

Heft 1, 1.1988-6.1989 DNB

Herausgeber: Prof. Dr. Horst Dohle, Dozent Dr. sc. phil. Wolfgang Kleinig, Dr. phil. Hans-Günther Stieler

[IV]

Vorbemerkung der Herausgeber

In der 11. Feuerbachthese forderte Karl Marx, die Welt nicht zu interpretieren, sondern zu verändern.¹ Marxistisches Philosophieren ist heute mehr denn je gehalten, eingreifende Philosophie zu sein. Dem wird sie in allen ihren Teildisziplinen nur dann zu genügen vermögen, wenn sie sich

- a) konsequent von der Methode von Marx, Engels und Lenin leiten läßt, d. h. dialektisch, historisch und materialistisch an alle Dinge und Erscheinungen, die sie verändern will, herangeht und
- b) die Texte der Klassiker des Marxismus-Leninismus historisch-kontextuell aneignet.

Besonders in unserer Zeit, der Epoche des Übergangs des Kapitalismus zum Sozialismus, die durch den historischen Wettbewerb der beiden entgegengesetzten gesellschaftspolitischen Systeme gekennzeichnet ist, die eine des Kampfes der Haupttriebkkräfte der gesellschaftspolitischen Entwicklung ist, zu denen nicht nur der Weltsozialismus, die Arbeiter- und kommunistische Bewegung, die Völker der national befreiten Staaten, sondern auch die demokratischen Massenbewegungen² – zu denen auch die Gläubigen verschiedensten Formen institutionalisierter Religion und Konfessionen – gehören, bedeutet „eine theoretische Herausforderung. Es reifen Fragen heran, die neuer theoretischer Antworten bedürfen.“³

Wir stehen heute vor einer Reihe von Fragen und Problemen, die es im Menschheitserhaltungsinteresse neu zu durchdenken gilt, um entsprechende Handlungsweisen abzuleiten.

Die Friedenssicherung ist realer geworden. Die Gipfeltreffen von Washington und Moskau und der Vertrag über die Liquidierung der landgestützten Raketenkornwaffen mittlerer und kürzerer Reichweite (INF-Vertrag) zwischen der Sowjetunion und den USA, sowie viele andere Abrüstungs- und Friedensinitiativen der Sowjetunion und der anderen sozialistischen [V] Staaten sowie der bedeutsame Aufschwung der Friedensbewegung wie der demokratischen Massenbewegungen sind Zeichen der Hoffnung, daß die Menschheit ihrem „Traum vom ewigen Frieden“ näherkommt.

„Das Neue besteht darin, daß die objektiven und subjektiven Seiten der widersprüchlichen Wechselwirkung zwischen der Menschheit als Ganzes und der sie konstituierenden Elemente sich stärker, direkter, unmittelbarer ausprägen und praktisch geltend machen, als das in der Vergangenheit der Fall war.“⁴ Die Lebensbedingungen der Menschheit verschlechtern sich. Dem ist nur global zu begegnen, was zur Voraussetzung hat, daß weitere Fortschritte in der Friedenssicherung erreicht werden. Es besteht die Gefahr der Zerstörung des ökologischen Gleichgewichts – auch dieser zu begegnen erfordert nicht nur weltweite Anstrengungen, sondern hat zur Voraussetzung, daß wir in der Friedenssicherung entschieden vorankommen. Gemeinsame Aktionen sind unabdingbar. Dabei ist aber zu beachten: „es kann sich aber nur um die gemeinsame Aktion unterschiedlicher Subjekte – nicht um die Aktion eines einheitlichen Subjekts – handeln.“⁵

¹ Vgl. MEW, Bd. 3, Berlin 1969, S: 7.

² Vgl. Programm der KPdSU, Dokument, Berlin 1986, S. 29 ff.

³ Wolfgang Eichhorn I, Revolution und Frieden, AdW-Sitzungsberichte, Berlin 1987, S. 4.

⁴ Erich Hahn, Menschheitsentwicklung und Klasseninteressen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 36 (1988) 8, S. 674.

⁵ Ebenda, S. 677.

Es bildet sich ein neuer P[ersönlich]k[eits]-Typ heraus. Damit ist zugleich ein neues Verhalten zu den unsere Zeit charakterisierenden Verhältnissen gefordert, „das seinem Wesen nach grundlegend politisch motiviert ist und sich durch den Willen und die Fähigkeit auszeichnet, unter Einsatz aller Kräfte und Kenntnisse, bei strikter Beachtung der technologischen Erfordernisse das höchstmögliche ökonomische Ergebnis zum Wohle der sozialistischen Gesellschaft und jedes einzelnen zu gewährleisten“.⁶

Schließlich vollziehen sich in allen sozialistischen Ländern bedeutsame Veränderungen, wird nach den effektivsten Formen der Gesellschaftsgestaltung gesucht.⁷

Diese Fragen werden auch von den Gläubigen der verschiedensten Formen institutionalisierter Religion sehr unterschiedlich diskutiert.

In unserem Land kommt es nicht nur weiter darauf an, „die führende Rolle der Partei der Arbeiterklasse ebenso zu festigen wie das Bündnis mit den in der Nationalen Front vereinigten [VI] Parteien und Massenorganisationen“⁸, wie Genosse Erich Honecker vor den ersten Kreissekretären im Februar d. J. betonte, sondern auch die mit dem 6. März 1978 markierten neuen – wenn auch nicht minder konfliktreichen Beziehungen von Staat und Kirche fortzuführen. Das aber bedingt wiederum, ein tieferes wechselseitiges Kennen von Marxisten und Gläubigen bei Achtung der Authentizität des jeweils anderen, sowie die freimütige Erörterung von Divergenzen, wobei es aber darauf ankommt, das tatsächlich Verbindende im gemeinsamen Wirken von Kommunisten und Gläubigen herauszuarbeiten. Dabei übersehen wir weder, daß es Kräfte und Kreise gibt, die die Notwendigkeit eines allseitig neuen politischen Denkens im Menschheitserhaltungsinteresse verkennen, noch „daß die internationale Lage nach wie vor kompliziert ist, daß die Gegner jeglicher Abrüstung ihre Aktivitäten verstärken.“⁹

Die Herausgeber stellen sich das Ziel, mit den Beiträgen zur Theorie und Geschichte der Religion und des Atheismus – die in lockerer Folge erscheinen – aktuelle Fragen des Zusammenwirkens von Marxisten und Gläubigen zu diskutieren, über wesentliche Entwicklung innerhalb institutionalisierter Religion zu informieren und zum Meinungsstreit beizutragen. Ungeachtet der aus den unterschiedlichen Untersuchungsfeldern der einzelnen Autoren resultierenden inhaltlichen Vielfalt ordnen sich die vorliegenden Beiträge in das Thema der ersten beiden Hefte: „Ist Religion heute noch Opium des Volkes?“ ein. Sie sind das Ergebnis einer Forschungstagung, die zum gleichen Thema im Mai 1988 bei Berlin stattfand.

Einen Einstieg und die übergreifende Grundlinie der Hefte vermittelt der Beitrag von Wolfgang Kleinig. Er geht von einer kontextuell-historischen Untersuchung des Marxschen Opiumgedankens aus und verdeutlicht, ob und inwieweit die darin enthaltene Herausforderung besonders auch an die Christen von einer Reihe international bekannter Theologen angenommen wird. Die von ihm verwandte Methode des konkret-historischen Herangehens an das Phänomen Religion bildet auch die Grundlage für die problemkreisbezogene Zuordnung der folgenden Beiträge. Ein erster Komplex umfaßt wissenschaftlich-theoretische Forschungsergebnisse zu den im Zusammenhang stehenden Problemen [VII] von Sozialismus und Religion bzw. der Zusammenarbeit von Marxisten und Christen in der sozialistischen Gesellschaft. Dazu entwickelt Rainer Opitz in seinem Beitrag wichtige Überlegungen zur Funktion der Religion in der sozialistischen Gesellschaft. Den Ausgangspunkt für den Beitrag von Cornelia Ikoč bildet die objektive Interessenübereinstimmung als Grundlage der Zusammenarbeit von Marxisten und Christen, deren vielfältige Möglichkeiten die Autorin ebenso benennt wie die Grenzen.

⁶ Reinhold Miller, Politisch-moralische Haltungen vor neuen Herausforderungen, in: Einheit, Berlin 43 (1988) 9, S. 800.

⁷ Vgl. Probleme des Friedens und des Sozialismus, Berlin 31 (1988), 2.

⁸ Neues Deutschland, Berlin, 13./14. Februar 1988, S. 4.

⁹ Heinz Keßler, Friedensbewahrung – Ziel und Zweck unserer militärischen Tätigkeit, in: Neues Deutschland, 9. August 1988, S. 3.

Im zweiten Komplex werden Forschungsergebnisse zu den politisch-praktischen Konsequenzen der Haltung kirchlicher Kräfte zu Frieden und sozialer Gerechtigkeit unter verschiedenen konkret-historischen Bedingungen vorgestellt. Dieter Müntz formuliert eine Reihe Erfahrungen der DDR-Kirchenpolitik im Prozeß der Herausbildung positiver Positionen unterschiedlicher kirchlicher Kräfte in unserem Land zu verschiedenen Aspekten der Friedenssicherung und belegt diese an ausgewählten Stellungnahmen. Im Beitrag von Marco Wiegand werden aktuelle Entwicklungstendenzen in der katholischen Kirche in der DDR nachgezeichnet, wobei sich der Autor besonders auf deren gesellschaftsbezogene Positionsbestimmung konzentriert. Die Untersuchung von Thomas Buhl nimmt die Situation zum Ausgangspunkt, in der sich die wichtigsten Denominationen* der christlichen Religion in den USA befinden und kennzeichnet die besondere Rolle, die diese Kräfte bei strenger Trennung von Staat und Kirche spielen. In seiner differenzierten Auflistung ihrer Positionen zu Frieden, wissenschaftlich-technischer Revolution und Fortschritt im eigenen Land und in der Welt markiert er die Unterschiede zwischen einer konservativen und einer reformorientierten Richtung. Der Beitrag von Tatjana Schwarzbach beschäftigt sich mit der Analyse und Kritik der Auffassungen des Papstes Johannes Paul II. zur menschlichen Arbeit und ihrem Bezug zu Frieden und Gerechtigkeit und versucht das darin enthaltene Fortschrittspotential zu kennzeichnen.

Der dritte Komplex vereint Forschungsergebnisse, die sich, von unterschiedlichen Gesichtspunkten ausgehend, der Theologie der Befreiung zuwenden. Sybille Baschmann stellt Erkenntnisse zu den Ursachen der Entstehung, zum Wesen und zur Bedeutung [VIII] christlicher Basisgemeinden in Lateinamerika als der sozialen Wurzel und dem spontanen Ausgangspunkt befreiungstheologischer Reflexion dar. Sie tritt den Nachweis an, daß Religion hier ihren aktionshemmenden und auf das Jenseits vertröstenden Charakter verloren hat und zu einer geistigen Triebkraft für soziales und politisches Engagement im Interesse des Fortschritts wird. Der Beitrag von Hans-Günther Stieler verdeutlicht die internationale Wirksamkeit der Theologie der Befreiung am Beispiel der Etappen von Rezeption der und Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung in der BRD. Ungeachtet der, auch den komplizierten Rezeptionsbedingungen geschuldeten generell kritischen Haltung der Theologen und Amtsträger läßt sich diese in ablehnende, in sich abgrenzende und in befürwortende Stimmen differenzieren. Susanne Grjasnow untersucht mit der protestantischen BRD-Theologin Dorothee Sölle eine namhafte Vertreterin der kritisch-befürwortenden Richtung. Ihre durchaus als befreiungstheologisch zu kennzeichnende Sicht des Verhältnisses von Welt- und Heilsgeschichte geht, wie die Autorin nachweist, neben der Rezeption der Theologie der Befreiung im Zusammenhang mit persönlichen Erlebnissen in Nicaragua besonders auch auf Bonhoeffer zurück, in der praktischen Konsequenz aber über ihn hinaus. Der abschließende Beitrag von Holger Rölfke nimmt das übergreifende Thema erneut direkt auf, indem er die Marxismus-Rezeption der notwendigen Weiterentwicklung des marxistischen Religionsverständnisses analysiert. Die darin zum Ausdruck kommende konstruktive Herausforderung für die marxistisch-leninistische Theorie und Geschichte der Religion und des Atheismus setzt gleichsam ein Ausrufezeichen hinter die von allen Autoren in unterschiedlichem Zusammenhang gegebene Antwort auf die Frage: „Ist Religion heute noch Opium des Volkes?“

[1]

* christliche Religionsgemeinschaft, Kirche oder Sekte (besonders in den USA)

Wolfgang Kleinig: Erörterung des Marxschen Satzes Religion „ist Opium des Volks“ im Interesse der Herstellung einer breiten Vernunftkoalition

Religionskritische wie Religion bejahende Publikationen finden sich heute in wachsender Zahl. Kaum eine dieser Arbeiten setzt sich nicht auch mit diesem Halbsatz von Marx auseinander: Religion „ist Opium des Volks“. Während in der Vergangenheit die Mehrzahl der Autoren, die Marx gegenüber nicht nur kritisch, sondern ablehnend waren und diesen Satz als die grundsätzliche Kritik von Marx an der Religion mißverstanden und leidenschaftlich dagegen stritten, herrscht heute eine differenziertere Bewertung der Marxschen Religionskritik überhaupt vor. Bemerkenswert ist außerdem, daß nunmehr auch von einer großen Zahl bedeutender theologischer Autoren der Kern der Marxschen Religionskritik als Humanismus begriffen wird. Zugleich verstärkt sich die Erkenntnis, daß es Marx, ebenso wie Engels und Lenin, um die Verwirklichung des „bonum commune“ [Gemeinwohl] und nur darum geht.

Dennoch ist auch nicht zu übersehen, daß von nicht gerade wenigen Autoren vermeint wird, mit dem Zitat dieses Halbsatzes die marxistische Position zu Religion, ihren institutionalisierten Formen und den Gläubigen überhaupt erfaßt zu haben. Auf solche Weise wird dann dieser Halbsatz zu einem Punkt, an dem sich die Geister scheiden. Die Menschheit steht heute aber vor der alternativlosen, unabdingbaren Notwendigkeit der Herstellung einer breiten und tiefen Koalition der Vernünftigen und Realisten. Das aber gebietet dringlich ein allseitig neues *politisches* Denken, es verlangt, die Klassiker des Marxismus-Leninismus *neu* zu befragen, weil wir nur auf diese Weise auch neue Antworten in den Grundfragen nach Frieden und sozialem Fortschritt finden können. In einem begrenzten Rahmen eines Ansatzes läßt sich das Marxsche Religionsverständnis nur skizzieren, kann nur [2] den Hauptlinien der Entstehung und des Stellenwertes des Halbsatzes Religion „ist Opium des Volks“ innerhalb Marxschen Denkens nachgegangen werden.

Ausgangspunkt meiner Untersuchungen waren die Aussagen zur Religion mit Opiat-Funktion wie sie sich bei Heinrich Heine, Ludwig Feuerbach und Moses Hess finden. Hierbei stieß ich darauf, daß bereits ein anderer, nämlich der protestantische Theologe Reinhart Seeger¹ Mitte der 30er Jahre unseres Jahrhunderts diese Frage recht gründlich, wenn auch unter einem anderen Gesichtspunkt, untersucht hatte. Die in jüngster Zeit innerhalb der Theologie der Befreiung um diesen Satz geführte produktive Auseinandersetzung kann hier nicht erörtert, sondern lediglich benannt werden.²

Der zur Diskussion stehende Satz findet sich in „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.“ Die Schrift wurde in den von Marx gemeinsam mit A. Ruge herausgegebenen „Deutsch-Französischen-Jahrbüchern“ von 1844 erstmals publiziert. Im Zusammenhang lautet der Satz: „Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks.“³

Nicht selten glaubt man nun, der Satz Religion „ist Opium des Volks“ nicht weiter hinterfragen zu brauchen – obwohl es sich bei jedem Aspekt dieser Schrift um eines der schwierigsten Probleme der Philosophie überhaupt handelt, nämlich Herstellung der Einheit von Theorie und Praxis –^{3a} dennoch vermeint man, der Kontext sei dergestalt hinlänglich bekannt, daß Marx mit

¹ Reinhart Seeger: Herkunft und Bedeutung des Schlagwortes: „Die Religion ist Opium des Volks“, in: Theologische Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte, hrsg. von Ernst Barnikol, Halle: Akademischer Verlag 1935.

² Ich verweise nur auf Norbert Greinacher: Umkehr und Neubeginn, in: N. Greinacher/Clodovis Boff: Umkehr und Neubeginn. Der Nord-Süd-Konflikt als Herausforderung an die Theologie und Kirche Europas, Freiburg/Schweiz 1986.

³ Vgl. Marx/Engels, Werke, Bd. 1, Berlin 1961, S. 378, weiterhin zitiert MEW.

^{3a} Auf diese Problematik machte G. Mende bereits 1960 aufmerksam. Vgl. G. Mende: Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten, Berlin 1960, S. 182. Schwierig ist das Problem deshalb, „weil

der Schrift „Zur Judenfrage“ – zwar noch in der Terminologie Feuerbachs, inhaltlich aber bereits über diesen hinausgehend – das *Wesen* der *bürgerlichen* Gesellschaft untersucht hatte und wie auch Moses Hess die Religion als Niederschlag realer gesellschaftlicher Verhältnisse insofern begreift, als Marx eben nicht *den* Christen [3] *die* Juden gegenüberstellte, sondern *beide* Formen institutionalisierter Religion als ideologischen Ausdruck der auf Privateigentum begründeten Gesellschaft verstand. Das verweist zunächst schon darauf, daß Karl Marx die Religion niemals abstrakt, sondern stets im Zusammenhang mit der Frage nach den gesellschaftlichen Verhältnissen behandelt.⁴

Wird nun – wie nicht selten in der Vergangenheit und leider auch noch in der Gegenwart – mit Hilfe des Halbsatzes Religion „ist Opium des Volks“ das Wesen des Marxismus auf „Atheismus“ reduziert und vermeint, daß eine Religion, die „Opium“ ist, ohnehin nur „zu bekämpfen“ sei, wird nicht nur das marxistische Religionsverständnis verfälscht und verhindert, den Marxismus als eine dialektische, historische und materialistische Weltanschauung zu begreifen, sondern es werden auch zusätzliche Schranken gegen eine konstruktive, auf geistige Gemeinsamkeiten gründende produktive Zusammenarbeit von Marxisten und Gläubigen errichtet.

Um die Absurdität einer derartigen Verkürzung des marxistischen Religionsverständnisses kenntlich und sein tatsächliches Wesen begreifbar zu machen, soll der Frage nachgegangen werden, wie es zur Charakterisierung der Religion als „Opium“ in der Mitte des 19. Jahrhunderts kam.

Ohne nun im Rahmen dieses Artikels eine Gesamtanalyse der politischen, sozialen, ideologischen und religiösen Situation in der Mitte des 19. Jahrhunderts vornehmen zu können, ist zu vergegenwärtigen, daß in Deutschland die ideologische Auseinandersetzung mit dem Spätpietismus noch in vollem Gang war.

Daniel Krummacher, ein Vertreter dieser religiösen Bewegung, hatte 1820 einen Predigtband mit dem Titel „Blicke ins Reich der Gnade“ veröffentlicht. J. W. von Goethe schrieb nach der Lektüre dieser Predigten einen Aufsatz für „Röhrs kritische Predigt-Bibliothek“, der im Mai 1830 erscheint. Hierin nennt Goethe diese „narkotische Predigten.“⁵

Heinrich Heine hat in seinem 1840 geschriebenen „Ludwig Börne“ die Religion nicht nur „narkotisch“, sondern als [4] „Opium“ benannt. Er reflektiert die Religion in ihren konkreten historischen Erscheinungsweisen und faßt seinen Eindruck mit den Worten zusammen: „Für Menschen, denen die Erde nichts mehr bietet, ward der Himmel erfunden ... Heil dieser Erfindung! Heil einer Religion, die dem leidenden Menschengeschlechte in den bitteren Kelch einige süße, einschläfernde Tropfen goß, geistiges Opium, einige Tropfen Liebe, Hoffnung und Glauben.“⁶

Helmut Kopmann, der Bearbeiter des Börne-Bandes in der Historisch-kritischen Gesamtausgabe der Heine-Werke von Manfred Windfuhr, kommentiert unseren Satz mit den Worten: „Karl Marx hat in seiner berühmt gewordenen Formulierung ‚Religion ist Opium des Volks‘ Heines Metapher aufgegriffen, allerdings den Bezug zwischen Opium und Volk viel direkter hergestellt.“⁷ Mit dieser nicht unwesentlichen Feststellung wird gleichsam die Brücke zwischen heutiger bürgerlicher Heine-Rezeption und der kritisch-produktiven Rezeption marxistischer Religionskritik markiert.

ja die Philosophie sich zunächst die Wirklichkeit theoretisch, d. h. in Begriffen aneignet“ (ebenda). In jüngster Zeit haben S. Bönisch und F. Fiedler darauf erneut aufmerksam gemacht. Vgl. S. Bönisch und F. Fiedler: Dialektik als philosophischer Gegenstand – Ergebnisse und Aufgaben eines Forschungsprogramms, in: DZfPh 5/1908, 309, 391 f.

⁴ Vgl. A. Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk, 1830-1044, Bd. 1, Berlin 1954, S. 479 f.

⁵ Goethes Werke, 42. Bd., 1. Abt., Weimar 1904, S. 19.

⁶ Heinrich Heine: Ludwig Börne, in: Heines Sämtliche Werke in zehn Bdn. mit einer biographischen Einführung von Franz Mehring, Bd. 8, Über Deutschland 2, Berlin o. J., S. 96.

⁷ H. Heine: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, hrsg. von M. Windfuhr, Bd. 11: Ludwig Börne. Eine Denkschrift und kleinere politische Schriften, bearbeitet von H. Kopmann, Hamburg 1970, S. 593.

