

Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, 32
Herausgegeben von Manfred Buhr

unter Mitwirkung von

Guy Besse (Paris) – András Gedö (Budapest) – M. T. Jowtschuk (Moskau) – Todor Pawlow
(Sofia) – Vladimir Ruml (Prag) – Robert Steigerwald (Frankfurt/Main)

Akademie-Verlag Berlin 1973

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	4
1. Die Welt, in der wir leben, und neue Prozesse in den Kirchen und unter der Masse der Glaubenden	5
1.1. Religion und Kirchen müssen sich neuen Bedingungen anpassen	5
1.2. Oppositionelle Aktivitäten in den Kirchen	8
1.2.1. Christliche Friedenskonferenz	11
1.2.2. Das „Politische Nachtgebet“	12
1.2.3. „Kritischer Katholizismus“	12
2.4. Der „Bensberger Kreis“	13
1.3. Die Haltung der Kirchenleitungen	13
1.3.1. Kirchen und SPD/FDP-Regierung	15
1.3.2. Zum Verhältnis katholischer und evangelischer Kirchenleitungen	17
1.4. Einige einschätzende Bemerkungen	18
2. Probleme der Beziehungen von Marxisten und Christen	21
2.1. Die Rolle der „Paulus-Gesellschaft“	22
2.2. Die „Internationale Dialog-Zeitschrift“	26
2.3. Was wollen die Kommunisten im Dialog?	26
2.4. Christen als Mitglieder der Kommunistischen Partei?	30
2.5. Das Problem des „religiösen Sozialismus“	32
2.5.1. Die kleinbürgerliche Kapitalismuskritik	33
2.5.2. Religiöser Sozialismus?	35
5.3. Marxisten müssen, Christen können Sozialisten sein	37
3. Zur marxistischen Theorie und Kritik der Religion	40
3.1. Marx Verhältnis zur Religionskritik der Aufklärung	40
3.2. Gegen die Reduktion der Marxschen Religionskritik auf die „Einleitung“ von 1843	42
3.3. Gründe für den sozialreaktionären Charakter der Religion	44
3.4. Zum historischen Formwandel der Religion	45
3.5. Warenproduktion, Kapitalismus und Religion	47
3.6. Idealistische Philosophie und Religion	49
3.7. Wissenschaftlich-technischer Fortschritt – kein automatisches Absterben der Religion	50
3.8. Der Weg zur Überwindung der Religion	51
3.9. Zusammenfassende Bemerkungen	53
4. Gegenwärtige Theologie und marxistische Religionskritik	56
4.1. Die Einwände der Theologie und die marxistische Religionskritik	56
4.2. Zur „modernen“ katholischen Theologie	60

4.2.1. Zum Problem des Wissenschaftsbegriffs.....	61
4.2.2. Lebensphilosophische Grundlage dieser Auffassungen	62
4.2.3. Zu Frage der Werte	67
4.2.4. Theologie und gesellschaftliche Gegenwartsfragen	69
4.3. Marxismus und neuere protestantische Theologie.....	77
4.3.1. Die liberale protestantische Theologie.....	77
4.3.2. Allgemeine Krise des Kapitalismus und protestantische Theologie.....	78
4.3.3. „Dialektische“ Theologie.....	79
4.3.4. Zur Kritik der „dialektischen“ Theologie	81
4.3.5. Religionsloses Christentum?.....	86
4.3.6. Theologie der Revolution?.....	88
4.3.7. „Politische Theologie“	89
Ausklang	93
Anmerkungen.....	94

Vorwort

„Die Wahrheit ist immer konkret“, sagt Lenin, und das gilt auch für diese Broschüre. Sie ist den konkreten Kampfbedingungen der BRD in den ersten siebziger Jahren zuzuschreiben. Manche Fragestellung ergibt sich für fortgeschrittene sozialistische Länder oder für Lateinamerika, um recht verschiedene andere Kampfplätze zu nennen, nicht, wobei ich sicher manches der dortigen Probleme unterschätze oder gar nicht sehe. Ein Problem wird das jedoch erst, wenn man die Erfahrungen des eigenen Kampfabschnitts, während einer bestimmten Periode gesammelt, verselbständigt und verabsolutiert.

Da hier nicht individuelle Kampferfahrungen im gewissen Grade verallgemeinert werden, liegen der Schrift auch zahlreiche Anregungen anderer Genossen zugrunde. Stellvertretend seien wenigstens Walter Hollitscher, Wien, András Gedö, Budapest, und Martin Robbe, Berlin/DDR, genannt, deren Aufsätzen und Hinweisen zum Thema dieses Büchleins ich viel verdanke.

Selbstverständlich sind sie nicht für Fehler verantwortlich, die ich gemacht haben mag.

Robert Steigerwald

1. Die Welt, in der wir leben, und neue Prozesse in den Kirchen und unter der Masse der Glaubenden

András Gedö¹ verwies darauf, daß im ideologischen Klassenkampf in jüngster Zeit der im engeren Sinne weltanschauliche, der philosophische Bereich zum zentralen Kampffeld geworden ist. Die Auseinandersetzung zwischen uns und der bürgerlichen Ideologie wird nicht mehr so sehr um Einzelfragen geführt, sondern um die wesentlichen, weltanschaulichen Grundlagen. Der Kampf geht darum, uns möglichst den weltanschaulichen Kompaß aus den Händen zu schlagen, der uns in jeder Lage der Grundorientierung ermöglicht. Darum auch ist das wichtigste Angriffsziel des Revisionismus jeder Erscheinungsform die marxistische Weltanschauung im engeren Sinne, unsere Philosophie. Die sogenannten Praxis-Philosophen, die angeblichen Neo-Marxisten aus der „Frankfurter Schule“, jene, die vorgeben, unsere Philosophie von den naturdialektischen „Entstellungen“ zu reinigen, die angeblich durch Engels und Lenin in den Marxismus gekommen seien, die Wiederbeleber von Karl Korsch und Pankoeck, sie alle wirken direkt in der Richtung – oder helfen den ideologischen Verteidigern des Imperialismus und seinen Großverlagen, etwa dem Suhrkamp-Verlag, dabei, in dieser einen Richtung zu wirken: an die Stelle der marxistischen Philosophie eine andere zu setzen, die allerdings als marxistische Philosophie, als wahrer, eigentlicher Marxismus ausgegeben wird.

Alles, was diesem Ziele dienen mag, wird von den systemstützenden Ideologiefabrikanten benutzt. Sie graben jede ultralinke und rechte Revision des Marxismus aus, die es in der mehr als hundertjährigen Geschichte des Marxismus gegeben hat.

Ein Kampffeld zwischen dem Marxismus und der offen bür-[14]gerlichen Ideologie bzw. der getarnten, d. h. der revisionistischen, das Verhältnis von Marxismus und Religion unter den heutigen Klassenkampfbedingungen. Der Marxismus geht davon aus, daß es der konkrete Weltzustand ist, daß es konkrete gesellschaftliche Bedingungen sind, die zur jenseitig-religiösen Ersatzverwirklichung des menschlichen Wesens treiben. Darum müssen in einer Zeit, da – trotz aller unbestreitbaren Schwierigkeiten – der Sozialismus seinen Einfluß in der Welt verstärkt, die sozialistische Selbstverwirklichung des Menschen auf der Tagesordnung steht, Religion und Kirchen sich diesen neuen gesellschaftlichen Lebensbedingungen anpassen. Das geschieht auf höchst widerspruchsvolle Weise.

1.1. Religion und Kirchen müssen sich neuen Bedingungen anpassen

Die Widersprüche des kapitalistischen Systems haben sich im internationalen Maßstab durch die Herausbildung und Festigung des sozialistischen Weltsystems, durch das Anwachsen der Arbeiterbewegung in den entwickelten kapitalistischen Ländern sowie durch den Zusammenbruch des Kolonialsystems verschärft. Mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt bildeten sich gewaltige neue Produktivkräfte heraus, deren Unvereinbarkeit mit den kapitalistischen Produktionsverhältnissen auch durch staatsmonopolistische Regulierung nicht aus der Welt geschafft wird.

Gleichzeitig bewirkt der wissenschaftlich-technische Fortschritt eine zunehmende Verwissenschaftlichung des Weltbildes. Ein Blick in Schulbücher, die vor 20 Jahren durch klerikale Verlage verbreitet worden sind, zeugt von der ungeheuer raschen Entwicklung unseres Wissens. Der Prozeß der Verstädterung großer, ursprünglich in ländlicher Abgeschlossenheit lebender Bevölkerungsteile führt zur Auflösung der naturwüchsig-agrarischen, die Religion nährenden Bewußtseinsformen. Das alles ist für die Angehörigen der Religionsgemeinschaften insofern von großer Bedeutung, als sie viele noch bis vor kurzem aufrechterhaltene Vorstellungen in der Konfrontation mit modernen Auffassungen preisgeben mußten.

Die Befreiungsbewegungen in den Ländern der sogenannten Dritten Welt haben dort zu einer Neubewertung nationaler Kulturtraditionen und in diesem Zusammenhang zum Rückgang des Einflusses jener europäischen Ideologieformen geführt, die von den Kolonisatoren eingeführt und benutzt wurden, nicht zuletzt auch der christlichen Vorstellungen.

Andererseits konnte die Ideologie der revolutionären Arbeiterbewegung, der Marxismus-Leninismus, in vielen dieser Länder Fuß fassen und Einfluß gewinnen. Der Erfolg des Befreiungskampfes hat darüber hinaus zu einem wachsenden Selbstbewußtsein von Millionen Menschen geführt, was der immer wieder von christlicher Seite verbreiteten Botschaft von der Nichtigkeit des Menschen den Boden entzog. Auch das führte zu theologischen Konsequenzen – vor allem in Gestalt der „Theologie der Revolution“ –, auf die später noch einzugehen ist.

Innerhalb der Religionsgemeinschaften treten die außerreligiösen, nämlich materiell-gesellschaftlichen Triebkräfte oppositionellen Verhaltens als Widerspruch zwischen der unsozialen, undemokratischen kapitalistischen Wirklichkeit – vor allem angesichts der starken Auswirkungen des sich entwickelnden Sozialismus und der proimperialistischen Haltung der Kirchenführungen – und der christlichen Moral zutage, die dabei aber schon nicht mehr im Sinne der offiziellen kirchlichen Ethik gedeutet wird. Dieser Widerspruch erweist sich immer mehr als ein Anstoß für oppositionelle Tendenzen unter den Gläubigen.

Das offenbarte sich unter anderem auch auf Kirchentagen im gesamtstaatlichen Rahmen der BRD, wie sie in Essen, Trier, Stuttgart stattfanden, widerspiegelt sich in den Auseinandersetzungen der klerikalen Führungen mit solchen linken Gruppen wie „kritischer Katholizismus“. Angesichts der Tatsache, daß die Kirchenführungen in der Bundesrepublik zu solchen die ganze Menschheit erschütternden Vorgängen wie dem amerikanischen Krieg in Vietnam sich vielsagend in Schweigen hüllten², strebt der Teil der Gläubigen, der aktiv für den Frieden kämpfen will, über die Grenzen der Kirchen hinaus, weil er in der Kirche und mit Hilfe der Kirche keine praktische Handlung zugunsten des Friedens unternehmen kann. Angesichts der unbefriedigenden oder keiner Antworten auf Lebensfragen suchen immer mehr Gläubige anderswo nach Antworten und finden sie immer mehr in den Kreisen der Sozialisten. Vor diesem Hintergrund vollzieht sich in der Bundesrepublik in den letzten Jahren eine wachsende, wenn auch nicht massenhafte Austrittsbewegung aus der Kirche.³

Trotz solcher gegen die Religion wirkender objektiver Faktoren ist vor der Auffassung zu warnen, wir hätten es nur mit ihnen zu tun, so daß die Religion gleichsam von selbst absterbe. Die marxistische Theorie der Religion, auf die wir noch besonders zu sprechen kommen, weist nach, daß der Klassengesellschaft notwendig objektive Faktoren innewohnen, die zu falschen Formen der geistigen Aneignung der Wirklichkeit führen. Darum wird es, solange die Klassengesellschaft existiert, auch Formen religiösen Bewußtseins geben, wie immer sie auch konkret ausgestaltet sein mögen. Nach wie vor werden unter kapitalistischen Existenzbedingungen massenhaft grundlegende gesellschaftliche Tatbestände verrätstelt, mystifiziert. Darum geht die *scheinbare* Laxheit in weltanschaulichen Fragen durchaus Hand in Hand mit der Bereitschaft, bestimmten Ersatzformen der Religion anheimzufallen, die sich in wissenschaftlicher Gewandung darstellen. Hier sei zunächst nur – stellvertretend für viele – der Däniken-„Gemeinde“ genannt.

Dennoch ist es eine unbezweifelbare Tatsache: Immer mehr Menschen in aller Welt, darunter viele Millionen christlich beeinflusster Werktätiger, kommen unter dem Einfluß der oben skizzierten Prozesse zu der Überzeugung, daß es möglich, ja notwendig ist, gegen den Imperialismus zu kämpfen. Ihre Alternativvorstellungen sind in wachsendem Maße an sozialistischen Zielen, nicht selten direkt am Marxismus orientiert. Es verbreitet sich die Erkenntnis, daß es die Kommunisten sind, die am frühesten den imperialistischen Feind erkannten und

am entschiedensten den Kampf gegen ihn führten. Immer mehr zerbröckelt so das durch den Antikommunismus gezeichnete Bild des Kommunismus, wächst die Bereitschaft, die Erneuerung der Welt, die Revolution anzustreben, gemeinsam mit den Kommunisten zu kämpfen.

Ogleich es unter den werktätigen Massen der Gläubigen stets schon Bündnisbereitschaft gab, ist hinsichtlich der kleri-[17]kalen Führungskräfte daran zu erinnern, daß im Jahre 1937, während des Todeskampfes der Spanischen Republik, im Angesicht des Wütens des deutschen und italienischen Faschismus, derselbe Vatikan, der kein Wort zur Verurteilung der Hitlerschen Konzentrationslager fand, seine antikommunistische Enzyklika „Divina redemptoris“ veröffentlichte.

