

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 41 (1947)
Heft: 3

Artikel: Der Sinn des Anarchismus : Vortrag, gehalten auf dem Religiös-sozialen Ferienkurs in Malans (Schluss) : Teil III
Autor: Susman, Margarete
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-138949>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

und nach ihm Paulus. Es hört nicht und Gott geht vorüber, Gericht hinterlassend. So kommt Gott zu jedem Volke. So kommt er heute zur Schweiz. Diesen feinen heutigen Willen zu erkennen, diese feine Stunde zu deuten, wäre Aufgabe der „religiösen Führer“, aber sie sind „blinde Blindenführer“ und fallen mit den Geführten in die Grube. Denn nicht allerlei neuer religiöser, kirchlicher, theologischer Eifer gilt vor Gott, sondern sein lebendiger Wille zu seiner Stunde.

Das gleiche gilt ja auch für den einzelnen Menschen: Nicht auf allerlei Tugendhaftigkeiten oder Frömmigkeiten, so wichtig diese im rechten Zusammenhang sein mögen, kommt es an, sondern auf die Erkenntnis des lebendigen Willens Gottes in seiner Stunde, in seinem Augenblick, und auf die rechte Entscheidung in dieser Stunde, in diesem Augenblick. Das entscheidet über Wert oder Unwert seines Lebens.

Das heißt die „Zeichen der Zeit“ (oder der „Zeiten“, wie es wörtlich und noch bedeutsamer heißt) erkennen und dem lebendigen Gott dienen statt einem System.

Damit kehren wir am Schlusse dieser Ausführungen über die Art, wie das offizielle Christentum, die Kirche, die Theologie, die Frömmigkeit von Jesus abkommen, seine Gegner und zuletzt seine Feinde werden, zu dem zurück, was das Vorzeichen zu all diesem Irrtum und Abfall ist: sie kommen von Gott selbst, dem lebendigen Gott, ab zu ihrem eigenen System, zu ihren eigenen Gebilden, zu ihrer eigenen Zeit; sie kommen vom Reiche Gottes ab zur Religion. Die Revolution Christi aber besteht darin, daß der lebendige Gott zu seinem Rechte kommt und mit ihm *sein* Reich²⁾.

Der Sinn des Anarchismus

(Vortrag, gehalten auf dem Religiös-sozialen Ferienkurs in Malans.)

(Schluß.)

III.

Man spürt — und wir heutigen zerfchlagenen Menschen spüren es an ihrem radikalen Gegensatz zu unserer Welt doppelt — das Rauschhafte in dieser Konzeption. Und doch ist gerade Kropotkin zum ausdrücklichen anarchistischen Bekenntnis durch eine im besten Sinne nüchterne Form des Anarchismus gekommen: durch eine Bewegung, die etwa zur

²⁾ Mit diesem Abschnitt ist die Aufsatzreihe über die Gegner Jesu zu Ende geführt. Wir werden in der nächsten Nummer mit dem Abdruck einer weiteren für die Neuen Wege geschriebenen Arbeit von Leonhard Ragaz beginnen, die den Titel hat: „Das Kommen Christi“, eine Auslegung von Matthäus 24.“

gleichen Zeit wie jene überschwängliche anarchistische Bewegung der russischen Jugend, in der Schweiz sich gebildet hat: durch die klare und maßvolle genossenschaftliche Bewegung der westschweizerischen Uhrenarbeiter, der „Jurassiens“. Von der aus ihrer schweizerischen Eigenart und Lebenssituation selbst entspringenden persönlichen Freiheit und Festigkeit, von der Klarheit und Besonnenheit dieser Menschen hat Kropotkin in seinen Lebenserinnerungen ein eindrucksvolles Bild gegeben, das mit den Worten seines Bekenntnisses zu ihrer Bewegung schließt: „Ich war Anarchist.“

Es lebt eine Fülle verschiedenster Strömungen in dieser großen Bewegung, denen allen das Eine gemeinsam ist, daß in ihnen noch einmal das Ganze des Menschen, das Gewissen des Einzelnen als Blüte und Bürge der Gemeinschaft auflebt. Fast durchweg vollzieht dieser Anarchismus die christliche Bewegung von oben nach unten, von den Höhen des Lebens in seine Tiefen; es ist bezeichnend, daß so viele unter den Anarchisten: Kropotkin, Malatesta, Tolstoi, Bakunin, Fürsten und hohe Adlige waren: Menschen, die aus Liebe und Gerechtigkeitsinn von den Höhen der aristokratischen Gesellschaft zu den Aermsten der Armen herabstiegen, um ihr Leben zu teilen. Zugleich begegnet uns aber in dieser Bewegung ein im Grunde Entgegengesetztes: ein Element des Raufches, wie es in allem nur menschlichen Schöpferum lebt. Es ist im Anarchismus eine Mischung der entgegengesetztesten Antriebe und Wirklichkeiten: Nüchternheit und Taumel, Selbstopfer und Raufch brennenden Lebens, die Dornenkrone der reinsten Hingabe und der braufende Wille zur absoluten Freiheit schließen einander nicht aus.

