

Unverkäufliche Leseprobe



Gerd Koenen
Die Farbe Rot

2017. 1133 S., Gebunden
ISBN 978-3-406-71426-9

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/20530835>

Gerd Koenen

DIE FARBE ROT

GERD KOENEN

Die Farbe Rot

Ursprünge und Geschichte
des Kommunismus

C.H.Beck

Mit 42 Abbildungen

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2017
Satz: Fotosatz Amann, Memmingen
Druck und Bindung: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen
Umschlaggestaltung: Rothfos & Gabler, Hamburg
Umschlagabbildung: © Jessica Hyde/Getty Images
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany
ISBN 978 3 406 71426 9

www.chbeck.de

Inhalt

PROLOG Die Farbe Rot

ERSTES BUCH Kommunismus als Weltgeschichte

TEIL I: EX OCCIDENTE – VON DEN URSPRÜNGEN

1. Die Spur der roten Fahne 18
Rouge et Bleu 18 – *Russisch Rot* 21 – *Chinas rote Sonnen* 24 –
Rotes Leuchten, schwarze Schatten 26
2. Kommunismus als Weltgeschichte 34
Am Anfang war – das Wort? 34 – *Weltgeschichte und Universal-*
geschichte 43 – »Die Menschheit kehrt heim« 48

TEIL II: DIE ALTE WELT DES KOMMUNISMUS

1. Revolutionen der alten Welt 56
Wann ist der Mensch ein Mensch? 56 – *Urgemeinschaft und*
Stamm 58 – *Staaten, Kriege, Religionen* 64
2. Die Großen Erzählungen 70
Das verstörende Erbe der Alten 70 – *Die absteigenden Weltzeit-*
alter 77 – *Verloren ist das große Dau* 81
3. Von Platons Staat zum Reich Christi 84
Athen und Atlantis – und Sparta 84 – *Christliche Armutspredigt*
und Reichtumsproduktion 91

TEIL III: DIE ENTDECKUNG DER ZUKUNFT

1. Millenarismus und Moderne 102
«Vorläufer des neueren Sozialismus»? 102 – *Religiöser Kommunismus und Kapitalismus* 109
2. Die eine Welt und ihre Schrecken 116
Der Raum der Zukunft 116 – *Reolutio, Renovatio, Restauratio* 118 – *Die enge Welt Utopias* 121
3. The Pursuit of Happiness 131
Interest will not lie 131 – *Vom Reichtum der Nationen* 135 – *Das Ich unter der Tatarenmütze* 141

TEIL IV: DAS ZEITALTER DER REVOLUTION

1. Die Furien des Verschwindens 148
Geschichtliche Rückversicherungen 148 – *Die Macht des Irreversiblen* 152 – *Terror und Moral* 158
2. Der Traum der Großen Kommunion 165
Kommunismus und Eros 165 – *Eine kurze Geschichte der «Intelligenz»* 167 – *Vom Höllensturz zur Großen Gemeinschaft* 171 – *Eine Diktatur der Aufgeklärten* 176
3. Phantome der Freiheit 186
Friede den Hütten, Krieg den Palästen 186 – *Nachkrieg, Jugend, «Julisonne»* 193 – *Das magische Medium der Presse* 197 – *Religionen, Nationen, Massen, Klassen* 200
4. Eine Neue Welt 203
Der Fortschritt und sein Preis 203 – *Die Gärten des Frühsozialismus* 207 – *Auftritt der «Communisten»* 218

ZWEITES BUCH
Das Marx'sche Momentum

TEIL V: DIE GEBURT DER MODERNEN WELT

1. Die Wahrheit des Diesseits 228
Der gefallene Vorhang 228 – *Der kurze Weg zum «Communismus»* 235 – *Hegel und der moderne Geschichtsbegriff* 239 – *Der «Proletarier» als philosophische Figur* 246
2. Der große Bruch 249
Wege in die industrielle Moderne 249 – *Die malthusianische Falle* 257 – *Der Schwindel des Aufschwungs* 263
3. Das Gespenst des Proletariats 269
Vom Pauper zum Proletarier 269 – *Vom Barbaren zum Prometheus* 274 – *Auf der Suche nach der «Arbeiterklasse»* 279

TEIL VI: SOZIALISTISCHE GRÜNDERZEIT

1. Ein neuer Horizont 286
Das schwierige Einfache: der Kommunismus 286 – *Der ungemütliche Fortschritt* 296
2. Die Partei Marx 303
Soziologisches und Biografisches 303 – *Marx, Engels und die «Knoten»* 308 – *Revolutionsstrategien 1848* 312 – *«Diktatur des Proletariats» und Weltwirtschaft* 319
3. Vom Anstoß zur Bewegung 327
Der unwahrscheinliche Gründer: Lassalle 327 – *Das freie Subjekt in seiner Larve* 332 – *Der Kongenius als treuer Jünger* 338 – *Ruf und Berufung* 342 – *Bonapartismus à deux* 349
4. Fülle des Lebens 356
Traum und Schrecken der Emanzipation 356 – *Liebesschlachten, Lebenskämpfe* 360 – *Frauen-, Arbeits- und Familienleben* 369 – *«Die Frau und der Sozialismus»* 376

TEIL VII: AGE OF EMPIRE

1. Freier Handel, schwarze Haut 384
Wettermaschinen der Weltwirtschaft 384 – *Gebrandmarkt in schwarzer Haut* 386 – *Das neue Atlantis* 398
2. Staaten, Kriege, Revolutionen 404
Revolutionen von oben 404 – *Krieg als Revolution, Revolution als Krieg* 410 – *Leviathan 2.0* 417
3. Der europäische Sozialismus 422
Weltkongresse von Kapital und Arbeit 422 – *Das bewegte Feld der Politik* 430 – *Bebels lichte, umdüsterte Welt* 437
4. Das Marx'sche Momentum 453
Die zwei Unvollendeten 453 – *Von Marx zum Marxismus* 459 – *Lost in Translations* 466 – *Marx im Westen, Marx im Osten* 469

DRITTES BUCH Warum Russland?

TEIL VIII: IN ORIENTE – DER OSTEN WIRD ROT

1. Das entgrenzte Imperium 480
Völker und Räume 480 – *Ein «sich selbst kolonisierendes Imperium»* 490 – *Das unendlich wachsende Reich* 493 – *Die deformierte Gesellschaft* 500 – *Das neue Subjekt* 510
2. Die Dämonen der Intelligenzija 514
Die Welt der Uljanows 514 – *Die Profile des Terrorismus* 519 – *Der sich fortschreibende Roman* 527 – *Moralisch-literarische Initiationen* 532
3. Marx in Russland 539
Das kaudinische Joch des Kapitalismus 539 – *Wechsel der Wegzeichen* 549 – *Die Welt der Kampfbünde* 559

4. Das Korn und die Gerste 565
Der seltsame Führer 565 – *Eine Generation Revolution* 569 –
Durch Spaltung zur Verschmelzung 579

TEIL IX: VOM WELTKRIEG ZUR
 WELTREVOLUTION

1. Wetterleuchten – Das Jahr 1905 596
Ein Tag, der alles veränderte 596 – *Vor dem Sturm* 603 – *Revolution und Niederlage* 1905 607 – *Die Furien von Terror und Gegenterror* 618
2. Sturmvögel 626
Die Leere nach dem Tumult 626 – *Russland als geistiger Generator* 630 – *Philosophische Schlachten* 633 – *Sektenkriege als Weichenstellung* 643 – *Bolschewismus und Internationale* 647 – *«The commencing revolution»* 651
3. Menschheitsdämmerung – August 1914 656
Im Kraftfeld des Weltkriegs 656 – *Gegen die Strömung* 659 – *Deutsch-bolschewistische Kollusionen* 666 – *Imperialismustheorie als Realpolitik* 673
4. Auferstehung – März 1917 678
Russlands Zusammenbruch 678 – *Mobilisierung und «Vertrat»* 687 – *Auferstehung in Rot* 696

TEIL X: MARSCH INS NIEMANDSLAND

1. Elementarkräfte – Juli 1917 714
Über den Rubikon 714 – *Von der Revolution zur Involution* 725 – *Der gestrandete Leviathan* 732 – *Der «Agent» und der «Diktator»* 739
2. «Es schwindelt» – November 1917 744
Zwei, drei Tage des Kampfes 744 – *Die Logik der Totalisierung* 758

3. Russland in Blut gewaschen 777
Krieg aller gegen alle 777 – *Der Separatfrieden als Kriegsakt* 785 –
«Lerne beim Deutschen» 794
4. Phönix und Asche 800
Wahnsinn und Methode 800 – *Das Ende der Klassen* 806 – *Der
letzte Akt* 817
5. Das neue alte Reich 826
Stalin, der Gründer 826 – *Das neue, rote Imperium* 837 – *Der
multinationale Machtkader* 841 – *Das ungreifbare Russland* 847

VIERTES BUCH
Der Kommunismus in seinem Zeitalter

TEIL XI: DER ROTE PLANET

1. Phantome einer Weltrevolution 856
Eine Moskauer Weltpartei 856 – *Nach Westen, marsch,
marsch!* 863 – *Vom Rhein an den Jangtse* 874 – *Nationalrevolutio-
näre und Faschisten* 876
2. Das kommunistische Momentum 884
Ein Weltkriegskader 884 – *Sowjetrusland als U-topos* 892 – *Kapi-
talistische Weltkrise und Internationale* 900 – *Die irreversible
Zäsur* 902
3. Im Gehäuse des Wahns 909
Die Mysterien des Terrors 909 – *Zur Psychologie totalitärer Ent-
grenzung* 917 – *Antifaschismus und Antitrotzkismus* 927 – *Der
Vater der Völker* 937
4. A Tale of Two Empires 941
Von der Elbe bis zum Jangtse 941 – *Dialektiken des Kalten
Kriegs* 950 – *Chinas großer Sprung ins Chaos* 959 – *Von der
Stagnation zum «Umbau»* 971

TEIL XII: DIE POSTKOMMUNISTISCHE SITUATION

1. Wege der Auflösung 982
Politische Ökonomie des «realen Sozialismus» 982 – Humanismus und Terror 989 – Condition totalitaire 995
2. Das Gespenst des Kapitals 1003
Ende des Kommunismus? 1003 – Die Welt von 2017 1006 – Kommunismus 4.0 1015 – Glanz und Schrecken der einen Welt 1023

EPILOG

Das weiße Rauschen

Nachwort	1035
Anmerkungen	1039
Bildnachweis	1120
Personenregister	1121

PROLOG

Die Farbe Rot

Du schließt die Augen und schaust in die Sonne, und durch deine Lider hindurch siehst du die Farbe deines Blutes – ein Karminrot. Dies ist die Farbe deiner leiblichen Existenz. Grün ist die Farbe der äußeren Vegetation. Gelb ist die Farbe der Sonne. Blau ist der Himmel über dir.

Rot ist die Farbe, die dich mit allen anderen Menschen «kommunistisch» verbindet. Gerade deshalb ist sie aber auch die Farbe der äußersten Gegensätze und der tiefsten Trennungen. Blut bedeutet Leben oder Tod. Und wenn Blutsbande, Blutsbruderschaften, Blutopfer die intensivsten Verbindungen zwischen den Menschen stiften, so bildet «eigenes und fremdes Blut» die älteste Schranke.

Zugleich ist Rot jene Elementarfarbe, für die es in den meisten Sprachen der Welt von Beginn an ein eigenes Wort gegeben hat, gleich nach Weiß und Schwarz. Wenn sprachliches Benennen die Voraussetzung sinnlicher Wahrnehmung ist (oder jedenfalls der Verständigung über das Wahrgenommene), dann war «Rot» die Urfarbe. Erst später kamen «Gelb» und «Grün», und als letztes das «Blau» hinzu – nicht als Farbschattierungen natürlich, sondern als ordnende Begriffe.¹

Dass Rot besonders anregend oder aufregend wirkt, ist physiologisch messbar. Seine emotionalen Wirkungen oder assoziativen Bedeutungen bewegen sich dabei in einem weiten Spektrum, das von Liebe, Sinnlichkeit und Fruchtbarkeit über Erregung, Leidenschaft und Zorn bis zu Kampf, Krieg und Tod reicht. In der Antike war Rot die Farbe der Männlichkeit und des Kriegs, weshalb der «rote Planet» nach dem römischen Kriegsgott Mars benannt wurde. Zu anderen Zeiten oder in orientalischen Kulturen war Rot eher die Farbe der Weiblichkeit. Im Fernen Osten galt Rot seit alters her als die Farbe des Glücks, des Reichtums und der Bannung böser Geister. In der christlichen Welt war Rot dagegen ein Symbol des Leidens Christi und seiner Nachfolger, der Blutzügel und Märtyrer. Unter Berufung auf sie hüllten die Kirchenfürsten sich in jenen Purpur, der im vorchristlichen Rom bereits ein Zeichen von Vornehmheit, Macht und Reichtum war und es das ganze Mittelalter hindurch blieb.

Aber in einer charakteristischen Volte und einem langen Akt der Gegen-

besetzung wurde Rot schließlich zur Farbe der volkstümlichen Auflehnung und der proletarischen Rebellion. Als am 14. Juli 1889, dem hundertsten Jahrestag des Sturms auf die Bastille, die Gründungsversammlung der «Sozialistischen Internationale» in Paris die rote Fahne zu ihrem zentralen Emblem wählte, da schöpfte sie bereits aus einem Fundus etablierter Symbolik und gespeicherter Emotionen, die, so schien es, weit in die menschliche Geschichte zurückreichten.

Mit dieser Farbwahl verwies man nicht nur die buntscheckigen feudalen Embleme und Standarten in den Orkus der Geschichte, sondern verwarf auch die trennende Vielfalt der Trikoloren und Nationalfahnen. Mit der Farbe Rot erklärten die Sozialisten sich innerhalb jeder Nation und jedes Staates zur aparten «Partei des Proletariats» – und gleichzeitig zur Menschheitspartei, die die Aspirationen der Gattung vertrat und sie vor den Kataklysmen einer kapitalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung zu retten versprach: nicht mehr durch den Rekurs auf irgendeine lebensferne Utopie, sondern indem die modernsten Produktivkräfte, wie sie im Sommer 1889 auf der Pariser Weltausstellung unter dem neu errichteten Eiffelturm eindrucksvoll präsentiert wurden, von ihren destruktiven Wirkungen und den hemmenden Fesseln privater Profit- und Verwertungsinteressen befreit wurden.

Konnte es einen von Menschen formulierten Anspruch geben, der größer gewesen wäre als dieser? Der alte Friedrich Engels, legitimer Vollstrecker von Marxens geistigem Erbe und geheimer Pate der Pariser Gründungskonferenz, rief in seiner in ganz Europa verbreiteten Grundlagenchrift «Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft»² noch einmal Hegels emphatischen Nachruf auf die Französische Revolution als den Anbruch einer Herrschaft der Vernunft in Erinnerung: «Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang ... Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.»³

Jetzt schien dieser kurze Hoffnungsstrahl von einst die Heraufkunft eines neuen, noch größeren Weltzeitalters anzukündigen, das kein frommer Wunsch mehr war, sondern einem unaufhaltsamen Gesetz der sozialen Evolution folgte – bei Strafe des Untergangs.

ERSTES BUCH

Kommunismus als Weltgeschichte

TEIL I

Ex Occidente – Von den Ursprüngen

1. Die Spur der roten Fahne

Rouge et Bleu

Im Sozialismus ist alles rot, die Fahnen, die Banderolen, die Drapeurien, die Leichentücher und Sargbedeckungen, die Blumengebinde, Kränze ... und Strohblumen, die Krawatten, Halstücher, Armbinden usw.» Rote Ritualobjekte wurden obligater Teil eines jeden feierlichen Zeremoniells, dessen Suggestivität gerade in seiner ständigen Wiederholung lag. Das waren Manifestationen in betont getragendem Duktus und Schritt, unterbrochen nicht selten von Attacken der Polizei, die das Zeigen verbotener Embleme zu verhindern suchte. Die rote Fahne bildete darin das zentrale Symbol: als Fahne «der revolutionären Einheit», «des internationalen Sozialismus», «der künftigen Universalrepublik», als «Symbol der Brüderlichkeit der Völker» und «der vom Blut der Arbeiter gefärbte Fetzen». Immer wieder waren es diese aus einem langen historischen Gedächtnis, das immer «länger» wurde, geschöpften Assoziationen, die die begleitenden Invokationen durchzogen.¹

So wurde etwa im Lied des ehemaligen Kommunarden Paul Brousse «Le Drapeau Rouge» (Die rote Fahne) eine imaginäre Tradition entrollt, welche von den Barrikaden der Commune 1871 über die Revolutionsjahre 1848, 1830 und 1789 zurück bis zu den «Aufständischen des Mittelalters» reichen sollte, die einst «die rote Fahne auf alle Türme pflanzten» und die «Könige erleichen ließen»². In den rituellen Formeln einer sozialistischen Festtagsrhetorik hieß es schließlich sogar: «Zu allen Zeiten wurde die rote Farbe von den Leidenden und Unterdrückten gewählt. War das so, weil sie dem immer erneut vergossenen Blut des Volkes glich?»

Aber wie zuverlässig war diese Genealogie? Der französische Syndikalist und Privatgelehrte Maurice Dommanget, der sich in den 1960er Jahren daran machte, alle legendären Aufstände und Rebellionen, die zur Vorgeschichte des modernen Sozialismus gezählt wurden, auf ihre Farbwahl hin zu untersuchen, sah sich jedenfalls eins um andere Mal in seinen Erwartungen enttäuscht.³ Stattdessen geriet er in ein verwirrendes Wechselspiel der Bedeutungen, das selbst höchst bezeichnend ist. Seine Suche nach der revolutionären Symbolfarbe Rot beginnt mit einer Szene, in

welcher der (vielleicht adelige) thrakische Kriegsgefangene und versklavte Gladiator Spartacus sich nach dem Sieg über eine römische Armee ein purpurnes Tuch umlegte, das paludamentum. Das war das Rangabzeichen eines römischen Kommandeurs im Felde, eines Praetors oder Konsuls, als welchen die aufständische Sklavenarmee ihren Führer somit proklamierte. Für die Kommunisten des 20. Jahrhunderts hat Spartacus bekanntlich eine emblematische Rolle gespielt, von den «Spartakisten» in Deutschland bis zu den «Spartakiaden», den sozialistischen Sport- und Jugendfesten. Tatsächlich war das Rot für Spartacus und seine Heerhaufen entlaufener Sklaven aber kein spezifisches Symbol sozialer Auflehnung, sondern das einer unbedingten militärischen Autorität. Das war eine Bedeutung, die die Farbe Rot die längste Zeit behielt.

Flammend rot (und golden bestickt) war das große Reichs- und Kriegsbanner, die «Oriflamme», unter der die Aufgebote des Königs von Frankreich im späten Mittelalter kämpften. Die eigentliche Königsfarbe war indessen das Weiß – neben einem lichten Blau, in welches Ludwig der Heilige (1214–1270) zum Zeichen seiner Treue zur Jungfrau Maria, die man seit dem 12. Jahrhundert im Rahmen eines neuen Marienkultes in einen blauen Mantel der Unschuld zu hüllen begonnen hatte, sich nun selbst zu kleiden begann. Erst damit trat das Blau in den Kanon der europäischen Grundfarben ein.⁴

Die aufständischen Bauern der Jacquerie von 1358 sollen sich dagegen noch mit weißen Königslilien geschmückt haben, zum Zeichen, dass sie gegen die feudale Adelswillkür an die Gerechtigkeit des Herrschers appellierten. Nach derselben Logik trugen die aufständischen Handwerker und Bauern in England in der Revolte von Wat Tyler und John Ball 1381 weiße Mützen und königliche Insignien, um ihr Recht beim König zu finden (der sie heimtückisch hinterging). Auch die Fahne des süddeutschen «Bundschuh» war weiß, mit einem aufgemalten Schuh als Zeichen des «gemeinen Mannes». Die aufrührerischen Bauern und Städter, die Thomas Müntzer in seinem chiliastischen Gottesreich um Mühlhausen versammelte, trugen auf ihrer Fahne einen farbigen Regenbogen zum Zeichen des «Ewigen Bundes» mit Gott, ebenfalls auf weißem Grund. In Purpur und Scharlachrot gehüllt prunkte dagegen in der Bildsprache aller Reformatoren, aufständischen Bauern, Handwerker und Ritter die «große Hure Babylon» – das römische Papsttum. Dieses Rot war die Farbe der Hölle, der Verderbnis, der Unzucht.

Das Zeitalter der Reformationen und Religionskriege eröffnete überhaupt eine erhebliche erste Verschiebung der symbolischen und sozialen

Farbgebungen – die uns hier nur deshalb und insoweit interessieren, als Farben «kulturelle Gebilde» sind, die sich bei aller Ambivalenz deuten und entziffern lassen. So stand zum Beispiel das puritanische oder geschäftsmäßige Schwarz, in das die städtischen Bürger und vor allem die Protestanten sich jetzt zunehmend kleideten, in einem betonten Gegensatz zum Kunterbunt der Höfe, des Adels und des hohen Klerus. Unterhalb von alledem lag die Sphäre der physischen Arbeit, in der seit dem Mittelalter ein verwaschenes Bleu aus Weid (als dem billigsten Färbemittel) dominierte, während das vornehmere und seltenere Azurblau aus dem teuren, importierten Lapislazuli gewonnen wurde, also dem Adel und Patriziat vorbehalten blieb.⁵ Ab dem 17. Jahrhundert eroberte dann jedoch Indigo, ein koloniales Plantagenprodukt, die Märkte und machte das Blau zur Uniformfarbe von Soldaten und Matrosen wie zur textilen Massenfärbung des beginnenden Manufaktur- und Industriezeitalters.

Parallel zu all diesen Alltagsverwendungen war das Blau seit der frühen Neuzeit in der europäischen Malerei entdeckt worden. Waren es im Hochmittelalter nur die Abbildungen der Maria sowie einige berühmte Kirchenfenster (wie in der Kathedrale von Chartres), in denen ein sakrales Blau dominierte, so wurden auf den Gemälden der Renaissance-Zeit auch die irdischen Himmel immer blauer (statt grünlich, rötlich oder sogar golden), und mit ihnen die Meere. Das ging mit der Entdeckung von Licht und Schatten, von Perspektive und räumlicher Tiefe einher. Das Blau als die Farbe der Tiefe und Innerlichkeit wurde schließlich auch zur Farbe der Melancholie. Dies war der Humus, aus dem die «blaue Blume» der Romantik wuchs und noch ein Jahrhundert später der «Blaue Reiter» seine Spiritualität schöpfte oder auch der «Blues» der schwarzen Musik seine Trauer bezog.⁶

Hätte eine Geschichte der Farben irgendeine Triftigkeit für die Fragen, um die es uns in diesem Buch geht? Einige Verbindungslinien sind uns schwer zu erkennen, gerade in der Entgegensetzung der Urfarbe Rot zur Spätfarbe Blau, die wir vage mit der Lebenswelt eines westlichen (atlantischen) Stadtbürgertums und von da aus sogar mit dem «Geist des Kapitalismus» in Verbindung bringen könnten – in einem ambivalenten Bedeutungsspektrum, das von Methodik, Arbeitsdisziplin und neutraler Sachlichkeit über maritime Weltläufigkeit bis zur Romantik, der Melancholie, dem Blues oder dem «Cool» reicht. Die Farbe Rot würde sich dagegen in einem deutlich unterschiedenen Bedeutungsspektrum bewegen, das historisch tiefer reicht, sich als kämpferische, politische Gegenfarbe zum modernen Blau aber erst mit diesem parallel und also recht

spät entwickelt hat. Klar ist andererseits, dass dort, wo politisch und emblematisch wirklich «alles rot» wurde, nämlich in der Welt der östlichen Sozialismen des 20. Jahrhunderts, noch ganz eigene Bedeutungen ins Spiel gekommen sein müssen, die in dieser abendländischen Farbenlehre nicht aufgehen.