Noch vor wenigen Jahren wurden Kommunisten katholischen Glaubens von der Kirche exkommuniziert. Der Vatikan hat jetzt diese Position erneut bestätigt. Vergessen wir auch nicht, daß noch in der Enzyklika „Mater et magistra“ der Klassenkampf als der Natur des Menschen widersprechend verurteilt wurde.⁴

Auch daran muß erinnert werden, daß dies nicht nur die katholische Kirchenführung betrifft, sondern daß der damalige Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Dibelius, öffentlich erklären konnte, der Atomtod sei dem Leben unter kommunistischen Bedingungen vorzuziehen.⁵

Freilich entwickelte sich mit der Herausbildung des sozialistischen Weltsystems, mit dem Offenbarwerden eines zugunsten des Sozialismus veränderten Kräfteverhältnisses seit Anfang der fünfziger Jahre eine Gegenteilendenz. Eines ihrer ersten Signale war die Grazer Antrittsvorlesung des Dominikaner-Paters Marcel Reding über „Marx und Thomas von Aquin“.⁶ Mitte der fünfziger Jahre erschien dann das Buch des Jesuiten-Paters Klemens Brockmüller „Christentum am Morgen des Atomzeitalters“, in dem er – im Rahmen einer freilich eher geopolitischen und rassistischen Philosophie sowie verknüpft mit Vorstellungen über den Marxismus, die von der primitiven Kritik des Jesuiten-Paters Wetter ausgingen – die Ansicht entwickelte: Die Kirche ist nicht mit einer Gesellschaftsordnung verbunden. Sie kann ebensogut unter kapitalistischen wie sozialistischen Bedingungen existieren. Sie müsse sich auf eine möglicherweise sozialistische Zukunft einstellen, wobei es allerdings nötig sei, den Marx ebenso, wie einst den Aristoteles, zu taufen.⁷ Später distanzierte sich das II. Vatikanische Konzil vorsichtig von dem zu primitiven Antikommunismus des Papstes Pius XII. und nahm – vor allem unter dem Eindruck der lateinamerikanischen Entwicklung – zu einigen wichtigen ge-[18]gesellschaftlichen Fragen, darunter auch zum Problem des Eigentums, auf eine fortschrittlichere Weise als früher Stellung. Sodann hat die Enzyklika „Pacem in terris“ erstmals erlaubt, daß Katholiken und Marxisten auf ökonomischem und politischem Gebiet konkrete Aktionseinheiten eingehen. Schließlich hat die Enzyklika „Ecclesiam suam“ die Regeln für solche Aktionsgemeinschaften und für mögliche Dialoge formuliert.⁸

Allerdings zeigen sich in den gegenwärtigen Jahren des Pontifikats von Paul VI. gewisse Gegenteilendungen, gewisse Formen der Zurücknahme dieser Positionen.

Die äußerst konservative, protestantische Wochenzeitung „Christ und Welt“ berichtete, der Papst habe des 10. Jahrestages der Eröffnung des II. Vatikanums nur nebenbei, in einer Massenpredigt, und lediglich mit den Worten „gedacht“, daß nicht alle Folgen des Konzils positiv waren. Er habe die progressiven Kräfte des holländischen Katholizismus durch harten Befehl zur Ordnung gerufen, sie sogar Spalter genannt. Das Sprachrohr des Vatikans, der „Osservatore Romano“, habe den Schweizer Theologen Hans Küng (gegen den wir an anderer Stelle dieser Broschüre polemisieren), mit ungewöhnlicher Schärfe gerügt. Die Zeitung stellt fest, die aus den USA kommende konservative Welle habe Europa erreicht.⁹

Der „Kölner Stadt-Anzeiger“ meinte wenige Tage vorher: „Der Papst hat den neuen Rechtskurs in Italien unterstützt. Erfahrungsgemäß bleibt eine solche Wendung nicht auf den Vatikan und auf Italien beschränkt.“ Kardinal Ottaviani habe im September 1972 daran erinnert, daß der Exkommunikationsbeschluß gegen Kommunisten immer noch gelte. Katholiken dürften keine kommunistischen Bücher, Zeitschriften und Zeitungen lesen. Die Zusammenarbeit selbst mit Sozialdemokraten sei untersagt.¹⁰

Von evangelischer Seite finden wir ein prinzipiell gleiches, nur bisweilen mehr bürgerlich-heuchlerisch getarntes Verhalten, dokumentiert vor allem am Beispiel der Hetze gegen die wenigen evangelischen Pfarrer, die der DKP angehören. Jene, die von uns Kommunisten mehr Toleranz gegenüber der prokapitalistischen Kirche dann und dort erwarten, wann und wo Kommunisten den bestimmenden Einfluß auf die Staatsmacht ausüben, sind nicht einmal bereit, unter Bedingungen, da ihres-[19]gleichen bestimmenden Einfluß auf den Staat und den gewaltigen Apparat der Meinungsmanipulation ausüben, wenigstens so viel Toleranz gegenüber Kommunisten in den Reihen der Kirche zu üben, wie wir Kommunisten in den Reihen unserer Partei gegenüber Christen, darunter auch Theologen, üben. Diese prokapitalistische Position wird dabei durch „Erklärungen“ getarnt, die in hohem Maße heuchlerisch sind.¹¹

1.2 Oppositionelle Aktivitäten in den Kirchen

Angesichts der Tatsache, daß die Klassenspaltung mitten durch das Lager der Christen selbst hindurchgeht, treten auch in den Reihen der Christen selbst unvermeidlich tiefere Meinungsverschiedenheiten zu wesentlichen Fragen auf.

Die Kirchen vereinigen breite Massen in sich. Die große Mehrheit der religiösen Menschen sind Werktätige, aber die Kirchen sind keine Organisationen im Interesse der Werktätigen. Sie unterliegen, wie alle anderen Institutionen auch, den Gesetzen der Klassenspaltung, der Klassenbeziehungen und des Klassenkampfes, und zwar entsprechend der Dialektik der konkreten historischen Prozesse im nationalen und internationalen Rahmen. Innerhalb der Kirchen ringen also, im Gewande der religiösen Anschauungen und ihrer verschiedenen Interpretation, mehr oder weniger bewußt die unterschiedlichsten Klassenkräfte um ihren sozialen und politischen Ausdruck. Die Herkunft der Masse der Gläubigen aus gegensätzlichen Klassen bewirkt jedoch nicht, daß die Kirchen einfach ein strukturloses Sammelsurium unterschiedlicher Klassenkräfte darstellen. Kirchen sind durchorganisiert, haben Strukturen, Hierarchien, sind geprägt durch eine ganz bestimmte Ideologie in gesellschaftlichen und politischen Fragen, die selbstverständlich Klassencharakter hat, wobei die den Charakter der Kirche bestimmenden führenden Kräfte während des ganzen Verlaufs der Kirchengeschichte stets eng mit der ausbeutenden und unterdrückenden feudalen oder kapitalistischen Klasse verbunden waren bzw. sind und sich in der Regel gerade aus diesen Klassen rekrutierten.

Anders steht es um die Masse der Gläubigen. Freilich sind [20] sie durch zahlreiche Formen des falschen, des religiösen Bewußtseins im Geiste der „brüderlichen Bande“ auch zum hohen Klerus – und darüber hinaus im Geiste der „Partnerschaft“ der antagonistisch feindlichen Klassen – erzogen und beeinflußt. Gerade das war und ist die soziale Funktion der Kirchen als Institutionen der herrschenden Klassen. Diese Rolle und Funktion der Kirchen erschwert es den werktätigen Millionen unter den Gläubigen, ihre eigenen Klasseninteressen wahrzunehmen und sie durchzusetzen. Gerade die Idee der Sozialpartnerschaft, die Leugnung des Klassenkampfes, die in den antagonistischen Klassengesellschaften notwendig zugunsten der Macht der herrschenden Klasse wirkt, stellt die gesellschaftspolitische Funktion der Kirchen in solchen Klassengesellschaften dar. Wenn Pius XII. die Familie, den Staat und das Privateigentum als die „drei grundlegenden Institutionen“ gesellschaftlichen Lebens kennzeichnete¹², so verbirgt sich hinter dieser nur vorgetäuschten Parteilosigkeit angesichts der tatsächlich

vorhandenen gesellschaftlichen Verhältnisse die Sanktionierung des bürgerlichen Eigentums, des kapitalistischen Staates. Tatsächlich hat sich die katholische Kirche mit ihren Sozial-Enzykliken und der Protestantismus mit analogen Parteinahmen zugunsten des kapitalistischen Eigentums recht massiv in die wirtschaftlichen und sozialen Prozesse eingemischt.

Wir halten es für notwendig, auf diese historisch erhärteten Wahrheiten zu verweisen, weil mancher in der Begegnung mit führenden Repräsentanten der Kirchen nur allzu leicht die reale Position der Führungen der Kirchen, ihre Klassenrolle vergißt. Das war besonders im „Dialog“ der Fall, wie er im Rahmen der „Paulus-Gesellschaft“ vor einigen Jahren stattfand. Kardinal Ottaviani, einer der reaktionärsten Vertreter der römischen Hierarchie, hat Ende 1965 in einem Interview mit einer spanischen Zeitschrift erklärt: „Die an diesem Dialog teilnahmen, wußten genau, wie sie sich zu verhalten hatten, und ich bin sicher, daß ihr Verhalten vorbildlich war. Es waren Personen von erprobtem Geiste, Intelligenz und Klugheit. Ich habe großes Vertrauen in den seriösen Willen, der so viele Priester zu Anstrengungen anspornt, jene der Kirche näherzubringen, die durch ihre eigene Ideologie von ihr getrennt sind. Sie alle kennen die gerechten und weisen Normen des Papstes und erfüllen [21] sie unzweifelhaft. Sie zu kritisieren ist unchristlich.“¹³ Um offen zu sein, eine ganze Reihe von Kommunisten, die an diesem Dialog teilnahmen, wußten, wenn man nach ihrem Auftreten urteilt, längst nicht so klar, was ihre Funktion in diesem Dialog hätte sein müssen.

Auch diese bestimmenden, mit dem imperialistischen System eng verbundenen Kräfte der Kirchenführungen müssen jedoch die tiefen gesellschaftlichen Wandlungen beachten. Die Entfaltung des Klassenkampfes führt auch innerhalb der Kirchen zu Veränderungen. Das Christentum und die Kirchen haben nun einmal keine eigene, von der wirklichen Geschichte der Klassen und der Klassenkämpfe getrennt verlaufende Entwicklung. Stets kam es zu tiefgreifenden Veränderungen in der Kirche – bis hin zur Kirchenspaltung –, wenn es in der gesellschaftlichen Entwicklung zu grundlegenden Wendungen kam.

Da wir wiederum inmitten einer solchen grundlegenden Wendung leben, ja, sie selbst vollziehen, da andererseits diese Wendung jedoch von einer weit tiefergreifenden Art als alle vorherigen Revolutionen ist – indem nicht eine andere Klassen-, eine andere Ausbeuterordnung an die Stelle der früheren tritt, sondern der ganze Typus der Klassen-, der Ausbeutergesellschaften zerstört und an seine Stelle in einem längeren historischen Prozeß die klassenlose Gesellschaft gesetzt wird –, muß sich das auch in den Reihen der Kirchen, unter den Massen der Gläubigen, mehr oder weniger qualvoll widerspiegeln. Taktisch müssen die eng mit dem imperialistischen System verfilzten Kirchenleitungen auf komplexe Art diesem Prozeß entgegenwirken.

Vor allem muß dies erreicht werden:

- Abriegelung „kommunistischer Einbruchstellen“; das ist die defensive Aufgabe
- Ausarbeitung von Konzeptionen des revisionistischen und konterrevolutionären Einwirkens auf Kommunisten im allgemeinen, sozialistische Länder im besonderen; das ist die „offensive“ ideologische Aufgabe.

Schon vor einer Reihe von Jahren schrieb die großkapitalistische Zeitung „Die Welt“, die katholische Kirche hätte jahrzehntelang erleben müssen, daß ihr antikommunistischer Kreuzzug „ihren Einfluß im kommunistischen Machtbereich immer [22] mehr beschnitten“ habe. Selbst für Italien gelte das. Da wollen sie „über den mit dem Kommunismus wieder festeren Fuß in Osteuropa, in der neutralen Welt und im Lager der marxistischen Arbeiterschaft des Westens fassen“.¹⁴

Nicht nur für den Dialog gilt das, sondern auch für die Theologie. Z. B. versucht eine „Theologie der Revolution“ – auf sie kommen wir noch zu sprechen –, dem in Kreisen werktätiger Gläubigen um sich greifenden Verlangen nach tiefgreifenden gesellschaftlichen Änderungen entgegenzuwirken.

Die Kassenkämpfe unseres Jahrhunderts, der Siegeszug des Sozialismus, der antikolonialen, antiimperialistischen Revolution und die Entfaltung der Arbeiterbewegung in den entwickelten kapitalistischen Ländern haben die historisch mit dem Kapitalismus eng verbundenen Kirchenleitungen in tiefe ideologische und politische Krisen gestürzt.

An der politischen Oberfläche führte das in den letzten Jahrzehnten zu tiefen Widersprüchen in den Reihen der Christen. Was verband den amerikanischen Kardinal Spellman, der den amerikanischen Aggressionskrieg gegen Vietnam segnete, mit dem Kirchenpräsidenten Martin Niemöller, der dem bundesdeutschen Komitee vorsteht, welches die Hilfe für Vietnam organisiert? Was hat der Vorreiter des Revanchismus und Nationalismus in der Bundesrepublik, der „christliche“ Franz-Josef Strauß, mit solchen konsequent antiimperialistischen und progressiven Christen gemeinsam wie Renate Riemeck, Herbert Mochalski, Clara Maria Faßbinder, um nur einige zu nennen? Heinrich Böll und Rainer Barzel verkörpern doch einander ausschließende Positionen. Für die Kirchenführungen ergibt sich aus diesen Entwicklungen das Problem, solche Änderungen in ihren ideologischen, organisatorischen und taktischen Mitteln vorzunehmen, die eine Abspaltung größerer Massen von Gläubigen von den Kirchen möglichst verhindern.

Wenn in diesem Zusammenhang die Position der Kirchenführungen im Vergleich zu früher flexibler ist, so ruft das selbstverständlich auch erbitterte Reaktionen der ultrakonservativen Kräfte des Klerus hervor. So, wie es unter den imperialistischen Kräften solche gibt, die z. B. in den Verträgen der BRD mit der Sowjetunion und Polen einen „Ausverkauf“ sehen, so gibt es auch Kräfte innerhalb des Klerus und der als christ-[23]lich firmierenden Parteien, die den Dialog aufs erbittertste bekämpfen. In der Bundesrepublik sind diese Kräfte besonders stark in der CDU/CSU vertreten, aber sie wirken auch in der sozialdemokratischen Führung, wie deren Angriffe auf den Dialog von Katholiken und Kommunisten in der Bundesrepublik in der jüngsten Zeit deutlich gezeigt haben. Man darf dabei auch nicht vergessen, daß manche dieser Angriffe von ultrareaktionärer Seite auf die zum Dialog bereiten Kräfte eine ganz bestimmte Funktion haben: sie sollen den klerikalen, zum Dialog bereiten Kräften die Möglichkeit geben, den Kommunisten zu sagen, wenn sie, die Kommunisten, nicht ernsthafte Konzessionen an ihre Gesprächspartner machten, würden sie nur Wasser auf die Mühlen der ultrareaktionären Kräfte treiben.