Aus der raufchhaften Hingabe an das Leben stammt auch die nahe Beziehung der anarchistischen Revolution zur Musik: die Verbindung der Achtundvierziger mit Wagner und die des jungen Wagner mit ihnen: die glühende Freundschaft zwischen Wagner und Bakunin war keine zufällige, wenn sie auch die beiden Freunde auf grundverschiedene Wege führte. Die Musik als die Macht, die alle Tore des Lebens öffnet, steht an der Quelle dieser Revolution.

In Bakunin, in dem wie in keinem anderen alle Antriebe und Widersprüche des Anarchismus vereint sind, hat der Raufch des Lebens ebenso wie die strenge Nüchternheit dieser Revolution in einer besonderen Weise Gestalt gewonnen. In ihm ist eine Bejahung des bloßen triebhaften Lebens und seiner Vollendung zu sich selbst, wie wir sie sonst erst in einer späteren Zeit finden. Es ist das Bekenntnis zu einer Lebensvollendung, die zugleich ein Emporsteigen des Menschen aus tierischem Dunkel zu immer reinerer Menschlichkeit und — beides unter dem Einfluß Darwins — zur Vollendung des rein vitalen Lebens ist. Damit geht Bakunin nicht nur ein Stück in der Bejahung des bloßen Lebens weiter als die übrigen Anarchisten; er kehrt auch in seltsamer Weise die revolutionären Antriebe um: die Revolution ist ihm als Em-

pörung der Freiheit des Lebens gegen die Tyrannei nicht mehr nur Empörung gegen die Tyrannei der *Menschen*, sondern in erster Linie gegen die *Gottes*. Aus einer Mißdeutung der Schöpfungsgeschichte, in der Gott als der machtgerigste Tyrann gesehen ist, der den Menschen von Anfang an seiner ursprünglichen Freiheit beraubt, nennt er den Freiheitstrieb des Menschen Satan, einen Satan, der den Menschen nicht sich selbst, sondern Gott entfremdet und damit zu sich selbst: zu seiner eigenen Freiheit, zurückführt.

Der Name Satan für die Freiheit ist sicher trotz dieses fundamentalen Mißverständnisses kein bloßer Zufall oder Irrtum: es meldet sich in ihm etwas Wirkliches zum Wort: der Trieb zur Zerstörung, der in keiner Revolution, der auch in der anarchistischen Revolution nicht fehlt. Zerstörung liegt ja jeder Neuschöpfung voraus. In keinem der anarchistischen Revolutionäre lag dieser doppelte Trieb: zu zerstören und zu bauen, so dicht, so ursprünglich zusammen wie bei Bakunin.

Und doch, und obwohl Bakunin den Namen Satan für seine Freiheit wählt, war er alles andere als ein satanischer Mensch. Den Namen Satan bei ihm in dem vollen Gewicht zu nehmen, wie er sich uns in unserer heutigen geschichtlichen Erfahrung offenbart hat, ist ganz unmöglich. Denn Bakunin war trotz seines leidenschaftlichen Freiheitsdranges, trotz seines theoretischen Atheismus und Satanismus, wie nur einer unter den großen Anarchisten in seinem Leben ein *christlicher* Streiter für die Freiheit. Er, der die Freiheit wie nichts auf Erden liebte, hat um der Freiheit der Armen und Entrechteten willen lange Jahre in den Kerkern der verschiedenen Länder, zeitweise mit Ketten an die Wand geschmiedet, verbracht. Er war um seines Einstehens für die Armen willen dreimal zum Tode verurteilt. Er war ein echter Anarchist; mochte er sich auch mit dem Geiste dem Satan verschreiben, mit seinem Herzen, seinem Leben war er immer bei den geringsten der Brüder. Von Bakunin stammt auch das bekannte, so sehr irreführende Wort: „Die Luft, zu zerstören, ist eine schaffende Luft“ — auch dies ein eigentümlich rauchhaftes, eigentümlich modernes Wort, bei dem man schon fast an Nietzsche gemahnt wird. Aber niemals hat Bakunin bei diesem Wort an Zerstörung von Menschenleben gedacht, immer nur an die Zerstörung von Formen und Institutionen. Im Gegenteil: es war eine der Grundgewißheiten des Anarchismus (Bakunin und Kropotkin haben sie immer wieder ausgesprochen), daß man in der Revolution möglichst schnell, möglichst gründlich die bestehenden Formen und Einrichtungen zerstören, zum Beispiel die Privilegien aufheben, das Eigentum enteignen müsse, um Blutvergießen zu vermeiden. Es war beider Ueberzeugung, daß, je schneller und gründlicher die Dinge und Institutionen zerstört würden, um so mehr die Menschen, die Menschenleben geschont werden könnten. Kropotkin hat es als den Grundfehler der Pariser Kommune bezeichnet, daß in ihr das Bürger-

