

**PAPERS**

**MICHAEL BRIE UND  
KLAUS FUCHS-KITTOWSKI (HRSG.)**

**RINGEN UM  
GERECHTIGKEIT IM  
WELTANSCHAULICHEN  
DIALOG**

**IM ANDENKEN AN DEN  
CHRISTEN, SOZIALISTEN UND  
ANTIFASCHISTEN EMIL FUCHS**

# **Ringen um Gerechtigkeit im weltanschaulichen Dialog**

**Im Andenken an den Christen, Sozialisten  
und Antifaschisten Emil Fuchs**

Hrsg. von Michael Brie und  
Klaus Fuchs-Kittowski

## **IMPRESSUM**

PAPERS 1/2017 wird herausgegeben von der Rosa-Luxemburg-Stiftung  
und erscheint unregelmäßig

V. i. S. d. P.: Stefan Thimmel

Franz-Mehring-Platz 1 · 10243 Berlin · [www.rosalux.de](http://www.rosalux.de)

ISSN 2194-0916 · Redaktionsschluss: April 2017

Herstellung: MediaService GmbH Druck und Kommunikation

Gedruckt auf Circleoffset Premium White, 100% Recycling

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	5
<b>I Im Andenken an Emil Fuchs</b> .....	<b>7</b>
Klaus Fuchs-Kittowski: Emil Fuchs – Dimensionen einer gesellschaftskritischen Theologie zur Herausforderung von Macht .....	9
Claus Bernet: «Durch Jahrtausende geht der Schrei nach Menschlichkeit, Gerechtigkeit» .....	45
Heinrich Fink: Emil Fuchs: Gerechtigkeit und Frieden – Ein biblisches Gebot oder: Wie er zu Karl Marx und den Religiösen Sozialisten kam.....	50
REinhard Gaede: Emil Fuchs – Ein Leben für Gerechtigkeit und Frieden als Antwort auf den Ruf Gottes...	61
<b>II Gerechtigkeit im weltanschaulichen Dialog</b> .....	<b>67</b>
Ulrich Duchrow: Jesus als «Gottes Verteidigungspakt mit den Armen» – im Kontext politischer Ökonomie der Achsenzeit und weltanschaulicher Solidarität für Gerechtigkeit heute.....	69
Franz Segbers: Soziale Gerechtigkeit und die Sakralität des Menschen .....	79
Hermann Klenner: Marxens Gerechtigkeitsbegriff im Kontext.....	87
Siegfried Wollgast: Toleranz und Intoleranz bei Gerechtigkeit.....	96
Helga H. Hörz: Geschlechtergerechtigkeit: Frauenrechte sind Menschenrechte .....	107
Klaus Weber: widerstand und befreiung .....	113
Cornelia Hildebrandt: Die Idee von Freiheit, Gleichheit, Solidarität – als Bedingungsrahmen für Gerechtigkeit.....	119
Literatur.....	131
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren .....	147



## Vorwort

Ohne die Vision von Gerechtigkeit werden die Menschen wüst und wild. Diese Erfahrung der Propheten des Alten Testaments ist heute aktuell und drängend. Wie kann den immer deutlicher hervortretenden Tendenzen der Barbarisierung, des Autoritarismus, der Ausgrenzung und Aussperrung, der Gleichgültigkeit gegenüber den Mitmenschen wirksam begegnet werden?

Am 8. und 9. Dezember 2015 führte die Rosa-Luxemburg-Stiftung in Kooperation mit der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften das Symposium «Weltanschauliche Begründung einer Politik der Gerechtigkeit» durch. Es stellte sich in die Tradition jenes weltanschaulichen Dialogs, wie er durch den bekennenden Religiösen Sozialisten, den Antifaschisten und Friedensaktivisten Emil Fuchs (1874–1971) über viele Jahrzehnte geführt wurde. Auf diese Weise wurde eine Brücke geschlagen von der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum beginnenden 21. Jahrhundert, von den Kämpfen der Vergangenheit zu denen der Gegenwart.

Dialog geht von Verschiedenheit aus. In unterschiedlichen religiösen, weltanschaulichen und philosophischen Kontexten wird Gerechtigkeit und wird Politik, die auf Gerechtigkeit zielt, je unterschiedlich begründet. Wir sind allen dankbar, die sich an diesem Dialog beteiligt haben. Nicht alle Beiträge des Symposiums konnten hier abgedruckt werden. Das fünfhundertste Jahr der Reformation ist für uns ein Anlass, diesen Dialog weiter zu intensivieren. Wenn es in Zeiten dramatischer Umbrüche nicht gelingt, diesen Dialog zu führen und wirksam für Gerechtigkeit einzutreten, werden wir in dunklen Zeiten leben. Wir wünschen uns, dass dieses Buch ein Zeichen dagegen setzt.

Michael Brie und Klaus Fuchs-Kittowski, Dezember 2016



# **I Im Andenken an Emil Fuchs**





## **Emil Fuchs – Dimensionen einer gesellschaftskritischen Theologie zur Herausforderung von Macht**

### Zur Auslegung des Römerbriefes und seinem Ringen um Frieden und Gerechtigkeit

«Auf einmal wusste ich, dass die letzte Gewissheit des Glaubens nur in der Aufgabe zu finden sei, die mit der Welterschütterung gegeben ist, in der wir leben.» Emil Fuchs (1929/1969: 143)

«Diese Obrigkeit ist selbst nur ein Ausdruck des Geistes, der die Gesellschaft beherrscht. Sie kann nur gestalten, was der Ameisenfleiß Ungezählter vorbereitet hat. Nicht von ihr zuerst, sondern zuerst von uns und unserem Verhalten hängt es ab, ob in der kommenden Generation Gewalt oder Liebe, Anstand oder Brutalität, wachsendes oder abnehmendes Rechtsbewusstsein, Sehnsucht nach Gerechtigkeit oder Egoismus das Leben beherrschen.» Emil Fuchs (1936–37/2015b: 536)

## **1 Entschiedenenes politisches Engagement aus dem Glauben – die Aufgabe, mit der man über sich selbst hinauswächst, ergibt sich, indem man sich in das Sein und Ringen der Massen hineinstellt**

### **1.1. Grundlegung einer Politik der Gerechtigkeit aus dem Erfassen der Aufgabe im Sein und Ringen der Massen**

Ich möchte hier, auf dieser meines Erachtens gegenwärtig besonders wichtigen Tagung zum Thema «Weltanschauliche Begründung einer Politik sozialer Gerechtigkeit» etwas Persönliches zu meinem Großvater Emil Fuchs sagen, zu dessen Gedenken diese Tagung beitragen will. Persönlich soll es sein, da ich kein Spezialist zum Thema Religiöser Sozialismus oder zum Verhältnis von Marxismus und Christentum und auch kein protestantischer Theologe bin. Wenn ich doch zum Thema «Emil Fuchs – Dimensionen einer gesellschaftskritischen Theologie zur Herausforderung von Macht», zur Auslegung des Römerbriefes und seinem Ringen um Frieden Gerechtigkeit spreche, so kann ich dies nur aus persönlicher Sicht tun, zum Teil, indem ich aus dem eigenen Erleben der Kämpfe um diese Problematik berichte. Auch über Erkenntnisse, die ich bei der Herausgabe der Auslegung des Neuen Testaments durch Emil Fuchs gewonnen habe, die er im Widerstand gegen den deutschen Faschismus geschrieben und unter den Quäkern und Religiösen SozialistInnen verteilt hat, will ich hier sprechen.

Seit dem Tode meiner Mutter, Elisabeth Fuchs-Kittowski, als ich vier Jahre alt war, wuchs ich bei meinem Großvater, Emil Fuchs, auf. Er bekam die Möglichkeit dazu aber nur, indem der Gefängnispfarrer von Berlin Tegel und Plötzensee, Harald Poelchau, offiziell die Vormundschaft für mich übernahm. Mit Poelchau hatte Fuchs schon seit 1934 die Hilfe für rassistisch und politisch Verfolgte, in Zusammenarbeit mit Probst Heinrich Grüber, mit dem schwedischen Gesandtschaftspfarrer Birger Forell und mit Unterstützung der englischen und amerikanischen Quäker begonnen. Zugleich wurde das von ihm mit zwei Autos gegründete Autoverleihgeschäft, ergänzt durch vier weitere Automobile und eine Tankstelle, für deren Anschaffung in Berlin Geld gesammelt worden war, zur Fluchthilfe genutzt. Es diente der Fluchthilfe für politisch und rassistisch Verfolgte – bis zur erneuten Verhaftung meines Vaters Gustav Kittowski im März 1937. Mit der Verhaftung wurden auch alle Autos und die Tankstelle von der Gestapo beschlagnahmt. Denn wie man in vielen Protokollen nachlesen kann, wusste die Gestapo genau, dass ein Pass und eine Transportmöglichkeit für die vor dem faschistischen Terror Flüchtlinge die allerwichtigsten Dinge waren.

Emil Fuchs hat sich als junger Theologe intensiv mit der Theologie Ritschls auseinandergesetzt und sich dazu eingehend mit der Philosophie von Fichte, Schelling und Schleiermacher beschäftigt (Fuchs 1904b). Er gewann daraus die für sein Leben grundlegende Erkenntnis, dass die Entscheidungen über die lebenswichtigen Fragen nicht mehr bei Schleiermacher oder Ritschl oder anderen Philosophen oder Theologen gesucht werden darf. Sie können nur gesucht und gefunden werden in der Wirklichkeit der Massen und ihres Schicksals selbst. Die Entscheidung und

damit die Aufgabe, mit der man über sich selbst hinauswächst, kann nur von dem gefunden werden, der sich selbst in das Sein und Ringen der Massen hineinstellt. Damit steht man unter dem Ruf, dem man folgen muss.

Das aber bedeutete für Fuchs, Partei zu ergreifen für eine «neue Welt der Gerechtigkeit, Freiheit und Brüderlichkeit». Damit eröffnete sich für ihn als Christ über Schleiermacher und Marx die noch unbestimmte gesellschaftliche Perspektive einer neuen Welt des Sozialismus.

Die zu bewältigende Aufgabe nicht aus Büchern von Philosophen oder Theologen zu gewinnen, sondern die Aufgabe und damit die Gewissheit seines Glaubens zu finden, indem man sich selbst in das Sein und Ringen der Massen hineinstellt, hatte für das Leben und Wirken von Emil Fuchs entscheidende Konsequenzen.

Er hat diese sein Leben bestimmende Erkenntnis erst schrittweise gewonnen. Wie aufgezeigt werden soll, geschah dies über folgende Stationen: (1) das Getroffensein durch die Worte des Propheten Amos; (2) den Rückgriff auf die Traditionslinie Kant, Fichte und Schleiermacher; (3) das Ergriffensein vom Leben und Wirken des Apostel Paulus, in seinem geistigen Ringen mit dem übermächtigen Rom; (4) durch Leonhard Ragaz, den «Propheten unserer Zeit», wie Fuchs in nennt (1946), da er sich schon in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts dem Sozialismus zuwandte und damit (5) durch Karl Marx mit seiner Erkenntnis, dass es außer den Naturgesetzen auch wesentliche Zusammenhänge – Gesetze – in der Gesellschaft gibt, sodass Gesellschaft zum Besseren, Gerechteren weiterentwickelt werden kann.

Es sind für Emil Fuchs insbesondere die Religiösen Sozialisten und die Quäker, die den Gedanken der zu erfüllenden Aufgabe, mit der man über sich selbst hinauswächst, «die mit der Welter-schütterung gegeben ist, in der wir leben», am klarsten vertreten: durch die Herausforderung von Macht (*speak truth to power*), indem gewagt wird, zur Verteidigung der Gerechtigkeit und des Lebens den Mächtigen die Wahrheit zu sagen.

## **1.2 Zur weltanschaulichen, philosophischen Grundlegung gerechter Politik**

### **1.2.1 Zum Ringen von Emil Fuchs um Frieden und soziale Gerechtigkeit**

Zuallererst ging es Emil Fuchs um das höchste Anliegen, das uns auch gegenwärtig wieder stark ergreifen muss: um den Frieden. Insbesondere kämpfte er darum, dass der Staat, aber auch die Kirche, dass insbesondere Marxisten und Christen sich gemeinsam für die Erhaltung des Friedens, gegen den Krieg und das damit verbundene sinnlose Wettrüsten intensiv einsetzen.

Fuchs hat den Kampf seines Lebens gegen den Krieg mit der Erkenntnis begonnen, *dass, wer Frieden will, die Ordnung ändern muss, die immer wieder Kriege gebiert*. Auch eine redliche Bemühung um Frieden ist letztlich nicht konsequent genug, wenn sie nicht auch nach den letzten sozialen Ursachen, den Ungerechtigkeiten der Gesellschaft, die sich aus der Klassenspaltung ergeben, fragt. Friedenspolitik verlangt zugleich eine Politik der Gerechtigkeit. Daher muss sich politisches Handeln generell am Maßstab der Gerechtigkeit orientieren, will sie wirklich dem Menschen dienen.

Im zweiten Band seiner Autobiografie, im Abschnitt IV, der überschrieben ist mit «Der Einsame Weg und seine Kämpfe», geht Fuchs, damals Pfarrer in Eisenach, auf sein Engagement in den Klassenkämpfen dieser Zeit ein. Er beschreibt, welche schwere Entscheidung es für einen Pfarrer in der damaligen Zeit war, Mitglied der Sozialdemokratischen Partei zu werden. Er schildert, wie fünf Arbeiter aus seinem Seelsorgebezirk von einer durchmarschierenden Reichswehrabteilung, die hauptsächlich aus einem Freiwilligenbataillon aus Marburger Studenten bestand (Krüger/Nagel 1997: 3), erschossen wurden (Fuchs-Kittowski 2007).<sup>1</sup> Er besuchte die Witwen und hatte die Beerdigung zu halten. Schon dies brachte ihm die Empörung des Bürgertums ein, die ihn «als einen Parteigänger der Kommunisten» (Fuchs 1959b: 132) kennzeichneten. Nach einiger Zeit zog die Reichswehr ab und die freiwilligen Marburger Studenten nahmen zwölf Männer mit, die als Kommunisten denunziert worden waren, schleppten sie bis nach Sättelstädt und er-

---

<sup>1</sup> Hier wird darauf verwiesen, dass die im Grundgesetz ausdrücklich festgelegte Trennung zwischen den Aufgaben der Polizei und des Militärs auf die bitteren Erfahrungen aus der Weimarer Republik, wie den von Fuchs geschilderten Einsatz der Reichswehr in Eisenach, zurückgeht und daher nicht angetastet werden sollte, wie dies in jüngster Zeit wieder verschiedentlich gefordert wurde.

schossen sie. Gegen diese Studenten wurde Anklage erhoben. Als jedoch der Eindruck entstand, dass der Prozess so lange verschleppt würde, bis alles in Vergessenheit geriete, schrieb Fuchs einen Artikel, der darauf hinauslief, dass die Angelegenheit untersucht werden müsse. Wie er sich erinnerte: «Die bürgerliche Welt Eisenachs stand restlos in Flammen. Die Altherrenbünde sämtlicher Korporationen setzten Erklärungen in die Zeitung, dass sie mit mir nicht mehr verkehren könnten» (ebd.: 133). Dies führte zum «Fall Fuchs»: Kirchenvorstand und Kirchengemeindevertretung traten zusammen, um sich mit dieser Sache und überhaupt mit dem Wirken dieses Mannes zu beschäftigen. Zu seiner Verteidigung zog Fuchs die Erklärung der inzwischen in Stockholm stattgefundenen Weltkirchenkonferenz für praktisches Christentum<sup>2</sup> heran, in der die Kirchen unter anderem erklären, dass sie sich verpflichtet fühlen, «gegen die Sünde des Krieges» zu kämpfen. Im Verlaufe der Aussprache las er den Satz aus der Stockholmer Erklärung vor. Es half ihm nicht, denn wie er berichtet: «Da rief mir der Vorsitzende Oberpfarrer zu: ‹Das steht ja gar nicht da!› – Tatsächlich stand in der inzwischen erschienenen deutschen Ausgabe, dass sich die Kirchen verpflichtet fühlten, ‹gegen die Sünden des Krieges› zu kämpfen. Man hatte nicht gewagt, den deutschen Christen das Wort ‹the sin of war› zu übersetzen. Man fügte nur ein ‹n› zu, und alles war der nationalistischen Leidenschaft nicht mehr anstößig. Ein Mann wie ich konnte sich auf Stockholm nicht mehr berufen. – Wird hier nicht schon deutlich, wie sehr die deutschen führenden Kirchenmänner an dem schuldig sind, was später in der deutsch-christlichen Bewegung hervortrat?» (Ebd.)

Noch etwas anderes zeigte sich, das Fuchs, als er diese Zeilen schrieb, in seinem Ausmaß wahrscheinlich noch gar nicht erkannte: In Eisenach trat in der Nazizeit eine Gruppe hervor, die die «Entjudung» der Bibel betrieb und Jesus zum Arier stilisierte. Wie in der Frankfurter Rundschau am 14.10.2015 von A. Förster berichtet wurde, veranlasste diese Gruppe auch, dass christliche Bibelsprüche, die ihnen zu jüdisch erschienen, aus der Georgenkirche am Eisenacher Markt entfernt und durch dem damaligen nationalistischen Zeitgeist entsprechende Texte ersetzt wurden. Es ist sehr erfreulich, dass eine Schülergruppe des Eisenacher Martin-Luther-Gymnasiums kürzlich eine Ausstellung organisiert hat, die über diese Verfälschung der Bibel berichtet (Martin-Luther-Gymnasium Eisenach 2013), und dass jetzt die originalen christlichen Bibelsprüche wieder in der Georgenkirche angebracht werden.

Es gab leider noch viele weitere Propagandisten faschistischen Gedankengutes und Wegbereiter<sup>3</sup> für

---

<sup>2</sup> Die Weltkirchenkonferenz für praktisches Christentum fand vom 19. bis 23. August 1925 in Stockholm statt.

<sup>3</sup> Es muss ebenfalls vermerkt werden, dass Prof. Erich Fascher mit seinen Schriften u. a. zur Kirchenbewegung der Deutschen Christen, von denen zwei nach dem Krieg gleich von der sowjetischen Militäradministration aus dem Verkehr gezogen wurden, als ein Wegbereiter dieses grotesken «Entjudungsinstituts» angesehen werden muss. Es soll hier nur mit einem Zitat seine faschistische, besonders rassistische Geisteshaltung wiedergegeben werden: «Wir treten nunmehr in die Periode des völkischen Weltbildes ein, das nicht nach Fixsternen, nach einem geraden oder krummen Weltenraume fragt, sondern in Rückwendung zur Natur in die Biologie hineinschaut, um die göttlichen Lebens- und Rassengesetze neu zu entdecken und daraus eine Weltanschauung zu gestalten, welche nicht müßiger Spekulation entspringt, sondern aus der Not der Existenz erwachsen die Existenzfrage ganzer Völker beschwören, von deren Auf- und Niedergang die Weltgeschichte abhängt. M. a. W., diese Rasselehre ist keine Spekulation oder eine abstrakte Idee, über deren Wert man verschiedener Ansicht sein kann, sondern sie ist eine Lebensdeutung aus der Praxis für die Praxis, deren mutige Anwendung uns allen vor einem Untergang in ein Rassenchaos bewahren kann. Wenn ein düsterer Prophet wie Oswald Spengler einen Rassenkrieg und den Untergang der weißen Rasse an die Wand malt, so ist ihm in Adolf Hitler ein Mann des Willens entgegengesetzt, der diese Weissagung als prophetische Utopie zu erweisen trachtet, wenigstens für das deutsche Volk. (S. die unter dem Stichwort ‹Rasse› zahlreich angegebenen Stellen in seinem Buch ‹Mein Kampf›.) Welche Folgerungen für uns deutsche Christen aus der Bejahung des Rassegedankens zu ziehen sind, werden wir noch sehen» (Fascher 1935b: 14 f). Der Autor wird auf dem Umschlag dieser (in mehreren Auflagen erschienenen) Broschüre mit seinem Titel «Professor» und bei anderen Publikationen auch noch mit seiner Funktion «Kirchenrat» ausgewiesen, damit sie das entsprechende wissenschaftlich-theologische Gewicht erhält. Man fragt sich, wie ein solcher Propagandist faschistischer Ideologie in der DDR langjährig Dekan der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin werden konnte. Dass er als Dekan seinen Einfluss geltend machte und versuchte, die Ehrenpromotion von Emil Fuchs durch die Theologische Fakultät zu verhindern, ist da nur folgerichtig, hatte er doch z. B. auch eine Schrift gegen den Theologen Paulus Althaus geschrieben, in der er vor allem dessen freundliche Äußerungen gegenüber den Religiösen Sozialisten aufs Korn nahm (Fa-

diesen Sturz in den Abgrund (vgl. Arnhold 2010b).

Diese Erfahrungen, mit der in Eisenach offenen hervortretenden Reaktion, prägten offensichtlich die klare Erkenntnis von Emil Fuchs, dass das Ringen um Frieden und um soziale Gerechtigkeit eine Einheit bilden, dass Friedenssicherung mit der Notwendigkeit gesellschaftlicher Neugestaltung eng verbunden ist, *denn selbst ein redliches Bemühen um Frieden ist letztlich nicht konsequent genug, wenn nicht auch gesehen wird, dass die Ordnung geändert werden muss, die immer wieder Kriege gebiert.*

### **1.2.2 Gewährleistung individueller, sozialer und internationaler Menschenrechte**

Gerechtigkeit ist ein altes Thema der Philosophie. Die Durchsetzung von Gerechtigkeit kann als Maßstab angesehen werden, an dem der Erfolg von Politik zu messen ist. Aber zugleich gilt es auch zu klären, welche Prinzipien die Politik zu befolgen hat, um dem Anspruch, sie sei eine Politik der Gerechtigkeit, wirklich gerecht zu werden.

Hierbei spielen Fragen nach der Verteilungsgerechtigkeit, der biomedizinischen Gerechtigkeit sowie der internationalen Gerechtigkeit heute eine besondere Rolle.

Zu Beginn des 21. Jahrhundert sind Gerechtigkeit und die Legitimität politischer Macht zentrale Fragen, die weltanschaulich zu begründen sind. So versteht sich diese Konferenz als ein Beitrag zum Dialog zwischen verschiedenen philosophischen und religiösen Begründungen einer Politik der Gerechtigkeit.

Wenn man sich heute zumeist darin einig ist, dass Politik anstreben muss, Gerechtigkeit durchzusetzen, ist man sich doch sehr uneins in der Frage, wie dies geschehen soll. Diese Frage bezieht sich auf die einer gerechten Politik zugrunde zu legenden Prinzipien, sowie auf die Wege zur Lösung der aktuellen politischen Probleme. Aktuell sehen wir dies sehr deutlich bei der Diskussion um eine richtige Flüchtlingspolitik.

Einer Politik der Gerechtigkeit geht es insbesondere um das Recht auf Bildung, das Recht auf Arbeit, das Recht auf Schutz bei Krankheit, das Recht auf ein Leben in Frieden. Es geht um die Gewährleistung individueller, sozialer und internationaler Menschenrechte.

Die Forderung nach sozialer Gleichheit bei Berücksichtigung der unterschiedlichen Fähigkeiten der Menschen wird insbesondere dadurch notwendig, dass auch andere anzustrebende Ziele, wie die von Frauen erhobene Forderung nach Gleichstellung (vgl. Nussbaum 2010)<sup>4</sup> oder eine möglichst Gleichverteilung sozialer Anerkennung, nur unter der Bedingung sozialer Gleichheit zu realisieren sind.

Es ist zu begründen, warum sich politisches Handeln generell am Maßstab der Gerechtigkeit orientieren muss, will sie wirklich dem Menschen dienen. Dies kann hier nicht unternommen wer-

---

scher 1935a). Der Kampf der Deutschen Christen gegen den Religiösen Sozialisten ging also selbst in der DDR weiter. Die Vertreter faschistischen Gedankengutes waren immer noch da. Und sind es heute noch. Vielleicht gibt dies auch eine Teilantwort darauf, wie die Verschleierungen bei der Aufdeckung der NSU-Verbrechen möglich wurden und wie der Rechtsextremismus wieder so erstarken konnte. Ebenfalls die sich verstärkende Bereitschaft zur Teilnahme an militärischen Aktionen, auch in der Mitte der Gesellschaft, zeigt uns, dass die Antihumanisten eben niemals wirklich weg waren. Umso schöner ist es noch zu vermerken, dass mitten im Kalten Krieg, mit der Verleihung des Ehrendokortitels der Humboldt-Universität an Emil Fuchs, der 1914 an ihn verliehene Ehrendokortitel der Universität Gießen erneuert wurde. Im Zusammenhang mit dem Wirken von Erich Fascher und dem unheimlichen Eisenacher «Entjudungsinstitut» sei noch verwiesen auf den Beitrag von Heinrich Fink «Emil Fuchs: Gerechtigkeit und Frieden – Ein biblisches Gebot oder Wie er zu den Religiösen Sozialisten und Karl Marx kam» (in diesem Buch) und auf die umfangreichen Arbeiten von Oliver Arnhold. Besonders im ersten Band wird Erich Fascher sehr oft erwähnt, denn er war schon seit 1930 der Kirchenbewegung Deutsche Christen beigetreten und bis 1936 deren führender Berater (Arnhold 2010a: 796). Unter den Mitarbeitern des Instituts erscheint er nicht – wahrscheinlich weil er sich 1936 mit den führenden Thüringer Deutschen Christen überworfen hatte (Arnhold 2010a: 253 ff.), einer seiner Wegbereiter war er sicherlich.

<sup>4</sup> Siehe auch den Beitrag von Helga E. «Geschlechtergerechtigkeit: Frauenrechte sind Menschenrechte» in diesem Band. S. 111 - 116

den. Wir können aber einige Gedanken von Emil Fuchs und Episoden seines Lebensweges aufgreifen, um darzustellen, wie die Notwendigkeit des Ringens um Gerechtigkeit erkannt, begründet und realisiert wird. An dieser Stelle sei nur erwähnt, dass sich Fuchs sehr entschieden zum Thema Arbeitslosigkeit geäußert hat.

### 1.3 Ruf und Antwort

Vom Propheten Amos wird in der Religionsgeschichte oft gesagt, er habe als Erster dem irdischen Geschehen eine einheitliche Deutung gegeben. So erklärt sich, dass der Prophet Amos immer wieder zum Inspirator jener Christen wurde, die in ihrer Zeit zu Kämpfern für soziale Gerechtigkeit wurden. Dies gilt gegenwärtig insbesondere für Albert Schweitzer (vgl. Schweitzer 1995), Emil Fuchs und Martin-Luther King (1996).

Albert Schweitzer findet mit Amos einen alttestamentarisch-prophetischen Ansatz für seinen Grundsatz der Ehrfurcht vor dem Leben. Aber vor allem zwingt ihn die Unabdingbarkeit des Rufes zu der Entscheidung, nach erfolgreichem Musik- und Theologiestudium sowie großen Erfolgen als genialer Bachinterpret noch ein langwieriges Studium der Medizin zu beginnen, um dann die Arbeit als Arzt im afrikanischen Urwald aufzunehmen. Der nur ein Jahr jüngere Emil Fuchs findet am Scheideweg durch Amos seinen Weg im Ringen um sozialen Fortschritt, Martin-Luther King seinen Weg im Kampf gegen Imperialismus und Rassismus. Er wurde zum Führer der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung; seine Ermordung erschütterte die Welt.

Emil Fuchs schreibt in seiner Autobiografie: «Diese Vorlesung über die Propheten wurde entscheidend für meine ganze geistige – besser gesagt – meine religiöse Entwicklung. Nie hätte mich die kritische Theologie als solche von meinen orthodoxen Überzeugungen abgebracht, wenn diese Ausdruck der Wirklichkeit der ewigen Welt sind, der wird allen kritischen Beweisen unzugänglich sein. Für ihn ist ja hier eine Welt, die nach anderen Gesetzen gebaut ist als die geschichtliche Welt, die unser Verstand und unsere Kritik erforscht und begreift. Hier muss erst jene Überzeugung von der Wirklichkeit dieser Welt des Dogmas erschüttert sein. Es muss deutlich werden, dass ‹Gottes Wort› etwas anderes ist als Dogma oder der Buchstabe der Bibel. Dann erst kann alle Kritik einsetzen. Es war der Prophet Amos, der mir zur Botschaft des Göttlichen wurde und an dem mir aufging, was Offenbarwerden der Gottheit ist und bedeutet; dass der Mensch, vom Rufe Gottes getroffen, ihm sein Leben und Sein zum Werkzeug geben muss. Das gewaltige erste Kapitel des Amos mit seiner Gerichtsweissagung über alle, die Gottes Wille missachten – auch über Israel – machte einen mächtigen Eindruck auf mich. Dann aber kam jenes Wort: ‹die die Gerechten um Geld und die Armen um ein Paar Schuhe verkaufe› (Amos 2, V. 6) und ‹Der Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten – der Herr redet, wer sollte nicht außer sich geraten› (Amos 3, V. 8).

Das unbedingte Müssen, das diesen Mann ergriffen hat in seiner Verantwortung für die Armen seines Volkes, legte sich auf mich. Es wurde mir deutlich, dass hier eine Größe und eine Wirklichkeit in die Menschheit hineinragt, die auf dem Wege orthodoxen, traditionellen Christentums nie erfasst und verstanden werden kann. Diese Wirklichkeit, die zu mir redet und meine Verantwortung für mein Volk wachrief, begann den Kampf mit der anezogenen traditionellen Frömmigkeit.» (Fuchs 1957: 64 f.)

Emil Fuchs schildert hier sein Ringen als Student der Theologie 1894 in Gießen, speziell im Kolleg zur Kirchengeschichte und Auslegung des Alten und Neuen Testaments, mit der ihm vom Elternhaus anezogenen traditionellen Frömmigkeit. Hier schon werden Grundlagen dafür gelegt und entwickelt, die uns in seiner erst 40 Jahre später (1934–45) in Angriff genommenen Auslegung des Neuen Testaments wieder begegnen. Es ist sein Bemühen, möglichst deutlich, von der theologisch-kritischen Forschung belegt, zwischen dem «gewaltigen Boten Gottes in der Bibel» und dem, was möglicherweise schon von den frühen christlichen Gemeinden hinzugesetzt wurde, zu unterscheiden. Ihm geht es um den Ruf – nicht als Weltanschauung und Lehre –, sondern zu der Stimme Gottes, die «Menschen, die von einer ungeheuren Aufgabe und Verantwortung erfasst in ihrer Zeit stehen und ihrer Zeit die Aufgabe zeigen, die Gott ihr gestellt hat» (ebd.: 65).

Die Texte aus Amos und auch Jeremia waren so aufrüttelnd für Fuchs, weil hier die Verbindungslinien zwischen der unabdingbaren Forderung der Propheten nach Wahrheit und Gerechtigkeit und den Fragen, die sich ihnen in der gegenwärtigen Welt stellten, besonders deutlich hervortreten.

## 1.4 Entscheidung für die Traditionslinie Fichte, Schelling, Schleiermacher <sup>5</sup>

### 1.4.1 Emil Fuchs zu Fichtes ethischem Idealismus und Konzept der Selbstständigkeit

Emil Fuchs wurde schon früh bewusst, wie unchristlich die bestehende soziale Ordnung ist. Auf der Suche nach philosophischen Grundlagen, die Ansätze und Maßstäbe zu einer Veränderung bieten, wandte er sich dem klassischen deutschen Idealismus, speziell der Traditionslinie Fichte, Schelling, Schleiermacher zu.

Fuchs ist zu Beginn des vorigen Jahrhunderts mit drei Arbeiten über Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in die theologische Diskussion eingetreten und hat sich damit einen festen Platz in der Schleiermacher-Forschung erarbeitet (Fuchs 1901; 1903; 1904a). Im Jahre 1904 erschien sein Werk «Vom Werden dreier Denker» mit dem Untertitel: «Was wollten Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung?» (Fuchs 1904b). In diesem Buch, welches nun, nach genau 110 Jahren, im Jahr seines 140. Geburtstages, online wieder erhältlich ist, wird das ethische Interesse Fichtes am Idealismus besonders herausgearbeitet. Fichtes subjektiv idealistische Philosophie lässt sich am treffendsten als ethischer Idealismus bezeichnen.

Fuchs schreibt: «Diese Wirkungen des Idealismus sind nicht zu verstehen ohne die Erkenntnis, wie sehr für diese Denker, vor allem für die drei, von denen das Folgende handelt, das Denken eben nicht abstrakte Spekulation, graue Theorie war, sondern ein Mittel – man kann vielleicht sagen, ‚das Mittel‘, eine andere Grundlage für das praktische sittliche Leben zu erkämpfen» (Fuchs 1904b: VI–VII).

So schreibt heute Gerhard Gamm bei seiner Darstellung der Philosophie Fichtes:

«Man kann ohne Übertreibung Fichtes Philosophie insgesamt als eine ethische bezeichnen. Für sie ist entscheidend der Bezug, den jedes Selbst auf sich hat, und wie es ihn auffasst und gestaltet. Selbstbewusstsein heißt nicht nur: Dass ich weiß (in Einheit und Unterschied) um sich selbst; es steht von Anbeginn unter der (ethischen Forderung): Sich von allen Gegebenheiten, sei es von der inneren, sei es von der äußeren Natur, loszureißen. Das Selbstbewusstsein muss sich auf sich selbst stellen, denn im Unterschied zum Dogmatiker, der sich durch das Gegebene, das Nicht-Ich oder äußere Autoritäten bestimmen lässt, sucht der dem Idealismus verpflichtete Mensch, sich frei über sich und jede Abhängigkeit zu erheben. Unfrei sind nach Fichte die Dogmatiker, weil sie sich selbst nur im Vorstellen der Dinge finden.» (Gamm 2012: 54 f.)

«[...] sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objekten haftende und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammenzulesende Selbstbewusstsein», schreibt Fichte (1967: 17).

Emil Fuchs geht es um das Verhältnis Schleiermachers zu Fichte und Schelling, die gleichzeitig mit diesem von Immanuel Kant aus weiterdachten. In seinem Werk «Das Werden dreier Denker» wird der geistige Prozess dargestellt, den das ethische Grundproblem der «Freiheit» von Fichte und Schelling zu Schleiermacher durchläuft.

Der Ausgangspunkt des Idealisten Fichte ist das Interesse an der Freiheit: «Jenes Selbstbewusstsein drängt sich nicht auf und kommt nicht von selbst; man muss wirklich frei handeln, und dann vom Objekt abstrahieren, und lediglich auf sich selbst merken. Niemand kann genötigt werden, dies zu thun, und wenn er es auch vorgibt, kann man immer nicht wissen, ob er richtig und, wie gefordert werde, dabei verfähre. Mit einem Worte, dieses Bewusstsein kann keinem nachgewiesen werden; jeder muss es durch Freiheit in sich selbst hervorbringen» (Fichte 1967: 13). Für Fichte bedeutet Freiheit Unabhängigkeit von der Natur. Dies wird von Schelling als ein barbarisches Verhältnis zur Natur bezeichnet (vgl. Zimmermann 2014). Für Fichte bedeutet Freiheit vor allem Selbstständigkeit.

Fuchs kritisiert, dass es Fichte nicht gelingt, den Inhalt dieser Freiheit näher zu bestimmen, dass er sich mit einer «leeren» Selbstständigkeit des Ichs zufrieden gibt, ohne deutlich zu machen, dass das, was das Ich vom Nicht-Ich «oder der in ihm wirkenden Macht verlangt, nicht bloß Freiheit ist, sondern die Möglichkeit, sich zur ethischen Persönlichkeit zu vollenden» (Fuchs 1904b: 188).

---

<sup>5</sup> Diesen Abschnitt über die Hinwendung von Emil Fuchs zur klassischen deutschen Philosophie habe ich meinem Artikel zum Werk Johann Gottlieb Fichtes entnommen (Fuchs-Kittowski 2015a).

Ist das Handeln, zu dem Fichte aufruft, immer schon wertvolles Handeln? Ist die Freiheit, «unablässig zu ringen», schon die ganze Sittlichkeit? Fuchs schreibt: «So scheint mir Fichtes System hier an einem Mangel an Vollständigkeit und Klarheit zu leiden, der es unmöglich machte, dass die Fragen, die tatsächlich in ihm vorliegen, zum Austrag kamen, ja klar erfasst wurden. Es gilt nun von den gewaltigen Wirkungen dieses Systems die zu betrachten, die es auf die beiden nächsten Denker dieser Zeit hatte. Es sind Schelling und Schleiermacher, zunächst der in dieser Epoche Fichte am nächsten stehende, persönlich ihm ja engbefreundete jugendliche Schelling.» (Ebd.)

Fuchs zeigt in den folgenden Abschnitten, dass auch dieses einseitige Verständnis des Begriffs der Selbstständigkeit und Freiheit des Ichs sowohl den jungen Schelling als auch Schleiermacher beeinflusste. Er schreibt:

«Aber so schillernd und unbestimmt dadurch an diesem Punkt Fichtes Gedankenwelt wird, und so einseitig es wäre, dieses Prinzip allein zur Grundlage der Ethik zu machen, so waren doch die Wirkungen, die gerade diese einseitige Betonung dieses Begriffes hervorbrachte, tiefgreifend, gewaltig und segensreich. So wurde er zum Wortführer der Jugend, der deutschen Zeitgenossen der französischen Revolution, die Wissenschaftslehre zum Panier im Kampfe um geistige Freiheit, gegen alle moralische Schlawheit, die sich ja gerade im Gegensatz zur Revolution in ängstlich konservativer Gesinnung zeigte auf allen Gebieten. Ihm ist es wohl zu danken, dass die Erregung der Geister in Deutschland nicht verpuffte, sondern sich umsetzte in zähe und nachhaltige Ausdauer, die jenen gewaltigen Aufschwung des deutschen Volkes herbeiführte, ohne unter allen Schwierigkeiten und Misserfolgen zu ermatten. Einseitig war der Gedanke der Selbstständigkeit, aber er zündete in den Gewissen und ergänzte sich bei den edel Denkenden von selbst zu kraftvoller Auffassung des ganzen Gebiets des Sittlichen.» (Ebd.: 189 f.)

#### **1.4.2 Von Friedrich Schleiermacher zu Karl Marx**

Der Theologe Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher ist mit seinem bedeutenden Werk «Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern» (1799/1969), obwohl es zuerst ohne den Namen des Verfassers erschien, sehr schnell weithin bekannt geworden. Es wurde 1799 veröffentlicht und legte den Grundstein für seinen Ruf als «Kirchenvater des 19. Jahrhunderts».

Fuchs führt die besondere Aufmerksamkeit, die dieses Werk Schleiermachers erfuhr, insbesondere auch darauf zurück, dass hier im sogenannten Atheismusstreit von religiöser Seite für Fichte Partei ergriffen wurde – zu einem Zeitpunkt, als viele bedeutende Köpfe des deutschen Geisteslebens wie Goethe und Kant den unbequemen Störenfried fallen ließen.

Der «Atheismusstreit», die heftigen Diskussionen um Fichtes Schrift «Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung», verbunden mit einer Anklage wegen Verbreitung atheistischer Ideen, führten zu seiner Amtsenthebung in Jena, der auch Goethe zustimmte. Fuchs schrieb dazu: «Die Gegner klagten ihn des Atheismus an. Er sie unsittlicher Denkungsart. So hat auch seine Polemik eine so verletzende Schärfe, dass man die Verbitterung der Gegner verstehen und auch zum Teil entschuldigen kann. Unentschuldigbar und schmerzlich aber bleibt es, dass auch Männer wie Goethe, Herder und Kant sich gegen ihn entschieden [...] So zeigt der Atheismusstreit die Schranken dieser sonst gewaltigen Persönlichkeiten, Kants allzu große Vorsicht, Herders allzu große Reizbarkeit und Heftigkeit [...], Goethes Misstrauen gegen alles, was nach unten bilden will und deshalb auch die Fragen des Denkens und der Neuerung in die Öffentlichkeit bringt» (Fuchs 1904b: 286).

Weiter schreibt Fuchs: «Während so viele sich von Fichte zurückzogen, trat ihm ein bis dahin unbekannter Mann mutig zur Seite. Zwar erschien das Büchlein anonym, aber da, wo man den Betreffenden zur Verantwortung ziehen konnte, konnte er nicht hoffen, verborgen zu bleiben, und blieb es auch nicht. Dieser Kämpfer ist der damalige Prediger an der Charité, Schleiermacher, und sein Buch die «Reden über Religion». Diese sind also eine Schrift aus dem Atheismusstreit, und das erklärt zum guten Teil, warum sie so allgemeine Beachtung fanden. Die allgemeine Aufmerksamkeit war eben erregt. Aber dass sie einen so gewaltigen Erfolg erzielten, dass philosophisches, theologisches Denken und vor allem religiöses Empfinden durch sie neu belebt wurden, das war nur möglich durch ihre innere Bedeutung.» (Ebd.: 286)

Schleiermacher gewann für die weitere theologische Entwicklung von Fuchs eine besondere Bedeutung. Wie er zu Beginn seines proklamatorischen Artikels für den Bund Religiöser Sozialisten



Deutschlands (BRSD) «Von Schleiermacher zu Marx» schreibt: «Die Frucht dieser Hinwendung zu Schleiermacher war eine eingehende Beschäftigung mit dem gesamten deutschen Idealismus, wie sie in meinen Jugendbüchern niedergelegt ist» (Fuchs 1929/1969:133).

Emil Fuchs wandte sich Schleiermacher und der deutschen klassischen Philosophie in ihren Vertretern Kant, Fichte und Schelling zu, um seine bisherige Orientierung an der Theologie von Ritschl zu überwinden. Er hatte bewusst sein Theologiestudium an der Universität Gießen begonnen, da diese Universität zu jener Zeit als eines der Zentren der modernen Theologie, der *Ritschl'schen Schule*, galt. Auf dieser Grundlage vermochte er die in seinem Elternhaus vorherrschende «lutherische Orthodoxie» zu überwinden. «Ritschl hatte zu Luther zurückgeführt. Ritschl hatte auch die Kirche und kirchliche Überlieferung wieder in ihrer überragenden Bedeutung gewürdigt. Für ihn war sie die Trägerin der Glaubensgewissheit und Glaubenswahrheit» (Fuchs 1929/1969: 133).

Von Ritschl zu Schleiermacher trieb Fuchs die Erkenntnis, «dass damit die Glaubensgewissheit und Glaubenswahrheit beschränkt wurde auf den Kreis derer, denen Kirche und kirchliche Überlieferung noch Autorität war. Und wir fühlten, wie dieser Kreis enger und enger wurde, wie er vor allem diejenigen nicht mehr umschloss, die die eigentlichen Träger des Geisteslebens der Nation waren» (ebd.).

In seinem Aufsatz «Von Friedrich Schleiermacher zu Karl Marx» arbeitet Fuchs heraus, welche Bedeutung das Verständnis der Religion von Schleiermacher für seine eigene theologische Entwicklung und für seine Hinwendung zum Marxismus hatte.

Emil Fuchs setzte sich mit den Gedanken der Idealisten Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung auseinander, in der sie die Französische Revolution begleiteten. Er wendet sich insbesondere dem Theologen Schleiermacher zu, von dessen theologischem Werk und auch von dessen Persönlichkeit er tief beeindruckt ist. In den ebenfalls in der Zeit des Faschismus geschriebenen und an seinen Freundeskreis verschickten Briefen «Aus meiner Lebensarbeit», die dann die Grundlage für seine Autobiografie bilden, schreibt er über Schleiermacher:

«Je länger ich mich mit Schleiermacher beschäftigte, desto deutlicher wurde mir, dass man mit Hilfe philosophischer Bildung sich einen Überblick und eine innere Bewältigung der geistigen Probleme und der Wirklichkeitserkenntnis der Zeit aneignen müsse, wenn man dieser Zeit das religiöse Leben in seiner Wahrheit und Wirklichkeit wieder bieten wolle, ja wenn man nur selbst zu der Sicherheit und Überzeugungshaltung kommen wollte, die nicht nur auf religiöser Instinkthaltung, sondern auf klarem, begründetem Urteil gebaut sei.» (zitiert nach Fink in Fuchs 1969: 18)

Es geht Fuchs insbesondere um die Aufnahme der Frage Schleiermachers nach der Verantwortung der Christen in der Gesellschaft. In seiner Autobiografie heißt es weiter:

«So sieht auch Schleiermacher den Menschen als eine geistige, aufnehmende Kraft dem Geistigen gegenüber, dessen Teil er ist und das doch in unbegreiflich geheimnisvoller Wirkungsmächtigkeit und Art ihm gegenübersteht. [...] Sein eigenes Gottesbild hat jeder Mensch, wie es ihm entsteht aus dem Zusammentreffen mit dem Universum. Dies Universum ist aber nicht der äußere Kosmos, wie man ihn so oft versteht. Es ist die innere Einheit, die innere Wesenhaftigkeit, die das alles ordnet und dem allen seinen Sinn gibt. [...] Schleiermacher fand die gewaltige Zustimmung der «Gebildeten» unter den «Verächtern der Religion» zu seiner Zeit, weil er ihnen das Wesen der Religion darzustellen wusste in seiner starken Lebendigkeit, in jener Lebensfähigkeit, in der Religion Grundlage aller Bildung und Ruf zu aller Gestaltung ist. [...] Mir klang aus den «Reden über die Religion» eine Auffassung entgegen, die es mir möglich machte, mein Ergriffensein vom Geiste der Propheten und von der tiefen Verantwortung für mein Volk einzubauen in die umfassende wissenschaftliche Weltanschauung, die ich mir – ausgehend vom Studium Kants – zu gestalten begonnen hatte.» (Fuchs 1957: 91 f.)

Diese Aufnahme und Auseinandersetzung mit dem theologischen Werk von Schleiermacher führt Fuchs letztlich zur Ablehnung der kapitalistischen Gesellschaft und zur Mitbegründung der Bewegung der Religiösen Sozialisten.

Nach Schleiermacher wird sich der Mensch in Anschauung des Universums der «Ahnung eines Plans» bewusst, durch den sein Schicksal gelenkt wird und er sich gehalten fühlt. So geschieht Schleiermacher zufolge die Offenbarung. Dieses Verständnis der Religion als «aus dem Gemüt

entspringende Deutung der Welt» ist die letzte Ausweitung der Suche nach Gemeinschaft. Dies kann jedoch nach Fuchs nicht eine theoretisch geschlussfolgerte, sondern nur eine praktisch geglaubte Deutung der Welt sein.

In seiner vierten Rede über die Religion entwickelt Schleiermacher den Gedanken eines allgemeinen Priestertums, welches keiner anderen Organisation mehr bedarf als der «frommen Häuslichkeit». Denn dies könne das «treueste Bild des Universums» sein. Die Voraussetzung dazu ist für Schleiermacher eine vom «Druck mechanischer und unwürdiger Arbeit» befreite Menschheit, die erst dadurch den «freien offenen Blick» gewinnen kann, «mit dem allein man das Universum findet» (Schleiermacher 1799/1969: 154).

Schleiermacher entwickelt dazu eine soziale Utopie. Er stellt fest:

«Es gibt kein größeres Hindernis der Religion als dieses, dass wir unsere eigenen Sklaven sein müssen, denn ein Sklave ist Jeder, der etwas verrichten muss, was durch tote Kräfte sollte bewirkt werden können. Das hoffen wir von der Vollendung der Wissenschaft und Künste, dass sie uns diese toten Kräfte werden dienstbar machen, dass sie die körperliche Welt, und alles von der geistigen, was sich regieren lässt, in einen Feenpalast verwandeln werde, wo der Gott der Erde nur ein Zauberwort auszusprechen, nur eine Feder zu drücken braucht, wenn geschehen soll, was er gebet. Dann erst wird jeder Mensch ein Freigeborener sein, dann ist jedes Leben praktisch und beschaulich zugleich, über keinen hebt sich der Stecken des Treibers und Jeder hat Ruhe und Muße, in sich die Welt zu betrachten.» (Ebd.)

Die Realisierung dieser auf die Entwicklung von Wissenschaft und Technologie setzenden sozialen Utopie, durch welche Religiosität erst wirklich freigesetzt werden kann, ist für Schleiermacher zugleich auch erst durch die Religion zu gewinnen. Denn ohne ein gelingendes Leben – ohne Beschaulichkeit, ein Gleichgewicht von Praxis und Theorie – kann dies alles nicht gedacht werden.

Entscheidend ist für Fuchs, dass für Schleiermacher sittliches Leben ein Leben in der Gemeinschaft ist. Eine Gemeinschaft, die durch das Streben zusammengehalten wird, die eigene Individualität in der Gemeinschaft mit anderen herauszubilden, sich den anderen zu wahrer innerer Gemeinschaft zu erschließen. Dieses Streben nach Gemeinschaft, so betont Fuchs immer wieder, impliziert Verantwortung des Einzelnen für das Ganze.

Insbesondere die Bezugnahme von Schleiermacher auf Spinoza, der die Notwendigkeit der Erkenntnis von Gesetzmäßigkeiten im Weltgeschehen betont, bildet für Fuchs eine weitere entscheidende Brücke zum Marxismus, der für sich beansprucht, entscheidende Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft aufgedeckt zu haben, die auch richtungweisend für das eigene Handeln werden können.

In dem Artikel «Von Friedrich Schleiermacher zu Karl Marx», der 1929 im ersten Heft der *Zeitschrift für Religion und Sozialismus* – im Gründungsheft des Bundes der Religiösen Sozialisten – erschien, betont Fuchs, dass die letzte Glaubensgewissheit aus der Aufgabe resultiert, vor die uns die sich vollziehende «Welterschütterung» stellt. Diejenigen, die sich dieser Aufgabe bewusst werden und sich ihr stellen, die sich in das «Sein und Ringen der Massen» mit hineinstellen, werden darüber entscheiden, ob die Menschheit in Zukunft mit oder ohne Religion leben wird, ob Marx in dieser Frage recht behält, dass Religion «Opium des Volkes» ist oder nicht, oder ob die christliche Religion auch und im besonderen Maße, im Bunde mit den durch Karl Marx revolutionierten Massen, einen Beitrag für die Schaffung einer Welt der Gerechtigkeit, Freiheit und Brüderlichkeit leisten kann.

## **2 Auslegung des Evangeliums durch Emil Fuchs im Kontext von Verfolgung und Widerstand**

### **2.1 Zur Auslegung des Matthäusevangeliums durch Emil Fuchs – Die unbedingte Forderung: Verantwortung für den Mitmenschen**

Emil Fuchs war sicher als Mensch, als Pfarrer und Seelsorger, als Theologe eine ganz besondere Persönlichkeit. Die Verleihung eines Ehrendoktors durch eine Universität ist für einen Wissenschaftler immer eine ganz besondere Ehrung. Wer aber bekommt schon im Alter von 40 Jahren (im ersten Kriegsjahr 1914) einen Ehrendokortitel verliehen? Dazu mit folgender Begründung: «Dem treuen Freund des arbeitenden deutschen Volkes, dem wissenschaftlichen Dolmetscher

des deutschen Idealismus, dem tapferen Vorkämpfer für deutsches Christentum.» Wie er in seiner Lebensbeschreibung schildert, las er diese Ehrung der theologischen Fakultät der Universität Gießen vor, bevor sich das Gericht<sup>6</sup> zur Urteilsfindung zurückzog. Die Richter sollen erblasst sein und es soll auch nicht ohne strafmildernde Wirkung auf das Urteil geblieben sein.

Die Idee, mit einer Auslegung und Neuübersetzung des Neuen Testaments zu beginnen, hatte Fuchs in der Gefängniszelle im Polizeigefängnis Alexanderplatz. Sie kam ihm aber nicht nur aus der Einsamkeit der Gefängniszelle heraus, sondern war offensichtlich auch die Konsequenz daraus, dass die Weiterführung der Wochenberichte nur noch bis zum 4. März 1933 möglich war. Die Wochenberichte wurden (unter dem Titel «Blick in den Abgrund» wieder veröffentlicht (Eckert/Fuch 2002). Denn diese geben, wie die Herausgeber der erneuten Veröffentlichung Wochenberichte Friedrich-Martin Balzer und Manfred Weißbecker in ihrer Einführung schreiben, den «heißen Atem der Zeit» wieder und sind eine «Fundgrube christlicher und marxistischer Urteilskraft». (Eckert/Fuchs 2002: 11–57)

Ab März 1933 musste nach anderen Formen der Auseinandersetzung gesucht werden. Dies wurde Fuchs durch Hinwendung zu den Grundlagen seines Glaubens möglich. Sein Ringen mit dem Unerhörten, mit dem Barbarischen, das mit dem 30. Januar 1933 begann, folgt den Worten von Jesus an seine Jünger: «Siehe, ich sende Euch wie Schafe mitten unter die Wölfe. Darum seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben» (Mt. 10,11).

Es geht Fuchs in den Wochenberichten um die Verteidigung von Demokratie, Sozialstaat und Rechtsstaat. Er verdeutlicht, wie mit den staatlichen Versuchen, die Weltwirtschaftskrise zu überwinden, den Arbeitenden die Lasten aufgebürdet werden, wie mit dem schrittweisen Abbau der Rechtsstaatlichkeit dem Faschismus der Weg bereitet wird und die Kriegsgefahr steigt. Wichtig ist festzuhalten, dass die Religiösen Sozialisten zu den ersten gehörten, die vor der Gefahr des Aufstiegs der Faschisten in Deutschland gewarnt hatten.<sup>7</sup> Dies wird besonders deutlich in den Wochenberichten, die in dem vom Bund der Religiösen Sozialisten herausgegebenen *Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes* erschienen.

Eine Form des Widerstandes nach der Machtübergabe an die deutschen Faschisten, dem Verbot des Bundes der Religiösen Sozialisten und des *Sonntagsblattes des arbeitenden Volkes* war es für die Religiösen Sozialisten und die deutschen Quäker, bei denen sich viele der Religiösen SozialistInnen weiter trafen, andere Formen des Zusammenhaltes, des geistigen Austausches wider die Barbarei zu finden.

Werfen wir einen Blick auf das Deckblatt, welches die Tochter von Emil Fuchs, Elisabeth Fuchs-Kittowski, für die Auslegung des Neuen Testaments durch ihren Vater 1934 entworfen hat, so sehen wir als Überschrift das Wort von Jesus: «Was ihr getan habt den geringsten meiner Brüder». Darunter sieht man eine große Gruppe von Menschen, die sich zu einem Buch drängt. Einige der Menschen lesen schon, sind nachdenklich, auch bewegt, einige sehen eine Wegweisung. Darunter steht: «Das Neue Testament – Denen ausgelegt, die sich nach der Erfüllung Seiner Verheißung sehnen». (Abbildung im Geleitwort: Fuchs-Kittowski: 2012)

Emil Fuchs schreibt in seiner Auslegung zu dem auf dem Bild als Motto vorgesehenen Bibelwort:

«Zu diesem Gleichnis führen alle vorhergehenden hin. Dazu sind sie gesagt, dass wir den tiefen Ernst dieser letzten Offenbarung nicht übersehen: Daran entscheidet sich unser ewiges Geschick: Leben – Tod – Seligkeit oder Verdammnis – ob wir seine Botschaft hören und so ins Herz nehmen, dass sie zu Tat und Lebensgestaltung wird, oder ob wir in jener Gleichgültigkeit bleiben, die an dem vorübergehen kann, dessen Heiligkeit er uns enthüllt hat, dem Bruder und seinem Geschick und Sein.» (Fuchs 1933–35/2012: 530)

---

<sup>6</sup> Der Prozess gegen Emil Fuchs fand im Herbst 1935 in Weimar vor dem thüringischen Volksgerichtshof statt (vgl. Fuchs 1957: 234–236).

<sup>7</sup> Verwiesen sei hier insbesondere auf die Rede Erwin Eckerts auf dem Nürnberger Kirchentag (am 28. Juni 1930) und die Thesen von Emil Fuchs in «Der Faschismus – eine Gefahr für das Christentum» (vom 17. August 1930) sowie auf die Erklärung des Landesverbandes Thüringen des Bundes Religiöser Sozialisten «Noch ist Zeit!» (vom 7. Dezember 1930). Die Religiösen Sozialisten waren offensichtlich die wichtigste und geschlossenste antifaschistische Gruppe im deutschen Protestantismus vor 1933 (vgl. Beeskow/Bredendiek 2011: 13).

Weiterhin lesen wir: «Aus einem jeden Menschen, seinem Wesen und Gewissen, seiner Freude und seinem Leide ruft uns die heilige Tiefe der Ewigkeit an und fordert, dass wir uns für ihn verantwortlich fühlen. Sie ruft uns an, aus dem ungeheuren Ringen und Sehnen der Gesellschaft, der Völker, der Menschheit zu menschlicher Gestaltung zu kommen, aus der Wildheit und dem Unfrieden heraus. Sie ruft uns an aus unserem Wissen und Bedrängtwerden von einer Verantwortung für uns alle. Und wir werden gerichtet – sind gerichtet jeden Augenblick – danach, ob wir diesen Ruf der Ewigkeit hören und ihm dienen oder nicht. Nicht erst am Ende der Zeiten ist das Gericht. Es steht über jedem Augenblick unseres Lebens in seiner heiligen Größe oder selbstsüchtigen, engen Armut. Es steht über jedem Volk und jeder Zeit seiner Geschichte, ob sie eine Zeit heiligen Ringens um Wahrheit und Gerechtigkeit oder eine Zeit wilder, angstvoller Brutalität sei. Es steht über unserer Zeit, ob sie die heilige Würde der Geringsten unter seinen Brüdern begreifen will und die Gesellschaft und Wirtschaft in deren Dienst zwingen will oder nicht. Die heilige Würde seiner Brüder aber ist nicht Essen und Trinken allein, nicht nur Behaglichkeit des Lebens. Sie ist Gewissen und Freiheit, eigene Verantwortung und Überzeugung, eigene Aufgabe und Ehrfurcht vor ihr. Wer das dem geringsten seiner Brüder nimmt, steht auch im Gericht. Wer behauptet, sie seien des allen nicht fähig, der tut ihnen Schlimmeres als das, was in diesem Gleichnis Grund der Verurteilung ist. Darin aber steht die ungeheure Größe unserer Zeit, dass dies so deutlich ist wie kaum je in der Weltgeschichte. Ob sie diese Botschaft Jesu hören, davon hängt alle Zukunft der Völker ab – oder ob sie in armer Ichsucht und Lebensangst sich weiter ihr Gericht schaffen.» (Ebd.: 525–533)

An einer weiteren Stelle äußert sich Fuchs wie folgt: ««Der Christus», das ist der, der uns richtet – heute richtet – und immer richten wird, an dem des Menschen, der Völker, der Menschheit Schicksal zu Leben und Zukunft oder Tod und Untergang sich entscheidet. Ist Jesus der Christus, dann entscheidet sich dies Schicksal nach dem Worte: «Was ihr getan habt einem dieser Geringsten meiner Brüder [...], was ihr nicht getan habt einem dieser Geringsten [...]!» Ist der Gekreuzigte der Christus, so führt Machtwahn und Glauben an Gewalt und Gold zum Untergang – Leben ist da, wo man das Leben gibt als Opfer für die Brüder.» (Ebd.: 591)

Die Verantwortung für den Mitmenschen ist eine unbedingte Forderung an den Christen. Es gab und gibt aber eine Welt der Frömmigkeit, hebt Fuchs wiederholt hervor, die auf «ihre Verantwortung für die Gesellschaft völlig verzichtet hatte» (Fuchs 1929: 15). Für Fuchs war es «Friedrich Naumanns starker, rücksichtsloser Ruf zur Verantwortung, Verantwortung des Christen für den Bruder. Zum erstenmal wurde uns, wurde dem deutschen Volk die wirkliche Lage der Massen in der Industrie, die ganze furchtbare Entwicklung, die durch die Industrie gekommen war, gezeigt. Zum erstenmal wurde uns klar gemacht, dass die Entwicklung der Sozialdemokratie eine unbedingte Notwendigkeit war, organisatorisch und geistig bedingt aus der Lage der Massen, für die wir alle mitverantwortlich waren. Zum erstenmal wurden auch die Wahrheiten, die in der sozialistischen und marxistischen Gedankenwelt liegen, wenigstens zum Teil erkannt» (ebd.: 3). Denn Verantwortung für den Mitmenschen zu übernehmen liegt dieser sozialistischen und marxistischen Gedankenwelt zugrunde.

## **2.2 Zur Auslegung des Briefes des Paulus an die Römer durch Emil Fuchs – Aufruf zum geistigen Widerstand**

### **2.2.1 Warum wendet sich Emil Fuchs der Auslegung des Römerbriefes zu?**

Zu Beginn seiner Auslegung des Briefes des Paulus an die Römer schreibt Emil Fuchs: «Es ist kein Zufall, dass jede Erneuerung der christlichen Frömmigkeit im Laufe der Jahrhunderte irgendwie mit diesem Brief an die Römer zusammenhing. Wo man sich endgültig von ihm scheiden wollte, ist immer etwas von der tiefsten Kraft und Wahrheit des geistigen Lebens erloschen.» (Fuchs 1936–37/2015b: 48)

Und weiter: «Ich werde mich bei dieser Auseinandersetzung vor allem an Luther und Karl Barth halten – weil sie beide tiefgehende, starke Menschen sind. Luther ist so gewaltig und groß, dass wir nur in Ehrfurcht vor ihm und seinem Werke stehen können. Aber er ist auch so groß, dass seine Fehler und Missverständnisse die allergrößten Zerstörungen und Hemmungen in Kirche und der Entwicklung des christlichen Geistes, ja der gesamten europäischen Kultur, angerichtet haben. Wir dürfen uns nicht scheuen, klar und deutlich den Dogmatiker Luther vom Propheten Luther zu scheiden und die Verengungen wieder zu überwinden, die der mittelalterliche Dogmatiker und Politiker Luther dem Propheten Luther selbst wieder angetan hat. Karl Barth ist ein echter,

christliche Wahrheit und Kraft suchender Theologe. Wenn er das nicht wäre, würde er nicht so gefährlich werden. Aber eben auch ihm gilt das, dass er, weil er viel Wahres und Notwendiges gesagt hat, nun gerade dadurch verhängnisvoll wirkt, dass er den so erworbenen Einfluss einsetzt, einer Auffassung christlicher Frömmigkeit zum Siege zu verhelfen, die sie unfähig macht, dieser Welt wirklich siegreich zu begegnen.» (Ebd.: 51)

In der Darstellung seines Gegensatzes zu Karl Barth wird sehr deutlich, mit welchem Recht wir von einer gesellschaftskritischen Theologie sprechen, die dem Menschen die Aufgabe zuweist, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verändern, und damit die Macht herausfordert:

«Karl Barth wird mir vorwerfen, dass ich das Reich Gottes zu einer menschlichen Größe mache, die durch menschliches Tun herbeigeführt werden könne. Dadurch nehme ich ihm die Heiligkeit, die ihm als Gottes Werk zukommt. Das ist aber nur auf Grund einer Anschauung möglich, die fragen kann: «Was tut Gott und was tut der Mensch?» Solch eine Frage ist für mich völlig sinnlos. Es gibt nichts, was nicht Gott tut. Wer weiß, dass Gott der Allmächtige ist, weiß, dass er nur Werkzeug ist. Aber das ist das Größte an Gott, dass er uns Vergängliche zu seinen Werkzeugen bildet und uns dadurch zur Freiheit und Selbstentscheidung führt und befähigt. Durch die Offenbarung in Jesus, den wir deshalb den Christus nennen, hat er uns zu einem Werke gerufen, in dem wir als Freie, als Kinder und Freunde neben Gott treten dürfen – von ihm gerufen, von ihm dazu geschaffen und erlöst – aber eben Kinder und nicht Sklaven oder Hörige, die nur nehmen dürfen, was er ihnen zuwirft – nein wir nehmen, was wir tun und gestalten – obwohl er es tut und gestaltet – durch uns, in uns, über uns hinaus.

Gnade, Offenbarung, Erlösung ist Geschaffenwerden zu Selbständigkeit, Freiheit, eigener Verantwortung [...] Wir können nicht Jünger Jesu sein, wenn wir diese unsere Verantwortung für unser Leben, unser Werkzeugsein – für die anderen – für unser Volk – für die Menschheit ablehnen und den Leidenschaften, der Angst, dem Gewaltgeist die Herrschaft ließen. Auch das würde heißen und heißt für viele «Christen»: da er ihn sah, ging er vorüber!» (Ebd.: 563 f.)

Wie darzustellen ist, kommt jedoch außer der Auseinandersetzung mit Luther und Karl Barth noch ein weiteres wesentliches Motiv für die Auslegung des Römerbriefes für Fuchs hinzu. Dies hängt mit der Lage in Deutschland zusammen, in dem der Faschismus nun die totale Macht ausübt, den Widerstand zerschlagen hat. Fuchs will mit seiner Auslegung des Paulusbriefes und der Versendung der einzelnen Abschnitte an die Quäkerfreunde und Religiösen Sozialisten den geistigen Widerstand gegen den Faschismus befördern. Den Aufruf zum geistigen Widerstand und den damit verbundenen Gedanken der Verantwortung des Christen für eine Neugestaltung der Gesellschaft findet Fuchs in der Botschaft des Paulus, in seiner tatkräftigen Missionsarbeit.

Verdeutlichen wir uns die Kernsätze von Emil Fuchs zur Begründung seiner Auslegung des Römerbriefes:

«In ihr ist ihr Sinn und Ziel ihrer Existenz deutlich gemacht, [...] zeigt sie das innerste Sein und Wesen aller Religion und alles Menschseins in so grundlegender Mächtigkeit auf [...] – Nur wo Menschen, wo eine Gesellschaft in diesen Tiefen erschüttert und aufgewühlt sind, werden ihr jene schöpferischen Kräfte geschenkt, die neue Gemeinschaft, neue Formen des geistigen Lebens, neue tiefere Wahrheitserkenntnis und Wahrhaftigkeit der Geistes- und Lebenshaltung und damit neue Wissenschaft und Kunst, neue Formen des Arbeitslebens und der Gerechtigkeit gestalten [...] Daraus werden wir verstehen, dass diese abendländische Kultur zu einer äußerlichen Zivilisation entarten und in Barbarei zurücksinken muss, da die innerste Ergriffenheit von diesen Gewalten erloschen ist.» (Fuchs-Kittowski 2015b: 48)

### **2.2.2 Wider den dominanten Paulus-Konservatismus**

Es geht Fuchs bei der Auslegung des Römerbriefes um das Verständnis des Paulus als großen Apostel unter den Heiden. Vor allem will er eine zu enge Darstellung seiner Auffassungen vom Christentum abwehren. Er führt dazu in der Einleitung aus:

«Gezwungen bin ich bei dieser Darstellung dann leider immer wieder, das abzuwehren, was mir eine Verfälschung des Paulus – wenn auch unbewusst und in bester Absicht – scheint – dies, dass man ihn zum Theologen und Dogmatiker macht, der uns vorschreibt, was wir zu glauben, wie wir uns Gott gegenüber zu verhalten, welches die rechte Lehre usw. ist. Ich werde mich bei dieser Auseinandersetzung vor allem an Luther und Karl Barth halten – weil sie beide tiefgehende, starke Menschen sind.» (Fuchs 1936–37/2015b: 50)

Mit Martin Luther wird durchgehend der prophetische Charakter des Römerbriefes herausgearbeitet und zugleich aber auch gezeigt, wo Martin Luther bei seiner Interpretation des Römerbriefes Schwächen zeigt, die ihn dann etwa in der Bauernfrage scheitern lassen. Von großer Aussagekraft ist hierzu auch die neue Luther-Biografie von Heinz Schilling (Schilling 2014).

Mit Karl Barth weist Fuchs auf die Bedeutung der Religion und der Verpflichtung der Kirche hin, für die Entwicklung einer gerechteren Gesellschaft einzutreten, um zugleich anhand der Interpretation des Römerbriefes durch Karl Barth aufzuzeigen, wo dessen Theologie seiner Ansicht nach dem nicht gerecht werden kann.

Auch gegenwärtig wird von katholischen und protestantischen Theologen intensiv über den christlichen Apostel Paulus gearbeitet. Insbesondere jüngere Arbeiten aus den USA lassen erkennen, dass die konservative Auslegung des Paulus schrittweise überwunden wird. Zu Beginn ihres Aufsatzes «Warum Paulus für die Linke(n) von Bedeutung ist» stellen Brigitte Kahl und Jan Rehmann zu Recht die Frage, ob ein solche These, wie im Titel formuliert, nicht angesichts eines nach wie vor dominanten Paulus-Konservatismus eine gewagte Behauptung ist (Kahl/Rehmann 2014).

Denn die «christliche Theologie hat sich von jeher auf Römer 13 (‘Jedermann sei Untertan der Obrigkeit’) und andere Zitate aus seinen um die Mitte des 1. Jahrhunderts u. Z. geschriebenen Briefen berufen [...], um das Bild eines obrigkeitsergebenden, patriarchatstreuen, heteronormativen und judenfeindlichen Musteruntertanen im Bewusstsein der Gläubigen zu verankern [...] Von Martin Luther zum Stammvater der Reformation erkoren, wurde seine Zentralidee einer ‘Rechtfertigung durch den Glauben’ in der protestantischen Theologie zum inneren Vorgang zwischen individuellem Gläubigem und Gott spiritualisiert und den Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit entgegengesetzt. Die paulinische Kritik an ‘Gesetz’ und ‘Werkgerechtigkeit’ wurde mit Thora-Kritik gleichgesetzt und fiel damit einer antisemitischen Lektüre anheim; sie wurde darüber hinaus gegen Gegner verschiedenster Couleur – Katholiken, Heterodoxe, Moslems, religiöse Sozialisten und Feministinnen – in Anschlag gebracht» (ebd.: 1).

In seiner Auslegung des Briefes des Paulus an die Römer diskutiert Fuchs im Zusammenhang mit Römer XIII ausführlich das Verhältnis der Christen zur Obrigkeit. Es geht ihm dabei vor allem um das Verhältnis Luthers zur Obrigkeit, das sich auf dessen Interpretation der Worte des Paulus «Jedermann sei Untertan der Obrigkeit» stützt. Fuchs macht sehr deutlich, dass Luther mit seiner Interpretation dieser Worte, wenn er auch Grenzen für die Obrigkeit sieht, mit deren faktischen Heiligsprechung ihr alles erlaubt, während die Massen, speziell die Bauern, sich nicht gegen sie empören dürfen. Luther scheitert damit in der Bauernfrage. Dies auch deshalb, weil er keine Entwicklung der Gesellschaft kennt. Für Paulus dagegen ist seine in Römer III zum Ausdruck gebrachte Haltung: kein Festschreiben des Verhältnisses zur Obrigkeit, sondern eine notwendige Zurückhaltung. Denn er sieht, dass das erwartete Reich Gottes noch nicht eintritt. Für Paulus ist aber klar, dass es eine solche Entwicklung geben wird, dass diese Herausforderung der Macht Roms besteht.

Brigitte Kahl und Jan Rehmann schreiben daher weiter: «Andererseits haben sich auch immer wieder oppositionelle Bewegungen und Denker auf Paulus berufen, dessen Schreiben die ältesten Dokumente des christlichen Kanons sind (vor den Evangelien verfasst). Bereits die oft vergessene Marx’sche Bestimmung der Religion nicht nur als ‘Opium des Volkes’, sondern auch als ‘Protestation gegen das wirkliche Elend’ und ‘Seufzer der bedrängten Kreatur’ (Marx 1844a: 378) lässt sich über Feuerbach und den Mystiker Sebastian Frank bis zu Paulus zurückverfolgen, der im Römerbrief den Glauben an den Gekreuzigten inmitten erdrückender Hoffnungslosigkeit ansiedelte: Alles Geschaffene wurde der Nichtigkeit unterworfen, sodass es ‘seufzt und sich schmerzlich ängstigt bis jetzt’ (Röm 8,20–23)» (Kahl/Rehmann 2014: 1-2).

Es wird deutlich, dass Fuchs mit seiner Auslegung des Paulusbriefes an die Römer an die oppositionellen Bewegungen und Denker, die sich auf Paulus berufen, anknüpfen und diese vertieft weiterführen will. Gerade angesichts dieser sehr widersprüchlichen Paulus-Rezeption muss er sich dabei mit Martin Luther und Karl Barth auseinandersetzen.

Wie Brigitte Kahl und Jan Rehmann betonen, ist heute das konservative Paulus-Bild durch theologische Forschungen vor allem im englischsprachigen Bereich von Grund auf infrage gestellt worden. Ein wichtiger Anfangspunkt war das Buch von Krister Stendahl «Paul among Jews and Gentiles» (Stendahl 1976; 2001). Es wäre also zu prüfen, inwieweit die von uns nun nach so vie-

len Jahren herausgegebene Auslegung des Briefes an die Römer durch Emil Fuchs als Vorläufer dieser Überwindung der konservativen Paulus-Darstellung gelten kann und wie weit die heutige Auslegung vielleicht noch darüber hinausgehen kann bzw. muss.

Wenn herausgearbeitet wird, wie wichtig die Beachtung der paulinischen Kritik am römischen Imperium ist, es in Deutschland dazu schon Vorläufer gab (Deissmann 1911; Taubes 1993) und in den USA heute eine gegenüber dem Imperialismus kritische Auslegung erfolgt (Horsley 1993; Jewett 1994), so entsprechen diese Grundaussagen denen von Fuchs in dessen religionssoziologischen Seminaren.<sup>8</sup> Die Entstehung des Christentums, so betonte er immer wieder, war eng verbunden mit der Rebellion der Juden gegen die Unterdrückung durch Rom, ihrem Ringen mit der damit einhergehenden Zerrüttung ihres materiellen und geistigen Lebens. Christus war keinesfalls ein «Revolutionär» und hatte auch kein sozialpolitisches Reformprogramm (vgl. Aslan 2013; Wagner 2014). In diesem Ringen ging es um eine geistige Erneuerung.

Fuchs verwies in seinen religionssoziologischen Seminaren auch auf die gegen Rom mobilisierende und organisierende Wirkung von Paulus, die er durch seine Worte vom «Gott am Kreuz» hervorrief. Damit wurde in den von Paulus gegründeten christlichen Gemeinden das Gedächtnis an den nach römischem Gesetz hingerichteten Rebellen aufrechterhalten. Paulus geht es in der Tat um eine «anti-imperiale Gegenstrategie, die darauf abzielt, die von Rom besiegten Völker und Kulturen in einer neuen horizontalen Solidarität von unten zu verbinden» (Kahl/Rehmann 2014: 6). Aber Paulus ist kein revolutionärer Sozialreformer. Nicht zuletzt Röm. 13 und andere Ermahnungen zeigen, dass er einen jüdischen Aufstand gegen Rom und eine katastrophale Niederlage erahnt und daher davor warnt.

«Die Spezifik seiner anti-imperialen Theologie liegt vielmehr in einer radikalen Transformation, die die symbolische Ordnung des Römischen Reiches umkehrt. Sein Glaubensbegriff stellt einen subversiven Eingriff in die ideologischen Abhängigkeitsverhältnisse des römischen Reiches dar: Die Loyalität wird von den Herrschaftsträgern der Pax Romana auf den gekreuzigten Christus umgepolt. Der Glaube wechselt seinen gesellschaftlichen Ort: vom Kaiser und seinem ideologischen Kosmos zur Gegenseite des «Kreuzes», dem Instrument der verächtlichsten Hinrichtungsart, die speziell für entlaufene oder aufsässige Sklaven vorgesehen war. Das Stigma des Kreuzes sowie seine Überwindung durch die Auferstehung wird nun zum Charisma einer ausgreifenden neuen Bewegung.» (Kahl/Rehmann 2014: 7)

Hiermit kommen wir an den entscheidenden Punkt zur Beantwortung unserer eingangs gestellten Frage, warum sich Fuchs 1935/36 der Auslegung des Briefes an die Römer zuwendet und nicht die Auslegung der Evangelien fortsetzt. Da ist die bedeutsame Ähnlichkeit im Kräfteverhältnis, in dem Paulus wirksam ist, und der Lage, in der sich Fuchs 1935/36 befindet. Was kann man tun, wenn große Massen von einer überlegenen Militärmacht überwältigt sind, sodass ein direkter Angriff auf die Machtzentren nicht möglich ist?

Dies wird besonders deutlich in den letzten Abschnitten der Auslegung des Paulusbriefes durch Fuchs:

«Aber der Gedanke an die Zerstörung Jerusalems lässt uns noch ein Weiteres – fast Größeres ahnen, das den Apostel trieb, diese Reise zu machen und sich noch einmal den Juden zu stellen. Lesen wir Kapitel X und XI des Römerbriefes, so wissen wir, dass sich Paulus ganz klar war, dass das Schicksal der Völker – der Juden sowohl wie der Heiden – an ihrer Stellung zu diesem Christus hing. Er hoffte, dass eine große Bekehrung des jüdischen Volkes zu Jesus als dem Christus die Wendung in dessen Schicksal bringen werde. Dann wird auch das Schicksal der Welt sich lösen und das Reich kommen. Das alles ist ihm ja nicht eine ferne, sondern ganz nahe Zukunft. Sollte er nicht gehofft haben, dass sein Erscheinen in Jerusalem ein Signal zur Entscheidung für dies Volk werde?» (Fuchs 1936–37/2015b: 604)

Es heißt dann weiter: «Stellen wir uns heute vor, Paulus hätte mit dieser Hoffnung Erfolg gehabt, – Welch eine Wucht hätte alle christliche Verkündigung gewonnen, hinter der ein ganzes jüdisches Volk entschlossen stand, das sein Volksleben nach ihr einrichtete, das seinen Daseins-

---

<sup>8</sup> Diese religionssoziologischen Seminare konnte ich als Philosophiestudent an dem von Ernst Bloch geleiteten Institut für Philosophie bequem besuchen, da das Philosophische Institut im früheren Amtsgericht auf demselben Korridor lag wie die Theologische Fakultät der Karl-Marx-Universität Leipzig.

kampf als Volk nicht mehr als einen Kampf mit der Waffe, sondern als einen Kampf mit den geistigen Mitteln dieser Erneuerung und der aus ihr werdenden tiefen Gemeinschaft führte? – Mit einem solchen sich erneuernden jüdischen Volke als Kern wäre es unmöglich geworden, dass die Kirche sich von Konstantin hätte missbrauchen lassen. Das ganze Einströmen heidnischer Verwahrlosung, das dorthin führte, wäre eben unmöglich gewesen. Palästina wäre Mittelpunkt einer völlig andern Gesellschaftsbildung geworden, ein Konstantin unmöglich.» (Ebd.: 604 f.)

Diese religiös begründete, den Konservatismus überwindende Sicht hatte sich Emil Fuchs schon erarbeitet, als er sich in jungen Jahren mit seiner Lizentiatsarbeit über Schleiermachers Religionsbegriff der Traditionslinie Fichte, Schelling, Schleiermacher zuwandte. Wie für Schleiermacher haben auch für Fuchs Religion und Frömmigkeit besondere Bedeutung für die Bewältigung der Lebensaufgaben. So schreibt er in seiner Auslegung des Römerbriefes:

«Es gehört zu den größten Aufgaben der Frömmigkeit, dass sie Menschen von dieser Befangenheit erlöst und so eine Gruppe von Arbeitenden schafft, die imstande sind, die Nöte zu sehen, die Aufgaben zu schauen und vorurteilslos kraftvoll der Lösung entgegenzuführen. Solche Frömmigkeit wird auch erlösen von der Bitterkeit, die in denen entstehen muss, die von der Gesellschaft getroffen werden – und in denen, die an ihrer Überwindung arbeiten und dafür den Hass der in ihrem Interesse Befangenen ernten. Gerade die innere Freiheit wird auch den Blick schärfen und die klare Gerechtigkeit geben, in der wir die innere Notwendigkeit all dieser Haltungen und Kämpfe erkennen. So werden wir nicht mit dem Richten einzelner Menschen uns abgeben, sondern auch den Gegner als Opfer seiner gesellschaftlichen Befangenheit sehen und in tiefem Mitleiden ihn von dem zu befreien suchen, was ihn von der geistigen Kraft scheidet, die auch seine Erlösung wäre.» (Ebd.: 566)

An anderer Stelle lesen wir: «Verstehen wir dies Mahnen des Paulus? Dass christlicher Glaube entscheidende Gestaltungskraft des Lebens der Einzelnen, der Völker werde, weil er ein Suchen und Sehnen und Sichstrecken nach Heiligung ist. – Wer frei ist von der Sünde, dessen Glieder sind Diener der werdenden Gerechtigkeit.» (Ebd.: 231)

Die Auslegungen des Neuen Testaments durch Fuchs, die er während der Herrschaft des deutschen Faschismus erarbeitet hat, die Auslegung des *Matthäusevangeliums*, die Auslegung des *Briefes des Paulus an die Römer* wie auch die von uns noch herauszugebenden Auslegungen der weiteren Evangelien sind in ihrer tiefen Religiosität, in ihrem theologischen Gehalt grundlegende Kampfansagen an die Macht, sie sind Schriften, die geistig und organisatorisch den unterschiedenen Widerstand gegen den deutschen Faschismus stützen.

Emil Fuchs schreibt, Bezug nehmend auf seine Arbeit an der Auslegung des Neuen Testaments in der Afrikanischen Straße Nr. 140 b in Berlin – an dem Ort, an dem wir mit der Familie Poelchau wohnten: «So standen wir trotz aller Stille des Lebens in leidenschaftlichem Erleben des Geschehens ja wohl in einem Mittun an dem, was in Deutschland in geheimem Widerstand geweckt und gestärkt werden konnte. War doch mein Zimmer immer auch Werkstatt, wo die Auslegung des Neuen Testaments erarbeitet, vervielfältigt und später getippt und versandt wurde.» (Fuchs 1959b: 254 f.)

Nach dem Tode meiner Mutter dann in Berlin-Mariendorf erinnere ich mich noch sehr gut daran, dass, wenn eine Sendung fertig war, mein Großvater und ich durch Berlin fuhren und verschiedene Briefkästen aufsuchten, damit die Sendung verteilt wurde und so der Gestapo nicht auffallen würde. Emil Fuchs hat bis Kriegsende, also dann auch während unseres Aufenthalts in dem Alpendorf in Vorarlberg, Gortipohl, an seiner Auslegung des Neuen Testaments gearbeitet.

