

Ulrich Schacht
Thomas A. Seidel (Hrsg.)

GEORGIANA

...

wenn Gott Geschichte macht!

1989 contra 1789



... wenn Gott Geschichte macht!

GEORGIANA

Neue theologische Perspektiven Bd. 1

Herausgegeben im Auftrag der
Ev. Bruderschaft St. Georgs-Orden (St.GO)

...

wenn Gott Geschichte macht!

1989 contra 1789

Herausgegeben von Ulrich Schacht
und Thomas A. Seidel



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7971

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbe-
sondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Gestaltung: FRUEHBEETGRAFIK, Thomas Puschmann · Leipzig
Coverfotos: »Prise de la Bastille, 14 juillet 1789« (Künstler unbekannt) /
Berliner Mauer am Brandenburger Tor, 1990 Foto: Gisela Stappenbeck,
beides: © akg-images
Druck und Binden: CPI books GmbH · Leck

ISBN 978-3-374-04132-9
www.eva-leipzig.de

Warum dieses Buch?

Der Ursprung von „Wenn Gott Geschichte macht! 1989 contra 1789“ liegt in einer Tagung der Ev. Bruderschaft St. Georgs-Orden (St.GO) und des ihr angeschlossenen Bonhoeffer-Hauses e. V. im September 2009 begründet. Unmittelbarer Anlass zu dieser Konferenz im Rahmen des 9. „Erfurter Gesprächs zur geistigen Situation der Zeit“ und des gleichzeitigen XXXVI. Ordentlichen Konvents der Bruderschaft war die ebenso sinnfällige wie symbolische Doppelung der Jubiläumsdaten: 20 Jahre *Friedliche* und 200 Jahre *Französische Revolution*. Unter dem bewusst aporetisch intendierten Titel „Geist und Revolution“ stellte die Tagung in mehreren Haupt- und Impulsreferaten sowie in einer dicht besetzten Podiumsdiskussion forciert „geschichtstheologische Fragen an die gesellschaftlichen Umbrüche von 1789 und 1989“ – mit dem Ziel, solchem Fragen nicht nur eine *erneuerte* Legitimität zuzusprechen, sondern zugleich kritische Reaktionen darauf in den Diskurs vor Ort einzuspeisen, um die in intensiven ordensinternen Gesprächen zuvor entwickelte Ausgangsthese letztlich zu schärfen. Zu schärfen im Sinne fundierter Selbstbegründung, was den in diesem Binnengespräch erkannten wie behaupteten heilsgeschichtlichen *Antwortcharakter* der Friedlichen Revolution von 1989 auf die blutige von 1789 und ihren gewaltsamen Folgeumbrüchen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Russland (1917) und Deutschland (1933) betrifft. Insofern war es kein Zufall, dass nicht nur Theologen (Altbischof Dr. Hans Christian Knuth, Dr. Thomas A. Seidel, Spiritual St.GO, Ulrich Schacht, Großkomtur St.GO) auf der Tagung zum Thema sprachen oder Philosophen wie Prof. Dr. Harald Seubert (Universitäten Posen und Erlangen/Nürnberg, heute STH Basel) und Prof. Dr. Klaus Michael Kodalle (Universität Jena). Auch der aus einem evangelischen Pfarrhaus stammende Philosoph und langjährige Chefredakteur der Zeitschrift „Sinn und Form“ der Akademie der Künste Berlin, Dr. Sebastian Kleinschmidt, entwarf mit großer

geistiger Souveränität und Pointierung eine nicht zuletzt autobiografisch grundierte Sicht auf das historische Geschehen in der Konsequenz der Fragestellung, ebenso der Konstanzer Alt-historiker und Verfasser des Geschichtswerks „Die Deutsche Revolution 1989“, Prof. Dr. Wolfgang Schuller. Auf dem Podium schließlich diskutierten Zeitzeugen aus verschiedenen Ländern Europas, so die seinerzeitige thüringische Landtagspräsidentin Prof. Dr. Dagmar Schipanski, der Literaturwissenschaftler und Journalist Dr. Heimo Schwilk sowie der langjährige Kulturbefauftragte der Republik Frankreich im Freistaat Thüringen, Thibaut de Champris, und nicht zuletzt die ehemalige Solidarność-Aktivistin und Dozentin an der Universität Posen, Dr. Malgorzata Grzywacz.