tum zu sehr geschont worden, daß zum Beispiel die Enteignung nicht rasch und gründlich genug vorgenommen worden, ja, daß überhaupt auf sie verzichtet worden sei, und er hat daraus den blutigen Verlauf dieser Revolution erklärt.

Aber wie bei Bakunin das Wort Satan nicht in seinem wirklichen Ernst genommen werden kann, so haben im Anarchismus alle religiösen Begriffe ihr volles Gewicht verloren. Durchweg ist das Schwächste in den Gedankengängen der Anarchisten die Begründung ihres Atheismus; sie brechen alle ab, bevor sie den eigenen Lebensgrund erreichen. Auch selbst das große Prinzip der Gerechtigkeit ist nirgends in einer Tiefe begründet, die über alle Menschenfatzung hinaus ihm die dunkle, paradoxe und eben dadurch fraglose Unumstößlichkeit der in Gott gegründeten biblischen Gerechtigkeit gäbe. Und wenn dennoch mit Proudhons großem Wort es das Vorrecht der Gerechtigkeit ist, daß sie unerschütterlich ist, so erhebt sich um so unabweisbarer die Frage, woher einer rein menschlichen Sache diese Unererschütterlichkeit kommen kann. Und da zeigt sich: Alles, was diese Geister einer entgöttlichten Welt an großen Träumen und neuen Ordnungen spinnen, ist ein bloßer Widerschein, der bloße Abglanz eines Reiches, das sie nicht mehr gewahren, obwohl sie alle aus seiner Wahrheit leben. Die restlose Hingabe an die Verwirklichung der großen Träume vom Reiche und seiner Gerechtigkeit erlischt auch in einer Welt nicht, die den Namen Gottes von ihrer Fahne gestrichen hat, die ihn gerade darum gestrichen hat, weil der Wille zur unbedingten menschlichen Verantwortung jede Spur von Betrachtung und Hingabe an ein Ueberweltliches getilgt hat. Aber wie bei einer abendlichen Bergwanderung hinter dunklen, niedrigeren Höhenzügen an einer Wegbiegung plötzlich ein mächtiges Berghaupt hoch über die Dämmerung der Niederungen emporragt und das Licht des versinkenden Tages auf sich sammelt, so steigt über den Niederungen des atheistischen Anarchismus plötzlich das mächtige Haupt *Tolstois* empor, das wieder in das Licht der Ewigkeit hinaufragt. Eine zwar selbst schon abendlich dunkelnde Ewigkeit, der er, der durch die ganze Tiefe des modernen Atheismus gegangen war, von der Gewalt des Todeserlebnisses wieder zugeworfen wurde, und mit solcher Gewalt zugeworfen wurde, daß er, einer der größten Künstler aller Zeiten, seine ganze gewaltige Kunst von sich warf, um allein noch der Verwirklichung des Reiches zu dienen. Tolstoi bekämpft als vom Tod zum Leben erweckter unmittelbarer Jünger Christi vor allem die Kirche, die den wirklichen Christus verfälscht hat; aber er bekämpft auch mit aller Leidenschaft eine Gesellschaft, die sich eine christliche nennt und ein ganz und gar widerchristliches Leben lebt. Aber als der, der auch wieder die lebendige Quelle erkennt, aus der er schöpft, schreibt er in sein Tagebuch zu dem Zitat: „Toute réunion d'hommes est inférieure aux éléments qui la composent“, die Erläuterung: „Das kommt daher, daß sie durch Reglemente verbunden sind. In der natür-