Nachdem Fuchs unter Androhung von KZ-Haft ein endgültiges Druckverbot erhalten hatte, begann er, «die Auslegung mit der Schreibmaschine durchzuschlagen. Das waren keine Drucksa-chen! Wer konnte auf den Gedanken kommen, selbst wenn eine Sendung gefunden wurde, dass ich monatlich 200 Mal je sechzehn Seiten durchtippte! Es war eine schwere Arbeit. Oft hatte ich sehr wunde Finger. Aber es ging, und ich konnte den Freunden den Dienst weiter leisten, weiter reisen und weiter wirken», schreibt Emil Fuchs in seinen Lebenserinnerungen (Fuchs 1957; 1959b): 244 f.). «Es kamen sogar noch meine Lebensbeschreibung und Andachten hinzu. Vorhanden sind jetzt als Auslegungen des Matthäusevangeliums, der Römerbrief (Auseinandersetzung mit Karl Barth), das Johannes-, Markus-, Lukasevangelium, der erste Korintherbrief und die Apostelgeschichte.» (Ebd.: 245)



### 3 Zum Ringen von Emil Fuchs gegen Faschismus für Frieden und soziale Gerechtigkeit

#### 3.1 Antifaschismus aus christlicher Verantwortung

Der Theologe Emil Fuchs, der auch Quäker und Mitbegründer der *Religiösen Sozialisten* in Deutschland war, der schon 1921, als einer der ersten Pfarrer, Mitglied der SPD geworden war, schloss sich der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker) an, deren Pazifismus er teilte und deren geistiger Führer er während der Nazizeit wurde. Nach der Machtergreifung durch Hitler 1933 verlor er seine Professur in Kiel, da er sich öffentlich in das *Eiserne Buch*, der Kampfansage der SPD gegen Hitler, eingetragen hatte. Im Jahre 1934, nach seiner Entlassung und der Relegation seiner Söhne Gerhard und Klaus Fuchs (1957; 1959b). von der Berliner Universität aufgrund ihrer politischen Aktivitäten und der Emigration von Klaus nach Großbritannien, gründete er einen Autoverleih. Gerhard Fuchs und Gustav Kittowski brachten mit diesen Autos politisch und rassistisch Verfolgte über die Grenze, bis die Autos und die Tankstelle von der Gestapo konfisziert und Gustav Kittowski verhaftet wurde (vgl. Bundesarchiv: Geheimes Staatspolizeiamt o. J.). Gerhard Fuchs musste schon zuvor nach Prag flüchten. Die Kinder von Emil Fuchs, Klaus, Gerhard und dann auch Christel, mussten nacheinander das Land verlassen; seine Schwiegertochter Katharina Fuchs wurde verhaftet und zu anderthalb Jahren Gefängnis verurteilt. Sie war bei ihrer Gefangennahme schwanger und gebar 1936 ihr Kind Jürgen im Gefängnis Tegel.

Sein Schwiegersohn Gustav wurde zu sechs Jahren Zuchthaus/KZ verurteilt.<sup>9</sup> Seine Tochter Elisabeth verübte infolge des faschistischen Terrors Selbstmord. Sie hatte zuvor noch ihrem Mann, Gustav Kittowski, zur Flucht aus dem Konzentrationslager verholfen. Sie wusste aber nicht, ob die Flucht gelungen war.

Es ist hier insbesondere auf die Zusammenarbeit von Emil Fuchs mit den Religiösen Sozialisten Harald Poelchau, Ernst von Harnack<sup>10</sup> und Bernhard Göring einzugehen,<sup>11</sup> die als Mitglieder des *Kreisauer Kreises* dem Geschehen vom 20. Juli 1944 nahestanden, sowie auf den tapferen Helfer vieler jüdischer Flüchtlinge, Pfarrer Arthur Rackwitz.

Pfarrer Arthur Rackwitz hielt viele politisch und rassistisch Verfolgte in seiner Wohnung, im Pfarrhaus von Berlin-Neukölln, verborgen und verhalf ihnen zur Flucht. Klaus Fuchs, der in Lynchjustiz von den Kieler Nazi-Studenten zum Tode verurteilt nach Berlin geflohen war, wurde von Pfarrer Rackwitz aufgenommen. Ebenso mein Vater, Gustav Kittowski, nachdem ihm die Flucht aus dem Konzentrationslager gelungen war, bis er weiter nach Prag fliehen konnte.

Bekannt geworden ist insbesondere, dass Arthur Rackwitz den Religiösen Sozialisten Ernst von Harnack nach dem Scheitern des 20. Juli 1944 verborgen hielt, bis dieser dort von der Gestapo entdeckt und am 3. März 1945 in Plötzensee hingerichtet wurde. Arthur Rackwitz wurde aufgrund der Hilfe für Ernst von Harnack ins Konzentrationslager Dachau verbracht.

Ernst von Harnack war von Beginn an der Formierung des *20.-Juli-Kreises* beteiligt und bildete eine entscheidende Verbindung zwischen den bürgerlichen VertreterInnen des Widerstandes und den Widerstandsgruppen der Arbeiterbewegung. Hierzu sind die Ausführungen von Emil Fuchs in seiner Autobiografie interessant und aufschlussreich:

«Ich führte die Verbindung mit meinen SPD-Freunden weiter. Es war vor allem Bernhard Göring und sein Kreis illegaler Arbeit, zu dem ich gehörte. Doch auch Ernst von Harnack und sein Kreis standen mir nahe, sodass ich oft den Vermittler von Nachrichten zwischen ihm und Bernhard Göring machen konnte. Durch ihn erhielt ich Mitteilung über das, was man im Kreis des 20. Juli

---

<sup>9</sup> Kammergericht, Geschäftsnummer 10 OJs. 27/36 III. 28/36. Im Namen des Deutschen Volkes! In der Strafsache gegen Gustav Oswald Kittowski, wegen Vorbereitung eines hochverräterischen Unternehmens – Archiv Nr. 9542/3.

<sup>10</sup> Ernst von Harnack ist der Sohn des berühmten Theologen Adolf von Harnack, der erfolgreich den Plan für die Gründung der ersten deutschen Einrichtung für Grundlagenforschung, der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (KWG) im Jahre 1911 entwickelt und mit durchgesetzt hatte.

<sup>11</sup> Bernhard Göring war einer der führenden Religiösen Sozialisten und der letzte Vorsitzende des Bundes bis zu dessen Verbot 1933. Er realisierte eine wichtige Verbindung zwischen dem Kreisauer Kreis und den Gewerkschaften. Nach 1945 wurde er stellvertretender Vorsitzender des Freien Deutschen Gewerkschaftsbundes (FDGB).

gegen Hitler plante. Hier konnte ich nur warnen. Ich sagte zu Harnack, dass ich es für geschichtlich sinnlos hielt, zu glauben, es sei durch ein Attentat zu ändern, was auf so viel falschem Geist der Massen begründet sei. Ich weiß, dass ich einmal ihm gegenüber das Bild gebrauchte. «Wenn es um Werke des Teufels geht, seid euch klar, dass der Teufel für sein bestes Instrument eintritt.» Daneben schrieb ich weiter meine Auslegung des Neuen Testaments und besuchte meine Freunde überall in Deutschland. Wie ich dies im Ringen mit der Reichschrifttumskammer und der Gestapo trotz dauernder Überwachung durchführte, ist geschildert.» (Fuchs 1959b: 263)

Fuchs war also ein Verbindungsmann zwischen den beiden Widerstandsgruppen. Wenige Tage nach dem Attentat auf Hitler fanden bei uns zu Hause, jetzt in Gortipohl in Vorarlberg, zwei Hausdurchsuchungen statt. Ich erlebte mit, wie Fuchs zweimal einem strengen Verhör unterzogen wurde. Er war der Meinung, dass er dabei sehr ruhig geblieben sei. Dagegen konnte ich sehen, dass er zumindest einen sehr roten Kopf hatte. Erst später erklärte er mir, dass er aufgrund der Verbindung zu Bernhard Göring und Ernst von Harnack in der Tat die schlimmsten Befürchtungen gehabt hatte.

Es entspricht ganz seiner Haltung, dass er im Gespräch mit Ernst von Harnack mit der Ablehnung eines Attentates auf den «falschen Geist der Massen» und auf seine Arbeit an der Auslegung des Neuen Testaments und seine Reisen zu den Quäkern und Religiösen Sozialisten verweist. Er folgt damit genau dem, was er bei der Auslegung des Römerbriefes als das entscheidende Anliegen des Paulus herausarbeitet. Die Warnung des jüdischen Volkes, in hoffnungsloser Lage zu den Waffen zu greifen und die Notwendigkeit der Organisation einer geistigen Erneuerung, der Förderung des geistigen Widerstandes, um die Herrschaft der Römer zu brechen.

In ihrer Einführung zu «Blick in den Abgrund» (Eckert/Fuchs 2002), der Neuausgabe der von Erwin Eckert und Emil Fuchs bis zum Untergang der Weimarer Republik verfassten *Wochenberichte*, heben Friedrich-Martin Balzer und Manfred Weißbecker hervor, dass die Verfasser dieser Wochenberichte und mit ihnen viele der Religiösen Sozialisten<sup>12</sup> und der deutschen Quäker die Gefahr des deutschen Faschismus früher sahen als die etablierten Parteien und die meisten ihrer Politiker. Man muss sich in der Tat fragen, wodurch sie besonders sensibilisiert waren. Entscheidend ist sicher die sittliche Haltung, die hinter sämtlichen Aktivitäten stand. Sie war bei Fuchs insbesondere geprägt vom Christentum und von dem Erleben der Arbeiterschaft und der sie bewegenden geistigen Kraft des Marxismus. Sie war geprägt von den Grundgedanken des Quäkertums, wie sie insbesondere von ihrem Begründer, Georg Fox, entwickelt worden waren. Es ist vor allem der Gedanke an das innere Licht in einem jeden Menschen, den er von Fox aufnimmt und weiterzutragen beginnt (Fuchs 2006). In der hier vorgelegten «Auslegung des Matthäusevangeliums», wird jeder Abschnitt mit entsprechenden Aussagen von George Fox unterlegt.<sup>13</sup>

Welche Bedeutung diese Vermittlung für die Quäker (vgl. Schmitt 1997) und ihnen nahestehende AntifaschistInnen in der Nazizeit gewinnt, schildert der Gefängnispfarrer von Tegel und Plötzensee sowie Mitglied des Kreisauer Kreises, Harald Poelchau (vgl. Harpprecht 2004) sehr bewegend:

«Was ich in diesen Jahren der Verfolgung bei Dir erfuhr, war mehr als gesellschaftliche Anschauung und griff tiefer als eine theologische Lehre. Wenn wir verwirrt und zerrissen, müde und resigniert über den Erfolgen der Verächter der Menschlichkeit in die schweigende Andacht der Quäker-Freunde kamen, zu den Menschen, denen ich wenigstens ohne Gefahr einiges aus mei-

---

<sup>12</sup> Der Kampf gegen den Faschismus war das Thema des 5. Kongresses des Bundes der Religiösen Sozialisten im August 1930 in Stuttgart (Kleinschmidt 1997: 20–110). Am 21. März 1932 formulierte der Bund der Religiösen Sozialisten/Landesverband Thüringen in seiner Auseinandersetzung mit dem vordringenden Faschismus auch in der Kirche: «Es geht um das Lebenswerk des Genossen Emil Fuchs in Thüringen. Hitler weiß ganz genau, was für eine Waffe die Kirche in seiner Hand sein kann. Die Parole «Gebt Hitler die Macht in der Kirche!» geht unter Thüringer Pfarrern um. Und die Nationalsozialisten werden auch um diese Machtposition mit derselbe Energie und Hemmungslosigkeit kämpfen, mit der sie sonst ihren Machtkampf zu führen gewohnt sind» (ebd.: 78 f.).

<sup>13</sup> Dass Emil Fuchs als Religiöser Sozialist und Pazifist zu den wenigen Pfarrern gehörte, die den Nazis in Staat (und Kirche) die Stirn boten, ist kaum noch bekannt. Der evangelische Theologe und Soziologe Günter Brakelmann nennt die Geringschätzung des linken Protestantismus in der Kirchengeschichte einen Skandal.

ner Erfahrung als Gefängnispfarrer erzählen und mich aussprechen konnte, dann richteten uns Deine Worte auf, die nicht schalten oder klagten, die aber unbeirrt und unbeirrbar für die verfolgten Juden, für das Recht und die Achtung anderer Völker und gegen die propagierten Irrlehren eintraten.» (Poelchau 1964: 119–121)

In ebendieser Zeit beginnt Fuchs mit der Auslegung des Neuen Testaments. Es ist also anzunehmen, dass hier auch die Gedanken ausgesprochen werden, die Fuchs in den Andachten der Quäker in der Planckstr. 20 vorgetragen hat, die Poelchau so bewegt und geholfen haben. Poelchau musste als Gefängnispfarrer vielen aufrechten AntifaschistInnen und ihren Familien helfen, er musste später die Männer des 20. Juli wie auch Mitglieder der Roten Kapelle und viele andere zur Hinrichtung begleiten. In seinem Buch «Die Ordnung der Bedrängten» schreibt er: «Eine große Hilfe war uns beiden [ihm und seiner Frau], besonders in den Jahren des Zusammenbruchs der menschlichen Traditionen 1933 und 1934, die Freundschaft der Quäker. Sie hielten unbeirrbar an ihrem Grundsatz des inneren Lichts in jedem Menschen fest, verzweifelten nicht an der menschlichen Ansprechbarkeit auch der Vertreter der Gewaltmethoden und erreichten damit viel Linderung, selbst in den KZ's. Sie hielten ihr Meeting for sufferings und nahmen sich grundsätzlich der verfolgten Juden an, während unter den Mitgliedern und Pfarrern meiner eigenen evangelischen Kirche das immer nur einzelne taten und die offizielle Kirche sich sogar zur Annahme eines Arierparagraphen für die Geistlichen verstieg. Von großer Bedeutung wurde uns der damalige geistige Führer der Quäker, der Theologe Emil Fuchs, der mit unerschütterlicher Gelassenheit, ohne Verbitterung Gefängnis und Tod seiner Kinder und eigene Verhaftung ertrug und uns bei den Andachten der Quäker im Hinweis auf die innere Stille bei George Fox und John Woolman die rechte Einstellung in dieser Zeit gab.» (Poelchau 2004: 105 f.)

Dies zeigt sehr deutlich die Situation, in der Fuchs begann, an seiner «Auslegung des Neuen Testaments» zu arbeiten, welche politisch-moralische Haltung er damit vermitteln wollte. Zugleich war es eine Zeit schwerer persönlicher Schicksalsschläge, die er ertragen musste.

Verfolgen wir die Frage weiter, wodurch Fuchs und die, die zu ihm standen, so besonders sensibilisiert gegenüber dem aufsteigenden Faschismus waren, so zeigt sich, dass dies vor allem dem Maßstab geschuldet war, der an die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Entwicklung angelegt wurde. Fuchs bekämpfte schon als Pfarrer in Rüsselsheim und Eisenach eine Theologie der Anpassung. Kennzeichnend für diese war, dass sie gegenüber Wirtschaft und Politik die Konzeption einer «Eigengesetzlichkeit» vertrat. Demnach könne man ihnen aus biblischer oder humanethischer Sicht nicht entgegentreten. Die christliche Ethik wurde damit auf den Individual- und Familienbereich eingeschränkt, während man damit zugleich für das öffentliche Leben erklärte: «Mit der Bergpredigt kann man nicht regieren.» Somit werden Ausbeutung und Krieg als für immer gegeben, als unveränderlich dargestellt. Dies bedeutet für Fuchs eine intellektuelle und moralische «Kapitulation vor der Unmenschlichkeit der ‹Strukturen›, wie man heute sagt, der spätbürgerlich-imperialistischen Sozialordnung» (Trebs 1969: 169).

So gab es letztlich keinen Maßstab, an dem das Bestehende kritisch zu beurteilen, und keinen Ansatzpunkt, von dem aus es revolutionär zu verändern wäre. Fuchs lehnte eine passive Interpretation der Wirklichkeit ab, die auf eine fatalistische Hinnahme der Unmenschlichkeiten hinausläuft. Er suchte nach einer philosophischen Grundlage, die ihm Maßstäbe zur Gesellschaftskritik und Mittel zur Veränderung der Gesellschaft geben konnte. Eine solche Grundlage erarbeitete er sich selbst, die ihn auf die Traditionslinie «Kant, Fichte und Schleiermacher zurückgreifen ließ» (ebd.: 172). Er entschied sich damit für eine revolutionäre Veränderung der Gesellschaft. Das entscheidende Mittel zur revolutionären Umgestaltung sah er in der Volksbildung. So wurde er einer der Wegbereiter der Volkshochschulbewegung in Rüsselsheim und Eisenach. In Rüsselsheim brachte man aus diesem Grunde mitten im Kalten Krieg eine Ehrentafel an der Bibliothek der Volkshochschule an; nach der Vereinigung der beiden deutschen Staaten wurde ein großer Platz in Rüsselsheim nach ihm benannt.<sup>14</sup> In Anerkennung seiner Gesamtleistung wurde sein

---

<sup>14</sup> Die Ehrungen für Emil Fuchs in der Stadt Rüsselsheim, gelten ihm besonders als Mitbegründer der Volkshochschulbewegung. Es waren insbesondere Dieter Kramer, der über die bürgerliche Volksbildungsarbeit am Beispiel von Rüsselsheim geforscht und publiziert hat, Ernst Erich Metzner, der sich als Sprachwissenschaftler und Historiker für das Wirken von Emil Fuchs in Rüsselsheim interessiert hat sowie der Direktor der Rüsselsheimer Volkshochschule Norbert Hormuth und der Stadtverordnete Achim Weidner, die intensiv daran gearbeitet haben, dass der Name Emil Fuchs in Rüsselsheim nicht vergessen wurde. Zur Erinnerung gehört in Rüsselsheim natürlich auch sein

Grab in Berlin zu einem Ehrengrab der Stadt.

Schon bei Schleiermacher finden sich aus humanistischer Sicht und christlicher Ethik Elemente einer Kritik an Missständen des Kapitalismus. Mit seiner Volksbildungsarbeit insbesondere unter der Arbeiterschaft in den Industriegemeinden in Rüsselsheim und Eisenach wurde Emil Fuchs unmittelbar in die sozialen Kämpfe jener Zeit einbezogen. In seinem berühmt gewordenen Artikel «Von Schleiermacher zu Karl Marx» (Fuchs 1929/1969) in der *Zeitschrift für Religion und Sozialismus* schildert er den Zusammenhang zwischen dem Rückgriff auf Schleiermacher und seiner Volksbildungsarbeit.

Für den heutigen Leser ist hier anzumerken, dass damals wesentliche Schriften des Marxismus noch weitgehend unbekannt waren. Stolz erzählte mir Emil Fuchs immer wieder, dass es die Religiösen Sozialisten waren, die den jungen Marx entdeckten – so die Schriften, die unter dem Titel «Die Heilige Familie» publiziert wurden. Die «Dialektik der Natur» von Friedrich Engels wurde erst in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts publiziert und blieb weitgehend unbekannt. So spricht auch Fuchs vom Materialismus nur im Sinne eines mechanischen Materialismus, im ethischen Sinne von einem Vulgärmaterialismus. Daher kann für ihn nur eine idealistische Philosophie die gedankliche Grundlage für eine an gesellschaftlichen Idealen orientierte gesellschaftliche Veränderung sein, die über den primitiven bürgerlichen Egoismus hinausführt.

Diese Auffassung von Marxismus von 1929, die zu enge, vorrangige Orientierung auf Veränderung durch Volksbildung, wie sie auch in seiner «Auslegung des Neuen Testaments» von 1933–1945 hervortritt und in der gleichzeitig begonnenen Autobiografie noch nachklingt, hat Fuchs in seinen Büchern «Marxismus und Christentum», «Christliche und Marxistische Ethik» und «Christlicher Glaube» korrigiert (Trebs 1969: 174).

Mit seinem Ringen gegen den deutschen Faschismus wurde zuvor schon auf die Verbindung von Fuchs mit der illegalen Arbeit von Harald Poelchau, Ernst von Harnack und Bernhard Göring hingewiesen. Bisher kaum erwähnt wurde die Tatsache, dass er auch in dem Alpendorf Gortipohl/St. Gallenkirch die illegale Arbeit nicht aufgab, sondern Verbindung zum Obmann der Widerstandsbewegung im Mantafontal, dem Schuster Stefan Spannring, aufnahm. Mitglieder dieser Widerstandsgruppe verhalfen erfolgreich jüdischen Menschen zur Flucht in die Schweiz<sup>15</sup> und verhinderten sinnlose Zerstörungen etwa der Staueisenwerke im Kampf um die sogenannte Alpenfestung.

Nach der Rückkehr nach Deutschland im Herbst 1945 musste sich Emil Fuchs einem Entnazifizierungsverfahren stellen. Dazu schrieb ihm der Obmann der Widerstandsgruppe Stefan Spannring<sup>16</sup> folgendes Zeugnis:

«Demokratische – Österreichische Widerstandsbewegung St.Gallenkirch

Professor Dr. Emil Fuchs wohnt seit September 1943 hier und ist mir seitdem bekannt. Er hat sich immer als ein energischer Gegner der nationalsozialistischen Bewegung gezeigt.

Der Obmann»

## **4 Emil Fuchs – Christ und Sozialist**

### **4.1 Aktiv in politischen Organisationen – ein Christ, der Sozialist ist**

Emil Fuchs schrieb 1925 seine Schrift «Die Kraft des Sozialismus» (Fuchs 1925). Vor mir liegt eine weitere alte Schrift von Fuchs zu diesem Thema: «Predigten eines religiösen Sozialisten», die 1928 erschienen ist. Das Vorwort ist unterzeichnet mit Emil Fuchs – Pfarrer zu Eisenach

---

Wirken für die Opelarbeiter.

<sup>15</sup> Eine der wenigen aufgefundenen Unterlagen dazu ist der Bericht des Gendarmeriepostens St. Gallenkirch an das Bezirksgendarmeriekommando in Bludenz E. Nr. 216/45: Vorgänge in der Umsturzeit 1945.

<sup>16</sup> Am 1.3.1995 erhielt ich vom Obmann Stefan Spannring ein Schreiben, in dem er unsere Verbindung zur Widerstandsgruppe bestätigt. Er bestätigt, dass wir mit ihrer Hilfe in die Schweiz emigrieren wollten, ebenso die in Gortipohl stattgefundenen Haussuchungen, meine Beteiligung an der Fluchthilfe für politisch und rassistisch Verfolgte sowie bei der Verhaftung von Nazi-Größen kurz vor dem Einmarsch der Alliierten.

(Fuchs 1928). Fuchs engagierte sich in dem 1926 von ihm mit gegründeten Bund der Religiösen Sozialisten, in dem er lange Zeit als Vorstandsmitglied tätig war. Schon 1921 war er als einer der ersten Pfarrer Mitglied der SPD geworden. Er war Landesvorsitzender des Bundes der Religiösen Sozialisten in Thüringen. Von 1926, dem Jahr der Gründung des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands, bis 1933 war er Mitglied des Bundesvorstandes.<sup>17</sup>

Er war einer der Theologen, die christlichen Glauben und marxistische Einsichten in die Gesellschaftsentwicklung miteinander zu verbinden suchten, die als Christen ebenfalls Sozialisten sind. Wichtig ist festzuhalten, dass die Religiösen Sozialisten zu denen gehörten, die gemeinsam mit SPD und KPD sowie Intellektuellen im Umkreis der von Carl von Ossietzky herausgegebenen Zeitschrift *Die Weltbühne* schon früh vor der Gefahr des Faschismus in Deutschland gewarnt hatten.<sup>18</sup>

Auf dem 5. Bundeskongress der Religiösen Sozialisten im Jahre 1930 wurde die *Erklärung des Bundes gegen den Faschismus* (Bund gegen den Faschismus 1930: 261 f.) verabschiedet. Fuchs verfasste die Leitsätze «Der Faschismus – eine Gefahr für das Christentum» (ebd.: 262). Im gleichen Jahr erschien der Mahnruf des Landesverbandes Thüringen «Noch ist Zeit» (Religiöse Sozialisten/Landesverband Thüringen 1930). Geradezu atemberaubend sind die wöchentlichen Berichte von Fuchs im Bundesorgan der Religiösen Sozialisten vom 1. November 1931 bis zum 4. März 1933 (vgl. Eckert/Fuchs 2002). Die Religiösen Sozialisten, deren führender Repräsentant Fuchs geworden war, zeigten also eine besondere Sensibilität gegenüber der Gefahr des Faschismus, die offensichtlich auf die Kinder Elisabeth, Gerhard, Klaus und Christel übertragen wurde.

Entscheidend war, wie schon ausgeführt, die sittliche Haltung, die zu diesem entschiedenen Widerstand gegen die Barbarei führte. Sie war bei Emil Fuchs begründet im Christentum, insbesondere auch im Glauben der Quäker an das innere Licht in einem jeden Menschen (Fuchs 1939) sowie im Erleben der Kämpfe der Arbeiterschaft und der sie bewegenden geistigen Kraft des Marxismus.

Nach der Befreiung vom Faschismus, der Rückkehr von Fuchs aus Gortipohl (Montafon) nach Frankfurt am Main wirkte er als Leiter der dortigen Quäkergruppe sowie in vielfacher Vortragstätigkeit für die Sozialdemokratie. Er bemühte sich intensiv um die erneute Organisierung der Religiösen Sozialisten. In dieser Zeit wurde von ihm die Schrift «Leonhard Ragaz – Prophet unserer Zeit» publiziert (Fuchs 1946).

Vor mir liegt auch die letzte umfassende Arbeit von Emil Fuchs, die er 1965/66, nun schon im hohen Alter von 91, 92 Jahren, zunächst bei uns in Berlin, mit tatkräftiger Unterstützung von Marlene Fuchs-Kittowski, und dann in Dresden, bei seinem Sohn Klaus Fuchs, mit Unterstützung von dessen Frau Grete Fuchs, geschrieben hat. Dieser Artikel, der für den von Karlheinz Deschner herausgegebenen Sammelband «Jesusbilder in theologischer Sicht» geschrieben wurde, trägt den bezeichnenden Titel «Jesus von Nazareth im Glauben eines Christen, der Sozialist ist» (Fuchs 1966).

In der Einleitung zu diesem Artikel schreibt Fuchs: «Durch Jahrzehnte bewegen mich diese beiden Fragen und bewegt mich die sehr ernste Sorge, dass sie in und von der Christenheit nicht ernst und wahrhaftig gestellt werden. Gerade weil ich ein Christ bin, d. h. ein Mensch, der ein Jünger dieses Jesus von Nazareth sein will – nein – sein muss, bin ich gezwungen, die Fragen sehr rücksichtslos gegen mich und andere zu stellen. Als sein Jünger bin ich ja immer gefordert, Menschen in seine Nachfolge zu rufen.

Als Sozialist werde ich täglich darauf gestoßen, wie unendlich vielen Menschen jeder Zugang zu ihm fehlt. Er ist ihnen so fern gerückt, dass sie nicht einmal aufhorchen, wenn sie seinen Namen hören – im Gegenteil oft gerade dadurch veranlasst werden, sich abzuriegeln.

Wer aber erfahren hat, dass dieser Jesus eine lebendige und Leben wirkende Kraft in seinem

---

<sup>17</sup> Ein Porträt von Emil Fuchs findet sich in Balzer/Weissbecker (2002).

<sup>18</sup> Die Religiösen Sozialisten waren die wichtigste und geschlossenste antifaschistische Formation im deutschen Protestantismus vor 1933 (siehe neben den zahlreichen einschlägigen Veröffentlichungen von Friedrich-Martin Balzer, dem besten Kenner der Materie, neuerdings auch Beeskow/Bredendiek 2011: 13).

Leben wurde, der ist sicher, dass sie alle den tiefsten Sinn ihres Lebens finden können, wenn sie die Verheißung hören, die in ihm über jeden Menschen und die Menschheit gestellt ist.

Alle Verkündigung der Kirchen weist die Menschen zu dieser Kraft. Aber da sie die beiden Fragen nicht in voller Klarheit stellen, sind sie nicht imstande, den Menschen den in voller Klarheit zu zeigen, in dem dies alles lebendige Kraft war und ist, dessen Wesen und Wort, als Wort in seiner Zeit und zu seiner Zeit verstanden, uns lebendig wird als Wirken und Wort zu unserer Zeit. – Denn er lebte in einer hundertmal einfacheren Zeit und kindlicheren Verhältnissen – wenn man so sagen darf –, aber in einer radikalen Umwälzung der Gesellschaft, und stand einer radikal zerstörenden Macht menschlichen Machtwahnes und menschlicher Habgier gegenüber – wie heute wir.

Demgegenüber kündete er eine Zielsetzung, die der Schöpfer dem Menschen und der Menschheit gab, die sie ergriff. Ist das wahr? – Kann das uns heute wirklich Wahrheit werden? Darum geht es in diesem Aufsatz.» (Fuchs 1966: 69 f.)

Hier wird sehr deutlich, dass, wenn Fuchs von sich als Christ, der Sozialist ist, spricht, es ihm als Christ um eine «radikale Umwälzung der Gesellschaft» geht, denn auch Christus «stand einer radikal zerstörenden Macht menschlichen Machtwahnes und menschlicher Habgier gegenüber». Es geht ihm deshalb vor allem darum, dass die Christenheit die Botschaft Jesus ernst und wahrhaftig vertritt, damit auch diejenigen, die sich von ihr abgewandt haben, wieder von ihr ergriffen werden. In diesem Sinne wendet er sich auch in dem hier angeführten Artikel mehrfach Paulus zu:

«Es werden eben die ergriffen, die innerlich schon von ihm bewegt sind, andere – wie Paulus – werden von der Macht seiner Ursprünglichkeit und Unbedingtheit bezwungen. Sie müssen die tiefe, dem gesetzlichen Denken überlegene Wahrheit dieser Botschaft anerkennen. Der Galaterbrief des Paulus ist uns das stärkste Zeugnis dieser inneren Umwandlung, in der Paulus von der Kunde Jesu ergriffen wurde. Sie gewann eine solche Macht über ihn, dass er ihr sein Leben opfern musste und keine Gefahr scheute, sie ändern zu bringen. Das ist das Zeugnis des Jona, das sich wandelt in eine dem Betreffenden von außen gegenüberstehende Wirklichkeit. Ihm ist es wirkende Wirklichkeit, für jeden ändern bleibt es Utopie, wenn ihn nicht auch ihre umwandelnde Kraft bezwingt.

So wird auch bei Paulus am klarsten gesehen, was in diesem Jesus das Gewaltige, Erschütternde ist – der Gegensatz zum Gesetz und die wundersame Freiheit der Liebe. Sie erkennt über jedem Menschen die Verheißung Gottes.» (Fuchs 1966: 69 f., 100 f.)

Wenn sich also Fuchs, statt seine Auslegung der Evangelien fortzusetzen, zunächst dem Römerbrief des Paulus zuwendet, dann ist es vor allem die tiefgehende Vorbildwirkung von Paulus, der so ergriffen war, dass er sein Leben opfern musste und keine Gefahr scheute, diese erschütternden Gedanken anderen zu bringen. Dies gewann für das eigene Leben der Christen und Sozialisten, für Emil Fuchs und Harald Poelchau wie für die anderen Religiösen Sozialisten mit der Machtübertragung an die deutschen Faschisten besondere Bedeutung.

Vergleicht man nun die beiden Schriften, die «Predigten eines religiösen Sozialisten» des Pfarrers zu Eisenach von 1928 mit der Schrift des emeritierten Professors für Religionssoziologie «Jesus von Nazareth im Glauben eines Christen, der Sozialist ist» von 1966 zu Berlin und Dresden, so liegt dazwischen fast ein halbes Jahrhundert, ein durch viel Leid geprüfter Lebensweg, verbunden mit einem Reifungsprozess und einer Festigung der Überzeugungen. Beide Schriften unterscheiden sich im Stil: Die eine ist eine Sammlung von Predigten, die andere ein Artikel in einem wissenschaftlichen Buch, sie unterscheiden sich aber sicher nicht in der tiefen Frömmigkeit ihres Verfassers. Sie differieren jedoch vor allem hinsichtlich dessen, was sich Fuchs mit der Arbeit an der Auslegung des Neuen Testaments und insbesondere des Briefes des Paulus an die Römer an theologischem Fundament geschaffen hat sowie darin, dass er sich in der Zeit seines Wirkens in der DDR ein noch tieferes Verständnis des Marxismus erarbeitet hat.

ChristInnen und MarxistInnen können und sollten auf der Grundlage gemeinsamer humanistischer Werte bei der Neugestaltung der Gesellschaft zusammenarbeiten, auch wenn zwischen ihnen ein grundlegender Unterschied im Verständnis des Wesens des Menschen, dem bewussten Folgen des Rufes Gottes, besteht.

## 4.2 Der Kategorische Imperativ von Karl Marx

Emil Fuchs berichtete mehrfach, dass es die Religiösen Sozialisten waren, die mit als Erste die Frühschriften von Marx und Engels entdeckten und ihre Bedeutung gerade für die Zusammenarbeit von Christen und Marxisten erkannten. Nun lernte ich im Philosophie studium, dass scharf zwischen dem jungen und dem reifen Marx zu unterscheiden sei. Als ausgereift galt Karl Marx ab der «Deutschen Ideologie», da hier klar in der Grundfrage der Philosophie unterschieden wurde und die Arbeiterklasse als der Träger des revolutionären Gedankens erkannt worden war. Vollständig entwickelt sei aber erst der Marx des «Kapital», der nun als Ökonom und nicht mehr als Philosoph und noch weniger moralisch, ethisch diskutiere. Dem widersprach Fuchs heftig, indem er deutlich machte, dass auch das «Kapital» ohne die ethische Grundhaltung von Marx, die in der Tat in den Frühschriften erarbeitet wurde, gar nicht denkbar sei. Nun ist natürlich klar, dass jeder Wissenschaftler eine Entwicklung durchmacht, dass insbesondere eine so grundlegende Philosophie wie die von Karl Marx nicht von Beginn an unverändert geblieben sein bleiben kann. Aber zwischen einem ethischen und einem dann nur ökonomisch denkenden Marx zu unterscheiden, ist sicherlich nicht korrekt. Allerdings hat Marx selbst zu einer solchen Interpretation seiner wissenschaftlichen Entwicklung beigetragen, denn er lehnt ein rein moralisches Sollen im Sinne des Befolgens ewiger ethischer Grundsätze und moralischer Normen von Beginn an ab. Dazu gehören auch die Kategorien Gerechtigkeit und Freiheit, wenn sie allein moralisierend, als verdeckte Durchsetzung von Klasseninteressen verwendet werden. Aber andererseits, und das war das entscheidende Gegenargument gegen die Trennung in einen jungen und in einen reifen bzw. in einen ethisch und einen ökonomisch argumentierenden Marx, kann die Kapitalismuskritik im «Kapital» überhaupt nicht verstanden werden, ohne seine ethische, humanistische Grundhaltung, die ihren prägnanten Ausdruck in dem *kategorischen Imperativ* des jungen Marx gefunden hat: «alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist» (Marx 1844a: 385).

Dies ist in der Tat die Grundlage seiner Kapitalismuskritik, die heute, wie Georg Lohmann meines Erachtens zu Recht betont, «auch positiv mit den Begriffen «menschenwürdige Verhältnisse» und «Menschenrechte» durchaus expliziert werden könnte» (Lohmann 2013: 67).

In der Formulierung dieses *kategorischen Imperativs* «alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein verächtliches Wesen ist» und dessen Umsetzung in diese grundsätzliche Kapitalismuskritik, in eine wissenschaftlich begründete Forderung nach Berücksichtigung der Menschenwürde, sieht Fuchs die Wahrnehmung der Aufgabe, eine Antwort auf den Ruf. Der jedoch erst voll gehört werden kann, wenn man ihn als solchen anerkennt. Entscheidend ist aber, ob der Mensch über sich, seine unmittelbaren persönlichen Interessen hinauswächst und seine Verantwortung seinem Mitmenschen und der Gesellschaft gegenüber wahrnimmt.

So kann es und sollte es auf der Grundlage der humanistischen Werte des Marxismus und der Werte des Christentums zur Zusammenarbeit von MarxistInnen und ChristInnen für die Gestaltung einer besseren Gesellschaftsordnung kommen. Bei einer solchen Zusammenarbeit haben aber beide Seiten Entscheidendes voneinander zu lernen.

In seinen Schriften, Vorlesungen und Seminaren ging es immer auch um das Verhältnis von Christentum und Marxismus sowie von Christentum und Existenzialismus. Im unvollendeten dritten Teil seiner Lebensbeschreibung (über die Zeit in Leipzig) heißt es zum Thema «Was hat unsere Kirche vom Marxismus zu lernen?»:

«Mit diesem Aufruf zur Veränderung aber spricht der Marxismus schon in Karl Marx das aus, was vorher schon Christen und die Kirche hätten erklären müssen; dass die uns umringende, bestimmende, beherrschende Gesellschaftsordnung nicht nur durchsetzt ist von Schuld und Sünde, sondern gegründet ist auf Selbstsucht, Habgier und Machtgier des Menschen, diese als treibende Kräfte kennt und durch ihre Herrschaft den Menschen als solchen erstickt, in die Selbstentfremdung treibt.» (Ebd.: 181)

Aber er sagte natürlich auch, was die Marxisten vom Christentum lernen sollten. Er war der festen Überzeugung, dass das Christentum einen essenziellen Beitrag zur Neugestaltung der Gesellschaft leisten kann, ja leisten muss, dass die Gestaltung der neuen Gesellschaft Schaden nimmt, Defizite aufweisen wird, wenn die Marxisten aus Unverständnis gegenüber dem Religiösen oder aus traditioneller Gegnerschaft gegenüber der Kirche einen solchen Beitrag nicht zulassen

sen würden. Im Frühsozialismus der DDR gab es Versuche einer Zurückdrängung christlichen Denkens, aber zugleich wurde auch ein weltanschaulicher Dialog versucht, der schrittweise intensiver wurde.

## 5 Woher? Wohin? Wozu?

### 5.1 Zum Entwicklungsdenken

Aus der Sicht materialistischen und dialektischen Entwicklungsdenkens ist eine prä-deterministische oder teleologische Entwicklungskonzeption abzulehnen. Demnach gibt «es keinen Sinn des Universums» (Fuchs-Kittowski et al. 1972). Es gibt keinen Sinn in der Natur, kein «Natursubjekt», das nach einem vorgegebenen Plan ein bestimmtes Ziel realisiert und «schließlich auch noch den Gang der Geschichte bestimmen soll!» (Eigen 1971). Solche Vorstellungen sind als «animistische Projektion» (Monod 1971), als teleologische Konzeption in Natur und Gesellschaft abzulehnen (Fuchs-Kittowski 1976).

Für Marx und Engels gilt eindeutig das Primat des materiellen Seins und die Bedingtheit des Bewusstseins in seinen verschiedenen Formen durch dieses. Sie schreiben in der «Deutschen Ideologie»: «Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis hin zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewusstsein kann nie etwas anderes sein als das Bewusste Sein, und das Sein des Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess» (Marx/Engels 1953: 22).

Im Vorwort zur «Kritik der Politischen Ökonomie» schreibt Karl Marx: Es «stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet, wird sie stets finden, dass die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozess ihres Werdens begriffen sind» (Marx 1859: 9).

Hier wird also in keiner Weise davon gesprochen, dass die Menschen von einem *Ruf* ergriffen sind, dass die Erfüllung ihrer Aufgabe zum Reich Gottes auf Erden führen würde.

Die zu lösenden Aufgaben ergeben sich aus der wirklichen Entwicklung der Produktivkräfte. Durch die inneren Widersprüche der Gesellschaft, die es zu bewältigen gilt, wird die gesellschaftliche Entwicklung vorangetrieben. Diese materialistische Weltanschauung von Marx und Engels widerspricht den weltanschaulichen Grundlagen von Emil Fuchs grundsätzlich.

Und doch gibt es die Möglichkeit eines Zusammenwirkens, welches zur Bewältigung der Aufgaben auch notwendig sein kann und daher anzustreben ist.

*Woher? Wohin? Wozu?* sind die entscheidenden Fragen der Philosophie: Woher wir kommen, wohin wir gehen und wozu wir da sind.

Wenn wir uns die Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu stellen, müssen wir die Voraussetzungen wählen, mit denen wir die Beantwortung dieser Fragen beginnen. Hier gibt es nicht viele Optionen. Im Grunde sind es nur zwei: Die Entscheidung zwischen Materialismus und Idealismus. Die daher auch die Entscheidung in der Grundfrage der Philosophie nach dem Primat von Materie oder Geist genannt wird. Entweder entwickelte sich – aus der Sicht eines materialistischen und dialektischen Entwicklungsdenkens – der menschliche Geist aus zunächst lebloser und dann noch geistloser Materie oder es gibt einen Schöpfer. Die Erkenntnisse der modernen Wissenschaft führen dahin, dass die erste Sicht der zweiten vorzuziehen ist.

Fuchs würde sagen: Dem widerspreche ich gar nicht. Aber ist dies wirklich alles, was die Menschen über sich wissen wollen?

Die Naturwissenschaften können zur Antwort auf die erste Frage einen Beitrag leisten. Sie können auch zur Antwort auf die zweite Frage einen Teilbeitrag leisten. Denn der Mensch ist ein Teil der Natur, jedoch vorrangig ein soziales und gesellschaftliches Wesen. Die Naturwissenschaft wird aber keinen Beitrag zu der Antwort auf die Frage geben können, wozu wir hier auf dieser Welt sind. Die Naturwissenschaft wird auf die Frage nach dem Zweck unserer Existenz keine Antwort geben können und wird auch nicht behaupten, dies zu können.

Es gibt aber in der Tat immer wieder (insbesondere katholische) Theologen, die versuchen, aus Aussagen der Naturwissenschaften oder Lücken in der bisherigen naturwissenschaftlichen Erklä-



rung der Naturprozesse in verschiedener Weise auch eine Antwort auf diese Frage zu bekommen oder sogar einen Hinweis auf die Existenz Gottes zu erhalten. Dafür wird heute zum Beispiel auf unsere wachsende Erkenntnis über die Feinabstimmung des Universums und unserer Erde verwiesen und diese so gedeutet, dass diese Feinabstimmung beweise, dass wir Menschen für diese Erde bestimmt seien.

Fuchs hätte wahrscheinlich diese Interpretation der Feinabstimmung mit Interesse verfolgt, als Hinweis oder gar Beweis für die Existenz Gottes aber nicht bedurft. Sie legt auch nicht nahe, wie oft behauptet wird, dass ein Zweck hinter all dem Geschehen liegt. Er hätte die Beweisführung materialistischer Philosophen ebenfalls respektiert, die verdeutlicht, dass die Feinabstimmung zwar in der Tat ein erstaunliches Phänomen ist. Das zeigt, welche Voraussetzungen gegeben sein mussten, damit unser Universum überhaupt entsteht, dass unser Planet Erde und darauf Leben entstehen und sich daraus der Mensch als einziges Lebewesen zur Persönlichkeit entwickeln konnte. Auch die teleonomischen Zusammenhänge des Zellstoffwechsels lassen sich auf der Grundlage kybernetischer Regulationsmechanismen erklären.

Wozu wir da sind? Was der Zweck unserer Existenz ist? Diese Frage bewegt in der Tat jeden Menschen. Eine naturwissenschaftliche Analyse von Natur und Mensch wird uns darauf keine Antwort geben. Dass die Naturwissenschaft zur Beantwortung solcher Fragen nicht zuständig, methodisch gar nicht in der Lage ist, wird jeder Zeit zuzugeben sein.

Diese einfache Neutralität zwischen Naturwissenschaft und Religion wird manche Theologen und insbesondere den katholischen Denker nicht befriedigen. Er wird wahrscheinlich weiterhin versuchen, die Ergebnisse der Naturwissenschaften hinsichtlich der Struktur und Evolution des Kosmos sowie der Entstehung des Menschen zu einer einheitlichen Weltansicht zu verbinden, in der sich Naturwissenschaften und christliche Religion begegnen können.

Fuchs spricht in der «Auslegung des Neuen Testaments» mit der größten Selbstverständlichkeit von den verschiedenen vollbrachten Wundern, die ganz offensichtlich allen Naturgesetzen widersprechen. Ihm ist dies möglich, weil es sich für ihn um Bilder handelt, mit denen sich die Menschen der damaligen Zeit die Botschaft Jesu vergegenwärtigten und die genau deshalb der Interpretation und der Auslegung für unsere heutige Zeit bedürfen.

Für einen tief religiösen Menschen wie Emil Fuchs, der zugleich die Aussagen der Naturwissenschaft anerkennt und ablehnt, dass Lücken der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnis den Glauben stützen könnten, muss die Antwort auf Fragen nach unserem Wozu entweder von außerhalb unseres Universums oder aus dem Inneren der menschlichen Existenz selbst kommen.

Für die traditionelle Gegnerschaft machte er vornehmlich die Haltung der Kirche verantwortlich, die sich ihrer Verantwortung gegenüber der notwendigen sozialen Entwicklung nicht gestellt hat. Da ist aber auch die tiefer liegende philosophische Begründung, die die Entscheidung in der Grundfrage der Philosophie zur Grundlage hat – die Frage nach dem Primat von Materie oder Geist. Für den materialistisch und dialektisch denkenden Menschen ist es selbstverständlich, dass es keine überirdischen Kräfte gibt, die in die Naturprozesse oder in die sozialen und gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse eingreifen. In der Tat müssen der Naturwissenschaftler und der Ingenieur davon ausgehen, dass Gesetzmäßigkeiten vorliegen, die er erkennen und zum Wohle der Menschen nutzen kann. Aber auch der Sozial- und Gesellschaftswissenschaftler weiß heute, unter anderem gestützt auf die Gesellschaftsanalyse von Karl Marx, aber auch darüber hinausgehende neue wissenschaftliche Erkenntnisse, dass es in gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen allgemeine wesentliche Zusammenhänge gibt, die es zu erkennen und zum Wohle der Menschheit zu nutzen gilt. Daraus wird von MarxistInnen oftmals abgeleitet, dass die Annahme eines alles bestimmenden Schöpfergottes nur vom Kampf gegen das Unrecht, von den Aufgaben der Neugestaltung der Gesellschaft ablenken und somit auch nichts Positives zu diesem Ringen um eine bessere Gesellschaft beitragen könne. Dies ist es, dem Fuchs energisch widerspricht. Denn von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zu einem dogmatischen Atheismus, der den Glauben als ein Übel ansieht.

Diese AtheistInnen und MarxistInnen müssen sich von Fuchs fragen lassen, ob sie an der von ihnen vertretenen These der prinzipiellen Überlegenheit des materialistischen Denkens gegenüber idealistischer Philosophie oder Theologie bzw. religiösen Denkens unbeirrt und unbedacht festhalten wollen und einen Alleinvertretungsanspruch ableiten dürfen, vor allem aber, ob es wirk-

lich berechtigt ist anzunehmen, dass Religiosität den Einsatz für sozialen Fortschritt einschränkt.

Die lange Geschichte der christlichen SozialreformerInnen, insbesondere der selbstlose Einsatz vieler ChristInnen im Kampf gegen den Faschismus, für Frieden und sozialen Fortschritt, wie von den Religiösen Sozialisten und Widerstandskämpfern Pfarrer Erwin Eckert, Pfarrer Harald Pöelchau, den Gewerkschaftler Bernhard Göring und Ernst von Harnack und vielen mehr, zeigt eindeutig die Einseitigkeit einer solchen Annahme.

Es gab und gibt die Entwicklung des Sozialismus *von der Utopie zur Wissenschaft*. Wie Friedrich Engels feststellte, vollzog sie sich durch die «beiden großen Entdeckungen: die materialistische Geschichtsauffassung und die Enthüllung des Geheimnisses der kapitalistischen Produktion mittels des Mehrwerts» (Engels 1878/1948: 32) durch Karl Marx.

Einsichten in die Gesetzmäßigkeiten des Materiellen, in die wesentlichen Zusammenhänge gesellschaftlichen Entwicklung sind auch von ChristInnen anzunehmen und die wissenschaftliche Erkenntnis auf allen Gebieten weiter voranzutreiben. Die wissenschaftliche Erschließung von Gesetzmäßigkeiten der Natur, Gesellschaft und des Denkens kann und sollte auch Grundlage eines wissenschaftlich begründeten Weltbildes werden. Weltanschauung, die uns hinsichtlich unserer Stellung, unseres Zweckes in dieser Welt Orientierung geben soll, ist jedoch nicht identisch mit Wissenschaft. Denn, auch wenn es zum Beispiel möglich ist wissenschaftlich nachzuweisen, dass es für Rassismus keinerlei wissenschaftliche Belege gibt, Rassismus also wissenschaftlich unververtretbar ist, muss man als HumanistIn doch schon von vornherein gegen jede Form von Rassismus sein, auch wenn eine wissenschaftlich begründete Widerlegung nicht möglich wäre. Weltanschauung ist nicht identisch mit Wissenschaft, denn alle Formen wirklicher Kunst, humanistische Traditionen und Erfahrungen aus dem Zusammenleben der Menschen und eben auch religiöses Bewusstsein können hier für die Orientierung der Menschen von entscheidender Bedeutung sein.

*Denn es ist insbesondere auch der Gegensatz von Humanismus und Antihumanismus zu beachten. Eine humanistische Philosophie hat sich der Ergebnisse der Wissenschaften zu vergewissern, aber auch die aktive Rolle der Menschen bei der Gestaltung ihres Lebens, ihre moralische Haltung zu stärken. Zur Antwort auf die Grundfrage der Philosophie müssen die Entwicklung der ethischen Kräfte und die Lösung ethischer Probleme hinzukommen. Die jeweilige unterschiedliche Antwort kann und sollte kein Hindernis sein für ein gemeinsames Ringen der HumanistInnen gegen jegliche Form des Antihumanismus.*

VertreterInnen verschiedener Weltanschauungen werden die jeweils eigene als der anderen überlegene ansehen. Dies kann eine Voraussetzung für einen fruchtbaren Dialog sein. Wer aber aufgrund seiner Annahme einer prinzipiellen Überlegenheit der materialistischen Philosophie gegenüber idealistischer Philosophie oder Theologie daraus noch ein Alleinvertretungsrecht ableitet, muss sich von Fuchs fragen lassen, ob er nicht damit seinem großen Anliegen, der Gestaltung einer besseren Gesellschaft, letztlich schadet. Fuchs war der festen Überzeugung, dass das Christentum einen wesentlichen Beitrag zur Gestaltung einer besseren Gesellschaft leisten kann und leisten muss. Dass, wenn die ChristInnen im werdenden Sozialismus aus Unverständnis des Religiösen oder aus traditioneller Gegnerschaft zwischen VertreterInnen der sozialistischen Bewegung und religiöser Gemeinschaften an der Mitwirkung gehindert werden, dies zu gewaltigen Defiziten führen wird. Das Scheitern der frühsozialistischen Experimente – die Implosion des realsozialistischen Lagers – sollte den davon auch innerlich Betroffenen zu denken geben.

## **5.2 Stärkere innere Determination und Verantwortung des Menschen**

Der Mensch kann sich Verhalten wie ein Computer, muss es aber nicht. Der Mensch kann sich Verhalten wie ein Tier, muss es aber nicht. Hinzu kommt eine stärkere innere Determination durch den Willen des Menschen. Einen Willen, der geleitet ist durch das Gewissen, durch die Einsicht in das Menschsein, Mensch unter Menschen zu sein. Dieser Wille schränkt das Möglichkeitsfeld der Handlungsweisen auf der niederen, automatisierten oder tierischen Ebene ein und eröffnet damit auf höherer Ebene neue menschliche, verantwortungsvolle Verhaltens- bzw. Handlungsmöglichkeiten.

Für den Sohn Klaus Fuchs ist es die Willensentscheidung des sich seines Menschseins – «Mensch unter Menschen zu sein» (Fuchs, K. 1965: 65) – bewusst gewordenen Menschen, die ihn seine Verantwortung gegenüber dem Mitmenschen und der Gesellschaft wahrnehmen lässt:

«Der Begriff der Freiheit erschöpft sich auch nicht in der ‹Einsicht in die Notwendigkeit›, wenn unter Notwendigkeit die äußeren Bedingungen verstanden werden, die der Mensch verstehen muss, um sie entsprechend seinen Wünschen umzuformen. Diese Einsicht kann ihm die Mittel für die Erfüllung seines Strebens, aber nicht das Ziel seines Strebens geben. Nur die Einsicht in die innere Notwendigkeit als Mensch gibt ihm das Ziel, für eine menschenwürdige Gesellschaft zu kämpfen.» (Ebd.: 67 f.)

Deutlich davon unterschieden und doch im Ziel verbunden spricht der Vater, Emil Fuchs, von Gottes Schöpfung, vom Ruf Jesu und der Verantwortung des Menschen: «He asks us to be strong upright people who dare to give happiness and life for him and for his kingdom. He created man out of the animal by making him hear this call, and as long as we hear it, so long we live as men, and this strength is in us. When we do not hear this call, we are living in nothing better than narrow selfishness. Great achievement and discoveries become mere instruments of this selfishness. Hatred and antagonism grow. Man and his civilisation begin to die in all the torments of death. God's love is in this, that he gave us a great goal» (Fuchs 1949: 21).

Bei Klaus Fuchs lesen wir an anderer Stelle: «Wie bei der Entstehung des Lebens tritt auch bei der Entstehung des Menschen ein neuer, die höhere Bewegungsform zusätzlich determinierender Faktor auf. Dies ist offenbar eine Gesetzmäßigkeit, da die höhere Entwicklungsstufe eine höhere Organisation der Materie voraussetzt. Dieser Faktor ist der Wille des bewusst gewordenen Menschen, der um so effektiver ist, je fundierter und umfassender seine Kenntnisse der Gesetzmäßigkeiten, die in Natur und Gesellschaft wirken, und je tiefer das Verständnis seiner Mitmenschen und seiner selbst als gesellschaftliches Wesen ist» (Fuchs, K. 1972: 417)

Hier spricht der Naturwissenschaftler, der keine übernatürlichen Kräfte akzeptieren kann, für den der menschliche Geist, das Bewusstsein und Selbstbewusstsein an die höchste Organisation der Materie gebunden ist. Hier entwickelt der Marxist eine Begründung dafür, dass der Mensch aus eigener Kraft, durch sein Denken und Wollen, die soziale Entwicklung nach seinem Willen gestalten kann und soll, da ihm dieses Ziel, durch die «Einsicht in die innere Notwendigkeit als Mensch» aufgegeben ist.

Aber gerade darin sieht Emil Fuchs den Versuch einer Antwort auf den Ruf. Der jedoch erst voll gehört werden kann, wenn man ihn als solchen anerkennt. Entscheidend ist aber, ob der Mensch über sich, seine unmittelbaren persönlichen Interessen hinauswächst und seine Verantwortung seinen Mitmenschen und der Gesellschaft gegenüber wahrnimmt.

Den Kirchen und GewohnheitschristInnen sagt er, dass ein Gewohnheitschristentum dazu beiträgt, den Ruf nicht wirklich zu hören, sich den Nöten der Zeit nicht zu stellen.

«Again and again the churches have been the last to see the injustices of tradition. Capitalist organisation and technical development brought growing welfare for millions while at the same time it created slavery for other millions. The churches have been very slow. It is hidden from their eyes that tradition is not sufficient to give truth and insight, that once more we must stand before God alone and hear his voice.» (Fuchs 1949: 26)

Er spricht ebenso von einem «Gewohnheitssozialismus», einem Marxismus, der seines wirklich revolutionären Kerns beraubt ist, den Geist des ursprünglichen Marxismus zu ersticken droht (Fuchs 2000: 180).

Ein Ziel der «Auslegung des Neuen Testaments» ist es, auf die Gefahr des Gewohnheits christentums zu verweisen und aus der Tradition wieder den Weg zur ursprünglichen Kraftquelle des Christentums zu weisen. Er sieht im Verharren im Dogma, in der Genügsamkeit mit der kirchlichen Tradition die Hauptquelle dafür, dass so viele deutsche ChristInnen dem Faschismus folgten, ihn tatkräftig unterstützten (Balzer 2011). Wie insbesondere der «Fall Erwin Eckert» sowie das tapfere Eintreten von Fuchs gegen den Faschismus zeigen, waren es die Religiösen Sozialisten, die unter den Ersten waren, die die Gefahr des Faschismus in Deutschland erkannten (Eckert/Fuchs 2002).

In dem schon zitierten Vortrag, den Emil Fuchs im Quäkerkollege Pendle Hill 1949 hielt, kurz bevor er praktisch von dort in die sowjetische Besatzungszone – in die sich gerade in Gründung befindliche DDR – fährt, spricht er über die Bedeutung dieser Auslegung des Neuen Testaments für den Widerstand gegen den Faschismus: «Since a different kind of beginning, the beginning of Hitler, I felt that there was working in Nazism not the spirit of Christ but the spirit of blasphemy.

Against this I worked. Now I had assurance and unshakeable peace in Christ's presence. I began in prison to set down an account of the New Testament, beginning with the Gospel of Mathew and the Sermon on the Mount. I wrote of Christ's gospel and of seeing in it our own sufferings. There were difficulties and dangers, searchings and warnings, but it was possible to send these writings out. And it was possible in later journeys through Germany to bring it to friends, and thus to hold up Christ's spirit of resolution, faith and hope against the Hitler propaganda and terror» (Fuchs 1949: 8 f.).

Mit der Befreiung vom Faschismus und der Rückkehr von Fuchs aus den österreichischen Alpen nach Deutschland im Jahre 1945 wird die Arbeit an der Auslegung des Neuen Testaments folgerichtig beendet. Gleich nach seiner Rückkehr nach Frankfurt am Main beginnt er, die Religiösen Sozialisten wieder zu organisieren. Dazu wird ihm die Adressenliste der Empfänger der verschiedenen Sendungen der Auslegung des Neuen Testaments, sehr nützlich gewesen sein.

## **6 Auseinandersetzung mit dem Zeitgeschehen in der DDR**

### **6.1 Übersiedelung in die russische Besatzungszone/DDR**

Schon bevor sich Emil Fuchs in den USA aufhielt, lief seine Berufung zum Professor für Systematische Theologie und Religionssoziologie an die Karl-Marx-Universität in Leipzig. Enttäuscht von der restaurativen Nachkriegsentwicklung in den Westzonen schreibt Fuchs seinen berühmt gewordenen Abschiedsbrief an den Vorsitzenden der Sozialdemokratie, Kurt Schumacher (Fuchs 1959b: 306–310), und nimmt nach seiner Rückkehr nach Deutschland die Berufung an die Leipziger Universität an.

Er sieht seine neuen Aufgaben als Christ und Sozialist bei der Mitgestaltung der antifaschistischen demokratischen Ordnung und dem werdenden Sozialismus in der sowjetischen Besatzungszone bzw. in der gerade entstehenden DDR.

Die Motivation, die Fuchs dazu bestimmte, in die damalige sowjetische Besatzungszone zu gehen, war kein fehlgeleiteter Optimismus. Für ihn, der den Untergang der Weimarer Republik erlebt hatte, blieb immer die Befürchtung, dass auch bei dem Versuch der Neugestaltung nach 1945 ein Scheitern nicht ausgeschlossen war. In seiner ersten in der DDR veröffentlichten Schrift «Marxismus und Christentum» findet sich die Aussage: Ich ging in den Osten, «gerade weil ich wusste, dass das nicht ohne große Fehler und Schwierigkeiten gehen könne, weil ich wusste, dass man bauen musste mit den Menschen, die die alte Welt erzogen hat, wusste ich, dass hier die Kräfte Jesu Christi, jene Kräfte, deren innere Umbildung nötig seien und eine Stätte des Wirkens finden würden» (Fuchs 1952: 17).

Diese Arbeit übernahm er im hohen Alter von 75 Jahren und schuf hier, was als sein «Alterswerk» bekannt wurde. Dazu gehören Schriften zur Ethik und zur Systematischen Theologie – seine beiden Bände zur Ethik «Christliche und marxistische Ethik, Band 1 und 2» (Fuchs 1956; 1959a), seine Streitschriften «Die Christenheit am Scheideweg» (Fuchs 1963) und vor allem sein populäres, in drei Auflagen erschienenenes Buch «Marxismus und Christentum» (Fuchs 1952) sowie «Christlicher Glaube, Band 1 und 2» (Fuchs 1958; 1960) sowie seine Lebenserinnerungen «Mein Leben, Band 1 und 2» (Fuchs 1957; 1959b). Insbesondere engagierte sich Fuchs in der Friedensbewegung. Er wurde Gründungsmitglied der Prager Christlichen Friedenskonferenz.

Das Stuttgarter Schuldbekenntnis der evangelischen Kirche mit dem Wort von Martin Niemöller «durch uns ist unendliches Leid über viele Völker gebracht worden» (Evangelische Kirche in Deutschland 1946) hatte viele ChristInnen zum Nachdenken über die Vergangenheit und zur Mitarbeit an der antifaschistisch-demokratischen und sozialistischen Umgestaltung in der DDR bewogen. Auch wenn die DDR es den ChristInnen sicherlich in vielerlei Hinsicht nicht leicht machte, ihr gegenüber eine Position zu gewinnen, war es für Fuchs letztlich jedoch schwer verständlich, warum immer noch zu wenige ChristInnen, vor allem auch aus dem Bildungsbürgertum, zur Mitarbeit am Aufbau der antifaschistisch-demokratischen Ordnung und der Entwicklung einer sozialistischen Gesellschaft bereit waren. Es ist bis heute noch eher unverständlich, mit welchem Misstrauen die Kirchen und die von ihnen beeinflussten ChristInnen denjenigen entgegentraten, die sich zur Mitarbeit entschieden hatten.

Die Aufforderung von Emil Fuchs an die Kirche und an die ChristInnen, das Gewohnheitschristentum zu überwinden, da es nicht genügt, um sich den neuen Herausforderungen auf der

Grundlage des Glaubens zu stellen, blieb daher bestehen. Es werden von ihm aber zugleich verstärkt Forderungen an einen lebendigen Marxismus formuliert. Vor allem wird die These vertreten, dass das Christentum einen unverzichtbaren Beitrag zur Neugestaltung der Gesellschaft zu leisten hat.

In der DDR angekommen, erkennt er an, dass die «Vertreter des dialektischen Materialismus der Überzeugung sind, dass die von ihnen geweckte Verantwortung für die Neugestaltung der Gesellschaft in ihrer die Menschen packenden Macht die geistige Zerrüttung überwinden wird, die der Kapitalismus schuf» (Fuchs 1961a: Vorwort). Er fährt fort: «Hier sind wir nun vor die Frage gestellt, ob wir in der gläubigen Sicherheit, dass Jesus Christus dieser neu gestalteten Welt Unentbehrliches zu geben hat, seine Botschaft ausrichten können. Das ist nicht eine Sache der beweisenden Theorie.» (Ebd.)

Das ist für ihn in der Tat keine Sache der beweisenden Theorie, sondern eine der aktiven Tat. Seine Grundthese: «Nur durch Mitarbeit können wir das überwinden, was wir an Mängeln bei der Gestaltung des Sozialismus in der DDR beklagen.» Diesen Weg einer kritischen Solidarität zu gehen, war außerordentlich schwierig.

Seit den 1950er Jahren ist Fuchs Mitglied des Friedensrates der Karl-Marx-Universität Leipzig. Die Mitarbeit eröffnet ihm zuvor kaum erwartete Wirkungsmöglichkeiten. Unter seiner aktiven Mitwirkung bildeten sich schrittweise vielerorts christliche Arbeitskreise zur Friedensarbeit.

Vor allem kam es unter seiner Mitwirkung und unter der Führung des bekannten tschechischen Theologen Josef L. Hromádka zur Bildung der Prager Christlichen Friedenskonferenz (CFK). Über die Arbeit der CFK berichtet unter anderem Werner Wittenberger (Wittenberger 2012). Er stellt ausführlich dar, wie man sich aus theologischer Sicht mit der Problematik des Kalten Krieges auseinandergesetzt hat: «Ein Ausschuss unter dem Vorsitz von Hromádka wurde gegründet, der ein Papier erarbeitete, das durch die Plenarsitzung angenommen wurde und als Studienmaterial gelten sollte. Dieses Papier dokumentiert den Zug zum politisch Konkreten, ohne sich von Vogels grundsätzlichen Auffassungen in dieser Frage abzusetzen. Das Papier besteht aus 28 Thesen, die a) über das Wesen des Kalten Krieges und b) über die Methoden des Kalten Krieges handeln (Ständige Kommission der Prager Christlichen Friedenskonferenz 1958). Das Wesen des Kalten Krieges ist Krieg. «Er schafft die Gefahr, dass alle Möglichkeiten friedlicher Verständigung verbaut werden.» «So steht der Kalte Krieg in gewisser Hinsicht unter einem schwereren Gericht als ein schon angefangener Krieg und die Gewalttaten während eines Krieges.» Verwiesen wird auf Mt 5, 21–26. «Auch der Kalte Krieg will mit seinen Mitteln den Feind in eine solche Situation zwingen, in der er sich unterwirft. Auch der Kalte Krieg will siegen und unterwerfen. Die Aufgabe des Gedankens der Koexistenz und der Verhandlungen ist schon Kalter Krieg, ein Anfang des Krieges.»» (Ständige Kommission der Prager Christlichen Friedenskonferenz 1958: 205)

1961 schreibt Fuchs: «Je deutlicher der Menschheit nach 1945 ins Bewusstsein drang, dass die Frage Krieg oder Frieden im Zeitalter unvorstellbarer Massenvernichtungsmittel zur Existenzfrage der Menschheit geworden ist, desto deutlicher wurde es gerade für die Christen, dass sich an ihrer Haltung in dieser Frage heute die Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung entscheidet [...] dass echter Friedensdienst heute von Christen nur in der Gemeinsamkeit mit allen weltlichen und politischen Friedensbestrebungen getan werden kann» (Fuchs 1961b: 6).

## **6.2 *Speak truth to power* – sag es den Mächtigen**

Emil Fuchs folgte dem Ruf «So jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener; und wer da will der Vornehmste sein, der sei euer Knecht» (Mt. 20,26). «Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's, verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden» (Mt. 16,25). Daraus folgt für Fuchs: «Gewaltig steht über den Schicksalen der Menschheit der Ruf zu der Aufgabe, die Arbeitsorganisation und die gesamte Gesellschaft so zu gestalten, dass das Bewusstsein des Füreinander, des Zusammengehörens wieder bestimmend wird» (Fuchs 1959a: 33). Aus dieser Sicht sah er in der Entwicklung der DDR – in der Bodenreform, in der Umwälzung der Eigentumsverhältnisse in der Industrie sowie in der Bildungsreform – eine entscheidende Grundlage zur Erfüllung der Ziele der Kämpfe und Träume seines Lebens.

Der Beitrag, den ChristInnen auf der Grundlage ihres Glaubens dazu leisten können, besteht in der Orientierung der Gesellschaftsgestaltung auf Freiheit und Recht, Humanität und Menschenwürde in Einheit mit sozialen Menschenrechten, aus der aus Liebe zu Gott und Liebe zum Men-

schen erforderlichen sozialen Verantwortung.

Die Haltung von Emil Fuchs ist in dieser Zeit stark von Grundsätzen der internationalen Quäkergemeinschaft bestimmt, wie sie zum Beispiel in der Schrift des American Friends Service Committee (AFSC) zum Ausdruck gebracht wird: «Sagt es den Mächtigen. Quäker suchen nach einem anderen Weg als den der Gewalt» (Gary 1956). Inspiriert war er sicher auch von den Erfahrungen aus der Zeit seiner Gastvorlesungen am Quäkerkollege Pendle Hill (1948–49).

*Speak truth to power* ist einer der entscheidenden Grundsätze des Quäkertums, der insbesondere von den englischen und amerikanischen Quäkern in verschiedenen Formen wahrgenommen wird und dem sich Emil Fuchs in besonderer Weise verpflichtet fühlte (Bristol et al. 1955). Die Grundsätze der Quäker, die hier so bedeutsam werden, berührt Fuchs in seiner Auslegung des Neuen Testaments, indem er William Penns<sup>19</sup> Beschreibung der Eigenschaften der Quäker heranzieht: «Ihre Geradheit gegenüber den Trägern einer Amtsgewalt, nicht unähnlich den alten Propheten» (Fuchs 1933–35/2012: 234). Fuchs ermöglichte auch den Besuch einer Quäkermision in der DDR (American Friends Service Committee 1964).

Diese Haltung brachte ihn bald nach seinem Eintreffen in der DDR und der Übernahme seines Amtes in Leipzig zu einem Schreiben an den Präsidenten der DDR, Wilhelm Pieck. Es ging um die damals zentrale Frage der Wiederbewaffnung Deutschlands. In diesem Brief schreibt er, dass sich die DDR um Neutralität bemühen und nicht den schon im Westen vorgesehenen Weg der Wiederbewaffnung und Einführung einer allgemeinen Wehrpflicht gehen solle.

Wilhelm Pieck beantwortet den Brief. Dies ist schon erstaunlich, da Emil Fuchs zu diesem Zeitpunkt in der Öffentlichkeit der DDR nicht bekannt ist. Wilhelm Pieck reagiert auf den Brief, weil er die aufgeworfenen Probleme für so gravierend hält, dass er beide Briefe im Museum für Deutsche Geschichte ausstellen lässt. Es war jedoch vorauszusehen, dass Pieck den Vorstellungen von E. Fuchs nicht folgt. Die Alternative zur Politik der Wiederbewaffnung Deutschlands war jedoch ausgesprochen und zur Diskussion gestellt worden.

Eine weitere Begegnung mit der Macht ereignete sich wenig später. Eines Tages kam Emil Fuchs völlig zerknirscht nach Hause. Walter Ulbricht war im Senat der Universität aufgetreten. In der Diskussion hatte Fuchs deutlich gemacht, dass die primitive atheistische Propaganda es ihm sehr schwer mache, christliche BürgerInnen und seine TheologiestudentInnen für die Mitarbeit am Neubau der Gesellschaft zu gewinnen. Walter Ulbricht habe daraufhin nur gefragt, was er denn wolle, Theologie sei doch gar keine richtige Wissenschaft. Es ist wohl offensichtlich, dass damit für Fuchs eine Welt zusammenbrach. Seine Vorstellung von der Zusammenarbeit von ChristInnen und MarxistInnen wurde mit einem Schlag von höchster Stelle *ad absurdum* geführt. Der einzige Trost war, dass Ernst Bloch, als er ihn in seinem Wagen nach Hause fuhr, den wohlgemeinten Satz sagte: «Agamemnon ist gefallen, doch Thersites kehrt zurück.»<sup>20</sup> Emil Fuchs erklärte mir mit sichtlicher Genugtuung, dass Ernst Bloch damit hatte sagen wollen, dass er zwar abgekanzelt worden sei, dass aber Thersites der Stänkerer sei, auf dessen Überleben im Kampf gegen Troja man eigentlich keinen besonderen Wert legte. Agamemnon, der große Feldherr, aber würde betrauert. Als wir noch mitten in der Diskussion waren, klingelte es, und es kam jemand von der Leipziger Parteileitung und entschuldigte sich im Namen von Walter Ulbricht für die Vorkommnisse im Senat. Dies war zumindest ein Lichtblick für meinen Großvater und wohl sicher eine wesentliche Voraussetzung für das offizielle Gespräch zwischen ihm und Ulbricht am 9. Februar 1961. Das Ereignis zeigt, wie schwer es errungen wurde.

In diesem Gespräch wurden erste Konturen deutlich, wie christliche Existenz im Sozialismus gül-

---

<sup>19</sup> William Penn (1644–1718) war einer der bekanntesten und respektiertesten Sprecher der Quäker. Er wurde zum Begründer von Pennsylvania und der Hauptstadt Philadelphia. Das Gebiet umfasste die heutigen US-Bundesstaaten Pennsylvania und Delaware. William Penn entwickelte außerdem einen Plan zur europäischen Einigung.

<sup>20</sup> Thersites ist eine Gestalt der griechischen Mythologie, die nach Homers «Ilias», Zweiter Gesang, Vers 212–277, am Trojanischen Krieg teilnahm. Homer schildert ihn als Lästler und törichten Schwätzer, so Odysseus (2, Vers 245), der erfolglos gegen Agamemnon auftritt. Nach den vielfältigen Deutungen des Geschehens in der «Ilias» könnte Thersites auch als ein Repräsentant des einfachen Fußvolks, der nicht adligen Kämpfer, angesehen werden, der zur Meuterei gegen die vornehmen Anführer aufgewiegelt hat.

tige Gestalt annehmen könnte. Es wurde auch international stark beachtet und ermöglichte mit der offiziellen Aussage, dass es zwischen christlichen und sozialistischen Idealen keine Gegensätze gibt, einen wesentlichen Abbau von Spannungen zwischen Staat und Kirche und damit erhebliche Erleichterungen im täglichen Leben für viele ChristInnen in der DDR.

Doch bis dahin war es noch ein langer Weg. Es gab scharfe Einsprüche seitens der Kirchenleitung, so zum Beispiel in einer Kanzelrede von Bischof Krummacher. Am folgenden Tag erhielt Fuchs von seinem alten Kampfgefährten, dem Domprediger Karl Kleinschmidt, ein Telegramm mit den Worten «Lass Dich nicht krumm machen!» Karl Kleinschmidt war vor der Nazizeit der Nachfolger von Fuchs in der Leitung des Bundes der Religiösen Sozialisten in Thüringen geworden und seither waren beide einander besonders eng verbunden.

Dies führte ihn auch dazu, sich aktiv gegen die Repressalien gegenüber der Jungen Gemeinde zu Beginn der 1950er Jahre zu wenden. Es gelang ihm, unterstützt durch die Quäker, das Recht auf Kriegsdienstverweigerung (Dienst als Bausoldat) in der DDR (als einzigem Land im Rahmen des Warschauer Paktes) durchzusetzen. Darüber hinaus setzte er sich für sehr viele in Bedrängnis geratene Menschen persönlich ein. Es ging ihm um die Begründung christlicher Existenz im werdenden Sozialismus.

Aus eigenem Erleben möchte ich dem noch hinzufügen, dass Emil Fuchs nicht nur protestierte, sondern sich zum Beispiel persönlich für die Freilassung des inhaftierten Studentenpfarrers Georg-Siegfried Schmutzler (vgl. Schmutzler 1992) einsetzte. Obwohl dieser, für Fuchs sehr schmerzhaft, erfolgreich die Studentengemeinde zum Boykott der Vorlesungen eines Religiösen Sozialisten aufgerufen hatte.

In der zweiten Hälfte der 1950er Jahre erfolgten in Leipzig ideologische Auseinandersetzungen und schließlich die Zwangsemeritierung des Direktors des Instituts für Philosophie, Ernst Bloch. Hiergegen sprach sich Fuchs öffentlich aus und stand auch weiterhin zu ihm. Wie mir dessen Sohn, Jan-Robert Bloch, mitteilte, war damit Emil Fuchs neben dem bekannten Komponisten, dem Schöpfer der Nationalhymne der DDR, Hanns Eisler, der einzige Prominente der DDR, der nach der Zwangsemeritierung von Ernst Bloch noch öffentlich zu ihm stand.

1968 bezog Fuchs Stellung gegen den Abriss der Leipziger Universitätskirche. Zu dieser Zeit wohnten wir schon zusammen in Berlin, sodass wir den Protestbrief an Walter Ulbricht zusammen diskutierten und abschickten. Hoch angerechnet wird Emil Fuchs weiterhin auch sein engagierter Einsatz für den Erhalt der theologischen Fakultäten an den Universitäten der DDR.

Emil Fuchs wie auch Leonhard Ragaz, Paul Tillich, Helmut Gollwitzer und andere Religiöse Sozialisten haben aus dem Marxismus, insbesondere was das Geschichtsbild betrifft, bleibende, zu bewahrende Einsichten in ihre Theologie übernommen, die auch heute von den Menschen, die ChristInnen und zugleich SozialistInnen sind, akzeptiert werden. Die Beachtung der Motive und Grundsätze dieser ChristInnen kann wiederum den MarxistInnen helfen, Karl Marx zu verstehen, um eine sozialistische Gesellschaft wirklich demokratisch konzipieren zu können.

Das Thema Christentum und Marxismus wird manchen von vornherein aus verschiedenen Gründen unberührt lassen. Entweder, weil er kein Christ oder kein Marxist ist, oder weil er, sollte er sich zum Christentum oder zum Marxismus bekennen, einen Zusammenhang zwischen beiden, gar eine wechselseitige Beeinflussung bei der konkreten Gestaltung der gesellschaftlichen Entwicklung, nicht sieht oder wenn ja, für falsch hält. Die Fragestellung wird mancher weder für die historische philosophische noch für die theologische Betrachtung noch für die gegenwärtige kirchliche und politische Praxis für besonders aktuell und bedeutsam halten, schrieb der Frankfurter Theologieprofessor, Quäker und Religiöse Sozialist Heinz Röhr, um dann umso deutlicher herauszuarbeiten, wie wichtig dieses Thema gerade heute ist (Röhr 1996a).<sup>21</sup> Natürlich muss vieles kritisch gesehen und neu durchdacht werden. Jede Generation muss sich neuen Herausforderungen stellen und für ihre Bewältigung neue Antworten finden.

Blicken wir auf diese gewaltige geistige Leistung, seinen Schriften als Pfarrer aus Rüsselsheim und Eisenach, die Auslegung und Neuübersetzung des Neuen Testaments und auch auf das

---

<sup>21</sup> Diejenigen, die sich für die heutigen Aktivitäten des Bundes der Religiösen Sozialistinnen und Sozialisten Deutschlands e. V. interessieren, seien auf die Zeitschrift sowie auf die Homepage des Bundes [www.brsd.de](http://www.brsd.de) verwiesen.

Spätwerk von Fuchs und seinem damit gewonnenen Einfluss auf bestimmte Entwicklungen in der DDR, kann auch für heute festgestellt werden, dass diese denkerische Lebensleistung fortwirkt. Die Einstampfung der Arbeit von Paul Tillich «Die Sozialistische Entscheidung» durch das NS-Regime konnte diese Entscheidung nicht verdrängen. Auch trotz des Untergangs der DDR bleibt die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit, nach einer Entwicklung der Gesellschaft zum Besseren und Guten, bei allem Wandel der Erwartung des «Neuen Sein», gerade bei der weiteren Bedrohung durch Entfremdung und Kriege, durch die herrschenden sozialen Ungerechtigkeiten in seiner Radikalität bestehen. Der Religiöse Sozialist und Quäker Heinz Röhr schrieb schon 1974 in seinem Aufsatz «Christentum und Marxismus bei Paul Tillich»: «das Lebenswerk von Emil Fuchs, Erwin Eckert, Günther Dehn, Georg Wünsch, Paul Piechowski (um nur diese zu nennen) wurde verdrängt – und wird nun wiederentdeckt» (Röhr 1996b: 227). Damit bleibt auch der Grundsatz von Fuchs bestehen: «Auf einmal wusste ich, dass die letzte Gewissheit des Glaubens nur in der Aufgabe zu finden sei, die mit der Welterschütterung gegeben ist, in der wir leben» (Fuchs 1929/1969: 143). Dem blieb er immer treu!

Emil Fuchs gewann schrittweise immer größere Anerkennung und Hochachtung auf beiden Seiten. Immer mehr ChristInnen erkannten die Gefahr, die sich aus dem Wettrüsten im Kalten Krieg ergab; der Dialog zwischen MarxistInnen und ChristInnen vertiefte und erweiterte sich sichtlich. Das sich daraus später entwickelnde Leitbild einer *Kirche im Sozialismus* wurde weithin nicht nur als Ortsbestimmung verstanden. Sondern bedeutete in der Tat, eine Kirche nicht gegen und nicht außerhalb, sondern «im Sozialismus».

Fuchs hatte aber immer auch die Möglichkeit des Scheiterns dieses Versuchs gesellschaftlicher Umgestaltung im Auge. Einmal gab es die Alternative eines Atomkrieges, den es mit allen Mitteln zu verhindern galt. Er sah aber auch die Gefahr eines inneren Zerfalls. In seiner Auslegung des Matthäusevangeliums findet sich eine generelle Überlegung dazu:

«Es ist dies das Schicksal der Bewegungen, der politischen Strömungen, der Kirche. Man ist ergriffen von einer großen Aufgabe. Indem man an ihr arbeitet, drängen sich hundert andere Interessen hinzu. Je mehr man «siegelt», desto mehr Egoismus mischt sich mit der Gestaltung dessen, was man möchte – und am Ende ist man außerstande, das noch zu sehen, was man sehen müsste, wenn die Aufgabe in den sich inzwischen umgestaltenden Verhältnissen überhaupt noch getan werden soll. Und eines Tages kämpft man um eine fest gewordene Form, Phrase, ein leeres «Ideal» und ist ausgeschlossen aus dem Kreise derer, die hören können, was das Schicksal fordert. Je stärker Begeisterung und Glut waren, desto gefährlicher ist die Wirksamkeit des bösen Geistes, wenn er das alles als Maske benutzen kann.» (Fuchs 1933–35/2012: 272 f.)

In der Zeit der Weimarer Republik, aber dann auch in der DDR, äußert er wiederholt seine Angst, dass die politischen Führer der Größe der Aufgabe einer wirklichen Neugestaltung nicht gewachsen sein werden. So wie er sich gegen ein Gewohnheitschristentum ausspricht, spricht er von der Gefahr eines Gewohnheits-Marxismus, «der alles zu ersticken droht». In den Textfragmenten aus dem Entwurf «Mein Leben», Bd. 3, schreibt Emil Fuchs: «Wo der dialektische Materialismus ohne die Glut ist, die die Welt verändern will und muss – um des Menschen willen –, da hört er auf, gestaltende Macht der Wirklichkeit zu sein und beginnt jene Art theoretischer Umgestaltungsphantasie zu werden, die in steigendem gesellschaftlichen Revisionismus sich verliert, weil man die Glut nicht mehr kennt, die keinen Kompromiss mit einer untermenschlichen Welt zulässt» (Fuchs 2000: 180). In diesem Gedanken wird meines Erachtens die Dialektik des sich gegenseitig infrage stellenden und zugleich befruchtenden Verhältnisses von Marxismus und Christentum in der Schau von Fuchs konzeptionell sehr deutlich.

