auch noch die Diskussion über das »Stuttgarter Schuldbekenntnis«⁸ der protestantischen Kirche, das von Martin Niemöller beeinflusst und vorgetragen worden war, in reger Erinnerung, denn es wurde fast zu jeder Mahlzeit im Hause von Hans und Ille Petersen⁹ erwähnt. Die öffentliche Debatte um das »Stuttgarter Schuldbekenntnis« führte in manchen kirchlichen Kreisen zur Erkenntnis des Irrweges und ihres Versagens gegenüber dem Faschismus. Der fast immer wiederkehrende Satz meines Großvaters war, das »Schuldbekenntnis« sei sehr wichtig, Niemöller sei außerordentlich tapfer. Auch wenn er als ehemaliger U-Boot-Kapitän des 1. Weltkrieges die Gefahr des Faschismus entscheidend später als die religiösen Sozialisten erkannte¹⁰, hat er doch dann, als die Kirche selbst angegriffen wurde,

5 Emil Fuchs: *unveröffentlichte Seiten zu Mein Leben Teil III (L.III.28)* 4 *Das Einheitsfrontdenken im »Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands«* gehörte zu den bestimmenden Merkmalen dieser Organisation zwischen den Arbeiterparteien. Nicht nur Emil Fuchs, auch Erwin Eckert setzte sich als Landesvorsitzender der KPD in Baden für die Schaffung einer »Sozialistischen Einheitspartei« in den Westzonen ein. Das Bemühen von Kommunisten und Sozialdemokraten scheiterte im Westen u.a. am Widerstand der Schumacher-Zentrale in Hannover und wurde schließlich von der französischen Besatzungsmacht verboten. Siehe hierzu: Friedrich-Martin Balzer: *Kampf um antifaschistische Aktionseinheit und sozialistische Einheitspartei in Südbaden (1945/46)*. In: Ders.: *Miszellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus »Gegen den Strom«*. Verlag Arbeit & Gesellschaft, Marburg 1990. S. 59-87; Gert Meyer: *Einigungsbestrebungen zwischen Sozialdemokraten und Kommunisten in Südbaden nach 1945*. In: Heiko Haumann (Hrsg.): *Vom Hotzenwald bis Wyhl. Demokratische Traditionen in Baden*. Pahl Rugenstein Verlag, Köln 1977. S. 176-197. 5 Siehe auch die Thesen von Walter Dirks zu einer »Sozialistischen Einheitspartei«, in: Walter Dirks: *Sozialismus oder Restauration. Gesammelte Schriften. Bd. 4*. Zürich 1987. S. 33-36. 6 Emil Fuchs: *Mein Leben. Zweiter Teil*. Koehler & Amelang, Leipzig, 1959. S. 806-810. 7 *Verwiesen sei hier z.B. auf das Buch von W. M. Schwiedrzki: »Träume der ersten Stunden – Die Gesellschaft von Ilmshausen«, Siedler Verlag, in dem jener Kreis von Gelehrten, Politikern und Publizisten vorgestellt wird, der, über Partei- und Zonengrenzen hinweg, 1947/48 nach einem geistigen Neuanfang für Deutschland suchte. Emil Fuchs hat an den von Werner von Trott zu Solz, dem älteren Bruder des im Zusammenhang mit dem 20. Juli hingerichteten Adam von Trott initiierten Diskussionen selbst nicht teilgenommen. Im Buch heißt es aber, daß Katharina Fuchs, die Schwiegertochter von Emil Fuchs, »jenes ehrwürdigen Theologen, der in Frankfurt die religiösen Sozialisten um sich sammelte«, in diesem Kreis als »stiller Protokollant« tätig war und sicher wurde Emil Fuchs auch über Freunde, wie Walter Dirks und Eugen Kogon, die ihn in der Frankfurter Zeit regelmäßig besuchten, informiert.* 8 Siehe die präzise Analyse der Entstehungsgeschichte der »Stuttgarter Schulderklärung« von Hans Prolingheuer: *Wir sind in die Irre gegangen. Die Schuld der Kirche unterm Hakenkreuz*. Pahl Rugenstein Verlag, Köln 1987. S. 75-105. 9 In Frankfurt/M. lebte Emil Fuchs in einem kleinen Zimmer in Eschersheim, Am Kirchberg 25, in dem noch ein Feldbett aufgeschlagen wurde, wenn ich in den Ferien aus der Odenwaldschule nach Frankfurt kam. Wir wurden dann gemeinsam von der in der unmittelbaren Nachbarschaft, in der Altheimstr. 10 wohnenden Quäkerfamilie Petersen umsorgt. 10 Erwin Eckert selbst nannte 1947 als KPD-Landtagsabgeordneter in einem Vortrag über das Verhältnis von

dem Faschismus mutig widerstanden. Wir religiösen Sozialisten haben die Gefahr des Faschismus für unser Volk viel früher erkannt und haben uns mit all unseren Kräften gegen diese Entwicklung gestemmt.¹¹ Niemöllers Satz: »Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker gebracht worden«, war für viele christlich denkende Menschen Ausdruck der sich vollziehenden antifaschistisch-demokratischen Umwälzung¹² und auch die Grundlage für die Zusammenarbeit mit Marxisten beim Aufbau und Neubau der Nachkriegsgesellschaft in Deutschland.

Emil Fuchs ging im hohen Alter von 75 Jahren in die DDR, weil er einen Ruf an die Leipziger Theologische Fakultät auf einen Lehrstuhl für christliche Ethik und Religionssoziologie erhalten hatte. Er schrieb an Kurt Schumacher: »Der entscheidende Grund ist, daß mir hier eine Möglichkeit geboten wird, die Erkenntnisse, die ich mir im Laufe meines Lebens errungen habe, nun, in den letzten Jahren meines Lebens weiterzugeben. Da ich glaube, etwas Entscheidendes erkannt zu haben, fühle ich die Pflicht, dahin zu gehen, wo man das würdigt.«¹⁵

Er ging in vollem Bewußtsein dessen, was ihn, bei aller Sympathie für den in der SBZ eingeschlagenen Weg des Neuaufbaus Deutschlands, als Christ erwarten wird. So können wir in dem Textentwurf des Briefes an Kurt Schumacher, wie er dem religiösen Sozialisten Daniel Jäger in Frankfurt/M. vorlag, auch eine

deutliche Abgrenzung vom Stalinismus lesen. Es heißt dort: »Nun hat Hitler die Lage herbeigeführt, daß Rußland aus Sicherheitsgründen glaubt, sich genötigt zu sehen, den Osten Deutschlands und die Tschechei festzuhalten, in denen Völker leben, die schon die Erfahrung einer wirkenden Demokratie hatten. Das ist für beide Teile eine ungeheure Schwierigkeit. Wir lösen diese Schwierigkeit nicht, indem wir von hier aus schimpfen und Steine in den Weg der anderen werfen. Am wenigsten lösen wir sie, wenn wir uns von der Propaganda mitbestimmen lassen, die ›Demokratie‹ ruft und ›Kapitalismus‹ meint und der wir dann helfen – nicht den Kommunismus – sondern die Erneuerungsbewegung überhaupt unmöglich zu machen –, was auf die Dauer gerade zu dem führen muß, was man verhindern will«. Weiter heißt es: »Man sollte auf keinen Fall den tiefgreifenden Unterschied zwischen der kommunistischen und der faschistischen Diktatur verdunkeln...« Dann heißt es aber auch weiter: »Kommunismus und Sowjets haben vieles zu überwinden, was auf diesem Wege über sie Herr geworden ist, bis sie zur wahrhaft kommunistischen und freien Gestaltung gelangen. Wenn ich hinübergehe, habe ich den Willen, dabei zu helfen und die Überzeugung, daß gerade christliche Kräfte da helfen können«¹⁴.

Es gibt Unterschiede zwischen dem in Frankfurt gefundenen Briefentwurf und dem in der Lebensbeschreibung veröffentlichten Text. Grundsätzlich ist es

Christen und Marxisten in Stuttgart als namhafte Akteure des antifaschistischen Widerstandes und der Kirchenkämpfe vor und nach 1933: Emil Fuchs, Karl Kleinschmidt, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer und Martin Niemöller. Siehe: Friedrich-Martin Balzer/Manfred Weißbecker: Erwin Eckert, Badischer Pfarrer und revolutionärer Sozialist (1893-1972), In: Lebensbilder aus Baden-Württemberg. 19. Bd. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1998. S. 543. 11 »Kampf gegen den Faschismus« war das Thema des Fünften Kongresses des Bundes der Religiösen Sozialisten im August 1930 in Stuttgart. Siehe: Kirchenkampf und Widerstand – Erinnerungen und Dokumente, gesammelt von Karl Kleinschmidt. In: Friedrich-Martin Balzer, Christian Stappenbeck (Hg.): Sie haben das Recht zur Revolution bejaht – Christen in der DDR – Ein Beitrag zu 50 Jahre »Darmstädter Wort«. Pahl Rugenstein Verlag Nachf., 1997. S. 20-110. Am 21. März 1932 formulierte der Bund der Religiösen Sozialisten/Landesverband Thüringen in seiner Auseinandersetzung mit den vordringenden Faschisten auch in der Kirche: »Es geht um das Lebenswerk des Genossen Emil Fuchs in Thüringen. Hitler weiß ganz genau, was für eine Waffe die Kirche in seiner Hand sein kann. Die Parole ›Gebt Hitler die Macht in der Kirche!‹ geht unter Thüringer Pfarrern um. Und die Nationalsozialisten werden auch um diese Machtpositionen mit derselben Energie und Hemmungslosigkeit kämpfen, mit der sie sonst ihren Machtkampf zu führen gewohnt sind. Wir wissen, daß wir alles aufbieten müssen, wenn wir in diesem Kampf bestehen wollen. Hitler hat bereits einen Vorsprung. Wir müssen ihn einholen! Die Faschisierung der Kirche bedeutet die Stabilisierung des Faschismus. Volk und Kirche brauchen unsere ganze Kraft.« A.a.O. S. 78-79. 12 Ebenda. Vorwort der Herausgeber, S. 8. 13 Aus der bei Daniel Jäger aufgefundenen Fassung des Briefes an Kurt Schumacher, Frankfurt (Main)-Eschersheim, Am Kirchberg 25, Oktober 1949. Angesichts der Unterschiede zwischen dieser bei Jäger aufgefundenen Version und der in »Mein Leben« abgedruckten Version wird über den tatsächlichen Wortlaut des abgeschickten Briefes an Kurt Schumacher erst Klarheit herrschen, wenn die Friedrich-Ebert-Stiftung der Bitte nachkommt, den erhaltenen Originalbrief aus dem Nachlaß Kurt Schumachers zur Kenntnis zu geben. 14 Ebenda.

m. E. eine klare Analyse der Nachkriegspolitik der Sozialdemokratie und eine mutige Begründung, warum ein Christ und konsequenter Sozialist sich dem Neubau der Gesellschaft im Osten Deutschlands, gerade mit seinen speziellen Erfahrungen, die er als Pfarrer in Arbeitergemeinden und im Kampf gegen den Faschismus sammeln konnte, nicht verschließen darf, sondern sich den schwierigen Herausforderungen des Neubaus der Gesellschaft stellen muß¹⁵. In diesem Text befürwortet er aber auch die Abgrenzungspolitik der SPD gegenüber den Kommunisten, weist aber Argumente, die auf eine Gleichstellung von faschistischer und kommunistischer Diktatur hinauslaufen, entschieden zurück. Er betont, daß die Sowjetunion in ihrer Zone als Besatzungsmacht auftritt, was ein »großes Problem« sei. Aber gerade daher dürfe man diejenigen, die im Osten politische Verantwortung tragen, nicht einfach als »Lakaien Rußlands« abtun, denn es sei doch wahrscheinlich leichter, den »Amerikanern als den Russen etwas abzurufen«.¹⁶

Sein Verständnis für die Entstehungsbedingungen der Oktoberrevolution hindert Emil Fuchs nicht daran, sie als furchtbar zu bezeichnen und von bleibenden schweren Folgen für Rußland und die Welt zu sprechen. Er spricht von ungeheuren Schwierigkeiten für die Völker mit demokratischer Tradition und für die Sowjets selbst und sagt deutlich, daß das sowjetische System noch weit von einer »wahrhaft kommunistischen und freien Gestaltung«¹⁷ entfernt sei.

Wie auch immer die redaktionellen Streichungen bei der späteren Veröffentlichung des Briefes in der Lebensbeschreibung zustandegekommen sind¹⁸ (wir

haben nie darüber gesprochen, möglicherweise hat er es selbst nicht bemerkt), so hat Emil Fuchs aber sicher die Aussagen nicht als überholt angesehen. Ganz im Gegenteil, wie ich persönlich aus der Teilnahme an seinen Seminaren, wie auch an den »Offenen Abenden«¹⁹ bei uns zu Hause bezeugen kann, wie auch sicher seine Schüler bestätigen werden, wurden alle diese Probleme von ihm immer wieder aufgegriffen und mit seinen Studenten und Kollegen diskutiert.

Seine Grundthese war: Nur durch Mitarbeit können wir das überwinden, was wir an Mängeln bei der Gestaltung des Sozialismus in der DDR beklagen. Diesen Weg einer kritischen Solidarität zu gehen, war außerordentlich schwierig. Dies möchte ich noch an zwei Beispielen aus der Leipziger Zeit demonstrieren.

Da war einerseits die ständige Auseinandersetzung mit Dogmatikern, wie sie z.B. mit dem SED-Kreis- und späteren Bezirkssekretär Paul Fröhlich oder im Zusammenstoß mit Walter Ulbricht auf einer Tagung des Senats der Leipziger Universität deutlich wurde, und da war andererseits die ständige Auseinandersetzung mit den traditionellen kirchlichen Kreisen, wie sie u.a. durch den Boykott seiner Vorlesungen durch die Studentengemeinde zum Ausdruck kam, wie es der dafür verantwortliche damalige Studentenfarrer Georg-Siegfried Schmutzler einem religiösen Sozialisten gegenüber auch heute noch für richtig hält.

Ich schildere beide Gegebenheiten, weil sie sicher noch nirgendwo registriert wurden und weil sie m.E. die Schwierigkeit der Situation von Emil Fuchs in Leipzig, sein Ringen an zwei oder mehr Fronten, exemplarisch belegen. Insbesondere lassen sie aber

¹⁵ Walter Bredendiek weist darauf hin, daß der Brief von Emil Fuchs mit dieser klaren politischen Analyse »genau ein Jahr bevor Niemöller am 5. Oktober 1950 seinen berühmten ›offenen Brief‹ an Adenauer schrieb und Heinemann vier Tage später aus der Bundesregierung ausschied«, geschrieben hat. Siehe Walter Bredendiek: *Emil Fuchs und die Anfänge des Christlichen Arbeitskreises im Friedensrat der Deutschen Demokratischen Republik*. In: *Ruf und Antwort – Festgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag*. Koehler & Amelang, Leipzig 1964. S. 207. ¹⁶ Siehe Anmerkung 13. ¹⁷ Siehe Anmerkung 13. ¹⁸ Auf diese Unterschiede wurde durch Vergleich mit dem bei Daniel Jäger gefundenen Briefentwurf zuerst von Karlheinz Bangard in seiner Dissertation hingewiesen: *Reich Gottes und soziale Gerechtigkeit bei Emil Fuchs. Theorie und Praxis der religiösen Sozialisten im »werdenden Sozialismus« unter Berücksichtigung der Probleme des Verhältnisses von Staat und evangelischer Kirche in der DDR*. Frankfurt/M. 1985. Der dort vertretenen These, daß Emil Fuchs nur bis zu seiner Übersiedelung in die DDR für seine Grundideen gekämpft habe, möchte ich, nicht zuletzt auch durch die hier gegebene Darstellung der Geschehnisse, mit Entschiedenheit entgegenreten. Vergl. auch den Beitrag von Kurt Meier auf dieser Konferenz. ¹⁹ Als »Offener Abend« waren die Diskussionsabende bezeichnet, die Emil Fuchs in seiner Wohnung, in der Rochlitzstr. 78, mit seinen Studenten und Studenten aller Fakultäten veranstaltete. Sie waren offen hinsichtlich der zu diskutierenden Thematik und hinsichtlich des Teilnehmerkreises. Meist gab es von Frau Hager, der Quäkerin, die Emil Fuchs in Leipzig in vielen Fragen zur Seite stand, zubereitete alkoholfreie Bowle. Vergl. auch den Beitrag von Kurt Meier auf dieser Konferenz.

auch die von seinen Gegnern auf beiden Seiten nie bestrittene persönliche Integrität und das persönliche Engagement aus christlichem Gewissen sehr deutlich werden.

Eines Tages kam mein Großvater völlig zerknirscht nach Hause. Walter Ulbricht war im Senat der Universität aufgetreten. In der Diskussion hatte Emil Fuchs deutlich gemacht, daß die primitive atheistische Propaganda es ihm sehr schwer mache, christliche Bürger und seine Theologiestudenten für die Mitarbeit am Neubau der Gesellschaft zu gewinnen. Walter Ulbricht habe daraufhin nur gefragt, was er denn wolle, Theologie sei doch gar keine richtige Wissenschaft. Es ist wohl für jeden offensichtlich, daß damit für Emil Fuchs eine Welt zusammenbrach. Seine Vorstellung von der Zusammenarbeit von Christen und Marxisten wurde mit einem Schlag von höchster Stelle ad absurdum geführt. Der einzige Trost war, daß Ernst Bloch, als er ihn in seinem Wagen nach Hause fuhr, den klassischen Satz sagte: »Agamemnon ist gefallen, doch Petrokles kehrt zurück«. Es wurde mir mit sichtlicher Genugtuung erklärt, daß Ernst Bloch damit sagen wolle, daß er zwar abgekanzelt worden sei, daß aber Petrokles der Stänkerer wäre, auf dessen Überleben im Kampf gegen Troja man eigentlich keinen besonderen Wert legte. Als wir noch mitten in der Diskussion waren, klingelte es, und es kam jemand von der Leipziger Parteileitung und entschuldigte sich für die Vorkommnisse im Senat. Dies war zumindest ein Lichtblick für meinen Großvater und wohl sicher eine wesentliche Voraussetzung für das spätere offizielle Gespräch zwischen ihm und Ulbricht im Februar 1961. Das Ereignis zeigt, wie schwer es errungen wurde.

In diesem Gespräch vom 9. Februar 1961 wurden erste Konturen deutlich, wie christliche Existenz im Sozialismus gültige Gestalt annehmen könnte²⁰. Es wurde auch international stark beachtet und ermöglichte mit der offiziellen Aussage, daß es zwischen christlichen und sozialistischen Idealen keine Gegensätze gibt, einen wesentlichen Abbau von Spannungen zwischen Staat und Kirche und damit erheb-

liche Erleichterungen im täglichen Leben für viele Christen. Doch bis dahin war es noch ein langer Weg. Es gab scharfe Einsprüche seitens der Kirchenleitungen, so z.B. in einer Kanzelrede von Bischof Krummacker. Am nächsten Tag erhielt Emil Fuchs von seinem alten Kampfgefährten, dem Domprediger Karl Kleinschmidt, ein Telegramm mit den Worten: »Laß Dich nicht krumm machen!«. Karl Kleinschmidt war noch vor der Nazizeit der Nachfolger von Emil Fuchs in der Leitung des »Bundes der Religiösen Sozialisten« in Thüringen geworden, und seither waren beide einander besonders eng verbunden²¹.

Leider reagierten viele religiösen Sozialisten im Westen anders. Nach langen internen Auseinandersetzungen beschlossen sie sogar seinen Ausschluß²² wegen des aus unserer Sicht historischen Gespräches vom 9. Februar. Ich habe meinen Großvater selten, über Tage, so getroffen gesehen. War doch der Bund der Religiösen Sozialisten zumindest in Thüringen aus dem Kreis der »Freunde von Emil Fuchs« hervorgegangen, galt er doch neben dem Theologen Paul Tillich in der Weimarer Republik als einer ihrer herausragenden geistigen Führer. Auf diese und sicher auch weitere ähnliche Situationen im Hinblick auf den Freundeskreis der Quäker bezieht sich der schon von dem Leipziger Quäker Horst Brückner aus der Lebensbeschreibung zitierte Satz: »Es ist die Gnade und die Not meines Lebens, daß ich in sehr viele Aufgaben der Gegenwart hineingeführt wurde und so dauernd in ein Weiterwerden und Ringen um Erfassen von Menschsein und Menschenaufgaben stehe, die meine Freunde immer nur zum Teil mitmachen können, so daß sie an einem anderen Werden in mir immer wieder Anstoß nehmen oder ihm fremd gegenüberstehen. Aber dadurch ist mir auch die Gnade gegeben und die Freudigkeit, in vielem der Gegenwart den Geist Jesu Christi zu schauen, in dem andere nur das Fremde erleben, das sie meinen ablehnen zu müssen.« Horst Brückner fährt dann fort: »Mit Dankbarkeit und Freude erleben wir rückschauend den tiefen Einfluß, den Emil Fuchs auf die geistige Entwicklung dieses

²⁰ Herbert Trebs: Träger geistlicher Vollmacht. In: *Ruf und Antwort – Festgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag*. Koehler & Amelang, Leipzig 1964. S. 61-71. ²¹ Karl Kleinschmidt: *Vierzig Jahre Freund und Lehrer*. In: *Ruf und Antwort – Festgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag*. Koehler & Amelang, Leipzig 1964. S. 47-49. ²² Emil Fuchs wird 1962 durch eine Erklärung des Bundesvorsitzenden H. Schleich aus der Mitgliederliste des Bundes der Religiösen Sozialisten gestrichen. *Vergl. Christ und Sozialist. Blätter der Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus*. Nr. 1/1962. S. 22ff.

neuen deutschen Quäkertums genommen und wie er gemeinsam mit uns an der Erschließung dieser Lebensquelle gewirkt hat.²⁵

Aber andererseits gab es eben die vielen, die an der werdenden sozialistischen Gesellschaft *nur das Fremde erlebten und meinten, sie ablehnen zu müssen*. Dies waren von Beginn an die traditionellen kirchlichen Kreise, aber, wie eben gezeigt, auch Freunde im Westen, die bei ihrem durch den Kalten Krieg getrüben Blick von außen blieben und nicht mehr in der Lage und bereit waren, die Entwicklung in der DDR aus ihren eigenen Zielen und Problemen heraus zu verstehen.

Bei den hinterlassenen Seiten zum 3. Band »Mein Leben« finden wir gleich zu Beginn einen Abschnitt, der überschrieben ist: »Das Seminar und Institut. Emil Fuchs beginnt mit der Schilderung seiner Situation im Institut. Er schreibt: »Bei meinen Vorlesungen hatte ich immer nur einen kleinen Kreis von Zuhörern. Die Anziehungskraft der Vorlesung meines in kirchlichen Kreisen als Autorität angesehenen Kollegen Ernst Sommerlath wirkte im Verein mit seiner lebenswürdigen Persönlichkeit stärker. Dazu kam die gegen mich wirkende Stimmung maßgebender kirchlicher Autoritäten und der Evangelischen Studentengemeinde. Ihre Gegnerschaft verschärfte sich, als der bisherige Studentenpfarrer wegging und Schmutzler sein Nachfolger wurde, von dessen Wirken und Schicksal noch zu reden ist. Es war nicht leicht zu tragen, immer wieder vor dieser kleinen Zahl Studenten zu reden und immer wieder Freudigkeit zu gewinnen. Es war manchmal beschämend, wenn auswärtige Theologen, z.B. aus Holland, meine Vorlesungen besuchten, die von mir gehört hatten, meine Bücher lasen und dies erlebten. Es wurde ihnen oft ein Zeichen dafür, wie sehr die kirchlichen Kreise sich dem

Werdenden verschlossen und so die Gegenwirkung des Staates herausforderten.«²⁴

Es ist nun interessant und auch wichtig, Schmutzler selbst zu diesem Punkt zu hören. In Anbetracht dessen, was Schmutzler in der Haft erleiden mußte, bemüht er sich in seinem 1992 erschienen Buch »Gegen den Strom« um eine möglichst sachliche Darstellung der damaligen Ereignisse, von denen ich als Student an der ABF²⁵ und am damaligen Bloch-Institut, dem Institut für Philosophie an der Leipziger Universität, und auch durch Teilnahme an Zusammenkünften der Studentengemeinde, auch gerade an den großen Veranstaltungen in der Anatomie, selbst vieles miterlebt habe.

Bezogen auf Emil Fuchs schreibt Schmutzler: »Die Hochschulpolitik des Staates hatte dafür gesorgt, daß seine ideologischen Interessen zur Geltung kamen. So wurde gegen den artikulierten Willen des Lehrkörpers der Fakultät die Berufung des als religiösen Sozialisten bekannten früheren Pfarrers Emil Fuchs durchgesetzt – im Studentenjargon »roter Emil« genannt –, einer integeren Persönlichkeit mit hohem idealistischen Schwung, aber offensichtlich mit blinden Flecken auf beiden Augen für die grundsätzlichen und konkreten Schwächen des »real existierenden Sozialismus« mit seinem Anspruch auf das Wahrheits- und Erziehungsmonopol, ganz zu schweigen von seinem ökonomischen Zentralismus. Emil Fuchs konnte weder in der Fakultät noch in der christlichen Gemeinde zu Leipzig Fuß fassen. Seine Vorlesungen und Übungen wurden von drei bis vier Studenten besucht. Aber bekannt waren seine karitativen Bemühungen um Studenten, die materielle Schwierigkeiten hatten.«²⁶

Insgesamt spricht aus dieser Darstellung eine bleibende Aversion einem religiösen Sozialisten gegen-

²⁵ Horst Brückner: *Botschaft vom Leben*. In: *Ruf und Antwort – Festgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag*. Koehler & Amelang, Leipzig 1964. S. 283-287. ²⁴ Emil Fuchs L.II.b8 unveröffentlichtes Konzept: *Mein Leben*. Teil III. ²⁵ Ich holte auf der Arbeiter- und Bauern-Fakultät (ABF) in Leipzig das Abitur nach, nachdem ich zuvor drei Jahre Landmaschinenschlosser im VEB Bodenbearbeitungsgeräte gelernt und dann noch als Geselle gearbeitet hatte. ²⁶ Georg-Siegfried Schmutzler: *Gegen den Strom – Erlebtes aus Leipzig unter Hitler und unter der Stasi*. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992. Neben den Schattenseiten der DDR und der Kompliziertheit der damaligen politischen Auseinandersetzungen – gerade auch in Leipzig – geht aus Schmutzlers Buch allerdings auch dessen Unverständnis und Enttäuschung gegenüber der Haltung der westdeutschen Kirche zur Militärseelsorge hervor. – Zur Hilfe für Theologiestudenten in finanziellen Schwierigkeiten gehörte z.B. nicht nur finanzielle Unterstützung, sondern auch die Tatsache, daß ich mit ihnen mein Zimmer in der Rochlitzstr. 78 teilte. Aufgrund dieses Umstandes besteht heute einer dieser Studenten, Christoph Sprenger, darauf, daß unser damaliges Zusammenleben bereits ein Modell für den späteren DEFA-Film »Einer trage des anderen Last« gewesen sei.

über. Diese ist bei Schmutzler deutlich und ungebrochen – trotz wiederholter positiver Erlebnisse mit Emil Fuchs. Man muß dazu auch wissen, daß Bischof Dibelius die Berufung des religiösen Sozialisten Emil Fuchs nach Berlin verhindert hatte, so daß dieser Boykott wahrscheinlich nur sein verlängerter Arm war.²⁷

Ich kann nicht auf alles eingehen, erwähnt sei aber, daß offensichtlich nicht jeder Widerstand eines Lehrkörpers gegen eine Berufung für diesen spricht, so spricht es auch nicht für die damalige Philosophische Fakultät, die Berufung von Ernst Bloch abzulehnen. Bloch mußte daher zunächst mit einem Lehrstuhl in der Soziologie vorliebnehmen. Das Ringen um entsprechende Studentenzahlen war auch deshalb besonders schwierig, da damals die Lehrstühle an der Theologischen Fakultät noch doppelt besetzt waren. Daß Emil Fuchs auch großen Anklang unter den Studierenden fand, beweisen seine fakultätsübergreifenden Vorlesungen z. B. zum Thema: »Christentum, Marxismus und Existentialismus«, bei denen der Hörsaal brechend voll war. Es sollte, anerkennend für die damalige Leitung des Instituts für Philosophie, auch gesagt werden, daß zugelassen und gefördert wurde, daß Studenten der Philosophie über den gemeinsamen Korridor des Amtsgerichts hinweg an Vorlesungen der Theologischen Fakultät teilnahmen, auch bei Emil Fuchs.

Was die »blinden Flecken auf beiden Augen« angeht, von denen Schmutzler spricht, so möchte ich dies doch entschieden relativieren. Hier ist zu unterscheiden zwischen der Erkenntnis der unmittelbaren Situation und den Hoffnungen auf Entwicklungsmöglichkeiten.

Wenn sich Emil Fuchs – und viele andere mit ihm – für einen demokratischen – durch christliche und marxistische Ethik fundierten – Sozialismus einsetz-

ten²⁸, so bestand die Blindheit m. E. insbesondere darin, daß die Lernfähigkeit der Machthaber im Osten hinsichtlich der Gewährleistung der Menschenrechte in der Tat überschätzt und die technologische Entwicklungsfähigkeit des Kapitalismus (wie sie sich heute z. B. durch die mit den modernen Informations- und Kommunikationstechnologien gegebenen Möglichkeiten zur Globalisierung und Dezentralisierung der Produktionsorganisation zeigt) und seine politische Integrations- und Manipulationsfähigkeiten unterschätzt zu haben.

Die unmittelbare Situation konnte er aber real beurteilen. Natürlich waren wir als Studenten oftmals kritischer und ungeduldiger. Bei den »Offenen Abenden« oder auch in weiteren Diskussionen mit Kommilitonen und mir versuchte er, auf der Grundlage seiner besonderen Lebenserfahrung uns die Situation zu erklären und einen Weg zu weisen, ja auch zu beruhigen. Nicht weil er die Nöte und Probleme nicht sah, sondern weil er sie unter Berücksichtigung des Kontextes, in dem sie entstanden, meist klarer sah und auch sofort bereit war, sich persönlich für ihre Bewältigung einzusetzen.

Der Unmut der christlich erzogenen Studenten über das gegen sie erzeugte geistige Klima wurde von ihm als berechtigt angesehen. Gerade deshalb setzte er sich so stark für eine grundsätzliche Veränderung der offiziellen Kirchenpolitik und für ein vertrauensvolles Verhältnis zwischen Christen und Marxisten ein.

Es sei hier hervorgehoben, daß auch Schmutzler die Entwicklung einer Militärseelsorge in der Bundesrepublik, obwohl es noch keine Armee gab, ablehnte und sie als eine geistige Vorbereitung einer Wiederaufrüstung ansah. Dies war ein ständiger Diskussionsstoff, speziell mit Besuchern aus dem Westen,

²⁷ Herwart Pittack belegt in seinem Buch »In der Kleinstadt – Eine unvollständige Chronik«. Fouqué Literaturverlag, Engelsbach, Frankfurt a.M. 1998 durch Zitate aus dem Berliner Evangelischen Sonntagsblatt und weiteren Materialien (aus W. Gerlach: *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden* (Studien zu Kirche und Israel. Bd. 10. Berlin, 1987)), daß Otto Dibelius auch ein starker Antisemit war. Er versuchte später seine antisemitische Einstellung als Ablehnung der Fremdartigkeit zu rechtfertigen, nicht als feindliche Gesinnung, da er doch auch mitgeholfen habe, jüdische Familien vor der Verfolgung zu retten. Die angeführten Textstellen beweisen jedoch, daß Otto Dibelius, als Generalsuperintendent der Kurmark, die Zwangsmaßnahmen gegen jüdische Richter, Politiker, Beamte ausdrücklich begrüßte und noch hinzufügte, er habe sich »immer als Antisemiten gewußt«. ²⁸ Siehe Emil Fuchs: *Marxismus und Christentum*. Koehler & Amelang Verlag, Leipzig 1952; ders.: *Christlicher Glaube*. VEB Max Niemeyer Verlag, Halle/Saale 1958; ders.: *Christliche und Marxistische Ethik. Lebenshaltung und Lebensverantwortung des Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus*. Koehler & Amelang Verlag, Leipzig 1959; ders.: *Von Schleiermacher zu Marx*. Union Verlag Berlin 1969 (erneute Veröffentlichung zweier Aufsätze aus den Jahren 1904 und 1929).

auch mit einer Reihe von Quäkern, die meinten, daß, wenn nur das Recht auf Kriegsdienstverweigerung zu erreichen sei, über die Aufrüstung diskutiert werden könne. Sie wollten nicht sehen, daß, wenn man schon über Kriegsdienstverweigerung spricht, bevor es überhaupt eine Militärflicht gibt, der Aufrüstung, ob man will oder nicht, Vorschub geleistet wird. Ein entscheidendes Dokument dieser Zeit ist der Brief von Emil Fuchs zu den Fragen der Wiederbewaffnung Deutschlands an den Präsidenten der DDR, Wilhelm Pieck. Auf Grund des Wirkens von Emil Fuchs und der Berliner und Leipziger Quäkergruppe war später die DDR das einzige Land der Warschauer Vertragsstaaten, welches die Möglichkeit der Kriegsdienstverweigerung durch Dienst bei den »Bausoldaten« bot. Emil Fuchs war sich mit Schmutzler in dieser damals so entscheidenden Frage einig, während weite kirchliche Kreise im Westen offensichtlich blind schienen gegenüber dem Zusammenhang, daß man nicht über Militärseelsorge, nicht über Kriegsdienstverweigerung sprechen kann, so lange noch eine Chance besteht, die Remilitarisierung Deutschlands und damit die Spaltung Deutschlands zu verhindern.

Zweifellos bestand in der Tat ein starker staatlicher Druck auf die Junge Gemeinde und somit speziell auch auf die Studentengemeinde. Die Situation spitzte sich dann auf beiden Seiten im Zusammenhang mit den Ereignissen in Ungarn zu. Vertreter der Studentengemeinde hatten sich mit Forderungen nach Wahl freier Studentenräte und der Abschaffung des philosophischen Grundlagenstudiums sowie Abschaffung des Russischunterrichtes hervorgetan. Schmutzler wurde verhaftet und für alles verantwortlich und damit sicher auch für vieles zum »Sündenbock« gemacht. Was er z.B. nicht sah oder wahrscheinlich auch nicht sehen

wollte oder konnte, war die Einflußnahme des Westens. Dies soll hier erwähnt werden, nicht um von den wirklichen inneren Mißständen als dem tiefen Grund der Unruhen abzulenken, sondern um zu verdeutlichen, daß es den Kalten Krieg auf beiden Seiten gab, was heute weitgehend vergessen wird.

Durch persönliche freundschaftliche Beziehungen aus meiner Schulzeit in der Odenwaldschule (OSO) bei Heppenheim an der Bergstraße konnte ich dagegen zufällig miterleben, wie selbst die Studentenorganisation der SPD, der Sozialistische Deutsche Studentenbund (SDS), Einfluß nahm.²⁹

Der mit dem Ausbruch der Unruhen in Budapest 1956 zu Ende gehende SDS-Kongreß in Frankfurt/M. hatte zwar keine der vielen vorliegenden Resolutionen gegen die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik Deutschlands angenommen, dafür aber die Wahl von Studentenräten in »Mitteldeutschland« gefordert. Als ich mit dem D-Zug noch in der Nacht in Leipzig ankam, hingen die Plakate mit diesen Forderungen schon in der Universität, war der Studenterrat an der Theologischen Fakultät, über den Schmutzler schreibt, schon gebildet, die Forderung nach Abschaffung des Grundlagenstudiums und – das einzig Neue – nach Entfernung von Dr. Christoph Haufe, der damals Aspirant bei Prof. Leipoldt war, aber auch Emil Fuchs nahestand, schon erhoben. Schmutzler begründet diese weitergehende Forderung gegen die Lehrtätigkeit des Aspiranten mit seiner »umstrittenen Theologie«. Es muß wohl kaum betont werden, daß dies nun direkt auf den Freundeskreis, damit aber auch auf die Lehrtätigkeit und Lehrinhalte von Emil Fuchs zielte, man einen Habil-Aspiranten »schlug«, während man die Professoren meinte. So gerieten Vertreter der Studentengemeinde

²⁹ Während ich diese Erinnerungen aufschreibe, schickte mir der Schulfreund, der mich nach dem Altschülertreffen in der Odenwaldschule, auf dem wir heftig über mögliche Wege zur Konföderation der beiden deutschen Staaten debattiert hatten, zu dem SDS-Kongreß mitgenommen hatte, einen Zeitungsartikel aus der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« vom 15. Dezember 1998. In diesem Artikel mit der Überschrift »Die Gnade der westdeutschen Geburt – Die Stasi-Vergangenheit in der Bundesrepublik muß aufgearbeitet werden« wird besonders auf den SDS eingegangen und behauptet, daß zu jener Zeit und vor allem später der SDS von »Agenten der Stasi unterwandert« worden sei. Siehe hierzu die satirischen Bemerkungen – »Meine unterwanderten Jahre« des ehemaligen SDS-lers aus den 60er Jahren, Friedrich-Martin Balzer. In: Weißenseer Blätter 5/1998. S. 65-70. Der FAZ-Artikel zeigt m.E. deutlich die heute übliche Einseitigkeit der Darstellung, so als habe es nur östliche Einflußnahme auf das Bewußtsein der Nachkriegsgeneration und den Rest der Bevölkerung im Westen, nur sowjetische und kommunistische Einflußnahme auf das Bewußtsein der DDR-Bevölkerung gegeben. Diese Verzerrung der deutschen Nachkriegsgeschichte sollte möglichst rasch überwunden werden.

bewußt oder – was wahrscheinlicher ist – völlig naiv in die vorderste Frontlinie des Kalten Krieges.

Den damaligen Oppositionellen stand ein übermächtiger Machtapparat gegenüber, so daß es Mut brauchte, sich zur Wehr zu setzen. Sie waren aufs äußerste gefährdet, denn einmal wurde die Opposition unterdrückt und verfolgt und andererseits waren sie auch immer gefährdet, da auch nur die leisesten Reaktionen einer Opposition im Kalten Krieg von der anderen Seite mißbraucht wurden, so daß die Machthaber gewissermaßen eine Handhabe für das Vorgehen hatten.

Bei dem Konflikt um den Studentenpfarrer Schmutzler konnten die Anhänger des widerständigen Pfarrers wegen ihrer grundsätzlichen Ablehnung der DDR folglich auch nicht wahrnehmen, was gleichzeitig um Ernst Bloch und Emil Fuchs geschah. Auch im nachhinein wird dies von Schmutzler in seinem Buch nicht reflektiert, was einmal mehr seine begrenzte Sicht auf die Geschehnisse verdeutlicht.

Mit dem Eintritt des bekannten marxistischen Denkers Georg Lukács in die Regierung von Imre Nagy, der angesichts der russischen Panzer die Nato zu Hilfe rief und dann hingerichtet wurde, war für Ernst Bloch

und seine Schüler eine besonders schwierige Lage entstanden⁵⁰. Ernst Bloch, der mit Georg Lukács über Jahrzehnte eng befreundet war, geriet mit seinen Mitarbeitern und Studenten damit ebenfalls in Bedrängnis. Dies insbesondere, nachdem er sich für die Rettung des ebenfalls inhaftierten Georg Lukács bei Johannes R. Becher eingesetzt hatte. Über die zunächst fehlgeschlagene Rettungsaktion und die Rolle von Johannes R. Becher dabei ist schon viel im Zusammenhang mit dem Schicksal von Paul Merker⁵¹ und der Verhaftung von Walter Janka⁵² und Wolfgang Harich⁵³ berichtet worden. Über die Aktivitäten von Ernst Bloch in dieser Angelegenheit ist dagegen wenig bekannt. Ernst Bloch erzählte mir persönlich, daß er am Telefon Johannes R. Becher angebrüllt habe, »er solle sich ein Schwein nennen«, wenn er nicht alles zur Rettung von Lukács tun würde⁵⁴. In der Institutsversammlung hatte ich öffentlich gegen die Zwangsemeritierung Blochs gestimmt. Bloch bat mich daraufhin bei meinem anschließenden Besuch, seine Stellungnahme zur Zwangsemeritierung sowie bestimmte Passagen aus dem Vorwort eines gerade von ihm herausgegebenen Buches den Studenten meiner Seminargruppe vorzutragen, was ich auch tat.

⁵⁰ Nach der Zwangsemeritierung von E. Bloch setzten gegenüber seinen Mitarbeitern und einer Vielzahl seiner Studenten starke Repressionen ein. Von den Mitarbeitern mußte u.a. Jürgen Teller in die Produktion und verlor bei einem Betriebsunfall einen Arm. Die Lebensleistung von Jürgen Teller, sein Einsatz für E. Bloch und seine spätere Arbeit als Lektor bei Reclam Leipzig und als Mitarbeiter in der Verlagsgruppe Kiepenheuer/Insel/Dietrich in Leipzig, wurde erst kürzlich von Gerd Irrlitz in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie. Heft 4. 1999. S. 693–700 gewürdigt. Von den Studenten möchte ich nur hier nur, stellvertretend für viele, Walter Hofmann nennen, der nicht nur den Mut hatte, in der Institutsversammlung öffentlich gegen die Absetzung von E. Bloch zu stimmen, sondern der darüber hinaus einen persönlichen Protestbrief an Walter Ulbricht schrieb. Dies führte, gerade da er auch Parteifunktionen inne hatte, zu seiner sofortigen Exmatrikulation. Sein späterer wissenschaftlicher Lebensweg zeigt, daß er immer wieder, auch später als Dozent für Philosophie an der Sektion Kulturwissenschaften der Humboldt-Universität, Auseinandersetzungen mit dogmatisch verhärteten Positionen führte und das Schicksal des Ausschlusses und der damit verbundenen Isolierung zum wiederholten Male ertrug. Seine ehemaligen Studenten bereiten gegenwärtig eine Festschrift zum 70. Geburtstag vor, die den bezeichneten Titel »Er hat uns denken gelehrt« trägt. ⁵¹ Wolfgang Kießling: Partner im »Narrenparadies«. Die Freunde um Noel Field und Paul Merker. Dietz Verlag, Berlin 1994. ⁵² Walter Janka: Schwierigkeiten mit der Wahrheit. Rowohlt Verlag, Hamburg 1989. ⁵³ Die Verhaftung von Wolfgang Harich erfolgte am 29. November 1956. Wie wir heute wissen, kam sie nicht aus heiterem Himmel. Harich war mehrfach vorgewarnt worden, u.a. vom sowjetischen Botschafter Puschkin, von Walter Ulbricht und Rudolf Augstein. Aber er schlug, seinem Freund Walter Janka folgend, alle Warnungen in den Wind. Wenige Monate vor seinem Tod rief mich Harich an, um mir zu sagen, daß er jetzt im Rundfunk zu den Anschuldigungen von Janka, er habe ihn belastet, Stellung nehmen werde. Ich solle einschalten, damit ich die Wahrheit erführe. Wahr ist nach seiner Darstellung, daß er bei den Verhören durch die Staatssicherheit feststellen mußte, daß sie bereits alles wußte. Er sah also keinen Sinn darin zu leugnen. Dies ihm im nachhinein als »Verrat« auszulegen, ist angesichts des Wertes, den Harich auf diese Richtigstellung legte, abwegig. ⁵⁴ Worauf Hans Mayer in seinem Buch: »Wendzeiten« in diesem Zusammenhang aufmerksam macht, sollte hier auch gesagt werden: »Becher war bereits todkrank, er starb zwei Jahre später« (S. 128). Bisher wird nur darauf verwiesen, daß Anna Seghers Johannes R. Becher dazu veranlaßte, Walter Janka nach Ungarn zu schicken. Wahrscheinlich hat aber auch der Anruf von E. Bloch zu diesem Plan beigetragen. Wahrscheinlich ist Becher gerade mit dem Scheitern dieses Vorhabens so sehr erkrankt.

Aber dies ist eine eigene Geschichte. In diesem Zusammenhang soll hier nur hervorgehoben werden, daß dies alles mit aktiver Anteilnahme und Unterstützung seitens meines Großvaters geschah.

Schmutzler berichtet in seinem Buch, daß Emil Fuchs ihn persönlich im Zuchthaus in Torgau besuchte. Ein alter Mann, der prinzipiell nur 2. Klasse fuhr, unternahm also diese beschwerliche und unangenehme Reise, um genau dem beizustehen, der, wie wir aus den Worten von Emil Fuchs hörten, ihm solchen Schmerz, ja Kränkung zugefügt hatte. Schmutzler blieb jedoch mißtrauisch. Das Buch endet dramatisch. Viele wurden durch eine Amnestie entlassen, der Studentenfarrer Schmutzler nicht. Die Gefängniswärter verhöhnten ihn schon. Plötzlich wurde er zum Baden und dann zum Amtsleiter und einem Staatsanwalt aus Leipzig gebracht. Dieser eröffnete ihm: »Ihre Entlassung geht zurück auf eine Fürsprache von Prof. Fuchs beim Staatsratsvorsitzenden. Daraufhin hat Walter Ulbricht persönlich in Ihre Sache eingegriffen und die Strafaussetzung verfügt«³⁵. Damit endet das Buch.

Diese echte Quäkergeschichte spricht für sich, und doch ist es eben mehr als nur »Erlebtes aus Leipzig«, wenn man alle Kämpfe dieser Zeit mit in Betracht zieht. Schmutzler war für Emil Fuchs nur ein Fall unter vielen, denen er durch seinen persönlichen Einsatz geholfen hatte. Er konnte aber nur helfen durch seine Wahrhaftigkeit, seine tiefe religiöse Überzeugung, einem »Ruf« zu folgen und seiner in langen Jahren herangereiften, tief verwurzelten sozialistischen Überzeugung treu zu bleiben, die ihn schon in der Weimarer Republik und im »Dritten Reich« anderen unter Einsatz seines Lebens helfen ließ.

Kürzlich fand in Berlin, im Deutschen Historischen Museum, eine Ausstellung »350 Jahre Quäker« statt.

In dem diese Ausstellung begleitenden Heft wird Pfarrer Harald Poelchau, damals Gefängnispfarrer in Berlin-Plötzensee und Berlin-Tegel sowie Mitglied des Kreisauer Kreises (der durch seine Vormundschaft es überhaupt ermöglichte, daß ich in der Nazizeit bei meinem Großvater bleiben konnte³⁶), zitiert. »Die Quäker«, schrieb er, »hielten unbeirrbar an ihrem Grundsatz des inneren Lichts in jedem Menschen fest, verzweifelten nicht an der menschlichen Ansprechbarkeit auch der Vertreter der Gewaltmethoden und erreichten damit viel Linderung, selbst in den KZs. Sie hielten ihr Meeting for Sufferings und nahmen sich grundsätzlich der verfolgten Juden an, während unter den Mitgliedern und Pfarrern meiner eigenen evangelischen Kirche das immer nur einzelne taten und die offizielle Kirche sich sogar zur Annahme eines Arierparagraphen für die Geistlichen verstieg. Von großer Bedeutung wurde uns der damalige geistige Führer der Quäker, der Theologe Emil Fuchs, der mit unerschütterlicher Gelassenheit ohne Verbitterung Gefängnis und Tod seiner Kinder und die eigene Verhaftung ertrug und uns bei den Andachten der Quäker im Hinweis auf die innere Stille bei Georg Fox und John Woolman die rechte Einstellung in dieser Zeit gab.«³⁷

Der Theologe Heinz Röhr, selbst religiöser Sozialist und Quäker, der Emil Fuchs noch persönlich aus der Zeit in Frankfurt/M. kennt, meint, Emil Fuchs wäre nach 1990 und der dann einsetzenden »Hochschulpolitik« wie sein Enkel und tausende andere abgewickelt worden³⁸. Dies mag wohl sein. Andererseits gibt es noch die Emil-Fuchs-Straße in Leipzig, und in Rüsselsheim wurde erst kürzlich ein großer Platz nach ihm benannt. Er würde also wieder, wie zu verschiedenen Anlässen zuvor, sagen: »Seht, ich bin ein Stehaufmännchen«.

³⁵ Georg-Siegfried Schmutzler: *Gegen den Strom. A.a.O.* S. 230. ³⁶ *Da mein Vater verhaftet und ins KZ gebracht wurde, als ich ein Jahr alt war und meine Mutter an den Folgen des faschistischen Terrors starb, als ich vier Jahre alt war, lebte ich seit dieser Zeit mit meinem Großvater. Aufgrund seiner antifaschistischen Aktivitäten und Inhaftierung bekam er jedoch kein Erziehungsrecht für mich. Wie er es wiederholt formulierte: »setzen mir die Nazis einen Vormund«. Harald Poelchau war für sie Gefängnispfarrer/Beamter. Daß er ein besonders mutiger Antifaschist, religiöser Sozialist und Mitglied des Kreisauer Kreises war, erahnten die Nazi-Bürokratie nicht. Zur Zeit des Todes meiner Mutter lebten wir in Berlin mit der Familie Poelchau im gleichen Haus, in der Afrikanischen Straße. Durch diese Adoption bzw. Übernahme der Vormundschaft, die erst 1952, mit Erreichung des 18. Lebensjahr, vom Amtsgericht Wedding offiziell aufgelöst wurde, ermöglichte er überhaupt mein weiteres Zusammenleben mit meinem Großvater während der Nazizeit.* ³⁷ *Stille Helfer. 350 Jahre Quäker. Magazin – Deutsches Historisches Museum. Heft 15. 6. Jahrgang. Winter 1995/1996. S. 19.* ³⁸ *Heinz Röhr: Der Bund der Religiösen Sozialisten nach 1945 in Frankfurt am Main und anderswo. In: Der Ruf der Religionen, Ausgewählte Aufsätze. diagonal-Verlag, Marburg 1996. S. 218f.*

Während meiner Gastprofessur in Österreich im vergangenen Jahr wurde ich gebeten, einen Vortrag zum Thema: »Gründe für den Untergang der DDR« zu halten. Ich fand zumindest sechs. Die zwei wichtigsten inneren Gründe, die ich hier nennen möchte, sind wohl heute allgemein anerkannt:

- a) das weitere Vorherrschen zentralistischer Machtstrukturen, das Fehlen öffentlicher demokratischer Auseinandersetzungen und Mechanismen der Abwahl, sowie
- b) das Fehlen eines zwingenden Mechanismus für wissenschaftlich-technische Innovationen, wie er durch Wettbewerb gegeben ist.

Die Frage, die sich hier auftut, ist, ob Wettbewerb ohne das Setzen auf Habgier und Machtinstinkte zu realisieren ist. Ich glaube, daß Emil Fuchs sicher auch heute an einer solchen Vision festhalten würde.

Auf die uns alle beschäftigende und umtreibende Frage nach den Gründen für den Untergang der DDR hätte Emil Fuchs, lebte er noch, sicher geantwortet, daß neben den offensichtlichen Demokratiedefiziten zu viele aus den traditionellen kirchlichen Kreisen sich dem erforderlichen Neubau der Gesellschaft entzogen und widersetzt haben, daß aber andererseits Dogmatismus auf der Seite vieler Marxisten dem gemeinsamen Wirken von Marxisten und Christen bei dieser Neugestaltung zu wenig Raum bot, so daß nicht so viel Humanität³⁹ aus sozialistischem und christlichem Denken realisiert werden konnte, daß der gesellschaftliche Entwicklungsprozeß hätte irreversibel sein können.

Schon im Jahre 1914, als Emil Fuchs erst 40 Jahre alt und Pfarrer in einer Arbeitergemeinde in Rüsselsheim war, verlieh ihm die Theologische Fakultät der

Universität Gießen den Ehrendoktor mit den begleitenden Worten: »Dem treuen Freund des arbeitenden deutschen Volkes, dem wissenschaftlichen Dolmetscher des deutschen Idealismus, dem tapferen Kämpfer für deutsches Christentum«. ⁴⁰ Als Emil Fuchs 1964, zu seinem 90. Geburtstag den Ehrendoktor der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität erhielt, wurde der Ehrendoktor von 1914 von der Gießener Universität erneuert. Auch so etwas war mitten im Kalten Krieg möglich! Im Text zum Ehrendoktor der Humboldt-Universität heißt es: »Herrn Prof. Emil Fuchs, dem unermüdlichen Rufer nach sozialer Gerechtigkeit und Frieden zwischen den Völkern, dem tapferen Verteidiger der Menschlichkeit ohne Ansehen der Religion und politischen Einstellung, dem weisen und geduldigen Lehrer und Freund aller, die nach echter Bildung und Erkenntnis der Wahrheit streben, in dankbarer, ehrfurchtsvoller Würdigung eines leidgeprüften langen Lebens und seines reichen Lebenswerkes«.

Für Emil Fuchs gilt in der Tat, was ihm sein Freund, der bekannte tschechische Theologe Josef L. Hromádka zum 90. Geburtstag schrieb: »Die Deutsche Demokratische Republik ist für Emil Fuchs ein Ergebnis der gewaltigen geschichtlichen Ereignisse seit 1914. Ja, sie ist ein providentielles Geschenk, das dem deutschen Volke neue Möglichkeiten gibt nicht nur der Umkehr, sondern auch der aktiven, schöpferischen Mitarbeit an der Zukunft der europäischen Gesellschaft aus der Fülle und Tiefe der deutschen geistigen, technischen und organisatorischen Fähigkeiten. Trotz aller Schwächen, Mängel, Irrgänge und Fehler geschieht hier etwas Neues, das endgültig die böse Vergangenheit zu bewältigen vermag und das

³⁹ Als ich nach der Abstimmung über die Zwangsemeritierung von Ernst Bloch und dem Verlesen seiner Gegendarstellung vor den Studenten meiner Seminargruppe Ernst Bloch nochmals besuchte, um ihm über die Reaktion der Studiengruppe zu berichten, ging er zum Fenster, schaute lange heraus und sagte dann: »Vielleicht war doch die Französische Revolution die einzig wirkliche Revolution«. Ich schaute ihn damals sicher erschrocken an und fragte sofort nach, was er wohl damit meine. Er antwortete: »Es ist uns nicht gelungen, genügend Humanität zu realisieren. Die beiden Gesellschaftsordnungen sind sich noch zu ähnlich. Die Abschaffung des leibeigenen Bauern war eine solche Realisierung von Humanität, die eben nicht mehr rückgängig zu machen war«. Ich erinnere mich daran, daß ich ihn nach diesen Worten sehr bedrückt verließ und mit meinem Großvater lange über diese Aussagen diskutierte. ⁴⁰ Emil Fuchs erzählte immer gerne die Geschichte seines Gerichtsverfahren, in dem ihn der Nazi-Staatsanwalt gesagt hatte, er sei sein Leben lang ein übler Hetzer gewesen. Da sei er aufgestanden und hätte diesen Satz aus der Urkunde zum Ehrendoktor vorgelesen. Daraufhin wären die Richter sichtlich blaß geworden. Dagegen geradezu ehrabschneidend ist die Darstellung, wonach Emil Fuchs in der DDR, seine religiös-sozialistischen Zielsetzungen aufgebend, lediglich von Ehrung zu Ehrung geschritten sei.

dem befreiten deutschen Volke eine nie dagewesene Gelegenheit zur Entfaltung des unverbrauchten Erbes auf der Ebene der intellektuellen, wissenschaftlichen, technischen und philosophischen Arbeit, der klassischen Arbeiterbewegung bietet.«⁴¹

Trotz aller Schwächen, Mängel, Irrgänge und Fehler geschieht hier etwas Neues! Aus diesem Satz klingt die Kritik an dem wirklich Erreichten und doch auch große Hoffnung. Dies muß heute sicher noch kritischer gesehen werden, und Emil Fuchs wäre bereit dazu, denn es muß ja gefragt werden, warum diese Hoffnung letztlich nicht eingelöst werden konnte. Vielleicht war es auch ein weiterer Grund des Scheiterns der DDR, daß die Generation, die durch die schweren sozialen Kämpfe, die Weltkriege dieses Jahrhunderts gegangen war, nicht noch kritischer zu dem Erreichten stehen konnte, eben weil es so schwer erungen worden war.

Emil Fuchs, dessen bin ich sicher, hat nicht nur die hohen akademischen Ehrungen, wozu nicht zuletzt auch der Ehrendoktor der Theologischen Fakultät der Prager Universität gehört, wie auch die staatlichen Ehrungen, als für ihn wichtige Antworten auf sein

Schaffen aufgefaßt, sondern er hat als eine wirkliche und die entscheidende Antwort auf sein Ringen um soziale Gerechtigkeit und Frieden in der Welt vor allem den deutlich wachsenden Willen zur Zusammenarbeit von Christen und Marxisten und, damit eng verbunden, die sich international immer stärker entfaltende Friedensbewegung angesehen. Mit der Friedensbewegung hatte sich für Emil Fuchs in kaum erwarteter Weise ein Weg geöffnet, um seine Botschaft sehr viel größeren Kreisen zu bringen, als er zu Beginn seiner Tätigkeit als Hochschullehrer in der DDR hätte annehmen können⁴². Dieser Weg eröffnete sich durch die Übernahme des Vorsitzes des Universitätsfriedensrates Leipzig und der damit verbundenen Mitarbeit im Deutschen Friedensrat und insbesondere auch durch seine aktive Mitarbeit in der Prager Christlichen Friedenskonferenz, der Formierung einer christlichen Friedensbewegung⁴³, die besonders durch die herausragende Persönlichkeit seines Freundes Josef L. Hromádka getragen wurde.

Es ist meiner Ansicht nach zu einem großen Teil der internationale Friedensbewegung^{44,45} zu danken, daß der Kalte Krieg, ein atomares Inferno, zu der die Poli-

⁴¹ Josef L. Hromádka: *Zeuge für die schöpferische Kraft des Glaubens*. In: *Ruf und Antwort – Festgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag*. Koehler & Amelang, Leipzig 1964. S. 56-57. ⁴² Magdalene Hager: *Unter dem Ruf*. In: *Ruf und Antwort – Festschrift für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag*. Koehler & Amelang, Leipzig 1965. ⁴³ Günther Wirth: *Der Bahnbrecher. Zu den Beziehungen zwischen Emil Fuchs und Josef L. Hromádka*. In: *Ruf und Antwort – Festschrift für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag*. Koehler & Amelang, Leipzig 1965. ⁴⁴ Sprechen wir von den Leistungen der internationalen Friedensbewegung, so sei insbesondere auf die Aktivitäten der Bewegung »Ärzte für den Frieden« hingewiesen, die mit ihrer These: »Nach einem Atomschlag gibt es keine ärztliche Hilfe mehr«, vielen Menschen die Augen für den Ernst der Lage öffneten. Die Tochter von Emil Fuchs, Christel Fuchs-Holzer, wurde für ihre Tätigkeit im Rahmen der Friedensaktivitäten der amerikanischen Quäker z.B. des Friedensmarsches von »Washington« nach »Moskau« (zwei kleine amerikanische Städte) von der Bewegung »Ärzte für den Frieden« ausgezeichnet. ⁴⁵ Als Beispiel für den wachsenden internationalen Einfluß und den deutlich wachsenden Willen zur Zusammenarbeit sei hier auch auf das Wirken von Vertretern dieser internationalen Friedensbewegung meiner Kollegen und Freunde Prof. Josef Weizenbaum und Prof. Christiane Floy hingewiesen. Weizenbaum wurde durch sein Buch »Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft« und seinen persönlichen Einsatz zur führenden, geistigen Kraft, ja Symbolfigur in der von ihm mit geschaffenen Bewegung »Computerscientists for social responsibility« in den USA und weltweit. Josef Weizenbaum war es, der im Sommer 1979 auf der Weltkonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen über »Glauben, Naturwissenschaft und Zukunft« in Boston darauf hinwies, daß am Tagungsort, dem Massachusetts Institute of Technology (MIT) die ausgeklügeltesten und schrecklichsten Waffensysteme entwickelt und gebaut wurden. Sein Beitrag war entscheidend dafür, daß diese Weltkonferenz – entgegen früherer Absichten – eine Resolution gegen das Wettrüsten verabschiedete, der Weltkirchenrat sich mit Studien zum Thema »Militärtechnologie: Fragen von Krieg und Frieden« beschäftigte und 1981 ein internationales »Hearing über Atomwaffen und Abrüstung« in Amsterdam durchführte. Weizenbaums Grundgedanken wurden in der Bundesrepublik von der Bewegung »Forum für Informatiker für Frieden und gesellschaftliche Verantwortung« (FIF) übernommen, die von Christiane Floyd und anderen Persönlichkeiten der deutschen Informatik auf dem letzten Höhepunkt des Kalten Krieges, als die Raketen auf beiden Seiten der deutsch-deutschen Grenze stationiert waren, ins Leben gerufen wurde. Auf der Grundlage dieses Gedankengutes gelang es im Rahmen des TC9 der IFIP (Technisches Komitee 9 – Wechselbeziehungen zwischen Computer und Gesellschaft der Internationalen Föderation für Informationsverarbeitung) sowie auf unseren gemeinsamen Ost-West-Konferenzen zu Fragen der

tik der Stärke und des Roll-Back gegenüber dem sozialistischen Lager hätte führen können – und auch eine »chinesische Lösung« in Leipzig – verhindert werden konnten.

Wenn er es noch erlebt hätte, würde Emil Fuchs auch die begeisterten Reaktionen auf den DEFA-Film »Einer trage des anderen Last« zur Antwort auf sein Ringen gerechnet haben. Ich habe mir diesen Film, den der Regisseur L. Warnecke im Abspann in Dankbarkeit seinem Lehrer Emil Fuchs widmete, dreimal angesehen. Jedesmal waren die großen Kinos in Berlin ausverkauft. Das Publikum, meist Jugendliche, applaudierte oftmals stehend, nicht nur bei provokanten, sondern auch bei besinnlichen Aussagen. Es war ein Film, der damals, in der Vorwendezeit, mit dem Thema Christ und Marxist in gemeinsamer Verantwortung genau den Nerv des geistigen Lebens in der DDR traf. Sicher waren unter diesen Jugendlichen dann auch viele, die nur kurze Zeit später riefen: Wir sind das Volk!

An unserer heutigen Tagung, zu Ehren und zum Werk von Emil Fuchs, nehmen zwei der Unterzeichner des Appells gegen ein militärisches Eingreifen bei den Leipziger »Montags-Demonstrationen« teil. Es ist nicht zufällig, sondern liegt in der Logik des Wirkens von Emil Fuchs für Frieden und Völkerverständigung, seinem entschiedenen Ringen um Gewaltlosigkeit, daß Peter F. Zimmermann, der auf einer Veranstaltung des Emil-Fuchs-Instituts für Religionssoziologie und der Karl-Marx-Universität Leipzig anlässlich des 110. Geburtstages von Emil Fuchs einen der Festvorträge hielt (bezeichnenderweise über »Die Friedensarbeit von Emil Fuchs«) zu den Mitunterzeichnern des Appells gegen ein militärisches Eingreifen bei den

Leipziger Montagsdemonstrationen – und für einen Dialog über die notwendigen Reformen für den Erhalt der DDR – gehörte.⁴⁶ Als wir uns nach seinem Beitrag über Emil Fuchs trafen, erzählte er mir, daß er als Mitarbeiter der Christlichen Friedenskonferenz, auch da auf den Spuren von Emil Fuchs, an der Weltkonferenz in Boston teilgenommen und dort Josef Weizenbaum, Mitbegründer und Kritiker der Künstliche Intelligenz Forschung und herausragende Persönlichkeit der amerikanischen Friedensbewegung, kennengelernt hätte. Und er könnte in der eigenen theologischen Arbeit verfolgen, wie sehr die Beiträge von Josef Weizenbaum den Weltkirchenrat zu intensiver und qualifizierter Arbeit zu den Themen Abrüstung und Frieden geführt hätten. Die Bedeutung kleiner Schritte zur Verständigung und zur Überwindung des Kalten Krieges ist für mich eine auf persönlichen Erfahrungen gegründete Gewißheit geworden. Bei allem Schmerz über den Verlust der mit der Entwicklung der DDR verbundenen Hoffnungen würde Emil Fuchs in der Tatsache, daß Schüler von ihm die Kraft fanden, sich öffentlich für eine friedliche, »nicht chinesische« Lösung einzusetzen, die Kraft sehen, die eine wirklich positive nationale und europäische, ja Menschheitsentwicklung ermöglichen kann. Die Alternative hätte die Ideale grundsätzlich in Mißkredit gebracht.

Auf der Suche nach Antworten auf die Ursachen der Niederlage der DDR im Zusammenhang mit dem Zusammenbruch des sozialistischen Lagers würde Emil Fuchs sich immer wieder fragen, ob die Opfer gerechtfertigt waren. Denn die Suche nach Antwort auf diese Frage verband ihn ja gerade so stark mit Ernst Bloch und seinem Werk⁴⁷. Speziell schätzte er Blochs Arbeit

Organisation der Informationsverarbeitung, gemeinsame Resolutionen gegen das Wettrüsten zu formulieren und zu verbreiten. Insbesondere hatte uns der Informatiker J. Parnas, mit seinem mutigen Auftreten gegen das Wettrüsten im Weltraum, Beispiel und Argumente gegeben, so daß wir im TC9 für die IFIP, analog zu der These der Ärzte, rein fachlich begründen konnten: »Software hat immer Fehler und kann bei diesen Systemen nicht genügend getestet werden. Ein Krieg aus Zufall wird daher immer wahrscheinlicher«. 46 Mit dem »Aufruf zur Besonnenheit«, verbunden mit dem Versprechen sich für einen politischen Dialog einzusetzen, hat bekanntlich die kleine Gruppe – der Verfasser des Aufrufs: Gewandhausdirigent Kurt Masur, der Kabarettist Bernd Lutz Lange und der Theologe Peter Zimmermann sowie die unterzeichnenden SED-Bezirkssekretäre: für Volksbildung, Dr. Roland Wötzel, für Propaganda, Jochen Pommert und für Kultur, Kurt Meyer – ein großes Blutbad in Leipzig vermeiden können. (Vgl. u.a. Spiegel-Serie über die Wende und Ende des SED-Staates Die Woche vom 8.10.1989 bis zum 13.10.1989 »Keine Gewalt«, Der Spiegel Nr.41/11.10.1999. Von den Unterzeichnern nahm auch Dr. Roland Wötzel an der Konferenz zu Ehren von Emil Fuchs teil. 47 Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt/M 1959; Ernst Bloch: Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. 1950-1956. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1985.

über Thomas Münzer⁴⁸. Beider Interesse an Thomas Münzer hat einen tieferen Grund: Sicher war es einmal die gegenüber Luther grundsätzlich andere Haltung zur Bauernfrage, aber insbesondere ging es ihnen um eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens und speziell nach dem Sinn der frühen Opfer.

Ernst Bloch empfing Emil Fuchs in seiner Wohnung fast immer mit den Worten: »Nun setzen wir beiden Theologensöhne uns hin und sprechen über die Grundfragen der Philosophie: Woher wir kommen, wohin wir gehen und wozu wir da sind?« Thomas Münzer bildete den Kern des Gesprächs aufgrund seines frühen Opfers, da er ja ahnen mußte, daß der Aufstand von den Fürsten niedergeschlagen und mit seinem Tode enden würde. Welchen Sinn haben die Opfer der frühen Revolutionäre, deren Heldentum, wenn überhaupt, meist erst von späteren Generationen gewürdigt werden?

Für Emil Fuchs folgte Thomas Münzer dem Rufe Gottes, nach dem Wort: »So jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener; und wer da will der

Vornehmste sein, der sei euer Knecht... Denn, wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren« (Math. 20, 26 f 16,25). Aus einer solchen Sicht der Menschheitsentwicklung konnte Emil Fuchs sagen: »Gewaltig steht über den Schicksalen der Menschheit der Ruf zu der Aufgabe, die Arbeitsorganisation und die gesamte Gesellschaft so zu gestalten, daß das Bewußtsein des Füreinander, des Zusammengehörens wieder bestimmend wird.« Aus dieser Sicht sah er in der Entwicklung der DDR – in der Bodenreform, in der Umwälzung der Eigentumsverhältnisse in der Wirtschaft sowie in der Bildungsreform – kurz: im Aufbau des Sozialismus eine wesentliche Erfüllung der Träume und Kämpfe seines reichen Lebens.