Für die Entstehungsgeschichte des hinterfragten Satzes ist nicht unwesentlich, daß Moses Hess, dessen Religionsverständnis und dessen Religionskritik Marx nicht nur kannte, sondern offen sichtlich *zunächst* auch teilte, die Religion mit Opium verglich. In „Die Eine und ganze Freiheit“ schreibt Moses Hess u.a.: „Die Religion kann wohl das unglückliche Bewußtsein der Knechtschaft dadurch erträglich machen, daß sie dieselbe bis zur Zerknirschtheit steigert, in welcher jede Reaktion gegen das Übel und somit jeder Schmerz aufhört – wie das Opium in schmerzlichen Krankheiten gute Dienste leistet – ... eine thierische Bewußtlosigkeit, aber nicht die aktive Energie, nicht die männliche Thatkraft geben, bewußt und selbständig gegen das Unglück zu reagieren und sich vom Übel zu befreien ...“⁸ Und auch Ludwig Feuerbach benutzt den Opiumbegriff zur Charakterisierung der Religion. „Wer daher mit dem einnehmenden Schmeichelworte der ewigen Freuden an sich lockt und mit dem einschüchternden Schreckwort von der Hölle die Trennung von sich bedroht, gebraucht Zwangsmaßregeln, bedient sich eines geistigen, eines unsittlichen, eines niedrigen Mittels, um den Menschen für sich zu gewinnen: er gibt ihm [5] Opium ein ...“⁹

Diese kurze Skizze des Gebrauchs des Opium-Gedankens zur Charakterisierung der Religion erhellt, daß es von Goethes Kritik an Krummacher, über Heines, Hess' und Feuerbachs Religionskritik stets um die Aufdeckung spezifischer Vernebelungsfunktionen der Religion ging. In diesem religionskritischen Verständnis wird Religion vor allem als „Opium“ begriffen, das zwar eine lindernde, zugleich aber auch eine lähmende Funktion ausübt.¹⁰

Marx blieb nun aber bei einem derartigen Religionsverständnis nicht stehen. Er begreift Religion niemals als etwas „abstraktes“, „unveränderliches“ und auch nicht nur als Form des gesellschaftlichen Bewußtseins. In der Sicht von Marx existiert Religion stets in konkreten Institutionen, d. h. in Gestalt der Kirchen und religiösen Gemeinschaften. Sie wiederum existieren in jeweils konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen – das gilt ebenso für die Weltreligion wie für die archaischen, Stammes- und National-Religionen.

Religion wird von Marx also historisch-konkret und in Entwicklung begriffen. Und indem Marx in der jeweils konkreten Form institutionalisierter Religion stets eine „Doppelcharakter“ erkennt, wird für sie ein Verständnis eröffnet, Religion niemals nur repressiv, sondern stets auch als „Protestation“ gegen Elend und Unterdrückung zu begreifen. Deshalb formuliert er – bevor er die Opiatenseiten der Religion benennt: „Das *religiöse* Elend ist in einem *Ausdruck* des wirklichen Elends und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend.“¹¹ Die jeweils konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse werden nun in Theologie,¹² Predigt und Lehre jeweiliger institutionalisierter Form der Religion nicht nur widerspiegelt, sondern vermittelt dieser auch gesellschaftlich wirksam. Das erhellt die Vergegenwärtigung zweier grundsätzlicher Erkenntnisse innerhalb der marxistischen Theorieentwicklung.

Erstens: Im marxistischen Verständnis handelt es sich bei der Religion nicht nur um eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins schlechthin, sondern um ein objektives gesellschaftliches Verhältnis, in dem sich Objektiv-Reales und Subjektiv-[6]Ideelles wechselseitig durchdringen.¹³

⁸ Moses Hess: Die Eine und ganze Freiheit, erstmals veröffentlicht in: „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz“, hrsg. von G. Herwegh, in: „Literarisches Comptoir“, Zürich u. Winterthur 1843, zitiert nach: Moses Hess: Philosophische und sozialistische Schriften 1838-1050, eine Auswahl, hrsg. und bearbeitet von W. Mönke, 2. Aufl. Berlin 1980, S. 227 f. (Rechtschreibung nach dem Original).

⁹ Ludwig Feuerbach: Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit, hrsg. von W. Schuffenhauer, Bd. 4, Berlin 1967, S. 354 f.

¹⁰ Eine anschauliche Schilderung bietet der junge Engels über die religiöse Zeitsituation in „Briefe aus Wuppertal“, in: MEGA¹, I, 1, S. 30.

¹¹ MEW, Bd. 1, S. 378, Hervorhebung im Original.

¹² Vgl. Denken gegen die Zeit, Berlin 1981, S. 106.

¹³ Siehe Gottfried Stiehler: Dialektik und Gesellschaft, Berlin 1981, S. 135 f. G. Stiehler machte als erster im Anschluß an die Analyse der Werke der Klassiker des Marxismus-Leninismus darauf aufmerksam, daß die Religion zu

Zweitens: Engels hat bereits in einem seiner bedeutsamen „Altersbriefe“ von 1893 darauf verwiesen, daß die religiöse Entwicklung ebenso wie die politische, rechtliche, philosophische und literarische zwar auf der ökonomischen beruht, „aber sie alle reagieren auch aufeinander und auf die ökonomische Basis. Es ist nicht, daß die ökonomische Lage *Ursache allein aktiv* ist und alles andere nur passive Wirkung, sondern es ist Wechselwirkung auf der Grundlage der in letzter *Instanz* stets sich durchsetzenden ökonomischen Notwendigkeit.“¹⁴

Diese Gesichtspunkte aus der marxistischen Theorie-Entwicklung zu erinnern ist für unsere Fragestellung deshalb wichtig, weil es einmal den methodologischen Zugang dafür schafft, daß Marx in dem Halbsatz Religion ist „Opium des Volks“ sowohl eine konkrete Erscheinungsform des Christentums seiner Zeit erfaßt, daß er aber nicht bei dieser stehen blieb, sondern zugleich das wesentliche der Religion, nämlich ihren „Doppelcharakter – Ausdruck von Leid und Unterdrückung und Protest gegen Leid und Unterdrückung – erkannte.

Von hier aus wird auch für marxistische Religionswissenschaftler verständlich, warum nach dem ersten Weltkrieg, Anfang der 30er Jahre, Ende der 50er und erneut seit den 70er Jahren eine theologische und pastorale Auseinandersetzung mit dem Satz Religion „ist Opium des Volks“ geführt wird. Also jeweils in Krisensituationen der Menschheitsentwicklung wird die Fundamentalkritik von Marx erörtert und vielfältig theologisch reflektiert.¹⁵

Meine bisherigen Untersuchungen lassen es als wahrscheinlich erscheinen, daß es der Berliner Theologe Dietrich Bonhoeffer war, der angesichts des aufkommenden Faschismus in Deutschland und dem auch in bürgerliches Bewußtsein dringende Erkenntnis erhöhter Kriegsgefahr in einer Predigt vom Juni 1932 als erster den Satz von der Religion als „Opium des Volks“ theologisch-selbstkritisch reflektierte. In dieser Predigt heißt es u. a.: „... daran entscheidet sich heute viel, ob wir als Christen Kraft genug haben, der Welt zu bezeugen, daß wir keine Träumer und Wolkenwandler sind ... daß unser Glaube wirklich nicht [7] Opium ist, daß uns zufrieden sein läßt inmitten einer ungerechten Welt. Sondern daß wir, gerade weil wir trachten nach dem, was droben ist, nur um so hartnäckiger und zielbewußter protestieren auf dieser Erde. Protestieren mit Worten und Taten, um um jeden Preis voran zu führen. Muß es denn so sein, daß das Christentum, das einstmals so revolutionär begonnen, nun für alle Zeiten konservativ ist? ...“¹⁶

Ich habe Bonhoeffer so ausführlich zitiert, weil ich meine, daß in dieser Reflexion eine Programmatik erkennbar ist, die vierzig Jahre später von nicht wenigen Theologen und Gläubigen aufgegriffen und nicht gerade selten mit einem auf sozialen Fortschritt und den Frieden erhaltenden Engagement beantwortet und zur Maxime gesellschaftlicher Handlungsmotivation wird. Ein anderer bedeutender protestantischer Theologe unseres Jahrhunderts, Karl Barth, hatte allerdings bereits 1919 in seinem „Römerbrief“ und in seinem Aufsatz „Ludwig Feuerbach“ (1927) die Religionskritik von Feuerbach und Marx aufgegriffen und in sein theologisches System eingearbeitet,¹⁷ sich aber nicht so explizite wie Bonhoeffer mit diesem Satz auseinandergesetzt. Barth wie

den ideologischen Verhältnissen zu rechnen ist. Ein Tatbestand, der von der marxistischen Religionswissenschaft m. E. bisher ebenso unzureichend berücksichtigt wurde wie der des „Doppelcharakters der Religion“. Durch beide Aspekte unterscheidet sich aber gerade wesentlich die dialektisch-historisch-materialistische von der aufklärerischen und bürgerlich-atheistischen Religionsbetrachtung und -kritik (Hervorhebungen von mir, Walfang Kleinig).

¹⁴ Friedrich Engels an Borgius in Breslau, Brief vom 25. Jan. 1893, in: MEW, Bd. 39, S. 206 (Hervorhebung im Original).

¹⁵ Markanter Tatbestand ist der, daß theologische Reflexion, die die „Protestation“ zum Programm macht, nicht nur den Opiat-Charakter verliert, sondern in Richtung auf den gesellschaftlichen und sozialen Fortschritt wirksam wird, hob Hermann Ley in seinem 1966 erschienenen epochalen Werk „Gesichte der Aufklärung und des Atheismus“ bereits hervor.

¹⁶ Dietrich Bonhoeffer, Predigt am 4. Sonntag nach Trinitatis, 19. Juni 1932, in: D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, hrsg. von E. Bethge, Bd. IV, München 1961, S. 71.

¹⁷ Siehe M. Krämer: Die Religionskritik Ludwig Feuerbachs und ihre Rezeption in der Theologie Karl Barths, Diss. Theol., Göttingen 1975; A. Gruhn: Religionskritik als Aufgabe der Theologie: Zur Kontroverse „Religion statt Offenbarung“, in: Ev. Theologie 39/1978, S. 240 ff.

Bonhoeffer ging es aber darum, ein aus dem christlichen Glauben motiviertes, gesellschaftlich verantwortliches Verhalten und vor allem Handeln mit ihren Mitteln als Theologen zu inaugrieren. Das schloß natürlich eine auf die eigenen Glaubensinstitution, die Kirche gerichtete Kritik ebenso ein wie die Reflexion der von „außen“ geübten Kritik an Religion, Kirche und Glauben durch die marxistische und vormarxistische „atheistische“ Religionskritik. Deshalb erfolgt von diesen und anderen Theologen keine einfache Zurückweisung des „Opium-Vorwurfs“, sondern die Aufforderung an die Gläubigen, ihre Einstellung, ihr Verhalten und Handeln in Richtung auf ein wirksames gesellschaftliches Engagement zu verändern. Bonhoeffer lebte dann dieses auch bis zu letzten Konsequenz des Widerstandes gegen die faschistische Terrorherrschaft über Deutschland vor.

Die andere Frage Bonhoeffers – ob das einstmals so revolutionäre Christentum für alle Zeit nun konservativ bleiben muß – entspricht kontextuell jener progressiven Seite, der „Pro-[8]testation“ in der Marxschen Bestimmung des Wesens der Religion, die – wie heute festzustellen ist – eine wachsende Bedeutung in der politischen Handlungsmotivation der Gläubigen erfährt.

Innerhalb des Katholizismus setzt die Diskussion zu diesem Halbsatz – soweit ich sehe, von einigen Ausnahmen abgesehen – erst mit dem zweiten vatikanischen Konzil ein. Indem in „Gaudium et spes“ Nr. 19 der Atheismus zu den ernstesten Fragen der Zeit gerechnet wird, wird der Atheismus von Feuerbach und Marx thematisiert, zugleich in seiner Verschiedenartigkeit und Vielfältigkeit erkannt, hinterfragt und auch als Herausforderung im Zusammenhang mit dem eigenen religiösen Geltungsverlustes entschieden reflektiert. An den Äußerungen von drei katholischen Theologen unserer Zeit soll untersucht werden, wie gegenwärtig dieser Satz erörtert und gewertet wird.

Der theologische Berater des Vaticanum secundum, Hans Küng, fragt in seinem 1978 erschienenen Buch „Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage in der Neuzeit“ und erörtert in diesem Zusammenhang Religion als „Opium des Volks“. Er arbeitet heraus, daß sich Marx gerade dadurch vom naiven Ideologiekritiker unterscheidet, daß von Marx Religion nicht nur als „Priesterbetrug“ abgetan, sondern als Ausdruck des Leidens und des Protestes gegen das Leiden verstanden wird.¹⁸ Selbstverständlich vermag sich der Theologe Hans Küng nicht mit der Marxschen Religionskritik „zu identifizieren“. Wesentlich erscheint mir aber, daß er im Ergebnis seiner Analyse der Religionskritik von Marx herausarbeitet: „Auch Karl Marx' Atheismus muß als Humanismus verstanden werden.“¹⁹

Diese ins Zentrum marxistischer Religionskritik vordringende Erörterung findet sich vertieft bei dem Theologen der römischen Bischofssynode von 1985, bei Walter Kasper.²⁰ Im Verlaufe seiner Analyse der Religionskritik von Feuerbach und Marx gelangt er zu dem Ergebnis, daß für Marx der Atheismus „nicht einfach Negation, sondern Negation der Negation und insofern eine Position, die Position des Humanismus“²¹ ist. In diesem Kontext begreift Walter Kasper auch die Opium-Funktion der [9] Religion als etwas, das nicht einfach zurückgewiesen, sondern als permanente Anfrage an Kirche und Theologie begriffen werden muß. Ausdrücklich hebt er hervor, „jede theologische Kritik an Karl Marx muß mit einer Selbstkritik beginnen.“²²

Und was im Interesse gemeinsamen Ringens um Friedenserhaltung und sozialen Fortschritt besonders wichtig ist, daß W. Kasper im Marxismus ein unverzichtbares Instrumentarium entwickelt erkennt, „um soziale und politische Probleme zu analysieren.“²³ Und daß zu „diesem

¹⁸ Hans Küng: Existiert Gott? Die Antwort der Gottesfrage in der Neuzeit, München (dtv 1628) 1981, S. 264.

¹⁹ Ebenda, S. 277.

²⁰ Walter Kasper: Der Gott Jesu Christi, hrsg. von L. Ullrich, Leipzig 1982, insbesondere S. 40-51.

²¹ Ebenda, S. 47.

²² Ebenda, S. 50.

²³ Ebenda.

methodischen Gewinn“ der inhaltliche Beitrag gehört, „der Hinweis auf die grundlegende Bedeutung der Arbeit.“²⁴

Schließlich sei E. Schillebeeckx²⁵ angeführt, ebenfalls Konzilstheologe, der in seiner Analyse der Religionskritik von Marx mit der Feststellung anhebt: „Seinem Wesen nach ist der Marxismus eine Wissenschaftstheorie, die als solche außerhalb des Für und Wider von Religiosität steht.“²⁶ Hebt W. Kasper das Potential marxistischer Gesellschaftsanalyse hervor, so Schillebeeckx gleichsam ihre Anwendung. Im Kontext seiner Analyse marxistischer Religionskritik ist Religion nicht „Quelle aller Entfremdung“, sondern vielmehr „Opfer der sozialwirtschaftlichen Entfremdung, welche gerade als Opfer diese wirtschaftliche Entfremdung dann selbst fest im Sattel hält.“²⁷

Die in progressiven Kreisen der BRD viel gelesene protestantische Theologin Dorothee Sölle gelangt zu einer ähnlichen Überlegung und formuliert den bedenkenswerten Satz: „Die Realität der Lohnsklaverei wurde gestützt durch ideologische Systeme, die die Menschen dazu manipulierten, an ihrer eigenen Enthumanisierung mitzuarbeiten. Eines der wichtigsten ideologischen Werkzeuge, die zu diesem Zweck eingesetzt wurden, war die Religion, die dem System der Lohnarbeit ideologische Hilfestellung und Unterstützung gab durch die protestantische Arbeitsmoral, die gleichzeitig mit dem Kapitalismus entstanden ist.“^{27a}

Trotz dieser und manch anderer Einsichten in die marxistische Theorie und Religionskritik, finden sich bei Kasper, Küng, Schillebeeckx wie Sölle u. a. manche Denkmuster spätbürgerlicher Implikationen und Vorbehalte, die im Wesen im Nichtbegreifen der marxistischen Widerspiegelungstheorie wurzeln. [10] Hierdurch fällt es ihnen auch schwer zu begreifen, daß die Religion sowohl eine Widerspiegelung materieller Verhältnisse als auch zugleich eine aktive Gesellschaftspotenz ist.

Ein Tatbestand allerdings, der nicht nur bei ihnen zu verzeichnen ist. Friedrich Engels hat gerade in seinen „Altersbriefen“ sich bemüht, korrigierend einzugreifen.

Wie hinderlich für ein tieferes Eindringen in die marxistische Religionskritik auch für Schillebeeckx das Widerspiegelungsproblem ist, wird an seiner Analyse des Abschnitts „Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“ des „Kapital“, Bd. 1, von Karl Marx, deutlich.²⁸ Aus den von Marx in diesem Zusammenhang entwickelten Überlegungen zu den *Bedingungen*, unter denen „der religiöse Widerschein der wirklichen Welt ... überhaupt verschwinden kann“²⁹, leitet Schillebeeckx die grundsätzliche Frage nach der Fortexistenz der Religion ab, sieht sie dadurch grundsätzlich in Frage gestellt. Tatsächlich reflektiert Marx lediglich die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um überhaupt weitergehende Überlegungen anstellen zu können.

Die Reflexion der marxistischen Religionskritik durch Theologen der christlichen Kirchen verweisen u. a. auch auf einige Probleme in der marxistisch-leninistischen Theorie-Entwicklung, die sich offensichtlich unzureichend in der *Darstellung* wiederfinden. So wurde beispielsweise nicht hinreichend verdeutlicht, daß in marxistischer Sicht Religion sich entwickelt, daß ihr eine gewisse Eigendynamik und Eigengesetzlichkeit eigen ist. Für diese Überlegungen sind Gedanken wichtig, die der Berliner marxistische Philosoph Gottfried Stiehler erst jüngst erneut in

²⁴ Ebenda.

²⁵ Edward Schillebeeckx: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg, Basel: Wien 1977.

²⁶ Ebenda, S. 693. Die Beschränkung der Wesensbestimmung des Marxismus auf „Wissenschaftstheorie“ *braucht* hier nicht und die mit dieser verbundenen politischen wie philosophischen Implikationen *können* in diesem Rahmen nicht erörtert werden.

²⁷ Ebenda, S. 695.

^{27a} D. Sölle: lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, 3. Aufl., Stuttgart 1986, S. 89.

²⁸ MEW, Bd. 23, S. 85 ff.

²⁹ Ebenda, S. 94.

einem Artikel „Aspekte des Materialismus als Prinzip der Gesellschaftsanalyse“ entwickelte: „Die materialistische Erkenntnis, daß die abgeleiteten Gesellschaftssphären keine eigene Bestimmtheit und Geschichte haben, weil diese in den materiellen Bedingungen der Gesellschaft wurzeln, erfährt eine *dialektische Korrektur* und Präzisierung durch die Erkenntnis, daß innerhalb der *materiell* gesetzten Rahmenbedingungen Staat, Recht, Politik, Kunst, Wissenschaft ...“ (und Religion) „Eigengesetzlichkeit und Eigendynamik aufweisen, daß sie [11] eine eigene Geschichte besitzen, relativ unabhängig von der Geschichte der Ökonomik.“³⁰ Das verweist darauf, daß Religion in einem konsequent dialektisch-historisch-materialistischen Verständnis weder ausschließlich statisch gefaßt wird, noch die eigenen Interessen der Gläubigen als etwas „fremdes“ im Verhältnis zu dem von den Marxisten mit den Gläubigen gemeinsam getragenen Friedens- und Fortschrittsinteresse mißverstanden wird. Religiös motiviertes politisches Engagement für Frieden und gesellschaftlichen Fortschritt bedient sich notwendiger Weise des eigenen „Gedankenmaterials“³¹ und verbindet dieses mit der „Wiederherstellung des Urchristentums aus eingerissener Entartung.“³² Lenin hat 1899 bereits auch darauf verwiesen, daß der „in religiöser Hülle auftretende politische Protest ... eine Erscheinung (ist), die in einem bestimmten Entwicklungsstadium allen Völkern und nicht nur Rußlands eigen ist.“³³ Hieraus folgt, daß zu begreifen ist, daß sehr wohl aus religiöser Einsicht und aus dieser begründet von den Gläubigen selbständig gegen Elend, Armut, Ausbeutung und Unterdrückung gekämpft wird. Was wiederum darauf verweist, daß Marx in seinem religionskritischen Verständnis wesentlich differenzierter als Moses Hess urteilte, indem er eben nicht nur die auch in der Religion vorhandene repressive Seite sah, sondern stets auch die der „Protestation“.

Und ein weiterer, bisher unzureichend herausgearbeiteter Gesichtspunkt marxistischen Religionsverständnisses ist der nach der Perspektive von institutionalisierten Formen der Religion und des Glaubens. Insbesondere dann, wenn sich der marxistischen Gesellschaftsanalyse bedient und Religion nicht als Opium wirksam werden soll, werden grundsätzliche Antworten auf diese Fragen erwartet.

Eine genaue Analyse der zitierten Stelle aus dem „Kapital“ – wie überhaupt der Werke von Marx, Engels und Lenin – ergibt, daß keine historische Prognose der Religion fixiert wird. Marx nennt lediglich die *Bedingungen*, die *Voraussetzungen*, die erfüllt sein müssen, damit überhaupt der „religiöse Widerschein“ verschwinden *kann*. Deshalb ist auch die Meinung von Fidel Castro zur Religion, zum Verhältnis von Christen und Marxisten besonders wichtig hervorzuheben, daß nämlich die Religion „aus sich selbst heraus kein Opium oder Wundermittel“ ist. „In dem Maße, in dem man die Religion benutzt oder anwendet, um die Unterdrücker oder Ausbeuter – aber auch die Unterdrückten und Ausgebeuteten zu verteidigen, kann sie Opium oder ein wunderbares Heilmittel sein. Und zwar in Abhängigkeit von der Form, in der man die politischen und sozialen Probleme oder die Dinge des Menschen ... zur Sprache bringt.“³⁴

Aus dem marxistischen Religionsverständnis folgt, daß es Interessenübereinstimmungen, geistige Gemeinsamkeiten gibt, nämlich die Erringung einer von Ausbeutung, Unterdrückung, Armut, Not und Elend freien, wahrhaft friedlichen Welt durch Marxisten und Gläubige unter Achtung und Wahrung der Authentizität des jeweils anderen – und wie in der Bündnispolitik der Kommunisten überhaupt – keinesfalls um „Vereinnahmung“, wie es Schillebeeckx und mit ihm viele andere Gläubige befürchten.³⁵

³⁰ G. Stiehler: Aspekte des Materialismus als Prinzip der Gesellschaftsanalyse, in: DZfPh 5/1987, S. 389 – siehe auch: W. Kleinig und Gottfried Stiehler: Materialismus – Religion – Engagement für Frieden und Fortschritt, in: DZfPh 9/1988, S. 807 ff.