Aufgrund seiner Erfahrungen des Scheiterns der Bemühungen um eine gesellschaftliche Neugestaltung nach den schrecklichen Erfahrungen Erlebnissen des Ersten Weltkrieges und um eine demokratische Entwicklung in Deutschland nach dem von ihm so genau analysierten Untergang der Weimarer Republik, nach dem barbarischen Faschismus und der so schrecklichen Gräueltaten des Zweiten Weltkrieges sowie der erlebten Restauration in der Bundesrepublik war Emil Fuchs sehr feinfühlig hinsichtlich der Fehlentwicklungen in der DDR, denen er sich auch deshalb so entschieden entgegenstellte. Eine Ursache für das Scheitern sah er immer darin, dass die führenden Frauen und Männer nicht die genügende Kraft und Weitsicht für die Notwendigkeiten der Neugestaltung ihrer ethischen Motive hatten. In seiner Auslegung des Neuen Testaments schreibt Fuchs über seine Erfahrungen aus der Revolution von 1918:

«Als die deutsche Revolution von 1918 weitgehend Brot- und Lohnbewegung geworden war,



begann sie sich selbst zu töten. [...] Dringender und dringender wurde der Ruf: Die Erwerbslosigkeit kam, die Weltkrise, die neu aufsteigenden Gegensätze der Völker. Doch seine Führer dachten nur an den Augenblick und wichen der Lösung der gewaltigen Frage aus. [...] So musste des Leidens Zeit kommen, die Geister zu klären, entschlossen zu machen für den Auftrag, der Gottes Ruf und Gottes Zukunftskraft ist für den einzelnen Menschen und für Bewegungen [...]. Von dem Auftrag, den er empfangen hat, lebt ein Mensch als geistige Kraft und lebt eine Bewegung. Wer ihn um des Brotes willen versäumt, der tötet sich als geistiges Wesen, tötet seine eigene Kraft und sein eigenes Gewissen, seinen eigenen Lebensmut. Eine Bewegung, die ihren Auftrag aus solch äußeren Gründen versäumt, wird von der Weltgeschichte beiseite geschoben, umso energischer, je größer ihr Auftrag war: «Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht». (Fuchs 1933–35/2012: 87)

Es ist kein Zufall, sondern liegt in der Logik des Wirkens von Fuchs für Frieden und Völkerverständigung und seinem entschiedenen Ringen um Gewaltlosigkeit, dass Peter F. Zimmermann, der auf einer Veranstaltung des Emil-Fuchs-Instituts für Religionssoziologie und der Karl-Marx-Universität Leipzig anlässlich des 110. Geburtstages von Emil Fuchs einen der Festvorträge hielt (bezeichnenderweise über »Die Friedensarbeit von Emil Fuchs«), zu der Gruppe um den Gewandhausdirektor Kurt Masur gehörte und damit zu den Mitunterzeichner des Appells gegen ein militärisches Eingreifen bei den Leipziger Montagsdemonstrationen – und für einen Dialog über die notwendigen Reformen für den Erhalt der DDR. Als wir uns nach seinem Beitrag über Emil Fuchs trafen, erzählte er mir, dass er als Mitarbeiter der Christlichen Friedenskonferenz, auch da auf den Spuren von Emil Fuchs, an der Weltkonferenz des Weltkirchenrats in Boston teilgenommen und dort Josef Weizenbaum, Mitbegründer und Kritiker der Künstliche Intelligenz Forschung und herausragende Persönlichkeit der amerikanischen Friedensbewegung, kennengelernt habe. Er könne in der eigenen theologischen Arbeit verfolgen, wie sehr die Beiträge von Josef Weizenbaum den Weltkirchenrat zu intensiver und qualifizierter Arbeit zu den Themen Abrüstung und Frieden geführt hätten.

Die Bedeutung kleiner Schritte zur Verständigung und zur Überwindung des Kalten Krieges und zur Verhinderung eines Atomkrieges ist für mich eine auf persönlichen Erfahrungen gegründete Gewissheit geworden. Bei allem Schmerz über den Verlust der mit der Entwicklung der DDR verbundenen Hoffnungen würde Emil Fuchs in der Tatsache, dass durch sein Wirken SchülerInnen von ihm die Kraft fanden, sich öffentlich für eine friedliche, »nicht chinesische« Lösung einzusetzen, die Stärke sehen, die eine wirklich positive nationale und europäische, ja internationale Menschheitsentwicklung ermöglichen kann. Die Alternative hätte die Ideale grundsätzlich in Misskredit gebracht.

Deshalb war es wichtig und hat eine friedliche Revolution erst ermöglicht, dass beide Seiten sich friedfertig verhielten.

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

Die sich unter dem Dach der Kirche entwickelnde Oppositionsbewegung hätte Fuchs, soweit es um berechnete Anliegen von ChristInnen, um notwendige Reformen in der DDR ging, sicher nach Kräften unterstützt, ganz sicher aber nicht die Restauration der alten Verhältnisse. Mit Entrüstung würde er denjenigen ChristInnen gegenüberreten, die sich heute rühmen, die DDR vernichtet zu haben, die sich nicht gegen den Abbau sozialer Sicherungen und die Führung von Kriegen wenden, sondern diese Entwicklungen stützen.

Die Frage der Religiösen SozialistInnen nach dem Verhältnis von ChristIn und Gesellschaft führte Fuchs immer wieder zu intensiven Auseinandersetzungen mit dem Zeitgeschehen. Er setzte sich mit der »Zersetzung des geistigen Lebens, seiner Zerrissenheit und Haltlosigkeit und dem politischen Geschehen, das daraus erwachsen ist«, auseinander. Das Grundsätzliche davon gilt heute noch.

Mir sind die Grundgedanken von Emil Fuchs und sein unermüdlicher Einsatz für sozialen Fortschritt gerade im Zusammenhang mit dem sich rasant entwickelnden wissenschaftlich-technischen Fortschritt auch als Informatiker sowie als materialistisch und dialektisch denkender Natur- und Technikphilosoph wichtig. Denn heute wird sehr deutlich: Wissenschaftlich-technischer Fortschritt bedarf des sozialen Fortschritts, soll er nicht in Rückschritt umschlagen, sondern zum Wohle der Menschen genutzt werden.

Weizenbaum formulierte den minimalen moralischen Imperativ der Informatiker: «Don't use computers to do what people ought not do» (Weizenbaum/Mowshowitz 1980: 279). Hier trat mir die ethische Grundhaltung von Fuchs wieder sehr deutlich entgegen. Ich glaube, dass mein starkes Engagement für die soziale Verantwortung des Informatikers, für eine am realen Humanismus orientierte Informationssystem-, Arbeits- und Organisationsgestaltung, davon sehr beeinflusst ist (siehe u. a. meine jüngste Veröffentlichung dazu; Fuchs-Kittowski 2016b).

Wie der langjährige Präsident der Internationalen Föderation für Informationsverarbeitung (IFIP), Heinz Zemanek, schildert, war aufgrund der «Schwierigkeiten der Informatiker mit dem sozialen Aspekt» (Zemanek 1991) die gemeinsame, auf bürgerlich-humanistischen, christlichen und marxistisch-humanistischen Traditionen beruhende Arbeit in der IFIP und in den verschiedenen Ländern nicht von vornherein gegeben, sondern musste und muss immer wieder erkämpft werden.

Selbst der minimale moralische Imperativ Weizenbaums, auf den sich die VertreterInnen verschiedener Religionen, idealistischer oder materialistischer Weltanschauungen in der Internationalen Föderation für Informationsverarbeitung in ihrem Ringen um die sozialen Aspekte der Informatik einigen konnten, war und ist im Zusammenhang mit der Informatisierung der Arbeit, der Gefährdung der Privatsphäre durch die alles durchdringende Computerisierung und insbesondere im Zusammenhang mit der weiteren Hochrüstung sehr schwer einzuhalten (Fuchs-Kittowski 2016a).

Nach dem Zusammenbruch des frühsozialistischen Experimentes, der Auflösung der Sowjetunion und der anderen Länder des sogenannten realen Sozialismus sprachen manche vom «Ende der Geschichte» und meinten damit, dass der Kapitalismus jetzt alternativlos sei. Damit erschien für viele auch der Marxismus völlig gegenstandslos und somit auch die Fragen von Emil Fuchs, was die Kirchen und die ChristInnen vom Marxismus und was die MarxistInnen vom Christentum lernen könnten.

Es wurde aber sehr bald deutlich, schon vor der Finanzkrise von 2007, dass der jetzt ungehemmte globale, digital operierende Kapitalismus die alten Widersprüche, die erst die große soziale Bewegung gegen ihn hervorgebracht hatten, reproduziert und neue hervorbringt, die wiederum neue soziale Bewegungen hervorrufen, in denen sich heute auch ChristInnen und MarxistInnen engagieren. Damit sind frühere Erfahrungen aus dem Dialog zwischen ihnen nicht überholt, die grundsätzlichen Fragen von Fuchs an beide Seiten immer noch aktuell.

Genügt es, angesichts der globalen Krise einzelne Auswüchse wie etwa die Gier einzelner Bankiers zu kritisieren? Oder gilt nicht vielmehr die Einsicht von Fuchs, «dass die uns umringende bestimmende, beherrschende Gesellschaftsordnung nicht nur durchsetzt ist von Schuld und Sünde, sondern gegründet ist auf die Selbstsucht, Habgier und Machtgier des Menschen, diese als treibende Kräfte kennt und durch ihre Herrschaft den Menschen als solchen erstickt, in die ›Selbstentfremdung‹ treibt» (Fuchs 2000: 181).

Genügt es, angesichts der weiter vorangetriebenen atomaren Rüstung sowie der Automatisierung des Schlachtfeldes einzelne Auswüchse des Krieges zu kritisieren? Dem Kriegsroboter Moral beibringen zu wollen, damit man möglichst nicht vor ein Kriegsgericht kommt? Oder gilt nicht vielmehr die Einsicht, dass «Krieg Sünde ist»? (Fuchs-Kittowski, 2015c)

Da die den modernen Waffensystemen zugrunde liegende Software ungenügend getestet werden kann, wird ein Krieg aus Zufall immer wahrscheinlicher. Es muss daher abgerüstet werden, forderte die Internationale Föderation für Informationsverarbeitung (IFIP) (vgl. Fuchs-Kittowski 2003). Der Internationale Gerichtshof entschied 1996, dass Kernwaffen keine Waffen im Sinne des Kriegsrechts sind. Ihr Einsatz ist in keiner Weise zu rechtfertigen. Frieden in Freiheit ist nicht durch das Vorhandensein von Massenvernichtungswaffen zu erreichen. Wenn angesichts der steigenden Gefahr eines mit Atomwaffen ausgetragenen Konflikts dieses Urteil des Internationalen Gerichtshofs von den entscheidenden Atommächten nicht anerkannt wird, sollte jedem klar werden, dass entschieden mehr getan werden muss, um die Selbstvernichtung der Menschheit

zu verhindern. «Der Krieg ist Sünde!», so Emil Fuchs. Sein Sohn, der Physiker Klaus Fuchs, erklärte wiederholt: «Ein Leben in Frieden ist das erste Menschenrecht» (Fuchs/Günter 1985; Fuchs-Kittowski 2012).

Dieses erste Menschenrecht ist allem anderen überzuordnen. Dies führt zu grundlegenden Erkenntnissen auf christlicher wie auf marxistischer Seite:

- Jeder Humanismus – gestern, heute und morgen –, aber auch alle soziale Gerechtigkeit, wie auch immer weltanschaulich begründet, philosophisch oder religiös, sind in der Gegenwart wie in Zukunft von der Erhaltung des Friedens abhängig.
- Wir verspüren heute überall in der Welt den Willen der Menschen zum friedlichen Zusammenleben. Sie haben aus der leidvollen Geschichte gelernt, dass die Möglichkeit eines Lebens in Frieden das erste Menschenrecht ist.
- Es ist daher sehr erfreulich, dass heute die Kirchen in Deutschland sehr entschieden sagen: «Es gibt keinen gerechten Krieg.»
- Dies sagen MarxistInnen ganz entschieden!

Es ist im Atomzeitalter wider die Vernunft, Krieg als geeignetes Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten. Angesichts der Gefahr einer völligen Vernichtung der Menschheit gibt es keinen gerechten Krieg und auch keine gerechte Revolution, die den Einsatz solcher Waffen rechtfertigen würden. Soziale Ungerechtigkeiten sollten auf friedlichem Wege überwunden werden (Deutscher Friedensrat 2012: 15; Flach/Fuchs-Kittowski 2008; Hörz 2012). Auch hierin wirkt Emil Fuchs' intensiver Einsatz in der Friedensbewegung weiter. Sein Ruf aus der dunkelsten Zeit deutscher Geschichte kann heute erst Recht eine Antwort finden.

## 7 Fazit

Wir müssen uns heute ein selbstständiges Urteil darüber bilden können, welchen Beitrag eine Politik der sozialen Gerechtigkeit zur Lösung der gegenwärtigen Weltkrisen leisten kann:

- zur Umweltkrise, zur Verminderung des durch den Menschen induzierten Klimawandels;
- zur Entwicklung der sogenannten Dritten Welt;
- zur Überwindung von Armut und Überbevölkerung;
- zur globalen Finanz- und Wirtschaftskrise;
- zur Überwindung extremer sozialer Ungleichheit.

Jede dieser Krisen kann zur Eskalation des uns gegenwärtig so stark berührenden Flüchtlingsdramas beitragen. Welchen Beitrag muss eine Politik der sozialen Gerechtigkeit zur Gewährleistung der Menschenwürde, der individuellen sozialen und internationalen Menschenrechte heute, angesichts dieser Krisen des globalen digitalen Kapitalismus leisten? Es gilt heute, alle materiellen und geistigen Kräfte zu mobilisieren, um diese Krisen zu bewältigen. Dazu gehört auch, den geistigen Widerstand gegen die herrschenden Ungerechtigkeiten, wider ihre Ursachen in den gesellschaftlichen Strukturen, zu festigen und zu organisieren.

Wenn wir heute feststellen müssen, dass der Versuch des Aufbaus des Sozialismus nicht erfolgreich war, dann lag dies insbesondere auch an den Defiziten demokratischer Entwicklung. Diese Defizite behinderten natürlich ebenfalls den offenen Dialog zwischen ChristInnen und MarxistInnen, von VertreterInnen des Staates mit denen der Kirchen und Religionsgemeinschaften, auf gleicher Augenhöhe. Die Räume dieses Dialogs mussten immer wieder neu ausgelotet werden. Gerade hierbei war das Wirken von Emil Fuchs in der DDR von großer Bedeutung – er, der Brückenbauer, ermöglichte es zumindest einem Teil der stärker reflektierenden MarxistInnen bis hin zur Partei- und Staatsführung, das widerständige Potenzial von Religion nicht nur als Widerstandskampf gegen den Faschismus, sondern darüber hinaus auch das emanzipative Potenzial von Religion – gerichtet auf die Gestaltung einer wirklich sozialistischen Gesellschaft – überhaupt

zu verstehen.<sup>22</sup>

«Emil Fuchs war und ist ein Jahrhundertzeuge. Sein Zeugnis trifft alle sozial-historischen Formationen und geistig-kulturellen wie kirchlich-theologischen Prägungen unseres Jahrhunderts, außer einer Formation, der postsozialistischen [...]» (Wirth 2000: 157).

In der Tat wirkte Fuchs in den unterschiedlichen sozial-historischen Formationen sowie verschiedenen geistig-kulturellen und kirchlich-theologischen Ausprägungen des vergangenen Jahrhunderts. Er hatte auch noch das Verständnis für die geistigen Grundlagen des 19. Jahrhunderts, welches er auf seine Weise in das 20. Jahrhundert einbrachte und das wir nun rückblickend auch für das 21. Jahrhundert zur Wirkung bringen wollen. Aus dieser Sicht gehört Fuchs zur Geschichte Deutschlands und speziell zur Theologiegeschichte, wie Günter Wirth hervorhebt (ebd.).

Wir sind daher froh, dass wir mit der erstmaligen Veröffentlichung seiner in der Zeit von 1933 bis 1945 erarbeiteten Werke eine offensichtliche Lücke schließen können. Bisher konnten wir seine Auslegung des Matthäusevangeliums (Fuchs 1933–35/2012), des Römerbriefes (Fuchs 1936–37/2015a) und auch des Markusevangeliums (Fuchs 1938/2015b) sowie der Offenbarung des Johannes (Fuchs 1938/2016a) herausbringen. Es folgte nun noch seine Auslegung «Die Frohe Botschaft nach Lukas» (Fuchs 1939–41/2016b). Wir sind mit der Herausgabe der Auslegung des Evangeliums durch Emil Fuchs im Kontext von Verfolgung und Widerstand so weit vorangekommen, dass noch bis Ende 2016 die Auslegung der «Offenbarung des Johannes» (Fuchs 1942/2016c) und zu Beginn des Jahres 2017 «Das Evangelium des Johannes» (Fuchs 1939–41/2017a) erscheinen konnte. Von der Auslegung der «Frohen Botschaft nach Lukas» und des «Evangeliums nach Johannes» fanden wir zum Glück wohl die einzigen verbliebenen Exemplare in der Friends Historical Library des Swarthmore College in den USA. Christel Fuchs-Holzer, die Tochter von Emil Fuchs, hatte sie dort hingegeben. Nun können wir 2017 mit den letzten Auslegungen «Die Taten der Apostel» (Fuchs 1943/ 44/ 2017b) und die «Briefe des Paulus an die Thessalonischer, die Galater und die Korinther» (Fuchs 1944–45/ 2017c) die Publikation dieses bisher unbekanntes, umfangreichen Werkes von Emil Fuchs abschließen.

Die bisher bestehende Lücke führte manchmal dazu, Fuchs in zwei getrennte Schubfächer zu schieben. Da gab einmal den Religiösen Sozialisten und Kämpfer in der Weimarer Republik und zum anderen den akademischen Lehrer, den hochgeschätzten Schöpfer eines Alterswerkes. Mit der Schließung dieser Lücke wird unseres Erachtens deutlich, dass es bei aller Unterschiedlichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse und konkreten Lebensbedingungen sowie der zu bewältigenden Herausforderungen letztlich doch immer nur ein Emil Fuchs war, der, dem Ruf folgend, sich mit all seiner Kraft für Frieden und soziale Gerechtigkeit einsetzte.

Unser Symposium will einen Beitrag zu einem konstruktiven Dialog leisten. Ein solcher Dialog zwischen VertreterInnen verschiedener Religionen und Weltanschauungen ist heute, angesichts der Zuspitzung ökonomischer, ethnischer und auch verstärkt religiös verbrämter blutiger Kämpfe unserer Tage von äußerster Dringlichkeit. In einer Zeit tiefer wirtschaftlicher Krisen und neuer Kriege, des aufbrechenden Hasses zwischen einzelnen Menschen und Völkern, auch aufgrund einer sich offensichtlich immer stärker vertiefenden Spaltung zwischen Arm und Reich in der Welt, muss dringend über mehr Gerechtigkeit auf nationaler und auch globaler Ebene gesprochen werden.

Wie die VeranstalterInnen in ihrer Einladung zu diesem Symposium betont haben, stellen sie sich bewusst in die Tradition jenes weltanschaulichen Dialogs, wie er von Emil Fuchs über viele Jahrzehnte geführt wurde. Ein solcher Dialog setzt Toleranz voraus. Eine Toleranz auf der Grundlage gegenseitigen Respekts. Nicht eine Toleranz, die auf Gleichgültigkeit der Sache des anderen beruht und auch keine Toleranz, die sich allein von Mitgefühl leiten lässt. Eine Toleranz, die trotz bestehender Spannungen auf Zusammenarbeit bei gemeinsam zu lösenden gesellschaftspolitischen Fragen gerichtet ist – wie auf eine Politik der Gerechtigkeit, der Gewährleistung der Menschenrechte und der Sicherung des Friedens –, muss von dem Ethos des Respekts getragen sein. Julian Nida-Rümelin schreibt zum Abschluss seines Buches «Humanismus als Leitkultur» sehr zu Recht: «Die Haltung der Toleranz aus Respekt ist die Basis einer human verfassten Gesellschaft» (Nida-Rümelin 2006: 179).

---

<sup>22</sup> Hier folge ich einer persönlichen Mitteilung von Cornelia Hildebrandt aus ihrem Erleben.

Lebte Emil Fuchs noch, so würde er uns ungebrochen auch heute zurufen, was er 1931 in seinem Aufsatz. «Was bleibt von Thomas Müntzers Bewegung?» schrieb: «Die Erkenntnis, dass Christen Brüder sein müssen und dass es unmöglich ist, dass der eine reich ist, während der andere Hunger leidet, dass der eine Herr ist, der andere Knecht, die tragen wir weiter und sie wird sich durchsetzen» (Fuchs 1931: 192).

Als Religiöser Sozialist wollte er weitertragen, dass Gott immer neu und lebendig zu uns redet, nicht in alten Dogmen und Lehren, sondern in gegenwärtigem Willen und gegenwärtiger Aufgabe, die wir für unsere Brüder, für die Menschheit zu tun haben. Zwei Jahre vor einer anderen entscheidenden Wende in der deutschen Geschichte und lange vor der mit ungeheuren Opfern erkämpften und erlittenen Beendigung von Faschismus und Krieg und lange vor dem Scheitern des Frühsozialismus, nicht nur auf deutschem Boden, beschwor er – trotz des Scheiterns der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland – den «Geist Thomas Müntzers» und seiner Bundesgenossen, der «erneuert» werden und «eine gestaltende Kraft der Zukunft» (ebd.) sein und bleiben müsse.

Zur Vertiefung dieser Vision, die unter Beachtung von Volkssouveränität und Humanität das Ringen gegensätzlicher Interessen und Kräfte um den richtigen Weg in eine menschliche Zukunft keineswegs ausschließt, soll unsere heutige Tagung einen Beitrag leisten.

Möge die Erinnerung an den «Fall Fuchs» für uns alle die Bedeutung der sozialen Fragen und «die Sünde des Krieges» deutlich hervortreten lassen. Ich hoffe, dass die Erinnerung an das Ringen von Emil Fuchs gegen Faschismus, für Frieden und soziale Gerechtigkeit uns Unterstützung geben wird in der heute leider wieder notwendigen Auseinandersetzung mit Neonazis, im Kampf gegen jegliche Form von Rassismus und Antisemitismus sowie Fremdenfeindlichkeit.

Claus Bernet

## «Durch Jahrtausende geht der Schrei nach Menschlichkeit, Gerechtigkeit»<sup>1</sup>

### Der Gerechtigkeitsbegriff in den exegetischen Arbeiten von Emil Fuchs während der Nazidiktatur

Im folgenden Beitrag haben wir es zunächst mit vier Texten von Emil Fuchs zu tun, die zwischen 1933 und 1938 entstanden sind, und zwar mit seiner Auslegung des Matthäusevangeliums (1933–35), dem Brief des Paulus an die Römer (1936–37), der Auslegung des Markusevangeliums (erste Jahreshälfte 1938) sowie der Offenbarung des Johannes (der *Apokalypse*, zweite Jahreshälfte 1938).

Die hier zur Diskussion stehenden Schriften wurden von Emil Fuchs unter schwierigen Bedingungen vervielfältigt und an den engeren Freundeskreis der Quäker und Religiösen Sozialisten verschickt, um diesen in schwerer Zeit zu stärken und zusammenzuhalten. Bis vor Kurzem waren diese vier Texte, wenn überhaupt, nur sehr wenigen WissenschaftlerInnen bekannt; aus ihnen zitiert wurde, so weit ich sehe, überhaupt nicht. Alle vier Texte wurden zwischen 2012 und 2016 in Buchform vorgelegt.

Wir wollen uns nun genau ansehen, wie in diesen vier Texten Gerechtigkeit verstanden wird. Dabei soll hier nicht abstrakt-allgemein über Gerechtigkeit bei Fuchs gesprochen werden, sondern wir wollen uns – *ad fontes* – eng an Zitate halten und vor allem erst einmal die genannten vier Texte auswerten. Allein durch die druckgrafische Hervorhebung des Begriffes *Gerechtigkeit* in diesem Beitrag kann ermessen werden, welche zentrale Stelle diese Kategorie im Denken von Fuchs einnimmt. Natürlich wäre es erfreulich und äußerst hilfreich gewesen, hätte der Verfasser selbst einmal eine eigene oder eine entlehnte Definition von *Gerechtigkeit* gegeben – er hat es nicht getan und vielleicht ist es auch gar nicht notwendig; vielleicht kann es zu einem solchen Begriff auch nur Annäherungen geben, Zwischenergebnisse, Vorläufiges, Fragmentarisches.

Schauen wir auf die Römerbriefauslegung, die uns entscheidende Hinweise zum Gerechtigkeitsbegriff nach Emil Fuchs gibt:

«Es gibt keine Kultur, es sei denn, sie bricht hervor aus einer gewaltigen Erschütterung jener Tiefen des Seelenlebens, die nur von solch einer Botschaft zu erreichen und zu bewegen sind. Nur wo Menschen, wo eine Gesellschaft in diesen Tiefen erschüttert und aufgewühlt sind, werden ihr jene schöpferischen Kräfte geschenkt, die neue Gemeinschaft gestalten, neue Formen des geistigen Lebens gestalten, neue tiefere Wahrheitserkenntnis und Wahrhaftigkeit der Geistes- und Lebenshaltung gestalten und damit neue Wissenschaft und Kunst, neue Formen des Arbeitslebens und der *Gerechtigkeit* gestalten» (Fuchs 1936–37/2015b: 1).

Das erste, was sogleich jedem Lesenden auffällt, ist also ein Defizit. Gerechtigkeit ist nicht, es ist ein Zukünftiges, ein noch Werdendes. Oder, anders gesehen, zur Zeit Jesu war Gerechtigkeit genauso wenig verwirklicht wie heute, es war eine Hoffnung auf die Zukunft hin: «Aber darauf kommt es an, wenn man die ganze Bedeutung dieses Briefes [des Römerbriefs, C.B.] erkennen will, zu sehen, dass dieser Brief, in dem wirklich allem Kulturprotestantismus und aller Kulturreligion abgesagt ist, gerade deshalb ein Zeugnis jener Kraft ist, aus der allein Kultur in Wahrheit und *Gerechtigkeit* werden kann und sich erhalten kann.» (Fuchs 2015b, S. 1 f.)

«Wahrheit und Gerechtigkeit» – eine Formel, die Emil Fuchs häufiger verwendet (vor allem in seiner Auslegung der Offenbarung des Johannes; Fuchs 1938/2016b: 39, 50, 62 f., 91, dort spricht er auch von «Lüge und Ungerechtigkeit»; ebd.: 39). Ist es lediglich eine Wiederholung, ist also in Wahrheit immer schon Gerechtigkeit enthalten, und ist in Gerechtigkeit nicht immer auch Wahrheit enthalten? Oder sind es nicht vielmehr zwei Komponenten, unterschiedlich in Sinn und

---

<sup>1</sup> Fuchs 2012: 15.

Bedeutung, die beide benötigt werden, um das Zukünftige inhaltlich zu umreißen, es verständlich zu machen, es vom Gegenwärtigen zu unterscheiden? Ich denke, Letzteres ist der Fall.

Ein Weiteres soll uns noch deutlich werden, das entscheidend ist für das gesamte Denken von Emil Fuchs: Herstellbar ist eine Gesellschaft in Wahrheit und Gerechtigkeit allein aus eigener Kraft letztlich nicht. Es muss noch etwas Zweites dazukommen, das Hereinbrechen einer göttlichen Kraft, das Offenbarwerden einer neuen Schöpfung, das Kommen des Transzendenten. TheologInnen haben es als Parusie bezeichnet, Emil Fuchs nennt es häufig «Ruf». Paulus hat es erlebt:

«Diesen Gedanken, dass das Evangelium Kraft ist, dürfen wir nie aus dem Auge lassen, wenn wir Paulus und mit ihm die erste Christenheit recht verstehen wollen. [...]. Diese erneuernde Macht der frohen Botschaft ist auch dem Paulus gegeben. Auch durch ihn erfahren Menschen Rettung – Rettung aus dieser vergehenden Welt hin zu dem, was kommt. Dies Kommende wird ihnen heute schon Lebenskraft und Lebensaufgabe. *Gerechtigkeit* Gottes wird in ihm offenbart. Wieder dürfen wir nicht vergessen, dass im Neuen Testament das Wort «offenbaren» nicht nur einen Akt des Erkennens, sondern ein Hervortreten meint. Aus der Verborgenheit Gottes tritt etwas hervor und wird uns in dieser Welt eine machtvolle Wirklichkeit. So wird denen, die des Apostels frohe Botschaft trifft, die *Gerechtigkeit* Gottes machtvolle Wirklichkeit im eigenen Leben und Wirken» (Fuchs 1936–37/2015b: 21 f.).

Hier ist es unmissverständlich ausgesprochen: Die «Gerechtigkeit Gottes» – erst sie ist (1) für die Menschen erkennbar («offenbart») und (2) schafft erst sie eine neue Wirklichkeit. Beides ist, nach Emil Fuchs, ein miteinander verbundener Prozess, da ja «offenbaren» hier auch gestalten, verändern, wirken meint.<sup>2</sup>

Kommen wir nun zu einer für Fuchs (bezüglich Gerechtigkeit) zentralen Textstelle, nämlich zu dem 17. Vers des ersten Kapitels des Römerbriefs: «*Gerechtigkeit* Gottes wird in ihm offenbart aus Treue zu Treue. Es steht ja geschrieben: Der Gerechte aus Treue wird leben» (ebd.: 21). Luther übersetzte hier bekanntlich: «die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben [...] Der Gerechte wird seines Glaubens leben» (ebd.: 22). Ein wesentlicher, ein fundamentaler Unterschied: hier, bei Fuchs, die Gerechtigkeit Gottes, die sich in Geschichte, Kultur, im sozialen Zusammenleben offenbart. Dort, bei Luther, die menschliche Gerechtigkeit, die ihre göttliche Legitimität dadurch erhält, dass sie eben vor Gott «gilt» – aber nicht *von Gott* ist. Im zweiten Halbsatz sprechen beide vom Gerechten. Bei Fuchs lebt dieser Gerechte aus der Treue zu Gott. Bei Luther lebt der Gerechte aus seinem Glauben – zwei ganz wesentliche Unterschiede, die in ganz verschiedene Theologien führen.

Gerechte, die aus Glauben leben – hier haben wir das Luthertum.

Gerechte, die treu zu Gott stehen – hier haben wir das Quäkertum.

Fuchs führt diesen Unterschied selbstverständlich weiter aus: ««*Gerechtigkeit* Gottes» ist *Gerechtigkeit*, die vor Gott gilt, nicht Leben schaffende heutige Mächtigkeit, sondern ein Urteil Gottes über den Menschen. Wo ich «Treue» übersetze, übersetzt Luther «Glaube». Es ist ganz deutlich, wie viel unwirklicher das alles ist gegenüber dem, was Paulus meint und sagt. Diese Unwirklichkeit ist bedingt durch die Unklarheit in Luthers Begriff «Glauben» [...] Immer wieder ist Luther auch gefesselt von jener Vorstellung, dass der Mensch nur ganz von Ferne etwas von der Gnade Gottes haben, erkennen, «glauben» kann.» (Ebd.: 22)

Erstaunlich ist nun die Fortsetzung dieses Gedankens bei Emil Fuchs. Zunächst ist zu konstatieren, dass es gerade die *Sünder* sind, die von der Gerechtigkeit ergriffen sind: «Die geistige, unvergängliche *Gerechtigkeit* kann nicht im äußerlichen Sieg, sondern nur im Aufzeigen ihrer inneren, duldbaren Macht den Menschen deutlich gemacht werden. Erst müssen diese Sündigenden von der Macht seines Wesens ergriffen sein – ohne den äußeren Sieg zu schauen –, dann kann der Sieg werden» (Fuchs 1938/2015a: 100). Doch dabei bleibt Fuchs nicht stehen. Durchaus könne es sein, dass Menschen vom Willen Gottes erfasst sind, ohne überhaupt von der Existenz Gottes zu wissen:

«Die Tragweite dieser Gedanken ist ungeheuer. Es gibt also ein Erfasstsein vom Willen Gottes –

---

<sup>2</sup> Auch Gegenstände können Symbole für die Gerechtigkeit Gottes sein, etwa die sieben Fackeln (Apok. IV) oder Leinen/Linnen (Apok. XIX, 6–21).

ein Tun dieses Willens – bei denen, die nicht irgendwie wissen, dass dies die Gottheit und ihr Wille ist. Es gibt ein Tun des göttlichen Willens vor allem Hören des göttlichen Willens aus menschlichem ›Gesetz‹. Wo aber dies Tun ist, da ist *Gerechtigkeit*. Wo es nicht ist, ist alles Besitzen von Gesetz und Gottesoffenbarung umsonst. Es gibt Menschen, die von den Frommen als ›Gottlose‹ deklariert werden, die im Ringen um *Gerechtigkeit*, Wahrheit und Brüderlichkeit stehen. Sie sind *gerecht* vor Gott, obwohl sie sich vielleicht selbst für gottlos halten.» (Fuchs 1936–37/2015b: 36)

Der biografische Hintergrund ist der Verband der kämpfenden Gottlosen, ein von 1929 bis 1947 in der Sowjetunion existierender atheistischer Verein: «Denn nicht die sind die ›Gottlosen‹, die man in der Gottlosenbewegung bekämpft und unter denen viele sind, deren Seele sich nach *Gerechtigkeit* sehnte» (Fuchs 1933–35/2012: 72).

Ein Zwischenergebnis: Gerecht macht die Menschen nicht das Tun ihres eigenen Willens, und wenn es im besten Willen geschähe. Gerecht macht auch nicht das Tun eines angenommenen oder tatsächlichen göttlichen Willens – vielmehr ist es umgekehrt: Das Hereinbrechen des Göttlichen schafft den Gerechten und macht sein Tun gerecht. Und um das Tun geht es. Denn nach Fuchs führt Treue in ein aktives Leben, in gestalterisches Handeln, während die ältere Übersetzung mit «Glaube» mehr eine innere Haltung umreist, im besten Fall zu Volksfrömmigkeit führt, im schlechtesten zu Stagnation und Passivität. Glaube ist ihm *Fürwahrhalten der Verheißung*, was sicher auch Treue beinhalten kann, aber weit darüber hinausgeht und sich in Handlung manifestiert – selbstverständlich nicht in irgendeiner Handlung, sondern in gerechter:

«Diese Treue, die zugleich Vertrauen zu dem Sein und Werk ist, das Gott in ihm angefangen hat, wird ihm zur *Gerechtigkeit* gerechnet. Aber es ist nun wohl klar, dass dies kein bloßes ›Fürwahrhalten‹ der Verheißung ist, sondern ein aktives, lebensgestaltendes Mächtiges, das in ihm wirkt. Solch Vertrauen, solche Treue ist eben werdende *Gerechtigkeit*, die als volle *Gerechtigkeit* vor Gott steht. Dies ist das schaffende Leben Gottes, das er uns weckte und in dem und durch das er uns zu dem Ziele führt, das er uns bestimmt hat. Wo diese Treue ist, da sind wir in dem Schöpfungsprozess seines Geistes als begnadete Menschen» (Fuchs 1936–37/2015b: 66).

Und es geht noch weiter: Fuchs bleibt selbstverständlich nicht beim Einzelnen stehen, sondern ihn interessiert immer auch der Kampf bzw. die Frage nach der gerechten Gesellschaft (dies ist im oberen Zitat mit dem Begriff «Ziel» umrissen). Bereits früh, nämlich schon in seiner Auslegung des Matthäusevangeliums von 1933–35 ist dieser Schritt angedacht: «Um der *Gerechtigkeit* willen verfolgt werden ist ja nie nur persönliches Schicksal. Es ist immer auch Kampf gegen Wahrheit und *Gerechtigkeit* im Ganzen. Es ist nur möglich, wenn Wahrheit und *Gerechtigkeit* in der Welt, in einem Volk wie ausgelöscht sind» (Fuchs 1933–35/2012: 32). Eine gerechte Gesellschaft kann sich nur zusammensetzen aus denjenigen Gerechten, die dem Ruf Folge leisten, in deren Leben etwas Hereingebrochen ist, die etwas erfahren haben von dem, das mehr ist als alle weltliche Wahrheit und *Gerechtigkeit*. In diesem Neuen wird Natur überwunden und Kultur entsteht:

«Und wenn dann über das Individuelle hinaus dasselbe als das Werden einer neuen Gemeinschaft, neuen Zeit und Welt und Gesellschaftsgestaltung über Völker und Menschenwelt kommt, dann erlebt der Mensch noch gewaltiger die Wirklichkeit jener Schöpfermacht, die uns alle schuf als naturgetriebene Wesen, um uns aus der Natur herauszurufen, dass wir lernen, die uns gegebenen Kräfte und Gewalten frei und werdend, uns selbst gestaltend und neu schaffend, in den Dienst seines großen Zieles ›*Gerechtigkeit*‹ zu stellen.» (Fuchs 1936–37/2015b: 56)

Klar ist es ausgesprochen: Das Ziel in der Zukunft ist *Gerechtigkeit*. Wie könnte es anderes sein? Eine *Gerechtigkeit* in den augenblicklichen Zuständen (wir sprechen hier von den Jahren seit 1933 in Deutschland) war ja völlig undenkbar.

Hier klingt durchaus ein Entwicklungsgedanke an: weg von der Zwangsgemeinschaft, aus naturhaften Zwängen, hin zur Gemeinschaft der aus freien Stücken Verbundenen, die Kultur ausmacht, denn um eine kulturtragende Gesellschaft geht es Fuchs immer wieder:

«Herdentrieb bleibt Herdentrieb – und wird doch glühende Sehnsucht die Herde, der man angehört, von ihrem Herdendasein zu erlösen, indem man sie durchdringt mit der Ehrfurcht vor Menschsein, Menschenwürde, Gewissensverantwortung, dass Herdendasein werde zu einem Zusammengehören in *Gerechtigkeit* und Wahrheit, und Arbeiten und Wirtschaften des Menschen nicht mehr ein Kampf ums tierhafte Leben sei, sondern ein Ringen um die Gaben und Kräfte der Natur [...] Im reinen, ehrfürchtigen Wirken für die anderen, mit den anderen für *Gerechtigkeit* und



Frieden und Güte wird die hetzende Lebensangst überwunden und die egoistische Leidenschaft gebrochen. Auf allen Lebensgebieten werden die Werke des Leibes Werke des Geistes.» (Ebd.: 162 f.)

Wo nun beginnt die Hinformung zu einer Gerechtigkeit, zu einem gerechten Leben, zu einer christlichen Gesellschaft? Zwar ist es richtig, dass die Vollendung in Gerechtigkeit wohl eine zukünftige Sache ist, ihren Anfang hat sie aber bereits genommen, nicht heute, nicht 1938, sondern in und mit der Auferstehung Christi: «So beginnt von seiner Auferstehung Christi her gesehen das Gerechwerden derer, die er in die Treue hineinreißt, damit das Gerechwerden der Menschheit ihrem heiligen Gottesziele zu» (ebd.: 69). Die Auferstehung allein ist für Emil Fuchs der Punkt, von dem aus sich Gerechtigkeit überhaupt denken lässt. Hier ist er ganz protestantischer Theologe:

«Er starb und lebt und ist Gotteskraft, Schöpferkraft für Geschlecht um Geschlecht – ‹um unserer *Gerechtigkeit* willen auferweckt›. Aber heißt es nicht ‹Auch uns soll angerechnet werden›? Heißt es nicht immer wieder ‹seine Treue wurde ihm zur *Gerechtigkeit* gerechnet›? Kann da Paulus wirklich meinen, dass es ein Hineinschreiten in die Welt der *Gerechtigkeit* ist, das sich mit diesem Erfasstwerden vom Glauben, von der Treue vollzieht? Paulus weiß von der Gewalt der Sünde über Mensch und Menschheit. [...] Er war selbst ein Verfolger gewesen aus kirchlichem und vaterländischem Nationalismus und Ehrgeiz heraus. Er weiß von diesen Gewalten und von der Schuld. Er weiß, wie uns das beherrscht und immer wieder beherrscht. Ihm entrinnen wir nie ganz. Deshalb ist alle Gnade und Erlösung immer auch ein ‹Angerechnetwerden›. Wir sind nicht die Diener Gottes – und werden doch als solche gerechnet. Wir sind nicht Glieder seines Reiches und er hält uns doch als solche. Das ist die Gnade.» (Ebd.: 69)

Letztlich sind es zwei Pole, zwei Grundausrichtungen, die jede Theologie zusammenbringen muss: einerseits die Hoffnung und Ansporn auf ein besseres Dasein, auf Heiligung und eben Gerechtigkeit, dann aber auch das Anerkennen der *Sünde*, die Problematik des Bösen. Fuchs löst es mit dem Begriff des *Angerechnetwerdens*.

Der Tod und die Auferstehung sind aber nicht, wie man aus dem Zitat schließen könnte, allein der zeitliche Anfangspunkt der Gerechtigkeit, sondern auch deren Grund und Ursache. Vermutlich kennt jeder die Auferstehungsgeschichte nach dem Markusevangelium (Mk. 16,9–20). In einigen Handschriften ist vor dem Worte «Gehet hin in alle Welt» (Mk. 16,15) das Folgende eingeschoben:

«Jene aber verteidigten sich und sagten: ‹Dies ist die Weltzeit der Ungerechtigkeit und des Unglaubens unter des Satan Herrschaft. Es kann nicht durch die Geister die wahrhaftige Macht Gottes fassen, da es unrein ist. Deshalb offenbare du jetzt schon deine *Gerechtigkeit*.› Ihnen sagte der Christus: ‹Das Maß der Jahre der Macht des Satan ist erfüllt. Aber es nahet anderes Furchtbares. Wegen dieser Sündigenden wurde ich dem Tode übergeben, dass sie sich zur Wahrheit wenden und nicht mehr sündigen, damit sie die Herrlichkeit der geistigen und unvergänglichen *Gerechtigkeit* im Himmel erben möchten.›» (Fuchs 1938/2015a: 32)

Schon immer ist so gewesen, dass einige forderten, die göttliche Gerechtigkeit solle jetzt und hier offenbart werden. Ihnen hält Christus entgegen, dass diese Forderung zeitlich vorgreife: «Geistige», also spirituelle Gerechtigkeit und transtemporale (also unvergängliche) Gerechtigkeit gibt es nur am Ende von Zeit und Raum, also letztlich doch im Himmlischen Jerusalem, in dem ohnehin ausschließlich Gerechte wohnen. In dem Zitat wird einmal mehr Wahrheit zu Gerechtigkeit gesetzt. Wahrheit ist hier zu verstehen als Voraussetzung, etwas zu ererben, nämlich die Gerechtigkeit. Ohne Wahrheit ist Gerechtigkeit nicht möglich, sie ist hier Folge und Vollendung einer (freischeinenden) menschlichen Entscheidung. Möglich ist letzte Vollendung jedoch nicht, wohl aber ein hoher Grad von Annäherung an Wahrheit und Gerechtigkeit, was vor allem in der Auslegung des Matthäusevangeliums angesprochen ist:

«Falsch nur ist es, solche neuen Zeiten des Ringens um Wahrheit und *Gerechtigkeit* und des Aufbaus in diesem Geiste schon sofort gleichzusetzen der letzten Vollendung, da die Ewigkeit ganz in uns ist, ganz nahe, ganz alles erfüllend. Bis jetzt stehen wir im Ringen, da wir in menschlichem Stückwerk etwas vom Ewigen fassen und ewige Kraft in unser Werk legen und doch nicht genug, um es ganz zu heiligen, ganz zu *Gerechtigkeit* und Reinheit zu wandeln.» (Fuchs 1938/2016b: 91)

Damit kommt man unweigerlich auf die Frage, die Emil Fuchs an uns stellt: Können für einen

Christen *Gerechtigkeit* und *Leben* getrennt sein? *Gerechtigkeit* ist das neue Leben, welches in demjenigen aufsprudelt, dessen Geist mit ihm erfüllt ist; schöpferisch ist es und frei und doch im Innersten durch die Einheit des Lebens selbst gebunden an den, der es gibt. Nach Fuchs gehört es ausdrücklich zu einer absichtlichen Verfälschung der (christlichen) Botschaft, wenn die Kirchen das Wort «Gerechtigkeit» selbstverständlich setzen für moralische Gerechtigkeit, die lediglich Gebundenheit an traditionelle, gesellschaftliche Moral und Gesetzlichkeit ist. Solches hat Fuchs immer wieder erfahren müssen, und er hat sich mehrfach in den 1920er und auch 1930er Jahren gegen eine scheinbar gerechte Haltung der Kirchen gewandt (Fuchs nannte es «das Reinreligiöse», das mit der Bergpredigt und dem Leben Jesu nichts mehr zu tun habe) und versuchte sie zu überwinden. Dies umreißt eine weitere sprachliche Figur aus dem Denken von Emil Fuchs: die des «ungerechten Gerechten» bzw. die ungerechte Gerechtigkeit. Das sind Zustände, in denen alles gerecht erscheint, die aber nur aufrechterhalten werden durch Zwang und Überwachung. «Ungerechte Gerechte» sind letztlich Pharisäer:

«Deshalb kann der Erlöser selbst den Sündern helfen, die Sehnsucht und Aufmerksamkeit in sich zu tragen – aber nicht den Gerechten, die voller Misstrauen durch angstvolles Bewachen sich und Andere auf dem rechten Wege halten wollen und in diesem Misstrauen jeden Ruf zur freien Unbefangenheit des Vertrauens als Gefahr hassen müssen.» (Fuchs 1938/2015a: 47)

«Gerechtigkeit» ist gerade nicht Gesetzeserfüllung, sondern eben ein schöpferisches Leben, das in dem bzw. den Menschen und in der Welt geschaffen wird. Dass sich mit der Pharisäer-Haltung (des «ungerechten Gerechten») letztlich kein Staat und keine Gesellschaft auf Dauer halten kann, war Fuchs klar: «So wird die Verantwortung dieser Kreise für ihren Staat mehr und mehr eine Scheinverantwortung, die nicht mehr dem Werden von *Gerechtigkeit* gilt, sondern dem Erhalten der Formen, die ihnen dienen. Strengste Gesetzlichkeit wird da proklamiert, wo das Ererbte ihnen dient. Das Ererbte wird rasch verachtet, wo es dem entgegensteht» (Fuchs 1936–37/2015b: 132). Es ist klar, dass hier nicht die faschistischen Kräfte gemeint waren, sondern zunächst solche «christlichen» Kreise, die diesen Kräften aus falsch verstandener Frömmigkeit nichts entgegensetzten, sie oftmals auch stützten und letztlich leider auch ein Teil dieser faschistischen Kräfte waren.<sup>3</sup>

### **Ergebnisse**

(1) Der Begriff Gerechtigkeit ist eine zentrale Kategorie der Evangelien-Auslegung von Emil Fuchs, er fällt in unzähligen Zitaten.

(2) «Gerechtigkeit» und «Wahrheit» gehören unmittelbar zusammen, es sind zwei Komponenten, unterschiedlich in Sinn und Bedeutung, die beide benötigt werden, um das Zukünftige des Gottesreichs inhaltlich zu umreißen, es verständlich zu machen, es vom Gegenwärtigen zu unterscheiden.

(3) Gerechtigkeit ist nicht allein Gesetzeserfüllung, sondern geht darüber hinaus: Sie ist schöpferisches Leben und Gestaltung oder, mit anderen Worten, sie ist die Wandlung von Natur zu Kultur.

(4) Neben individueller Gerechtigkeit (die Frage nach dem Gerechten) interessiert Fuchs immer die Gerechtigkeit als soziale Frage. Nur aus einer gerechten Gesellschaft kann ihm Kultur entstehen, alles andere ist ihm das «Reinreligiöse».

(5) «Gerechte aus dem Glauben» übersetzt Fuchs mit «Gerechte aus der Treue» und verfolgt damit eine aktive Interpretation des Gerechten als jemandem, der in Treue aktiv gestalterisch wirkt.

(6) Gerechtigkeit wird von der Auferstehung gedacht, von dort aus bringt die Gnade Gottes Menschen in Treue dem eigentlichen Ziel entgegen: Gerechtigkeit und Wahrheit.

---

<sup>3</sup> Heute stellen sich die Kirchen gerne als Hort des Glaubens gegen ein angeblich atheistisches Gewaltregime dar und betreiben eine kultartige Verehrung ihrer (zu wenigen) Widerstandsleistenden, während gleichzeitig Täterforschung marginalisiert oder gar behindert wird.

Heinrich Fink

## **Emil Fuchs: Gerechtigkeit und Frieden – Ein biblisches Gebot oder: Wie er zu Karl Marx und den Religiösen Sozialisten kam**

### Von Begegnungen und Gelesenem

Von Emil Fuchs hörte ich zum ersten Mal 1954, als ich an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin an einer Einführungsvorlesung für Neuimmatrikulierte teilnahm, in der die Professoren sich selbst und ihr Fach vorstellten. So auch Prof. Dr. Erich Fascher, der gerade als Neutestamentler von der Universität Greifswald nach Berlin berufen worden war.

In der Vorlesung zuvor hatte der Systematiker Prof. Dr. Heinrich Vogel versucht, uns Anfängern klarzumachen, dass der Kirchenkampf mit den Kirchengemeinden und ihren Pfarrern, die zum Beispiel auf der «arischen» Abstammung Jesu bestanden und das «Alte Testament der Juden für die christlich-deutsche Frömmigkeit als unzumutbar» ansahen, noch keineswegs ausgestanden sei. Die Bekennende Kirche sei Minderheit geblieben. Jahre vor der 1933 erfolgten Machtübertragung auf Adolf Hitler wären leider auch Pfarrer bereits Mitglieder der NSDAP gewesen, und in pro-arischer Stimmung hätten Kirchengemeinden später sogar akzeptiert, dass etwa in Eisenach ein von der Thüringer Kirchenleitung und der Theologischen Fakultät Jena verantwortetes Institut ein «vom jüdischen Einfluss gereinigtes Neues Testament» erarbeitete. Erst mit der Befreiung vom Faschismus am 8. Mai wurde das Institut geschlossen. Dieses «Neue» Testament war schon fertiggestellt, aber nicht mehr gedruckt und ausgeliefert worden.

Von dieser angeblich noch in Kirchengemeinden aktiven Kontroverse verstanden wir Neulinge so gut wie nichts. Aber andererseits waren uns Namen wie Dietrich Bonhoeffer, der noch im April 1945 im KZ Flossenbürg ermordet worden war, und Martin Niemöller, der das KZ in Dachau überlebt hatte, durchaus geläufig.

Bevor Erich Fascher seine Ausführungen begann, fragte er uns fast vertraulich, ob sein Kollege Heinrich Vogel auch über ihn gesprochen habe. Diese Frage blieb uns unklar. Hätte er auf der Seite Bonhoeffers, Niemöllers und Paul Schneiders erwähnt werden sollen oder gehörte er etwa auf die Seite des Eisenacher Instituts zur Arisierung des Neuen Testaments?

Inzwischen hatte Fascher eine neben dem Lesepult liegende Liste der Gastvorlesungen für das neue Semester angesehen und fragte, sichtbar erregt, die älteren Studenten im Saal, wer denn Professor Emil Fuchs auf diese Liste gesetzt hätte; denn einen Religiösen Sozialisten wie ihn könne man doch nicht «ernsthaft auf Theologie befragen». Er, Fascher, kenne Fuchs nämlich schon seit den 1930er Jahren in Thüringen und habe erlebt, wie er die Thüringer Kirchenleitung öffentlich wegen der Missachtung der Religiösen Sozialisten kritisiert hatte.

Weil ich von Pfarrer Albrecht Schönherr, einem Freund und Schüler Dietrich Bonhoeffers, in der Jungen Gemeinde in Brandenburg wiederholt gehört hatte, dass sich die Thüringer Landeskirche dem Naziregime seit 1933 zunehmend verbunden gefühlt und schließlich bereitwillig die Position der Deutschen Christen akzeptiert hatte, vermutete ich, dass Prof. Fascher wohl nicht auf der Seite der Bekennenden Kirche gestanden hat.

Ein Student, der sich wohl mitverantwortlich fühlte, erklärte: Wir Studenten haben Professor Fuchs eingeladen, von seiner Reise in die Sowjetunion und speziell über die Begegnung mit der Russisch-Orthodoxen Kirche zu berichten.

Prof. Fascher reagierte auf diese Information kühl: «Reisebericht mag ja gehen, aber zu theologischen Fragen, meine ich, kann Fuchs jedenfalls nichts beitragen.» Wir baten ihn, uns doch zu erklären, wie er die Position von Emil Fuchs verstehe, weil uns diese Auseinandersetzung um Fuchs und die Thüringer Kirchenleitung doch unbekannt sei. Fascher erklärte, dass es ihm und seinen Freunden damals um eine neue deutsche Theologie gegangen sei in einer Zeit, da Deutschland sich in der Welt «neu erfinden musste». Und genau in dieser schweren Zeit hätten die Religiösen Sozialisten Deutschland nach links verraten. Emil Fuchs habe sich außerdem noch mit der Religionsgemeinschaft der Quäker verbündet, Karl Barth sei in die Schweiz zurückgegangen und Dietrich Bonhoeffer zu Gastvorlesungen nach Amerika. Wir aber, so Fascher,

wollten für Deutschland eine neue christliche Theologie erarbeiten – für deutsche Christen.

Nach einer kleinen Pause ging Fascher zu seinem Thema «Neues Testament und seine Bedeutung für die Theologie» über.

Ich jedenfalls war neugierig darauf, Professor Emil Fuchs aus Leipzig kennenzulernen.

Seine Gastvorlesung fand tatsächlich im Spätherbst 1954 an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität statt.

Da stand ein kleiner Mann neben dem Rednerpult und freute sich, dass ein aufmerksamer Student noch schnell eine Art kleiner «Fußbank für den Referenten» aus einem anderen Hörsaal geholt hatte. Die Veranstaltung war nur mäßig besucht – keine Professoren, aber drei Studentepfarrer, von denen auch ich schon wusste, dass sie enge Freunde von Dietrich Bonhoeffer gewesen sind: Gottfried Forck, Helga Weckerling, geb. Zimmermann, und Rudolf Weckerling. Ich war anfangs überrascht, dass ein Student moderierte, aber auch er wurde durch die zugewandte Freundlichkeit von Emil Fuchs sehr bald sicher in seiner Aufgabe.

In der Berliner Marienkirche hatte ich inzwischen Predigten von Bischof Otto Dibelius gehört und war erstaunt, dass er die Gemeinde mit Nachdruck zum Widerstand gegen den Atheismus aufrief, durch den die Mitmenschlichkeit zerstört würde. Nun hörte ich von Fuchs, dass die Menschen durch bittere Erfahrungen mit Ungerechtigkeit und Unfrieden keine Hoffnung mehr in die Kirche setzen würden.

Emil Fuchs erwähnte, dass er in einem streng lutherischen Pfarrhaus aufgewachsen sei und große Hochachtung vor seinen Eltern gehabt hätte, weil diese ständig um Abhilfe der Not in Arbeiterfamilien bemüht waren. Er selbst hätte als Abiturient 1894 erstmalig von dem Pfarrer Friedrich Naumann gehört, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse unbedingt geändert werden müssten, weil durch die an sich positive Industrialisierung die Arbeitslosigkeit steigen würde, wenn die immer reicher werdenden Reichen den Gewinn nicht mit den Arbeitern teilten. Friedrich Naumann habe dann auch gesagt, dass er Sozialist sei und, weil er Christ sei, gründlich die Bibel lesen würde, aber um gesellschaftliche Prozesse zu verstehen, müsse man auch unbedingt Karl Marx lesen.

Und dies hätte Fuchs nach dieser für sein Leben entscheidenden Begegnung mit diesem überzeugten «christlichen Sozialisten» auch gemacht.

Nach seinem ersten Theologischen Examen wäre er allerdings noch überzeugt gewesen, dass Wehrdienst eine Christenpflicht ist, dies habe er später durch die Begegnung mit Quäkern auch völlig neu in biblischen Zusammenhängen verstehen gelernt. Durch diese in England entstandene konsequente Gemeinschaft christlicher Kriegsdienstverweigerer hätte er überhaupt erst begriffen, dass die Christen der ersten Gemeinden ihre Taufe zugleich als öffentliche Absage des Wehrdienstes, das Kriegshandwerk überhaupt erst erlernen zu wollen, verstanden. Denn: Getaufte morden nicht! Seitdem hätte er völlig neu verstanden, dass alle Fragen von Krieg und Frieden, Armut, Reichtum und Gerechtigkeit direkte Herausforderungen an die Christen, die Kirchen, aber auch an die Theologen sind.

Und deshalb sei ihm eine Reise in die Sowjetunion nach dem mörderischen Überfall 1941 durch Deutschland ein dringlicher Wunsch gewesen. Emil Fuchs begründete diesen Wunsch damit, dass er mit seinen Freunden große Hoffnung in die Oktoberrevolution von 1917 gesetzt hätte. Es sei für ihn immer noch schmerzhaft, dass sein Vaterland einen erbarmungslosen Vernichtungskrieg sogar nach einem sorgfältig erarbeiteten Generalplan-Ost geführt habe. Gespräche mit der Russisch-Orthodoxen Kirche wären ihm immer ein Bedürfnis gewesen.

Von diesen für mich völlig überraschenden sozialismusfreundlichen Ausführungen war ich regelrecht irritiert, denn auch ich gehörte ja zu den «christlichen» Schülern, die ein Jahr zuvor, 1953, durch die hitzigen Auseinandersetzungen zwischen DDR-Regierung und Evangelischer Kirche darüber, ob die Junge Gemeinde eine illegale, weil aus der Bundesrepublik organisierte Vereinigung sei, in der Oberschule plötzlich am Pranger gestanden hatten. Wir alle hatten das als eine Kampfansage gegen die Religion verstanden.

War das also beiderseits ein Irrtum?

Nun erlebte ich einen betagten Theologieprofessor, der schon 1930 mit den Religiösen Sozialisten eine Protestschrift gegen den Nationalsozialismus verfasst hatte, als evangelische Pfarrer

bereits in die NSDAP eintraten. Und ihm wurde schon 1933 in Kiel die Professur entzogen, er wurde verhaftet und musste schließlich emigrieren. Nach der Befreiung vom Faschismus bewarb er sich in den westlichen Besatzungszonen vergeblich um ein Pfarramt oder eine Möglichkeit zu unterrichten. Und nun stand er vor uns DDR-Studenten und wiederholte dringlich den Rat Friedrich Naumanns, der ihn 1894 wachgerüttelt hatte: «Lest die Bibel und Karl Marx!»

Er betonte wiederholt, dass es für ihn ein bewegendes Ereignis sei, als noch aktiver Emeritus hier an dieser Theologischen Fakultät zu sprechen, deren erster Dekan 1810 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher gewesen ist, an der jedoch 1933 ohne wahrnehmbaren Protest seitens des Lehrkörpers und der Studenten bei der Bücherverbrennung vor dem Hauptgebäude auch die Werke von Heinrich Heine und Karl Marx in die Flammen geworfen wurden; dieselbe Fakultät, die den gerade zum Privatdozenten berufenen Dietrich Bonhoeffer 1936 wieder entlassen habe, weil seine Theologie und sein Eintreten für die jüdischen Kommilitonen für deutsche Studierende unzumutbar sei.

Es ging Fuchs in keiner Weise um verurteilende Konfrontation, sondern um eine wache, verantwortungsvolle Auseinandersetzung und um Gerechtigkeit und Frieden, wie sie besonders von den alttestamentlichen Propheten eindrücklich überliefert sei. Jedenfalls hätten für ihn die Amos-Texte eine entscheidende Rolle gespielt, christlicher Sozialist zu werden.

Keinen der Anwesenden wunderte es, dass die anschließende Diskussion lebhaft und kontrovers war. Fuchs antwortete auch auf Fragesteller, die durchaus nicht mit seinen Ausführungen einverstanden waren, freundschaftlich, denn er war sich wohl bewusst, dass wir jungen Theologen noch erheblich herausfordernde Lernprozesse würden bestehen müssen.

Jedenfalls fuhr Emil Fuchs dann nach Leipzig zurück, und Heinrich Vogel, Mitglied der Bekennenden Kirche, und Erich Fascher, Mitglied der Deutschen Christen, gehörten fünf Jahre zu unseren Lehrern.

Der Lebenslauf von Emil Fuchs ist in den Beiträgen dieses Buches schon ausführlich beschrieben worden. Darum werde ich nur wenige Namen und Zusammenhänge nennen, von denen ich überzeugt bin, dass sie für Fuchs herausfordernde oder gar prägende Bedeutung dafür hatten, dass er zu einem gesellschaftlichen, kirchenkritischen Theologen wurde, der sich aber nicht von seinem dogmatisch lutherischen Vater distanzierte, weil die im Elternhaus erlebte warmherzige Freundschaft lebenslang zu seinen wichtigsten Erfahrungen zählte.

Emil Fuchs wurde am 13. Mai 1874 in Hessen geboren, wo sein Vater Gemeindepfarrer in Beerfelden war. Von Kind an erlebte er, dass auch in diesem Ort nicht nur Handwerker, sondern auch kleine Betriebe mit dem Siegeszug der Industrialisierung nicht konkurrieren konnten. Ständiges Thema im Pfarrhaus war, wie man den von Arbeitslosigkeit betroffenen Gemeindegliedern bestehen könne.

Obwohl der Vater ein durchaus konservativer Lutheraner war, erzählt Emil Fuchs in seinen 1962 erschienenen Lebenserinnerungen von einer für ihn lebenslang prägenden kindlichen Wahrnehmung bei einem Familienspaziergang zu einem am Ortsrand gelegenen verödeten Grundstück. Der Vater habe deutlich betroffen erzählt, dass in dieser einst erfolgreichen Weberei auch viele Frauen und Männer seiner Kirchengemeinde gearbeitet hätten, die nun schon lange arbeitslos seien, weil die Weberei mit dem neuen Tempo der industriellen Fertigung nicht mithalten können. Aber weil diese Arbeitslosen schon damals am Wohnort keinen Verdienst gefunden hätten, hätten sie in Nachbardörfern oder nahen Städten nach neuen Lebensmöglichkeiten suchen müssen, wobei viele durch diese Entwurzelung gescheitert wären.

Als Fuchs im Frühjahr 1894 den Vortrag von Friedrich Naumann hörte, habe er erstmalig verstanden, dass christliche Frömmigkeit mehr Engagement fordere als nur persönliche Bewährung mithilfe von Martin Luthers Kleinem Katechismus.

Naumann sprach wie selbstverständlich davon, dass jeder Christ vor Gott nicht nur Verantwortung für sich selbst habe, sondern für alles, was in der Gesellschaft geschieht: gebotene Gerechtigkeits- und Friedensverantwortung.

Fuchs fühlte sich betroffen und konnte gar nicht verstehen, dass viele der Zuhörer auf die von Naumann dargelegte biblisch gebotene Verantwortung mit deutlicher Unmutsbezeugung reagierten. Mit solchen Überlegungen war er weder im Religionsunterricht noch im Elternhaus konfron-

tiert worden. Naumann betonte, dass die begrüßenswert wirtschaftlich-technischen Fortschritte keineswegs mit der Verarmung der Arbeiter-bezahlt werden dürften, denn in einem christlichen Land dürfe die Industrialisierung mit ihrem Gewinn für die kapitalistischen Unternehmer nicht zulasten der Arbeiter gehen, sondern die Arbeiterschaft müsse am Gewinn beteiligt werden.

Zugleich war Fuchs von Naumanns Ausführungen verblüfft, denn in seiner Frömmigkeit hatte die biblische Forderung nach Gerechtigkeit für alle durchaus einen Platz, hatte aber nichts mit der Stellung der Arbeitslosen zu tun. Der Hinweis von Naumann, dass ein ernsthafter Christ deshalb die Bibel und die Werke von Karl Marx lesen müsse, war für ihn seitdem eine lebenslange Verpflichtung. Bis zu der Begegnung mit Friedrich Naumann hatte er die Befreiung der in Ägypten versklavten Hebräer durch Moses als ein Wunder und nicht als ein aktuelles biblisches Gebot angesehen, das auch für Christen gilt.

Im gastfreundlichen Elternhaus konnten die Freunde seines älteren Bruders sogar in den Ferien übernachten, wenn sie bis in die Nacht hinein über Literatur und Kunst diskutierten und des Öfteren auch lange musiziert hatten. Als jüngerer Bruder profitierte Emil begierig von diesem Freundeskreis, zu dem zum Beispiel auch der Mitschüler Stephan George gehörte. Aus diesem Kreis gingen später berühmte Dirigenten und bekannte Wissenschaftler hervor. Auch die ersten Dramen von Gerhart Hauptmann gehörten zu ihrer beflügelnden Lektüre. Sie fühlten sich den realen Lebensfragen durchaus näher als manche Erwachsene, die ihnen wie «behagliche Philister» vorkamen, für die auch der Geist der deutschen Dichter und Denker und sogar die Frömmigkeit Luthers nur zur bürgerlichen Bildung zählten.

Die Eltern wurden von den Kindern und ihren Freunden verehrt – erst recht, als der Vater in das Gymnasium seiner Söhne mit dem Vorwurf zitiert wurde, sie würden unerlaubt Nietzsche lesen. Vater Fuchs, obwohl er selber eine sehr kritische Nietzsche-Broschüre geschrieben hatte, widersprach den Studienräten: Seine Söhne dürften jedenfalls alles lesen, um sich als Christen damit auseinanderzusetzen.

Emil Fuchs vertagte Probleme und auch dringliche Fragen getrost auf die Zeit an der Universität, und es war wieder Friedrich Naumann, der ihm empfahl, sich mit Schleiermachers «Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern» (1799) zu beschäftigen.

Für Fuchs war es ein glücklicher Zufall, dass er sein Studium an der Theologischen Fakultät der Universität Gießen aufnehmen konnte, denn diese Fakultät fühlte sich der Kritischen Theologie verpflichtet, was ihr allerdings in Kirche und konservativem Bürgertum viel argwöhnische Kritik einbrachte. Fuchs fand ebenso kritische wie engagierte Kommilitonen vor. Sie beschäftigten sich solidarisch mit dem Streik der Hafenarbeiter in Hamburg und dem der Textilarbeiter in Crimmitschau. Sie verstanden, dass die Arbeiter keine andere Möglichkeit hatten, die Reichen auf ihre dramatische Verarmung aufmerksam zu machen. Dafür allerdings hatte er in Schleiermachers aufklärender Rede keine erklärende Antwort gefunden.

Bald bemerkte er, dass auch andere Theologiestudenten Karl Marx studierten und dass der noch sehr junge Professor Gustav Krüger die Studierenden in ihrer zuerst noch zaghaften Solidarität ermutigend unterstützte. Fuchs hatte später als wichtigstes Erlebnis seiner Studienzeit benannt, dass ihm in einer alttestamentlichen Vorlesung über Propheten an Amos Texten klar geworden sei, dass dessen Eintreten für gesellschaftliche Gerechtigkeit auch ein verbindliches Gebot für die Christenheit sei. Denn in Amos 2, 6 stehe: «Das Gericht trifft diejenigen, die die Unschuldigen um Geld und die Armen um ein paar Schuhe verkaufen.»

Rückblickend meinte Fuchs, dass dieses Amos-Erlebnis sein erster Schritt auf dem Wege zu den Religiösen Sozialisten gewesen sei. Er lernte verstehen, dass Frieden immer erst die Frucht von gleichberechtigender Gerechtigkeit sei.

Nach dem ersten Theologischen Examen und dem Wehrdienst, nach Predigerseminar, Ordination und Lizentiat-Dissertation geht Fuchs für ein Jahr als Vikar nach England in eine deutsche Kirchengemeinde, um sich, wie er schreibt, in einem mehr oder weniger verkommenen Stadtteil in Manchester um verarmte deutsche Arbeiter zu kümmern.

1904 lehnt er das ehrenhafte Angebot von Professor Kattenbusch ab, sich in Gießen zu habilitieren, denn er will lieber in einer Kirchengemeinde arbeiten, die möglichst in einem Industriegebiet liegt. Er geht nach Rüsselsheim, weil diese Kleinstadt sich durch die Opelwerke in kurzer Zeit zum Industrieort entwickelte. 1918 wird er in Eisenach zum Gemeindepfarrer gewählt. Er tritt nun

in die SPD ein und ist aktiv bei der Gründung einer Gruppe Religiöser Sozialisten. 1930 nimmt er am internationalen Kongress der Religiösen Sozialisten teil, wo eine dringliche Botschaft an die europäische Christenheit gerichtet wird, die eine nachhaltige Warnung vor dem bedrohlichen deutschen Faschismus ist:

#### «Erklärung des Bundes Religiöser Sozialisten gegen den Faschismus

Der Kongress der Religiösen Sozialisten Deutschlands sieht mit großer Besorgnis die innere und äußere Haltlosigkeit der christlichen Kirchen gegenüber den gefährlichen Absichten des Faschismus.

Die bürgerlichen, kirchlichen Kreise stimmen den Bestrebungen der Faschisten darum vor allem völlig kritiklos zu, weil sie eine Sicherung der für sie vorteilhaften wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Machtverhältnisse erhoffen.

Die Religiösen Sozialisten fühlen sich verpflichtet darauf hinzuweisen, dass durch die faschistisch-nationalsozialistische Propaganda der vorchristliche, heidnische Machtstaat, die Vorherrschaft der Gewalttätigen und Selbstherrlichen wieder aufgerichtet werden soll. Es ist ihnen darum vollkommen unbegreiflich, dass der von dem nationalsozialistischen Minister Frick herausgegebene Schulgebetserlass, der das christliche Gebet zu faschistischer Gesinnungsbildung und Parteipolitik missbraucht, nicht sofort auf den schärfsten Widerspruch der thüringischen Landeskirche gestoßen ist. Die unentschlossene Haltung der Kirche erweckt den Anschein, als ob sie Angst habe, gegenüber der Brutalität und Rückschrittlichkeit des Faschismus die Forderungen christlicher Frömmigkeit zu verteidigen, als ob die Kirche den Staat ermächtige, Schulgebete vorzuschreiben, die dem Geist des Christentums, dem Geist der Liebe und brüderlichen Gemeinschaft, widersprechen.

Es ist notwendig, diese Führungs- und Kraftlosigkeit des thüringischen Kirchenregiments festzustellen und die entschiedenen Christen aufzufordern, sich den Religiösen Sozialisten anzuschließen, die sich allein mit aller Entschlossenheit gegen die Indienstellung des christlich-kirchlichen Gebets für die Hasspropaganda der Faschisten gewendet hat.

Die Religiösen Sozialisten begnügen sich nicht damit, dass das Reichsgericht einen Teil der Gebete des thüringischen Innenministeriums wiederholt zurückgewiesen hat, sie müssen auch die nicht beanstandeten Gebete, darunter das aus einer Gebetssammlung des Landeskirchenrats stammende, als zweideutig und unzulänglich energisch zurückweisen. Die Vorkommnisse in Thüringen sollten alle Christen in Deutschland hellhörig machen und die Gefahr erkennen lassen, die christlicher Art und Lebensgestaltung vom Faschismus her drohen.» (Bund Religiöser Sozialisten in Deutschland 1930)

Die gleichzeitig veröffentlichte ausführliche und eindeutige Warnung vor dem aufkommenden Faschismus in Deutschland wurde zwar zur Kenntnis genommen, löste jedoch keine kirchlichen antifaschistischen Reaktionen aus. Zu viele Christen vermuteten wohl, dass die Religiösen Sozialisten den irgendwie verblüffenden «Aufschwung» in Deutschland nur kleinreden wollten. Möglicherweise war der bürgerlichen Christenheit in Europa der deutsche Faschismus mit dem Tarnwort «positives Christentum» sogar sympathischer als der atheistische Sozialismus in der Sowjetunion.

Beschämend ist nur, dass diese frühe kirchliche, eindeutig antifaschistische Stellungnahme von den Christen in Deutschland und auch von den Kirchen nach dem Kriegsende vergessen worden ist, weil ja schon die «Barmer Theologische Erklärung» der Bekennenden Kirche von 1934 als ein überholter Text angesehen wurde, der angesichts der täglichen Konfrontation mit Kriegstrümmern, Mangel und deutschen Flüchtlingsströmen keine aktuelle Bedeutung mehr hatte. Was bedeutete da schon ein innerkirchlicher Streit der Bekennenden Kirche mit den jüdenfeindlichen Deutschen Christen?

Aber der Text von 1930 hatte vor dieser nun einsetzenden Verelendung und europaweiten Zerstörung durch den deutschen Faschismus gewarnt!

Da war das «Stuttgarter Schuldbekennnis» vom August 1945 schon brauchbarer: Leid, so heißt es da, hätte Deutschland über die Völker gebracht; keine Benennung des deutschen organisierten Terrors in den Konzentrationslagern, der Vernichtung der Juden bei der Plünderung der besetzten Länder. Das klingt fatal nach verabredeter Verharmlosung von Faschismus und Zweitem Weltkrieg.

1931 wird Emil Fuchs als Professor an die Pädagogische Akademie Kiel berufen, aber 1933 schon wieder entlassen. Denn es ist ja kein Geheimnis, dass er auf internationaler Ebene bei den Religiösen Sozialisten mitarbeitet und ebenso mit den Quäkern Waffendienst und Krieg ablehnt. Den antifaschistischen Appell der europäischen Tagung hatte er mit erarbeitet.

Die Jahre bis 1945 sind gekennzeichnet von seiner Verhaftung und der des Schwiegersohns Gustav Kittowski und der folgenden schweren nervlichen Erkrankung seiner Tochter Elisabeth.

Emil Fuchs emigriert. Sein Sohn Klaus arbeitet als englischer Staatsbürger in den USA im deutschen Physikerteam an der Entwicklung der Atombombe, die für Deutschland bestimmt war.

Nach 1945 nimmt Emil Fuchs die Arbeit in der hessischen SPD sofort wieder auf und bemüht sich um die Religiösen Sozialisten und die Quäker. Er bemüht sich vergeblich, in den westlichen Besatzungszonen wieder in den Dienst als Pfarrer zu kommen oder in eine Lehrtätigkeit. Aus Berlin hört er, dass Otto Dibelius durch eine Kirchenkampagne verhindern würde, dass Fuchs als Religiöser Sozialist in die Theologische Fakultät käme. Schließlich wird ihm eine Professur für Religionssoziologie in Leipzig angeboten. Er absolviert noch Gastvorlesungen in den USA an einer Hochschule der Quäker in Philadelphia und nimmt dann die Berufung nach Leipzig an.

1948 veröffentlicht er, noch in Offenbach, «Christentum und Sozialismus» und sein programmatisches Buch «Das innere Licht. Die Botschaft und Arbeitsweise der Quäker».

Sein öffentlich übergebener Abschiedsbrief an den Vorsitzenden der SPD, Kurt Schumacher, ist eigentlich für ein Zitat in dieser Veröffentlichung zu lang, aber weil dieser Brief auch im Jahre 2016 ein wichtiges, unentbehrliches Zeitzeugnis ist, möchte ich ihn hier zitieren:

«Frankfurt (Main-)Eschersheim, Oktober 1949

Werter Genosse Schumacher!

Es scheint mir richtig, dass ich Ihnen, dem auch von mir verehrten Vorsitzenden der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, Rechenschaft gebe über die Gründe, die mich bewegen, eine Berufung nach Leipzig als Professor für christliche Ethik und Religionssoziologie anzunehmen.

Diese Berufung bietet mir die Möglichkeit, die Erkenntnisse auf diesen Gebieten, die ich mir im Laufe eines schweren Arbeitslebens errungen habe, in den letzten Jahren meines Lebens auszubauen und weiterzugeben. Wenn man das Bewusstsein hat, dass man etwas Wertvolles weiterzugeben hat, so wird man sich dahin gezogen fühlen, wo der Wunsch laut wird, daran teilzunehmen. Doch spielen auch Gründe der politischen Lage und Entwicklung mit, die ich gerade Ihnen gegenüber aussprechen möchte, damit die Menschen, die mich kennen, in voller Klarheit sehen, was mich bewegt. Ich habe von 1945 an viele Vorträge für unsere Partei und verwandte Bewegungen gehalten, in denen ich immer wieder Folgendes ausführte:

Der Zusammenbruch des kapitalistischen Systems hat dem deutschen Volke die Möglichkeit und die Aufgabe gegeben, aus den Trümmern eine neue, auf gegenseitiger Hilfe ruhende Wirtschaftsordnung zu schaffen – ohne Gewalt und Blutvergießen. Es wäre ein Verbrechen, wenn man diese Gelegenheit vorübergehen ließe und ein neuer Ausbruch der Katastrophe nötig würde.

Ich habe immer auch unsere jungen Menschen auf die wunderbaren Möglichkeiten hingewiesen, an einem großen Werke der Zukunft mitzuarbeiten bei aller Härte ihres Lebens.

Nun ist das deutsche Volk im Begriff das zu tun, was ich Verbrechen nannte und nenne. Die heute an der Spitze stehenden Menschen lenken es auf ein Wettrennen um persönliches Vorwärtskommen, und durch dieses Wettrennen der Selbstsucht will man den wirtschaftlichen Aufbau bewirken. Die Korruption, die es verstand, durch die Notzeit hindurch sich Werte zu bewahren und immer wieder zu erringen, setzt sich an die Macht; und deutlich ist der Wille, unser Volk als politisches Werkzeug jedem zur Verfügung zu stellen, der der aufsteigenden besitzenden Schicht Möglichkeiten wachsender Vermögens- und Machtbildung bietet.

In einem Volke, das durch diese Katastrophe ging, steigt die Erwerbslosigkeit der einen auf, während die anderen schwelgen. Für die Flüchtlinge geschieht nichts, da diejenigen ihre Opfer verweigern, die in Worten und Machtbegehren so unendlich patriotisch sind ...

Wie nach 1918 durften die Arbeitermassen in der Zeit der Not durch ihre in Dürftigkeit geleistete Arbeit und ihr ruhiges Verantwortungsgefühl den Aufbau tragen. Sobald es soweit ist, dass das



Bürgertum sich wieder gesichert fühlt, macht man brutal deutlich, dass der Erfolg des Aufbaus denen zu gehören hat, die klug und selbstsüchtig genug sind, ihn den anderen wegzureißen.

Ein zweiter Grundgedanke meiner Vorträge war immer der, dass wir den Aufbau des Wirtschaftslebens mit friedlichen Mitteln nur vollziehen können, wenn christliches Gewissen und christlicher Glaube mitwirken, die verantwortungsstarke Energie zu schaffen, die wir dazu in allen Teilen unseres Volkes nötig haben ... Auch in dieser Hoffnung bin ich bitter enttäuscht. Der Kreis sogenannter christlicher Menschen, der durch die Katastrophe nicht nur in Angst gejagt wurde, sondern wirklich erschüttert und erneuert ist, hat sich als sehr klein erwiesen. Die Massen der Christen und ihrer Geistlichen sind nach dem Abflauen der Angst in das alte gutbürgerliche Christentum zurückgesunken, das nun Politikern die Möglichkeit gibt, die Aufrichtung neuer Klassenherrschaft als Rückkehr zum Christentum zu bezeichnen.

Und selbst die Erschütterten lassen sich durch eine verhängnisvolle theologische Missbildung zu dem Glauben bringen, mit der Festlegung von Bekenntnissen und Überlieferungen eine wirksame Kirche zu bauen ... Hier könnte nur ein aus tiefster Erschütterung erneuertes Christentum wirksam helfen, und eben das dämmt man ab ... Für einen ernsthaften Christen ist es ein bedrückendes Schauspiel mitzerleben, wie selbstverständlich leitende Kreise der Kirche dartun, dass ihre Haltung von 1945 nur Konjunktur war und sie gewillt sind, ebenso mit der öffentlichen Meinung des Bürgertums hin- und herzuwanken wie von 1918 bis 1933 ...

Wir haben nicht die Menschen, die gelernt haben, dass in solcher Zeit nicht nur das die Aufgabe ist, die täglich aufsteigenden Probleme als Volkswirtschaftler oder Politiker zu bewältigen, sondern dass es gilt, diese Fragen in einer neuen, weiten Schau und in einem neuen starken Geist und Glauben zu bewältigen. So haben wir nicht das absolute Nein zur Korruption. Wir haben nicht die unbedingte Klarheit, dass das Wettrennen um den persönlichen Vorteil nur verhängnisvoll sein kann. So haben wir auch nicht die deutliche Kraft, das Vertrauen zu wecken, dass auch ein Zusammenarbeiten der Völker möglich ist ...

Unter all den klugen und guten Grundsätzen, die die SPD für ihre jetzt beginnende Arbeit aufgestellt hat, vermisse ich eine Erklärung: Klar und würdig müsste gesagt werden, dass die SPD dauernd dankbar an das denkt, was die Besatzungsmächte in den Zeiten nach dem Zusammenbruch für Deutschland getan haben, dass die SPD gewillt ist, für die friedliche Zusammenarbeit mit den anderen Mächten alle Kraft und all ihren Einfluss einzusetzen, dass sie sich aber nicht und nie zur Verfügung stellen wird, unser Volk in militärisch bestimmte und geführte Bündnisse hineinzuziehen, und dass sie gewillt ist, den energischsten Widerstand den Versuchen entgegenzustellen, die den Wiederaufbau des deutschen Volkes zu einem Wiederaufbau der alten wirtschaftlichen Machtpositionen gestalten und die von draußen kommende Hilfe zu einer Hilfe für die besitzende Schicht zur Unterdrückung der anderen machen wollen. Es müsste gesagt werden, dass solche Versuche sich klar gegen den deutlich bekundeten Willen der Mehrheit unseres Volkes richten, dass ihre Weiterführung nur die Demokratie vor dem deutschen Volke diskreditieren könne.

Eine solche Erklärung der Partei in Deutschland, die auf der sichersten Massengrundlage steht, würde ein Signal aufrichten, das allen Menschen in Deutschland, im Osten und Westen, einen Sammelpunkt zeigte und der Jugend, die beginnt, verantwortungsbewusst zu denken, eine Hoffnung gäbe. Weit über Deutschland hinaus würde dies Signal gesehen und die Bundesgenossenschaft weiter Kreise im Westen bis zu den United States sichern. Mit einer solchen Erklärung würde die Rolle Deutschlands in der Weltpolitik wieder beginnen, viel stärker, als die Mitgliedschaft im Europarat sie sichern könnte.

Heute schon sehen wir mit Erschrecken, was es für das deutsche Volk bedeutet, wenn zu der Entfesselung des wirtschaftlichen Wettrennens nun noch die Entfesselung militaristischer Hoffnungen käme ...

Mit der Aufrichtung dieses Signals würde auch etwas vorbereitet, was wir als eine der Aufgaben schauen müssen – die Versöhnung mit dem Osten. Es muss uns allen deutlich werden, dass Russland und der Kommunismus ihre ungeheure, bezwingende Anziehungskraft für die Millionen der Verzweifelten haben und dass diese Anziehungskraft wächst, je mehr die Demokratie die Wege geht, auf denen sie die Völker um ihre Zukunft betrügt und zu Machtsphären des Kapitalismus macht. Hier scheint mir wieder einer der Fehler unserer Bewegung zu liegen: Man hat die Scheidung gegenüber dem Kommunismus in einer Weise vorgenommen, die das Verständnis für

ihn völlig unmöglich macht und dadurch dem Wiederaufrichten des Kapitalismus Vorschub leistet. Ich stehe durchaus auf dem Standpunkt, dass wir alles tun müssen, um den Weg zur Neugestaltung der Gesellschaft durch Demokratie zu bahnen. Aber wir dürfen darüber doch nicht vergessen, dass bis jetzt diese Umgestaltung durch Demokratie, das heißt durch die Macht des Gewissens, noch nirgends geschehen ist, während der russische Kommunismus auf seine Weise eine Befreiung der Massen durchgeführt hat, die anziehend auf Millionen wirkt, dass in China die Befreiung des Bauernstandes in derselben Weise im Gange ist und bezaubernd wirkt, und dass die Dinge, die sich heute in Europa und besonders im deutschen Westen abspielen, denen recht geben, die sagen, dass formale Demokratie immer wieder zu demselben Bankrott führt, den die deutsche Republik erlitten hat.

Es gehört zu den Worten, die ein denkender Sozialist nicht anwenden dürfte, dass man die kommunistische Diktatur der Nazis gleichsetzt. Die eine Diktatur wird von den Leuten gemacht, die in weichen Sesseln und in eleganten Arbeitszimmern sitzen, die ihre Landsknechte bezahlen, damit diese ihnen die Massen niederwerfen ... Diese Diktatur kann nur die Völker gänzlich um ihr Verantwortungsgefühl bringen ... Wir erleben heute in Deutschland oben und unten, was ein Jahrzehnt solcher Diktatur schon tut ...