lichen Vereinigung wie Gott sie vereinigt hat, sind sie nicht nur nicht schlimmer, sondern viele Male besser.“ Es ist wieder die unentwürdigte Natur Pestalozzis, aber nun nicht mehr nur als die meine, die des einzelnen Menschen, sondern als die von Gott gelegte Grundlage aller menschlichen Vereinigung. Und damit, daß die natürliche Vereinigung die ist, wie Gott sie erschaffen hat, daß so der göttliche Schöpfungsgrund wieder erreicht ist, ist mit einem Schlage alles Rauschhafte des menschlichen Schöpfertums verschwunden und getilgt. Gerade der Rausch als Zeichen menschlichen Schöpfertums, das sich dem Gottes entgegenstellt, wird von Tolstoi mit aller Macht verworfen. Kein Mensch hat je mit solcher Leidenschaft die Musik, die höchste Form geistig-schöpferischen Rausches, bekämpft wie Tolstoi. Aber mit dieser Verwerfung ganzer Lebensgebiete ist der große Exorzist im Anarchismus allein; gerade die Abwesenheit aller Askese, das reine Zugewandtsein zum Leben, das er als irdisches selbst zu heiligen strebt, kennzeichnet den Anarchismus. Auch die Musik ist ja im Anarchismus keineswegs nur rauschhafte Verführung gewesen; sie war auch eine mächtige Beflügelung ihres Tuns, und sie hat keines der wirklich großen Opfer dieser Kämpfer verhindert: sie hat nur alles Tun und Leiden auf den Grund der reinen Freude gestellt. Wunderbar spricht die Nüchternheit des Rausches im Anarchismus ein Wort Kropotkins aus: „Es ist gut, daß die Kämpfer sterben; aber ihr Tod muß nützen. Es gibt nichts Gerechteres, als daß die Menschen der Hingabe sich opfern; aber die Menge muß vom Opfer dieser Tapferen Nutzen ziehen.“

So schlicht, so selbstverständlich meldet sich hier das Opfer, das dunkelste menschliche Schicksal, die schwerste menschliche Tat. Wir glauben, hinter diesem Ausspruch das prophetische Wort Kierkegaards zu vernehmen: „Kaiser, Könige, Päpste, Jesuiten, Generäle, Diplomaten haben bisher in einem entscheidenden Augenblick die Welt regieren können; aber von der Zeit an da der vierte Stand eingesetzt wird, wird es sich zeigen, daß nur noch Märtyrer die Welt regieren können.“

In der Welt, in der der vierte Stand in sein Recht eingesetzt ist, kann es kein feststehendes Amt, keine hierarchische oder weltliche Macht mehr geben: von nun an ist wirklich, genau entsprechend der anarchistischen Grundgesinnung, die Verantwortung für das Ganze allein auf das Gewissen der Einzelnen gelegt. Nichts und niemand nimmt dem Einzelnen die Verantwortung für die Gemeinschaft mehr ab. Darum kann von nun an die Gestaltung der Gemeinschaft nur noch durch den Einsatz des Einzelnen in das Ganze, durch das Opfer des Einzelnen geschehen, kann der Verwalter der Gemeinschaft nur noch der Märtyrer sein. Aber damit erweitert sich der Anarchismus über seine modernen Formen hinaus: es öffnet sich der Blick in den geschichtlichen Hintergrund der Revolution der Täufer, der großen christlichen Revolutionen überhaupt, und die Geschichte des Anarchismus

tritt ein in die Geschichte der Sache Christi, wie sie Leonhard Ragaz in seinem letzten Buche aufgezeichnet hat.

Und damit fällt aus dem strahlenden und blutigen Hintergrund der Geschichte ein neuer Glanz auch auf alle ihrer Quelle nicht mehr bewußten Grundworte des Anarchismus und gibt ihnen erst die Tiefe ihrer Wahrheit. Es ist ein heute fast verschollener österreichischer Dichter, Robert Hamerling, der in seinem Epos über die in Strömen von Blut gescheiterte Täuferrevolution von Münster das Begebnis der Einswerdung der Menschen, das allem echten Anarchismus zugrunde liegt, als das Pfingstwunder der Ausgießung des Geistes dargestellt hat. Dies Wunder der Einswerdung hat eine bestimmte Voraussetzung, die keine andere Revolution kennt, ohne die aber die des Anarchismus unvollziehbar ist: die der persönlichen Reinheit. So spricht es hier der Führer der Täuferrevolution aus: „Prüft euch; denn nur dem Reinen / Geht zum Heile die Freiheit!“ Wie zum Erleben jedes Mysteriums bedarf es auch zu dem des Pfingstwunders der Einweihung. Die Massen der Uneingeweihten, die bürgerlichen, am Alltag hangenden Menschen aller Zeiten, alle, die immer zu Hause bleiben, die nie aufbrechen zur Tiefe des Lebens, haben von je die Anarchisten aller Arten Schwärmer, Schwarmgeister, weltfremde Träumer genannt. Solche Menschen vermögen vielleicht noch den Ikarusflug des Geistes zu verstehen, den sichtbaren Flug nach oben zur Sonne; sie verstehen niemals die schweren Flügel der Seele, die sie hinabziehen in die Nacht des Irdischen, in Armut und Leid, in Verachtung, Kerker und Tod.