³¹ Friedrich Engels an Conrad Schmidt, Brief vom 27.10.1890, in: MEW, Bd. 37, S. 493.

³² Friedrich Engels: Zur Geschichte des Urchristentums, in: MEW, Bd. 22, S. 450.

³³ W. I. Lenin: Entwurf eines Programms unserer Partei, in: W. I. Lenin, Werke, Bd. 4, Berlin 1960, S. 238.

³⁴ Fidel i la religion. Conversa con Frei Betto, La Habana 1985, S. 333, Arbeitsübersetzung von Thomas Buhl.

³⁵ F. Schillebeeckx: Christus und die Christen, a. a. O., S. 698, 754, 756.

Marxisten und Gläubige sind in gemeinsame soziale Bedingungen eingebunden. Die Gestaltung der sozialistischen Gesellschaft erfordert, weil sie eine humanistische Gesellschaft ist, die bewußte Mitwirkung aller Staatsbürger, auch wenn diese Mitwirkung nicht aus marxistisch-leninistischer Überzeugung, sondern aus Glaubensgründen geschieht, fußt sie auf der Trennung von Staat und Kirche, Schule und Kirche bei Wahrung, der Religionsfreiheit. Die für die weitere Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft unabdingbare massenwirksame Vermittlung der marxistischen Ideologie, die Kenntnis und bewußte Verwirklichung objektiver Gesetze des Gesellschaftsprozesses grenzen Gläubige nicht aus.³⁶ Viele Befreiungstheologen und mit ihnen diejenigen Gläubigen, die sich durch sie anregen lassen, sind denn auch der Meinung, „daß die Theorien des Marxismus sich als das beste verfügbare Mittel für eine erfolgreiche und rationale Verwirklichung menschlicher Möglichkeiten im Ablauf der Geschichte erwiesen haben und noch erweisen. Sie wollen den Marxismus nicht sakralisieren oder theologisch überhöhen, aber für sie wird der Marxismus zur unentbehrlichen geschichtlichen Vermittlung christlichen Gehorsams.“³⁷ Die den Glauben oder Nicht-Glauben betreffenden Fragen sind insofern von sekundärer Bedeutung gegenüber dem [13] Grundanliegen, als es beiden um die Sicherung und progressive Gestaltung sozialer Existenz geht, was im gemeinsamen Friedens- und Fortschrittsinteresse seinen Ausdruck findet. Eingeschlossen ist die Achtung der Authentizität des jeweils anderen, was eine wirksame und perspektive Koalition der Vernünftigen und Realisten herzustellen und zu erhalten ermöglicht.

Mit meinem Beitrag will ich erstens auf einen ideologiegeschichtlichen Vorgang aufmerksam machen, der unserer Zeit eminent politische Bedeutung erlangt. Zweitens zeigen, daß der erörterte Satz im Kontext marxistischen Religionsverständnisses begreifbar ist, daß Religion in diesem Verständnis stets einen „Doppelcharakter“ hat, also niemals als etwas statisches, sondern stets als etwas begriffen wird, das sich *entwickelt*. Drittens sollte verdeutlicht werden, daß entscheidende Veränderungen im katholischen wie protestantischen „Atheismus“-Verständnis nicht nur singular vorhanden sind. Daß sich – wenn auch zögernd und nicht ohne Gegenpositionen³⁸ – die Einsicht durchsetzt, der marxistischen Atheismus als das zu begreifen; was er ist, nämlich *Humanismus*, wodurch die Zusammenarbeit von Marxisten und Gläubigen wesentlich erleichtert wird. [19]

³⁶ Siehe O. Klohr; Antwort auf die Leserfrage „Atheistischer Staat?“, in: DZfPh 4/1988, S. 383 ff.

³⁷ N. Greinacher: Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung, München 1900, S. 53 – siehe hierzu den Beitrag von Holger Rölfke.

³⁸ Vgl. Enzyklika „Dominum et vivificantem“, in: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 22/1986, S. 17 f., Nr. 56.

Rainer Opitz: Religion im Sozialismus – eine philosophisch-theoretische und politische Skizze

Es ist zunächst darauf zu verweisen, daß der Begriff „Religion“ in der Literatur und im allgemeinen Gebrauch oft in undifferenzierter Weise mit verschiedenen Inhalten belegt wird. M. E. ist hier W. Kleinig und G. Stiehler zu folgen, wenn sie Religion vor allem auf drei Ebenen untersuchen:

Erstens. Religion als spezifische Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, als religiöses Bewußtsein, Glauben; Religiosität usw.

Zweitens. Religion als Typus realer Religiosität, als Typ praktischen religiösen Verhaltens; damit als ein objektives gesellschaftliches Verhältnis, das wiederum einen Bestandteil der ideologischen Verhältnisse einer gegebenen Gesellschaft verkörpert.

Drittens. Religion in der Form ihrer Institutionalisierung, als ein in sich gegliedertes und hierarchisch strukturiertes Verhältnis, das sich in der gesellschaftlichen Macht der Priester manifestiert¹.

In der vorliegenden Skizze wird Religion wesentlich auf der Ebene der gesellschaftlichen Verhältnisse untersucht, ohne daß dabei die Relationen zum religiösen Bewußtsein bzw. zu den institutionalisierten Formen der Religion aus dem Blick genommen werden sollen.

Glauben existiert niemals in der Vereinzelung. Religiöses Bewußtsein, Glauben, Mythen, Religiosität etc. entstehen und vollziehen sich stets in der Gemeinschaft glaubender Menschen sowie in bzw. durch die vielfältigen Beziehungen zu nicht- oder andersglaubenden Menschen. Diese Relationen sind nicht primär ideeller Natur, sondern sie realisieren sich im täglichen Verhalten religiöser Subjekte zueinander und zu anderen. [20] In dieser „doppelten“ Gemeinschaftlichkeit gehen die Gläubigen Beziehungen ein, die einen bestimmten Typ des Verhaltens repräsentieren: den realer Religiosität, d. h. religiöse gesellschaftliche Verhältnisse.

Aus den Darlegungen von Marx, Engels und Lenin geht hervor, daß sie die Religion nicht schlechthin ideell – schon gar nicht als bloßes verkehrtes Weltbewußtsein – faßten, sondern vielmehr als ein praktisches, ein ideologisches Verhältnis untersucht haben. Religion war niemals lediglich Denkinhalt und läßt sich auch nicht darauf reduzieren, sondern immer zugleich auch Verhalten konkreter Menschen zu den Bedingungen und Resultaten ihres gesellschaftlichen Handelns. Religion ist also einerseits der Sphäre des gesellschaftlichen Bewußtseins zugehörig, ein bestimmter Typ von religiösen Anschauungen, Normen, Werten andererseits ein real-praktisches Verhältnis zwischen Menschen, ein Typ gesellschaftlicher Beziehungen. Einerseits liegen der Religion als Form des Bewußtseins praktische Verhältnisse zugrunde, andererseits ist sie als reale Religiosität, als ein bestimmter Typ des Handelns der Menschen, selbst ein praktisches Verhältnis und in dieser Hinsicht den objektiven, den ideologischen Verhältnissen angehörig.

Der Marxismus hebt, im Gegensatz zum bürgerlichen Denken, die Dominanz der Verhältnisse hervor; daß also letztlich die Verhältnisse den Verhaltensweisen realer Subjekte ihre soziale Wesensbestimmtheit verleihen. Deshalb muß m. E. entscheidende, der primäre Zugriff zur

¹ Vgl. Wolfgang Kleinig/Gottfried Stiehler, Materialismus-Religion-Friedenssicherung und Fortschritt, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Nr. 9, 1988, 5. Das von den beiden Autoren darin entwickelte Religionsverständnis dient der vorliegenden Skizze als Ausgangspunkt für die Untersuchung .der Religion im Sozialismus.

Gleichzeitig soll sich von reduktionistischen Religionsauffassungen, wie sie u. a. vom „Internationalen Bund der Konfessionslosen und Atheisten“ vertreten werden, abgegrenzt und distanziert werden.

Die Ausführungen zur relativen Selbständigkeit religiöser gesellschaftlicher Verhältnisse knüpfen an die, besonders von Gottfried Stiehler durchgeführten Untersuchungen zu den Wechselbeziehungen materieller und ideologischer gesellschaftlicher Verhältnisse an.

Vgl. Gottfried Stiehler, Dialektik und Gesellschaft, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1981, S. 131 ff.

Untersuchung der Religion auf der Ebene der Verhältnisse erfolgen. Das bedeutet jedoch nicht, daß ihre vielfältigen Relationen zu den Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins, ihre Vermittlungen mit und durch Institutionen oder ihre Wechselbeziehungen mit anderen Verhältnistypen aus der Religionsanalyse ausgeklammert werden sollen, sondern durch den oben genannten methodischen Ausgangspunkt wird ein materialistisch-dialektischer Zugang zum Wesen der Religion überhaupt erst möglich.

Die Religion als ideologisches Verhältnis gefaßt, bedeutet, daß sie ein – von den materiellen Verhältnissen – abgeleitetes Phänomen verkörpert, in dem sich die materiellen Verhältnisse [21] ihrem Inhalt nach spiegeln. Diese allgemeine Kennzeichnung muß in der historischen Konkretion untersucht werden und dabei ist stets nach der spezifischen Rolle des religiösen Bewußtseins zu fragen. Wie jedes ideologische Verhältnis erschöpft sich auch die Religion nicht in der Reflexion materieller Verhältnisse, sondern besitzt gleichermaßen einen rückwirkenden², die materiellen Verhältnisse *mitbegründenden* und *mitformierenden* Charakter. Religion ist deshalb nicht schlechthin als Anpassung an bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse zu kennzeichnen, sondern sie ist fähig, selbst aktiv auf die materiellen, insbesondere die ökonomischen, aber auch auf andere ideologische Verhältnisse einzuwirken. Sie kann dadurch entweder hemmend oder stimulierend in die Gestaltung gesellschaftlicher Beziehungen bezüglich des historischen Fortschritts eingreifen. Welche von beiden grundlegenden Tendenzen sich dabei letztlich durchsetzt, hängt sehr davon ab, inwieweit es den, von religiösen Vorstellungen, Topois und Klischees geleiteten, gläubigen Menschen gelingt, die gesellschaftlichen, vor allem die ökonomischen und politischen Zusammenhänge adäquat zu erfassen. In der sozialistischen Gesellschaft unterliegen die Produktionsverhältnisse, die den Kern der materiellen Verhältnisse verkörpern, in der *konkreten* Gestaltung ihrer Bewegung, in ihrer empirischen Erscheinungsweise dem Bewußtsein und dem Willen der vereinigten Produzenten, obwohl sie – als objektive gesellschaftliche Verhältnisse –, unabhängig und außerhalb des Bewußtseins existieren. „Produktionsverhältnisse können nicht nach freiem Belieben gestaltet werden, sondern die bewußte Einflußnahme darauf muß von objektiven Notwendigkeiten ausgehen und diese möglichst effektiv zur Geltung bringen.“³ Wenn also gläubige Menschen aktiv an der Ausgestaltung sozialistischer Produktionsverhältnisse mitwirken, so geschieht das aufgrund einer – zumindest partiellen – Einsicht in diese gesellschaftlichen Zusammenhänge. Dies ist deshalb kein Widerspruch, weil religiöses Bewußtsein nicht einfach als unwissenschaftlich abzuqualifizieren ist. So existieren z. B. in den Formen institutionalisierter Religion auf dem Gebiet der DDR keine verifizierbaren Erkenntnisstrahlen, die eine bewußte Mitarbeit gläubiger Bürger an der weiteren Gestaltung der entwickelten [22] sozialistischen Gesellschaft – insbesondere der ökonomischen Beziehungen – be- oder gar verhindern könnten.

Die Ausgestaltung ideologischer Verhältnisse ist noch stärker an ideelle Vorbedingungen geknüpft, weil eben Politik, Recht, Moral und Religion usw. bevor sie realisiert werden, wesentlich durch das Bewußtsein hindurchgehen. Im Sozialismus ist das sie „konstituierende Bewußtsein ein wissenschaftliches, auf weitgehend adäquater Erkenntnis der Gesetze und Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens fußendes Bewußtsein“.⁴

Auch hier sind der Religion keine Beschränkungen durch die ihr eigenen, spezifischen Bewußtseinsformen auferlegt. So vollzieht sich gerade in der theoretischen Durchdringung ideologischer gesellschaftlicher Phänomene, vor allem durch die sogenannte politische Theologie⁵, eine

² Wenn hier in der analytischen Darstellung von „Rückwirkung“ gesprochen wird, muß dabei stets in den Blick genommen werden, daß es sich nicht um monokausale Beziehungen, sondern um Wechselwirkung handelt.

³ Gottfried Stiehler, *Dialektik und Gesellschaft*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1981, S. 143.

⁴ Ebenda, S. 144.

⁵ Natürlich besitzt jede theologische Äußerung politische Relevanz und ist insofern auch „politisch“. Mit „politischer Theologie“ ist jedoch eine bestimmte Form des Theologisierens innerhalb der beiden großen christlichen Konfessionen definiert. „Politische Theologie“ will nach eigenem Selbstverständnis explizit und bewußt Probleme

erweiterte Rezeption wissenschaftlicher Erkenntnisse des Marxismus. Das schließt natürlich die Möglichkeit des Eingreifens gegenläufiger Tendenzen⁶ nicht aus. Es ist jedoch eine beständige Aufgabe der von ihrer Partei geführten Arbeiterklasse, vermittels der politischen Organisationen, allen Werktätigen die Einsicht in die objektiven gesellschaftlichen Zusammenhänge immer komplexer bewußt zu machen.

Bewußte Partizipation gläubiger Menschen am sozialistischen Aufbau ist möglich, obwohl die Spezifik religiösen Bewußtseins letztendlich auf der Anerkennung eines „transzendenten Grundes“ beruht; denn dies ist kein prinzipielles Hindernis *gesellschaftsimmanente* Zusammenhänge richtig zu reflektieren. Die realen Gegensätze von wissenschaftlichem und religiösem Bewußtsein bewegen sich auf solch einer abstrakt-allgemeinen Ebene, daß sie für die Gestaltung der sozialistischen Wirklichkeit, in ihrer Konkretion, praktisch unerheblich sind. Religiöses Bewußtsein, als Teil des gesellschaftlichen Bewußtseins, bildet somit auch im Sozialismus ein Relationsgefüge mit den materiellen und ideologischen Verhältnissen dieser Gesellschaftsformation. Es wird einerseits durch die Bewegung dieser beiden Verhältnistypen hervorgebracht und determiniert; andererseits leitet es selbst konkrete Verhaltensweisen assoziierter Produzenten: ihm ist somit eine gesellschaftsverändernde Potenz gegeben. Die Trieb-[23]kraftfunktion religiöser Verhältnisse, als Teil ideologischer Gesellschaftsbeziehungen, ist eng an eine weitere notwendige Bedingung geknüpft: die der relativen Selbständigkeit religiöser gesellschaftlicher Verhältnisse, gegenüber ihren materiellen Dominanten. Relative Selbständigkeit ist ein wesentliches Charakteristikum aller abgeleiteten Verhältnisse (Institutionen, Bewußtseinsformen) und kennzeichnet demzufolge auch Religion. In ihr manifestiert sich eine unabdingbare Voraussetzung dafür, daß Religion den Prozeß der Wechselwirkung materieller und ideologischer gesellschaftlicher Verhältnisse aktiv beeinflussen bzw. stimulieren kann. Nur handelt es sich bei der gegenseitigen Durchdringung der Verhältnistypen, nicht um eine abstrakte Einwirkung von Verhältnissen auf Verhältnisse, sondern um einen – durch das Handeln realer Subjekte (Gläubige, inner- und außerkirchliche Gruppierungen) und Institutionen (z. B. Kirchen) vermittelten Vorgang, der letztlich Verhalten von Menschen zueinander umfaßt.

Bei der Analyse des Phänomens der relativen Selbständigkeit religiöser Verhältnisse ist jedoch zu beachten, daß die Religion im System der ideologischen Verhältnisse keine Dominanz besitzt. Diese kommt vielmehr der Politik – als dem konzentrierten Ausdruck der Ökonomik – zu. Das wiederum bedeutet, daß die letztlich in den materiellen Verhältnissen begründeten Determinanten, dem gläubigen Menschen in Form von politischen Doktrinen und in konkret praktizierter Klassenpolitik entgegentreten. Aufgrund dieser Schlüsselstellung der politischen Verhältnisse, realisiert sich die aktive „Rückwirkung“ der Religion auf die materiellen Gegebenheiten einer konkreten Gesellschaft wesentlich über dieses Beziehungsgefüge. D. h. die jeweiligen politischen Verhältnisse prägen die religiösen entscheidend mit. Dieser Zusammenhang ist jedoch nicht auf monokausale Relationen zu reduzieren, sondern es existiert Wechselwirkung mit Dominanz der politischen Verhältnisse gegenüber den religiösen. Dies ist aber eine Vereinfachung, denn Religion kann auch unmittelbar – ohne die Vermittlung politischer Verhältnisse – eine mitformierende Wirkung auf die materiellen Verhältnisse ausüben. So

der gesellschaftlichen Entwicklung aufgreifen und aus ihrer spezifisch religiösen Sichtweise Antworten auf aktuelle Zeitfragen geben. Die zentrale Frage der „politischen Theologie“ ist die nach der gesellschaftskritischen und gesellschaftsverändernden Kraft des Evangeliums. „Diese Weise zu fragen nennen heute evangelische und katholische Theologen im Anschluß an den katholischen Fundamentaltheologen Johann Baptist Metz bewußt ‚politische Theologie‘. Sie versteht sich als notwendiges Korrektiv an einer Theologie, die nur nach der Heilsehnsucht des einzelnen Menschen gefragt hat ...“ Zitiert nach: Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Hrsg. von Johannes Feiner und Lukas Vischer, Freiburg/Br. 1973, S. 62 f.

⁶ Die „gegenläufigen Tendenzen“ können hier nicht weiter entwickelt werden. Vgl. dazu u. a. Holger Rölfke, Weiterentwicklung marxistischer Religionstheorie durch die Befreiungstheologie? Zu Potenzen und Problematik befreiungstheologischer Rezeption und Herausforderung marxistischer Religionstheorie, in diesem Heft.

demonstriert z. B. in Nikaragua die „Theologie der Befreiung“ ihre gesell-[24]schaftsverändernde Kraft⁷.

Darüber hinaus ist zu beachten, daß die religiösen Verhältnisse mit anderen ideologischen Verhältnissen gleichfalls dialektische Wechselbeziehungen realisieren. Eine besonders ausgeprägte Affinität besteht vor allem zwischen Religion und Moral. Beide ideologische Verhältnistypen sind historisch eng miteinander verflochten und sie entfalten, seit ihrer gemeinsamen Herausbildung im Prozeß der Menschwerdung⁸, eine gewisse Eigendynamik. Im Sozialismus reproduziert sich dieses Verhältnis auf einer qualitativ neuen Stufe, in deren Mittelpunkt gleiche bzw. weitestgehend angenäherte Humanismus- sowie Toleranzauffassungen stehen, die ein gemeinsames Handeln von Marxisten und Gläubigen bei der Gestaltung einer menschenwürdigen Gesellschaft leiten.

Die relative Selbständigkeit religiöser Verhältnisse unterliegt im Sozialismus – ebenso wie das gesellschaftliche Ganze – der bewußten und planmäßigen Ausgestaltung. Das bedeutet nicht, daß Religion politisch reglementiert wird, sondern, daß ihr Bedingungen für eine eigenständige Entwicklung und einen eigenständigen Beitrag zur Mitgestaltung des Sozialismus geschaffen werden. Unterbleibt dies, oder erfolgt sogar eine Beschränkung bzw. Eingrenzung der relativen Selbständigkeit, so können sich ihre Triebkraftpotenzen in Hemmkräfte in bezug auf die sozialistische Entwicklung oder die Lösung allgemein-menschlicher, globaler Probleme verwandeln. Die Tendenz der Verselbständigung religiöser Verhältnisse gegenüber den grundlegenden ökonomischen, politischen juristischen, moralischen Verhältnissen etc. der sozialistischen Gesellschaft, sowie des sie konstituierenden Bewußtseins, kann aber auch unmittelbar aus der relativen Eigendynamik der Bewegung und Entwicklung religiöser Verhältnisse erwachsen. Das geschieht dort, wo regressive, ja reaktionäre, sozial-ökonomische oder politische Denk- und Verhaltensweisen durch und in bestimmten Formen institutionalisierter Religion tradiert sowie praktiziert werden; die letztlich aus der jahrhundertelangen Verflechtung der Religion mit herrschenden Ausbeuterverhältnissen bzw. -ordnungen entstammen.

[25] Das Phänomen der relativen Selbständigkeit der Religion gelangt noch in weiteren Momenten zur Geltung, die im folgenden untersucht werden sollen.

Erstens. Indem gläubige Menschen sich in religiösen Verhältnissen betätigen, bilden sich bei ihnen besondere, aus ihrem spezifischen Tätigkeitsfeld resultierende, Interessen heraus. Hierbei ist jedoch zwischen dem Geistlichen und dem gläubigen Laien zu unterscheiden. Während der Gläubige maßgeblich in den materiellen Produktionsprozeß eingebunden ist, oder sich in den Bereichen anderer ideologischer Verhältnisse betätigt; bleibt der Geistliche wesentlich den religiösen Verhältnissen verhaftet. Aus dieser, graduell differierenden, besonderen Interessenlage heraus, bringen beide – Geistlicher wie Laie gleichermaßen – eigenständige Vorschläge und praktische Aktivitäten zur Entwicklung sozialistischer gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse

⁷ Vgl. z. B. Thomas Buhl/Olaf Klohr, Der revolutionäre Prozeß in den Ländern Lateinamerikas und die Theologie der Befreiung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Nr. 10, 1987, S. 933 ff.

In Ländern, in denen keine Avantgarde-Parteien wirksam sind, haben institutionalisierte Formen der Religion andere Funktionen als in sozialistischen Ländern, in denen die Gläubigen in verschiedenen politischen Parteien und Organisationen wirksam werden.

⁸ Vgl. dazu besonders Joachim Herrmann, Die Menschwerdung, Zum Ursprung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft, Berlin 1988, S. 167 ff., S. 186 f., S. 198 f.

J. Herrmann weist totemistische Vorstellungen und Rituale bereits dem Homo sapiens neanderthalensis (Neanderthaler) zu. Damit können die Anfänge religiösen Denkens und Verhaltens schon als typisch für die Epoche der sozialökonomischen Formierung, den Beginn der Urgesellschaft vor etwa 250.000 Jahren klassifiziert werden, der sich dann in der 1. Periode der Epoche der Gentilgesellschaft (40.000-10.000 Jahre-v. u. Z.), der Ausbau eines kultisch-religiösen Überbaus anschloß. Wichtig erscheint auch in diesem Zusammenhang der Hinweis J. Herrmanns, daß vor etwa 250.000 Jahren Anfänge eines prälogischen-abstrakten Denkens einsetzten.