Die Vorträge und Diskussionsbeiträge von Seubert (Hauptvortrag I), Knuth (Impulsvortrag II) und Schacht (Einführungsthesen) näherten sich der *Antwort*-These in komparativer Weise am konsequentesten. Der Hauptvortrag II des Jenenser Philosophen Klaus Michael Kodalle dagegen schlug schon in Titel und Untertitel eine andere Richtung ein. Er formulierte damit zugleich die grundsätzlich alternative These, was das mögliche Wirken Gottes in der Geschichte betrifft, indem er im Vollzug seines Vortrags zur „Kritik einer jeglichen Geschichtstheologie“ schritt und der neuzeitlich entworfenen, aber in der Aufklärung verschärften Auffassung folgte, dass es zuerst und zuletzt der Mensch selbst sei, der, im Rahmen von Kontingenz und systemischen Logiken, die Geschichte *make*, nicht jedenfalls Gott im Sinne von *Fatum*, *Vorsehung* oder *Schicksal*. Kodalle wies damit aber nicht nur generalisierend die *Antwort*-These zurück, er entwickelte diesbezüglich eine konstruktiv eigene, historisch und ethisch alternativ entfaltete insofern, als er die geschichtliche Vergleichsgröße zur 1989er Revolution gerade nicht in der französischen von 1789 sehen wollte, sondern in der amerikanischen von 1776. Gleichwohl konnte eine solche Verschiebung des Inspirations- bzw. Analogie-Modells für das 89er-Ereignis die *Grundfrage* der Tagung schon deshalb nicht aushebeln,

weil dem amerikanischen Revolutionsmodell zwar ein starker Freiheits- und Menschenrechtsbezug abgelesen werden kann, nicht jedoch ein *antichristlich* konditionierter Gewaltfuror wie der französischen, in dessen Konsequenz die Selbstvergottung des Menschen nur über die Praxis eines guillotine-bewehrten *Vernunft*-Absolutismus zugunsten eines innerweltlichen Erlösungsmodells durchzusetzen war: vermittels *totalen* Terrors einer sich avantgardistisch mit dem Geschichts- als Naturgesetz per se verbunden dünkenden Minderheit gegen eine Mehrheit und ihre Glaubens- wie Staats- und Gesellschaftstraditionen. Darüber hinaus wurde dieses ebenso antichristliche wie blutgetränkte epochale Ereignis zum *Pilotprojekt* der kommunistischen (1917) und nationalsozialistischen (1933) Revolutionen, einer geradezu diabolischen Kette von katastrophischen Geschichtszäsuren, was Max Horkheimer und andere schon frühzeitig erkannten und in ihr Urteil über die „Große Französische Revolution“ einbezogen. Ein kaum bewusstes, aber umso stärkeres Indiz für Horkheimers diesbezügliche doppelte Linienziehung ist u. a. die Tatsache, dass sich der Präsident des nationalsozialistischen Volksgerichtshofes Roland Freisler bei seiner Begründung für die Schaffung jenes berüchtigten Tribunals, das als Modell zuvor schon unter Lenin und Stalin im Einsatz war, expressis verbis auf die französischen Revolutionsgerichte berief, besonders in ihrer Gestalt aus der Zeit der *Terreur* zwischen 1792 und 1794, als die von ihnen gefällten Urteile lediglich Todesstrafe oder Freispruch kannten. Dem wiederum entsprach exakt auch die Praxis des nationalsozialistischen Volksgerichtshofes.

Vor diesem intellektuell außerordentlich reizvollen Hintergrund ist es zutiefst bedauerlich, dass Klaus Michael Kodalles seinerzeit extemporiertes Konferenz-Beitrag im vorliegenden Band nicht nachgelesen werden kann, weil es ihm ein schweres Augenleiden unmöglich gemacht hat, seine Vortragsskizze aus dem Jahre 2009 zu einem druckfertigen Text auszubauen und die damit verbundenen Thesen schriftlich zu rekonstruieren. Ein Gleiches gilt, wenn auch zum Glück nur aus rein techni-

schen Gründen, für den Vortrag von Altbischof Dr. Hans Christian Knuth, der in der Spur von Pannenberg und Thielicke der Aufgabenstellung nachzugehen versuchte, was es heißt, theologische Fragen an die Geschichte zu stellen. Das Resümee seines Beitrages lief auf eine verhaltene Annäherung an die oben mehrfach erwähnte *Antwort*-These hinaus, dass der Friedlichen Revolution von 1989 mithin nicht nur eine heilsgeschichtliche Dimension zugesprochen, sondern sie theologisch durchaus auch als *konkrete* Antwort auf die blutige von 1789 verstanden werden könne.

Dieser Umstand wiederum beförderte die Idee einer Erweiterung des ursprünglichen Projekts insofern, als nun potentielle Autoren, die das öffentliche Wirken der Bruderschaft seit Längerem oder Kürzerem begleiten, wie Martin Leiner (Universität Jena) oder Gottfried Küenzlen (Bundeswehruniversität München, Emeritus), eingeladen wurden, auf die *Antwort*-These der Tagung von 2009 – umfanglich entfaltet in dem neuen, eigens für diese Publikation geschriebenen Essay „Wenn Gott Geschichte macht! 1989 contra 1789“ von Ulrich Schacht – mit Beiträgen nicht nur einfach zu reagieren, sondern einen Binnendiskurs anzustoßen und ihn durch die Veröffentlichung zugleich nach außen zu tragen. Martin Leiners Versuch ist dabei der geschichtstheologischen Ausgangslinie des Leitessays grundsätzlich im Sinne von Barth und Bonhoeffer nahe, ohne jedoch den zuletzt zwar nicht aufgegangenen, gleichwohl aber vorhandenen *Versöhnungs*-Nukleus am Beginn der Französischen Revolution zu übersehen, um ihn schließlich umso deutlicher der 1989er-Revolution zuzuerkennen und theologisch wie revolutionsgeschichtlich zu qualifizieren. Gottfried Küenzlen wiederum nutzt die Position Albert Camus' in dessen essayistischen Hauptwerk „Der Mensch in der Revolte“ vor allem dazu, Camus scharfe Kritik am Selbstvergottungs-Charakter der philosophischen Wegbereiter und politischen Akteure der Revolutionen von 1789 und 1917 zu rekonstruieren und den Befund innerhalb des Deutungsrahmens von Ausgangsthese und Leitessay des