Lebte Emil Fuchs noch: er würde ebenso wie der große, noch lebende Literaturwissenschaftler Hans Mayer, eine andere große Persönlichkeit der Leipziger Universitätsgeschichte nach dem Ende des 2. Weltkrieges, *trotz alledem* sich all den Versuchen widersetzen, die Geschichte der DDR aus der Optik des Kalten Krieges umzuschreiben.^{49,50,51}

48 Ernst Bloch: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Aufbau Verlag, Berlin 1960, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1962; siehe auch die Aufsätze von Emil Fuchs, Thomas Münzer. In: *Der Religiöse Sozialist*. Nr. 46 vom 15.11.1931. S. 191 und ders.: *Was bleibt von Thomas Münzers Bewegung*. In: *Der Religiöse Sozialist*. Nr. 46 vom 15.11.1931. S. 192. 49 Hans Mayer: *Reden über Ernst Bloch*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1989. Hans Mayer: *Abend der Vernunft – Reden und Vorträge 1985-1990*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1990. Hans Mayer: *Wendezeiten – Über Deutsche und Deutschland*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1993. 50 Dies gilt ebenso für die Arbeiten meines Kommilitonen in jenen Tagen am Bloch-Institut, Friedrich Dieckmann. Hier sei auf seine sehr differenzierte Antwort »Ein Brief« auf die gedankenreiche Arbeit von Jahn Robert Bloch verwiesen: »Wie können wir verstehen, daß zum Aufrechten Gang Verbeugungen gehören«. In: *Sinn und Form*. Heft 3. Mai/Juni 1991. Bezogen auf die Situation von Ernst Bloch in der DDR schreibt F. Dieckmann m.E. zurecht, daß die Darlegungen von Jahn Robert Bloch unhistorisch sind. »Statt der unstimmgigen Paarung Mitläufer/Rebell wäre das Wort vom Außenseiter naheliegend – vom Außenseiter mit natürlicher Gravitation ins Zentrale, auf einem, in Reaktion auf die westdeutsche Entwicklung, rasch sich verkrustenden Boden. S. 557-558. Siehe auch: E. Bloch: *Viele Kammern im Welthaus*. Ed. F. Dieckmann und J. Teller. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1993. 51 Das trotz aller Schwierigkeiten und Kritik, letztlich positive Verhältnis dieser bedeutenden Wissenschaftlerpersönlichkeiten zu den Entwicklungen in der DDR, trotz schwerwiegender Konflikte und auch letztlichem Verlassen, wird auch darin deutlich, daß Hans Mayer in einem Spiegelinterview ausdrücklich darauf verweist, daß E. Bloch insbesondere auf Drängen seines Sohnes die DDR verlassen hätte. Als ich Prof. E. Bloch, kurz nach dem überall von seinem Vorlesungsverbot gesprochen wurde, auf der Straße sprach, sagte er zu mir: »Wie Du weißt, wurden ja meine Vorlesungen seit dem kritischen Artikel im »Neuen Deutschland« von immer mehr Studenten besucht, und wir sind von einem größeren Hörsaal zum nächsten gezogen. Da habe ich nun selbst aufgehört zu lesen.« Es folgte die entscheidende Begründung: »Ich habe von selbst aufgehört, da ich nicht zum Resonanzboden werden möchte, für Kräfte, die ich auch nicht mag.« Er sah also, selbst in dieser für ihn bedrückenden Situation, die durch den Kalten Krieg besonders deutliche Gefährdung der Neugestaltung in der DDR. Er wollte dazu nicht beitragen und ist daher auch über viele Jahre, trotz wachsender Isolierung, geblieben. Emil Fuchs hätte es sicher gefreut, von Hans Mayer zu erfahren, daß es letztlich familiäre Gründe waren, die E. Bloch zum Verlassen der DDR bewegen haben. Denn wie aus etwas bitteren Bemerkungen in den hinterlassenen Seiten des III. Bandes der Lebensbeschreibung hervorgeht, kam sich Emil Fuchs in Leipzig nun doch alleingelassen vor. Es blieben jedoch weitere für ihn wichtige Kontakte, wie z. B. zu dem Publizisten und Literaturhistoriker Wieland Herzfelde und seiner Frau bestehen, die wir wiederholt besuchen konnten. Es gab auch die wachsende Zahl von Schülern und die Arbeit am Emil Fuchs Institut für Religionssoziologie konnte unter der Leitung von Prof. Heinz Moritz erfolgreich fortgesetzt werden.

Lebte Emil Fuchs noch: so würde er ungebrochen uns heute zurufen, was er 1931 in seinem Aufsatz »Was bleibt von Thomas Münzers Bewegung?« schrieb: »... die Erkenntnis, daß Christen Brüder sein müssen und daß es unmöglich ist, daß der eine reich ist, während der andere Hunger leidet, daß der eine Herr ist, der andere Knecht, die tragen wir weiter und sie wird sich durchsetzen.«⁵² Als religiöser Sozialist wollte er »weitertragen, daß Gott immer neu und lebendig zu uns redet, nicht in alten Dogmen und Lehren, sondern in gegenwärtigem Willen und gegenwärtiger Aufgabe, die wir für unsere Brüder, für die Menschheit zu tun haben.«⁵³

Zwei Jahre vor einer anderen entscheidenden Wende in der deutschen Geschichte und lange vor der mit

ungeheuren Opfern erkämpften und erlittenen Beendigung von Faschismus und Krieg und lange vor dem Scheitern des Frühsozialismus nicht nur auf deutschem Boden beschwor er – trotz des Scheiterns der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland – den »Geist Thomas Münzers« und seiner Bundesgenossen, der »erneuert« werden und »eine gestaltende Kraft der Zukunft«⁵⁴ sein und bleiben müsse.

Zur Vertiefung dieser Vision, die unter Beachtung von Volkssouveränität und Humanität das Ringen gegensätzlicher Interessen und Kräfte um den richtigen Weg in eine menschliche Zukunft keineswegs ausschließt, sollte sicher auch unsere heutige Tagung beitragen.

52 Emil Fuchs: Was bleibt von Thomas Münzers Bewegung? In: Der Religiöse Sozialist. 1931. Nr. 46. S. 192. 53 Ebenda. 54 Ebenda.

FRIEDERUN FESSEN

Christentum und Marxismus in den fünfziger Jahren und heute

Emil Fuchs schrieb sein Buch »Marxismus und Christentum« für Christen. Es ging ihm darum, Verständnis für den Sozialismus zu wecken; zu erklären, warum klassenbewußte Arbeiter sich von einer mit Klassenherrschaft verknüpften Kirche abwandten; an christliche Verantwortung für die Gesellschaft, für die Überwindung von Ausbeutung und Krieg zu erinnern. Er sah Christen zur Gewaltfreiheit gerufen und hielt es zugleich für nötig, daß die Marxisten ihre einmal erworbene Macht durch die Diktatur des Proletariats nach innen und außen sicherten, bis der zuvor herrschenden bürgerlichen Klasse die Verfügung über das Eigentum entzogen ist. »Verfügung« schrieb er. Trotzdem kritisierte er unnötige Härten und Leiden sowie Ungerechtigkeiten in der neuen Gesellschaft.

Wie sein marxistischer Freund Ernst Bloch, der seinerseits diese Freundschaft hochhielt, hat Emil Fuchs eindeutig Partei ergriffen für Versuche, die Gesellschaft sozialistisch zu gestalten. Wie etliche von uns übersah er dabei die strukturellen Defizite des neuen Systems, auf das er so viel Hoffnung setzte, dessen vermeintlich nur einzelne Fehler er mit rührendem Einsatz für zu Unrecht oder zu hart Bestrafte oder Benachteiligte bekämpfte. Immer wieder schrieb er Briefe an verantwortliche Staats- und Parteifunktionäre oder sprach bei ihnen vor.

Überhaupt setzte er sich unermüdlich für Studierende ein. Auf seiner Schreibmaschine tippte er Lehrmaterialien und verteilte sie an die Besucher seiner Vorlesungen oder Seminare. Und wie anregend waren die offenen Gesprächsabende in seiner bescheidenen Wohnung!

Christentum – üblicher Weise fast nur auf das Neue Testament bezogen und die Grundlagen im jüdischen Befreiungsglauben und –gebot vernachlässigend – wurde damals meistens als eine von marxistischem Denken weit entfernte Weltanschauung gesehen. Insofern scheint sich für Emil Fuchs die Frage nach einer theoretischen Vereinbarkeit kaum gestellt zu haben. Ihm kam es auf die praktische Zusammenarbeit von Christinnen und Christen mit Marxistinnen und Marxisten an. Und dafür mußten erst einmal gravie-

rende Vorurteile gegenüber marxistischer Theorie abgebaut werden.

Schrieb Emil Fuchs auch für marxistische Leserinnen und Leser? Vermutlich nicht, zumindest nicht gezielt. Marxisten in der DDR wußten damals noch mehr über christliche Lehren als später, kannten zu meist die Bibel. Und ein im Geist von Emil Fuchs für Marxistinnen und Marxisten bestimmtes Buch über Christentum und Marxismus hätte wohl erst im letzten Jahr, allenfalls den letzten Jahren der DDR veröffentlicht werden können.

In der Version von Marxismus, die hierzulande das Monopol innehatte, galt ein kompliziertes erkenntnistheoretisches Problem als Grundfrage der Philosophie, obwohl Engels mittels dieser Frage nur philosophische Richtungen eingeteilt und in anderem Zusammenhang zum gleichen Zweck nicht zwischen Idealismus und Materialismus, sondern zwischen Dialektik und Metaphysik unterschieden hat. Außerdem wurde weithin entgegen historischen Erfahrungen dem Materialismus zugeordnetes philosophisches Denken als progressiv, Idealismus dagegen als reaktionär gewertet – anders als bei Marx. Dabei wurden Philosophen mitunter recht unzutreffend sortiert.

Viele Anhänger des Marxismus-Leninismus sahen Christentum nicht in seinen vielfältigen Entwicklungsformen, sondern nur seine dogmatische Erstarrung, hielten es gleichermaßen für ein geschlossenes weltanschauliches System. Dafür bot die christliche Seite immer wieder Beispiele (sogar bis zur jüngsten päpstlichen Enzyklika »Fides et ratio« vom 15. Oktober 1998). Die in der Aufklärung entwickelte historisch-kritische Methode wurde zur Interpretation der Bibel durchaus angewandt. Doch in den sonntäglichen Gottesdiensten wurde und wird noch oft ein in der alten Kirche entstandener Text, mit dem sich die frühchristliche Kirche deutlich von ihren jüdischen Wurzeln trennen wollte, nicht nur als historisches Dokument verlesen, sondern Christinnen und Christen sollen mit diesen Worten ihren eigenen Glauben bekennen. Als wären die aus nachapostolischer Zeit tradierte Vorstellung eines allmächtigen Gottes, in dem

drei Personen vereinigt sind, dazu die Geburt Jesus durch eine Jungfrau und die Gewißheit leiblicher Auferstehung von den Toten, entscheidende, unverzichtbare Inhalte christlichen Glaubens. Den ersten Christinnen und Christen hingegen galt Jesus Wort, daß es im Gericht des bald erwarteten Messias darauf ankommt, welche Menschen aus allen Völkern den Geringsten der Geschwister Jesus, und damit ihm, in der Not geholfen haben: Einer oder einem Hungrigen, Durstigen, Fremden, Kleidungslosen, Kranken oder Gefangenen! (Matth. 25).

Unter der Herrschaft von Dogmen konnten sich Christinnen und Christen sowie Marxistinnen und Marxisten hinsichtlich ihres Denkens über Gott und die Welt hermetisch voneinander abgrenzen, schien allenfalls ein Wechseln vom Christentum zum Marxismus – nur ausnahmsweise auch umgekehrt – möglich. Und es herrschte im allgemeinen Konsens, daß Christinnen und Christen allenfalls Sozialistinnen und Sozialisten sein könnten, aber nicht Marxistinnen und Marxisten. Sie sollten jedoch beileibe keine ethischen, religiösen oder gar demokratischen Sozialistinnen und Sozialisten sein! Vielmehr oblag es allein einer Partei, die im Namen einer als wissenschaftlich bezeichneten Weltanschauung die Gesellschaft in jeder Hinsicht führen wollte (was man auch »totalitär« nennen kann) – und ihrerseits noch doppelter Führung bedurfte – zu bestimmen, was Sozialismus wäre. Andere Sozialismusvorstellungen galten als besonders rigoros zu bekämpfende Spielarten bürgerlicher Ideologie. Und »ideologische Koexistenz« schien so verwerflich wie aller »Revisionismus«.

Marx hatte Ideologie als falsches Bewußtsein abgelehnt. Marxisten-Leninisten, die – anders als in ihrer Spätzeit von Marx und Engels erhofft – nicht vermocht hatten, demokratisch die Mehrheit zu gewinnen, bedurften zur Stütze ihrer Macht der Ideologie, zwar nicht mehr einer traditionell religiösen, sondern einer vermeintlich sozialistischen. Sie beriefen sich dabei auf Lenins idealtypische Gegenüberstellung von bürgerlicher und sozialistischer Ideologie. Gewiß braucht auch demokratischer Sozialismus Theorie, aber eben keine einseitig instrumentalisierende Ideologie mit allgemeinverbindlichen Leitsätzen, die nicht mehr kritisch hinterfragt werden dürfen und in diesem Punkt religiösen Dogmen haargenau gleichen.

Seinerzeit war die Beteiligung von Christinnen und Christen am sozialistischen Aufbau und eine Unterstützung von Friedenspolitik und -bewegung – sofern nicht pazifistisch (wozu Emil Fuchs als Quäker neigte) – durchaus erwünscht, also gemeinsames praktisches Handeln gefragt, auch wenn es vielen schwergemacht wurde. Aber theoretisches Bemühen um das Verhältnis von Christentum und Marxismus, echter Dialog, galt als überflüssig und wurde nur soweit geduldet, wie er die postulierte Unvereinbarkeit nicht in Frage stellte. Auch Christinnen und Christen sollten für einen Marxismus gewonnen werden, der die Absage an das Christentum, zumindest die förmliche Trennung von der Kirche in sich schloß. – Ausnahmen waren oft strittig, wurden willkürlich oder per Zufall entschieden, gelegentlich auch revidiert. Die Zugehörigkeit zur Studentengemeinde konnte an der Humboldt-Universität sogar noch Anfang der siebziger Jahre als Kriterium der Leistungsbewertung in ML fungieren, indem dann auch bei besten Kenntnissen die Benotung mit »1« ausgeschlossen sein sollte.

Etlche Theologen gewannen im Lauf der Jahre gute Kenntnis der Marxschen Theorie. Aber so wie selbst linke Theoretiker der SPD galten sie offiziell vorwiegend als inkompetente, mehr oder weniger verfälschende bürgerliche »Marxologen«, die Marx schon deshalb nicht begreifen könnten, weil sie sich nicht die als wissenschaftlich deklarierte Weltanschauung des ML angeeignet hatten. Manche Propagandisten eines vulgären Atheismus hingegen, der unabdingbarer Bestandteil der Marxismus sein sollte, konnten wohl am sichersten bekämpfen, was sie kaum kannten. Extrem niveaulos wurde in der Broschüre »Der Sputnik und der liebe Gott« argumentiert: Indem der Sputnik ihn nicht fand, sei bewiesen, daß Gott nicht existiert, jeder Glaube an ihn folglich illusionär wäre. Später, besonders in den achtziger Jahren – und nicht nur durch Historiker in Verbindung mit der Luther-Ehrung – wurde wesentliche Änderung offenbar. Gerade an Lehrstühlen für wissenschaftlichen Atheismus wurde schon lange respektable religionswissenschaftliche Arbeit geleistet und dann auch erfreuliche Dialogbereitschaft entwickelt, in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« entsprechend publiziert. Der Güstrower Professor Hans Luther redigiert inzwischen die

anspruchsvollen Berliner Dialoghefte, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung des christlich-marxistischen Dialogs.

In der ersten Hälfte und Mitte unseres Jahrhunderts mochte es fast eine Frage der Generationen scheinen, daß Emil Fuchs Theologe und Christ blieb, während alle seine Kinder Kommunisten wurden und überzeugt dem Marxismus anhängen – und das im besten Einvernehmen und voller Verständnis füreinander. Das hat mir immer größten Respekt eingeflößt.

Die Tätigkeit von Emil Fuchs in Leipzig zeitigte auch Nachwirkung. Manche, die als Theologiestudenten – oft von ihren Pfarrern dazu animiert – aus politischen Gründen seine Lehrveranstaltungen und offenen Abende geschnitten hatten, besannen sich später eines besseren. So äußerte jüngst ein General-superintendent sein Bedauern, damals nicht hingegangen zu sein und erst später erkannt zu haben, wie recht Professor Fuchs eigentlich hatte. Vermutlich hat es Emil Fuchs auch vermocht, manche Marxisten von pauschalem Bekämpfen des Christentums abzubringen. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an den schönen, ihm gewidmeten Film seines Schülers Lothar Warneke »Einer trage des anderen Last«. Und ich hoffe, dieses Kolloquium regt zu weiterem Nachdenken an.

Ich möchte zurückkommen auf die theoretische Frage, ob Marxismus und christlicher Glaube vereinbar sind oder nicht. Ging es Emil Fuchs wirklich gar nicht um dieses Problem? Oder wußte er, daß die Zeit nicht danach war, dies zu erörtern – kein Kairos – und wollte nicht riskieren, daß im Gefolge auswegloser Konfrontation sein Wirken für Verständnis und Verständigung beeinträchtigt würde? Anderen ist es sicher anders ergangen, ich fand damals bei ihm nicht im erhofften Maße theoretische Antwort auf die mich als wissenschaftliche Aspirantin existentiell umtreibenden Fragen zwischen evangelischer Theologie und marxistischer Philosophie. Vielleicht auch, weil ich seine tiefe Religiosität weder teilen noch gedanklich nachvollziehen konnte.

In der Zwischenzeit sind Theologie und marxistische Philosophie erfreulich vorangekommen. Moderne Theologie, Befreiungstheologie, Philosophisches Besinnen auf den emanzipatorischen Ansatz von Marx und dessen Verwurzelung in jüdischer und christlicher Kultur sowie entsprechendem Ethos und

Befreiungshoffnung fanden mehr Beachtung. Dogmatische Enge konnte mittels wirklicher Dialektik überwunden und Fähigkeit zum Dialog entwickelt werden. Marxsche Theorie kann besser von ihrer ideologischen Instrumentalisierung unterschieden, Marxismus plural gesehen werden.

In diesem Kontext kann und muß die Frage einer Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit von Christentum und Marxismus neu diskutiert werden. Präziser formuliert: Ist es möglich, gleichzeitig Christin und Marxistin, Christ und Marxist zu sein? Antworten hängen ja ab von der jeweiligen inhaltlichen Bestimmung resp. Vorstellung. Weil Christentum von jeder Christin, jedem Christen subjektiv unterschiedlich aufgefaßt wird und Marxismus gleichfalls viele Varianten hat, ist es m.E. eine ganz individuell zu bestimmende Frage, ob jemand sich als Christ *und* Marxist bezeichnen kann oder meint, sich alternativ entscheiden zu müssen, oder ohnehin nur zu dem einen oder anderen steht.

Statt Fremdeinordnung in oft unpassende Schubladen, (wo Nicht- oder Antikommunisten definieren, wer Kommunist war oder sei; Nichtchristen, was ein Christ glaube und denke; Nichtmarxisten, was den Marxismus ausmache) ist heute möglich, was Emil Fuchs zumindest *expressis verbis* vermied, vielleicht auch nicht wollte: Sich als Christ *und* Marxist resp. Christin *und* Marxistin zu verstehen – allerdings nicht in einem Sinne, in dem Marx kein Marxist sein wollte, und auch nicht in engen religiösen Dogmen befangen.

Was in der alten Bundesrepublik und anderen Ländern längst *usus* war, wenn auch nicht massenhaft, wurde inzwischen auch bei uns möglich. 1990 konnten sich zu einer Arbeitsgemeinschaft, die dann bundesweit wurde, in der sich erneuernden und weiterer Erneuerung bedürftigen PDS zusammenfinden:

- Christinnen und Jüdinnen, Juden und Christen, die ohne marxistisch zu denken, Mitglieder der PDS sind oder ihr nahe stehen
- Marxistisch Orientierte innerhalb und außerhalb der PDS, die sich zugleich als Jüdinnen oder Christinnen, Christen oder Juden verstehen
- Marxistische wie nichtmarxistische Mitglieder oder Freundinnen und Freunde der PDS, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, aber offen sind für Anliegen, Geschichte, Traditionen, Kultur

und Ethos jüdischer und christlicher Bewegungen und mit dort tätigen Linken politisch zusammenarbeiten möchten.

Oder, woran bei der SED nicht zu denken gewesen wäre: Einer der bekanntesten Theoretiker der PDS

konnte außen an seine Bürotür einen Aufkleber anbringen, auf dem zu lesen stand, worauf es Jesus ankam: »Was ihr getan habt einem dieser meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir getan« Matth. 25,40.

HORST PICKERT

Gedanken zu Emil Fuchs' Schrift »Marxismus und Christentum«

Mein Anliegen ist es, einige Gedanken zu dem Werk »Marxismus und Christentum« von Emil Fuchs zu äußern, das sein Autor bescheiden ein »kleines Buch« nennt¹.

Im Vorwort schreibt er 1952 : »Ich darf hoffen, daß die Fülle des geistigen Ringens, die hinter diesem kleinen Buche steht, ihm die Kraft gibt, Menschen zum Nachdenken zu wecken und die zu wecken, denen es gegeben sein wird, das Nachdenken weiter zu führen, zu dem es ruft, jenes Nachdenken, in dem beide geistige Mächte – der Marxismus und das Christentum – »sich selbst in immer größerer Wahrheit und Wirklichkeit und dadurch auch einander verstehen lernen.«²

Die Thematik des Kolloquiums entspricht dieser Hoffnung von Emil Fuchs.

Es würde gewiß als eine Zumutung empfunden werden, wollte ich versuchen, den Inhalt der genannten Publikation nur referierend darzustellen. Um die Intentionen meines Beitrages zu verdeutlichen, sei mir jedoch erlaubt, auf wesentliche Ausführungen des Verfassers zurückzugreifen.

Von seinem christlichen Gewissen geleitet, nimmt Emil Fuchs sehr wach und sehr stark die Phänomene der Entfremdung und Verdinglichung in den auf Ausbeutung beruhenden Gesellschaften, vor allem im Kapitalismus, wahr. Als Realist, der historische Erfahrungen zu verarbeiten versteht, glaubt er nicht an eine »Einkehr« der Reichen und Mächtigen bei der Überwindung dieser gesellschaftlichen Tatbestände. Erschüttert und erbittert muß er feststellen, daß er auch nicht auf die großen Kirchen und deren Leitungen im Kampf um eine bessere und gerechte Welt setzen kann, findet er doch, an deren Adresse gerichtet, die folgenden Worte : »Bis heute hat die Christenheit in ihren mächtigen Gestaltungen zu den Stützen der Gewalt-herrschaft gehört. Sie hat nicht einmal den Versuch einer Neuordnung an das Volk herangetragen.«³ So setzt er seine Erwartung und sein Engagement auf die

sozialistischen Idee, die sozialistische Bewegung und auf den Sozialismus als Gesellschaftssystem. In diesem Zusammenhang schreibt Emil Fuchs, und dies ist ein Schlüsselsatz für sein Marxismusverständnis: »Ich hörte die Botschaft von Karl Marx, und immer gewaltiger klang sie zusammen mit der alten Botschaft Jesu Christi, immer deutlicher hörte ich seinen Ruf durch das hindurch, was Karl Marx so bitter und hart sagt.«⁴ Im Marxismus sieht er das geistige Werkzeug zum Verständnis der alten und zur Schaffung einer neuen Welt.

Emil Fuchs kommt an mehreren Stellen seiner Schrift auf den materialistischen und atheistischen Charakter der marxistischen Philosophie zu sprechen und merkt in diesem Kontext an : »Wie sich ein Marxismus ausgeprägt hätte, dem eine der Wirklichkeit in die Augen sehende Kirche als Bundesgenosse zur Seite gestanden wäre, ist schwer zu sagen; aber eines darf gewißlich angenommen werden: Das Dogma des Atheismus würde in einem solchen Falle nicht zur materialistischen Weltanschauung gehören.«⁵

Dies fordert – zumindest mich – zu einem weiteren Nachdenken über Marxismus, Christentum, Religion und Atheismus heraus. Es sei mir gestattet, mich auf ein solches Nachdenken einzulassen, ohne von dem eigentlichen Anliegen unseres Dialogs ablenken zu wollen, das doch mehr das geistig Gemeinsame als das Trennende bei Marxisten und Christen in den Vordergrund rückt. Ich will jetzt schon darauf hinweisen, daß ich im letzten Teil meines Beitrages auf einige dieser Gemeinsamkeiten zu sprechen kommen werde, denen ich erhebliche praktische Relevanz für weltanschauliche Orientierungen beimesse.

Emil Fuchs stellt in seinem Buche nicht nur die marxistische Religionskritik dar, sondern äußert auch Verständnis für dieselbe. Allerdings ist nach seiner Auffassung der Gegenstand dieser Kritik nicht das Christentum in seiner eigentlichen und authentischen

1 Emil Fuchs: *Marxismus und Christentum*. Leipzig 1952. 2 *Ebenda*. S. 5f. 3 *Ebenda*. S. 105. 4 *Ebenda*. S. 169. 5 *Ebenda*. S. 165.

schen Gestalt, sondern eine ihm entfremdete Form, die er »Gewohnheitsreligion« nennt. In Wahrheit und Wirklichkeit ist nach Emil Fuchs »... die christliche Religion eine prophetische Religion und bedeutet die Forderung eines stets vorwärtstreibenden Glaubens, der nie ruht und mit Erreichtem sich nie gesättigt und behaglich zufrieden gibt.«⁶ Hingegen leugneten die Marxisten, wenn sie die Existenz Gottes verneinten, den »Gott« der »Gewohnheitsreligion«. Für sie gelte, »... daß sie stets einen ›Gott‹ meinen, der von den Menschen als Erklärung dort eingesetzt wird, wo Erkenntnis und Wissen zu Ende gehen; oder sie meinen einen ›Gott‹, der den Menschen eine Rechtfertigung ihres alten Weltbildes gibt und der ihre sittlichen und gesellschaftlichen Anschauungen heiligt und sie deshalb als der Hüter der bestehenden Verhältnisse verteidigen wird.«⁷ »Diesem Begriff von Gott« – eben dem des »Gewohnheitschristentums« – »stellen die Marxisten ihr wissenschaftliches Weltbild gegenüber«⁸, heißt es dann weiter.

Untersucht man nun den philosophischen Charakter – und das könnte hier eingewandt werden – der marxistischen Philosophie, so wie sie Emil Fuchs darstellt, so wird deutlich, daß er sie wesentlich als eine materialistische und atheistische Ontologie sieht. Dies darf auf keinen Fall als ein an seine Adresse gerichteter Vorwurf mißverstanden werden. Das Buch wurde 1952 veröffentlicht. Es war dies die zu dieser Zeit – zumindest in den sozialistischen Ländern – vorherrschende Sicht, so wie sie auch im Selbstverständnis der meisten Marxisten präsent war.

Faßt man aber marxistisches Philosophieren bei Beachtung seines dialektisch – und historisch – materialistischen Charakters als eingebettet in die große Traditionslinie einer Subjektphilosophie auf – dazu im folgenden Näheres –, dann zeigt sich eine neue Haltung zum Atheismus. Diese drückt der junge Karl Marx schon in den »Ökonomisch – philosophischen Manuskripten« von 1844 aus, wenn er im Dritten Manuskript mit der Überschrift »Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt« feststellt : »der Atheismus ist der durch Aufhebung der Religion, der Kommunismus der durch Aufhebung des Privateigentums mit sich vermittelte Humanismus. Erst durch

die Aufhebung dieser Vermittlung – die aber eine notwendige Voraussetzung ist – wird der positiv von sich selbst beginnende, der *positive* Humanismus.«⁹

Vielleicht ist hier folgende Bemerkung am Platze.

Hanfried Müller schreibt im Rahmen einer anderen Konzeption moderner evangelischer Theologie, in der Nachfolge von Karl Barth, jene Sätze : »Die weltanschaulich – religiöse Frage ›an deus sit ?‹ mit der Alternative positiv – theistischer oder negativ – atheistischer Beantwortung verliert ihr Interesse und ihre scheinbare Kraft gegenüber der theologischen Frage nach dem Gottsein Gottes angesichts des Menschseins Jesu Christi.«¹⁰ Wie man sieht, ist nach Müller der Christusglaube jenseits von Weltanschauung und Religion angesiedelt und durch eine Überwindung der disjunktiven Alternative Theismus – Atheismus gekennzeichnet. Die schon von Thomas von Aquin aufgeworfene Frage »an deus sit ?« – »Ob Gott sein möge ?« bzw. »Gibt es Gott ?« – wird im Rahmen ontologischen Denkens gestellt. Aussagenlogisch gesehen, erscheint die atheistische Antwort als Negation der affirmativen theistischen Aussage. Damit wird de facto eine Abhängigkeit des Atheismus vom Theismus postuliert. Denn schließlich stimmt : »Gibt es nichts zu bejahen, dann gibt es auch nichts zu verneinen.« Darüber nachzudenken wäre, ob Hanfried Müller dem Marxismus, den er ja zutreffend als Weltanschauung kennzeichnet, eine solche Art Atheismus unterstellt. Ich sage dies auch im Blick darauf, daß er der Marx'schen Religionskritik durchaus beipflichtet, freilich mit der ausdrücklichen Feststellung, daß diese nicht den Christusglauben beträfe, eben weil dieser keine Religion sei. Offensichtlich gibt es bei allem Trennenden in den Auffassungen von Karl Marx und Karl Barth doch eine Parallellität : Beide betrachten sie die Alternative Theismus – Atheismus als eine überwundene Fragestellung; der eine, weil er einen »von sich selbst beginnenden, den *positiven* Humanismus« proklamiert, der nicht der Vermittlung durch die negative Grundlage des Atheismus bedarf; der andere, weil für ihn Christusglaube sich jenseits dieser weltanschaulich-religiösen Alternative vollzieht.

Doch zurück zu Emil Fuchs und seinem Werke !

6 *Ebenda*. S. 210. 7 *Ebenda*. S. 183f. 8 *Ebenda*. S. 184. 9 Karl Marx: *Ökonomisch-philosophisch Manuskripte*. Leipzig 1968. S. 247. 10 Hanfried Müller: *Evangelische Dogmatik im Überblick*. Teil I. Berlin 1978. S. 72.

Wenn dieser darüber spricht, was es denn nun sei, das der Christ vom philosophischen Werke von Marx aufnehmen und annehmen könne, so hebt er vor allem immer wieder die Auffassung von der Materialität der Welt, den Menschen eingeschlossen, und von deren Gesetzmäßigkeiten hervor. In diesem Zusammenhang findet er viele und zutreffende Worte. Diesem Standpunkt gilt es unbedingt beizupflichten. Wir schätzen ihn m. E. keinesfalls gering und werten ihn keineswegs ab, wenn wir ihn in einen nach meinem Dafürhalten übergeordneten Kontext einbeziehen. Es ist dies die philosophische These von der Subjektivität und Personalität des Menschen. Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, soll angemerkt werden, daß ich den Begriff »Subjektivität« nicht nur auf individuelle, sondern auch auf kollektive Subjekte beziehe. Wenn oben davon die Rede war, marxistisches Philosophieren als eingebettet in die große Traditionslinie einer Subjektphilosophie zu verstehen, dann wird selbstverständlich nicht der Auffassung eines immanenten Bewußtseinssubjektes das Wort geredet. Dialektisch- und historisch-materialistische Subjekt-Objekt-Dialektik wird angezielt. Auf den philosophischen Begriff gebracht werden soll die Totalität von individuellen und gesellschaftlichen Subjekten und den von ihnen hervorgebrachten und sie bestimmenden Verhältnissen und Zusammenhängen in Natur und Gesellschaft.

Gerade im Hinblick auf die Auffassung von der Subjektivität und Personalität des Menschen enthüllen sich m. E. viele grundlegende Gemeinsamkeiten, betrachtet man christliche und marxistische Positionen. Praktische Erfahrungen und philosophische Reflexionen lassen ja auch dem Marxisten offenkundig werden, daß menschliches Dasein – »sit venia verbo« – durch einen »Riß« gekennzeichnet ist und sich in Widersprüchen bewegt. Schließlich sind die widersprüchlichen Verhältnisse zwischen dem Natürlichen und dem Kulturellen, dem Individuellen und dem Gesellschaftlichen, dem Einzelnen und dem Allgemeinen, dem Bedingten und dem Unbedingten, dem Endlichen und dem Unendlichen und dem Relativen und dem Absoluten keine bloßen Kontradiktionen oder gar Konstrukte, sondern vor allem und elementar rea-

le Existenzphänomen. In diesem realen Existenzvollzug stoßen nun Individuen und Gemeinschaften auf die dringliche und bedrängende Frage : Wo ist der »Ort«, an dem sich Bedingtes und Unbedingtes, Endliches und Unendliches, Relatives und Absolutes miteinander vermitteln? Ist es »unsere Sache«, »das große Ganze«, wie es oft nebulös heißt, oder ist es der Mensch gewordene Gottessohn, von dem der Evangelist Johannes sagt : »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater, denn durch mich.« Hier eigentlich trennen sich in der Tat christlicher Glaube und marxistisches Denken voneinander. An dieser Stelle findet Emil Fuchs Worte, denen wir alle wohl zustimmen. Im Hinblick auf die Erfahrung oder Nichterfahrung von Gottes Wort in der Gestalt Jesu Christi lesen wir bei ihm : »Hier gelten nicht Unendlichkeits- und Kausalitätstheorien, die sich außerhalb des Bereiches der Praxis bewegen. Hier gilt nur der Beweis der Kraft. Aus diesem Grunde kann auch niemand zur Schau des Christentums überredet werden. Niemand *darf* und soll diese Wirklichkeit anerkennen, der sie nicht erfährt und von ihr bezwungen wird.«¹¹

Abschließend will ich versuchen, aus der These von der Subjektivität und Personalität des Menschen einige Schlußfolgerungen abzuleiten, die ich – zumindest für mich – für grundlegende weltanschauliche Orientierungen halten würde, denen ich erhebliche handlungspraktische Relevanz zuspreche und die für Marxisten und Christen gleichermaßen Bedeutung haben könnten.

1. Es gilt, die oben geschilderten Widersprüche menschlicher Existenz anzunehmen, sich ihnen zu stellen und nicht zu versuchen, von ihnen – wenn dieser Ausdruck erlaubt ist – »davonzulaufen«. Für Sören Kierkegaard, dem Stammvater des Existentialismus, den ich hier nenne, ohne mich für eine Existentialisierung des Marxismus auszusprechen, ist dies eine Haltung der Wahrhaftigkeit. Er sieht im Verschwinden des Einzelnen im Allgemeinen, des Endlichen im Unendlichen, des Relativen im Absoluten ein Grundthema abendländischer Metaphysik von Platon bis Hegel. Der scheinbare Gewinn, den eine solche »Flucht« mit

¹¹ Emil Fuchs: *Marxismus und Christentum*. Leipzig 1952. S. 195.

sich bringt, wird erkaufte durch einen tatsächlichen Verlust an Freiheit und Verantwortlichkeit des Einzelnen, letztlich an Subjektivität und Personalität. Ich kann mir sicherlich ersparen, politische Implikationen aus dem Gesagten vorzutragen. Sie liegen auf der Hand.

2. Das empirische Dasein des Menschen ist das Individuum. Aber Individuen leben nicht allein, sondern in Gesellschaften bzw. Gemeinschaften mit mehr oder weniger festen Institutionen. Ich neige dazu, jener Auffassung beizupflichten, daß Institutionen ihrem Wesen nach konservativ seien bzw. zu einem konservativen Charakter tendierten. Stimmt diese These, dann kann es eigentlich für den Einzelnen, um seine Individualität und Persönlichkeit zu behaupten, in bezug auf das Verhältnis Individuum – Institution nur eine Option geben: die der kritisch-produktiven Spannung. Emil Fuchs hat in seinem Buche diese Problematik hinsichtlich der Kirchen und deren Leitungen seiner Zeit thematisiert. Es hat sich für die Kommunisten als politisch-praktisch verhängnisvoll erwiesen, den konservativen Gehalt in den marx-

stisch-leninistischen Parteien übersehen bzw. nicht dementsprechend darauf reagiert zu haben.

3. Was Marx mit dem Begriff »Warenfetischismus« meint, können wir nicht nur in seinem »Kapital« nachlesen, sondern erleben es tagtäglich empirisch in unserer gesellschaftlichen Realität. Die Reduktion des menschlichen Wesens auf einen Homo consumens stellt eine kulturelle Verflachung und einen Verlust an Humanem dar. Der auf diese Weise »ein-dimensional« gewordene Mensch – um einen Ausdruck Herbert Marcuses aufzunehmen – hat wesentlich kein Ohr für Botschaften – weder für die Jesu Christi noch für die von Karl Marx.

Ich möchte meine Ausführungen mit einem Hinweis auf die Schlußsätze in Emil Fuchs' Buch beenden. Ganz in seinem Sinne sollten wir uns alle weiter fragen und verstärkt um Antwort bemühen, »was ... möglich wäre, wenn Marxismus und Christentum sich in besserem Verstehen zueinanderfänden und für die Menschheit aus ihrem Besten heraus im Bunde arbeiten und ringen würden«. ¹²

¹² *Ebenda.* S. 213.

ROLF EMMRICH

Zur Verantwortung von Christen und Marxisten in unserer Zeit

Am Ausgang des 20. Jahrhunderts steht die Welt vor großen Herausforderungen. Ein bewegtes Jahrhundert geht seinem Ende zu. Es hat keine der großen Fragen der Menschheit gelöst, die Widersprüche in der Welt weiter vertieft und alle, gleich welcher geistiger Herkunft und Weltanschauung, müssen sich fragen, wie sind wir mit den Möglichkeiten, den Chancen und Herausforderungen umgegangen? Die unermessliche Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik mit ihren ungeheuren Produktivkräften eröffnete ebenso viele Möglichkeiten der Befreiung der Menschen von den Lasten der Armut, des Hungers und Elends, zur Bändigung der Naturgewalten, zum Schutz und der Erhaltung der natürlichen Umwelt wie auch zum Mißbrauch dieser Kräfte zum Schaden von Mensch und Natur, zur imperialen Ausdehnung und Ausweitung von Macht- und Interessensphären für wirtschaftliche und politische Ziele.

Marxismus und Christentum als zwei bedeutende geistige Strömungen unserer Zeit, haben die Entwicklung in diesem Jahrhundert wesentlich mit geprägt und tragen somit – jede auf ihre Weise – Mitverantwortung für das, was geschehen ist, was befördert oder zugelassen wurde.

Anspruch und Versagen stehen hier wie da auf dem Prüfstand, Lehren sind zu ziehen für die Gestaltung unser aller Zukunft. Und dies erfordert Rückbesinnung auf die Notwendigkeit gemeinsamen Tuns und Wollens. Weltanschauliche Unterschiede und Gegensätze, christlicher Glaube und Atheismus sollten uns nicht trennen und hindern. Nicht Mauern der Feindschaft und des Mißtrauens sind gefragt, sondern Versuche, gemeinsame Wege zu finden, das Verbindende in den Vordergrund zu stellen. Gemeinsam müssen wir die Verantwortung für die Gestaltung einer besseren Welt erkennen und wahrnehmen.

Hierbei sind uns so bedeutende Vertreter des Christentums wie Emil Fuchs, Dietrich Bonhoeffer, Eugen Drewermann u.a. sehr hilfreich. Sie fanden in ihrer

jeweiligen Kirche ebensowenig ungeteilten Beifall und Anerkennung wie kritische Marxisten zu allen Zeiten innerhalb der sozialistisch-kommunistischen Bewegung. Dabei sollte doch heute klar sein, daß gerade die kritischen Geister, die Querdenker die jeweiligen geistigen Erneuerer sind, die es ermöglichen, eine geistige – religiöse oder nichtreligiöse – Bewegung an Haupt und Gliedern zu reformieren und voran zu bringen, diesen geistigen Strömungen Anerkennung und Akzeptanz in Zeiten großer Wandlungen zu verschaffen und sie aus dogmatischer Erstarrung zu befreien. »Wer den geraden Weg sucht, bewegt sich quer zu allem Krümmen. Wer die leise Stimme liebt, ist abhold allen lauten Tönen. Wer an die Stärke weichen Wassers glaubt, der wird gefährlich allen Steinen. Wer aufrecht durch sein Leben gehen möchte, stößt immer wieder an das allzu Niedrige. Es ist die gültige Lehre der Lachse: Man kann nur wirklich fruchtbar sein, wenn man an den Ort seines Ursprungs zurückkehrt, doch dazu muß man hunderte Meilen gegen den Strom schwimmen. ... Man kann nur etwas leidenschaftlich Verneinen kraft einer größeren Bejahung.«¹

Was meine Person betrifft, so habe ich 1951 in Leipzig ein Studium der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften abgeschlossen und war später bis 1990 als Hochschullehrer tätig. Ich kann mich weder zur Gilde der Philosophen und Erkenntnistheoretiker noch zu den Kennern der Theologie und Kirchengeschichte rechnen. Ich verstehe mich als Marxist und Atheist und kam im Jahre 1952 durch das damals Aufsehen erregendes Büchlein »Marxismus und Christentum« mit den Anschauungen des Christen Emil Fuchs in Berührung.²

Bekanntnisse solcher Persönlichkeiten wie Emil Fuchs oder Eugen Drewermann, denen die Verantwortung der Christen für Frieden und Gerechtigkeit, für die großen sozialen Fragen wichtiger waren bzw. sind als das Glaubensdogma, stehen mir als Marxisten in-

¹ Eugen Drewermann: *Was ich denke. Quer-Denken*. Hrsg: Horst Herrmann. München 1994. S. 6. ² Emil Fuchs: *Marxismus und Christentum*. Leipzig 1952.

sofern sehr nahe, weil analoge Erfahrungen mit dem in der Politik der sozialistischen Länder angewandten Marxismus die Frage nach der »Reinheit« und der »Wandlungsfähigkeit« einer Lehre immer wieder neu aufwerfen. Die Berufung auf die »reine und wahre Lehre« ist dann fehl am Platze und eher schädlich als nützlich, wenn Grundsätze zu Dogmen erstarren und letztlich Glaube und Erkenntnis durch Autoritätsgläubigkeit und Unfehlbarkeitsglauben ersetzt werden.

Emil Fuchs zeichnet in der oben genannten Schrift eindrucksvoll und unter dem unmittelbaren Eindruck der faschistischen Vergangenheit, vor dem Hintergrund zweier schrecklicher Weltkriege und des Beginns einer erneuten Spaltung der Welt in feindliche Lager – der Kalte Krieg hatte begonnen und eskalierte und zwang jeden, eine Position zu beziehen – beispielhaft das Versagen des Christentums im 19. und 20. Jahrhundert in der sozialen Frage und in der Frage von Krieg und Frieden. Seine Analyse der Auffassungen und des christlichen Verständnisses bei Friedrich Naumann, Johann Heinrich Wichern und sein Rückgriff auf Luthers Botschaft im Zusammenhang mit Luthers Berufsethik, seiner Auffassung vom Staat und vom revolutionären Menschen und im Vergleich dazu sein Studium marxistischer Weltanschauung und Geschichtsauffassung führten Emil Fuchs zu der erschreckenden Erkenntnis, daß das Christentum auf viele drängende Fragen der unterdrückten und gepeinigten Menschheit keine Antworten wußte, die den Menschen hätten helfen können, aus ihrem Glauben Kraft zu schöpfen. Fuchs kommt zu der Erkenntnis, daß Naumann wie Wichern sich als unfähig erweisen, »... das zu sehen, was der Atheist sieht und was eben doch die Frage der Zeit an das Gewissen ist. Das atheistische Gewissen hört die Frage, das christliche nicht.«³

Die Kirchenlehren verloren an Glaubwürdigkeit, indem sie die Nöte der Menschen zu einseitig auf deren Sündhaftigkeit zurückführten, Gehorsam gegenüber jedweder Obrigkeit verlangten, gleich welcher Art diese war, und forderten, die jeweilige gesellschaftliche Ordnung als gottgegeben und gottgewollt hinzunehmen. Die gesellschaftlichen Verhältnisse und Zustände und die Verteidigung der gegebenen

Machtverhältnisse durch die Kirche führten dazu, daß – beginnend im 19. Jahrhundert und unter dem Einfluß des Marxismus zunehmend im 20. Jahrhundert – die christliche Lehre ihren Einfluß auf die Menschen in immer stärkerem Maße einbüßte. Es versteht sich, daß Emil Fuchs diese Entwicklung bedrückte, zumal er feststellen mußte, daß der Marxismus für viele Entwicklungen und Haltungen der Herrschenden wie der Unterdrückten Erklärungen bot, die vom Zusammenhang zwischen gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein, zwischen Interessen und Ideologie ausgingen und daher vielen Menschen eher verständlich und Ansporn zu veränderndem Tun sein konnten als die Religion, als das Christentum.

Deshalb setzte Emil Fuchs seine Hoffnungen auch auf ein besseres gegenseitiges Verstehen von Marxisten und Christen, auf ein tätiges Zusammenwirken bei der Lösung der Menschheitsprobleme. Seine Schriften atmen den Geist der Versöhnung, der Toleranz, und wenn er hier und da den Marxisten recht gibt, so immer auf der Grundlage seines eigenen christlichen Glaubens und Gewissens. Emil Fuchs meinte hierzu: »Der Marxismus gibt uns viel. Er bringt uns Erkenntnisse, die uns fähig machen, ein viel größeres Stück der Botschaft Jesus in Wirklichkeit umzusetzen, als bisher im Ringen um Gerechtigkeit, Ordnung des Wirtschaftslebens und Frieden zwischen den Völkern gehant werden konnte. Wir wollen das nicht geringachten und dankbar immer besser verstehen und zu benutzen versuchen. Aber wir meinen auch zu schauen, was an Verwirklichung der für beide entscheidend wichtigen Ziele heute schon längst möglich wäre, wenn Marxismus und Christentum sich in besserem Verstehen zusammenfänden und für die Menschheit aus ihrem Besten heraus im Bunde arbeiten und ringen würden.«⁴

Zwischen dem Entstehen und Erscheinen der bedeutsamen kleinen Schrift und dem Heute liegt fast ein halbes Jahrhundert, in dem der zeitweilige und scheinbar endgültige Siegeszug des Marxismus durch den Zusammenbruch der Sowjetunion und der sozialistischen Ostblockstaaten, mehr aber noch durch die Deformierungen des Marxismus in Theorie und Praxis, die Entartung der Herrschaftssysteme gestoppt

³ *Ebenda*. S. 17. *Siehe auch: Ebenda*. S. 7–15, 15–25, 26–55. ⁴ *Ebenda*. S. 213. *Siehe auch: Ebenda*. S. 5f.

wurde, leider nicht gestoppt in Richtung einer besseren Alternative, sondern durch weitgehende Restauration vorheriger gesellschaftlicher Verhältnisse.

Wenn also Emil Fuchs das Versagen des Christentums beleuchtet und seine moralisch-ethische Erneuerung anmahnt, so müssen wir als Marxisten und Atheisten mit gleicher Gründlichkeit und Ehrlichkeit Bilanz ziehen, das Versagen und die Mitschuld an Fehlentwicklungen bekennen, unsere eigene Geschichte aufarbeiten. Aber ebenso, wie Emil Fuchs, Eugen Drewermann u.a. die Versäumnisse des Christentums geißeln, ohne ihren christlichen Glauben infrage zu stellen und aufzugeben, ebenso bedeuten der Mißbrauch des Marxismus und das Scheitern des »real-sozialistischen« Versuchs nicht zwangsläufig die Notwendigkeit der Abkehr vom Marxismus, das Aufgeben jeglicher Gesellschaftsutopie als ideelle und praktische Alternative. Insofern greifen euphorische Äußerungen wie die des Herrn Norbert Blüm nach der Wende in Europa »Marx ist tot, Jesus lebt!« viel zu kurz und treffen nicht den Kern. Wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht dauerhaft und nachhaltig so gestaltet werden, daß sie allen Menschen eine gesicherte Existenz, Chancen ihrer freien Entfaltung als Persönlichkeit und die Aufhebung der Entfremdung, die Wahrung der Menschenrechte und Freiheit von Zwang und Unterdrückung bieten, dann werden marxistisches und ähnliches alternatives Denken und Streben immer wieder neu belebt. Daher könnte man viel eher sagen: »Jesus wird lebendig, wenn Marx lebt«, weil in der Ethik des Sozialismus auch vieles von der Ethik des Christentums fortlebt und die sozialistisch-kommunistische Vision in enger Nachbarschaft zur christlichen Prophetie steht. Emil Fuchs sagt dazu: »Der Mensch war zu sehr Werkzeug geworden, Geld zu verdienen, Macht zu erringen und auszuüben. ... Er war nicht mehr fähig, die Botschaft des Christentums in ihrer ganzen Tiefe zu begreifen. Er mußte seine Religion seiner Verarmung anpassen. Nun aber bricht die vergessene Schau unter der Kritik des Marxismus wieder hervor. Durch die Forderung des Marxismus nach einer Welt, die den Menschen in seiner Würde nicht zerstört, lernen wir wieder, was wir sein und was wir erstreben sollen.«⁵

Beide begannen ihren Weg als geistige Stützen der Unterdrückten, und beide wurden in den Händen der Herrschenden als Staatsreligion bzw. als Staats- und Parteiideologie umgedeutet und vielfältig mißbraucht. Emil Fuchs sieht das so: »Aber wie mit allen großen prophetischen Religionen in der Weltgeschichte geschehen war, ... so versuchten führende Schichten ... auch die christliche prophetische Bewegung aufzuhalten und umzugestalten in eine ihre Gesellschaftsform heiligende, starre Religion. So gestaltete sich das Schicksal der christlichen Religion in tragischer Weise. Sie war gewaltige Trägerin des Protestes gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Hatte sie diese aber überwunden, so wurde sie zur Heiligung derselben.«⁶

Dieses Schicksal teilte auch der Marxismus, sobald er Staatsideologie geworden und nur noch zur Begründung und Verteidigung von Herrschaft, sogar gegen jene, die ihm zum Siege verholfen hatten, benutzt wurde. Die Lehre hieraus lautet unmißverständlich: Ohne Demokratie, ohne Selbstbestimmung des Volkes, ohne uneingeschränkte Geltung der Menschenrechte, ohne Unantastbarkeit der persönlichen Freiheit und Würde, verliert auch der Marxismus seine lebendige Kraft, und der Sozialismus verkommt zur Willkürherrschaft.

Wir wollen im Folgenden mit Emil Fuchs und anderen Christen exemplarisch die Stellung von Marxismus und Christentum zu zwei zentralen Fragen etwas genauer beleuchten, nämlich zur Frage von Krieg und Frieden und zur sozialen Verantwortung.

Die Sehnsucht nach Frieden, nach friedlichem Zusammenleben der Menschen und Völker, findet in der christlichen Botschaft »Frieden auf Erden« sinnfälligen Ausdruck. In der Frage »Krieg und Frieden« bezieht auch der Marxismus eine entsprechende Grundposition. Die Marxisten sind bestrebt, Krieg nicht nur zu verurteilen, sondern auch die gesellschaftlichen Ursachen für Kriege in der modernen Zeit zu beseitigen.⁷ Und dennoch waren Gewalt und Krieg Wegbegleiter auf dem Siegeszug beider geistiger Strömungen. Ich erinnere an die Kreuzzüge, die Missionierung des europäischen Nordens und Ostens und der »Neuen Welt«, auch mit Feuer und Schwert, und ebenso an

⁵ *Ebenda*. S. 188. *Siehe auch: Ebenda*. S. 186–189. ⁶ *Ebenda*. S. 210. ⁷ *Ebenda*. S. 109 u. S. 110f.

revolutionäre Befreiungskriege, restaurative Interventionskriege sowie an den ersten und zweiten Weltkrieg. Das Dilemma beginnt schon damit, daß dem einzelnen Menschen das Töten verboten ist – nach dem Glauben wie nach dem Gesetz –, der Staat aber von diesem Verbot ausgenommen wird. Mit dem Argument, daß die rechtmäßige »göttliche Ordnung« oder auch die »fortschrittliche Gesellschaftsordnung« auch durch Krieg geschützt werden müssen und der »Dienst am Vaterland« zur heiligen Pflicht erklärt wird, wird auch der Verletzung des Friedensgebotes Tür und Tor geöffnet.⁸ Christen wie auch Marxisten zimmern sich eine »Lehre vom gerechten Krieg« zusammen, die vielerlei Auslegungen zuließ. Und doch muß man sagen, daß man Befreiungskriege und Eroberungskriege nicht auf eine Stufe stellen darf, sofern diese klar zu definieren und zu unterscheiden sind. In der Praxis waren und sind die Grenzen jedoch fließend. Sehr bedenklich wird es, wenn die Kirchen für den Sieg der jeweiligen kriegführenden Seite beten, auch im Krieg christlicher Völker gegeneinander, und wenn die Bischöfe sogar den faschistischen Raubkrieg absegneten. Die Kirchen rechtfertigen den Krieg besonders dann, wenn der Kampf gegen »das Reich des Bösen« geführt wird, und das ist allemal der Kommunismus in jedweder Gestalt.⁹ Das sind heutzutage aber auch alle Mächte, die dem Hegemonieanspruch des Weltgendarms USA mit der NATO als »Schild und Schwert« entgegenstehen. Es gilt der Satz: »Es kann der Frömmste nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbarn nicht gefällt«, wie aber soll man mit diesem »bösen Nachbarn« umgehen? Der Christ soll zuerst an dessen Gewissen appellieren, aber auch bereit sein, ihn zum Frieden zu zwingen, mit

Nachdruck! Das gilt besonders auf der Ebene von Völkern und Staaten. Es fragt sich nur, wo die Grenzen dieses »Nachdrucks« liegen sollen. Sind Drohung mit militärischer Gewalt, Vergeltungsschläge und erpresserische Sanktionen durch wirtschaftliche und soziale Destabilisierung, Verweigerung von humanitärer Hilfe geeignete Mittel? Schaden sie denen, die getroffen werden sollen, z.B. Saddam Hussein im Irak oder Slobodan Milosevic in Restjugoslawien, oder nicht viel mehr den Völkern, während sich die verurteilten Machthaber noch als nationale Märtyrer und Helden profilieren können?¹⁰

Emil Fuchs hat an die Verantwortung der Christen appelliert, konsequent für den Frieden in der Welt einzutreten und keine Scheinargumente zur Rechtfertigung von Krieg gelten zu lassen.¹¹ Er setzt sich dafür ein, daß Christen wie Marxisten sich in den gemeinsamen Kampf zur Erhaltung des Weltfriedens und zur Ächtung von Massenvernichtungswaffen einreihen. Auch Dietrich Bonhoeffer, Friedrich Schorlemmer und viele andere kritische Christen lehnen Krieg in jeder Form ab. Es kommt also darauf an, Gegensätze durch Suche nach Konsens, durch friedlichen Interessenausgleich, mit Kompromissen hüten wie drüben, auszutragen. In diesem Zusammenhang muß man auch Michail Gorbatschows Initiativen zum »Neuen Denken«, für eine Koalition der Vernunft zwischen den Weltmächten, zur Beendigung des atomaren Wettrüstens seit 1985 sowie alle weiteren Friedensinitiativen in dieser Welt würdigen und nachhaltig unterstützen.¹²

In seiner mehrfach zitierten Schrift konstatiert Emil Fuchs eine Verschiebung der Gewissensentscheidungen in die Nebensachen und eine über Jahrhunderte

⁸Ebenda. S. 14 u. S. 107f. ⁹Eugen Drewermann: *A.a.O.* S. 14–17. ¹⁰Ebenda. S. 33–36. ¹¹Emil Fuchs: *A.a.O.* S. 109 u. S. 14. ¹²Siehe hierzu: Günther Wirth: *Wort des Friedens gegen Krieg mit dem Wort. Zur Verantwortung der christlichen Publizistik für die Welt von heute.* In: *Glaube und Weltverantwortung – Das Wirken von Christen für Frieden und Gerechtigkeit.* Berlin 1988. S. 170–179; Herbert Trebs: *Verantwortung für die Welt bei Leonhard Ragaz und den religiösen Sozialisten.* In: *Glaube und Weltverantwortung.* S. 68–84; Veit Laser: *Glaube und Weltverantwortung bei Dietrich Bonhoeffer.* In: *Glaube und Weltverantwortung.* S. 85–99; Walter Bredendiek: *Religiöse Sozialisten (in Deutschland).* In: *Theologisches Lexikon. 1. Auflage d. Neubearbeitung.* Berlin 1981. S. 441ff.; Konrad Breitenborn: *Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands.* In: *Lexikon der Parteiengeschichte. Bd. 1;* Hans Lutter, Olof Klohr: *Aktuelle Probleme der Zusammenarbeit von Kommunisten und Christen.* In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie.* Berlin 1985. S. 880f.; Dietrich Bonhoeffer: *Gesammelte Schriften.* Hrsg. E. Bethge. Bd. 2. München 1959; Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung.* Hrsg. E. Bethge. Berlin 1952; Friedrich Schorlemmer: *Eisige Zeiten – Ein Pamphlet.* München 1998. S. 46–49; Walter Bredendiek: *Bemerkungen zur Auseinandersetzung mit dem Problem Krieg und Frieden im Leben und Werk von Emil Fuchs.* In: *Glaube und Gewissen.* 1959.

hinweg vollzogene Umwandlung des Christentums aus einer prophetischen Religion in Gewohnheitsglauben, in eine Religion, die ihren Sittenkodex auf die Erhaltung persönlicher Vorteile, auf Eigentum und Mehrung des persönlichen Reichtums ausrichtet. Dabei wird das Privateigentum mit John Locke als Naturrecht definiert und akzeptiert und quasi heilig gesprochen, wobei der Ausschluß der übergroßen Mehrheit vom Eigentum billigend in Kauf genommen wird. Die Dominanz der wirtschaftlichen Faktoren und der immer stärkere Abbau der sozialen Verantwortung des Eigentümers, das Hinwegsehen über die großen sozialen Mißstände und Verwerfungen, die Verurteilung des Widerstandes der Unterdrückten, die schutzlose Auslieferung der wirtschaftlich Schwachen werden vom Gewohnheitschristentum und den Kirchen als dessen Trägern, gemeinsam mit dem Staat, mehr oder weniger gestützt und mit getragen.¹⁵

Aus all diesen Gründen geht Emil Fuchs mit dem Gewohnheitschristentum kritisch ins Gericht und fordert die Rückbesinnung auf die christliche Prophezie. Für ihn sind christlicher Glaube und Kirche nicht zwangsläufig ein und dasselbe. Er schreibt: »Aber indem mir so die Gewißheit wurde, daß dies vorhandene Alltagschristentum mit seinen stolzen Kirchen, goldenen Kreuzen und hohen Würdenträgern ... das Urteil der Kraftlosigkeit empfangen hatte, geschah mir gleichzeitig ein anderes: Es wurde mir deutlich, daß diese Ohnmacht deshalb besteht, weil das Christentum sich Gestalt und Botschaft Jesu hatte entwinden lassen. ... Ich hörte die Botschaft von Karl Marx, und immer gewaltiger klang sie zusammen mit der alten Botschaft Jesu Christi...«^{14/15}

Mit Karl Marx sah er auch die Selbstentfremdung des Menschen sowohl beim Eigentümer als auch beim eigentumslosen Arbeiter, der nur seine eigene Arbeitskraft zum Verkauf zu bieten hatte. Er sah, wie beide

darunter als Menschen beschädigt wurden. Für Emil Fuchs war die Selbstentfremdung zugleich eine Entfremdung von Gott. Die Verstrickung des Eigentümers in die Wolfsgesetze der unerbittlichen Konkurrenz zwang ihn, den Mitmenschen nicht mehr als Bruder, sondern nur noch als Konkurrenten zu sehen, den es auszuschalten galt, und der Arbeiter vermochte ebensowenig Verantwortung zu tragen und eine hohe Sittlichkeit an den Tag zu legen. Diese zeigte sich nur, wo er im Kampf um eine bessere Welt antrat, sofern die angewandten Mittel vertretbar waren.

Wie schon erwähnt, darf bei den Aussagen und Hoffnungen des Emil Fuchs, was Christentum und Marxismus zu leisten imstande seien und was ihr Auftrag sei, nicht vergessen werden, daß Emil Fuchs von der marxistischen Theorie ausging, aber ungenügend Einblick in die bereits damals sichtbar gewordenen Widersprüche zwischen marxistischer Theorie und sozialistisch-kommunistischer Praxis in Partei und Staat hatte. Die stalinistischen Praktiken, die Untauglichkeit des allseits dominierenden sowjetischen Modells für einen menschlichen und attraktiven Sozialismus waren ihm offenbar erst später in vollem Maße deutlich geworden. Sie geboten Distanz und gaben alten Feindbildern zwischen Christen und Marxisten immer wieder neue Nahrung. Deshalb ist es heute viel schwerer, wieder zueinander zu finden und einen Neuanfang in gemeinsamer Verantwortung zu wagen. Meine persönliche Erfahrung seit den Oktobertagen 1989 stimmt mich aber dennoch hoffnungsvoll, gelang es mir doch und wohl auch anderen, eine neue und fruchtbare Einstellung zum Christentum, vor allem aber zu den Menschen zu finden, die ehrlich und verantwortungsbewußt ihrem christlichen Glauben leben im Sinne der Verantwortung für den Mitmenschen, im Sinne von menschlicher Solidarität und im Sinne von Verantwortung für Frieden, soziale

¹⁵ Emil Fuchs: *A.a.O.* S. 119f. ¹⁴ *Ebenda.* S. 168-170. ¹⁵ Siehe hierzu: Karl Marx, Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei.* In: *Ausgewählte Schriften* in 2 Bänden. Berlin 1958. S. 40-42 u. S. 45; Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.* In: Karl Marx, Friedrich Engels: *Werke (MEW).* Bd. 1. Berlin 1961. S. 378-391; Karl Marx: *Thesen über Feuerbach.* In: *MEW.* Bd. 3. Berlin 1962. S. 533-535; Friedrich Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.* In: *MEW.* Bd. 21. Berlin 1962. S. 303-305; Friedrich Engels: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring).* In: *MEW.* Bd. 20. Berlin 1962. S. 294; Friedrich Engels: *Bruno Bauer und das Urchristentum.* In: *MEW.* Bd. 19. Berlin 1960. S. 297-305; Friedrich Engels: *Das Buch der Offenbarung.* In: *MEW.* Bd. 21. Berlin 1962. S. 9-15; Friedrich Engels: *Zur Geschichte des Urchristentums.* In: *MEW.* Bd. 22. Berlin 1962. S. 446-473; Karl Marx: *Die Deutsche Ideologie.* In: *MEW.* Bd. 3. Berlin 1958. S. 25-27, S. 30-32, S. 37-40.

Gerechtigkeit und der Sorge um die nachfolgenden Generationen.

Ein persönliches Erlebnis aus den Herbsttagen des Jahres 1994 soll meine Gedanken beschließen. Ich weilte nach schwerer Herzerkrankung zur Genesungskur in der Mark Brandenburg. Dort lernte ich einen Pfarrer aus dem Brandenburgischen kennen, mit dem ich gemeinsame Waldwanderungen am Seeufer unternahm. Dem Manne fühlte ich mich intuitiv zugetan. Wir kamen rasch in ein offenes Gespräch, erzählten uns unsere Biografien, die unterschiedlicher nicht sein konnten. Ich, ein staatstreuer DDR-

Bürger und bis 1990 aktives Parteimitglied, er, ein verantwortungsbewußter Christ in aktiver Opposition zum DDR-Staat, ein Witwer, der früh seine Frau verloren hatte und aufopferungsvoll allein seine Kinder erzog, seinen priesterlichen Pflichten weiterhin voll nachkam, bestärkte mich in der reifenden Erkenntnis, daß Christen und Marxisten brüderlich und verantwortungsbewußt miteinander umgehen und wohl auch zusammengehen können, wobei jeder seine eigenen Motive besitzt, seine eigenen Erfahrungen einbringt und seiner jeweiligen Überzeugung lebt.

KURT REIPRICH

Ist christliche Marx-Rezeption legitimierbar?

EINLEITUNG

Unter den recht zahlreichen christlich geprägten Ideen über das Werk von Karl Marx besitzen für mich die Arbeiten von Ernst Troeltsch über Hegel und Marx sowie von Emil Fuchs speziell über Marx besonderes Gewicht, weil sie als Bestandteil ihrer dogmatischen Gedankenführungen entwickelt werden. Wenn ich Fuchs richtig verstanden habe, geht es ihm deshalb nicht primär um die politische Kapitalismus/Sozialismus-Auffassung von Karl Marx, sondern um das Verständnis der Philosophie von Marx im Zusammenhang mit theoretisch-systematischen Überlegungen über das zeitgenössische Verständnis der Botschaft des Evangeliums.¹ Wenn, worauf auch Hans-Georg Fritzsche verweist², dogmatische Sicht des Glaubensverständnisses ohne Reflektion der Metaphysik, Ontologie, Anthropologie und Ethik nicht möglich ist, dann ist Positionsbezug zu Marx' Philosophie wohl nicht zu umgehen. Allerdings erwachsen daraus zwei Schwierigkeiten: Kann aus systematisch-theologischer Sicht die Philosophie von Marx wirklich rezipiert werden, bzw. bis zu welchen Grenzen ist dies möglich? Eine Antwort auf diese Frage kann eigentlich nur ein Theologe geben, sie steht mir nicht zu. Ist aus systematisch-theologischer Sicht die vollständige oder partielle Rezeption der Philosophie von Marx logisch-epistemologisch legitimierbar? Zu dieser Frage möchte ich einige Überlegungen äußern. Zu diesem Zweck versuche ich zunächst den Inhalt der Marx-Rezeption, vornehmlich gestützt auf die Vorlesungen von Emil Fuchs, Christlicher Glaube, knapp zu skizzieren. Diesem darstellenden Teil folgen einige etwas kritische logisch-epistemologische Anmerkungen.

1. EMIL FUCHS ÜBER PHILOSOPHISCHE GEDANKEN VON KARL MARX

Fuchs geht, wie mir scheint, von folgender Rezeptionsprämisse, die er im Vorwort zum Christlichen Glauben formuliert, aus: »Wir haben den Marxismus in seinen Wahrheiten und seiner Aufgabe zu verstehen und wir haben ihn in seinen Vorurteilen gegen unseren Glauben zu überwinden, indem wir diesen Glauben in seiner echten Form, gelöst von seinem Eingebettetsein in vergangene Gesellschaftsgestaltungen und Vorurteile darstellen.«³

Also: Rezeption Marx'scher Ideen nicht als die Wahrheit schlechthin, sondern in seinen Wahrheiten und seiner Aufgabe. Rezeptionsbasis ist damit: Der Glaube in seiner echten Form. Durch den Glauben Überwindung des Marxismus in seinen Vorurteilen gegen den Glauben. Überwindung bedeutet im Sinne von Fuchs ebenso Aufnahme Marx'scher Wahrheiten in die eigene Gedankenwelt, als auch Abgrenzung von Marx'schen Irrtümern.