Russisch Rot

Als die Partei der Bolschewiki, der radikale Flügel der russischen Sozialdemokratie, sich im März 1918, kurz nach ihrem erfolgreichen, aber noch ganz ungewissen Machtstreich, in «Kommunistische Partei Russlands (Bolschewiki)» umbenannte und im Frühjahr darauf im belagerten Moskau bereits die Gründung einer neuen, dritten und diesmal «Kommunistischen Internationale» verkündete, da war das ein kühner Akt der Usurpation. Siebzig Jahre nach der Proklamation des «Manifests der Kommunistischen Partei» im März 1848 reklamierte sie damit einen historisch gewordenen Titel exklusiv für sich, auf den sie selbst zuvor nur sporadisch rekuriert hatte.⁷ Jetzt erklärte Lenin, ihr Führer und Spiritus Rector, dies sei der «wissenschaftlich einzig richtige» Name der Partei.⁸

Bei dieser Umbenennung ging es weniger um den Begriff des Kommunismus, der auch in programmatischen Texten europäischer Sozialdemokraten als historisches Erbe oder als Fernziel durchaus noch auftauchte, als vielmehr um eine radikale Neuausrichtung der eigenen Partei – durch eine möglichst kategorische und sichtbare Abgrenzung von allen Parteien der im Weltkrieg kompromittierten und zerfallenen Sozialistischen Internationale, und gleichzeitig durch ihre praktische Umformung zu einem politisch-militärischen Machtorden, der sich zum Kern einer neu zu begründenden, demokratisch-zentralistisch organisierten «Weltpartei des Proletariats» erklärte. Das war die entscheidende Neuerung. Sie machte die als «Sektionen» der Moskauer Internationale sukzessiv gegründeten Kommunistischen Parteien aller Länder erst tatsächlich zu «Parteien neuen Typs» und die Leninisten zu den Begründern einer völlig neu- und einzigartigen Weltbewegung.

Zugleich bemächtigten die Bolschewiki sich eines ganzen Fundus historischer Begriffe und Symbole, die in den Katastrophen des Weltkriegs ihre alte, emphatische Bedeutung weithin verloren hatten und wie weggeworfene Feldzeichen die Schlachtfelder bedeckten. Dabei bedienten sie sich virtuos der verbreiteten Stimmungen einer «Menschheitsdämme-

«rung» (um den Titel einer zeitgenössischen Anthologie deutscher Expressionisten zu zitieren⁹). Lenin ließ sich im Frühjahr 1918 vom neuen Volkskommissar für Aufklärung Anatoli Lunatscharski eine Liste mit Losungen für eine revolutionäre «Monumentalpropaganda» vorlegen. An die erste Stelle, vor alle Umsturz- und Schlachtparolen, setzte er die kühn ins Futurum gewendeten Verse aus den «Metamorphosen» Ovids: «EIN GOLDENES ZEITALTER WIRD ANBRECHEN, DIE MENSCHEN WERDEN LEBEN OHNE GESETZE, OHNE STRAFEN, VÖLLIG FREIWILLIG WERDEN SIE TUN, WAS GUT UND GERECHT IST.»¹⁰

Lenins Dekret über die «Monumentalpropaganda» war nur der Startschuss einer beispiellosen Kunst- und Propagandakampagne, die das Bild der bolschewistischen Revolution wesentlich mitgeprägt hat – in der Erinnerung womöglich noch stärker. Inmitten der Verheerungen des Weltkriegs, der sich (wie Lenin es seit 1914 prognostiziert und seinerzeit gefordert hatte) nun auch tatsächlich in einen allgemeinen Bürgerkrieg verwandelte, in einer von Hunger und Seuchen, Zwangsarbeit und nackter Gewalt gezeichneten Schreckenszeit, machten sich Künstler aller Sparten und ganz unterschiedlicher Observanz daran, die Städte und Kerngebiete Russlands mit Plakaten und Transparenten, Monumenten und theatralischen Inszenierungen zu überziehen. Im Zuge dessen sollten nach einer von Lenin abgesegneten Liste Statuen aller möglichen Vordenker und Vorkämpfer, Apostel und Märtyrer auf die Plätze der beiden Hauptstädte Russlands gesetzt werden: Marx und Engels als die Gründerväter eines «revolutionären Marxismus» natürlich, aber ebenso auch Anarchisten wie Bakunin, «Volkstümler» wie Herzen, religiöse Dichter und Denker wie Tolstoi und Dostojewski, utopische Sozialisten wie Fourier und Saint-Simon, Führer einstiger Bauernkriege wie Stenka Rasin, literarische Utopisten wie Thomas Morus und Campanella, antike Revolutionäre wie Tiberius Gracchus oder Spartacus. Sie alle sollten sich posthum in dieser ideellen Siegesallee einer Revolution vereint finden, die – umfassender noch als einst die Französische – zu einer wahren Welt- und Menschheitsbefreiung führen sollte.¹¹

Dabei verfahren die bolschewistischen Massenerzieher umso weitherziger, je enger sie in ihrer repressiven politischen Praxis das Spektrum der noch gerade zulässigen politischen Meinungen und Positionen fassten. Lenin stand den in Fieberstößen und Massenumfang produzierten, mal klassizistischen und mal avantgardistischen Werken der revolutionären Künstler zum größten Teil mit grimmiger Abschätzigkeit gegenüber.¹² In seinem als scholastische Marx-Exegese angelegten Zukunftsentwurf

«Staat und Revolution» hatte er die Höherentwicklung der Gesellschaft in betont nüchterner, geradezu ätzender Prosaik einer sozialbiologischen Mutation gleichgestellt, die man zwar versuchen konnte zu beschleunigen und zu steuern, keineswegs aber beliebig utopisch auszugestalten: «Bei Marx findet sich nicht die Spur eines Versuchs, Utopien zu konstruieren ... Marx stellt die Frage des Kommunismus so, wie der Naturforscher die Frage der Entwicklung einer neuen, sagen wir, biologischen Abart stellen würde, wenn man weiß, dass sie so und so entstanden ist und sich in der und der bestimmten Richtung modifiziert.»¹³

Lassen wir die Frage beiseite, ob Lenin hier Marx (und indirekt natürlich Darwin) zu Recht in Anspruch nimmt. Jedenfalls ist auf den ersten Blick erkennbar, dass gerade die Kombination einer menscheitsgeschichtlichen Selbstbeauftragung mit einem vermeintlich streng materialistischen, tatsächlich magischen Szientismus einen Gestaltungsanspruch umschreibt, dessen Globalität und Totalität vollkommen neuartig war.

Mit der Proklamation einer «Allrussischen Sowjet-Republik», der Umbenennung der Bolschewiki in «Kommunistische Partei Russlands» und der Aufstellung einer «Roten Arbeiter- und Bauernarmee» wurde die rote Fahne, geschmückt mit Hammer und Sichel, zur offiziellen Staatsfahne, oder vielmehr zur Fahne einer «proletarischen Diktatur», die keine anderen Embleme mehr neben sich duldete, schon gar keine roten. Der anschließende Bürgerkrieg zwischen «Rot» und «Weiß» ließ dafür erst recht keinen Spielraum mehr: Wer sich nicht unter die bolschewistische Fahne fügte, der war per Definition «weiß».

Die im Frühjahr 1919 gegründete Kommunistische Internationale dehnte diesen Geltungsanspruch nominell auf die ganze Welt aus, die sich in rote und weiße Staaten, in Revolutionäre und Konterrevolutionäre teilte. In der bolschewistischen Bildpropaganda war diese Welt in ein apokalyptisches Rot getaucht. Von den Türmen des Kreml, dem Sitz der neuen Macht, wies jetzt ein roter Stern als eschatologisches Hoffnungszeichen den Proletariern aller Länder den Weg.

Die feuerrot illuminierten bolschewistischen Weltbilder fanden im Westen, wo sich in jeder Haupt- oder Industriestadt in den 1920er Jahren ein «roter Wedding» oder ein «Little Moscow» bildete, zahlreiche Anschlüsse an die älteren Bildersprachen des Sozialismus. Obwohl die dreißig oder vierzig Kommunistischen Parteien dieser Anfangsjahre durchweg minoritär blieben, brachte das kommunistische Rot durch seine fanatische Intensität das sozialdemokratische Rot langsam zum Verblässen. Wie der

Fahne erging es vielen Emblemen oder Liedern und schließlich auch dem marxistischen Erbe: Hier usurpiert, dort fallengelassen, wanderten sie nach und nach aus dem alten sozialistischen in den neuen kommunistischen Fundus, bis sie (scheinbar) identisch geworden waren.

Chinas rote Sonnen

Mit welchen Bedeutungsgehalten und Valeurs die Farbe Rot sich anreicherte, als sie von Emissären der Kommunistischen Internationale auch nach China übertragen wurde, wo sozialistische Traditionen und Bildsprachen bis dahin so gut wie unbekannt waren, ist eine Geschichte für sich. Auch wenn es sich zunächst um einen reinen Import gehandelt hat, muss dieses kommunistische Rot sich je länger, desto mehr seinerseits mit autochthonen Bedeutungen verbunden und aufgeladen haben – bis binnen drei oder vier Jahrzehnten das sozialistische China Mao Tse-tungs dasjenige Land war, in dem wirklich und buchstäblich «alles rot» war. Was nicht rot genug war, galt als «schwarz» und musste umgefärbt oder ausgemerzt werden. Etwas Drittes gab es nicht mehr.

Das Feld der unterschwelligeren Bedeutungsgehalte dieses chinesischen Rots scheint nirgends zusammenhängend erschlossen worden zu sein. Als nächstliegende historische Referenz hätten sich wohl die Rebellen des gewaltigen Taiping-Aufstands in der Mitte des 19. Jahrhunderts angeboten, die rote Stirnbänder getragen hatten. Ihr Führer Hong Xiuquan hatte in seinem autodidaktisch ausgeschmückten, synkretistischen Kosmos christlicher (biblischer) Erzählungen und chinesischer volksreligiöser Vorstellungen, auf die er sein «Himmelsreich des vollkommenen Friedens» gründen wollte, Gott mit der Sonne assoziiert und dessen Sohn Jesus Christus mit dem zu den Menschen herabgestiegenen Sonnenlicht. Da er sich als den jüngeren Bruder des Gekreuzigten sah, war er selbst «Hong, die Sonne», die in einem neuen Aufgang begriffen war und mit der ein neues Zeitalter anbrach. Sicherlich spielte sein Familienname (Hong bedeutet Rot) bei dieser Farbwahl eine Rolle.¹⁴ Aber auch Residuen einer uralten kosmologischen Farbenlehre aus der Han-Zeit mochten darin mitspielen, wonach Rot die Farbe des Feuers, der Bewegung, der Unruhe war, das kaiserliche Gelb dagegen die Farbe der Erde, der Harmonie, der Beständigkeit. Schließlich, das war das Handgreiflichste, war Rot in der chinesischen Alltagskultur die Farbe des Glücks und der Liebe, der Fruchtbarkeit und des Reichtums.¹⁵

Der «Traum der roten Kammer» (Hong Lou Meng), jener klassische chinesische Roman aus dem 18. Jahrhundert, handelt denn auch vor allem von unerfüllter Liebe und von raffinierter Sexualität, von patriarchaler Autorität und von mütterlicher Güte, von materieller Korruption und von geistiger Schönheit, und schließlich von spiritueller Weltentsagung. Die «rote Kammer» – das ist vor allem die magische Erinnerung des müden Haupthelden an eine Jugend «im Schatten junger Mädchenblüte»; ihr Rot ist also das einer geistig-sinnlichen Mädchen- und Märchenwelt, die ihn stärker fesselte als die vorgesehene Beamtenkarriere und der konfuzianische Amtskanon. Man kann dieses Buch gewiss sozialkritisch nennen, aber es ist alles andere als aufrührerisch, vielmehr romantisch, individualistisch und milde esoterisch.

Nach der Revolution von 1911 wurde der «Traum der roten Kammer» noch einmal zur Lektüre einer Jugendbewegung, die sich gleichzeitig die westliche Kultur und die eigenen geistigen Traditionen fieberhaft neu erschloss. Auch der junge Mao Tse-tung gehörte zu den begeisterten Lesern des Romans – was ihn nicht daran hinderte, 1954 persönlich den «bourgeois Idealismus» seines bedeutendsten literaturwissenschaftlichen Interpreten anzuprangern und ein Jahrzehnt später das Buch selbst ungerührt auf dem Scheiterhaufen der «Kulturrevolution» verbrennen zu lassen.

Ganz früh schon, Jahre vor der Machteroberung, noch im «roten Stützpunktgebiet» in Jenan, hatte sich Mao eine Parteihymne auf den Leib schreiben lassen, die mit der Stalin-Hymne der Sowjetunion direkt konkurrierte: «Der Osten ist rot, die Sonne steigt auf / China hat einen Mao Tse-tung hervorgebracht. / Er schafft Glück und Segen für das Volk / Huihaijo! – Er ist des Volkes großer Rettungstern! Der Vorsitzende Mao liebt das Volk, / er ist unser Führer. / Für den Bau des Neuen Reichs der Mitte – / Huihaijo! – lenkt er uns auf dem Marsch voran.»¹⁶

Dass der Familienname «Mao» Osten bedeutet, machte die Assoziation seines Namens mit der aufgehenden «roten Sonne» Chinas umso einfacher und volkstümlicher. Mao wurde damit «zur Verkörperung des in seinem glückhaften Morgenrot aufsteigenden neuen Tages, der den abendlich verdämmernden Westen mit der Sicherheit eines Naturgesetzes besiegen wird».¹⁷ Denn China war, so Mao, nicht nur das größte aller Völker, sondern es war «zum einen arm, zum andern blank» – ein weißes Blatt, auf das sich die schönsten Schriftzeichen schreiben ließen, geführt von Kadern, die «sowohl rot wie Experten» sein mussten.¹⁸

Noch weiter gingen die Formeln, die Maos designierter Nachfolger Lin Piao am Beginn der «Kulturrevolution» in seinem täglich zu rezitierenden

Katechismus von «Worten des Vorsitzenden Mao Tse-tung» ausbreitete. Im Vorwort Lin Piaos heißt es: «Sobald die Gedanken Mao Tse-tungs von den breiten Massen ergriffen worden sind, werden sie ... zu einer geistigen Atombombe werden, deren imponierende Macht unvergleichlich ist.»¹⁹

Das war durchaus nicht bloß metaphorisch zu verstehen: Noch bevor das «Rote Buch» erschien, hatte die Volksrepublik mit einem verzehrenden Aufwand an finanziellen, physischen und intellektuellen Ressourcen die erste Atombombe gezündet, der wenig später bereits die erste Wasserstoffbombe folgen würde. Als im Oktober 1964 die Nachricht vom erfolgreichen Test eintraf, trat Mao in einer sorgfältig vorbereiteten Choreografie aus den Kulissen der Großen Halle des Volkes, in der 3500 Darsteller die revolutionäre Peking-Oper «Der Osten ist rot» uraufführen sollten. Ministerpräsident Tschou En-lai verkündete unter großem Beifall die freudige Nachricht. Mao hatte zuvor in seiner Suite hinter der Bühne einen Zweizeiler verfasst: «Die Atombombe explodiert, wenn man es ihr befiehlt. / Ah, welch eine grenzenlose Freude.»²⁰

1967 erschien das «Rote Buch» – neben den Pekinger Originalausgaben im roten Plastikeinband, die in sämtlichen großen Sprachen der Welt in Hunderten Millionen Exemplaren verschifft wurden – in Deutschland auch als schmuckloses Taschenbuch in einer Auflage von 75 000; bis 1971 waren es 100 000, bis 1977 140 000 Exemplare. Mit der Einleitung des deutschen Herausgebers, des Sinologen Tilemann Grimm, tritt man in die heute fremde, damals recht vertraute Welt der westlichen Mao-Faszinationen ein: Ein «Rotes Buch» sei diese Sammlung von Mao-Zitaten nicht allein äußerlich, sondern weil es «so unübersehbar in den Händen der jungen Menschen die ›rote‹ revolutionäre Begeisterung symbolisiert». Um mentalitätsgeschichtlich zu extemporieren:

«Rot ist in China die Farbe der Lebensfreude, der Jugend und des Frühlings ... So bitterernst die Auseinandersetzungen hinter den Kulissen und den Fassaden der Wandzeitungen auch gewesen sein mögen – nach außen bekundet sich Freude, hochgestimmter Eifer und anscheinend glückliche Begeisterung.»²¹

Rotes Leuchten, schwarze Schatten

Dass der Imperialismus ein «Papiertiger» sei, hatte Mao bereits im Jahr 1952 konstatiert. In diesem Jahr endete der Koreakrieg nach Hunderttausenden von Toten und Millionen Verwundeten und sozial Entwurzel-

ten in einem sinnlosen Patt, genau an der Demarkationslinie, an der er mehr als zwei Jahre zuvor begonnen hatte. Im Juni 1950 hatten nordkoreanische Truppen diese Linie überschritten und fast den gesamten Süden überrannt, bevor sie von einem von den USA geführten Expeditionskorps unter UN-Fahne in verheerenden Schlachten und erbarmungslosen Bombardements bis kurz vor die chinesische Grenze zurückgedrängt wurden – als plötzlich eine Million «Freiwillige» der chinesischen Volksarmee aus den koreanischen Wäldern und Bergen wuchsen und die US-Truppen in mörderischen Kesselschlachten wieder zurückdrängten. Den Verlustziffern und der Intensität der Kampfhandlungen nach war das ein stellvertretend ausgetragener Dritter Weltkrieg auf engstem Raum. Die eben erst gegründete Volksrepublik China hatte mit Unterstützung der Sowjetunion den übermächtigen USA und ihren Alliierten auf dem Schlachtfeld Paroli geboten und sich ihren atomaren Drohungen nicht gebeugt.

Das rote Weltlager des Sozialismus reichte jetzt von der Elbe bis zum Jangtse. Es schien nur eine Frage der Zeit, wann es weiter wachsen würde. Auf dem Parteikongress der KPdSU im November 1952 (dem ersten seit dem Jahr 1939) lobte Josef Stalin, der wie ein schlohweißes Negativ seiner selbst auf der Tribüne erschien, die Bruderparteien der KPdSU für ihre Bereitschaft, «unsere Partei in ihrem Kampf für eine lichte Zukunft der Völker zu unterstützen», und versicherte ihnen im Gegenzug, dass die Sowjetunion «die Völker in ihrem Kampf um die Befreiung» unterstützen werde. Er zeigte sich überzeugt, dass die Kommunisten in einer Reihe von Hauptländern des Kapitalismus wie in vielen Ländern der kolonial und neokolonial ausgebeuteten Welt in absehbarer Zeit die Macht übernehmen könnten, wenn sie es verstünden, «das Banner ... der nationalen Unabhängigkeit und Souveränität ihrer Länder» aufzunehmen, das die Bourgeoisie über Bord geworfen habe.

Schon vor dem Kongress hatte Stalin eine testamentarische Schrift mit dem harmlosen Titel «Ökonomische Probleme des Sozialismus in der UdSSR» veröffentlicht, in der sich – inmitten einer Reihe wirtschaftlicher «Gesetzmäßigkeiten» beim Aufbau des Sozialismus – die lakonische Feststellung fand, dass es in absehbarer Zeit, so wie im Ersten und im Zweiten Weltkrieg, zu einer neuen Konfrontation der imperialistischen Mächte untereinander kommen werde. Die alten Kolonialmächte England und Frankreich könnten den Versuch unternehmen, «sich aus der Umarmung der USA loszureißen und einen Konflikt mit ihnen zu riskieren», während Westdeutschland und Japan, die als Besiegte «unter dem Stiefel des amerikanischen Imperialismus ein elendes Dasein fristen»,

ihrerseits versuchen würden, «wieder auf die Beine zu kommen und das ‹Regime› der USA zu durchbrechen».²² Dieser Dritte Weltkrieg werde mit dem Sieg des Sozialismus im Weltmaßstab enden. Auch das war gesetzmäßig: So wie nach dem Ersten Weltkrieg die UdSSR und nach dem Zweiten Weltkrieg das Sozialistische Lager gegründet worden waren, musste nach dem Dritten Weltkrieg eine sozialistische Weltrepublik entstehen.

Einem Echo gleich klang die Grundsatzrede, die der amerikanische Außenminister John Foster Dulles unmittelbar nach der Amtseinführung des neugewählten Präsidenten Eisenhower im Januar 1953 hielt. Dulles zeichnete das Bild eines kommunistischen Griiffs nach der Weltmacht, das einer beklemmenden Autosuggestion glich. Demnach standen die USA als «Felsen in einer sturmgepeitschten Welt» einem hochgerüsteten roten «800-Millionen-Block» gegenüber, der in Europa wie in Asien über alle natürlichen Ressourcen verfüge, während die USA auf Importe von Roh- und Energiestoffen vital angewiesen seien. Die Kommunisten aller Länder verfolgten unter Führung der Sowjetunion eine zielstrebige Strategie, «die sie selbst als Einkreisung bezeichnen». Umso mehr, so seine Schlussfolgerung, komme es darauf an, die «Liebe zur Freiheit» auch in den Völkern hinter dem Eisernen Vorhang zu stärken, die «von der totalitären Diktatur der kommunistischen Welt niemals wirklich durchdrungen und absorbiert» worden seien und sich bei ihren Befreiungsversuchen auf die Unterstützung der USA verlassen könnten.²³

Im selben Frühjahr 1952, in dem die beiden Weltlager sich in den Schützengräben von Korea gegenüberlagen, unternahm ein junger Argentinier namens Ernesto Guevara mit einem Freund eine Grand Tour durch seinen südlichen Kontinent, im Gepäck Pablo Nerudas lateinamerikanisches Schöpfungsepos «Canto General», den Großen Gesang. In der Atacama-Wüste in Chile, nahe der Kupfermine eines US-Konzerns, machten sie die Bekanntschaft eines kommunistischen Arbeiterhepaares. In seinen (als «Motorcycle Diaries» zu posthumer Berühmtheit gekommenen) Reise-notizen sinnierte der junge argentinische Arzt, der auf der Suche nach einer Mission war: «Wir werden sehen, ob eines Tages ein Grubenarbeiter seine Pike mit Spaß in die Hand nehmen und seine Lungen mit bewußter Freude vergiften wird. Es heißt, dort, woher das rote Leuchten kommt, das heute die Welt erhellt, soll es so sein.»²⁴

Zur Quelle dieses fernen «roten Leuchtens» auf der anderen Seite der Erdhalbkugel, in die Sowjetunion, in der die Arbeiter sich ihre Lungen

wenigstens «mit bewußter Freude» vergifteten, wollte er als nächstes reisen. In seinen Briefen an seine Eltern sprach Guevara verschlüsselt auch von der «Cortisona», einer seltsamen Wortschöpfung aus «Cortina» (dem Eisernen Vorhang) und Cortison, dem neuen Wundermittel zur Besänftigung seiner eigenen, asthmatisch entzündeten Lungen. Eine Ansichtspostkarte von seiner zweiten Reise 1953/54 an seine Tante Beatriz unterschrieb er bereits neckisch mit «Stalin II».²⁵ Und in Guatemala, wo eine Linksregierung gerade gestürzt worden war, legte er vor einem «Bild des alten, betrauten Stalin» den Schwur ab, sich selbst im Kampf «zu schleifen ... , um ein richtiger Revolutionär zu werden».²⁶

Der Gedanke, dass nur die atomare Gegenmacht der Sowjetunion («das rote Leuchten im Osten») die Herren in Washington abhalten könne, den Völkern der Welt den totalen Krieg zu erklären, war da bereits zu seiner Obsession geworden. Seiner Mutter schrieb er im Jahr darauf aus Mexiko, wieder halb scherzend und halb im Ernst, sie habe mit ihm nun einmal «einen kleinen, umherziehenden Propheten des nahenden Jüngsten Gerichts» in die Welt gesetzt. Entweder werde sie binnen fünf Jahren die Früchte seiner Arbeit sehen, oder ihr Sohn werde diese Welt verlassen haben als «ein Hampelmann, der in der Stratosphäre Pirouetten dreht»,²⁷ – ein irrwitziges, ganz aus der Zeit gegriffenes Bild, worin Macheten und Raketen, Atompilze und Raumfahrer unter einem apokalyptisch rot gefärbten Welthimmel zusammenflossen.