Er spricht von: „Erste(n) Versuche(n) zur geistigen Bewältigung der Naturumwelt mit Hilfe von Kult und kulturellen Vorstellungen.“ S. 248.

ein, die nicht immer mit den objektiven Erfordernissen übereinstimmen müssen. Die Aufgabe der im Sozialismus herrschenden Klassen ist es deshalb, über die vielfältigen Formen der Einwirkung, vermittelt durch politische Organisationen, den Gläubigen ihre grundlegenden ökonomischen und politischen Interessen zum Bewußtsein zu bringen. Das geschieht z. B. durch die Ermöglichung der Teilnahme von Gläubigen und Geistlichen an der Tätigkeit verschiedener politischer Institutionen bzw. Organisationen sowie durch den kontinuierlich geführten Dialog von Partei- und Staatsfunktionären mit Repräsentanten der Religionsgemeinschaften und Kirchen.

Das Ziel einer so gestalteten ideologischen Arbeit kann es jedoch nicht sein, die besonderen Interessen der Gläubigen zu nivellieren, sondern diese sind gerade für die produktive Gestaltung der sozialistischen Gesellschaft konstruktiv anzunehmen und aufzugreifen. In dieser gemeinsamen Bewältigung der Herausforderungen – innerhalb der einzelnen sozialistischen Gesellschaft, wie auch der im globalen Maßstab –, entwickelt sich Religion als Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, als ideologisches Verhältnis sowie als Institution weiter und befördert zugleich auch die revolutionären Umgestaltungsprozesse in der sozialistischen Gesellschaft. Religion erweist sich somit als organischer Teil, des, die Produktions- und Austauschbeziehungen im Sozialismus übergreifenden Allgemeines, das die gläubigen Menschen untereinander und zu anderen (Nichtgläubenden) in Verbindung setzt.

Zweitens. Die Religion hat keine eigene, vom welthistorischen Prozeß losgelöste Geschichte. Sie ist vielmehr einer seiner konstitutiven Teile. Es existiert jedoch keine absolute Entsprechung, denn innerhalb bestimmter Grenzen vollzieht sich auch eine (relativ) eigenständige Entwicklung der Religion. Die Geschichte der Religion kann deshalb auch nicht auf die Geschichte der Ökonomie, Politik, Moral usw. reduziert werden. Religion knüpft zunächst einmal am Entwicklungsstand ihres eigenen Ideengebäudes an, um sich erst dann, von dieser spezifischen Sichtweise ausgehend, den objektiven gesellschaftlichen Gegebenheiten zuzuwenden: Sie zu reflektieren, zu rezipieren und in sie mitgestaltend einzugreifen. Dabei ist vorauszusetzen, daß die gegebenen religiösen Lehren, Grundsätze und Riten selbst wiederum verallgemeinerte Reflexe vorangegangener gesellschaftlicher Zusammenhänge verkörpert.

Die sich in den Religionsgemeinschaften und Kirchen der DDR betätigenden gläubigen Menschen, schöpfen ihr geistiges Potential, das ihr praktisches Verhalten – ihre reale Religiosität – leitet, zunächst aus der Befragung der eigenen Lehrgrundlagen; ihren Dogmen, Traditionen bzw. theologischen Konzeptionen. Davon ausgehend bestimmen sie, inwieweit sie sich aktiv mitarbeitend oder auch ablehnend in dieser konkreten Gesellschaft verhalten.

Bei der Bewertung dieses Verhaltens durch die Repräsentanten der herrschenden Klasse, ist sich stets zu veranschaulichen, daß jene Formen religiösen Bewußtseins vielfach geistige und ideologische Produkte antagonistischer Klassenverhältnisse verkörpern, die zudem noch retardierenden und regressiven Einflüssen, des – vom Imperialismus geführten – ideologischen und psychologischen Kampfes, unterliegen. Deshalb ist dieses Gedankengut, kritisch und differenziert sowie historisch-konkret zu analysieren, denn in der Geschichte kleideten Angehörige verschiedener – ja sogar sich konträr gegenüber-[27]stehender – sozialer Klassen ihre ökonomischen und politischen Interessen in religiöse Formen. Dieser, von den Gläubigen vorgefundene ideelle Stoff – religiöser Vorstellungen und Klischees –, unterliegt im Sozialismus grundlegenden Wandlungsprozessen: Er entwickelt sich in der Wechselwirkung mit den materiellen und ideologischen Verhältnissen der sozialistischen Gesellschaft (die selbst dynamischer Natur sind) weiter. Die real handelnden, religiös gebundenen Subjekte gelangen in diesem komplizierten und vielschichtigen Prozeß der tätigen Aneignung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, zu neuen Einsichten, in deren Ergebnis sie bisher tradierte Anschauungen aufheben, bzw. modifizieren. Die Wandlung des Selbstverständnisses der evangelischen Landeskirchen der DDR, von einem Kirche-Sein gegen den Sozialismus, neben dem, bzw. im Sozialismus wirken,

verdeutlicht ein solches Umdenken⁹. Dadurch wurde ein völlig neuer Typ realer Religiosität hervorgebracht, dessen wesentlicher Inhalt darin besteht, daß die gläubigen Menschen, aber auch die religiösen Institutionen – als Ganzes (Kirchen und Religionsgemeinschaften) – unseres Staates, sich in immer stärkerem Maße aufgerufen fühlen, sich aktiv und schöpferisch am sozialistischen Aufbau zu beteiligen¹⁰.

Hinzu tritt noch ein weiterer Aspekt, der darin besteht, daß in den Formen institutionalisierter Religion der DDR, nicht nur einfach an eigene, religiös-ideelle Gebilde angeknüpft wird, sondern für sie auch die Möglichkeit besteht, kritisch die Weltanschauung der Arbeiterklasse zu reflektieren bzw. zu rezipieren. In dem Maße, wie von ihnen bestimmte Seiten des Marxismus-Leninismus angenommen und aus ihrer Sicht für ihr gesellschaftliches Engagement reproduziert werden, gestaltet sich auch ihre reale Religiosität, ihre praktische Mitwirkung am sozialistischen Aufbau: wird sie graduell bewußter. D. h. die materiellen und ideologischen Verhältnisse werden von den Gläubigen zunehmend adäquat reflektiert und ihr Handeln ist demzufolge in immer größerem Umfang durch wissenschaftliche Einsichten geprägt.

[28] *Drittens*. Eng mit dem bisher dargestellten, ist die Tatsache verknüpft, daß im Bereich religiöser Verhältnisse, eigene spezifische Gesetze wirksam sind, die weder den bloßen Reflex der materiellen Verhältnisse verkörpern, noch einfache Anpassungen an gesetzmäßige Zusammenhänge anderer ideologischer Verhältnisse umfassen.

In der Religion, als Typ realer Religiosität, als ideologisches gesellschaftliches Verhältnis, manifestiert sich eine solche besondere Gesetzmäßigkeit. Es handelt sich hierbei um einen Typ eines objektiven gesellschaftlichen Zusammenhanges, dem die Bestimmungen des Wesens, des Allgemeinen sowie des Notwendigen zukommen.

Aus marxistischer Sicht ist jedoch heute vor allem darüber neu nachzudenken, ob es sich um eine transhistorische (eine historisch-vergängliche) oder allgemeine Gesetzmäßigkeit gesellschaftlicher Entwicklung handelt. Läßt sich also die Existenz religiöser gesellschaftlicher Verhältnisse nur für die antagonistischen Klassengesellschaften als wesentlicher, allgemeiner und notwendiger Verhaltenstyp verifizieren, oder sind sie auch für Nichtantagonismen charakteristisch?

Hier wird m. E. eine wichtige Fragestellung des marxistischen Religionsverständnisses berührt, wobei es darum geht, zu entscheiden, ob Religion eine allgemeine Gesetzmäßigkeit der Menschheitsgeschichte und auch unter den gegebenen Bedingungen der sozialistischen Gesellschaft, verkörpert in ihr bzw. durch sie, als formationsspezifischer Gesetzeszusammenhang, reproduziert wird; oder, ob es sich hierbei lediglich um nachwirkende, aber im Absterben begriffene Rudimente der kapitalistischen Gesellschaftsordnung handelt. Damit ist die Frage nach der historischen Perspektive der Religion gestellt, der eine erhebliche praktisch-politische Bedeutung zukommt, denn von ihrer theoretisch fundierten Beantwortung hängt maßgeblich die Art und Weise des Zusammenwirkens von Marxisten und Gläubigen (taktisch oder strategisch) ab.

Religiöse Verhältnisse wie auch religiöses Bewußtsein, sind m. E. allgemeine Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung, die in der jeweiligen Gesellschaftsformation in modifizierter

⁹ Mit den Begriffen Kirche gegen, neben bzw. im Sozialismus können nur die wesentlichen Entwicklungstendenzen in den evangelischen Landeskirchen umrissen werden. Dabei muß notwendigerweise von abweichenden Strömungen und Gruppierungen abstrahiert werden. So gab es z. B. auch in den 50er Jahren evangelische Christen, die in vielen Bereichen des sozialistischen Aufbaus in der DDR mitwirkten.

¹⁰ Vgl. z. B. Dieter Müntz, Der Kampf um einen sicheren Frieden – wichtiges Anliegen unserer Kirchenpolitik, in diesem Heft.

Oder Cornelia Hildebrandt, Die Entwicklung des friedenspolitischen Engagements der evangelischen Kirchen in der DDR zum Beginn der 80er Jahre, dargestellt und kritisch bewertet an den Aussagen der Synoden des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und an einigen weiteren ausgewählten kirchlichen Texten, Diplomarbeit HUB – Sektion Marxistisch-Leninistische Philosophie, Berlin 1988.

Form erscheinen. Alte Formen des religiösen Bewußtseins und [29] Verhaltens vergehen, indem andere an ihre Stelle treten. Auch im Prozeß der sozialistischen Revolution bilden sich mit der allmählichen Umwälzung des gesellschaftlichen Überbaus qualitativ, neue religiöse Verhältnisse aus, formiert sich ein entwickelter Typ realer Religiosität.

Sozialismus bedeutet also nicht Beseitigung von Religion, sondern ihre Fortbestehen und ihre Weiterentwicklung. Es werden zwar von den sie begründenden Bedingungen, die sozial-ökonomischen, jedoch nicht die sozialen, erkenntnistheoretischen sowie psychologischen Wurzeln der Religion aufgehoben. Letztere sind m. E. prinzipiell unauflösbar und daher auch stete potentielle Quellen religiöser Vorstellungen, Topoi sowie Verhaltensweisen.¹¹

Das ist jedoch eine Vereinfachung, denn Religion existiert nie „rein“, sondern immer im Zusammenhang mit anderen dominanten, vor allem ökonomischen, Gesetzen. So ist in der Entfaltung der sozialistischen Produktionsweise, im immer tieferen wissenschaftlichem Durchdringen der Gesetze der Natur, der Gesellschaft und des Denkens objektiv die Tendenz der „Säkularisierung“, die Welterklärung und -gestaltung „ohne fremde Zutat“ vorzunehmen, objektiv enthalten. Hinzu tritt noch die Tatsache, daß in der Gesellschaft nicht nur gesetzmäßige Zusammenhänge herrschen, sondern zugleich auch nichtnotwendige, nichtallgemeine, zufällige und einzelne Zusammenhänge, Ereignisse, Bedingungen usw. der gesellschaftlichen Entwicklung zugrunde liegen. Sie sind nicht nur Erscheinungsweisen, die konkrete Verwirklichung von gesellschaftlichen Gesetzen, sondern *ergänzen* diese. Die Reproduktion von Religion ist demzufolge in jeder Gesellschaftsformation auch von zufälligen Bedingungen abhängig.

Der grundlegende Typ der Erzeugung und Erneuerung religiösen Bewußtseins, religiöser Verhältnisse und der sie vermittelnden Institutionen bleibt dennoch der des gesetzmäßigen Zusammenhanges, dem auch im Sozialismus die Attribute des Wesens, des Allgemeinen und des Notwendigen zukommen.

Das *Allgemeine* der religiösen Verhältnisse besteht in ihrer, die materiellen Verhältnisse mitbegründenden, mitformierenden Funktion. Das allen Religionen innerhalb sozialistischer Verhältnisse gemeinsame, verkörpert sich darin, daß ihre Repräsentanten, durch ihr Handeln, ihre reale Religiosität, einen Typ gesellschaftlicher Verhältnisse konstituieren, der selbst wiederum als *Triebkraft* des sozialen Fortschritts fungiert.

Darin kann auch eingeschlossen sein, daß einzelne Erscheinungsformen der Religion, unter bestimmten Bedingungen, sich gegenüber den objektiven Entwicklungsgesetzen des Sozialismus

¹¹ Über die sozialpsychologischen und erkenntnistheoretischen Wurzeln der Religion ist aus marxistischer Sicht, noch philosophisch fundierter als bisher nachzudenken.

Vor allem darf von der Aufhebung der sozialökonomischen Wurzeln der Religiosität, nicht reduktionistisch auf die quasi automatische Beseitigung der sozialen oder gesellschaftlichen Wurzeln und Quellen religiösen Denkens und Verhaltens kurzgeschlossen werden.

Die gesellschaftliche Entwicklung verläuft auch im Sozialismus/Kommunismus nicht problemlos, im Sinne von widerspruchsfrei, sondern die gesellschaftlichen Widersprüche verkörpern objektiv-notwendige Triebkräfte ihres historischen Fortschreitens. Insofern wird es auch keine „perfekte“ oder „vollkommene“ Gesellschaft geben.

Dabei darf man natürlich nicht übersehen, daß im Prozeß der immer umfassenderen Gestaltung der sozialistischen bzw. kommunistischen Gesellschaft – in der Tendenz – bestimmte *konkrete Formen* der sozialen Wurzeln der Religion nach und nach ihre Bedeutung verlieren. So entfällt z. B. mit dem Abbau sozialer Ungerechtigkeiten allmählich eine Quelle aus der religiöses Bewußtsein entspringen kann.

Aber als allgemeiner, wesentlicher und notwendiger Zusammenhang sind die Quellen der Religion nicht als transitorisch zu qualifizieren. Ähnliche Aussagen sind zu den erkenntnistheoretischen Wurzeln der Religion zu treffen, denn jede objektive Wahrheit besitzt relativen Charakter, mit der sich der absoluten Wahrheit lediglich genähert werden kann. Somit wird es immer auch offene, noch unbegriffene Fragen geben, die religiöse Reflexion hervorbringen können.

Gleiches gilt auch für bestimmte Erscheinungen der menschlichen Psyche. So wirken vor allem existentielle Fragen, wie Angst oder Tod, als gewichtige Quellen der Religiosität. Die Wurzeln der Religiosität verkörpern gegebene Möglichkeiten, denen die menschliche Entscheidung nicht alternativlos gegenübersteht. Inwieweit diese Möglichkeiten verwirklicht werden, das wiederum ist selbst eine historisch offene Frage.

und ihren konkreten Erfordernissen verselbständigen, daß sie somit zu Hemmkräften des historischen Fortschreitens werden. Das ist jedoch nicht die dominante, die bestimmende Seite religiösen Wirkens im Sozialismus.

Das *Wesen*, als das durch theoretische Erkenntnis zu erfassende Dasein religiöser Verhältnisse, läßt sich zunächst allgemein unter dem Begriff des Doppelcharakters der Religion subsumieren. Religion wird darin als, sowohl ideeller-phantastischer wie rationaler – Ausdruck objektiver gesellschaftlicher Verhältnisse, als auch – realer wie illusionärer – Protest gegen diese, kenntlich gemacht.

Im Sozialismus erscheint dieses Wesen der Religion in modifizierter Form, es ist allseitiger und umfassender ausgeprägt. Mittels der wissenschaftlichen Weltanschauung ist diesem Sachverhalt durch eine differenzierte Analyse der konkreten Erscheinungen religiösen Verhaltens Rechnung zu tragen. Das Wesen der Religion wird nur in Bezug zu ihren Erscheinungen verstehbar; wenn diese in ihren vielfältigen Zusammenhängen untersucht werden.

Das Wesen religiöser Verhältnisse im Sozialismus läßt sich auf einer relativ hohen Abstraktionsebene m. E. folgendermaßen fassen: Religion ist (ideeller) Ausdruck eines bestimmten Entwicklungsstandes der sozialistischen Gesellschaft, jedoch nicht mehr ihre allgemeine ideologische Sanktion. Sie ist Protestation im Sinne von produktivem Mitgestalten der noch nicht allseitig entwickelten gesellschaftlichen Verhältnisse, aber nicht mehr Protestation im Sinne totaler gesamtgesellschaftlicher Infragestellungen.

Religion ist Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse des Sozialismus, weil religiöses Bewußtsein, mit einem von diesem geleiteten politisch, rechtlich, moralisch usw. verantwortlichen Verhalten gläubiger Menschen, ein objektives Bedürfnis der Interessenartikulation religiöser Subjekte darstellt. Dieses kann nicht einfach „abgeschafft“ werden, sondern im Gegenteil, die in der relativen Eigengesetzlichkeit der Bewegung der religiösen Verhältnisse (des religiösen Bewußtseins) begründeten produktiven Kräfte müssen allseitig, langfristig, konzeptionell und entsprechend den jeweiligen Erfordernissen gefördert und erschlossen werden.

Die *Notwendigkeit* der Religion bezieht sich nicht auf deren Existenz, sondern auf ihre so sein müßende Zuordnung zu einer oder mehreren gesellschaftlichen Wesensformen (soziale Typen). Religiöse gesellschaftliche Verhältnisse befinden sich stets in einem bestimmten, notwendigen Zusammenhang mit den materiellen sowie anderen ideologischen gesellschaftlichen Verhältnissen, der als funktional und strukturell zu kennzeichnen ist. Die Relationen zum gesellschaftlichen Bewußtsein und den Institutionen müssen hier vorerst unberücksichtigt bleiben. Die Notwendigkeit der religiösen Verhältnisse ergibt sich zunächst allgemein aus ihrem (vermittelten und abgeleiteten) Zusammenhang mit den materiellen Verhältnissen der jeweiligen Gesellschaft. Im Sozialismus wird dadurch der religiös gebundene Mensch mit den anderen, nichtgläubenden Werktätigen im materiellen Produktionsprozeß kommunikativ verknüpft. Die Gläubigen stehen nicht außerhalb der Gesellschaft, sie können nicht vom Aufbau der sozialistischen Gesellschaft ausgeschlossen werden, sondern sie *müssen* aktiv an ihm mitwirken. Das ist einerseits dadurch bedingt, daß auch sie ihre eigenen Existenzmittel erzeugen müssen, andererseits wird darin das gesamtgesellschaftliche Erfordernis ausgedrückt, die Funktionalität des Reproduktionsprozesses, vor allem der materiellen Bedingungen der sozialistischen Gesellschaft zu sichern. Insofern erlangen die religiösen Verhältnisse im Sozialismus die Bestimmtheit einer notwendigen *Voraussetzung* seiner materiellen Verhältnisse. Religiöse gesellschaftliche Verhältnisse sind im Sozialismus aber auch in vielfältiger Weise mit anderen ideologischen Verhältnissen verknüpft, besitzen hier aber – im Gegensatz z. B. zum Feudalismus – keine Dominanz. Das Merkmal der Dominanz [32] kommt vielmehr den politischen Verhältnissen zu, denen gegenüber die religiösen, wie alle weiteren ideologischen Verhältnisse untergeordneten Charakter tragen. *Diese Relation* reproduziert sich ständig neu und ist im Sozialismus (gegenüber kapitalistischen Verhältnissen) zunehmend bewußt auszugestalten. Unter diesem Aspekt

wird ersichtlich, daß nicht der beziehungslosen Existenz der Religion das Attribut der Notwendigkeit zukommt, sondern eben dieser so sein müßenden, strukturellen und funktionalen Zuordnung.

In der konkreten Gestaltung der Staatspolitik in Kirchenfragen ist dieser Zusammenhang stets im Blick zu haben, weil er in seinen erscheinenden Formen als Zufälliges zu Tage tritt. D. h. er kann so oder auch anders beschaffen sein. Es ist demzufolge von der jeweiligen politischen Entscheidung abhängig, ob sich die Notwendigkeit durchsetzt. Zwar kann auf lange Sicht die Notwendigkeit nicht „umgangen“ werden, denn sie ist nicht dem menschlichen Belieben unterworfen, aber soziale Prozesse der gesellschaftlichen Entwicklung können dadurch beschleunigt, aber auch verzögert werden. Damit wird bereits auf einen weiteren Aspekt der Notwendigkeit verwiesen, der darin besteht, auf das menschliche Handeln einen Zwang auszuüben, diesen Zusammenhang – bewußt oder unbewußt – herzustellen. Ihm sind vor allem – und in gleicher Weise – die Repräsentanten der politischen Organisationen der Arbeiterklasse und der Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften unterworfen. Doch die Relation von Politik und Religion stellt sich nicht einfach von selbst her, sondern unterliegt in ihrer konkreten Verwirklichung dem Handeln realer Subjekte. Dominanz der politischen Verhältnisse bedeutet eben, daß die entscheidenden Impulse von den sich in ihnen betätigenden Subjekten ausgehen müssen, weil ansonsten eine Nichtdominanz der politischen Verhältnisse reproduziert werden kann.

Die zentrale Stellung der politischen Verhältnisse im System der ideologischen Verhältnisse einer gegebenen sozialistischen Gesellschaft ist nicht etwas subjektiv zugesprochenes oder gar angemessenes, sondern darin verkörpert sich ein objektives Erfordernis der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft, weil in ihnen die grundlegenden ökonomischen Interessen *aller* [33] Klassen, Sichten, Gruppen und Individuen – als übergreifendes Allgemeines – verwirklicht werden. Bezüglich der einzelnen sozialistischen Gesellschaft kommt dieser Allgemeinheitsgrad den besonderen Interessen gläubiger Menschen und den von ihnen durch ihr Handeln konstituierten Verhältnisse nicht zu: Sie sind im Sozialismus nichtdominante ideologische Verhältnisse. Damit wird keine Unterbewertung der religiösen Verhältnisse vorgenommen, sondern es wird lediglich die Struktur des Zusammenhanges zweier Verhältnistypen angezeigt. Diese Relation spiegelt sich auch in den Beziehungen zwischen den politischen und religiösen Institutionen, vor allem in den Staat-Kirche-Beziehungen, wider, denn Institutionen lassen sich auf einer hohen Stufe theoretischer Verallgemeinerung als in sich gegliederte und hierarchisch strukturierte objektive gesellschaftliche Verhältnisse kennzeichnen. Der politische Grundsatz der institutionellen Trennung von Staat und Kirche drückt in abstrakter Weise eben *diese Relation* aus, der in der konkreten Erscheinungsweise seiner Verwirklichung als Band vielfältig geknüpfter Beziehungen zu Tage tritt (Übereinstimmung – Nichtübereinstimmung; Zusammenarbeit – Abgrenzung etc.).