Die andere Diktatur steigt da auf, wo ein Verzweiflungsausbruch der Massen gegen übergewaltigen Druck stattfand ... Nicht Lenin und Stalin sind die Schuldigen, sondern diejenigen, die jede Reform verhinderten, bis der Ausbruch kam. Für die kommende Katastrophe werden die Schuldigen sein, die heute den Neubau hindern und damit einen neuen Ausbruch vorbereiten. Wir, die wir Karl Marx kennen, sollten wissen, dass er Diktatur des Proletariats nicht im Sinne des Glaubens an die Macht als letzten Sinn des Daseins meinte, sondern als eine schwere Aufgabe des Proletariats zur Befreiung der Menschheit, und wir dürfen nie vergessen, dass Männer wie Lenin und Stalin sich als Ausführende dieses Schicksals fühlten, hinter dem die Hoffnung steht, dass dieses Werk zu einer wahrhaften Befreiung des Menschseins führen werde ... Als Christ bin ich der Überzeugung, dass die Macht wirklicher christlicher Frömmigkeit zu dieser Entwicklung Entscheidendes beitragen kann ...

Meine Freunde rufen mich nach dem Osten, weil sie unter der Last ihrer schweren Aufgabe aufgewühlt genug sind, diese Kräfte zu fühlen und ihre Pflege und Klärung zu wünschen. So bin ich zu der Überzeugung gekommen, dass ich in meiner Art und Haltung drüben mehr für die Entwicklung über die Diktatur zur wahren Freiheit tun kann als in der Demokratie hier, in der man seinen Weg ohne diese Kräfte in der Weise sucht, die die Menschen ablenkt von dem, was sie suchen müssten ...

Dabei kann niemand wissen, ob ich es werde leisten können ... Es scheint mir, dass von mir gefordert wird, dass ich als Christ meine Zuversicht auf die Macht des Geistes bewähre und als Deutscher meinen Glauben, dass ein Weg zu finden ist, der die Splitter Deutschlands wieder zusammenführt in einem neuen Geiste.

Wenn man das vielleicht Utopie nennen möchte, so sage ich, dass auch für die Politik die größte Weisheit in dem Worte liegt: «Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren. Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es gewinnen.»

Möge es uns allen – auch der SPD – gegeben sein, die Wahrheit dieses Wortes zu erkennen und zu bestätigen und so wirklich Führung für die Zukunft zu werden.

In dieser Hoffnung grüße ich Sie und alle Genossen, die mein Wort wichtig nehmen,

Ihr ergebener Dr. Emil Fuchs»

In einem anderen Zusammenhang schrieb Emil Fuchs:

«In dieser Schau und mit bangem Herzen kam ich in die «Ostzone», die dann «Deutsche Demokratische Republik» wurde.

Ich fand persönlich Freunde, die mir mein Leben hier schön und leicht machten. Ich fand viele christliche Menschen, die das nicht getan hatten, was ich nun mit großem Eifer unermüdlich tat, nämlich wirklich aufmerksam zu studieren, zu lernen, zu lesen, sich zu besprechen mit Sachverständigen, um zu erkennen, was hier gewollt wird. Ich fand eine gewaltige Arbeit aus Trümmern aufzubauen, die den Menschen Bitteres zumutete. Ich fand harte Energie, die Menschen zu dieser schweren Arbeit anzuspornen. Ich fand aber auch einen überraschend klaren, festen Willen,

diese Menschen zu ihrer persönlichen Verantwortung zu rufen und zu bilden, und ich erkannte, dass das, was man drüben ‹Druck› und ‹Totalitarismus› nannte, das Ringen eines guten Willens mit den gewaltigsten materiellen und geistigen Nöten war, die noch verstärkt wurden durch das dauernde, bewusste Arbeiten des Westens, die materiellen Nöte zu vergrößern und die geistige Neueinstellung mit allen Mitteln zu verhindern. Ich fand, dass ich nirgends vor die Frage gestellt war, ob ich meine Meinung verbergen müsse oder Schwierigkeiten auf mich nehmen solle. Ich fand Vertrauen und Aufmerksamkeit, wo ich meine Meinung zum Ausdruck brachte, und konnte immer froher und zuversichtlicher arbeiten, obwohl ich immer deutlicher und klarer die Gewalt dieser Schwierigkeiten erkannte und mitfühlte.

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

Ich schließe diese meine Lebensbeschreibung ab, indem ich diesem kirchlichen Kreis dasselbe Wort Jesu Christi zurufe, das ich 1949 der SPD sagte und das sich an ihr so klar bestätigt hat: ‹Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren. Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden.› (Matth. 16,25)

Leipzig, den 19. Oktober 1957» (Fuchs 1959b: 306–310)

Emil Fuchs war in die sowjetische Besatzungszone umgezogen, um seine Vorlesungstätigkeit an der Theologischen Fakultät in Leipzig aufzunehmen. Nur wenige Monate später wurde die Deutsche Demokratische Republik gegründet. Fuchs schrieb aus diesem Anlass an den Ministerpräsidenten Wilhelm Pieck, um seiner Hoffnung Ausdruck zu geben, dass die DDR nun, als souveräner Staat, eine eigenständige, konstruktiv-offensive Friedenspolitik beginnen könne, anstatt sich durch Wiederbewaffnung und allgemeine Wehrpflicht möglicherweise dem alten Muster des Militarismus zu beugen. Er bedauere außerordentlich, dass der Westen nach wie vor auf Konfrontation setze und damit die sozialistischen Länder ständig neu in Zugzwang brächte.

Wilhelm Pieck antwortete ausführlich auf diese Zeilen, die auch seine Hoffnung ausdrücken würden. Trotzdem sei er leider der keineswegs auf Verständigung ausgerichteten Alltagspolitik verpflichtet. Aber Pieck veranlasste, dass beide Briefe als Dokumente im Museum für Deutsche Geschichte ausgestellt wurden.

Der Dichter Wolfgang Borchert hatte – selber todkrank als Soldat dem Krieg entkommen – noch mit letzter Lebenskraft 1947 ein Antikriegstheaterstück geschrieben. In ‹Draußen vor der Tür› hat er das absurde Morden im Krieg als ebenso unmenschlich wie antichristlich angeklagt. In unzähligen Veranstaltungen, auch in Kirchen, in allen Besatzungszonen gelesen oder aufgeführt, hat Borchert viele Menschen aufgerüttelt, zumindest etwas nachdenklich gemacht. Mit seinem leidenschaftlichen ‹Nein zum Krieg› hat er auch die ChristInnen herausgefordert zu fragen, warum in Sachen Krieg und Frieden so viel christliche Irrlehre in den Köpfen nistet. Er sagt: ‹Die Gefallenen sind keine Helden, sie sind die unfreiwilligen Opfer einer schändlichen Politik.› Der verlorene Krieg war ein Segen. Der gewonnene Krieg wäre ein entsetzliches Verhängnis für die Völker der Welt geworden. Gerettet wurden Millionen, die vor allem aus Rassegründen in allen eroberten Ländern noch der Vernichtung durch die Nazi-Ideologie preisgegeben worden wären. ‹Wie konnte Gott es zulassen, dass wir den Krieg verloren haben?› So oft diese Frage gestellt wurde, ist sie ein Beweis dafür, dass sie nichts mit dem biblischen Gott zu tun hat. Die Quäker und Religiösen Sozialisten sagten, Gott habe die Besiegten, die in Konzentrationslagern und Gefängnissen oder durch Rassegesetze zum Tode Verurteilten, von ihren Mördern befreit.

Emil Fuchs war als evangelischer Theologe, als Religiöser Sozialist und als Quäker 1950 bewusst Mitglied des Weltfriedensrates geworden, der auf dem ersten Weltfriedenskongress gegründet worden war. Fuchs sah als akute Gefahr, wie sich alte Eliten mit alten Interessen in neuen Fronten formierten. Er sah deutlich, dass weltweit Kirchen aus ihren Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges ableiteten, nun eine Front gegen den angeblichen religionsfeindlichen Sozialismus stabilisieren zu müssen. Das war ein großes Hindernis in der Hoffnung darauf, dass es eine gemeinsame Verurteilung von Produktion und Anwendung atomarer Waffen durch die Weltchristenheit geben könnte. Fuchs jedenfalls war bereit, die dringliche Forderung von Bert Brecht zu un-

terstützen, «der Vernunft gegen ihre Feinde beizustehen». Fuchs wusste nur zu gut, dass unter diesen Feinden sehr viele Christen zu finden waren.

1958 lud Prof. Josef Hromádka nach Prag zu einer Allchristlichen Friedensversammlung ein. Er nannte dieses Treffen ein Experiment im Sinne von Dietrich Bonhoeffers mutiger Hoffnung, dass die Kirchen ihren Söhnen die Waffen aus der Hand nehmen und den Krieg verbieten würden. Für Hromádka war die Herausforderung durch atomare Waffen eine entscheidende Aktualisierung von Bonhoeffers Forderung, mit der dieser 1934 noch hoffte, dass ein zweiter Weltkrieg verhindert werden könnte. (Übrigens: Bischof Dibelius drohte den Pfarrern seines Berliner Bistums mit einem Disziplinarverfahren, wenn sie an dieser Konferenz in Prag teilnehmen und auch die Möglichkeit nutzen würden, in evangelischen Gemeinden in Prag zu predigen.)

Fuchs wollte auch dort seine Überzeugung einbringen, dass Christen geradezu verpflichtet seien, sich mit der sozialrevolutionären Botschaft der biblischen Propheten für Gerechtigkeit und Frieden in allen Gesellschaften einzusetzen. Überzeugt von der beharrlichen Friedensbotschaft der einst in England gegründeten Vereinigung der Freunde – später Quäker genannten Kriegsdienstverweigerer zählte er sich zu denen, obwohl die deutschen Kirchen auch nach der Befreiung vom Faschismus Waffendienstverweigerung nicht in die Glaubensverpflichtung für ihre Mitglieder einbezogen haben. 1661 hatten englische Christen vor ihrem König Karl II. ihre Überzeugung dargelegt: «Wir legen alle äußeren Kriege, Hader und Kämpfe mit äußeren Waffen ab – für jedes Ziel oder unter jedem Vorwand. Und dieses ist unser Zeugnis für die ganze Welt: Der Geist Christi, der uns führt, ist nicht veränderlich.» Und in diesem Entschluss der Quäker wurzelt auch die Entscheidung, statt Wehrdienst konkrete soziale Hilfe dort zu leisten, wo Menschen, besonders Kinder, durch Krieg in Not geraten sind.

Als am 2. Januar 1962 öffentlich wurde, dass nun auch in der DDR die allgemeine Wehrpflicht beschlossen sei, erbat Emil Fuchs umgehend einen Termin bei dem Staatssekretär für Kirchenfragen, Hans Seigewasser, denn er fühlte sich persönlich verantwortlich für die jungen Quäker, die als DDR-Bürger nun aufgrund ihres Glaubensbekenntnisses den Waffendienst ablehnen mussten. Weil die Quäker eine staatlich anerkannte Religionsgemeinschaft in der DDR waren, musste es eine Lösung geben. In der Bundesrepublik Deutschland, wo bereits im Juni 1956 die allgemeine Wehrpflicht eingeführt worden war, gab es eine Wehrdienstverweigerungsklausel. Nun wollte Fuchs sich über die Bedingung für ein entsprechendes Recht in der DDR informieren. Er wurde begleitet von Horst Brückner, dem damaligen Schreiber (Vorsitzender) der Quäker. Auch mich hatte Fuchs gebeten, an diesem Gespräch teilzunehmen. Wir kannten uns schon lange aus der gemeinsamen Arbeit der internationalen Christlichen Friedenskonferenz, in der Wehrdienstverweigerung ein allerdings noch umstrittenes Thema war.

Staatssekretär Seigewasser war 1945 als Häftling durch den Einmarsch der Alliierten im Konzentrationslager Sachsenhausen auch zusammen mit Quäkern befreit worden. Am Anfang des Gespräches betonte der Staatssekretär, dass er uneingeschränkt dem Schwur von Buchenwald verpflichtet geblieben sei, auch wenn es aktuell dramatische Herausforderungen gebe, die die Frage von Krieg und Frieden betreffen. Im Gegensatz zu Fuchs und seinem Begleiter konnte ich mich nicht auf eine so überzeugende Tradition der Waffendienstverweigerung berufen, denn die dringliche Forderung von Dietrich Bonhoeffer von 1934, dass die Kirchen ihren Söhnen die Waffen aus der Hand nehmen und einmütig den Krieg verbieten müssten – wurde auch 1945 von den Kirchen nicht aufgegriffen und in Glaubensverpflichtung umgesetzt.

Es ergab sich ein ausführliches, vertrauensvolles Gespräch über die brisante Weltsituation angesichts des Wettrüstens auch mit atomaren Waffen. Jedenfalls war Seigewasser davon überzeugt, dass es eine Möglichkeit für wehrpflichtige Bürger geben müsse, die DDR «ohne Waffen» zu verteidigen. Die Entscheidung sollte nicht an eine religiöse Überzeugung gebunden werden. Es dauerte ein Jahr, bis die Entscheidung vorlag. Es wurden Baueinheiten eingerichtet, die eine Waffendienstverweigerung innerhalb der Volksarmee möglich machten. Diese Entscheidung war unter den sozialistischen Ländern sehr umstritten. In keinem anderen sozialistischen Land wurde ein Dienst ohne Waffen eingerichtet. Bis zum Ende der Volksarmee der DDR galt für Bausoldaten, dass deren Gewissensentscheidung durch ein Spatenzeichen auf den Achselstücken kenntlich gemacht wurde.

Prof. Hromádka starb 1969, Emil Fuchs 1971. Beide haben die sogenannte Wende nicht erlebt. Die Christliche Friedenskonferenz musste – hauptsächlich aus finanziellen Gründen – ihre weltweite Friedensarbeit einstellen.

Aber die Ächtung des Krieges aus christlicher Verantwortung ist dringlicher denn je. Angesichts immer differenzierterer Atomwaffen und Drohnen sind Kriege jedenfalls aus christlicher Sicht nicht mehr zu verantworten, auch wenn sich Militärseelsorger aller Nationen um rechtfertigende Argumente bemühen.

Es bleibt, die bewundernswerte Lebensleistung von Emil Fuchs, die er in allen Abschnitten seiner engagierten Tätigkeit persönlich beschrieben und begründet hat, als ein kostbares Erbe und als Anregung zu friedensstiftendem Engagement anzunehmen. Hromádka und Fuchs haben den Aufbruch der Theologie der Befreiung in Lateinamerika noch erlebt, was ihre Betrübnis darüber nicht tilgte, dass – trotz christlicher Zeitrechnung – seit tausend Jahren in Europa unzählige Altäre dem Kriegsgott Mars umgewidmet wurden. Militärseelsorger und missionierende Kolonialherren haben mit Erfolg den Befreier-Namen des Vaters Jesu in Vergessenheit gebracht.

«In der Geschichte der deutschen Theologie und Kirche wird Emil Fuchs eine ganz profilierte und schöpferische Gestalt bleiben [...] Wenn der Historiker das Ringen um den Glauben der Kirche und die Theologie in der Zeit der sozialistischen Umgestaltung untersuchen und analysieren wird, dann kommt er unzweifelhaft zu der von Emil Fuchs gespielten Rolle als einem der wichtigsten Faktoren der mitteleuropäischen Kirchengeschichte.»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Josef Hromádka zitiert nach Herbert Trebs: «*Emil Fuchs. Das Alte geht – das Neue kommt*», Berlin 1965. S. 28.

Reinhard Gaede

## Emil Fuchs – Ein Leben für Gerechtigkeit und Frieden als Antwort auf den Ruf Gottes

Emil Fuchs (1874–1971) ist einer der Väter des Religiösen Sozialismus. Ab 1921 begründete er zunächst einen Kreis von Freund(inn)en, war seit 1925 verantwortlich für den Mitteldeutschen Kreis des 1926 gegründeten Bundes der religiösen Sozialisten Deutschlands (BrSD), 1926 Vorsitzender des Landesverbands in Thüringen, und von 1927 bis 1931 war er gewähltes Mitglied des Thüringer Landeskirchentages. 1926 bis 1928 und 1930 bis 1933 gehörte er zum Bundesvorstand des BRSD. Seine Motivation begründete er 1927 so: «Ich sah, dass die Neuschaffung der Gesellschaft nur als Neuwerden der Religion und Neuwerden der Frömmigkeit, nur als Neugestaltung der Gesellschaft sich vollziehen könne. Ich wurde religiöser Sozialist, der in der sozialdemokratischen Partei an der Wirklichkeitsaufgabe mitarbeiten musste, weil er sonst den inneren Auftrag verleugnet hätte, den seine Frömmigkeit umschloß. Indem ich nun anfang, in der sozialdemokratischen Partei zu arbeiten, erlebte ich zweierlei: die immer stärker aufsteigende Feindschaft der bürgerlichen Kreise und die verborgene Glut frommer Ergriffenheit in vielen stillen, dem Sozialismus glühend anhängenden Menschen.» (Fuchs 1927: 53 f.)

Über seine religiöse Entwicklung schreibt er in seiner Autobiografie: Die «Vorlesung über die Propheten wurde entscheidend für meine ganze geistige – besser gesagt – meine religiöse Entwicklung.» Es wurde ihm «deutlich», dass Gottes Wort «etwas anderes ist als Dogma oder der Buchstabe der Bibel [...] Es war der Prophet Amos, der mir zur Botschaft des Göttlichen wurde und an dem mir aufging, was Offenbarwerden der Gottheit ist und bedeutet; dass der Mensch, vom Rufe Gottes getroffen, ihm sein Leben und Sein zum Werkzeug geben muss. Das gewaltige erste Kapitel des Amos mit seiner Gerichtsweissagung über alle, die Gottes Wille missachten – auch über Israel – machte einen mächtigen Eindruck auf mich. Dann aber kam jenes Wort: – «die Gerechten um Geld und die Armen um ein Paar Schuhe verkaufen!» (Amos 2, V. 6) und – «Der Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten – der Herr redet, wer sollte nicht außer sich geraten» (Am 3, V. 8). Das unbedingte Müssen, das diesen Mann ergriffen hat in seiner Verantwortung für die Armen seines Volkes, legte sich auf mich. Es wurde mir deutlich, dass hier eine Größe und eine Wirklichkeit in die Menschheit hineinragt, die auf dem Wege orthodoxen, traditionellen Christentums nie erfasst und verstanden werden kann. Diese Wirklichkeit, die zu mir redet und meine Verantwortung für mein Volk wachrief, begann den Kampf mit der anerzogenen traditionellen Frömmigkeit.» (Fuchs 1957: 64 f.)

Emil Fuchs gehörte zu den Gründern der Volkshochschulbewegung Thüringens. Erziehung zur Selbstverantwortung in der entstehenden demokratischen Republik war das gemeinsame Ziel. Die Arbeiterbewegung zu Selbstbewusstsein zu führen, sah E. Fuchs als seine Aufgabe an. Im zweiten Band seiner Biographie erzählt er im zweiten Abschnitt «Die Volkshochschulbewegung» von ihrem umfassenden Programm und ebenso von der Gründung der Volkshochschule in Eisenach, seiner Arbeit und seinem offenen Haus für Freunde, was seine Frau Else, geb. Wagner, möglich machte. Kontakte zur Internationalen Settlement-Bewegung entstanden ebenso wie zur Volksbildung in anderen Städten. Freilich schieden sich die Geister in ihrer politischen Einstellung hier ebenso wie in der religiösen Bewegung. Im dritten Abschnitt berichtet Fuchs von den Diskussionen zwischen Nationalliberalen und demokratischen Liberalen bei den Freunden der Christlichen Welt. Seine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie von Karl Barth, der als junger Pfarrer in Safenwil noch religiös-sozial eingestellt war, kreiste um das Verhältnis von Kultur und Offenbarung. Während Barth für eine strikte Trennung eintrat, wollte Fuchs Offenbarung, neben aller Kritik der Kultur, als «innerste Triebkraft» und als «Zielbewusstsein» für die Kultur würdigen (vgl. Gaede 2013).

Im vierten Abschnitt des zweiten Bandes seiner Autobiografie, überschrieben «Der einsame Weg und seine Kämpfe», geht Emil Fuchs, damals Pfarrer in Eisenach, auf sein Engagement in den Klassenkämpfen dieser Zeit ein. So schildert er, wie fünf Arbeiter aus seinem Seelsorgebezirk von einer durchmarschierenden Reichswehrabteilung, die hauptsächlich aus einem Freiwilligenbataillon aus Marburger Studenten bestand, erschossen wurden.

Der am 13. März 1920 von nationalistischen Politikern und Militärs inszenierte Kapp-Lüttwitz-Putsch gegen die junge Weimarer Republik, gescheitert nach wenigen Tagen, war auch von

Freikorps und deutschnationalen Burschenschaften unterstützt worden. In der Ortschaft Thal bei Gotha verhafteten Soldaten und Studenten 40 Personen. 15 von ihnen, darunter sechs Gemeinderäte von Thal, brachten sie zum Verhör nach Gotha. Am 25. März 1920 wurden diese Menschen bei Mechterstädt erschossen, angeblich auf der Flucht, obwohl Rechtsmediziner später Kopfschüsse von vorn nachwiesen. Am 16. Juni 1920 wurden die 14 Studenten von einem Kriegsgericht der 22. Division der Reichswehr in Marburg freigesprochen.

Emil Fuchs besuchte die Frauen der Getöteten und hatte die Beerdigung zu halten. Schon dies brachte ihm die Empörung des Bürgertums ein, das ihn «als einen Parteigänger der Kommunisten» kennzeichnete. Gegen die Studenten war Anklage erhoben worden. Als jedoch der Eindruck entstand, dass der Prozess solange verschleppt würde, bis alles in Vergessenheit geriet, schrieb Emil Fuchs einen Artikel darüber, in dem er forderte, dass die Angelegenheit untersucht werden müsse. Die Wirkung schildert er so: «Die bürgerliche Welt Eisenachs stand restlos in Flammen. Die Altherrenbünde sämtlicher Korporationen setzten Erklärungen in die Zeitung, dass sie mit mir nicht mehr verkehren könnten. Dies führte zum ‚Fall Fuchs‘. Kirchenvorstand und Kirchengemeindevertretung traten zusammen, um sich mit dieser Sache und überhaupt mit seinem Wirken zu beschäftigen» (Fuchs 1959b: 133). Zu seiner Verteidigung zog Emil Fuchs die Erklärung der Stockholmer Weltkonferenz für Praktisches Christentum von 1925 heran, in der unter anderem die Kirchen erklären, dass sie sich verpflichtet fühlen, «gegen die Sünde des Krieges» zu kämpfen. Im Verlaufe der Aussprache las er den Satz aus der Stockholmer Erklärung vor. Es half ihm nicht, wie er berichtet: «Da rief mir der Vorsitzende Oberpfarrer zu: ‚Das steht ja gar nicht da!‘ – Tatsächlich stand in der inzwischen erschienenen deutschen Ausgabe, dass sich die Kirchen verpflichtet fühlten, ‚gegen die Sünden des Krieges‘ zu kämpfen. Man hatte nicht gewagt, den deutschen Christen das Wort ‚the sin of war‘ zu übersetzen. Man fügte nur ein ‚n‘ zu, und alles war der nationalistischen Leidenschaft nicht mehr anstößig. Ein Mann wie ich konnte sich auf Stockholm nicht mehr berufen. – Wird hier nicht schon deutlich, wie sehr die deutschen führenden Kirchenmänner an dem schuldig sind, was später in der deutsch-christlichen Bewegung hervortrat?» (Ebd.)

Unermüdlich wirkte Emil Fuchs mit Vorträgen in Thüringen, nahm sogar für die Kirchenwahl eine Schuldenlast auf sich. Im Landeskirchentag von Thüringen 1929 stellten die religiösen Sozialisten sieben Abgeordnete. Im Mai 1931 wurde Fuchs als Professor für Religionswissenschaft an die Pädagogische Akademie in Kiel berufen und nahm Abschied vom Pfarramt in Eisenach.

Für das *Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes*, das Organ des BrSD, schrieb Fuchs viele Artikel und Predigten, schließlich zusammen mit Erwin Eckert, dem Schriftleiter und Vorsitzenden des BRSD, Wochenberichte. Sein Enkel Klaus Fuchs-Kittowski urteilt: «Alles, was das Leben der so genannten ‚kleinen Leute‘ prägte und deren Bewusstsein bestimmte, kann hier in den vom heißen Atem der Zeit erfüllten Berichten zweier Christen und Sozialisten nachgelesen, ja geradezu nacherlebt werden» (Eckert/Fuchs 2002: 8). Seit 1932 notiert Fuchs die «organisierten Überfälle der SA» trotz eines Verbotes. Er konstatiert eine «Diktatur der Reichswehr»: Weil sie sich nicht mehr dem Reichwehrministerium unterstelle, sei es «ein Bruch der Verfassung» (ebd.: 326). Eine Diktatur der Militärs zusammen mit den Nazis sieht er schon Ende Mai 1932 voraus (ebd.: 334). Auch die Präsidialregierung Papen sieht er als Wegbereiter von Hitler und einer faschistischen Diktatur (ebd.: 341). Sorgfältig notiert er den Widerstand der kommunistischen und sozialdemokratischen Arbeiter(innen) und fordert deren gemeinsamen Widerstand. «Kampf ums Dasein», «Ernst und Not» sind die letzten Worte im März 1933.

Nach der letzten Nummer vom 12. März 1933 bestand auch *Der Religiöse Sozialist. Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes* nicht mehr. Das Blatt wurde verboten, da es «ein Ableger der Sozialdemokratischen Partei und marxistischen Inhalts sei» (*Christliche Welt* 7/1933, vom 8. April, Sp. 551). Am 20. Juli 1932 wird durch Notverordnung und mit Hilfe des militärischen Ausnahmezustandes die Regierung Braun in Preußen ihres Amtes enthoben und der SPD-Einfluss beseitigt. Fuchs, der als Redner immer zur Verfügung gestanden hatte, wartet auf einen Generalstreik, der nicht zustande kommt. Die Führer der SPD hoffen vergeblich auf eine Entscheidung des Reichsgerichts und bleiben untätig. Auch nach der Machtergreifung Hitlers am 30. Januar 1933 trägt Emil Fuchs noch die drei Pfeile, das Zeichen der Eisernen Front, bis zum Wahltag am 5. März. Seine Kinder, die für die KPD wirken, gehen in die Illegalität, er wird entlassen, aus dem Verband der Hochschuldozenten ausgeschlossen. Wegen angeblicher Beleidigung der Reichsregierung wird er verhaftet und zu einem Monat Gefängnis verurteilt. Es folgt eine Zeit der Überwachung und der Hausdurchsuchungen durch die Gestapo.

Die Attacken der Nazis wirken auch als Druck auf die Familie. Bereits 1931 verliert Fuchs seine Ehefrau durch Suizid. Seine an Depressionen leidende ältere Tochter Elisabeth nimmt sich 1939 das Leben. Sie hatte ihrem Ehemann Gustav Kittowski zur Flucht aus dem Lager Roßlau an der Elbe verholfen, hatte aber keine Nachricht bekommen, ob seine Flucht nach Prag gelungen war. Auch Gerhard, der älteste Sohn, muss fliehen. Seine Ehefrau Karin erhält während ihrer Schwangerschaft zweieinhalb Jahre Untersuchungshaft. Der Sohn Klaus emigriert nach Paris. Emil Fuchs betreibt einen Autoverleih. Mit den Autos bringen Gerhard Fuchs und Gustav Kittowski politisch und rassistisch Verfolgte über die Grenze, bis die Autos und die Tankstelle von der Gestapo konfisziert werden und Gustav Kittowski im März 1937 erneut verhaftet wird.

1943 ziehen sich Emil Fuchs und sein Enkel Klaus Kittowski in das Montafon-Tal in Vorarlberg zurück. Trotz des Schreibverbotes mit Androhung der KZ-Haft schreibt und verteilt Fuchs Kopien von Exegesen und Predigten. Zustimmung und Halt findet er in den Jahren der NS-Diktatur bei der Gesellschaft der Freunde, den Quäkern. Sein Vortrag «Die Botschaft des Inneren Lichtes», den er auf der Jahresversammlung der Quäker hält, wird 1961 unter dem Titel «*Der Ruf Jesu Christi*» veröffentlicht (Fuchs 1961a). Im Vorwort erklärt er den Unterschied des Christentums zu anderen Religionen: «Jesus ist eben nicht Deutung der ewigen Wahrheit, sondern Wirklichkeit des ewigen Gottes in dieser Welt für diese Welt – für uns und in uns» (ebd.: 7). Das Erbe der Quäker, ihre Rede vom «Christus in uns», der Botschaft des «Inneren Lichtes in uns» wiederholt er für seine Zeit so: «Sie meinten damit jene schöpferische Gewalt, die diesen Jesus von Nazareth durchleuchtete, dass er für seine Jünger «der Christus» wurde, dessen lebendiges Leben in der Auferstehung ihnen gewiss wurde und sie gestaltend ergriff» (ebd.: 26). Die Welt sieht er erfüllt vom Kampf aller gegen alle. «Wir Christen aber hören den «Ruf», eine Welt wahrhaften Glückes und wahrhafter Güte zu schaffen» (ebd.: 33). Das ist die «Kunde von dem Reiche Gottes», dem «Ziel der Menschheitsgeschichte», «an dessen Bau wir alle arbeiten sollen». Das bedeutet gleichzeitig Absage an den Mammon, an das als Gott verehrte Geld. «Wo man dem Mammon dient, da erstirbt alle Lebens- und Zukunftskraft, und Menschen und Völker zersetzen sich in wilder Selbsterstörung» (ebd.: 37). «Die große Lebensfrage der gesamten Menschheit» ist, ob die Völker der Gewalt dienen oder ob sie «auf die Macht der Liebe und Wahrheit ihr Dasein gründen, eine Gemeinschaft zu schaffen, die von innen her durch das Rufen des Göttlichen zusammengefügt ist» (ebd.: 38). Die Botschaft der Gewaltlosigkeit, die Ablehnung des Krieges, würdigt Fuchs als das zentrale Anliegen der Quäker. An ihrem Studientcenter in Pennsylvania lehrt er 1948 - 49.

Nach seiner Übersiedlung in die Ostzone, die am 7. Oktober 1949 die Deutsche Demokratische Republik wird, lehrt Emil Fuchs bis zu seiner Emeritierung 1958 Systematische Theologie und Religionssoziologie an der Universität Leipzig.

Mit den Quäkern zusammen handelt er nach Einführung der Wehrpflicht 1962 mit der Staatsführung der DDR die Möglichkeit für Männer aus, als Bausoldaten den Dienst mit der Waffe zu verweigern, was sonst in keinem anderen kommunistischen Land möglich ist.

Fuchs protestiert – bei grundsätzlicher Loyalität zum Staat DDR – Anfang der 1950er Jahre gegen Zwangsmaßnahmen, die die Junge Gemeinde treffen, ebenso erhebt er öffentlich Einspruch gegen die Zwangsemeritierung des Institutsdirektors für Philosophie Ernst Bloch. 1968 wendet sich Fuchs gegen den Abriss der Leipziger Universitätskirche.

Vielfältige Aufgaben übernimmt er nach seiner Vorstellung vom Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft. Ab 1955 gibt er die protestantische Monatszeitschrift *Glaube und Gewissen* (Neue Folge 1973 – 90 *Standpunkt*) heraus, ist in der Weltfriedensbewegung tätig, gehört zu den Initiatoren der Christlichen Friedenskonferenz in Prag, führt Gespräche zum Status der Christ(inn)en in der DDR, erhält zahlreiche Ehrungen und Medaillen. Er stirbt am 13. Februar 1971 in Berlin.

In seinem Buch «*Marxismus und Christentum*» (Fuchs 1952) beschreibt er die Hinwendung von Massen der Werktätigen zum Marxismus als zwangsläufige Folge eines in Gewohnheiten erstarrten Christentums, das die *sozialen* Mahnrufe der Bibel überhört und dessen offizielle Vertreter am Klassenkampf des Bürgertums gegen die Arbeiterbewegung teilnehmen. Auch Sozialreformer wie Friedrich Naumann und Johann Hinrich Wichern ordnet er unter der Überschrift «Das »Versagen des Christentums« ein. Denn Naumann wollte 1914 die Bergpredigt und damit die Seligpreisung der Friedfertigen für eine Zeit «suspendieren» – eine Kapitulation vor «grausiger Machtgier», und Wicherns Parteinahme für die «Geringen des Volkes» sollte diese doch nur fester an den Gehorsam gegen die Obrigkeit binden.



Fuchs gibt dem «*Kommunistischen Manifest*» recht: «Die Geschichte der Menschheit ist eine Geschichte der Klassenkämpfe.» Wie der Marxismus sieht er den Staat als Klassenherrschaft, als «eine Ordnung, die den Herrschenden in seiner ausbeutenden Funktion schützt». Der Irrtum vieler Theologen sei, dass sie den Staat glorifizierten als eine von Gott gesetzte Ordnung und seine «Selbstsucht und Sündhaftigkeit» übersahen (*ebd.*: 101). Dabei hätten sie sich zu Unrecht auf Römer 13 berufen. Die Unterordnung unter die «herrschenden Gewalten» (so Fuchs' richtige Übersetzung) wird hier erwähnt als Schutz vor denen, die Böses tun. Und Paulus meinte doch, dass Gott das sündige «Tun der Menschen so leitet, dass es doch seinem Willen dienen kann» (*ebd.*: 107). Die herrschenden Gewalten gehörten nach der Bibel zur vergehenden Welt. Christen aber hätten «eine neue Welt zu schaffen und zu leben» (Fuchs 1936–37/2015b: 483).<sup>1</sup> In Offb. 13, 14 wird der Staat als Tier voller Bosheit dargestellt, als Hure Babylon gegen Gott agierend, dem Gericht Gottes verfallen. Fuchs spricht zwar von «schweren Leiden» in der Zeit der «Umbildung», hat aber die Hoffnung auf das «Werden einer neuen und wahrhaftigen Rechtsgestaltung und Freiheit. Wird das von der entscheidenden Mehrheit erkannt, dann wird der Druck des Staates nachlassen, dann muss er als Machtinstrument überwunden werden, weil keine Ursache mehr besteht, jemand mit Gewalt zu unterdrücken» (Fuchs 1952: 103). Diese Hoffnungen für die DDR haben sich nicht erfüllt.

Emil Fuchs würdigt den Marxismus insofern, als er die «Vergötzung des Staates» überwindet, «zugleich deutlich macht, wie wenig der Krieg irgendetwas mit Recht und Gerechtigkeit, Schutz der Schwachen und Schutz des Friedens zu tun hat, sondern wie sehr er das Produkt jener Klassenspaltung ist, über die dieselben Kirchen so gern sich hinwegtäuschen, die den Krieg für berechtigt erklären» (*ebd.*: 109).

Gegen die Strukturen des Kapitalismus müssten die Eigentumsverhältnisse neu geordnet werden: Denn ein «Sittenkodex» erlaube es dem Menschen, «seinen Konkurrenten oder Kunden bis zu einem gewissen Grade zu überlisten, auszunutzen, ihm Rechte und Vorteile unter schlauer Benutzung der verwickelten Rechtslage aus der Hand zu winden». Und der Unternehmer könne «in seine Privatkasse» leiten, was doch auch seine Mitarbeiter an Gewinn erarbeitet haben, und gibt ihnen nur ab, was die «augenblickliche Machtposition im Gesellschaftsleben ihm abnötigt» (*ebd.*: 119). Dagegen sollten Christen doch auf die Bibel hören, dass «Eigentum nichts anderes sein kann und darf als ein Mittel, dem Bruder zu dienen» (*ebd.*: 120).

Die Religionskritik des Marxismus sieht Fuchs als zeitbedingt an. Die Verfasser kannten ja nur einen Gott, der «als Erklärung dort eingesetzt wird, wo Erkenntnis und Wissen zu Ende gehen». Oder sie meinten einen Gott, der «den Menschen eine Rechtfertigung ihres alten Weltbildes gibt und der ihre sittlichen und gesellschaftlichen Anschauungen heiligt» (*ebd.*: 183 f.). So hätten Karl Marx und Nachfolger ein «Zerrbild» Gottes vor Augen gehabt. Die Bibel aber verkündige das Reich Gottes, das im Kommen sei und die Welt umgestalten wolle.

Der Marxismus – so Fuchs – «weckt» uns für den «Ruf Jesu» (*ebd.*: 202). In Wahrheit ist das Christentum keine «Gewohnheitsreligion», sondern eine «prophetische Religion» (*ebd.*: 205). Gott ist der aus der Sklaverei befreiende Gott. Seine Boten, die Propheten, verkünden Gericht über die Unterdrücker der Armen, haben die Vision eines Reiches, das Frieden bringt.

So kommt Fuchs zu einer neuen Bestimmung von Religion: «Religion ist das Bewusstsein des Menschen, über sich hinausgerufen zu sein – mit ihnen und für sie ein Leben zu gestalten, das diesem Bestimmtheit zu einer höheren Wirklichkeit von Glaube, Hoffnung und Liebe näher kommt – dem Reich Gottes. Sie ist zugleich die Macht, die ihn neu ermutigt und mit Kraft erfüllt, wenn er, von seinem eigenen Versagen oder von all der Gemeinheit des Menschseins oder der

---

<sup>1</sup> Es klingt wie eine Warnung zehn Jahre vor der Zerstörung Jerusalems: Die Gemeinde soll «Freiheit nicht vom Aufstand der Menschen, sondern vom Geiste und der Fügung Gottes» erwarten (*ebd.*: 483). Fuchs folgt hier dem Theologen der Bruderhöfer Eberhard Arnold und seinem Buch «*Die ersten Christen nach dem Tode der Apostel*» (Arnold 1926): Die «ursprüngliche Botschaft des Christus» war: Christen sind «der alten Ordnung der Gesellschaft entnommen», «berufen, eine neue Welt tiefer Brüderlichkeit und Wahrheit zu bauen» (Fuchs 1936–37/2015b: 496). In Auseinandersetzung mit der Theologie Karl Barths spricht Fuchs entsprechend dem Neuen Testament vom «kairos», der vollendeten Zeit, dem «Augenblick der Entscheidung zwischen dem Reiche Gottes, das nahe herbeigekommen ist, das als Kraft unseres Lebens neben uns steht und den Gewalten des Selbstsüchtigen, die diese Gesellschaft beherrschen und zerstören wollen» (*ebd.*: 563).

menschlichen Gesellschaft bitter enttäuscht, verzweifelt und untätig werden will. Der Schuld gegenüber ist sie die immer wiederkehrende Macht der Vergebung und des Mutes. Beide Kräfte der Religion sind in der Gestalt Jesu vor die Menschheit gestellt und wirken in ihr weiter.» (*Fuchs 1955: 220*)

Christentum und Marxismus sieht er dialektisch: «Es ist kein Zufall, dass Kirchen und Theologie für die Zukunftshoffnung des Glaubens, für die Botschaft vom Reiche Gottes, erst wieder Verständnis gewannen, als die Bewegung des Marxismus die Massen zu erschüttern begann» (*Fuchs 1959a: 242*). «Marxismus und Jesus Christus sind leidenschaftlicher Protest gegen das Zerbrechen des Menschseins durch die bestehende Gesellschaft, die den Menschen der ›Selbstentfremdung‹ anheimfallen lässt. Beide rufen zur Weltgestaltung. Der Christ weiß sich in seinem Glauben verpflichtet, gegen die Sünde zu kämpfen und den Geist der Brüderlichkeit wirksam werden zu lassen; der Marxist weiß, dass er in der geschichtlichen Entwicklung eine hohe gesellschaftliche Verantwortung für die Befreiung des Menschseins hat.» (*Fuchs 1956: 100*)

Was kann die Christenheit der Menschheit geben? Das Vermächtnis von Emil Fuchs klingt so: «Die Christenheit muss künden, dass Zusammenarbeit und Zusammenleben der Menschen in allen Punkten und allen Verhältnissen durchdrungen sein soll von der Sehnsucht nach Gemeinschaft, Brüderlichkeit, gegenseitiger Hilfe und von der Ehrfurcht vor dem Menschen, dem Gott ein heiliges Ziel verantwortungsbewussten Menschseins gesetzt hat.» (*ebd.: 182*)



## **II Gerechtigkeit im weltanschaulichen Dialog**



## Jesus als «Gottes Verteidigungspakt mit den Armen» – im Kontext politischer Ökonomie der Achsenzeit und weltanschaulicher Solidarität für Gerechtigkeit heute

Es ist gut, sich an die Tradition der Religiösen Sozialisten und speziell an Emil Fuchs zu erinnern. Denn sie haben schon vor mehr als 100 Jahren erkannt, dass der Kapitalismus die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens zerstört und dass deshalb Religion mitwirken muss, ihn zu überwinden. Heute geht es sogar um mehr: um die Grundlagen des Lebens überhaupt. Die Realkatastrophe produziert aber auch ihre Theologien, wie wir im Boom der Fundamentalismen erleben. Dazu gehört auch der herrschende Marktfundamentalismus. Damit bin ich bei der Ausgangslage unseres Gesprächs: Nicht der Atheismus ist das Problem, sondern der herrschende Kapitalismus als Religion und Grundlage für die Produktion von fetischisierter Religion. Da aber für das Christentum sowohl theologische Kritik wie Alternativvorschläge nach reformatorischem Verständnis biblisch begründet sein müssen, stellt sich die Frage, was denn die Bibel zu dem modernen Phänomen des Kapitalismus zu sagen hat und wie ihm mit einer Theologie der Gerechtigkeit zu begegnen wäre. Beziehen sich aber Bibel und Kapitalismus nicht auf vollständig verschiedene Epochen der Geschichte, die nichts miteinander zu tun haben? Um diese Fragen zu beantworten, gehe ich in drei Schritten vor: (1) die Geld-Privateigentums-Wirtschaft in Antike und Moderne und ihr Einfluss auf Zivilisation, Religion und Menschenbild; (2) die Antwort der Bibel im Kontext der Achsenzeitreligionen; (3) Folgerungen für Theologie und Kirchen sowie weltanschauliche Solidarität für Gerechtigkeit heute.<sup>1</sup>

### 1 Die Geld-Privateigentums-Wirtschaft in Antike und Moderne und ihr Einfluss auf Zivilisation, Religion und Menschenbild

Um die Bibel zu verstehen, muss man ihren Kontext verstehen. Dieser ist seit der Zeit des Propheten Amos im 8. Jahrhundert v. u. Z. gekennzeichnet durch:

#### 1.1 Das Eindringen von Geld und Privateigentum in das tägliche Leben

Eine *erste Form von kalkulierender Geldökonomie* findet sich in Mesopotamien schon ab circa 3000 v. u. Z. (vgl. dazu Graeber 2012; Scheidler 2015; Seaford 2004). Hier waren Tausende Priester und Beamte für Tempel und Paläste tätig, daneben Handwerker sowie Bauern und Hirten, die die großen Ländereien bewirtschafteten. Um das Ganze zu verwalten, entwickelten die Tempelbeamten ein einheitliches Berechnungssystem. Geld fungierte hier zunächst als reine Berechnungseinheit für Ressourcen, die mithilfe einer Hierarchie verteilt werden, für Kredite usw. Das tägliche Wirtschaften aber geschah auf gegenseitigen Kredit ohne das Medium des Geldes.

Das änderte sich vom östlichen Mittelmeer bis China in der Periode seit dem 8. Jahrhundert v. u. Z. (vom Philosophen Karl Jaspers «Achsenzeit» genannt, weil damals dort die meisten Weltreligionen und großen Philosophien entstanden). Diese Zeit erlebte eine nie dagewesene Steigerung militärischer Gewalt. Nun gab es trainierte, professionelle Soldaten und Söldner, die entlohnt werden mussten. Der wichtigste Lohn war die Beute. Dazu gehörten Edelmetalle, die auch leicht transportabel sind. Sie zirkulierten wohl zunächst einfach in kleinen Stücken. Um 600 v. u. Z. kamen Staaten fast gleichzeitig in Lydien, Griechenland, Indien und China darauf, die Edelmetalle als Münzen zu prägen. Durch solche praktikablen Währungen wurden auch die lokalen Märkte mithilfe des Staates vereinheitlicht, sodass zunehmend Geld von der gesamten Bevölkerung auch für alltägliche Transaktionen benutzt wurde. Das ganze System verbindet sich mit den auf Eroberung angelegten Imperien bis zum ersten Höhepunkt im Hellenismus seit Alexander dem Großen und dem Römischen Reich.

Auf dieser Basis entstand die *Logik des kalkulierenden Tauschens auf Märkten*. Der Austausch von Gütern wurde direkt mithilfe der Berechnungseinheit Geld vollzogen. Die Einheit in der Viel-

---

<sup>1</sup> Details dazu finden sich in meinem Buch «Gieriges Geld: Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven» (Duchrow 2013).

falt von Waren war nun das Geld – freilich nicht als «Ding». Es muss in sozialen Prozessen in seinem Wert und seiner Logik anerkannt werden. So veränderte das Geld auch die Seelen der Menschen. Neben der Kommunikation durch Sprache begannen sie, durch Geldkalkulation zu kommunizieren. Dadurch erhielt das individuelle, konkurrierende Ego Vorrang vor Gemeinschaftsbeziehungen (zum Ganzen vgl. Brodbeck 2012).

Das wurde verstärkt durch ein weiteres Element dieser Entwicklung: Gleichzeitig mit dem marktformigen Geld entstand das *Privateigentum* über das persönliche Eigentum hinaus. Das heißt, Eigentum bezog sich nicht mehr nur auf den Tausch im Blick auf Gebrauchswerte, sondern auf den abstrakten Tauschwert, losgelöst vom Gebrauch. Geld und Privateigentum sind auf mehrfache Weise verknüpft:

- Geld ist immer auch Anrecht auf Eigentum.
- Privateigentum ist Ausdruck ichbezogener Exklusivität, es schließt andere aus, trennt das Ich von den anderen.
- Geld und Privateigentum verbinden strukturelle und psychologisch-mentale Dimensionen, die dann auch entsprechend in den Philosophien und Religionen jener Zeit gemeinsam bearbeitet werden.
- Die Gier nach möglichst viel Geld als Sicherheit im Markt gewinnt theologische Qualität. Geld wird Gott.

Im Zusammenhang des allgemein stimulierten Strebens nach mehr Geld können nun die Stärkeren unter den Konkurrierenden Mechanismen installieren, die die Geldvermehrung verstetigen, das heißt, *die Gier institutionalisieren*: Zins, Tribut an die Imperien usw. Die erste Institutionalisierung der Gier nach grenzenloser Geldakkumulation ist der *Zins, der gleichzeitig die Schuldenproblematik verschärft*. Ein Schuldner musste mehr als das Entliehene zurückzahlen, ursprünglich vor allem im Blick auf Saatgut, wenn das eigene nach schlechter Ernte nicht ausreichte. Er musste dafür auch sein Land als Pfand einsetzen. Konnte er nicht zurückzahlen, verlor er sein Land und die ganze Familie musste als SchuldklavInnen für den Gläubiger arbeiten. So wirkten Geld und privates Eigentum zusammen und führten zum zunehmenden Landverlust der freien Bauern und zur persönlichen Schuldklaverei. Auf der anderen Seite konnten Gläubiger mehr und mehr Land, Geld und Schuldklaven ansammeln. Der Charakter der Sklaverei änderte sich ebenfalls dadurch, dass SklavInnen zur handelbaren Ware wurden. Gleichzeitig verschärfte sich die Ausbeutung der Arbeitenden. Auch Arbeit wurde zur Ware. Das haben ForscherInnen «die Entstehung der antiken Klassengesellschaft» genannt (Kippenberg 1977). So führten die neuen wirtschaftlichen Instrumente Geld und Privateigentum in der antiken Periode zur vertieften Spaltung der Gesellschaften und zur egozentrischen Mentalität. Außerdem verstärkte sich das Patriarchat, weil nur die männlichen Hausväter Eigentum besitzen durften (griech. *despotes*, römisch *dominus*).

## 1.2 Der Frühkapitalismus

Ich überspringe das Mittelalter. Mit dem 13./14. Jahrhundert u. Z. begann eine «Große Transformation» (Polanyi). Der Markt eroberte einen Bereich des Lebens nach dem anderen. Der grundlegende Schritt dazu war die *Privatisierung des Gemeinschaftslandes* durch Einzäunungen (*enclosures*). Dadurch wurde die Landwirtschaft der Arbeitsteilung unterworfen. Das führte zu einer Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion, aber auch zu einer Monetarisierung der Beziehungen unter den Menschen: Aus Nachbarn wurden Vertragspartner oder Lohnabhängige. Menschen verkauften ihre Zeit und Arbeitskraft, statt sie mit anderen zu teilen. Man begann, die Menschen und alles um sie herum in finanziellen Kategorien anzusehen. Alles wurde handelbar. Alles bekam einen Preis.

All dies wurde verschärft und systematisiert durch die epochale *Erfindung der doppelten Buchführung* in den oberitalienischen Bank- und Handelsstädten, vor allem in Venedig, Genua und Florenz. Sie breitete sich seit dem 14. Jahrhundert aus. Alles wurde nun nach Soll und Haben, nach Kosten (*input*) und Ergebnis (*output*) kalkuliert – mit dem Zweck, unterm Strich maximalen Gewinn zu erzielen. Dies war aber nicht nur eine Sozialtechnik, sondern entwickelte sich gleichzeitig mit einem neuen Weltbild. Die Welt wurde als Funktionsmechanismus verstanden. Das Nutzenkalkül folgte der Zweck-Mittel-Rationalität, die zur charakteristischen Denkform der europäischen Moderne wurde und inzwischen mit dem globalisierten Kapitalismus die ganze Welt beherrscht.

Nicht nur (meist männliche) UnternehmerInnen, BankerInnen und InvestorInnen folgen ihr heute, sondern alle fragen: «Rechnet sich das für mich?»

Die Bewertung der *strukturellen, kulturellen und persönlichen Gier* erfährt einen dramatischen Wandel. Als in der Antike diese vieldimensionale Gier im Zusammenhang der Geld-Privateigentums-Marktwirtschaft ihre erste Ausprägung fand, entwickelte sich in Religionen und Philosophien sowie im allgemeinen Bewusstsein ein breiter Widerstand, wie wir noch sehen werden. Ja, es gab diese Gier, aber sie wurde moralisch verworfen. Nun aber drehte sich der Spieß um – bis schließlich Jeremy *Bentham* und Adam Smith Gier und Egoismus zur Tugend und zum eigentlichen Motor des Wirtschaftens erklärten. Der Mechanismus der ständigen Re-Investierung gemachter Gewinne in neue Projekte, um wieder höhere Gewinne zu erzielen, schuf eine zwanghafte Akkumulationsmaschine (Scheidler nennt es die «Megamaschine»). Geld, das ständig neu investiert wird, um es zu vermehren, heißt *Kapital*. Kapital ist nicht gleich Geld, sondern eben Geld, das zur Vermehrung von Geld investiert wird. Es kann auch gerinnen zu fixem Kapital wie Maschinen, die auch der Akkumulation dienen. Mit anderen Worten: Der Begriff «gieriges Geld» beschreibt präzise *das Wesen des Kapitals*. Kapital ist gieriges, ständig auf Akkumulation drängelndes Geld oder in Geld gemessenes Vermögen, Gewinn, der unersättlich nach mehr Gewinn dürstet. Darum ist der Begriff *Kapitalismus* für das Wirtschafts- und Gesellschaftssystem, ja die gesamte Zivilisation der Moderne präzise und völlig angemessen.

### 1.3 Der industrielle Kapitalismus

Die industrielle Revolution vertiefte die Arbeitsteilung und vergrößerte die Kluft zwischen den Klassen. Die Arbeitsteilung drang nun in den Bereich der Produktion selbst vor. In der Fabrikproduktion produzieren die Arbeitenden nur einen winzigen Teil des Produkts. Der Schlüssel für diese Produktionsweise ist die Kalkulation der Kosten, um einen möglichst hohen Gewinn für die Kapitaleigner zu erzielen. Diesem Ziel wird alles untergeordnet, insbesondere das Wohl der arbeitenden Menschen. So entsteht der *Manchester-Kapitalismus*, dessen ursprüngliches Kapital wesentlich aus den Gewinnen des Sklavenhandels akkumuliert wurde. Soziale und ökologische Zerstörung begleitet diese Art von Marktkoordination der Arbeitsteilung. Bereits Karl Marx bringt diese Folgen der industriell-kapitalistischen Produktionsweise auf den Punkt, wenn er schreibt:

«Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen allen Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.» (Marx 1974a: 529 f.)

Karl Marx ist nach Aristoteles mit Abstand der genaueste Analytiker des «gierigen Geldes», des Kapitals, nun allerdings auf der fortgeschrittenen Stufe der marktförmigen Geld-Privateigentums-Wirtschaft, nämlich dem Industriekapitalismus. Er entwickelt deren seither gültige Formeln: Aus der Relation Ware–Geld–Ware ( $W-G-W$ ) in der Versorgungswirtschaft wird Geld–Ware–(mehr) Geld ( $G-W-G^1$ ) und schließlich im reinen Zins in der kapitalorientierten, um der Akkumulation willen betriebenen Marktwirtschaft Geld–(mehr) Geld ( $G-G^1$ ). Diese Transformation, von der Begierde nach mehr Geld getrieben, interpretiert Marx als *Fetischismus*. Dadurch werden die gegenseitigen Beziehungen der Menschen in der Gesellschaft verdinglicht. Marx hat also bereits den Religionscharakter des Kapitalismus erkannt. Der Fetisch, also Götze, erscheint nach Marx im Kapitalismus durch Gewohnheit und Wiederholung wie eine *selbstständige Macht*, die Menschen und Gesellschaft «vom Rücken her» beherrscht.

Zusätzlich zu den strukturellen, kulturellen und persönlichen Dimensionen der Gier in der Antike hilft uns Marx durch seine Analyse des industriellen Kapitalismus, weitere Aspekte zu entdecken:

1. Durch den notwendigen materiellen *through-put* bei der industriellen Produktion um der Kapitalakkumulation willen wird die Erde zerstört.
2. Durch den giergetriebenen Waren-, Geld- und Kapitalfetischismus entsteht ein systemischer Zwang, den wir heute vor allem als Wachstumszwang, Konsumzwang usw. erfahren.
3. Die Verwandlung der Versorgungs- in die kommerzielle Wirtschaft bedeutet gleichzeitig die Veränderung der Zweckbestimmung der Wirtschaft: Nicht mehr die Befriedigung der Lebensbedürfnisse (des Bedarfs, des Gebrauchswerts) ist das Ziel, sondern die Maximierung des Profits über die Befriedigung der Wünsche im Konsum oder über die Befriedigung der Gier nach grenzenloser Vermehrung des Geldvermögens in



Finanzgeschäften (mithilfe des abstrakten Tauscherts).

## 1.4 Der Finanzkapitalismus

Der industrielle Kapitalismus erreicht eine erste natürliche Grenze dort, wo die Bedürfnisse der kaufkräftigen KundInnen zunehmend befriedigt sind. Dies ist das Problem der Überproduktion. Mit der Produktion einfacher Güter für unterversorgte Menschen kann man den Profit nicht maximieren, also bleiben vor allem zwei Auswege innerhalb des Kapitalismus: *die Stimulierung von künstlichen Konsumwünschen und die Spekulation in der Finanzsphäre*. (Eine weitere ist, Kriege zu stimulieren, um über Rüstungsproduktion Gewinne zu realisieren, was ich hier trotz seiner realen Bedeutung ausklammere).

Seit den 1970er Jahren ist diese Situation erreicht. Auf der einen Seite eröffnen neue technologische Entwicklungen in der Kommunikationstechnologie fast unbeschränkte Möglichkeiten, die (Konsum- oder Spekulations-)Begierden der Menschen zu manipulieren. Auf der anderen Seite gelingt es den KapitaleignerInnen, mit neoliberaler Ideologie PolitikerInnen dazu zu bewegen, die Finanzmärkte zu deregulieren.

So entsteht der heutige *finanzmarktgetriebene Kapitalismus*. Er ist der bisherige Höhepunkt der Entwicklungen, die in der Achsenzeit begannen. Und er gefährdet das Leben der Menschheit und der lebenden Kreaturen insgesamt. Die KapitaleignerInnen, vor allem die GroßinvestorInnen und ihre Agenten, die Banken, Fonds usw. unterwerfen alle Aspekte des Lebens der Logik der maximalen Kapitalakkumulation über den *shareholder value*, den Wertgewinn der Aktionäre. Die Finanzmärkte nehmen Regierungen durch deren Haushaltsdefizite als Geiseln, um an der sozialen Gerechtigkeit zu sparen. All das ist freilich nur möglich, weil *die Mehrheit der Menschen noch mitmacht* – teilweise sicher aufgrund eines weit verbreiteten Gefühls der Ohnmacht, teilweise aber auch infolge einer gefühlten (Schein-)Plausibilität, da sie selbst – wie die spekulierenden Finanzakteure auch – die Frage nach dem größtmöglichen individuellen Nutzen ebenso als Hauptkriterium für die eigenen Entscheidungen heranzieht. Eine ähnliche Logik wird auch deutlich, wenn man auf die politischen und kulturellen Implikationen dieses Wirtschaftssystems schaut. Die Globalisierung des Kapitalismus wird aktiv durch die imperialen politisch-militärischen Machtssysteme des Westens unter Einbeziehung der internationalen Eliten flankiert. Und Wissenschaft und Technik folgen in ihrem Mainstream trotz der sichtbaren ökologischen Folgen der rein rechnerischen, reduktionistischen Rationalität.

## 2 Die Antwort der Bibel und der Achsenzeitreligionen

Angesichts der oben beschriebenen Entwicklungen ab dem 8. Jahrhundert v. u. Z. mussten gleichzeitig ökonomische, rechtlich-politische und psychologisch-spirituelle Antworten auf die neue Situation gefunden werden. Genau dieses Bemühen ist charakteristisch für die religiös-philosophischen Neuansätze der Achsenzeit in Israel/Juda, Persien, Indien, China und Griechenland. Das Christentum und der Islam können dann als weitere Wellen der Achsenzeitentdeckungen in ihren jeweiligen Kontexten verstanden werden. *Ich beschränke mich hier vor allem auf die kritische Form der jüdisch-christlichen Tradition*.

Ich habe im Titel dieses Beitrags Jesus zum Ausgangspunkt genommen. Allerdings ist er nicht zu verstehen ohne den Hintergrund der Hebräischen Bibel. In Israel und Juda sind es die *Propheten* seit dem 8. Jahrhundert v. u. Z., Amos, Hosea, Micha und Jesaja, die historisch als Erste gegen die entstehenden Verschuldungs- und Verarmungsmechanismen auf der einen und der Land- und Reichtumsakkumulation auf der anderen Seite auftreten. Sie rufen dagegen nach Recht und Gerechtigkeit (z. B. Am 5,24; Jer 22,13–19 u. ö.).

Das hat weitreichende Folgen für das *Verständnis von Theologie auf der Basis der Bibel*. Ihr Maßstab kann nur die Praxis der Herstellung von Gerechtigkeit für die sein, die unter Ungerechtigkeit leiden – also Befreiung. Die Beispiele dafür, die Amos, Micha, Jesaja und Jeremia geben, sind aus der Wirtschaft genommen. Sie betreffen Land- und Freiheitsverlust durch die auf der Geld- und Eigentumsordnung beruhenden Verschuldungsmechanismen, und sie betreffen die Ausbeutung der Arbeitenden – all dies im Dienst der Gier, Geld und Eigentum zu akkumulieren. Gott erkennen heißt, sich diesen Ungerechtigkeiten entgegenzustellen, die Verarmten und Unterdrückten zu befreien. Es kann also im biblischen Sinn keine andere Theologie geben als befreiende. Befreiungstheologie ist nicht eine Theologie neben anderen. Vielmehr sind Theologien, die

nicht praktisch befreiend wirken, keine Theologien im Sinn der Bibel – eine Einsicht, die in unserem bürgerlichen Europa erst zu lernen ist.

Auch im Alten Israel waren die Propheten zunächst nur eine *Minderheit*. Der von Jeremia gelobte König Joschija war die erste und zunächst einzige große Ausnahme. Ihm gelang es, einem Gesetzeswerk Geltung zu verschaffen, das die prophetischen Anschauungen von Gerechtigkeit in geltendes Recht umsetzte. Es handelt sich um den Kernbestand des biblischen Buches Deuteronomium (5. Buch Mose). Es bricht mit der altorientalischen Normalität der Ausbeutungs- und Versklavungsordnungen.<sup>2</sup> Die meisten konkreten Gesetze im Deuteronomium zielen darauf ab, die destruktiven Formen der Geld- und Tauschwirtschaft zu vermeiden oder aufzuheben (Dtn 14,24–26,19). Präventiv sollen das Zins- und Pfandverbot (23,10) und die Abschaffung des Tributs für Königshof und Tempel wirken. Tritt aber doch Verschuldung ein, sollen als Korrektiv die Schulden nach sieben Jahren erlassen werden (15,2). Ebenso sind Schuldsklaven nach sieben Jahren freizulassen. Insgesamt sind dies nach Frank Crüsemann die ersten bekannten Sozialgesetze der Weltgeschichte (Crüsemann 2005: 254).

Entsprechend werden diejenigen *Götter verworfen*, die diese systemischen Ungerechtigkeiten legitimieren (vgl. Psalm 82). Dem wird Gott, der NAME (den man nicht aussprechen darf), *entgegengestellt als Sklavenbefreier*, von dem man sich kein Bild machen darf, weil er alle real existierenden Ordnungen immer transzendiert. Der NAME ist nur Stimme, auf die Israel hören soll (Dtn 4,1–40). Das von Gott eingesetzte Fest Pessach steht für die immer zu wiederholende Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten. Die *Zehn Worte* (auch: Dekalog, Zehn Gebote, Dtn 5,6ff, Ex 20,2ff) sind die Verdichtung der Grundordnung der Autonomie und Egalität. Sie beginnen mit der Identifizierung Gottes als Sklavenbefreier:

«Ich bin JHWH, deine Gottheit, weil ich dich aus Ägypten, dem Haus der Sklavenarbeit, befreit habe. Für dich soll es keine anderen Gottheiten geben – mir ins Angesicht.»

Es geht also primär um Theologie. Welcher «Gott» soll regieren? Wer oder was soll letztlich in der Gesellschaft gelten? Die Aufrichtung einer neuen gerechten Ordnung ist keine ethische Forderung, sondern dient der «Bewahrung der Freiheit» (Crüsemann 1983; vgl. auch Segbers 1999). Im Volk des befreienden Gottes darf es *keine Ausbeutung menschlicher Arbeit* geben und keine Götter, die diese legitimieren. Dazu gehört auch das Sabbatgebot, das Mensch, Tier und Boden die periodische Ruhe gönnt. Das zehnte Gebot fügt dem zum Abschluss das umfassende *Verbot der gierigen Akkumulation* hinzu:

«Sei nicht gierig auf den Partner oder die Partnerin anderer aus! Sei nicht gierig auf das Haus anderer aus, weder auf ihr Feld, ihre Sklaven oder ihre Sklavinnen, noch ihre Rinder, Esel oder irgendetwas, was ihnen gehört!» (Dtn 5,21)

Das Ausbeutungsverbot und das Akkumulationsverbot sind nur die zwei Seiten derselben Münze innerhalb einer Geld-Privateigentums-Wirtschaft. Zur Veranschaulichung wird auf die *Manna-Geschichte* des geschenkten Brotes verwiesen (Dtn 8,3ff), deren zentraler Vers lautet: «Als sie die Gefäße zählten, hatte keiner, der viel gesammelt hatte, zu viel, und keiner, der wenig gesammelt hatte, zu wenig. Jeder hatte so viel gesammelt, wie er zum Essen brauchte» (Ex 16,18). Weil Gott reichlich gibt, kann durch gerechtes Teilen Armut und Überfluss vermieden werden. Deshalb nennt man die biblische Vorstellung von Wirtschaft *Ökonomie des Genug für alle*.

Das spätere Heiligkeitsgesetz im Buch Levitikus (3. Buch Moses) fügt dann noch die theologisch-rechtliche Grundlage für diese Ökonomie hinzu: *Gott gehört die Erde*. Darum darf es kein absolutes Privateigentum geben, sondern nur Nutzungseigentum für alle: «Nicht werde das Land unwiderruflich verkauft, denn mein ist das Land, denn Fremde und Pächter seid ihr bei mir» (Lev 25,23). Deshalb ist nach sieben mal sieben Jahren, dem Jobel- oder Erlassjahr, allen Familien wieder ihr Stammland zuzuteilen. Entsprechend ist in der Zwischenzeit der Preis von Land je nach den Ernten, die bis zum 50. Jahr noch bleiben, zu errechnen (Lev 25,8–28). Mit all diesen Regeln ist *Geld als Akkumulationsmittel für Eigentümer ausgeschlossen*. Insbesondere das *Land* als grundlegendes Produktionsmittel zur Selbstversorgung der Familien darf nicht zur Ware gemacht werden. Damit ist eine sozio-ökonomische Ordnung eingeführt, deren zentrale Grundlage die Autonomie und Egalität (Selbstbestimmung und Gleichheit) der produzierenden Bauernfami-

---

<sup>2</sup> Diesen Durchbruch und die darauf aufbauende Geschichte hat der Theologe Ton Veerkamp in einem faszinierenden Buch dargestellt (Veerkamp 2012).

lien ist – in Solidarität mit denen, die aus verschiedenen Gründen nicht selbst produzieren können. Wenn das Volk diese Gesetze Jahwes hält, wird es leben (Dtn 6,24). Wenn es den Göttern der anderen Völker nachläuft und sich an deren Praxis orientiert, die Armen zu missachten, wird es untergehen (Dtn 6,14ff).

Wie die großen Propheten *scheitert* auch dieser erste Versuch, die altorientalische Normalität zu durchbrechen, weil die Söhne Joschijas die Rechtsreform wieder rückgängig machen. Die Zerstörung Jerusalems (586 v. u. Z.) und das babylonische *Exil für die Eliten* sind die Folgen.

Aber auch nach der Rückkehr bleiben die alternativen Kräfte im Volk eine Minderheit. Erst als der persische Reichsbeamte *Nehemia* die Alternative mit politischer Macht ausstattet, kann er mit den Eliten einen Schuldenerlass aushandeln (Neh 5) und die Tora als Grundordnung Judäas vom Priester Esra proklamieren und vom Volk demokratisch verabschieden lassen – daher nennt Ton Veerkamp diese Periode «Torarepublik» (Veerkamp 2012: 126).

Als mit den Eroberungen Alexanders des Großen (334–326 v. u. Z.) die Region unter die Herrschaft des *Hellenismus* gerät, wird das Leben nach der Tora zunehmend unmöglich. Das wird reflektiert in mehreren Büchern der Schrift, vor allem aber im Buch *Daniel*. Der Anbetung der goldenen Statue des Hellenismus (Kap. 3) und den Raubtierweltreichen wird das Reich Gottes mit menschlichem Gesicht als Widerstands- und Hoffnungssymbol entgegengestellt (Kap. 7).

Genau an diese Widerstandstradition knüpft *Jesus* im Kontext des totalitären Römerreichs mit seiner Botschaft an, dass Gottes neue, herrschaftsfreie Lebensordnung schon jetzt beginne. Im Vertrauen darauf fordert er die Entscheidung *zwischen Gott und Mammon* (Mt 7). Mammon ist also für Jesus der Gegengott zum *einen* jüdischen Gott. Das ist in seiner Bedeutung noch kaum erfasst. Erst mit den neueren Forschungen wird deutlich, dass das Geld eine zentrale Bedeutung für das Aufkommen des Monotheismus hat. Dem einen abstrakten Geldgott wird der konkret mit Mitgefühl Gerechtigkeit wirkende eine Gott Israels entgegengestellt.

Das wird verständlicher, wenn man zum Vergleich nach Griechenland schaut. Hier entsteht die vorsokratische Philosophie in Milet kurz nach 600 v. u. Z. genau in dem Moment, in dem dieser an der Westküste der heutigen Türkei liegende Ort als erste griechische Polis von Lydien her monetarisiert wird. Dort waren gerade die ersten Münzen geprägt worden, die dann über die griechischen Söldner nach Milet gebracht wurden. Hier beginnen Thales, Anaximenes und Anaximander, philosophisch nach dem *Einen im Vielen* zu fragen. Richard Seaford hat überzeugend nachgewiesen, dass die Frage in Analogie zum Geld entstanden ist. Denn Geld ist das Eine im Vielen, weil man es ja in alle Gegenstände durch Kauf und Verkauf umtauschen kann. Anaximander nennt das Eine im Vielen das *apeiron*, das Unbegrenzte. Genau dieses Wort benutzt Aristoteles später, um das Wesen des Geldes, nämlich das grenzenlos Vermehrbare und Aufbewahrfähige, zu benennen. Dieses Eine ist also das Abstrakte. Gleichzeitig individualisiert es und macht Menschen zu egozentrischen Narzisscharakteren. In der griechischen Tragödie wird der Tyrann als das Geldsubjekt an sich gezeichnet.

Meine Hypothese ist, dass der Monotheismus im Judentum darauf antwortet – nicht aber mit einem abstrakten Einen wie die Griechen, die das Wesen des Geldes nur spiegeln, sondern mit einem Gegenentwurf, nämlich einem Gott der Gerechtigkeit und des Mitgefühls. Im Deuteronomion 6,4f. finden wir das *Schema Israel*, das jeden Tag gebetet wird: «Höre, Israel! Adonaj ist für uns Gott, einzig und allein Adonaj ist Gott. So liebe denn Adonaj, Gott für dich, mit Herz und Verstand, mit jedem Atemzug, mit aller Kraft» (Dtn 6,4f).

Nach dem Deuteronomium ist das zentrale Kennzeichen dieses Gottes Gerechtigkeit, die dann gerade in vielen Gesetzen gegen die Wirkungen des Geldes und der Verschuldung ausgeführt wird:

«Gerechtigkeit! Gerechtigkeit! Jage ihr nach! Dann wirst du leben!» (Dtn 16,20)

Aber dabei handelt es sich nicht um eine blinde, legalistische Gerechtigkeit, sondern eine, die sich am Schwächsten orientiert und darum zentral von Mitgefühl gekennzeichnet ist. Interessanterweise kommt das gerade im ältesten Gesetzestext der Tora, dem sogenannten Bundesbuch, ebenfalls in dem Abschnitt gegen Zins- und Pfandnahme zum Ausdruck:

«Wenn du einem bedürftigen Mitglied meiner Gemeinde Geld leihst, dann treibe keinen Wucher, gib es zinslos. Nimmst du das Obergewand deines Mitmenschen zum Pfand, gib es ihm vor Sonnenuntergang zurück. Es ist doch nachts seine einzige Decke, mit der er sich zudecken kann.

Wie soll er sonst schlafen? Wenn er mich in der Not anruft, erhöere ich ihn; ich jedenfalls habe Mitgefühl mit ihm.» (Ex 22,24–26)

Dieser Aspekt spielt bereits in dem zentralen Grundlagentext Israels eine fundamentale Rolle. Hier sagt Gott zu Mose aus dem brennenden Dornbusch:

«Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten sehr wohl bemerkt. Ich habe gehört, wie sie vor ihren Peinigern aufschrien. Ich kenne ihre Schmerzen. Deshalb bin ich heruntergekommen. Ich will sie aus der Gewalt Ägyptens retten.» (Ex 3,7f.)

Entsprechend diesen zwei Seiten Gottes, Gerechtigkeit und Mitgefühl, wird auch von den Menschen als BundespartnerInnen Gottes sowohl strukturelle wie persönliche, ja emotionale Treue zu den Bundesverpflichtungen erwartet. Kurz, der Monotheismus der Hebräischen Bibel, der in dieser prinzipiellen Form erst nach dem Eindringen der Geldökonomie entsteht, ist inhaltlich und formal deutlich gegen die Abstraktion und individualistische Kälte des Geldes gerichtet. Und dies bringt *Jesus* mit seinem Entscheidungsruf «Gott oder Mammon» auf den Punkt.

Dieser Text ist eingebettet in den Kontext, der den Armen vermitteln soll, dass sie sich nicht sorgen müssen, weil Gott für sie sorgt wie für die Lilien auf dem Feld und die Vögel unter dem Himmel. Aber dies ist nicht eine allgemeine Behauptung, sondern eingebunden in den Aufruf, gemeinsam eine Gemeinschaft zu bilden, die Gerechtigkeit und Solidarität übt: «Sucht hingegen zuerst die Welt und die Gerechtigkeit Gottes, und dies alles wird euch dazugeschenkt werden. Sorgt euch deshalb nicht um morgen, denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen.» (Mt 6,33f.)

Und seine gesamte Botschaft fasst *Jesus* mit den zwei Zitaten aus der Hebräischen Bibel zusammen:

«Du sollst Adonaj, deinen Gott, von ganzem Herzen, mit deinem ganzen Leben und mit deinem ganzen Verstand lieben. Dies ist das große und erste Gebot. Und das zweite ist ihm gleich: Du sollst deine Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt die ganze Tora und die Prophetie.» (Mt 22,34–40)

Auch das ist wieder das Gegenteil von abstrakt. Denn es orientiert sich immer konkret an den jeweils Bedürftigsten. Der klassische Text dafür ist die Vision vom Weltgericht Matth 25,31ff. Dort wird der Richter genannt «Der Mensch in seinem göttlichen Glanz». Diese Formulierung knüpft an die Vision in Daniel 7 an, in der eine Gestalt, die dort «Der Mensch» oder «Der Menschliche» genannt wird, die Zeitalter der gierigen Raubtierimperien ablöst. Das heißt, das Kriterium in Matth 25, anhand dessen Völker und Einzelne gerichtet werden, ist nicht eine Religion, sondern besteht darin, ob sie menschlich gehandelt haben. Das aber wird so erklärt, dass sie Fremde aufgenommen, den Hungernden Brot, den Dürstenden einen Trank und den Schuldgefangenen Freiheit gebracht haben. Ja, der Menschliche weist sogar diejenigen zurück, die sagen, sie hätten in seinem Namen gehandelt, die aber faktisch nicht für die Bedürftigsten gehandelt haben. Das nennt man heute Religionskritik im Namen des Humanismus. Marx drückt das so aus:

«Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.» (Marx 1842b: 385)

Das heißt, in diesem Sinn ist *Jesus* einer der Begründer des religionskritischen Humanismus und legt damit die Basis für die Kooperation aller, die für eine Kultur und Gesellschaftsordnung der Gerechtigkeit und des Mitgefühls kämpfen. Das ist letzten Endes die Begründung dafür, dass man mit Aloysius Pieris sagen kann, dass der entscheidende Beitrag des Christentums für die interreligiöse und inter-weltanschauliche Solidarität für Gerechtigkeit lautet: *Jesus* ist «Gottes Verteidigungspakt mit den Armen» (Pieris 2009).

Mit seiner Botschaft der neuen, gerechten Welt Gottes sammelt *Jesus* aus den Armen und Unterdrückten neue Gemeinschaften, die sich in seinem Kontext der römischen Normalität entziehen. Das versteht das Imperium und ermordet ihn am Kreuz, der Strafe für Rebellen. Aber Gott lässt mit ihm die Opfer des Systems auferstehen. Deshalb geben diese nicht auf und bauen weiter die alternativen Gemeinschaften in seinem Geist auf – mit allen ökonomischen Konsequenzen, wie wir in Apg 4,32–35, wo die Abschaffung der Absolutheit des Privateigentums – vom römischen Recht bis zum Bürgerlichen Gesetzbuch heute die Normalität – Zeugnis von der Auferste-

hung des Messias genannt wird. Das heißt, der neue Umgang mit Eigentum zielt auf das Leben aller. Eigentum ist so organisiert, dass niemand Mangel leidet. Dabei wird aus der Tora zitiert, in der es nach Dt 15,4 heißt: «Es darf keine Armut unter euch geben!», was im Text aus der Apg. übersetzt wird mit: «Es litt doch auch niemand Mangel unter ihnen.»

*Paulus* drückt das Gleiche im Römer- und Galaterbrief auf seine Weise aus. Im Römerbrief sieht er die römische Realität ganz von Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit bestimmt:

«Es ist nun offenbar, dass Gott vom Himmel her zornig Partei ergreift gegen jegliche Missachtung dessen, was göttlich ist (*asebeia*), gegen jedes Unrecht von Menschen (*adikia*), die durch ihr ungerechtes Handeln die Wahrheit unterdrücken» (Röm 1,18) sowie «Deshalb überließ Gott sie der Gier ihrer uneinsichtigen Herzen, die sich auf das richtete, was ihre Heiligkeit verletzt» (Röm 1,24).

Dem stellt Paulus die Möglichkeit der Befreiung zur neuen Gemeinschaft im Messias durch den Geist entgegen:

«Wenn aber der Messias in eurer Mitte ist – mögt ihr auch wie tot sein auf Grund der allgegenwärtigen Sündenmacht –, dann schenkt euch die Geistkraft Leben, damit Gerechtigkeit verwirklicht wird. Wenn aber die Geistkraft Gottes, die Jesus von den Toten aufgeweckt hat, in eurer Mitte wohnt, so wird die, die den Messias von den Toten aufgeweckt hat, auch eure der Todesherrschaft unterworfenen Körper lebendig machen. Dies geschieht durch Gottes Geistkraft, die in euch einzieht.» (Röm 8,10f)

Das führt er im Galaterbrief konkret aus:

«Ihr alle nämlich seid Gottes Kinder im Messias Jesus durch das Vertrauen. Denn alle, die ihr in den Messias hineingetauft seid, habt den Messias angezogen wie ein Kleid. Da ist nicht jüdisch noch griechisch, da ist nicht versklavt noch frei, da ist nicht männlich und weiblich: denn alle seid ihr einzig-einig im Messias Jesus.» (Gal 3,26–8)

Also in der neuen, vom messianischen Geist geprägten Gemeinschaft sind alle Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse abgeschafft – zwischen Völkern, Klassen und Mann und Frau: Das ist die Urzelle der Alternative zum hellenistisch-römischen Reich – und zum späteren Kapitalismus. Sie baut sich von denen her auf, die in der Gesellschaft zu den Letzten gemacht werden, wie Paulus im 1. Korintherbrief ausführt:

«Seht doch eure Berufung an, Geschwister: Es sind nämlich nicht viele Weise von ihrer Herkunft her, nicht viele Mächtige, nicht viele aus den Elitefamilien unter euch. Vielmehr hat Gott die Ungebildeten der Welt erwählt, um die Weisen zu beschämen; und die Schwachen der Welt hat Gott erwählt, um die Starken zu beschämen. Und die Geringen und die Verachteten der Welt hat Gott erwählt [damals die Plebejer, heute Hartz-IV-EmpfängerInnen, Anm. d. Verf.], die nichts gelten, um denen, die etwas sind, die Macht zu nehmen [also damals der Aristokratie und heute den KapitaleigentümerInnen, Anm. d. Verf.]. Das geschieht, damit sich kein Mensch aufgrund von Wohlstand und Erfolg von Gott unabhängig wähnt, denn durch Gott seid ihr mit dem Messias Jesus verbunden, der uns von Gott her zur Weisheit geworden ist, und zur Gerechtigkeit und Heiligung und Befreiung.» (1 Kor,26–30)

Das ist also die Anweisung für die theologischen Alternativen und den *Aufbau christlicher Gemeinden*: Der Ansatz muss immer von unten, von den Rändern her geschehen, damit so die Alternative in der Gesellschaft entstehen kann und alle eingeschlossen sind. Diese Alternative bezieht sich zentral auf die Überwindung der Geld- und Privateigentumsordnung unter dem Akkumulationsgötzen Mammon.

### **3 Folgerungen für Theologie und Kirchen sowie weltanschauliche Solidarität für Gerechtigkeit heute**

Leider ist es hier nicht möglich, die Antwort der *anderen Achsenzeitreligionen* zu besprechen. Dazu immerhin so viel: Auf die Koppelung von sozioökonomischen, politischen und psychologisch-anthropologischen Veränderungen und die von ihnen erzeugten Leiden antworten neben den biblischen Traditionen alle weiteren Religionen und Philosophien der Achsenzeit in den Regionen vom Mittelmeer bis China:

- In Indien sucht der *Buddha* die drei Gifte Gier, Hass und Illusion des Ego durch die achtsame Einsicht in die gegenseitige Abhängigkeit alles Seienden und dem daraus folgenden neuen gemeinschaftlichen Sein zu überwinden;
- in China erklärt *Laozi* den Vorrang des Weichen gegenüber dem Harten im Sinn des unaussprechlichen und darum nicht manipulierbarem Dao (Weg), *Konfuzius* fordert die immer wieder nötige Eingliederung in die gesellschaftliche Ordnung bis hin zum Revolutionsrecht des Volkes bei ungerechter Herrschaft (beide nach dem Prinzip sozialer Balance);
- *Sokrates* zielt auf seelische Angemessenheit (*arete*) statt Reichtum und Ruhm, *Plato* auf die Gerechtigkeit im Gemeinwesen, *Aristoteles* versucht, die auf Geldanhäufung reduzierte Wirtschaftsform durch die Ethik und Politik der natürlichen Tauschwirtschaft zu überwinden;
- *Muhammad* verdammt die Illusion unbegrenzter Reichtumsanhäufung und betont das Zinsverbot, verbunden mit der Armensteuer (Zakat) und einer Beteiligungswirtschaft.

*Zur aktuellen Situation:* Der *Ökumenische Rat der Kirchen* und der *Lutherische Weltbund* haben in den letzten Jahren buddhistisch-christliche und muslimisch-christliche *Dialoge* über strukturelle Gier und ihre Überwindung organisiert.<sup>3</sup> Das Ergebnis ist eindeutig: Die VertreterInnen der drei Glaubensgemeinschaften sehen die Ursache für die gegenwärtige Vielfachkrise in der im Kapitalismus institutionalisierten Gier. Sie fordern ihre eigenen Gemeinschaften auf, die Komplizenschaft mit diesem System aufzugeben und die geschenkten Gemeingüter zu verteidigen und wiederzugewinnen.