Was Guevaras Eltern noch nicht wussten: Der «umherziehende kleine Prophet des Jüngsten Gerichts» hatte zu dieser Zeit endlich seinen Herrn und Meister gefunden – im kubanischen Anwalt Fidel Castro, der eine bewaffnete Expedition in das heimatliche Kuba plante, für die er alles auf eine Karte zu setzen bereit war. Genau so etwas hatte der weltrevolutionär gestimmte Globetrotter aus Argentinien als Einstieg gesucht. Sogleich widmete er ihm eins seiner holprigen Gedichte: «Lass uns voranschreiten / glühender Prophet der Morgenröte ... / den grünen Kaiman zu befreien, den du so liebst. / ... Und wenn das Eisen uns den Weg versperrt, / so fordern wir nur ein Leichentuch aus kubanischen Tränen / um die Knochen der Guerilleros / bei ihrem Gang in die amerikanische Geschichte zu bedecken. / Nichts sonst.»²⁸

Diese Expedition war, wie man weiß, über alle vernünftige Erwartung hinaus erfolgreich; der junge Argentinier, den seine kubanischen Genossen auf «Che» getauft hatten, was so viel hieß wie Hey («Hey Guevara!»), wurde in Castros Revolutionsregierung in Havanna zum Superminister für die Kollektivierung von Industrie und Landwirtschaft (eine blitz-

schnelle und ruinöse Operation), während er zugleich als politisch-militärischer Sonderemissär Castros wirkte. Er war es, der 1961 den sowjetischen Staats- und Parteichef Nikita Chruschtschow überredete, in einer riskanten globalpolitischen Geheimoperation komplette Raketeneinheiten der Sowjetarmee nach Kuba zu verlagern – von deren atomarer Gefechtsbereitschaft die Masse der Kubaner nichts ahnte, im Gegensatz zum Weißen Haus, das zuverlässige Informationen besaß und eine Seeblockade verhängte. Während die Welt für einige Tage am Abgrund stand, beschwor Guevara in einer internen Ansprache seine Armee, um jeden Preis standzuhalten: «Wir liefern das elektrisierende Beispiel eines Volkes, das bereit ist, die atomare Einäscherung zu erleiden, damit noch seine Asche als Zement einer neuen Gesellschaft diene. Aber wir bekräftigen, dass wir den Weg der Befreiung auch dann gehen, wenn er Millionen atomarer Opfer kosten sollte, weil in einem Kampf auf Leben und Tod zwischen zwei Systemen das einzige, was zählt, der endgültige Sieg des Sozialismus oder seine Rückbildung nach dem nuklearen Sieg einer imperialistischen Aggression wäre.»²⁹

Die ausstrahlende Macht des sozialistischen Weltlagers unter der Sonne Josef Stalins stand 1952 in ihrem Zenit: «Stalin ist der hohe Mittag / Der Menschen und der Völker Reife», dichtete Pablo Neruda damals in seinem neuen Großpoem «Die Trauben und der Wind», das er schrieb, während er die andere Neue Welt, die des Sozialismus, entdeckte und besang.³⁰

In diesem Sommer 1952 fuhr auch eine Gruppe junger Khmer-Studenten in Frankreich nach Pornic in der Bretagne ans Meer, bevor die meisten von ihnen (einige konspirativ) nach Hause zurückkehrten. Sie lagen am Strand, schwammen und wanderten, und abends führten sie im Campinglager traditionelle kambodschanische Tänze auf. An anderen Abenden saßen sie zusammen und diskutierten über die Zukunft ihres Landes, in dem die französische Kolonialverwaltung – gerade angesichts des eskalierenden Kriegs im benachbarten Vietnam – keine Anstalten machte, in Verhandlungen über die Unabhängigkeit einzutreten, wie sie auch der von Paris gestützte Prinz Sihanouk jetzt zunehmend energischer einforderte.

Innerhalb der «Vereinigung der Khmer-Studenten» in Paris hatte sich ein konspirativer «Cercle Marxiste» gebildet. Zwanzig Jahre später würden Mitglieder dieses Zirkels einmal die Führungsgruppe einer aus dem kambodschanischen Dschungel operierenden Guerilla bilden, die Siha-

nouk (eher abfällig) «Rote Khmer» nannte, ein Name, der hängen blieb; während sie selbst vorerst nur unter der anonymen Bezeichnung «Angkar» (die Organisation) auftraten. Nach dem Kollaps des von den USA gestützten Militärregimes und dem Fall Phnom Penh im April 1975 würde sich aus diesem kleinen Zirkel von teilweise über Kreuz verschwägerten ehemaligen Studenten (einer Art roter Koranschüler) auch die Regierung des neuen Staatswesens rekrutieren, das sich dann «Demokratisches Kampuchea» nannte und als Galionsfigur den 1970 gestürzten Prinzen Sihanouk zurückholte.

Dass dieser konspirative Zirkel sich als «marxistisch» bezeichnete, war nicht ganz wörtlich zu nehmen, obschon seine Teilnehmer sich mehrheitlich im Umfeld der französischen Kommunistischen Partei bewegten, die als einzige bedingungslos für die Unabhängigkeit der Kolonien eintrat. Zwar hatten einige von ihnen das «Kommunistische Manifest» gelesen und sich am «Kapital» die Zähne ausgebissen. Eine besser zugängliche, fast kanonische Schrift war Mao Tse-tungs Rede von 1940 über «Die Neue Demokratie», die den Verhältnissen in einem asiatischen, vorwiegend bäuerlichen Land angemessener schien.³¹ Aber fast alle hatten sie Josef Stalins «Kurzen Lehrgang der Geschichte der KPdSU» gelesen. In diesem Text aus dem Jahr des Großen Terrors 1938 war zu lesen, dass eine starke Partei und Staatsmacht, so wie eine Festung, «am leichtesten von innen genommen» werden könne, und dass es deshalb unbedingt notwendig sei, Partei und Staat, einschließlich des «führenden Hauptquartiers», «von Kapitulanten, Deserteuren, Streikbrechern, Verrätern» zu säubern.³² Das prägte sich ihnen ein.

Unter denen, die sich dem «Cercle Marxiste» durch Vermittlung einiger Bekannter angeschlossen hatten, war auch der 27-jährige Ingenieurstudent Saloth Sar, der von allen, die ihn damals kennenlernten, als ein höflicher, freundlicher, meist sympathisch lächelnder junger Mann geschildert worden ist. Dieses Lächeln würde er auch bewahren, als er schon eine ganze Weile nach der Machteroberung 1975, zum ersten Mal auf Fotos als der geheimnisvolle «Pol Pot» und Führer der Roten Khmer identifiziert wurde.

Manche seiner alten Pariser Bekannten (soweit sie sein Regime überlebten) meinten, Sar sei ein Puritaner gewesen, andere fanden, er habe Züge eines Dandys gehabt. Er war jedenfalls meistens sorgsam gekleidet, tanzte gern und mit lässiger Eleganz, und einige fanden ihn sogar recht unterhaltsam, andere eher undurchsichtig. In den Debatten der Gruppe hielt er sich meistens zurück. Während der ältere Ieng Sary –

später Außenminister und zweiter, dritter oder vierter Mann der Roten Khmer hinter Pol Pot und noch später (bis zu seinem Tod 2013) einer der Hauptangeklagten vor dem Kriegsverbrechertribunal in Phnom Penh – sich als einer der ersten aus der Gruppe dem KP-Lager anschloss und ein Bild Stalins an der Wand hatte, zögerte Saloth Sar noch, für welche der rivalisierenden Gruppierungen in Kambodscha er sich entscheiden sollte: für die «Khmer Issarak», die älteste antikoloniale Dschungelguerilla, für die moderneren Nationalisten der «Khmer Serei» oder für die von Vietnam ausgehaltenen «Khmer Vietminh».

Die einzige politische Äußerung, die von ihm aus seiner Pariser Zeit überliefert ist, ist ein unter dem Pseudonym «Khmer Daeum» (Alter Khmer) geschriebener Text mit dem Titel «Monarchie oder Demokratie?». Die Monarchie, schrieb er, habe das Volk der Khmer in eine «Herde von Sklaven» verwandelt, während die Demokratie «wertvoll wie ein Diamant» und unveräußerlich sei. Dem mondänen Prinzen Sihanouk stellte er das Leben Gautama Buddhas gegenüber, der seinem Prinzenleben entsagt habe und ein «Freund des Volkes» geworden sei. Sihanouk dagegen habe den angestammten buddhistischen Volksglauben der Khmer unterminiert und sein Land an fremde Herren ausgeliefert, denen es nun Tribut entrichten müsse. Gerade die Französische Revolution habe einst gezeigt, dass sich das Volk mit solcher Knechtschaft nicht abfinden werde und einen König auch stürzen und aburteilen könne.³³

Beide Bezüge – die auf den dekadenten «französischen» Hof und die auf den echten volkstümlichen Buddhismus – hatten mit dem Lebensweg Saloth Sars zu tun, der aus einer wohlhabenden ländlichen Familie mit buddhistischer Lebenskultur kam. Als Zehnjährigen hatte der Vater ihn für ein Jahr in ein Kloster geschickt, in dessen rigoroser Disziplin er als Bettelmönch gelebt hatte und religiös erzogen worden war. Dann, als Mittel- und Oberschüler in Phnom Penh, war er bei seinen Verwandten aufgewachsen, die Teil des königlichen Hofstaats geworden waren: Seine Tante Meak und seine ältere Schwester Roeng gehörten zu den Favoritinnen des alten Königs, bevor er 1941 starb. So kannte der junge Sar beides: die spirituelle Strenge des buddhistischen Mönchslebens und die erotisch aufgeladene Schwüle des königlichen Harems, in dem er als Halbwüchsiger in Schuluniform oft zu Besuch gewesen sein soll – und (wie sein Biograf Philip Short zu wissen glaubt) von den gelangweilten Mädchen gehätschelt und masturbiert worden sei.³⁴

Jetzt lag das alles fast ein Jahrzehnt zurück. Als die Pariser Gruppe beschloss, jemanden vorauszusenden, der die politische Lage zuhause er-

kunden sollte (wo mehrere der rivalisierenden Gruppen, parallel zum Krieg Frankreichs in Vietnam, einen neuen Dschungelkampf aufgenommen hatten), hatte Sar sich gemeldet und war ausgewählt worden, eben weil er weniger bekannt war und Kontakte in Hofkreise hatte. Ob er noch darauf hoffte, dass das Mädchen, mit dem er sich vor der Abfahrt insgeheim verlobt hatte, eine stadtbekannte Schönheit, Tochter einer Prinzessin und eines Schuldirektors, auf ihn wartete, wissen wir nicht. (Sie hat gewartet, ihn ein Jahr später aber fallenlassen.)

Wir wissen überhaupt nicht, was er gedacht und gefühlt haben mag, als er in diesem Sommer 1952 an diesem bretonischen Strand lag und durch die geschlossenen Lider in die Sonne schaute. Aber er wird gelächelt haben.³⁵ Das undurchdringliche Lächeln eines «alten Khmer».

«Die Revolution ist leuchtend rot, voller Überzeugung, wunderbar entschlossen und wunderbar hellichtig. Die ganze Welt bewundert uns, singt unser Lob und lernt von uns.» (Notiz aus Büro 870, Pol Pot zugeschrieben)

«O Vaterland, o leuchtend rotes Kampuchea, blutgetränkt sind deine Ebenen und deine Städte / das Blut unseres revolutionären Volks wurde zu flammendem Hass, zu entschlossenem Kampf, / verwandelt in das rote Banner ...»³⁶

2. Kommunismus als Weltgeschichte

Am Anfang war – das Wort?

Im Anfang des Kommunismus war das Wort. Zumindest darin scheinen die Kommunisten mit ihren Kritikern einer Meinung gewesen zu sein – obwohl sie als historische Materialisten eigentlich jede «ideo-logische» Interpretation ihres Handelns hätten ablehnen und mit Goethes Faust sagen müssen: Im Anfang war die Tat, die Sache, die Tatsache. Aber unter ihrem Regime war angeblich die Theorie oder die Ideologie, indem sie «die Massen ergriff», «zur materiellen Gewalt» geworden, notfalls mit Hilfe von Zensur und Polizei. Und in ihnen selbst als «Marxisten-Leninisten» war dieses Wort Fleisch geworden. Weniges hat diese suggestive Vorstellung sinnfälliger verkörpert als der überlebensgroße, sieben Meter hohe und vierzig Tonnen schwere, körperlos auf einem hohen Sockel schwebende Bronzekopf, der am 9. Oktober 1971 in der zu «Karl-Marx-Stadt» umgetauften alten Industriestadt Chemnitz enthüllt wurde.

«Die Welt von heute atmet den Geist von Marx, Engels und Lenin», lautete der lyrische Titel der Ansprache des neuen SED-Generalsekretärs Erich Honecker an die Versammelten, die auf dem noch immer ziemlich wüst daliegenden zentralen Aufmarschplatz der Stadt angetreten waren. Die staunten über den grimmigen – oder eher traurigen? – Gesichtsausdruck ihres angeblichen geistigen Ahnvaters. Nach dem Wunsch des Künstlers, des sowjetischen Spezialisten für Monumentalplastiken Lew Jefimowitsch Kerbel, sollten daraus Marx' «Ideen *und* ihre Verwirklichung ablesbar» sein; und dazu brauche er schließlich «keine Beine, keine Hände, sein Kopf sagt alles».¹

In fast allen Milleniums-Umfragen um das Jahr 2000 rangierte Marx unter den bedeutendsten Personen der Menschheitsgeschichte. In einer BBC-Umfrage wurde er auf einer Liste der «einflussreichsten Denker aller Zeiten» sogar auf Platz eins gewählt, noch vor Einstein, Newton und Darwin. Eine ZDF-Abstimmung wies ihm unter den «größten Deutschen» Platz drei zu, hinter Adenauer und Luther, aber vor Bismarck. So idiotisch die Fragen und so gering die Kenntnisse, so verblüffend (und vielleicht auch instinktsicher) die Antworten. Der liberale «Economist»

interpretierte das Ergebnis schlitzohrig-dialektisch, als er titelte: «Karl Marx – The Prophet of Capitalism».²

Das Ursprungsdokument des modernen Sozialismus und Kommunismus, das von Karl Marx (nach einer Vorlage von Friedrich Engels) verfasste «Manifest der Kommunistischen Partei» vom Februar 1848, hatte sich in der Prophezeiung zugespitzt, dass die Bourgeoisie als die Trägerin der neuen, kapitalistischen Produktionsweise unfähig sei, «ihrem Sklaven die Existenz selbst innerhalb seiner Sklaverei zu sichern, weil sie gezwungen ist, ihn in eine Lage herabsinken zu lassen, wo sie ihn ernähren muss, statt von ihm ernährt zu werden». Um abschließend zu befinden: «Die Gesellschaft kann nicht mehr unter ihr [der Bourgeoisie] leben, d. h. ihr Leben ist nicht mehr verträglich mit der Gesellschaft.» Allerdings habe sie im modernen Lohnarbeiter auch schon «ihren eigenen Totengräber» mit hervorgebracht: «Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich.» Mit der Aufhebung der Klassengegensätze werde der Weg frei zu einer «Association, worin die freie Entwicklung eines Jeden die Bedingung für die freie Entwicklung Aller ist».³

In diesem Thesenanschlag ans Tor der Weltgeschichte, um den es sich zweifellos handelte (auch wenn ihn anfangs kaum jemand zur Kenntnis genommen hat), haben auch alle neueren, nach 1989 verfassten Darstellungen oder Bilanzierungen der Geschichte des Kommunismus im 20. Jahrhundert den Schlüssel ihrer Interpretation gefunden.

Dem amerikanischen Russlandhistoriker Martin Malia zufolge ist die von Marx verkündete «Botschaft der sozialistischen Utopie», wonach «der Geschichte ein säkulares Ziel oder Telos eigen sei», die eigentliche Quelle für das «phantastische, surreale sowjetische Abenteuer» gewesen. Grundsätzlich gelte: «Nur wenn wir die Sowjets ideologisch beim Wort nehmen, wenn wir bereit sind, uns ernsthaft auf die Botschaft der sozialistischen Utopie einzulassen, können wir die Tragödie erfassen, zu der sie führte.»⁴

Ganz ähnlich hat der französische Revolutionshistoriker François Furet die Ursprünge des modernen Kommunismus in der teils aus der Aufklärung, teils von Hegel stammenden und von Marx vollends radikalisierten Vorstellung gefunden, dass die Geschichte der «Entwicklung der historischen Vernunft» folge; das sei der Kern jener epochalen «Illusion» gewesen, die «erst durch einen radikalen Widerruf der Geschichte ein Ende finden» konnte.⁵

Stéphane Courtois, der Herausgeber des Pariser «Schwarzbuchs des

Kommunismus», sah den Kern des kommunistischen Totalitarismus in der «messianischen Dimension des marxistischen Projekts, die Menschheit im und durch das Proletariat zu vereinen», einer Idee, die «wie ein genetischer Code den Lauf der Dinge prägte» und letztlich den Weg in den Massenterror vorprogrammiert habe.⁶

Für den britischen Historiker Robert Service lagen die Ursprünge der fehlgelaufenen Geschichte des Kommunismus in dem von Marx revitalisierten, uralten «Traum der Apokalypse, dem das Paradies folgt»; diese «marxistische DNA» habe eben auch den Leninismus, Stalinismus oder Maoismus geprägt und bestimmt.⁷ Ganz ähnlich der Sowjetologe Archie Brown, der die Ursache für «Aufstieg und Fall des Kommunismus» darin sah, dass sich die Kommunisten aller Länder durch eine von Marx scheinwissenschaftlich untermauerte, uralte Utopie hätten leiten lassen, die von Platon über Thomas Morus via Marx und Engels auf Lenin tradiert worden sei – der in der Ausnahmesituation des Ersten Weltkriegs erstmals damit Ernst gemacht habe. Die weitere Entwicklung der kommunistischen Regimes des 20. Jahrhunderts sei insoweit nur ein Beispiel für das, «was in der Politikwissenschaft als ‚Pfadabhängigkeit‘ bezeichnet wird».⁸

David Priestland als vorerst letzter und jüngster Historiograph schließlich sah in den Kommunisten aller Länder «Prometheus’ Erben». Allerdings habe der von Karl Marx begründete Sozialismus und Kommunismus sich in drei Richtungen geteilt, die im Denken und Handeln von Marx noch eine Einheit gebildet hatten: eine romantische, eine technokratische und eine radikale. Überlebt habe den Schiffbruch von 1989 immerhin «Prometheus, der rationale Planer», der als ein Korrektiv zum weltbeherrschenden «neoliberalen Händler Hermes» auch weiterhin gebraucht werde.⁹

So etwa lautet das Resümee der neueren Gesamtdarstellungen des Kommunismus. Nun hat die bloße Vorstellung eines fast anderthalb Jahrhunderte überdauernden ideologisch-politischen Kontinuums namens «Marxismus», das sich in einer Serie weltweiter Revolutionen materialisiert und nach einer Reihe weltanschaulicher Evolutionen und praktischer Realisierungen sein vorläufiges oder endgültiges Ende gefunden haben soll, schon etwas entschieden Esoterisches. Die ganze Verlegenheit konzentriert sich in so naturalistischen, tatsächlich recht obskuren Metaphern wie der einer «marxistischen DNA», die wie ein «genetischer Code» die Sprache, das Denken und das Handeln der Kommunisten aller Länder und Kulturen durch sämtliche Weltkrisen und Weltkriege des 20. Jahrhunderts hindurch gesteuert haben soll.

Auf die Spur des eigentümlichen Marx'schen Momentums könnte eher eine Überlegung führen, die Marx als den Entdecker der «Bewegungsgesetze der kapitalistischen Produktionsweise» tatsächlich mit Isaac Newton als dem Entdecker der physikalischen Bewegungsgesetze vergleicht – der sich als christlich-unitarischer Sektierer und kosmologischer Esoteriker «immer auf der Suche nach einer alchemistischen Lehre vom Gesamtzusammenhang befand» und gerade so zu seinen bahnbrechenden, auch empirisch tragfähigen Entdeckungen kam.¹⁰

In ähnlichem Sinne hat Thomas Nipperdey die Einwände, die gegen die «alchemistischen» Züge der Marx'schen geschichtsphilosophischen Diagnosen und ökonomischen Analysen erhoben worden sind, umgedreht: Es seien gerade die Überformung seiner Geschichtsphilosophie und Gesellschaftsanalytik «durch einen sehr deutschen radikalen Intellektualismus» und «den Rest des Hegelschen Totalitätsanspruchs» sowie sein «politisch eschatologischer Wille» gewesen, die Marx «für die ökonomischen und sozialen Phänomene der industriellen, der kapitalistischen, der bürgerlichen Welt hellseherisch gemacht haben wie keinen anderen Zeitgenossen, keinen auch seiner Vorläufer, der englischen Nationalökonom, der französischen Frühsozialisten oder der deutschen hegelianischen Philosophen».¹¹

Man könnte dieses Argument weiter zuspitzen und sagen, dass der Zug des Eschatologischen, Apokalyptischen und Totalisierenden, den Marx' Geschichtsphilosophie und Gesellschaftstheorie unstrittig hatte, selbst nur Ausdruck eines hypochondrisch geschärften und doch vollkommen realistischen Bewusstseins war, einer Umwälzung beizuwohnen, die auf nichts weniger als einen definitiven Riss im Kontinuum der gesamten bisherigen menschlichen Geschichte hinauslief, der Entstehung dessen, was später in die allzu bündige und eng gefasste Systemformel «Kapitalismus» gebracht worden ist – ein Ismus, den Marx selbst bewusst vermieden hat.¹²

Marx war der erste, der versucht hat, «den Kapitalismus zu denken», nämlich als eine «politische Ökonomie» im vollen Sinne dieses Begriffs, nicht als eine bloße, zu gestaltende «Nationalökonomie», sondern als eine sämtliche historisch überkommenen Lebensordnungen, Welt- und Wertvorstellungen erschütternde soziale Evolution und Kraftentfaltung¹³ – so in den vielleicht berühmtesten Passagen des «Kommunistischen Manifests» von 1848: «Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionie-

ren ... Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung der gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeois-Epoche vor allen früheren aus ... Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.»¹⁴

Etwas Derartiges hatte niemand jemals zuvor so gesagt oder auch nur gedacht – obschon es den Lebensgefühlen einer großen Zahl seiner Zeitgenossen durchaus entsprochen haben dürfte. Marx konnte diese zwischen Schrecken und Bewunderung oszillierende Position aber nur einnehmen, weil er die «revolutionären» neuen Produktions- und Vergesellschaftungsformen und ihre sozialen Folgen weder als eine bloße Durchsetzung «natürlicher» Gesetze von Wirtschaft und Gesellschaft sanktionierte, wie die klassischen Ökonomen es (eher fatalistisch) und die liberalen Politiker es (forciert optimistisch) taten, noch diese Entwicklungen umgekehrt als «unnatürlich» und schlechthin menschenfeindlich verwarf, wie es die utopischen Frühsozialisten und die philanthropischen Reformen taten, von entgegengesetzter Warte aus die christlichen Konservativen.