Viertens. Das Problem der relativen Eigenständigkeit wird weiter aufgehell, wenn man die Marxsche Auffassung von der „Ungleichheit“ der Entwicklung der materiellen und ideologischen gesellschaftlichen Verhältnisse für die Untersuchung der Religion als gesellschaftsimmanenten Phänomen produktiv aufgreift. Zunächst ergibt sich daraus, daß zwischen den beiden grundlegenden Verhältnistypen keine genaue Entsprechung, keine Parallelität existiert. So kann Religion – als Typ realer Religiosität – dem Entwicklungsstand der materiellen Verhältnisse annähernd entsprechen, ihm aber auch vorausgehen oder hinter ihm zurückbleiben. Je nachdem welches qualitative Niveau Religion im Sozialismus aufweist, kann sie entweder fördernd oder hemmend in bezug auf das gesellschaftliche Fortschreiten des Sozialismus wirken; kann sie Triebkraft oder Hemmkraft sein. Religion greift als Typus realer Religiosität jedoch nicht als homogenes Ganzes in die gesellschaftliche Entwicklung ein, sondern verkörpert ein sich selbst vielfach gegliedertes Verhältnis. Innerhalb einer bestimmten Form der Religion (Verhältnis, Bewußtsein, Institution) existieren verschiedene Strömungen und Tendenzen, die mit unterschiedlicher Intensität und sogar in divergierenden Richtungen – als konkrete Erscheinungsweisen der Religion – wirken

können. Deshalb darf bei der Untersuchung religiöser Verhältnisse nicht bei abstrakten Bewertungen stehengeblieben werden, sondern es ist unbedingt erforderlich, Religion auf ihren vielschichtigen Subjektebenen, konkret zu analysieren.

Bei Wahrung der relativen Selbständigkeit religiöser Verhältnisse können sie – in der allgemeinen Tendenz – die Gestaltung der sozialistischen Gesellschaft befördern.

Fünftens. Die relative Selbständigkeit religiöser Verhältnisse kommt darüber hinaus in ihrer antizipatorischen Kraft und Funktion zur Geltung. Auch Religion kann den materiellen und politischen oder anderen ideologischen Verhältnissen ideell vorausgreifen. Sie kann dabei sogar große Zeitspannen überbrücken und historisch weit entferntes erahnen. In der antagonistischen Klassengesellschaft erschienen derartige Antizipationen, vor allem in Zeiten des sozialen Umbruchs und radikaler Protestationen auf die, den herrschenden Ausbeuterverhältnissen angepaßten, Formen institutionalisierter Religion. Solche, weit über ihre Zeit hinausgreifende Antizipationen, verkörperten z. B. die theologischen Lehren von Franz von Assisi, Martin Luther oder Thomas Müntzer. Obwohl sich in ihren Anschauungen Realität und Illusion mischten und sie deshalb in der jeweiligen konkret-historischen Situation kaum realisierbar waren, hatten sie in ihrer Zeit eine reale Funktion, die im Aufbrechen überlebter gesellschaftlicher Verhältnisse bestand. Sie verfochten vielfach Ideale, deren Verwirklichung erst in der kommunistischen Gesellschaftsformation in Angriff genommen werden können, die aber schon heute wichtige Anknüpfungspunkte für eine konstruktive Zusammenarbeit von Marxisten und Gläubigen bilden. Allen diesen religiösen Antizipationen ist eigen, daß sie den zu lebenden Glauben erneuern und die religiösen Institutionen reformieren wollten. Ihnen ging es nicht primär um die Gesellschaft, sondern darum, (gesellschaftliche) Bedingungen zu schaffen, unter denen die Erlangung persönlichen Heils möglich ist. Wenn heute Theologen über die konkrete Gestalt ihrer [35] „Kirche von morgen“ reflektieren, tun sie das nie beziehungslos, sondern immer gesellschaftsbezogen. Insofern enthalten diese Antizipationen einen gesellschaftspolitisch relevanten Aspekt. Gerade darüber lohnt sich heute ein gemeinsames Nachdenken von Marxisten und Gläubigen. Es ist für beide bedeutsam, die Bedingungen vorherzubestimmen, unter denen sowohl die sozialistische Gesellschaft, als auch die in ihr bestehenden Formen institutionalisierter Religion am besten gedeihen können. In der Frage der Sicherung einer friedlichen Fortexistenz der Menschheit sind in diesem Zusammenhang bereits erste Erfolge sichtbar geworden. So zielt das politische Engagement breiter kirchlicher Kreise den Aufbau einer weltweiten Friedensordnung an, in der dauerhafter und unbewaffneter Frieden ebenso Realität sein soll, wie gewaltfreie, auf den Prinzipien der friedlichen Koexistenz beruhende Zusammenarbeit der Staaten und Gesellschaftssysteme. Sie haben damit einen Typ des Friedens im Blick, der in seiner Totalität dem Typ des Friedens der kommunistischen Gesellschaftsformation entspricht; der aber schon jetzt zu einem dringenden Erfordernis geworden ist, in einer Zeit also, in der die sozialen Ursachen für Gewalt, Krieg und Hochrüstung noch bestehen. Aus dieser, ihrer spezifisch religiösen Sicht, unterstützen sie z. B. verschiedene Friedensinitiativen der sozialistischen Staaten und bringen selbst eigene Vorschläge ein, die der Realität vorausgehen.¹² Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang, daß

¹² Die politische Antizipationsfähigkeit religiöser gesellschaftlicher Verhältnisse, also der sich in ihnen betätigenden religiösen Subjekte, sei hier nur an zwei Beispiele verdeutlicht. Erstens. Der Beschluß des Reformierten Weltbundes aus dem Jahre 1981. Zweitens. Das gemeinsame Wort der Evangelischen Kirche in Deutschland (BRD) und des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR zur Sicherung des Friedens:

– Der Beschluß des Reformierten Weltbundes lautete:

„A. Anregungen für politisches Handeln

Die Generalversammlung empfiehlt, daß die Mitgliedskirchen ihre Regierungen dazu drängen, folgende Schritte auf Abrüstung hin zu unternehmen:

1. Nach Wegen zu suchen, um Konflikte ohne Anwendung oder Androhung von Gewalt zu lösen;
2. alle gegenwärtigen und potentiellen Atomkräfte dazu zu veranlassen, daß Herstellung, Entwicklung und Ausbreitung von Atomwaffen unverzüglich von allen Beteiligten und nachprüfbar eingestellt werden;
3. chemische und biologische Waffen zu bannen und die *Militarisierung des Weltraums zu verhüten* (Hervorhebung vom Verf.);

religiöse Verhältnisse auch heute noch Antizipationen gesellschaftlicher Entwicklungen hervorbringen können, daß sie somit prinzipiell antizipationsfähig sind und es auch bleiben werden.

Am Schluß dieser Überlegungen sei noch angemerkt, daß die hier vorgestellten verschiedenen Momente der relativen Selbständigkeit religiöser Verhältnisse nie einzeln, sondern stets in ihrer Komplexität wirksam werden.

Ihnen wohnt die objektive Potenz einer gesellschaftlichen Triebkraft des Sozialismus inne. Religion, als Typ tätigen Verhaltens religiös gebundener Subjekte, kann somit einen Teilbeitrag zur Entwicklung der Totalität sozialistischer Gesellschaftsverhältnisse leisten. Sie leistet ihn nicht als etwas [36] dem Sozialismus Fremdes, sondern sie ist zugleich einer seiner dynamischen Bestandteile.

Religion wirkt damit nicht an ihrer Selbstaufhebung mit, denn einerseits lassen sich – wie bereits dargestellt – eine Reihe ihrer Wurzeln prinzipiell nicht aufheben und andererseits orientieren sich Sozialismus wie auch Religion an humanistischen Idealen, Werten, Normen und konkreten Verhaltensweisen und haben sich gleichermaßen deren immer vollkommeneren Verwirklichung verschrieben. Beide haben somit eine miteinander eng verflochtene Perspektive. Wenn hierbei gelegentlich von einem „Absterben“ der Religion geredet werden sollte, so läßt sich dieses lediglich – im bestimmten Maße – für religiöse Institutionen prognostizieren. Das aber auch nur insofern, daß die *gesellschaftliche Macht* der Priester im Prozeß der Auflösung aller Institutionen allmählich an Bedeutung verliert. Alle anderen Fragen nach einem „Absterben“ der Religion sind nicht nur schlechthin ahistorisch, sondern behindern auch die Entfaltung ihrer spezifischen Triebkraftpotenzen in der gegenwärtigen Entwicklungsetappe des Sozialismus. [42]

4. zuzusagen, die vorhandenen Massenvernichtungsmittel nicht, jedenfalls nicht als erster, anzuwenden ...

5. atomwaffenfreie Zonen zu errichten;

6. unabhängig von Verhandlungen Maßnahmen zur Abrüstung zu ergreifen; ...“ Zitiert nach: Zeichen der Zeit, Nr. 6, 1983, S. 146.

– In dem gemeinsamen Wort der Evangelischen Kirchen in beiden deutschen Staaten von 1986 „Hoffnung auf Frieden“ heißt es u. a.: „Wir zweifeln daran, daß durch die Entwicklung weltraumgestützter Abwehrwaffen ein Mehr an Sicherheit erreicht wird. Wir fürchten, daß dadurch das Wettrüsten mit allen seinen Nachteilen und Gefahren fortgesetzt wird.“

Zitiert nach: idea-spektrum. Nachrichten und Meinungen aus der evangelischen Welt, Nr. 16, 1986, S. 12.

Cornelia Tkocz: Zu einigen Fragen der Zusammenarbeit von Marxisten und Christen in der DDR

In Aufnahme des Doppelcharakters der Religion, insbesondere ihrer Spannungsbedingtheit zwischen wesentlicher Bestimmtheit durch materielle gesellschaftliche Verhältnisse und relativer Selbständigkeit, beweist sich das Problem der Zusammenarbeit von Marxisten und Christen als ein Bestandteil der Gesamtpolitik der SED.

Die kirchenpolitische Konzeption der Kommunisten hat sich historisch entwickelt, deren Marksteine insbesondere die Beschlüsse des VII. Weltkongresses der Kommunistischen Internationale (1935), der Brüsseler Parteikonferenz der KPD (1935) und der Berner Parteikonferenz der KPD (1939) waren. Sie basiert auf der Überzeugung, daß Kommunisten und Gläubige gemeinsame Lebensinteressen verbinden. Bereits 1905 trifft Lenin die Feststellung: „Die Einheit des wirklich revolutionären Kampfes der unterdrückten Klassen für ein Paradies auf Erden ist uns wichtiger als die Einheit der Meinungen der Proletarier über ein Paradies im Himmel.“¹ Zusammenarbeit verstand er als den Zusammenschluß der Arbeiter im „... diesseitigen Kampf für ein besseres irdisches Leben ...“²

1. Das *Wesen der Zusammenarbeit* verdeutlicht sich in den Grundlagen, die zuvorderst aus gemeinsamen objektiven Interessen bestehen, welche aus der Gesamtheit der sozialistischen Produktionsverhältnisse erwachsen und worin die grundsätzliche Möglichkeit für eine Interessenübereinstimmung begründet liegt. D. h. da, wo gemeinsame Existenzbedingungen gegeben sind, entstehen auch gemeinsame Interessen.

Interessen sind objektive gesellschaftliche Erscheinungen, die den Bedingungen des gesellschaftlichen Seins, den notwendigen Entwicklungs- und Lebensbedingungen der Menschen entspringen. Interessen sind gleichsam gesellschaftliche Ausprägungsformen [43] der Produktionsverhältnisse, „... sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse“³ und wirken objektiv als Triebkräfte des Handelns.⁴

Diese Objektivität der Interessen als Triebkräfte schließt ein, daß erst bewußt gewordene Interessen in Wertorientierungen, Motivationen und Willensbestrebungen von gesellschaftlichen Subjekten eingehen und so zu subjektiven Triebkräften des Handelns werden können.

Schon Marx und Engels hoben die Notwendigkeit hervor, daß die alltäglichen Interessen und Erfahrungen der Millionen von Proletariern sich zum Selbstverständnis und Selbstbewußtsein der Arbeiterklasse als „... eine besondere Klasse mit besonderen Interessen und einer besonderen geschichtlichen Aufgabe ...“⁵ verdichten müssen. Mit der Herausarbeitung der historischen Mission der Arbeiterklasse im „Manifest“ konkretisiert sich die objektive Dialektik von besonderem, sprich Klasseninteresse und allgemeinem Interesse. Mit der Verwirklichung der Klasseninteressen der Arbeiterklasse wird die grundlegende Übereinstimmung von Interessen und Bestrebungen unterschiedlicher sozialer Kräfte zur geschichtlichen Triebkraft für gesellschaftlichen Fortschritt, zumal allgemeine Interessen wie das Interesse der Menschheit am Frieden entgegen der Hochrüstungs- und Konfrontationspolitik aggressivster imperialistischer Kreise zunehmend Gewicht im geschichtlichen Entwicklungsprozeß erhalten. Die wachsende Bedeutung allgemeiner Interessen für die historische Entwicklung der menschlichen Gesellschaft wird vielfach mit den Kategorien· allgemein-menschliches Interesse, Menschheitsinteresse,

¹ W. I. Lenin, Sozialismus und Religion, Werke, Bd. 10, Dietz Verlag, Berlin 1964, S. 74.

² Ebenda, S. 71.

³ Karl Marx, Das Kapital, Erster Band, Werke, Bd. 23, Dietz Verlag, Berlin 1962, S. 90.

⁴ Engels spricht davon, daß sie in der Geschichte niemals als selbständig, leitende Zwecke auftreten, sondern bewußt oder unbewußt einem Prinzip dienen, das die Fäden des historischen Fortschritts leitet.

Vgl. Friedrich Engels, Die inneren Krisen, Werke, Bd. 1, Dietz Verlag, Berlin 1957, S. 456.

⁵ Friedrich Engels, Die Arbeiterbewegung in Amerika; Vorwort zur amerikanischen Ausgabe der „Lage der arbeitenden Klasse in England“, Werke, Bd. 21, Dietz Verlag, Berlin 1979; S. 339.

Gattungsinteresse u. a. reflektiert.⁶ Darin kommt das objektive Interesse der gesamten Menschheit zum Ausdruck, menschliches und natürliches Leben auf dem Erdball zu erhalten, welches sich als Interesse an der Erhaltung des Weltfriedens darstellt. Und nicht nur das: angesichts des sich entwickelnden internationalen Kräfteverhältnisses stellt sich das Verhältnis von allgemeinen und besonderen, von Menschheits- und Klasseninteressen völlig neu. Es ist als dialektisches Widerspruchsverhältnis zu begreifen, in dem sich die Klasseninteressen als treibende, entwicklungsbewirkende Kraft entwickeln. D. h. weder nur die Menschheitsinteressen, die angesichts der großen [44] Gefahr für menschliche Existenz in den Vordergrund allen politischen Interesses rücken, noch allein das Klasseninteresse der Arbeiterklasse am gesellschaftlichen Fortschritt sind das die Entwicklung Bestimmende. Vielmehr wirkt gerade der Widerspruch zwischen den Interessen der Menschheit als Ganzes und den Interessen verschiedener Klassen, deren dialektische Wechselwirkung, deren Entgegensetzung und Bedingtheit als Triebkraft friedenspolitischen Engagements. Wesentlich für diese Entwicklungsprozesse ist, daß vorwiegend Klassen die Interessen der Menschen zu verwirklichen suchten, indem sie ihre eigenen, besonderen Interessen als allgemeine verstanden und indem sie erkannten, daß die Klasseninteressen sich letztlich nur unter Berücksichtigung der Menschheitsinteressen realisieren lassen.

Da dieser Widerspruch zwischen Menschheits- und Klasseninteressen, zwar nicht immer dominant für Motivationen von Friedenskräften ist, jedoch zumeist eine Seite des Widerspruchs erkannt und reflektiert wird, macht es sich erforderlich, nicht nur die konkret-historischen Bedingungen, unter denen sich dieser Widerspruch entfaltet, einer Analyse zu unterziehen, sondern auch dieses Widerspruchsverhältnis selbst. D. h. es erweist sich als unumgänglich, die Interessen innerhalb bestimmter gesellschaftlicher Subjekte (Klassen, soziale Gruppen, Individuen) zu differenzieren, deren allgemeinen Charakter herauszuarbeiten, um stärker noch objektive Interessenübereinstimmungen erkennen und als Triebkräfte nutzen zu können.

In der DDR sind vor allem folgende Interessen Grundlage des Zusammenwirkens von Marxisten und Christen: das Interesse an der Erhaltung des Weltfriedens und das Interesse am Schutz der natürlichen Umwelt des Menschen. Des weiteren ist das Prisma der objektiven und subjektiven Interessen, die ein Zusammengehen von Marxisten und Christen nicht nur möglich, sondern zugleich notwendig machen, außerordentlich breit gefächert, wie z. B. das Interesse an der weiteren Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft, an der Mehrung des gesellschaftlichen Reichtums zur Stabilisierung der DDR [45] als wichtiger internationaler Friedensfaktor, an der internationalen Solidarität mit notleidenden und um ihre Befreiung kämpfenden Völkern, an der Verwirklichung der ökonomischen Strategie der SED, an der Vervollkommnung der sozialistischen Demokratie, an der weiteren Festigung der politisch-moralischen Einheit des Volkes, an der Gestaltung gerechter sozialer Beziehungen u. a. m. Letztgenannte Interessen sind nicht allgemeine, sondern für den Sozialismus typische, d. h. besondere Interessen⁷, die durch das Klasseninteresse der Arbeiterklasse wesentlich geprägt sind. objektiv sind sie in allen Bevölkerungsschichten vorhanden, werden aber nur in dem Umfang zur gesellschaftlich wirksamen Kraft, wie sie mit vollem Bewußtsein zur Geltung gebracht werden. Bei Gläubigen zeigt sich im Prozeß des Bewußtwerdens ihrer objektiven Lebensinteressen die Besonderheit, daß diese durch das Prisma religiöser Spezifika widergespiegelt und begriffen werden. Die alleinige Betrachtung der *Reflexion* objektiver Lebensinteressen durch ein Prisma religiöser Spezifika wäre zu einseitig, da die Herausbildung von sozialen wie auch politischen Interessen ein Prozeß ist, in dem sowohl reflektiert als auch produziert wird. Sofern die relative Eigenständigkeit von Religion als gesellschaftlichem Bewußtsein, als ideologischem Verhältnis und als Institution anerkannt wird, ist

⁶ Hager führt aus, daß das allgemein-menschliche Interesse „eine neue Kategorie der Weltpolitik“ geworden ist. Kurt Hager, *Marxismus/Leninismus und Gegenwart*, Dietz Verlag, Berlin 1986, S. 13.

⁷ Unter anderem Blickwinkel tragen auch diese Interessen allgemeine Inhalte, sie erwachsen aus klassenspezifischen (besonderen) Interessen, sind zugleich allgemeine und besondere Interessen, die sich auch in einzelnen Interessen darstellen.

Religion auch eine gewisse selbständige *Produktion* von Interessen zuzuerkennen und zwar in einem widerspruchsvollen Verhältnis zur Reflexion objektiver Interessen. Das Verhältnis objektiver und subjektiver Interessen unterliegt jedoch nicht nur der Objekt-Subjekt-Dialektik, sondern zugleich dem Widerspruch von Allgemeinem-Besonderem-Einzelnem, d. h. Gläubige als Träger religiöser Weltanschauung reflektieren allgemeine objektive Interessen, die den materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen entspringen und in denen sie zugleich objektive Interessen produzieren. Reflexion und Produktion sind gleichsam geprägt durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Klasse, d. h. durch Klasseninteressen, die auch einzelne Interessen bedingen können. Das die Reflexion und Produktion von allgemeinen Interessen Bestimmende ist das besondere Interesse, das konkret-allgemeine, sprich wesentliche Interesse. Einmal mehr wird somit deutlich, daß die Überein-[46]stimmung allgemeiner objektiver Interessen nicht besondere Interessen nivelliert, sondern daß gerade durch das Bewußtwerden spezifischer Klasseninteressen diese Übereinstimmung zur Triebkraft gesellschaftlichen Fortschritts werden kann. So kommt in der internationalen Auseinandersetzung um die Erhaltung des Weltfriedens nicht nur allgemeinen, sogenannten Menschheitsinteressen wachsende Bedeutung zu, sondern auch Klasseninteressen und damit der Klassenkampf erhalten zunehmend Gewicht. Mit andren Worten: „von zwingende Gewalt objektiven, in den materiellen Existenzbedingungen der gegebenen Klassen verwurzelten Interessen ist durch das Auftreten von Menschheitsinteressen nicht aus der Welt zu schaffen. Umgekehrt stellen sich Menschheitsinteressen nicht schlechthin als etwas Äußerliches, Anderes den Klasseninteressen gegenüber dar. Letztendlich existieren sie überhaupt nicht losgelöst und unabhängig von den Interessen der die Menschheit unter den gegebenen Bedingungen konstituierenden Klassen und anderen Gruppierungen.“⁸ Wie E. Hahn weiter bemerkt, drücken Menschheitsinteressen „Erfordernisse oder Bestrebungen aus, die sich ergeben, wenn objektiv die Menschheit als Ganzes in ihrer Existenz oder Beschaffenheit von bestimmten aktuellen oder potentiellen Prozessen betroffen ist, über Möglichkeiten ihrer eigenen Höherentwicklung und Vervollkommnung verfügt oder mit Aufgaben und Situationen konfrontiert ist, die nur in gemeinsamer Aktion der Menschheit als Ganzes oder wesentlicher Bestandteile derselben bewältigt werden können.“⁹ In diesem Sinne lassen sich vier generelle Aktionen von Menschheitsinteressen unterscheiden:

1. ein Interesse an der physischen Fortexistenz der menschlichen Gattung;
2. ein Interesse an der Überwindung jener Differenziertheit der Entwicklung der menschlichen Gattung;
3. ein Interesse an der aktuellen und perspektivischen Sicherung und Reproduktion der natürlichen Existenzbedingungen der menschlichen Gattung, an der Realisierung eines rationellen Stoffwechsels zwischen Gesellschaft und Natur im globalen Maßstab;
4. ein Interesse an der kollektiven Beherrschung der gemein-[47]samen produktiven Potenzen der menschlichen Gattung.¹⁰

Auf welche Weise sich der Widerspruch zwischen diesen Menschheits- und Klasseninteressen (sowohl der Bourgeoisie als auch des Proletariats) entfaltet, steht in Abhängigkeit von der konkret-historischen Situation, insbesondere vom internationalen Kräfteverhältnis, welches wiederum Ausdruck dafür ist, wie sich der Grundwiderspruch der gegenwärtigen Epoche der Weltgeschichte bewegt.