In dieser Reinheit einer ursprünglichen Einweihung liegt der Grund der großen Noblesse aller so verschieden gearteten Gestalten des Anarchismus, die, auch wo sie sich ganz und gar weltlich geben, aus der reinen Quelle, aus dem verborgenen Mysterium unmittelbaren Einsseins leben. Sie alle sind von dem, was am meisten die moderne Welt verwüstet: vom Geschäft und Geschäftsgeist jeder Art weltenweit getrennt. Sie stehen wie ein geheimer Ritterorden, ein Gralsorden seltsamer weltlicher Heiliger am Rande unserer so anders gearteten Welt.

Es gibt heute wohl überall, es gibt auch in der Schweiz noch kleine anarchistische Gruppen, die abseits von der vollen geschichtlichen Wirklichkeit, um ihre Seele zu retten, bestimmte Formen eines reinen Anarchismus vertreten. Aber auch in zwei großen geschichtlichen Formen ragt der Anarchismus noch in unsere Welt herein; die erste freilich ist uns durch das geschichtliche Geschehen heute verdeckt. Es ist der furchtbar blutig niedergeschlagene spanische Anarchismus, in dessen Zeichen als einzige in der Welt eine Arbeiterschaft als solche sich dem Faschismus entgegengestellt hat. In Spanien hat, wie überhaupt in den romanischen Ländern, der Sozialismus dem deutschen und russischen gegenüber eine individuellere, dem Anarchismus nähere Gestalt bewahrt; als eine föderalistisch-revolutionäre Gewerkschaftsbewegung, die die Arbeiter dazu erzog, ihre Betriebe und Werkstätten selbst zu

übernehmen und aus ihnen die sozialistische Gesellschaft in anarchistischem Geist genossenschaftlich zu erbauen, war der spanische Sozialismus echter Anarchismus.

Die zweite, heute noch lebendige Form des Anarchismus ist der *Gandhis*, der als Schüler Tolstois seinen großen realen Kampf gegen die Gewalt geführt hat — nicht nur in der Form des Kampfes gegen die Fremdherrschaft, der als politischer Kampf seinen rein anarchistischen Kampf gegen die Gewalt eher trübt. Aber allein schon seine Rückkehr zum Spinnrad, diese ganz persönliche, widergeschichtliche Tat, die er der gesamten Weltentwicklung, den Mächten und Uebermächten der Industrie und Technik entgegengestellt hat, ist ein echt anarchistischer Kampf. Hier steht noch einmal in fast mythischer Größe ein Einzelner als Vertreter einer großen Gemeinschaft gegen alle schädigenden geschichtlichen Gewalten, gegen die Weltentwicklung selbst auf, gegen die er sich empört. Darum sehen wir freilich auch überall bei Gandhi ein tiefes Unverständnis für die realen Gegenwartsprobleme, für alle europäischen Fragen und Lösungsversuche. Und wie könnte er sie begreifen? Er steht im Rahmen seiner großen, uralten, zeitlos scheinenden, auch uns schwer verständlichen Welt, deren substantielle Ueberlegenheit wir tief fühlen. Wir können ihn bewundern und verehren; aber die Lösung auch nur eines unserer brennenden Probleme kann uns sein anarchistischer Kampf nicht geben.

In einem gewissen Sinne kann man auch die Widerstandsbewegungen der verschiedenen Länder zum Anarchismus rechnen: insofern sie nicht nur Kampf gegen eine Fremdherrschaft, sondern gegen eine gemeinschaftswidrige, eine Herrschaft der Niedertracht und des Verbrechens waren; dies gibt ihnen ihre übernationale Würde.

Im übrigen aber hat in unserer Welt unter dem Druck der vom Nationalsozialismus zum Wahnsinn gesteigerten Kriege des Imperialismus und Kapitalismus und der durch sie ins Riesenhafte angeschwollenen Not der Massen eine andere, gleichzeitig mit der des Anarchismus entstandene Durchdenkung des sozialen Problems, deren Träger und Vollstrecker nicht mehr der Einzelne und das Gewissen des Einzelnen ist, sich der Wirklichkeit bemächtigt und sie umzugestalten begonnen.