In den Kirchen gab es schon immer vereinzelte Gruppen, die in Opposition zur Ausbeutergesellschaft und zur Kirchenführung standen, weil sie das christliche Postulat „Frieden auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen“ ernst nahmen und für die Erhaltung des Friedens, für Gleichheit und soziale Gerechtigkeit – natürlich zumeist von einer pazifistischen und religiös-ethischen Position aus – eintraten.

Während die kirchliche Hierarchie diese Opposition früher leicht durch Verbotsdrohungen disziplinieren und mundtot machen konnte, ist ihr das heute nicht mehr in dieser offenen Form möglich. Darum sucht sie nach neuen Wegen, um diese Gruppen unter Kontrolle zu bekommen und ihren Einfluß zurückzudrängen.

Der folgende auf wenige Beispiele reduzierte Überblick wird zeigen, daß wir es mit zwei Arten von oppositionellen Aktivitäten in den Kirchen zu tun haben.¹⁵ Die eine Richtung ringt – mit unterschiedlicher Konsequenz – um gesellschaftspolitische Veränderungen, die andere

möchte sich mit innerkirchlichen zufriedengeben. Wir werden später, bei der Beurteilung der Vorgänge in der Theologie, sehen, daß dies bis in diesen Bereich hineinwirkt.

Zu gesellschaftspolitischen Fragen treten vor allem solche oppositionellen Gruppierungen hervor, die eine aktive Haltung der Kirchen zum Kampf für den Frieden verlangen und sie durch ihren Zusammenschluß erreichen wollen.

[24] In der BRD gibt es selbstverständlich solche traditionellen christlichen oder stark christlich beeinflussten, pazifistischen Friedensgruppen, wie die Friedensgesellschaft, den Versöhnungsbund, die Pax-Christi-Bewegung, die Regionalgruppe der Christlichen Friedenskonferenz der BRD (CFK) und die Internationale der Kriegsdienstgegner. Einen nicht unbedeutenden Einfluß, besonders unter evangelischen Gläubigen, hatte und hat die „Bekennende Kirche“, die aktiv für eine demokratische Veränderung der Verhältnisse in den Westzonen eintrat und gegenüber dem gesellschaftlichen Fortschritt in den sozialistischen Ländern eine positive Haltung einnahm. Ihr Organ ist die Halbmonatsschrift „Stimme der Gemeinde zum kirchlichen Leben, zur Politik, Wirtschaft und Kultur“.

Von anderer Art, aber hier auch zu nennen, sind jene Kräfte, die sich um das Stichwort „Theologie der Revolution“ sammelten, und einige regional wirkende Kreise, wie jener des „Politischen Nachtgebets“.

1.2.1. Christliche Friedenskonferenz

Der Regionalausschuß der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) hat in den letzten Jahren als wichtigste dieser Gruppierungen eine besondere Entwicklung genommen. In ihm haben sich Kreise der Kirchlichen Bruderschaften, des Versöhnungsbundes, der Studentengemeinden und einige Vertreter von Kirchenleitungen (z. B. Wilm, Niemöller) zusammengeschlossen. Zunächst war Oberkirchenrat Dr. Kloppenburg Vorsitzender des Regionalausschusses der CFK in der Bundesrepublik. Während der Regierungszeit der CDU/CSU erhofften sich manche aktiven Vertreter der CFK von der SPD eine Alternative. Diese Persönlichkeiten sehen heute in der SPD/FDP-Regierung einen großen Teil ihrer politischen Ziele erfüllt.

Es gab aber auch eine andere Gruppe im Regionalausschuß der CFK, die gegenüber der SPD-Führung – besonders in der Zeit der Großen Koalition – nicht kritiklos wurde. Sie orientierte sich politisch vor allem auf die DFU. Hauptvertreter dieser Richtung sind die Pfarrer Heinrich Werner, Herbert Mochalski sowie Frau Prof. Dr. Riemeck.

[25] Die in diesen unterschiedlichen Positionen angelegten Spannungen führten nach dem 21.8.1968 zur Spaltung. Die Kräfte der CFK, die sich um Dr. Kloppenburg zusammengefunden hatten, waren aktiv an ideologischen Aufweichungsmanövern – im Zeichen des „Dialogs“ – gegenüber der ČSSR beteiligt. Die unterschiedliche Einschätzung der Vorgänge in der ČSSR führte dazu, daß die Gruppe Kloppenburg die Zerschlagung des Revisionismus in der ČSSR verurteilte, während die Kräfte um Werner, Mochalski und Frau Riemeck sie als Maßnahmen der Friedenssicherung einschätzten.

Um allen Versuchen entgegenzuwirken, die westeuropäischen CFK-Gruppen von den CFK-Gruppen und Mitgliedskirchen in den sozialistischen Ländern zu trennen, gründete Mochalski Ende 1969 eine eigene CFK-Regionalgruppe. Mit diesem Schritt bekannten sich Mochalski und seine Freunde als Bestandteil der internationalen CFK zum Kampf für den Frieden auf der Grundlage der Vorschläge der sozialistischen Länder und gegen die revisionistische Losung eines „Wandels durch Annäherung“. Daneben besteht aber die Regionalgruppe der CFK unter Leitung von Dr. Kloppenburg weiter.

Der Schritt Pfarrer Mochalskis, den er zusammen mit Prof. Dr. Renate Riemeck und dem lutherischen Superintendenten Dr. Engler vollzog, fand ein relativ breites Echo. Ungefähr

hundert Theologen und Laien, die bisher wegen ihres Engagements für die DFU keine Heimat in der CFK gefunden hatten, schlossen sich der Gruppe Mochalski an.

Angebote, die die Gruppe Mochalski an die Gruppe Kloppenburg richtete, um sie zu einer Änderung ihrer Position zu bewegen, wurden nicht beantwortet.

Andere gesellschaftskritisch aktive Oppositionsgruppen christlicher Kreise sind die Gruppen „Kritischer Katholizismus“, „Kritische Gemeinde“, „Politisches Nachtgebet“. Die Anhänger dieser Gruppen treiben ihre Kritik an der Kirchenführung voran zur Gesellschaftskritik und nehmen bzw. nahmen aktiv teil an Aktionen gegen die Notstandsgesetze; gegen die USA-Verbrechen in Vietnam; gegen faschistische Regime und deren Unterstützung durch die Regierung der BRD; für die völkerrechtliche Anerkennung der DDR; für die Ratifizierung der Verträge UdSSR – BRD, Polen – BRD u. a. Von [26] einigen dieser Gruppen werden auch Forderungen nach Veränderung der „gesellschaftlichen Strukturen“ in der BRD gestellt. Hierbei treten aber auch gewisse ultralinke Tendenzen auf, was sich aus der sozialen Zusammensetzung dieser Gruppen erklärt: ihre Anhänger sind vorwiegend Intellektuelle kleinbürgerlicher Herkunft. Auf theologische Aspekte, soweit sie von Bedeutung sind, gehen wir später ein. Hier wollen wir die politische Aktivität etwas skizzieren.¹⁶

1.2.2. Das „Politisches Nachtgebet“

In Köln rief die evangelische Theologin Dorothee Sölle die Gruppe „Politisches Nachtgebet“ ins Leben. Die Gruppe vereinigt Christen beider Konfessionen, auch kirchliche Amtsträger und teilweise Kirchenvorstandsmitglieder. Unter den Teilnehmern befinden sich Intellektuelle, Arbeiter und Lehrlinge. Im „Politischen Nachtgebet“ stehen zu einem erheblichen Teil politische Grundhaltungen, vor allem gegen die Auswirkungen des Kapitalismus auf die Menschen und Völker zur Diskussion. Die theoretischen Positionen der Gruppe sind von Ernst Bloch, der Frankfurter Schule und dem Existentialismus geprägt. Auf dieser „Grundlage“ streben sie nach einer Verknüpfung von „Marxismus“ und Christentum.¹⁷

Gruppen nach dem Vorbild des Kölner „Politischen Nachtgebets“ haben sich auch in anderen Orten gebildet. Bei solchen Diskussionsabenden, die thematisch gegliedert sind (z. B. Probleme der Obdachlosen, der „Dritten Welt“, Fragen der Heimerziehung), treffen sich nicht selten mehrere hundert Zuhörer. Die Kirchenleitungen versuchten, diese Gruppe zu verbieten. Da sie jedoch nicht unterdrückt werden konnte, versucht man jetzt, sie totzuschweigen.

1.2.3. „Kritischer Katholizismus

Im katholischen Raum gehört hierzu die genannte Gruppe „Kritischer Katholizismus“ und die Gruppe „Kritische Gemeinde“. Die Gruppe „Kritischer Katholizismus“, die sich auf dem 82. Katholikentag erstmals zusammenfand, trat auf dem [27] 83. Katholikentag in erweiterter Form in Erscheinung. Zu ihr gehören vor allem Schüler und Studenten. Sie umfaßt eine von katholischen Studentengemeinden verschiedener Universitäten, den Marienberger Kreis, den „Kritischen Katholizismus“ und weitere Gruppierungen innerhalb der katholischen Jugend. Als kritische Katholiken gingen sie zwar davon aus, daß die kapitalistische Gesellschaftsordnung eine Ausbeuterordnung ist und forderten ihre Beseitigung. Aber ihrer sozialen Zusammensetzung entsprechend orientierten sie zunächst, unter ultralinkem und Marcuseschem Einfluß, auf die Prozesse in der „Dritten Welt“. Von einem klassenmäßigen Herangehen an die inneren Verhältnisse in der Bundesrepublik, an den grundlegenden Widerspruch unserer Epoche – also den Widerspruch zwischen Sozialismus und Imperialismus –, auf seine „deutsche“ Ausprägung, also den Widerspruch zwischen DDR und BRD, sind nicht wenige Anhänger dieser Gruppierung noch weit entfernt. Zwar traten sie für eine völkerrechtliche Anerkennung der DDR und für die Ratifizierung des Moskauer und Warschauer Vertrages durch

den Bundestag ein. Aber insgesamt gesehen sind sie in ihrer Haltung zur DDR und zu den anderen sozialistischen Ländern nicht frei von einem „links“ drapierten Antikommunismus.

In der letzten Zeit hat sich innerhalb dieser Gruppierung ein Differenzierungsprozeß vollzogen, wobei sich positive Kräfte in kritischer Auseinandersetzung mit rechts- wie auch linksgerichteten Fehleinschätzungen zu gesellschaftspolitischen Grundfragen durchsetzen konnten.

2.4. Der „Bensberger Kreis“

Innerhalb der katholischen Kirche reflektieren die Aktivitäten des „Bensberger Kreises“ gesellschaftspolitisch realistische Vorstellungen. Er trat und tritt vor allem mit realistischen außenpolitischen Konzeptionen und Aktivitäten auf. Er konstituierte sich 1966 aus Vertretern der Pax-Christi-Bewegung. Ihm gehören etwa 150 katholische Persönlichkeiten an. Die Zusammensetzung des Kreises ist sehr differenziert, die politischen Meinungen der Mitglieder sind unterschiedlich motiviert.

[28] Das auf Initiative dieses Kreises 1968 herausgegebene „Memorandum deutscher Katholiken zu den deutsch-polnischen Fragen“ unterstützte objektiv die Bonner Ostpolitik, zeigte jedoch gleichzeitig, daß einige der Verfasser dieses Dokumentes realistische Ausgangspunkte eingenommen haben. Es war und ist ihr Bestreben, die Katholiken für eine Friedenspolitik zu aktivieren. Mit dieser Aktivität befanden sich die Initiatoren des Memorandums in Übereinstimmung mit den Empfehlungen des II. Vatikanischen Konzils, die Mündigkeit der Laien zu erhöhen. Wahrscheinlich deckten sich ihre Motive mit solchen des Vatikans, die dahin tendieren, die provisorischen Seelsorgebezirke in der VR Polen endgültig in Bistümer umzuwandeln, was inzwischen geschah. Somit ist das Bensberger Memorandum, ähnlich wie die einige Jahre zurückliegende Denkschrift der EKD zum Oder-Neiße-Problem, Ausdruck eines Differenzierungsprozesses innerhalb der christlichen Bevölkerungskreise, den es zugleich fördert.

Die Differenziertheit der Positionen der Angehörigen des Bensberger Kreises zeigt sich auch darin, daß ein ursprünglich geplantes „Deutschland-Memorandum“ zurückgestellt wurde, „um die gegenwärtige Außenpolitik der Bonner Regierung nicht zu stören“. So beschränkte sich dieser Kreis darauf, kurz vor dem Beginn des 83. Katholikentages nur eine Denkschrift zur Demokratisierung der katholischen Kirche herauszugeben. Neben den hier genannten gibt es eine größere Zahl regionaler Oppositionsgruppen, deren Wirken nicht hier behandelt werden kann.

1.3. Die Haltung der Kirchenleitungen

Die Haltung der Kirchen zu den Grundproblemen der Gegenwart, vor allem in der Auseinandersetzung zwischen Imperialismus und Sozialismus, zu den Anpassungsbemühungen imperialistischer Kreise an das heutige Kräfteverhältnis, den Problemen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, der weiteren Säkularisierung usw. hat sich in der Taktik und manchen Methoden gewandelt. Sie versuchen, sich den neuen Existenzbedingungen anzupassen. Kommt es auf der Grundlage solcher [29] Anpassung in den imperialistischen Ländern zu Erneuerungstendenzen, so berühren sie in keinem Fall die Grundlagen des engen Bündnisses der kirchlichen Hierarchie mit den herrschenden imperialistischen Kräften. Ihre Funktion besteht vielmehr nach wie vor darin, die Ausbeutungsverhältnisse zu verschleiern, die Machtverhältnisse zu erhalten, mittels der Religion die Menschen zu manipulieren, sie vom Kampf um ihre Interessen abzuhalten und dem gesellschaftlichen Fortschritt entgegenzuwirken. Das trifft in besonderem Maße auf die BRD zu. Zu diesem Zweck wird versucht, die oppositionellen Strömungen im Einflußbereich der Kirchenleitungen zu unterdrücken oder sie im Interesse ihrer Politik umzufunktionieren.