Vielmehr brandmarkte Marx die kapitalistischen Produktions- und Vergesellschaftungsformen in ihren zerstörerischen und knechtenden Wirkungen, während er sie gleichzeitig in ihren befreienden und Reichtum schöpfenden Potentialen rühmte. So fand das schwierige Denkmodell eines «Fortschritts in antagonistischer Form», wie er und Engels es in einer Reihe anspruchsvoller Schriften entwickelt hatten, Anschluss an die aus ganz eigenen Antrieben parallel entstehenden Sozial- und Arbeiterbewegungen.

Auf diesem Wege hat der in operative Formeln verpackte Marxismus den überall entstehenden, aus sehr heterogenen Traditionen gespeisten Arbeitervereinen, Sozialbewegungen und Gewerkschaften in vielen Ländern Europas einen Weg eröffnet, der sie allmählich von ihren alten, zünftlerischen oder utopisch-retrograden Vorstellungen wegführte, weg auch von den selbstzerstörerischen Klassenschlachten und blinden Terrorkampagnen, und stattdessen mitten hinein ins Zentrum der modernen Industriegesellschaften, auf deren Gestaltung sie nun selbst politischen Anspruch erhoben. Vor allem auch dank des Marxismus gehörten die sozialistischen Parteien und ihre Literati zum sozialen und intellektuellen «Kernplasma» der europäischen Moderne – bis durch die «Urkata-

strophe» des Ersten Weltkriegs hindurch sich an der östlichen Peripherie des europäischen Sozialismus eine geistige und politische Mutation vollzog, die ganz eigene politisch-ökonomische Formationen hervorbrachte und vollkommen anders, teils sogar umgekehrt gerichtete Energien freisetzte: den modernen Kommunismus Lenin'schen Zuschnitts.

Dass «keine andere geschichtliche Umwälzung schon in ihrem eigenen Vollzug eine so enorme Masse an historisch-sein-wollender Selbstdarstellung aufgeboten und ihre Deutung zugleich in höchstem Maße ideologisch mystifiziert hat»¹⁵, wie es die bolschewistische Revolution seit 1917 in einem anschwellenden Crescendo getan hat, kann allerdings nicht bedeuten, sich den Kommunismus des 20. Jahrhunderts als eine einzige «idée-force» vorzustellen, die – dem Vers der «Internationale» folgend – «wie Glut im Kraterherde nun mit Macht zum Durchbruch» gedrängt habe. Das hieße, den autosuggestiven Selbstbeschwörungen der Akteure allzu sehr aufzusitzen. Vielmehr ist der beispiellose ideologische und theoretische Aufwand, den die kommunistischen Parteien und ihre Führer getrieben haben, selbst erst noch zu erklären und in seinem jeweiligen historischen Kontext zu entziffern.

Aber wozu eigentlich? Aus welchem Grund waren die Führer der kommunistischen Parteien an der Macht derart bestrebt, sich die Aura von Großtheoretikern zuzulegen, deren Reden und Schriften obligatorisch in gesammelten «Werken» verewigt werden mussten, um möglichst den Rang eines modernen «Klassikers» zu erreichen, wenn nicht in globalem Maßstab wie ein Lenin, ein Stalin oder ein Mao, dann wenigstens im nationalen, wie ein Kim oder Enver, Ulbricht oder Ceaușescu? Wozu diente es, jedem Schüler oder Studenten, Beamten oder Soldaten, Wissenschaftler oder Techniker eine periodische Schulung in «Histomat» (Historischem Materialismus) und «Diamat» (Dialektischem Materialismus), in den kanonischen Texten der «Klassiker des Marxismus-Leninismus» (drei, vier oder fünf Köpfe) plus der eigenen nationalen Führer (der historischen und der aktuellen) aufzunötigen? Welchen Sinn konnte es haben, jedes konkrete Problem und jeden beliebigen Text auf hoher Regierungs- oder niederer Verwaltungsebene mit katechetischen Zitaten und Floskeln zu garnieren oder von Fall zu Fall eine «theoretische» Herleitung zu simulieren, an die man selbst schwerlich glaubte? Woher rührte die erstaunliche Bereitschaft von Intellektuellen und Künstlern, diese geschwollenen menschheitlichen Selbstberufungen und hypertrophen Weltklärungen hartnäckig zu verteidigen oder panegyrisch auszumalen,

während der Augenschein des Alltags oder die ruchbar gewordenen Untaten längst schon von etwas ganz anderem kündeten?

Nichts an alledem versteht sich von selbst. Statt von Worten und Texten unmittelbar auf Handlungen zu schließen, wäre erst einmal zu verfolgen, wie die Entschlossenheit der Kommunisten, die von ihnen eroberten Gesellschaftskörper einer radikalen Umwandlung zu unterziehen, sich regelmäßig in eine Folge von Handlungen übersetzte und in Prozesse auflöste, die alles, nur nicht «planmäßig» oder gar «gesetzmäßig» waren. In Wirklichkeit zeigten die kommunistischen Gesellschaftsprojekte von Anfang bis Ende das Grundmuster einer endlosen, permanenten Flucht nach vorn, von einer Kalamität in die nächste und von einer «Abweichung» in die andere. Als fanatische Antreiber waren die Kommunisten immer zugleich auch panisch Getriebene, die sich in immer neue, selbstgeschaffene Zwangslagen brachten. Statt die improvisierten Versuchsanordnungen ihrer Wirtschafts- und Sozialexperimente zu beherrschen, wurden sie von deren unerwarteten und chaotischen Resultaten selbst ständig überrumpelt und beherrscht – wobei man sich streiten kann, ob es so etwas wie eine «Versuchsanordnung» überhaupt je gegeben hat.

Jedenfalls trugen fast alle entscheidenden strategischen Wendungen einen situationistischen und improvisierten Charakter: vom Ur-Akt der Machteroberung Lenins und Trotzki 1917 bis zum abrupten Entschluss Stalins und seiner engsten Gefährten für eine Crash-Industrialisierung und Totalkollektivierung im «Großen Umschwung» 1929; von der mit bloßen Händen zu vollbringenden, autarkistischen Massenindustrialisierung in Maos «Großem Sprung nach vorn» 1959 bis zur Entfesselung der anarchischen «Kulturrevolution» 1966. Und dasselbe gilt vermutlich auch für das letzte, finsterste Drama dieser Art, den Beschluss der Führer der Roten Khmer 1975 zur vollkommen unvorbereiteten Deportation der Masse der Stadtbewohner Kambodschas zum Zweck ihrer systematischen Filtrierung und physischen Dezimierung.

Waren diese Entscheidungen aber einmal gefallen und gewaltsam exekutiert, dann waren alle Brücken verbrannt, dann gab es kein Zurück mehr. Alle weiteren Ideologieproduktionen bestanden dann darin, das schon Geschehene zu sanktionieren, es in euphemistische Formeln zu fassen und mit der Aureole einer höheren Weisheit zu versehen. Die eben noch gültige «Generallinie» konnte wie auf einer Festplatte über Nacht durch eine neue, nächste Version überschrieben werden, in der die Änderungen allerdings nicht markiert waren. Das Schwierigste für die

Kader einer kommunistischen Partei war, immer zu wissen, was gerade galt.

In all diesen Hinsichten hat die Geschichte der von Kommunisten errichteten Staatswesen und Gesellschaftsformationen jene «Blindwüchsigkeit», die in marxistischer Terminologie der kapitalistischen Produktionsweise zugeschrieben wurde, noch bei weitem übertroffen. Jene «höchste Bewusstheit» oder wissenschaftliche Aufgeklärtheit über die «Naturgesetze» der menschlichen Gesellschaftsentwicklung einschließlich ihres Stoffwechsels mit der Natur, die die Kommunisten sich exklusiv zuschrieben, endete stattdessen in tiefen Obskurantismen jeglicher Sorte. So ist die geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Bilanz des «realen Sozialismus» im 20. Jahrhundert womöglich noch fragwürdiger als alle seine sozialökonomischen Resultate; so wie überhaupt der Umgang mit den vorhandenen menschlichen Potentialen noch verschwenderischer und verwüstender war als der mit den Naturressourcen oder den agrarisch und industriell akkumulierten Produktivvermögen und Produktionsmitteln.

Dieses ganze, nachgerade systematische Ignorantentum der jeweiligen Staats- und Parteiführer begann mit einer mythisierten und selektiven Wahrnehmung der Geschichte und Kultur des eigenen Landes; es setzte sich fort in ihrer eklatanten Unkenntnis über die ökonomischen, soziologischen oder alltagskulturellen Realitäten der von ihnen beherrschten Gesellschaften selbst; und es kulminierte in einer stetig wachsenden Nichtbekanntschaft mit der Welt «draußen» – ein Prozess der geistigen und physischen Selbsteinschließung, der mit dem rhetorischen Internationalismus auf das Absurdeste kontrastierte. So kam es je länger desto mehr zu der bestürzenden Tatsache, dass das Wissen über die Geschichte und Gegenwart Russlands und der UdSSR, der Volksrepubliken Osteuropas oder Asiens, vor allem auch Chinas, in den wissenschaftlichen Communities und politischen Think-Tanks des Westens, trotz aller ideologischen Verzerrungen des Kalten Kriegs, fast immer reichhaltiger und präziser war als in den zuständigen ZK-Sekretariaten, Institutionen und Akademien der kommunistischen Länder selbst. Sogar ein Gutteil der bedeutendsten Kulturleistungen dieser Länder hat nur in westlichen Archiven, Verlagen und Universitäten überlebt.

Dieser Zustand hat sich selbst heute nur teilweise geändert, da die postkommunistischen Regimes in Russland, in China und anderswo sich mit neu kreierten nationalen Mythologien und mit informationellen Schutzschirmen ausstatten und ihre zentralen Staats- und Parteiarchive

wie ihre sensiblen sozialökonomischen Daten weiterhin nur zensiert zugänglich machen – oder selektiv zur Kenntnis nehmen.

Umso mehr bleibt die Frage zu beantworten, wie man den Kommunismus als einen historischen Bewegungs- und Gesellschaftstypus und überdies als ein in seiner Art präzedenzloses, international verflochtenes Aggregat von Staaten, Parteien und Bewegungen in die Geschichte des vergangenen Jahrhunderts einordnet. Wie erklärt sich die bloße Existenz so vieler kommunistischer «Parteien neuen Typs» und von ihnen instrumentierter Massenbewegungen in so vielen, ganz unterschiedlichen Gesellschaften und Kulturen; wie die Kombination einer überragenden politisch-militärischen Kraftentfaltung, zu der sie vor und nach ihrer Machteroberung durchweg fähig waren, bei gleichzeitiger notorischer sozialökonomischer Schwäche, bürokratischer Desorganisation und moralischer Depravation; wie andererseits ihre enorme intellektuelle und künstlerische Attraktion und ihre erstaunliche Fähigkeit, durch alle noch so gravierenden Spaltungen, Enttäuschungen und Kurswechsel hindurch Gefolgschaften zusammenzuschweißen und Mentalitäten zu prägen – und das sogar bis über ihre historische Lebenszeit hinaus?

Antworten auf diese Fragen wird man in der Verknüpfung mehrerer Perspektiven suchen müssen: erstens in den spezifischen Gesellschaftsgeschichten vor allem Russlands, Chinas und den drei, vier anderen Ländern, in denen Kommunisten aus eigener Kraft zur Macht gekommen sind (wie Vietnam, Jugoslawien oder Albanien); zweitens in der Verknüpfung dieser jeweiligen Gesellschaftsgeschichten mit den Widersprüchen und Konflikten der gesamten, imperial und kolonial organisierten kapitalistischen Weltordnung dieses Zeitalters; sowie drittens in den vielfältigen Evolutionen, den globalen Verzweigungen und nationalen Metamorphosen einer marxistischen oder sonstwie sozialistischen Ideen-, Doktrinen- und Bewegungsgeschichte.

Das alles sind Ebenen und Parameter der Interpretation, die schon schwierig genug miteinander zu verknüpfen sind. Aber dann ist da noch etwas – fast wie eine vierte, Zeit, Ort und Handlung sprengende oder transzendierende, universal- und menscheitsgeschichtliche Dimension, wie sie im Bedeutungsspektrum der «Farbe Rot» angedeutet ist.

Weltgeschichte und Universalgeschichte

Von «Weltgeschichte» kann man in doppeltem Sinn sprechen: im Sinn einer horizontalen, die Gesamtheit der Länder, Völker, Kulturen erfassenden Ebene der Betrachtung, aber auch im Sinn einer vertikalen, in die Tiefe der menschlichen Evolutionsgeschichte reichenden Sichtachse. Die erstere wäre jene Globalgeschichte, die seit dem 15. Jahrhundert, dem «Zeitalter der Entdeckungen», auch im Wortsinne (des «Globus» als Kugel), anhebt. Die zweite wäre die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaften überhaupt. Nicht nur der «Urkommunismus» oder die «Urhorde», die nach Ansicht vieler (nicht nur marxistisch inspirierter) Archäologen oder Ethnologen am Beginn der Menschheitsgeschichte gestanden haben sollen, auch die verschiedenen religiösen oder mythischen Ursprungserzählungen, in denen ein Urzustand paradiesischer Untertrenntheit von Menschen und Natur und mehr noch ihr Verlust gleichsam «erinnert» wird, verweisen darauf, dass der moderne Kommunismus keine historisch voraussetzungslose, sondern eine tief verankerte Gesellschaftsvorstellung gewesen ist.

Tatsächlich appellierten schon die ersten «Communisten», als sie um das Jahr 1840 in Frankreich die politische Bühne betraten, an etwas menscheitsgeschichtlich Uraltes, Universelles und Evidentes. Irgendwie schien es, als hätte es diesen plötzlich auftauchenden Begriff – «Communismus» – schon immer gegeben, auch wenn er sich jetzt mit neuen, aktuellen Bedeutungen auflud. Im Französischen lagen die Assoziationen unmittelbar auf der Hand, von der «commune» (der Gemeinde) über das «bien commun» (das Gemeinwohl oder Gemeingut) bis zur «communauté», der Gemeinschaft – sei es der Gläubigen, der Nation oder der Menschen schlechthin. Darunter lag wiederum der mit reichen philosophischen und religiösen Bedeutungen befrachtete lateinische Begriff der «communitas», der frühchristlichen Gemeinde, griechisch «koinonia», verbunden im heiligen Akt der «Kommunion» (1 Kor, 10,16).

Die frisch getauften «Communisten» der ersten Stunde jedenfalls beriefen sich sofort und wie selbstverständlich auf den tiefen Klang- und Bedeutungsraum, den dieses Wort in einer christlich geprägten Welt aufrufen musste. So warf der fahrende deutsche Schneidergeselle und autodidaktische Literat Wilhelm Weitling, der als einer der ersten außerhalb Frankreichs diese neue Parole aufgriff, im November 1841 den deutschen Zeitungen vor, sie hätten sich regelrecht auf den Pfad einer «neuen

Christenverfolgung» begeben, indem sie jene, die als Kommunisten «eine Art Partei in Frankreich bilden», als einen «schwarzen Teufel» an die Wand malten. Spöttisch hielt er ihnen vor: «Ihr seid Christen! Nicht wahr? Also kennt ihr doch wenigstens die Worte Kommunion und Kommunisten dem Namen nach, denn jeder von euch ist zur Kommunion gegangen, jeder von euch hat kommuniziert, war also einmal wenigstens Kommunist.»¹⁶

Heinrich Heine als Pariser Korrespondent der Augsburger «Allgemeinen Zeitung» bezeichnete zur gleichen Zeit die Kommunisten als die einzige neue Partei, die «entschlossene Beachtung» verdiene, weil sie, «der Ecclesia pressa des ersten Jahrhunderts sehr ähnlich, in der Gegenwart verachtet und verfolgt wird und doch eine Propaganda auf den Beinen hat, deren Glaubenseifer und düsterer Zerstörungswille ebenfalls an galiläische Anfänge erinnert» – an die Ursprünge des Christentums also. Indem die schrankenlose Geldherrschaft unter dem Bürgerkönig Louis Philippe, so Heine weiter, für sie als ein «unberechenbar günstiger Umstand» wirke, da ihr Feind «bei all seiner Macht dennoch in sich selber keinen moralischen Halt besitzt», agierten die Kommunisten mit größter Selbstgewissheit als die «prädestinierten Knechte, womit der höchste Weltwille seine ungeheuren Beschlüsse durchsetzt».¹⁷

Diese mit leichter Hand hingestreuten Prophezeiungen kann man insofern helllichtig nennen, als sie das grundstürzend Neue und zugleich das geschichtlich tief Verwurzelte dieser eben aufgekommenen Strömung prägnant erfassen – so ephemer dieser frühe, rein doktrinäre und utopische «Communismus» in Wirklichkeit noch war.

Gräbt man etymologisch tiefer, findet man im lateinischen «communis» («cum munis») die Worte «munus» oder «munera», die in römischer Zeit staatliche Abgaben und öffentliche Pflichten, aber auch rituelle Opfergaben bezeichneten. «Cum munis» hieß also, dem Staat und Gemeinwesen und ihren Schutzgöttern verpflichtet oder etwas schuldig zu sein, im Gegensatz zu denen, die «immunis» gestellt, d. h. von Pflichten und Abgaben befreit waren.¹⁸

So wie man den «Weltkommunismus» des 20. Jahrhunderts als eine Sequenz historischer Ereignisse und Formationen erfassen und beschreiben kann, die ohne den Ur-Akt der bolschewistischen Machteroberung, die Gründung der UdSSR und einer Moskauer Internationale schwerlich zu denken gewesen wäre, so lassen sich auch in der Geschichte vor 1917 Ereignisse und Entwicklungen identifizieren, die eine weit zurückreichende

historische Sequenz und ein Set notwendiger Bedingungen für die Herausbildung des modernen Kommunismus bilden.

Man kann diese Sequenz in eine Folge von Blickachsen aufschlüsseln, die teleskopisch in immer tiefere historische Welträume hineinschauen und immer andere, neue Bedeutungsebenen aufschließen. Sie alle haben im modernen Sozialismus und Kommunismus ihre Spuren hinterlassen.

– So ist die Geschichte einer kommunistischen Bewegung leninistischen Zuschnitts zunächst natürlich in den Rahmen einer Geschichte des modernen Sozialismus insgesamt zu stellen, oder, wenn man so will, eines «Roten Jahrhunderts», das sich von 1989 auf 1889 zurückdatieren lässt.¹⁹ In dieser Retrospektive wird zugleich deutlich, dass es weniger der große weltwirtschaftliche Aufbruch seit den 1890er Jahren, also der moderne Kapitalismus und die damit verbundenen Krisen und Sozialkonflikte, sondern in erster Linie die Konkurrenzen und Konflikte der imperialistischen Mächte und die Katastrophenerfahrungen des Ersten Weltkriegs gewesen sind, die den europäischen Mehrheitssozialismus und den russischen Bolschewismus ab 1914 ein für allemal auf getrennte Bahnen getrieben und als historische Antagonisten geprägt haben.

– Ebenso unverzichtbar ist eine Blickachse, die weiter zurück in die 1830er Jahre reicht, als die ersten «Socialisten» und «Communisten» die Bühne betraten, und mit ihnen jenes allgegenwärtige «Gespenst», das Marx und Engels in ihrem «Manifest» 1848 ironisch zitiert haben. Nicht zufällig fiel ihr Auftreten mit dem historischen Zeitpunkt zusammen, an dem sich abzeichnete, dass eine marktwirtschaftliche («kapitalistische») Ordnung zum dominierenden Gestaltungs- und Bewegungsprinzip einer Gesellschaft im Ganzen werden könnte. Dieser radikale Bruch, der die Bevölkerung des eigenen Landes (so der Konservative Benjamin Disraeli) in «Two Nations» teilte, war das Gegenstück zu der im «Opiumkrieg» von 1839–42 besiegelten «großen Divergenz» zwischen China und Europa und zum weltweiten kolonialen und territorialen Ausgreifen der europäischen Mächte zur gewaltsamen Zusammenfassung eines Großteils der bewohnten Welt in einem frühen «kapitalistischen Weltsystem».

In dieser historischen Situation haben Marx und Engels die Grundelemente ihres Gedankensystems entwickelt – eines Gedankensystems, das sie zu keinem anderen Zeitpunkt und an keinem anderen Ort der Welt hätten formulieren können, so wie auch die weitere Wirkungsgeschichte ihres Ideensystems (eben das «Marx'sche Momentum»)

- mit dieser historischen Umbruchs- oder Durchbruchssituation zusammenfällt. Ohne Marx kein Lenin, ohne Lenin keine Bolschewiki – und so weiter.
- Ebenso wenig wäre die Geschichte des modernen Sozialismus und Kommunismus ohne den Bezug auf die Revolutionen dieses Zeitalters zu denken, vor allem auf die Französische Revolution, deren «Bicentenaire» ausgerechnet im Juli 1989 gefeiert wurde, unmittelbar nach der Niederschlagung der chinesischen Demokratiebewegung auf dem Platz des Himmlischen Friedens in Peking und parallel zu den ersten halbfreien Wahlen in Polen.
 - Fasst man den sozial- und kulturgeschichtlichen Zusammenhang, der in den geläufigen Formeln eines 1789 eröffneten «Zeitalters der Revolution» oder auch einer historischen «Doppelrevolution» – einer politischen in Frankreich und einer ökonomischen, industriellen in England – angesprochen ist, noch etwas weiter, dann bewegen wir uns auf einer Blickachse, die bis zu jener «Sattelzeit»²⁰ etwa um 1770 zurückreicht, auf die die Geburt der «bürgerlichen Gesellschaft» oder der «modernen Welt» heute vielfach datiert wird.
 - Kaum nötig zu sagen, dass die Geschichte der «modernen Welt» ohne den Aufbruch der europäischen See- und Kolonialmächte nach Asien, Afrika und Amerika, der schon drei Jahrhunderte vorher begonnen hatte, nicht zu verstehen ist, und natürlich auch nicht ohne die Renaissance, den Humanismus, die Gutenberg-Revolution oder die kopernikanische Wende; und auch nicht ohne die Reformation, aus der (nach Max Weber) der «Geist des Kapitalismus» entsprungen sein soll. Alle neueren globalgeschichtlichen Betrachtungen haben am Bild eines von Europa ausgehenden «Zeitalters der Entdeckungen» wenig ändern können. Es war jedenfalls der historische Horizont, in dem die Autoren des «Kommunistischen Manifests» die Entstehung einer Bourgeoisie und einer ursprünglichen Akkumulation des Kapitals angesiedelt haben.
 - Das alles gehört in den Zusammenhang einer europäisch-christlichen Welt, die als solche zum primären historischen Inkubationsraum des modernen Sozialismus und Kommunismus gerechnet werden muss – der außerhalb des christlichen Europa deshalb schwerlich hätte entstehen können. Die monastischen Reformbewegungen haben ebenso wie die häretischen und millenaristischen Bewegungen des ausgehenden europäischen Mittelalters, die sich vielfach mit städtischen oder ländlichen Sozialkämpfen verbanden, bei vielen frühsozialistischen

Experimenten und Entwürfen des 19. Jahrhunderts noch als ein lebendiges Erbe Pate gestanden; so wie man im apokalyptischen frühneuzeitlichen Millenarismus Vorformen der modernen totalitären Massenbewegungen hat erkennen wollen.

- Sowohl die monastischen Reformbewegungen wie auch die häretischen und millenaristischen Bewegungen haben sich ihrerseits als Erneuerungen früh- oder urchristlicher Ideale und Gemeindebildungen verstanden. Somit bewegen wir uns in Zeiträumen, die zwei Jahrtausende europäisch-christlicher Geschichte umfassen.