Diesem Ausgangspunkt liegt m. E. im Werk von Fuchs ein fundamentales Glaubensverständnis zugrunde, welches sich von einer »frommen Gleichgültigkeit, die den Glauben als selbstverständlichen Besitz nimmt«, abgrenzt, wie auch eine »gottlose Gleichgültigkeit«, die sich »mit dem Äußeren des Lebens beruhigt« abweist.⁴ Genau diese Position prägt sein Dogmatik-Verständnis, welches nach seinen Worten deutlich machen soll, »was der christliche Glaube im Zusammenhang des gesamten Gesellschafts- und Menschheitslebens ist und bedeutet«.⁵ Diese Dogmatik-Konzeption führt dazu, daß Fuchs in Karl Marx vor allem den Kämpfer gegen die tiefe Entfremdung vom Wesen des Menschen in der und durch

¹ Emil Fuchs: *Christlicher Glaube*. Halle 1958. S. V. ² Hans-Georg Fritzsche: *Lehrbuch der Dogmatik. Teil I. 2. erweiterte Auflage*. Berlin 1982. S. 73ff. ³ Emil Fuchs. *A.a.O.* S. VI. ⁴ *Ebenda*. S. 6. ⁵ *Ebenda*. S. 29.

die kapitalistische Gesellschaft sieht. Marx Ideen werden ebenso rezipiert als Aufdeckung des sozialen Entfremdungsprozesses, wie als Protest gegen denselben.⁶ Zugleich ist Anerkennung und Zustimmung zu Marxens geistigen und materiellen Kampf gegen die Entfremdung ein zwar notwendiger aber nicht hinreichender Grund für eine mögliche Aufhebung derselben. Indem Fuchs Luthers Frage »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?« unter Hinweis auf Friedrich Naumann für unsere Zeit aufgreift, erhält der Protest gegen die Entfremdung eine dogmatisch-theoretische Lösung: »Es ist die Rettung des Zerbrochenen, des zerbrochenen Menschen und der zerbrochenen Menschheit, durch die Vergebung Gottes, die Vergebung und Zuversicht des Menschen wird.«⁷ Aber eben deshalb, weil er die Erkenntnis von Marx über das Wesen der Entfremdung vollständig anerkennt und rezipiert und seinen Glauben nicht auf »fromme Gleichgültigkeit« reduziert, löst er Luthers Frage »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?« dogmatisch-theoretisch als Herausforderung an die geistige und materielle Aktivität der Person in ihrer realen Geschichte. Diese Idee vereint wiederum Marx-Rezeption mit seinem Glaubensverständnis. Denn Protest gegen die Entfremdung bedeutet für Fuchs, Kenntnis der realen Ursachen derselben. Genau diese wird nach seiner Auffassung durch Marx möglich, weil durch seine Erkenntnis die Zusammenhänge der Geschichte »in treuem Fleiß wissenschaftlich, rational gewissenhaft zu begreifen« sind.⁸ Personale Entscheidung ohne logisch-rationale Einsicht bleibt leer. Logisch-rationale Einsicht ohne personale Entscheidung verweigert sich aber der Frage »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?«, ist somit gewissenlos. Hier tut sich ein fundamentaler Unterschied zu Marx auf, denn für Fuchs ist zwar das Logisch-rationale *conditio sine qua non* personaler Entscheidung jedoch nicht hinreichender Grund, den er für sich in der Glaubensgewißheit findet. Dies führt in seiner Dogmatik zu einer grundsätzlichen Überlegung hinsichtlich seiner Rezeptionsweise der Gedanken von Karl Marx. Fuchs schreibt, daß der Glaube, nicht die Wissenschaft, das schaut, was werden soll.

»Nun ist der Marxismus überzeugt, daß er das Ziel durch wissenschaftliches Erkennen gefunden hat.

Das ist richtig, soweit das wissenschaftliche Erkennen das Falsche der Gesellschaftsordnung und die Wege zur Überwindung zeigte. So tauchte das Teilziel zur Neugestaltung der Gesellschaft auf, eine Etappe auf dem Weg der Menschheit. Aber die innerste Triebkraft, die Schau, die dorthin weist, ist Glaube, sehnächtiger Glaube. Des Christen Glaube, wo er echt ist, von Jesus gegeben, schaut über dieses Ziel, das auch uns auf dem Wege liegt, weiter.«⁹

Es müßte eigentlich hier noch über die m. E. produktiv-kritische Rezeption der Heilsauffassung Martin Luthers wie auch über das eschatologische Anliegen in den Ideen von Emil Fuchs gesprochen werden. Da dies jedoch die Frage nach der Legitimität der Marx-Rezeption zumindest nicht unmittelbar betrifft, sei darauf verzichtet.

2. ÜBER DIE LOGISCH-EPISTEMOLOGISCHE LEGITIMITÄT DER MARX-REZEPTION

Um keine Mißverständnisse hervorzurufen, sei zunächst gesagt, worum es bei diesen Überlegungen nicht geht: Unbestritten ist die historische, ethische und soziale Bedeutung sowie Berechtigung der vorliegenden Marx-Rezeption.

Behauptung: Syntaktische und semantische Korrektheit ist eine notwendige Basis wissenschaftlicher Rezeption.

Begrifflicher Apparat: Als Semantik bezeichne ich die Bedeutung von Zeichen bzw. Termini. Als Syntax bezeichne ich die Regeln für die Beziehungen zwischen den Zeichen. Der Sinn eines sprachlichen Zeichens ist die Information, die im Namen des Zeichens Denotat – enthalten ist. Die Bedeutung eines Namens ist der Gegenstand, der den jeweiligen Namen trägt. Referenz bezeichnet die Beziehung des Namens auf den Gegenstand.

Jede Rezeption ist – wenngleich nicht ausschließlich die Aneignung der Sprache eines Quellentextes durch den Rezipienten. Das bedingt folglich die sprachliche Übersetzung einer Quelle in die Sprache des Aneigners. Da jede Sprache durch syntaktische und semantische Regeln bestimmt ist, steht der Rezipient immer vor der Schwierigkeit, Syntax und Se-

mantik seiner Quelle in seine eigene Sprache zu übersetzen. Wenn man so will: Er braucht ein Übersetzer-Handbuch. Syntaktisch ist dies bei science zunächst kein Problem, denn im allgemeinen liegt in Form der mathematischen Sprache ein Regelwerk vor, auf dessen Grundlage eine einheitliche Verständigung möglich ist. Semantisch ist dies schon schwieriger, jedoch dadurch lösbar, daß ich sprachlichen Variablen eine empirisch bestimmbare Bedeutung zuordne. Aussagen sind damit zwar hinsichtlich ihrer Entstehung subjektabhängig, jedoch hinsichtlich ihrer Bedeutung und Verifikation (oder Falsifikation) intersubjektiv gültig. Kurz: Die sprachliche Kommunikation innerhalb von science ist durch eine prinzipiell mögliche syntaktische und semantische Einheit gesichert. Dieser Sachverhalt scheint aber nicht für alle Sprachen zu gelten. Allgemein wird heutzutage die Auffassung vertreten, daß diese Regeln nur für deskriptive Sprachen gelten, die sich aus Aussagen und Aussageverbindungen zusammensetzen, welche die logischen Wahrheitswerte wahr bzw. nichtwahr erfüllen und deren Protokollsätze empirischer Überprüfung zugänglich sind. Ein sehr extremes Beispiel für Sätze, welche diese Eigenschaft nicht besitzen nennt Kurt Schwitter bei seiner Interpretation des Gedichtes »Über allen Gipfeln ist Ruh«: Er meint, daß Goethe hier nicht primär eine Aussage machen will, sondern erwartet, der Leser möge das gleiche Gefühl haben, wie der Dichter. Äquivokheit der Assoziation der Künstlers mit der des Rezipienten. Logisch konsistent wären dann nur die Zeichen und ihre Verknüpfungen, denn – so Schwitter: »Letters have no conceptual content.«¹⁰ Etwas lax gesprochen, ein Wörterbuch, welches Kommunikation zwischen Autor und Rezipient sichern sollte, müßte ein Wörterbuch nicht für Syntax und Semantik von Aussagen sondern von Gefühlen sein. Da solches nicht möglich ist, kann eine eindeutige Übersetzung als Basis jeder Rezeption nicht gesichert werden.

Nun ist bei allen Unterschieden zwischen Theologie und Philosophie, die Sprache beider Disziplinen sicherlich auch die Sprache von science, d.h. sie ist zumindest der Möglichkeit nach streng logisch rational. Zumindest erheben systematische Philosophie

und systematische Theologie darauf Anspruch. Dies beruht darauf, daß ich auch Sätze, welche keine Aussagesätze sondern Entscheidungssätze sind, syntaktisch korrekt verknüpfen und ihre Verbindungen mit den logischen Wahrheitswerten belegen kann. Auf diesen Sachverhalt verweist u.a. Ota Weinberger.¹¹ Daraus folgt, daß selbst metaphysische, ontologische aber auch ethische Theorien wie auch Theorien über Glaubenssätze prinzipiell syntaktisch einwandfrei konstruiert und in axiomatischen Sprachen formalisiert werden können. Für partielle dogmatische Lösungen innerhalb der katholischen Theologie gibt gerade dafür Joseph M. Bochenski eindrucksvolle Belege.¹² Für eine Rezeption zwischen unterschiedlichen Theorien ist dadurch immer eine eindeutige Übersetzungsvorschrift gegeben, welche die Adäquatheit der Rezeption sichert.

Emil Fuchs bewegt sich in dieser Beziehung bei seiner Marx-Rezeption auf einem völlig gesicherten Boden, denn seine Aufnahme Marx'scher Ideen bezieht sich genau auf das, was ich als science-Aussagen von Marx bezeichnen möchte und was Fuchs ausdrücklich als »Wahrheiten« des Marxismus bezeichnet: die Entfremdungstheorie von Marx sowie seine ökonomischen und sozialhistorischen Modelle. Nun schreibt aber Fuchs auch, daß der Marxismus nicht »die Wahrheit« ist und die personale Entscheidung nicht auf science-Erkenntnis reduziert werden kann. Es sei dahingestellt, ob diese Gedankenführung von Fuchs sprachlich einwandfrei ist, denn sie impliziert die Annahme von mindestens zwei Wahrheitsebenen: Der Wahrheit innerhalb von science und der Glaubenswahrheit, die ich selbst viel lieber als Glaubensgewißheit bezeichnen möchte. Immerhin ist aber diese Unterscheidung von Fuchs insofern völlig legitimiert, weil die sprachliche Konstruktion sowohl seiner Dogmatik wie auch der Philosophie auf Basisätzen aufbaut, welche ihrem logischen Status nach nicht Aussagen sind, sondern Entscheidungen (decisions), Entscheidungssätze. Solche »decisions« sind z. B. die Sätze: »Ich glaube« oder bei Marx: »Es gibt einen Logos in der Geschichte« (hier aufgefaßt als Natur- und soziale Geschichte). Diese Sätze besitzen folgende Merkmale: Es sind Sätze, für welche science-typische

¹⁰ Siehe Hans Richter: *Dada. Art and Anti-Art*. London 1965. S. 148. ¹¹ Siehe Ota Weinberger: *Moral und Vernunft*. Wien, Köln, Weimar 1992. ¹² Siehe Joseph M. Bochenski: *Logisch-philosophische Studien*. Freiburg, München 1959.

Kriterien nicht zutreffen, nicht Sätze einer deskriptiven Sprache. Sie sind hinsichtlich ihrer Funktion innerhalb einer philosophischen Theorie metaphysische Postulate und damit Ausdrücke für eine personale Entscheidung. Sie sind hinsichtlich der Dogmatik Basissätze aus einer personalen Glaubensentscheidung heraus. Nun ist aber m.E. für Marx das Logos-Postulat insofern fundamental – vielleicht von Hegel herkommend – als daraus folgt, daß science-Erkenntnis universal ist und eine »mathesis universalis«, die Dialektik, existiert, welche mit Hilfe des Rationalitätstypes von science universelle Erkenntnis und Herrschaft über Natur und Gesellschaft prinzipiell gewährleistet. Diesen Gedanken kann Emil Fuchs prinzipiell nicht rezipieren. Es spricht aber für sein Verständnis Marx'scher Theorie, daß er diese Grenze eindeutig sieht und in seinem Werk *Christlicher Glaube* auch ausspricht.¹⁵ Gerade deshalb ist sein Rezeptionsweg logisch-epistemologisch legitimiert.

Folgerung: Die Rezeption von Ideen von Marx durch Emil Fuchs vollzieht sich auf der Basis zweier unterschiedlicher Sprachstrukturen, was zur Folge hat, daß – wie Fuchs dies zeigt – bei Beachtung der Unterschiede eine partielle Aufnahme Marx'scher Ideen möglich ist. Dies geschieht jedoch nur, wenn zugleich die Grenzen der Rezeptionsmöglichkeiten exakt definiert werden. So sehr dies von historischen Interesse sein mag, so sehr ist dies auch von aktueller Bedeutung. Man mag über die wissenschaftliche Stringenz von Marx heutzutage denken, was man immer will. Kritische Aufarbeitung unserer Geschichte ist ohne kritische Aufarbeitung der Ideen von Marx m.E. nicht möglich. Die Kenntnis des Inhalts und der

Methode der Rezeption durch Emil Fuchs kann vielleicht dabei helfen, die Ideen von Marx kritisch aufzuarbeiten, denn dies ist nach meiner Überzeugung eine Aufgabe unserer Zeit. Die Wende des Jahres 1989 markiert nicht nur den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Zusammenbruch des sogenannten realen Sozialismus sondern auch eine tiefe geistige Krise der sozialistischen Idee. Letztere nur auf eine Entstellung derselben durch den Stalinismus zu reduzieren, heißt das Wesen dieser geistig-kulturellen Krise in seiner Dimension und Tiefe zu verkennen. Es muß schon danach gefragt werden, ob sie nicht bereits im Werk von Karl Marx, welches eben nicht – wie auch ich selbst meinte – in sich konsistent ist. Die Kritik der eigenen Vergangenheit kommt deshalb eben nicht ohne die Kritik der geistigen Wurzel, die Kritik Marx'scher Ideen, aus. Die Postulierung der Universalität des Logos in der Geschichte und die daraus folgende Hypertrophierung der Dialektik als mathesis universalis, machte den Menschen zum Herrn über die Geschichte. Sie führte nicht nur zu einem Gesellschaftsmodell sondern auch zu einer Gesellschaftspraxis, welche im Namen des Logos Totalitätsanspruch erhob. Letztlich barg sie in sich die Möglichkeit zu einem politischen und geistigen Fundamentalismus, welcher Toleranz ausschloß. Genau hier besteht die Möglichkeit, durch die kritische Aneignung der Ideen von Emil Fuchs zu lernen, geistige Intoleranz zu überwinden. In diesem Sinne führt m.E. rechtes Verständnis der Marx-Rezeption von Fuchs dazu, Vergangenheit kritisch zu werten und vielleicht die Idee des Sozialismus neu zu verstehen.

¹⁵ *Emil Fuchs. A.a.O. S. 189f.*

WOLFGANG EICHHORN

Christliche Ethik und die Idee des Sozialismus

Wenn im Titel meines Beitrags die christliche Ethik angesprochen ist, dann soll das nicht bedeuten, daß ich mich als Spezialist für christliche Ethik betrachte. Das ist nicht der Fall. Mein theoretisches Interesse gilt vorwiegend philosophischen Problemen der Geschichte und der historischen Wissenschaften. Von diesem Interesse diktiert, habe ich mich etwas eingehender mit dem ethischen Sozialismus beschäftigt und mit den unterschiedlichen Formen, die er vor allem in den letzten etwa 110 Jahren angenommen hat. Und dabei stieß ich wieder – selbstverständlich unter wesentlich veränderten äußeren und inneren Denk- voraussetzungen als früher – auf den religiösen Sozialismus. Ich betrachte also den religiösen Sozialismus als ethischen Sozialismus oder eine Form des ethischen Sozialismus. Das ist vielleicht auch im Urteil des Theologen nicht ganz abwegig. Ich berufe mich auf eine Bemerkung von Paul Tillich aus dem Jahre 1919: »Es war die dogmatische Fragestellung, welche bisher die Kirche bewegte; von nun an wird es die ethische sein.«¹

Solche und ähnliche Stellungnahmen finden wir ja im Bereich des religiösen Sozialismus häufig. Ich komme noch einmal auf die von mir vorgenommene Zuordnung des religiösen Sozialismus zum ethischen Sozialismus zurück.

I.

Hier wurde schon gesagt, daß über den Sozialismus bereits vor Marx nachgedacht wurde. Auch zu Marxens Zeiten und danach hat es bei Leuten, die keine Marxisten waren, solches Nachdenken gegeben. Die

sozialistische Idee, meinte Max Weber, der stets im Sinne des deutschen Machtstaates dachte und zugleich Fehlentwicklungen desselben aufs Korn nahm, sei unausrottbar, da jede Arbeiterschaft in irgendeinem Sinne sozialistisch sein werde²

(Marx hätte vielleicht gesagt, daß die kapitalistische Gesellschaft eine Klasse ausbildet, welche keine Klasse dieser Gesellschaft ist). Auch Friedrich Engels führte den modernen Sozialismus einerseits auf den Gegensatz von Besitzenden und Besitzlosen, von Lohnarbeitern und Bourgeois zurück, und andererseits auf aufklärerische Gedanken und Grundsätze, die weitergebildet werden.³

Wenn das auch für unsere Zeit richtig sein sollte, dann ließen sich einige Schlußfolgen gewinnen. Zunächst muß gesehen werden, daß sich die bei Max Weber wie bei Engels angesprochenen gesellschaftlichen Grundlagen sozialistischer Ideenbildungsprozesse in der Zwischenzeit ungeheuer ausgeweitet und dabei kompliziert und differenziert haben, und dieser Prozeß schreitet mit den informations- und kommunikationstechnologischen Wandlungen der Produktions- und Lebensweise weiter voran. Die Massenarbeitslosigkeit in der Welt⁴, die mit globalen Wirtschaftsprozessen verbundenen weltweiten Proletarisierungs- und Pauperisierungsprozesse, die in ihren Folgen schwer einschätzbare Verwandlung der Länder der osteuropäischen Region in rückständige Entwicklungsländer, die destruktiven Eingriffe in die natürlichen Lebensgrundlagen der Menschheit usw. – all das zeigt, daß sozialistische Konsequenzen, gerade wenn sie mittels der Marxschen Methodologie gewonnen werden, in vieler Hinsicht anders aussehen müssen als das vor hundert oder auch vor fünfzig Jahren der Fall war.

¹ Paul Tillich, Richard Wegener: *Der Sozialismus als Kirchenfrage*. Zitiert nach Bruno Theek: *Ein kurzer Gang von Paul Tillich zu Emil Fuchs*. In: *Ruf und Antwort. Festschrift für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag*. Leipzig 1964. S. 91. ² Max Weber: *Der Sozialismus*. In: *Schriften zur Sozialgeschichte und Politik*. Stuttgart 1997. S. 269. ³ Friedrich Engels: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. In: *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke (MEW)*. Bd. 20. Berlin 1968. S. 16. ⁴ Der »normale«, d.h. eurozentrisch-schief denkende, Europäer neigt dazu, bei der Arbeitslosigkeit nur die Lage in den entwickelten europäischen Ländern zu sehen. Indessen sind Arbeitslosigkeit und ihre verheerenden Wirkungen in den weniger entwickelten Ländern viel schlimmer.

Hinzu kommt, daß auch andere geistig-kulturelle Traditionen in die Bildungs- und Entwicklungsprozesse sozialistischer Ideen eingehen werden.

Die geschichtlichen Wandlungen der letzten Jahrzehnte haben gezeigt, daß auch die Idee des Sozialismus längst zum Problem geworden ist, das von seinen historischen und theoretischen Grundlagen her neu zu durchdenken ist. Und da muß eben auch der ethische und – vor allem für die Zeit seit dem ersten Weltkrieg – der religiöse Sozialismus in den Blick genommen werden.

Die Zeit des ersten Weltkriegs und der Erschütterungen und Katastrophen, die mit ihm verbunden waren oder auf ihn folgten, bildete so etwas wie eine Schlüsselzeit. Es war dies auch eine Zeit geistiger Krisen und Umbrüche. In Bezug auf den ethischen Sozialismus fallen da zumindest zwei Dinge auf. Einerseits gerät der ethische Sozialismus neukantianischer Prägung in eine tiefe Krise. Er hatte die Debatten um den Sozialismus in der organisierten Arbeiterbewegung vor allem in Deutschland, Rußland und Österreich gegen die Jahrhundertwende und in den ersten beiden Dezenien des 20. Jahrhunderts mit geprägt. Jetzt aber scheiterte er am »Anprall der Geschichte«, wie das Walter Markov in ganz anderem Zusammenhang nannte. Spätestens der Sieg des Faschismus in Österreich bedeutet das Ende. Das schließt nicht aus – ich möchte da nicht falsch verstanden werden –, daß uns bis in die 50er Jahre hinein eine Reihe teils theoretisch, teils praktisch interessanter Bemühungen des neukantianischen ethischen Sozialismus begegnen. Ich nenne den »Austromarxismus« (vor allem Otto Bauer und Max Adler), Leonard Nelson mit seinen Anhängern im Internationalen Sozialistischen Kampfbund und schließlich die durch den Neukantianismus beeinflusste Staats- und Rechtstheorie (Gustav Radbruch und Hermann Heller). Aber das sind, wie mir scheint, bereits Auslaufmodelle, zumindest – das aber ist eben denkgeschichtlich von eminenter Bedeutung – soweit es das Grundanliegen der Kantschen Ethik anlangt, nämlich die Idee, daß, ich zitiere Kant, »alle sittlichen Begriffe völlig a

priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben«⁵, also in dem actus purus des sich selbst bestimmenden und in sich selbst kreisenden Willens eines abstrakt aufgefaßten Individuums. Dieses Anliegen, für die deutschen Zustände zu Kants Zeit noch verständlich, paßte natürlich als Denkfigur längst nicht mehr zur geschichtlichen Realität, am allerwenigsten zur Realität jener Schlüsselzeit. Dennoch ritten die Neukantianer stur auf diesem Anliegen herum, und so taten sie viel dafür, es ganz gründlich in Mißkredit zu bringen.

Andererseits hatten die fürchterlichen Greuel des ersten Weltkrieges und die Tatsache, daß die gesamte offizielle Gesellschaft des kaiserlichen Deutschlands – die großen Kirchenorganisationen eingeschlossen – zutiefst schuldhaft in diese entsetzliche »Urkatastrophe« des 20. Jahrhunderts verstrickt waren, eine andere Art des ethischen Sozialismus stark hervortreten lassen, eben den religiösen Sozialismus. Auch das war Ausdruck eines massiven »Anpralls der Geschichte«, der sich hier freilich ganz anders auswirkte. Wir brauchen nur daran zu denken, daß auf den Kongressen der religiösen Sozialisten in den 20er Jahren vor allem Arbeiter und viele SPD-Mitglieder saßen.⁶

Die kirchlichen Vertreter waren zum großen Teil nicht akademische Theologen, sondern Pfarrer, die mitten im Leben standen und so die Leiden und Nöte einfacher arbeitender Menschen kannten und die mentalen Veränderungen im Bewußtsein der das ganze Elend tragenden Massen einzuschätzen wußten; und schließlich gab es da Leute, die beides vereinten und zudem den emanzipatorischen Impetus der Aufklärung in sich trugen, und zu ihnen gehörte Emil Fuchs.

Überhaupt sollte bei dieser Thematik berücksichtigt werden, daß religiös-sozialistische Tendenzen in der Genesis der modernen sozialistischen Bewegung enorm wichtig waren. Von anderen Ländern, vor allem England, abgesehen, genügt es, an Wilhelm Weitling zu denken. Und in vielen deutschen Arbeiterhaushalten hatte auch noch anfangs des 20. Jahrhunderts der Spruch »Jesus war der erste Sozialist« zu-

⁵ Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: In: Immanuel Kant. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin 1903. Bd. IV. S. 411. ⁶ Zur sozialen und politischen Verankerung religiös-sozialistischer Tendenzen siehe Friedrich-Martin Balzer: *Miszellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus*. Marburg 1990. Ferner: Friedrich-Martin Balzer (Hrsg.): *Ärgernis und Zeichen. Erwin Eckert – Sozialistischer Revolutionär aus christlichem Glauben*. Bonn 1993.

sammen mit dem Bildnis August Bebel's einen Ehrenplatz.

II.

Nun nehme ich an, daß die Zuordnung des religiösen Sozialismus zum ethischen Sozialismus, die ich im Rahmen meines theoretischen Interesses vorgenommene habe, für den Theologen nicht voll aufgeht. Ich vermute, daß für ihn die Reich-Gottes-Erwartung oder die Botschaft der Bergpredigt über das, was mit dieser Zuordnung intendiert ist, hinaus greift auf das »ganz Andere«. Trotzdem darf ich annehmen – speziell wenn ich an das Wirken und die Werke von Emil Fuchs denke, etwa an »Mein Leben« und an die zwei-bändige Ethik⁷, daß ich mit dieser Zuordnung niemandes Denken oder Empfinden Gewalt antue. Aber ich lese bei Emil Fuchs an sehr vielen Stellen, daß es, wie es in der »Ethik« steht, kein christliches Ethos gibt, weil die Verheißung Gottes über dem Menschen und der Menschheit steht.⁸

Auch das bekommt jedoch für mich eine ethische Dimension, wenn Emil Fuchs gegen Karl Barth einwendet, daß »die Botschaft Jesu nicht eine Lehre, sondern ein Ruf zum Leben ist.«⁹

Wenn ich recht sehe, hat dieses Problem gerade dort, wo sich die Vertreter des religiösen Sozialismus der Repressionen, welche die Kirchenbehörde einsetzte, erwehren mußten, aber auch in den Debatten innerhalb des Kreises der religiösen Sozialisten – so in den Diskussionen zwischen Emil Fuchs einerseits und Friedrich Gogarten oder Karl Barth andererseits (oder zwischen Ragaz und Kutter) – eine große Rolle gespielt. Aber zu dem ganzen Komplex steht dem Theologen ein Urteil zu, das kompetenter ist, als es das meine zu sein vermag.

Allerdings wüßte ich nicht – ich deutete es bereits an –, weshalb sich an diese Problematik eine große Kontroverse zwischen Marxisten und Christen knüpfen sollte. Allerdings ist damit ein Thema verbunden, bei dem es Meinungsunterschiede zwischen Marxi-

sten und Christen geben dürfte, die tiefer greifen und bei denen es zwischen ihnen keine Übereinkunft geben wird und geben kann, allerdings auch gar nicht geben muß. Die christliche Ethik begründet sich auf ein Unbedingtes, Absolutes, einen Urgrund, einen Ursinn, auf die Botschaft Gottes. Die Geschichtskonzeption und Ethik bei Marx kennt jedoch ein Absolutum in ethischen Verbindlichkeitsgründen nicht, es sei denn – wenn es schon eines Absoluten bedarf –, daß es mit der Geschichte selbst identifiziert wird (was nur cum grano salis berechtigt wäre) oder in der Geschichte aufgesucht wird. Jede andere Letztbegründung wird verneint, gleichgültig, ob es in der religiösen Form auftritt oder in der Form des Kantschen kategorischen Imperativs oder der »Werte« bei Nicolai Hartmann (bei denen, er sagt es selbst, die Platonsche Idee des Guten an sich Pate stand).

Nun findet sich aber auch bei Marx die bekannte Formulierung eines kategorischen Imperativs.¹⁰

Aber wenn man sich diese bei Lichte besehen, wird man feststellen, daß sie mit Kants Fassung des kategorischen Charakters des Sollens nichts zu tun hat. Insofern handelt es sich um eine rein verbale Gleichheit, mehr nicht. Jedenfalls ist diese Marx-Stelle gerade nicht im Sinne der Letztbegründung einer absoluten Verbindlichkeit zu verstehen. Genau das löst Marx – soweit das nicht bereits in Hegels Kritik des Kantschen Sein-Sollen-Dualismus oder in Feuerbachs anthropologischer Religionskritik geschehen ist – im Zuge der Ausarbeitung einer dialektisch-materialistischen Konzeption von der Geschichte auf. Was bei ihm übrig bleibt und sich hinter dem Terminus »kategorischer Imperativ« verbirgt, ist die zusammenfassende und an bestimmten gesellschaftliche Interessen orientierte Appellation zum praktischen Eingreifen in die geschichtliche Entwicklung im Sinne zukunftsichernder und emanzipatorischer Lösungen von geschichtlich anstehenden Großaufgaben. Über ethische Begründungsfundamente verfügt auch der Marxsche Sozialismus. Auch er übersteigt ideell sowohl in theoretischer wie in axiologischer Hinsicht die gegebene geschichtliche Realität, aber nicht die geschichtliche Realität über-

⁷ Emil Fuchs: *Marxistische und christliche Ethik. Lebenshaltung und Lebensverantwortung des Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus. 1. Teil. Leipzig 1956. S. 15.* ⁸ Emil Fuchs: *Marxistische und christliche Ethik. S. 170.* ⁹ Emil Fuchs: *Mein Leben. Zweiter Teil. S. 176. In »Marxismus und Christentum«, Leipzig 1952, S. 176, beruft sich Emil Fuchs auf I. Kor. IV, 20.* ¹⁰ Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW. Bd. 1. Berlin 1956. S. 385.*

haupt, die Gegenwart, aber nicht die Zeit überhaupt. Er kennt keine Sittlichkeit, die, wie Hermann Cohen sagte, bleibt, auch wenn Himmel und Erde vergehen mögen.¹¹

Meine These ist also, daß es bei Marx einen kategorischen, also unbedingten Imperativ nicht gibt. Übrigens würde ich da den Hauptunterschied des Marx'schen Sozialismus von jedem ethischen Sozialismus ansetzen.

III.

Wenn Sie aus dem, was ich bisher sagte, eine positive Würdigung des religiösen Sozialismus heraushörten, dann habe ich mich verständlich ausgedrückt. Mir ist natürlich bewußt, daß eine derartige Würdigung in dieser Allgemeinheit problematisch ist. Ich will damit jedoch weder die eben angedeuteten Spannungen verdecken, noch die politischen, ideologischen und auch theoretischen Widersprüche, welche die Bewegung des religiösen Sozialismus dominierten. Aber wenn man all das auf dem Hintergrund der im letzten Jahrzehnt herrschenden konservativ-neoliberalen Tendenzen und der gefährlichen imperialen Großmachtaktivitäten betrachtet, dann wird man gegen meine allgemeine positiv-würdigende Sicht wenig einwenden. Für diese sprechen ja auch andere Aspekte. Ich möchte hier speziell auf politische Konsequenzen religiös-sozialistischer Haltung verweisen, die Leute wie Emil Fuchs oder Erwin Eckert und viele andere befähigten, bereits zu einem frühen Zeitpunkt auf die ungeheure Gefahr des Faschismus für Deutschland, für Europa, für die menschliche Zivilisation und Kultur überhaupt mit Nachdruck aufmerksam zu machen, und zwar – urteilt man aus heutiger Sicht – mit sicherem Blick. Mit großem Interesse habe ich die Ausführungen von Friedrich-Martin Balzer verfolgt. Merkwürdigerweise sahen Minderheiten wie religiöse Sozialisten, aber beispielsweise auch Leute aus dem sektenartigen Internationalen Sozialistischen Kampfbund und aus der ersten Generation der sogenannten Frankfurter Schule die faschistische Gefahr zumindest ebenso früh und realistisch wie die großen Arbeiterparteien KPD und SPD,

und sie begriffen vielleicht besser als diese, wahrscheinlich mit weniger starren Vorurteilen belastet, die unabdingbare Notwendigkeit der einheitlichen Aktion der Arbeiterorganisationen und der antifaschistischen Kräfte. Während Kommunisten und Sozialdemokraten einander harte Gefechte lieferten – und man sollte nicht vergessen, daß dabei zuweilen Blut floß – wegen der Frage, ob man auf eine Sowjetrevolution oder auf den Rechtsmantel, den sich die imperialistische Reaktion umgelegt hatte, ob die einen »Moskauknechte« und die anderen »Sozialfaschisten« sind, marschierten die Naziorganisationen und wurden schließlich an die Macht geschoben. Ich habe hier stark vereinfacht, glaube aber nicht, daß ich das Wesen der Sache verfälsche.

Hier war von der Zusammenarbeit von Marxisten und Christen in der DDR die Rede. Nach meiner Meinung war da gerade aus ethischer Sicht ein Stück Vernunft. Aber es war doch ein gebrechliches und ständig gefährdetes Pflanztum, dessen Wachstum oder Verkümmern in hohem Maße von politischen Wetterlagen abhing und von obrigkeitlichen Einfällen, für die es bestenfalls partiell gescheiterte Konzepte gab. Ich plädiere auch dafür, die Erfahrungen auszuwerten und diese Angelegenheit nicht beflissenen Dienern der heutigen Obrigkeit und den hier nicht zu wertenden Aktivitäten dafür eigens eingerichteter Behörden zu überlassen. Aber natürlich kann es nach allem, was geschehen ist, eine bruchlose Fortsetzung nicht geben. Zumindest hierzulande gehören organisatorische Strukturen der religiös-sozialistischen Bewegung früherer Jahrzehnte ebenso der Vergangenheit an wie organisatorische Strukturen der marxistischen Bewegung vergangener Jahrzehnte. Aber damit gehört noch lange nicht die Sache selbst der Vergangenheit an. Auch wenn die Großwetterlage zumindest in Europa zur Zeit für die Idee des Sozialismus nicht gerade förderlich ist, wachsen neue Chancen für Aktivitäten religiös-sozialistischer wie marxistisch-sozialistischer Art wie für die Zusammenarbeit beider heran.

Spannungen und Widersprüche sind nicht zu vermeiden. Aber vielleicht sollte man an das Hegelsche Theorem erinnern, wonach etwas nur Leben, Trieb, Tätigkeit hat, wenn es den Widerspruch in sich hat

¹¹ Hermann Cohen: *Ethik des reinen Willens*. 3. Auflage. Berlin 1921. S. 415.

und die Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten; wenn es das nicht vermag, so geht es, meint Hegel, an dem Widerspruch zugrunde. Das gilt für das Ganze, und es gilt für die beteiligten Seiten. Nach meiner Ansicht haben in der Vergangenheit – neben politischen Borniertheiten – auch theoretische Unsicherheiten der erforderlichen Toleranz, dem Dialog und dem geistigen Ringen unterschiedlich Denkender um die Bewältigung geschichtlicher Realitäten Grenzen gezogen. Vor allem fällt mir, wenn ich zurückblicke, bei Marxisten ein seltsamer Bruch auf. Auf der einen Seite gab es Zusammenarbeit, sachlichen Diskurs und bis weit ins Theoretische hineinreichendes wechselseitiges Verständnis. Auf der anderen Seite aber erlebten wir oft die Polit-Keule, bei der sogar der religiöse Sozialismus als feindliche idealistische Ideologie erschien, die entsprechend bekämpft werden muß, und das geringste Zugeständnis gegenüber dem religiösen Sozialismus wurde als Beitrag zur Liquidierung des Marxismus interpretiert. Wie gesagt – mich interessiert das Theoretische, das sich hier verbirgt und das in die Debatte gehört. Ich will auf zwei Dinge kurz eingehen:

Erstens. Religiöse Sozialisten kamen von ihren weltanschaulichen Konzepten her in vieler Hinsicht zu den gleichen oder doch ähnlichen Lebensmaximen, Verhaltensmustern, Denkhaltungen wie Marxisten, die von ihrer materialistischen Weltansicht ausgingen. Gerade auf ethischem Gebiet stützte sich eine Reihe religiöser Sozialisten – denken wir nur an Emil Fuchs oder an Erwin Eckert – unter anderem auf Einsichten, die sie aus dem Marxismus gewannen. Wie wäre nun aber eine Kompatibilität marxistisch-sozialistisch begründeter und aus der Bibel entnommener Denk- und Verhaltensmuster, wie sie Hermann Klenner hier diskutierte, unter der Voraussetzung möglich, daß die weltanschaulichen Fundamente nur gegensätzlich, miteinander unvereinbar oder gar unversöhnlich feindlich sind? Da stimmt etwas nicht. Ich möchte die Frage in den Raum stellen, ob nicht das, was man das Ethische nennen kann, ganz verschiedene Aspekte in sich einschließt. Da sind a) moralische Forderungen, »Werte«, »Grundwerte« etc., b)

ein Bereich, den man als allgemeine Lebens- und Bewußtseinshaltung, als Lebens- und Denkkultur umschreiben könnte, c) die ethische Begründungstheorie, die (zumindest in marxistischer Sicht) Teil einer bestimmten Geschichtsphilosophie ist. Ich sehe bei a) und auch bei b) die Möglichkeit einer Deckungsgleichheit, eines »gemeinsamen ethischen Potentials«, von dem hier bereits die Rede war, bei c) freilich kaum. Vielleicht sind a) und b) Bewährungsfelder für c) im Sinne der Forderung Nathans, die Kraft des Steins im eigenen Ring an den Tag zu legen?

Beiläufig bemerkt, würde sich daraus ergeben, daß die Sozialdemokraten, die nach 1945 den weltanschaulichen Pluralismus in dem Sinne vertraten, daß es gleichgültig sei, ob man seine Motive für das Wirken im Sinne des Sozialismus aus dem Evangelium, aus Marx oder aus der Aufklärung gewinnt, im Allgemeinen gar nicht so Unrecht hatten. Damit ist nichts über die Handhabung dieser Dinge im Innenleben einer für den revolutionären Kampf eintretenden Partei gesagt. Da hängt vieles von den Kampfbedingungen im weitesten Sinne ab. Es scheint, daß man sich beispielsweise eine Partei von Berufsvolutionären im Sinne dessen, was Lenin in »Was tun?« vorschwebte, mit einem weltanschaulichen Pluralismus der genannten Art kaum vorstellen kann. Und doch muß vermerkt werden, daß Anatoli Lunatscharski, eine der großen Figuren in Lenins bolschewistischer Garde, von Lenin hochgeachtet und doch auch scharf kritisiert, seine Denkpulse neben Marx und der ganzen neueren Kulturgeschichte u. a. aus den »Gottsuchern« und aus Nietzsche bezog. Im allgemeinen behielt offenbar der junge Engels Recht, als er (1845) sagte, es sei »offenbar einerlei, ob diejenigen, welche die Ausführbarkeit der Gemeinschaft durch die Tat beweisen, an einen Gott, an zwanzig oder an gar keinen glauben«.¹²

Da also liegen – um auf die Position sozialdemokratischer Führer nach 1945 zurückzukommen – die Fehler nicht. Die Fehlleistungen beginnen dort, wo dieses Prinzip der weltanschaulichen Neutralität umgedeutet wird zur prinzipiellen theoretischen Behauptung der Nicht-Determiniertheit geschichtlicher Prozesse (was

¹² Friedrich Engels: *Beschreibung der in neuerer Zeit entstandenen und noch bestehenden kommunistischen Ansiedlungen*. In: *MEW*. Bd. 2. Berlin 1958. S. 522.

etwas ganz anderes ist als weltanschaulicher Pluralismus) und wo es herabgewürdigt wird zur bloßen Rede, die dazu dient, sozialdemokratisches Nichtstun im Hinblick auf die anstehende praktische Veränderung der Wirklichkeit oder die Kungelei mit reaktionär-imperialen Mächten zu bemänteln.

Zweitens nehme ich an, daß die Marxisten von einigen all zu hohen Rossen absteigen müssen, falls sie nicht schon abgestiegen oder heruntergefallen sind. Ich denke da auch und vor allem an die Formel vom Absterben der Religion. Diese Formel wie auch ähnliche Formeln vom Absterben des Staates, des Rechts, des Geldes, der Nationen usw. sind nach meiner Meinung Tribute, die Marx seinen Vordenkern aus der Aufklärung und dem utopischen Sozialismus und Kommunismus zollte. Bei Marx allerdings verbarg sich dahinter viel mehr, nämlich das, was ihn von diesen Altvorderen unterschied: Die Betonung der Veränderlichkeit und Historizität der Phänomene, von denen da die Rede ist, und das führte ja zur Zeit von Marx weit über Hegel und auch über Feuerbach hinaus. Genau dieses Anliegen sollte fortgesetzt werden, indem die Frage nach dem »Absterben« ersetzt wird durch die Frage nach dem geschichtlichen Wandel oder Funktionswandel dieser Phänomene. Dann tritt an die Stelle einer bloßen Behauptung ein wissenschaftlich formulierbares, zu bearbeitendes und debattierbares Problem.

Nach meinem geschichtsmaterialistischen Verständnis ist überhaupt nicht einzusehen, weshalb die Religion »verschwinden« oder »absterben« muß. Man kann ja davon ausgehen, daß die Religion eine bestimmte Art und Weise der aktiven geistigen Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt und mit dem eigenen Selbst, mit den Imponderabilien und Schicksalsschlägen des Lebens ist, eine Form des Gewinns von hoffnungsfähigen Positionen bei der Bewältigung unerwartbarer Konfliktsituationen, kurz, eine Art der praktisch-geistigen Aneignung und Verarbeitung der Welt. Und es war ja eben gar nicht negativ gemeint, als Marx sagte, die Religion sei »Protestation gegen das wirkliche Elend«, »Seufzer der bedrängten Kreatur«¹³, und auch die berühmte For-

mulierung, Religion sei »Opium des Volkes«, scheint mir so falsch und nur negativ besetzt gar nicht zu sein, vorausgesetzt, man verdolmetscht sie nicht mit »eine Art geistigen Fusels«, wie Lenin das getan hat (womit ich wiederum kein Negativurteil präjudizieren möchte über diese Persönlichkeit, die von mir trotz aller bei ihr zutage tretenden Widersprüchlichkeit nach wie vor als Beweger der Geschichte in die richtige Richtung unvergleichlich höher geschätzt wird als jede andere Persönlichkeit in diesem Jahrhundert).

IV.

Zum Schluß gestatte ich mir noch ein paar Bemerkungen zu dem anderen Teil des Titels, den ich meinem Beitrag gegeben habe, also zur »Idee des Sozialismus«. Es geht mir vor allem darum, daß der Sozialismus – verstanden als Idee, Plan, Projekt usw. – nicht (oder sagen wir: niemals wieder) im Sinne einer festen Größe oder fixen Endzielvorstellung verstanden werden darf. Das nämlich muß schief laufen, und es paßt auch – man kann das nicht genug betonen – überhaupt nicht in die materialistische Geschichtstheorie von Marx. Geschichtliche Prozesse sind hochkomplexe und irreversible Systemumwandlungen, in denen zusammen mit Kontinuitäten Brüche, Verzweigungen, Zufallsereignisse und Imponderabilien aller Art eine wesentliche Rolle spielen. Mehr als begründete Vermutungen sind da im Voraus nicht möglich. Außerdem sei auf das verwiesen, was Engels über den Resultantencharakter geschichtlicher Prozesse sagt. Alles was in der Geschichte passiert, resultiert aus dem Zusammenwirken unendlich vieler Bestrebungen und Einflüsse, wobei Absichten und Aktionen einander überlagern, aufheben, verstärken usw., was einschließt, daß Absichten und geschichtliche Prozesse mehr oder weniger auseinanderlaufen, oder wie der Historiker Reinhart Kosellek vor einiger Zeit sagte: Marx' geschichtliche Analysen zehren von einer »fundamentalen Differenzbestimmung, die unterscheidet zwischen menschlichem Tun und dem, was sich langfristig tatsächlich ereignet«.¹⁴

¹³ Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. S. 378. ¹⁴ Reinhart Kosellek: *Über die Verfügbarkeit der Geschichte*. Zitiert nach Willi Oelmüller, Ruth Dölle-Oelmüller, Rainer Piepmeier: *Diskurs: Geschichte*. Paderborn u.a. 1983. S. 326.

Ich glaube, daß für die Idee des Sozialismus drei gedankliche Momente entscheidend sind. Erstens eine entwicklungstheoretisch fundierte, also deterministische, und zwar dialektisch-deterministische Grundlage, und insbesondere eine auf dieser Grundlage gewonnene prognostische Antizipation, die, wie angedeutet, den Blick weitet für die Perspektivenpluralität und die Offenheit künftig möglicher Gestaltungsformen. Als zweites Moment, ohne das die Idee des Sozialismus nicht vollziehbar ist, nenne ich axiologische Prinzipien, die ihrerseits Konzentrate denkend verarbeiteter Erfahrungen des Arbeitsprozesses und einer langen Geschichte sozialer und politischer Emanzipationsbewegungen, speziell der Arbeiterbewegung, sind und so soziale Interessen in Gestalt von Zwecksetzungen, Forderungen, Normen, Wertungen zur Geltung bringen. Ich nenne die Idee der garan-

tierten Chancengleichheit aller Menschen (Völker also eingeschlossen), die Idee der Solidarität, die Idee der Befreiung der arbeitenden Massen, die Idee der auf der kontrollierten Entwicklung der produktiven Gesellschaftskräfte der Menschen basierenden Entfaltung der individuellen Vielfalt der Menschen. Drittes Moment: Die praktische gesellschaftliche Bewährung von Theorie und Axiologie an Hand anstehender geschichtlicher Großaufgaben. Sie müssen derart Richtungsbestimmungen des Wollens und Handelns liefern, die, von den geschichtlichen Realitäten und Tendenzen ausgehend, sich im Ringen um friedenssichernde, sozial gerechte, demokratische, ökologisch vernünftige Alternativen zu den Krisenerscheinungen der heutigen Zivilisation durchsetzen und dergestalt geschichtsbildend wirksam werden.

SIEGFRIED WOLLGAST

Chiliasmus als theologisch-philosophisches Problem

Der Chiliasmus zieht sich wie ein mächtiger, zeitweilig unterirdischer Strom durch die gesamte Religions-, auch durch die Philosophiegeschichte.¹ Er geht von der Gewißheit aus, daß eine Erneuerung des paradisiischen Urzustandes und eine Erfüllung aller menschlichen Heilsträume in naher oder berechenbarer Zukunft bevorsteht. Zudem erhofft der Chiliasmus den Anbruch eines »Tausendjährigen Reiches«, das durch Christus, den wiederkehrenden Messias und Heilsbringer, vor dem Ende der Geschichte auf Erden begründet werden und die auferstandenen Märtyrer und die standhaften Gläubigen nach allen Drangsalen und Verfolgungen zu einem glückseligen Leben in Frieden und Gerechtigkeit vereinigen soll.

Die dem Chiliasmus zugrundeliegende Geschichtsauffassung ist von der transzendenten Thematik aller großen Erlösungsreligionen, vor allem der iranischen und jüdischen, bestimmt, denen die irdische Geschichte immer als ein Wegstück zwischen absolutem Anfang und absolutem Ende der Menschheitsgeschichte erscheint: jenen heilsgeschichtlichen Polen,

die ihrerseits durch das göttliche Handeln im voraus bestimmt sind und damit der irdischen Geschichte Ursprung und Ziel zuweisen. Dieser Glaube an eine durch transzendente Macht bewirkte Lenkung der Geschichte, dieses Gefühl des Menschen, Werkzeug und Mittler eines notwendig sich erfüllenden göttlichen Heilsplans zu sein, eignet allen originär religiösen chiliastischen Zukunftserwartungen. Noch nach Immanuel Kant ist die Behauptung, das menschliche Geschlecht sei »im beständigen Fortgange zum Besseren in seiner moralischen Bestimmung«, als Chiliasmus zu bezeichnen.² Chiliastisches Zukunftsdenken atmet gerade in Krisenzeiten und -situationen den Ton einer unbeirrbaren Prophetie. Dieses kennzeichnende Glaubensmotiv hat der Chiliasmus in die antiken Träume von einem goldenen Zeitalter hineingetragen. Ihm schwebt weder ein ferner, sagenhafter Wunschraum noch eine ferne, mythisch verklärte Wunschzeit vor – Alfred Doren unterschied 1927 Wunschraum und Wunschzeit –, sondern »das Ende eines Anfangs, der bereits ... geschichtliche Wirklich-

1 Vgl. zum Folgendem: Siegfried Wollgast: *Theologie, Naturphilosophie und Literatur in der frühen Neuzeit. Einige Aspekte. In: »Der Buchstab tödt – der Geist macht lebendig«.* Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans-Gert Roloff. Hrsg. von James Hardin und Jörg Jungmayr. Bd. I. Bonn – Berlin – Frankfurt/M. (u.a.) 1992. S. 1202-1214; Siegfried Wollgast: *Soziale Utopie und Chiliasmus im Paracelsismus.* In: *Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung.* Hrsg. von Peter Dilg und Hartmut Rudolph. Stuttgart 1995. S. 111-139 (Hohenheimer Protokolle, Bd. 47); Siegfried Wollgast: *Chiliasmus und Geschichtsbild im Deutschland des 17. Jahrhunderts.* In: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät.* Velten 11(1996) H. 3. S. 5-39; Hans-Joachim Mähl: *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen.* 2. unveränd. Aufl. Tübingen 1994. S. 187f.; *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel.* Hrsg. von Albert Gerhards. Freiburg – Basel – Wien 1990 (Quaestiones Disputatae, 127); Friedrich Beißer: *Hoffnung und Vollendung.* Gütersloh 1993 (Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 15) Frankfurt/M. (u.a.) 1992. S. 1202-1214; Siegfried Wollgast: *Soziale Utopie und Chiliasmus im Paracelsismus.* In: *Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung.* Hrsg. von Peter Dilg und Hartmut Rudolph. Stuttgart 1995, S. 111-139 (Hohenheimer Protokolle, Bd. 47); Siegfried Wollgast: *Chiliasmus und Geschichtsbild im Deutschland des 17. Jahrhunderts.* In: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät.* Velten 11 (1996) H. 3, S. 5-39; Hans-Joachim Mähl: *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen.* 2. unveränd. Aufl. Tübingen 1994. S. 187f.; *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel.* Hrsg. von Albert Gerhards. Freiburg – Basel – Wien 1990 (Quaestiones Disputatae, 127); Friedrich Beißer: *Hoffnung und Vollendung.* Gütersloh 1993 (Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 15). 2 Immanuel Kant: *Der Streit der Fakultäten.* Hrsg. und mit einem Nachwort von Steffen Dietzsch. 2. veränd. Aufl. Leipzig 1992. S. 80 (II, 3).

keit geworden ist, das Ziel eines Pfeiles, der bereits abgeschossen ist, der Treffpunkt einer Bewegung, die bereits bis nahe an ihr Ende gekommen ist.⁵ Ein solches Geschichtsbewußtsein geht zudem mit einem darin notwendig verankerten Glaubensmotiv einher: der erhofften Ankunft eines göttlichen Herrschers, eines gottgesandten Friedensfürsten oder Erlöserkindes, die den Einbruch der Transzendenz in die Geschichte sinnfölig verkörpern und in deren Hände die Heranföhrung des großen Weltfriedenreichs am Ende aller Tage gelegt werden kann. Die Messias-Erwartung wird durch alle säkularen und spiritualistischen Deutungen hindurch bewahrt; von ihr her erhält die chiliastische Prophetie ihren im engeren Sinne religiösen Glaubenscharakter, der sie dem menschlichen Planen und Handeln entrückt und nur in der verheißungsvollen Ausmalung des kommenden Glückszustandes in eine unmittelbare, vom frühchristlichen Chiliasmus bis zum Pietismus des 18. Jahrhunderts hin sogar ausdröcklich betonte Beziehung zur antiken Idee des goldenen Zeitalters treten läßt.⁴

Im Chiliasmus geht es stets um Zukunftsgestaltung. Diese kann allerdings sehr unterschiedlich gefaßt sein. Im orthodox-christlichen Verständnis bringt Jesus Christus die im Alten und Neuen Testament verheißene neue Welt. Das bedeutet das Ende des Individuums und der Welt, der Gattung Mensch somit zugleich geht es um eine Erneuerung der Welt. Dabei

gilt auch: »Die Gewißheit um das Letzte und das Wissen um die Geschichte gehören zusammen.«⁵ Echte Forschung und Lebensvorstellung fassen ja stets Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als eine Einheit. Isolation der Vergangenheit föhrt zu einer Verwerfung der Gegenwart und Projizierung der Vergangenheit auf die Zukunft. Das hat oft zu Schrecknissen geföhrt. Isolation der Gegenwart ist eigentlich unsinnig, sie erfolgt aber dennoch nur zu oft. Philosophisch-theologisch föhrt das zu einer Theorienlosigkeit – zum Praktizismus –, die zudem weder auf Vergangenheit noch auf Zukunft Rücksicht nimmt. Isolation der Zukunft ist eigentlich theoretisch nicht vollziehbar, so sie aber praktiziert wird, ergibt sich bestenfalls ein theoretisches Wolkenkuckucksheim. Oder man sucht Zukunft zu erzwingen, damit die Unbillen der Gegenwart wegzuretuschieren. Auch das endet beim Fiasko.

M. E. schwingt in chiliastischem Denken auch stets Mystik mit. Dabei setze ich voraus, was häufig nicht gesehen wird, daß sich Mystik und Rationalismus nicht notwendig ausschließen: Mystik als philosophische Mystik ist ohne Rationalität nicht denk- oder machbar. Mystik ist nicht schlechthin geschichtslos! Schon ihre unterschiedlichen Typen in den verschiedenen Jahrhunderten sprechen dagegen. Und welche chiliastische Bewegung etwa des 17. Jahrhunderts ist nicht mit Mystik getränkt? Mystik ist ein gesellschaftliches, wie ein individuelles Phänomen. Mystik wie

⁵ Ernst Benz: *Die Geschichtsmetaphysik Jakob Böhmes*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Halle 13 (1935). S. 452 ⁴ *An Gesamtdarstellungen des Chiliasmus ist noch immer H. Corrodis »Kritische Geschichte des Chiliasmus«, einseitig vom Standpunkt der Aufklärung her geschrieben und entsprechend negativ wertend, unentbehrlich; vor allem im Bd. III wird eine Fülle von heute kaum mehr zugänglichem Material zur Geschichte des Chiliasmus im 16.-18. Jahrhundert herangezogen. Heinrich Corrodi: Kritische Geschichte des Chiliasmus Oder der Meynungen über das Tausendjährige Reich Christi. 2. (Titel-)Aufl. Bd. I-III. 1. 2. Zürich 1794 (1. Aufl. Frankfurt – Leipzig 1781-83.) Einen wertvollen, allerdings sehr knappen Überblick und eine reichhaltige Bibliographie (insgesamt 111 Nummern) bietet: Albert Paust: *Das »Tausendjährige Reich« in Geschichte und neuester Literatur*. In: *Alere flammam*. Georg Minde-Pouet zum 50. Geburtstage gewidmet. Leipzig 1921. S. 60-78. Die letzte und, soweit ich sehe, umfänglichste Gesamtdarstellung nach Corrodi gibt Walter Nigg: *Das ewige Reich. Geschichte einer Hoffnung*. 2. überarb. Aufl. Zürich 1954; das Buch ist in den Quellenangaben nicht immer zuverlässig und schwankt zwischen einer populär-erbaulichen und wissenschaftlich-exakten Darstellung. Schon Hans Bietenhard: *Das tausendjährige Reich. Eine biblisch-theologische Studie*. Zürich 1955. S. 8f. bedauert das Fehlen entsprechender Literatur und charakterisiert H. Corrodi und W. Nigg ähnlich, eher noch negativer. Zum mittelalterlichen Chiliasmus vgl. u.a. Norman Cohn: *Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen*. Bern – München 1961. Von den neueren Darstellungen vgl. auch: Wilhelm Kamlah: *Utopie, Eschatologie, Geschichtstheologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futuristischen Denken der Neuzeit*. Mannheim – Wien – Zürich 1969; Wolfgang Biesterfeld/Wilhelm Emil Mühlmann: *Chiliasmus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Joachim Ritter. Bd. 1. Basel – Stuttgart 1971. Sp. 1001-1006; Jürgen Moltmann: *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh 1995. S. 167-184. ⁵ Paul Althaus: *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*. 8. unveränd. Aufl. Gütersloh 1961. S. 8.*

Pantheismus bestimmen chiliastisches Denken im 17. Jahrhundert so stark, daß vom mystischen Pantheismus gesprochen werden kann.⁶ Hoffnung ist ein Leitwort jedes Chiliasmus (vgl. Rö 15,13). Aber auch Mystik setzt Hoffnung, und Baruch de Spinozas wie Johann Gottfried Herders Pantheismus, zu denen Jahrtausende philosophischer wie theologischer Denkweisen und Strukturen führen, setzten sie auch. Ernst Blochs Hoffnungsphilosophie wird davon, zum Teil von Mystik gespeist.

Zudem sind Selbstangst und Weltangst die Grundformen der Angst. Auch sie »ist die Entdeckung der Zukunft. Die Zukunft aber öffnet sich vor uns als Raum der Freiheit.«⁷ Hoffnung hat zudem etwas mit Glauben zu tun. Dies ist für den Theoretiker weder der Alltags- noch der christliche Gottesglaube. K. Jaspers sagt, und dem möchte ich mich anschließen: »Der philosophische Glaube ... ist der Glaube des Menschen an seine Möglichkeit. In ihr atmet seine Freiheit.«⁸ Das aber gilt auch für den Chiliasmus, der als chiliasmus crassus nicht auf die Weltveränderung wartet, sondern sie selbst mit herbeizuführen sucht. Jede Form des Chiliasmus heißt auch Aktivismus des Individuums, zumindest geistigen Einsatz der Persönlichkeit. Er heißt Optimismus – trotz allem Leid der jeweiligen Gegenwart. Und er heißt Überzeugtsein, wofür Glaube und Hoffnung als Grundlage stehen.

Will man sich dem Verständnis von Chiliasmus und Utopie in der Frühen Neuzeit bis hin zur Frühaufklärung nähern, so bedarf man als Vergleich und Bezugs-

punkt einer eindeutigen Fassung von Utopie. Sie ist nicht zu verwirklichen, das sagt schon der Begriff bzw. der diesem allgemein unterlegte Inhalt. Aber sie stellt auch antizipierendes Bewußtsein dar. Das aber erlaubt, nach ihrer Wirkung und ihren Anliegen, insbesondere nach den Ursachen von sozialen Utopien zu fragen. Nach Th. Nipperdey entzündeten sich Utopien »daran, daß ein Ordnungssystem nicht mehr funktioniert, also z.B. nicht mehr Friede wahrt, nicht mehr ein gewisses Maß wirtschaftlicher Sicherheit gewährleistet, nicht mehr Herrschaft stabilisiert und legitimiert, oder daran, daß das System mit dem Bewußtsein der führenden Repräsentanten des Geistes in einen grundsätzlichen Widerstreit tritt. Auf die Krise antwortet die Kritik. Sie richtet sich nicht gegen Personen, sondern ... gegen das System, und zwar nicht reformerisch gegen diesen oder jenen Zug des Systems, sondern gegen seine beherrschenden Prinzipien, gegen das ganze System ... Auf die Herausforderung der Krise antwortet der Utopist mit dem Entwurf seiner Gegenwelt.«⁹

Diese Züge sind wohl generell gültig. Schon Fred L. Polak betonte, daß die Utopie stets historisch relativ und der Utopist ebenso Kind seiner Zeit wie ihr vorauseilender Kundschafter ist.¹⁰ Der Utopist rebelliert gegen die bestehende Ordnung und entwirft einen Neubau der Gesellschaft. Er macht Vorschläge, möchte eher denn die Gesellschaft den einzelnen Menschen »aufrütteln zu sinnvollem, auf die bessere, von ihm entworfene Gesellschaft hin orientiertem Handeln.«¹¹ Utopie intendiert die Entfaltung der mensch-

⁶ Vgl. z.B. Siegfried Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650*. 2. Aufl., Berlin 1993; ders.: *Mystische Strömungen in Literatur und Philosophie der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Deutschland*. In: *Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur*. Amsterdam 21(1992). H. 2/3. S. 269-303 ⁷ Ulrich H.J. Körtner: *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalypstik*. Göttingen 1988. S. 129. ⁸ Karl Jaspers: *Der philosophische Glaube*. München 1954. S. 57 ⁹ Thomas Nipperdey: *Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit*. In: *Archiv für Kulturgeschichte*. Köln-Graz 44(1962). S. 362. Vgl. Winfried Schröder: *Utopie*. In: *Philosophisches Wörterbuch*. Hrsg. von Georg Klaus und Manfred Buhr. 12. Aufl. Leipzig 1976. S. 1249-1254; Werner Krauss: *Überblick über die französischen Utopien von Cyrano de Bergerac bis zu Etienne Cabet (1662)*. In: ders.: *Die Innenseite der Weltgeschichte*. Leipzig 1983. S. 184-231. Zusammenfassend: *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Bd. 1-3. Hrsg. von Wilhelm Vosskamp. Frankfurt/Main 1985. ¹⁰ Fred Lodewijk Polak: *Wandel und bleibende Aufgabe der Utopie*. In: *Utopie, Begriff und Phänomen des Utopischen*. 3. überarb. und erweiterte Aufl., Hrsg. und eingel. von Arnhelm Neuss. Frankfurt/Main – New York 1986. S. 365. Nach B. Brecht gilt: *hält jemand etwas für utopisch, so ist er aufgefordert, »darüber nachzudenken, warum es utopisch ist.«* (Bert Brecht: *Gesammelte Werke*. Bd. 18. Frankfurt/M. 1967. S. 130). ¹¹ Nipperdey: *Die Funktion der Utopie (wie Anm. 9)*. S. 371. Italo Mancini (*Teologia ideologia utopia*. Brescia 1974) spricht direkt von der chiliastischen Utopie. Vgl. dazu auch: Bruno Bellerate: *Die Bedeutung der Utopie im Leben und in den Schriften J.A. Komenskys: Anstöße und Erwartungen*. In: *Emendatio rerum humanarum. Erziehung für eine demokratische Gesellschaft. Festschrift für Klaus Schaller*. Hrsg. von Franzjörg Baumgart/Käte Meyer-Drawe/Bernd Zymek. Frankfurt/M. – Bern – New York 1985. S. 34f.

lichen Würde durch die Anstrengung des Menschen selbst. Sie ist zugleich Produkt und Instrument eines anderen Bildes vom Menschen und eng verbunden mit der Emanzipation des menschlichen Denkens. Jede Utopie orientiert auf Zukunft – auch eine in der Vergangenheit angesiedelte Utopie! Schon bei den Begründern der klassischen Utopie, etwa bei Platon und Thomas Morus, stehen die Eigentums- und Machtverhältnisse, die politischen und wirtschaftlichen Aspekte im Zentrum des Systems. Auch der utopische Weltbegriff des 17. Jahrhunderts knüpft an die antik-mittelalterliche Auffassung der menschlich-politischen Welt als eines Kosmos und zugleich an den Ordo-Gedanken an.

Nach K. Mannheim ist »das wirkliche, vielleicht einzig direkte Merkmal des chiliastischen Erlebnisses ... das absolute Gegenwärtigsein, die absolute Präsenz«. ¹² Chiliasmus habe kein Organ für das Werden, er kenne nur das unerfüllte Jetzt. Mannheim sucht den Gegensatz, der sich für ihn damit auftut, durch das Gegensatzpaar Ideologie – Utopie zu erklären. Das ist m.E. unzureichend. Chiliasmus, Eschatologie, Pantheismus, Mystik, sozialrevolutionäres Denken lassen sich ebensowenig voneinander trennen wie Chiliasmus und Utopie, Chiliasmus und Apokalyptik, Chiliasmus und Prophetismus bzw. Messianismus. Die Abstufungen sind zweifellos sehr differenziert, ein Schema dürfte sich dafür nicht angeben lassen. Wichtig erscheint mir auch L. Radvány (1900–1978) Feststellung: Der Chiliasmus greift nicht den einzelnen Menschen an, sondern das in den Institutionen und in den Individuen wirkende böse Prinzip. ¹⁵ Dieser

Grundgedanke wird m.E. oft vernachlässigt. Ansätze für eine radikale Trennung von Eschatologie (damit auch von Chiliasmus) und Utopie hat es mehrfach gegeben.

Die »Confessio Augustana« XVII und die »Confessio Helvetia« XI hatten den Chiliasmus verworfen. Seit 1535 war diese Ablehnung innerhalb von Philipp Melanchthons »Loci theologici« im Locus »De Regno Christi« fixiert. Reich Gottes war auch nicht das Thema der reformatorischen Theologie, schon gar nicht das Reich Gottes auf Erden. Die katholische Kirche hat bis heute den Chiliasmus immer nur kraft patristischer Tradition, nie ex cathedra verurteilt. Alle chiliastischen Bewegungen wurden, wie ihre Vertreter und Begründer, in der Geschichte der christlichen Theologie generell höchstens als Stiefkinder gefaßt. Und das ist sehr höflich formuliert. Chiliastische Ideen finden sich im 16. und 17. Jahrhundert in Deutschland selbst im protestantischen wie katholischen Kirchenlied. ¹⁴ Aegidius Hunnius (1550–1603), Daniel Cramer (1568–1637), Johann Affelmann (1588–1624), Matthias Hoe von Hoeneegg (1580–1645) und andere lutherische Theologen haben sich mit dem Chiliasmus theoretisch auseinandergesetzt. ¹⁵ Die Mystik konnte mit dem Eindringen in das religiöse Geistesleben des Protestantismus »die spiritualisierenden und individualisierenden Tendenzen in ihrer Zersetzung des Bezuges zum Jüngsten Tag entscheidend fördern«. ¹⁶ Auch bei Johann Matthäus Meyfart und in der Lyrik dieser Zeit finden sich eschatologische Elemente – denken wir an Johann Valentin Andreaes »Christenburger Schlacht« (1626). ¹⁷ Gleiches gilt auch für

¹² Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*. 4. Aufl. Frankfurt/M. 1965. S. 187. ¹³ Ladislaus Radvány (Johann Lorenz Schmidt): *Der Chiliasmus. Ein Versuch zur Erkenntnis der chiliastischen Idee und des chiliastischen Handelns*. Budapest 1985 (Diss. Heidelberg 1923). S. 68. ¹⁴ Vgl.: Günther List: *Chiliastische Utopie und radikale Reformation. Die Erneuerung der Idee vom Tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert*. München 1973. S. 120-241; Klaus Deppermann: *Melchior Hoffmann. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*. Göttingen 1979; Dietrich Korn: *Das Thema des Jüngsten Tages in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts*. Tübingen 1957. S. 14-56; Hartmut Lehmann: *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980. ¹⁵ Vgl. Johannes Wallmann: *Zwischen Reformation und Pietismus. Reich Gottes und Chiliasmus in der lutherischen Orthodoxie*. In: *Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag*. Hrsg.: Eberhard Jüngel/Johannes Wallmann/Wilfried Werbeck. Tübingen 1982. S. 190–194. ¹⁶ Korn: *Das Thema des Jüngsten Tages in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts (wie Anm. 14)*. S. 17. ¹⁷ Vgl. Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650 (wie Anm. 6)*. S. 599, 646, 661, 726, 858. Zu J.M. Meyfart vgl.: Hartmut Lehmann: *Die Deutung der Endzeitzeichen in Johann Matthäus Meyfarts Buch vom Jüngsten Gericht*. In: *Pietismus und Neuzeit*. Bd. 14: *Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert*. Göttingen 1988. S. 13-24; Erich Trunz: *Johann Matthäus Meyfart. Theologe und Schriftsteller in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges*. München 1987. S. 113-162.

Romane, wie H. J. Chr. von Grimmelshausens »Simplicius Simplicissimus«¹⁸, für Puppenspiele, für die »Semita Amoris Divini« Daniel Czepkos von Reigersfeld (1605-1660), angelegt als Oratorium,¹⁹ für J. M. Moscheroschs Prosasatire »Letztes Gericht«,²⁰ ebenso für die großen Predigtgedichte des ausgehenden 17. Jahrhunderts, etwa von Johann Georg Albini, Justus Georg Schottelius, Johannes Scheffler.²¹

Den Chiliasmus in den verschiedenen Fraktionen des Pietismus haben wir etwa bei Philipp Jakob Spener (1635–1705) selbst und bei Gottfried Arnold (1666–1714), im radikalen Pietismus bei Heinrich Horche (1652–1729), Ernst Christoph Hochmann von Hohenau (1670–1721), Johann Wilhelm (1644–1727) und Johanna Eleonora von Petersen, geborene von Merlau (1644–1724).