Am ehesten könnte man sagen, Kirchenleitungen – vor allem evangelische – verhielten sich flexibler in außenpolitischer Hinsicht. Sie unterstützten Tendenzen, wie sie von der SPD/FDP-Regierung ausgehen, und zwar auch ihres ideologischen Charakters wegen: der erhofften ideologischen Aufweichung in sozialistischen Ländern.

Innenpolitisch dagegen sehen die Dinge ganz anders aus, wie der organisierte Feldzug gegen jene wenigen jungen Pfarrer zeigt, die sich, aus christlicher Überzeugung, angesichts unserer imperialistischen Lebensbedingungen der DKP anschlossen. In den Maßnahmen gegen diese jungen Christen offenbart sich die proimperialistische Parteinahme der Kirchenleitungen ebenso wie in ihrem Bestreben, uns eine Atheismus-Diskussion zwischen Marxisten und Christen aufzuzwingen, die Fragen des aggressiven Antikommunismus, des Vietnam-Krieges, des Neokolonialismus, des Revisionismus, des Kampfes gegen das Elend in der „dritten Welt“ in den Hintergrund rücken sollte. Wir haben es hier mit einem ganz bestimmten „Mechanismus“ ideologisch-politischer Diskussion zu tun, den man „Ablenkungs-“ oder „Desorientierungs“-Mechanismus nennen könnte.

Etwa ebenso, wie Schumacher 1945-47 durch sein Bestehen darauf, daß nicht die Vernichtung der Wurzeln von Faschismus und Krieg die „Tagesaufgabe“ sei, sondern der Sozialismus, gerade vom konkret notwendigen ideologischen und politischen Klassenkampf zugunsten der Restauration des Kapita-[30]lismus ablenkte, wie junge Linksoportunisten heute bei uns objektiv den Verteidigern des Systems helfen, indem sie Fragen des bewaffneten Aufstands, den undifferenzierten Kampf gegen die SPD und die Gewerkschaftsbürokratie und Ähnliches propagieren (so sehr, daß sie dabei sogar die Existenz von CDU und CSU vergaßen), ebenso wollen auch bestimmte theologische und kirchenamtliche Kreise durch eine heute und bei uns keinesfalls besonders aktuelle Atheismus-Diskussion von den politischen Zentralfragen ablenken und so systemverteidigend wirken.

Es wurde davon gesprochen, daß verantwortliche Kreise beider Kirchen die „neue Ostpolitik“ und deren Zielsetzung, auf flexiblere Art in die sozialistischen Länder einzudringen, unterstützen. Deshalb wurde auch der Inhalt des „Bensberger Memorandums zu den deutsch-polnischen Fragen“ und der „Ostdenkschrift der EKD“ von 1965 seitens der Kirchenleitungen toleriert oder zumindest nicht direkt verworfen. In beiden Dokumenten waren bereits wesentliche Positionen der von der Brandt/Scheel-Regierung praktizierten Ostpolitik enthalten, nämlich eine gewisse Anerkennung der Realitäten, verbunden mit geschickteren Methoden des Kampfes gegen den Sozialismus. In der Frage der revanchistischen Forderung einer Wiederherstellung der Grenzen des Hitlerreiches von 1937 gab es vor allem in der katholischen Kirche in der Frage Konflikte, wie die alten Bistümer, die heute in der VR Polen und der DDR liegen, „regiert“ werden sollen. Während der katholische Klerus der BRD als Garant für das Fortbestehen des katholischen Einflusses in diesen Gebieten gelten möchte, setzen sich – trotz der gesteigerten Aktivität der BRD-Vertreter im Vatikan – dort die Auffassungen durch, daß die Stellung der katholischen Kirche in den sozialistischen Staaten Osteuropas verbessert werden könnte, wenn der Vatikan die Kirchengrenzen entsprechend den politischen Grenzen neu festlegt.

In der Frage der völkerrechtlichen Anerkennung der DDR lassen sich die Kirchenleitungen von einer antikommunistischen Grundposition leiten, die sich darin ausdrückt, daß die verfeinerten Formen des Bonner „Vormundschafts“-Bestrebens gegenüber der DDR unterstützt werden. Entsprechend dem gegenwärtigen Kräfteverhältnis sind Kirchenleitungen aber in [31] der Auseinandersetzung der beiden Systeme sowie in den inneren Klassenkämpfen um eine flexiblere Haltung bemüht.

Die Haltung der evangelischen Kirche zur Frage der Anerkennung der DDR läßt sich an dem Ergebnis der Stuttgarter Synode der EKD von 1970 deutlich ablesen. Die Synode sah sich vor

folgendes Problem gestellt: Unter den evangelischen Gläubigen, vor allem unter den Studenten und Jugendlichen, stieß einerseits das reaktionäre Festhalten an der Fiktion, die EKD müsse „die letzte Klammer der Einheit Deutschlands“¹⁸ sein, auf zunehmende Kritik. Andererseits beharrte die Westdeutsche Kirchenführung darauf, daß der „Versöhnungsdienst der Kirche“ besser geleistet werden könnte, wenn es gelänge, ihre „institutionelle Gestalt über Grenzen hinweg“¹⁹ zu erhalten.

So hat die Synode zwar die Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR zur Kenntnis genommen, aber gleichzeitig bei ihrer Neuwahl drei Plätze für die Kirchen der DDR freigehalten. In Stuttgart vertrat besonders Bischof Scharf (Westberlin) die Auffassung, daß die Einheit der EKD „dem Grunde nach als Kirchengemeinschaft“ fortbestehe und auch weiterbestehen müsse. Ausdrücklich betonte Scharf, daß er mit seiner kirchenpolitischen Linie die Bonner Ostpolitik unterstützen wolle.

Die Synode stimmte für die Beibehaltung des Namens „Evangelische Kirche in Deutschland“ und erklärte: „Synode, Kirchenkonferenz und Rat bekennen sich zu der besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland“. In der „Mitverantwortung für diese Gemeinschaft“ nehme sie die Aufgaben, die sich daraus ergeben, für ihren Bereich „in freier Partnerschaft mit dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR“ wahr.

Die *Erklärungen westdeutscher kirchlicher Würdenträger* darüber, was sie sich unter dieser „besonderen Gemeinschaft“ bzw. „Partnerschaft“ vorstellen, *decken sich mit dem Inhalt der von der Brandt/Scheel-Regierung gegenüber der DDR betriebenen Politik*. So erklärte Landesbischof Lilje im Februar 1970 vor der Landessynode in Hannover, es gebe ja trotz der organisatorischen Trennung noch viele Kontaktmöglichkeiten.²⁰ Landesbischof Wölber empfahl in einem Interview, mit den [32] „Brüdern im Osten“ weiterhin „Führung“ zu halten und sich des gemeinsamen Weges „der evangelischen Christenheit in der Deutschen Nation“²¹ bewußt zu sein.

1.3.1. Kirchen und SPD/FDP-Regierung

Hinter diesen bewußt allgemein gehaltenen Formulierungen verbirgt sich, wie auch in der Brandt/Scheel-Politik, der Nationalismus als eine der ältesten und wirkungsvollsten Formen der bürgerlichen Ideologie: „Wir“ – d. h. Krupp und Krause – sind doch alle Brüder, so auch die Deutschen der BRD und der DDR, wozu also die Abgrenzung des Sozialismus vom Imperialismus?

Die offensichtliche Annäherung wesentlicher Teile der Kirchenführungen an die SPD, die in den letzten Jahren stattfand und ihren Höhepunkt in der kurz skizzierten Unterstützung so wie einst der alten, jetzt der „neuen“ Ostpolitik gefunden hat, geht einher mit einer ideologischen und politischen Annäherung der Führungskräfte der SPD und solcher Gewerkschaftsführer wie Georg Leber – der dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken angehört – an die Positionen des politischen Klerikalismus. Dieser zwar nicht geradlinige, aber dennoch sich vollziehende Prozeß des Aufeinanderzubewegens hat seine Grundlage in dem gemeinsamen Bemühen, das staatsmonopolistische System der BRD vor sozialen und politischen Erschütterungen im Inneren abzusichern und seine Expansionspolitik den Bedingungen des internationalen Kräfteverhältnisses anzupassen.

Bereits in den Jahren nach 1945 drängten rechte SPD-Führer auf eine Zusammenarbeit mit den Vertretern des politischen Klerikalismus. Die SPD-Führung versuchte, mit der katholischen Hierarchie ins Gespräch zu kommen und sich unter der katholischen Bevölkerung Anhänger zu verschaffen. Die Vorbehalte und die Ablehnung, die in der Sozialdemokratie gegenüber der Religion und der Kirche bestanden, sollten systematisch abgebaut werden.

Mit dem Godesberger Programm, der allseitigen Absage an die Weltanschauung der Arbeiterklasse, der Proklamation des [33] sogenannten freiheitlich-demokratischen Sozialismus und speziell der Forderung nach „Überwindung der Religionsfremdheit der Partei“²², sollten die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, daß die SPD von den Kirchenleitungen akzeptiert werden konnte. In das Godesberger Programm wurden wichtige Elemente der katholischen Soziallehre übernommen. Besonders aktiv wirkte dabei Leber. Der Jesuit Oswald von Nell-Breuning erklärte zum Godesberger Programm, „daß zwischen den Forderungen der katholischen Soziallehre, wie sie in den Verlautbarungen der Päpste vorliegen, und dem Godesberger Programm eine geradezu augenfällige Übereinstimmung bestehe“²³.

Vertreter des politischen Klerikalismus und Ideologen der SPD kamen häufiger zusammen und vereinten ihre Kräfte, um marxistisches Gedankengut sowie proletarisches Klassenbewußtsein in der Arbeiterklasse der BRD mit dem Ziel zurückzudrängen, sie noch stärker der imperialistischen Ideologie zu unterwerfen.

In dem Maße, wie sich die SPD-Führung als zuverlässige Vollstreckerin imperialistischer Politik bewährte (insbesondere durch ihre Teilnahme an der Großen Koalition) und sich auch von dem letzten Verdacht befreite, sie strebe tiefergehende Veränderungen in der Gesellschaft an, stieg auch das Vertrauen der Kirchenleitungen in diese Partei.

Nachdem die SPD die Große Koalition mit der CDU/CSU aufgegeben und mit der FDP eine neue Regierung gebildet hatte, verstärkte der westdeutsche Katholizismus einerseits seine Beziehungen zur SPD, um seinen Einfluß auf die neue Regierung zu sichern und systematisch auszubauen, während er andererseits jedoch auch wieder offener, als das einige Jahre lang der Fall war, Sympathiebeweise zugunsten der CDU/CSU verteilte (im Zusammenhang mit dem § 218, mit der letzten Bundestagswahl u. a.)²⁴. Der katholische Klerus war durch das Auftreten von Jungsozialisten aufgeschreckt worden, die von einer Beseitigung des kapitalistischen Eigentums an den Produktionsmitteln sprachen. Die katholische Kirchenführung forderte gemeinsam mit anderen Interessenvertretern des Monopolkapitals, daß die SPD-Führung die Jungsozialisten in die Schranken weise. Außerdem hatte die SPD-Regierung einige [34] Vorhaben in Angriff genommen, die den Vorstellungen der Kirche widersprechen (Fragen der Kulturpolitik und der Schulgesetzgebung – gegen konfessionale Schulen – besonders in Nordrhein-Westfalen; Probleme der Sozialhilfe, Pläne für eine Reform des Ehescheidungsrechts; Änderung des Rechts der nichtehelichen Kinder u. a.).

Als Warnung an die Adresse der rechtssozialdemokratischen Führung haben deshalb vor der Landtagswahl in Nordrhein-Westfalen im Juni 1970 die katholischen Bischöfe gefordert, „nur solche Männer und Frauen zu wählen, die bewiesen haben, daß sie in ihrem Handeln christliche Grundsätze und Grundanliegen vertreten“²⁵. Inzwischen hat die Bonner Regierung (auch unter dem direkten Einfluß Willy Brandts, der um eine Verbindung von SPD-Führung und hohem Klerus sehr bemüht ist und darum auch gegen die Abschaffung des § 218 wirkte) entsprechende Schlüsse gezogen, indem laufend Abstriche an den vorgelegten Reformprojekten vorgenommen, also die Vorstellungen auch der Kirche berücksichtigt worden sind.

Kurz nach den Landtagswahlen in Nordrhein-Westfalen begab sich *Brandt* im Juli 1970 zu Papst Paul VI., um sich Rückhalt für seine Ostpolitik zu verschaffen und gleichzeitig zu demonstrieren, daß er *an einer engen Zusammenarbeit mit der katholischen Hierarchie* interessiert sei.

Im Juni 1970 wurde der Bonner Minister Georg Leber vom SPD-Parteivorstand als „Beauftragter zur Kontaktpflege“²⁶ mit der katholischen Kirche ernannt und sein Ministerkollege Erhard Eppler mit der Herstellung entsprechender Verbindungen zur evangelischen Kirche beauftragt.

Auch die katholische Bischofskonferenz der BRD ihrerseits ist *um den Ausbau ihrer Verbindungen zur SPD-Führung bemüht*. Der katholische Bischof Tenhumberg führte zahlreiche – auch öffentliche – Gespräche mit Herbert Wehner und rühmte sich einer engen Freundschaft zu ihm. „Er wünsche sich, daß ein katholischer Bischof eines Tages auch Sozialdemokrat sein könnte.“²⁷ Auch Prälat Wilhelm Wöste (Leiter der offiziellen kirchlichen Vertretung in Bonn) hat sich öffentlich für die Zusammenarbeit mit der SPD eingesetzt. Frühere Vorbehalte der katholischen Kirche gegenüber der SPD sind in dem Maße zu-[35]rückgegangen, wie die SPD-Führung ihren antikommunistischen Feldzug aktivierte und sich damit als Bundesgenosse des politischen Klerikalismus „aufwertete“. Die katholische Kirchenführung läßt also in ihrem politischen Kalkül offen, daß die CDU/CSU die Regierungsgeschäfte in der BRD eines Tages wiederum übernehmen könnte, orientiert sich jedoch gleichzeitig auch auf die SPD-Führung.