Da sich die vorangegangenen Erkenntnisse nicht plakativ auf das Verhältnis von Marxisten und Christen übertragen lassen (beides sind sie sozial heterogene Kräfte, deren Interessen aus verschiedensten Lebenssphären erwachsen können), bleibt die Frage bestehen, woraus *gemeinsame*

⁸ Erich Hahn, Menschheitsentwicklung und Klasseninteressen, in: DZfPh, Berlin 36 (1988) 8, S. 677.

⁹ Ebenda, S. 678.

¹⁰ Vgl. ebenda, S. 670 f.

politische Interessen (die für die Zusammenarbeit von Marxisten und Christen von Bedeutung sind) entspringen und in welchem Zusammenhang diese zur religiösen Weltanschauung stehen.

Gemeinsame politische Interessen entstehen, wie bereits erwähnt, auf der Grundlage gemeinsamer sozialer Interessen, die aus den Produktionsverhältnissen hervorgehen. Die Frage nach dem Zusammenhang von politischem Interesse und religiöser Weltanschauung ist letztlich die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik. Beide existieren nicht als absolut selbständige gesellschaftliche Phänomene, sondern sind Erscheinungen des Oberbaus einer Gesellschaft und somit auch den allgemeinen Wechselbeziehungen von Basis und Überbau unterworfen. Geht es beim Verhältnis von Religion und Politik um die Frage der Zusammenarbeit, assoziiert man sogleich eine marxistische Wertung politischen Engagements von Gläubigen und ihren Kirchen. Diese Wertung ist bestimmt von Kriterien wie deren Haltung zu Frieden und Abrüstung, zu sozialem Fortschritt, zu Gerechtigkeit, Humanismus und Demokratie, welche Ausdruck der Gesetzmäßigkeiten des Kampfes um Frieden und der Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus sind. Mittels dieser Kriterien erhellt sich, daß sich die Widersprüchlichkeit der Klassenkämpfe für Frieden und gesellschaftlichen Fortschritt – sowohl wesentliche Widersprüche, die dem Sozialismus sein innerstes Gepräge geben und aus denen Triebkräfte der gesellschaftlichen Entwick-[48]lung wesentlich entspringen, als auch existentielle Widersprüche, in denen sich der Sozialismus in Auseinandersetzung mit dem Imperialismus entwickelt – auch im politischen Engagement von Gläubigen widerspiegeln.¹¹ Politisches Engagement von Gläubigen läßt sich somit nicht nur und nicht vordergründig auf eine spezifisch religiöse Motivation zurückführen, vielmehr ist es ein Geflecht von Interessen, Bedürfnissen, Werten und Motiven, in welchen sich die gesellschaftliche Widersprüchlichkeit widerspiegelt und in welchen die religiösen Motivation nur *einen* und nicht den bestimmenden Platz einnimmt. Demzufolge kann das politische Engagement von Gläubigen kein homogenes sein, sondern wird gekennzeichnet durch eine innere Widersprüchlichkeit und Differenziertheit nicht nur der verschiedenen Konfessionen, sondern selbst innerhalb eines bestimmten Bekenntnisses. Auf Grund bestimmter theologischer Positionen läßt sich ebenso nicht unvermittelt auf ein bestimmtes politisches Engagement schließen. Es macht sich daher unumgänglich, die Interessen jener gesellschaftlichen Subjekte zu analysieren, mit denen ein Zusammengehen angestrebt wird, um auch den Einfluß spezifisch religiöser Motivationen auf die politische Wirksamkeit näher beleuchten zu können. Es sind also jene partiellen Übereinstimmungen in politischen Fragen zu finden, die im Geiste echter Toleranz zur Triebkraft in der gesellschaftlichen Entwicklung werden können. Eine Übereinstimmung in der ganzen Breite der Politik zwischen Marxisten und Christen erreichen zu wollen, wäre sicher unreal, da Christen auch spezifische politische Interessen haben können. Dies erklärt sich daraus, daß es bei Marxisten und Christen nicht nur übereinstimmende, allgemeine Interessen gibt, sondern sich mit der spezifischen religiösen Aneignung der Welt auch spezifische, besondere Interessen bei Christen herausbilden. So verschafft sich die religiöse Spezifik auch in politischen Interessen Ausdruck, denn die soziale Sphäre, die Politik und die Ideologie stehen in einer inneren Beziehung zueinander, so daß das politische Interesse nicht losgelöst vom sozialen und ideologischen Interesse existiert. Letztlich bedingt das soziale Interesse das politische, jedoch bestimmt es dies nicht ausschließlich. Die Herausbildung politischer Interessen steht nicht in unmittelbarer, linearer Abhängigkeit von der Existenz bestimmter sozialer Interessen, sondern wird vermittelt durch die Weltanschauung, mit der soziale Sphären geistig angeeignet werden. Aus diesem Grunde weisen politische Interessen von Christen Besonderheiten auf, die sie zwar von denen der Marxisten unterscheiden, die jedoch nicht partielle Übereinstimmungen ausschließen. So ist es möglich, mittels der Analyse der objektiven Bedingungen für eine Zusammenarbeit auch jene subjektiven Bedingungen zu schaffen, die Zusammenarbeit eben nicht nur möglich, sondern

¹¹ Vgl. Olaf Klohr, Religion und Politik, in: Wissenschaftlicher Atheismus, Forschungsbericht 39. Ingenieurhochschule für Seefahrt Warnemünde/Wustrow, Rostock-Warnemünde 1986, S. 21.

wirklich werden lassen. M. E. gehören zu den subjektiven Bedingungen weder eine Ein- noch Unterordnung des weltanschaulich-philosophischen Gegensatzes, sondern die *Respektierung* der *eigenständigen* Weltanschauung des Partners, die Überzeugung, daß religiöser Glaube nicht zu antisozialistischen Haltungen verpflichtet und daß „... ein durch religiöse Überzeugung motiviertes Verantwortungsbewußtsein ein aufrechtes sittliches Verhalten, einen tätigen Humanismus hervorbringen kann ...“¹² Die wissenschaftliche Diskussion über die geistigen Gemeinsamkeiten wurde erst in den vergangenen Jahren in verstärktem Maße geführt, wobei vielfach auch von geistigen *Grundlagen* der Zusammenarbeit die Rede war.¹³ M. E. bildet die Übereinstimmung von *objektiven* Interessen die Basis für ein Zusammenwirken von Marxisten und Christen. Die geistigen Gemeinsamkeiten (wie die Übereinstimmung in grundlegenden politischen Fragen, die Übereinstimmung in moralischen Auffassungen zu Krieg und Frieden), welche auf das Engste mit humanistischen Wertvorstellungen zusammenhängen, sind in der jeweiligen konkret-historischen Situation lediglich *ein* Moment der in die Wirklichkeit tretenden Möglichkeit des gemeinsamen Kampfes um die Erhaltung des Weltfriedens. D. h. die geistigen Gemeinsamkeiten sind Ausdruck des Sich-Bewußtwerdens gemeinsamer objektiver „Interessen und kommen so als subjektive Triebkräfte zur Wirkung.

2. Ebenso wie sich objektive Grundlagen und subjektive Bedingungen der Zusammenarbeit von Marxisten und Christen historisch entwickeln, verändert sich auch die jeweilige *Form des Zusammenwirkens* in der Geschichte.

[50] Am antifaschistischen Kampf gegen die Hitlerdiktatur nahmen neben Kommunisten und Sozialdemokraten auch bürgerlich-liberale, demokratisch gesinnte Kräfte und auch Geistliche, Gläubige teil, um sich gemeinsam gegen Faschismus und Krieg zur Wehr zu setzen, wobei sie sich in unterschiedlicher Intensität im antifaschistischen Widerstand engagierten.¹⁴

Es gab zwischen dem kommunistischen Widerstand und dem antifaschistischen Engagement von Christen im Einzelfall starke Berührungspunkte, besonders im humanitären Bereich. Wobei die Frage nach ihrer Motivation nicht eindeutig beantwortet werden kann, da ein Geflecht und ein Ineinanderfließen von Beweggründen sie veranlaßt hat, aktiv gegen Faschismus und Krieg zu wirken; d. h. es bleibt ungeklärt, ob vorwiegend religiös-ethische Motive, überkommene Auffassungen über die Kluft zwischen Demokratie und Unfreiheit, der Kontrast zwischen Menschlichkeit und Unterdrückung, der Gegensatz zwischen Recht und Unrecht, der Widerspruch zwischen gerechtem und ungerechtem Krieg sie bewogen haben, sich zu engagieren.

Zahlreiche Christen wirkten (nicht nur in der Bekennenden Kirche¹⁵) in Berufung auf das Gebot der Nächstenliebe, gegen Rassenwahn und die sogenannten Nürnberger Gesetze, durch die

¹² Wolfgang Kliem, Religion und Friedenskampf in unserer Zeit, in: Die Philosophie des Friedens im Kampf gegen die Ideologie des Krieges, Dietz Verlag, Berlin 1984, S. 222.

¹³ Die Diskussion um geistige Gemeinsamkeiten wurde vor allem während des VI. Philosophiekongresses der DDR als auch während des Symposiums des Problemrates „Weltanschauliche Probleme der Zusammenarbeit von Kommunisten und Gläubigen“ beim Wissenschaftlichen Rat für Marx.-Leninistische Philosophie und des Forschungsbereiches Wiss. Atheismus des Instituts für Marxistisch-Leninistische Philosophie an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED vom 21. u. 22. Nov. 1905 in Berlin geführt. Im Referat der letztgenannten Veranstaltung geht Kliem vor allem auf die sogenannten geistigen Grundlagen des Zusammenwirkens von Kommunisten und christlichen Friedenskräften ein. Vgl. Wolfgang Kliem, Aktuelle Entwicklungen im Engagement christlicher Kirchen und anderer christlicher Kräfte für Frieden, Abrüstung und Entspannung, in: Thematische Information und Dokumentation, Reihe B, Heft 59, S. 30.

¹⁴ Meine Ausführungen zur Zusammenarbeit in der Zeit des Faschismus stützen sich auf folgende Dokumentationen:

Karl Drobisch, Gerhard Fischer (Hrsg.), Ihr Gewissen gebot es. Christen im Widerstand gegen den Hitlerfaschismus, Union Verlag, Berlin 1980, 422 S.

Karl Drobisch, Gerhard Fischer (Hrsg.), Widerstand aus Glauben. Christen in der Auseinandersetzung mit dem Hitlerfaschismus, Union Verlag, Berlin 1985, 444 S.

¹⁵ Unmittelbar vor Kriegsbeginn zeichnete sich auch innerhalb der Bekennenden Kirche eine deutliche Differenzierung ab. Nach einem Brief von Karl Barth an den tschechischen Theologen Josef Hromadka, in dem er die

jüdische Bürger rechtlos wurden, und halfen mit humanistischem Beistand bedrohten Juden, Kriegsgefangenen, Zwangsarbeitern und Verfolgten und standen damit in einer Front mit Kommunisten und anderen Gegnern des Faschismus. Vielfach wurde die Erfahrung gewonnen, daß trotz weltanschaulicher Verschiedenheit, ja trotz weltanschaulicher Gegensätzlichkeit nicht nur Verständigung, sondern sogar Einheit im politischen Kampf möglich ist. Die religiöse Widerspiegelung objektiver sozialer Bedingungen schließt nicht aus, daß „Bedürfnisse und Interessen zum Teil richtig erfaßt und zur Grundlage von Handlungsmotivationen werden können.“¹⁶ Trotzdem, daß Religion ihrem Wesen nach phantastische Widerspiegelung der Wirklichkeit ist, muß das Ergebnis dieses Erkenntnisprozesses nicht *illusionär*, bar jeder Realitätsbezogenheit sein. Der Erkennende selbst, das Erkenntnissubjekt existiert historisch konkret, d. h. innerhalb eines ganz bestimmten sozial-historischen Gefüges, von dem nicht nur das Erkenntnisobjekt, sondern auch das Subjekt und der Prozeß [50] des Erkennens bestimmt werden. So zeigt sich, daß auch bei weltanschaulich verschieden geprägten Erkenntnissubjekten die Widerspiegelung der objektiven Realität zu gemeinsamen Anschauungen führen kann und diese ihren Ausdruck in gemeinsamen, sozialen, politischen und ideologischen Interessen, Bedürfnissen und Zielen des Handelns finden.

Nicht nur im antifaschistischen Widerstand, sondern auch in den Jahren der antifaschistisch-demokratischen Umwälzungen zeigte sich, daß da, wo gemeinsame Lebensinteressen existierten und diese erkannt wurden, es zu gemeinsamen Aktionen für einen friedlichen Wiederaufbau Deutschlands kam. Dieser Prozeß des Bewußtwerdens gemeinsamer Interessen war begleitet von der Verarbeitung der geschichtlichen Erfahrungen aus der Zeit des Faschismus und des Widerstandes. Diese Erfahrungen haben heute nichts an Aktualität verloren, sondern gehören zu jenen geistigen Gemeinsamkeiten, die der Zusammenarbeit förderlich sind:

1. Christlicher Glaube und Faschismus standen und stehen in unlösbarem Gegensatz.
2. Religiöse Weltanschauungen verpflichten nicht zu politischer Neutralität, sondern können zur Einsicht in politische Realitäten und zur Parteinahme führen.
3. Weltanschauliche Unterschiede zwischen Marxismus und Christentum müssen nicht Hindernis für gemeinsames Handeln gegen Faschismus und Krieg und für eine demokratische Einheitsfront sein.
4. Für Kirchen erwies sich das Streben nach politischer Macht als verhängnisvoll und fügte ihrem kirchlichen Anliegen Schaden zu.
5. Alle Völker verbindet eine gemeinsame Aufgabe, eine gemeinsame Verantwortung für die Erhaltung des Friedens, an der jeder mit den ihm verliehenen Gaben mitzuwirken hat. [52]
6. Politische und soziale Gegensätze wurzeln letztlich nicht in weltanschaulichen Gegensätzen, sie resultieren aus dem widerspruchsvollen Prozeß, der sich zwischen Ökonomie – Politik – Ideologie vollzieht.
7. Auch kirchliche Amtsträger können sich gesellschaftlich engagieren, ohne sich mit ihrem religiösen Auftrag in Konflikt begeben zu müssen. Kirchliches und gesellschaftliches Engagement für Frieden und Fortschritt sind kein unlösbarer Widerspruch.

Die Zusammenarbeit von Kommunisten und Gläubigen in den Jahren nach dem II. Weltkrieg war geprägt von folgender Orientierung: „Über allem muß stehen: die Erkenntnis ganz gleich, ob sie aus den letzten Lehren der Religion oder aus der Lehre des wissenschaftlichen Sozialismus stammt, daß nach der größten geschichtlichen Katastrophe unseres Volkes alle, die guten

Notwendigkeit des bewaffneten Widerstandes gegen den Faschismus hervorhob, distanzierte sich ein Flügel der BK von ihm.

¹⁶ Wolfgang Kleinig, Gottfried Stiehler, Materialismus-Religion-Engagement für Frieden und Fortschritt, in: DZfPh, Berlin 36 (1988) 9, S. 808 f.

Willens sind, zusammenstehen müssen, in dem Streben: Deutschland muß leben!“¹⁷ Damit erlangte die Einbeziehung von Gläubigen und ihre Kirchen in die Prozesse grundlegender gesellschaftlicher Veränderungen und in die aktive Mitarbeit grundlegende Bedeutung. Ausgehend von dem Bestreben, Deutschland als unteilbare demokratische Republik wieder aufzubauen, entstand 1947 eine breite demokratische Bewegung des Volkskongresses für Einheit und gerechten Frieden, an deren Zustandekommen zahlreiche christliche Politiker, Theologen, Geistliche und gläubige Werktätige beteiligt waren. Jedoch komplizierte sich in den 50er Jahren das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, da kirchliche Kreise ihre loyale Haltung gegenüber der Arbeiter- und Bauernmacht verließen und sich auf die restaurative westdeutsche Entwicklung orientierten. So war vor dem Hintergrund des Zerfalls der Antihitlerkoalition und der aggressiven Politik des USA-Imperialismus die Beziehung zwischen Kommunisten und Gläubigen in der DDR ernststen Spannungen ausgesetzt.¹⁸

Schließlich wurden mit der organisatorischen und kirchenrechtlichen Verselbständigung der evangelischen Landeskirchen in der DDR 1969 neue Voraussetzungen für die verfassungsgemäße Gestaltung des Verhältnisses der Kirchen zum sozialistischen Staat geschaffen. Die Standortbestimmung der Evangelischen Kirche der DDR als „Kirche im Sozialismus“¹⁹ ist Ausdruck eines langjährigen Umdenkens in den Kirchen. Diese Standortbestimmung kann jedoch weder als abgeschlossen noch als losgelöst von der Einstellung zu Grundproblemen unserer Zeit, insbesondere zur Sicherung und Erhaltung des Weltfriedens gesehen werden. Aufs Engste mit Fragen der christlichen Existenz im realen Sozialismus verbunden sind das theologische Friedensverständnis und das kirchliche Friedensengagement. Das wird von realistisch denkenden Theologen, vor allem als Problem theologischer Kriterien für politisches Handeln diskutiert.²⁰ Darin kommt deutlich zum Ausdruck, daß politisches Handeln von Christen auf Interessen, Bedürfnisse und Werte gerichtet sein kann, die sie mit Marxisten gemeinsam haben. Mehr noch: es zeigt sich, daß *zunehmend gemeinsame* Interessen die Motivation für politisches Engagement von Christen bestimmen.

Markstein dieser Entwicklung war ohne Zweifel das Gespräch Erich Honeckers mit dem Vorstand der Konferenz der Kirchenleitungen des Bundes der Evangelischen Kirchen der DDR unter Leitung von Bischof A. Schönherr am 6. März 1978. Der beiderseitige Lernprozeß zeigt sich darin, daß Zusammenarbeit nicht mehr nur vereinzelt oder spontan auftritt, sondern den Charakter einer massenhaften Erscheinung besitzt. Sie entspringt den objektiven Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung der DDR. Aus diesem Grund ist es nichts Sensationelles, daß die Zusammenarbeit von Marxisten und Christen in allen Bereichen gesellschaftlichen Lebens anzutreffen ist. Übergreifendes und zugleich grundlegendes Verhältnis der Zusammenarbeit ist das Verhältnis der Arbeiter im materiellen Produktionsprozeß zueinander, somit das Verhältnis von Kommunisten und Gläubigen in sozialistischen Produktionsverhältnissen. Diese soziale Determiniertheit äußert sich auch in entsprechenden Formen des Überbaus:

¹⁷ Erklärung des ZK der SED, SED und Christentum, in: Dokumente der SED, Bd. 1, Dietz Verlag, Berlin 1951, S. 87. f.

¹⁸ Vgl. Herrmann Matern, Unser gemeinsamer Weg, zur sozialistischen Menschengemeinschaft, Dietz Verlag, Berlin 1969, S. 28 ff.

¹⁹ Geprägt wurde diese programmatische Formulierung auf der 3. Tagung der 1. Bundessynode des BEK in der DDR in Eisenach als eine „Kirche für die Mitmenschen“; als „Kirche nicht neben und nicht gegen den Sozialismus“, als „Kirche für die Menschen, die als Bürger eines sozialistischen Staates Christ sein wollen“.

²⁰ Vor allem für die Friedensarbeit aufgezeigt bei:

Walter Kreck, Theologische Kriterien für politisches Handeln in der Friedensarbeit, in: Neue Stimme; Ökumenische Monatszeitschrift zu Fragen in Kirche, Gesellschaft und Politik, Köln (1981) 5, S. 5 ff.

Walter Feurich, Gottes Liebe ist bei uns (Röm. 8, 31-39), in: Glaube und Gewissen. Eine protestantische Monatszeitschrift, Niemeyer Verlag, Halle 17 (1971) 9, S. 165 f.

Karl Fischer, „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat“ Predigt, Leipzig 11. u. 17. Okt. 1982, in: Kirchliche Bruderschaft Sachsens, Dresden 1983,

Manfred Haustein; Seelsorge und Gesellschaft, in: Kirchliche Bruderschaft Sachsens, Dresden 1983.

im politischen Bündnis der Parteien im Demokratischen Block und im gemeinsamen wirken von Kommunisten und Gläubigen in gesellschaftlichen Organisationen, insbesondere in der Nationalen Front. Wohl die Komplizierteste, aber deshalb in der theoretischen Diskussion nicht zu ignorierende Form der [54] Zusammenarbeit ist die von Staat und Kirche. Bei klarer Trennung von Staat und Kirche besteht die gemeinsame Verantwortung für das Wohl des Menschen, ohne ein Bündnis von „Thron und Altar“ assoziieren zu wollen. Diese gemeinsame Verantwortung wurzelt in gemeinsamen grundlegenden Lebensinteressen. Auch die verschiedene Reflexion dieser Interessen durch Staat und Kirche entbindet nicht aus der objektiven Notwendigkeit der Realisierung dieser Interessen. Um der gemeinsamen Ziele willen, ist es notwendig, zwischen Staat und Kirche normale, verfassungsmäßige, konstruktive Beziehungen herzustellen. Dies kann sich nicht in einem einmaligen Akt vollziehen, sondern ist das Ergebnis eines langjährigen Entwicklungs- und Lernprozesses. Eine neue Qualität errichten die Beziehungen zwischen Staat und Kirche mit dem Treffen am 6. März 1978, welches Ausdruck der gewachsenen politisch-moralischen Einheit des Volkes ist und nachdrücklich zur inneren Stabilität der DDR beigetragen hat.²¹ So haben die Kirchen verstanden, „daß die SED ihnen konstruktive Mitwirkungsmöglichkeit in großer Eigenständigkeit an den humanistischen Zielen des Sozialismus einräumte und damit die innerkirchliche Diskussion nach der Zukunft einer Kirche im Sozialismus positiv beeinflusste.“²² Die Frage nach der Zukunft einer Kirche im Sozialismus gewinnt angesichts der objektiv notwendig gewordenen Zusammenarbeit von Marxisten und Christen²³ mehr und mehr Gewicht. Die weltgeschichtlichen Entwicklungsprozesse haben die Koalition der Vernünftigen und Realisten auf die Tagesordnung gesetzt. Dies gilt nicht nur für die internationalen Beziehungen, sondern zeigt sich auch als objektives Erfordernis für die erfolgreiche Entwicklung des Sozialismus in der DDR. [59]

²¹ Vgl. Horst Dohle, Das Gespräch vom 6.3.1978, in: Beiträge zur Geschichte der Kirchenpolitik der SED, Berlin 1997, S. 90.