- Schließlich haben alle bedeutenden Köpfe des europäischen Sozialismus so wie vor ihnen die französischen Revolutionäre und Aufklärer das antike Griechenland und Rom mit ihrer Mythologie, Philosophie und Literatur als Erbe für sich reklamiert. Erweitert man diesen geistigen Zusammenhang ins Universalgeschichtliche, dann ergibt es durchaus Sinn, die Geschichte des modernen, global verzweigten Sozialismus und Kommunismus in eine Fernbeziehung mit jener von Karl Jaspers so bezeichneten «Achszeit»²¹ zu setzen, einer Periode vor und nach 500 v. Chr., in der so gut wie alle großen Religions- und Gedankensysteme der Welt ihre erste, frühe Gestalt angenommen haben: der mosaische Judentum ebenso wie die Lehren des Zoroaster, des Gautama Buddha, des Konfuzius und des Lao Tse; und natürlich des Sokrates sowie die philosophischen Ideensysteme Platons und Aristoteles', der griechischen Materialisten und Naturphilosophen wie Heraklit oder Epikur (über die Marx seine Dissertation verfasste).

Alle diese Systeme haben zum eigentümlichen mind-set der Sozialisten und Kommunisten des 19./20. Jahrhunderts lebendiges Bildungsmaterial geliefert, auch wenn sie als Atheisten und (vermeintliche) Modernisten viele dieser Traditionen bekämpft, verdrängt oder verleugnet haben. Tatsächlich waren alle intellektuellen und politischen Gründerfiguren von Marx und Engels über Lassalle und Bebel, Kautsky, Plechanow oder Labriola, bis hin zu Lenin, Trotzki und Stalin, Mao Tse-tung und Tschou En-lai, Ho Chi Minh und selbst Pol Pot im klassischen Schriftkanon ihrer Kulturen groß geworden und knüpften in vieler Weise daran an. Dasselbe gilt allerdings für die halb mythischen alten Reichsbildungen, die durch archäologische und philologische Entdeckungen seit dem 19. Jahrhundert – wie versunkene Kontinente – wieder aufgetaucht sind und gerade von den Kommunisten des Ostens mit erstaunlicher Unbefangenheit als historische Vorläufer in Anspruch genommen worden sind.

– Den Ausgangs- und Endpunkt einer solchen teleskopischen Retrospektive bildet schließlich eine menschliche Vor- und Frühgeschichte, wie sie sich dem archäologisch forschenden Blick darbietet, in der Jäger- und Sammlerhorden oder Stammesverbände Formen einer ursprünglichen, teilweise matrilinearen Gemeinschaftlichkeit mit schwach ausgeprägten Hierarchien dominiert haben dürften, bevor es auf Grundlage einer «neolithischen Revolution» zu den ersten Staats- und Reichsgründungen kam. Ob in den Gründungs- und Schöpfungslegenden der Menschheit eine tatsächliche, vage «Erinnerung» daran aufgehoben gewesen ist, etwa im antiken Mythos vom Goldenen Zeitalter, kann dahingestellt bleiben. Doch bildeten diese religiösen Erzählungen und epischen Dichtungen selbst eine machtvolle seelische Realität, die sich über Jahrhunderte und Jahrtausende immer weiter fortgeschrieben hat – und eben deshalb noch der bolschewistischen Monumentalpropaganda im Russland des Jahres 1918 als menschheitsgeschichtlicher Referenzpunkt dienen konnte.

«Die Menschheit kehrt heim»

Eine solche «Vorgeschichte» des modernen Kommunismus schreiben zu wollen, ist eine unmögliche Aufgabe, und auch über ihren Sinn ließe sich streiten. Hält man sich freilich an die bekannte Feststellung des Ägyptologen Jan Assmann, wonach das «kulturelle Gedächtnis» der Menschheit, oder jedenfalls das der verschiedenen Völker und Kulturkreise, «über Jahrtausende hinweg» Stoffe speichert und tradiert,²² dann ist klar, warum wir auch als Bewohner einer «globalisierten» und «säkularisierten» Welt unsere religiösen Vorprägungen, literarischen Traditionen, musikalischen Hörgewohnheiten, kulinarischen Geschmäcker, populären Volksmythen und überkommenen Alltagsbräuche nicht einfach abstreifen können, selbst wenn wir das wollten. Die neuere Gen- und Hirnforschung geht sogar davon aus, dass die gesamte Stammesgeschichte des Homo sapiens sich in den unwillkürlichen Funktionen unseres Stammhirns wie in unseren Gencodes abgelagert hat und damit unserem neuronalen Apparat, unseren Instinkten, Denkweisen und Handlungsmustern tief eingeschrieben ist.

Der moderne Kommunismus war der erste theoretisch argumentierende Versuch, diese kulturellen Überlieferungen samt ihren Sedimenten und selbst die widerstreitenden menschlichen Triebe und Affekte zu

historisieren, um sie durch Aufklärung oder Propaganda, durch Erziehung oder Zwang zu filtern und zu selektieren, die einen zu fördern und die anderen zu unterdrücken. Der atheistische Furor, die utopischen Beschwörungen eines «neuen Menschen» in den formativen Jahren des Bolschewismus oder der bilderstürmerische Kampf der chinesischen Roten Garden gegen die «Vier Alten» (alte Ideen, alte Kultur, alte Sitten, alte Bräuche) waren Ausdruck dieses im Wortsinne totalitären Gestaltungsanspruchs, der keineswegs nur durch Gewalt funktionierte.

Dass der Kommunismus des 20. Jahrhunderts «gegen die menschliche Natur» gearbeitet und daran gescheitert sei, sagt sich allzu leicht. In Wirklichkeit konnte er als Macht- und Sozialformation an eine Vielzahl höherer und niederer Instinkte, Affekte, Wünsche, Emotionen, Traditionen, Riten, Weltvorstellungen anknüpfen. In der Begrifflichkeit Max Webers konnte er sowohl Elemente eines religiösen «Liebeskommunismus» wie eines militärischen «Beutekommunismus» enthalten; vor allem aber konnte er in vielleicht präzedenzloser Weise Züge eines charismatischen Gefolgschaftsverbandes tragen, mit allen dazugehörigen psychopolitischen und sozialkulturellen Ingredienzen.²³ Dabei appellierte er an den Kopf wie an das Herz, an den Bauch wie an das Geschlecht – freilich nicht, um sich populär zu machen und demokratische Mehrheiten zu erringen, sondern um eine sozialhistorische Mutation zu vollbringen, aus der eine höhere Menschengattung hervorgehen würde, die einer organisierten, geschlosseneren, von ihren alten Erbübeln befreiten und also höheren Gesellschaftsform angepasst und einer auf neue Weise kollektivierte Lebensweise fähig wäre.

Weitaus stärker als alle blassen utopischen Zukunftsperspektiven, stärker womöglich sogar als alle Nöte und Bedrängnisse der Gegenwart, war stets das Bedürfnis, sich eine Vorgeschichte auf den Leib zu schreiben und eine Tradition zu erfinden, in der man zuhause sein würde. Die Vergangenheit, sagt man, ist die einzige Utopie, die (wie scheinhaft auch immer) Identitäten schaffen und die zum Herzen wie zum Verstand sprechen kann.²⁴

Entsprechendes galt natürlich auch für andere Gruppen, Parteien, Bewegungen und Staaten, die politisch mobilisieren und weltanschaulich binden wollten. Sie alle bewegten sich in einem breiten Strom eines «inventing of traditions»²⁵. Ob neue oder alte Imperien, ob «unerlöste» Nationalbewegungen, Weltanschauungs- und Massenparteien welcher Observanz auch immer, ob diskriminierte Minoritäten oder marginalisierte «tribes» und Stämme – alle Welt war in der «Gründerzeit» vor und

nach der Wende zum 20. Jahrhundert fieberhaft damit beschäftigt, sich idealisierte Vergangenheiten, einen Sagen- und Mythenschatz, eine Nationalliteratur, heroische Vorkämpfer und geniale Vordenker zu erfinden.

Darüber hinaus entsprach es allerdings den theoretischen Postulaten des «historischen Materialismus» als einer gesellschaftsgeschichtlichen Evolutionstheorie, sich ein schlüssiges Bild der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und kapitalistischen Produktionsweise aus ihren antiken und feudalen, also «vorkapitalistischen» Vorläufern als eine «Geschichte von Klassenkämpfen» zu machen. In seinen Vorstudien zum «Kapital» hatte Marx als erkenntnistheoretische Maxime für das Verständnis dieser vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen ausgeführt: «In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen ... Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc.» Warnend hatte er hinzugefügt, dass eine historisch-materialistische Rekonstruktion dieser früheren Produktionsweisen und Gesellschaftsformationen gerade nicht so verfahren dürfe wie die klassischen Ökonomen, die «alle historischen Unterschiede verwischen und in allen Gesellschaftsformen die bürgerlichen sehen», oder wie eine liberale Historiografie, die alle vergangenen historischen Entwicklungen lediglich «als Stufen zu sich selbst betrachtet».²⁶

Genau das taten die Begründer des «Marxismus» dann allerdings doch – bis der gesamte Geschichtsverlauf auf eine Stufenfolge historischer Produktionsweisen vom Urkommunismus über die Sklaverei und den Feudalismus zum Kapitalismus reduziert war, die gesetzmäßig auf den Sozialismus, also letztlich auf sie selbst hinführte.

Friedrich Engels hatte 1884, ein Jahr nach dem Tod von Marx und als eine Art Vermächtnis seines Freundes, mit seiner Schrift «Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates»²⁷ erstmals so etwas wie eine Gesamtskizze der menschlichen Gesellschaftsentwicklung von ihren «urkommunistischen» Anfängen bis in die Gegenwart entworfen.

Darin steckte ein noch umfassenderer metahistorischer, wenn nicht metaphysischer Gedanke, um den Engels in seinen letzten beiden Lebensjahrzehnten in mehreren, zu Lebzeiten nicht mehr veröffentlichten Skizzen immer wieder kreiste: nämlich dass die menschliche Geschichte, gerade indem sie durch alle Abbrüche, Rückschläge und Kataklysmen hindurch sich in einer evolutionären Aufwärtsspirale bewege, eben doch einen großen menscheitsgeschichtlichen Zyklus beschreibe, der vom ursprünglichen (kommunistischen) Gemeineigentum durch dessen histo-

rische Negationen hindurch (in Gestalt des antiken, feudalen oder kapitalistischen Eigentums) schließlich zur vollständigen «Negation der Negation» führen müsse. Diesen letzten Entwicklungssprung zu vollziehen, so schrieb Engels in seinen fragmentarischen Notizen über eine «Dialektik der Natur», nämlich «das Gemeineigentum auf einer höhern Entwicklungsstufe wiederherzustellen, ist die Aufgabe der – sozialistischen Revolution».²⁸

Hier schloss Karl Kautsky an, der seine Karriere als Autor sozialistischer Grundlagentexte unter anderem einer Serie von Texten verdankte, in denen er eine Galerie der «Vorläufer des neueren Sozialismus» in ihren geschichtlichen Zusammenhang stellte und in lebhaften Farben kleidete. In jeder Phase der Geschichte fand Kautsky Formen eines mythologisch oder religiös verkleideten, friedlich oder kämpferisch praktizierten Kommunismus als Opposition gegen die blindwüchsige und gewaltsame Herausbildung der Klassen- und Herrschaftsordnungen: «Es gibt kaum ein Zeitalter ohne Formen eines wirklichen oder doch eines angestrebten Kommunismus. An der Wiege der Menschheit stand der Kommunismus, und er ist noch bis in unsere Zeit die gesellschaftliche Grundlage der meisten Völker gewesen.»²⁹

Kautsky, der nach Engels' Tod 1895 eine überragende Position als theoretische Autorität im internationalen Marxismus einnahm, und nach ihm Rosa Luxemburg, Karl August Wittfogel oder Max Beer³⁰ brachten dieses Tableau der historischen «Vorläufer» des modernen Sozialismus in eine mehr oder weniger geschlossene Große Erzählung. Dabei ist es auch heute noch ein intellektuelles Vergnügen nachzulesen, wie in diesen frühen Textbüchern einer sozialistischen Parteiliteratur sämtliche Dramen und Umwälzungen der Menschheitsgeschichte sich dem überlegenen Blick des Wissenden zu Füßen legen.

Die Kommunisten des 20. Jahrhunderts traten einerseits also in die Fußstapfen der älteren sozialistischen Parteiliteratur. Aber gleichzeitig ergab sich aus der Globalität ihres Gestaltungsanspruchs das Bedürfnis einer über alle Gegenwartskonflikte hinausgreifenden, menscheitsgeschichtlichen Selbstbeauftragung. Dieses Bedürfnis wurde umso dringender, je offensichtlicher war, dass die Basis für eine attraktive sozialistische Alternative zu den Ländern des westlichen Kapitalismus fehlte. So nahm, was in der bolschewistischen «Monumentalpropaganda» der ersten Jahre noch eher unbeholfen und improvisiert begonnen worden war, in der Ära Stalins bereits das Format einer ungeheuren, betäubenden, die so-

ziale Realität geradezu ersetzenden Fiktion an, um in der Ära Chruschtschows und Breschnews schließlich zu einer seriellen Massenproduktion vaterländischer Heldengeschichten, spätsowjetischer Idyllen und futuristischer Zukunftsprospekte zu werden.

Hätte es sich dabei nur um professionelle ideologische Manipulationen seitens der Machthaber gehandelt, wäre die Sache einfach. Unterschätzt wird im Bild der kommunistischen Regimes als reiner terroristischer Zwangsanstalten und künstlicher Ideokratien jedoch meist das Spontane, Tiefverwurzelte und durchaus Volkstümliche, das den Kommunismus und den machtgestützten und militarisierten «realen Sozialismus» des 20. Jahrhunderts über weite Strecken getragen hat. Diese Anziehungskraft hatte aber weniger mit seinen avancierten wissenschaftlichen und technologischen Ambitionen zu tun, sondern eher mit seinen stationären und radikal vereinfachten, vom Stachel der permanenten Unruhe und einer notorischen Überkomplexität befreiten, auf neue Weise durch Traditionen, Regeln und Hierarchien gebundenen Lebensordnungen, wie sie sich im sozialistischen Alltag, in den Behördenstuben und Betriebsabteilungen, den Hinterhöfen und Datschenkolonien, den Feerritualen und Medaillenverleihungen auch tatsächlich organisch herausbildeten, überwölbt freilich stets von einem hybriden patriotischen Stolz auf die Macht des neuen Staatswesens oder des eigenen Weltlagers.

Fast ist man versucht, eine historisch-materialistische Gesetzmäßigkeit siegreicher Revolutionen zu formulieren, die auf ein ungeheures Paradoxon hinausläuft: Je brachialer ein politischer, sozialer, ökonomischer und kultureller Umbruch vollzogen wird, je tiefer die Risse, Brüche und Verwerfungen im sozioökonomischen und institutionellen Gesamtgefüge sind – desto ungefilterter, unreflektierter, unkulturierter strömen Residuen eines Vormodernen, Uralten, Mythischen, Tiefverwurzelten in die durcheinandergewirbelten Menschenmassen; und das vermutlich auf allen Ebenen der neuen Gesellschaftsformation.

So transportiert selbst Bertolt Brechts klassisch-epigrammatische Bestimmung des Kommunismus: «Er ist das Einfache, das schwer zu machen ist» etwas vom Ideal einer neuen «Einfachheit» des Lebens und von seinem Reiz gerade auch für Künstler und Intellektuelle. Der proletarische Paradedichter der SED, Kurt Barthel («Kuba»), fasste 1949 in einer von Jean Kurt Forrest expressiv vertonten «Kantate auf Stalin» das Menschheitsziel des Kommunismus in die beklemmende Metapher: «Heim kehrt die Menschheit zum Feuer, zum Herde. / Winter und Wölfe! Die Menschheit kehrt heim! / Heim in die Freiheit der weltweiten

Hürde ..., / heim in die Hege des Friedens der Welt.»³¹ Fast möchte man nicht glauben, dass er das in vollem Bewusstsein so hingeschrieben hat. Für unsere Argumentation geht es zunächst nur um die Markierung eines Zentralmotivs, das mit dem Kommunismus des 20. Jahrhunderts von Anfang an verbunden gewesen ist: nämlich der universelle und tatsächlich uralte Wunsch nach einer neuen Großen Ordnung, einer festen Großen Bindung, einem endgültigen Großen Frieden.

Alle in jüngster Zeit unternommenen Versuche, einen aufgefrischten «Sozialismus des 21. Jahrhunderts» zu kreieren, sind diesen regressiven, wenn nicht reaktionären Grundimpulsen bislang verhaftet geblieben, auch dort, wo sie im Gewande alertester Zeitgenossenschaft daherkommen. So etwa wenn sich der Feuilleton-Schamane Slavoj Žižek anheischig macht, in seinen «Versuchen über Lenin» dessen Parteitheorie zu reaktualisieren. Wenn diese fordere, «dass man bereit ist, sein ›Ich‹ auf das ›Wir‹ der kollektiven Identität der Partei zu gründen», und zwar auf Leben und Tod, dann sei das ganz im Sinne Lacans, demzufolge der «externe Agent (Partei, Gott, Analytiker)» intervenieren und den «Platz der Wahrheit» einnehmen müsse, damit die Arbeiterklasse sich «aus ihrer selbstgefälligen Spontaneität aufrütteln» lasse, um «ihre historische Mission zu verwirklichen». Worin diese «Mission» besteht, braucht nicht definiert zu werden. Denn Leninismus nach Žižek ist seinem Wesen nach eine «*Politik der Wahrheit*» (in bedeutungsvollem Kursiv), die sich dem liberalen Verdikt des «Totalitarismus» (in ironischen Anführungsstrichen) nie und nimmer beugt.³²

So unernst das ist, so deutlich spürt man in diesen scheinbar spielerischen Deliberationen einen Affekt, den «konservativ» zu nennen zu kurz griffe – so wenn Žižek etwa konstatiert, dass «die Marktwirtschaft die ›lebenden‹ organischen Gemeinschaften getötet» habe. Oder wenn er (vage bedauernd) feststellt, dass es «immer schwerer fällt, uns ein öffentliches oder universelles Anliegen vorzustellen, für das wir bereit wären, unser Leben zu lassen». Denn: «Wir im Westen sind Nietzsches ›letzte Menschen‹, die sich albernem Alltagsvergnügungen hingeben, während die muslimischen Radikalen bereit sind, alles aufs Spiel zu setzen und bis zur Selbsterstörung zu kämpfen.» Daher seien sie auch schon «die Herren», und insoweit zu Recht, da sie, wie schon der 11. September 2001 schlagend gezeigt habe, «sich einem transzendenten Anliegen widmen», während wir uns sklavisch «an das Leben und seine Genüsse klammern».³³

Auf ganz vergleichbare, wenn auch in eher dunkel-tragipathetische Redeformen verpackte Affekte stößt man bei einem anderen Protagonisten des Neokommunismus, dem Pariser Spät-Maoisten und Hochschullehrer Alain Badiou. Angesichts der nicht zu leugnenden «furchtbaren Episoden»³⁴ eines vergangenen Staatsterrorismus hat Badiou es unternommen, den Kommunismus wieder in den reinen platonischen «Status einer Idee»³⁵ zurückzusetzen, oder vielmehr einer «Hypothese», die es durch alle materiellen und moralischen Schiffbrüche hindurch zu behaupten gelte, sodass der Sinn ihres Scheiterns «immer nur die Geschichte ihres Beweises»³⁶ ist – eine perfekt zirkuläre Argumentation. Denn: «Wie Mao sagt: Wenn die Logik der Imperialisten und aller Reaktionäre ›Provokation von Ärger, Scheitern, neue Provokation, erneutes Scheitern und das bis zu ihrem Ruin‹ ist, dann ist die Logik der Völker ›Kampf, Scheitern, neuer Kampf, neues Scheitern, nochmals neuer Kampf und das bis zum Sieg.‹»³⁷

Als Idee ist der Kommunismus demnach eine überhistorische, gegen alle Provokationen zu verteidigende Tatsache, der man sich nur in der Art eines antiken Chors auf den Kothurnen einer feierlichen Anrufung nähern kann, wie Badiou das 1979 in einer «Romanoper», einem revolutionären Weihespiel, exemplarisch getan hat. Der proletarische Schlusschor mündet hier in die getragenen Verse: «Es ist das hartnäckige Gedächtnis des Volkes, das in der Welt dieses große Loch schlägt, in welchem, von Jahrhundert zu Jahrhundert, die Semaphore des Kommunismus gepflanzt wird! Völker aller Zeiten, aller Orte! Ihr seid unter uns!»³⁸

TEIL II

Die alte Welt des Kommunismus

1. Revolutionen der alten Welt

Wann ist der Mensch ein Mensch?

In George Lichtheims «Geschichte des Sozialismus» findet sich die ebenso schlichte wie apodiktische Feststellung: Dieser sei «in einer Gefühlswelt verankert, die so alt und beständig ist wie die menschliche Geschichte selbst», da «Menschen immer in Gemeinschaften gelebt und der Kooperation bedurft» hätten; wohingegen der «Individualismus ... eine vergleichsweise neue Daseinsform» darstelle.¹ Als historisch-anthropologische Feststellung ist das vermutlich unbestreitbar. Nur dass in jedem dieser scheinbar einfachen Begriffe eine ganze Gattungsgeschichte aufgehoben ist, die sich jeder sentimentalischen Beschwörung und jeder hierarchisierenden Wertung entzieht. Weder ist das «Ältere» per se das Höhere, noch umgekehrt.

Ab wann ist der Mensch ein Mensch, was macht sein Menschsein aus; und was bedeutet es, ihn nach Aristoteles als ein «zoon politicon», das heißt: als ein «soziales», oder richtiger: ein «von Natur dem Gemeinwesen angehöriges» Subjekt zu definieren, das sich daher natürlicherweise für die «Politik», d. h. die Belange der Polis, der Allgemeinheit, interessiert? Und ab wann zeigt er Züge eines «Individuums» in dem Sinne, in dem wir dieses Wort verwenden?

So unendlich fern uns unsere frühesten, steinzeitlichen oder antiken Vorfahren erscheinen, so gewiss haben sie ihre Spuren in unserem neuronalen Apparat und mentalen Unterfutter, in unseren Genen, Instinkten, Denkweisen und Handlungsmustern hinterlassen. Die «Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift»² umfasst ja jedenfalls 90–95 % der Existenz des Homo sapiens; und davor liegt eine noch unendlich viel längere Zeit, in der die Anthropoiden sich aus der Welt der Primaten herausentwickelt und inmitten eines Tierreichs bewegt haben, dessen Spezies und «Stämme» ihrerseits schon eigene, vielfach hoch entwickelte Formen einer «Eusozialität» (einer gemeinsamen Nahrungsbeschaffung, Brutpflege usw.) sowie einer internen Kommunikation und kollektiven Lernfähigkeit entwickelt hatten.³

Der Punkt, an dem eine spezifisch kulturelle Entwicklung der ersten

Menschen einsetzt, die sie aus der Welt der Primaten herausführt, wäre laut Michael Tomasello wohl der, an dem Kooperation und kommunikativ vermittelte Lernfähigkeit sich nicht mehr ausschließlich auf die Beschaffung bzw. den (notfalls kriegerischen) Wettbewerb um Nahrung und die Sicherung des Stammesreviers und des Nachwuchses beschränken, sondern zu ersten Formen einer Intersubjektivität führen: so der von jedem Menschenkind binnen kurzer Zeit erworbenen Fähigkeit, die Intentionen wie die Irrtümer der anderen «zu lesen» und ihre Handlungen entsprechend zu deuten, und auf diese Weise zu wissen, dass die anderen wissen, dass man selbst etwas weiß. Dieser Zustand einer habituell «geteilten Intentionalität», die eine höhere sprachliche und gedankliche Abstraktionsleistung sowie höhere emotionale Fähigkeiten zur Empathie, zur Einfühlung in andere, voraussetzt, wäre demnach der Punkt des gattungsgeschichtlichen Absprungs der frühesten Anthropoiden aus ihrem Primaten-Umfeld.⁴

Die weiteren Stufen und Zäsuren in der Entwicklung der menschlichen Gattung sind deutlich erkennbar, auch wenn man sich streiten kann, was zeitlich und entwicklungslogisch «zuerst» war: die Fähigkeit, Feuer zu machen; sich in kooperierenden Jäger- und Sammlerhorden zu organisieren; Waffen und Werkzeuge herzustellen, sich zu spezialisieren und zu tauschen; nach matrilinearen oder patrilinearen Abstammungslinien Sippen, Clans, Stämmen zu bilden; die Toten zu begraben und sie als «Ahn» präsent zu halten; Geister und Götter durch religiöse Idole und Totems, Regeln und Riten zu beschwören; Kultobjekte, Schmuck und Höhlenmalereien herzustellen und sich darin (vielleicht) selbst zu spiegeln. Das alles wird natürlich überwölbt von der Fähigkeit zu einer zunehmend abstrahierenden sprachlichen Kommunikation, der Tradierung und Erweiterung von Erfahrungswissen, der Ausbildung von «Persönlichkeiten» und von Hierarchien, d. h. von charakterologischen, physischen, sozialen Arbeitsteilungen zwischen den Stärkeren und Schwächeren, Mutigeren und weniger Mutigen, Geschickteren und weniger Geschickten, zwischen Männern und Frauen, Alten und Jungen.