Das Verhältnis der FDP zu den Kirchen und umgekehrt ist durch gegenseitige Reserviertheit gekennzeichnet. Für die Kirchenführungen war die FDP wegen ihrer politischen Labilität und ihres schwindenden Einflusses auf die Bevölkerung der BRD lange Zeit wenig attraktiv. Außerdem wirken in der FDP bestimmte Traditionen des bürgerlichen Atheismus nach, die den Kirchenführungen suspekt erscheinen. Z. B. setzt sich die FDP für die „Trennung von Staat und Kirche, für die Ablösung der Konkordate und Kirchenverträge“ und für eine Veränderung des Kirchensteuergebarens ein.²⁸

1.3.2. Zum Verhältnis katholischer und evangelischer Kirchenleitungen

Angesichts der Krisenerscheinungen und des fortschreitenden Positionsverlustes der christlichen Kirchen in der BRD werden die Versuche intensiviert, sowohl innerhalb der evangelischen Kirchen als auch zwischen diesen und der katholischen Kirche Gemeinsamkeiten hervorzuheben und zu einheitlichen Auffassungen in wichtigen Fragen zu gelangen. Geht man diesen Tendenzen auf den Grund, dann handelt es sich darum, die Politik der Anpassung der Kirchen an die sich wandelnden Existenzbedingungen zu koordinieren und gemeinsame Versuche zur Gleichschaltung und Wiedereingliederung oppositioneller Strömungen, vor allem unter der Jugend, in die Wege zu leiten. Deshalb wurde z. B. auf der Stuttgarter Synode der EKD in Struktur- und Verfassungsausschuß gebildet, der eine Straffung des gesamten Organisationsgefüges erstreben soll, um das „Sonderleben“ der Gemeinden zu überwinden und die Herausbildung eines „gesamtprotestantischen Gemeinbewußtseins“ innerhalb der evangelisch-lutherischen, der reformierten [36] und unierten Kirchen zu fördern. Die Gemeinden sollen von den „großen Aufgaben des gesamten Protestantismus“²⁹ erfaßt werden. Auf dem Programm der Kirchenreform steht in diesem Zusammenhang der Kampf um die Überwindung des landeskirchlichen Partikularismus. Er ist ein Haupthindernis im Prozeß der innerkirchlichen Gleichschaltung, die durch die Organe der EKD angestrebt wird.

Es werden auch gemeinsame Veranstaltungen von Katholiken und Protestanten, wie z. B. ein „Ökumenischer Kirchentag 1971“ in Augsburg, durchgeführt. Der katholisch-evangelische Kirchentag und auch gemeinsame Gottesdienste sollen den Eindruck einer intakten Christenheit vorgaukeln.

Die Kirchenleitungen wirkten auf die kirchliche Opposition ein, die Anfänge der Ökumene auf dem Kirchentag 1971 nicht zu stören, sich also zurückzuhalten. Dadurch soll der Tendenz begegnet werden, daß sich die heute noch zersplitterte kirchliche Opposition im Prozeß ihrer Aktionen vereinen könnte.

In beiden Kirchen häufen sich die Beispiele, daß traditionelle Kirchenmusik durch Beat- und Jazzmusik ersetzt wird. Beide Kirchenleitungen bedienen sich sogar Formen der bürgerlichen Dekadenz, um ihre Funktion aufrechtzuerhalten. So wurde der 83. Katholikentag 1970 in

Trier mit Popmusik eingeleitet. Abstrakte Malerei und Skulpturen zieren die neuen „Gotteshäuser“.

Die katholische Hierarchie in der BRD versuchte, sich mit der Einberufung einer Synode den Anschein zu geben, als wolle sie den Forderungen der oppositionellen Kräfte im Katholizismus gerecht werden. Die Synode soll jedoch „Vorbeugungsmaßnahmen gegen noch stärkere Unruhen“³⁰ der Kirche treffen und kritische Stimmen auffangen. Allerdings kam es in dieser Synode zu ernsteren Gegensätzen, weil ihre „Fraktion der Bischöfe“ selbst den Anschein demokratischer Mitbestimmung in der Synode fürchtete. Alle diese Neuerungen können also die Vertiefung der Widersprüche in den Kirchen nicht aufhalten, da diese ihre Ursache in der Entfaltung und Zuspitzung der Widersprüche im imperialistischen System selbst haben.

Da sich die Krise der Kirchen weiter entwickelt, werden die „Neuerungen“ und Anpassungsversuche ergänzt durch Maßnahmen zur Ausschaltung des Einflusses von oppositionellen [37] Strömungen im kirchlichen Bereich, wie das beispielsweise der 83. Katholikentag 1970 in Trier zeigte. Die Masse der Gläubigen kam nicht zu Wort, und die Opposition wurde aufgesplittert. Anträge oder Deklarationen der oppositionellen kirchlichen Kreise werden entweder nicht zur Kenntnis genommen oder verfälscht. Außerdem werden konservative Gruppen eingesetzt, die gegen die Opposition breit angelegte Hetzkampagnen durchführen. Typische Beispiele sind die reaktionären Gruppen „Kein anderes Evangelium“ in der evangelischen und die „Bewegung für Papst und Kirche“ in der katholischen Kirche.

Die Kirchenleitungen sind seit einiger Zeit bestrebt, die oppositionellen Kräfte in der Kirche zu neutralisieren oder sie im Sinne der imperialistischen Politik umzufunktionieren. Zum Beispiel versuchen sie, Jugendliche, die an der antiimperialistischen Ostermarschbewegung teilnahmen, von den wichtigsten gesellschaftspolitischen Problemen der BRD abzulenken und sie im proimperialistischen Sinne zu beeinflussen. Bewußt knüpfen die Kirchenleitungen dabei an christliche Motive wie soziale Gerechtigkeit und Solidarisierung mit den Armen und Notleidenden an. So wurde im Frühjahr 1970 in 60 Städten der BRD ein „Marsch der Jugend für die Entwicklungshilfe“ organisiert, an dem Jugendliche beider Konfessionen beteiligt waren.

Auch die von Amerika ausgehende „Jesus-Welle“ wäre hier zu nennen, obgleich sie keine längere oder nachhaltige Wirkung ausüben dürfte. Unter Ausnutzung bestimmter Formen jugendbezogener Subkultur in den imperialistischen Hauptländern – Pop-Musik, Hippie-Habitus – wird bzw. wurde mit „Jesus-Opern“, „Jesus-Musicals“ versucht, junge Menschen etwa auf gleiche Weise, wie das ansonsten mittels Rauschgiften geschieht, von der Einsicht in Zusammenhänge des Lebens und Kämpfens unter imperialistischen Bedingungen abzulenken. Alles regelt „Jesus-Superstar“. Schon die eingesetzten Sprachschablonen, sie entstammen dem Show-Geschäft, nicht selten der kommerzialisierten „Teen“- und „Twen“-Sprache, sogar dem Jargon der Rauschgift-Dealer, zeigt, daß wir es hier mit einer Sumpflüte des Imperialismus zu tun haben. [38]

1.4. Einige einschätzende Bemerkungen

Der Differenzierungsprozeß in der christlichen Bevölkerung und Bereich der christlichen Kirchen der BRD nimmt in dem Maße zu, wie die Labilität des imperialistischen Systems wächst und durch bestimmte Entwicklungen deutlicher zutage tritt.

Das betrifft insbesondere

- die sozialen Widersprüche und wirtschaftlichen Krisenerscheinungen
- die wachsende Stärke und Ausstrahlungskraft des realen Sozialismus

– die sich für den Imperialismus ergebende Notwendigkeit, den neuen Existenzbedingungen in seiner Außenpolitik Rechnung zu tragen.

Im Ergebnis dieser Entwicklung setzt sich der Säkularisierungsprozeß und damit auch der Rückgang des Einflusses der Kirchenleitungen weiter fort.

Charakteristische Merkmale sind dafür:

– das Ansteigen der Kirchenaustritte

– das Anwachsen der oppositionellen Strömungen in Zahl, Qualität und Einfluß sowohl im Bereich der Kirchen und der CDU als auch in ihnen nachgeordneten Einrichtungen und Organisationen

– die Versuche der Kirchenleitungen, dieser Entwicklung durch eine stärkere Hinwendung zu gesellschaftspolitischen Problemen entgegenzutreten oder diese Bewegungen im Sinne der proimperialistischen offiziellen Kirchenpolitik umzufunktionieren.

Insgesamt ist festzustellen, daß sich die neuen Tendenzen im katholischen und im protestantischen Bereich in unterschiedlicher Qualität und Quantität entwickeln.

Das eigentliche kritische Potential unter den religiösen Massen der Bundesrepublik ist zusammengeschlossen in einer größeren Anzahl zumeist noch relativ kleiner Kreise, wie z. B. dem Regionalausschuß der Christlichen Friedenskonferenz oder dem Kreis der „Bekennenden Kirche“, der sich mit der „Stimme der Gemeinde“ sein eigenes Organ geschaffen hat. Diese Gruppierungen und Kreise haben bis heute noch keine wirksame Koordinierung ihres Handelns zustandegebracht. [39] Doch finden wir in diesen Organen ernsthafte Ansätze zu gesellschaftspolitischen und außenpolitischen Alternativen, aktive Bemühungen, den Kampf für den Frieden, für eine wirkliche Verständigung mit den sozialistischen Staaten zu führen und die Bewegung der Arbeiter um Mitbestimmung, um materielle Besserstellung zu unterstützen. Nicht wenige Vertreter dieser Organe und Kreise haben sich auf eine sozialistische Klassenposition hin bewegt. Für sie stellt sich häufig gar nicht mehr das Problem der Erneuerung veralteter kirchlicher Strukturen. Im Geiste des Klassenkampfes sehen sie in den Kirchen Instrumente der alten, zum Untergang verurteilten kapitalistischen Gesellschaftsordnung.

In den oppositionellen Strömungen und Gruppierungen sind trotz oft erheblicher Unterschiede folgende generelle Tendenzen von besonderer Bedeutung:

– Starke Hinwendung zu sozialpolitischen Fragen (soziale Gerechtigkeit, Mitbestimmung, Vermögenspolitik u. a.) und die Suche nach Teil- oder Gesamtalternativen – vor allem unter der Arbeiterschaft

– Suche nach einem eigenen Standpunkt zu Fragen der Außenpolitik (Frieden, Sicherheit, Abrüstung etc.), wobei zu diesem Problemkreis in geringerem Maße positive Standorte festzustellen sind

– aktivere Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Weltanschauung und der konstruktiven Politik der marxistisch-leninistischen Parteien. Dies reicht von Versuchen der Unterwanderung bis zu ehrlichen Bemühungen um einen sachlichen Dialog.

In organisatorischer Hinsicht ist eine sich verstärkende Tendenz zum überregionalen Zusammenschluß vorhandener oppositioneller Gruppen und Persönlichkeiten festzustellen, die in verstärktem Maße mit einer Zuspitzung der Auseinandersetzung zu inhaltlichen Fragen verbunden ist.

Gleichzeitig entstehen neue Zusammenschlüsse vor allem auf lokaler Ebene in vielfältigen Formen und mit unterschiedlicher Zielstellung. Das ist in erster Linie darauf zurückzuführen, daß in immer breiteren Kreisen der Wunsch nach einer aktiven gesellschaftspolitischen Betätigung und nach Veränderungen wächst.

[40] Auf den Differenzierungsprozeß im Bereich der christlichen Bevölkerung und der christlichen Kirchen in der BRD wirken rechtskonservative, reformistische, linkssektiererische und anarchistische Kräfte ein, um diesen Prozeß für ihre Interessen auszunutzen. Allen diesen Richtungen ist gemeinsam, daß sie ideologisch auf der Grundlage des Antikommunismus versuchen, den sich anbahnenden Erkenntnis- und Einigungsprozeß progressiver Kräfte zu behindern und wenn möglich ins Gegenteil zu verkehren.

Am aktivsten und wohl auch am wirkungsvollsten betätigt sich im gegenwärtigen Zeitraum die Führung der SPD. Die Sozialarbeit in den evangelischen Kirchen wird in großem Maße von der Ideologie und Politik der rechtssozialdemokratischen Führung beeinflusst und zum Teil von SPD-Funktionären direkt gelenkt. Die Zusammenarbeit mit dem hohen Klerus beider Kirchen wurde seitens der SPD-Führung intensiviert, um den antikommunistischen Feldzug zu koordinieren und zu verstärken.

Die hier zusammengefaßten Hauptergebnisse der Untersuchung zeigen, daß sich auf der Grundlage objektiver Prozesse neue Möglichkeiten für eine Bündnispolitik mit christlichen Arbeitern und Angestellten in der BRD entwickeln. Zugleich machen diese Ergebnisse die Notwendigkeit für die marxistischen Kräfte deutlich, sich stärker mit den Problemen der christlichen Bevölkerung und vor allem der christlichen Arbeiter und Angestellten zu beschäftigen, um jede neue Erscheinung in diesem Bereich dahingehend zu analysieren, inwiefern sie für die Erweiterung und Aktivierung des Kampfes gegen den Imperialismus genutzt werden kann; festzustellen, in welchen konkreten Fragen Teile der christlichen Bevölkerung für ein gemeinsames – auch zeitweiliges – Vorgehen zu gewinnen sind; Antworten auf brennende aktuelle und auf grundsätzliche Fragen zu geben, die geeignet sind, den Differenzierungsprozeß auf lange Sicht im progressiven Sinne zu beeinflussen und oppositionelle Kreise aus dem antikommunistischen Fahrwasser herauszulösen [41]

2. Probleme der Beziehungen von Marxisten und Christen

Für uns Marxisten war es stets klar, daß es nicht nur die ideologische, die weltanschauliche Fragestellung Marxismus und Religion gibt, sondern auch die politische der Beziehung von Marxisten und Christen. Dabei war es für uns Marxisten stets klar, daß wir im Kampf gegen die kapitalistische Ausbeutung des arbeitenden Volkes das gemeinsame Wirken von kommunistisch, sozialdemokratisch oder christlich orientierten und organisierten Arbeitern und Angestellten bzw. das Bündnis mit solchen Werktätigen verwirklichen müssen. Obgleich es sicherlich manchen primitiven Antiklerikalismus als Reaktion auf das Verhalten der Kirchen auch in den Reihen der Arbeiterbewegung gegeben hat, waren auf Seiten der Marxisten für das Ringen um ein breites Bündnis keine grundsätzlich neuen Einsichten nötig. In zahlreichen Klassenauseinandersetzungen, insbesondere während der Zeit des Kampfes gegen den Faschismus, haben nicht nur Kommunisten und Sozialdemokraten, sondern auch Kommunisten und Christen gemeinsam gekämpft. Diese Aktionseinheit und dieses Bündnis wurde und wird zwar durch den kalten Krieg, durch den Antikommunismus stark beeinträchtigt. Dennoch konnte Genosse Kurt Bachmann, der Vorsitzende der Deutschen Kommunistischen Partei, in seiner Rede während des Evangelischen Kirchentags in Stuttgart am 18.7.1969 feststellen: „Ebenso, wie viele evangelische und katholische Christen aus ihrem Glauben heraus im Widerstand gegen die NS-Diktatur und den Zweiten Weltkrieg gestanden haben, ebenso waren seit Bestehen der Bundesrepublik Christen am Kampf um gesellschaftlichen Fortschritt hervorragend beteiligt. Wir können heute nicht mehr von *den* Christen schlechthin sprechen. Wir erleben gerade jetzt, wie in Spanien das [42] wie das Franco-Regime von Bischöfen unterstützt wird, wie aber auch Priester ihren Mann im Widerstand gegen die faschistische Diktatur stehen.