Bandes fruchtbar werden zu lassen: nicht in unzulässiger Verein-
nahme Camus zugunsten christlicher Positionen, wohl aber
in Korrespondenz mit christlich grundierter Kritik aller *Selbst-
vergottungs*-Projekte des Menschen in der Konsequenz neuzeit-
lich-utopischer Gesellschaftsentwürfe. Peter Voß schließlich be-
leuchtet seinerseits Verblendungszusammenhänge auf Seiten
des Gewaltapparates in der Endphase der Friedlichen Revoluti-
on von 1989 und bindet zugleich biblische Befunde zum heilsges-
chichtlich wirksamen Eingreifen Gottes in den historischen
Prozess am Beispiel gewalt-*kontraproduktiv* handelnder Vertreter
des sich in Auflösung befindlichen *Gewaltsystems* ein, mit dem
Ziel, dem „moralischen Gottesbeweis“ Kants empirisches Mate-
rial zuzuführen.

Zuletzt sei unterstrichen, dass mit dieser Publikation und
den in ihr zu Wort kommenden Positionen nicht mehr und
nicht weniger als *systematische* Anregungen und *pronocierte* Im-
pulse gegeben werden sollen – für eine Debatte, die aus Sicht der
Herausgeber im Alltag von Theologie und Kirche nicht nur zu
Unrecht vernachlässigt worden ist, sondern auch als bewusst
apologetischer Bestandteil ihres *öffentlichen* Redens – zu ihrem
eigenen Schaden – aufgegeben wurde: Zugunsten einer „Theologie“
der Selbstmarginalisierung durch Selbstsäkularisation. Der
Widerspruch, mit dem an diesem Punkt zu rechnen ist, ist aus
der Position von Herausgeber und Bruderschaft allerdings ein
grundsätzlich erwünschter, weil der Monolog *nicht* das Medium
sein kann, in dem sich Gott, wie hör- und sichtbar geschichtlich
auch immer, für uns zur *Sprache* bringt.

Die Herausgeber danken BR Matthias Katze (St. GO) herzlich für
die Erstellung des Personenregisters.

Ulrich Schacht / Thomas A. Seidel
Förlöv (Schweden), im Juli 2015

Inhalt

I

Ulrich Schacht

Wenn Gott Geschichte macht!

1989 contra 1789 15

II

Harald Seubert

Die „Furie des Verschwindens“ und der Geist wahrer Freiheit

Zur Phänomenologie von zweierlei Revolutionen 101

Martin Leiner

Versöhnung

Zeichen für Gottes Wirken in den Revolutionen

1789 und 1989 133

Peter Voß

„Gott widersteht den Hoffärtigen!“

Der 9. November 1989:

Ein moralischer Gottesbeweis? 146

III

Ulrich Schacht

Geschichtsgott oder Gott der Geschichte?

Eine theologisch-philosophische Meditation

in fünf Schritten 177

Sebastian Kleinschmidt

Am Punkt der äußersten Utopie

Was heißt es, theologische Fragen an die

Geschichte zu richten? 184

Wolfgang Schuller
„Kein Tropfen Blut ist geflossen!“
Kerzen, Glockengeläut und Choräle:
Die gewaltlose Volksrevolution von 1989 193

Gottfried Küenzlen
„Um Mensch zu sein, sich weigern, Gott zu sein“
Revolte oder Revolution:
Camus mittelmeerisches Denken 210

Anhang

Personenregister 229

Die Autoren 236

Kleine Geschichte der Evangelischen Bruderschaft
St. Georgs-Orden 241

Kapitel I

„Ist Gott für uns,
wer kann wider uns sein?“

Röm 8,31

Wenn Gott Geschichte macht!