Das heißt, theologische Alternativen beginnen mit *Religionskritik*, mit Selbstkritik angesichts der Anpassung großer Teile der Glaubensgemeinschaften und ihrer Mitglieder an das herrschende System. Auf dieser Grundlage wird eine Ökonomie gefordert, die Gerechtigkeit und Gleichheit fördert, die haushälterisch die Gemeingüter für alle verfügbar macht, die für Zirkulation und Umverteilung (von Reich zu Arm und nicht umgekehrt, wie jetzt) sorgt, statt zu akkumulieren, und die schließlich den Markt wieder als Instrument in die Gesellschaft einbettet, statt die Gesellschaft durch den Markt versklaven zu lassen:

«Muslime und Christen teilen den Glauben, dass Gott der Schöpfer voller Liebe alles bereitgestellt hat, was alle Menschen zum Leben in Würde brauchen: die sozialen, ökologischen und kulturellen Gemeingüter (*commons*). Insbesondere sieht muslimische und christliche Lehre Land, Wasser und Feuer (Energie) und andere Formen natürlicher Ressourcen als Gaben von Gott an, die nicht privatisiert, zur Ware gemacht und zur Akkumulation missbraucht werden dürfen. Heute hat die Gier in ökonomischen Strukturen und Egoismus in wirtschaftlichen Beziehungen zu weitverbreiteter Zerstörung von Wäldern, Wasserreservoirs und der Atmosphäre – Basis für unser Überleben – geführt. Ebenso wurden vielen Menschen, insbesondere den Armen, der Zugang zu natürlichen und kulturellen (z. B. Bildung) Ressourcen verwehrt. Unsere heiligen Schriften lehren uns, dass sich alle Menschen in gleichem Maß am Gebrauch der Gemeingüter erfreuen sollen.» (Sinaga 2012: 121, in meiner Übersetzung).

Damit wird noch einmal bestätigt, dass die in der Achsenzeit entstandenen Religionen – in der Gegenwart wiederentdeckt durch befreiende Theologien und Spiritualität – sich gegen die Ökonomie und Zivilisation des gierigen Geldes stellen. Dem entsprechen die beeindruckenden Äußerungen von Papst Franziskus in *Evangelii Gaudium* und *Laudato si*. Diese großökumenische Konvergenz hat folgende *sieben Implikationen*:

- (1) *Der Kampf gegen den Mammon*, der Gottes Schöpfung zerstört, ist der *gemeinsame Nenner* der im Einzelnen verschiedenen Religionen. Sie alle sehen die Schöpfung/Natur als Gabe vielfältigen, vernetzten Lebens und nicht als Ware.
- (2) *Der spezifische Beitrag der christlichen Religion*, aufbauend auf der jüdischen Gotteserfahrung, ist die Identifizierung Gottes mit den Armen, das heißt heute: mit den ums Überleben kämpfenden Opfern des Kapitalismus – einschließlich der Erde. Die VerliererInnen des herrschenden Systems sind die ersten und hauptsächlichen Subjekte

---

<sup>3</sup> Die Dokumentation des gesamten christlich-buddhistischen Dialogs und die Schlusserklärung des muslimisch-christlichen Dialogs findet sich in Sinaga (2012).

der lebensnotwendigen Veränderungen. An ihre Seite gehören Kirchen, Gemeinden und ChristInnen. Dort ist auch der wahre Ort der Begegnung zwischen den Religionen und humanistisch motivierten sozialen Bewegungen. Die Verbündung der Betroffenen und Solidarischen ist das zentrale Kennzeichen wahren Glaubens.

- (3) Der *Schnittpunkt zwischen den abrahamischen Religionen* ist *Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*, mit anderen Worten: Gottes Mitgefühl und strukturelle Solidarität. In diesem Sinn ist konkrete Gerechtigkeit das Herz der abrahamischen Religionen. Im *Buddhismus* wird das Gleiche ausgedrückt mit der Relationalität alles Seienden, die Achtsamkeit und Selbstlosigkeit gegenüber der Erde und allen Lebewesen verlangt. In der dramatischen Krise allen Lebens, hervorgerufen durch die Wirtschaft und Zivilisation der Gier, kommt es entscheidend darauf an, dass *alle Glaubensgemeinschaften vom Lokalen bis zum Globalen zusammenfinden*, um ihre von Gott geschenkte Geistkraft für ein Leben in gerechten Beziehungen einzusetzen.
- (4) Öffentliches Zeugnis ist unwirksam, wenn das *eigene Leben und die eigene Organisation* den Worten widersprechen. Wie gehen die *Glaubensgemeinschaften* selbst mit Eigentum und Geld um? Die Quellen aller Religionen bezeugen, dass Land ein von Gott oder der Natur geschenktes Gemeingut ist und nicht zur Ware gemacht werden darf. Es darf nur für den Bedarf von allen genutzt werden. Daraus folgt: Alle Glaubensgemeinschaften, wenn sie ihren Quellen treu und vor der Welt glaubwürdig sein wollen, müssen *erstens prüfen, ob sie selbst Gemeingüter privatisiert* haben und Wege suchen, dieses rückgängig zu machen. *Zweitens* müssen sie alle *Geldgeschäfte* aufgeben, die Geld aus Geld machen, und sich mit allen verbünden, die in solidarischer Gemeinwohlökonomie Geld nur noch als Gemeingut behandeln.
- (5) Befreiung aus Armut fordern die Theologien der Befreiung des Globalen Südens. *Befreiung aus dem Reichtum muss eine Befreiungstheologie des Nordens* fordern und praktizieren helfen. Ziel von beiden ist das gute Leben aller aus der Fülle der geschenkten Erde, die vom gierigen Geld zu Knappheit und Tod verdammt wird.
- (6) «Der Weg ist das Ziel», sagt Gandhi mit einem Konfuzius zugeschriebenen Wort. Die Art des Kampfes darf dem Ziel nicht widersprechen. Das fordert *aktive und partizipative Gewaltfreiheit im Umgang mit den Konflikten, die die bisherigen «Gewinner» erzeugen*, um sich einer gemeinwohlorientierten neuen Kultur zu entziehen. Gegner im Kampf für gerechte Beziehungen sind nicht Personen, sondern Strukturen.<sup>4</sup>
- (7) Die für Gerechtigkeit, Frieden und eine neue Kultur des Lebens Kämpfenden stehen in der *Gefahr der Überforderung* und der eigenen Verhärtung. Die jüdische Religion hat der Menschheit den Sabbat geschenkt. Jesus feierte mit den Ausgestoßenen und solidarisch werdenden gemeinsame Mahlzeiten als Vorzeichen des kommenden Reiches Gottes. Der Buddha inspiriert leidende Menschen zur persönlichen und gemeinschaftlichen Meditation, der Prophet Muhammad zum öffentlichen Gebet. Alle Religionen leben von und beziehen sich auf etwas, das ihnen von außen, von einem Nichtmanipulierbaren geschenkt ist. Alle Glaubensgemeinschaften haben eine besondere Mission in ihren Bündnissen mit den sozialen Bewegungen. Sie können *mitten im Kampf gemeinsame Orte und Gelegenheiten des meditativen Atemschnöpfens, des Feierns und der Freude* schaffen. Die neue Kultur des Lebens in gelingenden Beziehungen lebt aus der Spiritualität des Unverfügbaren, des Geschenks, im Gegensatz zur Zivilisation und manipulativen Spiritualität des gierigen Geldes.

Schließen will ich mit der Erinnerung an den 21.12.2012. Dieser Tag wurde im Westen belächelt als der fälschlicherweise von den Mayas angekündigte Tag des «Weltuntergangs». In Chiapas/Mexiko besetzten an diesem Tag 40.000 Zapatistas *schweigend* die Hauptplätze der fünf größten Städte des Landes. Dazu gab die Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung (EZLN) folgendes Kommuniqué heraus, das den «Weltuntergang» deutet als das Ende des herrschenden Systems: «Habt Ihr das gehört? Das ist der Klang ihrer Welt, die zusammenbricht. Es ist die unsere, die wiederkehrt. Der Tag, der Tag war, wurde Nacht, und die Nacht wird der Tag sein, der Tag sein wird. Demokratie, Freiheit, Gerechtigkeit.» (Kerkeling 2013)

---

<sup>4</sup> Was im Westen freilich hervorgehoben werden muss: Gandhi zog gewaltsamen Widerstand gegen Unrecht dem Nichtstun vor (vgl. Duchrow 2008).

## Soziale Gerechtigkeit und die Sakralität des Menschen

### Vom biblischen Impuls der Menschenrechte

#### 1 Die Umkehrung der Menschenrechte im Neoliberalismus

Wenn wir heute davon sprechen, dass eine andere Welt möglich ist, und wenn wir gar einen erneuerten Sozialismus des 21. Jahrhunderts wollen, dann ist es unabdingbar von den Menschenrechten auszugehen. Davon war jedenfalls auch Emil Fuchs überzeugt. Umstritten jedoch ist, was von den Menschenrechten erwartet wird. Wie die *Internationale* der sozialistischen Bewegungen zeigt, haben Menschenrechte immer eine kämpferische Herkunft; sie werden nicht per Dekret oder Erlass in Kraft gesetzt, sondern sind das Ergebnis eines Selbstermächtigungsprozesses. Die Menschenrechte bestimmen die Stellung des einzelnen Menschen in einer Gesellschaft und tun dies so, dass sie jedem Menschen das Recht auf ein Leben mit Freiheitsrechten, politischen Beteiligungsrechten und sozialen Grundrechten zusprechen. Wie aber genau bestimmen sie die Stellung des Menschen? Den Menschenrechten ist von Anfang an das Prinzip der Gleichheit inhärent; Gleichheit ist einerseits ein generelles Prinzip, andererseits ein eigenständiges Menschenrecht (Nowak 2009: 91). Die liberal-bürgerlichen Menschenrechte nahmen ihren Ausgang im Bestreben, illegitime Herrschaft zu delegitimieren. Beschränkte sich das liberal-bürgerliche Menschenrechtskonzept aber im Wesentlichen auf die formale Gleichheit vor dem Gesetz, also auf Rechte im Staat und gegenüber dem Staat, so forderte die sozialistische Bewegung auch ökonomische und soziale Gleichheit ein. Eine wirklich universelle Menschenrechtserklärung muss beide Dimensionen einbeziehen. Diesen tragfähigen Kompromiss aus beiden Menschenrechtskonzeptionen erreichte erstmals die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) im Jahr 1948.

Menschenrechte bilden einen gemeinsamen Bezugspunkt säkularer pluralistischer Gesellschaften. Doch heute von Menschenrechten reden, heißt von ihrer Instrumentalisierung und Aushöhlung zu reden. Augenfällig ist nicht allein die Verletzung und Missachtung des Völkerrechts in Interventionskriegen; auch die auf neoliberalen Dogmen beruhende Wirtschafts- und Sozialpolitik stellt eine systematische Aushöhlung und Umkehrung der Menschenrechte dar. Im Süden kam der Neoliberalismus durch Staatsstrieche gewaltförmig an die Macht, im Süden Europas durch die Austeritätspolitik und in der euroatlantischen Welt insgesamt auf eine eher subtile Weise durch Transformation der Diskurse, der Gesetze und der Subjekte. Wendy Brown sieht hier eine «schleichende Revolution» (Brown 2015) im Gange – wenn Begriffe allein ökonomisch gefasst werden, dann verkehren sich Freiheit in deregulierte Märkte, der *Homo politicus* in einen *Homo oeconomicus*, das Humanum in Humankapital, Gerechtigkeit in gerechtfertigte Ungleichheit, Märkte in Mechanismen der Wahrheitsfindung, soziale Rechte in Wettbewerbshindernisse oder das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard in ein Markthindernis. Die politischen und sozialen Errungenschaften, wie sie in den Menschenrechten gefasst sind, mutieren dabei in ein Hindernis für die Marktfreiheit. Die Menschenrechte verkörpern den Anspruch an den Staat, eine bessere, freiheitliche und demokratische Zukunft zu gestalten und den Menschenrechten einen Vorrang vor dem Gesetzgeber zu sichern. Diese Anforderung an den Staat wird in Rechtskommentaren regelmäßig mit der Trias gefasst, die Menschenrechte zu achten, zu schützen und zu erfüllen (Krennerich 2013: 101–142). Im neoliberalen Projekt wird diese menschenrechtliche Bestimmung des Staates jedoch umgekehrt: Aus dem Staat und seiner Pflicht, die Menschenrechte zu achten, zu schützen und zu erfüllen, wird die Staatspflicht, nunmehr die Kapital- und Investitionsinteressen zu achten, zu schützen und zu erfüllen (Segbers 2015: 53). Der Staat verändert seine Funktion; er wird dadurch zu einem Instrument zur Durchsetzung ökonomischer Interessen. Aus dem Staat, der seine Herrschaft gegenüber den BürgerInnen und gegenüber den Menschenrechten zu legitimieren hat, wird ein Staat, der sich gegenüber den Interessen der Wirtschaft zu legitimieren hat. Diese Umkehrung ist grundstürzend. Sie ist nach Wendy Brown Ausdruck eines «tiefen Antihumanismus» und stellte einen «zivilisatorische[n] Wendepunkt» (Brown 2015: 268) dar; ein Vorgang, der «in der Geschichte des Abendlandes neu und tatsächlich revolutionär» (ebd.: 115) ist, denn der *Homo politicus* wird durch den *Homo oeconomicus* ersetzt. Der Neoliberalismus verstößt nicht weniger gegen den historischen Kompromiss der Menschenrechte, wie es



die Interventionskriege tun.

Im Folgenden möchte ich ausführen, dass diese konzeptionell-systematische Abkehr von den Menschenrechten durch den Neoliberalismus bis in den normativen Wurzelgrund hinreicht, von dem die Idee der Menschenrechte zehrt, nämlich die kulturelle Tiefenprägung durch die jüdisch-christliche Ethik. Deshalb soll es hier um die kulturellen Grundlagen der Menschenrechte gehen, auch um das Widerlager gegen ihre neoliberale Zerstörung zu bestärken. Wenn im Folgenden von der spezifischen Nähe der neuzeitlichen Menschenrechte und der jüdisch-christlichen Ethiktradition die Rede ist, soll dies nicht gegen andere normative Begründungen der Menschenrechte behauptet werden. Die Menschenrechte sind begründungsoffen; sie gehören nicht einer bestimmten Kultur. Ansonsten könnten sie auch keine universelle Geltung beanspruchen. Ich möchte in einem ersten Schritt empirische Wohlfahrtsforschungen heranziehen und mit ihnen aufzeigen, dass die wohlfahrtsstaatliche Entwicklung einen Prozess darstellt, der sich ausschließlich im Horizont des Christentums vollzogen hat. In einem zweiten Schritt möchte ich sodann die moralischen Quellen benennen, aus der sich die Gehalte der Menschenrechte speisen, um dann drittens aufzuzeigen, wie sich diese Grundintention in den Menschenrechten entfaltet.

## 2 Religion und Wohlfahrtsstaat

Welche Gründe haben dazu geführt, dass gerade Deutschland weltweit der erste Staat war, der ein staatlich reguliertes soziales Sicherungssystem einführte? Warum kam es mit der globalen Ausbreitung des Kapitalismus nicht auch global zu einer Entwicklung von Sozialstaatlichkeit, wie es in Europa der Fall war? Elmar Rieger und Stephan Leibfried kommen in ihrer Gegenüberstellung der Sozialpolitik westlicher Demokratien mit derjenigen Ostasiens zu der Schlussfolgerung, dass die für den Westen typische Entwicklung von Wohlfahrtsstaaten nicht freigesetzt werden kann, wenn das Motiv universeller Brüderlichkeit nicht wertgeschätzt wird. Nur dort gelinge die Verrechtlichung sozialer Ansprüche, wo dem Individuum Vorrang vor der Gemeinschaft und dem Staat eingeräumt werde. Dies sei nur im Christentum der Fall, wo dem Menschen ein absoluter Wert zukomme. «Das begrifflich-theoretische Verständnis moderner Sozialpolitik als ‹Dekommodifizierung› von Arbeitskraft, als Behauptung von Würde und Eigenwert des Individuums *gegen* die Kräfte der unsichtbaren Hand des Marktes hat hier seine letztlich religiösen Wurzeln» (Rieger/Leibfried 2004: 169). Deshalb schlussfolgern Rieger und Leibfried: «Die westliche Sozialpolitik ist, in letzter Instanz, ein innerchristliches Phänomen» (ebd.: 206). Vieles spricht dafür, dass es dem Christentum gelang, ein spezifisches gesellschaftsprägendes Potenzial in der Ausbildung von Sozialstaaten und sozialen Grundrechten zu entfalten (Gabriel et al. 2013: 2–5; 484–500). Nach Rieger und Leibfried sind es Motive, welche der jüdisch-christlichen Tradition entstammen, die faktisch wie ein Katalysator gewirkt haben, der den Prozess zu einer sozialstaatlichen Entwicklung in Gang bringen konnte. Sozialstaat und Sozialpolitik sind allerdings nicht allein das Resultat der ökonomischen oder sozialen Entwicklung, sondern basieren auch auf kulturell-normativen Orientierungen, die allen Menschen die gleiche Würde und deshalb auch gemeinsame Rechte zusprechen. An der Entwicklung von Sozialstaaten lässt sich historisch aufzeigen, dass es gerade jüdisch-christliche Ethiktraditionen waren, die jene Bedingungen begünstigten, die zur Herausbildung von Sozialstaaten beigetragen haben und in denen Staaten eine soziale und fürsorgliche Verantwortlichkeit für das Wohlergehen aller Mitglieder einer Gesellschaft übernommen haben.

Dass dem Christentum als Ganzes eine rechthebasierte wohlfahrtsstaatliche Entwicklung zuzusprechen sei, ist jedoch zu unspezifisch. Es gab vielmehr im Horizont der konfessionalisierten lateinischen Christenheit, genauer: in den von der lutherischen Ethik bestimmten Staaten, spezifische Bedingungen, die zur Herausbildung von universellen Rechten für jedermann beigetragen haben. Indem Martin Luther nämlich die sozialen und fürsorglichen Funktionen von der Gemeinde weg auf die politisch verfassten Gemeinwesen übertragen hatte, wurde der Staat zum Träger einer Sozialverantwortung. Der Staat wurde nicht nur als Macht- oder Polizeistaat begriffen; er wurde auch zu einem Träger sozialer und fürsorglicher Funktionen. So konnte sich die bis heute andauernde sozialstaatliche Vorbildfunktion der vom Luthertum geprägten skandinavischen Staaten mit universellen sozialen Rechten entfalten. Der Sozialstaatsforscher Franz-Xaver Kaufmann spricht von einem «Saatbeet» (Kaufmann 2015: 65), das eine spezifische Konstellation in den vom Luthertum geprägten Staaten geschaffen hatte und wo das ethische Potenzial des Christentums in spezifischer Weise wirksam werden konnte. Exemplarisch sei auf die ausdrücklich religiöse Begründung verwiesen, mit welcher Reichskanzler Bismarck die Einführung der ersten sozi-

alstaatlichen Sicherung versah. Er nannte sie ein «praktisches Christentum in gesetzlicher Betätigung» (zit. nach Erli 2008: 258). Dem Christentum zumal in seiner spezifischen konfessionellen Ausprägung im Luthertum kommt im Vergleich der Weltreligionen offensichtlich ein Potenzial zu, die Entwicklung zu Wohlfahrtsstaaten zu begünstigen.

### 3 Moralische Quelle der Menschenrechte

Das normative Potenzial, welches das Christentum zur Herausbildung von rechtebasierten Wohlfahrtsstaaten freilegen konnte, entfaltete sich auch im Prozess der Ausformung der Menschenrechte. Darauf hatte bereits Erich Fromm hingewiesen, wenn er im Kontext der Ratifizierung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte des Sozialpaktes durch die UNO im Jahr 1966 (Vereinte Nationen 1966b) davon spricht, dass der egalitäre Universalismus ein «tief in der religiösen und humanistischen Tradition des Westens verwurzelttes Prinzip» darstellt. Fromm fährt fort: «Dieses Recht auf Leben, Nahrung und Unterkunft, auf medizinische Versorgung, Bildung usw. ist ein dem Menschen angeborenes Recht, das unter keinen Umständen eingeschränkt werden darf, nicht einmal im Hinblick darauf, ob der Betreffende für die Gesellschaft «von Nutzen ist»» (Fromm 1966/1989: 310). Nicht einen bloßen Rechtsanspruch auf soziale Leistung reklamiert Fromm als Charakteristikum der religiösen und humanistischen Tradition des Westens, sondern die Verknüpfung wirtschaftlicher und sozialer Rechte mit dem Anspruch der Menschenwürde. Diese Verknüpfung ist im Wesentlichen eine innovative Leistung der vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts gewesen.

Auch wenn die normative Substanz der gleichen Menschenwürde eines jeden auch in Motiven und Denkfiguren der Stoa und der Aufklärung zu finden ist, kommt doch nach Jürgen Habermas der christlich-jüdischen Tradition eine besondere Prägung zu: «Das Christentum ist für das normative Selbstverständnis der Moderne nicht nur eine Vorläufergestalt oder ein Katalysator gewesen. Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeit- und christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden» (Habermas 2001: 174 f.). Auch Hans Joas identifiziert in seiner «Genealogie der Menschenrechte» die «Sakralisierung der Person» (Joas 2011: 204) als zentrales Motiv. Er bezeichnet damit einen Respekt vor dem Menschen, der in den Menschenrechten rechtsförmig gefasst ist. In den Menschenrechten sieht er wie Habermas einerseits «eine Weiterführung jüdisch-christlicher Motive» (Joas 2011: 106), andererseits aber auch eine «moderne Neuartikulation des christlichen Ethos» (ebd.: 17 f.). Er identifiziert also einen für die jüdisch-christliche Tradition typischen Einfluss. Damit ist zugleich ausgesagt, dass sich eine direkte Herleitung der neuzeitlichen Menschenrechte aus dem jüdisch-christlichen Ethos verbietet. Und doch war das jüdisch-christliche Ethos in der Lage, einen geschichtlichen Prozess in Gang zu bringen, in dem der jüdisch-christliche Universalismus sogar auch außerhalb der Kirchen wirkmächtig werden konnte. Karl Marx hat aus diesem Ethos heraus seinen kategorischen Imperativ entwickelt, «alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist» (Marx 1842b: 385). Dieses Ethos hat die europäische Kultur tiefgründig geprägt, sodass das Ethos des Christentums gerade auch dort wirkmächtig bleibt, wo im Namen der Aufklärung oder der Säkularität radikaler Widerspruch zu Religion und Kirche erhoben wird.

Den Menschenrechten war von Anbeginn der Gedanke der gleichen Würde, die allen Menschen ohne Unterschied zukommt, eingeschrieben. Moralische Quelle der Menschenrechte ist die Überzeugung von der Gleichheit der Würde aller Menschen. In Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte heißt es: «Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren» (Vereinte Nationen 1948- AEMR). Artikel 22 fordert die Gewährleistung wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte, damit jeder unter Bedingungen leben könne, die «für seine Würde und die freie Entwicklung seiner Persönlichkeit unentbehrlich sind» (.AEMR). Mit einem eigenständigen Recht auf Gleichheit (., Art. 7 AEMR; Vereinte Nationen 1966b, Art. 26) durchdringt Gleichheit als normatives Prinzip das gesamte System des internationalen Menschenrechtsschutzes. Die Rede der klassischen Menschenrechtserklärungen von *angeborenen* und *unveräußerlichen Rechten* erhebt einen Anspruch, der in einer religiösen Sprache diese Gleichheit aller Menschen zum Inhalt hat, aber auch einen überschießenden moralischen Gehalt der Rechte begründen will, der staatlicher Verfügung entzogen ist.

Hans Joas spricht dem Christentum eine irgendwie geartete Sonder- oder Vorreiterrolle bei der Entstehung des moralischen Universalismus ab (Joas 2015: 21 ff.). In der Achsenzeit hätten sich erstmals kulturelle Durchbrüche zu einem moralischen Universalismus im euro-asiatischen Raum artikuliert. Joas rekurriert dabei auf die nach Karl Jaspers benannte Achsenzeit, in der unabhängig voneinander der jüdische Monotheismus, der Buddhismus und Konfuzianismus und griechische Philosophien entstanden sind. Zwar hat sich in der Achsenzeit ein moralischer Universalismus herausgebildet, doch Joas ignoriert, dass es außerhalb des jüdischen Monotheismus keine achsenzeitlichen Ethiktraditionen mit rechtlicher Verankerung gab. Augenscheinlich haben es keine asiatischen Religionen oder Philosophien geschafft, Menschenwürde in eine rechtliche Form zu gießen und als Rechtsanspruch zu fassen. Historisch ist zu konstatieren, dass keine originäre asiatische *Magna Charta* oder *Bill of Rights* existieren, wie sie eine Kultur hervorgebracht hat, in welche die jüdisch-christlichen Ethiktraditionen eingelassen sind (Zielcke 2015). Auch wurde keine konfuzianische, orientalische oder eine eindeutig nicht westliche Substanz in der Formalisierung und Verrechtlichung der Menschenwürde in Gestalt der Menschenrechtserklärung eingebracht.

Der egalitäre Universalismus einer Gleichheit aller hat eine ihrer starken Quellen in der biblischen Metapher der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Mit der Formulierung, Gott habe die Menschen «nach seinem Bilde» (Gen 1,26) geschaffen, wird eine Gleichheit der Menschen begründet und zugleich eine allen Menschen gemeinsame Würde zugesprochen, die der Mensch nach der biblischen Erzählung auch nach dem Sündenfall nicht verliere. Diese Menschenwürde ist ein normativ gehaltvoller Grundbegriff, der einen kritisch-normativen Maßstab formt, der an die Verletzungstatbestände angelegt wird. So verbindet das sogenannte biblische Credo die Verletzung der Würde mit der Rechtlosigkeit in der Sklaverei Ägyptens, wenn es heißt: «Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Fronarbeit auf. Wir schrien zum Herrn, dem Gott unserem Vater, und der Herr hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis» (Dtn 26,6f). Gegen jene «Rechtlosigkeit, Arbeitslast und Bedrängnis», wie sie in Ägypten erlebt wurde, behauptet die biblische Ethiktradition einen Rechtsanspruch der Bedrängten, Inhaber von Rechten zu sein. Mit der Rede von der Gottesebenbildlichkeit wird normativ eine menschliche Würde zuerkannt, gegen deren Verletzung und Beleidigung die Tora Rechtsregeln formuliert. Hier leuchtet in narrativer Sprache bereits auf, was Hannah Arendt Jahrhunderte später das einzige Menschenrecht der Menschen nennen wird, nämlich das «Recht, ein Recht zu haben» (Arendt 1993: 452).

Die Tora, das Alte Testament, enthält ein «Recht der Armen» (Ex 23,6; Jer 5,28; Ps 140,13) und ein «Recht des Fremden, der Waise und der Witwe» (Dtn 27,19; Jes 10,2; vgl. dazu Schwantes 1977). Das Sozialrecht der Hebräischen Tora stellt einen frühen Versuch dar, das «Recht der Armen» (Ex 20,22–23,33; Dtn 12–26; Lev 17–26) in einem konsistenten Wirtschafts-, Arbeits- und Sozialrecht zu schützen, das darauf abzielt, die errungene Freiheit der freigekommenen SklavInnen aus dem ägyptischen Sklavenhaus mit den Mitteln des Rechts zu bewahren. Es wird als Gottesrecht gefasst und damit der Verfügungsmacht des Königs entzogen. Nicht der König, sondern Gott selber ist die Quelle des Rechts. Diese Rechtsbegründung legitimiert eine immanente Herrschaftskritik, denn auch der König untersteht dem Recht; gegen den König kann an das Recht Gottes appelliert werden. Die Tora entzieht sich so einer politischen Funktionalisierung des Rechts und kann der politisch-staatlichen Macht gegenüberreten. Substanziell ist damit jener Anspruch gemeint, der in den klassischen Menschenrechtserklärungen mit der Rede von den *angeborenen* und *unveräußerlichen Rechten* angesprochen wird und einen überschießenden moralischen Gehalt der Rechte bezeichnet, die staatlicher Verfügung entzogen sind. Das *Recht der Armen* bedeutet nicht nur die Anerkennung eines Rechtekanons, sondern auch die Verpflichtung zur Rechtsdurchsetzung gegen all jene, die diese Rechte verletzen, mit der Forderung «Sorgt für das Recht!» (Jes 1,17).

Begründet werden die Rechtsregeln des biblischen Sozialrechts stereotyp mit der Formel «Denk daran, dass du ein Sklave in Ägypten warst [...]» (Dtn 5,15; 15,15; 24,22; 24, 28; auch u. a. Ex 22,20; 23,9; Lev 19,34,36). Angesprochen wird der Einzelne. Seine Verantwortung wird mit der Erinnerung an die Unrechtserfahrung in Ägypten begründet. Diese Struktur begründet eine Besonderheit des biblischen Rechts, über die Leo Baeck schreibt: «Die Gesetze in der Welt ringsumher – in der orientalischen, in der griechischen, in der römischen Welt – waren geschrieben vom Standpunkte der Besitzenden aus. [...] Das alte biblische Gesetz, wie dann die Propheten es verkündeten, ist vom Standpunkt des Kleinen, des Schwachen, des Bedürftigen aus geschrie-

ben. [...] Ein ganz anderer Standpunkt ist eingenommen: Vom Standpunkte des Schwachen, des Bedürftigen, des Kleinen aus werden die Gesetze gegeben, werden sie immer neu verkündet und proklamiert» (zit. nach Klappert 1990: 305). Die Tora mit ihren Rechtsregeln und die neuzeitlichen Menschenrechte haben eine Gemeinsamkeit: Sie zehren von der rechtsförmig gefassten Empörung der Beleidigten über die Verletzung ihrer menschlichen Würde. Diese Empörung hat eine gemeinsame moralische Quelle, die auf die biblische Metapher der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zurückgeht. Die Tora als Reaktion auf den biblischen Exodus aus dem «Sklavenhaus Ägypten» (Ex 13,3) hat eine kämpferische Herkunft. Nicht anders der neuzeitliche Menschenrechtsgedanke, der auf die politische Unfreiheit reagierte und in der Menschenrechtserklärung unter Einschluss der sozialen Menschenrechte auf die soziale und ökonomische Katastrophe der Großen Weltwirtschaftskrise. Tora und die neuzeitlichen Menschenrechte zehren von der Empörung der Beleidigten über die Verletzung ihrer Würde, ihre Rechtlosigkeit, Entrechtung, Ausbeutung und Unterdrückung und reagieren darauf mit dem Medium des Rechts. Der ethische Universalismus der Menschenwürde aller Menschen bildet das Scharnier, welches die modernen Menschenrechtserklärungen mit den biblischen Traditionen verbindet. Die neuzeitlichen Menschenrechte können dadurch Intentionen zur Geltung bringen, die bereits in der biblischen Orientierung des Rechtsgedankens an der Situation der Armen, der ökonomisch Schwachen und sozial Schutzbedürftigen gegeben war.

Doch der zentrale Gedanke der menschenrechtlichen Gleichheit hat nach dem Kieler Philosophen Hauke Brunkhorst seine Wurzeln keineswegs vornehmlich im antiken Athen oder Rom: «Europa begann nicht bei Salamis, sondern in Jerusalem» (Brunkhorst 2002: 89). Nach Brunkhorst kennt die klassische Idee der attischen Demokratie keinen universellen Begriff der gleichen Würde aller. Eine universelle Ethik, die sich jedem, auch dem Feind, zuwendet, wurzelt nach ihm im biblischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit. Die attische Demokratie, die als Geburtsort bürgerlicher gleicher Rechte gilt, sprach jedoch Teilen der Gesellschaft wie den Frauen die vollen Partizipationsrechte ab und erkannte SklavInnen nicht als gleichberechtigte Rechtssubjekte an. In der griechischen Polis waren die SklavInnen rechtlos; sie sind ein lebendes Werkzeug. Anders die sozial-egalitäre Ethik der biblischen Tradition. Sie vermochte ein Ethos zu begründen, das die Hoffnung auf eine Form menschlichen Zusammenlebens ausdrücken konnte, in der alle Menschen als Menschen, und zwar ohne Vorleistungen oder Vorbedingungen, ohne Unterscheidung von Klasse, Rasse, Herkunft geachtet werden. Ob jemand arm, versklavt oder fremd ist – er ist immer gleichen Rechts. Dieses im biblischen Denken verwurzelte universalistische und sozial-egalitäre Ethos enthält folgende drei normativ gehaltvolle Elemente: Die Anerkennung der gleichen Rechte eines jeden, unabhängig von irgendwelchen Vorbedingungen wie des sozialen Standes; Gerechtigkeit als Schaffung gleicher Bedingungen für jeden, damit ein jeder, eine jede von seiner Freiheit Gebrauch machen kann, und schließlich die Solidarität als Zuwendung zu den Lebensmöglichkeiten des anderen.

Dieser ethische Universalismus, der das Recht gerade der Beleidigten, Gedemütigten, Erniedrigten, Geknechteten und Verachteten will, entstammt dem innersten Kern der biblischen Religion: die Grunderfahrung ursprünglich selber unfreier und unterdrückter SklavInnen in Ägypten und ihr Kampf um das Recht auf ein Leben als Gleiche im Gelobten Land. Diese Grunderfahrung bildet die moralische Quelle für eine Rechtsentwicklung, in der alle Menschen als Gleiche anerkannt werden und jeder das Recht hat, in solchen Lebensverhältnissen leben zu können, die seiner Würde gemäß sind und wo er zu seinem Recht kommt. Die Verrechtlichung der Menschenwürde, der Staat als Garant der Menschenrechte und das Primat des einzelnen Menschen gegenüber dem Staat, seiner Macht und seiner Autorität sind Entwicklungen, die es offenkundig so nur im Raum einer vom jüdisch-christlichen Ethos geprägten Kultur gibt.

Mit seinem Diktum, dass Europa nicht bei Salamis, sondern in Jerusalem entstanden sei, hebt Hauke Brunkhorst darauf ab, dass es die biblischen Bilder und Metaphern von der Gleichheit aller Menschen waren, die mehr als alle aufklärerische Intellektuellenrhetorik das Volk und die Massen erreichen und bewegen konnten. Auch wenn der ethische Universalismus der Würde ein Potenzial ist, das auch in anderen religiösen und philosophischen Traditionen vorhanden ist, so haben es doch offensichtlich asiatische Religionen oder Ethiktraditionen nicht in vergleichbarer Weise vermocht, die Menschenwürde in eine rechtliche Form zu fassen und als ein Recht auch gegenüber politischen Mächten und Autoritäten zu formulieren. Damit soll keineswegs eine direkte Ableitung der Menschenrechte aus biblischen Intentionen behauptet oder nur den biblischen Traditionen ein vergleichbares moralisches Potenzial zugesprochen werden. Wohl aber hat die morali-

sche Quelle der Würde des Menschen eine normative Tiefengrammatik in der europäischen Kultur geformt, die immer wieder, wenn auch nicht durchgängig, so doch in bestimmten historischen Konstellationen, wirkmächtig werden konnte. Diese Entwicklung hat überhaupt nichts Zwangsläufiges. Von entscheidender Bedeutung ist aber, dass es eine spezifische geschichtliche Konstellation gegeben hat, in der das Potenzial der jüdisch-christlichen Tradition in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte oder in Zivil- und Sozialpakten wirksam werden konnte.

#### **4 Entfaltung der ethischen Grundintention in den Menschenrechten**

Dass die biblischen Sozialgesetze und die neuzeitlichen sozialen Menschenrechte substantiell gleichen Inhalt haben, ist kein erstaunlicher Befund, speisen sie sich doch aus einer gemeinsamen Quelle, nämlich der Erfahrung der erniedrigten und beschädigten Würde des Menschen (vgl. die Übersicht mit dem Schema in: Segbers 2015: 142). So wird beispielsweise angesichts ungerechter und unwürdiger Arbeitsbedingungen die tägliche Ausbezahlung des Lohnes an die Tagelöhner und das Recht auf humane Behandlung geregelt (Deuteronomium 24,14). Die gleiche Sache wird mit dem Recht auf gerechte und günstige Arbeitsbedingungen auch in verschiedenen Übereinkünften der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) und im Art. 7 des Sozialpaktes behandelt. Das biblische Sabbatgebot (Dtn 5,12ff; Ex 20,8ff) stellt ein uraltes Recht auf einen freien Arbeitstag dar, das auch im Recht auf Begrenzung der Arbeitszeit und Feiertage in Art. 7 des Sozialpaktes formuliert wird. Artikel 5 und 23 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und Artikel 7 des Sozialpaktes enthalten das Recht auf gute und menschengerechte Arbeit. Leviticus 19,13 spricht ein Ausbeutungsverbot aus. Das Recht auf soziale Sicherheit, das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard oder das Recht auf ausreichende Ernährung in Artikel 11 des Sozialpaktes drücken einen Anspruch aus, der substantiell bereits in der Verpflichtung zu einem Zehnten für Witwen, Waise, Leviten und Fremde aufgenommen ist (Dtn 14,29ff; auch Dtn 26,12ff). Universell sind die Erfahrungen von Ausbeutung und Arbeitsunrecht. Die neuzeitlichen sozialen Menschenrechte stellen eine Version der universellen geschichtlichen Kämpfe um mehr Humanität und um das Recht der Menschen dar. Es war diese Variation des universellen Kampfes, die mit der Erzählung vom biblischen Exodus Europa kulturell geprägt hat. Eindrucksvoll hat Michael Walzer die Verankerung des biblischen Exodusdenkens für die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 aufgespürt und freigelegt (Walzer 1988). Universell sind ein ethische Potenzial der Religionen und ethische Traditionen, universell ist auch, wie oft die Würde des Menschen verletzt wird. Doch dass auf die Verletzung der Würde des Menschen in einer spezifischen Weise so reagiert wird, dass die Armen, die Erniedrigten und die Unterdrückten zu ihrem Recht kommen, gehört der jüdisch-christlichen Tradition und scheint eine singuläre Leistung der europäischen Kultur zu sein. Sie konnte darin wirksam werden, dass die normative Substanz der gleichen Menschenwürde in den Rechtsregeln der Tora und in den neuzeitlichen Menschenrechten jeweils historisch-kontextuell durchbuchstabiert wird.

Von der Menschenwürde als einer ethisch-normativen Idee zur anerkannten Rechtsform der Menschenrechte ist es ein weiter Weg. Die evolutionäre Kraft, die zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte unter Einschluss der sozialen Rechte führen sollte, soll abschließend in der Reaktion auf die große Weltwirtschaftskrise skizziert werden. Die Achtung der Menschenrechte und eine auf der Menschenwürde basierende Weltordnung, die die natürlichen Härten des Kapitalismus abmildern sollten, waren die konzeptionelle Antwort auf das Scheitern der liberalen Wirtschaftsordnung in der Großen Weltwirtschaftskrise von 1929 bis 1933, die weltweit zu millionenfacher Armut, Elend und Arbeitslosigkeit geführt hatte. 1935 hatte US-Präsident Franklin D. Roosevelt die gesetzlichen Grundlagen für Sozialreformen unter dem Namen *Social security Act* verabschiedet. *Social security* – soziale Sicherheit – wurde zu einem Programmwort, mit dem Lehren aus der Großen Wirtschaftskrise gezogen wurden. Roosevelt nahm das Programmwort der sozialen Sicherheit abermals auf, als er 1941 jene «vier Freiheiten» formulierte, die später auch Eingang in die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte finden sollten: die Rede- und Meinungsfreiheit, die Glaubensfreiheit und die Freiheit von Not und Furcht. Die Aufarbeitung des dramatischen Ausmaßes der Großen Weltwirtschaftskrise führte zu einer regelrechten Umkehr der bisherigen politischen und ökonomischen Grundannahmen. Darin zeigt sich ein neues Staatsverständnis: Er ist nicht mehr die Instanz, welche die bürgerlichen Freiheiten bedroht; er übernimmt Verantwortung für das soziale Wohlergehen seiner BürgerInnen und sichert dadurch deren bürgerliche Freiheit.

In der *Atlantic Charter* von 1941 formulierten die damaligen Regierungschefs der USA, Franklin D.

Roosevelt, und Großbritanniens, Winston S. Churchill, gemeinsame Grundsätze, die in den folgenden Jahren von über 21 Staaten akzeptiert wurden. Mitten im Krieg und als Reaktion auf die große Weltwirtschaftskrise entwarf sie ein ambitioniertes ökonomisches und soziales Neuordnungsprogramm für «eine bessere Zukunft für die Welt» – so in der Präambel. Freiheit wurde nicht allein als politisches Recht verstanden. Perspektivisch ging es um einen *New Deal for the World*. 1944 verkündete Roosevelt eine *Second Economic Bill of Rights*, die in die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte mit einem Recht auf einen auskömmlichen Lohn, einem Recht auf Nahrung, auf einen angemessenen Lebensstandard, einem Recht auf Wohnen und soziale Sicherheit aufgenommen wurde.

Die Leitformel «Leben in Freiheit von Not und Furcht» bildete den Kernpunkt der Reformen und ging in die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und in den Sozialpakt ein. Die Forderung nach einem Leben in Freiheit von materieller Not und in Freiheit von existenzieller Furcht war eine Reaktion auf die Weltwirtschaftskrise. Erstmals wurde ein Konzept einer internationalen Verantwortung für einen Wohlfahrtsstaat entwickelt: nicht mehr Wettbewerb, sondern engste wirtschaftliche Zusammenarbeit aller Nationen, bessere Arbeitsbedingungen, wirtschaftlicher Ausgleich, Schutz der Arbeitenden und soziale Sicherheit für alle BürgerInnen. Das Versprechen von «Freiheit von Furcht und Not» wurde zu einem wirkmächtigen Programmimpuls für eine internationale wohlfahrtsstaatliche Entwicklung. 1944 formulierte die Konferenz der Internationalen Arbeitsorganisation in Philadelphia die erste Erklärung über universelle soziale Rechte. Sie wurde aufgenommen in die Verfassung der Internationalen Arbeitsorganisation und stellt die erste Grundsatzerklärung für eine ausgearbeitete internationale wohlfahrtsstaatliche Programmatik dar. Erstmals taucht die Formulierung auf, dass alle Menschen Rechte haben. In der Präambel der ILO-Verfassung wurde verankert, dass «ein universeller und nachhaltiger Friede nur auf der Grundlage sozialer Gerechtigkeit errichtet werden kann». Daraus entstand ein «Geist von Philadelphia» mit fünf Merkmalen: Respekt vor der Arbeit («Arbeit ist keine Ware»), kollektive Freiheit (Vereinigungsfreiheit in Gewerkschaften als Voraussetzung für sozialen Fortschritt), Solidarität («Armut, wo immer sie besteht, gefährdet den Wohlstand aller»), soziale Demokratie: Gerechtigkeit als «Hauptziel innerstaatlicher und internationaler Ordnung» und die Menschenwürde als Grundlage und Ziel aller gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnungen. Die Anerkennung der Würde eines jeden unabhängig von seiner sozialen Stellung und der Gedanke des moralischen Universalismus prägten Roosevelts Programm der sozialen Sicherheit und finden schließlich ihren Niederschlag in der wohl einflussreichsten moralischen Grundlage für das globale Zusammenleben, der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und dem Zivil- und Sozialpakt.

Seit 1945 ist ein beachtlicher Prozess der rechtlichen Kodifizierung der Menschenrechte in Gang gekommen: 1948 wurde die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verabschiedet. Sie ist die erste internationale und von allen Staaten getragene Formulierung eines inhaltlichen Katalogs der Menschenrechte mit dem Anspruch auf weltweite Geltung. Unbeachtet bleibt zumeist der Artikel 28 der AEMR, der formuliert, dass jeder das Recht habe, in einer gesellschaftlichen und sozialen Ordnung zu leben, wo er/sie in den Genuss aller seiner Menschenrechte kommen kann. Dieser institutionelle Menschenrechtsbegriff zeigt, dass Menschenrechte mehr als nur individuelle Rechte sind. Sie zielen auf eine internationale soziale und wirtschaftliche Ordnung. Im Jahr 1966 spezifizierten der Menschenrechtspakt über bürgerliche und politische Rechte, der Zivilpakt, sowie der Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, der Sozialpakt, die völkerrechtlichen Inhalte. Die zahlreichen ILO-Übereinkommen gehören ebenfalls zu dieser Aufschwung der Menschenrechte, auf Europäischer Ebene tritt die Europäische Menschenrechtskonvention von 1950 hinzu, 1961 die Europäische Sozialcharta und im Jahr 2000 die Charta der Grundrechte der Europäischen Union. Die Wiener Weltkonferenz über Menschenrechte von 1993 ist der vorerst letzte Versuch, universelle Menschenrechte und eine gerechte Weltordnung gegenüber den Kräften eines sich rasant globalisierenden freien Marktes durchzusetzen.

Jürgen Habermas nennt die Menschenrechte zutreffend eine «*realistische Utopie*» (Habermas 2011: 33). Realistisch sind sie, da die Menschenrechte die Hoffnung auf mehr Humanität und Gerechtigkeit nicht in eine ferne utopische Zukunft verlagern. Sie sind schon jetzt im Recht verankert und dynamisieren die gesellschaftliche Entwicklung auf das bereits rechtlich gefasste Ziel hin. Sie geben der Entwicklung der Weltgesellschaft eine Orientierung. Menschenrechte sind die Form, in der die Verhältnisse schon gedacht werden können, ehe sie verwirklicht sind. Menschenrechte liegen nicht einfach vor; sie sind auch nicht schon realisiert. Ihre Umsetzung ist ein ständiger Deutungskampf. Sie sind aber fundamentale moralische Rechtsansprüche, für die ein

universaler Geltungsanspruch immer wieder erhoben und erstritten werden muss. Dabei teilen sie mit dem Recht eine gemeinsame Funktion. Sie haben einen Abwehrcharakter und einen Gestaltungsauftrag, die Gesellschaft in die Richtung ihres schon im Recht formulierten, wenngleich idealen Ziels zu verändern. Deshalb sind sie auch keine Rechtslyrik oder nur ein simpler Moralismus, sondern in der Lage, sehr konkret auch die Gestalt und die entsprechenden Aufgaben einer menschenrechtsfundierten Gesellschaftsordnung zu benennen. Nun liegt die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und der Sozialpakt unter Einschluss der sozialen Rechte vor, und auf sie können Menschen sich in ihren Kämpfen beziehen.

Es war ein weiter Weg, bis mit einem erneuten Schub nach 1945 das Potenzial und die zentralen Motive der biblischen Ethik in den neuzeitlichen Menschenrechten wirksam werden konnten. Die soziale Katastrophe der Weltwirtschaftskrise Ende der 1920er Jahre, die Verwüstungen des Krieges und der Schock über den Zivilisationsbruch im Holocaust legten ideelle Energien frei und schufen eine spezifische Konstellation, in der eine Weltgesellschaft proklamiert werden konnte, in welcher der ethische Universalismus des biblischen Ethos in den Menschenrechten sich rechtsförmig niederschlagen konnte. Auch wenn konfuzianische, buddhistische oder orientalische Traditionen ebenfalls einen ethischen Universalismus kennen, waren sie doch an der Formalisierung oder Verrechtlichung der Menschenrechte nicht der Weise beteiligt. Es liegt ein normativer Rahmen für eine an den Menschenrechten orientierte globale Wirtschafts- und Sozialordnung vor. Auch wenn die kulturelle Prägung durch das biblische Ethos nicht immer ihr Potenzial entfaltete, so wurde sie aber zuletzt wirksam im Rahmen der Bewegung, welche zur globalen Anerkennung universaler Menschenrechte unter Einschluss der sozialen Rechte führte. Die ethische Substanz der biblischen Ethiktradition wurde in den neuzeitlichen Menschenrechten wirksam, die heute wohl als einflussreichste moralische Grundlage globalen Zusammenlebens gelten dürfen.

Der universelle Konsens der bürgerlich-liberalen mit den sozialistischen Menschenrechten wurde ab den 1970er Jahren durch den Neoliberalismus ausgehöhlt und zerstört. Das hat dazu geführt, dass die Menschenrechte unter Einschluss der sozialen Rechte gefährdet sind, ihr Bestand ist nicht ein für alle Mal gesichert, denn sie sind Qualitäten einer von Menschen gestalteten Welt. Kulturelle Traditionen bewirken von sich aus nichts. Es wird sich deshalb angesichts der offen zutage tretenden destruktiven Tendenzen des neoliberalen Kapitalismus zeigen müssen, ob der egalitäre Universalismus der Menschenrechte, der Europa kulturell tiefengeprägt hat, mit der schlechten Wirklichkeit des Neoliberalismus so konfrontiert werden kann, dass er erneut den Widerstand gegen die Umkehrung der Menschenrechte inspiriert, Unruhe stiftet, Auseinandersetzungen provoziert und den neoliberalen Eliten zum Tanz aufspielt.

## Marxens Gerechtigkeitsbegriff im Kontext

«In Ländern, die gut verwaltet sind, braucht es keine besondere Gerechtigkeit. Dem Gerechten fehlt dort die Ungerechtigkeit. [...] Eine fremde Behausung betretend, sah Herr K., bevor er sich zur Ruhe begab, nach den Ausgängen des Hauses und sonst nichts. Auf eine Frage antwortete er verlegen. «Das ist eine alte leidige Gewohnheit. Ich bin für die Gerechtigkeit; da ist es gut, wenn meine Wohnung mehr als einen Ausgang hat.»»

(Bertolt Brecht, *Werke*, Bd. 18, Berlin / Frankfurt 1995, S. 53, 439)

### 1

Um mit Persönlichem zu beginnen: Da es sich um ein dem bedeutenden Theologen Emil Fuchs gewidmetes Symposium handelt, möchte ich der Redlichkeit halber vorab eingestehen, dass ich – seit meiner Konfirmationszeit mit dem Theodizee-Problem ringend – bereits im Frühsommer 1945 aus der Kirche ausgetreten und seitdem in keine mehr eingetreten bin. Das hat mich natürlich nicht daran gehindert, einer freundlichen Einladung folgend, auf dem Evangelischen Kirchentag zu Leipzig mit seiner den Sprüchen Salomos (XII, 28) entnommenen Losung: «Auf dem Wege der Gerechtigkeit ist Leben» zu referieren,<sup>1</sup> und schon gar nicht daran, mich an einem Sammelband zur Erinnerung an Emil Fuchs zu beteiligen.<sup>2</sup> Andererseits habe ich in meinen differierten Publikationen zu Gerechtigkeits- und Legitimitätsproblemen um die einschlägigen religiösen Auffassungen keinen Bogen gemacht.<sup>3</sup>

Der 1818 geborene Deutsche jüdischer Herkunft Carl Marx entstammte mütterlicher- wie väterlicherseits Geschlechtern von Rabbinern. Sein Vater Heinrich M. war als praktizierender Jurist weniger aus Überzeugung denn aus berufssicherndem Staatszwang 1816 im katholischen Trier zum Protestantismus konvertiert und hatte 1824 im Einverständnis mit seiner Ehefrau Henriette M. (die allerdings erst ein Jahr danach den christlichen Glauben annahm) die sieben gemeinsamen Kinder evangelisch taufen lassen.<sup>4</sup> Beginnend mit seinem Religionsaufsatz beim Abitur von 1835 über «Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo [...] in ihrer unbedingten Notwendigkeit» gemäß Evangelium nach Johannes XV,1-14,<sup>5</sup> sind Marxens Gedanken über Gott und Glauben, über Religion und Theologie, über Judentum, Christentum und Islam (wie die seines unter Pietisten aufgewachsenen, später ihm gleichgesinnten Freundes Friedrich Engels) in Hunderten von

<sup>1</sup> «Karl Marx und die Frage nach der gerechten Gesellschaft», in: Konrad von Bonin (ed.), *Deutscher Evangelischer Kirchentag 1997*, Gütersloh 1997, S. 286-292.

<sup>2</sup> «Kategorischer Imperativ bei Christen und Marxisten», in: Kurt Reiprich (ed.), *Christentum, Marxismus und das Werk von Emil Fuchs*, Leipzig 2000, S. 17-20.

<sup>3</sup> Vgl. H. Klenner, «Recht wider Recht bei Martin Luther», in: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR*, Jg. 11 G, 1983, S. 34-41 (vgl. auch Jg. 6 G, 1983); ders., «When God commands, to take the trumpet», in: Stefan Smid (ed.), *Recht und Pluralismus*, Berlin 1997, S. 123-136; ders., «Christentum und Staatsgewalt», in: Frigga Haug (ed.), *Politik und Kopftuch*, Hamburg 2005, S. 166-170; sowie in den Lemmata des *Historisch-kritischen Wörterbuchs des Marxismus*, Bd. 5, Hamburg 2001, S. 370-394, Bd. 8, Hamburg 2012, S. 800-839.

<sup>4</sup> Vgl. die von Manfred Schöncke, *Karl und Heinrich Marx und ihre Geschwister* (Lebenszeugnisse), Bonn 1993, S. 141 ff., 188, 833 abgedruckten Dokumente.

<sup>5</sup> Marx/Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. I/1, Berlin 1975, S. 449-452, 1191 (von seinem Religionslehrer als eine lobverdienende, gedankenreiche, blühende und kraftvolle Darstellung bewertet, in der freilich die Notwendigkeit der fraglichen Vereinigung nur mangelhaft nachgewiesen sei).



Textabschnitten überliefert.<sup>6</sup> Gänzlich anders sieht es mit «Gerechtigkeit» aus. Während allein in der *Hebräischen Bibel* – also dem im Verständnis der christlichen Kirchen *Alten Testament* ohne Apokryphen – der Gerechtigkeitsbegriff nicht weniger als 523 Mal verwendet wird (wobei noch die Charakterisierung zahlreicher Menschen als gerecht hinzukommt),<sup>7</sup> tauchen in den Werken und Briefen von Marx/Engels mit ihren mehr als einhundert Bänden Gerechtigkeitserörterungen nur selten und dann noch zumeist kurz und knapp auf.<sup>8</sup>

Letzteres ist bei einem studierten Juristen, der Marx war, kein Wunder. Seit der europäischen Aufklärung gehen nämlich die praktizierenden Juristen zur «Gerechtigkeit» eher auf Distanz. Nicht Legitimität, sondern Legalität ist ihr Metier. Wenn es rechtsstaatlich zugehen soll, haben sie nämlich nicht ideologiesteuert zu theoretisieren, sondern gesetzgebunden zu agieren: Richter sind keine Priester der Gerechtigkeit, wie einst verschleierungsinteressiert unterstellt wurde,<sup>9</sup> sie sind Staatsbeauftragte für Gesetzlichkeit. Ein rechtsstaatlichen Kriterien gerecht werdendes Gerichtsurteil beruht auf dem Vor-Urteil des Gesetzgebers oder/auch früherer, vor allem höherer Gerichte. Die Entscheidungen von Gerichten sind keine Emanationen einer freischwebenden Intelligenz, sondern sollen am Gängelband von Normen einer allgemeinverbindlichen, also auch für sie selbst geltenden Rechtsordnung erfolgen. Francis Bacon hatte am Aufklärungsbeginn sogar behauptet, dass Juristen gar keine Meinungsfreiheit hätten, da sie die Gesetze nicht zu machen, sondern nur auszulegen haben, also «gleichsam in Fesseln [e vinculis] sprechen» müssen.<sup>10</sup>

Dass Menschen auch am Gängelband des Verstandes nicht davor gefeit sind, in einen Abgrund zu geraten, wie die Erfahrungen des Stalinismus und die «Widervernunft des totalitären Kapitalismus» beweisen,<sup>11</sup> widerlegt jedoch nicht den Dominanzanspruch von Rationalität. Wäre ein gerechtes Urteil nichts anderes als ein dem Rechtsgefühl entsprechendes Urteil,<sup>12</sup> erübrigte sich gerichtsfeste Rechtsstaatlichkeit. Eine Bindung von Gerichten an Gerechtigkeitsgefühle oder an einen geistlich, gar kirchlich vorgegebenen Gerechtigkeitsglauben würde ihre Freistellung von

---

<sup>6</sup> Vgl. Marx/Engels, *Über Religion*, Berlin 1958, 357 Seiten (eine bescheidene Auswahl von lediglich 27 Texten).

<sup>7</sup> Vgl. Heinz Monz, *Gerechtigkeit bei Karl Marx und in der Hebräischen Bibel. Übereinstimmung, Fortführung und zeitgenössische Identifikation*, Baden-Baden 1995, S. 63 (von mir rezensiert in: *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, 1996, Heft 4, S. 113); vgl. auch: *Große Konkordanz zur Luther Bibel*, Bd. 1, Berlin 1981, S. 498-502; Herbert Haag (ed.), *Bibel-Lexikon*, Leipzig 1981, S. 556-559, sowie neuestens Elke Mack, *Eine christliche Theorie der Gerechtigkeit*, Baden-Baden 2015.

<sup>8</sup> Vgl. Marx/Engels, *Werke* (MEW), *Sachregister-Band*, Berlin 1989, S. 250 (nachgewiesen werden etwa 50 Gerechtigkeitspassagen); das im Bd. 39 von MEW, Berlin 1968, S. 687-775 enthaltene Sachregister zu den Briefbänden von MEW vermeldet, wohl irrtümlicherweise, überhaupt keine Erwähnungen des Wortes Gerechtigkeit durch Marx und Engels. Im Unterschied zu dem von Tom Bottomore herausgegebenen *Dictionary of Marxist Thought*, Malden, MA, 1991, S. 275-277, dem von W. F. Haug herausgegebenen *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 5, Hamburg 2001, S. 357-397, und dem von Wal Buchenberg herausgegebenen *Karl-Marx-Lexikon*, Berlin 2009, S. 259-260, enthalten das von Konrad Lotter herausgegebene *Marx/Engels-Begriffslexikon*, München 1984, das von Lieber/Helmer herausgegebene *Marx-Lexikon*, Darmstadt 1988, sowie das von Lotter/Meiners/Treptow herausgegebene *Marx-Engels-Lexikon*, Köln 2006, kein Gerechtigkeits-Lemma. – Eine mit der zweibändigen *Großen-Konkordanz zur Luther-Bibel*, Berlin 1981, vergleichbare, vor einigen Jahrzehnten begonnene Konkordanz der von Marx/Engels überlieferten Texte wurde bereits im Anfangsstadium abgebrochen.

<sup>9</sup> Vgl. Aulus Gellius [2. Jh. u.Z.], *Attische Nächte* (XIV, 4), Leipzig 1987, S. 90, oder *Digesten* [533 u.Z.] des *Corpus Iuris Civilis* (lat./dtsh), Bd. II, Heidelberg 1995, S. 91 (1,1,1,1).

<sup>10</sup> Bacon, *Über die Würde und die Förderung der Wissenschaften* [1623], Freiburg 2006, S. 509, 730; ders., *The Essays*, Harmondsworth 1985, S. 222: «Judges ought to remember that their office is *jus dicere* and not *jus dare*, to interpret law, not to make law or give law».

<sup>11</sup> Vgl. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* [1944], Frankfurt 1988, S. 62.

<sup>12</sup> So aber: Hermann Paul, *Deutsches Wörterbuch*, Tübingen 2002, S. 399. – Hingegen verzichteten auf ein Gerechtigkeits-Lemma u.a. das fünfbändige *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* (Berlin 1971-1998), das achtbändige *Handwörterbuch der Rechtswissenschaft* (Berlin 1926-1937) sowie das achtbändige *Handwörterbuch der Staatswissenschaft* (Jena 1927).

rationaler Kritik und Kontrolle bedeuten. Deshalb gelten aufgeklärten Juristen bloßes Glauben und Gefühl dann als suspekt, wenn sie Gerichtsurteile zu determinieren beanspruchen. Gegensätzliche Gefühle vermögen einander nicht zu widerlegen wie auch der eine Glauben einen anderen Glauben nicht. Juden, Christen und Muslime haben sich im Verlauf der Menschheitsgeschichte wechselseitig toleriert oder unterdrückt; die jeweils Andersgläubigen jedoch zu widerlegen, gelang und gelingt ihnen nicht. Ohne zwischen Emotionalität und Rationalität Gräben aufwerfen zu wollen – Emotionalität pur führt jedenfalls zu Willkür. Dass die Grenzen zwischen demagogischer Rhetorik und argumentierender Rede fließend sind, wenn man das Gerechtigkeitsempfinden als Begründung für Rechtsforderungen und Gerichtsentscheidungen gelten lässt, ist kaum zu bestreiten. Mit «gesundem Volksempfinden» sind Verbrechen genug gerechtfertigt worden.

## 2

«Gerechtigkeit» ist eine *Allenweltsvokabel*. Aber was für eine! Ein Mensch, eine Gesellschaft, ein Staat, eine Regierung, ein Parteiprogramm, eine Religion, eine Kirche, ein Priester, ein Gesundheitswesen, ein Bildungssystem, ein Lehrer, dessen Zensuren, ein Journalist, ein Rezensent, Kriege und Bürgerkriege, die Asylgewährung für Flüchtlinge, der Laizismus, die Todesstrafe, das Foltern, Gesetze, Gerichtsurteile, die Eigentumsverhältnisse mitsamt den sich aus ihnen ergebenden Reichtum/Armut-Gegensätzen, selbst der liebe Gott oder das Schicksal – sie alle wurden und werden für gerecht oder für ungerecht gehalten. Einunddasselbe Phänomen von den einen für mehr oder minder gerecht und von den anderen für mehr oder minder ungerecht. So schon Heraklit: Für Gott ist alles gut und gerecht; die Menschen aber halten das eine für gerecht und das andere für ungerecht.<sup>13</sup>

«Gerechtigkeit» ist auch eine *Jedermannsvokabel*. In der Alltagssprache wird sie überdurchschnittlich häufig benutzt,<sup>14</sup> und in Publikationen genießt sie seit Jahrzehnten, wie eine Überprüfung ihrer Verwendungshäufigkeit mit elektronischen Mitteln ergibt,<sup>15</sup> eine gleichbleibende Konjunktur. Da Sprachgebrauchsfrequenzen Präferenzen, Bedürfnisse und Interessen signalisieren, könnte die merkwürdigerweise achtfach geringere Verwendungshäufigkeit des Wortes «Ungerechtigkeit» gegenüber dem Wort «Gerechtigkeit» darauf hindeuten, dass das Oppositionsverhalten gegenüber den jeweiligen als ungerecht verstandenen Herrschaftsverhältnissen geringer ausgeprägt ist als deren Verschleierungserfolg durch ihre Inanspruchnahme, gerecht zu sein.

Im Politikerjargon gehört «Gerechtigkeit» zu den Lieblingsphrasen aber auch aller Parteien, besonders natürlich als wahlkampfbedingtes Versprechen – im Doppelsinn des Wortes! In Deutschland sind es vor allem die sich für internationalistisch und links haltenden Parteien, die sich als Gerechtigkeitsapostel hervortun, zumal ihre christ- und freidemokratischen Mit- und Gegenspieler lamentieren, dass in der Hierarchie der Idealitäten die Gerechtigkeit und die Solidarität der Freiheit und dem Eigentum den Rang abgelaufen hätten, wie in der Realität der Sozialstaat die Zivilgesellschaft dominiere, was umzukehren so nötig sei wie die Arbeit billig und die Arbeitskräfte willig zu halten.

Zugleich gehört «Gerechtigkeit» zu den umstrittensten Begriffen. Deren Kontext ist zudem multidisziplinär.<sup>16</sup> Man spricht von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, von theologischer und juristischer Gerechtigkeit, von historischer und utopischer Gerechtigkeit, von legaler und morali-

---

<sup>13</sup> Heraklit [um 500 v.u.Z.], in: Jaap Mansfeld (ed.), *Die Vorsokratiker*, Bd. 1, Stuttgart 1983, S. 275.

<sup>14</sup> Vgl. Arno Ruoff, *Häufigkeitwörterbuch der gesprochenen Sprache*, Tübingen 1981, S. 87.

<sup>15</sup> Vgl. Google Books Ngram Viewer: Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit.

<sup>16</sup> Vgl. die Gerechtigkeits-Lemmata in: Otto Brunner (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 231-311; Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 5, London 1998, S. 141-168; *Deutsches Rechtswörterbuch*, Bd. 4, Weimar 1951, S. 264-282; Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd.4/I-2, Leipzig 1897, S. 3593-3614; Jürgen Mittelstraß (ed.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 1, Mannheim 1980, S. 745-748; Joachim Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel 1974, S. 329-338; Hans-Jörg Sandkühler (ed.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 1, Hamburg 1999, S. 464-470; David Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Bd. 8, New York 1968, S. 341-347. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 12, Berlin 1984, S. 404-448; *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, Tübingen 2000, S. 702-747.

scher Gerechtigkeit, von politischer und sozialer Gerechtigkeit, von formaler und materialer Gerechtigkeit, von ausgleichender und verteiler Gerechtigkeit, von globaler und imperialer Gerechtigkeit, von nationaler und transnationaler, sogar von Weltgerechtigkeit, von Lohn-, Zins-, Steuer- und Wehrgerechtigkeit, von Generationen-, Gender-, Ressourcen- und – bezogen auf die Nutzung von Flüssen durch konkurrierende Anrainerstaaten, Bauern oder Golfplatzinteressenten – auch von Wassergerechtigkeit. Selbst von Gerechtigkeitslücken wird gelegentlich gesprochen, als ob es einen Gerechtigkeitssteppich für alle gäbe, den es nur noch ein bisschen auszuflicken gelte.

Gegenwärtig werden wir von einer (freilich literarisch bleibenden) Gerechtigkeitsinflation heimgesucht. Gerechtigkeit scheint die einzige Münze zu sein, die überall gilt. Vermutlich, weil sie alles, also nichts wert ist, könnte man meinen. Zuweilen wird sie für ein zeitlos gültiges Maß richtigen Verhaltens gehalten, als was es auch unser «führendes» Rechtslexikon definiert;<sup>17</sup> zuweilen aber für etwas geradezu Entgegengesetztes: für bloße Ideologie, begriffen als interessebedingtes Vorurteil, bei der Legitimationsbeschaffung für Präventivkriegsunternehmen zum Beispiel. Jedenfalls scheint «Gerechtigkeit» von Haus aus ein Schleusenbegriff zu sein, durch keinen Inhalt beschwert, doch bereit, jedweden Inhalt aufzunehmen. Ein Wort aber, das alles bedeutet, besagt logisch nichts. Was jedoch logisch nichts besagt, kann psychologisch sehr viel und vor allem vielerlei bedeuten.

Die umgangssprachlich übliche Substantivierung der adjektivischen Redeweise – das Ersetzen etwa von «für gerecht gehaltene Verhältnisse» durch «die Gerechtigkeit» – begünstigt die Fiktion, dass es eine Gerechtigkeit als solche gebe.<sup>18</sup> Dass Ontologisierungen in irrationale Gefilde führen, zeigt sich in Gerichtsurteilen immer dann, wenn der «Gerechtigkeit» eine Begründungsfunktion zugemutet wird. Zum Glück scheuen davor die vor allem auf Gesetzlichkeit eingeschworenen Gerichte zumeist zurück, obwohl ein Rechtsdenker vom Range Radbruchs die Juristen aufgefordert hatte, «durch die tausend Lücken des Rechts hindurch mit der Gerechtigkeit unmittelbar Verkehr [zu] pflegen».<sup>19</sup> Auch die vom Gericht zu beurteilenden alltäglichen Meinungs widersprüche zwischen Kläger und Beklagten, zwischen Ankläger und Angeklagten, die zugleich unterschiedlichen Gerechtigkeitsvorstellungen entsprechen, widerspiegeln deren Interessengegensätze. Ist doch die innere Gegensätzlichkeit der Gesellschaft, letztlich ihr Selbstwiderspruch, die Existenzgrundlage ihres Rechts, dessen Funktion in nichts anderem besteht, als diese Widersprüche zu regulieren. Auch das Urteil eines Gerichts ist als Moment des Ordnungsreglements einer herrschaftsförmig organisierten Gesellschaft mehr als eine bloße Meinung darüber, was gerecht und was ungerecht ist. Es ist ein interessebedingter Eingriff in Freiheit und Eigentum der von ihm Be- und Verurteilten.

Bei allen bedeutenden Denkern findet sich je eigene Vorstellungen von Gerechtigkeit formuliert. Es hat keiner sonderlichen Mühe bedurft, um eine Liste von einhundert derartigen Gerechtigkeitsbehauptungen zusammenzustellen.<sup>20</sup> Da finden sich, um wenigstens einige zu nennen, «Gerechtigkeit» verstanden als bloßer Nutzen der jeweils Herrschenden (Thrasymachos), oder als ein Mittleres zwischen Unrecht und Unrechtleiden (Platon), oder als Gesellschaftsvertrag, einander weder zu schädigen, noch sich schädigen zu lassen (Epikur), oder als unwandelbarer Wille, jedem sein Recht zu gewähren (Ulpian), oder als Gegenteil von Privateigentum (Morus, Winstanley), oder als schönes, allerdings Habgier verbergendes Gewand (Spinoza), oder als Nächstenliebe des Weisen (Leibniz), oder als Thron, vor dem alle Streitigkeiten über Recht und

---

<sup>17</sup> Horst Tilch (ed.), *Deutsches Rechts-Lexikon*, Bd. 2, München 2001, S. 1885; vgl. auch: Rudolf Weber-Fas, *Grundrechte Lexikon*, Tübingen 2001, S. 67: «Gerechtigkeit ist ein ideales Ziel der rechtsstaatlich konstituierten gesetzgebenden, rechtsprechenden und vollziehenden Gewalt. Da die Idee der Gerechtigkeit nicht ohne weiteres realisierbar und ihr Inhalt überdies für unterschiedliche Deutungen offen ist, kann aus praktischen Gründen der Gerechtigkeitsgehalt hoheitlichen Staatshandelns kaum anders als an grundlegenden Verfassungsnormen gemessen werden.»

<sup>18</sup> Vgl. Heinz Wagner, «Recht contra Gerechtigkeit», in: Gerhard Haney / Werner Maihofer / Gerhard Sprenger (ed.), *Recht und Ideologie*, Bd. 1, Freiburg 1996, S. 257

<sup>19</sup> Gustav Radbruch, *Gesamtausgabe*, Bd. 1, Heidelberg 1987, S. 399.

<sup>20</sup> Vgl. H. Klenner, *Historisierende Rechtsphilosophie*, Freiburg 2009, S. 13-38, 649-697. – Robert Musil hatte im 111. Kapitel seines Meisterromans von 1931: *Der Mann ohne Eigenschaften* (Berlin 1975, S. 685) eine Kommission erwähnt, die sogar einige *tausend* Gerechtigkeitsstandpunkte einzunehmen befähigt war.

Unrecht durch ewige und unveränderliche Regeln entschieden werden (Mendelssohn), oder als ein *A-priori*- Maßstab (Kant), oder als Dasein der Freiheit durch Vernunft (Hegel), oder als Eigenschaft und Phantom der Deutschen (Goethe), oder als Gebot Gottes (Stahl), oder als ein Nagel, den die Sozialisten den halbgebildeten Massen in den Kopf treiben, um sie ihres Verstandes völlig zu berauben (Nietzsche), oder als ein ebensowenig wissenschaftlich beweisbares Phänomen wie die Schönheit eines gotischen Domes oder einer Beethovenschen Symphonie (Ehrlich), oder als ein irrationales Ideal (Kelsen), oder als ein Scheinproblem (Marcic), oder als eine adäquate Komplexität des Rechtssystems (Luhmann), oder als the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought (Rawls), oder, wenn es sich um «soziale Gerechtigkeit» handeln soll, nicht um eine Kategorie des Irrtums, sondern um eine des Unsinn, vergleichbar dem Ausdruck «ein moralischer Stein» (Hayek).

Wo Interessen konfliktieren, konfliktieren letztlich die Ideen auch. Noch keines Philosophen Gerechtigkeitskriterium erwies sich als widerspruchs- oder gar widerlegungsfest. Selbst mit dem gedanklichen Gehalt von *Jedem das Seine*, einem häufig als Gerechtigkeitsformel schlechthin (miss)verstandenen Schlagwort, ist während seiner nachweislich zweieinhalbtausendjährigen Verwendungsgeschichte von Theologen, Philosophen und Juristen, von Staatsmännern, Gesetzgebern, Politikern und Werbefachleuten Verschiedenartiges, ja Entgegengesetztes gerechtfertigt worden. *Jedem das Seine* wurde als Leerformel gedeutet, aber auch als Aufforderung, allen das ihnen Gebührende zukommen zu lassen, mindestens jedoch das von ihnen bereits Erworbene zu bewahren; es wurde als Legitimation bestehender Eigentumsverhältnisse (ausdrücklich auch von Sklaverei und Leibeigenschaft), als Devise für Preußens Schwarzen Adlerorden, als Einlieferungsmotto für das KZ Buchenwald, als Reklametext für Kapitalistenkommerz benutzt, aber auch – von Ernst Bloch – als Parole für eine Gesellschaft ohne Herren und Knechte, für eine «Gerechtigkeit von Unten».<sup>21</sup> Zu diesen und den vielen anderen Vorstellungen von Gerechtigkeit steht Marxens Gerechtigkeitsbegriff in Ko- und Kontra-Existenz.

«Gerechtigkeit» funktioniert aber nicht nur als ein Terminus innerhalb von Aussagen (etwa: ein spezielles Verhalten ist tatsächlich gerecht oder ungerecht), sondern auch innerhalb von Aufforderungen, von Normen. So dürften das Motto des 96. Deutschen Katholikentages vom Mai 2006 «Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht», und die Denkschrift der Evangelischen Kirche Deutschlands zur Armut in unserem Lande vom Juni ebenfalls dieses Jahres mit dem Titel: «Gerechte Teilhabe» wohl normativ gemeint sein, denn dass die Kirchen beider Christen-Konfessionen die Gegenwartsverhältnisse für der göttlichen Gerechtigkeit gemäß halten, ist kaum vorstellbar. Aber auch in Gesetzen, besonders in grundlegenden, findet sich «Gerechtigkeit» als ein normativ gemeinter Terminus. So heißt es in Art. 2 III der Charta der Vereinten Nationen vom Juni 1945, dass alle Mitgliedstaaten «shall settle their international disputes [...] in such a manner that peace and justice are not endangered», und Artikel 31 der Charta der Grundrechte der Europäischen Union vom Dezember 2000 regelt den Anspruch jedes Arbeitnehmers auf «gerechte Arbeitsbedingungen». Wie sich aus den Artikeln 1, 56 und 64 des seit dem 3. Oktober 1990 für ganz Deutschland geltenden Grundgesetzes ergibt, gehört «Gerechtigkeit» auch zum Verfassungsvokabular der BRD. Die beiden zuletzt genannten Belegartikel beziehen sich auf den Eid, jenen feierlichen Schwur, den Schopenhauer einst als «metaphysische Eselsbrücke der Juristen» charakterisiert hatte,<sup>22</sup> und zwar auf einen Sonderfall des Amtseides: Bundespräsident, Bundeskanzler und Bundesminister haben zu schwören, dass sie unter anderem «Gerechtigkeit gegen jedermann üben werden». Auch die Richter haben gemäß § 38 des Deutschen Richtergesetzes von 1972 (BGBl 1972, I, S. 713) zu schwören, dass sie «nur der Wahrheit und der Gerechtigkeit» dienen werden. Eine Verletzung des Amtseides ist übrigens kein Verbrechen im Sinne von § 12 des Strafgesetzbuches, dessen § 154 für den «normalen» Meineid eine Freiheitsstrafe nicht unter einem Jahr vorsieht.

Nach vorherrschender, ernsthaft kaum zu bestreitender Auffassung handelt es sich auch beim zweiten Absatz des Grundgesetzartikels 1, wonach sich das Deutsche Volk «zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt bekennt», nicht um das Element einer Seins-Analyse,

<sup>21</sup> Belege bei: H. Klenner, «Jedem das Seine», in: Kurt Pätzold / Manfred Weißbecker (ed.), *Schlagwörter und Schlachtrufe*, Bd. 2, Leipzig 2002, S. 327-332.

<sup>22</sup> Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Bd. 5, Stuttgart 1987, S. 417, 313 f. (*Parerga und Paralipomena*, II, Kap 15).

sondern um das Element einer Sollens-Ordnung, also nicht um einen Aussagesatz, sondern um einen Rechtssatz. Seiner Bedeutung nach enthalte er eine Aufforderung, als Verfassungsnorm also unmittelbar geltendes Recht. Mit ihm werde ein Verhalten nicht *beschrieben*, sondern *vorgeschrieben*. Nicht werde die Wirklichkeit mit ihm erklärt oder verklärt, sondern in sie normativ eingegriffen: der Wirklichkeit wird zugemutet, sich am Vorbild einer wirklich menschlichen Gemeinschaft zu orientieren. Geschützt durch die auch für ihn geltende Unveränderbarkeitsgarantie des Grundgesetz-Artikels 79 III verpflichte dessen Art. 1 II den Staat, die Achtung menschlicher Würde zum obersten Prinzip seiner gesamten Tätigkeit und zur Grundlage einer universalen Gerechtigkeit zu machen.<sup>23</sup>

So weit, so gut. Oder auch nicht. Von anderer, nicht weniger ernst zu nehmender Seite wird nämlich ernüchternd auf die hochgeschraubten Erwartungen an das grundgesetzlich gebotene Gerechtigkeitsbekenntnis reagiert: Artikel 1 des Grundgesetzes bilde bloß einen dislozierten Teil seiner Präambel; sein normativer Gehalt sei daher eher als gering einzuschätzen.<sup>24</sup> Schärfer noch war das Ergebnis einer sorgfältigen Textanalyse des Grundgesetzes und der Argumentationsstrukturen des Bundesverfassungsgerichts ausgefallen, wonach es sich bei diesem ersten Grundgesetzartikel lediglich um eine «holistische Fundamentalrhetorik» handle, ja dass es sinnlos sei, aus diesem Text «andere Sätze mit Rechtsgeltung nach logischen Regeln abzuleiten».<sup>25</sup> Zumindest darf die Gerechtigkeitserwähnung durch das Grundgesetz nicht als eine Art von «Wertungsreservoir» betrachtet werden, aus dem subjektive Präferenzen die allgemeine Gesetzlichkeit durchlöchern. Das verbietet schon die Normierungsdichte der deutschen Rechtsordnung. Gelegentlich erwähnt zwar das deutsche Bundesverfassungsgericht in seinen Urteilsbegründungen das Gerechtigkeitsgefühl, das Gerechtigkeitsempfinden und die allgemeinen Gerechtigkeitsvorstellungen der Gemeinschaft,<sup>26</sup> ohne indes diese vorhandenen Phänomene jeweils soziologisch nachzuweisen oder sie gar zu *Kriterien* einer vorhandenen Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit aufzuwerten.

Wie mit statistischen Methoden errechnet worden ist, bewegte sich allerdings der proportionale Anteil bei den jährlich etwa zwei Millionen bundesdeutscher Gerichtsentscheidungen zwischen 1951 und 1999, in denen das Wort «Gerechtigkeit» wenigstens verwendet wurde, zwischen 0,38 und 1,19 Prozent; bei den in den ersten einhundert Bänden abgedruckten Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts erfolgte in immerhin knapp 18 Prozent der Fälle – Tendenz allerdings sinkend! – ein Rückgriff auf «Gerechtigkeit» (wobei «Rückgriff» hier nicht unbedingt «Begründungsgrundlage» bedeutet).<sup>27</sup> In der Mehrzahl der Fälle handelt es sich um Bestätigungs- und Absegnungsfloskeln für zuvor bereits positivrechtlich gut begründete Entscheidungen, für die sich die Richter zusätzlich eines guten Gewissens versicherten. In seinem Urteil vom 12. Juli 1994 über die Berechtigung von friedenssichernden Bundeswehreinmärschen im Ausland hat das Bundesverfassungsgericht zwar den Einsatz bewaffneter Streitkräfte Deutschlands im Rahmen eines Systems kollektiver Sicherheit erörtert und begründet, die fundamentale Frage danach aber, ob die militärische Beteiligung nur innerhalb *gerechter* Kriege erfolgen dürfe, klüglich vermieden.<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> So: Ernst Benda / Werner Maihofer / Hans-Jochen Vogel (ed.), *Handbuch des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1994, S. 162.

<sup>24</sup> Horst Dreier (ed.), *Grundgesetz. Kommentar*, Bd. 1, Tübingen 1996, S. 134.

<sup>25</sup> Waldemar Schreckenberger, *Rhetorische Semiotik*, Freiburg 1978, S. 397, 87.

<sup>26</sup> Vgl. die entsprechenden *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts* (BVerfGE), Bd. 3, S. 135; 4/246; 9/349; 15/342; 30/333; 34/287; 35/127; 40/257; 42/72; 69/169.

<sup>27</sup> Markus Stefan Jungbauer, *Die Verwendung des Begriffs «Gerechtigkeit» in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts*, Hamburg 2002, S. 17, 100, 106. Zu berücksichtigen ist dabei, dass sich die Erfolgchancen für die in Karlsruhe eingereichten Verfassungsbeschwerden auf etwa 2 % belaufen.

<sup>28</sup> Grimm/Kirchhof (ed.), *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*, Tübingen 1997, Bd. 2, S. 547 (BVerfGE, Bd. 90, S. 286-390). Vgl. die weitergehende Kritik an diesem Urteil von Martin Kutscha, «Die Verfassungsbindung der Staatsgewalt. Eine unzeitgemäße Erinnerung anlässlich der Debatte um Bundeswehreinmärsche», in: Fredrik Roggan (ed.), *Mit Recht für Menschenwürde und Verfassungsstaat*, Berlin 2006, S. 132.

Dies und anderes gilt es zu bedenken, wenn man Marxens Gerechtigkeitsbegriff – eine eigene Gerechtigkeits*theorie* haben sie nicht hinterlassen! – ins Spiel bringt. Marx und Engels leiteten ihre Forderung, die alte, auf Klassengegensätzen beruhende bürgerliche Gesellschaft aufzuheben und eine neue Gesellschaft ohne Klassen und ohne Privateigentum zu gründen (MEW 4/596), weder aus Gerechtigkeits*begriffen* noch aus Gerechtigkeits*gefühlen* ab; Ideen hätten sich doch immer nur «blamiert», sofern sie von den Interessen verschieden waren (MEW 2/85). Ihren Entwurf einer «Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist» (MEW 4/482; 39/194), haben sie aus dem ihrer Meinung nach empirisch wahrnehmbaren Gegebenheiten und wissenschaftlich erforschten Gesetzmäßigkeiten der kapitalistischen Produktionsweise geschlussfolgert.