In Lateinamerika nehmen immer mehr Christen und auch Priester am Kampf gegen die Unterjochung durch den USA-Imperialismus teil. Religiöse Überzeugung ist heute auch für viele Menschen in der Bundesrepublik nicht mehr Hindernis, sondern Grund, sich am Kampf für Frieden und gesellschaftlichen Fortschritt zu beteiligen. Deshalb unterscheiden wir Kommunisten zwischen gläubigen Christen und solchen kirchlichen Kreisen, die den christlichen Glauben für die Interessen der herrschenden reaktionären Kräfte mißbrauchen und die Kirche in den Dienst der Reaktion stellen wollen.“³¹

In dem Maße, wie sich, angesichts der Stärke der weltrevolutionären Kräfte, insbesondere der sozialistischen Staatengemeinschaft, die aggressive Außenpolitik der CDU/CSU immer mehr als unreal erwies und der christliche Konservatismus der De Gasperi, Adenauer, Raab in eine tiefe ideologisch-politische Krise geriet, in dem Maße, wie die Ausstrahlungskraft des Sozialismus, insbesondere der vom XXIV. Parteitag der KPdSU ausgehenden Friedensoffensive wuchs, zeigten sich auch Krisenerscheinungen in den Kirchen und unter den christlich geprägten Organisationen der Bundesrepublik und nicht nur der Bundesrepublik. Die uneingeschränkte Unterstützung der CDU/CSU sowie die Verteidigung ihrer undemokratischen und unsozialen Innen-, ihrer offen revanchistischen Außenpolitik forderte immer mehr Glaubensanhänger zur Kritik heraus. Dabei wurden und werden zunehmend die undemokratischen Verhältnisse und der klerikale Dogmatismus der Kirchen in diese Kritik mit einbezogen.

Die DKP hat diese Entwicklung in ihrer Grundsatzerklärung so eingeschätzt: „Die großen gesellschaftlichen Veränderungen unserer Zeit haben unter vielen Gläubigen beider christlicher Bekenntnisse eine Wandlung in ihrem politischen Denken und Handeln hervorgerufen. Die Teilnahme zahlreicher evangelischer Geistlicher und Laien am Kampf gegen die Atomrüstung und Notstandsgesetze, die neuen Strömungen in der katholischen Kirche ermöglichen eine breitere Zusammenarbeit von Kommunisten und Christen im Kampf um eine [43] friedliche Welt und um den gesellschaftlichen Fortschritt.“ Darum forderten wir in unserer Grund-

satzerklärung, daß die Kommunisten „das Gespräch und das Zusammenwirken mit allen fortschrittlichen und friedliebenden, christlichen Werktätigen“ suchen.³²

Freilich gibt es nicht nur das Problem unserer Beziehungen zu progressiven Christen, und dementsprechend gibt es für uns auf diesem Gebiet auch keine nur eingleisige Politik. Außerdem ist zu beachten, daß sich diese Fragen auf dem Boden der Bundesrepublik anders stellen als etwa in der DDR, wo es bereits eine hochentwickelte Zusammenarbeit von Marxisten und Christen beim Aufbau des Sozialismus gibt.

Soweit es sich um die Kirchenleitungen in den entwickelten kapitalistischen Ländern Europas und insbesondere in der BRD handelt (in anderen Teilen der Welt, etwa in Lateinamerika, liegen die Dinge etwas anders), können wir etwas vereinfacht, aber doch im Kern zutreffend sagen, daß sie die „Notwendigkeit“ des Gesprächs mit den Kommunisten im Zusammenhang mit der neuen Strategie des Imperialismus entdecken. Dieser neuen Strategie liegt die Anpassung an das reale Kräfteverhältnis und ein Übergang zu flexibleren Methoden zugrunde, die Erkenntnis, daß eine militärische Konfrontation von Imperialismus und Sozialismus in bestimmten Gebieten durch die vereinte Macht des Sozialismus für die Fortexistenz des Kapitalismus gefährlich geworden ist. Darum treten wirtschaftliche und ideologische Mittel des Systemkampfes immer mehr ins Zentrum.

Die reaktionären Kräfte der Kirchenleitungen möchten, sofern sie überhaupt Beziehungen, Kontakten, Gesprächen mit uns zustimmen, diese als ein Mittel zur Verbreitung bürgerlicher Ideen in den Reihen der marxistischen Arbeiterbewegung und zur ideologischen Unterwanderung sozialistischer Länder benutzen. Hier geht es also nicht etwa um die Ausarbeitung gemeinsamer Aktionsprogramme des Kampfes gegen den vom Kolonialismus und Imperialismus verursachten Hunger in weiten Teilen der Welt, nicht um die Erarbeitung gemeinsamer Plattformen des Kampfes gegen den Krieg, gegen den Neokolonialismus, nicht um die Konfrontation der Ideen zum Zwecke der Kooperation, wie der österreichische Philosoph, Genosse [44] Hollitscher, des öfteren die marxistische Vorstellung vom Sinn des Dialogs auf eine kurze Formel gebracht hat, sondern um das Ausfindigmachen „schwacher Stellen“ in den Reihen der Kommunisten, um die Orientierung auf ideologische Koexistenz, um die Förderung revisionistischer Tendenzen unter Kommunisten.

Entsprechend den beiden grundlegenden Klassenkräften treten auch in der „Dialog“-Frage zwei entgegengesetzte Konzeptionen auf. Wir Kommunisten suchen, zusammen mit anderen progressiven, antiimperialistischen Kräften, auch solchen aus den Reihen der Christen, den weltanschaulich sauber geführten Dialog als Bestandteil des allgemeinen Ringens um Frieden, Demokratie und gesellschaftlichen Fortschritt, während klerikale Kreise den Dialog als Mittel der „Konvergenz“, der ideologischen Abrüstung von Marxisten, als Versuch einsetzen, Kommunisten zum Verlassen ihrer grundsätzlichen Position zu bewegen. Sie wollen durch solche Dialog-Praxis zum anthropologisch verkleideten *Monolog* ideologischer Klopffechter des Spätkapitalismus gelangen.

Dies zeigt zugleich, daß die sich „begegnenden“, auch durchkreuzenden Konzeptionen und Praktiken des Dialogs stets verknüpft sind mit Formen des theoretischen Klassenkampfes.

2.1. Die Rolle der „Paulus-Gesellschaft“

Das bedeutendste Instrument solcher ideologischer Diversion war in den vergangenen Jahren die „Internationale Paulus-Gesellschaft“. Sie wurde wegen dieser Funktion auch von Stellen finanziert – z. B. der Kiesinger-Regierung – und erhielt deren publizistische Förderung, denen es um alles andere geht als um eine Verständigung darüber, wie Kommunisten und Christen gemeinsam für die politischen Lebensfragen unserer Zeit wirken können. Das bevorzugte Organ dieser zum Zwecke der ideologischen Diversion geschaffenen oder geförderten Ge-

sellschaft ist das Wiener „Neue Forum“, das zu einem wahren Tummelplatz klerikaler Kräfte und revisionistischer Autoren der verschiedensten Art wurde.

Als Hauptpartner im „Dialog“ dieser klerikalen Verfechter der „neuen“ imperialistischen Strategie erwiesen sich einige [45] einst kommunistische Intellektuelle. Prüfen wir die ideologischen Konturen dieses „Dialogs“, so stellen wir fest, daß die klerikale Seite mit folgendem Konzept auftrat:

Die Kennzeichnung der Zeit, in der wir leben – weltweite Übergangsepoche vom Kapitalismus zum Sozialismus zu sein –, wird ebenso bestritten wie die Erkenntnis, daß die Arbeiterklasse und ihre wichtigste Schöpfung, das sozialistische Weltsystem, die soziale Hauptkraft unserer Zeit darstellen, deren Aktivität immer mehr den bestimmenden Einfluß auf die Entwicklung der gesellschaftlichen Grundprozesse ausübt. Statt dessen wird erklärt, in unserer Zeit seien „allgemein menschliche“, sowohl den Kapitalismus als auch den Sozialismus durchwirkende, anthropologische Entfremdungsprobleme zu bewältigen, wobei die Intelligenz zur sozialpolitischen Führungskraft hochgespielt wird. Der Humanismus wird losgelöst von jedem gesellschaftlichen Boden, von seinem konkreten, klassenkämpferischen, antiimperialistischen Charakter diskutiert, des untrennbaren Zusammenhangs mit dem Kampf zwischen den beiden Systemen Kapitalismus und Sozialismus beraubt. Statt dessen werden industriegesellschaftlich, konvergenztheoretisch „begründete“ Verdikte angeblich gegen beide Systeme zum Ansatzpunkt für die Propagierung eines „dritten Weges“, also zur Orientierung weg von der sozialistischen Alternative. Das „dritte“ Ziel erweist sich dabei als Version des kleinbürgerlich „anti“-etatistischen Sozialismus, d. h. als in seinem Wesen gegen die politische Macht der Arbeiterklasse gerichtet. Ehrliche Selbstkritik christlicher Kreise, und erzwungene Rückzüge reaktionär-klerikaler Kräfte werden zum Anlaß genommen – nach dem Motto: „Wir sind allemal nur Sünder“ –, von den Marxisten als Gegenleistung die ideologische Abrüstung zu fordern. Zum Zwecke seiner „Weiterentwicklung“ wird die „Hereinnahme christlicher“ Werte in den Marxismus empfohlen.

Man muß feststellen, daß Garaudy, E. Fischer, Gardavsky, Machovec, die Vertreter der Zagreber Praxis-Gruppe in all diesen Punkten den marxistischen Standpunkt aufgaben. Sie vertraten im „Dialog“ den Standpunkt, so, wie in den Naturwissenschaften unterschiedliche Auffassungen auftreten, müsse man auch innerhalb der Ideologie den Pluralismus als normal [46] verstehen und folglich in den sozialistischen Ländern für eine pluralistische Öffnung im ideologischen Bereich eintreten. Machovec fing diesen Ball auf und meinte, der Sozialismus müsse aus der monologischen Periode heraus in die dialogisch-pluralistische eintreten. Dies gelte vor allem gegenüber der Religion.³³

Hier wird also der ideologischen Koexistenz das Wort geredet. Die „Öffnung“ des Marxismus gegenüber der falschen Form geistiger Aneignung der Welt, die die Religion darstellt, wird geradezu als Bedingung für das Weiterleben des Marxismus formuliert.

In diesem Zusammenhang sprach Machovec objektivistisch von der leidensvollen Geschichte der Beziehungen zwischen Marxismus und Christentum, der Geschichte der Verfolgungen, Konflikte, Mißverständnisse und wechselseitigen Diabolisierung.³⁴ Müßte ein Marxist, ein Kommunist nicht die Frage so stellen, daß es zunächst einmal die Vertreter der offiziellen Kirchen gewesen sind, die sich mit der Konterrevolution verbanden, die ideologisch und auch politisch den Kampf gegen die Millionen Ausgebeuteten und Unterdrückten führten? Müßte also nicht ein Marxist fragen, von wem hier das Leid, die Konflikte, die Verfolgungen, die Diabolisierung ausgegangen sind? Der tschechische Professor Roter ging in seiner Stellungnahme im „Dialog“ etwa zum Krieg in Vietnam ganz „allgemein“ an dieses Problem heran, indem er, ohne Partei zu ergreifen, meinte, dieser Krieg könne die Welt an den Abgrund des dritten Weltkrieges führen. Ähnlich „klassenneutral“ ließ er sich über das Problem des Wett-

rüstens oder des Hungerns in der „Dritten Welt“ aus. Ja, er übernahm sogar die von den Verteidigern des imperialistischen Systems und von Wortführern der Mao Tse-tung-Gruppe vertretene These von dem reichen Norden und dem armen Süden der Welt, wobei die Sowjetunion und Amerika gleichermaßen zum reichen Norden und China zum armen Süden gehören.³⁵

Der Verlust der Klassenposition Roters drückt sich ganz klar in dieser Gliederung aus. Natürlich kann das Gefälle im Lebensstandard nicht ignoriert werden. Aber es ist der Sozialismus, der diese Probleme löst. Doch nach Roters Argumentation stünden den Arbeitern in den entwickelten kapitalistischen [47] Ländern und den Völkern der sozialistischen Länder die Vereinigten Staaten – nicht nur deren Arbeiterklasse, sondern auch deren Kapitalisten – näher als die proletarischen und halbproletarischen Massen in den Ländern der sogenannten Dritten Welt. In Wirklichkeit läuft die Spaltung doch quer durch die in Klassen zerrissenen Nationen und Staaten. Objektiv gesehen ist der Bruder des weißen Arbeiters aus dem Hause des Druckereiimperiums von Axel Cäsar Springer nicht sein Ausbeuter Springer, sondern sein schwarzer, gelber oder weißer proletarischer Klassengenosse überall in der Welt. Solche einfachen Grundwahrheiten des Marxismus hatten mancher vergessen, preisgegeben, die als „Marxisten“ am Dialog teilgenommen haben, darunter auch Roter, Gardavsky, Machovec und andere. Unter dem Druck des „Dialogs“ ging hier also immer mehr die anfangs noch bei manchen dieser früheren Kommunisten vorhandene Verbindung der Diskussion mit dem Kampf der beiden Weltsysteme, mit dem Kampf der revolutionären Kräfte in der Welt zugunsten unmarxistischer, ja schließlich antikommunistischer Stereotypen offen bürgerlicher bzw. ultralinker Version verloren.