Freilich, wann in den vielen gesprochenen, aber nicht aufgezeichneten Sprachen die Ich-Form zuerst aufgetaucht ist – die mit der Vorstellung eines individuellen «Ich» und «Du» noch längst nicht zu verwechseln sein dürfte – muss offen bleiben. Fest steht dagegen wohl, dass die Einzelnen in die «Gemeinschaft» ihrer Horde oder ihres Stamms mehr oder weniger eingeschweißt waren und auf sich gestellt kaum existieren konnten, weder physisch noch mental. In diesem Sinne konnte es eine «Per-

son» vor, außerhalb oder jenseits der «Gemeinschaft» schwerlich geben; und das muss sich in unseren genetischen Konditionierungen, «primitiven» Instinkten und «primären» Reflexen, und insoweit auch in unserer «Gefühlswelt» tief abgelagert haben.

Deshalb ist es auch für uns als die Bewohner einer weitgehend «globalisierten», säkularisierten, kommerzialisierten und politisch-staatlich strukturierten Welt nach wie vor fast unmöglich, unsere jahrhunderte- oder sogar Jahrtausendealten religiösen Vorprägungen, literarischen Traditionen, musikalischen Ausdrucksformen, kulinarischen Geschmäcker, populären Mythen und überkommenen Alltagsbräuche einfach abzustreifen und uns völlig «neu zu erfinden». Der Prozess der Zivilisation, der Selbstkultivierung und Individuierung besteht gerade darin, sich von diesen jeweiligen Vorprägungen – die positiv Bindungen und negativ Fesseln sind – zu emanzipieren, ohne sie deshalb gewaltsam zu verleugnen und abzuschneiden; sondern indem man sich ihrer bewusst bleibt, sie souverän weiterentwickelt und mit anderen, externen, «fremden» Einflüssen verbindet. Das moderne «Ich» ist weder nur die Summe seiner Herkunft und Prägungen, noch ist es einfach «Ich selbst».

Im Übrigen macht der Blick in die heutige Welt, Anno 2017, wohl mehr als plausibel, dass wir noch immer tief in der «Vorgeschichte» (im Marx'schen oder auch jedem anderen Sinne) leben – die wir vielleicht auch nie verlassen werden. Dass diese «Vorgeschichte» in ihren Epochenfolgen und globalen Gewichtsverlagerungen und Entwicklungsdynamiken selbst schon ein langes und gewaltiges, ebenso großartiges wie erschreckendes Panorama von Evolutionen der menschlichen Gattungsgeschichte umfasst, ist gerade unser Thema.

Urgemeinschaft und Stamm

Die sogenannte «neolithische Revolution», die vor etwa 11 000 Jahren einsetzte und vermutlich vom «fruchtbaren Halbmond» in Mesopotamien ausgehend über die folgenden Jahrtausende hinweg durch Migrationen nach Europa und Asien getragen worden ist und sich in einem langen Prozess weltweit durchgesetzt hat, eröffnete schließlich den Übergang zur Sesshaftwerdung: anfangs in kleinen, noch eher ambulanten Weilern und Dörfern, bald auch in größeren, fester gebauten Siedlungen, einige davon um große Sakralbauten gruppiert. Das war nur möglich auf Grundlage einer erhöhten und systematischeren Nahrungsmittelpro-

duktion, durch den Anbau von Wildgetreide oder Hülsenfrüchten auf beackertem Boden in Reichweite der Siedlungen, sowie durch den allmählichen Übergang von der reinen Wildbeuterei zur Domestizierung und Nachzüchtung von Rindern und Schweinen, von Pferden, Eseln und Kamelen oder von Federvieh – alles unendlich schwierige Innovationen, von ständigen Rückschlägen bedroht, mit drastisch erhöhter Arbeitsleistung und anfänglich oft auch mit physischer Degradation verbunden.

Dieser Übergang war von der nackten Not erzwungen: durch das Verschwinden der Großwildherden am Ende der letzten Kälteperiode ab 10 500 v. Chr. sowie durch das langsame Ansteigen der Bevölkerungszahlen im Zuge der schrittweisen Sesshaftigkeit, die den Druck, sich eine ortsgebundene, vielseitigere und zuverlässigere Ernährungsbasis zu schaffen, kontinuierlich erhöhte. Man muss sich das als einen aus winzigen Einzelschritten bestehenden, kumulativen Prozess vorstellen, in dem materielle Überlebenszwänge, praktische Erfahrungen, technische Innovationen, kognitive Fortschritte und wachsende Fertilität einander bedingten und sich gegenseitig vorantrieben.

Der Weg von nomadischen Jäger- und Sammlerhorden zu größeren Stämmen, die für ihren Zusammenhalt in der Regel dann bereits Stammesälteste und Häuptlinge brauchten, bis hin zu territorialisierten Stammesverbänden, die über feste Gemeinschaftsbauten, Kultstätten und herausgehobene Adels- oder Fürstensitze organisiert und repräsentiert wurden, kann auch in sozialökonomischen «Betriebsgrößen» ausgedrückt werden: so wenn mehrere Horden, die jeweils 30 bis 40 Köpfe zählten, durch Wachstum und Teilung zu Stämmen von vielleicht 200 oder 300 Köpfen wuchsen und diese durch weiteren Zuwachs oder Zusammenschlüsse mit anderen zu losen Stammesverbänden wurden, die etwa 2000 Köpfe oder auch mehr umfassen konnten. Da diese Größenordnungen es noch immer ermöglichten, die Dinge notfalls zwischen allen Stammesgenossen selbst, und sonst über Räte von Stammesältesten und einen (sei es gewählten, sei es schon erblichen) Oberhäuptling oder Fürsten zu regeln, wird man noch immer von vorstaatlichen Gesellschaften sprechen.

«Primitiv» mussten diese frühen Stammesgesellschaften deshalb keineswegs sein, im Gegenteil, sie konnten über recht differenzierte Regelwerke und eine elaborierte soziale Praxis für alle ihre inneren und äußeren Konfliktfälle verfügen sowie über vielseitige Formen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und Tradierung akkumulierter Wissensbestände. Vor allem die letzte, auch als Gentilgesellschaft bezeichnete Stufe einer vor-

staatlichen, allerdings nicht mehr völlig schriftlosen Sozialordnung, wie sie noch die keltischen, germanischen und slawischen Populationen in der Zeit der Völkerwanderungen und des frühen Mittelalters prägte, hat nicht nur Historiker und Sozialwissenschaftler intensiv beschäftigt – auch weil solche Gentilgesellschaften in sozialen Residuen, vor allem patriarchalen dorfgemeinschaftlichen Strukturen bis ins 19. und 20. Jahrhundert in Europa fortlebten, während Reisende und Ethnologen sie zugleich unter nordamerikanischen Indianerstämmen oder in den Südseegesellschaften wiederentdeckten.

Der alte Friedrich Engels, der sein Leben lang Privatstudien über das Stammesleben der Germanen, der Kelten und der Slawen trieb, aber auch die vielfältigen ethnologischen Forschungen auf den anderen Kontinenten verfolgte, konnte etwa mit juveniler Begeisterung schreiben: «Es ist eine wunderbare Verfassung in all ihrer Kindlichkeit und Einfachheit, diese Gentilverfassung! Ohne Soldaten, Gendarmen und Polizisten, ohne Adel, Könige, Statthalter, Präfekten oder Richter ... Allen Zank und Streit entscheidet die Gesamtheit derer, die es angeht ... Alle sind gleich und frei – auch die Weiber. Für Sklaven ist noch kein Raum, für Unterjochung fremder Stämme auch noch nicht ... So sahen die Menschen und die menschliche Gesellschaft aus, ehe die Scheidung in verschiedene Klassen vor sich gegangen war.»⁵

Als historischer Materialist musste Engels diesem Bild freilich eine zugleich vorwärtsweisende und polemische Wendung geben: «So imposant die Leute dieser Epoche uns erscheinen, so sehr sind sie ununterschieden einer vom andern, sie hängen noch, wie Marx sagt, an der Nabelschnur des naturwüchsigen Gemeinwesens. Die Macht dieser naturwüchsigen Gemeinwesen musste gebrochen werden – sie wurde gebrochen. Aber sie wurde gebrochen durch Einflüsse, die uns von vornherein als eine Degradation erscheinen, als ein Sündenfall von der einfachen sittlichen Höhe der alten Gentilgesellschaft. Es sind die niedrigsten Interessen – gemeine Habgier, brutale Genusssucht, schmutziger Geiz, eigensüchtiger Raub am Gemeinbesitz, die die neue, zivilisierte, die Klassengesellschaft einweihen ...»⁶

Dass vorstaatliche Gesellschaften friedlich gewesen seien, weil sie einander kaum im Wege gestanden hätten, weitgehend egalitär verfasst und in erster Linie mit ihrer Selbsterhaltung in einer rauen Natur beschäftigt gewesen seien, ist eine Vorstellung, die einen Großteil der archäologischen und ethnologischen Forschungen der letzten 150 Jahre fast axio-

matisch geprägt hat. Diese Suche nach den Ursprüngen, nach einem mehr oder weniger «glücklichen» Zustand kommunitärer Gemeinfreiheit und friedlichen Zusammenlebens – wenn man so will: nach einer ursprünglichen Unschuld – hat auch einen Gutteil der ethnologischen Forschungen des 20. Jahrhunderts noch beflügelt. Drei grundlegende Annahmen standen dabei im Zentrum: Erstens, dass Kriege zwischen den in vorstaatlichen Verbänden lebenden Stämmen, wie etwa auf Neuguinea, eher «rituelle Kriege», also reine Demonstrationskriege mit wenigen Opfern gewesen seien; zweitens, dass die wirtschaftlichen Beziehungen unter den Stammesgesellschaften eher einer «moralischen Ökonomie» von Gabe und Gegengabe (nach Marcel Mauss) gefolgt seien, etwa in den Formen des «Potlatsch» der nordamerikanischen Indianer, eines rituellen Austauschs von Geschenken, die oft an Ort und Stelle verbraucht oder zerstört (geopfert) wurden, statt einer utilitären Ökonomie von Warentausch und Besitz; und drittens, dass die mit dem Staat und den sozialen Differenzierungen verbundenen Hierarchien der Geschlechterordnung, also das «Patriarchat», sich in diesen vorstaatlichen Gesellschaften noch nicht finde, wie etwa die amerikanische Ethnologin Margaret Mead annahm, die bei einigen pazifischen Völkern nicht nur eine tendenzielle sexuelle und soziale Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen, Mädchen und Jungen, sondern Fälle einer direkten Umkehrung der Geschlechterrollen zu beobachten glaubte.

In diesen Befunden, so umstritten sie waren und sind, dürfte manches Richtige gewesen sein. Aber es war jederzeit deutlich, dass diese Forschungen sich vor allem in einer polemischen Abwehrstellung gegen jene eingefleischten kulturellen Abwertungsmuster bewegten, die den europäischen Kolonialismus des 18./19. Jahrhunderts in seinem Verhältnis zu den «primitiven Völkern» begleitet haben. Diese Oppositionen schärften die Linse – und trübten sie zugleich auch wieder. Vielfach fanden die Ethnologen des 20. Jahrhunderts genau das, was sie suchten, nicht anders als viele Weltreisende früherer Jahrhunderte. Und je länger, desto mehr mischten sich dann allerhand zeitgenössische, seien es sozialistisch, feministisch oder anarchistisch geprägte Erwartungen der Forscherinnen und Forscher in die Beobachtungen hinein.

Auch ältere, religiös geprägte Unschuldsvermutungen gegenüber den von der Zivilisation «unverdorbenen» Gotteskindern, wie christliche Missionare sie als Teil ihres Arbeitsethos bewahrten, dürften noch immer eine Rolle gespielt haben. Synthesen nationalkultureller und sozialistischer Selbstidealisationen wurden weitersponnen. So betrauerte

etwa der irische Sozialist James Connolly 1897 die normannische Unterwerfung und englische Kolonisierung der Insel als sukzessive Akte der Auslöschung einer uralten, auf dem Stammeseigentum an Grund und Boden, auf freier Wahl der Häuptlinge und Richter beruhenden, von einer hohen schriftlichen und mündlichen Kultur begleiteten sozialen Organisation, die unwiederbringlich verloren sei, aber im Freiheitswillen und Gemeinschaftsgeist der Iren weiter fortlebe.⁷ Nicht anders sahen das erkonservative Slawophile, russische Sozialrevolutionäre oder Vordenker nationaler Unabhängigkeitsbewegungen in vielen Teilen der Welt.

Friedrich Engels dagegen hat sich in puncto Friedlichkeit und frommer Einfalt der ursprünglichen Stammesgesellschaften wenig Illusionen gemacht. In «Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates» schreibt er: «Was außerhalb des Stammes, war außerhalb des Rechts. Wo nicht ausdrücklicher Friedensvertrag vorlag, herrschte Krieg von Stamm zu Stamm, und der Krieg wurde geführt mit der Grausamkeit, die den Menschen vor den übrigen Tieren auszeichnet und die erst später gemildert wurde durch das Interesse. Der Stamm blieb die Grenze für den Menschen, sowohl dem Stammesfremden als auch sich selbst gegenüber: Der Stamm, die Gens und ihre Einrichtungen waren heilig und unantastbar, waren eine von Natur gegebene höhere Macht, der der einzelne in Fühlen, Denken und Tun unbedingt untertan blieb.»⁸

Seiner Begeisterung für die freien Gentilgesellschaften tat das keinen Abbruch. Für ihr Verständnis schöpfte er nicht nur aus den Untersuchungen des amerikanischen Rechtswissenschaftlers und Ethnologen Lewis Henry Morgan, der in den Sozial- und Lebensformen der nordamerikanischen Indianerstämme die Grundzüge einer jeden menschlichen «Ancient Society»⁹ oder «Urgesellschaft» (so die deutsche Übersetzung) zu entdecken glaubte, sondern auch aus den systematischen Überlegungen des deutschen Rechtshistorikers Johann Jakob Bachofen über die Regulierung aller ursprünglichen Gesellschaften durch ein «Mutterrecht».¹⁰ Deren Thesen über eine matriachale, egalitäre und friedliche «Urgesellschaft» machte er sich allerdings nie ganz zu eigen. Deshalb taucht auch der Begriff eines «Urkommunismus» weder bei Marx noch bei Engels ursprünglich auf. Erst als Marx' Schwiegersohn Paul Lafargue in seiner Arbeit über die «Entwicklung des Privateigentums» (1890) den «Communisme primitif» einführte und Eduard Bernstein das mit «Urkommunismus» übersetzte, hat Engels den Begriff kurz vor seinem Tod seinerseits einmal verwendet.¹¹ Erst damit wurde der «Urkommunismus» ein fester Teil des marxistischen Kanons.

Das historisch-materialistische Geschichtsmodell, das Marx, Engels und andere Begründer des Marxismus in einem anspruchsvollen theoretischen Schrifttum entwickelt haben, war in vielem natürlich der weltanschaulich ganz anders orientierten Historiographie, Ökonomie oder klassischen Philologie ihrer Zeit entlehnt. Viele Grundannahmen waren mehr oder weniger unumstritten und entsprachen dem Wissen und den geläufigen Vorstellungen ihrer Zeit: Dazu gehörte erstens, dass die Geschichte der Menschheit sich in evolutionären Entwicklungsstufen vollzogen habe, von der Stufe der «Wildheit» über die «Barbarei» zur «Zivilisation», also von «Urgesellschaften» über vorstaatliche «Gentil- und Stammesgesellschaften» zu modernen, staatlich verfassten «Klassengesellschaften».

Diese Entwicklungen seien zweitens durch den Übergang von einer matrilinearen, vielleicht sogar matriarchalen zu einer patrilinearen und patriarchalen Gesellschaftsordnung geprägt. Hand in Hand damit haben sich die Einzelfamilie, das (sklavenhaltende, feudale oder bürgerliche) Privateigentum und der Staat samt seiner bürokratischen Funktionsträger und Zwangsapparaturen ausgebildet. Der Motor oder jedenfalls ein Charakteristikum dieser Evolutionen sei drittens die Herausbildung sozialer Gesellschaftsklassen auf Grundlage neuer Produktionsweisen gewesen. In deren inneren und äußeren Kämpfen und Konflikten hätten sich auch die modernen Nationen erst ausgebildet und mit ihnen das europäische Kolonialsystem und der Welthandel.

Die heutige, globalgeschichtlich vergleichende Historiografie und Gesellschaftstheorie akzentuiert dagegen wieder stärker die selbständige Rolle staatlicher Gewalten und darauf gestützter bürokratischer Apparaturen, öffentlicher Institutionen und Funktionsebenen, religiöser Institutionen und ideologischer Legitimationssysteme; und sie betrachtet die Formen und Funktionen eines gegebenen Staats nicht als ein wesentlich aus den Produktions- und Besitzverhältnissen abzuleitendes Phänomen, sondern als eine historische Universalie eigenen Gewichts.

Das bedeutet nicht, dass die jeweiligen Produktions- und Besitzverhältnisse für die neuere Historiografie bedeutungslos geworden wären. Aber sie sind nicht mehr der alles entscheidende Ausgangspunkt. Dazu kommt, dass aus der Marx'schen Aufzählung der «progressiven Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation» die als «asiatisch» oder «orientalisch» bezeichnete Produktionsweise in aller Regel herausgefallen ist.¹² Als «asiatisch» galt eine Produktionsweise, die offenbar von der ältesten bis in die neueste Zeit existiert hat und der im Allgemei-

nen ein «orientalischer Despotismus» als politische Form zugeordnet wurde – auch das eine lang etablierte europäische Vorstellung von der außereuropäischen Welt und insbesondere den nah- und fernöstlichen Reichen.¹³

Mit diesen großen östlichen Reichen fängt die Geschichte der ganzen höheren menschlichen «Zivilisation» aber nun einmal an. Dann stimmt allerdings etwas in der historischen Ableitungskette der «Entstehung der Familie, des Privateigentums und des Staates» nicht. Zuerst, so scheint es, war da der Staat, unter dessen Schirm sich die aus ihrem Sippenverband herausgelöste Einzelfamilie überhaupt erst entwickelt hat (eine Urhorde oder -sippe war ja gerade keine «Familie»). Und was das «Privateigentum» betrifft, so spielte es in der Formation der frühen fiskalisch-tributären Reiche und Gesellschaften zunächst noch eine deutlich untergeordnete Rolle.

Dass die materielle Lebensproduktion, also die Beschaffung und Aufbewahrung von Nahrungsmitteln, das Sich-Kleiden und -Behausen mit samt der dafür notwendigen arbeitsteiligen Herstellung von Werkzeugen einschließlich Jagdwaffen die primäre Grundlage jeder Gesellschaftsbildung ist, liegt auf der Hand. Aber als Nächstes kommt dann schon die Sicherung der Fortpflanzung der Sippe, des Clans oder Stamms, verbunden mit der Regelung des Geschlechtsverkehrs und der Geschlechterbeziehungen. Damit dürfte sich in der Formation der Urhorden und Stämme ein evolutionsbiologisches *factum brutum* geltend gemacht haben, das für Phantasien einer frühen, womöglich generellen «matriarchalen» Lebensordnung nicht viel Platz lässt.

Es geht dabei, nochmals, um die Gewalt als Faktor eigenen Gewichts, dessen Eigendynamiken sich nicht aus etwas Anderem, Drittem, sozio-ökonomisch Fassbarem, politisch Intentionalem, motivatorisch Berechenbarem ableiten lassen.¹⁴

Staaten, Kriege, Religionen

Was die tatsächliche und habituell geübte Gewalt in den vor- und frühstaatlich organisierten Gesellschaften angeht, sind wir heute dank der Untersuchungen von Ethnologen wie von «forensischen Archäologen» nicht mehr auf Vermutungen angewiesen. Viele Funde jahrtausendealter menschlicher Überreste tragen Spuren von Gewalteinwirkung an sich. Der im Gletschereis konservierte «Ötzi», ein 5000 Jahre alter Mann aus

der europäischen Bronzezeit, war nicht nur, wie sich herausstellte, durch einen Pfeil umgekommen, sondern wies auch zahlreiche Schnittwunden auf, während sich auf seinen eigenen Waffen das Blut von vier anderen Menschen fand.¹⁵ Eine Auswertung von Dutzenden, zwischen 14000 und 2000 Jahre alten Skeletten, die von allen Kontinenten stammten, ergab einen Durchschnitt von 15 % gewaltsam zu Tode Gekommenen – und das nur nach den eindeutig feststellbaren Todesursachen. Viele der friedlich oder gewaltsam Gestorbenen lebten in befestigten Plätzen und hatten Schilde oder Waffen bei sich, die nicht für die Jagd taugten, sondern nur für Kampf und Krieg.

Das sind exorbitant hohe Ziffern, die sich mit den Beobachtungen von Ethnologen unter einigen der gut erforschten, bis heute in sogenannten primitiven Gesellschaften lebenden Stämmen durchaus decken. So ist man unter Auswertung archäologischer Funde, eigener Befragungen und historischer Quellen zu der Schlussfolgerung gelangt, dass über 90 % der untersuchten oder befragten Stämme Kriege erlebt haben, fast 70 % sogar endemische, im Durchschnitt alle zwei Jahre aufflammende bewaffnete Konflikte.¹⁶

Einige Forscher haben sogar den Nachweis zu führen versucht, dass dieser hohe Gewaltpegel sich – zumindest in Relation zur Größe der jeweiligen Gesellschaften – über die Jahrtausende hinweg, trotz und teilweise wegen der gesteigerten staatlichen Gewaltmittel, erheblich verringert habe.¹⁷ Eine solche Generalthese nimmt sich mit Blick auf die epochalen Rückfälle des 20. Jahrhunderts beinahe frivol aus. Aber als Widerspruch zu der geläufigen Überzeugung einer schicksalhaften, im Kern unveränderlichen, eben «anthropologischen» Gewaltneigung der Menschen ist sie erst einmal sehr produktiv, historiografisch wie politisch.

Schon der britische Militärhistoriker Sir John Hackett hatte den Peloponnesischen Krieg als das früheste Beispiel eines totalen Krieges bezeichnet. Historiker der Geschichte Roms sind darin einig, dass die Kriegführung der römischen Heere der etablierten Praxis der alten orientalischen Reiche folgte, den Ruhm ihrer Feldherren an der Zahl der getöteten Feinde zu messen und die Bevölkerungen eroberter Städte einer vollständigen «Strafvernichtung» zu unterwerfen¹⁸; allerdings wohl nur noch dann, wenn es sich aus irgendeinem Grund nicht lohnte, diese Populationen als menschliche Beute in die Sklaverei zu führen.