Mit Chiliasmus beschäftigt sich u.a. politische, Sozial-, Ideen-, Literatur- und Kirchengeschichte, natürlich auch Philosophiegeschichte. Dabei gilt generell: »Im Hinblick auf ihre genuine Funktion ist die Vorstellung des chiliastischen Zwischenreichs eine Utopie.«²² Ja, Chiliasmus ist spätestens seit dem Täuferreich von Münster (1534/35) »Inbegriff des verteuflten ›Revolutionsgeistes‹ der Weltgeschichte.« Christliche Utopie ist ja vom Gottesreich her eben revolutionär.²³ Sicher überschneiden sich die verschiedenen Utopieformen: »Bei den Sozialutopien geht es in erster Linie um die Gestaltung einer vollkommenen Gesellschaftsordnung; die religiösen Utopien haben ihren Antrieb in der erwarteten Endzeit und in

der Furcht des Gottesgerichtes; bei den technischen Utopien sind das soziale und religiöse Element zurückgedrängt, das Denken und Ausbreiten im jeweiligen Zeitpunkt unrealistischer technischer Möglichkeiten steht im Vordergrund.«²⁴ Dieser Gedanke findet sich u.a. auch schon bei M. Buber: »Die Schau des Rechten in der Offenbarung vollendet sich in dem Bild einer vollkommenen Zeit: als messianische Eschatologie; die Schau des Rechten in der Idee vollendet sich in dem Bild eines vollkommenen Raums: als Utopie. Die erste greift ihrem Wesen nach über das Soziale hinaus, sie rührt ans Kreatürliche, ja ans Kosmische, die zweite bleibt ihrem Wesen nach auf den Umkreis der Gesellschaft beschränkt, wenn sie auch zuweilen eine innere Umwandlung des Menschen in ihr Bild einbezieht. Eschatologie bedeutet Vollendung der Schöpfung, Utopie Entfaltung der im Zusammenleben der Menschen ruhenden Möglichkeiten einer ›rechten‹ Ordnung. ... Für die Eschatologie geschieht – wenn sie auch in ihrer elementaren, prophetischen Form dem Menschen einen bedeutenden aktiven Anteil an dem Kommen der Erlösung zuspricht – der entscheidende Akt von oben, für die Utopie ist alles dem bewußten Menschenwillen unterworfen, ja man kann sie geradezu als ein Gesellschaftsbild bezeichnen, das so entworfen ist, als ob es keine anderen Faktoren als den bewußten Menschenwillen gäbe. Beide aber schweben nicht in den Wolken ... Eschatologie, soweit sie prophetisch ist, Utopie, soweit sie philosophisch ist, haben realistischen Charakter.«²⁵

18 Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen: *Der abenteuerliche Simplicissimus II*. Berlin 1959. S. 145-150 (Buch 5, Kap. 16), S. 186-189 (Buch 6, Kap. 2). 19 Vgl. Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650* (wie Anm. 6). S. 850-852; Daniel Czepko: *Sämtliche Werke*. Bd. I/2. Hrsg. von Marian Szyrocki und Hans Gert Roloff. Berlin – New York 1989. S. 383-516. 20 Korn: *Das Thema des Jüngsten Tages in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts* (wie Anm. 14). S. 68f.; vgl.: Walter E. Schäfer: *Johann Michael Moscherosch – Staatsmann, Satiriker und Pädagoge im Barockzeitalter*. München 1982. 21 Ebd., S. 99-118. 22 Günther List: *Chiliasmische Utopie und radikale Reformation*. (wie Anm. 14). S. 50. Vgl. zum Folgendem auch: Siegfried Wollgast: *Aspekte des Friedensdenkens im 16. und 17. Jahrhundert in Deutschland*. In: Siegfried Wollgast: *Vergessene und Verkannte. Zur Philosophie und Geistesentwicklung in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung*. Berlin 1993. S. 108-135. 23 Ebd. S. 27. S. 54. 24 Helmut Jenkis: *Sozialutopien – barbarische Glücksverheißungen? Zur Geistesgeschichte der Idee von der vollkommenen Gesellschaft*. Berlin 1992 (Philosophische Schriften. Bd. 6). S. IX. Zur Literatur ad Utopie vgl.: Jürgen Fohrmann: *Zusammenfassende Bibliographie*. In: *Utopieforschung*. Bd. 1 (wie Anm. 9) S. 232-253. 25 Martin Buber: *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. Mit einem Nachw. hrsg. von Abraham Schapiro*. 3. erheblich erwei. Aufl. Darmstadt 1986. S. 30f. Generell ist auch für F.E. und F.P. Manuel der Chiliasmus eine Form der Utopie. Vgl. Frank E. Manuel/Fritzie P. Manuel: *Utopian Thought in the Western World*. Seventh Printing. Cambridge/Massachusetts 1997; nach R. Saage stellen »chiliasmische Erwartungen ... lediglich Elemente innerhalb des utopischen Phänomens dar, ohne ihren Begriff zu sprengen.« (Richard Saage: *Politische Utopien der Neuzeit*. Darmstadt 1991. S. 3f.). Zwei Linien in der Utopiewertung bei: Bellerate: *Die Bedeutung der Utopie im Leben und in den Schriften J.A. Komenskys: Anstöße und Erwartungen* (wie Anm. 11) S. 31-36.

Mit S.-A. Jörgensen fasse ich auch die Utopien der Frühen Neuzeit, als »säkularisierte literarische Nachkommen des jüdisch-christlichen Glaubens an eine vor der Geschichte existente, am Ende der Geschichte wieder zu gewinnende Harmonie ..., des Glaubens an eine Überwindung eines Zustandes, den offenbar nicht bloß der heutige ... Mensch, sondern alle Zeitalter als Zwiespalt, Entfremdung usw. erleben konnten.«²⁶ Im Buche Daniel, bei Jeremia²⁷ und dann in der Offenbarung Johannis finden wir dazu reichhaltiges Material. Th. Gil sagt, daran möchte ich festhalten, »Das Utopische ist ein Rohmaterial des gesellschaftlichen Lebens: lebensnotwendig und unverzichtbar.«²⁸ Dies ebenso, wie etwa Emotionen und Affekte, Interessen und Energien, Erfahrungen, Ängste, Sehnsüchte, Macht, Natürliches usw., wobei sich diese »Rohmaterialien« z.T. mit dem Utopischen überschneiden. Häufig werden die Raumkonzepte des Utopischen in der Frühen Neuzeit von denen des 19. und 20. Jahrhunderts unterschieden, in denen die Zeitdimension maßgebend wird. Soziale Raumutopien liegen z.B. bei Thomas Morus (1478–1535), Tommaso Campanella ((1568–1639), Francis Bacon (1561–1626) u.a. vor; bei Campanella ist dabei die Ähnlichkeit von Utopie und Chiliasmus eindeutig. Hier »wird das Utopische so verarbeitet, daß befriedete Handlungsräume vorgestellt werden, in denen ein potenziertes, intensiviertes Leben von kooperierenden Menschen möglich und wirklich ist«. In der Folgezeit werden die Raumutopien zu »Uchronien: zu möglichen utopischen Handlungsräumen, die irgendwann in der Zukunft Realität werden können.«²⁹ Dagegen sagt S.-A. Jörgensen, »daß die Zeitutopie nicht, wie oft behauptet, die ältere Raumutopie ablöst, sondern eher umgekehrt: die

Raumutopie entsteht später und hört ... keineswegs um 1800 auf...«.³⁰ Mit Jörgensen erblicke ich in der Frühen Neuzeit »einen Fächer von utopischen Gattungen, dem ein Fächer von utopischenhaltungen entspricht. Am einen Ende Eschatologisch/Chiliasmisches, das sich in der Aktualisierung (Predigt, Kirchenlied, Visionen, Sendbriefe usw.) des utopisch-mythischen Potentials der Bibel äußerte, und die Zeitdimension typologisch/prophetisch aktualisierte: Garten Eden – Neues Jerusalem; der Sündenfall – Gegenwart; Tausendjähriges Reich – Parusie. Am anderen Ende das Entwerfen fiktiver idealer Staaten als Gegenbilder zu der jetzigen Ordnung, wobei der Abstand zur zeitgenössischen Wirklichkeit, der Sprung, meistens hier durch den Abstand: Seereise mit Schiffsbruch, ausgedrückt wird. Hier wird vor allem die Antike rezipiert, sowohl inhaltlich in einer oft deutlich hervortretenden Anlehnung an Platons Staat, als auch formal in der Anlehnung an die Form des antiken Reiseromans.«³¹ Zu Recht sagt A. Doren »Es darf als eine überaus reizvolle Aufgabe geistesgeschichtlicher Forschung bezeichnet werden, das Nebeneinander beider Sehnsuchtsformen, der Utopien und Chiliasmen, in den Jahrhunderten seit Renaissance und Reformation, ihr Sicheinandernähern, ihre zeitweilige Verschmelzung und ihr Wiederauseinandergehen im einzelnen darzulegen.«³²

Die chiliastischen Bewegungen und Vertreter auch des 17. Jahrhunderts lassen sich übrigens kaum auf einen Nenner bringen.³³ Die kommende selige Zeit wird von ihnen höchst unterschiedlich gefaßt. Dabei ist für den Chiliasmus des 17. Jahrhunderts bezeichnend, »daß die biblischen Zitate durchweg nur als Beweis, nicht als Grundlage der Überlegungen ange-

²⁶ Sven-Aage Jörgensen: *Utopisches Potential in der Bibel. Mythos, Eschatologie und Säkularisation. In: Utopieforschung. Bd. 1 (wie Anm. 9). S. 375.* ²⁷ Nach Alfred Doren: *Wunschräume und Wunschzeiten (1927). In: Utopie. (wie Anm. 10) S. 137f. finden sich bei Jes. folgende charakteristische Stellen für Chiliasmus: Jes. 9,5; 11,6ff.; 30, 23f., 26; 40,4ff.; 42,16; 54,3,11f.; 55, 1, 12f.; 60, 6ff., 17, 19f. Zum grundsätzlichen Gegensatz von Chiliasmus und Utopie vgl.: Hans Freyer: *Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart. Leipzig 1936. S. 80-87.* ²⁸ Thomas Gil: *Gestalten des Utopischen. Zur Sozialpragmatik kollektiver Vorstellungen. Konstanz 1997. S. 13.* ²⁹ Ebenda. S. 17. Vgl. zu den Utopien des 16. und 17. Jahrhunderts Ebenda. S. 30-38. *Zur Verzeitlichung der Utopien ab dem 18. Jahrhundert vgl.: Reinhart Kosseleck: Die Verzeitlichung der Utopie. In: Utopieforschung. Bd. 3 (wie Anm. 9). S. 1-14.* ³⁰ Jörgensen: *Utopisches Potential in der Bibel. Mythos, Eschatologie und Säkularisation. In: Utopieforschung. Bd. 1 (wie Anm. 9). S. 377.* ³¹ Ebenda. S. 380f. ³² Doren: *Wunschräume und Wunschzeiten (wie Anm. 27). S. 152.* ³³ Vgl. Herbert Narbuntowicz: *Reformorthodoxe, spiritualistische, chiliastische und utopische Entwürfe einer menschlichen Gemeinschaft als Reaktion auf den Dreißigjährigen Krieg. Phil. Diss. Freiburg i.Br. 1994.**

führt werden.«⁵⁴ Grundlage sind letztlich die Zeitverhältnisse. Auch die Utopien des 16. und 17. Jahrhunderts vermögen sich – nach ihrer Konstruktion – trotz innerpolitischer Harmonie und Konfliktfreiheit – kriegerischen Auseinandersetzungen nicht völlig zu entziehen.⁵⁵ Erwähnt sei hier: Th. Morus' »Utopia« (1516), Erasmus von Rotterdams »Querela Pacis« (1517), Th. Campanellas »Sonnenstaat« (1602), J.V. Andreaes »Christianopolis« (1619), F. Bacons »Nova Atlantis« (1627), S. Hartlibs »Macaria« (1641), G. Winstanleys »Law of Freedom« (1652), J. Harringtons »Oceana« (1656) und A. Legranges »Scydromedia« (1669). Die hier geschilderten utopischen Völker führen z. T. mit großer Grausamkeit und taktischer Berechnung Kriege. Auch im Frieden üben sie sich im Kampf, militärische Übungen sind Teil der Körpererächtigung. Am Beispiel »Oceanas« zeichnet sich auch in der Form der Militärorganisation die Entwicklung zum neuzeitlichen Territorialstaat ab.

Der Chiliasmus ist letztlich eine irdisch weitergedachte Eschatologie. Letztere, die Lehre von den »letzten Dingen«, bezieht sich auf das Jüngste Gericht. Zahlreiche Bibelstellen im Alten, vor allem aber im Neuen Testament kündigen dies an. Dabei geht es um die quattuor ultima, die vier letzten Dinge. Diese beziehen sich individuell auf den Tod, dabei auf Gericht, Fegefeuer, Himmel, Hölle. In Bezug auf die Menschheitsgeschichte geht es hier um die Wiederkehr Christi, die Auferstehung der Toten, das allgemeine Gericht, das Ende der Welt.⁵⁶ Gemeinhin verbindet sich Christi Wiederkehr mit dem Jüngsten Gericht, dem Ende aller Zeiten. Anders steht es um den Chiliasmus (griech. chilioi = 1000), nach dem Lateinischen auch Millenarium bezeichnet.

Die Ursprünge der Lehre vom Tausendjährigen Reich Christi reichen in vorchristliche Zeit und gründen etwa auf den messianischen Hoffnungen Israels.⁵⁷ Neben Jesaja verkünden Hes 40-47, Dan 2 und 7 und mehr noch die Propheten nach der Babylonischen Gefangenschaft das Kommen eines Messias, das eine Zeit des Wohlstands und Friedens einleiten wird. Der Gedanke eines Übergangsreiches, einer Art vorläufigen irdischen Paradieses, das zwischen gegenwärtiger Zeit und Ewigkeit angesiedelt ist, nimmt in der apokryphen jüdischen Literatur im Buch der Jubiläen, im äthiopischen Buch Henoch und dem bereits christlich bearbeiteten 4. Buch Esra konkretere Gestalt an. Aus dem Judentum gelangte der Glaube an ein messianisches Reich über die Offenbarung des Johannes ins Christentum. Hier (Off 20), wird verkündet, der Engel Gottes werde Satan auf tausend Jahre in Ketten schlagen. Die Gerechten würden mit Christus wiederauferstehen und während dieses Millenniums glücklich auf Erden leben. Diese Prophezeiung taucht – mit Abweichungen – im Barnabasbrief (130-132) 15,4-9 erneut auf. Justinus (gest. um 165) und Irenäus (gest. um 202) sind überzeugte Anhänger des Millenarismus, dem auch Lactanz (gest. nach 317) noch zugeneigt ist. Augustinus (354-430) dagegen, der die millenaristischen Auffassungen zunächst guthieß, prangert sie im »Gottesstaat« an. Während einiger Jahrhunderte bleiben sie mehr oder weniger im verborgenen, blühen dann aber mit sozial-religiösen Unruhen in Nord- und Nordwesteuropa im 11. bzw. zu Beginn des 12. Jahrhunderts wieder auf. Einen erneuten Aufschwung erlebte der Millenarismus aber erst durch die Werke des Joachim von Fiore (um 1130-1202). Er differiert wohl ab jetzt in unterschiedlichste Fraktionen. Viele Chiliasten erwarten

⁵⁴ Dietrich Korn: *Das Thema des Jüngsten Tages in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts (wie Anm. 14)*. S. 119. ⁵⁵ Vgl. zum Folgenden: Beate Gabriele Lüsse: *Formen der humanistischen Utopie. Vorstellungen vom idealen Staat im englischen und kontinentalen Schrifttum des Humanismus 1516-1669*. Paderborn – München – Wien – Zürich 1998 (Beiträge zur englischen und amerikanischen Literatur. Bd. 16). S. 242-244; James Harrington: *Oceana 1656*. Aus d. Engl. übertr. von Klaus Udo Szudra. Hrsg. und mit e. Anh. versehen von Hermann Klenner und Klaus Udo Szudra, Leipzig 1991. ⁵⁶ Vgl. Franz-Josef Nocke: *Eschatologie*. 4. Aufl., Düsseldorf 1991; Jean Delumeau: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*. Bd. 2. Reinbek bei Hamburg 1985. S. 314-325; Medard Kehl SJ: *Eschatologie*. Würzburg 1986. S. 171f. ⁵⁷ Vgl. Aurelius Augustinus: *Vom Gottesstaat (De civitate dei)* Buch 11 bis 22. Aus d. Lat. übertr. von Wilhelm Thimme. Eingel. u. kommentiert von Carl Andresen. 3. Aufl., München 1991. S. 639-673 (Buch 20, 21-30). Zu Off Ebenda. S. 598-631 (Buch 20, 7-18). Zu Jes vgl. Anm. 27. Zu Dan: Klaus Koch: *Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel*. Hamburg 1997 (Berichte aus d. Sitzungen d. Joachim Jungius-Gesellschaft. Jahrg. 15. 1997. H. 1).

von der neuen Gesellschaft einen klassenlosen Zustand, das »dritte Reich«, wie es erstmals bei Joachim von Fiore heißt.³⁸ Erst Augustinus hatte in seinem Ketzerkatalog (um 428) den Terminus »chiliastae« verwandt, der seitdem im Lateinischen heimisch und im Deutschen, seit der Reformation, als »Chiliasten« fast ausschließlich üblich wird. Millenarium wird damit übereinstimmend gefaßt. Augustinus weiß auch: »Glaubt doch nicht, daß Ketzereien durch ein paar hergelaufene kleine Seelen entstehen könnten. Nur große Menschen haben Ketzereien hervorgebracht.« Der lutherische Dogmatiker Johann Gerhard (1582-1637) unterscheidet dann chiliasmus crassus und chiliasmus subtilis.³⁹ Erstmals bei dem christlichen lateinischen Dichter Commodianus findet sich im 3. bzw. 4. Jahrhundert die Aufforderung, »mit den Waffen für das Tausendjährige Reich zu streiten – eine erste Manifestation jenes Kreuzfahrer-Chiliasmus, der zuerst im Mittelalter ... über Europa hereingebrochen ist.«⁴⁰ Der Chiliasmus crassus der Frühen Neuzeit hat hierin seinen Ursprung, Mt 13, 30 ist dabei zumeist Grundlage: »Lasset beides wachsen bis zur Ernte. Wenn dann die Zeit der Ernte da ist, werde ich den Arbeitern sagen: Sammelt zuerst das Unkraut und bindet es in Bündel, um es zu verbrennen, den Weizen aber bringt in meine Scheune.« Noch der orthodoxe Lutheraner A. Pfeiffer nennt 1691 unter seinen sieben Charakteristika des »Tausendjährigen Reichs Christi« (5.) »Zu Establirung solches Reichs werde Christus nicht nur den Pabst und Türcken / sondern auch alle andere Reiche auff Erden / in specie das Röm. Reich stürzen und tilgen / die jenigen Potentaten / welche

sich accommodiren / zwar leben lassen / allein als HERRN ohne Land und mit dem Bedinge / daß sie dem H. Volck GOTTes als Vasallen und Unterthanen werden pariren und dienen müssen; Die sich aber sperren / werde er entweder tödten / oder in extremos orbis angulos, in die rauhen öden Länder / als die wilde Tartarey / Novam Zemblam, Australia incognita &c. relegiren / damit sie (durante regno millenario) das heilige Volck nicht importuniren können.«⁴¹

Das frühe Christentum hatte auf die nahe Wiederkehr Jesus gewartet. Aus der unerfüllten Naherwartung wurde Endzeitspekulation, »Chiliasmus hingegen ist diejenige singuläre Variante des fortentwickelten Naherwartungsrealismus, die kraft ihrer Konstruktion das innere, heilsgeschichtliche Gleichgewicht der Christologie nur formal beibehält und es prinzipiell zugunsten des endzeitlichen Parusiegeschehens zu zerstören droht«. Diese realistische Zukunftshoffnung dehnt »einfach den endgeschichtlichen Komplex des Parusiegeschehens zu einer eigenen heilsgeschichtlichen Periode von 1000 Jahren.«⁴² Dieses chiliastische Zwischenreich ist eine Geschichtsutopie. Sie wird zu einer Gefahr für die bestehende Ordnung, als die christliche Kirche diese selbst zu repräsentieren beginnt. Chiliasmus lebt ja auch – beim chiliasmus crassus – aus der Idee (Off 21, 1), daß der »neue Himmel« und die »neue Erde« dadurch geschaffen werden, daß der Herrschaft des Bestehenden ein radikales und blutiges Ende bereitet wird. Augustinus hatte die 1000 Jahre (vgl. Off 20, 1-10) als 7. Tag in sein Schema des »Civitas Dei« integriert und damit den Millenariumsgedanken ent-

³⁸ Vgl. zum Folgendem: Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650* (wie Anm. 6). S. 332-335. ³⁹ Aurelius Augustinus: *Ennaratio in Psalmum CXXIV (5)*. In: *Patrologiae cursus completus... Ser. I*, ed. Jean-Paul Migne. Tom. XXXVII. Paris 1845. Sp. 1652: »Non enim putetis, fratres, quia potuerunt fieri haereses per aliquas parvas animas. Nam fecerunt haereses, nisi magni homines...«; Johann Gerhard: *Loci theologici cum pro adstruenda veritate tum destruenda quorumvis contradicentium falsitate per theses nervose solide et copiose explicati [1610-1621]*, ed. Friedrich Cotta, t. 20, Tübingen 1781. p. 109f. (loc. XXX, 7, 79). Walter Sparr: »Chiliasmus crassus« und »Chiliasmus subtilis« im Jahrhundert Comenius'. Eine mentalitätsgeschichtliche Skizze. In: *Comenius und die Genese des modernen Europa. Internationales Comenius Kolloquium ... Bayreuth 26.-29.9.1991. Fürth 1992*. S. 122-129. ⁴⁰ Cohn: *Das Ringen um das tausendjährige Reich*. (wie Anm. 4) S. 20; Vgl. *Commodiani Carmina. Cura et studio Josephi Martin. Tvrnholti MDMLX (Corpus Christianorum. Series Latina CXXVIII)*. ⁴¹ Vgl. August Pfeiffer: *Antichiliasmus, oder Erzählung und Prüfung des betrieglichen Traums derer so genannten Chiliasten Von der noch zukünftigen Tausend=jährigen güldenen Zeit / oder sichtbaren Reiche Christi auff Erden von dem jüngsten Tage. Darinnen nicht allein dieses Schwarms eigentliche Beschaffenheit / Ursprung / Anhang und Absehen / ausführlich beschrieben / und / daß derselbe den Grund des Christlichen Glaubens gefährlich antaste / gründlich erwiesen; Sondern auch der Chiliasten Einwürffe / auß der Weissagung Danielis / Offenbahrung Johannis / vnd andern Schriftstellen / zur Gnüge beantwortet werden. Lübeck 1691*. S. 18. ⁴² List: *Chiliasmische Utopie und radikale Reformation*. (wie Anm. 14). S. 46f; vgl. S. 42.

schärft. Der Chiliasmus entsteht aber auf zwei Wegen neu: entweder »als Rückkehr zum urchristlichen Prototyp unter Ausschaltung der als illegitim betrachteten patristischen Vorurteile. Oder aber die gesetzten Schranken werden im Bewußtsein besten Einvernehmens mit der Tradition argumentativ unterlaufen.«⁴⁵ Die radikalere Variante taucht bei den Taboriten bzw. während der Reformation auf, die traditionalistische – also der chiliasmus subtilis – wohl erstmalig wieder bei Joachim von Fiore. Dieser hatte – ausgehend von Off 12, 6 und anderen Stellen – berechnet, die dort erwähnten 1260 Tage seien als 1260 Jahre zu verstehen. Er faßte diese Jahre in sieben Zeitalter. Diese Zeitalter finden sich bei Augustinus, Isidor von Sevilla (gest. 636) und Beda Venerabilis (674–735), dann auch im Mittelalter. Neu ist bei Joachim, daß er das 7. Zeitalter mit dem letzten Zeitraum der irdischen Geschichte identifiziert.⁴⁴ Die traditionelle Lehre von den 7 Zeitaltern verband Joachim mit der Lehre von den drei Weltzeiten (status). Die erste Zeit ist die des Alten, die zweite die des Neuen Testaments. Der dritte Status ist die Zeit des spiritus intellectualis. In ihm bedarf es keiner Schrift mehr, der Heilige Geist wohnt in den Menschen, die Menschheit ist an ihrem Ziel angelangt. Die dritte Weltzeit bedeutet u.a. Freiheit von aller Arbeit, von Verfolgungen und Krieg.

Der dritte Status ist für Joachim nahe. In ihm erreicht die Menschheit schon auf Erden ihre Vollkommenheit. Diese Gedanken werden von Joachims Schülern ausgebaut und wirken mit enormer revolutionärer Sprengkraft gerade bei den oppositionellsten und radikalsten Strömungen des Mittelalters: bei den Amalrikanern (Anfang des 13. Jahrhunderts in Paris, Orléans und der Champagne), die von der Inquisition um 1210 blutig unterdrückt wurden. »Diese Ideologie fand später bei den Brüdern und Schwestern vom freien Geist, die vor allem den fluktuierenden Teil der Beghinen und Begarden erfaßten, und bei den böhmischen Adamiten, die von den Taboriten als »Ultralinke« alsbald vernichtet wurden, breiten Widerhall.«⁴⁵ Joachims Spekulationen finden auch Eingang in das Ideensystem der Ortlieber von Straßburg.

Im »linken Flügel« der Franziskaner treffen wir ebenfalls joachimsche und joachimistische Vorstellungen. Gerhard von Borgo San Donnino (gest. um 1276), Petrus Johannes Olivi (um 1248–1298), Arnald von Villanova (um 1240–1311), Cola di Rienzo (1313–1354) und viele andere mittelalterliche Oppositionelle zogen ihre Kraft aus Joachims Chiliasmus.

Sachlich bestehen Berührungen zwischen Th. Müntzers (um 1490–1525) Auffassungen vom inneren Wort und Joachims Erwartung einer inneren Erleuchtung der Heiligen der Geistzeit. Chiliasmus verlieh den Täufern zu Münster ihre revolutionäre Energie. Chiliasmus findet sich u.a. im Deutschland des 16. Jahrhunderts auch bei Augustin Bader (hinger. 1530), Hans Hut (um 1490–1527) und Melchior Hofmann (um 1495/1500–1543). Paracelsus (1493/4–1541) glaubte, eine Generalreform der kirchlichen, staatlichen und pädagogischen Verhältnisse werde das Geistzeitalter heraufführen. Von einer bevorstehenden Generalreform im Sinne der Ankunft des tausendjährigen Reiches sprach auch Caspar von Schwenckfeld (1489–1561). Valentin Weigel (1533–1588) erwartete von diesem Reich die Beseitigung der weltlichen Reiche und Stände. Ideen von Th. Morus, T. Campanella, F. Bacon sind mit der Generalreform verbunden. Allerdings begann sich hier » – und insofern sind diese Entwürfe typisch für die aufgekommene Neuzeit – der Gedanke der geistig-religiösen Erneuerung mit dem Versuch einer rationalen Konstruktion der menschlichen Beziehungen zu verbinden, wobei Einflüsse der Renaissance einschließlich ihrer Architektur sich eigenartig mit der neuplatonisch bestimmten »Pansophie« verbanden. Auch spielt die Pädagogik in den ... erhofften idealen Gemeinschaften bereits eine herausragende Rolle.«⁴⁶

Joachims zeitliche Berechnungen sind mehrfach »umgerechnet« worden, weil man das tausendjährige Reich der Gerechtigkeit inbrünstig herbeisehnte. Neu wird im 16. und 17. Jahrhundert, daß man diese aufkommende Zeit naturwissenschaftlich zu fassen, sich wissenschaftlich auf sie vorzubereiten suchte, Möglichkeiten zu ihrer bestmöglichen Gestaltung ersann.

⁴⁵ Ebenda. S. 80. ⁴⁴ Zu Joachim von Fiore vgl.: Bernhard Töpfer: *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter.* Berlin 1964; Gert Wendelborn: *Gott und Geschichte. Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit.* Leipzig 1974. ⁴⁵ Wendelborn: *Gott und Geschichte* (wie Anm. 44). S. 244. ⁴⁶ Ebenda. S. 265.

Im beginnenden 17. Jahrhundert ist eine Erklärung der Welt, ein Mühen um eine Generalreform ohne Gott noch nicht vorstellbar. Aber es ist nicht mehr der Gott des Mittelalters oder Luthers. Eindeutig zeigt sich das in Deutschland etwa an der Rosenkreuzerbewegung um J.V. Andreae (1586–1654).

Utopie wie Chiliasmus wählen eine Möglichkeit von Welt als die ihre und würden diese Welt sogar erschaffen, so sie es vermöchten. Zum bestehenden Gesellschaftszustand wird ein revolutionäres Gegenbild geschaffen. Bei den chiliasti subtili wird eine geistige und intellektuelle Revolution in den Köpfen der Menschen vorbereitet. Die chiliasti crassi suchen diese geistige Revolution zu realisieren. Beide Formen – Chiliasmus crassus wie chiliasmus subtilis wie Utopie – gehen aber über allmähliche sozialen Reformen weit hinaus.

Zudem sind Utopie wie Chiliasmus immer historisch relativ, tragen die Keime ihres eigenen Ausgeschiedenwerdens im Fortschreiten der Zeit in sich, sind gegen jede Verabsolutierung. Ihre Vision von der bestmöglichen Zukunft ist dem Wandel unterworfen. Auch die Vertreter von Utopie und Chiliasmus wissen, »daß die Zukunft stets zur Gegenwart wird, und daß die sich vorwärts bewegende Gegenwart unaufhörlich neue Sozialkritik und neue Umformungen der sozialen Ordnung verlangt ... Wie die menschlichen Verhältnisse sich ändern, so ist auch die Natur des Erdachten einem Wandel unterworfen. Und dennoch bleibt in allem Wandel die Idee irgendeiner Form des sozialen Umsturzes enthalten.«⁴⁷ Utopie wie Chiliasmus setzen die Realisierung des Bestmöglichen auf ihren Entwurf, setzen damit auf die Zukunft, auf die menschliche Würde. Fordert doch der Begriff menschlicher Würde auch, »daß der Mensch seine Geschichte selbst gestaltet, daß er seine eigene Gesellschaft im Sinne vernünftiger und moralischer Prinzipien ordnet, und daß er über seine eigene Zukunft zielbewußt und im Sinne der Verwirklichung einer bestmöglichen Gesellschaft entscheidet.«⁴⁸

Auch der Chiliast ist ein ewiger Frager nach dem »warum« von Zuständen, Geschehnissen, Begeben-

heiten etc. im individuellen wie gesellschaftlichen Leben. Diese »stacheligen Fragen durchstechen die Kruste bürgerlicher Selbstzufriedenheit und geben allen etablierten Interessen das beunruhigende Gefühl, daß ihre Wälle durchbrochen werden.«⁴⁹ Auch jede chiliastische Idee »wurzelt in der sich wandelnden Gegenwart, formt diese und wird von ihr geformt.«⁵⁰ Andererseits spekuliert sie über künftige Möglichkeiten und reflektiert sie. Allerdings zu jeder Zeit recht global! Und der chiliasmus crassus unterstreicht, »daß die Zukunft der Gesellschaft in den Händen der Menschen selbst liegt. Ihnen ein hohes Ziel setzend, inspiriert sie den Glauben an die Kraft dieser Hände, für das gesellschaftlich Gute zu arbeiten, aktiviert durch die unablässige Energie und den strebenden Idealismus des menschlichen Geistes.«⁵¹ Schließt sich ein Individuum einer solchen Bewegung an, so wird seine Entfaltung ermöglicht und zugleich gefordert. Das Individuum ist dabei glücklich, dem Ziel alles zu widmen, das es für richtig hält.

Welches sind nun wesentliche Merkmale des Chiliasmus? Ich gebe nachstehend sechs Punkte an⁵², wobei ich auch hier Gemeinsamkeiten von Chiliasmus und Utopie voraussetze. Dabei möchte ich davor warnen, auch heutige »chiliastische« Bewegungen in die von mir charakterisierte Linie einzubeziehen. M. E. geht diese revolutionäre, vornehmlich vom Christentum genährte Bewegung lediglich bis zum 18. Jahrhundert.

1. Die Chiliasten glauben nicht, »daß die Menschheit nach einem Werk Gottes oder nach einem Gesetz der Natur in alle Ewigkeit denselben Trott weitertröten muß, in dem sie sich in den uns bekannten Jahrtausenden vorwärtsbewegt hat.«⁵³ Hier wird auf die aktive Rolle des Menschen gesetzt. Dabei gibt es bei den verschiedenen chiliastischen Fraktionen in zwei Fragen grundlegende Unterschiede: Wer (welche Menschen, Christen usw.) kann die Umwälzung zustande bringen? Wieviel und was von der heutigen Misere wird ins »Tausendjährige Reich« übernommen?

⁴⁷ Polak: *Wandel und bleibende Aufgabe der Utopie*. In: *Utopie (wie Anm. 9)*. S. 365. ⁴⁸ *Ebenda*. S. 370. ⁴⁹ *Ebenda*. S. 374. ⁵⁰ *Ebenda*. S. 381. ⁵¹ *Ebenda*. S. 386. ⁵² Vgl. Ludwig Marcuse: *Vom Wesen der Utopie. Die Sehnsucht nach einer besseren Gesellschaft*. In: *Ludwig Marcuse: Essays, Porträts, Polemiken. Ausgewählt aus vier Jahrzehnten von Harold von Hofe*. Zürich 1979. S. 300-306. ⁵³ *Ebenda*. S. 300.

2. Die Chiliasten vermögen nicht mit allen bestehenden Vorurteilen zu brechen. Sie sind Kinder ihrer Zeit, manches aus der Bibel wird auch in ihren Vorstellungen und Gestaltungsprinzipien fortgeschrieben, ich erinnere an die Täufer zu Münster.
3. Ebenso wie eine negative Theologie gibt es auch einen negativen Chiliasmus. Er zeichnet in gewisser Hinsicht die anzustrebende »goldene Zeit« durch die Verkündung dessen, was es nicht mehr in ihr geben wird. Positive Aussagen, was an dessen Stelle treten soll, sind selten. Was aber ist generell über die Zukunft sagbar? Vergessen wir nicht, daß Marx' und Engels' Aussagen über den Kommunismus sich letztlich auf den Satz »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen«⁵⁴ zurückführen lassen. Was soll man im Heute generell an positiven Detailaussagen über das Morgen erwarten?
4. In allen großen Revolutionen oder revolutionären Bewegungen der Frühen Neuzeit war der Chiliasmus stets die revolutionärste Kraft. So sind es in der englischen Revolutionsbewegung des 17. Jahrhunderts »vor allem chiliastische Vorstellungen, der feste Glaube, Träger der Heilshoffnungen des kommenden Gottesreiches zu sein, die die Massen der ›Heiligen‹ entflammten und ihnen ihre gewaltige Stoßkraft verliehen; bis dann wiederum der von Cromwells ebenfalls chiliastisch erregten Scharen sich ablösende radikale Flügel der sogenannten Levellers und Diggers zum drittenmal den Versuch einer praktischen Verwirklichung chiliastischer Hoffnungen und kommunistischer Gemeinschaftsform gewagt und sich daran wiederum schnell verblutet hat.«⁵⁵ England nenne ich hier, weil Johann Heinrich Alsted (1588-1630), Professor in Herborn, dann in Weißenburg, mit seinen chiliastischen Gedanken auch zur Vorbereitung der englischen Revolution beigetragen hat.⁵⁶ Er publizierte 1627 in Frankfurt am Main sein Buch »Diatriben de Mille Annis Apocalypticis«, in dem er den Anbruch des »Tausendjährigen Reiches« auf 1694 festlegte.
5. Die Dynamik auch einer jeden chiliastischen Bewegung ist von zwei unterschiedlichen Kräften gespeist: »einem historisch bedingten Kampf um die Macht und dem ... uralten, immer noch nicht gewonnenen Kampf fürs Paradies. Beide Kämpfe werden bisweilen von derselben Person ausgefochten; daher die Zweideutigkeit so vieler Revolutionäre.«⁵⁷ Nur andeutend sei hier festgestellt: in allen Revolutionen führten die unterschiedlichen Positionen um diese beiden wesentlichen Punkte zu schärfsten Auseinandersetzungen, die bis zu physischen Liquidationen führen konnten. Wer die »Moskauer Prozesse« (1937/38) als ausschließliches Charakteristikum der »totalitären Sowjetunion« versteht, hat von Geschichte wenig Ahnung oder verschweigt ihre Fakten bewußt.
6. Die Chiliasten hatten zum einen von der Zukunft eine sehr primitive Vorstellung, im Zweifelsfall stützten sie sich bei deren Erklärung auf ihnen genehme Bibelstellen. Aber sie stellten das Bestehende generell in Zweifel und allein das machte ihre Größe in einer Zeit aus, die ich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts datieren möchte. Die letzte große, progressiv zu verstehende deutsche christliche chiliastische Utopie stammt m. E. von dem württembergischen Pietisten Johann Albrecht Bengel (1697-1752). Er datierte den Beginn des »tausendjährigen Reiches« auf den 18. Juni 1836 und wollte es 2000 Jahre währen lassen.⁵⁸ Bengels Meisterschüler, der Pietist und Naturforscher Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) ist Hauptverfasser, Herausgeber und zugleich Verleger des 1759 und 1761 in Frankfurt am Main und Leipzig erschienenen Bu-

⁵⁴ Karl Marx: Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei. In: MEW. Bd. 19. S. 21. ⁵⁵ Doren: Wunschräume und Wunschzeiten. In: Utopie (wie Anm. 9). S. 154f. Vgl. zu den Diggern: Gerrard Winstanley: Gleichheit im Reiche der Freiheit. Sozialphilosophische Pamphlete und Traktate. Hrsg. und mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner. 2. korr. Aufl. Leipzig 1986 ⁵⁶ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: Apokalyptische Universalwissenschaft. Johann Heinrich Alsteds »Diatriben de mille annis apocalypticis«. In: Pietismus und Neuzeit. Bd. 14: Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert. Hrsg. von Martin Brecht u.a. Göttingen 1988. S. 59, 68f. ⁵⁷ Marcuse: Vom Wesen der Utopie (Anm. 52). S. 303. ⁵⁸ Vgl. Corrodi: Kritische Geschichte des Chiliasmus (wie Anm. 4; Dritter Theil. 1783) S. 160-191. Martin H. Jung: 1836 – Wiederkunft Christi oder Beginn des Tausendjährigen Reichs? Zur Eschatologie Johann Albrecht Bengels und seiner Schüler. In: Pietismus und Neuzeit. Göttingen 23 (1997). S. 131-151.

ches »Die / güldene Zeit / oder / Sammlung / wichtiger / Betrachtungen / von / etlichen Gelehrten zur Ermunterung / in diesen bedenklichen Zeiten / zusammen getragen«.

Im 17. Jahrhundert beschäftigt man sich wie heute in großem Maße nur mit Arbeiten, die auch Wirkungen auszuüben versprechen, Interesse finden. Wären nur einige wenige Schriften zum Chiliasmus aus dem 17. Jahrhundert überliefert, so könnte man davon ausgehen, daß hier Außenseiter am Werk waren. Aber es handelt sich um eine Vielzahl von Schriften und Autoren! Sie dürften also bestimmte Interessen befriedigt haben! Hier wartet eine enorme wissenschaftliche Aufgabe, die unser Gesamtbild vom geistigen Zustand des 17. Jahrhunderts in Deutschland wesentlich ändern dürfte. Insgesamt gilt für das 17. Jahrhundert in Deutschland: aus dem sich aus dem Dreißigjährigen Krieg ergebenden Wissen – aber auch aus einer neuen Ökonomie, Politik und der verstärkten Herausbildung der Nationalstaaten – erwachsen auch neue Ordnungssysteme. Der alte Ordo-Gedanke war verschlissen, die bestehenden Kirchen und deren Philosophien vermochten nichts Überzeugendes an dessen Stelle zu setzen. Sie waren ja dem alten Ordo-Denken verhaftet, der neuen Situation standen sie hilflos gegenüber. Die für den profanen Menschen heillose Gegenwart enthüllte sich für den Eingeweihten als Etappe im Heilsplan Gottes.⁵⁹ Insgesamt war der (Krypto)chiliasmus crassus in Deutschland im 17. Jahrhundert noch verbreitet. Aber wann sind entsprechende Arbeiten etwa von Paul Felgenhauer (1593–nach 1677), Joachim Betke (1601–1665), Christian Hoburg (1607–1675), Christoph Besold (1577–1638), Simon Studion (1543–1605), Julius Sperber (gest. 1616) wieder aufgelegt, wann ist ihr Ideengebäude untersucht worden? Doch höchstens von Außenseitern!

Auch in Deutschland wirkte der Chiliasmus im 17. Jahrhundert auf die Erfüllung der von ihm verkündeten Verheißungen hin. Die wahren Christen waren aufgerufen, selbst Hand anzulegen, um das Millenni-

um zu schaffen. Sie fühlten sich dabei als »Knechte Gottes«, lediglich als Gottes Gehilfen; er selbst würde Zeitpunkt und Form der Vollendung bestimmen.

Dieser Chiliasmus hat geschichtliche Veränderungen eingeleitet oder unterstützt, die nachhaltige Wirkung ausüben sollten. Bei der Untersuchung dieser Tatsache sollte stärker das Wort Friedrich Schlegels berücksichtigt werden: »Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte. Was in gar keiner Beziehung aufs Reich Gottes steht, ist in ihr nur Nebensache.«⁶⁰

Im Marxismus sind »Chiliasmus«, »Eschatologie«, »Messianismus«, »Apokalyptik« u.a. Begriffe nicht methodisch geschieden. Seit seinem Bestehen wird der Marxismus auch als chiliastisch zu interpretieren gesucht. Dabei wird »natürlich« Chiliasmus negativ gefaßt. Einen vorläufigen Abschluß hat dies mit J. Fest gefunden. Für ihn ist der klassische Revolutionsbegriff seit 1989 infrage gestellt. »All die Morgenröten, Zukunftssonnen und neuen Weltentage, die so lange über dem Elend der Gegenwart aufgegangen waren, gerieten auf den Abstellplatz für veraltete Metaphern.«⁶¹ Fest gehört zu jenen Theoretikern, die jeden Traum von einer besseren Zukunft für verfehlt halten. Er postuliert dementsprechend, »daß die bestehende Welt, trotz Unglück, Not und Widerwärtigkeit, die niemand übersieht, noch immer die beste aller Welten ist.«⁶² Damit aber wird jeder Fortschrittsglaube eliminiert! Er ist aber auch mit dem Christentum verbunden! Der philosophische Hintergrund des Chiliastischen läßt sich etwa mit 1. Ko 13,13 treffend und kurz umreißen: »Nunc autem manet fides spes charitas tria haec, maior autem his est charitas.« Hoffnung ist, mehrfach habe ich das erwähnt, überhaupt eine Grundkategorie menschlichen Seins. Auch die Hoffnung von jeweiliger Gegenwart und Zukunft wird aus Ideen der Vergangenheit gespeist. Erweisen wir in diesem Bewußtsein auch dem Chiliasmus, einer unverzichtbaren Komponente christlichen progressiven Gesellschaftsdenkens, unseren Respekt!

⁵⁹ Klaus Deppermann: *Vorwort zu: Pietismus und Neuzeit. (wie Anm. 56). S. 5-7.* ⁶⁰ Athenäum. *Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel. Auswahl. Hrsg. von Gerda Heinrich. 2. völlig neu bearb. Aufl. Leipzig 1984. S. 96 (Athenäum-Fragment 222).* ⁶¹ Joachim C. Fest: *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters. Berlin 1961. S. 8. Vgl. ähnlich: Joachim C. Fest: Nach den Utopien – eine Betrachtung zur Zeit. Köln 1992.* ⁶² Ebenda. S. 34.

Fragen wir abschließend, was dies mit unserem Thema zu tun hat. Der Christ Emil Fuchs sprach und schrieb voller Respekt von den Chiliasten. Denn: »Immer wußte die Menschheit von einem Sehnsuchtsziel, dem sie sich entgegenreckte. Alles Wissen der Menschheit ist hervorgegangen aus der Sehnsucht, diese letzte Tiefe des Daseins endlich zu erkennen. Alles Wissen sucht weiter nach Mitteln und Möglichkeiten, nach Herrschaft über Natur und ihre Kräfte, damit wir das Letzte und Höchste schaffen können. ... Alles Recht-schaffen und Rechtsuchen des Menschen stammt aus der Ahnung, daß Menschengemeinschaft getragen werden muß von einer Sehnsucht nach einer Gestaltung innerer Heiligkeit zu äußerer Form, die uns weiter und weiter treibt zur besseren Gestaltung unseres Zusammenlebens und Zusammenarbeitens.«⁶⁵ Dies, so Fuchs in Kontroverse mit Karl Barth, sei Jesu, sei des Schöpfers Botschaft. Und für E. Fuchs hebt auch mit Karl Marx, mit dem Sozialismus, die eigentliche

Geschichte der Menschheit an, »in der nicht mehr Ausbeutung und Klassenkampf, sondern menschliches Streben und Ringen das Werden und Gestalten trägt«. Dan 7 ist ihm Beleg dafür, daß eine Welt des Friedens und der Gleichheit schon in der Bibel vorausgesehen wurde.⁶⁴ Und E. Fuchs zeigt auch in seiner »Ethik« an Beispielen, daß der chiliastische Gedanke von der Urkirche bis zum 16. und 17. Jahrhundert die Sehnsucht nach einer neuen, besseren Welt anerkennend genutzt.⁶⁵ Hier setzt er dem Abschnitt »Die Botschaft des lebendigen Jesus Christus von der Zukunft der Menschheit und ihre Aufgabe heute« Off 21, 1-4 als Motto und meint, »daß Kirchen und Theologie für die Zukunftshoffnung des Glaubens, für die Botschaft vom Reiche Gottes erst wieder Verständnis gewannen, als die Bewegung des Marxismus die Massen zu erschüttern begann.«⁶⁶

Auch in diesem Sinne mein Respekt vor dem Christen und Sozialisten Emil Fuchs.

⁶⁵ Emil Fuchs: *Mein Leben. Zweiter Teil: Ein Christ im Kampfe gegen den Faschismus, für Frieden und Sozialismus.* Leipzig 1959. S. 179 ⁶⁴ Emil Fuchs: *Marxismus und Christentum.* 3. Aufl. Leipzig 1955. S. 65. Vgl. *Ebenda.* S. 67. ⁶⁵ Vgl.: Emil Fuchs: *Christliche und marxistische Ethik. Lebenshaltung und Lebensverantwortung der Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus. Teil I.* Leipzig 1956. S. 30-36, 47ff., 64ff., 128f. u.ö. ⁶⁶ Emil Fuchs: *Christliche und marxistische Ethik. Lebenshaltung und Lebensverantwortung der Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus. Teil II.* Leipzig 1959. S. 241ff.

WERNER WITTENBERGER

Geist und Geld oder die dunkle Seite der Aufklärung

Wir sind alle Aufklärer. Auch die Frömmsten, die sich betont locker oder selbstverständlich oder energisch oder (im seltensten Fall) verkrampft geben, zeigen, daß die Bestrebungen der Aufklärung ihnen nicht gleichgültig sind. Vielleicht möchte der eine die Aufklärung abbremsen, vielleicht möchte der andere dieselbe über sich hinausführen und vollenden. Nur totale Gleichgültigkeit würde belegen, daß jemand kein Aufklärer ist. Ich wüßte nicht, ob ich jemals die totale Gleichgültigkeit gegenüber der Aufklärung angetroffen habe. Wir unterscheiden uns gewiß im Blick auf Gebiet, Grad und Art der Aufgeklärtheit. Trotzdem sind wir alle vom selben Stamm. Unser Stammvater ist John Locke (1632–1704). Aber auch sein Name ist nur Chiffre. Wir stehen zu Locke als Stammvater und als Chiffre im Verhältnis wie der breite Strom zur Quelle. Ein richtiger Strom kann seine Quelle nicht besuchen. Menschen können es. Und solch ein Besuch hat seinen Reiz.

Im Jahre 1690 hat John Locke Untersuchungen über den Verstand veröffentlicht.¹ In der Vorrede (Brief an den Leser) erzählt er, da einige Freunde bei einer philosophischen Diskussion zu keinem Ergebnis kamen, sei er zu der Einsicht gekommen, daß philosophische Forschung eine Untersuchung des Verstandes bereits voraussetzen müsse.

Ausgangspunkt für die Untersuchungen des Verstandes ist für Locke die Erfolglosigkeit der Philosophie. Zu klären sei, wie weit unser Verstandesvermö-

gen reiche, welche Gegenstände innerhalb, welche außerhalb seiner Sphäre lägen. Gerade diese Fragen spielen auch in Kants Kritik der reinen Vernunft eine erhebliche Rolle. Und in wieviel Predigten wird noch immer über die Kompetenz des Verstandes reflektiert!

John Locke gibt jedem, der sich auf das Gebiet wagt, eine Mahnung mit auf den Weg. Wir sollten nicht versuchen, Ansehen zu gewinnen, indem wir zweifelhafte Fragen auf die Bahn bringen und uns in Streitigkeiten über Dinge verwickeln, für die unser Verstand nicht tauglich ist (our understandings are not suited) und wovon wir uns keine klaren und deutlichen Begriffe machen können (of which cannot frame in our mind any clear or distinct perceptions). Auf dieser Linie bewegt sich das gesamte Werk. An der Linie der klaren und deutlichen Begriffe erkennen wir den Aufklärer. Von Descartes bis zu den Kantianern haben sie sich um solche klaren und deutlichen Begriffe bemüht, die nicht nur allgemeingültig, sondern auch allgemeingeltend sind. Auf diesem Wege würde die Philosophie zur Königin der Wissenschaften, meinte Carl Leonhard Reinhold, Fichtes Vorgänger in Jena. Die Aufklärung, der Begriff war zu Lockes Zeiten noch nicht im Gebrauch², verknüpft diesen Anspruch mit Bescheidenheit. Diese Bescheidenheit gehört zu den klaren und deutlichen Begriffen. Wer könnte bestreiten, daß die Aufklärung wegen dieser Regel sympathisch ist? Wer sich auf Wissenschaft einläßt, muß irgendwie diese Regel beachten.

¹ Benutzt habe ich: John Locke: *An Essay concerning Human Understanding. In Four Books. The Ninth Edition with large Additions. 2. Volume.* London MDCCXXVI. John Locke: *Versuch über den menschlichen Verstand. In vier Büchern. Bd. 1: Buch I und II. Bd. 2: Buch III und IV.* Hamburg 1981 und 1988. Herrn Johann Lockes *Versuch vom menschlichen Verstand. Aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen.* Hrsg.: Heinrich Engelhard Poley, Professor der Philosophie und Mathematik zu Weißenfels. Altenburg 1757. ² Im Brief an den Leser äußert Locke die Vermutung, daß man ihn tadeln werde, weil er ein »so gelehrtes und aufgeklärtes Weltalter« (Poleys Übersetzung von 1757) unterweisen wolle. Darauf antwortet er, er hätte nur für seine Freunde geschrieben. Interessant ist nun, daß das interpretierende Adjektiv »aufgeklärt« neben dem »gelehrt« in der englischen Ausgabe von 1726 kein Äquivalent hat. Dort heißt es: »to instruct this our knowing Age...«. Im pointierten Sinn wird von Aufklärung erst am Ende des Jahrhunderts gesprochen. Bevor das Substantiv gebildet wird, wird das Partizip »aufgeklärt« gebraucht, nachdem man lange über die Adjektive »klar« und »deutlich« reflektiert hat. Im Jahre 1784 schrieb Moses Mendelssohn im September in der *Berlinischen Monatsschrift* (Über die Frage: Was heißt aufklären?) »Aufklärung« sei neben »Bildung« und »Kultur« ein Neuankömmling in der deutschen Sprache. Das Wort gehöre in die Büchersprache, sonst würde es nicht verstanden.

Daß jenseits unseres Verstandes etwas sein könnte, bestreitet Locke nicht. Auch jenseits unserer Sinne existiert ja etwas. Ein Adler sieht besser als wir, ein Hund riecht besser als wir. Warum sollte ein anderes Wesen nicht besser denken können, als wir es können? Daß Locke in der biblischen Überlieferung und deren scholastischen Interpretationen zu Hause ist, sollen wir uns höchstwahrscheinlich unter den anderen Wesen Gott und die Engel vorstellen. Aber bis dorthin reicht ja unser Verstand nicht. Damit keine zweifelhaften Fragen auf die Bahn gebracht werden, muß man auch mit den Worten sparsam sein. Die Rede von den anderen Wesen sagt vorderhand genug.

Auch Luther treibt Vernunftkritik. Ein Blick zu ihm hinüber, ist ein Blick in eine andere Welt, nicht nur der Unterschied von 100 Jahren und etwas Fortschritt im Produktionsprozeß. Wenn es so wäre, dann wäre nicht zu begreifen, warum der Unterschied zwischen dem Aufklärungszeitalter und der Moderne nur noch so ein minimaler ist. Bei Luther ist Aristoteles ein blinder Heide und die Vernunft eine Hure. Doch mit der lieben Engel Schar hat er kein Problem. Luther zügelt die Vernunft, indem er sie mit Christus konfrontiert. Was Christum treibt, darf passieren. Locke zügelt den Verstand erkenntnistheoretisch. Auf einmal bekommt unser Denken Ränder, wo wir Gegenstände berühren, die unseren Verstand überfordern. Auf einmal ist Bescheidenheit am Platze, eine seltsame sogar. Denn der geforderten Bescheidenheit, die ja – wenn schon, denn schon – eine Selbstverständlichkeit wäre und sonst nichts, stellt Locke ein Äquivalent für den scheinbaren Verlust himmlischer Einsichten in Aussicht. Auf dem abgesteckten Feld, für das unser Verstand angelegt ist, ist ihm Erfolg verheißen. Der Erfolg besteht aus zwei Elementen, nämlich Herrschaft (dominion) und Vergnügen (very pleasant). Denken ist jetzt nützlich (useful). Diese Aussicht verspricht Locke am Anfang des großen Werkes zunächst eher nebenbei in einem Nebensatz.⁵ Die Hauptarbeit gilt der Analyse der Verstandestätigkeit. Aber der Leser soll doch schon wissen, wozu er die Mühen auf sich nimmt. Außerdem fällt auf, daß der Gedanke an dieser Stelle zum zweiten Mal geäußert wird. Das erste Mal taucht er auf gleich am Anfang des Briefes an den Leser in Form eines Vergleichs. Das Vergnügen, das

der Verstand verschafft, sei ähnlich dem des Jägers, der sich über das, was er nicht getroffen hat, nicht ärgert, weil er es nicht kennt, sich aber um so mehr an jedem Treffer ergötzt. Der Denker ist ein Jäger, sein Wissen eine Beute.

Der Zusammenhang von Aufklärung und Brauchbarkeitstheorie wurde öfter hervorgehoben. So geschehen schon 1807 in Hegels Phänomenologie des Geistes im Kapitel über den Kampf der Aufklärung gegen den Aberglauben. Seit Max Webers Protestantischer Ethik (1904) ist dieser Bereich geschichtlicher Bildung Allgemeingut. Dennoch lohnt es sich, die Texte hin und wieder von neuem zu lesen. Man stößt auf überraschende Einzelheiten. Im Zeitalter der Globalisierung bekommt nicht nur die Brauchbarkeitstheorie, sondern auch das Jägerbild eine globale Bedeutung. Das Weltwirtschaftsforum 1997 (Ende Januar/Anfang Februar in Davos) stand unter dem Thema »Aufbau der vernetzten Gesellschaft«. Das Handelsblatt berichtet, die dort versammelten 2000 Politiker, Manager, Banker, Wissenschaftler und Medienvertreter gingen aus von der These: »Nur jene Unternehmen, Volkswirtschaften und Gesellschaften werden im Zeichen der durch die Kommunikationstechnologien vorangetriebene Globalisierung überleben, welche die Vorteile der Vernetzung und Digitalisierung zu nutzen verstehen. Die aufstrebenden Volkswirtschaften und Gesellschaften können in der neuen Informations- und Kommunikationsgesellschaft Quantensprünge im globalen Wettbewerb machen.«⁴ Bestimmte Unternehmen, Volkswirtschaften und Gesellschaften, die Verstand nicht in Nutzen oder genügend Nutzen verwandeln können, werden nicht überleben. Die Aktualität des Jägerbildes liegt auf der Hand. Der einst verheißene Nutzen macht allerdings nicht nur Vergnügen. Der Jäger ist auch der Gejagte. Die Extensivität steigert die Intensivität, die Intensivität steigert die Extensivität. Die Rede von der Volkswirtschaft ist beinahe schon ein Rudiment vergangener Zeiten. Es ist müßig, klären zu wollen, was von beiden Ursache, was Wirkung ist. (Das ist wie mit dem Huhn und dem Ei). Das Ganze hat seinen Ursprung in unserem Verstand.

John Lockes Werk über den menschlichen Verstand besteht aus vier Büchern. Im 1. Buch kritisiert er die

⁵ *Herrn Johann Lockes Versuch vom menschlichen Verstand. I,1, § 1. 4 Handelsblatt. Nr. 22. 31.1./1.2.1997. S. 23.*

Auffassung von den angeborenen Ideen, weil ja nicht anzunehmen sei, daß das Kind im Mutterleib Metaphysik treibe. Was man am Kind beobachten kann, findet sich auch bei den sogenannten primitiven Völkern. Wäre ein Engländer an der Bucht von Soldanien, in Brasilien geboren, so hätte er Begriffe wie die dort heimischen Hottentotten, wäre der König von Virginien in England aufgewachsen, so würde er vielleicht, ich folge einer zeitgenössischen Übersetzung, »ein so geschickter Gottesgelehrter und ein so großer Meßkünstler gewesen sein, als es einige daselbst sind.«⁵ Das englische Wort für Meßkünstler ist mathematician. Kant rechnete auch die Astronomen zu den Meßkünstlern.⁶ Der Theologe und der Meßkünstler sind aus demselben Holz geschnitzt. So fällt Lockes Gottesbeweis auch aus.⁷ Jesus Christus ist nicht der Schlußstein der Kirche, sondern Gott ist der Schlußstein der Welt. Lockes Verstandesanalyse führt zu dieser Turmspitze. Aber auf welche Steine konnte er bauen?

Im 2. Buch beginnt die positive Analyse der Verstandestätigkeit mit der Feststellung: »Jedermann ist sich bewußt, daß er denkt.« Offenbar führt Locke den berühmten Satz von Descartes: »Ich denke, also bin ich« auf sein natürliches Maß zurück. Descartes wollte mit dem grundlegenden Satz seiner Philosophie auch das Kriterium der Wahrheit aussprechen. Er konnte alles, was er dachte, auch bezweifeln. Nur daß er zweifelte, konnte er nicht bezweifeln. Da Zweifeln Denken ist, konnte er nicht bezweifeln, daß er denkt. Da er nicht bezweifeln konnte, daß er denkt, konnte er auch seine Existenz nicht bezweifeln. Das Kriterium der Wahrheit hieß nun: Was ich nicht denken kann, gibt es nicht, ist nicht wahr. Locke philosophiert im Vergleich zu Descartes volkstümlicher. Sein erster Satz enthält nicht schon das Kriterium der Wahrheit, beweist nichts, leitet nichts ab, sondern ruft den Gegenstand der Wissenschaft schlicht herbei und jedermann ist als Zeuge aufgerufen. Wir haben zu bezeugen, daß der Gegenstand eine Tatsache und keine Einbildung ist. Man könnte sagen, der gesunde Menschenverstand ist sich selbst genug; er braucht nicht extra ein Kriterium der Wahrheit.

Die Menschen hätten mancherlei Begriffe in der Seele, im Geist (mind), die durch Worte ausgedrückt werden. Dann folgen Beispiele, die schon eine erste Überraschung bieten: Härte, Süße, Gedanke, Bewegung, Mensch, Elefant, Kriegsheer, Trunkenheit. Für jedermann, jedermann soll ja auch Zeuge sein, ist etwas dabei, wie wenn der Weihnachtsmann vom tiefen Grund des großen Sackes seine Gaben für die Braven heraufholt. Die Süße für die Naschkatzen, den Gedanken für die Denker und Dichter, die Bewegung für die Physiker und Techniker, das Kriegsheer für die Minister, die Trunkenheit für die Arbeitslosen. Auffällig ist an der Reihe der Beispiele die zufällige Alltäglichkeit der Begriffe. Auf den ersten Blick scheint nicht der Philosoph, sondern tatsächlich der Weihnachtsmann am Werk zu sein. Weil Locke seine Begriffe nicht ableitet, sondern nur auflistet, fand Hegel das Ganze seicht. Wir lesen trotzdem noch einmal.

Ein Stück Zucker ist süß, aber die Süße finde ich im Zucker und im Apfel. In der Reihe stand auch der Begriff Mensch. Konkret existiert ein Mensch allerdings nur als Paul oder Hans, Paula oder Hanna. Die aufgezählten Begriffe sind demnach Abstrakta, Vorstellungen, Perzeptionen oder Ideen, wie man damals allenthalben sagte, benutzen wir ständig, wenn wir denken. Denken ist durchaus jedermanns Sache. Solange wir nicht anfangen zu philosophieren oder Politik zu treiben oder Rechnungen zu schreiben, haben wir kaum Probleme zu verstehen, was der andere denkt, wenn er es uns sagt. Ich sage »kaum«, weil die Wörter, die wir haben, nie ganz genau definiert sind. Das ist ja der unendliche Streit zwischen Nominalisten und Realisten. Haben Worte teil an der Wirklichkeit oder nicht? So ein Wort wie »Haus« kann ein großes und ein »kleines« meinen. Das geht tausendmal gut und dann plötzlich nicht. Wenn ich »Religion« sage, kann sich jeder etwas vorstellen, fast als hätte ich »Haus« gesagt. Wenn ich »Religion« definiere, ist der Wirrwarr fertig oder die Diskussion am Ende. Wir kommen ohne Definitionen nicht aus, aber offenbar dürfen wir die Wörter nicht zu zeitig definieren, wenn wir uns verständigen wollen.

⁵ Herrn Johann Lockes *Versuch vom menschlichen Verstand*. I,3, § 1. ⁶ Immanuel Kant: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. In: *Immanuel Kant: Werke in 10 Bänden*. Hrsg. Weischedel. Bd. 1. S. 238. ⁷ Herrn Johann Lockes *Versuch vom menschlichen Verstand*. IV, 10.

Wie kommen die Begriffe von Objekten in den Verstand? Wie kann man den Grad der Gewißheit unserer Erkenntnis bestimmen? Wo verläuft die Grenze zwischen Meinen und Wissen? Nach welchen Grundsätzen verfahren wir bei solchen Dingen, wo es keine Erkenntnisse gibt? Was ist dann der Grund für unseren Beifall und unsere Überzeugung? Die Fragen, die Lockes gesamte Abhandlung durchziehen, finden wir noch immer sympathisch, womit wir zugeben, daß wir Aufklärer sind.

Nicht jedes Problem, wie es damals diskutiert wurde, beschäftigt uns heute in derselben Weise. Trotzdem ist es leichtsinnig anzunehmen, wir wären inzwischen sehr viel weiter. Locke zieht aus der Tatsache, daß es keine angeborenen Ideen gibt, einen Schluß: Unsere Seele (mind) ist am Anfang ein unbeschriebenes Blatt (white paper, void of all characters, without any ideas). Wir hüten uns mit Kenntnissen von anderswoher, zum Beispiel vom heutigen Stand der Entwicklungspsychologie, zu widersprechen. Wir folgen schlicht Lockes Denkprozeß, aber nicht naiv, sondern wir machen eine Methode daraus, die er und später Berkeley selber vorgeschlagen haben. Wir reflektieren beim Lesen seines Textes auf uns selbst und rechnen damit, daß das Aufklärerische, das enlightenment und die dunkle Seite der Aufklärung gleichzeitig zu fassen sind.

Der Anfang aller Verstandestätigkeit ist also das unbeschriebene Blatt unserer Seele. Nun unterscheidet Locke zwei Objekt-Gruppen, mit denen sich der Geist beschäftigt: a) äußere sinnlich wahrnehmbare Objekte und b) innere Operationen des Geistes. Beide liefern das gesamte Material des Denkens (supplies our understandings with all the material of thinking). Die beiden Quellen der Erkenntnis ließen sich besonders in der Kinderstube beobachten. Erst allmählich, by degrees⁸, eigne sich das Kind Ideen/Vorstellungen an. »Heiß« lernt es am Ofen kennen, »kalt« am Schnee. Die Qualitäten kennt es schon, bevor das Gedächtnis ein Register über Zeit und Reihenfolge anlegt und dann auch die Wörter, die die Mutter gesprochen hat, zuordnen kann. In dem by-degrees steckt das ganze aufklärerische Prinzip in der Nuß, einschließlich dem Vergnügen des Jägers.

In dem Maße wie dem Geist des Kindes durch die Sinne Ideen zugeführt werden, erwacht es. Je mehr Stoff es zum Denken bekommt, desto mehr lernt es Denken. Es lernt die Menschen kennen, mit denen es täglich zusammenkommt und unterscheidet sie von Fremden. So können wir beobachten, wie sich der Geist schrittweise (by degrees: Die Wendung von II, 1, § 6 erscheint hier in II, 1, § 22 wieder) auf diesem Gebiet vervollkommnet und wie er fortschreitet zu der Einübung weiterer Fähigkeiten, die darin bestehen, daß er seine Ideen erweitert (enlarging), zusammensetzt (compounding) und abstrahiert (abstracting), aus ihm Schlüsse zieht und über alles nachdenkt. Hier berührt Locke jene eigentümliche Fähigkeit des Geistes, der unsere eigentliche Aufmerksamkeit gilt. Der Geist kann seine Ideen/Vorstellungen erweitern, zusammensetzen und er kann von allem, was vor Augen ist, abstrahieren. Was der Geist mit den Ideen kann, das kann er auch mit dem Geld. Das Geld ist gewissermaßen nur eine Idee konkreter als die Idee selbst.

An dieser Stelle verliert Locke kein Wort über das Geld. Dennoch tragen wir kein fremdes Wissen an den Text heran, wenn wir den Bogen dahin schlagen. Sein ökonomisches Hauptwerk (Some considerations of the consequences of the lowering of interest and raising the Value of Money) erschien 1691. Dort nimmt Locke zu der damals aktuellen finanzpolitischen Frage Stellung: Soll der Zinssatz staatlich festgelegt werden? Man dachte seinerzeit an vier Prozent. Locke plädierte für die Beibehaltung einer marktgesetzlichen Selbstregulierung des Zinssatzes. Dahinter stehen naturrechtliche, anthropologische und erkenntnistheoretische Voraussetzungen. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen hat Locke in den Untersuchungen über den Verstand ausgearbeitet. Wir dürfen daher nicht verpassen, den Haken, an dem wir das dunkle Bild der Aufklärung aufhängen wollen, dort einzuschlagen, wo er hingehört. Eine Art klassische Unterstützung finden wir bei Marx und Engels in der von ihnen 1845/46 verfaßten und 1932 in Moskau veröffentlichten Deutschen Ideologie: »Die scheinbare Albernheit, welche alle mannigfaltigen Verhältnisse der Menschen zu einander in das Eine

⁸ *Ebenda*. II,1, § 6.

Verhältnis der Brauchbarkeit auflöst, diese scheinbare metaphysische Abstraktion geht daraus hervor, daß innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft alle Verhältnisse unter das Eine abstrakte Geld- und Schacherverhältnis praktisch subsumiert sind. Diese Theorie kam auf mit Hobbes und Locke, gleichzeitig mit der ersten und zweiten englischen Revolution...«⁹

Wie arbeitet der Verstand? Erst ist er ein leeres Blatt, dann stehen zusammengesetzte Ideen darauf und am Ende wird daraus Geld, das heckt wie Kaninchen. Den Mechanismus muß man aufklären.

Weil am Ausgangspunkt der Aufklärung sich so viel entscheidet, ist es nötig, den Punkt nochmals genau zu fixieren. Dieser Ausgangspunkt ist keine philosophische Konstruktion. Er ist nicht abgeleitet. Wir haben kein Kriterium seiner Wahrheit, sondern jedermann bezeugt ihn nur durch die Art, wie er denkt. Der Punkt, von dem wir ausgehen, ist erfahrungsmäßig erreichbar, und zwar im eigenen Geist durch Selbstbeobachtung. Die Beobachtung der Kinderstube und der Völkerkunde erleichtern die Arbeit und ermöglichen eine gewisse Kontrolle. Auch der Stammtisch ermöglicht diese Kontrolle.

Ursprung aller Erkenntnisse sind Sensationen und Reflexionen und zwar eben in dieser Reihenfolge. Das fanden Lockes Kritiker paradox. Da müßte sich etwas Materielles in etwas Geistiges, Materie in Geist verwandeln. Berkeley meinte, in theoretischer Hinsicht würden die Begriffe der Materialisten entweder nichts bedeuten oder einen Widerspruch in sich tragen. Darauf werden wir wieder zurückkommen. In praktischer Hinsicht würde dem Atheismus Tor und Tür geöffnet und die Würde des Menschen verspielt. Die Bedenken würden wir heute so nicht mehr teilen. Die strenge Abfolge von Sensation und Reflexion käme uns freilich noch immer recht oberflächlich vor. Die Frage ist nur, ob Locke wirklich so oberflächlich gedacht hat. Dabei haben wir nicht das geringste Interesse, bei Locke eine Tiefe zu reklamieren, die er nicht hat, unser Interesse gilt nur dem Gedanken. Im Buch II, 1, § 23 faßt er seine Theorie auf folgende Weise zusammen. Er fragt: Wann fängt der Mensch an, Ideen/Begriffe zu haben? Seine Antwort lautet: Weil sich nirgends zeige, daß Begriffe im Geist sind, ehe die Sinne

einige hineingebracht haben, so müßten die Begriffe gleichzeitig (coeval) mit den sinnlichen Empfindungen im Verstande sein. Da ist doch die Stufenleiter von Sensation und Reflexion ausgesprochen und wieder aufgehoben. Im Buch II, 9, § 3, wird das, was Locke meint, konkreter ausgedrückt. Was wären die Eindrücke auf die äußeren Körperteile, heißt es, wenn nicht im Inneren von ihnen Notiz genommen würde. Das Feuer würde uns verbrennen wie ein Stück Holz, wenn sich die Bewegung nicht zum Gehirn fortsetzen würde und dort die Empfindung von Hitze oder die Idee des Schmerzes hervorbrächte. Genau darin bestünde das, was man eine Vorstellung nennt. In dem Augenblick hat er das Ziel erreicht, das er anstrebte. Er wollte von der Seele, die noch ein leeres Blatt ist, zu der Vorstellung in der Seele. Er wollte den Anfang der Begriffsbildung, den Anfang der Intelligenz markieren. Die Stufenleiter von Sensation und Reflexion war offensichtlich eine Hilfskonstruktion, die den Denkprozeß an einer Stelle anhält, um ihn von da aus zu erklären und zwar so, daß der gesunde Menschenverstand noch bereit ist, der Erklärung zu folgen. Locke wollte ja den Verstand so beschreiben, daß derselbe daraus noch Nutzen ziehen kann.