Zu einem Einverständnis zwischen diesen beiden in ihrer modernen Gestalt ungefähr gleichzeitig entstandenen Formen des Sozialismus konnte es, so nahe sie sich im Ziel standen, bei der Verschiedenheit ihrer Voraussetzungen und ihres Weges von Anfang an nicht kommen. Viele der bedeutenden Anarchisten sind Marx persönlich begegnet; einige waren, wie Bakunin, eine Zeitlang mit ihm befreundet; alle haben sich von ihm abgewendet, und Marx hat sie seinerseits mit noch größerer Schärfe abgelehnt. Marx nannte die anarchistischen Revolutionäre Phantasten; Landauer, der noch die ersten zwei Jahre der Revolution Lenins miterlebte, nannte die russischen Revolutionäre „tragische Toren“. Man versteht seine erbitterte Gegnerschaft gegen

Marx und Lenin schon aus dem einen, der ganzen kommunistischen Ueberzeugung entgegengesetzten Worte: „Auch die Aufhebung des Privateigentums wird im wesentlichen eine Umwandlung unseres Geistes sein.“ Denn darin liegt ja die Ueberzeugung, daß unser Geist nicht durch die Aufhebung des Eigentums umgewandelt wird, sondern daß umgekehrt die Wandlung unseres Geistes der Aufhebung des Eigentums vorangehen und sie bewirken muß. Und das bedeutet, daß nicht wie bei Marx das Sein dem Bewußtsein, sondern das Bewußtsein dem Sein vorausliegt.

Mit der Autonomie und Unmittelbarkeit des Einzelnen war aber im Anarchismus auch ein anderes Verhältnis zur Sache, zu allem Objektiven gegeben und damit auch ein anderes Verhältnis zur Theorie. Weil dem Anarchismus alle Revolution Selbsteinsatz, und nichts als dies, bedeutet, darum ist eine Theorie der Revolution für ihn eine Absurdität. Selbst ein so großartig wissenschaftlicher Geist wie Kropotkin, der die denkbar umfassendsten Kenntnisse von Natur und Geschichte besaß und seiner anarchistischen Lehre zugrunde legte, hätte nie darauf kommen können, wie Marx eine Theorie des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses aufzustellen, weil eine solche Theorie den Einzelnen nicht nur in seiner Handlungsfreiheit beschränken, sondern als aus sich wirkende Kraft aus dem geschichtlichen Prozeß ausschalten mußte. Bakunin hat deutlich gegen Marx das Wort gerichtet, daß er die Revolte des Lebens gegen die Wissenschaft oder doch gegen die Herrschaft der Wissenschaft predige.

Durch diese Gegnerschaft haben aber die Anarchisten den geschichtlichen Sozialismus und dessen Revolution fatalistisch mißverstanden. Sie haben ihn so verstanden, als habe er an Stelle der revolutionären Tat ein automatisches Umschlagen der einen Wirklichkeit in die andere gesetzt. Aber auch die aus dem geschichtlichen Gesamtzusammenhang hervorgehende Revolution war ja menschliche Tat, wenn auch nicht notwendig die eines Einzelnen. Auch bei Marx stand ja im Mittelpunkt der Mensch und die menschliche Revolution; auch er, und gerade er, wollte ja mit Leidenschaft den Menschen aus der Selbstentfremdung, der Verdinglichung, der Versachlichung befreien, der er durch Kapitalismus, Imperialismus und alles mit ihnen Zusammenhängende im modernen Leben verfallen war. Von Marx stammt das Zielwort: die politische Emanzipation der französischen Revolution sei noch durch eine menschliche zu vollenden. Wie der Anarchismus hat auch er an die Sache der Entrechteten und Unterdrückten sein Leben gesetzt. Auch er gehört zu den Menschen, von denen Landauer gesagt hat: „Die es nicht aushalten wie ich.“ Aber er überwand die revolutionäre Ungeduld des Anarchismus durch jene strenge Theorie der geschichtlichen Entwicklung, die er nicht über die Einzelnen hinweg, aber als objektiven Prozeß durch sie hindurchführte. Wenn Landauer die Geschichte erklärt: „Wir verstehen das Gewesene so, wie wir sind; wir