Der Objektivismus, der Übergang auf die Position der ideologischen Koexistenz war jedoch erst der Anfang. Es folgte der Versuch, eine „neue Weltanschauung“ auf dieser Grundlage auszuarbeiten. Zu diesem Zweck reduzierte Machovec den Marxismus auf „eine Bedeutung für den Menschen“ und folgerte: Sofern die Christen ihren Gottesbegriff mit der Frage nach dem Menschenbruder verbinden, könne uns das „Christentum ... eine befreundete Theorie sein ...“. Die Bibel sei „ein Wort über den Menschen ...“³⁶ Das stimmt zwar, aber hier wird ganz einfach vergessen, daß sich auch reaktionäre Kräfte in ihren literarischen Erzeugnissen „über den Menschen“ äußern. Der Marxismus begann doch gerade damit, daß sich Marx von der allgemein-menschlichen Betrachtungsweise Feuerbachs löste und zur klassenmäßigen Betrachtungsweise menschlicher, gesellschaftlicher Probleme überging. Machovec und seine Gleichgesinnten fallen hinter die erste Entwicklungsstufe des Marxismus zurück. Kein Wunder, daß auf solcher Grundlage die Humanismus-Diskussion zu einem allgemeinmenschlichen Geschwafel von der Art wurde: Heute wünscht [48] fast jede humanistisch und durch Bücher geformte Seele die klassenlose Gesellschaft. So Machovec. Es wäre sicher kein Problem, unter den führenden reaktionären Politikern und Ideologen der Bundesrepublik Milan Machovec eine ganze Reihe von humanistisch und durch Bücher geformte Seelen zu benennen. Die Basis des marxistischen Humanismus sind doch nicht irgendwelche Bücher, sondern ist der Klassenkampf der Arbeiterklasse gegen die Kapitalistenklasse, gegen das System, das blut- und schmutztriefend zur Welt gekommen ist, von der Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen lebt. Zu glauben, daß es hier eine gemeinsame Front der humanistisch und durch Bücher geformten Seelen gäbe, hieße die Auffassung vertreten, daß quer durch alle Klassen die humanistisch gebildete Intelligenz die klassenlose Gesellschaft bejahe. Das ist der Verlust jeglicher marxistischer Position.

Es fiel diesen Leuten, die Kommunisten sein wollen, nicht ein, das Dialog-Forum zu benutzen, um den christlichen Werktätigen zur Erkenntnis ihrer objektiven Klassenlage zu verhelfen, ihnen den Widerspruch ihrer realen Klassenlage zur christlichen Verbrämung der Ausbeutung und Unterdrückung zu zeigen und ihnen klar zu machen, daß solche Antagonismen

durch keinerlei Dialog aus der Welt geschafft werden können, sondern den gemeinsamen Kampf gegen Imperialismus, für gesellschaftlichen Fortschritt verlangen. Statt also auf klare Klassenpositionen zu orientieren, machten sie in dem „anthropologischen“ Fangballspiel klerikaler Reaktionäre mit.

Der nächste Schritt bei dem Versuch, eine „neue Weltanschauung“ herauszuarbeiten, war die Reduzierung dieses Humanismus auf das Individuum. Garaudy erblickte im christlichen Individualismus, in der christlichen Transzendenz und Liebe allgemeingültige Elemente des Humanismus, folglich auch des Marxismus, Aussagen, die er teilweise in geradezu mystische Sprachformen kleidete. In seinem Gefolge meinte Machovec, die Religion entwickle gegenüber dem Marxismus im anthropologischen Kern, in ihrem Suchen nach dem Sinn des Lebens eine Vorrangstellung. Gardavsky ging in seiner Auslassung direkt auf die existentialistische Position von existentiellen Vorbedingungen allen menschlichen Lebens und [49] aller menschlichen Beziehungen über. Ganz in demselben Sinne verfocht Machovec die Ansicht, die ökonomische Revolution reiche nicht zur Befreiung des Menschen aus, man müsse sie durch eine ethische ergänzen, zu deren Zweck man hinter Marx zurückgehen müsse. Das führt er weiter zu der These, der Marxismus habe die Probleme des einzelnen nicht behandelt. Wir müßten die Sehnsucht nach geistigen Werten, nach der neuen Transzendenz befriedigen. Wir müßten vom Pfarrergewerbe die geistliche Pflege übernehmen. Darum müßten wir uns für die Religion interessieren.³⁷

Die Diskussion über die Probleme des Individuums, die immer wieder von Garaudy, Machovec, Gardavsky und anderen den Mittelpunkt gerückt wird, ist doch niemals von dem gesellschaftlichen Zusammenhang ablösbar. Die Fülle individueller Tragödien und Probleme, die ihren Grund in gesellschaftlichen Beziehungen hat, ist unübersehbar. Es ist doch offensichtlich erforderlich, die gesellschaftlichen Verhältnisse des Menschen zu ändern, wenn man die individuellen Probleme der Menschen lösen will. Auch die Frage des Sinns des Lebens kann doch nur von gesellschaftlichen Ausgangspunkten her beantwortet werden, so, wie Ostrowski einst schrieb, daß der Sinn des Lebens darin bestehen müsse, alle Kraft, alle Fähigkeiten in den Dienst der Befreiung des Menschen von Ausbeutung und Unterdrückung durch den Menschen gestellt zu haben. In dieser Hinsicht gibt es gerade auf christlicher Seite eine beginnende Einsicht, daß die individuellen Probleme nur auf der Grundlage kollektiver Lösungen angepackt werden könnten. Angesichts dieser Fortschritte unter den christlichen Gläubigen ist der Rückgang der Revisionisten auf eine individualistische Position geradezu ein Angriff von hinten auf diese Kräfte.

Die revisionistischen Vertreter im „Dialog“ beuteten nicht selten den komplizierten Prozeß der Überwindung jener alten und neuen Probleme aus, vor die sich die kommunistische Weltbewegung gestellt sieht. Machovec erklärte während seines Vortrags im Sommersemester vor der Mainzer Universität: „Eine konkrete Antwort auf die gegenwärtigen Schwierigkeiten in den kommunistischen Gesellschaften ist wichtig.“³⁸ In diesem Zusammenhang komme es auf eine Begegnung der Marxisten mit den Christen an. Hier wird also geradezu die Auf-[50]fassung beschworen, daß zur Lösung der komplizierten Aufgaben des Aufbaus des Sozialismus die Marxisten sich Rat bei der Religion holen sollten.

Die revisionistischen „Dialog“-Partner gerieten schließlich auf die Position der Konvergenztheoretiker. Sie verzichteten darauf, jene neuen Tendenzen, die zum Dialog führten, wirklich konkret gesellschaftlich zu untersuchen. Das führte zu deren falscher Bewertung, indem sowohl progressive Tendenzen als auch versuchter Rückzug klerikaler Kräfte und Anpassungsbemühungen dieser Kräfte an die neuen Verhältnisse unterschiedslos als positiv bewertet wurden. So gingen die Revisionisten auf die Position der ideologischen Koexistenz über, deren gemeinsame Basis die kleinbürgerlich-existentialistische Anthropologie ist. Christentum

und Marxismus seien einander näher, als man beiderseits meine, erklärte Machovec. Letztlich seien beide Söhne der abendländischen Suche nach der universellen Einheit. Was Wunder, daß er und seine Freunde die im Marxismus plötzlich entdeckten Lücken mit christlichen Bausteinen angefüllt sehen wollten. Der Dialog müsse mehr sein als ein gemeinsamer Kampf gegen die Kriegsgefahr, erklärte Machovec, dieser Dialog schaffe vielmehr die Möglichkeit, daß beide Seiten ihre Aufgabe besser und tiefer verstünden. So käme es zum Konvergieren der Wege auf der Grundlage der großen Einheit, die Christen und Marxisten in ihrer Tradition hätten. Es gelte, die Schätze der abendländischen Tradition zu heben.³⁹ Man ist also inzwischen bei der abendländischen Mystik der europäischen Reaktion angelangt, bei der „klassenneutralen“ universalen Einheit der europäischen Reaktionäre. Und genau in dem Sinne der klerikalen Losung, daß wir doch alle Sünder seien, vernehmen wir bei Machovec, daß es in jeder großen Bewegung Tendenzen zum Erstarren, zum Manipulieren, zum Absterben der Bewegung gebe. Das Dynamische in der Geschichte auch des Marxismus sei oft mit Gewalt und deren Mißbrauch verknüpft.

Solcher Preisgabe aller Grundpositionen marxistisch-leninistischer Parteilichkeit ist wohl nur noch hinzuzufügen, daß sie aus dem Dialog zweier Partner in Wahrheit einen Monolog gleichartiger Ideologen gemacht hat. Jedenfalls hat dieses Gespräch für die Entwicklung der antiimperialistischen Bewe-[51]gung keinen Nutzen gebracht. In nicht wenigen Fällen haben unsere progressiven christlichen Freunde nicht nur in politischer Hinsicht, sondern auch weltanschaulich ein höheres Niveau erreicht als die revisionistischen Fahnenflüchtigen aus der kommunistischen Bewegung.

2.2. Die „Internationale Dialog-Zeitschrift“

Seit Jahren erscheint, im Herder-Verlag, Freiburg (Breisgau), N herausgegeben von Karl Rahner, S. J. und Herbert Vorgrimler, die „Internationale Dialog-Zeitschrift“. Sie versteht sich bewußt *nicht* als Organ der Kirchen, der Theologie, der Theologen, sondern als eine Zeitschrift, deren Redaktion Christen, Marxisten und bürgerliche Humanisten angehören. Jede Seite soll die Möglichkeit zur unverfälschten Darlegung ihrer eigenen Positionen haben.

Entsprechend der „Dialog“-Praxis, wie sie zu Beginn des Erscheinens dieser Zeitschrift herrschte, kamen auch in die Redaktion der „IDZ“, obgleich sie als Gegengewicht zu Nennings „Neuem Forum“ entstand, neben wirklichen Marxisten – wie Walter Hollitscher – auch Revisionisten hinein, die neuerdings jedoch nicht mehr der Redaktion angehören.

Die Grundlinie der Zeitschrift ist deutlich abgehoben von den verschiedenen revisionistischen Organen und Institutionen. Seit Jahren kommen von marxistischer Seite nur noch Autoren zu Wort, die das Vertrauen ihrer Parteien besitzen, Autoren der KPdSU, der SEW, der DKP zum Beispiel.

Die politische Linie der Zeitschrift ist unmißverständlich. Sie hat von Anfang an klar und entschieden für die Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze und der DDR, für die Abhaltung einer europäischen Sicherheitskonferenz Stellung genommen, entschieden den Antikommunismus verurteilt, ebenso den imperialistischen Neokolonialismus. Sie läßt keinerlei Tendenzen zu, „ideologische Koexistenz“ anzustreben. Dieser Position wegen war und ist die „IDZ“ heftigen Angriffen des „Bayernkuriers“ der CSU, der offiziellen katholischen Nachrichtenagentur (KNA), der rechtssozialdemokratischen Führung ausgesetzt. [52]

2.3. Was wollen die Kommunisten im Dialog?

Wir erstreben das gemeinsame, antiimperialistische Handeln der Volksmassen, was auch den Dialog mit Christen, und nicht nur mit progressiven, notwendig macht. Also suchen wir auch das Gespräch mit den offiziellen Vertretern der Kirchen, um Berührungspunkte für das ge-

meinsame Handeln zu finden. Nicht am „Dialog“, sondern an der ideologisch-politischen Position mancher „Marxisten“ lag es, daß die antiimperialistische Wirkung, die von solchen Begegnungen ausgehen kann, ausblieb. Wenn klare, prinzipienfeste marxistische Positionen eingenommen werden, wenn den offen bürgerlichen und revisionistischen Ideen mit der Schärfe des marxistischen Standpunktes begegnet wird, wenn also der theoretische Klassenkampf systematisch geführt wird, kann selbst ein „Dialog“ mit konservativ-klerikalen Kräften, indem er die Fronten klärt, indem er beispielsweise die Absichten der anderen Seite enthüllt, ihre Bestrebungen offenbart, sich statt des praktischen politischen Kampfes gegen den Imperialismus nur mit theoretischer Diskussion zufrieden zu geben, nützlich sein. Allerdings sollten wir als Hauptform des Dialogs jene anerkennen, in der es um die Herausbildung konkreter Gemeinsamkeiten im antiimperialistischen Kampf geht.

Der Dialog zwischen Marxisten und Christen ist für uns also primär ein politisches Problem. Wir gehen an diese Frage mit der offen erklärten Absicht heran, das gemeinsame Handeln von Kräften unterschiedlicher Auffassungen – in diesem Falle also von Marxisten und religiösen Menschen – gegen das Monopolkapital und seinen Staat, gegen die imperialistische Politik zu erreichen.

Als Marxisten sind wir Atheisten, weil alle Entwicklung in Natur, Gesellschaft und Denken „inner“weltlichen Gesetzen folgt. Wir sind für die Errichtung einer neuen Gesellschaftsordnung, die frei von der Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen ist. Zur Erreichung dieses Zieles ist ein möglichst richtiges Bewußtsein von den Entwicklungsgesetzen der menschlichen Gesellschaft notwendig. Religion ist jedoch ein verkehrtes Bewußtsein, eine falsche Form der geistigen Aneignung der Wirklichkeit und erschwert als [53] solche die tiefgründige Erkenntnis der gesellschaftlichen Prozesse und folglich den Kampf für die Freiheit.

Vorbereitung marxistischen Ideenguts, zu diesem Zweck auch begründete Religionskritik, ist durchaus Bestandteil antiimperialistischen Kampfes. Aber wir sind keine bürgerlichen Aufklärer, die in der Religion „an sich den Feind sahen. Wir wissen, daß die Religion materielle gesellschaftliche Wurzeln hat. Unsere Auseinandersetzung mit ihr ist insofern Teil unserer umfassenderen Praxis des Kampfes gegen jene materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse, die zu einem verkehrten Weltbewußtsein führten und aus denen jene Ideen hervorstiegen, die die unteren Millionen vom Kampf gegen ihre Unterdrücker und Ausbeuter, für eine wahrhaft humane Ordnung diesseitig-menschlichen Zusammenlebens auf die Erwartung einer jenseitigen oder jedenfalls außerweltlichen Dimension ablenken können.