²² Ebenda, S. 91.

²³ Der Begriff „Zusammenarbeit von Marxisten und Christen“ wird synonym verwendet für den Begriff „Zusammenarbeit von Kommunisten und Gläubigen“ (für Zusammengehen ..., Zusammenwirken ...), auch wenn mit „Kommunisten“ vorwiegend eine bestimmte politische Haltung impliziert wird und mit „Marxisten“ die weltanschauliche Orientierung in den Vordergrund tritt. Auch die Unterscheidung von „Gläubigen“ und „Christen“ ist für das Problem der Zusammenarbeit unwesentlich, ohne Glaubensunterschiede zwischen Christen und Andersgläubenden ignorieren zu wollen.

Dieter Müntz: Der Kampf um einen sicheren Frieden – wichtiges Anliegen unserer Kirchenpolitik

Anfang Mai 1988 befaßten sich viele Kolloquia und wissenschaftliche Konferenzen in unserem Lande aus Anlaß des 170. Geburtstages von Karl Marx besonders intensiv mit seiner Lehre. Es ist nicht verwunderlich, daß bei der Marxschen Universalität in diesem Zusammenhang neue Bezüge und Impulse für sehr aktuelle Aufgabenstellungen zu vielen Bereichen unseres gesellschaftlichen Lebens aufgedeckt wurden, so zur Frage Nr. 1 unserer Zeit, der Sicherung und Erhaltung des Friedens, und der wichtigsten Methode bei der Erreichung dieses Ziels, der Schaffung und Festigung einer breiten Koalition der Vernünftigen. In diesem Kontext steht auch die Zusammenarbeit mit Gläubigen in unserem Land in neuer Dimension. Auch auf diese Frage hilft uns Marx, immer neue Antworten zu finden.

Zur Revolutionierung des philosophischen Denkens durch ihn gehört auch eine neue, die wissenschaftliche Religionsauffassung. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß Marx bei der Charakterbestimmung der Religion in der Ausbeutergesellschaft als Opium des Volkes nicht stehen blieb, sondern ihren Doppelcharakter entdeckte, der bis heute Ausgangspunkt all unserer kirchenpolitischen Überlegungen geblieben ist. Religion ist, so formulierte Karl Marx treffend, in einem der „Ausdruck des wirklichen Elend“ und zum anderen die „Protestation gegen das wirkliche Elend“.¹ Damit waren zumindest zwei revolutionierende Gedanken 'geboren: Erstens war die wesentliche Entdeckung gemacht, daß sich Religion in der Klassengesellschaft vorwiegend aus dem „wirklichen Elend“ – dem Ausbeutungsverhältnis reproduziert, daß also wesentliche Wurzeln nicht, wie vor Marx angenommen, in der Unwissenheit der Menschen bestehen, sondern sozialen Charakter tragen.

Gerade diese Erkenntnis hat fundamentale kirchenpolitische Be-[60]deutung, indem sie uns vor Fehlern des bürgerlichen Atheismus bewahrt. Dieser wollte die Religion durch Antigottbe-weise, durch Aufklärung und, als das nichts half, durch Kirchenkampf überwinden. Die Marxsche Entdeckung gestattet uns eine grundsätzlich andere Auffassung von der Rolle der Religion und des religiösen Bürgers, die durch weitgehende Toleranz und die Einbeziehung religiöser Menschen in die Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft gekennzeichnet ist.

Zweitens hatte Marx mit seiner Protestationsauffassung die Grundlage dafür geschaffen, daß die Interessenübereinstimmung von Kommunisten und Christen im gemeinsamen Kampf um das „Paradies auf Erden“ als wichtige Triebkraft der sozialen Entwicklung angesehen werden kann. Bekanntlich faßte Lenin diese Position einmal in die Worte: „Die Einheit des wirklich revolutionären Kampfes der unterdrückten Klasse für ein Paradies auf Erden ist uns wichtiger als die Einheit der Meinungen des Proletariats über das Paradies im Himmel“.²

Zwar war diese Erkenntnis nicht neu; sie ist jedoch Ausdruck einer wichtigen methodologischen Grundlinie Marxschen Denkens – alles Progressive in der Geschichte bei der Ausarbeitung der neuen Theorie gewissenhaft zu berücksichtigen.

Diese Methodologie ist heute aus der marxistischen Wissenschaft überhaupt nicht mehr wegzudenken. Sie findet z. B. in den Thesen über Martin Luther und Thomas Müntzer anläßlich ihrer 500. Geburtstage, in der Wertung ihrer historischen Leistungen deutlichen Ausdruck. Das gestattet es, die Bedeutung Martin Luthers heute darin zu sehen, daß er durch seinen Kampf gegen das „internationale Zentrum des Feudalsystems“ die Reformation auslöste. Die Reformation aber wurde wesentlicher Bestandteil der beginnenden bürgerlichen Revolution, bildete die ideologische Klammer für die sie tragenden höchst unterschiedlichen Klassenkräfte und gab im weiteren Verlauf des revolutionären Prozesses den Rahmen für deren rasche Differenzierung ab. So bestimmt der historische Platz dieser Revolution im beginnenden Übergangsprozeß vom

¹ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in: MEW, Bd. 1., S. 378.

² Waldimir Iljitsch Lenin, Sozialismus und Religion, in: Werke, Bd. 10, S. 73.

Feudalismus zum Kapitalismus – unter noch unausgereiften objektiven und subjektiven Bedingungen – ihren Charakter als frühbürgerlich. Das Verhältnis zur Obrigkeit sowie die Frage nach den Mitteln zur Durchsetzung der re-[61]formatorischen Ziele wurden zum wichtigsten Streitpunkt zwischen Luther und der Volksbewegung, die er zeitweise noch partiell unterstützte. Zunehmend wurde er jedoch von ihren weiterdrängenden Kräften, insbesondere von Thomas Müntzer, kritisiert und angegriffen und setzte sich seinerseits mit ihnen auseinander.³

Müntzers historische Leistungen werden heute darin gesehen, daß er unter den Bedingungen des beginnenden Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus eine Theologie der Revolution entwickelte, die die Sehnsüchte der Ausgebeuteten und Unterdrückten reflektierte und ihrerseits den Differenzierungs- und Radikalisierungsprozeß der reformatorischen Bewegung, also die religiöse Protestation, bis zu ihren revolutionärsten Konsequenzen vorantrieb. Seine Vorstellungen über Weg, Mittel und Endziel des Volkskampfes waren zunehmend von jenen Bildern beherrscht, die die Apokalypsen des Alten und Neuen Testaments von der Endzeit als dem Gericht Gottes über die Gottlosen bieten. Wenngleich Müntzers Zielvorstellungen von einem Reich göttlicher Gerechtigkeit zu dieser Zeit unerfüllt bleiben mußten, entsprach er mit der Aktivierung breiter Volksschichten zum Kampf gegen die Feudalgewalten Erfordernissen der frühbürgerlichen Revolution. Er gab dem Kampf die damals notwendige „göttliche Legitimation“.⁴

Religiöse Motive haben auch in späteren Zeitetappen und an den verschiedensten Orten der Erde Gläubige zum Kampf für Frieden, Gerechtigkeit und sozialen Fortschritt motiviert und tun das bis in unsere heutige Zeit. So leiten religiöse Menschen aus ihren Glaubensauffassungen die Unversöhnlichkeit mit Ausbeutung und Unterdrückung und besonders mit dem Rassismus ab; christliche Nächstenliebe motiviert viele Gläubige zur Beteiligung an Solidaritätsaktionen unseres Staates oder läßt sie imperialistische Gewalttaten verabscheuen; der Geist der Bergpredigt motiviert Christen in der DDR zur Unterstützung durchaus nicht einseitig pazifistischer Methoden des Kampfes um Frieden und Gerechtigkeit.⁵ Welche praktischen Schlußfolgerungen religiöse Bürger aus dem Protestationspotential ihres Glaubens ableiten, hängt stark von ihren gesellschaftlichen Erfahrungen und von dem politischen Einfluß ab, dem sie konkret ausgesetzt [62] sind. Hier wird der dialektische Zusammenhang von Gesamtpolitik und Kirchenpolitik sehr deutlich. Aus ihm folgt unmittelbar, daß die Kirchenpolitik ihren Beitrag zur Durchsetzung des obersten gesamtpolitischen Ziels, des Kampfes um die Erhaltung und Sicherung des Friedens, als wichtigstes Anliegen zu betrachten hat. Unterstützt durch gesellschaftliche Einflüsse gelingt es haupt- und nebenamtlichen Funktionsträgern aller Kirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR, die Friedenspolitik des sozialistischen Staates immer besser zu verstehen, mitzutragen und auch im ökumenischen Raum durch eigenständige Beiträge mitzugestalten. Die konsequente Durchsetzung unserer Kirchenpolitik hat sich bewährt. So können wir heute allgemein feststellen, daß kirchliche Kreise, darunter kirchenleitende Persönlichkeiten die Friedenspolitik der sozialistischen Staaten mit der UdSSR an der Spitze als die wesentliche friedenserhaltende Kraft ansehen und sie auch öffentlich unterstützen. Durch die großen Erfolge bei der konsequenten Durchsetzung des Friedensprogramms des Sozialismus wurden hier resignierende oder illusorische Vorstellungen besonders in der letzten Zeit sichtbar zurückgedrängt. Pazifistische Auffassungen sind auch unter religiösen Bürgern unseres Landes noch verbreitet, wobei aber gerade hier in der jüngsten Zeit eine verstärkte Differenzierung zu beobachten ist. Zu beachten ist auch, daß pazifistische Entscheidungen nicht immer religiös motiviert sind. Pazifistische Gründe werden in Diskussionen junger Gläubiger häufig im

³ Vgl. Thesen über Martin Luther, in: Martin Luther-Ehrung 1983 der Deutschen Demokratischen Republik, Berlin 1981, S. 8 und 10.

⁴ Vgl. Thesen über Thomas Müntzer, in: Einheit, Berlin 43 (1988) 1, S. 48.

⁵ Vgl. Hans Lutter, Olaf Klohr, Aktuelle Probleme der Zusammenarbeit von Kommunisten und Gläubigen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 33 (1985) 10, S. 875 und 881.

Zusammenhang mit ihrer Haltung zum Wehrdienst angeführt. Diese Inanspruchnahme des Pazifismus zur Begründung einer individual-ethischen Entscheidung verkürzt freilich das Hauptanliegen des klassischen Pazifismus – Schaffung einer internationalen Friedensordnung durch ein System des Vertrauens und der Verträge – in unzulässiger Weise und verstellt den Blick dafür, daß dieses politische Hauptanliegen des klassischen Pazifismus in der Politik der friedlichen Koexistenz bewahrt ist. Ein evangelischer Pfarrer brachte einmal in einem Gespräch zum Ausdruck, daß er zwar in seinem Herzen Pazifist sei, jedoch einsehe, daß eine gerechte Gesellschaftsordnung wie der Sozialismus alles tun müsse, um nicht wieder vernichtet zu werden. Bei derartiger Interessenübereinstimmung [63] von Kommunisten und Christen ist eine Zusammenarbeit ohne wenn und aber möglich.

Ansatzpunkte für eine solche Zusammenarbeit ergeben sich, wenn z. B. das reformierte Moderamen in der DDR in Anlehnung an eine entsprechende Erklärung des reformierten Moderamens in der BRD, in der die Entwicklung, der Besitz oder die Anwendung von Massenvernichtungswaffen zum status confessionis erklärt wird, zum öffentlichen Protest auffordert. Von dieser Grundlage aus haben viele reformierte Pastoren ihre Stimme gegen SDI oder gegen Modernisierungsvorstellungen von NATO-Strategen bzgl. ihrer atomaren Kurzstreckenraketen erhoben. Viele Kirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR, besonders ihre Leitungen, betonen, daß sie die Haltung ihrer Amtsträger und Mitglieder in diesen Fragen nicht normieren und jeder seine staatsbürgerliche Haltung selbst bestimmen könne. Aber kirchenamtliche Erklärungen wirken selbstredend im hohen Maße meinungsbildend. Das wird besonders deutlich an folgenden Aussagen der Leitung der Johannischen Kirche in der DDR: „So schwer es auch manchmal sein mag, für die Gesellschaft zu leben und zu arbeiten, so schön ist es auch. Diese aus dem Leben im Raum unserer Kirche gewonnene Erkenntnis ließ auch Glieder der Johannischen Kirche bald hineinfinden in die Aufgaben der Arbeit an den großen gemeinsamen Zielen aller Bürger unseres Staates im Rahmen der Nationalen Front der DDR. Nach Zeiten der Verfolgung und des Verbots hat auch für die Glieder der Johannischen Kirche in der DDR in dem von Marxisten geführten sozialistischen Staat eine Zeit fruchtbarer, friedlicher Arbeit begonnen. Die johannischen Christen verstehen diese Möglichkeiten als ein Geschenk Gottes, wissen aber, daß sie unter großen Opfern geschaffen und mit großem Einsatz gehalten werden. Sie fühlen sich gerufen, zur Erhaltung des Friedens, zur Lösung der anderen dringenden Probleme unserer Zeit ihren aktiven Beitrag zu leisten“.⁶

In den evangelischen Landeskirchen wirken Synodenbeschlüsse, Erklärungen der Kirchenleitungen bzw. ihrer Mitglieder hochgradig meinungsbildend. Generalsuperintendent Bransch erklärte in einem Vortrag vor dem Bezirksvorstand der CDU am 10.12.1986: „Viele Anzeichen deuten darauf hin, daß in dem Bemühen, [64] neue Möglichkeiten für den Weltfrieden zu finden, eine Gemeinsamkeit zwischen Marxisten und Christen wächst, die ein hohes Maß an Übereinstimmung erkennen läßt und eine tragfähige Basis für die künftige Weiterentwicklung der Beziehungen abgibt. Es gibt in der Wertung des Zieles einer neuen Weltfriedensordnung vielfältige Übereinstimmung, in der Beurteilung des Weges dorthin jedoch auch unterschiedliche Standpunkte zwischen Staat und Kirche. Diese Unterschiede betreffen vor allem Fragen der persönlichen Entscheidung einzelner Christen in bezug auf den Wehrdienst. Auch Probleme der Wehrerziehung und der Werbung für militärische Berufe gehören hierher.“⁷ Im gleichen Vortrag erklärte Bransch: „Es gehört zum Zeugnis und Dienst einer kirchlichen Diakonie in einer sozialistischen Gesellschaft, immer neu Ausschau zu halten nach Aufgaben, nach Gruppen und einzelnen Menschen, die – aus welchen einsehbaren Gründen auch immer – noch nicht die Aufmerksamkeit, die gesellschaftliche Hilfestellung fanden, derer sie bedürfen.“⁸

⁶ Johannische Kirche in der DDR (Hrsg.): Fünfzig Jahre Johannische Kirche, Festschrift, Berlin 1976, S. 26.

⁷ Günter Bransch, Kirche auf dem Wege, Berlin 1987, S. 26.

⁸ Ebenda, S. 22.

Sowohl die von Bransch genannten Problemfelder wie diese kirchliche Aufgabenbeschreibung zeigen, daß ein hohes Maß an friedenspolitischer Übereinstimmung nicht verwechselt werden darf mit harmonisierter Konfliktlosigkeit im Verhältnis von Staat und Kirche. Gerade angesichts jüngster Entwicklungen ist erkennbar, daß dieses Verhältnis immer neuer Anstrengungen in Richtung auf Konstruktivität, Berechenbarkeit und gesicherter Identität der Beteiligten bedarf.

Das belegen einige von Bischof Leich im Gespräch mit Erich Honecker am 3.3.1988 vertretene Positionen. Der Bischof brachte bei dieser Gelegenheit zum Ausdruck, daß die gemeinsame „Sorge um die Erhaltung des Friedens auch von der Kirche als wichtiges Bindeglied zwischen Staat und Kirche verstanden und daß zu den Grundsätzen des 6.3.1978 keine Alternative gesehen wird. Die Formel „Kirche im Sozialismus“ begreife die Kirche als konstruktiv mitarbeitenden Partner, der das Wohl des Gemeinwesens und die Möglichkeit des Sozialismus als eine gerechtere Form des Miteinanders von Menschen bejaht. Es sei nicht Aufgabe der Kirche, eine Oppositionspartei zu sein oder Akklamationen abzugeben; vielmehr sei sie zur Mitarbeit bereit, wo man sagen könne, „Gott sei Dank“. Wo man das nicht könne, [65] würde man sich zu Wort melden und freimütig sprechen.

Eine Erklärung – „10 Jahre 6. März 1978 – Erfahrungen und Ausblick aus der Sicht der Johannischen Kirche in der DDR“ – kommt resümierend zu der Feststellung: „Wir glauben, daß uns Gott auf diesen Weg geführt hat, wir bitten ihn, daß er diesen Weg weiter segnen möge und wir sind sicher, daß dieser Weg den Menschen und ihrer Zukunft in Frieden dient“.

„Eine Kirche ist keine politische oder gesellschaftliche Organisation. Sie steht jedoch in Wechselwirkung zum gesellschaftlichen Umfeld, vornehmlich über Erfahrungen und Aktivitäten ihrer Glieder. Dabei ist es in die Entscheidung des Einzelnen gestellt, in welcher Weise Erkanntes in konkretes Handeln umgesetzt wird: am Arbeitsplatz, in der Nachbarschaftshilfe in gesellschaftlichen Organisationen und Parteien, vornehmlich der CDU, in den Ausschüssen der Nationalen Front oder als Abgeordneter. Es wissen sich alle Glieder der Johannischen Kirche von der kirchlichen Gemeinschaft getragen, wenn sie sich in der sozialistischen Gesellschaft aus dem Glauben heraus für den Nächsten einsetzen ... Hilfe zu geben in konkreter Form und ein Zusammenwirken mit anderen bei der Bewältigung von Aufgaben, die den Menschen dienen, ist für uns Glaubensauftrag ... Bezogen auf den Geist des 6. März 1978 meinen wir, daß alle, die davon angesprochen sind, den Absichten und Zielen des Tages am besten dienen, wenn sie in seinem Geist in ihrem Leben und Handeln wirken und ihn zu einer Kraft werden lassen, die das Zusammenleben und die Zusammenarbeit in unserem sozialistischen Land weitergestaltet.“⁹

Alle diese kirchlichen Gedanken zur Zusammenarbeit bei der Lösung nationaler und internationaler Aufgaben bilden eine tragfähige Basis für die Verbreitung einer Koalition der Vernünftigen in unserem Lande, die auf der Grundlage gemeinsamer Interessen unter Hintanstellung alles Trennenden bei der weiteren Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft und der Lösung der großen Menschheitsfragen zunehmend enger zusammenarbeiten. Dabei hat es sich als bedeutsam erwiesen, daß sich die jeweiligen Partner bemühen, die gegenseitigen Positionen kennenzulernen und die Haltung des anderen zu verstehen. [66] Auf dieser Grundlage wird es möglich sein, die Effektivität der Zusammenarbeit immer weiter zu erhöhen. [68]

⁹ Erklärung – 10 Jahre 6. März 1978 – Erfahrungen und Ausblick aus der Sicht der Johannischen Kirche in der DDR, in: Neues Deutschland. B-Ausgabe, Berlin 43 (1988) 127, S. 2.

Marco Wiegand. Die katholische Kirche in der DDR. Eine Betrachtung nach dem Katholikentreffen in Dresden 1987

Die stabile und dynamische Entwicklung der DDR, ihre Politik zum Wohle des Volkes und zur Festigung des Friedens sowie die Verwirklichung der Aufgabe des XI. Parteitages der SED, jeden Bürger, unabhängig von seiner Weltanschauung und seinem religiösen Bekenntnis, in die Lösung der gesellschaftlichen Belange einzubeziehen, haben den Bewußtseinsprozeß der Bürger katholischen Glaubens kontinuierlich im Sinne einer stetigen Festigung ihrer loyalen staatsbürgerlichen Haltung, ihres politischen und gesellschaftlichen Engagements für die sozialistische Gesellschaft vorangebracht.

Unser Staat strebt wie gegenüber den evangelischen Kirchen die kontinuierliche Entwicklung verfassungsgerechter, konstruktiver und vertrauensvoller Beziehungen gegenüber der katholischen Kirche an. Das im Gespräch am 6.3.1970 vom Vorsitzenden des Staatsrates der DDR, Erich Honecker, mit dem Vorstand der Konferenz der evangelischen Kirchenleitungen in der DDR dargelegte, in der Folge praktizierte und im Gespräch am 3.3.1978 mit dem Vorsitzenden der Konferenz der evangelischen Kirchenleitungen in der DDR bekräftigte Verhältnis des Staates zu den Kirchen gilt grundsätzlich auch für die katholische Kirche, obgleich das Selbstverständnis dieser Kirche in ihrer kirchenpolitischen Entwicklung und in ihrer Haltung zu Staat und Gesellschaft in der DDR deutlich unterschiedene spezifische Züge tragen.

Das Gespräch Erich Honeckers mit dem damaligen Vorsitzenden der Berliner Bischofskonferenz, Bischof Gerhard Schaffran, vom 15. Januar 1981 hat diese Grundsätze der Staatspolitik gegenüber der katholischen Kirche in der DDR, die aus der Gesamtpolitik der entwickelten sozialistischen Gesellschaft hervorgehen und ständig weiter ausgestaltet worden, dargelegt [69] und bekräftigt. Derartige, die Grundorientierung bestimmende Gespräche auf höchster Ebene sind Ausdruck eines fortgesetzten, vor gegenseitigem Respekt und Verständnis getragenen Dialogs zwischen Vertretern des Staates und Repräsentanten der katholischen Kirche auf allen Ebenen, die in beiderseitigem Interesse eine Entwicklung der Staat-Kirche-Beziehungen ermöglicht haben.