1989 contra 1789

I

Es war Jürgen Habermas, der Leitphilosoph des westdeutschen, sich postnational definierenden Sonderbewusstseins, dem mit seinem Gespür für drohende geschichtspolitische Deutungsmachtverluste als erstem auffiel, dass mit der Friedlichen Revolution von 1989/1990 weder eine postnational anschlussfähige Umwälzung in den geschichtlichen Raum westdeutscher Nachkriegsprägungen eingetreten, noch – wie führend von Habermas selbst geargöhnt¹ – ein nationalistischer Exzess zu besichtigen war, sondern etwas vollkommen anderes. Geschehen war etwas Unvorhergesehenes, etwas im Kontext tradierter Revolutionsparadigmen absolut Unvorstellbares – eine ebenso dynamische wie radikal friedliche, das heißt *gewaltlos* revoltierende Massenbewegung, die schließlich zum Erfolg führte: *Eine friedliche Revolution!* Diese Revolution führte, was als geschichtsnotorisch gelten darf, vor allem deshalb zum irreversiblen Systemsturz im Rahmen einer *mitmenschlich* grundierten, bewusst hassminimierten bis -freien Erhebung Unterdrückter, weil sie aus radikal anderen Quellen schöpfte als jene von Habermas favorisierte „Große Französische“ von 1789, die den Deutschen allerdings nie gelungen sei, so sein und anderer nach 1945 litaneihaft gepflegtes Bedauern. In mehreren Interviews und Aufsätzen zwischen 1990 und 1993 sprach er deshalb ausgerechnet im Blick auf die ethisch qualifizierteste Revolution der deutschen Geschichte sowie ihrer außerdeutschen Voraussetzungen und Par-

¹ Vgl. J. HABERMAS: Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII, Frankfurt am Main 1990, S. 157 – 166.

alle Prozesse pauschal von einem „regressiven“ Prozess, den er wiederholt am Begriff besagter „Leitrevolution“² französischen Formats kritisch gemessen sehen und damit als grundsätzlich defizitär gedeutet wissen wollte:

„Wie soll man die historische Bedeutung der revolutionären Veränderungen in Ost- und Mitteleuropa einschätzen? [...] Sie gibt sich als eine gewissermaßen rückspulende Revolution zu erkennen, die den Weg frei macht, um versäumte Entwicklungen *nachzuholen*. [...] Nachholen will man, was den westlichen Teil Deutschlands vom östlichen vier Jahrzehnte getrennt hat – die politisch glücklichere und ökonomisch erfolgreichere Entwicklung. [...] Das mag einen eigentümlichen Zug dieser Revolution erklären: den fast vollständigen Mangel an innovativen, zukunftsweisenden Ideen. [...] Verwirrend ist dieser Charakter einer nachholenden Revolution, weil er an den älteren, von der Französischen Revolution gerade außer Kraft gesetzten erinnert – an den reformistischen Sinn einer Wiederkehr politischer Herrschaftsformen, die aufeinander folgen und wie im Umlauf der Gestirne einander ablösen. [...] Aus der Sicht einer *postmodernistischen Vernunftkritik* stellen sich die weitgehend unblutigen Umwälzungen als eine Revolution dar, die das Zeitalter der Revolutionen beendet – ein Gegenstück zur Französischen Revolution, die den aus Vernunft geborenen Terror ohne Schrecken an der Wurzel überwindet.“³

Den in zahllosen Bildsequenzen geradezu ikonographisch dokumentierten „ganz und gar zivilen Enthusiasmus der nach Westen strömenden Landsleute, die Rückeroberung ihrer unmittelbaren physischen Freiheit“ nicht bestreiten könnend, konstatiert er drei Jahre nach dem Ereignis zunächst merkwürdig besorgt, er „fürchte, dass sich um diesen emphatischen Anfang keine historisch bleibenden Erinnerungen kristallisieren wer-

2 M. KOSSOK: Realität und Utopie des Jakobinismus. Zur „heroischen Illusion“ in der bürgerlichen Revolution, in: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR Gesellschaftswissenschaften: Die Große Französische Revolution und die Frage der revolutionären Demokratie im Revolutionszyklus 1789 bis 1871, Berlin 1987, S. 29.

3 J. HABERMAS: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze, Leipzig 1994, S. 213–219.

den“. Verblüfft fragt man sich zunächst, warum dies nicht der Fall sein soll? Seine Selbst-Antwort auf die bekundete Befürchtung überführt diese jedoch sogleich als rein rhetorische, geht jene doch erneut geradezu reflexhaft nur ein weiteres Mal in die bekannte dogmatische Richtung einer ideengeschichtlichen und damit offenkundig politikpraktischen Verlustrechnung: „Das mag eben damit zusammenhängen, dass die Ereignisse zwar objektiv eine ‚Wende‘ gebracht haben, dass sie sich aber nicht in jenem Bewusstsein vollzogen haben, das mit der Französischen Revolution zum ersten Mal auf den Plan getreten ist.“⁴ Was Habermas hier vermisst, ist kein Geheimnis: die universalistisch grundierte Weltstaats-Option supranational orientierter Vernunft-Republiken, den „revolutionären Verfassungsstaat“⁵, mit den utopischen Ziel-Figurationen „Weltbürgertum“ und „Weltfrieden“. Dabei handelt es sich um eine *Programm*-Paraphrase aus dem Geist kantianisch grundierter Aufklärung,⁶ die in ihrem ersten Praxisversuch zwischen 1789 und 1794 jedoch – alle bio- wie kulturgenetischen, mithin *anthropologischen* Konstanten in Mensch und Geschichte vom Tisch wischend – *logisch* einmündete in den massenmörderischen Tugend-Terror der Jakobiner-Herrschaft, die sich eben nicht nur in deren theoretischen wie rhetorischen Delirien als Laboratorium zur Schaffung des

4 J. HABERMAS: Vergangenheit als Zukunft. Das alte Deutschland im neuen Europa? Ein Gespräch mit Michael Heller, München 1993, S. 55.