Der von den Aufklärungsdenkern bis hin zu Hegel und Feuerbach infizierte Marx kommentierte die auf Glauben und Gefühl ruhenden Gerechtigkeitsauffassungen weniger mit Zustimmung oder Ablehnung. Er wusste sie vielmehr als Grundlage für das Handeln von Herrschenden wie von Beherrschten historisch einzuordnen. Schon deshalb war von ihm eine billige Negation etwa der Behauptung des Apostel Paulus, dass der Mensch allein durch den Glauben gerecht werde (Römerbrief III,28), ebenso wenig zu erwarten wie zu des Augustinus Meinung, dass es wirkliche Gerechtigkeit nur in einem Gemeinwesen gebe, dessen Gründer und Herrscher Christus ist,<sup>29</sup> oder zur Koran-Sure V,11-13, laut der gerechtes Handeln aus Furcht vor Allah geschieht und Ungläubige als Gefährten des Höllenpfuhls verdammt werden, oder von Calvins Unterstellung, dass die göttliche Gerechtigkeit zu hoch sei, als dass sie mit Menschenmaß gemessen und vom Menschengestalt begriffen werden könnte.<sup>30</sup> Aber auch inhaltlich eher entgegen gesetzte Auffassungen, die mit Marxens Meinung in Übereinstimmung zu stehen scheinen, entsprachen nicht seinem Anspruch an eine Gerechtigkeitskonzeption. Wenn etwa der biblische Psalm 58 die Mächtigen im Lande (undifferenziert!) bezichtigt, statt für Gerechtigkeit zu sorgen, mutwillig Unrecht zu treiben (und Gott aufgefordert wird, «ihnen die Zähne im Maul zu zerschlagen»!), oder wenn Voltaire behauptet, dass es keinen Aggressor gibt, der seine Missetat nicht mit dem Vorwand der Gerechtigkeit bemäntelt,<sup>31</sup> oder wenn Holbach beteuert, dass die in allen Gesellschaften anzutreffende Ungleichheit auf der von den Herrschenden ausgeübten Gewalt und ihren Ungerechtigkeiten beruht sowie auf der Dummheit der Untertanen.<sup>32</sup> Oder wenn es in einem Manuskript von Wilhelm Weitling, immerhin dem Autor der programmatischen Grundlage des «Bundes der Gerechtigkeit», dem unmittelbaren Vorläufer des «Bundes der Kommunisten», heißt, dass allein die christlichen Prinzipien zu einer «befriedigenden Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit» führen würden.<sup>33</sup>

Unterzieht man sich der Mühe, die freilich arg verstreuten Bemerkungen von Marx/Engels zum Gerechtigkeits innerhalb eines Monumentalwerkes zu strukturieren, dann sieht man sich einem komplexen Gedankengebäude ausgeliefert.<sup>34</sup> Einerseits haben sie jedes Gerechtigkeitsprinzip mit absolutem Geltungsanspruch, da es angeboren, göttlich auferlegt oder apriorisch prä-tendiert sei, als eine in ihrem Sinne pure Ideologie, also als «falsches Bewusstsein» (MEW 9/494), bewertet: «Von natürlicher Gerechtigkeit zu reden, ist Unsinn. Die Gerechtigkeit der Transaktionen, die zwischen den Produktionsagenten vorgehen, beruht darauf, dass diese Trans-

<sup>29</sup> Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat* [413-426], München 1997, S. 95 (II, 21).

<sup>30</sup> Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion* [1536], Neukirchen 1928, S. 463 f. (III, 23,1).

<sup>31</sup> Voltaire, *Streitschriften*, Berlin 1981, S. 319 («Der unwissende Philosoph» [1766], Nr. 32).

<sup>32</sup> Paul Thiry d'Holbach, *Religionskritische Schriften*, Berlin 1970, S. 324 [1768]; Du Marsais / d'Holbach, *Essay über die Vorurteile* [1769], Leipzig 1972, S. 111.

<sup>33</sup> Wilhelm Weitling, *Gerechtigkeit* [1843], Kiel 1929, S. 123; vgl. Waltraud Seidel-Höppner, *Wilhelm Weitling*, Bd. 1, Frankfurt 2014, S. 297 ff.

<sup>34</sup> Hermann Klenner, *Marxismus und Menschenrechte*, Berlin 1982, S. 147-158: «Gerechtigkeit – eine rechtsphilosophische Kategorie?»; ders., «Gerechtigkeit», in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 5, Hamburg 2001, S. 381-387; ders., *Kritik am Recht*, Berlin 2016, S. 171-178, ders., *Recht, Rechtsstaat und Gerechtigkeit*. Köln 2016, S. 77-102; Alessandro Baratta, *Philosophie und Strafrecht*, Köln 1985, S. 197-211: «Recht und Gerechtigkeit bei Marx».

aktionen aus den Produktionsverhältnissen als natürliche Konsequenz entspringen» (MEW 25/351). Wer demzufolge in wissenschaftlichen Untersuchungen mit «Gerechtigkeit» – häufig nichts anderem als eine «leeren Redensart» (MEW 34/406), eine «idealistischen Gerechtigkeitsredensart» (MEW 37/463) – operiere, stifte bloß heillose Verwirrung an (MEW 18/277), denn «über soziale Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit wird entschieden durch eine einzige Wissenschaft, [...] die Wissenschaft der politischen Ökonomie» (MEW 19/247). Die Befreiung der Arbeiterklasse war für Marx «keine question of abstract justice or humanitarian sentiment, sondern the first condition of their own social emancipation» (MEW 37/669). Schon gar nicht konnte man Marx/Engels mit ewiger Gerechtigkeit kommen (MEW 4/161; 17/625; 20/580; 23/99). Doch auch die damit unvereinbar scheinende Gegenposition: die geschichtliche Erklärung für das Entstehen eines Rechtszustandes zum Maßstab einer Rechtfertigung seiner künftigen Geltung zu erheben (also der Gerechtigkeitsproblematik den Boden zu entziehen), wie sie insbesondere von Savigny betrieben wurde, bei dem Marx als stud. jur. selbst an Berlins Universität 1836/37 Vorlesungen über die Pandekten gehört hatte, wurde natürlich von dem durch Hegel/Gans zum Dialektiker gewordene Wissenschaftler verworfen (MEW 1/78, 380).<sup>35</sup>

Andererseits haben Marx/Engels den teils progressiven, teils konservativen Gehalt der im Geschichtsverlauf der Menschheit auftretenden Gerechtigkeitsvorstellungen als ideellen Ausdruck materieller Interessen der verschiedenen Gesellschaftsklassen gewürdigt: Gerechtigkeit sei eben «der ideologisch verhimmelte Ausdruck der ökonomischen Verhältnisse, bald nach ihrer konservativen, bald nach ihrer revolutionären Seite hin» (MEW 18/277). Davon abgehoben haben sie unterschieden zwischen a) einer juridischen Gerechtigkeit (*justitia legalis et forensis*), das heißt einer Übereinstimmung zwischen einer Rechtsnorm und eines Gerichtsurteils mit der geltenden Rechtsordnung, b) einer gesellschaftlichen Gerechtigkeit, d.h. einer Übereinstimmung zwischen Recht und Produktionsweise, sowie c) einer historischen Gerechtigkeit, d.h. einer Übereinstimmung zwischen dem Recht und den Fortschrittserfordernissen der Gesellschaft. In diesem Sinne unterschieden sie zwischen «what is morally fair, what is even fair in law» von dem, was «socially fair» ist (MEW 19/247), wobei sie unter «fair in law» ein Verhalten oder ein Verhältnis verstanden, was dem jeweils geltenden staatlichen Gesetz entspricht, also juristisch gerecht ist, während sie unter «socially fair» ein der jeweiligen Produktionsweise gerecht werdendes Verhalten oder Verhältnis verstanden. Nur so kann man verstehen, wenn Engels von «historischer Gerechtigkeit» (MEW 13/405) oder von «geschichtlicher Berechtigung» (MEW 20/263) spricht, oder wenn Marx von einer «historischen Berechtigung des Kapitals» (MEW 25/269) von einer «geschichtlichen Berechtigung [...] der bürgerlichen, kapitalistischen Produktionsweise» schreibt (MEGA II/3, S. 1861), oder auch davon, dass die kapitalistische Verteilung zwischen Arbeiter und Bourgeois die einzig «gerechte» Verteilung auf der Grundlage der kapitalistischen Eigentumsverhältnisse sei (MEW 19/18). Der Kapitalist profitiere «mit vollem Recht, d.h. dem dieser Produktionsweise entsprechenden Recht» (MEW 19/359). Doch könne der Vertrag zwischen Kapital und Arbeit selbst niemals auf gerechten Bedingungen beruhen (MEW 16/196), denn «der Arbeiter hat keinen gerechten Ausgangspunkt» (MEW 19/248), also sei auch sein Arbeitslohn «in keiner Weise aus der Gerechtigkeit kalkulierbar» (MEGA I/25, S. 12).

Marx/Engels operierten sowohl mit einem ideologiekritischen als auch mit einem normativen Gerechtigkeitsbegriff. Dabei präferierten sie die reflexiven gegenüber den konstitutiven Eigenschaften von Gerechtigkeit, die Widerspiegelung historischer Vorgänge in Gerechtigkeitsideen gegenüber deren Rückwirkung auf den Verlauf der Geschichte. Fixiert vor allem auf die ihrer Meinung bevorstehende proletarische Revolution, in der sich die kapitalistischen Produktionsverhältnisse in sozialistische «umhüten» werden (MEW 25/785), haben sie allerdings die reformierenden Potenzen von Gerechtigkeitsforderungen innerhalb der bestehenden Gesellschaftsformation unterbewertet.

#### 4

Ganz gewiss gehört es zu den Vorzügen des Marxschen Dreifaltigkeitskonzepts von Gerechtigkeit: der Unterscheidung zwischen juristischer, gesellschaftlicher und historischer Gerechtigkeit, dass es Differenzierungen in großer Dimension vorzunehmen ermöglicht: Es reduziert das Ge-

---

<sup>35</sup> Vgl. Hermann Klenner, *Deutsche Rechtsphilosophie im 19. Jahrhundert*, Berlin 1991, S. 92-109: «Savignys Forschungsprogramm der Historischen Rechtsschule».

rechtheitsproblem nicht auf einen binären Recht/Unrecht-Code und macht vor allem innerhalb von Gerechtigkeitsüberlegungen das Umfeld sozialer Strukturen und Handlungen wissenschaftlich und politisch diskutierbar. Es orientiert seine Anhänger darauf, verschiedenartige Forderungen nach Gerechtigkeit zu erheben: a) solchen, die auf eine Verbesserung der gegenwärtigen sozialen und juristischen Verhältnisse zielen, die also *innerhalb* der kapitalistischen Rechts- und Gesellschaftsordnung zu verwirklichen sind, und b) solchen, die sich nicht auf deren evolutionäre Veränderungen beschränken, sondern die historische Gerechtigkeit des Realkapitalismus als Ganzes bestreiten, also insbesondere das Privateigentum an den Produktionsmitteln und dessen bekannte Folgen für den Reichtum/Armut- und den Macht/Ohnmacht-Gegensatz innerhalb der Gesellschaft sowie den Imperialismus samt Kriegspermanenz.

Zum Letzteren: Wie bereits an anderer erörtert, gehört es zu den größten Leistungen der aufgeklärten, bis zum heutigen Tag aufklärenden Rechtsphilosophie Europas, nur jenen Staat als gerecht zu legitimieren, dessen Autorität aus der freien Entscheidung seiner Bürger hervorgeht, und nur jenes Recht als gerecht anzuerkennen, dessen Autor und Adressat letztlich identisch sind; nur einem solchen Recht sei Gehorsam geschuldet. Solch eine Herrschaftsordnung nennt man Demokratie, und es handelt sich bei ihr um nichts anderes als um eine Vergesellschaftung des Staates, seiner politischen Macht. Welche Gründe, die für diese Vergesellschaftung sprachen, sprechen eigentlich gegen eine Vergesellschaftung auch der wirtschaftlichen und der medialen Macht? Solch eine Frage ernst zu nehmen, heißt dem Gerechtigkeitsproblem eine Sichtweise zu eröffnen, die schließlich auf die Widersprüche innerhalb der Macht/Ohnmacht-Struktur der Gegenwartsgesellschaft als auf unsere Hoffnungen setzt.<sup>36</sup>

Mit der grundsätzlichen Verschiedenartigkeit des Gerechtigkeitsbegehrens wird zugleich eine Absage erteilt sowohl einer auf die qualitative Andersartigkeit solcher Forderungen verzichtenden Transformationsideologie, als auch einem Alles-oder-nichts-Denken, das letztlich darauf hinausläuft, sich mit dem Nichts zu bescheiden. Denn die in der bundesdeutschen Gegenwart erhobenen Forderungen zum Beispiel auf Mindestlohn oder auf dessen Erhöhung, auf die radikale Beseitigung der Lohn- und Rentenunterschiede zwischen West- und Ost-Deutschland, auf «bezahlbare» Mieten, auf die unbeschränkte Weitergeltung des Asylrechts gemäß Grundgesetz-Artikel 16, auf die Beendigung deutscher Kriegseinsätze und Waffenexporte, auf die Beseitigung des Grundgesetz-Artikels 140, der die Weitergeltung von fünf Artikeln der Weimarer Verfassung garantiert und damit die konsequente Laizität negiert, auf die Beseitigung der hinterwälderischen Paragraphen 90 und 103 des Strafgesetzbuches, durch die der Würde des inländischen oder eines ausländischen Staatsoberhauptes ein anderer Stellenwert zuerkannt wird als der eines nicht «gekrönten» Menschenhauptes – sie alle können sich auch Marxens Gerechtigkeitsbegriffs bedienen, ohne sich den Vorwurf einhandeln zu müssen, lediglich sozial- oder liberaldemokratisch zu sein., auch wenn sie «bloß» die bürgerliche Gesellschaft mit ihrem eigenen Menschen- und Bürgerrechten messen.

Die erforderliche Rechtsentwicklung von Unten hat viele Gesichter. Auf keines darf im Interesse des Fortschritts verzichtet werden. Gesellschaftsveränderungen unterschiedlicher Qualität beginnen nun einmal mit Forderungen nach Gerechtigkeit.

---

<sup>36</sup> H. Klenner, Juristenaufklärung über Gerechtigkeit, in: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften*, Bd. 88, Jg. 2007, S. 92.



## Toleranz und Intoleranz bei Gerechtigkeit

Hermann Klenner legte im Jahre 2006 «Einhundert Gerechtigkeitsbehauptungen» dar (Klenner 2007: 35–53).<sup>1</sup> Er hat sie der Bibel, dem chinesischen und mohammedanischen Kulturkreis entnommen, der Antike, dem Mittelalter und der Neuzeit. Toleranz und Intoleranz werden dabei nicht genannt, sie sind aber unschwer mit ihnen in Verbindung zu bringen. Denn Gerechtigkeit ist nicht disziplinar: «Man spricht von göttlicher und menschlicher [...], von theologischer und juristischer [...], von historischer und utopischer [...], von legaler und moralischer [...], von politischer und sozialer [...], von formaler und materialer [...], von ausgleichender und verteilender [...], von globaler und imperialer Gerechtigkeit, von nationaler und transnationaler, sogar von Weltgerechtigkeit, von Lohn-, Zins-, Steuer- und Wehrgerechtigkeit, von Generationen-, Gender-, Ressourcen- und – bezogen auf die Nutzung von Flüssen durch konkurrierende Anrainerstaaten, Bauern oder Golfplatzinteressenten – auch von Wassergerechtigkeit. Selbst von Gerechtigkeitslücken wird gelegentlich gesprochen, als ob es einen Gerechtigkeitssteppich für alle gäbe, den es nur noch ein bißchen auszuflicken gelte» (Klenner 2007: 58).

Gerechtigkeit «setzt ein wie immer begründetes Wechselverhältnis von Partnern voraus» (Hauser 1974: 330). Das gilt auch für Toleranz und Intoleranz. Alle drei werden theologisch und ethisch wie politisch begründet. Juristische Begründungen von Gerechtigkeit, Toleranz und Intoleranz sind davon abgeleitet. Bei diesen drei Faktoren steht der weltanschauliche Faktor im Vordergrund. Das zeigt auch Emil Fuchs. In seiner Auslegung des Matthäusevangeliums sagt er zu Kap. V, 6:<sup>2</sup> «die von Sehnsucht durchlebten ‹Verdammten dieser Erde› tragen die Menschenkraft, die Völkerkraft, das Menschsein, die Hoffnung, die neue Gestaltungskraft der Zukunft: ‹Seht, wie ein Zug von Millionen endlos aus Nächtigem quillt, bis eurer Sehnsucht Verlangen Himmel und Nacht überschwillt›». Für ihn ist Mt 5,6 «[...] ‹denn sie sollen satt werden.› [...] ‹ein ewiges Herrnwort›» (Fuchs 1933–35/2012: 102).<sup>3</sup> Und Mt V,20 kommentiert Fuchs u. a.: «Wo ein Volk, eine Kirche, ein Staat nichts kennen als Erhalten des Bestehen in Wohlstand, Sitte, Sittlichkeit, Religion usw., da ist das schöpferische, geschichtsbildende Wirken des Gottesgeistes nicht mehr, da kann man an die Gewalt geistiger Kräfte nicht mehr glauben, erwartet alles von Geld, Profit, Gewalt, Raffiniertheit und zerstört die Grundlagen, aus denen Zukunft und geistiges Leben der Zukunft wächst. Völker, die nichts Höheres kennen als Selbsterhaltung, veröden im Kulte äußerer Kraft, und der Glaube an Kraft, Sichdurchsetzen, Erfolg erzeugt die Brutalität, die von Wahrheit, Tiefe, Recht und Liebe nichts übrig lässt. Sie ist das Gericht Gottes über das Sichversagen seiner Aufgabe gegenüber.» (Ebd.: 116)

Nach Aristoteles «gilt die Gerechtigkeit oft als oberster unter den Vorzügen des Charakters» (Aristoteles 1983: 97; V, 3, 129b). Man fasst sie auch als eine der vier Kardinaltugenden. Toleranz wie Intoleranz sind nicht so eindeutig zu definieren. Toleranz ist jedenfalls aktiv wie positiv. Auch Intoleranz ist nicht nur negativ.

Bis zur Gegenwart trifft man im geisteswissenschaftlichen Bereich auf eine verwirrende Vielzahl von Verständnissen und Bewertungen des Begriffs Toleranz. Zudem gibt es *die* Toleranz gar nicht, sie ist stets von der Weltsicht, Weltanschauung dessen oder derer bestimmt, die sie vertreten. Intoleranz wie Toleranz sind vornehmlich aufeinander bezogen sinnvoll denkbar. Wir haben es hier mit einem dialektischen Gegensatzpaar zu tun. Toleranz wird letztlich stets nicht um ihrer selbst willen gefordert, hinter ihrer Forderung stehen auch gesellschaftliche Kräfte. In der Bibel findet sich der Toleranzbegriff in seinem heutigen Verständnis nicht. Dies ist über andere Begriffe wie Glaubens-, Religions-, Gewissens- und Meinungsfreiheit zu erschließen, auch über die Einschätzung des anderen. In der Vulgata ist das bei *patientia*, *sustinantia* oder *sufficientia* zu finden. Gerechtigkeit ist heute nur mit und über Toleranz wie Intoleranz versteh- und praktizierbar. «Mit dem zur Macht gekommenen Christentum» – also mit seiner Anerkennung durch Kaiser Konstan-

<sup>1</sup> Vgl. auch Wollgast (2007: 377–456; 2013: 291–321).

<sup>2</sup> «Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden.»

<sup>3</sup> «Denn ich sage euch: wenn nicht eure Gerechtigkeit um vieles besser ist als die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Königreich des Himmels eingehen» (Mt 5,20).

tin (313) – bricht «ein Zeitalter neuer massiver Intoleranz an». Davon ist viel in den Kirchen geblieben, zudem haben «nichtreligiöse Institutionen [...] unterdessen die Geschäfte der Inquisition aufgegriffen und mit effektiveren Methoden – wie Gehirnwäsche, Zwangspsychiatisierung, neue Foltermethoden – [...] Abweichungen von der reinen politischen Lehre bestraft» (Sölle 1974: 79–92, zit. 80, 84).

Da jeder Staat in jeder Gesellschaftsordnung Normen und Zwänge setzt, bietet er in seinem Wirken zumindest stets Ansätze für Intoleranz. Vertritt man eine individualistische (anarchistische) Position, so kann jedes staatliche Ge- oder Verbot als Zeichen von Intoleranz interpretiert werden. Gesellschaftliche Randgruppen folgten und folgen diesem Verständnis. Eine sachliche Toleranzfassung wird dem nicht folgen können. Es ist nicht realisierbar, wenn man fordert, gegen jeden Zwang und Druck auf allen Ebenen zu kämpfen, auch in der Kinder- und Jugenderziehung, in der Berufsausbildung, im Studium, in der Armee, in der Gesetzgebung usw. Dem liegt die geistlose Forderung zugrunde: Jeder macht, was er will! Und keiner macht, was er soll, da es niemand gibt (geben kann, geben darf), der ein Sollen setzt!

Rainer Forst nennt in seinen Arbeiten mehrfach heute gebräuchliche Auffassungen von Toleranz (Forst 2000: 8 f.). Ob das alle Aspekte von Toleranz sind, ist hier nicht zu untersuchen. Bei den Argumenten für Toleranz sind der individuelle und der institutionelle Aspekt zu unterscheiden. Bei Letzterem unterscheidet Forst: (1) die Erlaubnis-Konzeption, wonach eine Mehrheit einer Minderheit zugesteht, nach ihren Überzeugungen zu leben, solange sie die bestehenden Verhältnisse nicht infrage stellt; (2) die Koexistenz-Konzeption gilt, wenn annähernd gleich starke gesellschaftliche Gruppen Toleranz dem Konflikt vorziehen; (3) die Respekt-Konzeption geht von der wechselseitigen Achtung der Toleranzparteien aus; (4) die Wertschätzungs-Konzeption sieht die Toleranzhaltung vornehmlich in der ethischen Wertschätzung anderer Überzeugungen oder Lebensweisen (Forst 2003: 42–48; 2010).

Das Toleranzproblem ist auch «ein zentraler Begriff gegenwärtiger Sozialpolitik» geworden: «Werden Begriffe wie z. B. Freiheit, Gerechtigkeit, Toleranz von Individuen oder Kollektiven artikuliert, dann sind sie in der Welt und wirken. Ihre Artikulationen sind unmittelbar mit einem Bedürfnis oder Zwang der Rechtfertigung verbunden, [...] über die Jahrhunderte hinweg tritt dieser Auffassung entsprechend [...] der normative Kern der Toleranz hervor. Institutionen, z. B. Rechtssysteme, entstehen unter dem Druck der Rechtfertigung und gleichsam als Garantie dafür, dass die Artikulationen der Freiheit, Gerechtigkeit und Toleranz nicht bloß sanfte Brisen im schweren Sturm der Weltgeschichte sind» (Hartung 2010: 9–22, zit. 10).

Vielfach hat Gleichgültigkeit, Standpunktlosigkeit über Toleranz gesiegt. Vielfach wird der Toleranzbegriff unzutreffend ausgedehnt! Doch Toleranz wie Intoleranz haben in jedem Gesellschaftssystem für jedes Individuum Grenzen! Es ist auch nicht nachweisbar, «dass unsere Welt durch religiöse, moralische und sozial-politische Indifferenz toleranter wird» (ebd.: 13).

Toleranz ist eng mit der Wahrheit verbunden. Verfälschungen, Lügen, Verleumdungen verdienen weder Toleranz noch sind sie unter Gerechtigkeit fassbar. Überhaupt nicht bei allen Tugenden. Anders steht es um die öffentliche Meinung, eine ethische Kategorie, die in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens wirkt. Zugleich aber gehören zur öffentlichen Meinung «die wechselnden Ansichten des Augenblicks [...] Sie sind meist so oberflächlich wie die Mode und wechseln wie diese. Es sind die Welten, die auf der Oberfläche eines tiefen Sees unaufhörlich kommen und gehen» (Le Bon 1912/2011: 133).

Vor allem in Europa ging es im größten Zeitraum von Toleranzpraktizierung «nicht darum, den Andersgläubigen, – denkenden und – handelnden als gleichwertig anzuerkennen, sondern es ging um seine bloße Erduldung und Vergleichgültigung, insofern seine Vernichtung nicht möglich oder aus ethischen Gründen nicht opportun erschien». Seit der Frühen Neuzeit verlagert sich die Toleranzproblematik von der religiösen bzw. der staatlichen auf die gesellschaftliche Ebene. Jetzt sind «Selbstbehauptung meines Wahrheitsanspruchs und Toleranz gegenüber anderen [...] zwei Seiten einer Medaille». Die Tragik ist, dass inzwischen die theoretische Diskussion die gesellschaftliche Praxis nicht mehr berührt, «denn heutzutage läßt sich unter Toleranz vor allem die Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen erfahren, mit dem wir einfach nur auskommen möchten, ohne uns mit ihm auseinandersetzen zu wollen. Das ist die Alltagspraxis in den deutschen Großstädten» (Bobbio 2007: 108–113; Hartung 2010: 14 f., 18). Die Proklamierung der Menschenrechte durch die UNO am 10.12.1948 ist noch keineswegs eine Weltrealität, man ringt weiter um ihre Realisierung. Man betrachte dafür die 30 Artikel der *Menschenrechte* und ihre Präambel.

Auch die Menschenrechte selbst entwickeln sich.

Intoleranz ist begriffsgeschichtlich noch bedeutend weniger exakt gefasst als Toleranz, die oft sehr schwammig bestimmt wird. Gern schreibt man sich selbst Toleranz zu, intolerant sind immer die anderen. «Weil sie keine Alternativen zulässt, wirkt Intoleranz handlungserleichternd und problemreduzierend. [...] Ein intolerantes System beansprucht Letztgültigkeit, Unhinterfragbarkeit seiner Entscheidungen, Freiheit von Legitimationsnachweisen und -problemen, seine Urteile sind ein für alle Mal abgeschlossen und gültig [...] Zur Intoleranz gehört [...] die Gewissheit, bereits im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein.» Ihre Zeitdimension «ist die monothetische Gegenwart, eine offene Zukunftsperspektive gilt ebenso als Bedrohung wie ein unkontrollierter Zugang zu Erinnerungsspeichern» (Kloepfer/Dücker 2000: XVIII f.). Dabei hat Intoleranz, etwa die Geheimhaltung von Alternativen, die Behauptung eigener Unfehlbarkeit, haben Bücherverbote, Zensur, Desinformation, selbst Inquisition immer wieder zur Revolutionierung der bestehenden Gesellschaft geführt! Einseitig ist: Intoleranz sei «vor allem Gewalt. [...] Allein schon deshalb, weil ein jeder der Gewalt der anderen ausgesetzt ist, ist jeder selbst ein potenzieller Mörder, und in der Tat gibt es keine auch noch so verhüllte und subtile Form der Aggression, in der nicht der Wille zum Töten mitwirkte.» Die Fähigkeit des Menschen «Böses zu tun, ist unbegrenzt wie seine Fähigkeit, Gutes zu tun – [...] Nur der Mensch ist am Bösen schuld, wie sich schon daraus ersehen lässt, daß Leiden nur wirklich ist, wenn der Mensch es dem Menschen zufügt» (Givone 2000: 113–123, zit. 113–115, 117 f.). Aber Gewalt, jedenfalls psychische, muss ich auch gegen mich anwenden, um Leistungen zu erreichen, sinnvolle Forderungen zu erfüllen usw. Wenn schon nach Sallust jeder seines Glückes Schmied ist, wenn nach dem preußischen Generalfeldmarschall Hellmuth von Moltke auf die Dauer wohl nur der Tüchtige Glück hat, so dürfte das nicht ohne Gewalt möglich sein. Und Toleranz ist nur erreichbar bzw. haltbar, wenn man sich auch intoleranter Methoden bedient! Die Grenze verläuft in einer sehr breiten Grauzone.

Bei Toleranz wie Intoleranz spielt ein Aspekt der Sinnwissenschaften, der Theologie und der Philosophie also, eine Rolle: die Weltanschauung! Sie vermag Intoleranz als Toleranz und Toleranz als Intoleranz zu fassen. Im gesellschaftlichen Leben gibt es zudem stets eine Intoleranz des «Modernen» gegenüber dem «Traditionellen», offen oder verhüllt. Bestimmt Toleranz ihre Grenzen nicht selbst, so zerbricht sie an ihnen! Will sie sich aber Grenzen setzen, so bedarf sie dafür der Maßstäbe. Diese sind zu jeder Zeit und in jedem Bereich anders. Bis heute haben wir «keine vorzeigbaren Toleranzkonzepte», wenn es solche überhaupt gibt! «Der nicht wissenschaftliche öffentliche Diskurs rückt den passiven Aspekt der ‹Duldung› bzw. den Aspekt gewaltsamer Unterdrückung in den Vordergrund [...], assoziiert das Ertragen anderer Menschen und anderer Ansichten je nach Einstellung mit Großzügigkeit oder Schwäche [...] Meistens versteht man unter der Forderung nach ‹Toleranz› die Aufforderung zu passiver und harmoniesuchender Hinnahme abweichender und ungeschätzter Ansichten oder Handlungen. Entsprechend sehen insbesondere junge Leute in der Forderung nach Toleranz oft eine versteckte Erwartung bedingungsloser Rücksichtnahme und lehnen Toleranz-Forderung als intoleranten Unterordnungsanspruch Erwachsener ab» (Wierlacher 2000: 293–305, zit. 297). Bei Toleranz wie bei Intoleranz gibt es ein Feindbild. Toleranz kann auch eine störende Zumutung sein: «*Die modernen Gesellschaften* verlangen eine weite Kapazität der stillschweigenden Verarbeitung von ‹Abweichungen›, weil bereits die Interpretation eines beobachteten Schritts vom rechten Wege so viel Aufmerksamkeit und Deutungsleistung verlangt, wie die meisten Akteure im Drang der Geschäfte gar nicht aufzubringen vermögen. Hinzu tritt das plausible Kalkül der Abwägung zwischen den für Protest, Anklage oder gar Rechtsverfahren erforderlichen Aufwendungen an Zeit und Kraft mit dem voraussehbaren und meist zweifelhaften Erfolg, sodass die Niederschlagung der anfänglichen Empörung zugunsten der Beibehaltung von im Großen und Ganzen unstrittigen Lebensverhältnissen öfters ratsam erscheint» (Bubner 2000: 45–60, zit. 50). Auch das Individuum hat die Aufgabe wie das Recht, «selber gewisse Wertüberzeugungen und Handlungsmuster zu entwickeln und sich hinsichtlich der Wege und Ziele seines Lebens selbst zu bestimmen» (Höffe 2000: 60–76, zit. 69). Auch hier ist niemand vor Fehlern, Irrtümern und Vorurteilen gefeit. Jedenfalls ist nicht nur der Einsatz von Zwang für Intoleranz bestimmend!

Der Toleranzbegriff ist erstens «schon dadurch ein Konfliktbegriff, dass Toleranz [...] nur in einem Konflikt erforderlich wird. Dabei ist das Besondere, dass die Toleranz die Auseinandersetzung [...] *nicht* auflöst, sondern nur einhegt und entschärft; der Widerstreit von Überzeugungen, Interessen oder Praktiken bleibt erhalten, verliert aber aufgrund bestimmter Erwägungen seine Destruktivität. [...] Die im Konflikt stehenden Parteien kommen zu einer Haltung der Toleranz, weil sie sehen,

dass den Gründen gegenseitiger Ablehnung Gründe gegenseitiger Akzeptanz gegenüberstehen, die erstere nicht aufheben, aber gleichwohl für Toleranz sprechen bzw. sie sogar fordern. [...] Wo immer sich unter Menschen Wertüberzeugungen herausgebildet haben, stellt die Konfrontation mit anderen, diesen widerstrebenden Überzeugungen eine Herausforderung dar [...] Dass diese Herausforderung zur Ausbildung einer toleranten Haltung führt, setzt [...] eine komplexe Arbeit an den eigenen Überzeugungen voraus. Lange schon gibt es also den Kampf gegen das, was ab einem bestimmten Zeitpunkt ‹Intoleranz› genannt wurde; sie scheint das ursprünglichere Phänomen zu sein, das nach einer befriedenden, ausgleichenden bzw. moralischen Reaktion verlangt.» Die Forderung nach Toleranz entsteht zweitens innerhalb gesellschaftlicher Auseinandersetzungen, «sodass ihre konkrete Gestalt stets situationsgebunden ist. Die Toleranz [...] ist *Partei*, auch wenn ihrer Struktur nach ihre normativen Grundlagen möglichst unparteilich sein sollten, um eine wechselseitige Toleranz zu ermöglichen.» Sie ist drittens «selbst der *Gegenstand* von Konflikten. [...] Es kommt [...] vor, dass ein und dieselbe Politik oder Einzelhandlungen von den einen als Ausdruck der Toleranz, von den anderen dagegen als Akt der Intoleranz angesehen wird. [...] Umstritten ist sogar, ob Toleranz *überhaupt etwas Gutes ist.*» Schließlich zeigt sich viertens «auch eine umfangreiche Reihe ganz unterschiedlicher *Toleranzbegründungen*, von religiösen über politisch-pragmatische, von primär erkenntnistheoretischen über besondere ethische Begründungen bis zu moralisch-deontologischen». Auch diese stehen miteinander im Konflikt (Forst 2003: 12–14). Diese Bestimmungen sind auf den wissenschaftlichen wie den Lebensbereich des Alltags anwendbar und gelten auch für den individuellen Bereich. Keineswegs sind Gerechtigkeit, Toleranz, Intoleranz wie alle anderen Tugenden allein juristisch zu erklären.

Zu den mehr als «Einhundert Gerechtigkeitsbehauptungen», die Hermann Klenner 2006 darlegte, gehört auch die *Sozialgerechtigkeit*. «Die soziale Gerechtigkeit» gibt es letztlich nicht. Wir treffen «in der gesellschaftlichen Realität auf ein äußerst komplexes Geflecht gerechtigkeitsrelevanter Tatbestände» und stellen dabei fest, «dass die scheinbar eindeutige Wertvorstellung von sozialer Gerechtigkeit sich in eine Fülle teilweise sich ergänzender, teilweise sich überschneidender und teilweise sich widersprechender Normen auflöst» (Ebert 2010: 25).

Seit der Antike wird versucht, das Wesen der Gerechtigkeit oder wesentliche ihrer Teilaspekte durch eine Reihe von Gerechtigkeitsprinzipien zu beschreiben. So findet das Gegenseitigkeitsprinzip in Gestalt der sogenannten Goldenen Regel ihren Ausdruck im Sprichwort «Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu». «Diese Goldene Regel ist [...] als ethisches Ideal in allen Kulturkreisen nachweisbar. In der christlichen Tradition findet sich ihre klassische Formulierung in der Bergpredigt. [...] Eine kaum weniger strenge Variante des Gegenseitigkeitsprinzips enthält der berühmte ‹Kategorische Imperativ› von Immanuel Kant, welcher es zur unbedingten Pflicht macht, so zu handeln, wie es einer für alle Gesellschaftsmitglieder verbindlichen Rechtsordnung entsprechen würde. Vom Vergeltungsprinzip unterscheidet sich die ‹Goldene Regel› im Übrigen dadurch, dass sie die Gegenseitigkeit sozusagen vorausschauend gewährleisten soll: Die moralischen Akteure werden darauf verpflichtet, sich von vornherein so zu verhalten, wie es der Gegenseitigkeit entspricht. Das Vergeltungsprinzip hingegen interveniert erst im Nachhinein, indem es die gestörte Gegenseitigkeit durch Lohn und Strafe wiederherstellt.» Die Stelle in der Bergpredigt lautet «Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder lieben die, von denen sie geliebt werden. Wenn ihr nur Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank erwartet ihr dafür? Dasselbe tun ja auch die Sünder» (Lk 6,31–33; Ebert 2010: 39–42; vgl. Kaufmann 1993: 32–34). Das angeführte Sprichwort findet sich bei Sokrates und Seneca, in der Bibel bei Tob 4,15; Mt 7,12; Lk 6,31.

«Das zentrale Problem der sozialen Gerechtigkeit besteht [...] darin, dass es in einer modernen pluralistischen Gesellschaft [...] eine Vielzahl unterschiedlicher religiöser, moralischer, weltanschaulicher und philosophischer Auffassungen gibt. Deshalb kann es weder eine einzige unumstrittene Konzeption einer gerechten Gesellschaft noch ein einheitliches Leitbild eines erstrebenswerten Lebens und einen für alle verbindlichen Lebensentwurf geben. [...] Deshalb wird es letztlich auch umstritten bleiben, was mit sozialer Gerechtigkeit gemeint ist [...] Zwar gibt es [...] im Prinzip zwischen Parteien und Politikern keinen Streit darüber, ob soziale Gerechtigkeit herrschen soll oder nicht, [...] soziale Gerechtigkeit als solche wird von allen gewünscht. Die inhaltlichen Gerechtigkeitsvorstellungen aber werden [...] niemals völlig deckungsgleich sein, weil es in der Gesellschaft keinen dafür ausreichenden Wertekonsens gibt [...] Wenn es aber in einer pluralistischen und demokratischen Gesellschaft keine letzte Übereinstimmung über Grundfragen der sozialen Gerechtigkeit geben kann, dann kann der Streit nicht um letzte Grundsätze gehen, son-

dem nur um Kompromisse und um [...] vorläufige Mehrheitsentscheidungen, die revidierbar sein müssen, wenn sich die Mehrheitsverhältnisse ändern» (Kaufmann 1993: 62 f.). Auch hier sehen wir: Alles, was zur sozialen Gerechtigkeit geschieht, erfolgt über oder mit Toleranz und Intoleranz. Im Ermessen des jeweils Herrschenden steht, wie weit die Forderungen oder Ansprüche der verschiedenen Klassen und Gruppen erfüllt werden. Auch dabei schwingt Toleranz wie Intoleranz mit.

Toleranz hat – gleich Intoleranz – eine lange Entwicklung aufzuweisen. Im religiösen, hier im christkatholischen Bereich, gilt aber bis heute: Aus praktischen Gründen wird die – taktische – Toleranz anerkannt, im dogmatischen ist die Intoleranz im Recht (Kaufmann 1984: 209–225, zit. 210 f.). Ausnahmen davon gab es stets. Aber letztlich ist jede Kirche dogmatisch intolerant. Recht geht über Religion hinaus, ist aber nicht mit Moral gleichzusetzen. Nochmals sei daran erinnert, dass wir bei Rainer Forst verschiedene Konzeptionen von Toleranz finden. Jurisprudenz ist nur eine davon! Sie ist auf Wahrheit angelegt und «Wahrheit und Freiheit bedingen sich gegenseitig» (Kaufmann 1984: 220). Wollen wir die Welt, in der wir leben, richtig verstehen, so müssen wir begreifen: Sie «ist gekennzeichnet durch hochgradige soziale Komplexität. In ihr muß der Mensch, um handeln zu können, sich Meinungen über bestimmte Sachverhalte bilden, ohne sich vor seinem Tätigwerden von der Richtigkeit dieser Meinungen überzeugen zu können. Denn die komplexe Gesellschaft ist offen, es gibt darin [...] kein geschlossenes Normensystem, an dem man ablesen könnte, wie man sich zu verhalten hat. Die Zahl der Entscheidungskriterien läßt sich heute nicht mehr überschauen, ebensowenig auch die Art ihres Zusammenwirkens. Wer sich zufolge dieser Komplexität und Offenheit der Verhältnisse keine Meinung bilden kann, vermag nicht auszugreifen auf die Welt, sein Handeln ist auf den Umkreis seines engen persönlichen Bereiches beschränkt. [...] In hochkomplexen Gesellschaften kann niemand verantwortlich handeln, ohne Gefahr zu laufen, die Handlungssituation falsch eingeschätzt zu haben. [...] Wir haben keine Wahl, wir müssen [...] ins Unbekannte, ins Ungewisse, ins Unsichere weiterschreiten». Aber weil wir das müssen, ist Toleranz eines der wichtigsten ethischen Gebote in der modernen Welt, sie ist in ihr unvergleichlich viel wichtiger, als [...] in der geschlossenen Welt Platons und Thomas von Aquins [...] Um unsere Zukunftsaufgaben meistern zu können, müssen wir offen sein für das Neue. Die Haltung, die prinzipiell offen ist für das Neue, offen daher auch für das Forschen ins Unbekannte, nennt man Toleranz.» Sie «ermöglicht verantwortliches [...], allerdings auch unverantwortliches Handeln» (Kaufmann 1993: 395).

Sie ist sehr anstrengend, «setzt ein hohes Maß an geistiger Freiheit und die Fähigkeit voraus, sich eine sichere Meinung zu bilden. Sie erfordert Kommunikationsfähigkeit und damit vor allem die Tugend des Zuhörenkönnens, des Eingehenkönnens auf den anderen und des ihn Ernstnehmenkönnens. Und sie braucht die Kraft, immer wieder neu anzufangen und sich belehren zu lassen durch neue Situationen und neue Informationen. [...] Man wird [...] vielen Menschen nicht zum Vorwurf machen dürfen, dass sie angesichts der Komplexität unserer modernen Welt sich nicht anders zu helfen wissen, als dass sie darauf mit Gleichgültigkeit oder mit Intoleranz reagieren. Schwerlich hat jeder die Kraft, sich unaufhörlich mit den sich wandelnden Situationen und Meinungen auseinanderzusetzen.» (Kaufmann 1984: 224)

Die Theologin und Sozialkritikerin Dorothee Sölle sah die aktive Intoleranz als ein Zeichen für die Achtung der Würde des Menschen. Sie wandte sich gegen die «skeptische Toleranz, in der die meisten heute leben und die sie als Wert verinnerlicht haben». Diese sei «wesentlich passiv, zulassend und duldend. Misch dich nicht ein, was geht es dich an, ist eine der wichtigsten bürgerlichen Erziehungsratschläge, getragen von heruntergekommener minimalisierter Toleranz. [...] Der Glaube an die Wahrheitsunfähigkeit der Menschen oder [...] der Unglaube an ihre Wahrheitsfähigkeit zerstört die echte kämpferische Toleranz und produziert eine Art Hyde-Park-Toleranz, in der jeder alles sagen, aber niemand handeln, verändern darf. Die Folgenlosigkeit dieser Toleranz gehört zu ihrer Struktur.» (Sölle 1974: 87 f.)

Toleranz wie Intoleranz haben eine negative und positive Bedeutung. «Die positiv verstandene Toleranz hat ihren Gegensatz in der Intoleranz im negativen Sinne, und die negativ gefasste Toleranz in der Intoleranz im positiven Sinne. Intoleranz im positiven Sinne ist Synonym für Strenge, Konsequenz und Standfestigkeit [...] Negativ gefasste Toleranz hingegen ist gleichbedeutend mit Nachsicht und Duldsamkeit gegenüber dem Bösen, dem Irrtum und der Prinzipienlosigkeit oder der Vorliebe dafür, seine Ruhe haben zu wollen, oder auch mit Blindheit gegenüber Werten.» Vertreter der Intoleranz fußen auf dem negativen Toleranzbegriff, auch, um Toleranz zu diffamieren. Dabei steht «positiv verstandene Toleranz [...] im Widerspruch zur religiös, politisch oder

rassistisch begründeten Intoleranz, das heißt, zum unzulässigen Ausschluß desjenigen, der anders ist. Toleranz im negativen Sinne widersetzt sich der Prinzipientreue, das heißt, dem ebenso gerechten wie notwendigen Ausschluß all dessen, was dem Individuum oder der Gesellschaft Schaden zufügen kann. Während in den despotischen Gesellschaften zu allen Zeiten [...] ein Mangel an Toleranz im positiven Sinne zu vermerken ist, leiden andererseits unsere permissiven [nachgiebigen – S.W.] demokratischen Gesellschaften an einem Übermaß von Toleranz im negativen Sinn, eine Toleranz, die alles laufen und durchgehen lässt, die sich über nichts mehr aufregt und über nichts mehr empört» ( Sölle 1974: 98 f.; Marcuse 1984: 136–166.). Dabei ist Toleranz immer relativ. Und die zwischen Toleranz und Intoleranz liegende «Grauzone» ist immer variabel, wobei diese Variabilität stets auch von der Weltanschauung der sie Praktizierenden abhängt. Generell gilt: «Toleranz ist immer Toleranz von etwas zulasten von etwas anderem.» Ihr Kern ist «die Anerkennung des gleichen Rechts auf ein Zusammenleben für entgegengesetzte Doktrinen und, ausgenommen diejenigen, die sich im Besitz der Wahrheit wähnen, die Anerkennung des Rechts auf Irrtum, zumindest wenn das im guten Glauben geschieht. Die Notwendigkeit der Toleranz entsteht, wenn man gewahr wird, dass Meinungen irreduzibel sind und es gleichwohl einen *modus vivendi* zu finden gilt [...], der es den Meinungen erlaubt, zum Ausdruck gebracht zu werden.» (Ebd.: 101f.)

Viele weitere Fragen sind hierzu abzuleiten, etwa: Wo lässt sich Boykott, wo Terrorismus in das Schema Toleranz – Intoleranz einordnen? Ist nicht auch das eine Frage ihrer Definition? Wo hat Intoleranz *wie* gegenüber Kriminellen anzusetzen, und wo sind die Toleranzgrenzen von Kriminalität? Philosophisch allein kommt man hier nicht weiter, die Jurisprudenz ist zu bemühen. Auch sie ist Ausfluss des Denkens bestimmter Klassen, Schichten, Zeitumstände. Von daher wertet sie auch. Zu untersuchen ist auch das Verhältnis von Toleranz und Gewissen. Wann und unter welchen Umständen gebietet die Vernunft oder das Gefühl – mit dem Gefühl etwa auch Glaube, Liebe, Hoffnung – intolerant zu sein?

Allgemeingültig ist auch heute: Toleranz erscheint als eine soziale Tugend, die das Zusammenleben von Gruppen und Individuen dort ermöglicht, wo aus der Verschiedenheit der Partner Auseinandersetzungen entstehen können. Sie kann von der pragmatischen Bereitschaft zur momentanen Geste des Entgegenkommens bestimmt sein, aber auch von einem auf philosophischer oder theologischer Reflexion beruhenden ethischen Imperativ. Vieles muss der Mensch ertragen, was er nicht mag. Fasst nicht jede Generation zum Beispiel Angenehmes und Unangenehmes anders auf? Hat sie nicht sehr unterschiedliche Geschmacksrichtungen, etwa hinsichtlich der Musik? Man muss also auch zwischen dulden und erdulden sorgsam unterscheiden!

Übrigens reicht es nicht aus, Toleranz lediglich mithilfe von Gesetzen und Institutionen allein über Vernunft zu erzeugen, ohne auch Herzen und Vorstellungsvermögen der Menschen zu erziehen zu suchen. Letzteres verlangt unter Umständen, auch Opfer zu bringen! Mitleid – auch Gnade – ist nie mit Toleranz oder Intoleranz gänzlich gleichzusetzen! (Vgl. Nussbaum 2000: 144–161.)

Pluralismus und Toleranz sind systemstabilisierend, wenn sie Interessengegensätze bei Wahrung der Existenz- und Entwicklungsmöglichkeiten der jeweiligen Protagonisten und Protagonistinnen auszutragen suchen. Das hat zum Beispiel Konsequenzen für das prinzipielle Verständnis von politischer Opposition. Kann sie überhaupt kreative Veränderungen bewirken? Toleranz ist auch das Ergebnis eines historischen Lernprozesses.

Toleranz wie Intoleranz haben Grenzen. Paul Tillich formulierte vier Voraussetzungen für das sinnvolle Gespräch zwischen Vertretern und Vertreterinnen verschiedener Religionen: «Die erste Voraussetzung ist, dass beide Partner der Religion des anderen nicht ihren Wert absprechen, sondern sie als Religion gelten lassen. [...] Die zweite Voraussetzung ist, dass beide Partner ihren religiösen Standpunkt mit Überzeugungen vertreten können. [...] Die dritte Voraussetzung ist, dass es eine gemeinsame Basis gibt, die sowohl Einigkeit wie Widerspruch ermöglicht, und schließlich [...], dass beide Partner der Kritik zugänglich sind, die gegen ihre eigene religiöse Stellung gerichtet ist» (Tillich 1964: 51–98, zit. 81). Diese vier Punkte gelten für jede Wissenschaft, auch für die VertreterInnen unterschiedlichster wissenschaftlicher Schulen. Hier wie auch für die folgenden Feststellungen bedarf es des uralten dialektischen Denkens, das heute in seiner Bedeutung verkannt, ignoriert, verunglimpft, auf marxistisches Denken reduziert wird. Eine platte aber sehr gängige Bestimmung von der Art «Toleranz ja, Intoleranz nein» ist unwissenschaftlich, auch, wenn man sie im christlichen Bereich an Mt 5,37 «Eure Rede sei: Ja, ja; nein, nein. Was darüber ist, das ist vom Übel» orientiert. Auch jede Toleranz eines wissenschaftlich Arbeitenden

ist von seinem Umfeld geprägt. Der Staat (mit-)bestimmt die Grenzen seiner Möglichkeiten!

Bei Toleranz und Intoleranz schwingt außerdem stets Taktik mit. Das lässt sich sehr nachdrücklich im Bereich der sozialen Gerechtigkeit nachweisen. Auch Egozentrismus, eine unzureichende Kontrollbehörde, oder eine ausufernde Bürokratie können die Positiva einer Toleranz in ihr Gegenteil verwandeln.

Übrigens lässt sich «die Geschichte der Menschheit [...] immer [...], wenn auch keineswegs ausschließlich, als Geschichte gelebter und erlittener Intoleranz schreiben [...], und vieles deutet darauf hin, dass sie [...] bis zum Ende der Zeiten nicht aus der Welt verschwinden wird. [...] Gegen Intoleranz ist kein Staat, keine Gesellschaft und kein Individuum gefeit. Wo immer sie auftritt, tut sie dies in historisch spezifischen Formen, die nach Epoche, Kulturkreis, Gesellschaftsform, Milieu und Schichtzugehörigkeit zu differenzieren sind. [...] Intoleranz gehört zu den Strukturmerkmalen von vor- und antidemokratischen Systemen.» Aber auch in demokratischen Systemen ist sie verbreitet, besonders zur Zeit von Kriegen, Krisen «und innerer Illiberalität» (Mattioli 2004: 9–19; Wierlacher 2000: 293–305). Und wann gibt es letztere nicht? Toleranz ist in Bereichen, in denen Not und Elend herrscht, kaum aufweisbar. Sie fehlt auch gänzlich bei Liebedienelei und Intrigantentum, in der Politik ist sie zumeist Illusion oder gar Lüge. Intoleranz gegen das Neue ist schließlich im Menschen verankert und Durchsetzung von Toleranz ist überall ein Kraftakt. Aber auch ein Rechtsbruch oder die bewusste Aufkündigung von Toleranz kann in ihrem Namen erfolgen. Und Revolutionen müssen durch Intoleranz hindurch, um Toleranz zu erreichen.

Alle Menschen neigen zu negativer Intoleranz und zu Aggressivität und bedürfen ständiger selbstkritischer Reflexion auf eigenes Verhalten, um wenigstens ein Mindestmaß an Toleranz zu entwickeln (Fetscher 1991: 617–627). Hat man kein selbstständiges Urteil, so ist Toleranz als widerstandsfähige Haltung undenkbar. Intoleranz resultiert *auch* aus einer Reaktion auf das Gefühl eigener Schwäche und Unterlegenheit. Im Fanatismus fällt vermeintliche Überzeugung mit Allmachtsillusionen zusammen, kompensiert und unterdrückt eigene Unsicherheit. Toleranz erfordert dagegen auch die Fähigkeit zur Kontrolle eigener Triebimpulse sowie zur Korrektur bequemer Vorurteile. Menschen und Menschengruppen, die benachteiligt, marginalisiert, unterdrückt und diskriminiert werden, vermögen kaum eine tolerante Haltung zu entwickeln. In der sogenannten Dritten Welt führt Verelendung zu Aggressivität, einem Gegenpol der Toleranz. Erst durch Eindämmung des Elends könnte sich hier allmählich auch Toleranz entwickeln. Doch nur in einer gerechten Welt wird sie allen Individuen und Gesellschaften eigen werden können. Eine solche Welt ist zwar eine Illusion, aber das darf uns nicht davon abhalten, in unserer Umwelt Toleranz zu praktizieren zu suchen.

Auch Bildung und Mut sind wesentliche Grundlagen der Toleranz. Man kann als Toleranter nicht lauwarm sein! Doch vermag die Masse überhaupt tolerant zu sein? Ist da nicht ein bestimmtes Demokratieverständnis Voraussetzung? Gustave Le Bon charakterisiert die Masse mit «Impulsivität, Suggestibilität und Leichtgläubigkeit, Wandelbarkeit und Reizbarkeit» (Le Bon 1912/2011: 36–49). Ist dies vielleicht auch nicht allseitig treffend, so wäre doch zu fragen, welche Elemente der «Masse Mensch» dadurch charakterisiert werden. Die genannten Eigenschaften werden durch gewisse Massenmedien ja nachgerade erzeugt! Toleranz verlangt zudem Überzeugung von der Richtigkeit, ja Unfehlbarkeit der eigenen Sache bzw. Position und viel Selbstbewusstsein, dazu ein angemessenes Selbstwertgefühl! Ist Toleranz im Entstehungsprozess einer Bewegung möglich? Muss man auch gegen überholte Theorien bzw. Positionen tolerant sein? Woher weiß man, dass sie überholt sind? Aus dem religiösen oder dem philosophischen Glauben oder dem Wissen heraus? Aus einer Weltanschauung?

Dass sich die Toleranzforderung in ihrer Wichtung auch nach der Stellung des oder der Adressaten richten kann und muss, ist ebenfalls zu beachten. Ein erzwungenes Bekenntnis ist ein Widerspruch in sich.

Die Verbindung mit dem Andersdenkenden ist bei Toleranz unverzichtbar, auch wenn Überzeugungsgrenzen oder -schränken bleiben. Weiß man sich nicht allein im Besitze der Wahrheit oder des vorgeblich einzigen Weges zu ihr, so verlangt das auch Bescheidenheit. Sie trifft sich ebenfalls mit Toleranz! Letztlich intolerant ist es, wenn Toleranz nur gefordert wird, um für die eigenen Ideen einen Freiheitsspielraum und später die absolute Macht zu gewinnen. Auch das hat es in der Geschichte nur zu oft gegeben, gibt es noch und wird es auch künftig geben. Alle Menschen bedürfen ständiger selbstkritischer Reflexion auf eigenes Verhalten, um wenigstens ein Mindestmaß an Toleranz zu entwickeln. Viele unserer Urteile müssen wir unter Bedingungen treffen, die,

auch bei einer wirklich freien Diskussion, nicht erwarten lassen, dass alle Beteiligten zu gleichen Ergebnissen gelangen. Hier spielen auch die Traditionen eine Rolle, in denen die betreffende Lehre steht.

Toleranz gegen sich selbst kann auch wie eine Entschuldigung wirken. Da ist der Ladendiebstahl ein Kavaliärsdelikt, wird mit «einmal ist keinmal» abgetan. Bestehende Gesetze werden bewusst ignoriert, etwa beim Straßenverkehr, neuerlich durch die Radfahrer. Wird die Toleranzgrenze überschritten, kommt es im zwischenmenschlichen Verkehr zu Aggressionen, unter Umständen zu giftiger Intoleranz. Zu Intoleranz führt auch die «Gehirnwäsche» (*brainwashing*) von Gefangenen, auch von besiegten Völkern. «Indem man tolerant ist, nivelliert man nicht ein soziales Feld, [...] man ebnet nicht ein, sondern lässt Gegensätze bestehen» (Mitscherlich 1979: 7–34, zit. 11).

Die Durchsetzung eigener Interessen bei Gestaltung des eigenen Lebens fordert Intoleranz gegen Demagogie und Manipulation im Alltag wie in der Wissenschaft. Freiheit heisst Intoleranz gegen äußere Unterdrückung, gegen inneren Zwang. Dabei wäre es falsch, das individuelle Wollen und Wünschen zu verabsolutieren. Freiheit ist nirgends mit Toleranz identisch, sie fordert stets Intoleranz, wenn sie ein besseres Selbstverständnis und eine bessere Welt will: «die völlige Freiheit der Wölfe ist der Tod der Lämmer, die völlige Freiheit der Mächtigen und der Begabten ist nicht vereinbar mit dem Recht der Schwachen und weniger Begabten auf ein würdiges Dasein. [...] Gleichheit kann die Beschränkung der Freiheit derjenigen, die herrschen wollen, notwendig machen; ohne ein bestimmtes Maß an Freiheit gibt es keine Entscheidungsfreiheit und insofern keine Möglichkeit, [...] Mensch zu sein, [...] möglicherweise muss diese Freiheit auch beschnitten werden, um den schwächeren Angehörigen der Gesellschaft zu helfen, [...] um [...] Bedingungen zu schaffen, in denen Gerechtigkeit und Fairness zur Geltung kommen können» (Berlin 1992: 27 f.).

Die Forschung hat große Vordenker und Vordenkerinnen der Toleranz gefeiert und den Eindruck erweckt, «dass sich die Toleranzidee ausgehend von ihren hervorragenden Vertretern kontinuierlich in der Gesellschaft durchgesetzt habe und während der Aufklärung schließlich zur allgemein akzeptierten Norm geworden sei» (Mattioli 2004: 11). Man ließ außer Acht, dass die Aufklärung auch neue Formen von Intoleranz brachte.

Der «andere» ist das Objekt der Toleranz. Im Alltag wie in der Wissenschaft bedeutet «der Schritt von der bloßen Duldung und Respektierung Andersdenkender zum bewussten Anerkennen, Hochschätzen, Fördern und Wollen derselben eine beträchtliche Hürde. [...] Am einfachsten scheint es sich [...] immer noch dann zu leben, wenn man unter sich bleibt, die Andersdenkenden in sicherer Entfernung weiß, die Berührungen mit ihnen auf das Pekuniäre, Touristische, Mediale, Diplomatische und Caritative beschränkt und in puncto willentlichen Aufeinander-Zugehens nicht übertreibt» (Schmidinger 2002: 14). Eine solche Haltung führt zur Einengung des Blickfeldes.

Nochmals sei gesagt: Es gibt Ebenen der Intoleranz, wie es Ebenen von Toleranz gibt. Völlige Ablehnung von Intoleranz ist letztlich auch Ablehnung jeder qualitativen Veränderung und jeder Revolution!

Für die Bewältigung der mit Toleranz und Intoleranz verbundenen individuellen wie gesellschaftlichen Probleme gilt auch heute: «[S]oziales Leben war, ist und bleibt vorwiegend und «unhintergebar» Leben im Unbewussten, Gefühlsleben, Leben in der Wir-Form und herkunftsbestimmtes Leben». Die Dynamik des sozialen Lebens basiert stets auf Spannungen und Konflikten. Sie können etwa latent und manifest, rational wie emotional sein. In aller Rationalität wird es auch «einen Schuss von Gefühlen geben: [...] Ohne Gefühle würde sich niemand in Bewegung setzen. Sie sind die Essenz in jeder Handlungsmotivation. [...] Rational gewählte Bindungen sind nur dann dauerhaft erträglich, wenn ihnen auch *Wir-Gefühle* zuwachsen: Übereinstimmungen und Verstimmungen, Zuneigungen und Ablehnungen» (Hondrich 1996: 100, 105). Alles, was man tut, hat auch einen Gefühlswert!

Lauheit, Opportunismus, Unselbstständigkeit, sogenannte Neutralitäten sind schon in unserem Alltagsverhalten aufzuweisen. Dies ist falsche, nach Sölle skeptische Toleranz! Sie besagt zunächst: «alles laufen und gehen lassen, aus Schwäche immer nachgeben, nicht wagen, sich zu etwas zu bekennen, [...] die Interesselosigkeit und Unverbindlichkeit, die, dem Ernst jeder Entscheidung ausweichend, keinen eigenen Stand besitzt. Dies [...] ist etwas Negatives, weil es seine letzte Ursache in der Abwesenheit eines Faktors hat, der das menschliche Dasein zentral bestimmen sollte. Wir meinen den Auftrag des Menschen zu formen und zu gestalten: die Dinge



und sich selbst, das Innere und das Äußere. Weshalb [...] die schlimmste aller falschen Toleranzen diejenige ist, die der Mensch sich selber angedeihen lässt» (Grunsky 1960: 1–28, zit. 3). Hierher gehören auch Vorurteile, mit denen zum Beispiel eigenes Verhalten erklärt bzw. kontrolliert wird. Ebenso wurde und wird Toleranz bei und für Heuchelei missbraucht. «Aus passiver aktive Toleranz zu machen, bleibt eine ständige ethische Herausforderung. Am Begriff ‹Toleranz› haftet der Charakter grundsätzlicher Überholbarkeit durch idealere Formen zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen und politischen Verhaltens» (Besier/Schreiner 1960: 445–605, zit. 601).

Die Dialektik von Toleranz und Intoleranz wird schon im Alltag, im Verhältnis der Generationen und in der Familie deutlich! «Schon das räumliche Beieinander- und Miteinandersein ist nicht ohne Toleranz möglich.» Stets ist es schwierig, ein richtiges Verhältnis «zwischen der alten und der neuen Generation zu finden!» In der Familie «wird sozusagen das kleine Einmaleins mitmenschlichen Verkehrs Schritt für Schritt zur Gewohnheit gemacht. [...] Toleranz im Sinne von Duldsamkeit und Geduld mit anderen Menschen muss von klein auf geübt sein. Es widerstrebt dem [...] Menschen, dass er [...] auf seine Mitmenschen [...] deshalb, weil sie auch da sind, und [...] weil sie so geartet sind und nicht anders, Rücksicht nehmen muss. Wie viel Geduld besonderer Art haben die Eltern [...] mit [...] Kindern und Heranwachsenden aufzubringen! Sie müssen ihnen Zeit lassen und einen Spielraum geben, in dem sie ihr [...] Unerwachsenheit, d. h. eine Lebensweise betätigen können, die noch nicht voll den gültigen Normen entspricht.» Umgekehrt müssen «später [...] die Kinder mit den alternden Eltern viel Geduld aufbringen. [...] Das tägliche Miteinandersein in der Fülle menschlicher Gegebenheiten fordert immer wieder, den anderen zu beachten, ihn zu ertragen, ihn in seinem Eigenrhythmus nicht zu stören, ihm aber auch nicht gleichgültig und ferne zu sein. [...] Gefordert wird immer wieder, das eigene Tun und Lassen [...] von den Forderungen her, wie sie jede konkrete Situation mit sich bringt, richtig, flüssig und zügig zu steuern. [...] Die richtigen zwischenmenschlichen Spielräume, Distanzen und Verbundenheiten [...] sind auch [...] auf Normen, auf Ordnungen und gültige Regeln bezogen. So unterstehen wir in der Familie einer Familienordnung, am Tisch einer Tischordnung, im Haus einer Hausordnung, auf der Straße einer Straßenordnung, in der Gemeinde einer Gemeindeordnung, im Betrieb und in der Arbeit einer Betriebs- und Arbeitsordnung, im Wehrdienst einer Wehrdienstordnung, in der Schule einer Schulordnung usw.». Dies besagt, «dass eine tolerante Lebens- und Erziehungsordnung durchaus Disziplin und Normen anerkennt, ja fordern muss, und dass es hier niemals um hemmungslosen Individualismus und ein bloßes Ausleben von Antrieben gehen kann.» Bei all diesen «Lebenskontakten handelt es sich um partnerschaftliche tolerante Begegnungen. Einen politisch negativen Akzent bekommen sie in dem Augenblick, in dem [...] die richtige Distanz und Verbundenheit mit dem Ganzen nicht mehr beachtet [...] wird. Hier kann bzw. muss [...] im Interesse des Gemeinwohls Macht und, wenn es gegen Unverstand ist, auch Gewalt eingesetzt werden. Damit offenbart sich in der rein partnerschaftlichen Ebene [...] des Koexistierens und Kooperierens eine neue Dimension, [...] die der Über- und Unterordnung, die der Macht und Gewalt» (Berger 1960: 149–209, zit. 181–183, 191). Am leichtesten ist dies bei der Nichteinhaltung der Verkehrsordnung zu erklären. Die schulische Ausbildung ist stets auf den Durchschnitt, nicht auf Genies bezogen! Sie ist nicht nur von den von ihr vermittelten vielen Sachwissenschaften, sondern auch von den beiden Sinnwissenschaften Philosophie und Theologie geprägt. Diese sind stets auch Weltanschauung. Damit ist jede Schule intolerant, sie bietet stets die Ideale *ihrer* Gesellschaft, nicht deren Schattenseiten. Habe ich aber eine Position erworben, will ich an ihr festhalten und sie vertiefen, so habe ich Aspekte von Intoleranz wie Toleranz als Grundlage.

Das Wort Toleranz «[...] beinhaltet keinen Anspruch, keine Garantie und kein Recht, auf das man sich berufen, das man einfordern kann, es ist [...] eine Absichtserklärung, [...] sozusagen ein privater Schutzraum [...]» Toleranz ist auch «kein Wert an sich. Es kommt darauf an, wer und was toleriert wird.» Gerade in unserer Gesellschaft gibt es über die Grenze der Toleranz keine Übereinstimmung. Sie wird immer wieder höchst unterschiedlich definiert. Dabei fragt sich, «wie viel Toleranz sich eine Gesellschaft leisten kann, ohne einen Bankrott zu riskieren oder der Lächerlichkeit anheimzufallen». So sind wir eine Leistungsgesellschaft, «in der sich jeder Sozialhilfeempfänger frei entfalten darf, solange der dumme Rest, der [...] am Fließband steht, dafür aufkommt» (Broder 2008: 77). Leider ist es heute auch zu einer «Infantilisierung der politischen Kultur» gekommen: «So wie eine Horde ungezogener Kinder jedes Gartenfest in einen Horrortrip verwandeln kann, so können ein paar Tausend kreischende, knüppelschwingende Fanatiker dem Rest der Welt ihren Willen aufzwingen. Sie können es, weil sie dazu entschlossen sind und außer ihrem Leben nichts zu verlieren haben, während der Rest der Welt schon Hemmungen hat, sich

«zivilisiert» zu nennen, um die anderen nicht zu kränken» (ebd.). Und was ist, «wenn die eine oder andere Religion beziehungsweise Kultur auf das friedliche Zusammenleben pfeift und ihre ganz speziellen Werte mit Gewalt durchzusetzen versucht, sobald sie die dazu notwendige Masse erreicht hat» (ebd.: 157)? Heute ist auch von Bedeutung: «Galt die Toleranz früher dem Schwachen, Benachteiligten und Zu-kurz-Gekommenen, so gilt sie heute dem Brutalen, Rücksichtslosen und Zu-allem-Entschlossenen. War sie früher ein Ausdruck von Stärke, so ist sie heute ein Ausdruck von Schwäche. Dahinter steckt eine durchaus rationale Überlegung. Habe ich es mit einem mir in jeder Hinsicht überlegenen Gegner zu tun, werde ich es nicht auf einen Showdown mit ihm ankommen lassen, den ich verlieren müsste. Ich werde lieber Toleranz praktizieren und ihn gewähren lassen, in der Hoffnung, dass ein Wunder passiert und mir der Genosse Zufall zu Hilfe kommt. Und ich werde es «freiwillig» tun, um an mir selbst nicht zu verzweifeln.» (ebd.: 182)

Broder hält «Toleranz für keine Tugend, sondern für eine Schwäche – und Intoleranz für ein Gebot der Stunde. Natürlich müssen Starke auf Schwache Rücksicht nehmen, die Reichen müssen Armen helfen und Privilegierte auch mal einen Schritt zurücktreten, um anderen eine Chance zu geben. Aber das hat nichts mit Toleranz zu tun, sondern mit Gerechtigkeit. Wobei auch dieser Begriff [...] überstrapaziert wird.» (ebd.: 201)

Toleranz bedeutet nicht unbedingt Achtung, Sympathie oder Liebe. «[E]s gibt auch Dinge, die zwar zu tolerieren, aber gleichwohl der Verachtung und des Abscheus würdig sind» (Somte-Sponville 1996: 204). Toleranz heißt *auch* Kampf um die Durchsetzung des eigenen Prinzips bei Wahrung des Grundgedankens. Und Kampf um Toleranz heißt stets auch Leiden, denn man stößt nicht stets auf Gleichgesinnte. Kampf, Leiden und Toleranz im nicht lösbaren Verbund – diese Wahrheit ist für das Leben des Einzelnen schwer nachvollziehbar. Häufig lassen wir das andere zwar gelten, geben aber vor, es noch besser zu wissen. Dies ist eine taktische Toleranz, damit keine echte! Sie ist seitens der Macht immer wieder gefährdet, sobald die Taktik den veränderten Interessen der Macht angepasst wird. Je mehr die Macht selbst gefährdet ist, umso geringer ist auch die Duldung. Aber heißt Aufgabe dieser «taktischen Toleranz» nicht auch Relativierung der Wahrheit, da man die eigene infrage stellt? Jedenfalls ist es ein Unterschied, ob man gegen *den* oder *das* andere tolerant ist! «Liebe deinen Nächsten wie dich selbst», diese biblische Maxime (Mt 5,43) ist gut anzuhören, aber kaum machbar, wo die Menschen Individuen sind. Und mit Toleranz zu leben ist sehr schwer! Die Grenzen der Toleranz: Worin bestehen sie wann? Wer setzt sie? Auch in Ehe und Freundschaft ist Toleranz prozesshaft zu verstehen. Sie ist nicht von vornherein da, und ihre Ansätze bedürfen der Pflege. Vom Humanismus war und ist allerorten die Rede. Aber auch hierbei steht die Toleranz auf dem Spiel: Zutiefst verfeindete Ideologien oder Philosopheme, und dahinter stehen ja stets Menschen, traten im Namen der Menschlichkeit an und trieben die Verhältnisse bis zu Krieg und Bürgerkrieg. Doch jedes Gesetz ist per definitionem intolerant. Und vollzieht sich unser Leben nicht in einem Bereich, in dem Sitten, Gewohnheiten, die Zweck-Mittel-Rationalität, Mitleid usw. verhaltenssteuernd wirken? Ohne sie geht es nicht, schon unser Leben geht also nicht ohne Toleranz.

Wohl in jeder Wissenschaft spielt das Problem von Toleranz und Intoleranz eine Rolle. So gehen in der Medizin etwa die Meinungen darüber, was der Arzt/die Ärztin dem Patienten/der Patientin über seinen/ihren bevorstehenden, wohl unabwendbaren Tod sagen soll, weit auseinander. Nochmals: Das Begriffspaar Toleranz und Intoleranz hat es auch mit Wahrheit und Lüge zu tun. Beide, auf das Individuum angewandt, können bei Totkranken angewandt im einen Falle höchst positiv, im anderen höchst negativ sein.

Nach dem Philosophen André Comte-Sponville gehört Toleranz zu 18 Tugenden und Werten, zu denen er auch Höflichkeit, Treue, Klugheit, Mut, Mäßigung, Gerechtigkeit, Mitleid, Großherzigkeit, Barmherzigkeit, Dankbarkeit, Demut, Einfachheit, Reinheit, Sanftmut, Aufrichtigkeit, Humor, Liebe rechnet. Nach ihm gilt unter anderem für das 20. Jahrhundert: «[D]as Sektierertum, das zunächst eine religiöse Erscheinung war, wird [...] allgegenwärtig und vielgesichtig, allerdings nun nicht mehr unter der Ägide der Religion, sondern hauptsächlich unter der der Politik: von daher der Terrorismus, wenn Sektierertum in der Opposition ist, oder der Totalitarismus, wenn es an die Macht kommt. Diese Geschichte [...] hat vielleicht irgendwann ein Ende. Nicht enden werden hingegen Intoleranz, Fanatismus, Dogmatismus. Sie kommen immer wieder neu auf, mit jeder neuen «Wahrheit». So gilt auch: «Es stimmt zwar, dass die Intoleranten keinerlei Recht hätten, sich zu beklagen, falls man ihnen gegenüber intolerant ist. Aber hat man je eine Tugend gesehen, die vom Standpunkt derer abhängt, die ihrer ermangeln? [...] Eine intolerante Aktion, eine intolerante Gruppe usw. müssen verboten werden, wenn, und nur wenn, sie [...] die Ausübungsmög-

lichkeiten der Toleranz effektiv bedrohen. In einer starken und stabilen Republik ist eine Demonstration gegen die Demokratie, gegen die Toleranz oder gegen die Freiheit keine effektive Gefährdung: [...] es wäre ein Mangel an Toleranz, sie verbieten zu wollen. Wenn aber die Institutionen schon geschwächt sind, wenn ein Bürgerkrieg droht oder ausgebrochen ist, wenn umstürzlerische Gruppen die Macht zu ergreifen drohen, kann [...] es nötig sein, sie zu verbieten, sogar gewaltsam zu verhindern, und es wäre ein Mangel an Entschlossenheit oder Klugheit, diese Möglichkeit nicht vorherzusehen.» (Comte-Sponville 1996: 194, 191 f.)

Etwa bis zum Jahre 2000 sucht man in Lexika und Nachschlagewerken im Allgemeinen ein Stichwort *Intoleranz* vergeblich. Für den Alltag wie für die Wissenschaft ist theoretisch gültiger Ausgangspunkt, «zwischen dem zu viel und zu wenig an Intoleranz zu liegen» (Kloepfer/Dücker 2000: XIX). Wer bestimmt aber, was in der Wissenschaft und was im Alltag nicht tolerabel ist? Alles entwickelt sich, was einstmals bedeutend sein konnte oder sollte, gilt heute nicht mehr. Es tut niemandem weh, das zu sagen. Auch im politischen Alltag tut vieles nicht mehr weh, was nicht mehr gilt oder was es nicht mehr gibt. Aber man sagt es dennoch oft nicht. So auch, wenn es Toleranz und Intoleranz oder Gerechtigkeit betrifft.

Dieses Symposium steht in der Tradition des *Sechsten Walter-Markov-Kolloquiums*, das im Jahre 2000 in Leipzig stattfand. Vier der damaligen Referenten (Hermann Klenner, Klaus Fuchs-Kittowski, Wolfgang Eichhorn, Siegfried Wollgast) haben auch hier gesprochen. Vieles haben die beiden Konferenzen in ihrer Thematik gemeinsam. Schon in einer Eröffnungsrede des Kolloquiums 2000 wird Emil Fuchs zitiert: «Wir werden am Jüngsten Gericht [...] nicht gefragt werden, auf welcher Seite wir gestanden haben. Wir werden gefragt werden, ob wir Vergebung, Güte, Liebe, Verstehen in dieses Ringen hereinzutragen versuchten oder Haß und Bitternis und Verständnislosigkeit» (Reiprich 2000: 13 f.). Das ist einer der vielen Gedankenblitze von Fuchs zu Toleranz und Intoleranz, von denen sich viele in diesem Band finden.

Cornelius Weiss, 1991–99 Rektor der Universität Leipzig und 1999–2009 SPD-Abgeordneter im Sächsischen Landtag, war mit seiner Familie 1945–55 in der Sowjetunion, wo sein Vater Carl Friedrich Weiss – Atomwissenschaftler, ab 1961 Mitglied der Akademie der Wissenschaften der DDR – als Spezialist wirkte. Er schreibt über sein Elternhaus: «[d]er Religionssoziologe Emil Fuchs war bei uns ein gern gesehener Gast. [...] überzeugter Pazifist, Quäker und seit 1922 SPD-Mitglied und daher in der Nazizeit mit Berufsverbot belegt, hatte vor seiner Berufung an die Leipziger Universität in Berlin, [...] ganz in der Nähe der Familie Poelchau, gelebt und war mit ihr befreundet. Das dritte Kind der Familie Fuchs, der später als «Atomspion» bekannt gewordene Klaus Fuchs, war ein Patensohn von Harald. Emil Fuchs wurde und wird bis heute an der theologischen Fakultät wegen seiner Loyalität zum Staat DDR geringgeschätzt. Ich finde das nicht angemessen, immerhin war er es, der 1964 bei der DDR-Regierung die Möglichkeit der Verweigerung des Wehrdienstes mit der Waffe durchsetzte und damit Tausenden junger Männer schwerste Gewissenskonflikte und womöglich Strafverfolgung ersparte. Die Gespräche mit Emil Fuchs bestärkten mich [...] in meinen Ansichten über den religiösen Sozialismus als aussichtsreiche Alternative zu einer rein marktwirtschaftlich orientierten Gesellschaft» (Weiss 2012: 229). Harald Poelchau, Gefängnispfarrer in Berlin-Tegel, war auch in Berlin-Plötzensee und Brandenburg-Görden tätig. Seit 1924 war er Religiöser Sozialist und mutiger Antifaschist. Poelchau war «Zeuge von etwa tausend Hinrichtungen» in der NS-Zeit durch «Guillotiniere, Erschießen und Erhängen» (Poelchau 1949: 14, 32). Ein Großteil davon waren «Politische», so Vertreter und Vertreterinnen der *Roten Kapelle* (Schulze-Boysen, Harnack) oder der Gruppe des 20. Juli 1944 und des Kreisauer Kreises. Dazu war Harald Poelchau auch bis 1952 Vormund des Enkels von Emil Fuchs, Klaus Fuchs-Kittowski.

## Geschlechtergerechtigkeit: Frauenrechte sind Menschenrechte

Emil Fuchs, dem die heutige Tagung gewidmet ist, forderte als Religiöser Sozialist die «Orientierung der Gesellschaftsgestaltung auf Freiheit und Recht, Humanität und Menschenwürde in Einheit mit Menschenrechten». Das schließt Geschlechtergerechtigkeit ein, denn Frauenrechte sind Menschenrechte. Ich werde erstens auf den Zusammenhang von Menschenrechten und Geschlechtergerechtigkeit als Weiterführung der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit durch Emil Fuchs eingehen. Zweitens ist die entsprechende UNO-Programmatik vorzustellen, die die Unteilbarkeit der Menschenrechte betont. Drittens wird mit wenigen Fallbeispielen belegt, wie kompliziert die Durchsetzung ist. Viertens ist die Frage, wie es weitergehen soll, mit der Forderung nach *Gender-Mainstreaming* zu beantworten.

### 1 Menschenrechte und Geschlechtergerechtigkeit

Als engagierter Humanist hat sich Emil Fuchs theoretisch und praktisch in allen Gesellschaftsordnungen, in denen er gelebt hat, für soziale Gerechtigkeit eingesetzt. So kämpfte er schon in der Weimarer Republik für die Aus- und Weiterbildung von ArbeiterInnen, weil nur mündige BürgerInnen Verantwortung für ihr Tun übernehmen könnten, wenn sie über das dazu notwendige Wissen verfügten. Ihnen Bildung vorzuenthalten, verletze ihr Menschenrecht. Deshalb sah er in der Volksbildung eine wichtige Leistung, die eine Gesellschaft zu erbringen habe. Wenn Menschenrechte verletzt würden, dann sei Volksbildung das entscheidende Mittel, um durch eine revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft diese Rechte durchzusetzen. Sein Enkel Klaus Fuchs-Kittowski stellt in seinem Vorwort zum Buch von Emil Fuchs «Das Evangelium nach Matthäus» 2012 fest: «So wurde er zu einem der Vorbereiter der Volkshochschulbewegung in Rüsselsheim und Eisenach. In Rüsselsheim wurde aus diesem Grunde, mitten im kalten Krieg, eine Ehrentafel an der Bibliothek der Volkshochschule angebracht und nach der Vereinigung der beiden deutschen Staaten ein großer Platz in Rüsselsheim nach ihm benannt» (Fuchs 1933–35/2012: 24).

Bildung als Menschenrecht ist eine Grundforderung für eine humane Gesellschaft. Sie ist wesentlicher Teil der von Emil Fuchs und anderen HumanistInnen geforderten Durchsetzung von sozialer Gerechtigkeit. In vielen Ländern wird Frauen und Mädchen Bildung vorenthalten. Das ist nur ein Teil der Verletzung von Frauenrechten als Menschenrechten.

Der Menschenrechtsansatz in den Dokumenten der UNO geht davon aus, dass es sich um Rechte handelt, nicht um kulturelle Gegebenheiten. Regierungen verpflichten sich mit der Ratifizierung von internationalen Programmatiken zur Einhaltung von Rechten und nicht zur Einhaltung von Traditionen oder Respektierung von Werten und Normen, die sich in einer soziokulturellen Einheit herausgebildet haben. Sie könnten etwa mit einem diskriminierenden Frauenbild Menschenrechte verletzen.

Soziale Gerechtigkeit als Forderung im Zusammenleben der Menschen wurde erst in der Industriegesellschaft im Zusammenhang mit der sozialen Frage thematisiert. Dazu gehört auch die Geschlechtergerechtigkeit. Sie wurde nun für engagierte Frauen und Männer sowie Frauenorganisationen Teil ihres theoretischen und praktischen Kampfes gegen die Unterdrückung der Frau, wie ich im Buch «Der lange Weg zur Gleichberechtigung» zeige (Hörz 2010). Die Aufnahme der Forderung nach Geschlechtergerechtigkeit in globale, regionale und lokale Programme hat eine lange, wechselvolle Geschichte. Dabei ist die Frauenbewegung, als sie die Massen ergriff, mit einer Vielzahl von theoretischen Konzeptionen in Psychologie, Philosophie und Ethik verbunden, die immer auch VerfechterInnen in politischen Bewegungen und Institutionen fand und findet, die sich nicht selten gegenseitig bekämpfen (Hörz/Hörz 2013). Das erklärt die Komplexität der Geschlechterproblematik und zeigt, wie kompliziert es ist Orientierungen zu finden, die in politischen Programmen von Parteien und Bewegungen, der UNO, der EU und nicht staatlichen Organisationen formuliert und praktisch umgesetzt werden sollen.

Unterschiedliche theoretische Konzeptionen, die ein existierendes Menschen- und Frauenbild begründen und verteidigen, Rollenklischees entwickeln und propagieren, existieren in einer Gesellschaft nebeneinander. So ist jedes Menschenbild zwar mit Einsichten in das Wesen des Men-

schen verbunden, doch nicht immer werden neue Erkenntnisse über das Menschsein aufgegriffen, vor allem dann nicht, wenn sie Traditionen und herrschenden Interessen widersprechen. Das gemeinsame Ziel, das schwer durchzusetzen ist, sollte sein, eine humanistische Gestaltung der Zukunft, wenn notwendig auch eine Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse zu fordern, um jedem Menschen, auch den Mädchen und Frauen, die Chance zur Entwicklung als Persönlichkeit zu gewähren.

Frauen und Männer unterscheiden sich selbstverständlich in anatomisch-physiologischen Merkmalen, woraus auch psychische Unterschiede resultieren können. In den Eigenschaften, die den Menschen als Gattungswesen auszeichnen – wie der bewussten gegenständlichen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit nach eigenen Zielen und der Einsicht in Gesetze ihres eigenen Erkennens und Verhaltens – stimmen sie überein.

Jahrhundertlang war bei der Bestimmung des menschlichen Wesens nur der Mann im Blick. Mann und Menschsein wurden gleichgesetzt. In vielen Ländern ist das heute noch so. Der Mann wurde niemals wegen seiner Geschlechtszugehörigkeit diffamiert, wie das bei den Frauen der Fall war und heute noch vielfach geschieht. Man griff den Mann eventuell an, weil er homosexuell war oder einer anderen Ethnie angehörte, doch nie für sein Mann-Sein. Frauen galten dagegen oft nicht als vollwertige Menschen. Rollenklischees zeigen das deutlich. Dem entsprachen und entsprechen mit patriarchalischer Macht durchgesetzte Normen und Werte im gesellschaftlichen Leben. Es bedurfte zu jeder Zeit des Engagements humanistisch gesinnter Frauen und Männer und des Einsatzes internationaler und lokaler Organisationen, die sich der Verteidigung der Würde und dem Schutz des Lebens von Menschen verpflichtet fühlten. In den patriarchalischen Herrschaftsstrukturen entsprechender Länder der Welt werden Frauenrechte als Menschenrechte kaum oder gar nicht wahrgenommen. (An anderer Stelle bin ich auf die Differenzierung von vollständigem und gemäßigtem Patriarchat eingegangen, das von den Gesellschaften zu unterscheiden ist, die den Prozess der Überwindung des Patriarchats bereits begonnen haben.) Es bedarf auch gegenwärtig noch besonderer Maßnahmen, um die doppelte Unterdrückung der Frauen durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und die in vielen Ländern existierenden patriarchalischen Strukturen in Familien und gesellschaftlichen Einrichtungen und Institutionen zu überwinden. Das soll nun mit der UNO-Programmatik verdeutlicht werden.