Dagegen oder daneben steht die gesellschaftsbildende Kraft des Krieges inmitten aller Destruktivität. Für Heraklit, Sohn des Priesterkönigs

von Ephesos, der in seiner Lebenszeit von 520–460 v. Chr. Zeuge der demokratischen Umbrüche in vielen griechischen Städten wurde, setzt sich der «Logos», das (göttliche) Weltgesetz, erst im Feuer steter Verwandlungen und Umbrüche, Kriege und Konflikte durch. In ihnen kommt – wie bei einem Gottesurteil – die Sache dann eben zur Entscheidung. Deshalb galt Heraklit der Krieg, der nach innen wie nach außen eine Machtordeung herstellte, als «der Vater und der König aller Dinge, die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, indem er diese zu Sklaven und jene zu Herren macht».¹⁹

In der Sprache einer heutigen historischen Soziologie heißt das: «Staaten machen Kriege, aber Kriege machen auch Staaten».²⁰ Großer staatlicher Einheiten hat es jedenfalls bedurft, um den materiellen wie den kulturellen Produktivkräften die nötigen Spielräume zu verschaffen. In den Kriegen entwickelten sich die organisatorischen wie die technischen Potentiale der beteiligten Gesellschaften, oft indem sie in forcierter Weise mobilisiert und chaotisch miteinander verwirbelt wurden – wie zum Beispiel in den Zügen Alexanders des Großen bis nach Indien, die ein flüchtiges Unternehmen blieben und trotzdem tiefe, dauerhafte Spuren in allen Kulturen, die davon berührt wurden, hinterließen.

Zugleich wurden seit jeher die inneren Friktionen durch Kriege nach außen hin abgelenkt. Gerade in den alten Gesellschaften, in Griechenland oder in Rom, aber auch in den orientalischen Reichen, zogen bewaffnete Aufgebote von Bürgern oder Untertanen in den Krieg, um Beute zu machen, Land oder Sklavinnen und Sklaven zu gewinnen und so ihre inneren Spannungen abzubauen.

Soweit Kriege, wenn sie erfolgreich waren, die Zentralmacht stärkten, konnten sie nach innen hin pazifizierend wirken – trotz oder gerade wegen des Despotismus der Staatsmacht. Noch beunruhigender mag man die weitergehende Feststellung finden, dass in den endemischen Kriegen und Konflikten der menschlichen Geschichte sich offenbar erst viele der höheren sozialen Fähigkeiten zur Kooperation und Kommunikation sowie zur technologischen Innovation ausgebildet haben. Sie erst haben die Bildung von Städten und Stadtstaaten, kleinen und großen Reichen ermöglicht, ja erfordert – wie überhaupt die Verfeinerung der Waffentechnik allenthalben mit der der Werkzeugherstellung Hand in Hand ging, so wie die militärische mit der politischen und sozialwirtschaftlichen Organisation der jeweiligen Gemeinwesen auch.

In der Regel waren Krieg und Frieden, friedlicher Handel und bewaff-

neten Raub (vor allem auch Menschenraub) untrennbar vermischt. Sogar «primitive», vorstaatliche Gemeinwesen konnten bereits entlang der Meeresküsten und über die großen Flüsse, durch Wüsten und über unzugängliche Bergmassive hinweg erstaunlich ausgedehnte Handels- und Austauschbeziehungen entwickeln – mit allen erwartbaren Folgen arbeitsteiliger und hierarchischer Differenzierungen, früher Geldwirtschaft und Reichtumsakkumulation. Die Materialien, die «Ötzi» bei sich trug, stammten aus einem Einzugsbereich von mehreren hundert Kilometern. Es waren allerdings selten einzelne Individuen, sondern in der Regel ganze Stämme, Städte oder Reiche, die in diesen äußeren Austausch eintraten; und auch deshalb siedelte der frühe Warenhandel an den Rändern, nicht in der Mitte dieser Gemeinwesen, oder er wurde überhaupt fremden, darauf spezialisierten Zwischenvölkern wie etwa den Phöniziern überlassen.

In diesen inner- und zwischengesellschaftlichen Arbeitsteilungen, Kontakten und Konflikten bildeten sich auch die individuellen Fähigkeiten und damit die Individuen selbst, ob als Entdecker, Seefahrer oder Krieger (was mehr oder weniger zusammenfiel), als Künstler, Sänger, Geschichtsschreiber, Philosophen oder Lehrer, und natürlich als Herrscher und Feldherren, als Hohepriester und Verwalter. Porträts und Grabreliefs aus dem alten Ägypten zeigen idealisierte, aber auch schon individualisierte Gesichter, auch von hochgestellten Frauen oder von Ehepaaren, und sie erzählen detaillierte, teilweise sehr persönliche Lebensgeschichten – die allerdings alle in einen mythisch-religiös begründeten Zyklus von Leben und Nachleben, Geburt und Wiedergeburt eingebunden blieben, und damit in das große, kosmische Ganze.

Die Bewahrung und Überlieferung der religiösen Erzählungen und darin eingelagerten ethischen Regelwerke mit ihren Geboten und Verboten, die der Auslegung bedurften, erforderte früher oder später spezialisierte Priesterschaften – eine Entwicklung, die mit der Herausbildung von Fürsten- und Königtümern, von Staaten und Großreichen mit besoldeten Beamtschaften und Armeen Hand in Hand ging. Denn diese neu errichteten Machthierarchien und -apparate bedurften ihrerseits stets einer religiösen Begründung und Heiligung, aber auch der Beratung in Form von Orakeln usw., sofern sie nicht von vornherein die theokratische Form eines Gott- oder Priesterkönigtums annahmen. Tempelbauten wurden daher zu den organischen Zentren dieser ersten staatlichen Gemeinwesen, um die herum sich die städtischen Siedlungen, vielfach zunächst als Agglomeration umliegender Dörfer, anlagerten.

Die schiere Größe dieser ersten staatlich verfassten Gemeinwesen, die bald Zehntausende oder Hunderttausende von Menschen umfassen konnten, erforderte über den Unterhalt größerer Beamten- und Priesterschaften hinaus Formen einer sichtbaren, möglichst prunkvollen obrigkeitlichen Repräsentation als dem Signum einer gottgleichen Macht. Um diesen politisch-sakralen Überbau zu tragen oder auch zu «finanzieren», bedurfte es umgekehrt einer gesteigerten und militärisch gesicherten, in den nahöstlichen oder fernöstlichen Hochkulturen zudem durch aufwendige Bewässerungssysteme organisierten Agrikultur, die erst die nötigen, als Tribute abgeschöpften Überschüsse liefern konnte. Diese mussten über angelegte Straßen transportiert und in feste Lagerhäuser geschafft werden – was nach einer ungeschriebenen Regel auch die Verpflichtung der Machthaber zur Unterstützung ihrer Untertanen im Falle von Hungersnöten einschloss, verbunden mit dem Schutz vor äußeren Feinden.

Klar ist auch, dass solche komplexeren Gemeinwesen einer Menge anderer, handwerklich oder schon manufakturmäßig herzustellender Gegenstände des Massenkonsums bedurften, und damit wiederum eines sich erweiternden Netzes interner wie externer Tausch- und Handelsbeziehungen. Soweit Geld diese Austauschbeziehungen vermittelte, stammte es weniger aus diesen kommerziellen Transaktionen selbst, in denen auch andere Güter wie Metallgefäße, Salz oder Vieh die Funktion eines Zahlungsmittels einnehmen konnten. Als Münzgeld stammte es in allererster Linie aus Tributen, Steuern und Opfergaben, also aus regelmäßigen, fixen Abgaben, und war in diesem Sinne wieder primär «politischen», nämlich staatlichen Ursprungs. Die Prägung war denn auch weniger eine offizielle Garantie des Gehalts an Edelmetallen, sondern zunächst ein Akt sichtbarer staatlicher Macht oder in Griechenland der Einheit der Polis.²¹

Tribute und Tausch bedurften erster Formen einer Buchführung, in Tonscherben geritzter oder auf Rinden und Häute gezeichneter Zahlen- und Zeichensysteme, die die Anfänge der Schriftlichkeit wie der Mathematik markieren und bald auch für die Aufzeichnung der religiösen Erzählungen und Gebote wie der kosmischen Phänomene genutzt wurden; so zuerst wohl in Ur oder Uruk, der ersten, von bis zu 40 000 Einwohnern bevölkerten «Megacity» der alten Welt, rund 3000 Jahre vor Christus.²²

Aber damit waren die Menschen nicht mehr allein den Naturgewalten und kosmischen Geschehnissen ausgeliefert, sondern dazu auch einem

arbeitsteiligen und herrschaftlichen Sozialverband, der für die Einzelnen neue existentielle, vielfach undurchschaubare und nicht hinterfragbare Abhängigkeiten schuf. In diesen ersten städtischen Zentren waren die Bewohner einander Fremde, Mitglieder der unterschiedlichen Clans oder Stämme, für die es keinen festen Codex des Umgangs wie unter Familien- oder Stammesgenossen mehr gab. Es bedurfte somit abstrakter, allgemein gültiger, ziviler Gesetze sowie eines (zumindest ideellen) «Gesellschaftsvertrags» zwischen Herrschern und Beherrschten – alles Setzungen und Akte, die ihrerseits einer religiösen Sanktionierung und ständigen rituellen Bekräftigung bedurften.

Religion war also primär die Feier der erweiterten Gemeinschaft, des Staates, des Herrschers, die zu einer Naturgewalt zweiter Ordnung geworden waren. Insofern ist kaum zu ermessen, welche geistige, politische und soziale Revolution es bedeutete, als zum ersten Mal vor mehr als dreitausend Jahren in der ägyptischen Welt die Vorstellung eines «Monotheismus» auftauchte, der exklusiven Herrschaft und Allmacht eines einzigen Gottes, der keine anderen Götter neben sich duldete.

2. Die Großen Erzählungen

Das verstörende Erbe der Alten

Fast alle religiösen oder philosophischen Erzählungen der Menschheit spitzen sich, jedenfalls in ihren frühen Fassungen, auf eine radikale Negation alles historisch Gewordenen und von Menschen Gemachten zu. Damit wird das Herausarbeiten der «Sterblichen» (wie die Griechen die Menschen nannten) aus ihrem vor- oder frühgeschichtlichen Mutter schoß, ihr Heraustreten aus einem mythischen Urzustand ungetrennter, ursprünglicher Einheit, in immer neuen Wendungen als schuld- und fluchbeladen geschildert.

Das Erschrecken noch des modernen Lesers wird nur wenig durch die wissenschaftlichen Deutungen gemildert, dass es sich bei den verschiedenen Ursprungs- und Grundlagenerzählungen fast immer um verschlüsselte Erinnerungen oder traumhafte Erinnerungsreste an reale, frühgeschichtliche Ereignisse und Entwicklungen oder an bestimmte historische Katastrophen gehandelt haben dürfte. Was immer moderne Archäologie, Philologie oder Ethnologie in den letzten 150 Jahren an einschneidenden Ereignissen der Menschheitsgeschichte oder an «Revolutionen» der Produktions- und Lebensweisen herausgearbeitet haben, scheint in den frühen, anfangs nur mündlich tradierten, dann aufgezeichneten Sagen und Legenden der verschiedenen Kulturen ein Echo gefunden zu haben; so wie sich vermutlich auch die Spuren erdgeschichtlicher Katastrophen oder großer Umwälzungen in wiederkehrenden Erzählungen wie denen über eine «Sintflut» und eine «Arche Noah», den Untergang von «Sodom und Gomorrha» oder von «Atlantis» wiederfinden lassen.

Dabei haben wir es bei allen großen religiösen und geistigen Traditionen der Welt – dem mosaischen Judentum wie dem östlichen und dem westlichen Christentum, dem Islam in seinen Verzweigungen, dem Hinduismus, dem Buddhismus und dem Shintoismus, dem Konfuzianismus oder dem Taoismus – durchweg mit langwierigen, immer erneuerten Prozessen der Überlieferung und zeitgemäßen Anverwandlung mündlich oder schriftlich überlieferter historischer Stoffe zu tun.

Die historische Existenz der Stifter aller großen Menschheitsreligionen und Lebenslehren liegt weithin im Dunkeln oder ist überhaupt fraglich. Von keinem einzigen sind direkte Zeugnisse überliefert – weder von Moses noch von Sokrates, weder von Lao Tse noch von Konfuzius, weder von Zoroaster noch von Gautama Buddha, weder von Jesus noch von Mohammed, obwohl sie allesamt schon in einer Zeit routinierter Schriftlichkeit gelebt haben. Das kann man jedenfalls sehr viel verwunderlicher finden als die verspätete Aufzeichnung der allerfrühesten, mündlich tradierten mesopotamischen und biblischen Ursprungsmythen, der indischen Veden oder der Götter- und Heldensagen der Griechen, die lange vor dieser «Achszeit» entstanden sind.

Mit den Augen eines modernen Menschen gesehen, ähneln nicht wenige dieser Großen Erzählungen psychotischen Zwangsgedanken oder kindlichen Alpträumen; nicht anders freilich als die Volksmärchen fast aller Kulturen es auch tun, nur dass diese nicht den Status heiliger Schriften haben.

In den «Ältesten Geschichten der Welt», wie sie in den mesopotamischen Hochkulturen aufgezeichnet worden sind, entsteht die Welt der Menschen zunächst als eine Folge oder ein Nebenprodukt der wüsten Kämpfe der Götter und Halbgötter, der bösen und guten Geister, die mit den Naturelementen identisch sind, sowie kosmischer Ungeheuer, die sich in den Sternzeichen abbilden. Von irgendeiner gütigen göttlichen Hand ist hier keine Rede, im Gegenteil: Nach dem siegreichen Ende des «Kriegs der Götter» ließ der zum Obergott Babylons ernannte Marduk den Anführer der himmlischen Gegenfronde vorführen, «schnitt sein Haupt ab und schnitt seine Adern auf, und aus den Knochen und dem Blut formte er eine Puppe, die Mensch genannt wurde». Diese belebte Puppe namens Mensch aber war ihrer üblen Herkunft gemäß ausschließlich dazu bestimmt, «den Göttern zu dienen und ihren Wünschen nachzukommen» – also ihr Sklave zu sein.¹

Umso erstaunlicher wird man die philosophische Kühnheit und dramatische Bewegtheit des frühesten, schriftlich überlieferten Epos' der Menschheit überhaupt finden – das eine nicht unähnliche und doch schon ganz andere Version liefert: die Geschichte (oder Sammlung der Geschichten) vom sumerischen Urkönig Gilgamesch.² Dieser ist zu zwei Dritteln göttlich und zu einem Drittel menschlich, ein Gottmensch und ein kriegerischer Heros, aber auch ein schrecklicher Despot, der über Ur oder Uruk herrscht und der Erbauer dieser ersten großen, ummauerten

Stadt ist.³ Dafür beutet er seine Untertanen maßlos aus, trennt sie von ihren ländlichen Wurzeln, lässt sie von seinen Gouverneuren, Steuereintreibern und Soldaten drangsaliieren – bis die göttliche Urmutter Aruru, die die Menschen einst aus Lehm geschaffen hatte, die Klagen des bedrängten Volks erhört und das ungezähmte, unter den Herden in der Steppe lebende, mächtige Tierwesen Enkidu gegen Gilgamesch in Stellung bringt.

Gilgamesch aber, der davon erfährt, entfremdet auf listige Weise Enkidu seinen Tiergefährten, indem er ihm ein verführerisches Menschenmädchen zuführen lässt, dessen Reiz der Wilde erliegt. Sie gibt ihm Bier zu trinken, wäscht, kämmt und kleidet ihn in feine Gewänder, kurzum: sie vermenschlicht ihn. Als der so vom Viertel- zum Halbmenschen gewordene Enkidu beim Tempelfest endlich Gilgamesch entgegentritt, da kämpft der zwar mit ihm, aber macht ihn sich schließlich zum Freunde: der Halbgott den Halbmenschen also. Gemeinsam besiegen sie nun die von den Mächten der Finsternis gesandten Ungeheuer, wie das Untier Chuwawa, nicht ohne den heiligen Zedernwald, in dem es gehaust hat, abzuholzen und in großen Reichtum zu verwandeln. Die Werbungen der verführerischen Stadtgöttin Ishtar, die Gilgameschs Schönheit und Stärke verfallen ist, schlägt dieser aus, weil die Göttin stets treulos ist und ihre Liebhaber am Ende ins Verderben stürzt – um den furchtbaren Preis, dass die blamierte Stadtgöttin aus Eifersucht seinen treuen Gefährten Enkidu hinsiechen und sterben lässt, also ihn durch den Tod des Freundes bestraft.

Der von Gram zerfressene Gilgamesch begibt sich nach dem Tod des zum Menschen gewordenen Enkidu auf die Suche nach Unsterblichkeit. Er hört nicht auf die Stimme einer Wirtin, die ihm rät zu bleiben: «Wohin willst du noch laufen? Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden!» Er solle sich lieber dem Glück zuwenden, seinen Bauch füllen, tanzen und spielen, sich schön kleiden und ein ganzer Mensch werden: «Blick auf das Kind, das an die Hand dich fasst, beglückt sei die Frau an deiner Brust – denn solches alles ist der Menschen Lust!»⁴

Stattdessen begibt Gilgamesch sich auf eine lange Reise, die ihn durch Wälder, Wüsten, paradiesische Gefilde (den Garten Eden?) und einen Totenfluss schließlich auf eine Insel am Ende der Welt führt, auf welcher der Weise Utanapishti wohnt, der die Sintflut überlebt und Menschen wie Tiere gerettet hatte (der Noah der biblischen Überlieferung also) und der nun das Geheimnis des Lebens hütet. Zwar gibt dieser seinem Besucher nicht die erhoffte Pflanze der Unsterblichkeit, aber er sagt ihm, wo

in den Tiefen des Ozeans eine Rose zu finden ist, die ihm ein langes Leben sichert. Doch als Gilgamesch sie unter titanischer Mühe endlich ans Licht geholt hat, schläft er erschöpft ein – nur um zu erleben, dass die Rose ihm von einer Schlange, der Verkörperung des Bösen, gestohlen worden ist. Sie ist es, die sich häutet und durch seine frevlerische Vermessenheit unsterblich geworden ist.

So kehrt Gilgamesch von seiner Odyssee schließlich in seine Stadt Uruk zurück, dient ihr fortan als vermenschlichter Herrscher, baut ihre großen Stadtmauern und Tempel, in denen den nun von den Menschen klarer geschiedenen Göttern gehuldigt wird, noch schöner aus, bevor er als fast zweihundertjähriger Greis dem Tod ins Auge schaut. Durch die Überlieferung seiner Ruhmestaten unter den Menschen und Göttern hat auch er am Ende «Unsterblichkeit» errungen.⁵ Die große Stadt Uruk, die Mutter der Städte des Zweistromlandes, ist hier bereits der Ort der Zivilisation und des von Menschenhand geschaffenen Reichtums, freilich auch ihrer späteren («babylonischen») Selbstüberhebung.

Die Gilgamesch-Legende gehört in den großen Kreis nah- oder fernöstlicher Ursprungserzählungen, die durchweg von mit göttlicher Weisheit oder übermenschlichen Kräften durchdrungenen Reichsgründern, Urkaisern und Herrscherdynastien handeln, die ganz oder zur Hälfte noch der Welt der Götter und Überwesen entstammen.

Die altägyptische Gründungslegende vom Pharao Meni ähnelt der vom «Gelben Kaiser» (Huangdi), der als eine Art Urvater aller Chinesen und ein mit göttlichen Kräften ausgestatteter Herrscher vor Jahrtausenden inmitten kosmischer Wirren Mensch und Natur versöhnt, das Volk gesammelt und es alle seine späteren Fähigkeiten und zivilisatorischen Errungenschaften gelehrt haben soll – eine mythische Erzählung, die am Beginn des ersten Jahrhunderts v. Chr. von Sima Quian, dem Hofastrologen der Han-Kaiser, an den Anfang einer ersten Kaiserchronik gestellt worden ist und die heute wieder zum halboffiziellen Staatskult der Volksrepublik China gehört.

Am Eingang eines 2006 neuerbauten, ausgedehnten Tempelareals in Shanxi finden sich auf einander gegenüberliegenden, großen Steinstelen je ein kalligraphisches Widmungsgedicht von Mao Tse-tung und von Sun Yat-sen, dem Gründer der Kuomintang, eingraviert, die hier im Zeichen des Urvaters wiedervereint sind. An dem in der Kuomintangzeit errichteten kleinen Schrein des «Gelben Kaisers», der sich am Ende der monumentalen Anlage findet, kann jeder Han-Chinese ein Täfelchen mit seinem Clan-Namen finden und seinen Ahnen huldigen – ein alter, lange

unterdrückter religiöser Kult, der jetzt der neugeschmiedeten völkisch-imperialen Glorie des Reichs der Mitte im Zeichen der «Großen Harmonie» und eines «Chinesischen Traums» eingemeindet wird.

Über diese eher statischen Reichslegenden ragt das Gilgamesch-Epos allerdings lyrisch wie philosophisch weit hinaus. In ihm hat die Menschenwelt sich zum ersten Mal auch selbst ein literarisches Denkmal gesetzt: in ihrer irdischen Begrenztheit wie in ihrer gottgleichen Maßlosigkeit, in ihrer Fähigkeit zu rasender Feindschaft und unerschöpflichem Hass wie zu aufrichtiger Freundschaft und inniger Liebe, in ihrer ursprünglichen, tierischen Wildheit wie in ihrer zivilisierenden Arbeit und Selbstkultivierung, in ihrer materiellen und erotischen Glücksfähigkeit wie in ihrer Entfremdung von ihren natürlichen Ursprüngen.

Ein ungleich monomaneres und düsteres Gepräge tragen im Vergleich dazu die aus einem israelitischen Mythengrund geschöpften, fast eintausend Jahre später erst aufgezeichneten biblischen Erzählungen von der Entstehung der Welt und der Menschen und von den Schicksalen des auserwählten Gottesvolks. Das gilt gerade auch für die «paradiesische» Ursprungserzählung der Genesis (Moses 1). Man muss sie sich erst einmal, so wie die anderen biblischen Geschichten auch, als eine reine Erzählung in Erinnerung bringen, um die vielen Schichten theologischer Deutungen und erzählerischer oder bildlicher Anverwandlungen zu durchdringen.

Gott hatte, nachdem er die Welt aus dem Chaos erschaffen und als das letzte seiner Geschöpfe Adam, den Menschen, aus Lehm geformt und in den Garten Eden gesetzt hatte, gesehen, dass alles «sehr gut» war. Und als Gott (zu sich selbst) sagte, dass es nicht gut sei, wenn der Mensch allein sei, und ihm aus einer Rippe ein Zweitwesen schnitzte, da waren Adam und Eva immer noch «Mann und Männin», also zweieinig, ungeschieden auch von Tieren und Pflanzen, reines «Abbild» Gottes und insoweit eben nur eine embryonale, schattenhafte Vorform des Menschen.

Die Pointe der biblischen Schöpfungsgeschichte liegt denn auch nicht in irgendeiner sehnsüchtigen Rückerinnerung an diesen «paradiesischen», letztlich unwirklichen Urzustand als vielmehr in der existentiellen Erfahrung des «Sündenfalls», der Verstoßung Adams und Evas aus dem Garten Eden, nachdem sie vom verbotenen «Baum der Erkenntnis» gegessen und der Versuchung, selbst gottgleich zu werden, nicht widerstanden hatten. Der Preis dieses Urfrevels war, dass sie einander als nackte, geschlechtlich getrennte Wesen «erkannten»; dass Adam sich fortan im

Schweiß seines Angesichts vom Acker ernähren und dass Eva unter Qualen gebären musste. Es folgte die tödliche Eifersucht zwischen ihren beiden Söhnen.