5 J. HABERMAS/J. RATZINGER: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg/Basel/Wien 2005, S. 18.

6 Marx qualifizierte die Philosophie Kants „als die deutsche Theorie der französischen Revolution“. Zitiert nach: M. PUDER: Kant und die Französische Revolution, in: Neue Deutsche Hefte 138 Heft 2/1973, Berlin 1973, S. 10. Auch Friedrich Nietzsche präpariert diese Dimension bei Kant heraus, indem er ihn polemisch als „von der Moral-Tarantel Rousseau gebissen“ charakterisiert. Hätte auch Kant doch „der Gedanke des moralischen Fanatismus auf dem Grunde der Seele“ gelegen, „als dessen Vollstrecker sich ein anderer Jünger Rousseau’s gefühlt und bekannt“ habe, „nämlich Robespierre“: F. NIETZSCHE: Morgenröte Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft, Kritische Studienausgabe 3, München 1988, S. 14.

„Neuen Menschen“ als antizipiertem Bürger des „Neuen Bundes“ verstand. Mit dieser Revolution wurde vielmehr zum ersten Mal auch *geschichtspraktisch* überscharf ins historische Bewusstsein gerückt, dass es ganz und gar „nicht gleichgültig“ ist, „wie der Bereich menschlich-politischer Organisation in die Seinsordnung eingegliedert wird“. Denn die „innerweltliche Religiosität, die das Kollektivum, sei es die Menschheit, das Volk, die Klasse, die Rasse, oder den Staat, als Realissimum erlebt“, so Eric Voegelin in seiner grundlegenden Studie „Die politischen Religionen“ aus dem Jahre 1938, sei eben nicht nur ein weiteres geschichtliches Organisationsmodell menschlichen Zusammenlebens, austestbar wie ein moralisch beglaubigtes Experiment zur Verbesserung des Menschengeschlechts, sondern charakterisiere das radikale Gegenteil: als „Abfall von Gott“. Werde die daraus resultierende „Ordnung der Gemeinschaft“ doch zwangsläufig „mit Haß und Blut, mit Jammer“ gebaut. Das bedeute: „Der Glaube an den Menschen als Quelle des Guten und der Verbesserung der Welt, wie er die Aufklärung beherrscht, und der Glaube an das Kollektivum als geheimnisvoll göttliche Substanz, wie er sich seit dem 19. Jahrhundert ausbreitet, ist antichristlich [...] ist Abkehr.“⁷ Claude Lévi Strauss, die Schreckenssumme dieses Selbstermächtigungsprozesses resümierend, ohne, wie Voegelin, eine *Gottes-Apostasie* zu konstatieren, kommt zu keinem anderen Ergebnis:

Man solle sich doch „endlich darüber Rechenschaft ablegen, dass die absolutistisch-humanistische Haltung, die bei uns seit der Renaissance vorherrscht [...], äußerst katastrophale Konsequenzen hatte. Einige Jahrhunderte Humanismus haben zu den großen Kriegen, zu Ausrottungen, Konzentrationslagern und zur Zerstörung aller Arten von Lebewesen geführt; wir haben die Natur verarmen lassen. Es ist gerade die übertriebene humanistische Haltung des Menschen, die ihn selbst bedroht: wenn er nämlich glaubt, nach Belieben über alles verfügen zu können.“⁸

7 E. VOEGELIN: Die politischen Religionen, München 1993, S. 64 f.

In diesem Sinne hat sich „der moderne Mensch [...] in ein Paradox verstrickt, das unter seinen Kritikern Nicola Chiaromonte am schärfsten herausstellt“:⁹ „Kein einziges menschliches Problem kann geklärt, gelöst oder auch nur richtig formuliert werden, solange der Mensch [...] sich unbeirrbar für den Nabel des Universums hält.“¹⁰