## **2 UNO-Programmatik: Menschenrechte sind unteilbar**

Über die spezifischen Strukturen und Organe der UNO werden Regierungen, die Mitglied der UNO sind, in die Pflicht genommen, Strategien zu entwickeln, um das Zivilisationsproblem der doppelten Unterdrückung der Frau zu lösen. Über verschiedene Stufen und Aktionen ist das historisch entstandene Unrecht schrittweise abzubauen. Auf einige programmatische Dokumente will ich hier verweisen. Bereits in der UNO-Charta und der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte» vom 10. Dezember 1948 wird in der Präambel betont, dass die Völker der Vereinten Nationen ihren Glauben an die grundlegenden Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person und an die Gleichberechtigung von Mann und Frau erneut bekräftigt und beschlossen haben, den sozialen Fortschritt und bessere Lebensbedingungen bei größerer Freiheit zu fördern. Danach wird in der «Konvention über die Beseitigung aller Formen der Diskriminierung der Frau», an der ich aktiv mitgearbeitet habe, der Zusammenhang zu anderen Menschenrechtsverträgen der UNO hergestellt und betont, dass die Gleichberechtigung von Frau und Mann eine Frage der Menschenrechte und eine Vorbedingung für soziale Gerechtigkeit sei (Frauenkonvention 2013). Ich verhehle nicht, dass es harte Auseinandersetzungen von Beginn der Ausarbeitung an um die sozialen Menschenrechte gab (Hörz 2009). StaatenvertreterInnen aus Ländern, die «westliche Werte» besonders betonten, wiesen vor allem das Recht auf Frieden, eine Grundvoraussetzung, um Menschenrechte zu garantieren, als Politisierung der Frauenfrage zurück. So verlangte die USA, dass Vorbehalte ihres Staates gegen eine internationale Einbeziehung von Frauen in den Friedenskampf ausgewiesen werden. Das Recht auf Arbeit, die Anerkennung der Mutterschaft als sozialer Funktion, die Forderung, Geburtenregelung den Eltern zu überlassen und andere wurden scharf attackiert. Trotzdem gelang es dem Bündnis der humanistischen Kräfte in der UNO-Kommission, sie durchzusetzen. Am 3. September 1981 wurde die Konvention von der UNO-Vollversammlung verabschiedet. Nun hat sie von den sieben Menschenrechtsverträgen inzwischen die zweithöchste Ratifikationsrate. Mehr als 184 Staaten müssen alle vier Jahre vor dem entsprechenden Ausschuss (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women; CEDAW) Rechenschaft über ihre Durchsetzung able-

gen. Ratifizierung der Konvention heißt, die nationale Gesetzgebung entsprechend zu verändern. Vorbehalte können angemeldet werden. So lehnen etwa Staaten mit islamischem Recht Artikel 2 ab, der die Staatenverpflichtungen betrifft, ebenso den Artikel 16, der die Gleichstellung in Ehe und Familie regelt. Die DDR hatte die Konvention als zweites Land der Welt 1980, nach Schweden, durch den Staatsrat ratifiziert und damit ihr Inkrafttreten befördert. Die BRD ratifizierte die Konvention erst 1985, kurz vor der dritten UNO-Weltfrauenkonferenz; die USA hat es bis heute nicht getan.

Programmatik und ihre Umsetzung klaffen auseinander. 1990, auf der erweiterten Tagung der Kommission «Zum Status der Frau» mit Weltkonferenzcharakter, die ich als gewählte Präsidentin leitete, verglich die Generaldirektorin des Büros der Vereinten Nationen Margaret J. Anstee den Kampf der Frauen um Gleichberechtigung mit einem dreibändigen Epos, deren erster Band mit der Identifizierung der Hindernisse zu Ende gegangen sei. Sie forderte – ganz im Sinne des Vordenkers Emil Fuchs, können wir heute sagen –, Investitionen in die Bildung von Frauen als Voraussetzung für Möglichkeiten einer gleichberechtigten Beschäftigung. Damit hob sie den langen Weg, der noch zu gehen sei, um Geschlechtergerechtigkeit zu erreichen, hervor. Es war ein Appell an UNO-Organe in ihren Programmatiken, sich dieser Aufgabe zu stellen. Wie notwendig das war, zeigte die Menschenrechtskonferenz der UNO von 1993, die endlich nach der letzten von 1968 in Wien stattfand. Frauenrechte als Menschenrechte wurden dort erst nach weltweitem Protest internationaler Frauenorganisationen thematisiert. Die Losung der Frauenorganisationen war: «Alle Menschenrechte für alle Menschen!» Sie drückten damit aus, dass die globalen Rahmenbedingungen eines menschenwürdigen Lebens für alle Menschen vor allem das Recht auf Frieden, das Recht auf Entwicklung und das Recht auf eine gesunde Umwelt umfassen. Ihr Protest zeigte Wirkung. Im Schlussdokument wurde festgeschrieben, dass alle Menschenrechte allgemeingültig und unteilbar sind, einander bedingen und einen Sinnzusammenhang bilden. Die Konferenz wies mit Nachdruck darauf hin, wie wichtig es ist, die Universalität, Objektivität und Nichtselektivität der Erörterung von Menschenrechtsfragen sicherzustellen. So heißt es in der Wiener Erklärung: «Die Weltkonferenz über die Menschenrechte bekräftigt das feierliche Bekenntnis aller Staaten zur Erfüllung ihrer Verpflichtungen zur Förderung der allseitigen Achtung, Einhaltung und Wahrung aller Menschenrechte und Grundfreiheiten für alle Menschen in Übereinstimmung mit der Satzung der Vereinten Nationen, den anderen auf die Menschenrechte bezüglichen Instrumente und dem Völkerrecht. Der universelle Charakter dieser Rechte und Freiheiten steht außer Frage» (Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen e. V. 1994).

Menschenrechte von Frauen und Mädchen wurden als ein unveräußerlicher, integraler und unteilbarer Bestandteil der Menschenrechte hervorgehoben. Sie dürfen nicht unter Verweis auf kulturelle und traditionelle Gewohnheiten oder religiöse Überzeugungen relativiert werden.

Erstmals wurde auch Gewalt gegen Frauen als Menschenrechtsverletzung angeprangert. In der Aktionsplattform von 1995, verabschiedet von der 4. UNO-Weltfrauenkonferenz in Peking, wurde dem dann durch folgende Formulierung Rechnung getragen: «Der Begriff «Gewalt gegen Frauen» bezeichnet jede Handlung geschlechtsbedingter Gewalt, die der Frau körperlichen, sexuellen oder psychologischen Schaden oder Leid zufügt oder zufügen kann, einschließlich der Androhung solcher Handlungen, der Nötigung oder der willkürlichen Freiheitsberaubung in der Öffentlichkeit oder im Privatleben» (Aktionsplattform 1995: IV D). In Deutschland wird gegenwärtig noch gegen jede vierte bis siebte Frau Gewalt ausgeübt. Die Dunkelziffer dürfte noch höher liegen. Im Mai 2011 nahm der Europarat die Istanbul-Konvention an, das «Übereinkommen des Europarats zur Verhütung und Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen und häuslicher Gewalt» (Europarat 2011). Es trat am 1. August 2014 in Kraft. Deutschland unterzeichnete zwar, ratifizierte aber bisher nicht. Aus Regierungskreisen verlautet, dass kein Handlungsbedarf bestünde. Ohne Ratifizierung ist die BRD nicht verpflichtet, entsprechende Gesetze zu erlassen und eventuell Schadenersatz zu leisten.

Die 4. UNO-Weltfrauenkonferenz verwies mit Nachdruck auf die Konvention «Über die Beseitigung aller Formen der Diskriminierung der Frau» im Zusammenhang mit den Ergebnissen der Wiener UNO-Menschenrechtskonferenz. Deren Dokumente waren Grundlage, um Frauenrechte als Menschenrechte detailliert darzustellen und Aufgaben für die Mitgliedsländer der UNO daraus abzuleiten. In der Aufgabenstellung der Aktionsplattform von Peking, die 189 Staaten angenommen haben, heißt es: «Die Gleichberechtigung von Frau und Mann ist eine Frage der Menschenrechte und eine Vorbedingung für soziale Gerechtigkeit sowie eine notwendige Grundvoraussetzung für Gleichberechtigung, Entwicklung und Frieden. Eine neue Partnerschaft auf der Grundla-

ge der Ebenbürtigkeit von Frau und Mann ist Voraussetzung für eine bestandsfähige Entwicklung, in deren Mittelpunkt der Mensch steht. Ein nachhaltiges und langfristiges Engagement für diese Ziele ist unverzichtbar, damit Frauen und Männer für sich, für ihre Kinder und für die Gesellschaft gemeinsam darangehen können, sich den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu stellen» (Aktionsplattform 1995: I). Doch die Durchsetzung solcher Zielstellungen ist nicht einfach, wie Fallbeispiele belegen.

### 3 Menschenrechtsverletzungen (Fallbeispiele)

In der Programmatik von Peking werden als existierende Fehlleistungen für die Durchsetzung von Frauenrechten als Menschenrechte folgende Tatbestände dargestellt, die auch heute noch existieren: Der Grundsatz der Gleichberechtigung von Frau und Mann ist in fast allen Verfassungen der Welt enthalten (außer in den USA). Damit ist er aber noch lange nicht in die gesamte Rechtsordnung der jeweiligen Länder eingegangen. In manchen Ländern gibt es zum Beispiel kein Arbeitsrecht, das gleichen Lohn für gleiche Arbeit verlangt; kein Zivilrecht, das es den Frauen erlaubt, Eigentum zu erwerben, Kredite aufzunehmen, eigene Bankkonten zu haben; kein Familienrecht, das Zwangsehen verbietet und ihnen gleiche Erziehungsrechte, gleiches Recht auf Ehescheidung, Recht auf Verhütungsmittel oder ein Recht auf Schwangerschaftsabbruch gewährt; kein Strafrecht, das Frauen vor Vergewaltigungen und anderer Gewaltanwendung schützt. Selbst wenn es solche Gesetze gibt, ist ihre Realisierung und Kontrolle damit noch nicht gewährleistet.

Oft sind Frauen in niedrigen Lohngruppen beschäftigt, was niedrige Renten nach sich zieht und Altersarmut vorprogrammiert. In vielen Ländern produzieren Frauen, besonders in Asien, Afrika und Lateinamerika, die Hälfte des Nahrungsaufkommens, aber die meisten von ihnen besitzen kein Land. Nehmen wir dazu ein aktuelles Beispiel. Am 6. Oktober 2015 veröffentlichte die *Süddeutsche Zeitung* einen Beitrag mit dem Titel «Frauen hungern öfter». Danach leiden zwei Milliarden Menschen unter Mangelernährung, 70 Prozent davon sind weiblich. Ursachen für die Mangelernährung von Frauen sind fehlender Landbesitz, aber auch die Beschäftigung von Frauen in informellen Arbeitsverhältnissen in der Landwirtschaft. «Weltweit befinden sich nach Angaben der UN-Landwirtschaftsorganisation (FAO) nur 20 Prozent der landwirtschaftlich genutzten Flächen in Frauenbesitz. Nicht einmal zehn Prozent sind es in Nord-, West- und Zentralafrika sowie in Indonesien, Nepal und Bangladesch» (Timmler 2015). Zur Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit für Frauen verweist die Autorin auf die 1995 auf der UN-Weltkonferenz in Peking beschlossene Überwindung der Diskriminierung von Frauen als eigenständiges Entwicklungsziel. Das wurde auf dem UN-Welternährungsgipfel in Rom 1996 übertragen auf das *Recht auf Nahrung*.

In der Milleniumserklärung der UN-Vollversammlung wird eindeutig formuliert, dass ohne die aktive Einbeziehung der Frauen in die Entwicklung aller Staaten ein Fortschritt nicht möglich ist. Weiter heißt es: «Die Gleichberechtigung und Chancengleichheit von Männern und Frauen muss gewährleistet sein» (Generalversammlung der Vereinten Nationen 2000: 7). Als Milleniumsziele werden benannt: extreme Armut und Hunger um die Hälfte reduzieren; Grundschulausbildung für alle sichern; Geschlechtergleichstellung und Empowerment von Frauen fördern; Säuglingssterblichkeit überwinden; die Gesundheit der Mütter verbessern; HIV/Aids, Malaria und andere Krankheiten bekämpfen; die Umwelt nachhaltig schützen. Doch dafür ist noch viel zu tun. Den Milleniumszielen folgte die Agenda 2030 der UN-Vollversammlung mit dem konkreten Ziel der Beseitigung von Hunger in der Welt. Danach soll bis 2030 kein Mensch auf der Erde mehr an Hunger leiden. Aktuell sind es noch 702 Millionen.

Zu den patriarchalischen Fehlleistungen gehört auch nach wie vor, dass selbst in entwickelten Gesellschaften an Frauen andere Leistungsmaßstäbe als an Männer angelegt werden und weniger Lohn bei gleichwertiger Arbeit gezahlt wird. Helfen Frauenquoten dabei? Sicher nur begrenzt. Wenn nicht die gleiche Bildung, von der Vorschulerziehung über die Grund- und Realschulausbildung oder das Gymnasium bis hin zur akademischen Ausbildung und der beruflichen Weiterbildung erfolgt, dann ist meines Erachtens ein nachhaltiger Erfolg durch Quotenregelung fraglich. Zusätzlich hat in Deutschland die massive Ausweitung von Teilzeit- und Niedriglohnbeschäftigung eine neue Abhängigkeit der Frau vom Mann hervorgebracht. Der weltweite Frauenhandel wächst ebenfalls. In vielen Ländern der Welt können Frauen nicht über die Anzahl der Kinder entscheiden, die sie zur Welt bringen wollen. Tradition veranlasst sie zu frühen Eheschließungen, zu entsprechend frühen Geburten, was zu weniger Chancen in der Bildung und Berufswahl und

Arbeitstätigkeit und folglich zur ökonomischen Abhängigkeit vom Mann führt.

In der 49. Sitzung der Kommission «Zum Status der Frau» im Jahre 2005 forderte der damalige Generalsekretär der UNO Kofi Annan, dass man sich verstärkt den neu herangereiften Problemen nach der Pekinger Konferenz stellen müsse. Er nannte die wachsende Militarisierung der Gesellschaft, die Zunahme von Fundamentalismen und die Auswirkungen globalisierter Wirtschaftspolitik auf die Lage von Frauen und warnte vor der Feminisierung der Armut. 2009 wurde zum ersten Mal der 20. Februar als *Welttag der sozialen Gerechtigkeit* begangen, beschlossen von der UN-Vollversammlung.

Was ist also zu tun?

#### **4 Gender-Mainstreaming als Aufgabe**

Vor allem sind die mit wenigen Fallbeispielen belegten Verletzungen von Frauenrechten als Menschenrechte zu beseitigen, wenn soziale Gerechtigkeit durchgesetzt werden soll. Deshalb wurde schon in Peking auf der Weltfrauenkonferenz *Gender-Mainstreaming* gefordert. Das zieht sich nun als Leitfaden durch alle UNO-Dokumente, in denen Frauenrechte als Menschenrechte Ausdruck sozialer Gerechtigkeit sind. Es bleibt eine wichtige Aufgabe. Es ist die Antwort auf die Frage: Wie weiter? *Gender-Mainstreaming* ist auf allen Gebieten durchzusetzen. Alle der UNO angehörigen Staaten sind verpflichtet, in Gesetzgebung und gesellschaftlicher Praxis Geschlechtergerechtigkeit zu verwirklichen.

Auch in Deutschland hat das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend *Gender-Mainstreaming* als Aufgabe für alle Institutionen und Bereiche vorgegeben. Dazu wird festgestellt: «Geschlechtergerechtigkeit bedeutet, bei allen gesellschaftlichen und politischen Vorhaben die unterschiedlichen Lebenssituationen und Interessen von Frauen und Männern zu berücksichtigen. Dieses Vorgehen, für das sich international der Begriff «Gender-Mainstreaming» etabliert hat, basiert auf der Erkenntnis, dass es keine geschlechtsneutrale Wirklichkeit gibt, und Männer und Frauen in sehr unterschiedlicher Weise von politischen und administrativen Entscheidungen betroffen sein können. Das Leitprinzip der Geschlechtergerechtigkeit verpflichtet die Politik, Entscheidungen so zu gestalten, dass sie zur Förderung einer tatsächlichen Gleichberechtigung der Geschlechter beitragen. Ein solches Vorgehen erhöht nicht nur die Zielgenauigkeit und Qualität politischer Maßnahmen, sondern auch die Akzeptanz bei Bürgerinnen und Bürgern. [...] Verpflichtungen zur Umsetzung einer effektiven Gleichstellungspolitik im Sinne des «Gender-Mainstreaming» ergeben sich sowohl aus dem internationalen Recht als auch aus dem nationalen Verfassungsrecht» (BMFSFJ 2014). Doch auch hier erfolgt die Umsetzung schleppend und partiell, denn es hat bisher zum Beispiel nicht dazu geführt, dass gleicher Lohn für gleiche Arbeit gezahlt wird.

Daraus ergibt sich als Fazit, dass noch viel zu tun ist. Es gibt eine Vielzahl von Programmen, Konventionen und Resolutionen der UNO, die soziale Gerechtigkeit klar definieren, um Frauenrechte als Menschenrechte durchzusetzen. Dennoch ist ihre praktische Umsetzung durch herrschende Interessen, kulturelle Gegebenheiten, Traditionen, Werte und Normen ein schwieriger, langwieriger Prozess, der zwar Erfolge aufweist, doch auch Regressionen und Stagnationen in Abhängigkeit von Veränderungen der gesellschaftlichen Verhältnisse umfasst. Ein besonders barbarisches Beispiel liefert der *Islamische Staat* mit der Einführung der Scharia, der Vergewaltigung von Frauen und den Zwangsheiraten. Klar ist: Die Beseitigung jeder Form der Diskriminierung von Frauen als grundlegender Bestandteil der Durchsetzung von sozialer Gerechtigkeit ist eben nicht durch einen einmaligen gesetzgeberischen oder sozialen Akt erreichbar. Es geht um einen zu fördernden Prozess gesellschaftlicher Entwicklung, der historische Dimensionen besitzt und bis ins individuelle Verhalten bei der Überwindung von Rollenklischees reicht.

Die verpflichtende Umsetzung von UNO-Recht in die staatliche Gesetzgebung, die Information der Massenmedien über existierende Probleme und die konkrete Verwirklichung der Rechte sind für jeden Staat durch die politisch Herrschenden und durch die herrschende Werteordnung geprägt, worüber es theoretische und praktische Auseinandersetzungen gab und gibt. Der Realisierungsgrad ist in jedem Land immer konkret-historisch zu bestimmen, um neue Maßnahmen festlegen zu können. Dabei spielen nicht staatliche Organisationen und Frauenbewegungen eine wesentliche initiiierende und motivierende Rolle, um berechtigte Forderungen nationalstaatlich und international durchzusetzen.



Heute sind durch die Destabilisierung ganzer Regionen der Welt, durch regionale Kriege, Terrorismus und massenhafte Flüchtlingsströme Frauen, Kinder, Greise, arbeitsfähige Männer ebenfalls, verstärkt Opfer einer verantwortungslosen Politik der Durchsetzung von Machtinteressen und dem Kampf um Einflussphären in der Welt. Auch auf diese neue Situation muss in neuer Art und Weise reagiert werden. Integrationsprogramme, die Lebenserhaltung, Bildung, auch Berufsausbildung fördern, um im eigenen Land den Wiederaufbau gestalten zu können sowie den Hunger zu überwinden werden gebraucht. Menschen müssen für ein Engagement dafür gewonnen werden. Letztendlich geht es darum, ob wir in Barbarei versinken oder es schaffen, Massen für eine humane Zukunftsgestaltung mit sozialer Gerechtigkeit und damit für die Durchsetzung der Frauenrechte als Menschenrechte zu mobilisieren.

Klaus Weber

## widerstand und befreiung<sup>1</sup>

«Wir bitten euch aber:  
Was da üblich ist, das soll euch erstaunen  
Was die Regel ist, das erkennt als Missbrauch  
Und wo ihr den Missbrauch erkannt habt  
Da schafft Abhilfe»

(Bertolt Brecht: Die Ausnahme und die Regel; 1967)

### ganz früh

Am Anfang müssen wir mitmachen. Ohne die Großen kommen wir Kleinen nicht ins Leben. Erst später lernen wir, dass auch die Großen – Eltern, LehrerInnen, MeisterInnen – gar nicht so viel zu sagen haben. Immer schon ist eine Ordnung, sind Regeln vorhanden, die es einzuhalten gilt – von allen. Wie Mauern stehen sie vor uns und um uns, und keiner fragt, wer sie gebaut hat, warum und wann. Was passiert, wenn wir auf sie steigen, über sie hinwegblicken, ja, sie gar überwinden? Schon der Gedanke daran ist für viele beängstigend.

### vom anstoßen ins paradies

«Denn wir haben hie keine bleibende stad, sondern die zukünftige suchen wir.»

(Martin Luther: Biblia: Die Epistel an die Ebreer 13,14; 1534)

Noch klein, und gar nicht auf den Beinen, stößt das Kind an. Weicht es zurück, bleibt das Anstößige unerkannt. Erkennt es den Stein des Anstoßens, kann es ihm auf den Grund gehen. Das Kind soll gut und weich fallen, wenn's nach den Eltern geht. Erst recht, wenn es gehen lernt: Die Wege sind fast immer von den Großen vor-gemacht, frei-geräumt. Das Anstoßen, das Dagegen, hat kaum Platz für Übung. Größer geworden, findet der junge Mensch Wege, von denen die Welt nichts weiß – nicht selten vergisst er sie schnell wieder. Unruhe, Unbill, Unrecht – gerade die Jungen spüren das genau und hauen dagegen – nicht selten über die Stränge. *Das Wider, das sich im Leben als gegensätzlich setzt, ist zwar nie das einzige.* Und doch: Ohne die Reibung, ohne Leiden am Materiellen, auch am Sozialen, findet keiner zu sich. Das Dagegen-halten ist die erste Reaktion. Erst später werden gemeinsame Wege sichtbar; gangbar sind sie noch lange nicht – und geraten oft und schnell aus dem Blick. Nötig wäre ein Wider-Bild einer anderen – glücklichen, liebevollen, den Menschen gehörigen – Welt; doch die Buntheit und die süßen, hirnverklebenden Melodien der Warenwelt, gespielt auf den Blödmaschinen des Systems (TV, Facebook, Smartphones, Youtube etc.) lassen viele Ja sagen zum «Es ist, wie es ist» und Nein zum dauerhaften Glück, das uns, also der Kommune, gehören könnte. So zerstob zuletzt die Hoffnung der wenigen «Kommunarden» innerhalb der DDR, als der Westen seine Tore für Autos, Bananen und den Einkauf der falschen besseren Welt öffnete: *die öffnung der grenze hat die massen weggelenkt von der straße der demokratie auf die pisten des konsums.*

Widerstehen als Haltung birgt den Zwiespalt: Sowohl der Rückzug vor dem Gegner als auch das Überwinden seiner Macht ist möglich. Widerstehen in der Festung oder Widerstand als Befreiung, wobei es uns aufgrund der Machtverhältnisse nicht immer gegeben ist, die Handlung frei zu wählen. Biblisch: Auszug aus Ägypten als handelnder Widerstand gegen ein Unrechtssystem oder Ausharren in der Festung Masada (im ersten Jüdischen Krieg) – mit der Konsequenz, den Römern nicht einmal die Freude am Ermorden zu lassen: 960 Juden töteten sich selbst, bevor die Festung eingenommen wurde. Für die weniger biblisch Bewanderten: Rückzug und Ausharren vor dem übermächtigen Feind nach Helms Klamm (Tolkien 2000a: 555 ff.) oder aussichtsloser Kampf gegen den scheinbar unüberwindlichen Sauron (Tolkien 2000b: 998 ff.). Doch Befreiung

---

<sup>1</sup> Dank an meinen theologisch-marxistischen Freund Dick Boer aus Amsterdam, der überzeugt ist, ich sei gläubig. Das Wissen, dass A. auf dieser Welt lebt, ließ mich den Text so schreiben.

setzt ein Ziel, einen Glücks-Ort voraus: «Ein Land, in dem Milch und Honig fließen» (Dtn 26,9), in dem es also gerecht zugehen möge. In der hebräischen Bibel ist das Wort Gerechtigkeit (*sadaqa*) 523 Mal zu lesen. JHWH ist nichts anderes als das Namenlose, das nicht ausgesprochen werden kann, weil es nur als Hoffnung in der Welt ist: eine gerechte, klassenlose und herrschaftsfreie Ordnung: in die Tora eingeschrieben. *Der NAME als «Gott» bedeutet eine Gesellschaftsordnung, die den tiefsten menschlichen Bedürfnissen entgegenkommt: Solidarität, Verbundenheit, Geborgenheit in einer Gesellschaft, wo ein Mensch einen anderen Menschen verachtet, erniedrigt, ausbeutet, unterdrückt.*

16. Jahrhundert: Vor den Bauernkriegen entstand diese Hoffnung auf ein gerechtes Utopia neu mit Thomas Müntzer, der nicht nur gegen Pfaffen und Adel widerständig sein wollte, sondern sich auch als Theologe gegen Luthers Arrangement mit den Herrschenden und dessen *beschissene Demut* wehrte: Mit *Glückshunger* und *Revolutionswille* stand er für eine Welt, die den ältesten Traum träumt: *die Ekstase des aufrechten Gangs und des geduldlosen, rebellischen, ernstlichen Willens zum Paradies*: wo Milch und Honig fließen. Wer mit H-Milch vorlieb nimmt (laktosefrei oder auch nicht) und wem der Honig reicht, der ihm ums Maul geschmiert wird von den Herrschenden, wird sich nicht aufmachen, nicht einmal widerstehen können, wenn's ihm an den Kra-gen geht.

Aber, rufen Sie jetzt: Glück, Liebe, Gerechtigkeit. *Wie soll man das alles schaffen? Die Ausgangsbedingungen hier, heute sind doch so schlimm! Eins ist sicher: Wer sie bloß anstarrt, macht sie schlimmer.*

## **vor-bilder des widerstands**

«Aber es sind die komplizierten Personen, von denen man lernen kann.»

(Roland Reuß: FORS. Der Preis des Buches und sein Wert, 2013, S. 294)

Man muss nicht gläubig sein, um Gottvertrauen zu besitzen. Aber reicht der pure Wunsch nach einem glücklicheren Leben, nach einer anderen Welt, in der Glück und Liebe nicht mühsam erkämpft und errungen werden müssen, sondern zuhanden sind, als selbstverständlich zum Menschsein gehörig? Bei aller Schönheit der Bilder: Das Resultat des Kampfes im «Herrn der Ringe» ist ein Leben wie im Auenland: falsche Idylle, verlogenes Grünland, schiefe Harmonie. Kein Widerspruch sichtbar; und: Männer handwerken und Frauen gebären und tragen Kinder im Arm – das alleine mag schon reichen, um deutlich Nein zu sagen zu solcherart Paradies, das im Mittelalter liegt.

Dann doch die hebräische und notfalls auch die christliche Bibel, in welchen die gerechte Ordnung mit Glück und Liebe für alle, *omnia sunt communia* (Thomas Müntzer) und der Messias als ihr Verkünder (nicht der, der sie macht – er verkündet nur) noch kommen werden – dann erst beginnt die wahre Geschichte unseres Menschseins. Aber wer zeigt uns Wege aus dem Unrecht auf, wenn es darin so schwer ist, den Ausweg zu sehen? Wie so oft sind es diejenigen, die abgefallen sind von der ungerechten Welt: ... *abfällige Existenzen, die man als Abfall betrachtet, und sie sind ... der wichtigste Gegenstand der Literatur. Weil, jetzt negativ ausgedrückt: die Nicht-Abfälligen die Nicht-mehr-Lebenden sind.* Wer abseits steht und lebt, kann das Ganze besser erblicken. Heinrich Böll, der das Abfällige in seine Romane holte, meinte damit Obdachlose, Dirnen, Juden, Kommunisten, auch und gerade aber Ketzer (nebenbei ein schönes Wort von Bloch: «Es ist das beste an der Religion, dass sie Ketzer hervorruft»).

Doch helfen uns Bilder, gar Vor-Bilder? Müssen wir, wollen wir gegen Unrecht widerstehen, gar aufstehen, nicht immer die gegenwärtige Situation und unsere Verflochtenheit darin – also letztlich uns selbst – verstehen, um kluge Wege zu finden, die es den Ungerechten verunmöglichen, weiterzumachen? Ja und Nein: Niemals werden wir handeln können wie diejenigen Millionen vor uns, die sich auflehnten und im Kleinen wie im Großen kämpften für eine bessere Welt. Und immer benötigen wir eine Sicherheit in uns für die Möglichkeit des guten Ausgangs eines Kampfes, gar eines aussichtslosen – also sind Daniel, David, Eleazar, Ester und Judit, sind Thomas Müntzer, Rosa Luxemburg und Nelson Mandela wichtig: als Gewährsfrauen und -männer, denen es mit List, Geduld und dem Wissen um eine mögliche bessere Welt gelang, dem Unrecht Hiebe

zuzufügen und einen Vorschein eines besseren Lebens in den Köpfen und Herzen ihrer MitstreiterInnen aufglimmen zu lassen.

Judit: Streiterin für eine gerechte Welt, für eine gerechte Ordnung: «Denn die Gottheit ist kein Mensch, dem man drohen, und kein Menschenkind, das man beeinflussen kann» (Jdt 8,16), schleudert sie den ZweiflerInnen aus ihrer Sippe entgegen, welche das Volk Israel im Dorf Betulia davon abhalten wollen, gegen Nebukadnezars Feldherr Holofernes Widerstand zu leisten. Widerstand – weil die Babylonier auf dem Weg sind, um Jerusalem und den Tempel dem Erdboden gleichzumachen. JHWH ist kein Mensch; es ist das Namenlose, der Ort, den die Menschen erst noch finden müssen. Judit wusste/glaubte an diesen Ort, der in der Zukunft ihres Volks liegt. Gefunden ist er, wenn allen Gerechtigkeit geschieht. Es handelt sich um eine «Gottheit, die das Unrecht hasst» (Jdt 5,17) und dessen Stärke nicht auf Waffen und Gewalt beruht, sondern welche den «Machtlosen Hilfe, den Schwachen Schutz, den Verzweifelten Beistand, den Resignierten Rettung» (Jdt 9,11) bringen wird. Was wir heute Glauben an Gott nennen (mit einem Gottesbegriff, der aus einer namenlosen, gerechten Ordnung einen Vater im Himmel werden ließ), war bei Judit noch der Glaube daran, dass eine gerechte Gesellschaft möglich sei. Also machte sie sich daran, mit Klugheit und mit Liebe zu ihrem Volk eine Strategie zu entwickeln, mit der sie Holofernes um den Finger wickeln konnte: Sie nutzte ihre Schönheit, um ihn geil und trunken zu machen: «Sein Innerstes bebte, und er war äußerst begierig, mit ihr zu verkehren» (Jdt 12,16), und als er eingeschlafen war, hieb sie seinen Kopf mit einem Schwert ab, versteckte diesen in einem Sack und ging zurück nach Betulia. Sie befahl, den Kopf an den Zinnen der Stadtmauer aufzuhängen, sodass die Babylonier vor Angst erstarrten und davonliefen.

Zu lernen ist aus dieser Geschichte dreierlei. Erstens: Gewalt kann sinnvoll sein, um Gewalt und Kriege zu beenden. Lassen wir uns nicht immer von den Herrschenden heute einreden, dass staatliche Gewalt (ob im Iran, in Afghanistan oder sonst wo) gut sei und befreiende Gewalt schlecht. Zweite Lektion: Judit handelte, als hätte sie Marxens Satz über die List der Schwachen gelesen: «Man muss diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, dass man ihnen ihre eigene Melodie vorsingt! Man muss das Volk vor sich selbst erschrecken lehren, um ihm Courage zu machen.» Die Starken werden nicht mit Stärke bekämpft, Gleiches nicht mit Gleichem vergolten – und trotzdem handelt Judit auf eine Art und Weise, dass die kriegerischen Babylonier ihre «Sprache verstehen». Holofernes und sein Heer wurden nicht durch ein stärkeres Heer niedergeschlagen: Sie unterlagen nicht etwa «jungen Männern, auch Söhne von Titanen erschlugen ihn nicht, auch erhabene Giganten setzten ihm nicht zu, sondern Judit [...] lähmte ihn durch die Schönheit ihres Aussehens» (Jdt 16,6). Widerständiges Handeln erfordert eine kluge Analyse der jeweiligen Situation, sie weiß den mächtigen Gegner mit seinen eigenen Widersprüchen zu konfrontieren und kann aus der Position der Machtlosigkeit heraus «siegen». Die Bücher Judit und Ester der hebräischen Bibel können uns lehren, wie das scheinbar «schwache Geschlecht» herrschende Machtgefüge erzittern lassen kann. Drittens aber: Ohne Glauben an eine bessere Welt helfen weder Widerstand noch Taktik und Strategie. Nicht die Wege sind das Ziel – solche Sätze sollen nur unser Hirn verzuckern. Vielmehr: Ohne das Ziel eines bunten, glücklichen und gerechten Lebens für alle ist jeder Weg ein Irrweg im Bestehenden.

## **und hier? und jetzt?**

«Der Mensch allein hat sich in alles hineinbegeben und kann derart das Schlimme, in das er geriet, auch wieder frei verlassen.»

(Ernst Bloch: Thomas Münzer, 1969, S. 111)

Jedes Jahr dasselbe Ritual: Verleihung des Geschwister-Scholl-Preises in München: große Reden, weihevoller Atmosphäre, alle ins System Eingepassten applaudieren, wenn jemand geehrt wird, der sich nicht gefügt haben soll. So im Jahr 2010. Dafür, dass er sich «gegen den Mainstream» gestellt, «gegen den Stachel gelockt» habe, dass er «eine Minderheitsmeinung vertreten» habe und schließlich «Revolutionspastor» geworden sei (Christian Ude in seiner Rede), wurde der heutige Bundespräsident Joachim Gauck geehrt:

«Zum Beispiel 1951 die Verhaftung des Vaters, die einer Entführung gleichkam. [...] Und dann noch zwei Jahre später zwar die Rückkehr des Vaters, aber gezeichnet von den Jahren der Unfreiheit, abgemagert, körperlich geschwächt, aber eben nicht geistig gebrochen. Und für ein solchermaßen eingeschüchtertes Kind dann die Frage, ob man die kritische, die kompromisslose Haltung des Vaters trotz dieses erlebten Schicksals aufgreifen und fortsetzen oder doch lieber klein begeben sollte.» (Ude 2010)

Alle applaudieren und halten Joachim Gauck für einen «Widerständler». Nach dem Applaus gehen sie nach Hause mit dem Gefühl, auf der richtigen Seite zu stehen. Schalten den Fernseher ein, ihren Computer oder ihr Handy – und lassen sich ein Leben bereiten, das schon in Ordnung ist. Die DDR war ein Unrechtsstaat und viele Menschen kamen dort zu Tode, weil eine Staatspartei die gesellschaftlichen Belange diktierte (anstatt sie den Menschen zur Gestaltung zu überlassen). Doch die DDR hat ebenso eine Vorgeschichte wie die BRD. Zu dieser Vorgeschichte, in die Joachim Gauck hineingeboren war, gehört auch, dass seine Eltern aus freien Stücken in die NSDAP eingetreten waren (die Mutter bereits 1932, der Vater 1934). KeineR der ZuhörerInnen von Christian Ude bei der Preisverleihung 2010 stand auf und fragte, wie er das meine mit der kritischen und kompromisslosen Haltung von Gaucks Vater; keiner erregte sich, als Ude von Gauck als «Revolutionspastor» sprach, wo dieser doch völlige Reisefreiheit in Anspruch nehmen konnte und die Bürgerbewegung der DDR erst anfang zu unterstützen, als keine Gefahr mehr drohte. In fast allen (auto-)biografischen Skizzen über Gauck ist die Verhaftung seines Vaters (der im Krieg Marineoffizier war) nach seiner Verurteilung durch ein sowjetisches Militärtribunal in Schwerin im Jahr 1951 zu lesen; kein Wort aber über die Mitgliedschaft der Eltern in der Nazi-Partei. Während also die Geschwister Scholl vor dem Volksgerichtshof verurteilt wurden, konnten Olga und Joachim Gauck Vater als Täter und/oder Mitläufer die Vorteile des Naziregimes genießen.

Nur weil Gauck bis heute diese Kontinuitätslinie in der BRD-Geschichte ausblendet, kann er zu dem Schluss kommen, wir Deutschen hätten unsere Geschichte ganz hervorragend aufgearbeitet und sollten deswegen auch wieder Verantwortung in der Welt übernehmen (womit gemeint ist, dass die deutsche Armee wieder Kriege führen solle). Denjenigen, die sich mutig der Nazikriegsführung widersetzen, den Deserteuren in der deutschen Wehrmacht, hat Gauck 2004 gezeigt, was er von ihnen hält: In Torgau, einem Ort dreifachen Unrechts (NS-Militärjustiz, Internierungslager der Sowjetunion, Staatsgefängnis der DDR), wollte der von den Nazis zum Tode verurteilte Deserteur Ludwig Baumann als 82-Jähriger eine Rede halten, um an die Verbrechen gegen ihn und andere zu erinnern. Joachim Gauck, kein Opfer einer der drei Unrechtssysteme, tritt ans Mikrofon und «verkündet, dass er nicht bereit sei, etwas von seiner Redezeit für den Deserteur abzugeben. Der Protest von Baumann verhallt im Festsaal des Schlosses» (Brensell 2004).

Sophie und Hans Scholl – mutig im Widerstand, weil sie darum wussten, dass ihre listigen Aktionen mit dem Tode bestraft werden konnten; Joachim Gauck – Pfarrer und Politiker, der sich mit dem Herrschaftssystem der DDR bis zum Tode Honeckers arrangierte und ab 1989 zur Ikone eines mutigen Widerstehens stilisiert wurde – durch sich selbst und andere. Dass er den Geschwister-Scholl-Preis ohne Scham entgegennehmen konnte, wirft ein Licht darauf, in welchen Verhältnissen wir heute leben und: dass wir immer wieder genau prüfen sollten, welche Bilder und Vorbilder uns dabei helfen, das Ziel einer gerechten Welt und einer Befreiung aus ungerechten, demütigenden und knechtenden Verhältnissen nicht aus den Augen zu verlieren. Im Jahr 2017 wird die evangelische Kirche Deutschlands Martin Luther ehren und feiern: Jener, der sich den Herrschenden anschmiegte nach einer kurzen Zeit der Rebellion, der die Juden dafür hasste, dass aus ihrem Volk der Messias kam und das Befreiende des biblischen Materials so bearbeitete, dass Christentum als Demutsveranstaltung gegenüber den Herren der Welt verstanden werden sollte. Gauck ist der Luther von heute. Suchen sollten wir nach den Spuren Thomas Müntzers, der auch in der DDR seine Nach-Bilder hatte: Ernst Bloch, Robert Havemann, Christa Wolf, Rudolf Bahro und viele, deren Namen vergessen werden ...<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Zu Gaucks Rolle in der DDR siehe (Diestel 2000). Zu seiner Biografie vor und nach 1945 und Gaucks Harmonisierung in seiner Autobiografie siehe (Fuhrer/Tumovec 2010).

## **lernen aus der geschichte?**

«Die Befreiung kann uns nicht gegeben werden, wir müssen sie selbst erobern. Erobern wir sie nicht selbst, so bleibt sie für uns ohne Folgen. Wie aber [...] wenn wir immer nur gelernt haben, uns zu fügen, uns unterzuordnen und auf Anweisungen zu warten.»

(Peter Weiss: Ästhetik des Widerstands, 1975, S. 225 f.)

Jeder von uns hat seine Geschichte. Aber nicht bei sich. Schon gar nicht unverfälscht. Das Früher wird nicht selten vom Jetzt her modelliert. Anstrengend ist es, die Brüche, Widersprüche, Abgründe und Seitenwege zu erinnern, auch wenn sie nicht zum heutigen Ich passen. Lernen beim Nachhintenschauen gelingt oft erst, wenn die Gegenwart schmerzt ...

Können wir von den Geschwistern Scholl, können wir «aus der Geschichte» überhaupt etwas lernen? Wenn erinnert wird in Deutschland oder von Deutschen, wenn PolitikerInnen über bedeutsame Daten (Befreiung des KZ Dachau; Wiedervereinigung etc.) reden, so ist dabei der Satz «Aus der Geschichte lernen wir» in vielerlei Variationen zu hören. Dieser Satz basiert auf Ciceros (106–43 v. u. Z.) *historia magistra vitae*, also dessen Glauben daran, dass die Geschichte die Lehrmeisterin des Lebens sei. Im Gegensatz zu diesem schönen, aber ziemlich unpraktischen Satz Ciceros möchte ich etwas zitieren von einem, der Geschichte «am eigenen Leib», von ihrer unangenehmen Seite her, erlebt hat. Der evangelische Pfarrer Hellmut Traub, der zwischen 1904 und 1994 lebte, war mehrfach in KZs eingesperrt – 1936 auch für einige Monate in Dachau –, weil er Pässe, Lebensmittelmarken und Visa für Jüdinnen und Juden fälschte. Von pädagogisierendem Umgang mit der Geschichte und moralisch aufgeladenen Formen des Erinnerns hielt Traub wenig und deshalb entspann sich 1985 zwischen ihm und dem Publikum folgender Dialog in der Versöhnungskirche, die auf dem KZ-Gelände in Dachau steht:

*Traub:* Was Ihnen vielleicht unverständlich ist: Man kann die Geschichte nicht aufarbeiten. Was heute so Mode ist bei euch Jungen: Die Geschichte aufarbeiten – das ist doch Blech. Die Geschichte kann man nicht aufarbeiten. Die Geschichte sitzt in uns, wir sind selber ein Produkt der Geschichte.

*Frage aus dem Publikum:* Aber was sind die Lehren aus der Geschichte?

*Traub:* Lehren? Entschuldigen Sie, wenn Sie Geschichte ein bisschen lernen, dann lernen Sie hoffentlich das eine: dass man aus der Geschichte nichts lernen kann. Nichts! Und wer meint, man könnte da was ranziehen, der irrt sich total. Der macht nämlich einen absoluten Schnitzer: Der legt vor sein Auge ein Raster von dem, was er meint, was er erkannt hat, und sieht nicht mehr, wo heute geschrieben wird und was heute zu hören ist. Heute hab ich die Ohren aufzumachen, heute muss ich leben! Heute muss ich entscheiden – nicht danach, wie es '33 war.

*Frage:* Aber kann ich das mithilfe der Geschichte nicht besser?

*Traub:* Ja, das weiß ich auch nicht so ganz genau. Sehen Sie mal, ich unterrichte seit dreißig Jahren Kirchengeschichte, als Wissenschaftler gewissermaßen [...] Ich glaube, das Einzige, was einem die Geschichte beibringen kann, ist, dass man so wach wird, wie man kann. [...] Die Geschichte – gibt's die überhaupt? Das ist doch das, was auf uns zukommt, was zufällig von dem und jenem gesehen wird. Irgendeiner ist plötzlich hochgespült worden [...] Oft erst nachträglich – nachträglich! – merken wir: Die Geschichte gibt es gar nicht; das ist ein Irrtum. Wir sind seit zweihundert Jahren alle krank daran, dass wir meinen, es gäbe die Geschichte. Es gibt aber das, was wir und die Menschen neben uns getan haben, und es gibt jetzt den Augenblick, einen neuen Augenblick. [...] Und da wiederholt sich auch nichts! [...] Die gefährlichsten Sachen kommen in den schönsten Gestalten auf uns zu. Das isse ja gewesen! Die herrlichen Gestalten, die verführerisch schön sind. Da muss man die Witterung haben, die Nase aufmachen: Das stinkt ja da drin! Die herrlichen Worte, die auf einen einströmen – da ist der Teufel drin, der macht die schönsten Sachen. Deshalb muss man so wach werden» (zit. nach Reck 2003).

Heute müssen wir leben, heute müssen wir zuhören können, sehen können und heute müssen wir wach werden. Und wenn heute, wie damals, die gefährlichsten Sachen in den schönsten Gestalten auf uns zukommen, dann sollen wir – wenn wir schon glauben, aus der Geschichte lernen zu können – lernen, diese «schönen» Gestalten zu erkennen. Facebook, Google und Amazon: große Kapitalmaschinen, die nichts anderes im Sinn haben, als mit unseren Daten ihre Geschäfte zu machen. Wer ist mutig genug, seine Accounts abzuschalten, sein Freizeitverhalten zu verän-

dern? Gequält, gefoltert oder gar getötet wird niemand, wenn er das tut. So wenig Mut, um anders zu sein, um zu widerstehen – und so wenige, die dabei mitmachen. Noch weniger diejenigen, die analytisch klug uns aufklären und warnen: Edward Snowden musste die USA verlassen, weil er die Verbrechen der amerikanischen Geheimdienste offenlegte. Widerstand? Nicht spürbar.

Jammern hilft nicht. Bertolt Brecht schreibt irgendwo, man müsse, um die Armen zum Widerstand zu bewegen, nicht ihre Armut skandalisieren, sondern über die festlich gedeckten Tische der Reichen reden und schreiben. Das gilt auch für den Skandal des Mitlaufens und Zuschauens und die allgegenwärtige Weigerung, sein Leben in die Hand zu nehmen und es selbst zu bestimmen. Glück, Liebe und Freiheit sind nicht zu haben beim Fernsehschauen, beim Mitleiden mit den Niederlagen des FC Bayern und beim «Freunde» Finden auf Facebook. Kein Glück, keine Liebe erfährt, wer nur «geliked» wird. Die Schönheit des Lebens und der Welt, die Freundlichkeit und Liebe der Menschen, das Glück des gemeinsamen Schaffens von neuen Dingen, die niemand vorgedacht hat – sie liegen in der Zukunft und sie liegen dort nur dann, wenn wir aus der Reihe tanzen, gegen den Strom schwimmen und die Geheimnisse dieser Welt suchen. Wie Ernst Bloch schreibt: «Doch es gibt auch rote Geheimnisse in der Welt, ja nur rote.»

## Die Idee von Freiheit, Gleichheit, Solidarität – als Bedingungsrahmen für Gerechtigkeit

### 1 Der Turmbau zu Babel – anstelle einer Vorbemerkung

Es ist ein wunderschönes Bild – der «Turmbau zu Babel» – gemalt von Pieter Bruegel dem Älteren im Jahre 1563.

Das Bild wird beherrscht von einem riesigen noch im Bau befindlichen Turm in einer fast ebenerdigen flämischen Landschaft, einer mittelalterlichen Stadt an einem Fluss mit Hafen und zahlreichen Schiffen. Doch all dies verschwindet fast hinter einem mächtigen Turmbau, dessen Räume auf der einen Seite fast bis zur achten Etage fertiggestellt zu sein scheinen, nutzbar, während auf der anderen Seite des Baues die Arbeiten offenbar langsamer vorangehen oder Felsen gar den Turmbau behindern. Die Ungleichzeitigkeit des Bauens verleiht dem Turm eine Schiefelage, die bei genauerer Betrachtung sich ebenso in der Grundkonstruktion zeigt. Dabei verleiht die filigrane Malerei Bruegels dem gigantischen Bauwerk inmitten der Landschaft mit all den technischen Hilfsmitteln und Gerätschaften auf der Höhe ihrer Zeit eine besondere Würde.

Die eigentliche Bedeutung dieses Baues erschließt sich jedoch erst mit Kenntnis der biblischen Geschichte, die diesen Turmbau von Babel im ersten Buch Moses (Gen. 11,1–9EU) beschreibt. In nur neun Zeilen findet sich die Geschichte dieses Turmbaues. Danach beschlossen im Land Sinear die Menschen nach der Sintflut, ein großes, sie selbst überragendes Werk zu schaffen, indem sie aus Steinen und Ziegeln einen Turm bauten, dessen Spitze bis an den Himmel reicht. Sie wollten sich so «einen Namen machen» und es Gott gleichtun.

Doch «einen Namen machen» bedeutete im historischen Kontext der Bibel, sich der Erde zuzuwenden, sie zu gestalten und zu bearbeiten, sodass sie zum Nutzen aller sei. Die Idee des Turmbaues steht für die Abwendung von der Erde: Der Himmel, nicht die Erde soll das Ziel dieses Baues werden, dessen Konstruktionen – von Menschenhänden errichtet – über das menschliche Maß hinausweisen sollen. Doch der Turm ist schief. Die Grundkonstruktion ist falsch und ein Weiterbau würde den Turm zum Einsturz bringen und das Land wie die Menschen unter sich begraben. Deshalb – so die Zeilen der Bibel – sendet Gott das babylonische Sprachenwirrwarr, um den Weiterbau des Turmes friedlich zu beenden. Soweit die Zeilen in der Bibel.

Betrachtet man das Bruegel'sche Bild vom Turmbau zu Babel, so stellt sich angesichts dieser riesigen, das weite Land mit seinen Stadtmauern, Wasser- und Kirchtürmen überragenden «Ruine» die Frage: Was tun, wenn ein Weiterbau nach vorgegebenem Plan in die Katastrophe führt? Was macht man mit diesem nun vorhandenen gigantischen Bauwerk?

Sollte man es zerstören als Symbol von *Sklavenarbeit*? Oder sollte man den Bau erhalten, gerade weil er die schwere Arbeit, das Werk von Tausenden von Sklaven, sichtbar macht? Sollte man den Turm stabilisieren und die vielen großen und kleinen Räume nutzbar machen zum Wohnen für jene, die wohnungslos sind, oder für Flüchtlinge oder für gemeinsame Nutzungen der Kommune als soziale Räume, zugänglich für alle? Oder sollte man den Turm sorgsam Ziegel für Ziegel zurückbauen und die Steine für einen neuen Turmbau nutzen oder aus den Ziegeln etwas Neues formen – vielleicht eine «Stadt für alle»? Aber wie sollte diese künftige Stadt aussehen und wie wollen die Menschen darin leben? Was ist das Ziel und vor allem das neue Maß für einen Um- oder Neubau? Wer sind jetzt die Erbauer und unter welchen Bedingungen arbeiten sie? Wer entscheidet darüber und wie entscheiden sie?

Und: Wie können dabei die unterschiedlichen Interessen so miteinander ins Verhältnis gesetzt werden, dass dies nicht zulasten der Schwächsten der Gesellschaft geschieht, dass sie alle einschließt und nicht selbstzerstörend wirkt?

Im Bruegel'schen Bild sieht man den König und sein Gefolge und die vor diesem niederknienenden Steinmetze. Die Steine schleppenden Sklaven sieht man nicht. Es findet sich auch keine Frau – nicht einmal eine Königin auf dem Bild. Wer entscheidet für die, die hier ausgeschlossen sind, die weder Stimme noch Gesicht haben? Und wo sind die Orte, wo diese Fragen entschieden werden? In der griechischen Polis waren es die Versammlungen auf der Agora, den öffentlichen Plätzen,



auf denen über das Gemeinwohl Athens entschieden wurde. Aber selbst an der Wiege der Demokratie waren Frauen und SklavInnen von den öffentlichen Versammlungen «nach geltendem Recht» ausgeschlossen.

Nun scheint diese Frage nach gut 150 Jahren Abschaffung der Sklaverei und ihrer Ächtung und Verbote durch zahlreiche Gesetze längst überholt zu sein. Doch auch heute leben noch immer mehr als 27 Millionen Menschen in Sklaverei oder unter den Bedingungen von Zwangsarbeit. Darüber hinaus lebt ein Großteil der 19,5 Millionen Flüchtlinge, die ihre Heimat verlassen mussten, und jene 38,2 Millionen Menschen, die weltweit Vertriebene innerhalb ihrer eigenen Länder sind, sowie die 1,8 Millionen Asylsuchenden (vgl. Kämper 2015) an den Grenzen der Europäischen Union nahezu rechtlos unter teilweise unmenschlichen, unwürdigen Bedingungen. Diese Zahlen lassen sich mühelos ergänzen um jene, die weit unter dem Existenzminimum leben oder ohne ausreichend Nahrung, sauberes Wasser, ohne Wohnung oder ausgeschlossen von medizinischer Versorgung, von Bildung, von der Gesellschaft.

Sie sind – so Papst Franziskus – noch nicht mal Ausgebeutete, sondern «Abfall», Ergebnis einer Wirtschaft der Ausschließung und einer Wegwerfkultur, zu der auch längst Menschen zählen (Papst Franziskus 2013a: 36). Sie werden nicht gefragt, haben keine Stimme, kein wirkliches Recht auf Leben, während gleichzeitig in den Metropolen globalisierter Macht gigantische Türme als Symbole der Macht und des privaten Reichtums von Banken, Versicherungen, weltweit agierenden Unternehmen die Skyline der Städte bestimmen, deren Erbauer mehrheitlich von diesem Reichtum ausgeschlossen bleiben.

## **2 Die Idee von Freiheit, Gleichheit, Solidarität – ein Blick in die Geschichte**

Betrachtet man das Bild vom Turmbau zu Babel als Metapher für eine gesellschaftliche Entwicklung, deren Weiter so auf globale soziale, ökonomische, ökologische Katastrophen zutreibt, so stellt sich die Frage, wie eine solche gestoppt und überwunden werden kann. Welche gesellschaftlichen Alternativen müssen hierzu entwickelt werden? Wie lassen sich hierzu die gegenwärtigen Kräfteverhältnisse so verschieben, dass alternative Wege überhaupt durchsetzbar werden? Wo also ansetzen, wie und mit wem?

Die Forderungen der Französischen Revolution von 1789, niedergeschrieben in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, beginnt mit Paragraph 1: «Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es.» Zugleich bezieht sich dieser Satz ganz selbstverständlich auf Männer – auf die Bürger der Nation. Die Gleichstellung der Bürgerinnen ist letztlich auch ein Resultat der Kämpfe der Frauenbewegungen, der Erweiterung von Brüderlichkeit zur Geschwisterlichkeit. Trotz dieser Einschränkung beschreibt diese Erklärung erstmalig die Festschreibung von unantastbaren Menschenrechten im Jahre 1789 mit den Rechten auf Freiheit, Sicherheit, Widerstand gegen Unterdrückung und Eigentum. Nur wird das so erstmals verbriefte Menschenrecht, sich gegen Unrecht zur Wehr zu setzen, bei gleichzeitig zu gewährendem Recht auf Eigentum auf jene Sphären der Gesellschaft eingeschränkt, die nicht die Eigentumsfrage berühren.

Auch die *Bill of Rights*, die ebenso im Jahr 1789 vom amerikanischen Kongress der Vereinigten Staaten von Amerika beschlossen wurde, formuliert die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz auf der Grundlage der bestehenden Eigentumsrechte als unveräußerliche Grundrechte, vor allem des weißen Bürgers' Meinungs-, Presse- und Versammlungsfreiheit. Folgerichtig bezieht sich auch die Begründung von Recht und Gesetz gegenüber der Willkür des Staates auf den Schutz des Bürgers – nicht des Sklaven. Sie, die Sklaven, bleiben dies vor allem auf den Plantagen der Südstaaten bis zu deren Niederlage im Sezessionskrieg 1865. Die Abschaffung der Sklaverei war jedoch weniger ein humanitärer Akt, als vielmehr Ausdruck grundlegender gesellschaftskultureller wie ökonomischer Veränderungen.

Wie auch immer sich die Wege zur Abschaffung der Sklaverei gestalteten, sie stützte sich revolutionär auf die Gleichheit von Menschen. Diese wird jedoch zur Gleichheit vor dem Gesetz, so wie der Mensch, gestützt auf das Recht und den Schutz des Eigentums, zum Bürger und Citoyen wird. Unter der Hand wird so die Brüderlichkeit zur Brüderlichkeit der Gleichen als Eigentümer oder aber der eigentumslosen Proletarier. Diese Brüderlichkeit von unterschiedlichen Gleichen bildet die Basis sowohl einer sich entwickelnden Solidarität von Subalternen untereinander als auch für eine Kultur von Barmherzigkeit der herrschenden Klassen gegenüber den Besitz- und Eigentumslosen, zur Fürsorge gegenüber den Schwächsten in der Gesellschaft. Unter den Be-

dingungen der freien Konkurrenz infolge der sich durchsetzenden Industrialisierung wird Brüderlichkeit oder Solidarität zum Gegenpol gnadenloser Konkurrenz einer offenen, unverschämten, direkten Ausbeutung (Marx/Engels 1959a: 465). Die Kraft der Brüderlichkeit und Solidarität ist notwendige Bedingung dafür, dass der nunmehr doppelt freie Lohnarbeiter nicht mehr nur für die «Auflösung der persönlichen Würde in den Tauschwert» (Marx/Engels 1959a: 465) steht, sondern für die Subjektwerdung der Proletarier als disziplinierte, zunehmend sich selbst organisierende Klasse.

Nicht von ungefähr wird aus dem Bund der Geächteten (1834) der Bund der Gerechten (1836) und schließlich der Bund der Kommunisten (1847) mit dem Ziel der «Entsklavung der Menschheit». Letztlich hat diese Entwicklung über die unvollendet gebliebene bürgerliche Revolution von 1848 und die Furcht vor dem Anschwellen einer sozialistisch-kommunistischen Bewegung in Deutschland zur Entwicklung der Bismarck'schen Sozialversicherungsgesetzgebung beigetragen. Die bloße Existenz von Elend, sozialer Ungleichheit und Ausbeutung war nicht ausreichend. Erst der Zwang zur sozialen Befriedung des sich herausbildenden Kapitalismus führte zur Herausbildung neuer Instrumente eines sozialen befriedenden Ausgleichs, der mit den bisherigen Mitteln feudaler Gesellschaften nicht möglich war. Schon Aristoteles erklärte, dass Ungleichverteilungen immer wieder zu Umwälzungen führen: «Ganz allgemein greifen die Menschen zum Aufstand auf der Suche nach Gleichheit» (Assheuer 2011).

Zur Geschichte dieser Umwälzungen gehören auch die Versuche des Staatssozialismus des 20. Jahrhunderts, die letztlich aufgrund ökonomischer, politischer, demokratischer Defizite scheitern mussten. Das Marx'sche Versprechen einer Assoziation der Freien und Gleichen, in der die freie Entwicklung eines jeden Bedingung für die freie Entwicklung aller ist (vgl. Marx/Engels 1969: 482), wurde in der umkehrenden Lesart der Befreiung aller als Grundlage für die Befreiung des Einzelnen zur Geringschätzung von Freiheit und so zu einer sich selbst begrenzenden Gleichheit, die um ihre freiheitliche oder besser befreiende, immer wieder vorwärtstreibende Dimension gebracht wurde. «Die Diskussion «Freiheit und Gleichheit» wurde durch ein Drittes gelöst – die Diktatur, heißt es im Kommentar zur Programmatik der Partei des Demokratischen Sozialismus» (Brie et al. 1997: 53).

Erich Fromm erklärte bereits 1965 mit Blick auf die Entwicklungen vor allem des sowjetischen Entwicklungsmodells, dass dieses zwar für die sozialen und wirtschaftlichen Grundbedürfnisse der gesamten Bevölkerung Sorge, zugleich aber die freie Meinungsäußerung und politische Aktivität des Einzelnen einschränke – ein Polizeistaat, der nach dem Tode Stalins die Terrorherrschaft beendet habe, letztlich jedoch die Verbote von Systemkritik und systemkritischen politischen Aktivitäten fortschreibe (Fromm 1965/1999: 418). Wenn aber die *Gleichheit in der Freiheit* der wichtigste Wert sozialistischer Bewegungen ist, so wurde die angestrebte und zu einem Teil durchgesetzte Gleichheit zugleich ihres wichtigsten Wertes – ihrer Freiheit beraubt.

Folgerichtig mussten sich die Linken nach dem Scheitern des Staatssozialismus mit dem Verhältnis von Freiheit und Gleichheit auseinandersetzen und auf neue Weisen verbunden werden. Die inzwischen Rosa Luxemburg zugeschriebenen Sätze «Freiheit ohne Gleichheit ist Ausbeutung und Gleichheit ohne Freiheit Unterdrückung. Solidarität ist die gemeinsame Wurzel von Freiheit und Gerechtigkeit» (Brie 2000) finden sich nunmehr ihrem Inhalt nach im Programm der Linken in Deutschland. Darin heißt es für die Partei DIE LINKE, eine Gesellschaft des demokratischen Sozialismus aufzubauen, «in der die wechselseitige Anerkennung der Freiheit und Gleichheit jeder und jedes Einzelnen zur Bedingung der solidarischen Entwicklung aller wird. Wir kämpfen für einen Richtungswechsel der Politik, der den Weg zu einer grundlegenden Umgestaltung der Gesellschaft öffnet, die den Kapitalismus überwindet» (DIE LINKE 2011: 5). Ziel linker Politik ist «eine Gesellschaft der Freiheit, der sozialen Gleichheit, der Gerechtigkeit und der Solidarität» (ebd.: 77). Das heißt, es geht um die Einheit von politischen, sozialen und individuellen Rechten und ihre Unteilbarkeit für jeden einzelnen und für alle.

Im Unterschied zum Liberalismus muss die individuelle Freiheit an die Befreiung aller gebunden werden und die formale Gleichheit vor dem Gesetz an die Beseitigung gesellschaftlicher Bedingungen, die soziale Ungleichheit immer wieder reproduzieren. Die zunehmende Konzentration von Reichtum und der sich gleichzeitig vollziehende Rückbau sozialer Sicherungen führt zu verstärkter sozialer Ungleichheit und infolge sozialer Schließungsprozesse zur Polarisierung zwischen Arm und Reich; diese Prozesse untergraben den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Solidarisches Miteinander verliert wie die gesellschaftlichen Grundwerte wie Solidarität und soziale

Gerechtigkeit an Gewicht (Sozialreport 2014). Drohende soziale Abstiege sowie die Zunahme von Krisen, Kriegen, die Bedrohung durch Terror und die über Jahre erfahrenen Entsicherungen von Arbeits- und Lebensweisen bringen vor allem bei einem Teil der unteren Mittelschichten im Kampf um Wohlstand «einen ganz eigenen Autoritarismus hervor» (Nachtwey 2016: 220). Statt die gewählten Repräsentanten der Demokratie dafür zu kritisieren – so Nachtwey –, dass ökonomische Ungleichheit immer wieder das Ideal der politischen Gleichheit untergräbt, wollen Anhänger der neuen politischen Rechten die Demokratie ganz abschaffen (ebd.: 222). Sie seien bereit – und hier verweist Nachtwey auf Adorno –, die Demokratie gegen ein System auszutauschen, «das alle Ansprüche auf menschliche Würde und Gerechtigkeit preisgibt» (ebd.: 221).

Dies aber bedeutet für eine politische Linke gerade in Deutschland, die soziale und Demokratiefrage zusammenzudenken. Wie aber werden in Deutschland, der wirtschaftlich und politisch dominierenden Macht in Europa, die Fragen sozialer Gerechtigkeit und Demokratie diskutiert?

### 3 Gerechtigkeit – ein umkämpfter Begriff, umkämpfte Praxen

Der Begriff und die Deutung von Gerechtigkeit sind im gesellschaftspolitischen Raum hart umkämpft. Gestritten wird um die Verteilung von Lebensressourcen, über die Teilhabe an Grundgütern gesellschaftlicher Produktion und Reproduktion und die Teilhabe an gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen. Der Begriff der Gerechtigkeit umfasst dabei das individuell erfahrbare gesellschaftliche Verhältnis von Menschen unter konkreten Herrschaftsverhältnissen zueinander und das Verhältnis von Mensch und Natur.

Für religiös gebundene Menschen ist Gerechtigkeit immer auch gebunden an gelebten Glauben, das heißt an konkrete Praxen oder Forderungen, in denen sich Glaubensüberzeugungen zu Fragen von Gerechtigkeit spiegeln. Gerechtigkeit kann sich demnach auf ganz unterschiedliche weltanschauliche Grundlagen stützen, wobei der weltanschauliche Ansatz noch nichts über das konkrete Verständnis von Gerechtigkeit aussagt. Gerechtigkeit kann also zu unterschiedlichen Ansprüchen, Normen führen, die zur Herausforderung oder Richtschnur des eigenen Handelns oder kollektiver Praxen werden sollen. Gleichzeitig ist Gerechtigkeit dabei immer auch bewertende Kategorie von gesellschaftlichen Verhältnissen als eher gerecht oder ungerecht.

Gerechtigkeit ist letztlich immer an konkrete Räume und Zeiten gebunden. Sie *dient zur Legitimation* von Herrschaft oder *bestreitet den Anspruch*, mit dem diese Herrschaft begründet wird.

Zur Legitimation von Herrschaft auf der Grundlage der bestehenden Eigentumsverhältnisse ist es vonseiten der Herrschenden notwendig, dem Gerechtigkeitsdiskurs das revolutionäre Potenzial zu nehmen. Dazu soll nachfolgend auf vier Methoden verwiesen werden: erstens auf die Methode der Trennung von Gerechtigkeits- und Eigentumsfrage, zweitens die Umdeutung des Gerechtigkeitsbegriffs und drittens die Fragmentierung bzw. Trennung der Handlungsebenen.

Zu erstens: Die Trennung der Gerechtigkeitsfrage von der Frage des Eigentums bedeutet die Suche nach Alternativen innerhalb des Systems, bei der es nicht darum geht, den gesamten gesellschaftlichen Herrschaftszusammenhang infrage zu stellen. Das, was als gerecht verhandelt wird, betrifft nur Verhandlungsgüter innerhalb des Systems. So können selbst nach Marx ökonomische Transaktionen oder Lohnzahlungen im Kapitalismus nach den spezifisch bürgerlichen Maßstäben gerecht sein, indem sie der jeweiligen Produktionsweise entsprechen: Es scheint gerecht, wenn die Arbeitskraft nach ihrem Tauschwert entlohnt wird. Die Höhe des Tauschwertes ist Ergebnis von ökonomischen wie politischen Kräfteverhältnissen – letztlich zwischen Kapital und Arbeit.

Die Gerechtigkeitsfrage jedoch im Rahmen der Eigentumsverhältnisse zu stellen, heißt zugleich, Verteilungsfragen im Rahmen der gegebenen Gesetzlichkeit, des Rechts zu stellen, das immer auch das Recht der EigentümerInnen an Grund und Boden und Produktionsmitteln beinhaltet. Damit steht das Recht des Eigentümers als gesetztes Recht über dem Rechtsanspruch sozial gerechter Gestaltung von Gesellschaft, auch dann, wenn die rechtsstaatliche Ordnung massive Vermögenstransfers von unten nach oben gewährt (vgl. Stiglitz 2014: 252). In seinem Buch «Der Preis der Unfreiheit» von 2014 beschreibt Stiglitz, wie die Reichen ihre politische Macht einsetzen, um die Rechtsetzung dergestalt zu beeinflussen, dass sie auf einen Rahmen hinausläuft, «innerhalb dessen sie andere ausbeuten können». «Sie nutzen ihre politische Macht auch zur Aufrechterhaltung von Verteilungsgefällen, anstatt sie in den Dienst einer gerechten Wirtschafts-

und Gesellschaftsordnung zu stellen» (ebd.: 255). Dabei wird das, was als gerecht gilt – das heißt, die Akzeptanz von Ungleichheit –, immer weiter zugunsten wachsender Ungleichheit als den zu akzeptierenden Sachzwang globalisierter Weltwirtschaften interpretiert. Von einer Sozialpflicht des Eigentums ist unter diesen Bedingungen kaum noch die Rede.

Zweitens wird der Begriff der Gerechtigkeit fragmentiert und erfährt mit Verweis auf die verschiedenen Dimensionen von Gerechtigkeit und deren gesellschaftliche Relevanz eine Umdeutung zugunsten von Leistungsgerechtigkeit und Chancengerechtigkeit verbunden mit einer Abwertung von sozialer Gerechtigkeit.

Um am Beispiel von Deutschland aufzuzeigen, wie eine solche Umdeutung von Gerechtigkeit auf der Grundlage einer repräsentativen Befragung des renommierten Forschungsinstitutes Allensbach vorgenommen wird, soll nachfolgend deren Studie zum Thema Gerechtigkeit aus dem Jahr 2013 diskutiert werden. Gegenstand der Studie ist die zentrale Frage «Was ist gerecht? Gerechtigkeitsbegriff und -wahrnehmung der Bürger».

Zunächst wird in der Studie auf einen mehrdimensionalen Gerechtigkeitsbegriff verwiesen, zu dem neben Verteilungsgerechtigkeit, Chancengerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit, Familien- und Generationengerechtigkeit gehören. Die höchsten Zustimmungswerte hat mit 57 Prozent Zustimmung die Chancengerechtigkeit. Es folgen deutlich dahinterliegend mit 31 Prozent Zustimmung Familiengerechtigkeit, mit 30 Prozent Leistungsgerechtigkeit, mit 25 Prozent Generationengerechtigkeit und mit nur 21 Prozent die Verteilungsgerechtigkeit. Angesichts dieser Zustimmungswerte – so die AutorInnen der Allensbach-Studie von 2013 – müsse sich die Politik auf solche Forderungen konzentrieren, die von Mehrheiten der Gesellschaft getragen werden. Das heißt, die primäre Aufgabe des Staates sei die Absicherung der *Chancengleichheit*, die Gewährleistung von *Leistungsgerechtigkeit* und eine soziale Absicherung für jene, die keine Arbeit haben, krank oder alt sind, jedoch auf einem deutlich niedrigeren Niveau als dem der Arbeitenden, der LeistungserbringerInnen. Chancengerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit, Generationengerechtigkeit und Familiengerechtigkeit seien stärker in den Blick zu nehmen. Eine Fokussierung auf soziale Gerechtigkeit sei zu einseitig.

Mit der *Gegenüberstellung* von *sozialer Gerechtigkeit* bzw. *Verteilungsgerechtigkeit* oder *Bedarfsgerechtigkeit* über *Leistungsgerechtigkeit* hin zur *Chancengerechtigkeit* stehen sich jedoch völlig unterschiedliche Ansätze gegenüber und zielen auf gegensätzliche Politikansätze. Während soziale Gerechtigkeit die realen sozialen Ungleichheiten in den Blick nimmt und sich an den konkreten Bedarfen in der Gesellschaft orientiert und auf eine Umverteilung von Einkommen und den Ausbau von sozialen Infrastrukturen zielt, bedeutet die Fokussierung auf Leistungsgerechtigkeit zwar die Absicherung der Schwächsten, zielt aber auf den Erhalt vor allem wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit, auf die Reduzierung staatlicher Einkommensumverteilung und die Unterwerfung auch der gemeinwohlorientierten Dienstleister auf Gewinn erwirtschaftende Paradigmen – gemäß der Vermarktlichung öffentlicher Güter und Dienstleistungen.

In der Logik neoliberaler Politikansätze unter den Bedingungen globalisierter Märkte erscheint die Fokussierung auf Leistungs- und mehr noch auf Chancengerechtigkeit als vermeintliche Notwendigkeiten einer globalisierten Wettbewerbsgesellschaft, die im europäischen Kontext gleichermaßen konkurrierend zueinander stehen und ihr europäisiertes politisches Pendant in der Strategie von Lissabon haben. Zunehmend fallen jedoch unter den Bedingungen globalisierter Märkte auch soziale Ungleichheit und Leistungsgerechtigkeit auseinander: Der Markt bestimmt die Bedingungen von Leistungsgerechtigkeit und Leistungsanforderungen, die gegebenenfalls darin besteht: zum richtigen Zeitpunkt nicht zu arbeiten, um dem Betrieb die eigenen Lohnkosten zu ersparen (Menz 2005). Globalisierte Märkte und Marktkonkurrenzen bewirken unter Umständen also eher die Aushöhlung des Leistungsprinzips, sodass die Akzeptanz von Ungleichheit nicht mehr auf der Grundlage von Leistungsgerechtigkeit erfolgt, sondern zur Akzeptanz von Ungleichheit auf der Grundlage von Markterfolg entscheidend wird, also arbeitskraftunabhängig definiert wird. Damit aber verliert die Leistungsgerechtigkeit zur Bewertung und Würdigung eigener Anstrengungen und ebenso die bisherigen Leistungsträger der Gesellschaft in den realen Prozessen gesellschaftlicher Reproduktion an Relevanz, obwohl Leistung normativ als Rechtfertigungsprinzip für gesellschaftliche Ungleichheit bedeutsam bleibt. So erklären 81 Prozent der Befragten in der Allensbach-Studie: «Wer arbeitet, soll mehr haben als jene, die staatliche Unterstützung erhalten.» 71 Prozent fordern «gleichen Lohn für gleiche Arbeit» und 70 Prozent ein Mindesteinkommen für ArbeitnehmerInnen. Dass dies die Politik sicherstellen müsse, fordern immerhin 76 Pro-

zent der Befragten, auch vor dem Hintergrund der Erfahrung der Vermarktlichung von Arbeits- und Lebensweisen.

Auf der individuellen Ebene bedeutet die Wettbewerbsorientierung die Fokussierung auf das eigene «Ich» in Konkurrenz zum anderen: Der auf sich selbst fokussierte Unternehmer seiner eigenen Arbeitskraft, der sich nunmehr unter Bedingungen der Vermarktlichung von Arbeits- und Lebensweisen behaupten muss, die selbst im Umbruch begriffen sind. In Deutschland wurde spätestens mit der Durchsetzung der Hartz-Gesetze, die seit 2004/05 durch die drastische Zunahme von Leiharbeit oder Werkvertragsarbeit das «Normalarbeitsverhältnis» zum beschützten Auslaufmodell. Marktbegründete Absenkungen von Einstellungsgehältern bei Neueinstellungen gelten als legitim, tariflich erkämpfte Gehälter der «alten» werden als längst überholte Besitzstände abgewertet. Es verändern sich die Vergleichshorizonte: Der Blick auf die Zunahme atypischer Beschäftigung seit 2004 und infolge der Krise 2008/09 wie auch der Blick auf die ökonomisch-soziale Situation der südlichen Länder der EU relativiert eigene berechnete Ansprüche. Quer zu diesen Entwicklungen wirken noch immer die strukturell eingeschriebenen sozialen Praxen der geschlechtsspezifischen Leistungsbewertung (Matuschek 2010: 56).

Zunehmend jedoch bröckelt die Akzeptanz dieser wachsenden Ungleichheit auch in Deutschland. Für knapp 60 Prozent der BürgerInnen in Deutschland ist es ein Problem, wenn innerhalb eines Landes der Abstand zwischen Ober-, Mittel- und Unterschicht immer größer wird (IfD Allensbach 2013: 21). 70 Prozent finden es nicht gerecht, wenn ManagerInnen ein Vielfaches von dem verdienen, was einfache ArbeiterInnen als Entlohnung erhalten (ebd.: 8) und 75 Prozent meinen auch, dass es ungerecht sei, wenn Unternehmen Gewinne machen, aber zugleich Leute entlassen. Dennoch finden konkrete Forderungen zum Umverteilen des Reichtums wie Vermögens- oder Millionärssteuer nur bei einem Drittel der Befragten Zustimmung. Die Gleichwertigkeit der Lebensverhältnisse – einschließlich der zwischen Ost und West – ist von abnehmender Bedeutung. Solidarisches Umverteilen wird von gesellschaftlichen Mehrheiten nicht mitgetragen.

Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch der Sozialreport des Forschungszentrums Berlin-Brandenburg in seiner Studie von 2015. In dieser heißt es, dass bei der Gewichtung von Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit und Solidarität Letztere in den Hintergrund getreten seien (Sozialreport 2014: 58). Allerdings werde Solidarität eher als internationale Solidarität verstanden, die nach der Wende deutlich an Gewicht verloren habe. Dies zeigt sich im Sozialreport auch bei der Frage nach einer haushaltspolitischen Schwerpunktsetzung. Hier liegt die Integration von MigrantInnen (die Befragung fand im Frühjahr 2014 statt) bei den Ostdeutschen an letzter Stelle und an vorletzter Stelle bei den Westdeutschen – den letzten Platz belegt hier die Kulturförderung (ebd.: 126). Von den AutorInnen der Studie wird dies als Problem thematisiert, weil neben Integration und Kulturförderung auch jene Politikfelder, die grundsätzlich für Fragen der sozialen Integration und des sozialen Ausgleichs stehen ebenso wie Strukturförderung oder Maßnahmen zur Ost-West-Angleichung deutlich geringeren Zuspruch erfahren. In ihrem Fazit verweisen die AutorInnen des Sozialreports auf dieses Problem vor dem Hintergrund der an Bedeutung gewonnenen sozialen Spaltung der Gesellschaft, die nicht nur im Osten, sondern zunehmend auch in der «alten» westdeutschen Gesellschaft immer stärker auf der individuellen Ebene erfahrbar wird (ebd.: 132) und dringend politisch bearbeitet werden müsse.

Drittens gehört zum herrschenden Diskurs die Fragmentierung der Ebenen bzw. die Trennung von Gerechtigkeitsdimensionen in lokale, regionale, nationale oder globale Diskurse. Der herrschende gesellschaftspolitische Diskurs zu Fragen der Gerechtigkeit ist in besonderer Weise *national* orientiert. Dies liegt zu einem Teil an der Herausbildung insbesondere der europäischen Sozialstaaten oder Wohlfahrtsstaaten im 19. und 20. Jahrhundert auf nationaler Grundlage. Die Ausgestaltung europäischer Sozialstaaten erfolgte auch innerhalb der europäischen Union höchst unterschiedlich und führte infolge ihres Umbaus zu nationalen Wettbewerbsstaaten zu radikalen sozialen Umbrüchen. Je stärker die Bankenkrise in den Ländern der EU wirkte, desto stärker war der Druck auf die Rudimente sozialstaatlicher Sicherungen vor allem der Südländer der EU, die mit dem Fiskalpakt – der Schuldenbremse – ihre weitere sozialstaatliche Absenkung erfahren, eines nur mühsam entwickelten Sozialstaatsgebildes. Im Verhältnis zu den Südländern der EU sind die sozialen Standards der Kernländer und vor allem auch der skandinavischen Länder trotz ihres Rückbaus noch immer vergleichsweise hoch.

In Deutschland werden diese noch relativ stabilen, aber ebenso im Rückbau begriffenen Sozial-

standards begründet mit der besonderen Wirtschaftsleistung Deutschlands, die als größte Wirtschaftsmacht innerhalb der EU zu schützen sei. Das heißt, soziale Gerechtigkeit ist nur soweit verhandelbar, wie sie zur Stärkung und zum Erhalt dieser Wirtschaftskraft beiträgt. Konkret bedeutet dies: moderate Lohnsteigerungen und die Akzeptanz sozialer Kürzungen bis hin zur neoliberalen Arbeitsmarktgesetzgebung von Hartz IV, die nunmehr als «Erfolgsgeschichte und Garant für stabile Entwicklungen» als Blaupause zur Durchsetzung ähnlicher Gesetze in anderen Ländern der EU herangezogen wird. Zugleich werden angesichts der Staats- und Länderverschuldung mithilfe der Schuldenbremsen mit Gesetzeskraft die Systeme sozialer Sicherungen bis zu ihrer Unkenntlichkeit systematisch abgebaut.

Zur Legitimierung dieses Prozesses gehört in Deutschland etwa die Veränderung des gesellschaftlichen Gerechtigkeitsdiskurses unter anderem durch disziplinierende Verweise auf die zum Teil dramatische Situation in den peripheren Süd- oder Ostländern der EU. Es geht um mehr selbstverantwortete Gerechtigkeit, um Gerechtigkeit der LeistungserbringerInnen oder jener, die auf (ggf. auch globale) Markterfolge verweisen können, und um die Anpassung des Gerechtigkeitsdiskurses an die Erfordernisse der Globalisierung. Die herausgehobene Stellung Deutschlands inmitten europäischer und globaler Konkurrenzen müsse gegebenenfalls durch die Reduzierung sozialer Standards oder deren Erhalt durch mehr Eigenleistung abgesichert werden; sozial gerecht ist all das, was Deutschlands Stärkung und Stabilität nutzt, also die «generationengerechte» Erhöhung des Renteneinstiegsalters ebenso wie die Erhöhung von Beitragszahlungen, die Akzeptanz der Schuldenbremse und folgewirksam die Privatisierung öffentlicher Infrastrukturen und Dienstleistungen. Die Folgen dieser Entwicklungen haben längst die gesamte Gesellschaft erfasst und treffen zunehmend unmittelbar auch die Mittelschichten in Deutschland, deren Anteil seit zehn Jahren schrumpft.

Angesichts dieser Entwicklungen nehmen die Legitimation sozialstaatlichen Rückbaus und die Akzeptanz wachsender sozialer Ungleichheit zunehmend ab. Bereits 2013 waren in Deutschland 69 Prozent der Befragten davon überzeugt, dass Einkommen und Vermögen nicht gerecht verteilt sind. 64 Prozent meinen, dass die soziale Gerechtigkeit in den letzten drei, vier Jahren abgenommen habe (IfD Allensbach 2013: 2).

Diese Delegitimation des Rückbaus sozialstaatlicher Standards bezieht sich jedoch gerade in den Kernländern der EU auf die jeweils nationalen Ebenen. Nicht der radikale Rückbau sozialstaatlicher Sicherungen und der Zwang zur Privatisierung öffentlicher Infrastrukturen und Dienstleistungen unter dem Diktat der europäischen Institutionen der Troika wie in Griechenland werden als Problem betrachtet. Ebenso wenig findet sich der Zusammenhang von ökonomischen und sozialen Ungleichgewichten in der EU in öffentlichen Diskursen wieder. Der Fokus beschränkt sich auf die deutschen Zustände. Und: Deutschland habe mit Hartz IV seine «Hausaufgaben» gemacht, das heißt, die erforderlichen Reformen vollzogen, andere Staaten Europas müssten nun nachziehen. Die realen Möglichkeiten wirtschaftlicher Entwicklung werden ebenso ausgeblendet wie der Zusammenhang von Handelsbilanzen der EU-Staaten oder der Eurozone und die Entwicklung sozialer Ungleichheit. So steht dem Handelsbilanzüberschuss Deutschlands 2015 mit rund 251,9 Milliarden Euro für den gleichen Zeitraum ein Handelsbilanzdefizit von über 10,8 Milliarden Euro in Portugal, von 17,8 Milliarden Euro in Griechenland oder von 24,7 Milliarden Euro in Spanien gegenüber. Der Anteil Deutschlands am Bruttoinlandsprodukt innerhalb der Eurozone beträgt 29,1 Prozent, der von Griechenland 1,69 Prozent. Die Arbeitslosenquote liegt in Griechenland bei 23,5 Prozent (Jugendarbeitslosigkeit 2016 bei 50 Prozent), in Deutschland bei 4,2 Prozent (Jugendarbeitslosigkeit 2016 bei 7,2 Prozent).