Nun hatten wir gehört, nachdem das Kind, das heißt der Geist erste Ideen empfangen hat, schreite er allmählich (by degrees) fort und lerne seine Ideen zu erweitern (enlarging) und zusammensetzen (compounding). Dementsprechend unterscheidet Locke zwischen einfachen und zusammengesetzten oder komplexen Ideen. Die einfachen Ideen werden gewonnen a) durch einen Sinn, b) durch mehrere Sinne, c) durch Reflexion, d) durch Sensation und Reflexion. Die sinnesspezifischen einfachen Ideen (von Farben, Tönen, Gerüchen, Oberflächenqualitäten) sind zahllos. Es gibt mehr einfache Ideen als Namen dafür. Für die verschiedensten Gerüche etwa sagen wir »duftend«. Einfache Ideen sind trotzdem klar und deutlich. Sie sind weder definierbar, noch bedürfen sie der Definition.

Besonders herausgehoben werden müsse aus den einfachen Ideen allerdings die Idee der Festigkeit, der Solidität. Solidität ist für Locke neben der Ausdehnung ein wesentliches Merkmal der Materialität. Descartes

⁹ Karl Marx, Friedrich Engels: *Die deutsche Ideologie*. In: *Karl Marx/Friedrich Engels: Werke*. Bd. 3. Berlin 1958. S. 394.

hatte das Wesen der Materie nur mit Hilfe der Ausdehnung bestimmt. Auch an dieser Stelle ist die Beschreibung der Verstandestätigkeit in ihren Einzelheiten recht aufschlußreich, aufregender als der Vergleich von Denker und Jäger. Die Idee der Festigkeit sei am innigsten mit den Körpern verknüpft. Wir mögen uns bewegen oder ruhen, stets fühlen wir etwas, das uns trägt und daran hindert, nach unten zu sinken – »we always feel something under us that support us, and hinders our farther sinking downwards«¹⁰.

Um den Gedanken für uns in seiner Massivität nachvollziehbar zu machen, dürfen wir dazusetzen, ohne daß wir uns sagen lassen müßten, wir würden Lockes Intentionen entstellen: Die Idee der Festigkeit gibt uns das Vertrauen, daß wir morgens an derselben Stelle aufwachen, an der wir uns abends zur Ruhe gelegt haben. Ein naturwissenschaftlich oder ein philosophisch gebildeter Mensch gewinnt dieses Vertrauen nicht anders als ein Handwerker oder Straßenkehrer. Das Wunder des Malachias könnten wir im Ernst nicht ertragen.

Und nun gleich zum Kern der Sache. Auch wenn niemand eine Gesetzmäßigkeit der Börsenkurse ermitteln kann, umherfliegende Häuser wären ihr Ende. Die Börse kann von der Realität fast völlig abstrahieren, aber den Börsenplatz und die Zahlen von gestern muß man wiederfinden. Man stelle sich vor, Pater Malachias hätte nicht ein Bordell in Großbritannien, sondern die Börse von New York verschwinden lassen. Ohne Dow Jones hätten die Händler in Frankfurt nichts mehr zu tun. Ein Investmentfonds, der gestern Microsoft verkauft hat und die Gewinnmitnahme nicht gebucht findet, könnte heute nicht deutsche Großchemie kaufen. Und diese Überraschung weltweit! Der Börsencrash vom 23. Oktober 1929, jener berühmte Schwarze Freitag, wäre eine harmlose Episode gewesen. Aber nun Schluß mit der Phantasie, die immerhin ein literarisches Vorbild hat, dessen Extrem uns das Prinzip verdeutlicht.

Lockes Heraushebung der einfachen Idee der Festigkeit aus den übrigen einfachen Ideen erweist sich noch 300 Jahre später als eine fundamentale Erkenntnis. Wichtig ist dabei wieder die Parallele von materieller und geistiger Welt. Von der Festigkeit aus beginnt der Verstand mit der Erweiterung und Zusammensetzung der Ideen.

Ideen, die durch mehrere Sinne geworden werden können, sind »Raum«, »Ausdehnung«, »Gestalt«, »Bewegung«. Eine Gestalt kann man sehen und tasten. Ideen der Reflexion betreffen Bewußtseinsvorgänge wie das Vorstellen und das Wollen. Ideen, die durch Sensation und Reflexion gewonnen werden können, sind »Lust«, »Existenz«, »Kraft«, »Zeit«.

Zusammengesetzte Ideen sind das Ergebnis von Tätigkeiten des Geistes. Er hat die Fähigkeit, Ideen zu vergleichen, ihre Bestandteile von einander zu trennen, einfache Ideen zu verbinden und Abstraktionen vorzunehmen. Dabei unterscheidet der Geist primäre und sekundäre Qualitäten. Die primären Qualitäten, etwa die Ausdehnung oder die Gestalt, gehören zu den Dingen, die sekundären nicht. Die Farbe etwa existiert nur in der Wahrnehmung. Da es unmöglich ist, alle komplexen Ideen daraufhin zu untersuchen, ob sie auf einfache Ideen zurückgeführt werden können, versucht Locke sie auf andere einfache Daten zu reduzieren. Er kommt zu der Einteilung in Ideen von Substanzen, Ideen von Modi und Ideen von Relationen.

Wir müssen nicht die ganze Systematik rekonstruieren; sie ist für unsere Weltanschauung nicht mehr so wichtig. Aber die Idee des Raumes lohnt sich, näher ins Auge zu fassen.

Eine einfache Idee ist modifizierbar oder der Zufälligkeit ausgeliefert. Zwischen dem Begriff »Eins« und dem Begriff »Zwei« ist genauso ein großer Unterschied wie zwischen dem Begriff »Blau« und dem Begriff »Wärme«. Dennoch ist der Begriff »Zwei« von einer wiederholten Einheit zusammengesetzt und die wiederholten Einheiten machen die verschiedenen einfachen Zufälligkeiten von einem Dutzend, einem Schock oder einer Million aus.

Der Raum, wenn er auf die Entfernung zwischen zwei Körpern hin betrachtet wird, heiße Abstand. Betrachtet man ihn nach Länge, Breite und Höhe, könne man Inhalt, Geräumigkeit (capacity) sagen. Jede Entfernung sei eine Modifikation des Raumes und jede Modifikation eine einfache Zufälligkeit. Die durch Gewohnheit festgesetzten Maße für Längen nennen wir Zoll/inch, Fuß/foot, Elle/yard, Klafter/fathom, Meile/mile, Erddurchmesser/diameter of the earth. Haben sich die Menschen darüber verständigt, so können sie die Maße in Gedanken wiederholen, so

¹⁰ Herrn Johann Lockes *Versuch vom menschlichen Verstand*. II,4, § 1.

oft sie wollen (they can in their minds repeat them as often as they will), ohne den Begriff Körper damit zu verknüpfen. Sie können sich die Begriffe von der Länge, vom Quadrat oder Würfel, vom Fuß oder der Elle unter den Körpern des Weltalls oder über die äußersten Grenzen (beyond the utmost bounds) aller Körper machen und ihren Begriff vom Raum erweitern (enlarge), wie es ihnen beliebt (as much as they please). Sie können immer wieder einen bestimmten Begriff neben den anderen setzen, ohne daß sie imstande wären, irgendwo aufzuhören oder zu einem endgültigen Abschluß zu kommen (without being ever able to come to any stop or stint. Poley: oder an eine Grenze zu kommen). Beispiel: Wir können den Begriff Latte neben den Begriff Latte setzen, bis wir den Begriff Zaun haben. Mit dem Zaun könnten wir die ganze Welt umzäunen. Begriffsbildung kommt von sich aus, von innen heraus an keine Grenze. Wir können den Begriff Baum neben den Begriff Baum setzen, bis wir den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen. Das Beispiel stammt natürlich nicht von Locke. Er sagt nur: So kommen wir zum Begriff der Unendlichkeit (immensity)¹¹. Locke versteht Unendlichkeit als undefinierte Unendlichkeit. Die positive Unendlichkeit hält er für undenkbar. Unendlichkeit ist wieder eine Hilfskonstruktion, um das Denken zu beschreiben, so wie die Stufenleiter von Sensation und Reflexion auch eine Hilfskonstruktion war, die er brauchte, um das Denken zu beschreiben. Ausdehnung und Substanz sind ebenfalls Begriffe, von denen Locke nicht sagen kann, was sie sind. Wer ihm aber seine Unkenntnis zum Vorwurf machen wollte, den würde er fragen, was das Denken sei. – An dem Punkt wird Berkeley mit seiner immateriellen Hypothese einsetzen. Die Auflösung der materiellen Substanz ist vielleicht gar nicht der Skandal, von dem Kant sprach oder die Clownerie, von der Lenin sprach. Vielleicht deutet sich schon dort die gemeinsame Quelle von Vernunft und Wahnsinn der Moderne an. Diese Randbemerkung über Berkeley soll nur andeuten, in welche Richtung ich denke.

Was vom Raum gilt, trifft in ähnlicher Weise für die Zeit zu. Der Begriff der Entfernung ergibt sich von der

Folge der Dinge, die wir Dauer nennen. Die einfachen Zufälligkeiten der verschiedenen Zeitlängen sind Stunden, Tage, Jahre. Am Ende der Operationen des Geistes steht der undefinierte Begriff der Ewigkeit.

Was von Raum und Zeit gilt, trifft in ähnlicher Weise auch für das Geld zu. Der besondere Charakter des Geldes bestehe darin, hat John Maynard Keynes herausgefunden, daß das Geld gar nicht existiert. Nicht das Geld, das wir in der Brieftasche haben, sondern das Buchgeld, das inzwischen nur als Information durch die Computer geht, regiert die Welt. Das Buchgeld existiert als Kredit und als Schuld und ermöglicht Austauschmaßnahmen zwischen den Akteuren, die in Raum und Zeit weit von einander entfernt sind. Georg Simmel hat gezeigt, wie diese Tatsache den Differenzierungsprozeß in der Gesellschaft vorantreibt. Durch die Entfernung zwischen Besitz und Besitzer, Konzern und Aktionär, erlangen beide ein hohes Maß an Unabhängigkeit und Eigenbewegung. Die Fernwirkung des Geldes gestatte dem Besitz und dem Besitzer, daß sie ihren eigenen Gesetzen folgen können.¹² Der Tischlermeister, der selber an der Hobelbank stand und der Bauer, der hinter dem Pflug herlief, unterlagen viel mehr den Gesetzen ihres Besitzes als der Aktionär. War der Tischler ein schlechter Kaufmann, konnte es wohl sein, daß der Besitzer seinen Besitz ruinierte. Auch der Besitz unterlag also dem Gesetz des Besitzers. Ist der Besitzer Aktionär, kann er sich der Kunst widmen oder im sozialen Bereich engagieren. Vielleicht hat er die Fähigkeit, Leiter eines Obdachlosenheimes zu werden.

Kehren wir vom Geld zurück zu den Ideen. Wo Locke seine Ideenlehre zusammenfaßt, könnte man meinen, er habe die modernen Soziologen bereits gelesen. »Hinsichtlich dieser Fähigkeit, seine Ideen zu wiederholen und zu verbinden, besitzt der Geist eine große Kraft, die Objekte seines Denkens weit über das hinaus, womit ihn Sensation oder Reflexion ausstatten, zu variieren und zu vervielfältigen. Bei alledem aber bleibt er an die einfachen Ideen gebunden... Hat er aber einmal diese einfachen Ideen erworben, ist er nicht mehr auf die Beobachtung und das von außen sich Darbietende angewiesen, er kann vielmehr aus

¹¹ *Ebenda*, II,13, § 2 ¹² Georg Simmel: *Philosophie des Geldes* (1900). In: *Georg Simmel: Gesamtausgabe*. Bd. 6. Hrsg. David P. Fisby, Klaus Christian Köhnke. Frankfurt a. Main 1989. S. 448f.

eigener Kraft die Ideen, die er besitzt, verknüpfen und neue komplexe Ideen schaffen, die sich ihm in dieser Verbindung nie dargeboten haben (which it never receives so united).¹⁵ Lockes Sprache klingt altertümlich. Manche Argumente sind schwer nachvollziehbar wie Sitten und Bräuche eines fremden Landes. Manchmal sind die Begriffe auch nicht genau definiert. Aber das alles kann man zu den peanuts rechnen. Der Sache nach ist Locke ein moderner Denker. Und an der Quelle könnte das Problem der Moderne klarer und deutlicher in Erscheinung treten als an der Delta-Mündung zur Postmoderne.

Die Unendlichkeit des Raumes und die Ewigkeit der Zeit sind bei Locke indefinite Begriffe, die er braucht, um den Mechanismus des Denkens zu erklären. Diese Hilfskonstruktionen bestimmen aber auch die Funktionsweisen des Geldes. Der Raum zwischen New York, Tokio und Frankfurt ist freilich ein realer Raum und als solcher definiert. Die Ewigkeit von 30jährigen Staatsanleihen und andere Fälligkeiten ist ebenfalls definiert. Der Widerspruch ist nur zu lösen durch soziale Ausgrenzung, was man in liberaler Sprache Differenzierung der Gesellschaft nennt. Dazu muß man aber genug Menschen haben, die man sich jetzt durch Globalisierung verschafft. Ist das erkannt, ist auch klar, daß die industrielle Vergasung von Menschen nicht nur aus moralischen Gründen ein Verbrechen, sondern aus gesellschaftspolitischen Gründen ein Fehler war.¹⁴ Natürlich darf die soziale Ausgrenzung nie solche Ausmaße annehmen, daß das System implodiert. Solange der aufklärerische Verstand sich immer von neuem überzeugt, müssen wir mit der dunklen Seite der Aufklärung leben. Die Intelligenz, sofern sie gesunder Menschenverstand ist, kann sich gewissermaßen nicht selber stoppen, sie stößt an keine ihr immanente Grenze. Die aufklärerische Grenzenlosigkeit führt aber mit der Zeit in den Ruin.

Das 10. Gebot der Bibel könnte die fehlende Grenze setzen. Wie die Kirche von dieser Grenze reden soll, so daß jenseits ihrer Mauern der Gesprächsbeitrag verstanden werden kann, ist eine Frage für sich. Die Christen müßten jedenfalls wenigstens ihre Entfrem-

dung zum Ausdruck bringen und nicht Gott zum Schlußstein des Ganzen machen.

Wir sind alle Aufklärer. Der Besuch unserer Quelle führt uns unversehens zu einem Thema, das wir jetzt nur noch ein wenig erklären können.

Wir greifen ohne jegliche Ableitung auf die biblische Tradition zurück, weil man ohne Sprung in das, was dort Glauben heißt sowieso nicht hineinkommt. Von innen her funktioniert der Verstand aber ziemlich gesund nach den Regeln, nach denen er immer funktioniert. Darum sollte auch eine säkularisierte Gesellschaft nicht mutwillig auf dieses Erbe verzichten.

Wenn man den Dekalog (Ex. 20, 2–17) auch nur flüchtig liest, dann merkt man bald, daß ihm das Wichtigste fehlt, wodurch er zu einer Anweisung zum moralischen Leben wird: die positive Füllung. Außer dem Feiertags- und Elterngelot, die historischen Probleme, die damit zusammenhängen, können wir beiseite lassen, verzichtet der Dekalog darauf, das Leben positiv zu normieren. Er »begnügt sich damit gewissermaßen an den Rändern eines weiten Lebenskreises Zeichen aufzustellen, die der zu achten hat, der Jahwe angehört.«¹⁵ Noch bei Hesekiel, dem Propheten, den viele für den Vater des starren Nomismus gehalten hätten, findet sich eine derartige Katechismustafel, erklärt v.Rad weiter. Wer Jahwe angehört, der opfert nicht auf den Bergen, also an den Heiligtümern fremder Götter, der übt nicht Erpressung, nimmt nicht Zins, leiht nicht auf Wucher usw.(Hes. 18, 6ff.). Hier sei vollens klar, die Gebote enthalten keine Maximalforderungen. Hier wird kein Ethos umrissen. Nur was Jahwe absolut mißfällt, wird ausgesprochen, sonst bleibt das Leben unnormiert. Die Frage nach dem Verstandesvermögen geht jetzt in eine andere Richtung als bei Locke. Gemessen an den 10 Geboten müßte der Christ gegenüber dem kapitalistischen System, dem neokapitalistischen Jagdverhalten zumal, seine Entfremdung zum Ausdruck bringen. Der Westen hat im Osten eben nicht nur dem Sozialismus eine Niederlage zugefügt, sondern sich selbst, das heißt der

¹³ Herrn Johann Lockes Versuch vom menschlichen Verstand. II,12, § 2. ¹⁴ Wenn die Historiker die Einmaligkeit der Verbrechen des deutschen Faschismus benennen, dann sprechen sie von der industriemäßigen Vernichtung von Menschen. ¹⁵ Gerhard v. Rad: Theologie des Alten Testaments. Bd. I. München 1962. S. 208.

Moderne ein Bein gestellt. Der Verstand der Moderne bringt die Welt um. Schon Locke hat ziemlich ausführlich beschrieben, wie er das macht. Und wir machen alle mit, weil wir Aufklärer sind. Fukuyamas These vom Ende der Geschichte kann sich nur im Orkus bewahrheiten. Die aufgeklärten Konservativen, Günter Rohrmoser versteht sich so, rechnen mit dieser

Möglichkeit.¹⁶ Eben das war es, was Jahwe nach biblischer Überlieferung absolut mißfällt. Gerade deshalb ist Gott nicht Schlußstein unserer Kultur. Das Positivste, was man in einer solchen Situation tun kann, ist, seine Entfremdung zum Ausdruck zu bringen. Wenn es dennoch eine Zukunft gibt, werden die Christen schon nicht den Trotzkopf rausstecken.

¹⁶ Günter Rohrmoser: *Der Ernstfall. Die Krise in unserer Liberalen Republik. 2. Auflage. Frankfurt a. Main 1996.*

MANFRED HAUSTEIN

Der charismatische Zeuge

Emil Fuchs kam im Oktober 1949 zum Herbst/Wintersemester als Ordentlicher Professor für Systematische Theologie an die Theologische Fakultät unserer Alma mater. Ich selbst hatte ein Jahr zuvor dort das Studium begonnen und brachte es im Sommer 1953 ebenfalls in Leipzig mit dem Staatsexamen zum Abschluß. Der bejahrte, in der Gestalt kleine, neue Professor mit dem weißen Haarkranz dozierte und argumentierte in geradezu jugendlicher Frische und Lebendigkeit. Als westdeutscher Übersiedler in bewußter gesellschaftlicher Entscheidung war er für uns Studenten ein Phänomen, das besonderes Interesse auf sich zog. Für mich stellte er die Erstbegegnung mit einem profilierten »Christen für den Sozialismus« dar. Der ideologische Trend an der Fakultät, was Lehrkörper wie Studenten betraf, war systemkritisch. Ausnahmen, wie etwa der Neutestamentler und Volkskammerabgeordnete Johannes Leipoldt, änderten nichts am Gefälle. Diese Spannung betraf wesentlich den Gegensatz marxistischer Atheismus/dialektischer Materialismus – christlicher Glaube, der stark akzentuiert wurde, war also weltanschauungszentriert, wodurch die gesellschaftlichen Aspekte (Vergesellschaftung an Produktionsmitteln, Liquidation feudalistischer Eigentumsstrukturen, Bodenreform) eher in den Hintergrund traten. Fuchs, dessen lebenswürdige, irenische Ausstrahlung ein hohes Maß an Akzeptanz erwarten ließ, unterlag auch an der Fakultät wie nahezu sein ganzes Leben hindurch – seine Lebensbeschreibung macht es eindrücklich deutlich¹ – einem gerüttelt Maß an Anfeindung und, unter der gerade noch gewährten akademischen Form, dem verdeckten Versuch der Ausgrenzung.

Dieser zügige Gegenwind, er wurde von uns Studenten bald wahrgenommen, galt allerdings nicht nur der sozialistischen Option des neuen Fakultätsmitgliedes, sondern auch seiner spezifischen theologischen Prägung, die in einer Mischung von liberaler Theologie und spiritualistischer Frömmigkeit bestand. Fuchs ge-

hörte der Gemeinschaft der Quäker an. Die Fakultät verstand sich aber auch im Bezug zur Landeskirche als Hort lutherischer Theologie. Man könnte es so ins Bild fassen, daß sich das Immunsystem des sächsischen Luthertums gegen den in seiner Sicht konfessionell fragwürdigen und politisch linken Einfluß abstoßend wehrte. Die bereits im Reformationsjahrhundert auszumachende Verbindung von theologischem »Schwärmertum«, Spiritualismus und Revolution war für konservative Lutheraner hochsuspekt. Der Austausch der polemischen, diffamierenden Kennzeichnung »Schwärmertum« mit dem neueren Begriff »radikale Reformation« hatte sich noch kaum herumgesprochen. Es gab Boykottendenzen gegen den neuen Ordinarius. Der Besuch seiner Lehrveranstaltungen ließ zu wünschen übrig. Ich erinnere mich selbst eindrücklich an zwei Seminare mit kleiner Besetzung, die durch eine ungewöhnliche kommunikative Nähe mit Prof. Fuchs wie untereinander und einer außerordentlich freimütigen Dialogoffenheit geprägt waren. In einer Zeit, wo die autoritäre Professorendistanz noch typisch war, ließ er seine Studenten ungewöhnlich nahe an sich heran. Auf unsere Fragen zur theologischen Legitimität seines Weges, zu gesellschaftlichen Problemfeldern antwortete er ungereizt, geduldig in einer Mischung aus Sachlichkeit und Existentialität, wobei er sich nie um Dekkung und Verteidigung bemühte.

Fuchs war hochgebildet, von reicher Geistigkeit aber keineswegs der Typ des kühlen, analytischen, rationalistischen Intellektuellen, was unter psychologischem Aspekt immer ein ausgeprägtes Distanzmoment und ein größeres Maß an Abstand bedingt. Man spürte sehr bald eine innere Glut, eine Glut leidenschaftlicher Liebe für die Mühseligen und Beladenen und heiligen Zorns gegen die Mächte der Ungerechtigkeit und des Profits. Es war keine Geistigkeit »sine ira et studio«, was für bestimmte Erschließungen durchaus Sinn macht, sondern eine durch und durch

¹ Siehe Emil Fuchs: *Mein Leben*. Bd. 1. Leipzig 1957. Bd. 2. Leipzig 1959.

affektive Geistigkeit der Berührung und Betroffenheit, der Verwicklung und der Teilnahme. Nach meinem Eindruck, der mir nach so langer Zeit noch ganz ungelöscht ist, war es eine Geistigkeit, auf der ein Widerschein des Biblisch-Prophetischen bzw. ein jesuanischer Widerschein lag, was wesentlich die Wirkkraft der Persönlichkeit von Emil Fuchs für mich ausmachte. Dies stellt einen subjektiven Eindruck dar und bedeutet keine objektive Feststellung, die wohl vermessen wäre. Dabei eignete Fuchs sich nicht das geringste fromme Gehabe an. Überhaupt war er kein demonstrativer Darstellungstyp. Er strahlte die Leuchtkraft innerster Identifikation und tiefster glaubender Bestimmtheit aus.

Von der intellektuellen Stringenz her, die einem packt und geradezu zwingt, hat Emil Fuchs weniger auf mich gewirkt. Sein liberaltheologisches Denkgewebe trug zu stark das Gepräge des 19. Jahrhunderts, als daß es in Nachhaltigkeit auf uns wirken konnte. Demgegenüber wirkte die Synthese von gesellschaftlichem Einsatz, der in ganzer Hingabe und unter schweren Opfern geschah, und christlichem Glauben tief auf mich ein und bis zur Stunde nach. Fuchs dementierte damit ohne jede Aggressivität das vertraute Bild individualistischer Bildungsreligiosität vornehmer Distanziertheit, stellte aber auch eine selbstzentrierte Kirchlichkeit, die gerade damals große Konjunktur hatte, nachdrücklich in Frage. Diese Einheit, zeitlich deutlich vor der späteren »politischen Theologie« und ökumenischen »Befreiungstheologie«, war damals noch keineswegs akzeptiert oder wenigstens eingeräumt und gerade von lutherischer Seite höchst umstritten, wie die stetige innerkirchliche Beunruhigung um den politisch aktiven Martin Niemöller in jenen Jahren eindrücklich zeigte. Sie begegnete mir in der Person Emil Fuchs als ein fragendes, herausforderndes, verpflichtendes christliches Zeugnis. Wie seine Bücher ausweisen, war Fuchs zwar in einem tief angelegten Denkprozeß, aber dennoch von der christlichen Liebe her zum Sozialisten geworden. Es ging ihm über die individuelle Caritas hinaus, bei der stehenzubleiben nicht erlaubt sein konnte und Mangel an Folgerung und Konsequenz bedeutete, um die Sozialität der Liebe, mit einer ökumenischen Formel

gesprochen um »Liebe in Strukturen«. Nachdem er vielfältig erfahren hatte, daß die kapitalistischen Strukturen vom Wolfsgesetz bestimmt waren, den Opfern war er mannigfach als Seelsorger begegnet, überzeugende Erfahrungen mit der sozialen Marktwirtschaft gingen ihm ab, suchte und trachtete er nach einer neuen, einen sozialistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsstruktur. Fuchs war weniger und nicht in erster Linie ein rationaler Sozialist, vielmehr ein religiös-sozialistischer Pneumatiker. Letztlich bedeutete nicht Analyse, die damit nicht geringgeschätzt wird, sondern »Schau«, nicht reflexives Kalkül, sondern »Ruf«, wie zwei seiner häufig wiederkehrenden Kennworte lauteten, sein Element.

Rudolf Bohren berichtet in seinem Buch über Eduard Thurneysen², wie ihn bei den Recherchen ein alter Mediziner auf die Frage, was ihn an der Predigt des Basler Münsterpfarrers und Professors eigentlich angezogen habe, prompt antwortete: »Seine Begeisterung«. Eben darin lag auch die eigentümliche Faszination von Emil Fuchs als Prediger im Universitäts-gottesdienst, Hochschullehrer, öffentlicher politischer Redner und Dialogpartner. Damit ist keine idealistische Begeisterung als seelische Hochstimmung gemeint, sondern theologische Begeisterung, lebendige Spiritualität als wirksames Erfülltsein vom Geist Gottes. Spiritueller Enthusiasmus ist aber, wie die Kirchengeschichte ausweist, es wäre unredlich dies an dieser Stelle zu unterschlagen, ein schmaler Grat mit Absturzgefahr. Subjektive Authentizität schließt den Irrgang nicht aus. Die lutherische Reserve gegenüber enthusiastischen Phänomenen hat hier ihren Grund. Fuchs stand für die sächsische lutherische Kirchenleitung, es war schon angedeutet, nicht etwa unter dem Verdacht des Opportunismus, Pragmatismus oder irgendeiner Unaufrichtigkeit, aber dem des schwärmerischen Enthusiasmus. Weil hier Heil und Verwirrung so nahe beieinander liegen, gehört nach 1. Kor. 12, 10 die Unterscheidung der Geister mit gutem Grund zu den christlichen Charismen. Konkret stellt solche Unterscheidung aber immer wieder eine außerordentlich schwierige Aufgabe und Entscheidung dar, was zweifellos auch für Emil Fuchs seine Gültigkeit hat. Andererseits befindet sich eine ausge-

² Siehe Rudolf Bohren: *Prophetie und Seelsorge – Eduard Thurneysen. 1982.*

prägte Abwehrposition, etwa bestimmter konfessionalistischer lutherischer Kreise in der Gefahr, den Geist Gottes »zu dämpfen« (1. Thess. 5, 19) und der Dynamik des Heilsgeschehens in orthodoxer Statik im Weg zu stehen. Diese widersprüchliche Problematik bestimmt gegenwärtig in einem hohen Maße die theologische Situation der Weltchristenheit, wo sich Spiritualismus, Geistchristentum, die sogenannte charismatische Bewegung global stürmisch ausbreiten.

Bedeutet nun das Scheitern der DDR, das historische Fiasko des sogenannten Realsozialismus sowjetischer Prägung zugleich auch eine Art Gottesurteil über das theologische Lebenswerk von Emil Fuchs und seiner sozialistischen Option? Ist an diesem Scheitern nicht auch deutlich geworden, daß Fuchs eben nicht geistgeleitet war, sondern einem psychischen Enthusiasmus, einer »Schwärmerei« aufgesessen ist? Zweifellos ist in diesem Sinne für manche das Kapitel Emil Fuchs, versehen mit dem Etikett theologischer Irrweg, erledigt. Dieser radikalen Fragestellung, die, aufgegriffen oder nicht, tatsächlich im Raum steht, auszuweichen, wäre Verdrängung.

Meines Erachtens ist diese schnelle Abfertigung zu kurz geschlossen. Die öffentliche Wirksamkeit in der DDR betraf lediglich, er siedelte als Fünfundsechzigjähriger über, eine relativ kurze Endstrecke seines Lebens- und Zeugnisweges, der nur im Zusammenhang begrifflich wird. Dieser Hinweis stellt nicht den Versuch dar, jenen umstrittenen Lebensabschnitt herauszuhalten. Es muß aber das Gesamte seines Wirkens in den Blick genommen werden. Die wichtigsten Stationen: Gemeindepfarramt in Rüsselsheim, sozialer Lernprozeß und Solidarität mit den Opelarbeitern; Volkshochschularbeit, verstanden als Basisdienst an der Demokratie und der Integration der bildungsmäßig Ausgegrenzten; der »rote« Pfarrer von Eisenach, was zuerst einmal weniger mit politischer Farbenlehre als mit jesuanischer Zuwendung zu tun hatte, so als Seelsorger jener Arbeiterfamilien, deren Väter und Männer die Reichswehr ermordet hatte; entgegen dem deutsch-nationalen Trend der evangelischen Pfarrerschaft nach schwerem inneren Kampf Eintritt in die SPD; führender religiöser Sozialist; Antifaschist;

Amtsenthörung durch die NS-Regierung als Professor in Kiel, Haft, Berufs- und Druckverbot; unsagbares Leid der mitbetroffenen Familie.

Zu dieser Lebenslinie gehört als Verständnis- und Deutungswort der folgende Satz aus der Autobiographie »Mein Leben«: »Immer...stand mir die Gestalt Jesu Christi im Mittelpunkt meines Denkens, Wollens, Empfindens und Glaubens.«³ Der Weg nach unten an die Seite der Mühseligen und Beladenen war vorgezeichnet von ihm, der Leitgestalt seines Lebens, Jesus Christus. Man sollte Fuchs auch im Blick auf die DDR, in die er vor allem hinsichtlich einer Aufhebung des Widerspruchs von Kapital und Arbeit Hoffnung investierte, keineswegs einfach für einen geblendeten Träumer halten, der er nicht war. Seine Intention galt nicht etwa der Legitimation der DDR durch seinen unversehrten, geachteten Namen, vielmehr der Aktivierung der Christen für das Eingreifen und Mitwirken im Gesellschaftsprozeß, was Durchdringung meinte. Dabei wußte er durchaus um die Schwierigkeiten und Versuchungen. Im 1. Band von »Christliche und marxistische Ethik« schrieb er: »Nirgends kann der Christ einfach mitgehen. Immer wird er seine schwere, tapfere, eigene Haltung haben müssen – und können, weil der Herr ihn trägt und führt. Irrtümer, Schwächen werden uns dabei unterlaufen, Vergebung und neuen Mut müssen wir suchen. Aber wir dürfen getrost sein, daß die ewige Kraft mit uns ist und uns immer wieder herausreißt.«⁴ Zweifellos wurden seine Erwartungen hinsichtlich eines Einwirkens und Mitwirkens durch Christen in einer doppelten Weise enttäuscht. Einmal war die Bereitschaft der Christen zum Engagement aufs Ganze gering und gingen die Kirchen jedenfalls damals in diplomatisch ausgehandelten Erklärungen in eine loyale Distanzposition (Zwei-Reiche-Lehre). Die SED wiederum zeigte sich für einen eigenständigen Beitrag nicht offen, ihre Strategie zielte auf reine Transformation. So läßt sich der tragische Aspekt für diesen Lebensabschnitt nicht leugnen. In einer Art Nebeneffekt, der aber nicht gering geschätzt werden sollte, wirkte Fuchs verhältnismäßig stark als Symbolgestalt progressiven Christseins, das von daher nicht länger pauschal als reaktionär und anachronistisch dargestellt

³ *Emil Fuchs: Mein Leben. Bd. 2. Leipzig 1959. S. 58.* ⁴ *Emil Fuchs: Christliche und marxistische Ethik. Leipzig 1956. S. 141.*

werden konnte, wie es weithin die Tendenz war. In der späteren kirchenpolitischen Etappe, die unter der Formel »Kirche im Sozialismus« stand und kirchlicherseits wesentlich durch die Persönlichkeit Bischof D. Albrecht Schönherr geprägt wurde, gelangte man meines Erachtens staatlich und kirchlich zu vorsichtigen Ansätzen, die bestimmte Intentionen von Emil Fuchs aufgriffen, ohne daß es noch zu einer stärkeren Entfaltung kam.

Wenn inzwischen ein programmatischer Begriff wie »Option für die Armen«, was nicht lediglich karitativ sondern gesellschaftlich gemeint ist, ein fester Bestandteil ökumenisch-kirchlichen Bewußtseins ist, so gehört Emil Fuchs ohne Frage zu den Wegbereitern und Bahnbrechern. Unsere Verehrung gebührt ihm zu Recht.

KLAUS KÖRNER

Der Mensch als Humankapital. Vom Sozialabbau zum sozialen Rassismus

»Die Masse und ihr Wachstum erfordern also wohl die Organisation, aber die Liebe fordert, daß wir alle Kräfte aufbieten, diese Organisation so zu formen, daß sie das Menschsein stärkt und nicht zerstört...«¹

»Die christliche Ethik unterstreicht ihren Ruf von der Heiligkeit des Lebens. Die Aufgabe, die uns durch die Gegebenheiten gestellt ist, darf nicht mit widergöttlichen Mitteln gelöst werden.«²

»Ich habe immer wieder meine Propheten zu Euch gesandt und Euch sagen lassen: Kehret um, ein jeder von seinem falschen Wege, tut Gutes und dienet nicht dem Götzen!« (Jeremia 35, 15)

Ein Riß geht durch unsere Gesellschaft. 8% der Deutschen besitzen 52% des gesamten privaten Vermögens, während 80% der Gesellschaft nur 26,3% des Vermögens besitzen. Die Zahl der Erwerbslosen und Sozialhilfeempfänger steigt. In den Ballungszentren, den großen Städten sind 20% der Kinder und Jugendlichen von Sozialhilfe abhängig. Die Solidargemeinschaft – beispielsweise im Gesundheitswesen – fällt auseinander. Die Demontage des Sozialstaates droht in den Sozialrassismus zu münden.

Was bedeutet eine solche Entwicklung für uns als Christinnen und Christen?

Der Lehrer von Dorothee Sölle, der Tübinger Theologe Käsemann, der Mitte Februar 91jährig verstarb, faßte ein Jahr vor seinem Tod sein theologisches Denken so zusammen: »Nachfolge des Gekreuzigten heißt für mich, Widerstand gegen jede Form von Götzendienst.«

Im Lichte der Bibel ist unser herrschendes System eines, das den Menschen dem Götzen Geld verpflichtet, ihn dem puren Materialismus unterwirft. »Du kannst aber nur einem Herren dienen, Gott oder dem Mammon!« (Mt. 6, 24)

Eine unter dem Zwang der Profitanhäufung und Kapitalverwertung stehende Wirtschaftsweise ist von sich aus weder in der Lage, der Abhängigkeit der Menschen von der sie umgebenden Natur Rechnung

zu tragen, noch auf die tatsächlichen Bedürfnisse des Menschen zu reagieren. Sie kann sich allein auf Geldvermehrung, Profit garantierende Weckung von Scheinbedürfnissen, auf ständig wachsende Produktion und nicht auf die notwendigen Lebens- und Überlebensinteressen der Menschen ausrichten. Umweltzerstörung und soziale Verelendung sind daher Erscheinungsweisen ein und derselben Wirtschaftsweise.

Der real existierende Kapitalismus hat noch mehr vermocht, als nur die Spaltung der Welt und der einzelnen Gesellschaften in arm und reich zu forcieren, er hat in den Köpfen einen entscheidenden Wertewandel bewirkt und ist dabei, das wertekonservative Menschenbild unserer jüdisch-christlichen Tradition und der europäischen Aufklärung über Bord zu werfen, um ein neoliberales, bioethisches Bild vom Menschen im Interesse der Kapitalbesitzenden zu installieren. In der Zeit des Klassenkompromisses, in der man von einer »sozialen Marktwirtschaft« sprechen konnte, beteiligten sich die Unternehmer an der Finanzierung des Sozialstaates. Diese Ära ist spätestens in der Ölkrise, Anfang der siebziger Jahre in der Bundesrepublik zu Ende gegangen. Seither herrscht das neoliberale Kosten-Nutzen-Denken, der Mensch als Humankapital.

Das Menschenbild des Neoliberalismus (natürlich kein neues freiheitliches Denken, sondern ein hochpolierter Verpackungsbegriff für eine sehr unappetitliche Sache) oder der Bioethik (ebenso ein Etikettenschwindel, der mit Bios - Leben - nichts gemein hat) ist nicht nur eine naturwissenschaftliche Fiktion, sondern hat sich als Ideologie des Spätkapitalismus schon tief in das Alltagsdenken eingegraben.

Die selbstverständliche Würde des Menschen wird durch die Ideologie des bioethischen Denkens in Frage gestellt. Der Mensch ist weder das Ebenbild Gottes, noch der Mittelpunkt allen Denkens und Handelns für diese postmodernen Ideologen. Für das bioethische

Denken spielt allein die Brauchbarkeit des Menschen als Leistungsträger oder wenigstens als Transplantatspender seiner Organe für die Gesellschaft eine Rolle:

- Das bedeutet für Langzeitarbeitslose, daß sie angesichts der Massenerwerbslosigkeit in unserer allein auf Erwerbsarbeit orientierten Gesellschaft ins Abseits geraten, ohne Hoffnung, je wieder gebraucht und in den Arbeitsprozeß integriert zu werden.
- Das bedeutet für kranke Menschen, daß zunehmend die Frage gestellt wird, ob die Kosten für ihre Heilung sich im nachhinein amortisieren werden.
- Das bedeutet für alte Menschen, daß sie das Recht auf Leben verwirkt haben, wenn der Gesellschaft für ihre medizinische Versorgung und für ihre Pflege hohe Kosten entstehen und man sie deshalb »lieber«, wie in den Niederlanden schon praktiziert, einer aktiven Sterbehilfe zuführen möchte.
- Das bedeutet für behinderte Menschen, daß ihnen das Lebensrecht abgesprochen wird, weil sie für die Gemeinschaft angeblich weder materielle noch immaterielle Werte schaffen, wie es beispielsweise der deutsche Rechtsphilosoph Norbert Hoerster (Universität Mainz) in aller Öffentlichkeit tut.

Das Modell des Menschen als biochemische Maschine bietet alle Voraussetzungen, Krankheit und Behinderung, Leistungsminderung und Altersschwäche für *Normabweichungen* zu erklären. So werden die Türen für manipulative biotechnische Veränderungen am menschlichen Leben geöffnet.

Die Vorstellung vom durch die Gentechnologie erschlüsselten Wesen müßte eigentlich eine Horrorvision sein: Der Mensch, der von Defekten und Krankheiten befreit werden könnte, aber auch von der eigenen Identität, vom eigenen Willen und von seiner Widerstandskraft (leider auch dies eine Frucht des Fortschrittsglaubens).

Dem bioethischen Bild vom Menschen gelten Krankheit, Behinderung, Alter und Leid als »Normabweichungen«, die es zu beseitigen gilt. Ziel der Bemühungen ist der leidfreie, leistungsstarke Mensch. Die Utopie des krankheitslosen Menschen führt am Ende dazu, den Organismus selbst zu bekämpfen und das Verständnis von der Ganzheitlichkeit des Menschen – die Einheit von Körper und Geist – zu vernachlässigen.

Helga Kuhse, Euthanasiebefürworterin und Mitstreiterin des australischen Philosophen Peter Singer, führt aus: »Es gilt, den auf überholter Grundlage errichteten Begriff der Unverletzlichkeit des Lebens abzulösen durch eine rationale Ethik, die den wissenschaftlichen und kulturellen Erfordernissen der modernen Zeit angemessen ist. Im Rahmen dieser Ethik ist es möglich und notwendig, lebenswertes und lebensunwertes Leben zu unterscheiden und das lebensunwerte zu vernichten.«

Kuhse behauptet weiter, daß die Tötung behinderter Kinder, kranker, unfallgeschädigter und alter Menschen zulässig ist, wenn »die Kriterien für menschliche Personalität dauerhaft nicht mehr zutreffen«. Peter Singer konstatiert: »Wir haben gesehen, daß die Zugehörigkeit eines menschlichen Wesens zur Spezies homo sapiens allein keine Bedeutung dafür hat, ob es verwerflich ist, es zu töten; entscheidend sind vielmehr Eigenschaften wie Rationalität, Autonomie und Selbstbewußtsein. Mißgebildete Säuglinge haben diese Eigenschaften nicht. Sie zu töten, kann daher nicht gleichgesetzt werden mit dem Töten normaler menschlicher Wesen. Diese Schlußfolgerung beschränkt sich nicht auf Säuglinge, die wegen irreversibler geistiger Zurückgebliebenheit niemals rationale, selbstbewußte Wesen sein können.«

Norbert Hoerster, Rechtsphilosoph an der Universität Mainz, behauptet zur Frage der letzten Werte: »Einige Leute scheinen zu meinen, daß es auch einen Lebenswert ganz unabhängig von den Bewertungen oder Wertschätzungen durch menschliche Wesen gibt. Diese Meinung ist eine durch nichts begründete Illusion. Ein dem Menschen vorgegebener, metaphysischer oder religiöser Lebenswert ist auf rationalem Wege nicht erfaßbar.«

Hinter solchen Auffassungen der bioethischen und neoliberalen Ideologen verbirgt sich ein knallhartes ökonomisches Interesse: Der Mensch wird auf seine Brauchbarkeit reduziert; er wird zum Humankapital. Dieses Kosten-Nutzen-Denken hat in unser Bewußtsein Einzug gehalten, wissenschaftsethisch wie politisch (und, nicht zu vergessen, an den deutschen Stammtischen).

Nicht nur in den USA sondern auch in der Bundesrepublik wird angesichts knapper öffentlicher Kassen – dank Umverteilung von unten nach oben – die Fra-

ge danach, was angemessene Sozial- und Gesundheitspolitik für den Einzelnen noch sein kann, diskutiert. In diesem Zusammenhang spielt der Hinweis auf die regulierenden Kräfte des Marktes – auch hier ist der Götze Markt anzutreffen – eine wichtige Rolle.

Edmung Pellegrino, Direktor des Kennedy Institute of Ethics, konstatiert einen ernsten Interessenkonflikt: »Das Wohl des Patienten beispielsweise, das früher immer als erstrangig betrachtet worden war, wird jetzt durch ökonomische und finanzielle Rücksichten überlagert. Die Gesundheitsversorgung gilt als Ware wie jede andere. Das Arzt-Patient-Verhältnis wird in legalistischen Begriffen als ein Dienstleistungsvertrag angesehen, nicht als eine auf Vertrauen beruhende Beziehung.«

Das allein an ökonomischen Kategorien orientierte Kosten-Nutzen-Denken führt den Medizinethiker Raanon Gillon im »British Medical Journal« zu der Frage: »Ist es fair, Mittel für bewußtloses oder nahezu bewußtloses Leben auszugeben, die dann anderen Bedürftigen verweigert werden müssen?«

Der Jurist Hans-Georg Koch, ein Verfechter der aktiven Sterbehilfe, stellt die Frage, welche Belastungen die Gesellschaft sich künftig noch leisten will: »Ein Transplantationspatient spielt seine Ausgaben im Zweifel wieder ein. Der dauerkomaatöse Patient verursacht wirklich nichts mehr als Kosten im materiellen wie im immateriellen Sinn.«

Diese Ideologie reicht bis in das juristische Alltagsdenken. Der Eigentumsbegriff als Rechtsinstitut umfaßt nun auch den menschlichen Körper. Das Persönlichkeitsrecht tritt zu Gunsten des Sachenrechts immer mehr zurück.

Das Recht bei einem Sterbenden Transplantate zu entnehmen, gründet sich auf der Gehirntodtheorie und dem Eigentumsrecht. Das Gehirn hat sozusagen das Verfügungsrecht über den Körper. Da dieser »Eigentümer« tot ist, kann die Gesellschaft über dessen Eigentum (den Körper) frei verfügen.

In Oldenburg hat ein juristischer Streitfall, der hier nur als Beispiel genannt werden soll, Aufsehen erregt:

Eine Frau ließ nach der 25. Schwangerschaftswoche eine Abtreibung vornehmen, weil der Embryo laut ärztlicher Diagnose behindert war. Das Kind kam zum Entsetzen der Ärzte lebend zur Welt. Die Mediziner beschlossen, das Kind einfach »liegen« zu lassen. Nach mehreren Stunden war das Kind noch immer nicht tot und nun wurde es endlich ärztlich versorgt. Die Mutter verklagte die Mediziner nicht etwa wegen unterlassener Hilfeleistung (Persönlichkeitsrecht), sondern auf Schadenersatz (Sachenrecht).

Das neoliberale, bioethische Menschenbild hat nichts mehr mit dem Menschenbild des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland zu tun, das die Würde des Menschen für unantastbar erklärt (Artikel 1) und sein Recht auf körperliche Unversehrtheit proklamiert (Artikel 2, Absatz 2). Die Bewahrung dieser Verfassungsgrundsätze angesichts der Ideologie von der Brauchbarkeit und Nützlichkeit des Menschen muß ein Ziel christlichen und/oder marxistischen Handelns sowie bürgerrechtlichen Widerstandes gegen das kapitalistische Gesellschaftssystem sein. Die stillschweigende Kapitulation gegenüber dieser menschenverachtenden Ideologie wäre nichts anderes als eine Form des Götzendienstes.

Wir – eingezwängt in ein Gott lästerndes System – müssen uns täglich entscheiden, ob wir die Agenten der Zerstörung der Vielfalt des Lebens, der Ausplünderung der Welt oder die der Suche nach einem Ausweg, nach einem System der Teilhabe aller an allem, nach der Verwirklichung eines Menschenbildes, das geprägt ist von der Ehrfurcht vor allen Formen des Lebens, sein wollen, oder gar in unserem Alltagsverhalten die schmähliche Rolle des Doppelagenten spielen wollen?

Kairos – die Zeit ist reif, endlich Partei zu ergreifen für die Armen und Ausgegrenzten, für die Fremden und die Krüppel, für die an dieser Gesellschaft psychisch Erkrankten, denn ihnen ist eine neue Erde und ein neuer Himmel, ein Reich der Freiheit, verheißen.

JOSEF GÖBEL

Die anders gestellte Eigentumsfrage führt zu einer sozial gerechteren, ökologisch nachhaltigeren und ökonomisch effizienteren Wirtschaftsordnung

Unsere vielen Überlegungen zu Wirtschaftsreformen, wie sie auch im Konziliaren Prozeß und im gemeinsamen Wort der Kirchen in Deutschland »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« ihren Niederschlag finden, können sich alle als Beiträge zur Verwirklichung der Beschlüsse der UNO-Konferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro 1992 verstehen. Weil bei allen Reformansätzen die Globalisierung der Wirtschaft zum Teil tatsächlich, häufig aber auch nur vorgeschoben, als alles beherrschender Sachzwang die lokalen und nationalen Vorschläge überlagert, scheint es von vornherein sinnlos, nur in nationalen oder gar lokalen Dimensionen zu denken.

Die Rio-Konferenz war keine reine Umweltkonferenz, sondern hat die Einheit der drei Faktoren betont, die für eine gedeihliche Lebens- und Weltordnung nötig sind. (Präambel 1.1.)

Wenn wir die Unterschriften der Repräsentanten der etwa 160 vertretenen Nationen ernst nehmen, so haben sie offenbar der Bestandsaufnahme zugestimmt, daß unsere Welt weder sozial gerecht ist, noch sich ökologisch nachhaltig verhält und nicht einmal ökonomisch effizient wirtschaftet. Die zuwachsorientierte Strategie der Wirtschaft führt früher oder später ins ökologische Abseits, sortiert arm und reich immer mehr und überall auseinander und gegeneinander und sägt so permanent an dem Ast, auf dem sie selbst sitzt. Ein unterschwelliges Empfinden dafür haben eigentlich alle Menschen, wenigstens diejenigen, die sich der Wahrnehmung der Wirklichkeit nicht aus Angst oder vorgefaßten Meinungen verschließen. Sie reagieren nur verschieden darauf: die einen resigniert, die anderen zynisch, wenige protestierend und – Gott Lob – bis jetzt nur ein verschwindender Teil radikal. Einige machen sich die katastrophale Situation sogar in egoistischer Weise als Profiteure zu Nutze

Es ist dabei offenkundig, daß unser abendländischer Kulturkreis die Hauptschuld an der Schiefelage in sozialer, ökologischer und ökonomischer Hinsicht trägt. Obwohl wir nur 20% der Weltbevölkerung stel-

len, verbrauchen wir 80% der vorhandenen Ressourcen. Auch der Versuch, zumindest einen Teil der Probleme an der Überbevölkerung anderer Kulturkreise festmachen zu wollen, erweist sich als untauglich, weil wir selbst mehr und tiefere »ökologische Fußstapfen« hinterlassen und also in diesem Sinne eher an Überbevölkerung leiden als China oder Brasilien. Wir sind auch in vieler anderer Hinsicht mitverantwortlich an der Überbevölkerung, auch durch die Verbreitung römisch-kirchlicher Moralvorstellungen

Unser Kulturkreis hat offenbar die Welt okkupiert durch eine Weltordnung, die einseitig an der Geldwirtschaft orientiert ist, so einseitig, daß diese selbst nun unwirtschaftlich wird, weil sie auf das Haben und nicht auf das Leben ausgerichtet ist und am Ende nicht einmal mehr das bloße »Zu-Essen-Haben« für alle garantieren kann.

Natürlich wird auch in unserer Tradition das Sein höher bewertet als das Haben, leider aber müssen wir bekennen, daß wir dies nur für das Reich des Unwirklichen, des religiösen Überbaues, gelten lassen, nicht aber für unsere auf das Wirtschaftswachstum ausgerichtete Lebensweise.

Diese Habenkultur hat unseren Kulturkreis zwar materiell erfolgreicher und geistig unabhängiger sein lassen im Vergleich zu dem größeren Teil der Welt, hat uns allen aber am Ende überwältigende Probleme beschert, deren Lösung bislang nicht in Sicht ist.

1. UNSER NATURECHTLICH BEGRÜNDETES VERSTÄNDNIS VON EIGENTUM – EIN WESENTLICHER GRUND UNSERER FEHLENTWICKLUNG?

Es ist sicher nicht nur eine abendländische Eigenschaft, daß der Mensch gern etwas haben, ganz zu eigen haben möchte. Das kann in allen Kulturen als Handlungsmotiv beobachtet werden und scheint in der Unvollkommenheit und Bedürftigkeit unserer Natur begründet zu sein. Materielle Vorsorge ist ein

rationales, also gerechtfertigtes Verhalten für Wesen, die ihre Abhängigkeit von Unwägbarem erkennen.

Aber offenbar hat sich in unserer Kultur zu Beginn der Neuzeit ein Eigentumsverständnis festgenistet, das uns befähigt hat, (ohne schlechtes Gewissen) als Okkupanten der ganzen Welt auftreten zu können. Zu Beginn der Neuzeit hat sich unser Eigentumsverständnis förmlich verewigt: einmal zueigen, immer zueigen. Damals entwickelte sich als neue Theorie, daß Eigentum durch Arbeit entstände, nicht durch »Okkupation« irgendwelcher Art. Diese Arbeitstheorie hatte eine historische Berechtigung angesichts der überkommenen Eigentumsstrukturen der Feudalzeit. Mit dem Wechsel im Eigentumsverständnis zu einer naturrechtlichen Größe hat sich aber in Parallele zu vielen anderen guten, aber eben einseitigen Erkenntnissen der Selbstbestimmtheit des neuen Menschen eine bisher geltende Gewißheit verschoben: daß wir im Kern immer nur etwas zu Lehen haben können – nicht mehr verliehen von einem gnädigen Herren oder von diesem geraubt, sondern zu Lehen von der Mutter Erde und der Gesetzesordnung der Gesellschaft, in der wir leben (siehe auch Ps. 24, 1).

Nur I. Kant widersetzte sich der neuen Auffassung mit dem Hinweis, daß auch auf diesem Weg nie eine gerechte Ordnung zustande kommen könne, denn die Welt habe nicht genug Platz, um jedem zu ermöglichen, die Frucht seiner Arbeit letztendlich in Eigentum zu manifestieren. Kant hoffte auf die »bürgerliche Gesellschaft«, die legitimiert und fähig sei, die Wucherungstendenz des Eigentums immer wieder zu bändigen. Andere glaubten mit A. Smith, daß diese Wucherungstendenz durch den Wettbewerb des frei agierenden Marktes beschnitten würde. Wir haben jetzt den fast unbegrenzten Weltmarkt und sehen, daß die Übermacht des Eigentums den Wettbewerb verzerrt und ihn als ungeeignet erscheinen läßt, Eigentum zu bändigen. Und so erlebt die heutige demokratische Gesellschaft, die auch den freien Markt gestiftet hat, daß sie manövrierunfähig wird durch die Übermacht des Eigentums in den Händen weniger.

Diese Übermacht fördern und akzeptieren wir alle, solange wir – zumindestens unbewußt – an der Arbeitstheorie festhalten und deshalb meinen, daß Eigentum – außer der moralisch gemeinten Sozialpflichtigkeit – ausschließlich dem Besitzer zur Verfügung stünde. Dabei ist es doch offenkundig, daß

es viele gesellschaftliche Vorleistungen gibt, aufgrund derer jemand zu Einkünften und Eigentum kommt, und daß unterschiedliche Vorleistungen auch zu unterschiedlichen Einkünften bei gleicher Leistung führen. Deshalb ist es notwendig, eine neue Einstellung zum Eigentum zu finden, die gleichermaßen Leistung honoriert als auch die gesellschaftliche, also soziale Bedingtheit und Pflichtigkeit von Eigentum strukturell berücksichtigt, d.h. also ein Eigentumsverständnis jenseits des alternativlosen Beharrens auf den Positionen hie totale Vergesellschaftung von Eigentum, da totale Privatisierung. Okkupationstheorie und Arbeitstheorie wären innerhalb eines solchen Eigentumsverständnisses gewissermaßen aufgehoben. Dieses erweiterte Verständnis der Eigentumsbegründung könnte man die Gesetzestheorie nennen.

Unser Grundgesetz nährt einerseits das neuzeitliche Naturrechtsverständnis von Eigentum, indem es die entscheidenden Eigentumsaussagen in die Grundrechtsartikel aufgenommen hat, andererseits erlaubt der Wortlaut dem Gesetzgeber auch für strukturelle Änderungen ausreichend Spielraum, indem es von der möglichen Enteignung zum Wohl der Allgemeinheit spricht und von der grundsätzlichen Sozialisierbarkeit von Grund und Boden auf dem Entschädigungsweg (Art. 14 und 15).

Um eine dem Menschen gerecht werdende Wirtschaftsordnung auf demokratischem Weg zu installieren, wäre eine Überprüfung unseres, uns alle blockierenden statischen Eigentumsverständnisses nötig: Eigentum ist kein Naturrecht, auch kein Sachrecht, sondern ein relatives Recht (ein von der demokratischen Gesetzgebung garantiertes Gebrauchsrecht), das von der Gesellschaft immer wieder neu zu regulieren ist, nicht im Entweder-Oder von gesellschaftlich und privat, sondern in Berücksichtigung der Erwerbsanteile des einzelnen einerseits und der dafür notwendigen gesellschaftlichen Vorleistungen und Folgen andererseits.

Die Eigentumsfrage muß also anders gestellt werden: Nicht im Entweder-Oder-Schema sondern nach ihrer Spezifik müssen die Eigentumsverhältnisse neu geregelt werden, damit Wirtschaft wieder eine Dienstfunktion an der Gesellschaft hat und nicht zwangsläufig durch Eigentumskumulierung zum Selbstzweck verkommt.

2. DEFIZITE UNSERES HEUTIGEN SYSTEMS

Was ist zu beklagen, was stimmt nicht am bestehenden System?

Es ist häufig beschrieben worden, und der Gipfel von Rio hat es treffend in drei Problemfeldern zusammengefaßt – eine Zusammenfassung, auf die wir uns gestrost berufen können, weil sie von allen Teilnehmern unterschriftlich anerkannt worden ist:

- Es gibt eine zunehmende soziale Schieflage sowohl im nationalen, als auch im globalen Rahmen. Diese Schieflage enthält einen immensen sozialen Sprengstoff, der sich einerseits in zunehmender nationaler wie auch internationaler Kriminalität und politisch-ideologischer Radikalisierung, als auch in internationalen Konflikten, verdeckt in den Migrationsbewegungen von Ost nach West und von Süd nach Nord, unverdeckt in kriegerischen Auseinandersetzungen (z.B. Naher Osten und Afrika) entlädt.
- Die ökologischen Grenzen werden von der Wirtschaft permanent verletzt. Es gibt nur ein völlig unzureichendes Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Schöpfung und gegenüber den kommenden Generationen.
- Selbst die ökonomische Effizienz bleibt auf der Strecke, wenn zwangsläufig immer mehr Menschen aus dem wirtschaftlichen Handeln ausgeschlossen werden und der Waren- und Dienstleistungsverkehr zum Anhängsel des Geldverkehrs wird.

Bezeichnenderweise wird wirtschaftlicher Erfolg in den nackten Zahlen des Zuwachses und des Überschusses ausgedrückt, nicht aber in den Leistungen, die außerhalb der Wirtschaft mit den erwirtschafteten Mitteln erbracht werden können. Diese Leistungen außerhalb der Wirtschaft sind in gewissem Sinne immer nur Abfallprodukte, niemals aber Ziel des wirtschaftlichen Handelns. Bei kritischer Betrachtung dieser Segnungen des wirtschaftlichen Wachstums entsteht sogar der Eindruck, daß sie lediglich dazu dienen, die größten Auswüchse eben dieses Wachstumsprinzips zu lindern oder vielleicht nur zuzudecken. Bildungsangebote werden gemacht, um qualifizierte Arbeitskräfte für die Wirtschaft bereitzustellen, Sozialleistungen werden gebraucht, um Arbeitslosigkeit

und Sozialhilfe für diejenigen zu finanzieren, die den steigenden Ansprüchen des Systems aus eigener Kraft nicht genügen können oder ganz und gar nicht mehr gebraucht werden. Kriterium des wirtschaftlichen Erfolgs wird am kritischen Ende die sinnleere Frage, ob das Kapital »Arbeit schafft« – ganz gleich welcher Art und zu welchem Nutzen. Das war letztlich auch das Rezept des Faschismus, der dieser Sinnlosigkeit dann eine konsequente Stoßrichtung gab, die dann nach der Katastrophe dem Kapital wieder Gelegenheit gab, »Arbeit zu schaffen«.

Und die eher zähneknirschend durchgeführten Umweltreparaturen sind nicht mehr als ein schnell verdampfender Tropfen auf den heißen Zünder der tickenden ökologischen Zeitbombe, die ja gerade eine Folge der Zuwachsorientiertheit dieser Wirtschaft ist. Da dies alles auf dem Umweg über politische Entscheidungen finanziert wird, kommt neben dem Zeitverlust auch noch hinzu, daß alle Steuerzahler für diese Reparaturen zur Kasse gebeten werden und die verursachende Wirtschaft nur mittelbar an den Kosten beteiligt ist. So wird ständig und mit Erfolg das Verursacherprinzip unterlaufen. Eine sozialethische Orientierung der Wirtschaft müßte darauf zielen, der Wirtschaft ihren Selbstzweck zu nehmen – was aber kaum möglich ist, solange wir an einem naturrechtlichen Eigentumsbegriff festhalten, der Eigentum höchste Legitimation gibt und es schließlich zu unserem scheinbar beständigsten Lebensziel macht. Wenn sich dann Eigentum am erfolgreichsten im Geld manifestieren und vermehren kann, ist dem Selbstzweck der Wirtschaft, ihrer reinen Gewinnorientierung und dem im Zinseszins-System liegenden Zwang zum quantitativen Wachstum, keine Grenze gesetzt – bis zur je fälligen Katastrophe

3. PRAKTISCHE SCHRITTE ZUR VERBESSERUNG DER SITUATION

werden überall diskutiert und lassen sich zusammenfassen in der Forderung nach einer Öko- und Produktsteuer, um angesichts der veränderten Erwerbslage die öffentlichen Einnahmen nicht mehr hauptsächlich von der Erwerbsarbeit abhängig zu machen. Hinzu müßte kommen eine Spekulationssteuer auf die Gewinne aus Bodenspekulation und

eine Besteuerung der Börsengewinne und und ... im Gefolge dessen, könnte ein öffentlich geförderter Arbeitsmarkt nicht mehr nur als Ersatzlösung betrachtet werden, sondern gleichberechtigt neben dem Produktions- und Dienstleistungsmarkt fungieren, weil dieser immer weniger von Menschenarbeit abhängig ist, aber nicht funktionieren würde, wenn Mensch und Gesellschaft nicht mehr als Konsumenten zur Verfügung stehen, weil es ihnen an Kaufkraft fehlt oder weil sie ganz und gar nicht mehr vorhanden sind. Der öffentlich geförderte Arbeitsmarkt würde dann vorwiegend dem qualitativen Wachstum dienen, das im Rahmen eines Waren- und Dienstleistungsaustausches als nicht meß- und handelbare Größe immer zu kurz kommen muß.

Weil die Arbeitsbiographien nicht mehr kontinuierliche Erwerbsbiographien sein werden und sich auch aus unterschiedlichsten Arbeiten (gesellschaftlicher, familiärer, politischer, produzierender ...) zusammensetzen werden, kann auch das Rentensystem sich nicht nur auf das Erwerbsleben orientieren. Es bedarf der Einführung einer Grundrente, die u.a. auch ein auskömmliches Leben und menschengemäßes Wohnen ermöglicht.

Es wird immer deutlicher, daß mit dem Mittel des am Niveau der besser verdienenden orientierten Politiker- und Beamtengehälter die Korruption und weitverzweigte Versorgungsansprüche nicht gebändigt werden. Deshalb müssen gesellschaftliche Arbeitsaufgaben zunehmen, die die politische Kontrolle auf allen Ebenen durchsetzen. Wesentlich für die Verbesserung der Situation scheint auch, daß die Berufspolitiker nicht durch ihre gottähnliche Allgegenwart ihr eigenes Leben ruinieren und das demokratische Klima verderben, so daß ein reflektierender Zeitgenosse sich nicht eingeladen fühlen kann, an dem von den kommerziell orientierten Medien inszenierten Zeittheater einer bloß liberalen Demokratie mit einer freien Marktwirtschaft auf Kosten der Mehrheit mitzuwirken. Die liberale Demokratie scheint der entsprechende Handlungsrahmen für den freien Markt gewesen zu sein. Wie der eine an seine Grenzen gekommen ist, scheint es auch die andere.

Es wird sich offenbaren, daß die Steuerungsmittel einer an Produktion und Folgekosten orientierten Steuer und der daraus sich ergebende größere Spielraum der öffentlichen Träger allein nicht genügen,

die notwendigen Änderungen in Richtung einer inhaltlich bestimmenden Demokratie mit einer ökologisch-sozialen Marktwirtschaft herbeizuführen. Die im herrschenden Kapitalsystem liegende tendentielle Ungerechtigkeit wird die Übermacht und den Selbstzweck der Wirtschaft erhalten und immer wieder festigen. Es sind wirklich strukturelle Änderungen, die auch das Gemeinsame Wort der Kirchen mehrfach fordert, nötig.

4. VISIONEN FÜR EINE GERECHTERE WIRTSCHAFTSORDNUNG

werden gern von vornherein als aus der Mottenkiste einer vergangenen Ideologie stammend abgetan – und deshalb ist dies als erste Bemerkung nicht überflüssig. Es wird auch immer wieder überhört, daß nicht der Markt abgeschafft werden soll, sondern daß der Markt in seiner dem Menschen dienenden Funktion wieder erneuert werden muß. Eben dieser Markt funktioniert unter den gegebenen Bedingungen nicht mehr. Eine »ökologisch-soziale Marktwirtschaft« (Wort der Kirchen) bedarf der strukturellen Änderungen, um vor allem den quantitativen Wachstumszwang aus der bestehenden Wirtschaftsordnung herausnehmen zu können.

Dieser Wachstumszwang ist durch das herrschende Geldsystem vorprogrammiert, bei dem man mit Geld, vor allem durch die Zinseszins-Wirkung, Geld verdienen kann, gestützt auf den Privatbesitz an Grund und Boden. Die wuchernde Wirkung des Geldsystems wurde seit Entstehen der Arbeitstheorie bei der Eigentumsfrage nicht mehr als moralisch fragwürdig, sondern als gesetzmäßig angesehen und fußt unmittelbar auf der Einbildung, Eigentum sei in jedem Falle erarbeitet und damit vom Eigentümer verdient und also uneingeschränkt rechtmäßig erworben. Diese Auffassung verkennt und verdrängt die natürlichen und gesellschaftlichen Anteile bei allen Früchten menschlicher Arbeit. Diese Vorgaben manifestieren sich vor allem im Gut an Grund und Boden, der allen gehört – schon deshalb, weil es – nach Kant – absolut nicht hinnehmbar wäre für eine demokratische Gesellschaft, das zu veräußern, was nicht in unendlicher Menge zur Verfügung steht – und im Geldsystem, das ohne seine gesellschaftliche Funktion gar

nicht vorhanden wäre. Aus dieser gesellschaftlichen Einrichtung sollte nicht der Private Nutzen ziehen sondern die Gesellschaft.

Über die Modalitäten der gesellschaftlichen Grund- und Bodenverwaltung (durch Gemeinden, Länder und Bund) und der gesellschaftlichen Geldverwaltung ist schon viel Sinnvolles gedacht worden und könnte längst aufgegriffen worden sein, wenn nicht die Übermacht der, je nach gesellschaftlichem System, einseitig in privaten oder gesellschaftlichen Händen ruhenden Wirtschaft dies immer wieder verhindert hätte.

Als wichtiger Gegenpol gegen die dann mögliche gesellschaftliche Übermacht in der Wirtschaft gehören aber die Produktionsmittel unbedingt in private Hand (genossenschaftlicher oder individueller Art), um den schöpferischen Unternehmer zum marktorientierten Produzieren zu motivieren.

Eine solche Wirtschaftsordnung entspräche mehr der Natur des Menschen, der nicht nur egoistisch sondern auch altruistisch zu sein scheint. Das »gespaltene Eigentum« – in spezifisch gesellschaftliches und spezifisch privates – würde den immer zur Einseitigkeit verführbaren Menschen bewahren, das eine oder das andere gegeneinander auszuspielen und dadurch den Markt am Ende durch Nichteffizienz oder Übereffizienz zum Erliegen zu bringen.