Mit dem Brudermord Kains, des von Gott ungeliebten Ackerbauers, an Abel, dem Viehzüchter, der einem zweiten Sündenfall gleichkam, beginnt die eigentliche Geschichte der Menschen, die sich in einer endlosen, von Mord und Unzucht geprägten moralischen Abwärtsentwicklung bewegt – bis Gott den Reset-Knopf drückt, eine Sintflut die Erde überschwemmen lässt, alle Menschen und Tiere ersäuft und nur Noah und seine Familie samt der Tiere, die sie in ihrer Arche mitführen, überleben lässt.

Dieser Zweitstart der menschlichen Geschichte entwickelt sich ungeachtet aller göttlichen Strafgerichte und bestandenen Prüfungen aber kaum besser. Weiterhin jagt eine Katastrophe die nächste, so beim Turmbau zu Babel, der statt als Medium und Symbol der Wiedervereinigung der zerstreuten Stämme zu wirken, zum Zeugnis einer erneuten menschlichen Selbstüberhebung wird, die Gott mit «babylonischer» Sprachverwirrung und endgültiger Entzweiung, Verfeindung und Zerstreuung bestraft. Hier wie überall sind die großen Städte, also die eigentlichen Ursprungsorte der menschlichen Zivilisation, auch die Orte einer ererbten Sünde, die wiederum auf Kain zurückweist, der nach dem Brudermord vom Ackerbauer zum ersten Städtebauer geworden war.

Was dann allerdings geschieht, als Gott sich endlich seines in ägyptischer Gefangenschaft schmachtenden auserwählten Erstvolks (des «Volkes Israel») annimmt und ihm den Weg ins Gelobte Land weist, übertrifft selbst den Furor der babylonischen Götter: «Aus den Städten dieser Völker jedoch, die der Herr, dein Gott, dir als Erbesitz gibt, darfst du nichts, was Atem hat, am Leben lassen. Vielmehr sollst du die Hetiter und Amoriter, Kanaaniter und Perisiter, Hiwiter und Jebusiter der Vernichtung weihen, so wie es der Herr, dein Gott, dir zur Pflicht gemacht hat». ⁶ Ebenso wenig gibt es Schonung für die Stammesgenossen, die dem Goldenen Kalb huldigten und daher auf Gottes Befehl von Moses und Aaron hingeschlachtet werden (2 Moses 32,27–28). Noch weniger gilt es für die Kebsweiber, die die erobernden Israeliten zunächst verschont haben, um ihnen beizuwohnen – was sie eben der Gefahr aussetzt, gerade mit deren falschen Göttern infiziert zu werden; weshalb der Herr befiehlt, diese Weiber allesamt zu töten, mit Ausnahme der Jungfrauen; die mögen die Männer «für sich selbst behalten». ⁷

Moderne Bibelverächter haben dutzende Passagen gezählt, die von Tötungen berichten, die (in moderner Terminologie) genozidalen Charakter tragen.⁸ Nichts von alledem ist, wohlgemerkt, historisch verbürgt. Insofern kann man alle diese Passagen, so auch die berüchtigten Fluchpsalmen und Feindvernichtungsgebete aus dem «Psalter», eher wohl als «verbale Kraftakte» verstehen, die darauf angelegt gewesen waren, «die psychopolitische Unwahrscheinlichkeit des Überlebens [Israels] in der Zeit seiner Niederlagen zu kompensieren», und so den «Zorn Gottes» als eine exklusive moralische Ressource im Kampf gegen alle Fremdherrscher und Fremdvölker in Anspruch zu nehmen.⁹ Im Übrigen richtete der Zorn Jahwes sich mit womöglich noch größerer Heftigkeit immer wieder auch gegen sein eigenes Volk, das wiederholt mit einer Hure verglichen wird, die sich zahllosen Freiern hingeeben habe, und das daher – wie Jesaja oder Ezechiel ihm ankündigen – durch die Auslöschung der Missratenen immer erneut wie unreines Erz eingeschmolzen und geläutert werden müsse.

Natürlich geht die menscheitsgeschichtliche Bedeutung der Grundlagenzählung vom «Exodus» in einem solchen Referat nicht auf. Man kann sie als eine symbolische Erzählung lesen, die «für jede Form eines radikalen Hinter-sich-Lassens und Aufbruchs zu etwas Neuem, ganz Anderen stehen kann», und die damit den Beginn einer neuen, messianischen Zeitrechnung markiert. Diese neue Zeitrechnung und dieser Aufbruch ins Gelobte Land sprengte den Rahmen, den die ägyptische Priesterreligion (wie jede alte orientalische Kultur) mit ihren auf ewige Erneuerung der mythischen Ur-Muster angelegten Kulte einer menschlichen Geschichte gesetzt hatte. Zum ersten Mal trat Gott hier durch seine Offenbarung und durch den Bund mit seinem erwählten Volk «aus seiner Verborgenheit und Unbegreiflichkeit heraus».¹⁰

Aber das ändert nichts daran, dass die biblische Kerngeschichte in ihrer Härte und Unbedingtheit die vielleicht erschreckendste der Ursprungserzählungen dieser Welt ist, gerade weil sie von «Sterblichen», nicht von Göttern und Halbgöttern handelt. Unter der erdrückenden Macht der mit immer neuen Vernichtungsdrohungen bewehrten göttlichen Gebote und Verbote erscheinen die Menschen zwar nicht mehr als Puppen und Sklaven der Götter, aber dafür als «Geschöpfe» ihres unsichtbaren und unnennbaren, dennoch bedrängend präsenten, unendlich erzürnten Herrn, die zu eigenen Wünschen, Gedanken und sittlichem Handeln immerzu aufgerufen, aber kaum fähig sind. Was in die-

ser post-ägyptischen Finsternis bleibt, ist allein die Hoffnung auf die Ankunft des Messias, der die Perspektive einer «Rückkehr» eröffnet – nicht ins ursprüngliche Paradies, das durch den Engel mit dem Flammenschwert versperrt ist, aber doch in einen «neuen Himmel und eine neue Erde».

In der christlichen Interpretation gilt dies allerdings nur für jene wenigen Gerechten, die am Tag des Gerichts nicht unter die große, dunkle Masse der Verdammten gestoßen, sondern ins Reich der Seligen erhoben werden. Dieses neue himmlische Paradies, mal als Garten (ein neues «Eden»), mal als Stadt («das neue Jerusalem») ausgemalt, kennt keinen Unfrieden mehr, weder Krankheit noch Arbeitsmühe; aber deshalb auch nicht mehr Mann und Frau, sondern nur noch ein seliges, trieb- und tatenloses Hindämmern. Ob das wirklich menschlichen Sehnsüchten entspricht (außer der «Erlösung von allen Übeln»), diese philosophische Frage stellt sich im Grunde nicht, weil das eigentliche Menschengeschlecht mit dem Endgericht auch schon wieder erloschen sein wird – im Himmel oder in der Hölle.

Die absteigenden Weltzeitalter

Kaum weniger befremdlich, abgründig und zwiespältig als die mesopotamischen oder die biblischen Ursprungsmythen sind die der Griechen, wie sie zuerst in Hesiods im 8. Jahrhundert v. Chr. in Verse gefasster «Theogonie» in eine gewisse Ordnung gebracht und überliefert worden sind. Wie in der babylonischen Erzählung vom Krieg der Götter geht es auch darin zunächst einmal um die chaotische Entstehung der Welt und der Göttergeschlechter selbst in einer schier endlosen Kette von Kämpfen und erstaunlichen Zeugungsakten. Erst in Hesiods zweiter Dichtung «Tage und Werke» erscheinen die Menschen auf der Bühne, ohne allerdings zunächst mehr zu sein als ein Spielball der Götter.

Hier findet sich in ihrer ersten, klassischen Form die Geschichte vom «Goldenen Zeitalter», die ähnlich wie das christliche «Paradies» zu einer festen Formel der europäischen Neuzeit und Moderne geworden ist. Hesiods erstes, «goldenes Geschlecht», das «wie Götter von Sorgen befreit», «fern von Mühen und Trübsal», von den Früchten des «nahrungsspendenden Saatlands» sich nährt und nach einem langen Leben «wie vom Schlummer bezwungen» dahinscheidet, ähnelt in seiner geschlechtslosen, seligen Indifferenz noch ganz dem blassen biblischen Ur-

paar, so wie es in den nahöstlichen Ursprungserzählungen vom «Garten Eden» Gestalt angenommen hatte.

Dieses «Goldene Zeitalter» der Griechen stand unter der Schirmherrschaft des Titanen Kronos (bei den Römern Saturn), dem Sohn der Urmutter Gaia, der Erde, und des Uranos, des Himmelsgotts. Angestiftet von seiner Mutter, hatte Kronos sich in einem Putsch selbst zum obersten Weltenherrscher aufgeschwungen, indem er seinen Vater entmannt, also entmachtet, und dessen Glied ins Meer geworfen hatte, worauf sich weißer Schaum entwickelte, in dem die Liebesgöttin Aphrodite heranwuchs. Aus Angst, dasselbe Schicksal zu erleiden, fraß Kronos seine mit der Rhea gezeugten Kinder gleich nach der Geburt auf – bis der jüngste, von der Mutter gegen einen Stein vertauschte und schließlich herangewachsene Sohn Zeus seinen schlafenden Vater seinerseits entmannte und zwang, alle Geschwister wieder auszuspucken. Wieder befindet man sich also in einem psychotisch anmutenden Alptraum, wie ihn Kinder träumen.

Erst mit diesem abermaligen Urverbrechen schwang Zeus sich zum Oberhaupt einer von den Olympiern dominierten neuen Götterwelt auf. Aber mit Kronos verschwand auch das «Goldene Geschlecht», das auf eine Insel der Seligen verbannt wurde, während ein nachfolgendes «Silbernes Geschlecht» wegen mangelnder Ehrfurcht und allgemeiner Degeneration bald ebenfalls im Reich der Schatten verschwand. Auch ein drittes «Ehernes (bronzenes) Geschlecht», das nichts als Krieg und Gewalt im Sinn hatte, verschwand bald ruhmlos im Hades.¹¹ Fast schien damit die Geschichte der Menschen schon wieder beendet.

In einem unklaren Verhältnis steht dazu die zweite, in den Fundus der Moderne eingegangene Schöpfungsgeschichte der Griechen: die von Prometheus, dem Abkömmling des mit den Olympiern verwandten und rivalisierenden Geschlechts der Titanen, deren rebellischer, erfindischer, suchender Geist sich mit Zeus und seiner olympischen Geschwisterschar immer von Neuem maß. Bringt man das Durcheinander dieser in hundert Variationen überlieferten Götter- und Titanenkämpfe in eine halbwegs kohärente erzählerische Ordnung, dann entstand der bedeutendste ihrer Konflikte aus der Schöpfungstat des Prometheus, der zur Erde herabstieg, um sie mit aus Lehm geformten Geschöpfen zu bevölkern, denen er, ähnlich wie der biblische Gott, seinen Atem einhauchte. Als letztes erschuf auch Prometheus die Menschen, aber nicht nur ein einziges Urpaar, sondern viele mit unterschiedlichen Eigenschaften, und lehrte sie entsprechend ihren Fähigkeiten, die Tiere zu zähmen, den

Acker zu bebauen, Handwerke auszuüben, die Meere zu befahren und Künste zu treiben. Schließlich forderte er für sie das himmlische Feuer, stahl es von Helios' Sonnenwagen und brachte es den Menschen – nur um endgültig den tödlichen Zorn des Zeus zu erwecken, als dessen Herausforderer er damit auftrat.

Der ließ Prometheus als himmlischen Rebellen und Verräter gefangen nehmen und verurteilte ihn zur ewigen Ankettung an einen Bergfelsen, während ein Geier täglich von seiner Leber fraß, dem Sitz der Leidenschaften und des Eros. Dem frisch gebackenen Menschengeschlecht aber ließ der rachsüchtige Gottvater durch eine eigens für diesen Zweck geschaffene schöne Jungfrau die «Büchse der Pandora» überbringen, welcher, vom einfältigen Bruder des Prometheus geöffnet, alle Übel der Welt wie Krankheiten, Zwietracht, Habgier entströmten – während die Hoffnung in der Büchse verschlossen und den Menschen versagt blieb.

Gegenüber den biblischen Überlieferungen weist die Prometheus-Sage Ähnlichkeiten, allerdings auch markante Unterschiede auf. Sind in der biblischen Geschichte die beiden ersten Menschenwesen selbst die Frevelnden, so ist die Einflößung von (göttlichem) Wissen und Können, wie zuletzt die Zähmung des Feuers, hier eine fatale Gabe des Halbgotts Prometheus an seine eigenen Geschöpfe, während das vergiftete Geschenk des Zeus, die «Büchse der Pandora», der rasenden Eifersucht des Himmelsoberraupts entspringt. Und wie in der Bibel Eva, das Weib, die Versucherin des arglosen Adam ist, so ist es auch in der griechischen Geschichte «das schöne Übel», das Urweib Pandora, auf Zeus' Wunsch hin durch den Handwerker Gott Hephaistos geschaffen, welches «die letzte unversiegbare Quelle des Elends für die Menschheit» darstellt (so der Mythenforscher Karl Kérenyi). War das «goldene Geschlecht» des ersten Zeitalters in seinem wunschlosen Glück asexuell, so kommt mit dem vom Manne getrennten und begehrten Weib der Eros in die Welt, und mit dem Eros alle übrigen Sünden, Elend und Zwietracht. Damit beginnt hier wie dort die eigentliche Geschichte der Menschwerdung, die eine Geschichte des Abstiegs und des moralischen Verfalls ist. Und Zeus, der voraussah, dass er mit Pandora, der ersten Frau, den Menschen «ein Übel» bringen ließ, «das allen Freude bereitet im Herz, wenn ihr eigenes Weh sie umarmen», er «lachte heraus, der Vater der Menschen und Götter».¹²

Tatsächlich drehen sich nahezu alle Konflikte der kämpfenden Heroen und Parteien um die Frauen, aber dies in einer seltsamen Melange geiler Begierde, «raptiver Gewalt»¹³ und kläglichlicher, pueriler Liebesbekundungen an die eigenen Ehefrauen oder die göttlichen Mütter.

Aus dem asketisch-bäuerlichen Ethos, das Hesiod in seinem zweiten großen Lehrgedicht «Werke und Tage» predigte,¹⁴ lässt sich im Übrigen schließen, dass für ihn die homerischen Heroen mit ihren starren aristokratischen Tugenden einer dem Aussterben geweihten, vergangenen Zeit angehörten. Mochte die Verschlechterung der Charaktere der Menschengeschlechter unaufhaltsam weitergehen, so hatten die Menschen doch – so könnte man aus seiner vieldeutigen Dichtung schließen – durch alle Katastrophen und Irrfahrten hindurch an Wissen und Können dazugewonnen, ihr Leben verbessert und reicher gemacht.

Nur, und das ist die Pointe dieser Hesiod'schen Welt- und Lebenslehre: Dies alles verkehrte sich immer wieder in sein Gegenteil. Jeder materielle Fortschritt steigerte nur die moralische Zersetzung und Auflösung aller geheiligten Bande und Verpflichtungen, ob gegenüber den eigenen Eltern, den Gastfreunden oder den Höhergestellten. Ehrliche Arbeit und Lebensführung wurden durch Ehrlosigkeit und Habgier übervorteilt und entwertet; der fleißige Schiffbau führte vom Seehandel zum Seeraub, die Festlegung der Ackergrenzen zur Aufhebung der Gemeingüter, der Bergbau diente zur Produktion von Waffen statt von Werkzeugen.

Nur ein Licht fiel ins Dunkel dieser Eisenzeit: Es waren die Musen selbst, die den Eingangswersen zufolge ihn, Hesiodos aus Askra, mit Lorbeer gekrönt, ihm göttlichen Gesang eingehaucht und so erst befähigt hatten, die Schöpfungsgeschichte der Götter wie der Menschen zu berichten und zu besingen. Somit ist er, der Dichter selbst, der einsame Hüter des göttlichen Funkens – und tritt in allen Beschwörungen von angestammter Sitte und verbindlicher Gemeinschaft als eines der frühen großen Individuen aus der Menge hervor. Mehr noch: In der Gestalt Hesiods betritt, nicht lange nach Homer als dem Sänger kriegerisch-aristokratischer Tugenden, der plebejisch-bodenständige Dichter die Bühne, in einen viel engeren Lebenskreis gebannt als jener, aber nicht ohne Selbstbewusstsein, wenn er das redlich Selbsterarbeitete und Selbsterworbene moralisch über hohe Geburt und ererbten Reichtum stellt.¹⁵

Ein großes Individuum ist aber auch er nur oder gerade deshalb, weil aus ihm als dem begnadeten Sänger das kosmische Ganze, die große Gemeinschaft und ein göttliches Gesetz, spricht, das er verkündet und dem er durch alle Härten und Gefährdungen seiner Existenz hindurch selbst treu folgt.

Verloren ist das große Dau

Den unsinnlichen, körperlosen Paradiesvorstellungen der Christen oder dem ähnlich körperlosen «Goldenen Geschlecht» der Griechen entsprechen viele der asiatischen Welt- und Lebenslehren. Auch hier wirken so etwas wie «Erinnerungen» an ein einträchtiges, stationäres, «kommunistisches» Leben fort, als die Menschen der Vorzeit in ursprünglich-natürlicher Art, in Unschuld und Ungetrenntheit lebten.

So wenn es in einer der bedeutendsten und frühesten dauistischen (taoistischen) Schriften heißt: «Zu jener Zeit gab es weder Pfade über die Berge, noch führten Boote oder Brücken über die Gewässer. Die Dinge gediehen in Eintracht ... Die Menschen lebten gemeinsam mit den Vögeln und den Tieren und bildeten mit allen Dingen eine Sippe. Konnten sie da etwa von einem Unterschied zwischen Herr und Knecht wissen? Solange die «reine Unverdorbenheit» währt, bewahrt die Natur des Volks ihr Ureigenstes.»¹⁶ Als philosophisch-religiöse Praxis strebt der Dauismus (Taoismus), darin dem etwa gleichzeitig in Indien entstandenen Buddhismus oder dem älteren Hinduismus verwandt, mit beispielloser Konsequenz die Rückkehr zu diesem ursprünglichen Zustand an, allerdings nicht durch eine aktive Praxis oder gar durch «Politik» (im griechischen Sinne), sondern durch kultisches Handeln oder vielmehr Nicht-Handeln: als Schweigen, Versenkung, Einsamkeit und durch die Überwindung aller Begierden und Lebenstriebe, die nur ebenso viele Leiden schaffen.

Dem entspricht das Bild eines «Sündenfalls», den es auch in der taoistischen Welterzählung gegeben und der darin bestanden hat, dass irgendwelche (falschen) «Weisen» einst die absolute Schönheit und unermessliche Weisheit der ursprünglichen Ordnung durch eigene Vorstellungen von «Güte» oder «Tugend», also eine selbstgemachte Moral und Sitte, ersetzt und begonnen hatten, die Dinge selbstherrlich mit Namen (Begriffen) zu belegen. Damit «begannen sich überall Zweifel zu regen», und es «begannen sich unter den Menschen Unterschiede zu zeigen». Kunstvolle Handwerker fingen an, die «reine Unverdorbenheit» der natürlichen Stoffe immer weiter zu verderben, indem sie daraus nützliche Gegenstände oder prunkvolle Herrschaftszeichen («Jadezepter») herstellten.¹⁷

Das einem legendären «Laotse» (Alten Meister) zugeschriebene und von ihm angeblich selbst diktierte ursprüngliche Werk, das Buch der

Wandlungen («Tao-te-king») geht – gerade mit seiner vorangetragenen Haltung der Freundlichkeit, Höflichkeit, Bescheidenheit und Friedfertigkeit – darüber noch weit hinaus. Es enthält eine grundlegende, fast totale Verwerfung aller bis dahin eingetretenen sozialen Entwicklungen: «verloren ging das große Dau – / ... hervortrat die Klugheit – /; ... zerrissen war die Sippe – / der Familiensinn entstand; / in Wirren zerfiel der Staat – / der treue Minister entstand».¹⁸ Alles, was den Menschen als eine positive Errungenschaft galt, wie Wissen und Klugheit, Familie oder Regierung, war letztlich ein Übel, etwas Unnatürliches, das dem Verderben geweiht war.

Indem der Mensch sein eigenes, angemessenes «Wissen» und sein praktisches, technisches oder künstlerisches «Können» an die Stelle der ewigen, unverrückbaren göttlichen oder kosmischen Ordnung setzte, entwickelte sich «sein individuelles De (sein vom Dau stammendes und ihn mit diesem vereinigendes Wesen)» zu einem eigenständigen, selbst-süchtigen Charakter, und er verlor «die natürliche, unbewusste Fähigkeit, sich in die Ordnung des Dau <in Eintracht> einzufügen.» Dieses «Dau» (Tao) aber ist gerade nicht benennbar und definierbar, «es ist weder tätig noch hat es Gestalt ... Es entstammt sich selbst und wurzelt in sich selbst». Es vereinigt das männliche und das weibliche Urprinzip des Seins, das Yin und das Yang, ungeschieden in sich. In den Worten des Lao Tse: «Des Alls Urmutter könnte man es nennen, ich kenne seinen Namen nicht, ich nenne es Dau».¹⁹

Man könnte es verwunderlich finden, dass der «Taoismus» (schon diese Bezeichnung war ein Widerspruch in sich) auch als eine rebellische Sozialreligion dienen konnte, die in den synkretistischen, sich freihändig fortschreibenden Lehren der unterschiedlichen, oft Jahrhunderte überdauernden chinesischen Geheimbünde mit anarchischer Militanz gegen jegliche hierarchische Herrschaft und zeremonielle Machtentfaltung, aber ebenso auch gegen das gelehrte Wissen und den Reichtum städtischer Kulturen ins Feld geführt wurde, um alles «Überflüssige» und alle «Farbenpracht» zu eliminieren und zu einem einfachen, einträchtigen, einfältigen dörflichen Leben zurückzukehren – von dem natürlich keine Rede mehr war, sobald die aus niederen Verhältnissen aufgestiegenen ersten Herrscher einer neuen Dynastie einmal zur Macht gekommen waren.²⁰

Noch verwunderlicher scheint, dass derselbe, nun zunehmend kodifizierte «Taoismus» – etwa in der Zeit der Tang-Dynastie im 7./8. Jahrhundert – auch zu einer konservativen, bürokratischen und repressiven

Staatsideologie mutieren konnte, die sich mit dem scheinbar ganz anders gerichteten, tatsächlich aus einer ähnlich passiv-kontemplativen zu einer aktiv-normativen Lehre umgewandelten, allerdings weitaus strikter kodifizierten «Konfuzianismus» zwanglos verknüpfen ließ. In diesen taoistisch-konfuzianischen Amalgamen wurde der «Urzustand der Welt», eben das große Dau, oder auch ein Goldenes Zeitalter unter den frühesten Herrschern, als eine unverrückbare kosmische und soziale Ordnung gesetzt, die bei jeder kleinsten Regelverletzung durch ein System abgestufter Körperstrafen «wiederhergestellt» werden musste. Auch die wachsende gesellschaftliche Vielfalt sollte nach derselben Logik in eine hierarchische Weltordnung zurückgezwungen werden, in der die Kinder den Eltern, die Frau dem Mann und der Untertan dem Herrscher bis in den Tod zu dienen hatten, so wie die «zehntausend Muster» des Lebens «in einem einzigen Muster zusammenlaufen», dem «himmlischen Muster». ²¹

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de