Der Fokus zur Bewertung von gerechten oder ungerechten Zuständen bleibt der nationale Kontext, die wachsende Ungerechtigkeit im eigenen Land – das, was auf nationaler Ebene gemacht wird – das eigene Land, die eigene Stadt, die eigene Region –, zählt. Das ist auch insofern folgerichtig, weil sich die Herausbildung europäischer Sozialstaaten zwar unterschiedlich, jedoch immer gebunden an Nationalstaatlichkeit vollzogen hat. Die Höhe sozialer Standards spiegelte einerseits die Einbindung der Länder in die europäische bzw. internationale Arbeitsteilung, andererseits aber eben auch die politischen Kräfteverhältnisse in den jeweiligen Ländern. So formieren sich auch die Proteste gegen Sozialabbau vor allem auf nationaler Ebene gegen die nationalen wie auch europäischen Eliten – also gegen jene, die für das Versagen des Sozialstaates verantwortlich gemacht werden. Der Protest in den Ländern Südeuropas wird vor allem von sozialen Bewegungen und Parteien der radikalen Linken getragen. Anders in den Kernländern der EU

sowie in den skandinavischen Ländern – hier wird der Protest vor allem von rechts artikuliert und richtet sich angesichts der ungelösten Flüchtlingsprobleme nunmehr auch gegen Flüchtlinge und MigrantInnen. Die neuen Herausforderungen zur Integration von Flüchtlingen und MigrantInnen werden hier vor dem Hintergrund des erfahrenen, sich weiter vollziehenden oder künftig drohenden weiteren Sozialabbaus zum fruchtbaren Boden für Nationalismus, Ausländerfeindlichkeit und Fremdenhass verbunden mit autoritären Politikansätzen sozialer und kultureller Abschottung.

Zusammenhänge von imperialen Lebensweisen, globalen ökonomischen, sozialen Ungleichgewichten und ökologischen Zerstörungen werden zwar benannt, bleiben jedoch für Regierungshandeln und ebenso für das Handeln der Mehrheit in Deutschland ohne Relevanz.

Natürlich empfinden es viele als empörend, dass noch immer 1,2 Milliarden Menschen weltweit, also 22 Prozent der Weltbevölkerung, von weniger als 1,25 US-Dollar am Tag leben, doch es regt sich kaum nennenswerter Widerstand gegen diese schreiende Ungerechtigkeit – eher eine Mischung aus «Empörungsrhetorik und Tatenlosigkeit» (Müller et al. 2016: 6). Die Nichterfüllung wesentlicher Millenniumsziele 2015 (Beseitigung von Hunger und extremer Armut, Zugang zu sauberem Trinkwasser und zu Bildung) wird konstatiert und die nicht erreichten Ziele in eine neue *Agenda 2030* überführt, die völkerrechtlich nicht verbindlich ist. Eine soziale Bewegung, die dies wirksam einfordert, gibt es bisher nicht, die *Eine-Welt-Bewegungen* der 1980er Jahre gehören wie inzwischen auch Attac eher zu den schrumpfenden Bewegungen sozial engagierter Mittelschichten. Eine Hoffnung allerdings bilden die vielen Flüchtlingsinitiativen, in denen sich Hunderttausende in Deutschland meist ehrenamtlich engagieren und für würdige Bedingungen der Unterbringung, des Zugangs zu Bildung und medizinischer Versorgung eintreten.

Damit aber stellt sich die Frage, was unter Gerechtigkeit (a) in Einwanderungsgesellschaften des 21. Jahrhunderts und (b) unter globalisierten Bedingungen zu verstehen ist. Was also müsste man tun, um eine Gesellschaft der Freien und Gleichen im 21. Jahrhundert zu entwickeln?

#### **4 Wo muss eine Linke ansetzen?**

Ohne einen Bruch mit der gegenwärtigen Logik kapitalistischer Entwicklungspolitik wird es nicht gehen. Marx forderte deshalb, «alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes geknechtetes, ein verlassenes und verächtliches Wesen ist» (Marx/Engels 1981: 385). Erst die Umwälzung der gesamten bürgerlichen Gesellschaft einschließlich ihrer Eigentumsverhältnisse sowie ihrer gesamten Produktionsweise wird zur Voraussetzung einer Gesellschaft, die eine Assoziation der Freien und Gleichen ist. Maßstab einer solchen Assoziation ist für Marx und Engels allerdings, dass «die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist» (Marx/Engels 1959c: 482).

Die Durchsetzung der Menschenrechte als weltweit akzeptierte Grundlage fundamentaler Rechte menschenwürdiger Gesellschaften muss also auf eine Veränderung der Eigentumsverhältnisse zielen und so auch auf den Bruch mit der Entwicklungsrichtung der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion. Ohne diesen und ohne eine grundlegende Veränderung des Wirtschaftssystems sind diese global nicht durchsetzbar gegenüber einem System, das längst begonnen hat, seine ökonomischen, sozialen und natürlichen Wurzeln zu zerstören. «Diese Wirtschaft tötet», formuliert Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* 2014 (Papst Franziskus 2013a). Weiter heißt es darin: «Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen.» Auch er sieht, dass große Teile der Bevölkerungen heute in täglicher Unsicherheit leben, dass Pathologien zunehmen, Angst und Verzweiflung wachsen auch in den sogenannten reichen Ländern, dass Lebensfreude erlischt, dass Respektlosigkeit und Gewalt zunehmen und soziale Ungleichheit immer klarer zutage tritt.

Deshalb ist es so wichtig, diese schreiende soziale Ungleichheit beim Namen zu nennen und ihr die Legitimation zu entziehen. Diese Ungleichheit ist nicht gerecht. Eine erste Aufgabe der Linken ist es, dies zu benennen und eine Ungerechtigkeit zu kritisieren, die die Menschen nicht mehr nur an die Ränder drängt, sondern längst zum Teil kapitalistischer «Wegwerfkultur» macht, sie ausschließt wie Müll oder Abfall (ebd.). Angesichts dieser Worte des Papstes, die in der Tradition der Befreiungstheologie stehen, ist es wichtig, die Forderungen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf neue Weise aufzugreifen und einschließlich der Eigentumsfrage hierzu den Dialog weit über die Linken hinaus zu entwickeln. Gerade auch infolge der Arbeit mit Flüchtlingen geht ein Politisierungsschub einher, den es etwa in den Kirchen in Deutschland schon lange nicht

mehr gegeben hat.

Wo aber konkret anfangen?

Mit dem Bild vom Turmbau zu Babel sei daran erinnert, dass es keinen Neustart für ein anderes Europa oder eine andere Welt gibt, losgelöst von den bisherigen Entwicklungen. Diese und deren Konsequenzen konditionieren immer auch gegenwärtiges wie künftiges Handeln. Auf dem Bruegel'schen Bild ist es die gigantische, das Bild dominierende Ruine, die Fragen nach dem Maß des Bauens, der Bauherren wie der Erbauer und vor allem die Frage nach der Alternative aufwirft.

Was also ist das Maß für die heutigen Gesellschaften, die es zulassen, dass Tausende Flüchtlinge ertrinken oder an den Außengrenzen der EU, den Mauern der Abschottung und der Unmenschlichkeit scheitern? Wie dünn ist doch die «Decke der Zivilisation» und wie stark bereits die Gewöhnung an Tod, Zerstörung und Krieg. Papst Franziskus spricht deshalb von der «Globalisierung der Gleichgültigkeit» (Papst Franziskus 2013b), als er bei seinem Besuch auf Lampedusa die überfüllten Lager verzweifelter Flüchtlinge sieht. Das von Marx zitierte, zum Zivilisationsbruch treibende Wesen von Kapital, das bei 100 Prozent Profit alle menschlichen Gesetze unter seinen Füßen zerstampft und bei 300 Prozent jedes Verbrechen riskiert, selbst auf Gefahr des Galgens, verbindet sich im 21. Jahrhundert auch mit diesen Bildern.

Was sich noch bis weit in das 20. Jahrhundert an national oder regional ungelösten Problemen kontinental auslagern ließ, drängt nunmehr über Flüchtlingsbewegungen auf zum Teil dramatische Weise nach Europa. Auf der Suche nach einem Leben in Frieden, Nahrung, sauberem Wasser, Zugang zu medizinischer Versorgung, zu Bildung, zu einem schützenden Dach vor Terrorismus und Krieg – nach einem möglichst guten Leben – lassen sich Millionen von Flüchtlingen nicht mehr abhalten. Mit ihnen werden nun auch in den Kernländern der EU die globalisierten, miteinander verflochtenen und sich wechselseitig bedingenden Probleme erfahrbar.

Die Frage ist: Was ist die Alternative zur Politik der Abschottung, autoritären Abwehr und der Verantwortungslosigkeit gegenüber den Folgen neoliberaler Globalisierung?

Franz Segbers fordert eine Gerechtigkeitsbewegung für eine menschenrechtsbasierte Politik (Segbers 2016: 85), die für die Unteilbarkeit liberaler, politischer und sozialer Menschenrechte kämpft. Er verweist dabei auf die UN-Menschenrechtserklärung von 1966. Darin heißt es: «Jeder hat das Recht auf einen Lebensstandard für sich selbst und seine Familie, der ihm Gesundheit und Wohlbefinden gewährleistet, einschließlich Nahrung, Kleidung, [...] Wohnung, ärztliche Betreuung und notwendige soziale Leistungen, sowie das Recht auf Sicherheit im Falle von Arbeitslosigkeit, Krankheit, Invalidität oder Verwitwung, im Alter sowie bei anderweitigem Verlust seiner Unterhaltsmittel durch unverschuldete Umstände.» So heißt es in Artikel 25 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (Vereinte Nationen 1948). Diese Erklärung wurde 1966 in zwei rechtsverbindlichen Pakten weiterentwickelt: im Pakt über politische Rechte und im Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Menschenrechte. Darin werden auch das Recht auf Arbeit (Artikel 6), das Recht auf soziale Sicherheit (Artikel 9), das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard (Artikel 11) einschließlich des Schutzes vor Hunger, das Recht auf Gesundheit (Artikel 12), das Recht auf Bildung (Artikel 13) und das Recht auf kulturelle Teilhabe (Artikel 14) verankert. Diese Grundrechte wurden von 164 Staaten ratifiziert, auch von der Bundesrepublik Deutschland. Diese Forderungen könnten als Grundgerüst der neuen Erzählung einer breiten solidarischen Allianz dienen, notwendigerweise weit über das Lager der radikalen Linken hinaus. Wobei illusionslos zu bedenken ist, dass das Recht, auch die Instrumentalisierbarkeit des Rechts einschließlich der Menschenrechte, zunächst den globalen Gewaltverhältnissen den liberalen Deckmantel verleiht, dass «alles mit weltrechten Dingen zugehe» (Fischer-Lescano/Möller 2012: 25). Es wird deshalb auf den französischen Philosophen Jacques Rancière verwiesen, der die Bedeutung sozialer Kämpfe für die Menschenrechte hervorhebt, die «wieder von unten mittels politischer Aktivität» anzueignen seien und damit ihre herrschaftskritische Dynamik freilegen (ebd.: 63).

Dies bedeutet, dass auch eine alternative Erzählung einer sozial gerechten und demokratischen Gesellschaft, in der der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, als Kampfschrift globaler bis lokaler Kämpfe verstanden und erzählt werden muss. Denn es gibt nicht die einmal erungene gerechte Gesellschaft – sie muss immer wieder neu erobert werden. Das gilt sowohl für die materiellen Ressourcen ebenso wie für die «Ressourcen von Macht» (Miemic 2007).



Diese Kämpfe sind immer konkret, wie auch Gerechtigkeit immer an konkrete Zeiten und Räume gebunden und abhängig von ökonomischen und politischen Kräfteverhältnissen ist. Diese sind ihrerseits vor allem national geprägt durch die Geschichte und Kultur ihrer Länder, deren Stellung in der globalisierten Welt und letztlich von der Fähigkeit gesellschaftlicher und politischer Akteure zur Durchsetzung ihrer Interessen. Gerechtigkeit als Resultat dieser realen Kämpfe beschreibt dabei das zu diesem Zeitpunkt und unter diesen Bedingungen konkret akzeptierte Maß zur Verteilung von Lebensressourcen. Deshalb ist es wichtig, dass diese Kämpfe als kommunale oder regionale Kämpfe angelegt sind und zugleich über diese hinausweisen.

Bis heute ist der zentrale Fokus dieser Kämpfe die nationale Ebene. Das entspricht der über Jahrhunderte vor allem nationalen Legitimation von Macht und so auch die Verteilung von Ressourcen als Legitimation großer Imperien oder kleiner Staaten oder Kolonien. Der erreichte Grad sozialer Gerechtigkeit war vor allem das Resultat *nationaler* Klassenkämpfe. Bereits Marx schrieb im «Kommunistischen Manifest», dass der Kampf des Proletariats gegen die Bourgeoisie nicht dem Inhalt, jedoch «der Form nach» «*zunächst* ein nationaler» (Marx/Engels 1959a: 473) ist. Marx beschreibt die Ausrichtung dieser Kämpfe also als deren *zunächst* (realistische) Form, ohne sie jedoch damit national festzuschreiben. «Das Proletariat eines jeden Landes muss natürlich zuerst mit seiner eigenen Bourgeoisie fertig werden.» Bis heute gilt diese von Marx beschriebene «*zunächst*» nationale Ausrichtung der Kämpfe, zumal die von ihm geforderte Vereinigung der Proletarier aller Länder zum Kampf für die Emanzipation der Arbeiterklasse immer wieder als gescheitert, obwohl längst globale Produktionsketten transnationaler Unternehmen in weltweiter Konkurrenz Produktions- und Reproduktionsweisen prägen. Soziale Mindestabsicherungen von Lebensweisen werden noch immer vor allem national erkämpft oder verteidigt, selbst der «europäische Sozialstaat» realisierte sich letztlich nur national und auch innerhalb der Europäischen Union auf völlig unterschiedlichen Niveaus. Trotz des radikalen Rückbaus durch Senkung sozialstaatlicher Standards, durch Privatisierung öffentlicher Güter und Dienstleistungen gilt zwar die Sozialstaatlichkeit in Europa noch immer als wichtiges Gut innerhalb der Europäischen Union, nur wurde dies als gemeinsames Gut kaum entwickelt. So wurde mit der «Einheitlichen Europäischen Akte» von 1986 zwar erstmals eine Kohäsionspolitik innerhalb der Länder der EG verankert, die den Abstand zwischen den verschiedenen Regionen und den Rückstand der am wenigsten begünstigten Gebiete verringern sollte; auf die Festschreibung von Sozialstaatlichkeit als verbindendes Modell der Staaten der EG bzw. EU wurde jedoch verzichtet.

Fast 60 Jahre nach der Festschreibung der europäischen Gemeinschaft und später Union in den römischen Verträgen sind Linke noch immer nicht in der Lage, ihre Kämpfe zu europäisieren und europäisch wirksame Kampfformen zur Verteidigung von Demokratie und Sozialstaatlichkeit zu entwickeln. Länderübergreifende Streiks bleiben die Ausnahme, selbst mobilisierende Wirkungen von erfolgreichen Kämpfen wie in Griechenland, Spanien oder Portugal verweisen zwar aufeinander, verbleiben aber dennoch in den nationalen Arenen. Auch die Unterstützung der ersten Linksregierung von SYRIZA in Europa wird eher symbolisch statt solidarisch wirksam begleitet. Das gilt für die Kämpfe der Arbeiterklasse in Frankreich, die gegenwärtig gegen die französische Variante der *Hartz-IV-Gesetze* geführt werden, wie für die in Deutschland um Arbeitszeiten, Arbeitsbedingungen, Löhne und Gehälter, gegen Verdichtung der Arbeit, gegen den Abbau sozialer Mindeststandards.

Nur punktuell gelingt es, die Kämpfe um Lebensweisen über die nationale Ebene hinaus zu treiben, wie gegen TTIP oder die Klimakämpfe im Vorfeld der UN-Klimakonferenz in Paris.

## **5 Ein Blick auf die politische Linke in Deutschland**

Für die Linkspartei in Deutschland ist das Verhältnis von Freiheit und Demokratie als Rahmenbedingung für Gerechtigkeit zentraler Bestandteil ihrer Programmatik. In den Programmdebatten Anfang der 2000er Jahre wurde eine einfache aber elementare Schlüsselfrage formuliert: Was braucht der Mensch? Was braucht er für ein selbstbestimmtes Leben in sozialer Sicherheit? Bei der Beantwortung dieser Frage wurde als Bedingung individueller Freiheit für jede und jeden die Idee der Grund- und Freiheitsgüter entwickelt. Zu diesen zählte eine lebenswerte Umwelt, Frieden und Gewaltfreiheit, soziale Sicherheit, Bildung und Kultur, existenzsichernde und sinnvolle Arbeit und demokratische Partizipation. Die «Güter» bilden die Voraussetzung, «damit die Vision des Lebens freier Individuen in einer gerechten Gesellschaft für die Einzelnen irdische Gestalt annimmt und deshalb handlungsleitend werden könnte» (Klein 2003: 89). Mit dem Wissen um

diese Güter – so die AutorInnen des Zukunftsberichtes, in dem die Idee der Freiheitsgüter entwickelt wird – wäre es möglich, «wesentliche Grundmerkmale einer emanzipativ-solidarischen Reformalternative zu entwickeln, die darauf abzielt, Emanzipation und Partizipation anstelle Unterwerfung unter die Zwänge von Kapitalverwertung und Souveränität an die Stelle von Abhängigkeit zu setzen» (ebd.). Diese Idee, soziale und demokratische Güter als Freiheitsgüter zu denken und so explizit den Zusammenhang von Freiheit und Gleichheit als Rahmen für Gerechtigkeit strategisch zu entwickeln, wurde nicht verfolgt. 2011 heißt es nunmehr im Programm der 2007 neu gegründeten LINKEN dazu: «Demokratie, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Internationalismus und Solidarität gehören zu unseren grundlegenden Werten. Sie sind untrennbar mit Frieden, Bewahrung der Natur und Emanzipation verbunden. Wir kämpfen für einen Systemwechsel, weil der Kapitalismus, der auf Ungleichheit, Ausbeutung, Expansion und Konkurrenz beruht, mit diesen Zielen unvereinbar ist» (DIE LINKE 2011: 5). Die Partei verbindet soziale Gerechtigkeit im Programm wie auch in ihrer praktischen Politik

- mit guter Arbeit, von der man/frau leben kann, «Weg mit Hartz IV», Begrenzung von Leih- und befristeter Arbeit, gleicher Lohn für gleiche Arbeit = Mindestlöhne und Mindestsicherung;
- mit Mindestsicherungen und Mindestrenten;
- mit sozialer Gerechtigkeit, das heißt Ausbau öffentlicher Sozialstrukturen und Dienstleistungen;
- mit gerechten Steuern, Erbschafts- und Vermögenssteuer, Millionärssteuer;
- mit Geschlechtergerechtigkeit sowie mit Gleichheit und Gerechtigkeit für Behinderte.

Auf der Grundlage dieses Programms bezeichnet sich die Partei immer wieder als Partei der sozialen Gerechtigkeit (Ernst 2011), als Partei, die für eine neue soziale Idee steht (Lötzsch 2011). 2016 fordern die beiden Parteivorsitzenden Katja Kipping und Bernd Riexinger eine «Revolution für soziale Gerechtigkeit und Demokratie», indem sie Vorschläge für eine offensive Strategie der LINKEN entwerfen (Kipping/Riexinger 2016). Die Gesellschaft stehe an einem Scheideweg: «Zwischen rechter Hetze und neoliberaler Konkurrenz auf der einen Seite, Demokratie, Solidarität und sozialer Gerechtigkeit auf der anderen Seite» (ebd.). Sie fordern deshalb eine Revolution, «die Armut beseitigt, Teilhabe gewährleistet, gute Renten, gute Gesundheitsversorgung und Pflege, gleichen Zugang zu Bildung und bezahlbares Wohnen für alle schafft. Dies sind die sozialen Garantien des Lebens, die eine soziale Demokratie auszeichnen» (ebd.). Der gemeinsame Kampf für soziale Gerechtigkeit soll verbunden werden mit dem Einsatz gegen Rassismus und rechten Kulturkampf und auf dieser Grundlage die Initiative für eine solidarische Gesellschaft gestartet werden.

Damit untersetzt sie ihren Anspruch, eine Partei für Demokratie und soziale Gerechtigkeit zu sein, die sich klar gegen rechtes Gedankengut positioniert. Allerdings bleibt sie hinter ihrem im Titel beschriebenen revolutionären Anspruch zurück: Die freiheitliche Dimension ihrer Programmatik konzentriert sich auf die Abwehr rechter Kulturkämpfe, auf die Notwendigkeit, diese Kämpfe mit Initiativen zur Schaffung einer solidarischen Gesellschaft zu verbinden. Das ist gut, reicht jedoch nicht mehr vor dem Hintergrund einer sich neu herausbildenden, die Gesellschaft prägenden Konfliktlinie, die quer zum bisherigen Parteiensystem steht und dieses gleichermaßen verändert.

Es geht um den (zivilisatorischen) Konflikt zwischen jenen, die sich für eine offene, plurale Einwanderungsgesellschaft im 21. Jahrhundert einsetzen, und jenen, die für Abschottung, für Rückzüge auf traditionelle Werte als Wege zur Abgrenzung und zur Abwertung anderer Kulturen und für eine stark autoritäre Gestaltung von Gesellschaft stehen. Es geht um nichts Geringeres als um die Frage künftigen Zusammenlebens, um das menschliche Maß zur Gestaltung von Gesellschaft. Gelingt ein Richtungswechsel gesellschaftlicher Entwicklung zugunsten eines anderen Entwicklungspfades, der auf Frieden und ökologische Gesundheit, auf sozial gleiche Teilhabe für jede und jeden an existenzsichernder Arbeit, Bildung, Kultur, Gesundheitsleistungen und sozialer Sicherheit und auf reale Beteiligung der BürgerInnen an demokratischer Entscheidungsfindung zielt, oder bleibt es bei einer Strategie des unbeirrbareren «Weiter so», deren Konsequenzen durch Abschottung von jenen, die an den Rändern der Gesellschaften am stärksten von den Folgen betroffen sind, in menschliche Katastrophen treibt.

Und wie vor allem ist ein Bruch mit einer solchen Entwicklungslogik möglich? Wie kann – auch in

den Zeiten der (Um-)Brüche – eine Barbarisierung von Gesellschaft verhindert werden? Wo sind die Partner, die neuen Allianzen, die sich kraftvoll genug dagegenstellen können? Wie also ist die Schaffung eines Lagers der Solidarität möglich, das weit über bestehende Linksallianzen hinausgehen muss, getragen von gesellschaftlichen Mehrheiten? Und was können und müssen Linke dazu konkret beitragen?

Das Papier zur Revolution für soziale Gerechtigkeit und Demokratie wird dieser Dimension sich vollziehender gesellschaftlicher Umbrüche nicht gerecht. Es fehlt ein an die Gesellschaft gerichtetes Angebot an jene, die TrägerInnen einer solidarischen Gesellschaft sein können. Es fehlt das strategische Angebot für ein *Mitte-unten-Bündnis*, für einen *Dritten Pol* zur Herausbildung eines «selbstbewussten und handlungsfähigen Lagers der Gerechtigkeit, Solidarität und des sozialökologischen Umbaus» (Brie 2016). Es fehlt das Angebot für einen gesellschaftlichen Dialog, wie Gesellschaft unter den neuen Bedingungen gestaltet werden soll: Soll es tatsächlich der sich selbst vermarktende Mensch bleiben, Unternehmer seiner eigenen Arbeitskraft und Daseinsvorsorge, hochflexibel den Marktschwankungen angepasst und möglichst bindingslos – allerdings bereit, in ehrenamtlicher Bürgerarbeit den Rückbau des Sozialstaats in privater Initiative auszugleichen? Oder ist es möglich, das Leitbild selbstbestimmt und solidarisch handelnder Menschen in einer Gesellschaft sozialer Sicherheit und gerechter Teilhabe an den Bedingungen für individuelle Freiheit aller in der Gesellschaft zunehmend zur Geltung zu bringen?

Der Anspruch von der Gleichwertigkeit von Lebensverhältnissen muss wieder auf die Tagesordnung gesetzt werden. Denn eine gerechte Gesellschaft ist ohne Ausgleich von Ressourcen nicht möglich. Zugleich muss vor allem in den Kernländern des Kapitalismus die Forderung des Teilens von Lebensressourcen eher mit drohenden Verlusten als mit einem Gewinn von Menschlichkeit wahrgenommen werden, wenn nicht zugleich auch die Eigentumsfrage gestellt wird. Insofern ist es völlig richtig die Systemfrage aufzuwerfen: Denn diese Wirtschaft tötet. Die Linken müssen deshalb viel stärker als bisher an den Fragen gesellschaftlicher Alternativen arbeiten, denn eine Gesellschaft der Freien und Gleichen kann nur das Ergebnis angewandter, sozial abgesicherter solidarischer Lebenspraxen sein.

Das Maß einer solchen Gesellschaft ist die gerechte Verteilung von Lebenschancen, also das menschliche Maß, das ermöglicht, dass jeder Mensch ein Mensch bleibt und nicht ein erniedrigtes, geknechtetes, verlassenes, verächtliches Wesen. Dazu müssen breite gesellschaftliche Allianzen, in die sich Linke mit ihren Möglichkeiten einbringen, eine Menschenrechtsagenda des 21. Jahrhunderts entwickeln, die vor Ort verankert, national, europäisch und international von neuen Linksallianzen entwickelt wird. Dabei ist es wichtig, die «Schönheit» der Kämpfe nicht nur in den Kämpfen der Schwestern oder Brüder in der Ferne zu entdecken, sondern die Ästhetik des Widerstands im eigenen Handeln, in den eigenen Tälern der Mühen, der lokalen oder regionalen Alternativen. Dort gilt es, die Bänder des Solidarischen neu zu entwickeln, die über die Besetzung der Plätze hinausgehen und in die Alltage einwirken müssen. Die über Jahre andauernden Enttäuschungen und Verunsicherungen brauchen Zeit und Verlässlichkeit beim Neuaufbau, Persönlichkeiten, die genau auch dafür stehen, vor Ort greifbar, ansprechbar. Die Linke hat hierbei bereits in den verschiedenen Städten Europas Potenziale entwickelt und wirkt wie das Netzwerk «Recht auf Stadt» unmittelbar auf die Gestaltung von Politik. Denn nicht Türme, so beeindruckend und ästhetisch sie, von Menschenhand errichtet, auch sein mögen, sind die Symbole der Linken, sondern lebenswerte Orte in Städten, in Dörfern – in den Zentren wie in den Peripherien mit dem Recht auf eine Zukunft in Würde, sozialer Gerechtigkeit und Solidarität für jede und jeden.

## Literatur

Aktionsplattform (1995): Bericht der UNO-Weltfrauenkonferenz 1995 in Beijing, Aktionsplattform. Anlage II, unter: [www.un.org/depts/german/conf/beijing/anh\\_2.html](http://www.un.org/depts/german/conf/beijing/anh_2.html).

American Friends Service Committee (1964): Journey through a Wall. A Quaker Mission to a Divided Germany, September 8–30, Philadelphia, PA.

Arendt, Hannah (1993): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München.

Aristoteles (1983): Nikomachische Ethik, in: Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 6, Darmstadt

Arnhold, Oliver (2010a): «Entjudung» – Kirche im Abgrund, Bd. 1: Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939, Berlin.

Arnhold, Oliver (2010b): «Entjudung» – Kirche im Abgrund, Bd. 2: Das «Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben» 1939–1945, Berlin.

Arnold, Eberhard (1926): Die ersten Christen nach dem Tode der Apostel. Aus sämtlichen Quellen der ersten Jahrhunderte, Leipzig.

Aslan, Reza (2013): Zelot. Jesus von Nazaret und seine Zeit, Reinbek bei Hamburg.

Assheuer, Thomas (2011): Alles, was gerecht ist. Kleine Kulturgeschichte einer großen Idee, in: Die Zeit 51/2011, unter: [www.zeit.de/2011/51/Begriffsgeschichte-Gerechtigkeit](http://www.zeit.de/2011/51/Begriffsgeschichte-Gerechtigkeit).

Augustinus (413–426/1997): De civitate dei, Berlin.

Bacon, Francis (1623/2006): Über die Würde und die Förderung der Wissenschaften, Freiburg.

Bacon, Francis (1627/1985): The Essays, hrsg. von John Pitcher, Harmondsworth/New York.

Balz, Horst Robert/Krause, Gerhard/Müller, Gerhard (1984): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 12, Berlin.

Balzer, Friedrich-Martin (Hrsg.) (2011): Protestantismus und Antifaschismus vor 1933. Der Fall des Pfarrers Erwin Eckert, Bonn.

Balzer, Friedrich-Martin/Weissbecker, Manfred (Hrsg.) (2002): Selbstverständnis und antifaschistisches Ringen christlicher Sozialisten am Ende der Weimarer Republik, in: Blick in den Abgrund. Das Ende der Weimarer Republik im Spiegel zeitgenössischer Berichte und Interpretationen, Bonn, S. 11–57.

Baratta, Alessandro (1985): Recht und Gerechtigkeit bei Marx, in: Philosophie und Strafrecht, Köln, S. 197–211.

Beeskow, Hans-Joachim/Bredendiek, Hans-Otto (Hrsg.) (2011): Walter Bredendiek. Kirchengeschichte von «links» und von «unten». Studien zur Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts aus sozialhistorischer Perspektive, Basel/Berlin.

Behrends, Okko/Knütel, Rolf (Hrsg.) (1995): Corpus iuris civilis. Text und Übersetzung. Auf der Grundlage der von Theodor Mommsen und Paul Krüger besorgten Textausgaben, Bd. 2, Heidelberg.

Benda, Ernst/Hesse, Konrad/Maihofer, Werner/Vogel, Hans-Jochen (Hrsg.) (1994): Handbuch des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Berlin.

- Berger, Friedrich (1960): Toleranz und Erziehung zur Toleranz, in: Toleranz. Eine Grundforderung geschichtlicher Existenz, Nürnberg.
- Berlin, Isaiah (1992): Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte, hrsg. von Henry Hardy, Frankfurt a. M.
- Besier, Gerhard/Schreiner, Klaus (1960): Toleranz, in: Otto, Brunner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 6, Stuttgart.
- Betz, Hans Dieter (Hrsg.) (2000): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 3, Tübingen.
- Bloch, Ernst (1969): Thomas Münzer als Theologe der Revolution, Frankfurt a. M.
- BMFSFJ – Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2014): Strategie «Gender Mainstreaming», Berlin.
- Bobbio, Norberto (2007): Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar?, 2. Aufl., Berlin.
- Bottomore, Tom B. (Hrsg.) (1991): A Dictionary of Marxist Thought, Oxford/Cambridge.
- Brecht, Bertolt (1967): Die Ausnahme und die Regel, in: Gesammelte Werke, Bd. 2, Frankfurt a. M.
- Brecht, Bertolt (1995): Werke, Bd. 18, Berlin/Frankfurt a. M.
- Brensell, Arianne (2004): Torgau streitet um das richtige Gedenken, in: taz, 5.11.2004.
- Brie, Michael (2000): Freiheit ist immer die Freiheit der Anderen. Rosa Luxemburgs Entdeckung eines radikal sozialen Freiheitsbegriffs, in: Gerechtigkeit. Facetten einer Diskussion. Erste Ferienakademie der Stipendiatinnen und Stipendiaten der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Manuskriptband 7.3.
- Brie, Michael (2016): Für eine Politik des «Dritten Pols», in: Neues Deutschland, 21.8.2016, unter: [www.neues-deutschland.de/artikel/1022849.fuer-eine-politik-des-dritten-pols.html](http://www.neues-deutschland.de/artikel/1022849.fuer-eine-politik-des-dritten-pols.html).
- Brie, Michael/Brie, André/Dellheim, Judith/Falkner, Thomas/Klein, Dieter/Schumann, Michael/Wittich, Dietmar (1997): Zur Programmatik der Partei des Demokratischen Sozialismus. Ein Kommentar, Berlin.
- Bristol, James E./Chakravarty, Amiya/Chalmers, A. Burns/Edgerton, William B./Freeman, Harrop A./Gilmore, Robert/Rustin, Bayard/Hinshaw, Cecil E./Mayer, Milton/Muste, A. J./et al. (1955): Speak truth to power. A study of international conflict prepared for american friends service committee.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2009): Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik, Darmstadt.
- Broder, Henryk M. (2008): Kritik der reinen Toleranz, München.
- Brown, Wendy (2015): Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört, 1. Aufl., Berlin.
- Brunkhorst, Hauke (2002): Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft, Frankfurt a. M.
- Brunner, Otto (Hrsg.) (1984): Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 5, 4. Aufl., Stuttgart.
- Bubner, Rüdiger (2000): Zur Dialektik der Toleranz, in: Forst, Rainer (Hrsg.): Toleranz. Philoso-

phische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt a. M./New York.

Buchenberg, Wal (Hrsg.) (2009): Karl-Marx-Lexikon. Von «Abfall» bis «Zusammenbruch», Berlin.

Bund gegen den Faschismus (1930): Erklärung des Bundes gegen den Faschismus, in: Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes 5/1930, S. 261 ff.

Bund religiöser Sozialisten in Deutschland (Hrsg.) (1930): Erklärung des Bundes religiöser Sozialisten gegen den Faschismus, in: Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes 5/1930, S. 311.

Bundesarchiv: Geheimes Staatspolizeiamt (o. J.): Telegramm zur Festnahme von Gustav Kitowski und Herrmann Ivers als «Leiter dieses illegalen technischen Apparates», Geheimes Staatspolizeiamt.

Calvin, Johannes (1536/1928): Unterricht in der christlichen Religion (Institutio religionis christianae), Neukirchen.

Comte-Sponville, André (1996): Ermutigung zum unzeitgemäßen Leben. Ein kleines Brevier der Tugenden und Werte, Reinbek bei Hamburg.

Craig, Edward (Hrsg.) (1998): Routledge Encyclopedia of Philosophy, Volume 5, London/New York.

Crüsemann, Frank (1983): Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, München.

Crüsemann, Frank (2005): Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. Sonderausg., 3. Aufl., 1. Aufl. der Sonderausg., Gütersloh.

Deissmann, Adolf (1911): Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen.

Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen e. V. (1994): Wiener Erklärung, in: Gleiche Menschenrechte für alle. Dokumente zur Menschenrechtsweltkonferenz der Vereinten Nationen in Wien, Bonn.

Deutscher Friedensrat (2012): Pax Report. Mitgliederrundbrief des Deutschen Friedensrates vom 10.2.2012. Appell aus Berlin. Für ein kontrollierbares Abkommen zur Abschaffung aller Atomwaffen, Berlin.

DIE LINKE (2011): Programm der Partei DIE LINKE – Beschluss des Parteitags der Partei DIE LINKE vom 21./22./23. Oktober 2011 in Erfurt, Erfurt.

Diestel, Peter Michael (2000): Auf Wiedersehen, Herr Gauck. Wendiger Pastor, in: der Freitag, Berlin, 28.4.2000, unter: [www.freitag.de/autoren/der-freitag/auf-wiedersehen-herr-gauck](http://www.freitag.de/autoren/der-freitag/auf-wiedersehen-herr-gauck).

Dreier, Horst (Hrsg.) (1996): Grundgesetz. Kommentar Band 1, Tübingen.

Duchrow, Ulrich (2008): Mahatma Gandhi – Die Überwindung westlicher Gewalt, in: Vierteljahresshefte für Frieden und Gerechtigkeit 154, S. 3–15.

Duchrow, Ulrich (2013): Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven, München.

Ebert, Thomas (2010): Soziale Gerechtigkeit. Ideen – Geschichte – Kontroversen, Berlin.

Eckert, Erwin/Fuchs, Emil (2002): Blick in den Abgrund. Das Ende der Weimarer Republik im Spiegel zeitgenössischer Berichte und Interpretationen, Bonn.

Eigen, M. (1971): Vorrede zur deutschen Ausgabe, in: Monod, Jacques: Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München.

Engels, Friedrich (1859): Historische Gerechtigkeit, in: MEW, Bd. 13, Berlin, S. 405–409.

Engels, Friedrich (1878/1948): Herr Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, Berlin.

Engels, Friedrich (1881): Ein gerechter Tagelohn für ein gerechtes Tagewerk, in: MEW, Bd. 19, Berlin, S. 247–250.

Engels, Friedrich (1884): Herr Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring), in: MEW, Bd. 20, Berlin, S. 1–303.

Erl, Peter (2008): «Nachtwächterstaat» oder «Praktisches Christentum»? Religiöse Kommunikation innerhalb der parlamentarischen Diskussion im deutschen Reichstag um die Einführung der Sozialversicherung 1881–1889, 1. Aufl., Gütersloh.

Ernst, Klaus (2011): Wir sind die Partei der sozialen Gerechtigkeit. Statement des Parteivorsitzenden Klaus Ernst auf der Pressekonferenz im Berliner Karl-Liebknecht-Haus. Berlin, 26.1.2011, unter: [www.die-linke.de/nc/die-linke/nachrichten/detail/artikel/wir-sind-die-partei-der-sozialen-gerechtigkeit](http://www.die-linke.de/nc/die-linke/nachrichten/detail/artikel/wir-sind-die-partei-der-sozialen-gerechtigkeit).

Europarat (2011): Istanbul-Konvention. Übereinkommen des Europarats zur Verhütung und Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen und häuslicher Gewalt und erläuternder Bericht, Istanbul.

Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft (1981): Große Konkordanz zur Luther Bibel, Bd. 1, Berlin.

Evangelische Kirche in Deutschland (1946): Die Stuttgarter Erklärung, 18./19. Oktober 1945, in: Verordnungs- und Nachrichtenblatt. Amtliches Organ der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Fascher, Erich (1935a): Ein theologisches Missverständnis. Unsere Antwort an Paulus Althaus, Weimar.

Fascher, Erich (1935b): Volksgemeinschaft und Christusglaube – Die theologischen Grundlinien der Kirchenbewegung der Deutschen Christen, Weimar.

Fetscher, Iring (1991): Toleranz. Notwendige Erinnerung an eine «kleine» Tugend, in: Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kultur und Literatur 7/1991.

Fichte, Johann Gottlieb (1967): Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, hrsg. von Fritz Medicus, Hamburg.

Fink, Heinrich (1969): Vorwort, in: Trebs, Herbert/Fink, Heinrich (Hrsg.): Emil Fuchs. Von Schleiermacher zu Marx, Berlin.

Fischer-Lescano, Andreas/Möller, Kolja (2012): Der Kampf um globale soziale Rechte. Zart wäre das Größte, Berlin.

Flach, Günter/Fuchs-Kittowski, Klaus (Hrsg.) (2008): Ethik in der Wissenschaft. Die Verantwortung der Wissenschaftler. Zum Gedenken an Klaus Fuchs. Abhandlungen der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften, Berlin.

Forst, Rainer (2000): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt a. M./New York.

Forst, Rainer (2003): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M.

Forst, Rainer (2010): Toleranz, in: Enzyklopädie Philosophie in drei Bänden mit einer CD-ROM,

Hamburg.

Frauenkonvention (2013): Konvention über die Beseitigung aller Formen der Diskriminierung der Frau, unter: [www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19983322/201310300000/0.108.pdf](http://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19983322/201310300000/0.108.pdf).

Fromm, Erich (1965/1999): Gesamtausgabe in zwölf Bänden, Bd. 5: Politik und Sozialistische Gesellschaftskritik. Probleme der Marx-Interpretation, hrsg. von Rainer Funk,, fotomechanischer und korrigierter Nachdr. der 1980–81 in der Dt. Verl.-Anst. Stuttgart erschienenen Gesamtausg. in 10 Bd., Stuttgart.

Fromm, Erich (1966/1989): Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle, in: Funk, Rainer (Hrsg.): Gesamtausgabe in zwölf Bänden, Bd. 5, Stuttgart.

Fuchs, Emil (1901): Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden (1799–1806), Gießen.

Fuchs, Emil (1903): Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden, in: Theologische Studien und Kritiken 1, S. 71–99.

Fuchs, Emil (1904a): Schleiermachers Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Schelling. Seine grundlegenden Interessen und Gedanken, Leipzig/Tübingen.

Fuchs, Emil (1904b): Vom Werden dreier Denker. Was wollten Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung?, wieder gedruckt als historisches Gut in den USA 2014, Leipzig/Tübingen.

Fuchs, Emil (1925): Die Kraft des Sozialismus, Rudolstadt.

Fuchs, Emil (1927): Der religiöse Sozialismus in Thüringen, in: Dietrich, Heinrich (Hrsg.): Wie es zum Bund der religiösen Sozialisten kam, Karlsruhe-Rüppurr, S. 52–56.

Fuchs, Emil (1928): Predigten eines religiösen Sozialisten, Gotha.

Fuchs, Emil (1929): Von Naumann zu den religiösen Sozialisten! 1894–1929, Mannheim.

Fuchs, Emil (1929/1969): Von Friedrich Schleiermacher zu Karl Marx, zuerst erschienen in: Zeitschrift für Religion und Sozialismus, 1. Jg., S. 26 ff. [1929], in: Fink, Heinrich/Trebs, Herbert (Hrsg.): Emil Fuchs. Von Schleiermacher zu Marx, Berlin.

Fuchs, Emil (1931): Was bleibt von Thomas Müntzers Bewegung?, in: Der Religiöse Sozialist 46.

Fuchs, Emil (1933–35/2012): Das Evangelium nach Matthäus. Eine Auslegung des Evangeliums im Kontext von Verfolgung und Widerstand (1933–35), hrsg. von Claus Bernet und Klaus Fuchs-Kittowski, Hamburg.

Fuchs, Emil (1936–37/2015b): Der Brief des Paulus an die Römer, hrsg. von Claus Bernet und Klaus Fuchs-Kittowski, Hamburg.

Fuchs, Emil (1938/2015a): Auslegung des Evangeliums nach Markus, hrsg. von Claus Bernet und Klaus Fuchs-Kittowski, Hamburg.

Fuchs, Emil (1938/2016b): Offenbarung des Johannes, hrsg. von Claus Bernet und Klaus Fuchs-Kittowski, Hamburg.

Fuchs, Emil (1939): Die Botschaft des Inneren Lichts, Bad Pyrmont.

Fuchs, Emil (1939–41/2016a): Die Frohe Botschaft nach Lukas, hrsg. von Claus Bernet und Klaus Fuchs-Kittowski, Hamburg.



- Fuchs, Emil (1946): Leonhard Ragaz. Prophet unserer Zeit, Oberursel.
- Fuchs, Emil (1949): Christ in Catastrophe. An Inward Record by Emil Fuchs Who Found Serenity through Suffering, London.
- Fuchs, Emil (1952): Marxismus und Christentum, Leipzig.
- Fuchs, Emil (1955): Bin ich Idealist?, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig 2/1955.
- Fuchs, Emil (1956): Christliche und marxistische Ethik. Lebensgestaltung und Lebensverantwortung des Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus, Bd. 1, Leipzig.
- Fuchs, Emil (1957): Mein Leben (Erster Teil), Leipzig.
- Fuchs, Emil (1958): Christlicher Glaube, Bd. 1, Halle (Saale).
- Fuchs, Emil (1959a): Christliche und marxistische Ethik. Lebensgestaltung und Lebensverantwortung des Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus, Bd. 2, Leipzig.
- Fuchs, Emil (1959b): Mein Leben (Zweiter Teil), Leipzig.
- Fuchs, Emil (1960): Christlicher Glaube, Bd. 2, Halle (Saale).
- Fuchs, Emil (1961a): Der Ruf Jesu Christi, Bergstädt/Hamburg.
- Fuchs, Emil (1961b): Kirchliche und theologische Neubesinnung nach 1945, in: Ordnung, Carl (Hrsg.): Suchet der Stadt Bestes. Aus dem Leben der evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik, Berlin, S. 5–8.
- Fuchs, Emil (1963): Die Christenheit am Scheideweg, Berlin.
- Fuchs, Emil (1966): Jesus von Nazareth im Glauben eines Christen, der Sozialist ist, in: Deschner, Karlheinz (Hrsg.): Jesusbilder in theologischer Sicht, München.
- Fuchs, Emil (2000): Aus unveröffentlichten Manuskripten von Emil Fuchs. Textfragmente aus dem Entwurf «Mein Leben», Bd. 3, in: Christentum, Marxismus und das Werk von Emil Fuchs. Beiträge des sechsten Walter-Markov-Kolloquiums, Leipzig.
- Fuchs, Emil (2006): George Fox. Seine Botschaft, sein Wesen und sein Leben nach seinen eigenen Denkwürdigkeiten dargestellt. Mit einer Einleitung von Claus Bernet, Bad Pyrmont.
- Fuchs, Klaus (1965): Moderne Physik und marxistisch-leninistische Philosophie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderheft 1965. Die marxistisch-leninistische Philosophie und die technische Revolution. Materialien des philosophischen Kongresses vom 22.–24.4.1965 in Berlin.
- Fuchs, Klaus (1972): Über die Kategorie Möglichkeit und die Entwicklungsstufen der Materie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 4/1972.
- Fuchs, Klaus/Günter, Flach (1985): Das erste Menschenrecht. Ein sinnvolles Leben in Frieden, in: Hiroshima und Nagasaki. Verpflichtung zum Frieden, Informationen des DDR-Komitees für wissenschaftliche Fragen der Sicherung des Friedens und der Abrüstung 3/1985, S. 2–18.
- Fuchs-Kittowski, Klaus (1976): Probleme des Determinismus und der Kybernetik in der molekularen Biologie, 2., erw. Auflage, Jena.
- Fuchs-Kittowski, Klaus (2003): Dies kann nur in Wien passieren, in: Bleek, Wolf-Gideon (Hrsg.): Softwaretechnik im Kontext. Schritte und Spuren. Dokumentation des Festkolloquiums vom 20. Juni 2003, Hamburg.

Fuchs-Kittowski, Klaus (2007): Das hohe Gut der Menschen- und Bürgerrechte darf nicht angetastet werden! Offener Brief an die Bundeskanzlerin, in: FIF-Kommunikation 4/2007, S. 46–48.

Fuchs-Kittowski, Klaus (2012): Verantwortung aus Wissen: Antifaschismus, Philosophie und Naturwissenschaft. Frieden als erstes Menschenrecht im Wirken von Klaus Fuchs, in: Flach, Güter/Fuchs-Kittowski, Klaus (Hrsg.): Vom atomaren Patt zu einer von Atomwaffen freien Welt – Zum 100. Geburtstag von Klaus Fuchs, Berlin, S. 117–141.

Fuchs-Kittowski, Klaus (2015a): Sein und Selbst. Bewusstsein und Selbstbewusstsein aus der Sicht Fichtes und des evolutionären Stufenkonzepts der Information, in: Dill, Hans-Otto (Hrsg.): Denken und Handeln. Philosophien und Wissenschaft im Werk Johann Gottlieb Fichtes, Frankfurt a. M.

Fuchs-Kittowski, Klaus (2015b): Zur Auslegung des Briefes des Paulus an die Römer durch Emil Fuchs – Geleitwort, in: Fuchs, Emil (1936–37/2015b): Der Brief des Paulus an die Römer, hrsg. von Claus Bernet und Klaus Fuchs-Kittowski, Hamburg.

Fuchs-Kittowski, Klaus (2016a): Informatik und Gesellschaft aus meiner Sicht. Politisches und ethisches Denken in der Informatik zur Gewährleistung der Menschenrechte, in: Fuchs-Kittowski, Frank/Kriesel, Werner (Hrsg.): Informatik und Gesellschaft. Festschrift zum 80. Geburtstag von Klaus Fuchs-Kittowski, Frankfurt a. M.

Fuchs-Kittowski, Klaus (2016b): Zur Stellung und Verantwortung des Menschen in hochkomplexen informationstechnologischen Systemen in betrieblicher Organisation, in: Wirtschaftsinformatik und Management 2/2016, S. 10–21.

Fuchs-Kittowski, Klaus/Rapoport, Samuel Mitja/Rosenthal, Hans A./Wintgen, Georg (1972): Zur Dialektik von Notwendigkeit und Zufall in der Molekularbiologie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 4/1972, S. 418–443.

Fuhrer, Armin/Tumovec, Thomas (2010): Das Geheimnis um den Onkel, in: Focus Magazin, 28.6.2010, unter: [www.focus.de/politik/deutschland/deutschland-das-geheimnis-um-den-onkel\\_aid\\_524185.html](http://www.focus.de/politik/deutschland/deutschland-das-geheimnis-um-den-onkel_aid_524185.html).

Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard/Kurschat, Andreas/Leibold, Stefan (Hrsg.) (2013): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte, Tübingen.

Gaede, Reinhard (2013): Kirche und Gesellschaft. Religion und Kultur. Der Kommentar zum Matthäusevangelium von Emil Fuchs während seiner Gestapo-Haft 1933–1935, in: CuS. Christ(in) und Sozialist(in). Kreuz und Rose, Blätter des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands 2–3/2013, S. 42–47.

Gamm, Gerhard (2012): Der deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling, Stuttgart.

Gary, G. (Hrsg.) (1956): Sagt es den Mächtigen. Quäker suchen nach einem anderen Weg als den der Gewalt, Wien.

Gellius, Aulus (1987): Attische Nächte. Aus einem Lesebuch der Zeit des Kaisers Marc Aurel, Leipzig.

Generalversammlung der Vereinten Nationen (2000): Millenniums-Erklärung der Vereinten Nationen. Generalversammlungsresolution 55/2.

Givone, Sergio (2000): Metaphysik der Intoleranz, in: Kloepfer, Rolf/Dücker, Burkhard (Hrsg.): Kritik und Geschichte der Intoleranz, Heidelberg.

Graeber, David (2012): Schulden. Die ersten 5000 Jahre, Stuttgart.

- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (1897): Deutsches Wörterbuch, Bd. 4/I–2, Leipzig.
- Grimm, Dieter/Kirchhof, Paul (Hrsg.) (1997): Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, Bd. 2, Tübingen.
- Grunsky, Hans (1960): Toleranz als wesentlicher Faktor menschlicher Existenz, in: Toleranz. Eine Grundforderung geschichtlicher Existenz, Nürnberg.
- Haag, Herbert (1981): Bibel-Lexikon, Leipzig.
- Habermas, Jürgen (2001): Zeit der Übergänge, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (2011): Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte, in: Zur Verfassung Europas. Ein Essay, Sonderdruck, 1. Aufl., Originalausgabe, Berlin.
- Harpprecht, Klaus (2004): Harald Poelchau. Ein Leben im Widerstand, Hamburg.
- Hartung, Gerald (2010): Das Toleranzgebot. Voraussetzung, Inbegriff oder subsidiäres Hilfsprinzip rechtlicher Ordnung des Gemeinwesens?, in: Enders, Christoph/Kahlo, Michael (Hrsg.): Diversität und Toleranz. Toleranz als Ordnungsprinzip?, Paderborn.
- Haug, Wolfgang Fritz/Haug, Frigga/Jehle, Peter/Küttler, Wolfgang (Hrsg.) (2012): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 5. Gegenöffentlichkeit bis Hegemonialapparate, Hamburg.
- Hauser, R. (1974): Gerechtigkeit, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried/Eisler, Rudolf (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, völlig neubearbeitete Ausg. des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler, Basel.
- Heschel, Susannah (1994): Theologen für Hitler. Walter Grundmann und das Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben, in: Siegele-Wenschkewitz, Leonore (Hrsg.): Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus, Frankfurt a. M.
- Heschel, Susannah (1996): Die Nazifizierung der christlichen Theologen. Walter Grundmann und das Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben, in: Texte und Kontexte. Exegetische Zeitschrift 19, S. 33–52.
- Höffe, Otfried (2000): Toleranz. Zur politischen Legitimation der Moderne, in: Forst, Rainer (Hrsg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt a. M./New York.
- Holbach, Paul Thiry d' (1768/1970): Religionskritische Schriften, Berlin.
- Hondrich, Karl Otto (1996): Die Nicht-Hintergebarkeit von Wir-Gefühlen, in: Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hrsg.): Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und politische Gewalt, Frankfurt a. M.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1944/1988): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 22. Aufl., Frankfurt a. M.
- Horsley, Richard A. (1993): Jesus and the spiral of violence. Popular Jewish resistance in Roman Palestine, 1st Fortress Press ed. Minneapolis.
- Hörz, Helga (2009): Zwischen Uni und UNO. Erfahrungen einer Ethikerin, Berlin.
- Hörz, Helga (2010): Der lange Weg zur Gleichberechtigung. Die DDR und ihre Frauen, Berlin.
- Hörz, Helga/Hörz, Herbert (2013): Ist Egoismus unmoralisch? Grundzüge einer neomodernen

Ethik, Berlin.

Hörz, Herbert (2012): Wir haben die feste Überzeugung, dass Frieden und soziale Gerechtigkeit einander bedingen. Zur Forderung von Klaus Fuchs nach einem dauerhaften Frieden, in: Flach, Güter/Fuchs-Kittowski, Klaus (Hrsg.): Vom atomaren Patt zu einer von Atomwaffen freien Welt. Zum 100. Geburtstag von Klaus Fuchs, Berlin, S. 143–164.

IfD – Institut für Demoskopie Allensbach (2013): Was ist gerecht? Gerechtigkeitsbegriff und -wahrnehmung der Bürger.

Jewett, Robert (1994): Paul the Apostle to America. Cultural Trends and Pauline Scholarship, 1st ed. Louisville, KY.

Joas, Hans (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, 1. Aufl., Berlin.

Joas, Hans (2015): Sind die Menschenrechte westlich?, München.

Jungbauer, Markus Stefan (2002): Die Verwendung des Begriffs der «Gerechtigkeit» in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, Hamburg.

Kahl, Brigitte/Rehmann, Jan (2014): Messianische Solidarität. Warum Paulus für die Linke(n) von Bedeutung ist, in: LuXemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis 2/2014.

Kämper, Vera (2015): 60 Millionen Flüchtlinge weltweit: Woher sie kommen, wohin sie wollen, wohin sie gehen, in: Spiegel Online, unter: [www.spiegel.de/politik/ausland/fluechtlinge-60-millionen-menschen-weltweit-auf-der-flucht-a-1039321.html](http://www.spiegel.de/politik/ausland/fluechtlinge-60-millionen-menschen-weltweit-auf-der-flucht-a-1039321.html).

Kaufmann, Arthur (1984): Die Idee der Toleranz aus rechtsphilosophischer Sicht, in: Beiträge zur Juristischen Hermeneutik sowie weitere rechtsphilosophische Abhandlungen, Berlin/Bonn/Köln/München.

Kaufmann, Arthur (1993): Über Gerechtigkeit. Dreißig Kapitel praxisorientierter Rechtsphilosophie, Bonn/Köln/München.

Kaufmann, Franz-Xaver (2015): Christentum und Sozialstaat, in: Die Legitimität des Sozialstaats. Religion – Gender – Neoliberalismus, Leipzig.

Kerkeling, Lutz (2013): Starker Auftritt, in: Junge Welt 18/2013, S. 10.

King, Martin-Luther (1996): Ich habe einen Traum. Texte und Reden, Gütersloh.

Kippenberg, Hans G. (1977): Die Typik antiker Entwicklung, in: Seminar. Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft, Frankfurt a. M., S. 9–61.

Kipping, Katja/Riexinger, Bernd (2016): Revolution für Gerechtigkeit und Demokratie! Vorschläge für eine offensive Strategie der LINKEN.

Klappert, Bertold (1990): Nachwort, in: Friedlander, Albert (Hrsg.): Leo Baeck. Leben und Lehre, München/Stuttgart.

Klein, Dieter (Hrsg.) (2003): Leben statt gelebt zu werden: Selbstbestimmung und soziale Sicherheit. Zukunftsbericht der Rosa-Luxemburg-Stiftung, hrsg. von der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Manuskripte 38, Berlin.

Kleinschmidt, Karl (1997): Kirchenkampf und Widerstand. Erinnerung und Dokumente gesammelt von Karl Kleinschmidt, in: Balzer, Friedrich-Martin/Stappenbeck, Christian (Hrsg.): Sie haben das Recht auf Revolution bejaht. Christen in der DDR. Ein Beitrag zu 50 Jahren «Darmstädter Worte», Bonn.

- Klenner, Hermann (1982a): *Gerechtigkeit. Eine rechtsphilosophische Kategorie?*, in: *Marxismus und Menschenrechte. Studien zur Rechtsphilosophie*, Berlin, S. 147–158.
- Klenner, Hermann (1982b): *Savignys Forschungsprogramm der Historischen Rechtsschule*, in: *Marxismus und Menschenrechte. Studien zur Rechtsphilosophie*, Berlin, S. 92–109.
- Klenner, Hermann (1983): *Recht wider Recht bei Martin Luther*, in: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR*, Berlin, S. 34–41.
- Klenner, Hermann (1997a): *Karl Marx und die Frage nach der gerechten Gesellschaft*, in: von Bonin, Konrad (Hrsg.): *Deutscher Evangelischer Kirchentag Leipzig 1997*, Gütersloh, S. 286–292.
- Klenner, Hermann (1997b): *When God Commands to Take the Trumpet*, in: Smid, Stefan/Pawlowski, Hans-Martin (Hrsg.): *Recht und Pluralismus. «... ob das alles so stimmt ...» Hans-Martin Pawlowski zum 65. Geburtstag*, Berlin, S. 123–136.
- Klenner, Hermann (2000): *Kategorischer Imperativ bei Christen und Marxisten*, in: Reiprich, Kurt (Hrsg.): *Christentum, Marxismus und das Werk von Emil Fuchs. Beiträge des sechsten Walter-Markov-Kolloquiums*, Leipzig, S. 17–20.
- Klenner, Hermann (2001a): *Gerechtigkeit*, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hamburg.
- Klenner, Hermann (2001b): *Gerechtigkeit*, in: Haug, Wolfgang Fritz/Haug, Frigga/Jehle, Peter/Küttler, Wolfgang (Hrsg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 5: *Gegenöffentlichkeit bis Hegemonialapparate*, Hamburg, S. 381–387.
- Klenner, Hermann (2002): *Jedem das Seine*, in: Pätzold, Kurt/Weissbecker, Manfred (Hrsg.): *Schlagwörter und Schlachtrufe. Aus zwei Jahrhunderten deutscher Geschichte*, Bd. 2, 1. Aufl., Leipzig.
- Klenner, Hermann (2005): *Christentum und Staatsgewalt*, in: Haug, Frigga/Reimer, Katrin (Hrsg.): *Politik ums Kopftuch*, Hamburg, S. 166–170.
- Klenner, Hermann (2007): *Juristenaufklärung über Gerechtigkeit*, in: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften*, Berlin.
- Klenner, Hermann (2009): *Historisierende Rechtsphilosophie. Essays*, Freiburg.
- Klenner, Hermann (2012): *Legalität/Legitimität*, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 8/1, Hamburg.
- Klenner, Hermann (2016a): *Kritik am Recht. Eine aktualisierende Rechtsphilosophie*, Berlin.
- Klenner, Hermann (2016b): *Recht, Rechtsstaat und Gerechtigkeit. Eine Einführung. Mit einer Marx/Engels-Anthologie zur Natur des Rechts*, Köln.
- Kloepfer, Rolf/Dücker, Burkhard (Hrsg.) (2000): *Kritik und Geschichte der Intoleranz*, Heidelberg.
- Krennerich, Michael (2013): *Soziale Menschenrechte. Zwischen Recht und Politik*, Schwalbach.
- Krüger, Peter/Nagel, Anne (Hrsg.) (1997): *Mechterstädt – 25.3.1920. Skandal und Krise in der Frühphase der Republik. Studien zur Geschichte der Weimarer Republik*, Bd. 3, Münster.
- Kutscha, Martin (2006): *Die Verfassungsbindung der Staatsgewalt. Eine unzeitgemäße Erinnerung anlässlich der Debatte um Bundeswehreinräte*, in: Hirsch, Burkhard/Roggan, Fredrik (Hrsg.): *Mit Recht für Menschenwürde und Verfassungsstaat. Festgabe für Dr. Burkhard Hirsch. Anlässlich der Verleihung des Fritz-Bauer-Preises der Humanistischen Union am 16.9.2006 in Freiburg*, Berlin.

Le Bon, Gustave (1912/2011): *Psychologie der Massen*, Köln.

Lieber, Hans-Joachim/Helmer, Gerd (Hrsg.) (1988): *Marx-Lexikon. Zentrale Begriffe der politischen Philosophie von Karl Marx*, Darmstadt.

Lohmann, Georg (2013): *Marxens Kapitalismuskritik als Kritik an menschenunwürdigen Verhältnissen*, in: Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hrsg.): *Karl Marx. Perspektiven der Gesellschaftskritik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 34*.

Lotter, Konrad/Meiners, Reinhard/Treptow, Elmar (Hrsg.) (1984): *Marx-Engels-Begriffslexikon*, München.

Lotter, Konrad/Meiners, Reinhard/Treptow, Elmar (Hrsg.) (2006): *Das Marx-Engels-Lexikon. Begriffe von Abstraktion bis Zirkulation*, Köln.

Lötzsch, Gesine (2011): *Zusammen für eine neue soziale Idee. Rede vom 11.4.2011*. Stuttgart, unter: [www.die-linke.de/nc/dielinke/nachrichten/detail/artikel/zusammen-fuer-eine-neue-soziale-idee](http://www.die-linke.de/nc/dielinke/nachrichten/detail/artikel/zusammen-fuer-eine-neue-soziale-idee)

Mack, Elke (2015): *Eine christliche Theorie der Gerechtigkeit*, 1. Aufl., Baden-Baden.

Mansfeld, Jaap (Hrsg.) (1983): *Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen*, Stuttgart.

Marcuse, Herbert (1984): *Repressive Toleranz*, in: *Aufsätze und Vorlesungen 1948–1969. Versuch über die Befreiung. Schriften Bd. 8*, Frankfurt a. M.

Marsais, Du/Holbach, Paul Thiry d' (1769/1972): *Essay über die Vorurteile*, Leipzig.

Martin-Luther-Gymnasium Eisenach (Hrsg.) (2013): *Gratwanderung – Das «Entjudungsinstitut» in Eisenach – Eine Dokumentation zur Ausstellung des Martin-Luther-Gymnasiums Eisenach*, 2. Auflage, Eisenach/Weimar.

Marx, Karl (1842a): *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, in: MEW, Bd. 1, Berlin, S. 78–85.

Marx, Karl (1842b): *Debatten über die Preßfreiheit*, in: MEW, Bd. 1, Berlin, S. 28–77.

Marx, Karl (1844a): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: MEW, Bd. 1, Berlin, S. 378–391.

Marx, Karl (1844b): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: MEW, Bd. 1, Berlin, S. 378–391.

Marx, Karl (1859): *Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort*, Berlin, S. 7–11.

Marx, Karl (1867): *Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats zu den einzelnen Fragen. I*, in: MEW, Bd. 16, Berlin, S. 190–199.

Marx, Karl (1875): *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei (Kritik des Gothaer Programms)*, in: MEW, Bd. 19, Berlin, S. 11–32.

Marx, Karl (1973): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band*, Berlin.

Marx, Karl (1974a): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, Berlin.

Marx, Karl (1974b): *Randglossen zu Adolph Wagners «Lehrbuch der Politischen Ökonomie»*, in: MEW, Berlin, S. 355–383.

Marx, Karl (1975): Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Johannes 15,1–14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Notwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt, in: Heyden, Günter (Hrsg.): Marx-Engels-Gesamtausgabe. Abt. 1 Bd. 1 Apparat. Werke, Artikel, Entwürfe Werke, Artikel, literarische Versuche bis März 1843, Berlin, S. 449–452, 1191.

Marx, Karl (1980): Theorien über den Mehrwert (Schluß), in: MEGA, Zweite Abteilung: «Das Kapital» und Vorarbeiten. Teil 3: Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863), Text: Teil 5, Berlin, S. 1773–1887.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1951): Werke, Bd. 39 [Briefe Januar 1893 bis Juli 1895], Berlin.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1953): Die Deutsche Ideologie, Berlin.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1958): Über Religion, Berlin.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1959a): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. 4, Berlin, S. 459–493.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1959b): Werke, Bd. 2 [September 1844 bis Februar 1846], Berlin.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1959c): Werke, Bd. 4 [Mai 1846 bis März 1848], Berlin.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1969): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. 4, Berlin, S. 459–493.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1981): MEW, Bd. 1, Berlin.

Mattioli, Aram (2004): Einige Überlegungen zu einem neuen Forschungsfeld, in: Ries, Markus/Rudolph, Enno (Hrsg.): Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen. Europa 1770–1848, Zürich.

Matuschek, Ingo (2010): Konfliktfeld Leistung. Eine Literaturstudie zur betrieblichen Leistungs politik, Berlin.

Menz, Wolfgang (2005): Ende der Leistungsgerechtigkeit? – Neue Arbeitspolitik und Beschäftigtenorientierungen, in: WSI-Mitteilungen 2/2005, Berlin, S. 69–75.

Miemic, Olaf (2007): Gerechtigkeit, in: Gerechtigkeit, lebendig und kräftig, Dresden, S. 8.

Mitscherlich, Alexander (1979): Toleranz – Überprüfung eines Begriffs. Ermittlungen, Frankfurt a. M.

Mittelstraß, Jürgen/Blasche, Siegfried/Wolters, Gereon/Carrier, Martin (Hrsg.) (2004): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, unveränd. Sonderausg., Stuttgart.

Monod, Jacques (1971): Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München.

Monz, Heinz (1995): Gerechtigkeit bei Karl Marx und in der hebräischen Bibel. Übereinstimmung, Fortführung und zeitgenössische Identifikation, 1. Aufl., Baden-Baden.

Müller, Ann-Katrin/Neubacher, Alexander/Sauga, Michael/Schmergal, Cornelia (2016): Das Schattenreich, in: Der Spiegel 11/2016.

Musil, Robert (1975): Der Mann ohne Eigenschaften, Berlin.

Nachtwey, Oliver (2016): Die Abstiegs-gesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne, Berlin.

Nida-Rümelin, Julian (2006): Humanismus als Leitkultur. Ein Perspektivenwechsel, München.

Nowak, Jörg (2009): Geschlechterpolitik und Klassenherrschaft. Eine Integration marxistischer und feministischer Staatstheorien, Münster.

Nussbaum, Martha C. (2000): Women and Human Development. The Capabilities Approach, Cambridge.

Nussbaum, Martha C. (2010): Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität, Spezieszugehörigkeit, Berlin.

Papst Franziskus (2013a): Apostolisches Schreiben. Evangelii Gaudium, unter: [https://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).

Papst Franziskus (2013b): Predigt auf Lampedusa: «Wo ist dein Bruder?», unter: [http://de.radiovaticana.va/storico/2013/07/08/papstpredigt\\_auf\\_lampedusa\\_%E2%80%9Ewo\\_ist\\_dein\\_brueder%E2%80%9C/ted-708497](http://de.radiovaticana.va/storico/2013/07/08/papstpredigt_auf_lampedusa_%E2%80%9Ewo_ist_dein_brueder%E2%80%9C/ted-708497).

Paul, Hermann/Henne, Helmut/Kämper, Heidrun/Objartel, Georg (2002): Deutsches Wörterbuch. Bedeutungsgeschichte und Aufbau unseres Wortschatzes, 10., überarbeitete und erw. Aufl., Tübingen.

Pieris, Aloysius (2009): A Liberation Christology of Religious Pluralism, in: Nhanduti Editora, 1–20.

Poelchau, Harald (1949): Die letzten Stunden. Erinnerungen eines Gefängnis Pfarrers aufgezeichnet von Graf Alexander Stenbock-Fermor, Berlin.

Poelchau, Harald (1964): Gruß, in: Ruf und Antwort. Festaussgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag, Leipzig.

Poelchau, Harald (2004): Die Ordnung der Bedrängten. Erinnerungen des Gefängnisseelsorgers und Sozialpfarrers, Berlin.

Preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Hrsg.) (1951): Deutsches Rechtswörterbuch. Wörterbuch der älteren deutschen Rechtssprache, Bd. 4. Geleitet bis Handangelobung, Weimar.

Radbruch, Gustav (1987): Gesamtausgabe, Bd. 1, Rechtsphilosophie I, Heidelberg.

Reck, Norbert (2003): Sich erinnern. Beobachtungen zu objektivierenden und reflexiven Formen der Erinnerung, in: Petzel, Paul/Reck, Norbert (Hrsg.): Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie, Darmstadt, S. 282–300.

Reiprich, Kurt (Hrsg.) (2000): Christentum, Marxismus und das Werk von Emil Fuchs. Beiträge des Sechsten Walter-Markov-Kolloquiums, Leipzig.

Religiöse Sozialisten/Landesverband Thüringen (1930): Noch ist Zeit!, in: Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes 49, S. 388 f.

Reuß, Roland (2013): Fors. Der Preis des Buches und sein Wert, 1. Aufl., Frankfurt a. M.

Rieger, Elmar/Leibfried, Stephan (2004): Kultur versus Globalisierung. Sozialpolitische Theologie in Konfuzianismus und Christentum, 1. Aufl., Originalausg., Frankfurt a. M.

Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried/Eisler, Rudolf (Hrsg.) (1974): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, völlig neu bearbeitete Ausg. des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler, Basel.

Röhr, Heinz (1996a): Der Ruf der Religionen. Ausgewählte Aufsätze, Marburg.

Röhr, Heinz (1996b): Christentum und Marxismus bei Paul Tillich. Vortrag auf der Internationalen



Tagung der Religiösen Sozialisten in Frankfurt am Main, Fechenheim, 23.8.1974, in: Der Ruf der Religionen. Ausgewählte Aufsätze, Marburg.

Ruoff, Arno (1981): Häufigkeitwörterbuch gesprochener Sprache. Gesondert nach Wortarten, alphabetisch, rückläufig alphabetisch und nach Häufigkeit geordnet, Tübingen.

Sandkühler, Hans-Jörg (Hrsg.), (2010): Band 1. A–H, in: Enzyklopädie Philosophie: in drei Bänden mit einer CD-ROM, 2., überarb. und erw. Aufl., Hamburg.

Scheidler, Fabian (2015): Das Ende der Megamaschine. Geschichte einer scheiternden Zivilisation, Wien.

Schilling, Heinz (2014): Martin Luther. Rebelle in einer Zeit des Umbruchs, München.

Schleiermacher, Friedrich (1799/1969): Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Stuttgart.

Schmidinger, Heinrich (Hrsg.) (2002): Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen, Darmstadt.

Schmitt, Hans A. (1997): Quakers and Nazis. Inner Light in Outer Darkness, Columbia/London.

Schmutzler, Georg-Siegfried (1992): Gegen den Strom. Erlebtes aus Leipzig unter Hitler und der Stasi, Göttingen.

Schöncke, Manfred (1993): Karl und Heinrich Marx und ihre Geschwister. Lebenszeugnisse, Briefe, Dokumente, Bonn.

Schopenhauer, Arthur (1987): Sämtliche Werke, Bd. 5, in: Löhneysen, Wolfgang Frhr. von (Hrsg.): Parerga und Paralipomena, Bd. 2, Kapitel 15, Stuttgart.

Schreckenberger, Waldemar (1978): Rhetorische Semiotik. Analyse von Texten des Grundgesetzes und von rhetorischen Grundstrukturen der Argumentation des Bundesverfassungsgerichtes, Freiburg/München.

Schwantes, Milton (1977): Das Recht der Armen, Bern/Frankfurt a. M./Las Vegas.

Schweitzer, Albert (1995): Reich Gottes und Christentum, München.

Seaford, Richard (2004): Money and the early Greek mind. Homer, philosophy, tragedy, Cambridge/New York.

Segbers, Franz (1999): Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern.

Segbers, Franz (2015): Ökonomie, die dem Leben dient. Die Menschenrechte als Grundlage einer christlichen Wirtschaftsethik, Kevelaer.

Segbers, Franz (2016): Wie Armut in Deutschland Menschenrechte verletzt. Publik-Forum, Oberusel.

Seidel-Höppner, Waltraud (2014): Wilhelm Weitling 1808–1871. Eine politische Biographie, Frankfurt a. M.

Sills, David (1968): International Encyclopedia of the Social Sciences, Volume 8, New York.

Sinaga, Martin L. (Hrsg.) (2012): A Common Word. Buddhists and Christians Engage Structural Greed, Genf.

Sölle, Dorothee (1974): Christentum und Toleranz, in: Schultz, Uwe (Hrsg.): Toleranz. Die Krise der demokratischen Tugend und sechzehn Vorschläge zu ihrer Überwindung, Reinbek bei Hamburg.

Sozialreport (2014): Sozialreport, Berlin.

Stammler, Wolfgang/Eler, Adalbert/Kaufmann, Ekkehard/Werkmüller, Dieter (Hrsg.) (1971): Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG), Berlin.

Ständige Kommission der Prager Christlichen Friedenskonferenz (1958): Erwägungen über den «kalten Krieg» als theologisches Problem, Debrecen, Ungarn, 31.10.–2.11.1958, Prag.

Stendahl, Krister (1976): Paul among Jews and Gentiles, and other essays, Philadelphia.

Stendahl, Krister (2001): Das Vermächtnis des Paulus. Eine neue Sicht auf den Römerbrief, Zürich.

Stier-Somlo, Fritz/Elster, Alexander (Hrsg.) (1926): Handwörterbuch der Rechtswissenschaft, Berlin.

Stiglitz, Josef (2014): Der Preis der Ungleichheit. Wie die Spaltung der Gesellschaft unsere Zukunft bedroht, München.

Taubes, Jacob (1993): Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.–27. Februar 1987, München.

Tilch, Horst/Arloth, Frank (Hrsg.) (2001): Deutsches Rechts-Lexikon, Bd. 2, 3. Aufl., München.

Tillich, Paul (1964): Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, in: Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie. Gesammelte Werke, Bd. 5, Stuttgart.

Timmler, Vivien (2015): Frauen hungern häufiger, in: Süddeutsche Zeitung, 6.10.2015, S. 20.

Tolkien, J.R.R. (2000a): Der Herr der Ringe, 2. Teil: Die Zwei Türme, Stuttgart.

Tolkien, J.R.R. (2000b): Der Herr der Ringe, 3. Teil: Die Wiederkehr des Königs, Stuttgart.

Trebs, Herbert (1965): Das Alte geht – Das Neue kommt», Berlin, S. XXX

Trebs, Herbert (1969): Die Bedeutung von Friedrich Schleiermacher für den geistigen Werdegang von Emil Fuchs, in: Fink, Heinrich/Trebs, Herbert (Hrsg.): Emil Fuchs. Von Schleiermacher zu Marx, Berlin.

Ude, Christian (2010): Geschwister-Scholl-Preis 2010. Joachim Gauck. Ansprache von Christian Ude, München, 29.11.2010, unter: [www.geschwister-scholl-preis.de/preistraeger\\_2010-2019/2010/ude.php](http://www.geschwister-scholl-preis.de/preistraeger_2010-2019/2010/ude.php).

Veerkamp, Ton (2012): Die Welt anders. Politische Geschichte der grossen Erzählung, Originalausg., Berlin.

Vereinte Nationen (1948): Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, unter: [www.menschenrechtserklaerung.de/die-allgemeine-erklaerung-der-menschenrechte-3157](http://www.menschenrechtserklaerung.de/die-allgemeine-erklaerung-der-menschenrechte-3157).

Vereinte Nationen (1966): Zivilpakt, unter: [www.zivilpakt.de/internationaler-pakt-ueber-buergerliche-und-politische-rechte-355](http://www.zivilpakt.de/internationaler-pakt-ueber-buergerliche-und-politische-rechte-355).

Voltaire (1766/1981): Der unwissende Philosoph, in: Streitschriften, Berlin.

Wagner, Heinz (1996): Recht contra Ideologie, in: Haney, Gerhard/Mayhofer, Werner/Sprenger, Gerhard (Hrsg.): Recht und Ideologie. Festschrift für Hermann Klenner zum 70. Geburtstag, Freiburg.

Wagner, Thomas (2014): Hinreißender Staatsfeind, in: Junge Welt, 17.4.2014, S. 10 f.

Walzer, Michael (1988): Exodus und Revolution, Frankfurt a. M.

Weber-Fas, Rudolf (2001): Grundrechte-Lexikon. Menschen- und Bürgerrechte der deutschen Verfassung, Tübingen.

Weiss, Cornelius (2012): Risse in der Zeit. Ein Leben zwischen Ost und West, Reinbek bei Hamburg.

Weiss, Peter (1975): Die Ästhetik des Widerstands, Bd. 1, Frankfurt a. M.

Weitling, Wilhelm (1843/1929): Gerechtigkeit, Kiel.

Weizenbaum, Joseph/Mowshowitz, A. (Hrsg.), (1980): Klaus Fuchs-Kittowski. Report of Working Group: Computer and Ethics, in: Human Choice and Computers, Amsterdam/New York.

Wierlacher, Alois (2000): Zur Verknüpfung von Toleranz- und Intoleranzforschung, in: Klopfer, Rolf/Dücker, Burkhard (Hrsg.): Kritik und Geschichte der Intoleranz, Heidelberg.

Wittenberger, Werner (2012): Die Entstehung der Christlichen Friedenskonferenz im Kontext von Weltpolitik. Ein unzeitgemäßer Beitrag zur Aufarbeitung der Vergangenheit, in: Scheerer, Reinhard (Hrsg.): Beiträge zu einer Geschichte der Christlichen Friedenskonferenz (CFK), Norderstedt.

Wollgast, Siegfried (2007): Intoleranz und Toleranz in Geschichte und Gegenwart. Aspekte, in: ders.: Zur Frühen Neuzeit, zu Patriotismus, Toleranz und Utopie. Gesammelte Aufsätze, Berlin.

Wollgast, Siegfried (2013): Zum Doppelcharakter von Toleranz und Intoleranz heute, in: Banse, Gerhard (Hrsg.): Toleranz. Gestern, heute, morgen. Beiträge der Oranienburger Toleranzkonferenzen 2002–2011, Berlin.

Zemanek, Heinz (1991): Weltmacht Computer, Esslingen.

Zielcke, Andreas (2015): Das Mark der Moderne, in: Süddeutsche Zeitung, 31.3.2015, S. 9.

Zimmermann, Rainer E. (2014): Nothingness as ground and nothing but ground. Schelling's philosophy of nature revisited, Berlin.

## Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

*Claus Bernet* ist Historiker mit Schwerpunkt historische Friedenskirchen, Pietismus, Stadtgeschichte und Genossenschaftswesen. Er ist Herausgeber zahlreicher Publikationen zu den deutschen Quäkern und arbeitet zurzeit für den Verein Sehstern.

*Ulrich Duchrow* ist evangelischer Theologe und Sozialethiker und lehrt seit 1984 Systematische Theologie an der Universität Heidelberg. Er ist Mitbegründer von Kairos Europa, einem Netzwerk, das sich im Rahmen des Konziliaren Prozesses unter anderem für gerechtere Wirtschaftsbeziehungen mit den Ländern des Südens einsetzt. Autor u.a. von: Gieriges Geld: Auswege aus der Kapitalismusfalle – Befreiungstheologische Perspektiven (2013)

*Heinrich Fink*, Professor für Praktische Theologie, von 1990 bis 1992 Rektor der Humboldt-Universität, Ehrenvorsitzender der VVN/BdA

*Reinhard Gaede Gaede, Rainer*, Studium generale am Leibniz-Kolleg Tübingen, Studium der Ev. Theologie und Soziologie, Promotion 1972 in Münster (Diss. ‚Kirche – Christen – Krieg und Frieden. Die Diskussion im deutschen Protestantismus während der Weimarer Zeit‘), ehrenamtliche Mitarbeit in verschiedenen kirchlichen, kommunalen und sozialen Bewegungen, u.a. Sprecher des Bundes der Religiösen Sozialist(inn)en Deutschlands e.V., Schriftleiter von CuS. Christ(in) und Sozialist(in). Kreuz und Rose. Blätter des BRSD.

*Cornelia Hildebrandt* ist stellvertretende Direktorin des Instituts für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung auf dem Gebiet des weltanschaulichen Dialogs und Mitglied des Vorstands von Transform!Europe.

*Helga E. Hörz*, emeritierte Professorin für Ethik und Frauenrechtlerin, von 1975 bis 1990 ehrenamtliche Vertreterin der DDR in der UNO-Kommission «Zum Status der Frau», Mitglied der «Freunde der Leibniz-Sozietät».

*Klaus Fuchs-Kittowski* ist ein deutscher Informatiker und Wissenschaftsphilosoph. Er gehört zu den Pionieren der Theorie und Methodologie der Informationssystemgestaltung für Organisationen.

*Hermann Klenner*, Prof. Dr. jur. habil.; Mitglied der Leibniz-Sozietät, zuvor der DDR-Akademie der Wissenschaften, Mitglied des Ehrenpräsidiums der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie. Autor u.a. von: Marxismus und Menschenrechte (1982), Historisierende Rechtsphilosophie (2009), Recht, Rechtsstaat und Gerechtigkeit (2016). Kritik am Recht (2016). Herausgeber einschlägiger Werke von Bacon, Baumgarten, Burke, Godwin, Harrington, Hegel, Hobbes, Humboldt, Jhring, Kant, Krichmann, Locke, Milton, Oppenheim, Paschukanis, Radbruch, Rotteck, Spinoza, Winstanley, Wollstanecraft.

*Franz Segbers* ist emeritierter Professor für Sozialethik am Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität Marburg und war bis 2011 Referent für Arbeit, Ethik und Sozialpolitik in der Diakonie Hessen und Nassau. Autor u.a. von: Ökonomie, die dem Leben dient: Die Menschenrechte als Grundlage einer christlichen Wirtschaftsethik (2015), Wie Armut in Deutschland Menschenrechte verletzt (2016).

*Klaus Weber*, Prof. Dr. phil. habil., Erzieher und Diplompsychologe, lehrt an der Hochschule München für angewandte Sozialwissenschaften Psychologie. Seit 1997 Gastprofessor an der Universität Innsbruck am Institut für Psychologie. Letzte Veröffentlichung: Adolf Hitler nachgedacht. Psychologie, Person, Faschismus (2016). Argument Verlag. Mitglied der LINKEN, der GEW und des INKRIT e.V.; Vertrauensdozent der Rosa-Luxemburg-Stiftung und der Hans-Böckler-Stiftung. Wissenschaftlicher Beirat des Argument Verlags.

*Siegfried Wollgast*, Prof. Dr. phil. habil., Mitglied der Leibniz-Sozietät, Autor u.a. von: Tradition und Philosophie (1975), Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650 (1993), Zur Geschichte des Promotionswesens in Deutschland (2001), Oppositionelle Philosophie in Deutschland (2005), Aufsätze zur deutschen Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts (2005), Zur frühen Neuzeit, zu Patriotismus, Toleranz und Utopie (2007), Paralipomena zur Philosophiegeschichte Deutschlands. Zugaben zu meinen philosophiehistorischen Aufsätzen zum 17. bis 20. Jahrhunderts (2010), Parerga zu meinen philosophiehistorischen Aufsätzen zum 16. bis 20. Jahrhunderts (2012), Karl Christian Friedrich Krause. Aspekte von Leben, Werk, Wirkung (2016)