verstehen es als unferen Weg“, so steht dieser subjektiven Geschichtserfassung bei Marx die objektive entgegen, daß am Menschen das geschichtliche Schicksal, in dem er mitlebt, sich auch auswirkt. Gerade damit liegt seiner Geschichtsphilosophie kein Abstraktum, sondern das ganze geschichtliche Ich, das heißt: der wirkliche Mensch zugrunde. Und wenn Landauer das Programm des Anarchismus ganz im Sinn Kropotkins in dem knappen Wort formuliert: „In Arbeit vereinigte Menschen, die schaffen, was sie brauchen“, so sind bei Marx diese schaffenden Menschen immer auch durch ihr eigenes Schaffen gebunden, von den Gesetzen ihres eigenen Tuns abhängig geworden. „Denn“, so sagt Marx, „die Menschen müssen im Lauf der geschichtlichen Entwicklung die materiellen Bedingungen einer neuen Gesellschaft erst produzieren und keine Kraftanstrengung der Gesinnung oder des Willens kann sie von diesem Schicksal entbinden.“ Das Abweichende und Neue in dieser Erfassung des geschichtlichen Schicksals: daß der Einzelne durch das, was er tut und hervorbringt, immer auch zugleich bestimmt ist, ist aber im Grunde die Wahrheit des Schicksals überhaupt; es ist dieselbe, für alles Menschliche gültige Wahrheit, die in dem Wort Goethes ausgesprochen ist: „Beim ersten sind wir frei, beim zweiten sind wir Knechte.“ Denn das bedeutet: Wo überhaupt etwas von uns Bewirktes, Geschaffenes vorliegt, da haben wir uns bereits unausweichlich gebunden, können wir aus dem Ablauf der Wirkungen unseres Tuns nicht mehr heraustreten, können wir darum allein aus diesem durch uns selbst uns Vorgegebenen noch mit Wahrheit handeln.

Darin scheint mir die eigentliche Größe, das nicht mehr zu tilgende Erbe von Marx zu liegen, daß er im genauen Gegensatz zu Stirner den Menschen nie und nirgends allein, als ein bloßes abstraktes einzelnes Ich faßt, sondern immer in der vollen Wirklichkeit, in der und aus der er lebt, die ihm die Bedingungen seines Lebens stellt, weil er sich durch sein eigenes Tun in ihr immer schon seine Grenze und damit seine Aufgabe gesetzt hat.

Mit diesem Gedanken der Uebernahme des von uns selbst geschaffenen Schicksals stoßen wir auf die brennendste Frage unseres heutigen Lebens: auf die Frage, ob und wie wir nach dem, was wir aus unserer Welt gemacht haben, nach dem Ungeheuerlichen, das durch unser eigenes Tun und Verschulden unser Schicksal geworden ist, noch das Recht oder auch nur die Möglichkeit haben, uns aus diesem Gesamtschicksal als freie Einzelne zu lösen, uns gleichsam im leeren, schicksallosen Raum zu entscheiden. Es ist die schwere, dunkle Frage, ob ein Mensch, der heute lebt, seine persönliche Reinheit unabhängig vom heutigen Gesamtschicksal bewahren kann, ob nicht alle seine Wertungen falsch und unwahr werden, wenn er sich mit seinem Gewissen außerhalb des von ihm mitbewirkten, mitgeschaffenen Weltchicksals stellt — ja, ob er nicht selbst dann sich in dies Schicksal einordnen

müßte, wenn es die Auflöfung des bisherigen Europa und seiner Wertungen bedeuten würde.

Der religiöse Sozialismus, in dem Elemente des Anarchismus und des geschichtlichen Sozialismus sich mischen, hat die Forderung an den Einzelnen, sich nicht abstrakt, geschichtslos, im leeren Raum zu entscheiden, in einer noch weniger lastenden Zeit in dem schönen Wort Max Gerbers ausgesprochen, daß wir uns an das halten sollen, was Gott auf die Tagesordnung gesetzt hat. An dieser Forderung auch in einer Zeit, wo sie das schwerste Opfer fordert, mit unbedingtem Ernst festzuhalten scheint mir der letzte Sinn der im Evangelium gegründeten revolutionären Botschaft von Leonhard Ragaz.