Schon seit 200 Jahren wird gegen das Entweder-oder-Denken dieser dritte Weg vorgeschlagen. Daß der einzelne rechtmäßig mit Geld Geld verdienen kann, muß angezweifelt werden. Die Früchte des den Markt anregenden Geldverkehrs gehören der Gesellschaft, und diese Gesellschaft ist dann nicht Diener der Wirtschaft, sondern hat direkte Mittel für die Bedürfnisse des gesellschaftlichen Lebens zur Verfügung, die sich am Leben und nicht am Produktions-Konsumtions-Zyklus orientieren. Der private Unternehmer kann dann seine Aktivitäten ganz auf die Verwirklichung seiner unternehmerischen Ideen richten, weil er nur damit Geld verdienen kann, das er in einem so geänderten System auch wieder produktiv anlegen muß, weil er es nicht zum Spekulieren benutzen kann. Die sinnvolle weltweite Vernetzung des Marktes wird nach unternehmerischen Notwendigkeiten wie Rohstoffvorkommen und Bedarf erfolgen und nicht nach den Bedingungen des vagbündierenden Kapitals. Die lokalen Märkte bedürfen

dann keiner restriktiven Schutzmaßnahmen, sondern machen auch kaufmännisch und nicht nur ökologisch Sinn.

Bei einer solchen Ordnung mit geteiltem Eigentum in spezifisch privates und spezifisch gesellschaftliches, bleibt die Gesellschaft selbst wirtschaftliches Subjekt, so wie der Privatunternehmer immer handelndes Subjekt bleibt und nicht zum Arbeitnehmer der Gesellschaft wird – einer der wesentlichen Gründe für das Nichtfunktionieren der Wirtschaft im real existierenden Sozialismus.

5. DAS PROPHETISCHE BEISPIEL DER KIRCHEN

ist gefordert, auch deshalb, weil sie Mitstifter und auch Nutznießer unseres Kulturkreises ist, der so ambivalente Früchte gezeitigt hat.

Das prophetische Beispiel müßte verankert sein in der Selbsterkenntnis, daß die sonst so traditionsbewußten Kirchen doch ganz als Kinder der Neuzeit gedacht haben, indem sie das Privateigentum in solch heilige Höhen erhoben haben als Stütze und Schutz der Persönlichkeit, ohne die tendentielle Ungerechtigkeit wahrhaben zu wollen, welche in dieser nur scheinbar naturrechtlich verankerten Eigentumseinstellung liegt. Mit der Betonung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums hat die Kirche dann nur noch die von der herrschenden Wirtschaft zugeordnete Rolle des geistlichen Trösters des zwangsläufig armen Sünders angenommen.

Erst nach einem Schuldbekenntnis, sich in ihrem wirtschaftlichen Handeln von den eigenen Wurzeln abgekehrt zu haben, kann die Kirche Mut fassen, herauszutreten aus den Zwängen des herrschenden Wirtschaftskreislaufes. Das hieße konkret: den kirchlichen Boden wirklich als gesellschaftliches Eigentum zu betrachten und so zu nutzen; und Geld wirklich nach genossenschaftlichen Prinzipien in eigenen Banken zu verwalten im Vertrauen darauf, daß immer mehr Menschen diesem Beispiel folgen würden.

Der eigentliche Arbeitsmarkt der Kirche, also der der Seelsorgekräfte und internen Verwaltung, müßte und könnte ein wirklich alternativer sein, auf dem mit deutlich geringerem Entgelt gearbeitet wird. (Allerdings müßten Übergänge versicherungsrechtlicher Art geschaffen werden, um kirchlichen Mitarbeitern

die Möglichkeit des Berufswechsels zu erhalten) – und der mit öffentlichen Geldern finanzierte Arbeitsmarkt der Kirche im caritativen und bildungspolitischen Bereich sollte keinen Sonderweg mehr beanspruchen, sondern in Solidarität mit der Gesamtgesellschaft nach gleichem Lohn- und Arbeitsrecht gestaltet werden.

Das Beispiel der Kirche, in ihrem eigenen wirtschaftlichen Handeln strukturelle Änderungen zu wagen, könnte ein Schulungsmodell für die Gesellschaft werden. Wer, wenn nicht die Christen sollten es wagen, die Einstellung zum geheiligten Eigentum zu ändern. Nach der Katastrophe des aus wirtschaftlichen Krisen entstandenen Faschismus hat der Bruderrat der Bekennenden Kirche 1947 in seinem Wort zum politischen Weg unseres Volkes ein beschämendes Bekenntnis stellvertretend für die Uneinsichtigen

abgelegt: »Wir sind in die Irre gegangen. ... Das Bündnis der Kirche mit den das Alte und Herkömmliche konservierenden Mächten hat sich schwer gerächt. Wir haben die christliche Freiheit verraten, die uns erlaubt und gebietet, Lebensformen abzuändern, wo das Zusammenleben der Menschen solche Wandlungen erfordert.« (Darmstädter Wort). Wer, wenn nicht wir Christen, sollten es fertigbringen, dies einmal vor einer absehbaren Katastrophe zu tun und unsere Mitbürger nicht als Besserwisser sondern als Schuldteilige dadurch zu ermuntern, aus Resignation und Zynismus sich zu erheben, ängstlich gehütete Lebensformen und festsitzende Einstellungen zum Eigentum zu überprüfen und gemeinsam Zukunftsfähiges zu tun (eben »Agenda 21«).

MARTINA LUDWIG

Als Christ Sozialist – Gedanken zu Emil Fuchs' Abhandlung »Marxismus und Christentum«

Im Orientierungspapier der Initiative Christliche Linke steht auf einer Umschlagseite der treffende Jerewan-Witz: »Frage an den Sender Jerewan: »Kann man gleichzeitig Christ und Marxist sein?« – Antwort: »Im Prinzip ja, aber warum willst du dir das Leben doppelt schwer machen?«¹

Für Emil Fuchs war es keine Frage, ob Christ/inn/en Marxist/inn/en sein können, ja er machte zu diesem Thema eine Aussage, die nicht konsequenter und bestimmter hätte ausfallen können: Wenn man Christ/in sein will, muß man auch Marxist/in sein. Und genau deshalb wurde ihm das Leben (mindestens) doppelt schwer gemacht.

Emil Fuchs' »kleines Buch«², »Marxismus und Christentum« ist ein Beispiel dafür, wie er seine religiös-sozialistische Überzeugung »Als Christ Sozialist!« argumentativ vertritt und wie er mit seinen Argumenten versucht, die alten reaktionären Einwände von seiten des bürgerlichen Kirchenchristentums zu entkräften und dessen Angriffen mit aufklärenden Darlegungen zu begegnen. Beim Schreiben dieser Gedanken kommt mir als möglicher Untertitel zu Emil Fuchs' Abhandlung immer wieder Schleiermachers Untertitel in den Sinn: »Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern«. Dabei möchte ich das Pronom »ihren« in diesem Fall als Mehrzahl verstehen: Fuchs richtet sich an die, die den Marxismus verachten und gegen ihn agitieren, und die er gleichzeitig für die hält, die durch ihre Theorie und ihre Praxis das Christentum verächtlich machen, nämlich die Angehörigen des »Gewohnheitschristentums«, »Gebildete«, ... »Besitzende«, ... »bebaglich erwerbende Bürger«³, denen ungerechte Wirtschaftsstrukturen und Ausbeutung in der Gesellschaft nicht zum Skandal werden: »Wo ist die Kraft eines Christentums, das einen Erlöser verkündet und es erträgt, daß die Zustände, in denen die Massen leben, den Weg zu diesem Erlöser versperren?«⁴ Diese in der

bürgerlichen Ideologie befangenen Christ/inn/en diskreditieren das Christentum.

Emil Fuchs tut in seiner Abhandlung das, was der Schweizer religiöse Sozialist Leonhard Ragaz in einigen seiner Schriften als Frage-Antwort-Dialog fingiert. Fuchs greift Fragen, Gegenargumente und Angriffe von kirchlichen Gegner/inne/n der religiös-sozialistischen Position auf, vertieft und belegt seine Haltung und stellt Gegenfragen.⁵ Mit einer dieser Gegenfragen an das real existierende Christentum geht er so weit, daß er das jesuanische Christentum und sich als christlichen Marxisten auf die Seite der Revolution stellt: Darf für die, denen »die Botschaft Jesus gilt, diese Menschen zerbrechende, Menschen tötende Welt und diese den Profit über alle ethischen Werte stellende Gesellschaftsordnung weiterbestehen...?«⁶ Diese seine rhetorische Frage an seine Gegner/innen beantwortet er selbst mit »Nein, wo Jesus Botschaft vom kommenden Gottesreich wirklich gehört wurde, da mußte auch verstanden werden, was diese neue Zielsetzung für das Leben des Christen bedeutet.«⁷ Weitere Aspekte, die Fuchs behandelt und nach seiner Überzeugung argumentativ entscheidet, sind die materialistischen Grundlagen des Marxismus, die Rolle des Staates im Kapitalismus und der Justiz im Sozialismus und die Frage, ob Menschen am Reich Gottes mitbauen können.

Emil Fuchs schildert in seiner Abhandlung auch, wie er zu seinen religiös-sozialistischen Überzeugungen fand, wie er als Christ Marxist wurde. Inmitten langer Zitate aus dem Kommunistischen Manifest, in denen die Klassengesellschaft und ihre Ausbeutungsstrukturen analysiert werden, schreibt Fuchs: »Niemand in jener Zeit, auch nicht die Kirche, erkannte die Furchtbarkeit einer solchen Entwicklung. Karl Marx und Friedrich Engels sahen sie, denn sie sahen die Gesellschaft mit den Augen der Unterdrückten,

1 Orientierungspapier der Initiative Christliche Linke. Leipzig. April 1995. 2 Emil Fuchs: *Marxismus und Christentum*. Leipzig 1952. S. 5. 3 *Ebenda*. S. 166. 4 *Ebenda*. S. 167. 5 *Ebenda*. S. 126. 6 *Ebenda*. S. 69. 7 *Ebenda*. S. 70.

und sie lehrten uns, die Gesellschaft mit diesen Augen zu sehen.«⁸ Fuchs beschreibt hier mit ebenso aussagekräftigen wie berührenden Formulierungen den Perspektivwechsel, den alle vollziehen müssen, die aus dem Bürgertum stammen, wenn sie die Klassenstrukturen erkennen und mit für eine gerechtere Gesellschaft eintreten wollen. Fuchs sieht sich durch den Perspektivwechsel in die Entscheidung gerufen, in die ethische und politische Parteinahme für die Ausgebeuteten und gegen die Ausbeuter: »Entweder gehören wir zu denen, die das bestehende Machtinstrument stützen, also mitschuldig werden, oder die es bekämpfen und sich für die Gestaltung eines Neuen verantwortlich einsetzen.«⁹ Daß sich Luther, Wichern und Naumann, obwohl sie sich aus theologischen und ethischen Gründen den sozialen Verhältnissen zuwandten, bei dieser politischen Parteinahme für die Seite der Herrschenden entschieden, bezeichnet Fuchs als ihre persönliche Tragik¹⁰, die auch zur Tragödie Deutschlands wurde¹¹.

Emil Fuchs hat aber außer diesem ethischen und politischen Perspektivwechsel auch einen theologischen vollzogen. An dieser Stelle wird ein weiteres Mal deutlich, daß er gegenüber den Gebildeten oder Einsichtigen unter den Verächtern von Marxismus und Christentum argumentiert. Er lobt die Kirche nicht für ihr Verharren in der Bürgerlichkeit, sondern analysiert das Versagen des Kirchenchristentums angesichts der sozialen Frage, angesichts Revolution und Krieg und angesichts des Aufbaus gerechterer Gesellschaftsstrukturen im Nachkriegsdeutschland. Das deutet er als Gerichtsgeschehen. Die Kirche wird für ihre Parteinahme für die Ausbeuter von Gott zur Verantwortung gezogen: »Aber indem mir so die Gewißheit wurde, daß dies vorhandene Alltagschristentum mit seinen stolzen Kirchen, goldenen Kreuzen und hohen Würdenträgern, von der Gesellschaft her, von der werdenden Katastrophe her, das Urteil der Kraftlosigkeit empfangen hatte, geschah mir gleichzeitig ein anderes: Es wurde mir deutlich, daß diese Ohnmacht deshalb besteht, weil das Christentum sich die Gestalt und Botschaft Jesus hatte entwinden lassen...«¹² Mit der immer tieferen ideologischen Ver-

schmelzung der Kirche mit Staatsmacht und Kapital hatte sie die befreiende Botschaft Jesus verraten. Diese Sicht der Dinge steht in der Tradition des Religiösen Sozialismus. Fuchs deutet die Kraft und die Güte von Arbeiterbewegung, marxistischer Theorie und Sozialismus theologisch. Die geschichtliche Aufgabe des Christentums, an der es gescheitert und schuldig geworden ist, die Parteinahme für die Unterdrückten und die Arbeit an einer gerechten Gesellschaft, die das Reich Gottes aufscheinen lassen, geht auf die sozialistische Bewegung über: »Unchristliche Menschen treten das Erbe an und führen den göttlichen Auftrag weiter.«¹³ Der Schweizer religiöse Sozialist Hermann Kutter¹⁴ hatte zu Beginn des Jahrhunderts diese theologische Deutung politischer Entwicklungen in seinem Buch »Sie müssen« ausgeführt. Fuchs sagt dazu: »Durch die Forderung des Marxismus nach einer Welt, die den Menschen in seiner Würde nicht zerstört, lernen wir wieder, was wir sein und was wir erstreben sollen.«¹⁵ Der Sozialismus gilt ihm als Lehrer für die Gesellschaft und die Kirche.

Emil Fuchs nimmt aber nicht nur die Fragen seiner Gegner/innen auf, sondern stellt auch zu seiner eigenen Biographie, seinem persönlichen Glaubensweg Fragen: Auf die Überlegung, warum ihn die Marx'schen Schriften so angezogen hätten, gibt er aus seiner religiös-sozialistischen Frömmigkeit heraus die Antwort: »Heute weiß ich, daß es Christis wirkende Kraft war, die mich aus dem gewohnten Dasein, dem gewohnten Lauf der Studien und theologischen Gedanken herausriß und auf diesen Weg stellte.«¹⁶ Es folgen Darlegungen, die wie ein persönliches Glaubens- und Lebensbekenntnis wirken. Aus ihrem Pathos sprechen politischer Wille zur Arbeit für eine gerechtere Gesellschaft ebenso wie unerschütterlicher Glaube an die göttliche Führung: »Der Ruf Jesus muß uns dazu bringen, daß wir am Bau der neuen Welt fröhlich mitwirken, uns nicht hindern lassen ... von altergewohnter törichter Meinung, daß Religion mit hartem Ringen um Leben, Zukunft, Politik und Gesellschaftsgestaltung nichts zu tun hätte.«¹⁷ Das Christentum ist für ihn als religiösen Sozialisten nicht Privatsache, sondern gerade Auftrag und Ansporn für

8 *Ebenda.* S. 60. 9 *Ebenda.* S. 105. 10 *Ebenda.* S. 35 und 42. 11 *Ebenda.* S. 14. 12 *Ebenda.* S. 168f. 13 *Ebenda.* S. 212f. 14 *Ebenda.* Siehe S. 175. 15 *Ebenda.* S. 188. 16 *Ebenda.* S. 176. 17 *Ebenda.* S. 180.

politisches Engagement. Ich vermute, daß unter diesem Aspekt die »törichte Meinung« nicht nur aufseiten von Christ/inn/en zu finden war.

Emil Fuchs mißt dem Thema, das er in seiner Abhandlung darlegt, große Bedeutung bei. Er nennt das Verhältnis zwischen Marxismus und Christentum die »Schicksalsfrage der Welt«¹⁸. Er selbst stellte sein Leben zu einem großen Teil in den Dienst der Aufgabe, diese Frage theoretisch klären zu helfen und sie praktisch dahingehend zu beantworten, daß Marxismus und Christentum, der eine politische Wissenschaft, das andere religiöse Botschaft, gesellschaftlich die selben Ziele anstrebten. Seine Abhandlung schließt mit den beschwörenden Worten: »Aber wir meinen auch zu schauen, was an Verwirklichung der für beide entscheidend wichtigen Ziele heute schon längst möglich wäre, wenn Marxismus und Christentum sich in besserem Verstehen zueinanderfänden und für die Menschheit aus ihrem Besten heraus im Bunde arbeiten und ringen würden.«¹⁹

Die Verwirklichung der Vision Emil Fuchs' steht, wie so viele christliche und sozialistische Ziele, noch aus. Sie ist fast 50 Jahre nach der Veröffentlichung seiner Abhandlung in weitere Ferne gerückt als zur damaligen Zeit. Allein in Nikaragua hat die sandinistische Bewegung das revolutionäre und konstruktive Miteinander von Christ/inn/en und Marxist/inn/en für ein Jahrzehnt realisiert. Nach dem erneuten Sieg des Kapitalismus dort, in Mitteleuropa und weiten

Teilen der Welt, wo er sich unter der Bezeichnung Globalisierung als totalitäres Wirtschafts- und Gesellschaftssystem darstellt, haben Sozialist/inn/en und viele linke Christ/inn/en immer noch hauptsächlich damit zu tun, sich selbst zu besinnen und ihre Organisationen zu konsolidieren oder überhaupt zu erhalten.

Emil Fuchs war Christ und Marxist. Er war es nicht zufällig in Personalunion – einerseits, andererseits – sondern aufgrund der religiös-sozialistischen Analyse und Praxis notwendig einander bedingend. »Als Christ Sozialist!« – »Als Christin Sozialistin!« Genau diese Formulierung drückt das Spezifikum des Religiösen Sozialismus aus.

Im Religiösen Sozialismus wirken die beiden »gewaltigen Geistesmächte«²⁰ Christentum und Marxismus aufeinander zurück. Hier konzentriert sich doppelte Kraft, politische und religiöse Überzeugung und Praxis zum Aufbau einer humaneren Gesellschaft, in der nicht Ausbeutung und Unterdrückung herrschen, sondern Gerechtigkeit und Solidarität gefördert werden. Religiösen Sozialismus erhalten, bekanntmachen und entwickeln ist ein wichtiger Beitrag, das Ziel gesellschaftlicher Gerechtigkeit nicht aufzugeben und ihm wieder ein Stück näherzukommen.

Diese Ziele haben aber nur eine Chance, wenn wir die Frage an den Sender Jerewan nicht halbherzig wie dieser beantworten, sondern so wie es Emil Fuchs tat.

HELMUT SEIDEL

Spinoza, Marx und die christliche Ethik

1. HISTORISCH-KRITISCHE VORBEMERKUNG

Unser heutiges Kolloquium ist - soweit ich sehe - die erste, von Christen und Marxisten initiierte und organisierte wissenschaftliche Veranstaltung, die direkt dem Werk und dem Wirken von Emil Fuchs gewidmet ist. Es ist aber keineswegs das erste und einzige Diskussionsforum, das das Verhältnis von Marxismus und Christentum zum Gegenstand hat. Die Geschichte des Dialoges zwischen Vertretern des Marxismus und des Christentums ist noch nicht geschrieben. Vieles harrt noch der historisch-kritischen Analyse. Wenn ich trotzdem hier wenige kritische Bemerkungen zu Veranstaltungen vortrage, die unter dem Aspekt von Bündnispolitik konzipiert waren, so deshalb, weil sie heutige Grundlagen, auf denen sich der Diskurs zwischen Christen und Marxisten vollziehen sollte, transparenter machen könnten.

Unabhängig davon, ob es ausgesprochen wurde oder nicht, beruhte die Bündnispolitik der SED auf mindestens drei Voraussetzungen, die sie von vornherein in eine Schieflage brachten. Die erste war, daß der historisch-kritische Wahrheitsbegriff des Marxismus in einen abstrakt-absoluten verwandelt wurde. Nun ist wohl wahr, daß die marxistische Theorie Wahrheiten enthält, die gerade auch in unseren Tagen deutlich hervortreten. Aber allmächtig ist der Marxismus ebenso wenig, wie er die Inkarnation der absoluten Wahrheit letzter Instanz ist.

Das bezeugt Dialektik, die weiß, daß Wahrheit immer auf dem Marsch ist. Die Verwandlung des Historisch-kritischen ins Absolute brachte etwas »Katholisches« in den Marxismus, das seinem Wesen völlig fremd ist. Unter »Katholischem« verstehe ich hier nichts anderes als den Unfehlbarkeitsanspruch und das Alleinseligmachende.

Hiermit war die zweite Voraussetzung verbunden: der Anspruch auf die führende Rolle der marxistisch-leninistischen Partei. Wo Führung ist, dort gibt es Geführte. Wo ich den anderen nur als Geführten betrachtete, dort schränkte ich seine Selbständigkeit ein. Wenn ich den Anderen nur als Geführten anerkenne,

dann verwandelt sich Toleranz in augenzwinkernde Taktik. Außerdem ist ein Führungsanspruch durch tätige Leistung zu erwerben, nicht aber als Gnadengeschenk der Geschichte aufzufassen. Es lag dem alles ein antidemokratisches Prinzip zugrunde, das schon Rosa Luxemburg der Kritik unterworfen hatte.

Die dritte Voraussetzung war die Beibehaltung des abstrakten, vom linken Flügel der Aufklärung und vom Feuerbachschen Anthropologismus unkritisch übernommenen Gegensatzes von Theismus und Atheismus. Damit aber wurde die Spezifik historisch-materialistischer Analyse ideeller Phänomene weitgehend zurückgedrängt. Daß dies mit einer undialektischen Fassung der sogenannten »Grundfrage der Philosophie« und der dogmatisch-schematischen Ableitung des »Historischen Materialismus« aus dem »Dialektischen Materialismus« zusammenhängt, kann hier nur angedeutet, nicht ausgeführt werden. Friedrich Engels hat die Grundfrage der neueren Philosophie nicht zu Unrecht auch als Frage danach formuliert, ob Gott die Welt geschaffen habe oder ob sie von Ewigkeit her ist. Es ist dies die sogenannte »Gretchen-Frage«. Nur sollte dabei beachtet werden, daß es das liebezende Gretchen ist, das diese Frage stellt, nicht aber der nach Erkenntnis dürstende Faust.

Ich unternehme in diesem Beitrag den Versuch, den abstrakten Gegensatz von Theismus und Atheismus, in dem ja nicht nur dogmatische Marxisten, sondern auch nicht wenige Theologen befangen sind, aufzulösen; dergestalt allerdings, daß keine der beiden Seiten triumphiert, sondern beide in ihrer Fragestellung, die Ausdruck falschen Bewußtseins ist, aufgehoben werden. Ich bin mir dabei wohl bewußt, daß allein theoretische Reflexionen den Gegensatz nicht aus der Welt schaffen werden. Aber sie könnten dazu beitragen, daß damit ein Boden bereitet wird, auf dem das Gespräch zwischen Christen und Marxisten sich als fruchtbarer erweist als auf jenem, auf dessen Untergrund »unversöhnliche Gegensätze« wirken. Bei meinem Versuch stütze ich mich auf Spinoza und auf den

jungen Marx, dessen Ansatz auch der spätere nicht preisgegeben hat.

2. SPINOZA UND SEINE STELLUNG ZUM ATHEISMUS

Ich beginne mit einem Brief von Spinoza an Oldenburg, dem Sekretär der Royal society, in dem angekündigt wird, daß er am Theologisch-politischen Traktat arbeite. »Ich verfasse eben (d. h. im Jahre 1665, H.S.) eine Abhandlung über meine Auffassung von der Schrift. Dazu bestimmen mich: 1. die Vorurteile der Theologen, diese Vorurteile hindern ja, wie ich weiß, am meisten die Menschen, ihren Geist der Philosophie zuzuwenden; ... 2. Die Meinung, die das Volk von mir hat, das mich unaufhörlich des Atheismus beschuldigt: Ich sehe mich gezwungen, diese Meinung womöglich von mir abzuwehren, 3. Die Freiheit, zu philosophieren und zu sagen, was man denkt; diese Freiheit möchte ich auf alle Weise verteidigen, da sie hier bei dem allzu großen Ansehen und der Frechheit der Prediger auf alle mögliche Weise unterdrückt wird.«¹

Der erste und der dritte Grund bezeichnen klar die Frontstellung: Gegen jene Theologen, die im Bündnis mit bestimmten politischen Kräften Denkfreiheit unterdrücken. Der zweite Grund scheint nun allerdings merkwürdig zu sein.

Gerade das Werk, das ihm den Titel »Fürst der Atheisten« einbrachte, sollte zu dem Zwecke geschrieben sein, den selbst im damals freiesten Land Europas gefährlichen Vorwurf, Atheist zu sein, zu entkräften? Man könnte vermuten, daß es sich um eine »Schutzrede« handelt. Im Unterschied zu Kant war Spinoza kein Mann der Schutzreden. Zu sagen, was man denkt - und dies möglichst klar und deutlich - war seine Devise. Wenn Kant meinte, daß alles, was man sagt, wahr sein müsse, aber man ja nicht alles Wahre zu sagen braucht, dann ist dies wohl Klugheit, nicht aber Weisheit, die alles, was wahr ist, auch aussprechen muß.

Wenn also keine Schutzrede, was dann? Die Frage ist, was denn Spinoza unter Atheismus verstand. Atheismus war für ihn die Liebe zu den endlichen Dingen,

pervertierter Sinnengenuß, Ruhmsucht, Gier nach Reichtum. Das sind »atheistische« Verhaltensweisen, die in einer von »Pfeffersäcken« dominierten Gesellschaft gang und gäbe waren und die keineswegs heute ausgerottet, sondern vielmehr auf die Spitze getrieben sind. Spinozas Lebensweise unterschied sich radikal von derartiger »atheistischer Praxis«. Der Verweis auf seinen bewunderungswürdigen, selbst von seinen ärgsten Feinden nicht zu leugnenden Lebenswandel erschien ihm daher als das Argument, das den Atheismus-Vorwurf entkräftete.

Seiner Lebensweise entsprach eine Denkweise, die nicht christlich war, aber eben auch nicht antichristlich. Über die Menschen und ihre Affekte ist nicht zu lachen und nicht zu weinen; sie sind zu erkennen. Zu erkennen aber sind sie mehr an ihren Tätigkeits- und Verhaltensweisen als an dem, was sie sich selber dünken. Wenn das Lehren christlicher Tugenden wie Nächstenliebe, Friedenssehnsucht und auch Gottesliebe »atheistische Praxis« einzuschränken vermag, so ist vom Standpunkt Spinozas nichts dagegen zu sagen. Die Kirche vermag hier für den Menschen Nützliches zu leisten.

Freilich: In ihrer Begründung ist spinozistische Ethik der christlichen entgegengesetzt wie Transzendenz und Immanenz. Christliche Ethik ist letztlich auf Gottes Geboten gegründet, wobei Gott als transzendentes Wesen vorausgesetzt ist. Kants Ethik beruhte auf dem reinen Willen des Vernunftwesens Mensch, aus dem sein kategorischer Imperativ abgeleitet wurde. Bei Spinoza aber finden wir überhaupt kein »Du sollst!« Wie er die Natur aus sich selbst heraus erklärte, wie er auch die Bibel - vorwiegend das alte Testament - aus der Schrift selber erklärte, so erklärt er auch menschliche Tätigkeit und menschliches Verhalten aus der Natur des Menschen. In dem Geflecht von Kausalketten Möglichkeiten menschlicher Freiheit sichtbar zu machen, ist seine Intention.

Spinozas Abwehr des Atheismus ist nun keineswegs ein Plädoyer für den Theismus. Davon zeugt schon sein »Deus sive natura«. Diese Formel ist vielfach als Ausdruck des Pantheismus interpretiert worden. Auf den ersten Blick scheint dies einleuchtend zu sein. Aber so einfach liegen die Dinge nicht. Abgesehen da-

¹ Baruch Spinoza: Briefwechsel. In: *Sämtliche Werke, in Verbindung mit O. Baensch und A. Buchenau hrsg. Von Carl Gerhardt. Bd. III. S. 141f.*

von, daß diese Formel auch schon lange vor Spinoza gebraucht wurde, ist das spinozistische *Deus sive natura* nicht gleichzusetzen mit dem scholastischen *Deus in rebus*. Letzteres bleibt in der Kette »*Deus ante res*« – »*Deus in rebus*« – »*Deus post res*« befangen. Die Ebene der Fragestellung bleibt hier dieselbe.

Spinoza dagegen denkt auf einem anderen Plateau. Wolfgang Bartuschat, der vor wenigen Jahren die spinozistische Lehre einer eingehenden Analyse unterwarf, schrieb: »Die vorschnelle, aber verbreitete Meinung, Spinozas Philosophie sei als ein auf dem Monismus der Substanz gegründetes deduktives System zu verstehen, beruht auf einer Fehldeutung seines Hauptwerkes, der Ethik. Sie ist vielmehr durch einen Perspektiven-Dualismus gekennzeichnet, der einen doppelten Ausgangspunkt hat: den Ausgang von Gott und den Ausgang vom Menschen.«² Die zweite Perspektive ist für mich dabei von besonderem Interesse, weil diese Spinoza in die Nähe von Marx bringt.

Bevor zu diesem übergegangen wird, noch eine Bemerkung: Ich habe hier über Spinoza gesprochen, weil ich mir gut vorstellen kann, daß ein Gespräch zwischen Christen und Marxisten über den holländischen Philosophen viel zum gegenseitigen Verständnis beizutragen vermag. Die protestantische Theologie war ja nicht durchgängig antispingozistisch. Dem Laien in Sachen Theologie darf es vielleicht gestattet sein, auf Schleiermacher und möglicherweise auch auf Tillich zu verweisen. Und zur Diskussion sei folgende Hypothese aufgestellt: Wie bei Schleiermacher ein neues Verhältnis zu Spinoza erscheint, so bei Emil Fuchs ein neues Verhältnis zum Marxismus. Natürlich: Analogien hinken, aber auch Hinkende kommen vom Fleck.

3. MARX UND DER ABSTRAKTE GEGENSATZ VON THEISMUS UND DER ATHEISMUS

Francis Bacon hatte gesagt, daß man der Philosophie Bleischeue anziehen müsse, damit sie sich nicht in den Himmel verflüchte. Marx hat diesen Ratschlag wohl befolgt, obwohl er der Philosophie auf Erden an-

deres Schuhwerk anlegte, mit dem besser fortzuschreiten war.

Es gibt für Marx kein ideelles Phänomen, das nicht in dieser oder jener Weise mit sinnlich-gegenständlicher Praxis in Verbindung stünde. Menschliche Praxis aber ist immer eine historisch bedingte und bestimmte. Eben deshalb gibt es bei ihm auch kein gesellschaftliches Phänomen, das nicht konkret-historisch zu betrachten wäre. Eine der Ursachen von Metaphysik liegt gerade darin, daß diese Verbindung zu menschlicher Praxis zerissen wird, woraus dann die Schwierigkeiten bei der Rekonstruktion derselben erwachsen.

Marx' Analyse religiöser Phänome folgt genau den genannten methodischen Grundsätzen. So ist im »Kapital« zu lesen: »Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werten, zu verhalten und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehen als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw. die entsprechendste Religionsform.«³ Nun mag man zum Inhalt dieser Aussage stehen wie man will, zugeben wird man müssen, daß hier Religion mit gesellschaftlicher Wirklichkeit auf historische Weise in Beziehung gesetzt wird.

Am ursprünglichsten finden wir die grundlegenden Merkmale Marx'scher Methode in seinem Aufsatz »Zur Judenfrage«. »Wir versuchen« – so Marx gegen Bruno Bauer – »die theologische Fassung der Frage zu brechen. Die Frage nach der Emanzipationsfähigkeit des Juden verwandelt sich uns in die Frage, welches besondere gesellschaftliche Element zu überwinden sei, um das Judentum aufzuheben.... Suchen wir das Geheimnis des Juden nicht in seiner Religion, sondern suchen wir das Geheimnis der Religion im wirklichen Juden.« Um alle Mißverständnisse auszuschließen: Es geht hier nicht um den Juden als Angehörigen eines besonderen Volkes, auch nicht primär um die Zugehörigkeit zu einer besonderen Religionsgemeinschaft, sondern um einen Menschentypus, wie

² Wolfgang Bartuschat: *Spinozas Theorie vom Menschen*. Hamburg 1992. S. X. ³ Karl Marx: *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*. In: *Marx-Engels Werke*. Bd. 23. S. 93.

ihn eine historisch bestimmte Ordnung der Gesellschaft hervorgebracht hat.

»Welches« – so fährt Marx fort – »ist der weltliche Grund des Judentums? Das praktische Bedürfnis, der Eigennutz. Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der Schacher. Welches ist sein weltlicher Gott? Das Geld.«⁴ Es handelt sich hier um das gleiche, was im Zusammenhang mit Spinoza »atheistische Praxis« genannt wurde, die ja nicht nur eine »Praxis der Atheisten« ist. Diese wird heute auf die Spitze getrieben, so daß man im Sinne von Marx sagen könnte, die ganze Welt sei »jüdisch« geworden. Die Kritik dieser irdischen Grundlage des »Judentums« gewinnt bei Marx das Primat. »Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die der Politik.«⁵

In Marxens historisch-materialistischer Betrachtungsweise erscheint die Religion als Ausdruck des Elends in dieser Welt. »Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist.«⁶ Marx' Religionskritik negiert die Religion keineswegs auf abstrakte Weise. Als ideeller Ausdruck des wirklichen Elends vermag Religion eben auch die »Protestation gegen das Elend« zu implizieren. Wo sie aber als Protest gegen das wirkliche Elend auftritt, der freilich immer an historische Bedingungen gebunden ist, dort entspricht Religion nicht nur historischer Notwendigkeit, denn diese hat zumeist etwas mit »Not wenden« zu tun, sondern befördert menschliches Fortschreiten. Marxens Würdigung von Luther und Müntzer spricht hier eine deutliche Sprache. Und sage keiner, dies sei ferne Vergangenheit. Schließlich ist es heute eine Rosa-Luxemburg-Stiftung, die den Christen Emil Fuchs würdigt.

Wo ideelle Phänomene auf wirkliche Verhältnisse zurückgeführt werden, vor allem wo erstere aus dem zweiten erklärt werden, dort erscheint auch das abstrakte Verhältnis von Theismus und Atheismus in neuem Lichte.

Marx nimmt einen langen Anlauf, um zur Aufhebung dieses abstrakten Gegensatzes zu gelangen. Er

berührt dabei wesentliche Fragen der Metaphysik und der Metaphysik-Kritik. Sein Ausgangspunkt ist die Frage, ob der Mensch ein selbständiges Wesen sei oder ob er von der Gnade eines Anderen abhängt.

Alle »Handgreiflichkeiten« des Lebens, so konstatiert Marx, sprechen für das letztere, was erklärt, warum die Vorstellung von einem Schöpfer außer uns nur schwer aus dem Bewußtsein des Volkes zu verdrängen ist. Bei seiner späteren Analyse des Fetischcharakters der Ware, des Geldes und des Kapitals und seiner Wirkung bei der Bildung ideeller Phänomene ist er darauf zurückgekommen.

Im Denken von Marx ist die historisch-gesellschaftliche Natur des Menschen, seine »zweite Natur«, vorzüglichster Gegenstand. Als kritischer Bewunderer des Stagiriten unterschlägt er dabei aber keineswegs seine Physis. Er beruft sich eben auf Aristoteles, der ausgesprochen hatte, daß es ein Gattungsakt ist, in dem der Mensch sich ständig selbst reproduziert, daß also auch physisch der Mensch sein Dasein dem Menschen verdankt. Dem Denken der Kreisbewegung, das für die Antike charakteristisch war, steht aber nun ein Denken gegenüber, das dem linearen Progress folgt. Für dieses Denken ist es nicht das Problem, daß das Individuum von seinen Eltern, diese von den Großeltern gezeugt wurde usw., sondern wo der Anfang dieser Kette liegt. Wer hat den ersten Menschen gezeugt? Allgemeiner: Wer hat die Natur geschaffen?, und endlich: Warum ist überhaupt etwas, und vielmehr nicht Nichts? Letztere ist nach Heidegger die »Grundfrage der Metaphysik«. Marx kannte nicht Heidegger, aber er kannte Schelling, von dem Heidegger diese Fragestellung übernahm.

Es ist nun für die Denkweise von Marx höchst charakteristisch, wie Marx auf diese Fragestellung reagiert: »Ich kann dir nur antworten: Deine Frage ist selbst ein Produkt der Abstraktion. Frage dich, wie du auf jene Frage kömst; frage dich, ob deine Frage nicht von einem Gesichtspunkt aus geschieht, den ich nicht beantworten kann, weil er ein verkehrter ist? Frage dich, ob jener Progreß als solcher für ein vernünftiges Denken existiert? Wenn du nach der Schöpfung der Natur und des Menschen fragst, so ab-

⁴ Karl Marx: *Zur Judenfrage*. In: *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*. I. Abt., Bd. 1, 1. Halbband. Frankfurt/Main 1927. S. 601. ⁵ Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: *MEGA*. I. Abt., Bd. 1, 1. Halbband. S. 608. ⁶ Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. S. 607.

strahierst du also vom Menschen und der Natur. Du setzt sie als nichtseiend, und willst, daß ich sie als seiend dir beweise.«⁷ Marx Folgerung: Gib deine Abstraktionen auf, dann wird auch die Frage, die nicht zu beantworten ist, hinfällig. Dies erinnert cum grano salis an Kant, für den die Existenz Gottes weder zu beweisen noch zu widerlegen war.

Nur geht Marx einen Schritt weiter, wenn er die Fragestellung selber als Ausdruck eines verkehrten Bewußtseins fasst.

Für den Antimetaphysiker Marx ist die Weltgeschichte nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch menschliche Arbeit. Hier hat er den Beweis von seiner Geburt durch sich selbst, von seinem Entstehungsprozeß. Die Frage nach einem fremden Wesen, das über der Natur und über den Menschen existiert, schließt das Geständnis ein, daß Natur und Mensch diesem gegenüber das Unwesentliche sind. Und genau hier vollzieht sich die Wendung gegen den abstrakten Atheismus. »Der Atheismus ... hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine Negation Gottes, und setzt durch diese Negation das Dasein des Menschen; aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; er beginnt von dem theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein des Menschen und der Natur als des Wesens.«⁸ Die »Deutsche Ideologie« beginnt daher folgerichtig an diesem Punkte.

4. FOLGERUNGEN

Diese Marx'sche Wendung hat nun Konsequenzen, die für uns Heutige – so will mir scheinen – von nicht geringer Bedeutung sind.

a) Die skizzierte Denkmethode steht ahistorischen Abstraktionen unter anderem auch deshalb kritisch gegenüber, weil in diesen immer die Gefahr von Dogmatisierungen präsent ist. In Abgrenzung von jeglichem Dogmatismus schrieb Marx: »Wir treten ... nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen ihr nicht, laß

ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug: wir wollen die wahre Parole des Kampfes zuschreiben. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß...«.⁹

- b) Ein Dogmatiker steht denjenigen, die einem anderen Dogma anhängen, unversöhnlich gegenüber. Wenn ich mein Dogma als das absolut Wahre betrachte, dann muß alles Andere als Abweichung von der Wahrheit erscheinen und entsprechend behandelt werden. Dogmatismus – oder, wie auch gesagt werden kann – Fundamentalismus – läßt der Toleranz keinen Spielraum. Mehr noch: Aus der höchsten Form des Dogmatismus, dem Fanatismus kriechen – wie Christen und Marxisten aus ihrer Geschichte wissen – Schlangenarten der Inquisition.
- c) Die kritische Analyse der sozialen Realität schließt immer auch die selbstkritische Analyse des eigenen Tuns ein. Wo sich Menschen begegnen, die sich ihrer Taten und ihrer Versäumnisse bewußt sind, dort ist Verständigung leichter möglich als in Gegenden abstrakter Rechthaberei. In unserer Gegend scheint ja kein Mangel an Arroganz, die ja immer mit Rechthaberei verbunden ist, vorhanden zu sein. Aus Rechthaberei folgt der Drang zur Missionierung, der besonders dort sichtbar wird, wo vom »atheistischen Osten« gesprochen wird. Dies zeugt davon, daß der abstrakte Gegensatz von Theismus und Atheismus keineswegs schon praktisch überwunden ist.
- d) Historisch-dialektisches Denken zielt auf die Aufdeckung von Widersprüchen. Christliche und marxistische Bewegungen sind keineswegs frei von diesen. Rosa Luxemburgs Demokratie-Verständnis und stalinistisches stehen sich ebenso diametral gegenüber wie der Theologe der Befreiung dem Tornado absegnenden Priester. Diese Gegensätze erklären sich aber nicht nur aus verschiedenen Rezeptionsweisen der christlichen Botschaft oder der marxistischen Lehre, sondern primär aus Interessenlagen, wie sie in der gesellschaftlichen Realität gegeben sind.

⁷ Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: MEGA. I. Abt., Bd. 3. Berlin 1932. S. 124f. ⁸ Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. S. 125. ⁹ Karl Marx: *Brief an Ruge vom Sept. 1843*. In: MEGA. I. Abt., Bd. 1, 1. Halbband. S.574f.

e) In der Einladung zu unserem Colloquium wurde geschrieben: Angesichts des zunehmenden Werteverfalls in unserer Gesellschaft, der seine Ursache in der Reduzierung aller Werte auf den Geldwert hat, angesichts des damit verbundenen, schärfer werdenden Gegensatzes von Armut und Reichtum und angesichts jenes Entfremdungszustandes, in dem vergegenständlichte, tote Arbeit nicht nur le-

bendige Arbeit beherrscht, sondern verdrängt, ist es geboten, daß Christen von ihrem Ethos und Marxisten von ihrer Kapitalismus-Kritik her erneut darüber nachdenken, wie dieser verhängnisvollen Entwicklung entgegenzusteuern ist. Es sind nicht nur theologische, philosophische oder politische Gründe, die uns genannte Thematik aufzwingen, es ist die gesellschaftliche Realität selbst.

GÜNTER WIRTH

Der späte Emil Fuchs nur in der Sozialgeschichte?

I

Mit meiner Fragestellung stoße ich womöglich offene Scheunentüren auf, weil sie in der notwendigen Pointierung eines thematischen Angebots nicht von vornherein berücksichtigen kann: Emil Fuchs war und ist ein Jahrhundertzeuge, sein Zeugnis trifft alle sozialgeschichtlichen Formationen und geistig-kulturellen wie kirchlich-theologischen Prägungen unseres Jahrhunderts, außer einer Formation, der postsozialistischen, und vor allem darf nicht übersehen werden, Emil Fuchs hatte noch ein Gespür für die Atmosphäre und die »Grundlagen des 19. Jahrhunderts«, die er auf seine Weise ins 20. Jahrhundert transponierte und hier zur Wirkung brachte.

In solcher Sicht gehört Emil Fuchs natürlich zur Theologiegeschichte vor allem der ersten Dekaden unseres Jahrhunderts, zum Evangelisch-sozialen Kongreß und zu den Freunden der »Christlichen Welt«, zu den Fällen Jatho und Traub, zu den theologischen Auseinandersetzungen um und mit Gogarten und Karl Barth, und als gelegentlicher Mitarbeiter der »Frankfurter Zeitung« konnte er überregional zu bedeutenden kirchengeschichtlichen Ereignissen Stellung nehmen, etwa zu Stockholm 1925 oder zum Fall Dehn. Auch die Elemente seines damaligen Wirkens, die sich eher aufs Sozialgeschichtliche beziehen, also die von ihm sowohl national wie international beförderte Volksbildungsarbeit und Friedensarbeit, die Settlements-Bewegung und vor allem der Religiöse Sozialismus, hatten eine stärkere theologische Relevanz. Es kommt etwas anderes hinzu: Sozialgeschichte ist in den ersten Dekaden unseres Jahrhunderts pluralistisch geprägt, und das heißt, daß das gesamte soziale Engagement Emil Fuchs' nicht einspurig parteilich war, daß Emil Fuchs bei aller ihm eigenen (und nur ihm eigenen) Konsequenz die Brücken nach allen Seiten zu schlagen fähig war: Der Freund der Arbeiter, als der er so früh den Dr. h. c. erhielt, war doch auch derjenige, der im akademischen intellektuellen Diskurs und im Kontakt zumal mit dem bildungsbürgerlichen Milieu war. (Ich muß hier übergehen, wie sich dies auf

pfarramtlichen Dienst und synodale Aktivitäten, also auf die Stellung von Emil Fuchs in und zur Kirche, ausgewirkt hat. So viel müßte allerdings doch gesagt werden, daß der scharfe Kritiker theologisch ungedeckter kirchlicher Autorität und der Machtpolitik kirchlicher Autoritäten letztlich kein gebrochenes Verhältnis zur Kirche hatte, womöglich deshalb, weil seine innere Verbundenheit mit dem Quäkertum ihm erlaubte, die Kritik an der Kirche in Grenzen, in den Grenzen seiner tiefen Frömmigkeit, zu halten.)

Es hieße dies eher also, daß die – sagen wir – sozialgeschichtliche Vereinnahmung von Emil Fuchs und seine Exmittierung aus der Theologiegeschichte auf jene Zeit zu beziehen wäre, in der wir Emil Fuchs kennengelernt haben, also nach seiner Entscheidung für Leipzig, im Zusammenhang seines Wirkens in der DDR, des von ihm nach seinem 75. Geburtstag geschaffenen Spätwerkes, also der beiden Bände der Ethik und der Systematischen Theologie, seine Streitschriften und vor allem der drei Auflagen des populären Buches »Marxismus und Christentum«, das offenbar im richtigen Augenblick herauskam. Aus diesem Kontext seines Spätwerkes, dessen theologische Relevanz nicht zu leugnen war, das aber letztlich allein sozialgeschichtlich (so oder so) aufgenommen oder, wie seine Dogmatik, weitgehend ignoriert worden ist, fallen die beiden Bände der Lebenserinnerungen allerdings heraus. In ihnen haben wir den lebensgeschichtlichen Nachhall des theologie- wie sozialgeschichtlichen Wirkens von Emil Fuchs, haben wir ein eindrucksvolles Panorama objektiver politischer und sozialer, kultureller und theologischer Auseinandersetzungen aus subjektiver Sicht, letztlich eine Art deutsch-protestantischer Kulturgeschichte der wilhelminischen Zeit, der Weimarer Republik und der inneren Emigration, wie es sie so nicht noch einmal gibt. Zeitgenössisch war es paradoxerweise ein Widersacher des sozialgeschichtlich vereinnahmten Emil Fuchs, der dies in seiner hymnischen Betrachtung im »Sonntagsblatt« zu würdigen verstand, Helmut Thielicke. In der DDR, in der der Verlag der Nation mit den Autobiographien ehemaliger Militärs und Diploma-

ten zu reussieren begann, blieben die Memoiren von Emil Fuchs marginal – als zu »christlich«, als zu bildungsbürgerlich für die einen, als unerwartet und uninteressant für die anderen. Ich erinnere mich genau, wie ich am Rande einer Konferenz in Halle/S. den Neutestamentler Gerhard Dellling, einen Schüler Leipoldts, den Erinnerungsband des Diplomaten Gans Edler zu Putlitz rühmen hörte; meiner Frage, was er von den Erinnerungen von Emil Fuchs halte, wich er aus...

II

Emil Fuchs ist – zumal nach dem »9. Februar« – ikonartig in die DDR-Geschichtsschreibung gekommen; hierbei kamen freilich Verwechslungen ins Spiel. In DDR-Zeiten ist oft genug, gerade auch von mir, der Zusammenhang des Spätwerks von Emil Fuchs mit dem »9. Februar« hergestellt worden. Auf diese Weise wird der Anschein erweckt, als ob Emil Fuchs derjenige evangelische Theologe gewesen sei, der gewissermaßen normativ den christlichen Zugang zum realen Sozialismus in der DDR repräsentierte (das Repräsentieren im Doppelsinne dieses Begriffs angewandt).

Analog war schon zuvor (1954) durch die Ehrenmitgliedschaft in der CDU für Emil Fuchs eine problematische Nähe des religiösen Sozialisten zu einer von ihm theologisch nicht favorisierten christlichen Partei entstanden. Sie war eigentlich nur solange verständlich gewesen, solange mit Otto Nuschke ein relativ eigenständiger Repräsentant dieser Partei an deren Spitze stand und dieser so die theoretisch nicht abgegoltenen Probleme praktisch lösen konnte.

Jedenfalls ist auf diese und andere Weise Emil Fuchs in die Sozialgeschichte gerutscht und hier nicht zuletzt auf die schiefe Ebene von Verwechslungen: Für die Exekutive des realen Sozialismus war er ein evangelischer Theologe, dessen geistige Prämissen sie nicht interessierten; sie mutierten ihn nolens volens zum Politiker, und in den kirchlichen Kreisen, in die er hineinwirken sollte und wollte, wurde er als Theologe nicht ohne politischen Einfluß gesehen, dessen geistliche Prämissen bzw. theologische Distinktionen als normativ erscheinen mußten.

Emil Fuchs konnte sich in diesem *circulus vitiosus* von Verwechslungen nur unwohl fühlen. Zur sozialgeschichtlichen Verortung seines Wirkens und Denkens paßte nicht seine Frömmigkeit, die er niemals zu einem Ornament auf einem verordneten politischen Credo hätte verkommen lassen. Hierzu paßte auch nicht, daß er keineswegs bereit war, jeder kirchenpolitischen Wendung in der DDR a limine seine Zustimmung zu geben; an dieser Stelle setzte sich seine religiös-sozialistische Kritik am verfaßten Kirchentum auch dort durch, wo die Staatsmacht unangemessene Kompromisse zu machen schien. Hierzu paßte weiterhin nicht, daß Emil Fuchs – er hat oft mit mir hierüber gesprochen – tief enttäuscht darüber war, wie wenig seine Distinktionen zur marxistischen und christlichen Ethik zeitgenössisch auch nur zu Kenntnis genommen, geschweige denn zum Gegenstand einer gründlichen Auseinandersetzung gemacht worden sind (die Denunziation des Ex-Landespastors Schwartze, nunmehr Philosophiedozent in Leipzig, in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« hat ihn besonders geschmerzt). Und hierzu paßte schließlich erst recht nicht all das, was fast alle, die Emil Fuchs begegnet sind wissen, nämlich seine stete und intensive Bereitschaft, dort zu helfen, wo Ungerechtigkeiten, Fehlverhalten der Bürokratie das alltägliche Leben christlicher und nichtchristlicher Bürger/innen verbitterten. Es gibt – um nur dies hier anzuführen – das schöne Zeugnis des Leipziger katholischen Priesters Prof. Dr. Hermann Hoffmann in dem zu seinem 80. Geburtstag in Stuttgart herausgekommenen Erinnerungsband »Im Dienst des Friedens«, und es ist nicht vergessen, daß er wesentlich zur Entscheidung, Bausoldaten zuzulassen, beigetragen hat. Aus diesen und anderen Gründen habe ich meine Probleme mit manchen Themenstellungen dieser Konferenz, die ich sozusagen als posthum empfinden muß. Die Themen hätte man zum Nutzen der DDR-Gesellschaft vor 30, 40 Jahren diskutieren müssen (und nicht eben nur dort, wo wir es im Naturschutzpark »progressiver« christlicher Zeitschriften tatsächlich getan haben, immer auch im Zeichen der Verbundenheit mit Emil Fuchs).

Man wende hiergegen nicht ein, daß diese Auseinandersetzung mit Emil Fuchs auch im Umfeld der theologischen Wissenschaft nicht oder kaum stattge-

funden hat. Dies hängt genau mit jener Verwechslung zusammen, von der ich vorhin sprach. Ich kann hinzusetzen, daß mir gerade in den sechziger, siebziger Jahren an theologischer Arbeit interessierte Pfarrer begegnet sind, die sich mit der Arbeit Emil Fuchs' auseinandergesetzt und ihre Fragen an ihn hatten. Doch sie scheuten sich (und ich offenbar auch), diese Anfragen öffentlich zu stellen, weil sie meinten, die von Fuchs vertretene theologische »Linie« sei mindestens die offiziöse; wieder dieses Mißverständnis, diese Verwechslung!

III

Ehe ich einige vorläufige Bemerkungen zur Zuordnung von Emil Fuchs zur Theologiegeschichte mache, muß ich auf einen Umstand eingehen, der auf eigene Weise mit seiner bisherigen Integration in die DDR-Sozialgeschichte zusammenhängt. Dieses subjektive Moment enthält übrigens ein beachtliches objektives.

Als 1952 Ministerpräsident Otto Grotewohl den Versuch unternahm, die Theologischen Fakultäten aus dem Universitätsverband zu exmittieren, erhob sich in den Theologischen Fakultäten (und weitgehend auch in der Kirche) breiter Widerstand. Von den Sprechern der Theologischen Fakultäten wurde vor allem argumentiert, daß sie in der Universität im Gespräch mit den anderen Wissenschaften seien, dies zugunsten von Lehre und Forschung. Tatsächlich blieben die Fakultäten/Sektionen im Universitätsverband, und tatsächlich hat es auch solche Querverbindungen gegeben, aber in eher persönlichem, ja privatem Rahmen. Ein beachtliches kirchliches Unternehmen hat freilich von dieser Situation profitiert, nämlich die Lutherakademie zur Zeit Rudolf Hermanns und seiner Mitarbeiterin Dr. Ruth Bork (von der Akademie der Wissenschaften). Hermann war nicht nur ein Theologe, der für die Öffnung zur Wissenschaft eintrat – in der Lutherakademie praktizierte er sie durch Einladung naturwissenschaftlicher und medizinischer Kollegen, und in den fünfziger Jahren gab es auch noch hier und da einen Geisteswissenschaftler. Die Teilnahme an solchen Tagungen (auch der Freund von Emil Fuchs, Erich Hertzsch, war dort über Karlstadt zu hören) war ein intellektuelles Erlebnis.

Ansonsten sah es mit öffentlichen Querverbindungen, profan gesagt, nicht so toll aus. Da war Emil Fuchs mit seinen Kontakten vor allem zu Ernst Bloch und Walter Markov wiederum eine Ausnahme. Umgekehrt war es womöglich noch komplizierter. Die marxistischen Hochschullehrer, zumal im gesellschaftswissenschaftlichen Bereich, mieden weitgehend Kontakte zu den Theologen, es sei denn bei Jubiläen der Universität, Staatsfeiertagen usw. und in dem Fall, daß sie zu Pflichtvorlesungen an der Theologischen Fakultät/Sektion delegiert waren. Wenn Walter Markov in seinen noch zu DDR-Zeiten in »Sinn und Form« veröffentlichten autobiographischen Gesprächen von den »goldenen fünfziger Jahren in Leipzig« gesprochen hat, dann gehörte für ihn (selbst für ihn) aus dem theologischen Umfeld nur Emil Fuchs dazu, und auch er nur marginal.

Hier ist also die Chance der produktiven Begegnung Theologie – Gesellschaftswissenschaften im Verband der sozialistischen Universität verpaßt worden – und es war sie an sich eine realere als jene von Thomas Mann vor mehr als 65 Jahren beklagte Verfehlung der Begegnung Karl Marx – Hölderlin. Kernstück dieser Chance hätte sein können, daß sich im realen Sozialismus Universitätstheologie und Gesellschaftswissenschaft eigenständig hätten treffen und an geistig-kulturellen Konzepten gemeinsam arbeiten können, die in der Einheit von Sozialismus als idealer Größe (als Utopie) und Sozialismus als Wissenschaft der realen sozialistischen Gesellschaft hätten dienen können.

An einer Stelle ist diese Begegnung – allerdings quasi seitenverkehrt – annähernd in der gesellschaftlichen Wirklichkeit faßbar. Ich meine die Gesprächsebene Emil Fuchs – Ernst Bloch. Sie muß intensiver gewesen sein, als ich dies gelegentlichen Äußerungen von Emil Fuchs entnehmen konnte, und es war so auch kein Zufall, daß Fuchs auf der Berliner Akademie-Konferenz über das Problem der Freiheit 1956 der einzige evangelische Theologe war, der dort mit Ernst Bloch ins (halböffentliche) Gespräch kam, an dem ja u.a. auch noch L. Kolakowski und Wolfgang Harich beteiligt waren. Nach dem »Fall Bloch« und der Zwangsemeritierung blieb Emil Fuchs im Kontakt mit Bloch; im Umfeld der etablierten Hochschullehrer war dies zweifellos nicht die Regel.

Die fortdauernde Nähe beider jenseits der Tabuisierung drückte sich in dem Wunsch Emil Fuchs' aus, zu

einer Veranstaltung der CDU am Vorabend seines 84. Geburtstags in »Wort und Werk«, damals noch am Brühl, Ernst und Carola Bloch einzuladen. Dies geschah dann auch, Blochs kamen, drückten Emil Fuchs ihre Verbundenheit aus, er die seine mit Blochs, und diese hörten mit nicht zu übersehender Sympathie dem Vortrag des Volkskammerabgeordneten Dr. Heinrich Moritz zu, eines Diplom-Ingenieurs, der auf eigene Weise bildungsbürgerliche Statur besaß und von ihr aus den theologischen und politischen Ansatz in der Haltung von Emil Fuchs zu würdigen wußte. Ich sehe noch heute Carola und Ernst Bloch, sich herzlich von Emil Fuchs verabschiedend, ins Taxi steigen. Übrigens war auch Dekan Bardtke zugegen.

Hier kam es – zuletzt gleichsam »unter der Decke« des offiziellen gesellschaftlichen und geistigen Lebens der DDR im allgemeinen, der Universitätsstadt Leipzig im besonderen – zu dieser ansonsten ausgebliebenen Begegnung, von der ich sprach. Da sie »unter der Decke« stattfand, blieb sie zwar folgenlos, abgesehen von dem Ärger, den ich bekam, als ich wieder mein Büro im Hauptvorstand der CDU betrat: Wieso ich denn dem »Konterrevolutionär Bloch ein öffentliches Auftreten« ermöglicht hätte...

Sicherlich gehört dieser Vorgang der Begegnung Bloch-Fuchs auch zur Sozialgeschichte der DDR, freilich mehr zur subkutanen, zur geheimen, und in seinen intellektuell-geistigen Dimensionen gehört er zur Theologiegeschichte. Dies freilich wurde verdeckt durch das Ikonographische, das sich mit Emil Fuchs verband und das unbegreiflicherweise sogar seinen Anteil an der Theologiegeschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu verdecken imstande war, erst recht natürlich das Spezifikum seines theologischen Ansatzes für christliche Existenz im realen Sozialismus nicht erkennen oder sogar verkennen ließ.

IV

Ohne – von meiner nichttheologischen Disziplin her – ins Detail eines Neuansatzes der theologiegeschichtlichen Wertung des Wirkens und Denkens von Emil Fuchs auch in seinem Spätwerk, zumal in seiner Dogmatik, gehen zu können, wären versuchsweise vor allem drei Aspekte herauszustellen – übrigens im Zusammenhang einer Feststellung, die m.E. bei der

Analyse der Schriften von Emil Fuchs zu wenig berücksichtigt wird: Emil Fuchs hatte nämlich einen durchsichtigen Stil, der es ihm ermöglichte, die kompliziertesten Sachverhalte und Problemstellungen – übrigens auch die philosophischen, die andere Theologen vernachlässigten – so darzustellen, daß sie relativ leicht durchschaubar waren. In anderen Worten: Fuchs verzichtete auf die Verwendung eines begrifflichen Instrumentariums, das letztlich nur von Fachtheologen verstanden wurde. Allerdings hatte diese Tatsache – verbunden mit einem etwas pathetischen, dem ausgehenden 19. Jahrhundert verpflichteten Tonfall – zur Folge, daß seine Arbeiten oft als außerhalb des Fachs angesehen wurden.

Die drei Aspekte:

1. Für Emil Fuchs hatte der Sozialismus den Charakter eines Idealbildes, von dem er hoffte (hoffte im Sinne Blochs), daß er immer profilierter die realen sozialistischen Verhältnisse bestimmen könnte, und er hoffte nicht nur, er versuchte in seinem theologischen Denken und in seinem praktischen Wirken konkrete Schritte in diese Richtung gehen zu können. In diesem Zusammenhang ergibt sich, daß Fuchs eine andere Vorstellung von staatlicher Macht und Autorität hatte als die Exekutoren der staatlichen Macht der DDR, aber auch eine andere Vision von der Autorität und Vollmacht der Kirche Jesu Christi als manche ihrer seinerzeitigen Exponenten. Wenn er dennoch zwischen beiden zu vermitteln, Brücken zu schlagen suchte, mußte er dem jeweiligen Selbstverständnis von Macht und Autorität begegnen und letztlich zwischen die Stühle geraten, selbst oder gerade an der Stelle, an der er, wie am »9. Februar«, auf einem der beiden Stühle zu sitzen schien. (Ohnehin hatte es damals eine Zeit gedauert, bis er sich zu seinem Dienst an diesem Tag bereit erklärt hatte, und wenn er ihn zu leisten bereit war, dann nicht zuletzt wegen des Gesichtspunktes der unter zweitens anzuführen ist.)
2. Emil Fuchs meinte nämlich, eine solche Deklaration wie die des »9. Februar« könnte sozusagen eine kollektive Hilfe für die vielen einzelnen sein, die im realen sozialistischen Alltag bürokratischen Schwierigkeiten, gesetzlichen Ungerechtigkeiten und Wissenskonflikten ausgesetzt waren und denen oft genug durch intellektuellen Einsatz nicht geholfen werden konnte. Dieser »Kategorie

des einzelnen« und seines Rechts galt das besondere (und nicht nur seelsorgerische) Anliegen von Emil Fuchs – hier haben wir im Kernstück seine Ethik zu orten.

3. Schließliche wäre auf den (wie man heute neumodisch sagen würde) innovatorischen Aspekt von Emil Fuchs' theologischer Arbeit in seiner Spätphase hinzuweisen. Er müßte, wie erwähnt, besonders in seiner Dogmatik aufgespürt werden, aber auch in seinem spezifischen religionssoziologischen Ansatz, der stärker systematischer wie religionsphilosophischer Natur war, wenn ich das richtig sehe. Innovatorisch war aber auch, wie Emil Fuchs neue Entwicklungen im geistlich-religiösen Leben und Diskurs auf sein theologisches Denken zu beziehen wußte; so mußte es auffällig sein, daß er als einer der ersten im protestantischen Bereich (1961 in »*communio viatorum*«) auf Teilhard de Chardin reagierte, wie er aber auch Martin Luther King an einer Stelle würdigte, die in der DDR eher marginal behandelt wurde, an der der Gewaltlosigkeit. Nicht zuletzt wäre seine Reaktion auf Philosophie und Religionsphilosophie zu untersuchen, wie etwa auch seine Bezüge auf Martin Buber, mit dem er befreundet gewesen war, eigenständigen Charakter haben.

V

Wenn ich am Anfang davon gesprochen habe, daß Emil Fuchs in diesem Jahrhundert in allen sozialen Ordnungen sein Zeugnis hat ablegen können, außer in der postsozialistischen, die er nicht mehr erlebt hat, dann wäre die Frage, wie denn die, die sich Emil Fuchs verbunden gefühlt haben, dessen Lebenswerk, auch sein Spätwerk, in dieser postsozialistischen Ordnung bewerten und bewahren. Diese Frage kann je-

der, der sich nach wie vor mit Emil Fuchs verbunden weiß, nur für sich beantworten. Ich beantworte sie so, daß ich mich nicht geneigt fühle, heute den Spuren derjenigen zu folgen, die posthum Emil Fuchs entdeckt haben und ihn allein als sozialgeschichtlichen Kritiker der postsozialistischen Ordnung in Anspruch nehmen wollen. Sicherlich würde Emil Fuchs sein »Wörtlein« zu ihr sagen, zur Arbeitslosigkeit, zum Kapitalismus usw. Wahrscheinlich wäre er aber genauso davon betroffen, daß die Entwicklung von 40 Jahren DDR eine religiös-weltanschauliche Situation geschaffen hat, die mit dem Begriff »radikal säkularistisch« nur ungenau und unvollkommen beschrieben wird. Ich brauche allein auf das nur scheinbar weltanschaulich neutrale Fortwirken der Institution »Jugendweihe« zu verweisen. Ich nehme an, ja, ich gehe davon aus, daß heute Emil Fuchs auch hierzu sein »Wörtlein« zu sagen hätte. Schließlich meine ich, die hier aufgenommene Frage so beantworten zu sollen, daß ich betone, es käme in Hinsicht auf die Rezeption des Spätwerks von Emil Fuchs darauf an, das zu vollstrecken, was ich einen Paradigmenwechsel nenne – und das hieße, dafür Sorge zu tragen, daß die Zuordnung des sozialgeschichtlichen Engagements zur Theologiegeschichte erfolgt und daß sein Spätwerk der Theologiegeschichte zugeordnet wird. In andern Worten hieße das, den Anschluß des Spätwerks an die an sich unbestrittenen, nur zeitweilig verdeckten theologieggeschichtlichen Positionen von Emil Fuchs bis 1933 bzw. 1949 vorzunehmen und der einseitigen plakativen Orientierung auf die von der Exekutive realsozialistischer Macht geschaffene Ikone abzusagen. Diese Ikone hatte immer auch den warmherzigen und einfühlsamen, den humanen Emil Fuchs verdeckt, aber überdies einen Theologen von Rang, der er immer war und den neu zu entdecken des Schweißes der Edlen wert wäre.

Aus unveröffentlichten Manuskripten von Emil Fuchs. Textfragmente aus dem Entwurf »Mein Leben«, Bd. 3*

1. BERUFUNG NACH LEIPZIG (1947–49). (Manuskriptindex L.III.1–6.)

Immer wieder rief mich mein Freund Arthur Rackwitz¹ nach Berlin mit der Aufforderung, daß ich verpflichtet sei, beim Neubau zu helfen, der im Osten sich entwickle. Dringend nötig habe man mich. 1947 kam es endlich dazu, nach Berlin zu reisen zu einer Tagung der Religiösen Sozialisten, die Rackwitz wieder zu wirksamer Arbeit bringen wollte. Es war eine gute Tagung alter Freunde und Mitarbeiter. Wir alle aber waren uns nicht darüber klar, daß wir am Ende unserer bisherigen Arbeit standen und daß für uns alle eine tiefgreifende Neuorientierung notwendig sei. Wir wußten es wohl, daß die Zeit des Neubaus des Sozialis-

mus völlig anderes von uns verlange, als wir bisher waren und taten. Die ganze Gewalt dieser Forderung erkannten wir noch nicht.