Dieses Projekt nun wurde in der Tat auf den Revolutionsplätzen und Demonstrationsstraßen von 1989 in der zweiten deutschen Diktatur wie in den anderen ostmitteleuropäischen Staaten unter der Herrschaft kommunistischer Parteien nicht nur nicht eingeklagt, sondern aus einem einzigen, freilich entscheidenden Grund prinzipiell verworfen. Die Revoltierenden, von sektiererischen Minderheiten abgesehen, erstrebten vieles: *Ein heilspolitisches Déjà-vu erstrebten sie nicht!* Nicht nur nicht, was den offenen Terror seit 1945 in allen seinen physisch und psychisch verheerenden stalinistischen wie neostalinistischen Facetten betraf, auch seine *jakobinische* Ur-Begründung, marxistisch-leninistisch zugespitzt, war, trotz aller trinitarisch aufbereiteten „Klassiker“-Phraseologie aus dem diesbezüglichen Fundus von Marx, Engels und Lenin, kein klandestines Legitimationsstück, quasi avantgardistisches Geheimwissen gewesen, sondern geschichtspolitische Fundamentalparole der besonderen Art. Sie war es nämlich nicht zuletzt in Form der Kritik von Marx an der Jakobinerdiktatur, wie die Marx-Exegetik im Rahmen orthodoxer revolutionsphilosophischer Reflexion auch in der zweiten deutschen Diktatur nicht müde wurde zu betonen, habe Marx doch aufgezeigt, dass die Jakobiner „Gefangene ihrer eigenen heroischen Illusion“ gewesen seien, „das demokratische Gemeinwesen der Antike wiederhergestellt zu haben“. Sie hätten aber nur das „wirkliche Sklaventum“ zugunsten des „emanzipierten“ ab-

8 Zitiert nach: T. SCHABERT: Gewalt und Humanität. Über philosophische und politische Manifestationen der Moderne, Freiburg/München 1978, S. 32.

9 A. a. O., S. 33.

10 Ebd.

gelöst, was, vereinfacht gesagt, meint: sie seien nicht weit genug gegangen!¹¹ Das jedoch rechnet Marx den Jakobinern wiederum nicht als subjektives Versagen an, sondern sieht darin den Ausdruck objektiver Geschichtsverhältnisse, also der von ihm vorausgesetzten „Logik“¹² in Bezug auf die geschichtstreibende Kraft einer die Formationsgeschichte der Gesellschaft betreffenden, dialektischen Prozess-Interdependenz zwischen den jeweiligen Produktionsverhältnissen und Produktivkräfte Selbst Michail Bakunin, Marx' anarchistischer Gegenspieler *par excellence*, hat das nicht anders gesehen und mit dem Mordtemperament der Jakobiner als notwendiger Begleiterscheinung ihres historischen Auftrags ebenfalls nicht die geringste Schwierigkeit gehabt.¹³ Was Lenin wiederum, unter Rückgriff nicht zuletzt auch auf das geschichtlich nachfolgende Praxis-Beispiel der Pariser Kommune, mit dem für ihn typischen *gewalt-affinen* Furor „weiterentwi-

11 O. FINGER: Philosophie der Revolution, Berlin 1975, S. 161–163.

12 Vgl. K. MARX: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Hamburg 1909, S. VIII. Marx spricht hier in aller Klarheit von der „Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation“ als von einem „naturgeschichtlichen Process“ wie ihm auch die „Gesellschaft“ per se „einem Naturgesetz ihrer Bewegung“ unterworfen ist. M. HORKHEIMER nennt die Marxsche Geschichtstheorie „eine Illusion“, habe er doch „das Proletariat verklärt gesehen und den Gegensatz Kapitalist – Proletarier umgedeutet und in die Geschichte projiziert. [...] In dem Maße, wie die herrschenden Gruppen in den Industrieländern sich bereit gefunden“ hätten, „zum Zwecke der Sicherung ihrer Machtpositionen das ‚Proletariat‘ an dem wachsenden gesellschaftlichen Reichtum teilhaben zu lassen“, habe „das Proletariat aufgehört seinem eigenen Begriff zu entsprechen, geschweige die messianischen Erwartungen, die Marx in sie gesetzt“ habe, „zu erfüllen“. In: Gesammelte Schriften Band 14: Nachgelassene Schriften 1949–1972, S. 438/39.

13 M. BAKUNIN: Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften, Berlin 1972: „Die Jakobiner von 1793 waren große Menschen, sie hatten das heilige Feuer, den Kult der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Gleichheit. Es war nicht ihre Schuld, wenn sie gewisse Worte, die noch heute all unsere Aspirationen zusammenfassen, nicht besser verstanden. Sie betrachteten nur ihr politisches Gesicht, nicht ihren ökonomischen und sozialen Sinn“ (S. 333).