So konnte Erich Honecker im vergangenen Jahr feststellen: „Mit diesen vertrauensvollen Gesprächen hat das Verhältnis zwischen Staat und Kirche an Offenheit, Verständnis und Bereitschaft zu konstruktiven Regelungen gewonnen, Damit wurde die Grundlage für die weitere Entwicklung sachlicher, verfassungsgerechter und verständnisvoller Beziehungen gelegt. Diese bewährte Politik werden wir auch in Zukunft fortsetzen.“¹

Die Spezifik des katholischen Kirchenverständnisses hat unter den historischen Entwicklungsbedingungen in der DDR dazu geführt, daß sie sich nicht wie die evangelischen Landeskirchen in den Kategorien einer „Kirche im Sozialismus“ meint bewegen zu können. Die katholische Kirche in der DDR versteht sich als Teil der Weltkirche und „hat nicht einen überschaubar umgrenzten landeskirchlichen Charakter, sondern hat sich weltweit den vielfältigen Problemen der Menschheit zu stellen“.² Damit sucht sie dem Grundsatz des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) zu folgen, daß die Kirche „an kein politisches System gebunden“ sei. Regionale Erklärungen können nicht losgelöst werden von denen der Weltkirche und so sind auch die Äußerungen der katholischen Kirche im Bereich der Berliner Bischofskonferenz im Kontext der entsprechenden Dokumente des Vatikans zu betrachten. Die Bischöfe sind nach katholischem Kirchenverständnis nicht einer Synode, sondern dem Papst und den vatikanischen Behörden rechenschaftspflichtig und erhalten auch von dorthin verbindliche grundlegende Orientierungen für ihre Tätigkeit im Bereich der Kirche in der DDR. So sind die Diözesanbischöfe verpflichtet, alle 5 Jahre einen „Ad limina“-Besuch im Vatikan abzustatten, um über ihre Tätigkeit Bericht

¹ Interview E. Honeckers für belgische Journalisten, in: Neues Deutschland, 13.10.1987, S. 3.

² Vgl. St. Hedwigsblatt, Katholisches Kirchenblatt im Bistum Berlin, Nr. 43, 23. 101 1988, S. 341.

zu geben und neue Weisungen entgegenzunehmen.³ Die letzte „Ad limina“-Visite der Ortsbischöfe [70] der Berliner Bischofskonferenz fand im November 1987 nach dem Katholikentreffen statt. Sowohl die Bischöfe als auch der Papst und Vertreter von vatikanischen Dienststellen haben hier und in den letzten Jahren erkennen lassen daß sie sich zunehmend auf Bürger katholischen Glaubens einstellen, die unsere Gesellschaft aktiv mitgestalten und ihre Perspektive im Sozialismus sehen, wo sie stetig und unaufhaltsam die Weltverantwortung ihres Glaubens reflektieren und ihr christlich-humanistisches Potential in die Alltagswelt des Sozialismus einbringen können. Papst Johannes Paul II. forderte in seiner Ansprache an die Ortsbischöfe der Berliner Bischofskonferenz dazu auf, „einen Beitrag für das Gemeinwohl der Gesellschaft und der in ihr lebenden Mitbürger (zu) leisten“. „Die Christen in eurem Land möchten zu Recht ihre Begabungen und Fähigkeiten in eure Gesellschaft einbringen, ohne dabei jedoch ihre Glaubensüberzeugungen verleugnen zu müssen.“⁴ Er orientierte ausdrücklich darauf, „dieses Stück Welt“ als „ein Zuhause“, als „Heimat“ anzunehmen.⁵

Die hier deutlich werdenden neuen Akzente zur Mitarbeit der Katholiken in unserer Gesellschaft standen in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Katholikentreffen in Dresden vom 10. bis 12. Juli 1987. Es war in den letzten Jahren das bedeutendste Ereignis zur weiteren Ausgestaltung verfassungsgerechter, konstruktiver und vertrauensvoller Staat-Kirche-Beziehungen. Diese erste derartige zentrale Großveranstaltung für die gesamte katholische Kirche in der DDR demonstrierte die breiten Möglichkeiten kirchlichen Wirkens in unserem Land und vereinte etwa 100.000 Teilnehmer. Die Berliner Bischofskonferenz konzipierte das Katholikentreffen auf der Grundlage ihres Verständnisses von der Rolle der Kirche in unserer Gesellschaft als ein „Fest des Glaubens“ mit Wallfahrtscharakter und betont religiöser Prägung seines gesamten Programms. Am inhaltlichen Gesamtkonzept war beeindruckend, daß den Gedanken der Solidarität und der Nächstenliebe (Caritas) breiter Raum gewidmet wurde.

Für die Teilnehmer und die Öffentlichkeit wurde überzeugend der Eindruck vermittelt, daß katholische Christen in der DDR als gleichberechtigte und gleichgeachtete Staatsbürger ihren [71] Glauben leben können, daß unser Staat religiöse Anliegen respektiert und durch seine Unterstützung ermöglicht, ein derartiges religiöses Fest ungehindert und unter günstigen äußeren Bedingungen durchführen zu können. Kardinal Meisner, der Vorsitzende der Berliner Bischofskonferenz, hat diese Erfahrung öffentlich bestätigt.⁶

In Predigten und Ansprachen brachten die Bischöfe der Berliner Bischofskonferenz die gegenwärtige Haltung der katholischen Kirche zu unserem Staat und zu unserer Gesellschaft zum Ausdruck. Kardinal Meisner sagte in seiner Predigt zum Festgottesdienst auf dem Katholikentreffen: „Wir sollen und wollen nicht Zuschauer in der Geschichte des Wortes Gottes in unserem Lande sein, sondern Mitwirkende. Hier haben wir alle unsere Möglichkeiten“.⁷

Der damalige Bischof des Bistums Dresden-Meißen, Gerhard Schaffran, erklärte: „Wir müssen täglich neu versuchen, wie Christen zu sein und das heißt nichts anderes als für andere da sein. Wir können und müssen uns den brennenden Problemen unserer Zeit stellen. Wir können und müssen mitsprechen und mitarbeiten dort, wo um Lösung dieser Probleme gerungen wird“.⁸ Derartige Aussagen lassen eine eindeutige Orientierung auf die Mitarbeit, auf das Engagement der katholischen Bürger für unsere Gesellschaft erkennen, wie sie bisher nur in den Dokumenten der

³ Besuch der Gräber der Apostel Petrus und Paulus – „Visitatioliminum Apostolorum“.

⁴ Zit. nach: St: Hedwigsblatt, Nr. 51/52, 25.12.1987, S. 415.

⁵ Vgl. ebenda, S. 406.

⁶ Vgl. St. Hedwigsblatt, Nr. 30, 26.7.1987, S. 235.

⁷ Ebenda, S. 238.

⁸ Zit. nach: Rede von Bischof Schaffran auf der Statio beim Katholikentreffen, herausgegeben von der Pressestelle der katholischen Kirche.

Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR in Dresden 1973-1975) in Auswertung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) gegeben worden war.⁹

Es fehlte jedoch auch nicht an Versuchen, die kontinuierliche und konstruktive Politik gegenüber der katholischen Kirche in der DDR zu diskreditieren. So heißt es in einem Kommentar der Katholischen Nachrichtenagentur der BRD (KNA): „40 Jahre kommunistische Herrschaft und atheistische Indoktrination, vier Jahrzehnte gesellschaftliche Diskriminierung und wirtschaftliche Benachteiligung praktizierender Christen vermochten den Glauben in der DDR nicht einzudämmen, geschweige denn auszulösen.“¹⁰ Weiterhin wird behauptet; daß die etwa 1 Million Katholiken sich als „Bürger zweiter Klasse fühlen“ und ein „politisch diskriminierte Minderheit“ darstellen.¹¹ Diese [72] Darstellung entbehrt jeder objektiven Grundlage. Viele gläubige und praktizierende Katholiken gestalten den Sozialismus aktiv mit, u. a. als Bürgermeister, Abgeordnete; Lehrer, Ingenieure, Ärzte, PGH-Vorsitzende, Leiter von volkseigenen Betrieben und Gesundheitseinrichtungen, Mitarbeiter in Rechtspflegeorganen und im Staatsapparat, im Hoch- und Fachschulwesen. Es gibt zahlreiche öffentliche Aktivitäten der katholischen Kirche, die keinerlei Einschränkungen unterliegen, wie Gottesdienste, Wallfahrten und Prozessionen. Im Mai 1985 fand in Berlin ein katholischer Jugendkongreß mit 1000 Teilnehmern statt. Zahlreiche Katholiken aus der DDR konnten an Pilgerreisen nach Rom und Lourdes teilnehmen.¹² Es wurden eine Vielzahl von Kirchen und Gemeindezentren neugebaut. bzw. restauriert. Die caritative Arbeit der katholischen Kirche findet staatlicherseits hohe Wertschätzung und Anerkennung. Die katholische Kirche verfügt über eigenständige Ausbildungseinrichtungen für die kirchlichen Berufe im Bereich der Caritas und des kirchlichen Gesundheitswesens. So werden in neun Ausbildungskrankenhäusern in Zusammenarbeit mit der jeweiligen örtlichen Medizinischen Fachschule je Jahrgang 255 Krankenschwestern- und -pfleger mit Fachschulabschluß und staatlicher Anerkennung ausgebildet. Die katholische Kirche in der DDR verfügt u. a. über 32 Krankenhäuser mit ca. 5.100 Betten, 107 Alten- und Pflegeheime mit ca. 3.550 Plätzen, 100 ambulante Alten- und Krankenpflegeeinrichtungen und 18 Heime für geistig Behinderte mit ca. 915 Plätzen. Weiter gibt es katholische Kinderkrippen, -gärten, Säuglingsheime, Wohnheime, Kurheime, Erholungsheime, Tagesstätten, Bahnmissionsmissionen.

Bürger katholischen Glaubens wirken aktiv in Massenorganisationen und in der Nationalen Front und bereichern das Kulturleben in unserer Gesellschaft (Kirchenmusik, Heimatgeschichte, Kulturdenkmäler u. a. m.).

Die grundlegenden politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen, die bei Wahrung der unverkürzten Identität des Glaubens der Katholiken in der DDR ihr staatsbürgerliches Engagement ermöglichen und fördern, werden von ihm selbst zunehmend bewußter mitgestaltet. Daß in diesem Prozeß bei vielen [73] Christen die spezifische weltanschauliche Motivation zugleich stärker reflektiert und ernster genommen wird, kann natürlich Probleme aufwerfen, die im Blick auf die Zusammenarbeit von Marxisten und Gläubigen weder überhöht noch minimalisiert werden sollten. Im Zuge der Weiterführung und Vertiefung des mit dem Dresdner Katholikentreffen erreichten Standes des gegenseitigen Vertrauens und Umgangs miteinander ist es erforderlich, in einem verständnisvollen Dialog unter Respektierung der je eigenen weltanschaulichen Grundpositionen diese Probleme vom Standpunkt gemeinsamer Grundinteressen

⁹ Vgl. Konzil und Diaspora. Die Pastoralynode der katholischen Kirche in der DDR, St. Benno. Verlag, Leipzig 1975.

¹⁰ Zit. nach: Katholische Nachrichtenagentur der BRD (KNA), Nr. 133, 14.7.1987.

¹¹ Ebenda.

¹² 1975 pilgerten 150 Katholiken aus Anlaß des Heiligen Jahres nach Rom; 1981 pilgerten 50 Katholiken nach Lourdes (Frankreich), um am Internationalen Eucharistischen Kongreß teilzunehmen.

1985 pilgerten erneut 150 Katholiken aus Anlaß des Heiligen Jahres nach Rom.

1987 pilgerten 30 Katholiken nach Lourdes im Rahmen einer Krankenwallfahrt.

1988 pilgerten 150 Katholiken nach Rom im Rahmen der Seligsprechung des Bischofs Niels Stensen.

aufzuarbeiten. Die Berliner Bischofskonferenz ist offensichtlich gewillt, den seit dem Treffen in Dresden deutlicher hervortretenden Kurs des Engagements der Katholiken für unsere Gesellschaft fortzuführen.

Das zeigte sich unlängst in einem gemeinsamen Hirtenbrief der Mitglieder der Berliner Bischofskonferenz vom 16. Oktober 1988. Die Bischöfe betonen, daß dem Christen für das Wohl und Wehe seiner Mitmenschen und für die menschliche Gemeinschaft Verantwortung übertragen ist, der er nicht ausweichen darf. Die Bereitschaft zur Verantwortung für die Welt verlange ein mutiges Ja zu den Pflichten in Beruf und Alltag. Ein Christ solle sich um gediegenes Können im Beruf bemühen, gute Arbeit leisten „und auch sonst sich mit Geschick und Können dafür einsetzen, daß unser aller Leben schöner, menschlicher und friedvoller wird“. Die Bischöfe erklären ihre Bereitschaft, alles, was dem wirklichen Wohl der Menschen und der Welt dient, zu unterstützen. „Wir wollen mit allen Menschen guten Willens konstruktiv zusammenarbeiten“ heißt es im Hirtenbrief.¹³ Zu respektieren ist die Feststellung, daß die materialistische Weltanschauung für einen katholischen Christen kein Fundament seines Welteinsatzes ist und das „Ja zur Welt vom Ja zu Gott umfassen bleiben muß“.¹⁴

Die Aufgabe, das Bewußtsein gemeinsamer Interessen, v. a. in der Grundfrage der Erhaltung des Friedens als Motiv für ein stärkeres Engagement und Zusammenwirken für die Friedenspolitik der DDR zu vertiefen, erfordert unter Beachtung des katholischen Kirchenverständnisses, der katholischen Friedens-[74]ethik und der Grundhaltung der Berliner Bischofskonferenz auch die Berücksichtigung der Spezifik der Strukturen der katholischen Kirche. Die von den zentralen Leitungsgremien der katholischen Weltkirche formulierten Aussagen zur Frage des Friedens haben für alle Katholiken einen hohen Grad an Verbindlichkeit.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Enzyklika „Pacem in terris“ (1963) von Papst Johannes XXIII. werden die Orientierung auf die Zusammenarbeit „aller Menschen guten Willens“ und ein aktives Verhalten in der Friedensethik der katholischen Kirche immer stärker ausgeprägt. Papst, Vatikan und verschiedene nationale Bischofskonferenzen fördern die Mobilisierung der breiten Massen der Gläubigen mit religiösen, christlich-ethischen Motiven.

Charakteristisch ist, daß die katholische Kirche dabei Gerechtigkeit und Frieden in einen engen Zusammenhang bringt. So beinhaltet die katholische Friedenskonzeption die Unterstützung für die Errichtung einer gerechten internationalen Wirtschaftsordnung, die Verurteilung von Rassismus und Apartheid, Forderungen nach Menschenrechten, angefangen mit sozialen Rechten wie dem Recht auf Arbeit bis zum Recht auf Religionsfreiheit. In den Gerechtigkeits- und Menschenrechtsvorstellungen der katholischen Kirche gibt es eine Reihe von Grundelementen, die mit den sozialistischen Obereinstimmen. Die Grundsätze der katholischen Kirche gestehen jedem Staat das Recht auf Verteidigung und die Aufstellung der dazu erforderlichen Streitkräfte, aber auch das Recht auf Verweigerung des Wehrdienstes aus Gewissensgründen für den einzelnen zu. Daraus ergibt sich kein grundlegender Widerspruch zu den Verfassungsgrundsätzen und Regelungen in der DDR. Vor allem in den 80er Jahren hat sich immer klarer herausgestellt, daß der Vatikan mit dem Papst an der Spitze zu den friedensfördernden Kräften gehört. Diese Feststellung traf auch die 11. Tagung des ZK der SED vom 12.11.1985. Der Vatikan tritt für die völlige Beseitigung aller atomaren Waffensysteme, für die Vernichtung aller chemischen Waffen und die Reduzierung der konventionellen Waffen auf ein möglichst niedriges Niveau ein.¹⁵ Die Berliner Bischofskonferenz, der katholische Klerus und katholische Laien [75] haben sich in diesen Fragen stets weitgehend in ihrer Grundhaltung auf päpstliche und vatikanische

¹³ Zit. nach: St. Hedwigsblatt, Nr. 43, 23.10.1988.

¹⁴ Vgl. ebenda.

¹⁵ Vgl. hierzu u. a.: Enzyklika „Sollicitud rei socialis“, Ansprache des Papstes beim Neujahrsempfang des beim Vatikan akkreditierten Diplomatischen Korps am 10.1.1988, Stellungnahme des Papstes zum Gipfeltreffen in Washington, die Papstbotschaften zum katholischen Weltfriedenstag (1. Januar des Jahres).

Aussagen berufen. Dabei kann festgestellt werden, daß die Konzentration auf christliche und ethische Grundsätze für die Entwicklung eines aktiven Friedensengagements und einer ausgeprägten Friedensgesinnung bei katholischen Laien dem Grundanliegen allgemeinmenschlicher Interessen entspricht und eine konstruktive Motivation darstellt.

Christlich-katholische Vorstellungen von Frieden und Leben und deren Umsetzung stellen eine bedeutende Strömung humanistischen Denkens und Strebens dar, die bei der Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft in der DDR wirksam werden können und müssen. Entscheidend wird sein, wie es dabei gelingt, die katholische Friedensethik mit der realen Friedenspolitik der DDR in Verbindung zu bringen. Der Marxismus-Leninismus geht in dieser Frage davon aus, daß ein durch religiöse Überzeugungen motiviertes Verantwortungsbewußtsein einen tätigen Humanismus hervorbringen kann, der in ein aktives Friedensengagement ein-geht.

In der zweiten Sozialenzyklika von Papst Johannes Paul II. vom Dezember 1987 „*Sollicitudo rei Socialis*“ (Die soziale Sorge der Kirche) werden eine Reihe grundlegender Positionen formuliert, die Orientierungen zur Lösung globaler Probleme, der Frage des Friedens und der elementaren Lebensfragen der sogenannten Entwicklungsländer enthalten. Auch wenn in dieser Enzyklika Feststellungen getroffen werden, die man nicht ohne weiteres oder überhaupt nicht teilen kann, so bietet sie doch weitere neue Möglichkeiten, übereinstimmende Auffassungen in grundlegenden ethischen Fragen als Ausgangspunkt für gemeinsames Handeln und engeres Zusammenwirken zu erschließen. So fordert der Papst, daß ein wirklich internationales System geschaffen wird, „das sich auf die Grundlage der Gleichheit aller Völker und auf die notwendige Achtung ihrer legitimen Unterschiede stützt“. Krieg und seine militärische Vorbereitung seien „der größte Feind einer allseitigen Entwicklung der Völker“ heißt es weiter in der Enzyklika. Der [76] Papst fordert den „Verzicht auf jede Form von wirtschaftlichem, militärischem und politischem Imperialismus und die Umwandlung des gegenseitigen Mißtrauens in Zusammenarbeit“. Schließlich appelliert der Papst an alle Menschen guten Willens, ihren Platz „in diesem friedlichen Kampf einzunehmen, den es mit friedlichen Mitteln zu führen gilt, um die Entwicklung zusammen mit dem Frieden zu erreichen sowie auch die Natur selbst und unsere Umwelt zu retten“.¹⁶

Wo kirchliche oder theologische Ethik sich an humanistischen Wertvorstellungen orientiert bzw. humanistische Traditionen aufgenommen hat und weitervermittelt, bildet sie eine bedeutsame geistige Grundlage für die Zusammenarbeit von Menschen unterschiedlicher Weltanschauungen. Dieser Konsens wird primär durch die gesellschaftliche Praxis determiniert. Die Möglichkeiten zur Verwirklichung des katholischen Arbeitsethos, der aus dem katholischen Glauben motivierten Verhaltensweisen im Arbeitskollektiv, in der Familie und im gesellschaftlichen Bereich in der sozialistischen Gesellschaft erweitern sich ständig. Diese moralischen Qualitäten sind in unserem Staat gefragt und in der Praxis besteht kein prinzipieller Widerspruch zwischen diesen Verhaltensweisen und den sozialistischen ethischen Normen. Die Liste der sozialen, ethischen und politischen Werte, nach welchen sowohl Marxisten als auch Christen streben, umfaßt die Grundlage und eine Vielfalt menschlichen Lebens: Frieden, Demokratie und Solidarität, Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Natur, Wohl der Familie, Glück der Kinder, Gesundheit, gesunde Lebensführung, sinnvolle Gestaltung der Freizeit, Technikeinsatz zum Wohl des Menschen, Liebe zur Heimat, Pflege des humanistischen Erbes, Normen des zwischenmenschlichen Umgangs wie Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Wahrheit, Hilfsbereitschaft und anderes.

Zur Förderung eines realistischen Denkens ist immer wieder bewußt zu machen, daß der Prozeß der Einbeziehung der Katholiken in der DDR in die aktive Mitgestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft sich als ein historischer Prozeß stetig und unaufhaltsam fortsetzt,

¹⁶ Wortlaut der Enzyklika in: St. Hedwigsblatt Nr. 11-27/1988 (Fortsetzungsfolge)

zunehmend die Haltung der Gläubigen prägt und diese nicht von ihrem [77] Glauben und ihrer Kirche entfremden muß. In seiner Rede vor den 1. Sekretären der Kreisleitungen der SED am 12.2.1988 orientierte Erich Honecker darauf, daß jeder Bürger „unabhängig von Weltanschauung und Religion ... alle Möglichkeiten für gute Arbeit und weiteren Raum für demokratische Mitwirkung an unserer gemeinsamen Sache“ hat und in Zukunft haben wird. Auch sollte Beachtung finden, daß die schöpferische Mitarbeit und das politische und gesellschaftliche Engagement den Bürgern katholischen Glaubens in unserer Gesellschaft vielfältige Möglichkeiten erschließt, humanistische, ethische Prinzipien ihres Glaubens wie katholisches Arbeitsethos, Friedensethos, Familienmoral oder caritatives Engagement im Sinne einer „Kirche für andere“ in Übereinstimmung mit den Intentionen sozialistischer Moral und der humanistischen Zielsetzung des Sozialismus zu verwirklichen und daß dies nicht im Widerspruch zu den authentischen Grundsätzen der katholischen Glaubenslehren steht, sondern sie vielfach bestätigt. Kardinal Meisner stellte in einem Gespräch mit Jugendlichen katholischen Glaubens fest: „Die Gesellschaft achtet uns in unseren Grundsätzen“. Er wies darauf hin, wie wichtig es sei, daß einer an seinem Arbeitsplatz wirklich als Christ Zeugnis gibt durch gute Arbeit, durch den aufmerksamen Umgang mit den Kollegen, durch eine klare moralische Haltung.¹⁷

Abschließend ist festzustellen, daß die Staatspolitik in Kirchenfragen von der Anerkennung der Leistungen und des Engagements der Bürger katholischen Glaubens für die Gesellschaft ausgeht. Ihre Grundsätze werden bestimmt von der Respektierung der Gleichberechtigung und Gleichachtung sowie legitimer kirchlicher Anliegen auf der Grundlage unserer Verfassung und der sozialistischen Rechtsordnung, von einem konstruktiven und vertrauensvollen Zusammenwirken und der gegenseitigen Respektierung unterschiedlicher Standpunkte. Diese Grundsätze weiter auszugestalten und in ihrem Sinn die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu entwickeln, hat das Katholikentreffen in Dresden neue und breite Möglichkeiten geschaffen.

¹⁷ Vgl. St. Hedwigsblatt, Nr. 35, 30.8.1987.