Mir aber wurde von zwei Seiten die Frage vorgelegt, ob ich bereit sei, eine Berufung auf eine theologische Professur anzunehmen. Freund Rackwitz wollte Verbindungen knüpfen mit der Regierung in Berlin; Freund Landeskirchenrat Werner Meinecke² in Dresden für Leipzig. Beiden sagte ich, daß ich mich verpflichtet fühlen würde, dorthin zu kommen, wohin ich berufen würde. So kam es zu Verhandlungen mit beiden Landesregierungen. Bei einem zweiten Aufenthalt in Berlin wurde ich von Volksbildungsminister Paul Wandel³ zu einer Aussprache gebeten. In dieser setzte er mir auseinander, daß man im Kreise der

* Die hier abgedruckten Textfragmente für einen geplanten Band 3 der Memoiren von Emil Fuchs (»Mein Leben«) liegen als Schreibmaschinenkonzept vermutlich aus den Jahren 1959 bis 1962 vor. Wie schon im Band 2 von »Mein Leben« (S. 305 bis 311; »Die Übersiedlung nach dem »Osten«) angedeutet, wollte Emil Fuchs – dem Drängen religiös-sozialistischer Freunde aus Berlin und der damaligen Ostzone folgend – »den Versuch wagen, nach Leipzig zu gehen und zu erproben, ob ein Wirken für die Zukunft in Wahrhaftigkeit und sozialistischer Zukunftshoffnung dort möglich sei« (S. 305). Die Texte vermitteln aspekthaft ein Bild seines Wirkens in den fünfziger Jahren (1. Berufung nach Leipzig; 2. Die Fakultät; 3. Lehrtätigkeit in Vorlesung und Seminar; sie äußern sich 4. zum »Verhältnis von Christentum und Marxismus« und 5. zur Frage: »Was hat unsere Kirche vom Marxismus zu lernen?«). Auf die Pressekampagne in Zusammenhang mit dem Atomspionageprozeß seines Sohnes Klaus geht der Abschnitt »Neue Schicksale« ein. Zu einer organisatorischen Wiederbelebung des Bundes der religiösen Sozialisten Deutschlands im Osten, wie es dem religiös-sozialistischen Kampfgefährten Pfarrer Arthur Rackwitz in Berlin-Neukölln vorschweben mochte, kam es in der DDR zwar nicht, aber Emil Fuchs konnte als Professor an der Theologischen Fakultät Leipzig und Universitätsprediger, durch Publikationen und Vorträge sein religiös-sozialistisches Anliegen – vor allem im Rahmen der Friedensbewegung, der Ost-CDU und der Nationalen Front – öffentlich vertreten. Als Gründungsmitglied rief er auch die Prager Christliche Friedenskonferenz im Jahre 1958 mit ins Leben und nahm 1961 an deren 1. Allchristlichen Friedensversammlung teil. Wie die Fragmente zeigen, stand Fuchs in den fünfziger Jahren angesichts des nicht konfliktfreien Gegenübers von Staat und Kirche in der DDR vor einer schwierigen Vermittlungsaufgabe, bei der ihm anfangs auch Mißtrauen begegnete. Doch vermochte er allen Widerständen zum Trotz impulsgebend zu wirken. Die 1959/60 erschienene Glaubenslehre von Emil Fuchs galt nach dem Urteil des tschechischen Theologen Amadeo Molnar als »erste systematische Entfaltung des christlichen Denkens, die sich entschieden an solche Menschen richtet, die in einer von der marxistischen Philosophie beherrschten Gesellschaft leben. Ohne in den Charakter einer Apologetik abzugleiten, reagiert Emil Fuchs feinfühlig auf eine Situation, die durch die sozialistische Umgestaltung geschaffen wurde. Er bringt ihr das Zeugnis dar, das der Liebe Christi entspricht, die die ganze Wirklichkeit umfaßt«. (Zit. bei Herbert Trebs: Emil Fuchs. Berlin 1961. S. 29). Ähnliches gilt von seinen übrigen Veröffentlichungen zur Frage von Marxismus und Christentum, die 1952 zu erscheinen begannen. 1 Arthur Rackwitz (1895–1980), seit 1929 Pfarrer in Berlin-Neukölln, in den zwanziger Jahren in Möhrenbach (Thüringen); dort mit Emil Fuchs (1918–1931 Pfarrer in Eisenach) im »Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands« aktiv; 1944/45 im Konzentrationslager Dachau inhaftiert. 2 Werner Meinecke (1907–1971), 1937 bis 1946 Pfarrer in Trünzig, Kreis Werdau, 1946 bis 1948 Landeskirchenrat in Dresden, 1948 bis 1955 Pfarrer in Dresden mit Beibehaltung landeskirchlicher Aufgaben, Ruhestand 1957; seit 1958 Vorstandsmitglied im »Bund evangelischer Pfarrer in der DDR«. 3 Paul Wandel (1905– ...), 1945 bis 1952 Präsident der Deutschen Zentralverwaltung (seit 1949 Minister) für Volksbildung der DDR.

Regierung meine Berufung wünsche. Aber eine Fühlungnahme mit der Berliner Fakultät und der Kirchenleitung habe ergeben, daß man davon absehen müsse. Bischof Dibelius⁴ habe der Regierung erklärt, die Berufung eines religiösen Sozialisten könne von der Kirche nur als Angriff aufgefaßt werden. Da aber die Regierung es nicht wünsche, in einen Gegensatz zur Kirche zu geraten, habe sie mit Dresden verhandelt. Dort wolle man mich berufen. Ob ich einverstanden sei, nach Leipzig zu gehen.

Da ich mir bewußt war, daß die Berechtigung und die Notwendigkeit dessen, was ich zu vertreten habe, ebenso stark aus Leipzig wie aus Berlin wirken werde, war ich gern bereit, auf diesen Tausch einzugehen und versprach nochmals, diese Berufung anzunehmen.

Sie kam nun auch wirklich im August 1948 durch ein Schreiben von Frau Ministerialdirektorin (...), als alle Vorbereitungen für meine Reise nach Amerika im Gang waren. Ich nahm sie an mit der Bedingung, daß ich nach der Rückkehr 1949 nach Leipzig kommen werde.

Am 6. Juli 1949 fuhren mein Enkel Klaus und ich aus USA ab, kamen am 12. in Southhampton an, waren 3 Wochen bei meinem Sohn Klaus⁵ in England, flogen dann nach Amsterdam zu der internationalen Tagung der religiösen Sozialisten. Hier stieß ich zum ersten Mal mit dem »christlich« und »freiheitlich« begründeten Antikommunismus zusammen, der immer mehr jene »sozialistischen« Kreise erfaßte, die als behagliche Bürger auf der Flucht waren vor der konsequenten Verwirklichung ihrer Zielsetzungen und vor all den Entscheidungen und Umstellungen, die das mit sich bringen mußte. Pfarrer Paul Trautvetter (Zürich) – mir lieb und bekannt als Anhänger von Leonhard Ragaz⁶ – forderte eine flammende Erklärung ge-

gen die Unterdrückung von Freiheit und Christentum in der Ostzone. Viele wurden von ihm beeinflusst. Doch wirkte meine sachliche Erklärung, die etwa dahin ging: »Wir wissen viel zu wenig über die wirklichen Zustände dort. Jedenfalls kenne ich Christen, die dort frei leben und froh wirken. Wenn es aber so wäre, wie Trautvetter es darstellt, dann würde eine solche Erklärung nichts weiter wirken können, als es den Verfolgten noch schwerer zu machen. Will Trautvetter wirklich den Menschen drüben helfen, so soll er es machen wie ich, hinübergehen und ihr Los mit ihnen teilen.«

Daß Trautvetter diesen Rat nicht befolgte, auch in keiner Weise wirkliche Erkenntnis über die Zustände im Osten suchte, verhärtete sich seine Haltung mehr und mehr. Immer mehr gehörte er zu denen, die ja leider auch unter Christen nicht selten sind – die etwas leidenschaftlich bekämpfen, was es nicht gibt – und die damit dem kalten Krieg Material liefern, sich also schwer mitschuldig machen an der steigenden Gefahr eines Atomkrieges – und steigend mitschuldig werden daran, daß die Kirche immer unfähiger wird, die Stimme des Evangeliums wirksam hören zu lassen. Auf dem Hintergrund von Selbsttäuschungen kann keine Wahrheit überzeugend wirken, wenn sie auch leider so zur Verhetzung ein glänzendes Mittel wird.

In den folgenden Wochen noch nach Zürich, besuchten wir in Davos meinen Sohn Gerhard⁷ und fuhren nach Frankfurt (Main) zurück, wo wir um den 6. August ankamen. Sofort schrieb ich nach Dresden. Nun sei ich bereit zu kommen, erhielt umgehend einen Brief von Frau Ministerialdirektorin (...), die Ernennung sei ausgefertigt und komme in den nächsten Tagen. Sie kam nicht trotz wiederholter Reklamation und wiederholter gleicher Versicherung.

4 *Otto Dibelius (1880–1967), 1945 (1946) bis 1966 Bischof von Berlin-Brandenburg.* 5 *Über die Reise von Emil Fuchs (damals in Frankfurt a.M.) mit Enkel Klaus Fuchs-Kittowski nach England (Besuch seines emigrierten Sohnes, des Atomphysikers Klaus Fuchs) und den USA 1948/49 (Besuch der Tochter Christel); beide ebenso wie Sohn Gerhard als politisch Verfolgte emigriert. Vgl. Emil Fuchs: Mein Leben. Bd. 2. S. 286–305). Zum spektakulären »Atomspionage-Fall«, den Klaus Fuchs durch Weitergabe von Forschungsergebnissen an die Sowjetunion auslöste, vgl. das Fragment »Neue Schicksale« (S. 183–187).* 6 *Leonhard Ragaz (1868–1945), Theologe in Zürich, Initiator der religiös-sozialen Bewegung der Schweiz. – Paul Trautvetter, religiös-sozialer Pfarrer in Zürich* 7 *Gerhard Fuchs (1909–1951), volkswirtschaftlich ausgebildet, aus politischen Gründen 1933 nach Prag geflohen; dort erkrankt und 1939 mit Hilfe von Leonhard Ragaz (vgl. Anm. 47) und seines Kreises nach der Schweiz emigriert; als Rekonvaleszent in Davos in der Tuberkulosefürsorge tätig; nach Rückkehr in die DDR (1950) gestorben 1951. (Vgl. Emil Fuchs: Mein Leben. Bd. 2. S. 283–286).*

Inzwischen war Rackwitz ungeduldig geworden, schickte mir eine Reise-Zulassung für Berlin. Ich solle kommen und die Sache persönlich betreiben. Ich reiste.

Zwei Erlebnisse unterwegs machten mich froh: Wir wurden an der Zonengrenze in Marienborn kontrolliert, alles aus dem Zuge. In langer Reihe, mit Koffer in der Hand, zogen wir zum Paßbüro. Als ich daran kam und meinen Paß vorzeigte, prüfte der Grenzbeamte genau, hob seinen Kopf und sagte fragend: »74 Jahre?« Ich bejahte. Er: »Allerhand!« Lächelnd schieden wir voneinander. Ich in einem fröhlichen Humor, der sich sagte, wie kühn es eigentlich von mir sei, jetzt noch eine Professur zu übernehmen, und ebenso von einer Regierung, diesen alten Mann zu berufen. Hatte doch schon 1931 bei meiner Berufung nach Kiel, meine Gegner öffentlich darüber geschrieben, daß ich – damals 57 – zu alt für eine Professur sei.

Müde, aber nicht übermüdet, kam ich in Berlin an und nach ein paar Tagen dort trat ich die Reise nach Leipzig an. Man war damals im Zuge noch unkontrolliert. Aber eine Einreiseerlaubnis nach Sachsen hatte ich nicht.

In Leipzig empfing mich Frau Magdalene Hager⁸ am Bahnhof. Ich kannte sie von früheren Besuchen in Leipzig während der Hitlerzeit und von Tagungen der Gesellschaft der Freunde (Quäker). So hatte ich ihr geschrieben, ob sie und ihr Mann, Rudolf Hager, mir helfen wollten, daß ich in der ersten Zeit in Leipzig mich zurechtfinden könne, und sie hatte mich eingeladen, zunächst ihr Gast zu sein. Aus diesem Gastsein entwickelte sich eine über 10 Jahre dauernde Lebensgemeinschaft, in der das Ehepaar Hager in warmer Freundschaft mir in allen äußern Dingen des Lebens ratend und helfend zur Seite standen. (Darüber wird noch gesondert zu berichten sein.) Etwas lächelnd nahm Frau Hager den kleinen mit einem mächtigen Rucksack beladenen Mann in Empfang. Er trug ja – ausgebombt in Berlin, herumgeworfen in der Welt – beinahe sein ganzes Eigentum auf dem Rücken. Nach dem herzlichen Empfang und nach ei-

ner guten Nachtruhe suchte ich den Dekan der Theologischen Fakultät auf. Professor Sommerlath⁹, der warmherzige und gütige Mann, empfing mich mit einer sichtbaren Verlegenheit und Zurückhaltung. Er wisse wohl, daß man meine Berufung beabsichtigt habe, aber daß ich ernannt sei, sei der Fakultät nicht bekannt. Er könne also nichts tun.

Den nächsten Tag fuhr ich nach Dresden, fragte mich nach dem Ministerium durch und fragte den Portier nach Frau Ministerialdirektor (...). Ehe er antwortete, musterte er meinen Paß und fragte sichtlich erschrocken und erstaunt: »Wie kommen sie denn hierher!« Blitzartig durchzuckte mich die Erkenntnis, daß ich ja keine Einreise hatte. Aber ich hatte ja den Brief von Frau (...) bei mir. Der wirkte. Sie selbst sei verreist, aber ihren Stellvertreter könne ich sprechen: Dieser empfing mich herzlich – aber auch in Verlegenheit. Es sei ihm unverständlich, daß ich die Ernennung noch nicht bekommen habe und daß man in Leipzig nichts davon wisse. Aber sie sei erfolgt und er werde es in den nächsten Tagen der Universität mitteilen, daß ich anfangen solle zu lesen, bis alles andere endgültig geregelt sei. Ein Schreiben an den Rektor und den Dekan gab er mir mit, daß ich sofort anfangen solle zu lesen.

So kam ich nach Leipzig zurück, ging am andern Tag wieder zum Dekan der Fakultät. Die nötigen Anschläge wurden gemacht und ich fing an, eine zweistündige Vorlesung zu halten über »Christentum und Socialismus«.

Es war gut, daß ich in diesem Thema ja das zu behandeln hatte, was Inhalt und Anliegen meines Lebens war und ist. So konnte ich es wagen, die Vorlesung zu gestalten. Hatte ich doch keinerlei Aufzeichnungen oder Literatur aus meinen früheren Arbeiten gerettet oder aus den nach dem Kriege in Frankfurt/Main erstellten Manuskripten meiner Bildungsarbeit mitnehmen können.

Von meiner heutigen Schau aus war diese erste Vorlesung in Leipzig noch sehr abstrakt. Sie konnte ja nur meine geistige Verarbeitung des gegenseitigen

⁸ In Leipzig wohnte Emil Fuchs mit seinem Enkel Klaus Fuchs-Kittowski in den fünfziger Jahren bei dem Ehepaar Rudolf und Magdalene Hager (Leipzig-Schleußig, Rochlitzstraße 78). Hagers gehörten wie Fuchs selbst der »Gesellschaft der Freunde« (Quäker) an. Die »Offenen Abende«, zu denen Fuchs regelmäßig Studenten und Doktoranden einlud, boten fruchtbare Diskussionsmöglichkeiten zu religiösen und politischen Gegenwartsfragen. ⁹ Ernst Sommerlath (1889–1983), seit 1924 Professor für systematische Theologie in Leipzig, Vertreter eines sakramental betonten konfessionellen Luthertums.

Verhältnisses der beiden geistigen Mächte unserer Zeit, des christlichen Geistes zum Socialismus darstellen. Vielleicht gibt der erste Teil meiner Schrift »Marxismus und Christentum«¹⁰ am deutlichsten eine Vorstellung dessen, was ich hier behandelte. Die gewaltigen Fragen der konkreten Verwirklichung des Socialismus, der konkreten Begegnung zwischen Marxismus und Christentum in gestaltender Arbeit, aber auch des schweren Ringens zwischen den Mächten überlieferten Seins und Denkens mit der neu aufsteigenden Schau des Marxismus in Verwaltung, Erziehung, täglicher Arbeit, politischem Wirken und Nichtwirken, waren mir ja noch nicht begegnet.

So diente diese erste Vorlesung im Wintersemester 1949/50 sofort auch für mich als ein Stück Erfahrung und nötigte dazu, neue Erfahrung zu suchen, die Wirklichkeit in der DDR konkret schauen zu lernen.

Am Vormittag, an dem die Vorlesung beginnen sollte, kam ich ins Professorenzimmer der Fakultät, begrüßte die anwesenden Kollegen, die ich zum Teil noch nicht kannte; zurückhaltend und oberflächlich sprachen wir miteinander. Dann ging ich zu dem mir angewiesenen Zimmer. Niemand geleitete mich oder sagte ein begrüßendes Wort. Ich fand 4 bis 5 Studenten, alle unbekannt und nach einigen Grußworten begann ich zum Thema zu sprechen. Ich hatte sofort gesagt, daß man mich mit Fragen unterbrechen könne, sofern etwas unklar sei oder ein Widerspruch auftauche. Ich ahnte, daß ich mir damit eine Rute gebunden hatte, war mir aber auch sicher, daß ich nur auf diese Weise Vertrauen gewinnen und mir Einblick verschaffen könne in das Denken meiner Hörer.

So geschah es. Schon nach einer halben Stunde begannen die Fragen oder Einwände. Ganz deutlich war, wie sie alle aufstiegen aus einem Geiste, der von vornherein eine Annäherung zwischen Christentum und Socialismus nicht zulassen wollte. Es wurden mir alle Argumente entgegengehalten, in denen jene Theologie sprach, die eine Verbindung von Christentum und gesellschaftlicher Gestaltungstätigkeit ablehnte. Vor allem aber wurde mir immer leidenschaftlicher entgegengehalten, wie fern das, was ich hier

gestalte, dem Christentum sei. So kamen wir in eine immer wieder recht leidenschaftlich werdende Aussprache miteinander.

Eine Freude war es mir, als nun von Stunde zu Stunde solche Fragen gestellt wurden, die eine Kritik am Geschehen um uns her ausdrückten. Es war besonders ein Student da, der es offenbar darauf angelegt hatte, mich so vor die Fragen des Augenblicks zu stellen, daß ich entweder in Gegensatz zu den Handelnden¹¹ geraten oder den Geist Jesu Christi verleugnen müsse. Sein Eifer, mich zu entlarven, ließ ihn immer öfter alle Vorsicht vergessen und er sprach Dinge aus, die man in der Atmosphäre des Mißtrauens, die ich allmählich an der Fakultät spürte, besser nicht gesagt hätte. Aber gerade hier mußten ja nun die Studenten erkennen, daß ein Mann vor ihnen stand, zu dem man im Vertrauen von allen seinen Nöten reden konnte. Es galt immer wieder, Vertrauen zu gewinnen.

Wie oft mußte ich sagen: Ich kann mir nicht vorstellen, daß das wahr ist, was Sie sagen. Wenn es wirklich so ist, ist es Unrecht. Bitte erkundigen Sie sich einmal ganz genau über alles. Ich will es auch versuchen. Ein andermal sagte ich nach einer Erzählung von einer Verhaftung auf einem Dorf: »Hat dieses Dorf keinen Pfarrer?« – »Warum?« – »Wenn das so ist, wie Sie hier sagen, ist es die Aufgabe des Pfarrers, der Sache bis zum Äußersten nachzugehen und alles aufzubieten, die Behörden aufzuklären über die Sachlage.« Antwort: »Das ist unmöglich, der Pfarrer würde auch verhaftet.« Ich entgegnete: »Ich habe selbst unter den Nazis Fälle erlebt, wo ich mich einsetzen mußte. Warum sollte es hier unmöglich sein? Wer es nicht versucht hat, kann nicht sagen: unmöglich.« Und dann hieß es immer wieder: »Das hat ja alles keinen Zweck. Das verstehen Sie noch nicht!« – Mißtrauen am Anfang, das jeden Versuch, das Seine zu tun, unmöglich machte.

Aber diese in völliger Unbefangenheit von meiner Seite her geführte Aussprache, schuf langsam Vertrauen zwischen uns, wenn es auch nicht immer dazu kam, daß meine Vorstellungen acceptiert wurden, schienen sie mir doch zum Nachdenken anzuregen.

¹⁰ Emil Fuchs: *Marxismus und Christentum*. 1. Auflage, Leipzig 1952, 2. und 3. Auflage 1953 und 1955. Das Manuskript wurde redaktionell bearbeitet von dem späteren Neutestamentler Christoph Hauße (1925–1992), damals wissenschaftlicher Aspirant bei Prof. Leipoldt. ¹¹ Gemeint sind Partei- und Staatsstellen.

Mir aber zwangen diese Aussprachen die Notwendigkeit auf, mich näher zu erkundigen – einmal bei den Leuten, die ich schon kannte, wie Freund Meinecke und andere, von denen noch zu reden ist, dann aber auch bei Behörden.

Nachdem meine Anstellung und Gehaltsfrage geregelt war, machte ich meinen Besuch beim Staatsminister, der mich berufen hatte. Ich traf nicht ihn, sondern einen Ministerialdirektor. Nach den Begrüßungsworten fragte er mich: »Wie gefällt es ihnen bei uns?« Ich antwortete: »So viel ich sehe, werde ich eine gute Wirksamkeit haben können. Das ist die Hauptsache und so fühle ich mich wohl. Eines aber bedrückt mich. Immer wieder muß ich hören von Verhaftungen, die geschehen seien. Immer wieder hält man mir sie vor, um mich gegen die Behörden einzunehmen. – Wie steht es damit? –« Er sah mich zunächst etwas verblüfft an. Solche Offenheit war er wohl nicht gewohnt. Aber freundlich sagte er: »Verhaftungen geschehen, mehr als wir uns wünschen.« Nun stellte er mir vor, daß erstens die Kriegsroheit noch nicht überwunden sei, aber auch nicht die Spannungen der Kriegszeit und daß von da aus eine Aufmerksamkeit der Polizei nötig sei, die oft nicht verstanden würde. Ein zweites sei, daß die Socialisierungen in vielen Menschen Bitterkeit erweckt hätten, die sie nicht nur auf dem Weg bitterer Worte austrügen, sondern die sie zu unüberlegten, oft recht gefährlichen Plänen trieben. Hier würden oft Menschen verhaftet, denen man solche Dinge nicht zutrauen sollte. Man könne das nicht immer der Umwelt deutlich machen und so entstünden Gerüchte über ungerechtfertigte Verhaftungen: »Zuletzt aber stehen wir im Übergang zum socialistischen Eigentum und viele Menschen haben noch nicht gelernt, daß Gemeineigentum genau so geachtet werden muß – ja mehr geachtet werden muß als Privateigentum. Das gilt Menschen vor allem, die als angesehene Kaufleute, Handwerker usw. im Beruf standen und stehen und die mit solchen Mätzchen arbeiten wie früher und denen wir zeigen müssen,

daß das nun nicht mehr geht.« »Das sind wohl die Fälle«, meinte er, »wo die Umgebung am schärfsten sagt, der Mann sei unschuldig. Aber wir können das nicht hingehen lassen. Es muß die neue Wertung gelernt werden. Ich denke aber, wir sind bald soweit, daß alle diese Notwendigkeiten verschwinden.« So schloß er und wir schieden sehr freundschaftlich.

Beim Nachgehen von Fällen, in denen mir das möglich war, wurde mir immer deutlicher, wie richtig diese Analyse war. Immer hörte ich, da sei ein Unschuldiger verhaftet. Es war auch manchmal ein Unschuldiger, der aber durch irgendwelche Unvorsichtigkeiten in Verdacht geraten war. Meistens lag die Sache anders als das Gerücht oder die Angehörigen sagten, und die Verhaftung und Bestrafung berechtigt, – berechtigt – besonders vom Standpunkt der neuwerdenden Gesellschaft aus.¹²

2. DIE FAKULTÄT

(Manuskriptindex L.III. 7–11)

In der Gesamtheit der Fakultät herrschte zunächst eine zurückhaltende Stimmung mir gegenüber. Für sie war ich ein Mann, dessen Berufung ihr vom Staate aufgedrängt war. Das Ministerium hatte der Fakultät angeboten, die vom Nationalsocialismus aufgehobene 2. systematische Professur neu zu errichten, wenn man mich als Professor der systematischen Theologie und Religionsociologie berufe. Das tat sie mit einigem Widerstreben. Man fürchtete anfangs, in mir einen Parteimann in die Fakultät zu bekommen. Dazu war man in einer inneren Unsicherheit gegenüber dem Staate und dem Neuwerden der Gesellschaft. Das deutlicher werdende Zurückdrängen der Kirche wurde als beabsichtigter Kampf beargwöhnt. Man sah nicht die inneren und äußeren Notwendigkeiten, die das bewirkten. Man war nicht eigentlich gegen die socialistische Neuordnung, glaubte aber, daß diese mit weniger Härten und weniger radikalen Umwäl-

¹² Das Bemühen, in Konfliktfällen bei den zuständigen Behörden vermittelnd und fürsprechend einzugreifen, war charakteristisch für Emil Fuchs. Als im Zusammenhang mit den Attacken gegen die Junge Gemeinde im Jahre 1953 Theologiestudenten wegen vermeintlich als reaktionäre Umtriebe aufgebauschter Vorfälle im Rüstzeitenhaus Sehlis bei Leipzig disziplinarisch belangt werden sollten, verwendete er sich für sie bei der Universitätsleitung. Altrector Georg Mayer zu Fuchs: »Wenn Sie, Herr Kollege, für die Studenten eintreten, dann sind sie ja gerettet!« Bei Verhaftungen sprach Fuchs beim zuständigen Staatsanwalt, vereinzelt auch bei der Bezirksverwaltung der Staatssicherheit vor. Mitunter gelang es, strafrechtliche Konsequenzen zu mildern.

zungen zu erreichen sei. So empfand man vieles als unnötige Härte, was dem, der sich mit den Dingen eingehender beschäftigte, als notwendig erscheinen mußte. In dieser Unsicherheit der Erkenntnis und der Haltung war man zu sichtbarer Vorsicht getrieben einem Manne gegenüber, von dem man nicht wußte, wie weit es ihm um wahrhaft geistige Zusammenarbeit ging und wie weit um Parteilichkeit für das Neue.

Für Menschen, denen eine echte Fühlungnahme mit Marxisten noch etwas Fremdes war, war es zunächst unmöglich, zu begreifen, daß für den tiefer Denkenden das Eine deutlich war: Menschen gewinnen für das Neue, so gewinnen, daß sie mitbauen lernen an dem gewaltigen Werk des Unsinnens und Umgestaltens. Das konnte nur gelingen, wenn man die Menschen führte, daß sie zum Verständnis des Gewollten kamen und mit eigenem Erkennen, eigenem Urteil sich für es entschieden. Es galt einfach, sie dazu zu bringen, die Entwicklung ihres eigenen Wesens zu finden, indem sie sich mühten, ihrer Umgebung wahrhaft gerecht zu werden, sie wahrhaft zu begreifen, in ihr wahrhaft mit eigener Verantwortung mitzuarbeiten. – Es galt auf keinen Fall, mit einer billigen Agitation sie zu überrumpeln oder mit irgendwelchem Druck sie zu brechen. In den Aussprachen mit Studenten und Professoren wurde mir deutlich, daß kurzsichtige und die Dinge nicht genügend überschauende Menschen im politischen Bereich mit solchen starren Methoden schon allerlei Unheil angerichtet hatten. Um so mehr mußte ich mich bemühen, meine Kollegen wie die Studenten kennen zu lernen, aber auch das Werdende um mich echt und konkret zu begreifen und so vermittelnde Kraft zu werden – im Ringen ein echter Erzieher der Menschen zu sich selbst in einer neuen Umwelt zu werden.

Der bedeutendste Gelehrte der Fakultät war Albrecht Alt¹⁵, der große Alttestamentler und Orientalist von internationalem Range. Er war ein eindrucksvoller Vertreter wissenschaftlicher Aristokratie. In seinen

Veröffentlichungen erschloß er vielfach die Bedingtheit der Entwicklung in Israel vom Gesellschaftlichen her. Von hier aus mußte er Verständnis haben für das Zeitgeschehen. Andererseits stieß ihn alles ab, was an alte gute Sitten, Gewohnheit, ererbte Ehrerbietung stieß, vor allem auch die wachsende Mächtigkeit gesellschaftlicher Notwendigkeiten und Anforderungen im Leben der Universität. Nie aber versagte seine vornehme Gesinnung auch dem Andersdenkenden gegenüber.

Dekan war in diesem Jahre Ernst Sommerlath¹⁴. Ich erwähnte ihn schon als den gütigen, warmherzigen Mann. Theologisch ist er Vertreter strengster lutherischer Richtung und von da aus ein sehr maßgebender Ratgeber der Vereinigten Lutherischen Kirche Deutschlands, ja des Weltluthertums. Er mußte mich in meiner ganzen Haltung als einen theologischen Gegner empfinden. Doch bemerkte ich deutlich eine wachsende Zuneigung zu mir, seit ich ihm erzählt hatte, daß mein Vater strenger Lutheraner war, meine Mutter noch strenger und daß in meinem Vaterhaus Vilmar¹⁵ und Löhe¹⁶ geradezu »Hausheilige« gewesen seien. »Nun, ich bin fest überzeugt, daß Sie sich nun im Alter wieder Ihrem Vater nähern werden«, meinte er lächelnd.

Prodekan war damals der Neutestamentler Albrecht Oepke¹⁷, ein Theologe, der als Exeget seine anerkannte Bedeutung hatte und dessen Anliegen es war, in aller wissenschaftlichen Betrachtung doch die Offenbarungsautorität des biblischen Wortes deutlich hervortreten zu lassen.

Neben ihm stand ebenfalls als älterer Neutestamentler Johannes Leipoldt¹⁸, weithin bekannt und einflußreich als Erforscher des Neuen Testaments und seiner Umwelt im weitesten Sinn, als Erzieher vieler namhafter Theologen zu gleicher kritischer Gewissenhaftigkeit und eingehender Schau der Wirklichkeit. Ihm ging es sowohl in kleinster Specialarbeit als in großzügiger Betrachtung und Darstellung um

¹⁵ Albrecht Alt (1883–1956), seit 1922 Professor für alttestamentliche Wissenschaft in Leipzig. ¹⁴ Ernst Sommerlath (vgl. Anm. 9), 1949 bis 1951 Dekan der Theologischen Fakultät. ¹⁵ August Friedrich Christian Vilmar (1800–1868), Professor in Marburg, prononciierter Vertreter der neulutherischen Orthodoxie des 19. Jahrhunderts. ¹⁶ Wilhelm Löhe (1808–1868), Pfarrer und Diakonissenhausdirektor, bayerischer konfessioneller Lutheraner in Neuendettelsau. Vilmar und Löhe waren im elterlichen Pfarrhaus von Emil Fuchs hochgeschätzt. ¹⁷ Albrecht Oepke (1881–1955), Neutestamentler, seit 1922 an der Universität Leipzig. ¹⁸ Johannes Leipoldt (1880–1965), Neutestamentler, seit 1916 an der Universität Leipzig; 1938 bis 1954 Vorsitzender der Prüfungskommission.

gewissenhafte Treue gegen die Wirklichkeit, die einmal war und erkannt werden soll. Den Studenten war er manchmal unbequem durch diese Gewissenhaftigkeit, die sich nicht verleiten ließ, eine Frage nach der Bedeutung einer unklaren Bibelstelle durch subjektive Entscheidung ohne Belege zu lösen. Hier konstatierte er oft, daß wir heute den klaren Sinn nicht mehr erkennen können.

Ihm trat ich rasch näher, da er dem Neuwerden der Gesellschaft aufgeschlossen gegenüberstand und als Mitglied der Volkskammer der DDR und der Friedensbewegung in starker Mitarbeit stand, aus deren Erfahrungen heraus er sehr hilfreich zum Verstehen des Neuen werden konnte.

Bei einer unserer ersten Zusammenkünfte weckte er in mir einen Gedanken, der sehr fruchtbar sein sollte. Er fragte mich: »Haben Sie bei Ihrer Berufung zur Bedingung gemacht, daß man Ihnen auch ein eigenes Institut errichtet?« Ich sagte etwas verwirrt, »nein, daran dachte ich nicht«. Er: »Wie schade, ein Lehrstuhl ohne Institut ist nur eine halbe Sache.« Daß er damit recht hatte, erfuhr ich erst später. Nun aber dachte ich: »Das sollst Du nicht umsonst gesagt haben!«

Das Fach der Kirchen- und Dogmengeschichte vertrat Franz Lau¹⁹, ein Mann von großer Gelehrsamkeit auf seinem Gebiet, mit einem erstaunlichen Gedächtnis und kraftvollem Willen. Auch er war Lutheraner, als solcher nach 1945 in maßgebenden kirchlichen Stellen tätig und 1947 an die Fakultät berufen. So ist er ein klarer Vertreter lutherischer Kirchlichkeit und Tradition und ein Mann, der die Studenten in sehr gewissenhafter Arbeit und Zuverlässigkeit des Studiums einführt. Er leistete viel, fordert viel und setzte vieles und viele in Bewegung.

Den Lehrstuhl für Praktische Theologie hatte Dedo Müller²⁰ inne. Er ist weit bekannt als Verfasser ethi-

scher Schriften und als ein Träger weitertreibender Erkenntnisse auf dem Gebiet der praktischen Theologie. Hier ganz gewiß ein führender Mann. Er stand in der Weimarer Republik immer dem Kreis der religiösen Sozialisten freundschaftlich gegenüber, war aber nie aktiver Träger der Bewegung. Er hatte ein Jahr in Zürich bei Leonhard Ragaz studiert und ist noch stärker von Paul Tillich²¹ beeinflusst.

Der 2. Lehrstuhl der alttestamentlichen Wissenschaft war besetzt durch einen jüngeren Kollegen, Hans Bardtke²², ein Mann, der im Begriff war, sich Bedeutung in seiner Wissenschaft zu schaffen. Er begrüßte mich mit ausgesprochener Liebenswürdigkeit und Hilfsbereitschaft. Als ich anfang, in der Universitätskirche zu predigen, übernahm er es zunächst, für mich die lutherische Liturgie zu halten, die mir aus Rheinhessen stammenden Mann etwas Fremdes war, und erleichterte mir so auch die körperliche Anstrengung des Gottesdienstes.

Lehrbeauftragter für soziale und ethische Fragen war in der systematischen Abteilung Pfarrer D. Johannes Herz²³. Er wurde gerade damals zum Honorarprofessor ernannt. Er war langjähriger Pfarrer in Leipzig, bekannt in der sozialen Arbeit der Kirche, lange Generalsekretär und zuletzt Vorsitzender des Evangelisch-sozialen Kongresses. Er war durch viele Zusammentreffen und Erinnerungen mit mir verbunden, wenn wir auch sowohl theologisch wie in sozialistischem Denken verschiedene Entwicklungen durchgemacht hatten. Er war seit langen Jahren Vorkämpfer der Friedensbewegung, war schon im ersten Weltkrieg als solcher hervorgetreten. So fanden wir uns im echten Verstehen zusammen, war er doch auch aufgeschlossen für das Neuwerden, ebenso für die bald aufsteigende Arbeit der Weltfriedensbewegung, in deren Deutschem und Weltvorstand er war.

19 Franz Lau (1907–1973), *Lutherforscher und Reformationshistoriker, Pfarrer, 1945 bis 1947 Landessuperintendent der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens, seit 1947 Professor für Kirchengeschichte in Leipzig.* **20** Alfred Dedo Müller (1980–1972), *Pfarrer, seit 1930 Professor für praktische Theologie in Leipzig, Direktor des Predigerseminars St. Pauli.* **21** Paul Tillich (1886–1965), *Theologe und Religionsphilosoph, in der Weimarer Zeit führender Theoretiker des Religiösen Sozialismus, Professor in Berlin, Marburg, Dresden und Frankfurt a.M.; 1933 in die USA emigriert, bis 1955 Professor für Philosophical Theology am Union Theological Seminary in New York; seit 1955 an der Harvard Universität und 1962 an der Universität Chicago. Vgl. zu Paul Tillich auch die Leipziger Diss.theol. von Detlef Döring: Christentum und Faschismus. Die Faschismusdeutung der religiösen Sozialisten. Stuttgart 1982. S. 11–58.* **22** Hans Bardtke (1906–1975), *Professor für Altes Testament, Qumran-Forscher, seit 1955 ein Jahrzehnt lang Dekan perpetuus der Theologischen Fakultät Leipzig.* **23** Johannes Herz (1877–1960), *seit 1915 bis 1954 Pfarrer an der Versöhnungskirchengemeinde Leipzig; 1947 bis 1958 Lehrbeauftragter (Honorarprofessor) für Sozialethik, Sozialpädagogik und Religionssoziologie an der Universität Leipzig.*

Auf dem Gebiet der systematischen Theologie war als außerordentlicher Professor Hans Köhler²⁴ mit Lehrauftrag tätig, der Pfarrer in derselben Pfarrei wie Herz war, sehr gewandt, offiziell sehr aufgeschlossen für das Neue – und doch so geartet, daß ich von vornherein ihm mit Vorsicht gegenüberstand. Unter den Studenten war er sehr beliebt um seiner lebhaften, aber agitatorischen Art willen.

Auf dem Gebiet der praktischen Theologie arbeitete als Lehrbeauftragter in der katechetischen Ausbildung der Studenten Dr. Heinz Wagner²⁵, Direktor der Arbeit der Innern Mission in Leipzig, ein weithin sehr angesehener, jüngerer Theologe, geistig bedeutend, natürlich von seinem Amt her an die Arbeit der Kirche gebunden. Er war zugleich Vertrauensmann der Kirche für die Rundfunkarbeit.

Dies Bild der Fakultät zeigt, daß ich zur Mitarbeit in einem Kreise gerufen war, mit dem zu arbeiten Freude, ja Stolz sein konnte.

Alle diese Persönlichkeiten verdienten Achtung. Ich hatte auch mit keinem der Kollegen persönliche Schwierigkeiten oder Zusammenstöße. Sie alle begegneten mir freundlich – aber zurückhaltend, einige weniger zurückhaltend, wie Leipoldt und Herz – und doch war ich deutlich vereinsamt. Daran änderten auch die Besuche nichts, die ich bei den einzelnen machte.

Ganz allmählich wurde mir deutlich, daß hier nicht nur dies wirkte, daß die Fakultät mich nicht aus eigener Initiative berufen hatte, sondern daß eine tiefgehende Atmosphäre der Ängstlichkeit, der Kühle gegenüber allem vorhanden war, was man als Vertretung des Staates, als Parteinahme für diesen empfand, bei dem man fürchtete, in eine politische Linie hineingezogen zu werden. Es vollzog sich eine gesellschaftliche Umwandlung, deren tiefere Gründe und Absichten man nicht verstehen konnte. So meinte einer der älteren Kollegen einmal mir gegenüber: »Das alles wäre doch gar nicht nötig gewesen und nicht gekommen, wenn man damals den Kaiser nicht davon gejagt hätte.« Er hatte kein Verständnis für meine

Ausführungen, daß das doch nicht einfach ein Zufall gewesen sei. Das war der extremste Fall. Hier sprach sich eine Haltung aus, die eigentlich das Leben vor 1914 als das normale ansah und nicht daran dachte, das geschichtliche Geschehen in seiner Notwendigkeit zu begreifen und zu verstehen – auch im Konkreten zu verstehen. Es wurde mir deutlich, daß diese Haltung eine allgemeine tragische Unsicherheit in kirchlichen Kreisen erzeugen mußte, die immer wieder in tiefes Mißtrauen gegen die leitenden Kräfte des Staates überging. So kam es dahin, daß man mich auch in der Fakultät oft um Rat zu fragen begann, wenn man zu irgend einer neuen Anordnung Stellung nehmen mußte, weil man aufmerksam wurde, daß ich die Lage besser überschaute als die anderen.

Ein Vortrag über meine Amerikareise, den ich anfangs hielt, fand guten Zuspruch und große Aufmerksamkeit. Meiner ganzen Art nach schilderte ich auch meine guten, sehr guten Erfahrungen mit dem amerikanischen Mittelstand, seiner demokratischen Lebenshaltung, Gastfreundschaft, guten Nachbarlichkeit, Hilfsbereitschaft am Beispiel der Quäker, die ich als Freunde kennen lernte, die starke Sicht echtverantwortungsbewußter Menschen. Dazu aber zeigte ich deutlich die gewaltige Macht der herrschenden großkapitalistischen Familien, die sittlich zerstörende Kraft und die Not der Slums und der Bauern der Gegend mit armen Böden – und der Schulen, dort wo kein innerer Trieb aus der Bevölkerung sie förderte.

Ebenso fand meine Antrittsvorlesung, die ich verspätet hielt, Aufmerksamkeit. Hier sprach ich über Christentum und Socialismus und suchte meine persönliche Stellung in dieser Frage deutlich zu machen.

3. LEHRTÄTIGKEIT IN VORLESUNG UND SEMINAR

(Manuskriptindex L.III.38 – 40; L.III.b.1 – 6.b)

Mit dem Sommersemester 1950 begann ich – wie gesagt – die gesamten Pflichtvorlesungen aufzunehmen, die mein Lehrauftrag umspannte. Das waren

²⁴ Hans Köhler (1911–1986), Pfarrer, nach dem 2. Weltkrieg Lehrbeauftragter für Systematik und Philosophie (Honorarprofessor), verließ 1951 die DDR aus politischen Gründen. ²⁵ Heinz Wagner (1912–1994), Direktor der Inneren Mission, 1947 Lehrbeauftragter für Katechetik, 1960 Dozent, 1961 Professor für praktische Theologie in Leipzig.

zwei vierstündige Vorlesungen über Dogmatik und Ethik und ein zweistündiges Seminar. Meiner ganzen Haltung nach war mir natürlich die ethische Vorlesung das wichtigste; Ziel der Arbeit mußte ja sein, eine wahrhaft echte, in tiefer Überzeugung gegründete Haltung gegenüber den Aufgaben der Zeit zu gewinnen. Dazu gehörte ein Sammeln gründlicher Kenntnisse über das Geschehen um uns her, diese Welt in ruheloser Bewegung, und ebenso gewissenhaftes Hören auf die Botschaft des Neuen Testaments – besser gesagt »Jesu Christi« – wie sie uns von dorthin entgegenklingt. Aber dazu war auch Voraussetzung ein ebenso gewissenhaftes Nachdenken über die Grundlagen unseres Glaubens im Neuen Testament, in der Überlieferung der Kirche, sein Verhältnis zur Wirklichkeit des gesellschaftlichen Lebens und der Entwicklung des geistigen Lebens der Menschheit. Dazu war es nötig, eine »Dogmatik«, ich würde lieber sagen eine »christliche Glaubenslehre«, zu erringen. »Erringen« – ich wähle mit Absicht dieses Wort für ein denkendes Bemühen, für das auch das Wort »Glaubenslehre« nicht recht zutrifft. Jeder, der mehr oder weniger an der Verkündigung der christlichen Wahrheit teilnehmen will, auch der Nichttheologe – vor allem aber dieser – hat sich selbst ganz persönlich eine Schau ihrer Wahrheit zu bilden, er hat sie zu fassen mit den Denkmitteln und Formen, die ihm im täglichen Leben zur Feststellung der Wahrheit dienen, einzuordnen in die Erfahrungen, die ihn mit dem Leben der andern verbinden. Er hat sich auseinanderzusetzen mit den Erkenntnissen der Wissenschaft, die erarbeitet sind. So wird er sich eine innere geistige Sicherheit schaffen, die ihm dann ermöglicht, eine ebenso klare und sichere Haltung in den Aufgaben des Lebens einzunehmen.

Nun war mir ganz deutlich, daß wir erstens schon seit mehr als einem Jahrhundert in einer Welt stehen, deren Denkformen sich im Tiefsten verändert hatten. Die Denkformen der Wissenschaft und mehr und mehr aller Menschen des technischen Zeitalters sind nicht mehr die der antiken Welt, für die es statische, unveränderliche Begriffe gab, in denen man alle Erkenntnis erfassen konnte – wie man glaubte. Da unsere ganze überlieferte Dogmatik weithin auf solchen statischen Begriffen ruht – ihre Grundlagen sind ja vom hellenistischen Denken gebildet –, galt es also in erster Auseinandersetzung mit diesen Grundlagen

zu arbeiten. Es ist dabei festzuhalten, daß in der Auseinandersetzung des hellenistischen Denkens mit der Botschaft Jesu Christi sich ein Ringen um tiefgehende Wahrheitserkenntnis vollzog, das nicht einfach nur mißachtet werden kann.

Zweitens war es mir klar, daß wir in einer Zeit der Umwälzung der Gesellschaft stehen, die alles noch einmal verstärkt, was schon an geistiger Umwälzung im Gange war. Hier wurde nun der Marxismus und seine Form des Atheismus und Materialismus eine sehr wichtige Erscheinung, die uns zu sehr entscheidendem Neudenken und NeusichEinstellen ruft.

So sagte ich also meinen Zuhörern, daß ich ihnen nicht eine fertige »Dogmatik« vortragen könne, sondern sie aufrufen möchte – ja müßte –, alles dies neu zu prüfen, zu überdenken und sich von da aus eine wahrhaft eigene Haltung für alle Fragen und Aufgaben der Zeit zu verschaffen. – Das galt und gilt für Dogmatik und Ethik als Vorlesungen. Es war mir klar, daß ich damit die meisten der Studenten überforderte. Sie kamen zumeist, um sich in alter Weise auf das Pfarramt vorzubereiten, dessen Verkündigung auf einem Erbe kirchlicher Gemeinschaft und theologischen Denkens beruhte, das man bis dahin getrost in seinen Grundlagen übernehmen konnte. Die meisten hatten nicht im Entferntesten auch nur den Gedanken, daß das nun anders sein könnte. So sehr ich mich mühte, pädagogisch dies alles deutlich zu machen und ihnen die Hilfestellung zu bieten, die ein Lehrer ja schuldig ist, sie konnten – und vor allem, sie wollten oft auch nicht – auf diese für ihr ihnen überliefertes Christentum erschütternden Gedanken eingehen. Ein Erlebnis war dafür kennzeichnend, das nicht das einzige blieb: Nach der Vorlesung kam ein Student in mein Zimmer gestürzt und sagte leidenschaftlich: »Herr Professor, heute haben Sie mir meinen ganzen Glauben zerstört!« Ich: »Das freut mich!« Als er mich entsetzt ansah, fuhr ich fort: »Wenn Sie einen Glauben haben, den ein Mensch zerstören kann, muß er zerstört werden!« Wir sprachen noch über die Frage, aber dieser eine blieb von da an weg von meinen Vorlesungen. Er wollte seinen erschütterungsfähigen Glauben behalten – wie so viele. – Wie wollen sie so einem Atheisten die Botschaft des Christentums glaubwürdig verkünden?

Doch waren immer junge Menschen darunter, die von der Ahnung des Umsturzes erfaßt waren. Es war

eine kleine Zahl. Aber sie waren treu und suchten, die Arbeit mit zu leisten. Da ich immer bereit war, auch im Kolleg Fragen zu beantworten, wurde es Zusammenarbeit.

Größer war die Zahl derer, die mit mir gingen im Kolleg der Ethik. Hier vollzog sich das, was mir einer meiner treuesten jungen Freunde einmal schrieb, als er schon Pfarrer war: »Mit ihrer Dogmatik bin ich nicht einverstanden. Aber im Geist Ihrer Ethik werde ich mein ganzes Leben lang wirken.« Hier glaubten viele, die Entscheidung auf dem Gebiet der Dogmatik umgehen zu können, indem sie mit unserer gesamten Theologie bis zu Karl Barth²⁶ und den Seinen nicht nur Jesus von Nazareth als die Offenbarung Gottes nehmen, das Fleisch gewordene Wort, wie das Dogma sagt, sondern eben solches Zeugnis des Dogmas wie die Lehre von der 2. Person der Gottheit auch als Offenbarung nehmen und festhalten. Das braucht nicht des Wort des Evangeliums zu verdunkeln, denn das Dogma wollte und will dies ja weitertragen. Es hüllt das Wort nur in eine antik-mittelalterliche Form, die unsere Welt nicht mehr versteht. So hoffe ich, daß alle, die einmal *ethisch* begriffen haben, daß wir in einer neuwerdenden Welt stehen und künden müssen, auch zu jener ändern dogmatisch-glaubensmäßigen Entscheidung geführt werden, die ihrer Verkündigung weitere Bahn schaffen würde.

Immer klarer und energischer mußte ich darauf hinweisen, daß »Jesus von Nazareth, der Zimmermann, der Gekreuzigte« es ist, der auch der Auferstandene und uns Gottes Offenbarung ist, nicht die Lehre von ihm und sei sie in den Worten der ökumenischen

Koncilien, sei sie in denen von Karl Barth niedergelegt.

Was ich in den Jahren meiner Arbeit in diesen Vorlesungen mir erarbeitete, habe ich in meinen Schriften niedergelegt: Es sind die beiden Bände meiner Ethik und die beiden meiner Glaubenslehre.²⁷ Ihr Erfolg zeigt mir, daß mein Weg bei vielen Christen auf besseres Verstehen führt als bei den Theologen. Sie erleben eben die wirkliche Not des Christen in dieser Zeit und greifen nach den Büchern, die sich mit dieser auseinandersetzen. Ich arbeite ja an diesen Auseinandersetzungen noch weiter. Das im kommenden Jahre (1963) erscheinende Sammelwerk »Die Unbedingtheit Jesu«²⁸ wird diese Arbeiten weiterführen für alle, die sich eine ganz klare deutliche Stellung gegenüber der Herausforderung schaffen wollen, die für uns im fortschreitenden Aufbauwerk des Marxismus liegt.

Ich war für diese Aufgabe nicht unvorbereitet. Seit 1933, meiner Entlassung aus der Arbeit in Kiel²⁹, hatte ich mich zwar systematisch nicht stärker mit einem dieser Themen beschäftigen können, auch waren alle meine früheren Aufzeichnungen durch die Kriegswirren bis auf kleine Reste verloren. So mußte ich jetzt die Darstellung völlig neu ausarbeiten. Aber auch während dieser Jahre hatte ich die Bewegung des religiösen Lebens und der theologischen Arbeit sehr aufmerksam verfolgt, besonders den Kampf der »Bekennenden Kirche« und ihre Literatur. Ich hatte meine Auslegung des Neuen Testaments während des Dritten Reiches geschrieben, privat vervielfältigt und unter Freunden verbreitet.³⁰ Dazu hatte ich für das Johannes-Evangelium Bultmanns Kommentar zu

²⁶ Karl Barth (1886–1968), *Professor für Systematik in Göttingen, Münster, Bonn und (seit 1935) Basel. Emil Fuchs schildert in Mein Leben, Bd. 2, Kapitel V, S. 163–184 (»Auseinandersetzung mit der Theologie Karl Barths und Gogartens«) seine kritische Haltung gegenüber der Dialektischen Theologie Karl Barths wie auch Friedrich Gogartens (1887–1967) vor allem während der zwanziger und beginnenden dreißiger Jahre. Einen wesentlichen Unterschied zu Barth sieht Fuchs darin, daß »die Botschaft Jesu nicht eine Lehre, sondern ein Ruf zum Leben ist«. Dieser »Ruf zum Leben« habe »sich in seiner Zeit in einer bestimmten Weise ausgeprägt. Er muß sich unter verschiedenen Aufgaben verschieden prägen. So haben wir nicht die einmal geprägte Lehre, d.h. die zeitlich gewordene Form des Rufes weiterzugeben, sondern den Ruf aus der Ewigkeit zur Ewigkeit, den Ruf zur Zuversicht auf Gott und seine geistige Macht über alle Dinge«. (S. 176).*

²⁷ Emil Fuchs: *Christliche und marxistische Ethik. 2 Bde. Leipzig 1956 und 1959; Christlicher Glaube: 2 Bde. Halle/S. 1959 und 1960. Band 2 der Ethik wie auch die Bände der Glaubenslehre wurden von Hans Moritz, damals Oberassistent am Religionssoziologischen Seminar, redigiert.*

²⁸ Erschien unter dem Titel: *Die Christenheit am Scheidewege. Berlin 1963; erwähnt sei hier noch die umfangreiche Festschrift »Ruf und Antwort. Festgabe für Emil Fuchs«. Leipzig 1964.*

²⁹ Emil Fuchs war wegen Aktivitäten innerhalb der SPD und der religiös-sozialistischen Bewegung auf Grund des Berufsbeamtengesetzes vom 7. April 1933 aus dem Staatsdienst als Professor an der Pädagogischen Akademie in Kiel entlassen worden.

³⁰ Etwa 200 Abonnenten, besonders aus Kreisen der Quäker und ehemaliger Religiöser Sozialisten

Grunde gelegt und für den Römer-Brief Karl Barths Römerbrief-Auslegung. Während meines Aufenthaltes in den USA 1948/49 hatte ich die ersten Bände von K.Barths Kirchlicher Dogmatik durchgearbeitet, in englisch, da ich sie nur in Übersetzung auf der Bibliothek der Harvard-Universität bekommen konnte.⁵¹ Auszüge in englisch standen mir zur Verfügung. Meiner geistigen Haltung nach war ich gerüstet zu einer Vorlesung, die eine Auseinandersetzung mit dem war, was die Zeit bewegte, weniger aber zu einer, die die kirchliche Tradition in den Mittelpunkt stellte, die gleichwohl mit zu berücksichtigen war. Allerdings betrachte ich mich durchaus als einen Theologen der lutherischen Richtung, da mir die Botschaft Luthers von der Rechtfertigung aus dem Glauben durch die Gnade als Grundlage galt und gilt, ohne die wir das Evangelium in seiner vollen Tiefe nicht verstehen und uns seiner getrösten können. In der Nachfolge meines Lehrers Ferdinand Kattenbusch⁵² und mit Karl Holl⁵³ ging es mir um die Begegnung Luthers mit dem durch Jesus Christus gnädigen Gott, die in sich selbst eine Kritik trägt gegen das scholastische Erbe, was in Luther aufsteigt, wenn er seine Glaubenserfahrung theologisch darstellen will. Oft mußte ich im Kolleg sagen: »Hier hat der Theologe Luther den Propheten Luther nicht richtig verstanden.« Gerade dies mußte deutlich gemacht werden, was bei Luther anfänglich stark hervortritt, dann aber mit der einseitigen Verkündigung der Vergebung zurücktritt und mit der Verhärtung in der Orthodoxie völlig verschwin-

det. Es ist das Bewußtsein des »Rufes zum Reiche Gottes«. Hier mußte das Neue Testament in seinem Vollgehalt dargestellt werden, um die in Luther angebahnte und dann vollendete Vereinseitigung des Evangeliums zu überwinden. Es mußte gezeigt werden, daß bei Luther die Vergebung der Sünden immer das Öffnen des Tores zur Welt Gottes ist, zum Leben und Wirken in seinem Dienste und seiner Liebe - »der mich armen, verdammten Menschen erloeset hat, erworben und gewonnen...; auf dass ich sein eigen sei und in seinem Reiche unter ihm lebe.«⁵⁴ Hier war der Übergang zu finden zu einer Welt, die nicht mehr von der Frage nach dem gnädigen Gott bewegt ist, sondern fragt, ob es überhaupt Gott gibt. In solcher Zeit und Umwelt erhob sich die Frage der Ethik, wie Gestaltung und Tat werden könne als Zeugnis der Gewißheit, daß über dem Menschen und der Menschheit die Verheißung Gottes und Jesus Christus steht. Eine solche christliche Gemeinde, die zur Gestaltung und Tat werden könne, wird keine unveränderliche Ethik kennen. Sie wird eine vorwärtsdrängende Kraft sein, die jenes Füreinanderdasein der Menschen, das im Bilde des Reiches Gottes verkündet wird, immer stärker und bewußter verwirklichen will und muß. Sie wird tiefer leiden an den Schäden, die aus dem Mangel an Liebe und Ehrfurcht und der Macht egoistischer Gewalten hervorgehen, und wird dadurch Anwalt der Schwachen, der Leidenden, der Zertretenen in der Welt sein. Von hier aus wird deutlich, daß wir in einer Zeit stehen, in der die Christenheit von schwerer

bezogen die Auslegung des Neuen Testaments, »monatlich eine Lieferung von 16 Seiten zum Preise von je zwei Mark«. Fuchs berichtet über das »zähe Ringen mit der Gestapo und der Reichsschrifttumskammer um diese Arbeit und das immer wieder gelingende Umgehen ihrer Verbote« (Mein Leben. Bd. 2. S. 242f. u. 263). Als Grundlage dienten Rudolf Bultmann: Das Evangelium des Johannes. Göttingen 1941; Karl Barth: Der Römerbrief. 1. Aufl. 1919. 2. Aufl. 1921. Verglichen wurde der Römerbrief-Kommentar Barths in den gänzlich unterschiedlichen Auflagen von 1919 und 1921 auch mit ausgewählten Stücken aus der Vorlesung Luthers über den Römerbrief von 1512 (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung. Hrsg.: Johannes Ficker. Bd. 1. 1908. 4. Aufl. 1930). 51 Es handelte sich um die ersten Bände von Karl Barths dreizehnbändiger Kirchlicher Dogmatik (Zollikon-Zürich 1932–1968), deren deutsche Originalfassung Emil Fuchs auch bei seinen Dogmatikvorlesungen zitativ heranzog und mit anderen zeitgenössischen Theologen verglich. Die Hörer erhielten maschinenschriftliche Kopien seines Kollegs jeweils ausgehändigt. 52 Ferdinand Kattenbusch (1851–1935), Professor der systematischen Theologie in Gießen (1878), Göttingen (1904) und Halle (1906), emeritiert 1922. Fuchs promovierte bei ihm in Gießen über »Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgaben der Reden (1799)«, Gießen 1901. (Vgl. Mein Leben. Bd. 1. S. 89–91). In seiner Theologie ist Fuchs stark von Schleiermacher beeinflusst. Vgl. auch Emil Fuchs: »Vom Werden dreier Denker: Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung«. Tübingen 1906. Teilneudruck in Emil Fuchs: Von Schleiermacher zu Marx. Hrsg. von Heinrich Fink und Herbert Trebs. Union-Verlag Berlin 1969. S. 23–124. 53 Karl Holl (1866–1926), Kirchenhistoriker und Lutherforscher in Berlin, Initiator der »Lutherrenaissance« nach dem Ersten Weltkrieg. 54 Luthers Kleiner Katechismus, Erklärung zum 2. Glaubensartikel.

Schuld belastet ist. Sie hat in erschreckender Gleichgültigkeit eine gesellschaftliche Wirklichkeit nicht nur geduldet, sondern gestützt, die auf eine klare Verachtung dessen gebaut war, was in Jesus Christus uns als Gottes Zielsetzung für den Menschen und die Menschheit verkündet ist.

Das führte mich zu der Erkenntnis, daß im Rufe von Karl Marx, daß diese Gesellschaft verändert werden müsse, etwas von dem in der Menschheit wirksam wurde, was in der Gestalt von Jesus von Nazareth in kindlicher und doch so mächtig wirksamer Form in die Menschheit trat.

Die Gedanken, die von hier aus meine Ethik durchziehen, sind niedergelegt in meinem ersten in der DDR geschriebenen Werk: *Marxismus und Christentum*.⁵⁵

Von hier aus wird auch die Verbindung klar, die diese Ethik hat mit allen menschlichen Versuchen und Gestaltungen der Menschen, Zusammengehörigkeit zu verstehen, zu begründen und zu verwirklichen. Durch die ganze Geschichte der Menschheit geht der Kampf gegen die, die den Mitmenschen zu ihrem Diener und Ausbeutungsobjekt machen wollen und denen, die sich gerufen wissen in Achtung vor jedem Menschsein und dessen schöpferischen Kräften vorwärts zu drängen zu einer besseren Gemeinschaft in Familie, Arbeit und schließlich Rechtsleben, Kultur und gesamter Gesellschaft.

Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth wird in dieser Schau das Hervortreten der tiefsten gestaltenden Macht des Menschseins. In einer Zeit, da dies Menschsein gänzlich zerbrochen schien, brach es neu hervor als deutende und schöpferisch umschaffende Wirklichkeit in dieser Gestalt und wirkte eine neue Periode der Geschichte. Hier wird uns der Sinn dieser Geschichte gezeigt und die Kraft gegeben, sie in der rechten Weise weiterzubauen. Was uns dadurch als bewegende Macht unseres Glaubens und unserer Liebe in dieser Gegenwart gesagt und gezeigt ist, will der 2. Teil der Vorlesung und meines Buches ausführen. Ist doch die ganze Schau, die ich mir in diesen 10 Jahren erarbeitete, in diesen beiden Bänden meiner Ethik in kurzer Zusammenfassung niedergelegt.⁵⁶

Wo nun aber die Verkündigung des Christentums weitergeht als eine Tradition kirchlicher Gemeinschaft und Lehre von ewigen Dingen ohne jenes Gerufensein zur Gestaltung der Wirklichkeit im Geiste Jesu, ohne jene Verantwortung der Liebe für jeden Mitmenschen, da wird die Verkündigung leere, unglaubwürdige Ideologie. Für die Wahrheit des Evangeliums gibt es nur einen Beweis, das Ergriffensein von der Botschaft, das uns zwingt, jeden Menschen und die Menschheit im Lichte der Verheißung zu sehen, in ihm zu handeln und in der Zuversicht zu leben, daß sie jeden Menschen ergreifen und bezwingen wird, den sie wahrhaft trifft. Wo man glaubt, sie philosophisch beweisen oder annehmbar machen zu können, steht man schon in jener Linie, die sie als theoretische Wahrheit und nicht als letzte Entscheidung des Wesens sieht. Dies suchte ich in meinen Vorlesungen über Dogmatik zu entwickeln. Ebenso wollte ich zeigen, was sich mir – in klarer intellektueller Redlichkeit des Erfassens und Aussprechens – als Darstellung meines Glaubens in der Auseinandersetzung mit dem Denken und den gesellschaftlichen Aufgaben unserer Zeit ergab.

Wir betreiben Theologie, nicht um ein unfehlbares System zu entwickeln, nach dem wir andere beurteilen könnten, sondern um eine echte Haltung zur Offenbarung zu gewinnen, die von keinem Denken bewiesen noch widerlegt werden kann, sondern uns ergreift und uns im Geiste der Liebe zu den andern stellt, daß wir auch ihnen den Weg zeigen. Dies Verstehen gibt uns die innere Unbefangenheit, die andern zu verstehen und so in Wort und Tat ihre Freunde und ihre Mitarbeiter zu sein in der schweren und großen Aufgabe des Menschseins. Wir erkennen, daß sie alle unter Gottes Verheißung stehen auch da, wo sie selbst es nicht erkennen oder durch mißverständliche Verkündigung Gegner wurden.

In einem Aussprache-Abend von Professoren hatte ein Physiker über sein Weltbild gesprochen. Dann erhob sich ein katholischer Theologe und suchte dem gegenüber zu zeigen, daß da und dort Unerklärbares bleibe, wo man dann im Glauben Gottes Wirksamkeit

⁵⁵ Emil Fuchs: *Marxismus und Christentum*. 1. Aufl. 1952, 2. u. 3. Aufl. 1953 u. 1955. ⁵⁶ Emil Fuchs: *Christliche und marxistische Ethik. Lebenshaltung und Lebensverantwortung des Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus*. 2 Bde. Leipzig 1956 und 1959.

erkenne. Ich fühlte die Unzulänglichkeit und sagte: »Wenn mir ein Mann der Wissenschaft diese Vorstellung entwickelt, muß ich sie annehmen, denn ich bin nicht Sachverständiger. Ich kann sie auch restlos annehmen. Denn wie sich auch diese Welt uns darstellt, so höre ich durch ihre ganze Wirklichkeit hindurch jenen *Ruf* der verantwortungsbewußten Liebe, der in Jesus am deutlichsten wurde. Indem ich von ihm getroffen bin, weiß ich, daß diese Welt einen tiefen Sinn in sich trägt und ebenso mein Leben und Tun. Das gilt auch von dem Verstehen, das uns heute dargestellt wurde.«

Später kam ein Redner darauf zurück. Er sagte etwa: Was uns Kollege Fuchs entwickelt hat, führt uns dorthin, wo alle Diskussion aufhört und Überzeugung spricht. Da kann man nur sagen: »Ein ganzer Mann«. – So lernte ich Ernst Bloch³⁷ kennen und seit jenem Abend verband uns eine echte Freundschaft. Seine geniale Schau und sein sprühender – allerdings oft sehr sarkastischer – Humor machen jedes Zusammensein mit ihm zu einer Stunde des Sichvertiefens und der Freude. Er allerdings meinte – trotz jener Zustimmung zu meiner Haltung –, daß man den dialektischen Materialismus so ausbauen könnte zu einer Gesamtschau, in die sinngebende Wirklichkeit als erkannte Grundlage mit eingebaut ist. Von Schelling beeinflusst tat er das in seinem genialen, sehr stark von ästhetischer Glut getragenen Werk »Princip Hoffnung«. Er geriet dadurch in Gegensatz gegen jene Vertreter des dialektischen Materialismus, die hier die Strenge der wissenschaftlichen Forschung gefährdet sehen, da subjektive Schau mit eingesetzt wird, wo nur die harte Erforschung der Wechselzusammenhänge der Wirklichkeit gerecht wird. Dies wurde verschärft dadurch, daß Bloch geneigt war und ist, herabzusehen auf den »Kärner« der Wissenschaft, der mühsam forschend die kleinen Bausteine des Erkennens zusammenträgt, und dem in seiner satirischen Weise Ausdruck gab. So entwickelte sich das unhaltbare Verhältnis zu seinen Kollegen am philosophischen Institut, das zu jener tragischen Entwicklung führte, die ihm das Wirken an der Universität unmög-

lich machte. Daß er nun in diesem Jahr 1961 nach dem Westen ging, ist mir ein großer persönlicher Schmerz. Es zeigt, daß ein anderes noch ihn bestimmte, das hie und da in unserm Gespräch hervortrat, das ich aber als so schwerwiegend nicht sah. Der geistig so hochstehende und tiefgrabende Denker ist unfähig, auch im politischen Leben die mühsame Wirklichkeitsarbeit mit ihrem Kämpfen und Versagen und ihren Erfolgen richtig zu sehen und zu würdigen. So faßt auch er seine Entschlüsse aus der Schau der scheinbar glatten Oberfläche gegen die aus der Tiefe die glatten Oberfläche oft zerreißenen schöpferischen Kräfte. Es fehlte dem genialen, intellektuell und ästhetisch ausgeprägt hochgebildeten Mann die Fähigkeit, die zu verstehen, die als Staatsmänner mit der harten, von der Trägheit und Unwahrhaftigkeit der Menschen geformten Wirklichkeit gestaltend ringen mußten, oder die sich – kommend aus der schweren Unbildung unterdrückter Familien – hineinarbeiten mußten in die Beherrschung und Führung eines Lebens, das plötzlich Mitwirken an Wertgestaltungen forderte, die sie vor kurzem nicht ahnten. Wie oft taten mir seine ästhetisch bedingten Urteile über Gestaltungen und Vorgänge in unserem Staat weh.

Von hier aus hat er sich in die Reihe jener sicherlich hochbegabten Denker eingereiht, die doch unsern Staatsmännern und unserm Volk nicht leisten können, was sie ihrer Begabung nach ihnen schuldig wären. Ich nenne Martin Heidegger, Karl Jaspers und Paul Tillich, deren Menschsein nicht umfassend genug ist, die Lebensfragen der Zeit mit den Massen durchzuleiden und durchzukämpfen. Für uns Theologen ist hier Tillich am Wichtigsten. Wie vieles sagt und zeigt er, was wir selbst in Theologie und Kirche beachten müssen und wofür wir ihm dankbar sind. Aber der, der ausgeht von dem »was uns unbedingt angeht«, kommt dorthin, daß der »Jesus, der uns unbedingt angeht«, sich ausliest (?) in die Idee des Christus, die wir haben und nicht sie uns.³⁸

Bei meinen Vorlesungen hatte ich – wie gesagt – immer nur einen kleinen Kreis von Zuhörern. Die Anziehungskraft der Vorlesungen meines, in kirchlichen

³⁷ Ernst Bloch (1885–1977), Professor für Philosophie an der Universität Leipzig von 1949 bis 1957. Vgl. auch den Beitrag von Klaus Fuchs-Kittowski in diesem Band (S. 73–87). ³⁸ Hier ist die stärkere Betonung der Ontologie gemeint, die sich seit der Emigration nach den USA in Tillichs theologischen Entwürfen beobachten ließ.

Kreisen als Autorität angesehenen Kollegen Ernst Sommerlath wirkte im Verein mit seiner liebenswürdigen Persönlichkeit stärker. Dazu kam die gegen mich wirkende Stimmung maßgebender kirchlicher Autoritäten und auch in der Evangelischen Studentengemeinde. Ihre Gegnerschaft verschärfte sich, als der bisherige Studentenpfarrer Fehlberg³⁹ wegging und Dr. Schmutzler sein Nachfolger wurde, von dessen Wirken und Schicksal noch zu reden ist.

Es war nicht leicht zu tragen, immer wieder vor dieser kleinen Zahl zu reden und immer wieder Freudigkeit zu gewinnen. Es war manchmal beschämend, wenn auswärtige Theologen (z.B. von Holland) meine Vorlesungen besuchten, die von mir gehört hatten, meine Bücher lasen und dies erlebten. Es wurde ihnen oft ein Zeichen dafür, wie sehr die kirchlichen Kreise sich dem Werdenden verschlossen und so die Gegenwirkung des Staates herausforderten.

Entschädigt wurde ich durch die ansehnliche Zahl von älteren, tüchtigen Studenten, die in meinem Seminar mit mir arbeiteten. Hier lag immer mehr meine entscheidende Wirkungsmöglichkeit – vielleicht übertroffen vom »Offenen Abend«, von dem noch zu reden ist.⁴⁰ Sehr gefördert wurde diese Arbeit, als mir 1951 ein eigenes Institut für Religionssoziologie eingerichtet wurde und so eine eigene Bibliothek beschafft, ein eigener Vorlesungs- und Arbeitsraum für die Studenten zur Verfügung stand und ich mein eigenes Sprechzimmer hatte, wie einen Assistenten, der die Verwaltung besorgte.⁴¹ So bildete sich die Mitgliederschaft des Seminars immer auch zu einem Kollektiv, das sich zusammengehörig wußte und in enger freundschaftlicher Arbeitsgemeinschaft mit mir stand.