ckelt“, als er zum „zentrale[n] Punkt der marxistischen Revolutionauffassung die Frage der politischen Macht“ erhebt, die sich nach Marx jedoch genau erst dadurch entfaltet, „dass die Arbeiterklasse“, der Lenin eine Partei neuen Typus als Avantgarde mit generalstabsmäßiger Befehlsgewalt vorverordnet, „die fertige Staatsmaschine‘ zerschlagen, zerbrechen muß und sich nicht einfach auf ihre Besitzergreifung beschränken darf“.14 In der Konsequenz bedeutet das für Lenin vor allem eines: die Schaffung „einer besonderen Maschine zur Unterdrückung“ für die Zeit des „Übergang[s] vom Kapitalismus zum Kommunismus“15. Was er konkret darunter verstand, hat er schon im Moment der Erschaffung dieser Maschine, *Tscheke*16 genannt, bekundet, als er „den Beschluß des II. Sowjet-Kongresses vom 27. Oktober 1917, die Todesstrafe abzuschaffen“, mit den Worten kommentierte: „Wie soll man eine Revolution ohne Erschießungen durchführen?“ und in der Logik dieser Prämisse die am Revolutionsmodell von 1789 und der Figur des „gesellschaftlichen“, das heißt öffentlichen „Anklägers am Revolutionstribunal“17 von Paris orientierte Frage stellte: „Ist unter uns denn kein Fouquier-Tinville zu finden?“18 Das System des ebenso flächendeckenden wie permanenten Terrors war geboren, das jakobinische Projekt angewandter Aufklärung, indem es nicht nur alle

14 W. SCHNEIDER: Einführung in Lenins Schrift *Staat und Revolution*, Berlin 1989, S. 16 und 21.

15 W. I. LENIN: *Staat und Revolution*, Berlin 1948, S. 95.

16 Vgl. D. SHUB: *Lenin*, Wiesbaden 1957, S. 352–361; auch: G. POPOFF: *Tscheke*, Frankfurt am Main 1925; ebenso: W. I. Lenin und die Gesamtrussische Tscheke. Dokumentensammlung (1917–1922) und: *Aus der Geschichte der Allrussischen Außerordentlichen Kommission (1917–1921)*, beide: Ministerium für Staatssicherheit, Juristische Hochschule Potsdam 1977 und 1974; zur engeren Geschichte der Tscheke über Lenins Tod hinaus: D. RAYFIELD: *Stalin und seine Henker*, München 2004, S. 75–131.

17 P. A. KROPOTKIN: *Die Große Französische Revolution 1789–1793 II*, Leipzig und Weimar 1982, S. 287, Anmerkung 43.

18 Zitiert nach: H. C. D'ENCAUSSE: *Lenin*, München 2000, S. 305/306.

„älteren Universalien“ beseitigte, sondern auch die „eigenen Ideen von Menschenrechten“¹⁹ endgültig zur totalitären Kennlichkeit entstellte.

Noch im Jahr des Zusammenbruchs und Sturzes der zweiten deutschen Diktatur und ersten kommunistischen auf deutschem Boden erscheint im SED-eigenen Dietz-Verlag, herausgegeben im „Auftrag des Wissenschaftlichen Rates für Marxistisch-Leninistische Philosophie der DDR“, eine geschichtsphilosophische Studie, in der es in Bezug auf die Jakobiner-Diktatur von 1793/94 in geradezu demonstrativem Bekenntniston heißt:

„Unsere Arbeit ist den revolutionären Traditionen verpflichtet, welche die Menschheit vor allem in den letzten fünfhundert Jahren hervorbrachte. Das bezieht sich auch auf die Französische Revolution, deren Beginn sich demnächst zum 200. Male jährt. Wir wenden uns gegen Versuche, die in kapitalistischen Ländern – vor allem in Frankreich – verbreitet sind und die Absicht erkennen lassen, die historische Berechtigung dieser Revolution zu bestreiten, in Frage zu stellen oder doch zu relativieren, sie nur auf die Ergebnisse bis 1791/92, also auf die großbürgerliche Variante, zu beschränken und dabei den Jakobinismus auszustreichen. Natürlich ist uns, die wir von den theoretischen Positionen der proletarischen Revolution und des sozialistischen Humanismus ausgehen, eine kritische Distanz zu den Ereignissen, die 1789 ihren Anfang nahmen, keinesfalls fremd. Aber das ist eine dialektische Negation, die zur Aufhebung und Nutzenanwendung der revolutionären Traditionen und in der Praxis unserer heutigen geschichtsgestaltenden Tätigkeit, vor allem in der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft, führt. In eben diesem Sinne bekennen wir uns zu den historischen Errungenschaften dieser Revolution – und zwar ganz ausdrücklich auch in ihrer jakobinischen Phase –, zu ihrem Anliegen der progressiven, vernunftgemäßen Weltveränderung, zu ihrem emanzipatorischen Zweck und zum Bewusstsein der Revolution, das dem Menschen erstmals in der Geschichte gab.“²⁰

19 M. HORKHEIMER: Gesammelte Schriften Band 5: ‚Dialektik der Aufklärung‘ und Schriften 1940–1950, Frankfurt am Main 1987, S. 28.

20 W. EICHHORN/W. KÜTTLER: „dass Vernunft in der Geschichte sei“. Formationsgeschichte und revolutionärer Aufbruch der Menschheit, Berlin 1989, S. 9.