„Revolution, das heißt die Sünden der Vergangenheit büßen und sich für die Zukunft opfern“, in diesem unvergeßlichen Wort hat der dem Anarchismus nahestehende vorbolschewistische Revolutionär Kerenski den Sinn aller Revolution ausgesprochen, der vom Einzelnen aus immer Opfer, von der Geschichte aus immer Scheitern ist. Keine Revolution scheidert so restlos, so unbedingt, so blutig wie die anarchistische: wie die Täuferrevolution in Münster, wie die Pariser Kommune, wie die des spanischen Anarchismus, wie die Münchener Revolution Landauers. Denn sie allein ist reines Opfer; sie kommt rein und unvermittelt aus einer fremden Ordnung: einer Ordnung des Herzens, des Geistes, der unbedingten Verantwortung in eine unaufhörlich verfallende Welt. Als Landauer das Kind im weißen Kleid an seine Mörder ausfenden wollte, handelte er wie in einem leeren Raum, aber — Briefe bezeugen das — sicher nicht ohne das volle Wissen um seine Lage und die seiner Revolution. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß er in jenem Augenblick schon begriffen hatte, daß seine Revolution gescheidert war. Hatte er aber je wirklich an ihren Erfolg geglaubt? Wußte er nicht von Anfang an, daß seine Revolution scheitern würde, scheitern *müßte*, wie alle anarchistische Revolution? Er selbst hatte ausgesprochen, daß keiner Revolution mehr als eine Dauer von Tagen beschieden sei. Von ihm, dem Bekenner der Revolution aus der Grundkraft des Geistes, stammt das bestürzende Wort: „In Wahrheit lebt der Geist nur in der Revolution; aber er kommt nicht zum Leben in ihr; er lebt nach ihr schon wieder nicht mehr.“ Ihm also war allein die Revolution Leben. Dieser Mann, dem alle Revolution nur ein rascheres, tieferes Aufatmen der Weltgeschichte zwischen zwei Erstickungs-epochen, ein glühender Traum zwischen zwei düsteren Nachtwachen, eine kurze Spanne des Auflebens zwischen zwei Krankheiten, des Aufschwungs zwischen zwei Zeiten dumpfen Hinlebens war — er hat ganz gewiß nicht an die Möglichkeit einer Dauer, eines Erfolges seiner Revolution geglaubt.

Dennoch mußte sie gewagt werden; es ging allein um dies Wagnis. So wenig wie über den Erfolg seiner Revolution, deren Ausichtslosigkeit ihm damals durch die Ermordung Eisners schon bezeugt war, hat

sich Landauer sicher über Beschaffenheit und Gesinnung der gegen ihn heranrückenden Truppen getäuscht. Aber alles kam darauf an, daß das Zeichen einmal in der Welt gegeben wurde. Es war ja denkbar, daß unter den verrohten Horden ein Einziger war, dessen Herz rein geblieben, von Zerstörungs- und Mordwut nicht befleckt war, ein Einziger, in dessen Seele es fiel — und von ihm: diesem Einzigen konnte eine Erneuerung der Welt ausgehen. Auf diesen Einzigen, auf diesen Christophorus, der die Hoffnung der Welt unverfehrt durch den reisenden Strom der Geschichte trägt, zielt, wie sie von der übergeschichtlichen Hoffnung eines Einzelnen ausgeht, alle anarchistische Revolution.

Es war für den Revolutionär Landauer undenkbar, zu warten, es war ihm keine Zeit gegeben; es gab für ihn nur diesen einen einzigen Augenblick. Der ihm gewisse nahe Tod war nur ein Symbol der Kürze des Menschenlebens, von der alle Revolution hervorgetrieben wird und an der alle Revolution scheitert. In dem Nichtwartenkönnen, Nichtverschiebenkönnen, Nichtabschiebenkönnen in ein Jenseits liegt die Tragik aller Revolution — diese unaufhebbare menschliche Tragik, deren Verhängnis der geschichtliche Sozialismus durch die Gesamterfassung eines Geschichtsprozesses, in dem wie in einer verweltlichten Erlöfungskette die Hoffnung von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wird, zu überwinden gesucht hat.

Der Anarchismus bleibt in der reinen revolutionären Ungeduld des Einzelnen stehen. Und es stellt sich die Frage: Ist nicht dies sein eigentlicher und tiefster Sinn, der, indem er ihn von allen anderen revolutionären Formen abtrennt, ihn zugleich als ihrer aller Mittelpunkt erweist? Ist nicht der Anarchismus der glühende Kern aller Revolution überhaupt? Die große Ungeduld der Seele im Irdischen, die, wo immer sie hervorbricht, die irdischen Formen sprengt und zu immer neuen Gestaltungen drängt? Diese durch die ganze Menschengeschichte ausgegossene lebendige Kraft der Seele, die die genaue Gegenkraft jener sprengenden Macht ist, die heute der Mensch aus der Tiefe des Irdischen aufgerufen hat, schmiedet aus der Verzweiflung selbst ihre Hoffnung. So spricht es das Wort des spätgriechischen Schriftstellers Maximus von Tyrius aus, das Landauer seinem Buche über die Revolution vorangeschickt hat: „Hier siehst du nun den Passionsweg, den du Untergang nennst, der du nach dem Wege derer urteilst, die schon auf ihm fortgegangen sind, ich aber Rettung, da ich nach der Folge derer urteile, die da kommen werden.“

Margarete Susman.