Dies war geschehen, als Professor Harig von der Universität Leipzig als Staatssekretär für Hochschulwesen nach Berlin berufen wurde und dann die Universität besuchte und inspizierte. Dabei besuchte er auch in eingehender Besichtigung die Theologische Fakultät.⁴² Er fragte nach unseren Wünschen und ich erinnerte mich an Freund Leipoldts Frage und wünschte mir die Errichtung eines eigenen Instituts für Religionssoziologie. Dies wurde mir mit den dazu nötigen laufenden Mitteln bewilligt und drei sehr geeignete Zimmer unseres Universitätsgebäudes, des alten Amtsgerichts, dafür zur Verfügung gestellt. An seine Geschichte als Amtsgericht erinnerte das Durchgangszimmer zu meinem Sprechzimmer, an dessen Türe ein Schloß war, das man nur von außen öffnen konnte. Es war wohl einst als Aufenthalt für Menschen verwendet worden, die auf ihre Vernehmung warten mußten. Hier konnte man also eingeschlossen werden. Da ich an meinem Schlüsselbund den Schlüssel zum Vorlesungsraum an der andern Seite hatte, habe ich dies »Vergnügen« nie genossen.

In den beiden ersten Semestern arbeiteten wir am Verständnis der Gedanken des jungen Tillich, die uns ja zwangen, die Probleme der Zeitentwicklung theologisch zu durchdenken.⁴³ Es blieb bei dem üblichen Arbeitsbetrieb. Einer der Teilnehmer hielt einen kurzen Vortrag über ein Teilgebiet des Stoffes und wir sprachen darüber. Immer aber entwickelte sich eine so leidenschaftliche Aussprache, daß wir nie fertig wurden und oft das nächste Seminar demselben Gegenstand widmen mußten. Dann kamen wir zum Durcharbeiten von Karl Barths Römerbrief. Dazu hatte ich an ihn selbst ein Bittschreiben gerichtet und

³⁹ Studentenpfarrer Gotthart Fehlberg, »maßvoll und ruhig«, bemüht, »mit den Studenten eine Haltung zu finden, die ihrer Überzeugung entsprach, sie aber zugleich vor verhängnisvoller Aktivität fernhielt« (Fragment, S. 27). Für Fehlbergs Nachfolger Siegfried Schmutzler, der 1957 in einem spektakulären Prozeß zu fünf Jahren Haft verurteilt wurde, hat Fuchs sich 1960 um vorzeitige Entlassung bemüht. (Vgl. Georg Siegfried Schmutzler: *Gegen den Strom. Erlebtes aus Leipzig unter Hitler und der Stasi*. Göttingen 1992. S. 230: »Staatsanwalt Holzmüller zu Schmutzler: »Ihre Entlassung geht zurück auf Fürsprache von Prof. Fuchs beim Staatsratsvorsitzenden«. Vgl. auch die abgedruckte Korrespondenz zugunsten einer Strafaussetzung bzw. Begnadigung Schmutzlers. (S. 187–190) ⁴⁰ Vgl. den Beitrag von Kurt Meier: *Emil Fuchs in Leipzig. Ein Erlebnisbericht*. (S. 21–26) ⁴¹ Fuchs beschäftigte erst einen Hilfsassistenten, seit 1954 auch einen Oberassistenten, zunächst (1954 bis 1957) den Historiker Ernst-August Suck, der in Marburg über den Religiösen Sozialismus promoviert hatte. Von 1957 bis 1961 versah Hans Moritz, als Professor später Direktor des Religionssoziologischen Instituts, entsprechende Lehr- und Verwaltungsaufgaben. ⁴² Gerhard Harig (1902–1966), Professor für Philosophie am Franz-Mehring-Institut der Universität Leipzig, 1951 bis 1957 Staatssekretär für Hochschulwesen der DDR. ⁴³ Dabei standen Fragen religiös-sozialistischer Reflexion des frühen Tillich (Kairos-Begriff, Sozialistische Entscheidung u.a.) im Vordergrund.

sein Verleger schickte uns ein Exemplar. Weitere Exemplare konnte ich dadurch beschaffen, daß ich an Pfarrer und Dekanate schrieb, ob sie uns aus ihrer Bibliothek ein Exemplar leihen könnten. So hatte jeder Teilnehmer ein Exemplar für die Semester, die wir daran arbeiteten. Dann kam die *Confessio Augustana* und die Apologie an die Reihe, die wir in mehreren Semestern gründlich durcharbeiteten.⁴⁴

Immer hatten wir dabei einige Studenten, die sich in besonderer Weise in den Stoff einarbeiteten und uns sehr Wertvolles boten. Da ich eine starke Gegenwartsbezogenheit in jede Diskussion hineinbrachte und Wert darauf legte, immer die Frage der Verkündigung heute im Auge zu behalten, wurde dies Seminar für sehr viele ein praktisch-theologisches Seminar.

Ein Unbeugsames stand allerdings immer als begründende Kraft daneben und in aller Aufgeschlossenheit. Es war die Klarheit, daß jede Theologie nur dann Kraft sei und Wahrheit künde, wenn sie in tiefer Ergriffenheit von ihm versucht, die Wahrheit Jesu in den Worten und Begriffen auszudrücken, die diesem Menschen die notwendigen sind.

Wir haben in den christlichen Gemeinden Kreise, die das Evangelium wirklich hören – manchmal nur hören können – in den Formen der Tradition ihrer Kirche und Gemeinschaft – aber sie hören es.

So haben wir Christen und Pfarrer, die in der ihnen gegebenen menschlichen Weite und Berufung, dieser in Wahrheit dienen in den Formen traditioneller Theologie und Kirchlichkeit.

Nun muß es uns aber deutlich werden, daß die Menschen, die in kraftvollem Wirken im Werden einer neuen Zeit stehen, so nicht mehr denken und hören können. Hier wird es zu einer Lebensfrage für Gemeinde und Kirchen, Möglichkeiten der Verkündigung und Gemeindebildung zu schaffen, die solchen Menschen einen wahrhaftigen Zugang zum Evangelium öffnen. Das kann nur geschehen durch ein wahrhaftiges Eingehen auf das, was dieser Zeit an

Erkenntnissen und Aufgaben gegeben ist oder von ihr gefordert wird. Sobald Theologie dies unbefangene Eingehen auf das Werdende abschneidet, wird sie eine Gefahr für die Wahrhaftigkeit und damit für die Zukunft der Kirche.

Mir ging es immer nur darum, meine Schüler vor dieser Gefahr zu bewahren und sie auf den Weg zu führen, wo sie in eigener Erfahrung und eigenem Ringen ihre eigene Form der Verkündigung sich bilden könnten.

Denn: Wo ein Mensch oder eine Kirche sich nicht mehr müht, immer neu den Weg und die Form der Verkündigung zu finden, die den Menschen dient, die um sie leben und wirken, wird alles leere Mythologie und damit Gefahr für wahrhaftiges Lebensgestalten.

Das letzte Ergebnis ist wieder in möglichst kurzer Form in den beiden Bänden meines Werkes »Christlicher Glaube« niedergelegt.⁴⁵

Gewissermaßen aus pädagogischen Gründen – um die gedankliche Verarbeitung zu erleichtern, habe ich in meiner Glaubenslehre einige der entscheidendsten Repräsentanten des theologischen Denkens immer wieder mit ihren eigenen Worten zu bestimmten Problemen angeführt und mich mit ihnen auseinandergesetzt. Sie sind Schleiermacher, der bis heute bedeutende Theologe aus der Zeit des Idealismus, Karl Barth, dessen Denken weiteste kirchliche Kreise heute bestimmt, Horst Stephan, mein Vorgänger auf dem Lehrstuhl in Leipzig, ein Vertreter des tiefgrabenden Liberalismus, Paul Althaus, führender Vertreter des modernen Luthertums und Rudolf Bultmann, der Mann des Rufes nach Entmythologisierung des Neuen Testaments.⁴⁶

Aus den Ergebnissen meines Nachdenkens und meiner Auseinandersetzung mit der mich umdrängenden Wirklichkeit erhob sich als Höhepunkt die Verkündigung des Evangeliums in meinen Predigten in der Universitätskirche. Diese sind nicht veröffentlicht, aber schriftlich ausgearbeitet vorhanden. In den

⁴⁴ Lehrvergleiche innerhalb der lutherischen Bekenntnisschriften, Positionsvergleiche verschiedener Theologen (dogmatische wie ethische Themen, z.B. die Bedeutung des Todes Jesu u.a., Staatsauffassung, Menschenbild) gehörten zur Palette der Seminarthemen. ⁴⁵ Emil Fuchs: *Christlicher Glaube*. 2 Bde. Halle 1959 und 1960. ⁴⁶ Maschinenschriftliche Ausarbeitungen der immer neu überarbeiteten Vorlesungen stellte Fuchs seinen Hörern zur Verfügung; thematisch ausgewählte einschlägige dogmatische Texte, so von Karl Barth (1886–1968), Paul Althaus (1888–1966), Horst Stephan (1873–1954) und Rudolf Bultmann (1884–1976), oft auch im Vergleich mit Luther, boten Grundlagen für den systematischen Diskurs.

letzten Jahren wurden sie im Gottesdienst aufs Band aufgenommen und liegen so vor. Sie sollen zuletzt zeigen, wie meine lebendige Auseinandersetzung unter der unmittelbaren Verantwortung vor der Botschaft Jesu stand und steht.

4. ZUM VERHÄLTNIS VON CHRISTENTUM UND MARXISMUS

(Manuskriptindex L. III. 24–26)

Immer erkannten tiefer schauende Menschen, daß in der materialistischen Gesellschaftsdeutung und in den Forderungen des Marxismus, »alles zu vernichten, was die Würde des Menschen zerstört und mißachtet«, mehr gefordert war als eine wirtschaftliche Umgestaltung im Interesse der Macht der Masse. Hier sahen schon die schweizerischen Religiös-Sozialen Leonhard Ragaz und Hermann Kutter⁴⁷ das Aufleuchten wahrhaften Verstehens des Menschen und umgekehrt seiner Einordnung in die Gesellschaft als wirkendes Glied in seiner Würde und Liebe. So geschieht es auch, daß sofort mit dem Beginn gesellschaftsgestaltender Tätigkeit die Frage nach der Verantwortung des Einzelnen für das Ganze immer entscheidender wurde und wird.

Hier aber sahen schon Kutter und Ragaz in der Tiefe der leidenschaftlichen Forderungen von Karl Marx dieselbe Glut, die in Jesus einst in die Menschheit getreten war, der Würde, der Liebe des Menschen zum Menschen, jener tiefsten Verbundenheit Raum zu schaffen, ohne die der Mensch zerstörende Kraft für den Menschen wird und alle Gemeinschaft vernichtet wird. L. Ragaz hatte dafür schon das Beispiel des zerbrochenen Ringes, in dem das Christentum – gewiß in Verhüllung und Abschwächung – das Bewußtsein der Würde des Menschen und seiner Verantwortung für den andern habe, der Marxismus umgekehrt die Erkenntnis, daß alle Gedanken und Gefühle, die nicht gestaltende Kraft in der Wirklichkeit der Gesellschaft

– vor allem dem wirtschaftlichen und politischen Leben sein sollen – Ideologie sind, d.h. Selbsttäuschung und schließlich täuschende Macht für alle und damit Gefahr und Hilfe der Reaktion.

Sehen wir aber hinter dem Christentum als Ideologie jene Wirklichkeit leuchten, die in Jesus Gestaltung forderte und fordert und im Marxismus jene wahre und notwendige Betonung, daß alles nur Wahrheit ist, was Wirklichkeit erfaßt und gestaltet, dann ahnen wir etwas von der Dialektik der Geschichte der menschlichen Gesellschaft, in der die Leidenschaft des Menschen Herr der Natur, der Gesellschaft, der Gestaltung zu sein, immer ringt mit seiner Leidenschaft in diesem Ringen um Herrsein, alle seine ihm gegebenen Kräfte auszubilden, zur Tat zu bringen und dieses ringende Wesen in sich und andern zum Kameraden, zum Bundesgenossen, zum mitwirkenden Freund zu gewinnen – also eine Welt der Zusammengehörigkeit, des Friedens zu gestalten. Dann erst haben wir wohl die ganze Realität der menschlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit erfaßt.

So könnte man die durch die Welt gehende Botschaft Jesu und die die Welt gestaltende Macht des dialektischen Materialismus als geistige Mächte fassen, die in Dialektik mit einander ringen und in diesem Ringen in Einheit aneinander gebunden sind. Wenn die Botschaft Jesu zur Ideologie wird, entsteht eine Welt, in der das Evangelium als täuschende Lüge erscheint, in der Ideale vorgegeben werden, deren Verwirklichung in dieser Gesellschaft Unsinn wäre.

Wo der dialektische Materialismus ohne die Glut ist, die die Welt verändern will und muß – um des Menschen willen –, da hört er auf, gestaltende Macht der Wirklichkeit zu sein und beginnt, jene Art theoretischer Umgestaltungsphantasie zu werden, die in steigendem gesellschaftlichem Revisionismus sich verliert, weil man die Glut nicht mehr kennt, die keinen Kompromiß mit einer untermenschlichen Welt zuläßt.⁴⁸

⁴⁷ Leonhard Ragaz (1868–1945) und Hermann Kutter (1863–1931), Pfarrer in Zürich, haben als religiös-soziale Protagonisten der Schweiz wichtige Impulse für die religiös-sozialistische Bewegung in Deutschland vermittelt. Zur Familie Ragaz bestanden freundschaftliche Beziehungen. ⁴⁸ Hier wird die Dialektik des sich gegenseitig infragestellenden und zugleich befruchtenden Verhältnisses von Marxismus und Christentum in der Schau von Emil Fuchs konzeptionell deutlich.

5. WASHAT UNSERE KIRCHE VOM MARXISMUS ZULERNEN?

(Manuskriptindex L. III. 27–31)

Allgemein lebte man in den führenden Kreisen dieser Kirche – wenn man sich überhaupt mit dem Marxismus beschäftigte – in jenen oberflächlichen Vorstellungen, in denen christliche Forscher den Marxismus beurteilten aus den Kategorien christlich-kirchlichen Denkens heraus. Man redete von »Ersatzreligion«, von der »Hybris des Menschen«, der meint, ein Paradies schaffen und die Sünde überwinden zu können, von dem Mangel an Demut, Sündenbewußtsein und Buße, in dem der Mensch sich gegen alle Autorität und Glauben auflehnt, von dem dürftigen rationalistischen Denken, das die Wirklichkeit tieferer Werte nicht begreifen können usw. usw. Man bestrahlte den Marxismus mit allen seinen Scheinwerfern – und dachte nicht daran, daß man damit nur die Außenseite – nie die eigentlichen Triebkräfte und Wahrheiten ins Auge bekommen konnte, wie er sich selbst erlebte, selbst einschätzte, sich zur Verantwortung für sein und der andern Menschsein gerufen wußte.

Man wirft dem Marxismus vor, daß er das Christentum nur von Außen sehe und seine innern Werte nicht verstehe, doch man tut genau dasselbe ihm gegenüber. So stehen sich die beiden geistigen Mächte gepanzert mit Mißverständnissen einander gegenüber. Für einen Christen aber bedeutet das die schwere Klarheit, daß die Kirchen und christlichen Gemeinschaften durch diese ganze gewaltige Zeit der Not, des Versagens, der Schuld, der Umwälzung gingen ohne die Buße, das wahrhaftige Umsinnen zu vollziehen, aus dem heraus man fragen muß, was sagt uns unser Gott durch den Marxismus und seine nun aufsteigende Macht?

Der Marxismus erhebt der Kirche gegenüber wie gegenüber allen Philosophien und Weltanschauungen der vormarxistischen Zeit den Vorwurf der »Ideologie«, des Bemühens das Bestehende zu verstehen, zu verteidigen, zu rechtfertigen ohne den Willen, es zu verändern – ja mit den Willen, es gegen jeden Veränderungswillen zu verteidigen. Nur die geistige Macht

hat Recht und Wahrheit in sich, die diese Gesellschaft verändern will und den Weg zur Veränderung zeigt.

Mit diesem Ruf zur Veränderung aber spricht der Marxismus schon in Karl Marx das aus, was vorher schon Christen und Kirchen hätten erkennen müssen, daß die uns umringende, bestimmende, beherrschende Gesellschaftsordnung nicht nur durchsetzt ist von Schuld und Sünde, sondern gegründet ist auf die Selbstsucht, Habgier und Machtgier des Menschen, diese als die treibende Kraft kennt und durch ihre Herrschaft den Menschen als solchen erstickt, in die Selbstentfremdung treibt.

Von hier aus gewinnt die Tatsache des Atheismus eine ganz andere Deutung, als sie in christlichen Kreisen galt. Nicht nur die Marxisten sind Atheisten. Der Atheismus ergreift überall in der Welt – gerade auch in den sogenannten christlichen Ländern – mehr und mehr Menschen, die sich einfach unwahrhaftig fühlen würden, wenn sie sich als Christen bekennen würden. Ja, man darf wohl sagen, daß 70 bis 80% unserer deutschen Mitbürger, auch unter denen, die sich Christen nennen, ohne Gott leben. Das Leben, in dem sie stehen, steht unter herrschenden Mächten, deren Wirken man mit den Willen Gottes nicht in Einklang bringen kann. Man gewöhnte sich durch Jahrhunderte in Anpassung an diese, d.h. auf bestimmten Gebieten ohne Gott zu leben. Viele leben in dieser Anpassung und Halbheit weiter und glauben dabei, Christen zu sein, viele kommen in wahrhaftiger Selbsterkenntnis dazu, sich als Atheisten zu erkennen.

Durch alle diese Jahrhunderte hat die Kirche sich gewöhnt, daß ihr Glaube eine »Ideologie« in einer andersartigen Wirklichkeit ist. Man fand sich damit ab, daß in dieser Welt die Sünde regiert, man fand sogar sehr gelehrte und fromme Begründungen dafür, daß man den Kampf gegen diese Sünde nicht führte. Man überdenke nur die lächerlich-kindische bis heute weit verbreitete Einschätzung der Masse, die ohne strenge Zucht und energische – mit entsprechenden Strafen und sogar Todesstrafen – arbeitende Regierung nicht von der Herrschaft ihrer sündhaften Leidenschaften und Bequemlichkeiten bewahrt bleiben könne – so von Luther bis Althaus.⁴⁹ Völlig vergaß man zu fragen, ob

⁴⁹ Paul Althaus (1888–1966), lutherischer Systematiker in Erlangen. Fuchs kritisiert hier die theologisch-ethische Begründung der Todesstrafe bei Althaus (Vergeltungs- und Sühnecharakter).

nicht auch die Obrigkeiten aus sündhaften Menschen bestehe. Man verhüllte sich die Tatsache immer wieder, daß die Obrigkeiten im Laufe der Geschichte meistens viel sündhafter, viel verantwortungsloser waren, als die Untertanen – man bemühte sich sogar sehr, diese Wirklichkeit ideologisch zu verbergen oder zu rechtfertigen.

Auch das »heilige Eigentum« des Einzelnen wurde in einer Weise begriffen, die jede der Verpflichtungen der Brüderlichkeit und Verantwortung für den Andern nicht mehr auf Gottes Gebot, sondern in die milde Barmherzigkeit des Besitzenden stellte. So wurde den Herrschenden und Besitzenden die Verehrung Gottes eine leere Form, die man um der Leute willen einhielt, den Unterdrückten ein Gegenstand des Hasses als eines der Mittel der Unterdrückung. Wahrhaftig Denkende lehnten mehr und mehr das alles als leere »Ideologie« ab.

Diese aus der gesellschaftlichen Erfahrung gewordene Ablehnung schuf der Marxismus um in ein scharfes Schwert gegen das Alte.

So kam es, daß dieser »Atheismus« für eine Kirche, die jenen Andern nie ernstlich beachtete, zum Schreckbild wurde. Nun sollten wir endlich das hören, was uns hier gesagt ist, unsere Schuld sehen. Dieser Atheismus mußte entstehen aus dem Leichtnehmen aller Brüderlichkeit in einer sogenannten Christlichen Gesellschaft. Er stellt uns die Frage, ob wir weiter als »Ideologie« existieren wollen in einer Gesellschaft, die allem widerspricht, was Jesus von den Seinen fordert oder ob wir nicht mit ihm versuchen wollen, eine Gesellschaft zu gestalten, die etwas mehr dem entspricht, was er uns sagt.

Damit sind wir bei dem zweiten, was der Marxismus uns sagt. Er sagt uns, daß alle Wahrheit sich erprobt an der Praxis. Nur was der Mensch gestaltet und tut, zeigt, was er ist und will und was wahrhaft in ihm lebt. Wer also das Evangelium verkündet und mit einer Welt zufrieden ist, die ihm widerspricht, der ist ein Heuchler für ihn, wie für Jesus. Nicht was Ihr in schönen Worten wollt und kündigt, sondern was Ihr tut, ist Eure Wahrheit. Damit sind wir bei dem dritten: dem Materialismus. Nicht aus schönen, idealen Gedanken baut sich die Welt der Gemeinschaft, sondern aus Taten der gemeinsamen Arbeit, der Gestaltung der Wirtschaft und des Rechtes. Was darin wirklich ist, das formt den Menschen, das ist die erzieherische Kraft,

die ihn umfaßt. Bauen wir dem von der Welt des brutalen Egoismus zerstörten Menschen eine Welt, die ihm von Jugend auf sagt, daß wir für einander da sind, dann werden wir den Menschen in seinem Besten frei machen und der Mensch wird werden, der in Freiheit und Gemeinschaft froh ist und Frieden will und wirkt.

Die gewaltige Wahrheit dieses Rufes hat sich darin bewährt, daß schon der Kampf um dieses Ziel den Arbeitermassen neue innere Kräfte gab, neue Verantwortung, die sie aus ihrem Elend riß. Sie bewährt sich heute im Werden eines neuen Menschseins in Sowjet-Rußland.

Gleichzeitig tritt im Marxismus ein anderes stark hervor. Er hatte es immer. Es bestimmte einen Karl Marx, es war die Kraft der Bewegung in allen ihren Führern und den tausenden von Mitträgern der Sache: Der tritt hervor, um dessen willen man das alles leisten wollte, der schaffende, selbstbewußte, verantwortungsvolle Mensch, der alle seine Kräfte entwickeln will, entwickeln kann, weil und indem er sie in den Dienst der anderen stellt. Es wird deutlich, daß der ganze Reichtum der Gesellschaft, die man baut, in den Kräften besteht, die nur vorhanden sind, wo Menschen sie selbst sind, eigene starke Zentren der Verantwortung für sich und für das Kollektiv, in dem und für das sie wirken, weil alle persönliche Kraft sich nur entwickelt, indem sie für das Ganze, für den Andern da ist. Nun gilt es im Marxismus diesen einzelnen zu wecken, nicht als einen Egoisten, wie es der Individualismus der liberalen Welt tat, sondern als den, der über sich hinaus das Ziel seines Wirkens kennt, in dessen Erfüllung er nur werden kann, was er sein kann, was er ersehnt.

Uns Christen ist es, als ob hier jenes aufsteigt, was durch Jesus in das Bewußtsein der Menschen getreten ist, dieser Mensch als ein heiliges Wesen, das sich in seiner tiefsten Wirklichkeit nur findet in der Liebe, d.h. jener schweren und doch seligen Verantwortung für Sein und Wesen und Werden und Glück der anderen, in der Brüderlichkeit, die weiß, daß es ein heiliges Ziel für uns alle ist, das wir nur erreichen mit dem anderen. Ohne den Bruder kann man das »Reich Gottes« nicht erreichen, verachtet man den Bruder, ist man schon in der Hölle und Qual.

Ist es nicht, als ob hier die gewaltige Dialektik der Menschheitsentwicklung und Menschheitsaufgabe deutlich wird? Der Marxismus sieht sie von jener

Wirklichkeit her, die gestaltet und bezwungen werden muß, wenn irgend eines der großen Ziele des Menschen Wahrheit werden soll. Aber er sieht weiter in jene Tiefe, aus der der Mensch sein Wollen und Werden vollzieht. Es ist ein Werden des Einzelnen zu sich selbst als ein Glied des Ganzen. Das Evangelium sieht die Aufgabe von der andern Seite her, von dem Rufe, der dem Einzelnen gilt und ihm das Werden zu sich selbst zeigt als ein Werden im Dienst des Ganzen.

Ohne die Schau des Marxismus war das Christentum aus dem Evangelium zu einer Ideologie einer Gesellschaft geworden, die es nicht mehr gestaltete – so wurde es bei Seite geschoben. Ohne jene Tiefe, die den Einzelnen in seiner Berufung schaut und weckt, wird die werdende Gesellschaft leer bleiben. Sie ist es nicht, weil dies Werden sich schon vollzieht.⁵⁰

Sehen wir unsere Kirchen und Christen an, so erschrecken wir bei dem Erkennen, was sie umlernen müssen, lernen nicht mehr ideologisch zu denken und sich mit der Wirklichkeit abzufinden, sondern realistisch, materialistisch zu denken. Dieses Denken weiß, daß nur das Wirklichkeit ist, was materiell, gesellschaftlich, zwischen uns, uns verbindend als unser Werk, unsere Arbeit, unsere Freude Gestaltung gewann. Kirche und Christen, die sich außerhalb dieses Gestaltungsprocesses halten, die meinen, daß man von der Idee aus den Weg weisen könne, lösen sich von dem gewaltigen Vorgang, in dem heute ein gewaltiger Schritt getan wird zu einer Zusammengehörigkeit, die jedenfalls dem näher ist, was uns Jesus kündigt, als die bisherige und von unsern Gewohnheitschristen und Kirchen noch als »christlich« vertretene Gestaltung des Lebens. Nur als Kraft der Gestaltung dessen, was wir als Menschsein und Menschlichkeit empfinden, kann unser Glaube sich bewähren, bezeugen und Menschen formen.

Lebendiger Glaube wird uns den Mut geben, in Gehorsam gegen Jesu Botschaft unter die Menschen zu gehen und als Bruder mit ihnen zu arbeiten. Dann wird sich zeigen, ob das, was wir zu bieten haben, eine so starke Bedeutung in der Gestaltung gewinnt,

daß dadurch Jesu Macht weitergeht in eine neue Welt hinein.

»Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende« (Mt. 28, 20). Ist er nur bei uns, wenn wir diese Welt fürchten oder dann, wenn wir wissen, »ich habe die Welt überwunden«? (Joh. 16, 33)⁵¹ Er tat es und wird es tun durch seinen Geist, der diese Welt durchleuchtet und in seine Liebe hineinzieht, so ihr Werk segnend.

6. NEUE SCHICKSALE

(Manuskriptindex L. III. 41–46)

Für ein Wochenende hatten wir im Quäkerkreis gemeinsam stille Tage verabredet, die wir bei einem Freund in Werdau zubringen wollten. Wir hatten den Sonnabend-Nachmittag dort und begannen am Sonntag früh die gemeinsame Andacht. Kurz nach ihrem Beginn wurde ich herausgerufen, jemand wollte mich sprechen. Der Betreffende stellte sich als Journalist, Reporter aus Berlin vor und fragte mich, was ich zum Schicksal meines Sohnes Klaus zu sagen hätte. Völlig überrascht fragte ich, was dies wohl sei. Er scheinbar überrascht: »Sie wissen noch nichts? Gestern ist ihr Sohn verhaftet worden unter der Anklage, Atomgeheimnisse an Sowjet-Rußland verraten zu haben.«

So kam die Kunde des schweren Ereignisses zu mir. Ich erklärte kurz, daß ich nichts wisse und nichts dazu zu sagen hätte und ging in die Stille zurück, wo ich den Freunden kurz sagte, was ich gehört hatte. Wir fuhren in der Stille fort und ich suchte die Erschütterung zu bezwingen, was mir auch geschenkt wurde, wenn auch das große Erschrecken und die schwere Angst um meinen Sohn blieben.

Demgegenüber war der Spektakel, der in der Welt losging und auch mich traf, eine wesenlose Sache, die zwar bewältigt werden mußte, aber an das Wirkliche des großen Schicksals nicht rührte.

⁵⁰ Der dialektisch-reflexive Charakter von genuinem Marxismus und dem Rufe des Evangeliums zur Brüderlichkeit innerlichst verpflichtendem Christentum ermöglicht nach Fuchs eine gegenseitige Bereicherung im Dienste an der menschlichen Gesellschaft. ⁵¹ Zitate aus: Matthäus-Evangelium. Kap.28. Vers 10; Johannes-Evangelium. Kap. 16. Vers 33.

Klar war mir, daß mein Sohn – was er auch getan haben mochte – aus innerster Überzeugung und aus der Notwendigkeit einer echten ethischen Entscheidung getan hatte. Je mehr ich nachdachte, desto deutlicher wurde mir, was das für eine Entscheidung war für einen Menschen im Dienste Englands⁵² und lebend in bewußter politischer Klarheit des Denkens und Sichinformierens. Ihm ging es darum, daß der Atomkrieg nicht ausbreche, was nur verhindert werden konnte dadurch, daß beide – USA und UdSSR – die Waffen besaßen. Ich erbebte innerlich, als mir klar wurde, welche inneren Kämpfe mein Sohn durchgemacht hatte und welche Jahre innerlicher Kampfeshaltung, um diese Tat zu tun.

Dann kam die große Angst. Wird man nicht diesen Verrat so schwer nehmen, daß man zu einem Todesurteil kommt? Es tauchte mein alter Freund Corder Catchpool⁵³ vor mir auf, ihn schrieb ich eine Anfrage darüber. Ich hatte eine Nacht, in der ich träumte, ich ginge mit Corder in einem engen langen Gang. Vor uns ging mein Sohn zwischen zwei Wachtmeistern auf eine eiserne Tür zu, die den Gang abschloß. Sie erreichten die Tür, öffneten sie, gingen hindurch und schlossen sie wieder. Ich fiel vor der Tür auf die Knie und schrie: »Corder! They do it. They do ist really!« – Ich war immer gegen die Todesstrafe. Seit ich aber selbst etwas davon erlebt habe, was sie bedeutet – nicht nur für den Schuldigen – sondern für die Väter und Mütter – ist es mir ganz klar, daß niemand es verantworten kann, Leben – vor allem junges, hoffnungsvolles Leben – zu vernichten. – Wie sehr aber geschah das im Krieg und im politischen Morden – wie sehr geschieht es noch – wie furchtbar ist die Entwicklung, die zu diesen Möglichkeiten wieder hin-

führt nach allem, was wir seit 1914 erlebt haben – woran wir schuldig wurden und wieder werden !!!

Corder konnte mich etwas beruhigen, in England gäbe es die Todesstrafe in solchen Fällen nur im Krieg. Nun kam die Untersuchungshaft und die Verhandlungen.

Schon aber war ich – und war meine Umgebung – belastet mit dem Sturm der Reporter, die aus Westberlin jede Gelegenheit benutzten, um von mir irgend etwas über mich, meinen Sohn, unsere Familie zu erfahren. Einige empfing ich zunächst, um ihnen zu sagen, daß ich nichts sagen könnte. Da wir aber erlebten, daß das benutzt wurde, um Artikel über uns zu schreiben, die zwar gänzlich aus den Fingern gesogen waren, aber doch dazu dienten, die Spannung zu verschärfen, empfing ich niemand mehr. Das bedeutete, daß meine Hausgenossen mich förmlich bewachen mußten. Der Erfolg war, daß man die raffiniertesten Methoden anwendete, um doch zu einer Aussprache mit mir zu kommen – oder daß man eigene Möglichkeiten schuf, etwas über mich zu sagen, ohne wirklichen Stoff zu haben.

Zwei der bösesten Berichte will ich anführen: Ein Reporter aus der Münchner Illustrierten brachte einen Bericht, wie elend ich wohnte. Unser Haus, noch vom Krieg beschädigt, wurde abgebildet, ein Pfeil zeigt die Fenster, hinter denen ich wohne. (Sie hatten damals schon Glas; als ich einzog, war das zum Teil noch nicht der Fall). Vor der Türe meines Zimmers stünden zwei Polizisten. Wenn ich zur Universität ginge, begleiteten sie mich und stünden zu beiden Seiten des Katheders, während meiner Vorlesung, natürlich mit geladenen Revolvern.

⁵² Klaus Fuchs war von 1933 bis 1937 Student in Bristol, von 1937 bis 1941 wissenschaftlicher Assistent an der Universität Edinburgh und wie er in seinem Personalbogen ausdrücklich vermerkt: von 1941 bis 1943 in Birmingham, 1943 bis 1944 in New York sowie 1944 bis 1946 in Los Alamos als Wissenschaftler im Regierungsauftrag tätig. Von 1946 bis 1950 arbeitete er als Bereichsleiter der Atom-Energie-Forschungsstation in Harwell. Im Personalbogen heißt es weiter: von 1950 bis 1953 Häftling im Gefängnis in Stafford, 1953–1959 Häftling im Gefängnis in Wakefield. ⁵³ In der Festschrift für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag schreibt die englische Quäkerin Gwen Catchpool, wie sie weiß – auch für ihren Mann, Coder Catchpool, speziell in Erinnerung an die mißlichen Jahre, in denen sie während der Nazizeit in Berlin lebten: »Woche für Woche ermutigte er uns in der Quäkerandacht, Jesus Christus treu und gläubig zu sein, dessen Diener wir seien, indem er uns vorhielt, uns als seine wahren Jünger zu bewähren. Das müssen sehr harte und schwierige Jahre für ihn gewesen sein, denn ich schreibe besonders von den Jahren 1933–1936. Es war nach den ersten Tagen des Jahres 1933, als mir klar wurde, was er für uns bedeutete, und von da an habe ich ihn als persönlichen Freund geliebt...«. In: Ruf und Antwort – Festsausgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag. Leipzig 1964. S. 125.

So etwas konnte man – vielleicht könnte man es noch – den guten westdeutschen Bürgern glauben machen, sowohl von Brutalität der Kommunisten als von Charakterschwäche eines dort arbeitenden Menschen. Man konnte sich vorstellen, daß ich unter solchen Bedingungen Vorlesungen halten würde. Sogar ein Bild von mir selbst – »unter großen Schwierigkeiten gemacht« – brachte das Blatt.

Eines Tages kam ein Buchhändler, Antiquar, der mich nicht zu Haus traf, aber Listen einer großen Bibliothek eines verstorbenen Pfarrers vorlegte, die dessen Witwe verkaufen wollte. Ich sollte feststellen, ob ich da etwas brauchen könnte. Es war Winternachmittag, kalt, meine Freunde luden ihn zum warmen Zimmer ein und sogar zum Mitessen. Im ebenfalls warmen Zimmer nebenan wohnte die Mutter meiner Freunde, die mit uns in der Wohngemeinschaft eingeschlossen waren. Ich kam, suchte mir eine ganze Reihe Bücher aus der Liste aus, die ich auch später geliefert bekam, und wir schieden freundschaftlich. – Kurz darauf erhielt ich von Freunden einen Artikel zugesendet, in dem dieser selbe Mann – es war offenbar ein Reporter, der sich von einem Antiquar einen Auftrag für mich verschafft hatte – in bösartigster Weise über meine Hausgenossen, die alte mit uns wohnende Mutter, und schließlich über mich selbst und meine traurigen Lebensverhältnisse schrieb – alles unwahr – wir lebten ja gewiß noch in der Knappheit der Nachkriegszeit – aber immerhin besser als sehr viele Menschen im damaligen Deutschland, und warm hatten wir es immer. – Er schrieb von der frierenden alten Großmutter usw.

Inzwischen wurde in der englischen und amerikanischen Presse – man kann sogar sagen in der Presse der ganzen Welt – über uns und unsere Familie allherd geschrieben – meistens aus der Luft gegriffen und meistens im Tone der Entrüstung über diese Menschen oder im Tone unerwünschten Mitleids mit dem Entgleisten und seinem Vater. – Hie und da erhob sich auch eine Stimme des Verstehens, in der man heraushörte, daß der Verfasser ahnte, welche inneren Kämpfe ein Mann durchmachen mußte, der als politisch klar sehender Mensch – wie mein Sohn – durch seine große Begabung in die Lage versetzt wurde, Möglichkeit des Eingreifens in die Geschichte zu haben. – Er konnte die Möglichkeit umgehen – und einmal als englischer Lord in einer schönen Villa sterben. –

Durfte er das? Er glaubte, es nicht zu dürfen, griff ein und war nun bereit, die Kosten zu zahlen.

In seinem Schlußwort nach seiner Verurteilung zu 14 Jahren Haft, der höchsten Strafe, die England für solche Vergehen kennt, sagte er dem Richter, der beklagt hatte, daß er keine Möglichkeit zu einer höheren Strafe habe, folgendes:

»Herr Richter! Sie haben mich zu dieser Strafe verurteilt, weil ich diese Ergebnisse meiner Forschung an Rußland ausgeliefert habe. Sie haben mich nicht verurteilt für das, was mir als meine Schuld aufliegt, dies, daß ich durch sieben Jahre alle meine Freunde täuschen mußte!«

Als ich ihn zum ersten Mal – nach Jahren – in England im Gefängnis besuchte, sagte er mir: »Ich kann es England nicht übel nehmen, daß man mich verurteilte. Diese englische Regierung konnte nicht anders handeln. Aber ich glaube, ich habe besser für das wahre Wohl auch des englischen Volkes gehandelt als seine eigene Regierung.«

Er hatte sich eine innere Überlegenheit über sein Schicksal erkämpft, die mir ein großer Trost wurde – daß er neun Jahre seines Lebens verlor, schwere Demütigungen durchleiden mußte und auch gesundheitlich sehr geschwächt wurde, kann dadurch nicht gutgemacht werden.

Ein Schweizer Pfarrer schrieb in der »Neuen Züricher Zeitung« einen Artikel, in dem er aus all dem, was er so lesen und erfahren konnte, sowohl über mich als über meinen Sohn weisevoll schrieb. Er kam zu dem Ergebnis, daß ich der unter dem Einfluß des Quäkertums stehende Pfarrer, meine Kinder zwar »mit Gewissen, aber ohne Vernunft« erzogen hätte. Meine Schweizer Freunde waren darüber empört und erwiderten ihm energisch. Ich aber schrieb ihnen, Aufregung sei nicht nötig, der Mann habe völlig recht, wenn wir so vernünftig gewesen wären wie andere Leute, hätten meine Kinder und ich auch »Heil Hitler« gesagt und uns das ganze Schicksal erspart. – Warum sich so verantwortlich fühlen für die Dummheiten der Welt und gar der Regierungen?

Wenn ich heute die Sammlung von Äußerungen durchblättere, die teilweise öffentlich, teilweise in Briefen an mich über diese Sache geschehen sind, dann kann ich nur sagen, daß wohl der ganze geistige Zustand unserer Zeit aus ihnen abzulesen ist, da ist blöder Haß, ebenso blöde Tugendhaftigkeit, unange-

brachtes Mitleid da, Bösartigkeit vor allem in anonymen Briefen – dann aber auch echtes Verstehen, zartes Verstehen, wahre Teilnahme und öfter wirkliche Bewunderung.

Froh machte mich, daß eine Freundin aus England schrieb, sie habe aus seinem Freundeskreis erfahren, daß er die Achtung und Liebe seiner Freunde nicht verloren habe.

Bei einem Zusammensein von Professoren der Universität kam die Sprache darauf, daß dieser Mann mein Sohn sei, da sprang einer der bekanntesten, international anerkannten Gelehrten auf und schüttelte mir die Hand und sagte: »Das hätte ich nicht für möglich gehalten, daß ich heute, an diesem Tag mit dem Vater dieses Mannes zusammensitzen könnte.«

Bei einer Autofahrt mit einem Freunde sprachen wir über die Sache. Als ich dann ausstieg, sagte der Chauffeur zu mir: »Sie sind der Vater von Dr. Klaus Fuchs. Ich kann Ihnen nur sagen: Hätten wir doch mehr solche Leute, die so alles einsetzen für ihre Sache.« –

Die russische Botschaft schickte einen Beamten, er war beauftragt, mir zu sagen: »Wir verfolgen die Sache ihres Sohnes mit größter Teilnahme. Wir haben öffentlich erklärt, daß nie ein Beamter der sowjet-russischen Regierung irgend etwas von ihm empfangen habe. Darüber hinaus tun wir wohl auch ihm das Beste, wenn wir uns gänzlich zurückhalten.«

Schwer waren außer mir meine Tochter Christel in den USA und mein Sohn Gerhard in der Schweiz getroffen.

Nicht vergessen darf ich das tapfere Wort von Frau Christine Ragaz, in dem sie öffentlich dagegen protestierte, daß man von mir in so herabsetzender Weise in Artikeln redete.⁵⁴

Meine Tochter Christel wurde mit ihrer ganzen Familie – selbst den noch kleinen Kindern – mehrmals vernommen, weil man vermutete, ihr Bruder habe sich bei Besuchen in ihrem Haus mit Agenten getroffen. Sie war lange in Gefahr, aus den USA ausgewiesen zu werden und hatte lange unter dem Mißtrauen der Behörden zu leiden, fand aber auch – besonders im Kreise der Quäker – viel Freundschaft und Hilfe.

Mein Sohn Gerhard opferte seine kleinen Ersparnisse und sandte die Frau eines Rechtsanwaltes, die selbst

Juristin ist, nach London, damit sie seinem Bruder Klaus zur Seite stehe. Sie konnte wenig ausrichten, ihm nur einen genauen Bericht der Sache bringen.

Seine Lage in der Schweiz wurde sehr erschwert. Er war ja darauf angewiesen, daß er die Arbeitserlaubnis immer wieder bekam, galt er doch als Emigrant. Trotz seines hohen Ansehens, das er sich durch eine Arbeit für die Tuberkulosefürsorge erworben hatte, wurde deutlich, daß man ihm so bald als möglich die Erlaubnis entziehen werde. Dies trug mit dazu bei, daß er früher nach Deutschland zurückkehrte, als die Ärzte es wünschten. So erlag er 1951 der wiederausgebrochenen Tuberkulose.

Ich selbst hatte durch alle diese stürmischen Tage hin meine Aufgaben zu tun, teilweise mit Mißtrauen – ja mit Haß angesehen – teilweise mit hoher Achtung und Teilnahme ausgezeichnet. – Sehr gut war es, daß die Hausgemeinschaft mit der Familie Hager mit echtem Verstehen das alles miterlebte und mir helfend zur Seite stand – vor allem auch in der Abwehr der Reporter.

Deren Interesse hörte nie auf. Immer einmal wieder wurde ich unerwartet überfallen oder unerwartet angetelephoniert – aus Bonn, aus Zürich, aus London usw. – wenn etwas von meinem Sohn irgendwo in den Zeitungen stand. Während der Feier meines 80.Geburtstages 1954 wurde ich herausgerufen durch ein dringendes Telefongespräch. Es war ein Reporter aus London, der mich anrief. Davon noch später.

Noch bei meinem letzten Besuch meines Sohnes im Gefängnis zu Wakefield wurde ich auf der Rückreise von einem Reporter überfallen. Als der Zug sich in Bewegung setzte, öffnete sich die Tür meines Abteils, ein Herr setzte sich mir gegenüber und begann das Gespräch: »I think you are Professor Fuchs?« Ich sagte ja und fragte, woher er das wisse. »Wir von der Presse erfahren allerlei.« Nun begann er mich auszufragen über das Befinden, Tun, Aussichten meines Sohnes. Ich antwortete stereotyp: »Ask the administration of the prison. I cannot tell you anything.« Erst auf der einzigen Haltestelle des Zuges zwischen Wakefield und London stieg er aus. In der Presse erschien ein Machwerk über meinen Sohn, das mich in Sorge versetzte, wie die Gefängnisverwaltung das aufnehmen werde. Ich schrieb also dem Direktor, wie das Ge-

⁵⁴ *Christine Ragaz, Tochter von Leonhard Ragaz, dem Begründer der religio-sozialen Bewegung in der Schweiz.*

spräch zustande kam und daß kein Wort davon von mir stamme. Er antwortete. Man müsse das nicht tragisch nehmen. Das Gefängnis wisse ja, was man von Reportern zu halten habe.

7. KORRESPONDENZ BETREFFS GNADENGESUCH FÜR STUDENTENPFARRER DR. SIEGFRIED SCHMUTZLER.

(Aus: Akten der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, Hochschullehrer 1960/61. Universitätsarchiv Leipzig.)

D. Emil Fuchs
Leipzig W 31
Rochlitzstr.78

23.6.60

Sehr geehrter Herr Dekan!

Gestern kam ich nicht dazu, Sie allein zu sprechen und wagte nicht, vor allen die Sache zu berühren.⁵⁵

Ich war nämlich beim Staatsanwalt wegen der Sache Dr. Schmutzler. Seine Frau hatte mir mitgeteilt, daß er krank sei, keine Arbeit habe, meine Ethik, die ich ihm schickte, nicht bekommen habe und sehr unglücklich sei. So ging ich zum Staatsanwalt Jurich und sagte ihm dies. Ich sagte ihm, daß ich komme, weil dieser Fall für das Verhältnis von Staat und Kirche etwas bedeute. Man achte auch in den uns nahestehenden Kreisen der Kirche, z.B. Niemöller, auf den Verlauf dieser Sache. (Hier sagte er mir, daß ja Niemöller auch um Aussetzung der Strafe gebeten habe.) Ich sagte weiter, daß ich persönlich Schmutzlers Stellung zum Staat für falsch hielte und durchaus meine, daß er bestraft werden mußte, daß ich ihn selbst aber für einen im Irrtum befindlichen, aber durchaus wahrhaftigen, ehrlichen Menschen halte und auch deshalb meine, man solle nun unserm Gesuch nachgeben.

Dann brachte ich die Dinge vor.

Er sagte mir – in einer durchaus verständnisvollen Art:

1. müsse er leider sagen, daß die Berichte über Schmutzler aus dem Gefängnis nicht gut seien. Sie böten keine Unterlage für eine Strafaussetzung, die allerdings noch geprüft werde.

Hier sagte ich ihm, daß Schmutzler doch zu mir sehr aufrichtig gesagt habe, er habe sich verfehlt gegen den Staat und sei mit Recht bestraft. Ich könnte mir aber denken, daß er diese seine Haltung im Gefängnis den Leuten gegenüber in einer solch theologisch-abstrakten Art ausdrücke, daß diese es einfach nicht verstünden und nur mißtrauisch würden. (Das ist ja die Art dieser Theologie, daß sie unfähig macht, das Evangelium so auszudrücken, daß ein Marxist nicht geärgert wird.)

Dann sagte er 2. Er werde, wenn der Arzt besondere Kuren für seine Spondylose – das erwähnte ich – für nötig halte, hierher ins Krankenhaus überführt werden. 3. Daß er für seinen Zustand geeignete Arbeit erhalte, dafür wolle er sorgen und auch sehen, wie das mit den Büchern zu regeln sei. Ich könne in 6 Wochen etwa wieder bei ihm vorsprechen.

⁵⁵ Emil Fuchs konnte Pfarrer Dr. Schmutzler bereits im Januar 1960 in der Haftanstalt Torgau besuchen (vgl. Siegfried Schmutzler: *Gegen den Strom*. S. 220f.). Im Schreiben vom 23.6.1960 an den Dekan der Theologischen Fakultät, Prof. D. Hans Bardtke, berichtet Fuchs im Zusammenhang mit seinen Bemühungen um Haftaussetzung bzw. Haft erleichterung für Schmutzler von seiner Vorsprache beim zuständigen Vertreter der Leipziger Staatsanwaltschaft.

Nun werde ich dann wahrscheinlich nicht hier sein. Im September könnte ich es selbst machen. Am 2.9. reist meine Tochter nach USA zurück.

Da wäre es wohl gut, wenn einer der beteiligten Kollegen es übernehme. Staatsanwaltschaft I, Name ist, wenn ich ihn recht verstanden habe, »Jurisch«.

Herzliche Grüße

Ihr

Emil Fuchs

Regierung der
Deutschen Demokratischen Republik
Ministerium der Justiz
HA II
II – Sch – 48/57

30. Juli 1960
Berlin W 8,
Cl.-Zetkin-Str.93
Ruf-Nr. 2207 2620

Herrn Prof. D. Emil Fuchs

Leipzig W.31
Rochlitzstr.78

Betr.: Gnadengesuch um Strafaussetzung für Siegfried
Schmutzler

Sehr geehrter Herr Professor!

Nach Abschluß der Überprüfung teilen wir Ihnen mit, daß das Bezirksgericht Leipzig es z.Zt. abgelehnt hat, dem oben Genannten bedingte Strafaussetzung zu gewähren.

Hochachtungsvoll !

Spranger
(Spranger)
Hauptabt.-Leiter

Wandlitzsee (Mark)
Karl-Marx-Str.35

6.8.60

Sehr geehrter Herr Dekan!

Soeben erhielt ich beiliegendes Schreiben.⁵⁶ Ich bedaure sehr, daß die Entscheidung so ausfiel.

Es ist kurzsichtig. Aber es hängt eben so viel von den untern Instanzen ab. Ich hatte seit der Unterredung mit dem Staatsanwalt die Befürchtung, daß es so kommen werde. Leute wie Dr.Schmutzler haben durchaus nicht die Fähigkeit, mit Menschen zu reden, die nicht theologisch gebildet sind.

Wäre es Ihnen möglich, den Staatsanwalt einmal zu besuchen, seinen Namen habe ich vergessen. Es ist Leipzig-Land I. Sonst werde ich es tun, wenn ich im September wieder in L. bin. Ich will dann feststellen, ob man gesundheitlich und an Beschaffung von entsprechender Arbeit die mir gegebenen Versprechungen gehalten hat.

An Frau Schmutzler werde ich in diesen Tagen schreiben. Es ist schwer, solche Hoffnungen wieder zu enttäuschen. Ich erinnere mich übrigens eben, daß wir ja gar nichts zu ihr von dem Gesuch sagten, dann ist es besser, nichts davon zu schreiben.

Vielleicht kann ich ihn dann wieder einmal selbst aufsuchen.

Bitte empfehlen Sie mich Ihrer Frau und grüßen Sie alle Kollegen,

Ihr
Emil Fuchs

Ich hatte und habe sehr schöne Tage mit meinen Kindern aus USA.

Emil Fuchs
Leipzig W 31
Rochlitzstr.78

7.12.60

Spektabilis!

Da ich nicht weiß, ob ich Sie in den nächsten Tagen noch sehen werde und etwa am 18. oder 19.1. nach Dresden bis etwa Mitte Januar gehen möchte, will ich lieber schreiben.

Ich habe mich wegen Dr.Schmutzler erkundigt. Er gehöre nicht zu denen, die unter die Amnestie fallen, sei von der Kommission entschieden.⁵⁷

Auf meine Frage, ob noch etwas zu erwarten sei, unabhängig von der Amnestie, erhielt ich ein Achselzucken.

⁵⁶ Fuchs berichtet am 6.8.1960 dem Dekan unter Beifügung des ihm zugegangenen ablehnenden Bescheids des Ministeriums der Justiz der DDR vom 30.7.1960 (betr. »Gnadengesuch um Strafaussetzung für Siegfried Schmutzler«) von seinen weiteren Bemühungen in dieser Sache. ⁵⁷ Da Schmutzler zunächst nicht unter die allgemeine Amnestie vom 1. Oktober 1960 fiel (vgl. Siegfried Schmutzler: Gegen den Strom. S. 226 bis 229), beantragte Fuchs am 6.12.1960 (laut Mitteilung an Dekan Bardtke vom 7.12.1960) einen weiteren Besuch in Torgau. Er will mit dem Anstaltsleiter Mißverständnisse klären, die die Haftaussetzung bisher vereitelten. Zu diesem Besuch kommt es nicht mehr. Schmutzler wird am 18.2.1961 vorfristig aus der Haft entlassen (vgl. Anmerkung 39). Die erfolgreiche Intervention von Fuchs beim Staatsratsvorsitzenden Walter Ulbricht, die auch Schmutzler erwähnt (vgl. Gegen den Strom, S.230), ist in zeitlich-sachlichem Zusammenhang mit dem Gespräch zu sehen, das Fuchs als Leiter einer Gruppe von christlichen Persönlichkeiten mit dem Staatsratsvorsitzenden Walter Ulbricht am 9. Februar 1961 auf der Grundlage der Staatsratserklärung vom Oktober 1960 führte: Das Christentum und die humanistischen Ziele des Sozialismus seien keine Gegensätze.

Nun habe ich gestern den Antrag gestellt, es möge mir, möglichst noch nächste Woche, ermöglicht werden, den Direktor des Gefängnisses und dann Dr. Schm. mit ihm zusammen zu sprechen, erstens weil ich mir gut vorstellen könne, daß es da dauernd Mißverständnisse gebe, die ich nicht dem Direktor zur Last lege, sondern der Art Schms., die aber eben doch einmal geklärt werden müßten, zweitens, weil es mir ein dringendes Bedürfnis sei, über die Gründe der Verweigerung der Entlassung mir klar zu werden, da ich ja dauernd die DDR gegen unsere Freunde drüben – gerade gegen diese – zu verteidigen hätte. Nun bin ich begierig, was erfolgt.

Wie steht es mit Ihrer Beziehung zu Bischof Mitzenheim? Ich glaube, es wäre wichtig, wenn man den Behörden deutlich machen könnte, daß eine Aussetzung der Strafe oder Entlassung nicht kirchlicherseits irgendwie gegen den Staat gewendet würde, oder ihm die Möglichkeit eines solchen Wirkens gegeben werde. Hier liegt sicher auch ein Grund des Zögerns.

Herzliche Grüße Ihnen und Ihrer Frau,

Ihr
Emil Fuchs

Personenverzeichnis

- Abendroth, Wolfgang 50, 51, 52
 Adler, Max 107
 Affelmann, Johann 116
 Albini, Johann Georg 117
 Alstedt, Johann Heinrich 125
 Alt, Albrecht 69, 170
 Altenburg, Herzog von 35
 Althaus, Paul 179, 181
 Andreae, Johann Valentin 116, 119, 122
 Aquin, Thomas von 93
 Aristoteles 127, 157
 Arnold, Gottfried 117
 Augustinus, Aurelius 120
 Auwi, Prinz 39

 Bacon, Francis 118, 119, 121, 153
 Bader, Augustin 121
 Balzer, Friedrich-Martin 109
 Bangard, Karl-Heinz 23, 24, 25
 Barbusse, Henri 39
 Bardtke, Hans 68, 69, 160, 171
 Barth, Karl 25, 27, 93, 108, 157, 174, 175, 178, 179
 Bartuschat, Wolfgang 153
 Bauer, Bruno 153
 Bauer, Otto 107
 Baumgarten, Otto 57
 Bebel, August 108
 Becher, Johannes R. 81
 Behrens, Friedrich 9, 10
 Bengel, Johann Albrecht 123
 Berkeley, George 130, 132
 Besold, Christoph 124
 Betke, Joachim 124
 Betto, Frei 50
 Bloch, Carola 160
 Bloch, Ernst 9, 10, 11, 77, 79, 81, 85, 86, 88, 115, 159,
 160, 177
 Blüm, Norbert 98
 Bochenski, Joseph M. 104
 Bohren, Rudolf 136
 Bonhoeffer, Dietrich 25, 96, 99
 Borgo San Donnino, Gerhard von 121
 Bork, Ruth 159
 Braun, Otto 40

 Brecht, Bertolt 20, 38
 Bredendiek, Walter 54, 55, 58
 Brückner, Horst 77
 Brüning, Heinrich 37, 39, 41, 42, 44, 45, 46, 47
 Buber, Martin 117, 161
 Bultmann, Rudolf 27, 174

 Campanella, Tommaso 118, 121
 Castro Ruz, Fidel 49
 Catchpool, Corder 184
 Charding, Teilhard de 161
 Chelschitzki, Peter 66
 Cohen, Hermann 19, 109
 Commodianus 120
 Cramer, Daniel 116

 Dehn, Günther 45, 157
 Delling, Gerhard 158
 Descartes, Rene 128
 Dibelius, Otto 22, 79, 166
 Diederichs, Eugen 62
 Dörfler 36
 Doren, Alfred 113, 118
 Drewermann, Eugen 96, 98
 Drews, Paul 57

 Ebert, Friedrich 38
 Eckert, Erwin 21, 33, 34, 42, 43, 46, 49, 50, 53, 65, 109,
 110
 Engels, Friedrich 17, 19, 29, 50, 88, 89, 106, 110, 123,
 129, 148, 151
 Ernst, Eugen 41

 Fehlberg, Gotthard 178
 Felgenhauer, Paul 124
 Fest, Joachim C. 124
 Feuerbach, Ludwig 19, 111, 151
 Fichte, Johann Gottlieb 25, 126
 Fiore, Joachim von 119, 120, 121
 Fox, Georg 82
 Franke, Hans 64
 Fricke, Dieter 51
 Fritzsche, Hans-Georg 102
 Fröhlich, Paul 76

- Fuchs, Christel 186
 Fuchs, Emil 9, 10, 11, 12, 13, 14, 18, 19, 21, 22, 23, 24,
 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42,
 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
 58, 59, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 76,
 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92,
 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 107,
 108, 109, 110, 125, 135, 136, 137, 138, 148, 149, 150,
 151, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 161
 Fuchs, Gerhard 66, 166, 186
 Fuchs, Klaus 22, 52, 66, 166, 183, 186
 Fuchs-Kittowski, Klaus 9, 10, 22, 166
 Fühmann, Franz 53
 Fukuyamas 134
- Gayl, Wilhelm Freiherr von 46
 Gerhard, Johann 120
 Gil, Thomas 118
 Gillon, Raanon 141
 Goerderler, Carl Friedrich 43, 44
 Göring, Bernhard 21
 Goethe, Johann Wolfgang von 35, 36, 104
 Götting, Gerald 23
 Gogarten, Friedrich 108, 157
 Gorbatschow, Michail 99
 Graue, Paul 57
 Grimme, Adolf 21
 Grimmelshausen, H. J. Chr. von 117
 Groener, Wilhelm 35, 37, 38, 39, 45
 Grotewohl, Otto 10, 22, 159
 Grzesinski, Albert 38
 Guthe, Hermann 57
 Gysi, Gregor 12
- Hager, Magdalene 167, 187
 Hager, Rudolf 167, 186
 Handel, Gottfried 69
 Harich, Wolfgang 81, 159
 Harig, Gerhard 178
 Hartlib, S. 119
 Harrington, J. 119
 Hartmann, Nicolai 108
 Hase, Karl Alfred von 66
 Haufe, Christoph 14, 80
 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 17, 19, 68, 94, 102,
 109, 111, 127, 128
 Heidegger, Martin 154, 177
- Helldorf 41
 Heller, Hermann 107
 Hempel, Johannes 69
 Herder, Johann Gottfried 115
 Hermann, Rudolf 159
 Hertzsch, Erich 67, 159
 Herz, Johannes 69, 171, 172
 Hesekiel 133
 Heß, Ulrich 54
 Hindenburg, Paul von 42
 Hitler, Adolf 21, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 75
 Hobbes, Thomas 130
 Hoburg, Christian 124
 Hochmann von Hohenau, Ernst Christoph 117
 Hölderlin, Johann Christian Friedrich 159
 Hoenegg, Matthias Hoe von 116
 Hoerster, Norbert 140
 Hoffmann, Hermann 158
 Hofmann, Arthur 62
 Hofmann, Melchior 121
 Holl, Karl 175
 Honecker, Erich 25
 Horche, Heinrich 117
 Horn, von 35
 Hroma'dka, Josef L. 83, 84
 Hugenberg, Alfred 48
 Hunnius, Aegidius 116
 Hus, Jan 57
 Hussein, Saddam 99
 Hut, Hans 121
- Ihmels, Ludwig 21
 Irenäus, Lyon von 119
- Jäger, Daniel 53, 75
 Janka, Walter 81
 Jaspers, Karl 115, 177
 Jatho, Karl 27, 157
 Jørgensen, Sven-Aage 118
 Jurich 187
 Jurisch 188
 Justinus 119
- Käsemann, Ernst 139
 Kaiser, Jakob 10. 11
 Kant, Immanuel 17, 18, 19, 107, 108, 113, 126, 128, 132,
 143, 152

- Kattenbusch, Ferdinand 175
 Keynes, John Maynard 132
 Kierkegaard, Sören 94
 King, Martin Luther 161
 Kleinschmidt, Karl 10, 11, 77
 Klenner, Hermann 110
 Koch, Hans-Georg 141
 Köhler, Hans 172
 Kolakowski, Leszek 159
 Korell, Adolf 59
 Kosselek, Reinhart 111
 Krauss, Werner 9, 10
 Kröner, Alfred 58
 Krummacher, Friedrich Wilhelm 23, 77
 Kuhse, Helga 140
 Kutter, Hermann 108, 149, 180

 Lactanz 119
 Lau, Franz 22, 171
 Legrange, A. 119
 Leich, Werner 69
 Leipoldt, Johannes 80, 135, 158, 170, 172, 178
 Lempp, Eberhard 53
 Lenin, Wladimir Iljitsch 52, 68, 89, 110, 111
 Leviticus 18
 Liebknecht, Karl 35, 45
 Lindemann, Fritz 66
 Locke, John 100, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133
 Luka'cs, Georg 81
 Lunatscharski, Anatolie 110
 Luther, Hans 89
 Luther, Martin 57, 62, 69, 89, 97, 103, 127, 149, 154,
 175, 181
 Luxemburg, Rosa 35, 45, 48, 155

 Mannheim, Karl 116
 Markov, Walter 9, 10, 13, 14, 42, 49, 50, 107, 159
 Marschler 36
 Marx, Karl 12, 14, 17, 18, 19, 29, 40, 50, 52, 75, 88, 89,
 90, 92, 93, 94, 95, 98, 100, 102, 103, 104, 105, 106,
 108, 109, 110, 111, 123, 125, 129, 148, 152, 153, 154,
 155, 159, 176, 180, 181, 182
 Matthäus 18
 Mayer, Hans 9, 10, 86
 Meier, Kurt 9, 51
 Meier, Otto 10
 Meinecke, Werner 10, 165, 169

 Melanchthon, Philipp 116
 Merker, Paul 81
 Metzger, Ludwig 13
 Meyfart, Matthäus 116
 Milosevic, Sloban 99
 Mitzenheim, Moritz 22, 190
 Moritz, Heinrich 160
 Morus, Thomas 116, 118, 119, 121
 Moscherosch, Johann Michael 117
 Müller, Dedo 171
 Müller, Hanfried 93
 Müntzer, Thomas 86, 87, 121, 154
 Mutschmann, Martin 21

 Nagy, Imre 81
 Naumann, Friedrich 52, 57, 58, 97, 105, 149
 Nelson, Leonhard 107
 Neubauer, Theodor Tilo 54, 66
 Niemöller, Martin 74, 75, 136, 187
 Nietzsche, Friedrich 17
 Nipperdey, Thomas 115
 Noske, Gustav 39
 Nuschke, Otto 23, 158

 Oepke, Albrecht 170
 Oetinger, Friedrich Christoph 123
 Olden, Rudolf 38
 Oldenburg 152
 Olivi, Petrus Johannis 121

 Papen, Franz von 36, 39, 46, 47, 48
 Paracelsus 121
 Pellegrino, Edmung 141
 Petersen, Hans 74
 Petersen, Ille 74
 Petersen, Johanna Eleonora 117
 Pfeiffer, Arnold 120
 Piechowski, Paul 65
 Pieck, Wilhelm 10, 22, 80
 Platon 94, 116, 118
 Poelchau, Harald 82
 Polak, Fred L. 115
 Porter, Philip 69
 Poser, Magnus 54, 66
 Pufendorf, Samuel 17
 Putlitz, Gans Edler zu 158

- Rackwitz, Arthur 165, 167
 Radbruch, Gustav 107
 Rade, Martin 52, 57, 58, 63
 Radva'ny, L. 116
 Ragaz, Christine 186
 Ragaz, Leonhard 108, 148, 166, 180
 Rawls, John 19
 Reigersfeld, Czepkos von 117
 Reinhold, Carl Leonhard 126
 Renn, Ludwig 36
 Ridder, Helmut 42
 Rienzo, Cola di 121
 Ritschl, Albrecht 27
 Röhr, Heinz 82
 Rohrmoser, Günter 134
 Rosenberg, Alfred 30
 Rostig, Dittmar 54
 Rotterdam, Erasmus von 119
 Roux, Jacques 49, 50, 53
 Rudloff, Michael 51
- Scheffler, Johannes 117
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 25, 154, 177
 Schiele, Martin 44
 Schlegel, Friedrich 124
 Schleich, Heinrich 52, 53
 Schleicher, Kurt von 39, 47, 48
 Schleiermacher, Friedrich Daniel 22, 76, 78, 79, 80,
 81, 82, 178,
 187, 188, 189, 190
 Schönherr, Albrecht 138
 Schorlemmer, Friedrich 99
 Schottelius, Justus Georg 117
 Schramm, Willi 55, 56
 Schumacher, Kurt 23, 52, 59, 74, 75
 Schwartz, Heinrich 11, 158
 Schweitzer, Albert 13, 29
 Schwenckfeld, Caspar von 121
 Schwitter, Kurt 104
 Severing, Carl 38, 40, 43
 Sevilla, Isidor von 121
 Singer, Peter 140
 Smith, A. 143
 Sölle, Dorothee 12, 139
 Sommerlath, Ernst 21, 69, 78, 167, 170, 178
- Spener, Philipp Jakob 117
 Sperber, Julius 124
 Spinoza, Baruch de 19, 58, 115, 151, 152, 153
 Spranger 188
 Stalin, Josef Wissarionowitsch 66
 Stephan, Horst 21, 179
 Studion, Simon 124
- Thielicke, Helmut 157
 Thomasius, Christian 17
 Tillich, Paul 77, 106, 153, 171, 177, 178
 Tobias 18
 Traub, Hellmut 27, 157
 Trautvetter, Paul 166
 Trebs, Herbert 52
 Troeltsch, Herbert 102
- Ulbricht, Walter 22, 23, 25, 76, 77, 82
- Venerabilis, Beda 121
 Villanova, Arnald von 121
 Vogl, Carl 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66
 Vogl, Hildegard 55, 56
- Wagner, Heinz 69, 172
 Wandel, Paul 165
 Warnecke, L. 85, 90
 Wartenberg, Günther 69
 Weber, Max 106, 127
 Wehder, Eduard 62
 Weigel, Valentin 121
 Weinberger, Ota 104
 Weingarten 34
 Weiss, Peter 49, 53
 Weitling, Wilhelm 19, 107
 Weizenbaum, Josef 85
 Wichern, Johann Heinrich 97, 149
 Wilhelm, Johann 117
 Winkler, Heinrich August 50
 Winstanley, Gerrard 18, 119
 Wittfogel, Karl August 36
 Woolman, John 82
- Zimmermann, Peter Friedrich 51, 85

Autorenverzeichnis

Dr. Friedrich-Martin Balzer
Wilhelmstraße 28
35037 Marburg

Dr. Jürgen Brandt
Feuerbachstraße 1 a
04105 Leipzig

Prof. Dr. Wolfgang Eichhorn
Dornröschenweg 31
12555 Berlin

Prof. Dr. Rolf Emmrich
Heinrich-Budde-Straße 19
04157 Leipzig

Friederun Fessen
Seydelstraße 34
10117 Berlin

Prof. Dr. Klaus Fuchs-Kittowski
Wiebelskircher Weg 12
12589 Berlin

Josef Göbel
Kollwitzstraße 10
10405 Berlin

Prof. Dr. Manfred Haustein (verstorben)
Zaßnitzer Straße 34
09306 Rochlitz

Prof. Dr. Hermann Klenner
Gubitzstraße 40
10409 Berlin

Klaus Korner
Gravenhainstraße 47
15370 Petershagen

Dr. Martina Ludwig
Hohensteiner Straße 12
09117 Chemnitz

Prof. Dr. Kurt Meier
Hoepnerstraße 4 a
04157 Leipzig

Prof. Dr. Hans Piazza
Maria-Grollmuß-Straße 1
04157 Leipzig

Prof. Dr. Horst Pickert
Lazarusstraße 2
04347 Leipzig

Prof. Dr. Kurt Reiprich
Eberpfad 2
04249 Leipzig

Dr. Michael Rudloff
William-Zipperer-Straße 84
04179 Leipzig

Prof. Dr. Kurt Schneider
Inselstraße 28
04105 Leipzig

Prof. Dr. Helmut Seidel
Straße des 18. Oktober 8
04105 Leipzig

Prof. Dr. Gert Wendelborn
Osloer Straße 19
18107 Rostock

Prof. Dr. Günter Wirth
Friedrichsteiner-Straße 3 a
10318 Berlin

Dr. Werner Wittenberger
Schkeuditzer Straße 3 a
04430 Leipzig-Burghausen

Prof. Dr. Siegfried Wollgast
Holbeinstraße 141
01309 Dresden