Wer allerdings glaubt, ein solches Bekenntnis in letzter Stunde sei lediglich Privileg orthodoxer Marxisten, täuscht sich. Es handelt sich vor dem Hintergrund der Jahreszahl seiner Äußerung ironischerweise eher um so etwas wie eine „nachholende“ Bewusstseinsprofilierung in Sachen ideologischer Radikalität, gehörte die konsequente Apologie „progressiver Gewalt“, gerade auch in ihrer französischen Urfassung, doch längst zum Standardrepertoire einer linksliberal bis linksradikal konnotierten westdeutschen Sozialwissenschaft, mit geradezu unterkühlter Präzision entfaltet in einer voluminösen Studie des damals, 1973, an der Ruhr-Universität Bochum lehrenden Soziologen und heutigen Politikers Sven Papcke. In ihrem Kapitel „1789: Die neue Gewaltmodalität“ rekonstruiert und interpretiert Papcke in apologetischer Absicht das in diesem Kontext freigelegte Verhältnis von „Innovation und Gewalt“, die am historischen Ausgangspunkt zunächst „als antwortende Gewalt umschrieben werden“ könne. Das aber bedeute: „ein revolutionäres ‚Vergeltungsrecht‘ (also ändernde Gewaltanwendung) entbrennt genau genommen gar nicht primär als Revolution, sondern als behinderte Revolution, als bedrohte Innovation“. Revolutionäre Gewalt werde deshalb „unter derartigen Umständen zu einer *Propor-tion der gesellschaftlichen Beschleunigung*“. Gewalt an diesem Punkt erwüchse somit, wie Saint-Just schon erkannt habe, „aus der Sozialdialektik, dass ‚sich als schädlich erweist, was in Phasen der Veränderung nicht innovativ ist““. Der *Mord*-Mechanismus, der sich hier in scheinneutraler Soziologensprache noch einmal entwirft als legitimes Praxismodell mit geschichtsprozessualer Effizienzgarantie, wird vom Autor schließlich mit einem Zitat Robespierres vom Februar 1794, also aus der Hochphase der *Terror*, in der die Revolutionstribunale Frankreichs fast pausenlos vollkommen Unschuldige, von Kindern bis zu Greisen, auf die Guillotine schickten, quasi revolutionsideologisch insofern ge-adelt, als Papcke den bluttriefenden Satz des eisernen Aufklärers: „Milde heißt, die Menschheitsbedrucker zu strafen; sie zu schonen, wäre Barbarei“ zum harten Erkenntniskern einer „entspre-

chende[n] Revolutionslehre“ erhebt, denn so begründete Gewalt verordne sie „gezielt als Instrument zur sozialen Änderung, wenn und weil die revolutionäre Innovation gefährdet scheint“. Jedenfalls erweise sich „in solchen Momenten progressive Gewalt geschichtlich als Bahnbereiter für weitere soziale Innovationen“. Alles andere, so Papcke Robespierre noch einmal zu Wort kommen lassend, sei „Revolution ohne Revolution“.²¹ Der vollkommen abstrakte, geradezu maschinenhaft-mechanistische *Innovations*-Gedanke, den Papcke hier in aller Offenheit und wiederholt zur Basis seiner Legitimierung revolutionärer Gewalt macht, indem er beide Begriffe in dialektischer Prozesslogik unauflösbar miteinander verknüpft, spielt im Unbehagen von Habermas an der Friedlichen Revolution von 1989 übrigens eine Hauptrolle,²² ist doch „Innovation“ – Methodensakrament des ewigen Fortschritts-Gottesdienstes zu Ehren der 1794 in Paris inthronisierten Geschichts-Göttin „Vernunft“ – als Fehlendes die Leerstelle aus seinem von politischen Regressionsphobien beherrschten Blickwinkel auf das epochale Ereignis. Fragt sich allerdings, und dies ganz ohne Ironie, wo er die im Zusammenhang als absolut notwendig gedachte „Gewalt“ gelassen hat? Denn dass solche „Unifizierung des Wahren [...] ein Wunsch der Vernunft“ ist, wissen wir; aber nicht alle wollen wahrhaben, dass schon dieser *Wunsch* „immer [...] auch eine erste Gewalt-samkeit, eine erste Fehl-tat ist“²³. Oder, um an diesem Punkt der kritischen Reflexion einer jeden säkularen Vernunft-„Theologie“ mit Odo Marquard eben doch die Möglichkeit philosophischer Ironie erkenntnisproduktiv werden zu lassen:

„Denn beim großen Aufschwung der Menschen zum absoluten Welt-richter mit totaler Weltkontrolle machen sie Ohnmachtserfahrungen: die Geschichte wird – im Effekt – zum Felde des Entgleitens. Die Dinge laufen anders, sie entlaufen, und zwar auch und gerade dort, wo sie –

21 S. PAPCKE: Progressive Gewalt. Studien zum sozialen Widerstandsrecht, Frankfurt am Main 1973, S. 71–82.

22 S. Zitat Fußnote 3.

23 P. RICCEUR: Geschichte und Wahrheit, München 1974, S. 152.