Die Revolution hat materielle Wurzeln. Ihre materiellen gesellschaftlichen Ursachen reichen tiefer und wirken stärker als die ideologischen Differenzen zwischen Marxisten und Christen. Folglich legen wir unsere Politik so an, daß wir von diesen tieferen, materiell begründeten Gemeinsamkeiten ausgehen, uns nicht durch die ideologischen Divergenzen im Suchen nach diesen Gemeinsamkeiten behindern lassen. Nur indem wir von diesen gemeinsamen Interessen aller Angehörigen der Arbeiterklasse ausgehen – gleichgültig, ob sie ein religiöses oder marxistisches Bewußtsein entwickelt haben –, nur indem wir die gemeinsamen antiimperialistischen Grundinteressen der überwiegenden Mehrheit des Volkes zum Ausgangspunkt für die Entwicklung unserer Politik machen, können wir jene antiimperialistische Einheit des Volkes erreichen, die eine unabdingbare Voraussetzung für den Sieg über Imperialismus, Militarismus und Krieg, für die Sicherung des Friedens, der Demokratie und die Erreichung des Sozialismus ist.

Natürlich bedeutet das nicht, daß wir die unüberbrückbare Kluft zwischen der marxistischen, wissenschaftlichen und den religiösen Antworten auf die wesentlichen Fragen verkleistern. Aber hinsichtlich der letztlich entscheidenden materiellen Lebensbedingungen, der entschei-

denden Klassenspaltung ist nun einmal die Kluft zwischen dem religiös eingestellten Schrift- [54]setzer aus dem Springer-Konzern einerseits und seinem bigotten Chef, dem Monopolkapitalisten Axel Springer, andererseits von einer weit tiefergehenden, prinzipielleren Art als diejenige zwischen diesem Schriftsetzer und seinem kommunistischen Kollegen. Unser Bestreben ist es, die Arbeiter im Kampf um ihre Grundinteressen zu einigen, nicht jedoch, sie nach ihrer Ideologie gegeneinander zu stellen. Mit Lenin ist uns „die Einheit dieses wirklich revolutionären Kampfes der unterdrückten Klasse für ein Paradies auf Erden ... wichtiger als die Einheit der Meinungen ... über das Paradies im Himmel“.⁴⁰

Wir ordnen also die Beziehung von Marxisten zu Christen dem antiimperialistischen Kampf unter. Was bedeutet das konkret? „Infolge der ernsten Verschärfung der sozialen Widersprüche haben sich in vielen kapitalistischen Ländern Möglichkeiten für ein Bündnis der revolutionären Arbeiterbewegung mit breiten Massen von Gläubigen auf antimonopolistischer und antiimperialistischer Grundlage ergeben“, heißt es im Hauptdokument der Internationalen Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien in Moskau vom Sommer 1969. Der sich in diesem Zusammenhang entwickelnde Dialog wird als nicht mehr vorrangig um weltanschauliche Probleme, etwa um die Beziehung von Atheismus und Religion geführt, sondern in zunehmendem Maße treten Fragen gemeinsamer gesellschaftlicher Praxis von Marxisten und Christen in das Zentrum der Diskussion: „Große Aktualität erlangte ihr Dialog über solche Probleme wie Krieg und Frieden, Kapitalismus und Sozialismus, Neokolonialismus und Entwicklungsländer. Ihre gemeinsamen Aktionen gegen den Imperialismus, für Demokratie und Sozialismus gewinnen an Bedeutung. Die Kommunisten sind überzeugt, daß gerade auf diesem Wege breit angelegter Kontakte und gemeinsamer Aktionen die große Masse der Gläubigen zur aktiven Kraft im antiimperialistischen Kampf und bei tiefgreifenden sozialen Umgestaltungen wird“⁴¹, heißt es in dem Dokument, das die Erfahrungen der kommunistischen und Arbeiterparteien zusammenfaßt und verallgemeinert.

Wir streben zwischen Marxisten und Christen die Verständigung darüber an, von welcher Politik und welchen sozialen Kräften die Gefahr für den Frieden ausgeht. Wir möchten uns untereinander über konkrete Schritte im Kampf gegen den [55] Krieg, etwa in Indochina, aber auch gegen die vom Boden der Bundesrepublik in Gestalt revanchistischer Politik, nationalistischer Verhetzung, forcierter Rüstung ausgehende Kriegsgefahr verständigen und gemeinsame Aktionen für den Frieden beraten, auf der Grundlage eines solchen gemeinsam erarbeiteten Aktionsprogramms gegen Imperialismus, Militarismus und Krieg kämpfen. Wir möchten gemeinsam Klarheit darüber gewinnen – und auf der Grundlage solcher Klarheit die „Pflicht des Tages“ tun –, was die Ursache antidemokratischer, ja faschistischer Tendenzen in unserem Lande sind.

Wir möchten uns mit den christlichen Partnern darüber verständigen und zu Festlegungen über gemeinsame Aktionen gegen den Neokolonialismus für eine wirkliche Hilfe zugunsten der Völker der Entwicklungsländer gelangen.

Wir haben auf diesem Gebiet eine Reihe gemeinsamer, positiver Erfahrungen. Sie betreffen das gemeinsame Handeln auf dem Boden der Einheitsgewerkschaft nicht nur für unmittelbare lohnpolitische Probleme, sondern auch im Kampf um Mitbestimmung. Sie betreffen den gemeinsamen Kampf gegen die Notstandsgesetze. Es gibt die Erfahrung gemeinsamer Wahlbündnisse von Kommunisten und progressiven Christen, die Zusammenarbeit von Kommunisten und Christen z. B. für die Durchsetzung der Verträge von Moskau und Warschau, die Kontakte zur Christlichen Friedenskonferenz, das Auftreten auf Kirchentagen. Es gibt auch die Erfahrungen gemeinsamer Podiumsdiskussionen und Seminare.

In sozialistischen Ländern gibt es die Erfahrung des gemeinsamen Aufbaus der sozialistischen Gesellschaftsordnung.

Wir wollen selbstverständlich die Zusammenarbeit von Marxisten und Christen nicht nur im Sinne unmittelbarer Aktionen und deren Vorbereitung, auch nicht nur im Kampf um Frieden und Demokratie unter gegenwärtigen Bedingungen. Wir sagen unseren Partnern nicht: laßt uns heute den gemeinsamen Kampf führen, was die Zukunft bringt, werden wir ja sehen. Niemand kauft gern die Katze im Sack. Wir nicht, und von unseren Partnern wollen wir nicht verlangen, daß sie es tun. Wir sind für eine beständige, sich erweiternde und vertiefende Zusammenarbeit im Kampf gegen die Monopole, für Frieden, Demokratie und Sozialismus.

[56] Wir kommen zu diesen Diskussionen nicht mit leeren Händen. Wir haben etwas anzubieten. Zum Beispiel die mehr als zwanzigjährige erfolgreiche Praxis sozialistischen Wirkens in der DDR, die doch auch von zahlreichen Christen mitgetragen wird. Wir sagen unseren Dialogpartnern: Alle Arbeiter haben gleiche Grundinteressen gegen das Kapital, gegen den Imperialismus, seine Ausbeutungs- und Unterdrückungspraktiken. Unterschiedliche Ideologie darf den gemeinsamen Kampf für die unmittelbaren gemeinsamen antiimperialistischen Ziele nicht behindern. In diesem Kampf verlangen wir von unserem Partner nicht, daß er seine Selbständigkeit preisgibt. Wir fordern nicht als Voraussetzung, daß er sich unsere Motive des Kampfes gegen den Kapitalismus, unsere marxistische Überzeugung aneignet. Umgekehrt werden auch wir unsere ideologisch-politische Selbständigkeit und unsere marxistische Überzeugung nicht preisgeben.

Es ist also durchaus notwendig, zwischen Christen und Marxisten auch theoretische Grundsatzfragen zu erörtern: Fragen des marxistischen und christlichen Humanismus, Fragen der Freiheit, Fragen des gesellschaftlichen Fortschritts, Fragen der unabdingbaren Kriterien, des Charakters der schließlich gemeinsam zu erkämpfenden sozialistischen Ordnung. Solche Diskussionen sind um so notwendiger, als sich in den Äußerungen nicht weniger bekannter Vertreter von christlicher Seite im Dialog durchaus interessante Gesichtspunkte zur Lösung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft, der Probleme des gesellschaftlichen Fortschritts, des Kampfes um die Freiheit finden.

Wir möchten uns mit christlichen Bündnispartnern darüber verständigen, daß die Lösung aller Grundprobleme unserer Zeit nur möglich ist, wenn wir den Kapitalismus überwinden. Die Widersprüche, die dem Boden des Kapitalismus entstammen, können nicht im Rahmen dieser Gesellschaftsordnung gelöst werden. Wir möchten uns weiter mit unseren Bündnispartnern darüber verständigen, daß die zu erkämpfende sozialistische Gesellschaftsordnung keine mathematische Variable ist, in die jeder einsetzen kann, was ihm beliebt. Unabdingbare, durch die geschichtliche Entwicklung erwiesene Kriterien des Sozialismus sind die Errichtung der politischen Macht der [57] Arbeiterklasse und ihrer werktätigen Bundesgenossen, weil nur mit dieser Macht die Vergesellschaftung der entscheidenden Lebens- und Brotquellen des Volkes, der Produktionsmittel – das wäre also das zweite Kriterium – möglich ist. Vergesellschaftete Produktionsmittel erfordern Durchsetzung des Planprinzips in der Volkswirtschaft, womit das dritte Kriterium skizziert wäre. Schließlich ist zur Führung einer solchen Gesellschaftsordnung eine politisch koordinierende Kraft in Gestalt der Partei der Arbeiterklasse nötig, die ein Bündnis mit allen Sozialismus bejahenden Kräften, das können auch Parteien sein, eingeht. Dies sollte auch ein unverzichtbares Kriterium sein.

Wir sagen unseren Partnern weiter: Der gemeinsame antiimperialistische Kampf von heute hat eine große Bedeutung für die Gegenwart und für die Zukunft. Die starken Bindungen dieses gemeinsamen Kampfes stellen die beste Garantie dafür dar, daß sich die Beziehungen von Marxisten und Christen auch in einer gemeinsam erkämpften sozialistischen Ordnung brüderlich gestalten werden. Darüber hat sich Genosse Bachmann in einer Rede während eines Evangelischen Kirchentages in Stuttgart wie folgt geäußert: „Zu Recht wird uns die Frage gestellt, welche Zukunft erwartet die Christen in einer sozialistischen Bundesrepublik?

Ebenso wie wir den Kampf gegen Hitler ehrlich mit Sozialdemokraten und Christen führten, ist es uns ernst mit der Gemeinsamkeit des Handelns gegen die Rechtsentwicklung, für eine demokratische Erneuerung. Wir wollen die Gemeinsamkeit des Handelns auch beim Ringen um eine sozialistische, von Ausbeutung befreite Bundesrepublik. Aus meiner eigenen Erfahrung im antifaschistischen Kampf kann ich sagen, daß gerade im Kampf um die Durchsetzung unserer gemeinsamen Belange gegenseitiges Vertrauen entstehen wird.⁴²

Solches Vertrauen ist mehr wert als verbale Zusicherungen, um die wir bisweilen gefragt werden und die wir natürlich ehrlichen Herzens geben können gegenüber allen, die mit uns gemeinsam um Frieden, Demokratie und Sozialismus ringen. Unsere christlichen Partner, die uns nach ihrer Zukunft im Sozialismus fragen, sollten jedoch auch dies nicht vergessen, daß ein solcher gemeinsamer Kampf heute und in der Zu-[58]kunft uns allen neue Erfahrungen vermittelt. Es war bisher leider die Regel, daß im Kampf um gesellschaftlichen Fortschritt die Kirchenleitungen sogar auf der Seite der Konterrevolution standen und stehen. Weit eher hätten also wir ein Recht, den christlichen Partner danach zu fragen, was auf seiner Seite geschehen müßte, um die Befreiungsbewegung des Volkes vor dem konterrevolutionären Wirken der Kirchen zu schützen! Die vergangene Erfahrung hat in hohem Maße auch auf das konkrete Verhalten revolutionärer, sozialistischer Parteien und Regierungen einwirken müssen. Politik ist ja in hohem Maße verallgemeinerte Geschichte von Klassenkämpfen. Mögen unsere christlichen Gesprächspartner, die sich um die Zukunft der Christen im Sozialismus sorgen, durch ihre eigene aktive Teilnahme am Kampf um den Sozialismus eine neue Erfahrung beisteuern. Mögen sie durch ihre Praxis beweisen, daß sie wie wir den Sozialismus anstreben. Dann werden sich daraus neue politische Konsequenzen ergeben.

Damit das nicht mißverstanden wird: es können dies nicht Konsequenzen der Art sein, daß der Marxismus aufhörte, atheistisch zu sein. Es können dies auch nicht Konsequenzen der Art sein, daß der aus diesem gemeinsamen Kampf hervorgehende sozialistische Staat neutral gegenüber dem Marxismus wäre. Das ist unmöglich, weil die Funktion eines jeden Staates u. a. darin besteht, Partei zugunsten jener ideellen und politischen Werte bzw. Grundlagen zu ergreifen, die seine Gesellschaftsordnung ideell widerspiegeln und politisch sichern. Der Staat muß ihnen helfen, sich durchzusetzen, zur allgemeinen Norm zu werden. Die Konsequenzen können demnach nur im Bereich dessen liegen, wie dieser gemeinsam bejahte Sozialismus motiviert wird. In diesem gemeinsam erkämpften sozialistischen Staat muß es möglich sein, sozialistisch zu wirken auf der Grundlage der marxistischen wie einer christlichen Motivierung des Sozialismus, was wiederum nicht bedeutet, daß die saubere, sachlich geführte Auseinandersetzung zwischen in der gemeinsamen Bejahung des Sozialismus verbundenen Marxisten und Christen über die Probleme der Religion als einer Form des verkehrten Bewußtseins und dem Marxismus als der wissenschaftlichen Weltanschauung eingestellt wird. Die Dinge liegen auf diesem Gebiete sehr einfach: Wir sind von der Rich-[59]tigkeit der marxistischen Religionstheorie und -kritik voll überzeugt. Wir sind davon überzeugt, daß mit den Klassen und der Klassenspaltung allmählich die entscheidenden materiellen Ursachen für die Herausbildung der Religion absterben werden. Unsere christlichen Partner haben dazu – über die Wurzeln der Religion und ihre Zukunft in der klassenlosen Gesellschaft – eine andere Meinung. Wenn sie, ebenso wie wir von der unsrigen, von ihrer Auffassung überzeugt sind, können wir beide es darauf ankommen lassen, daß über diese Streitfrage die Zukunft der klassenlosen Gesellschaft entscheidet.

2.4. Christen als Mitglieder der Kommunistischen Partei?

„Da in keinem Programm oder Statut einer kommunistischen Partei die Verpflichtung existiert, sich zum Atheismus zu bekennen, das haben nur Anarchisten verlangt, ist es eine Sache des Individuums, des einzelnen Christen, bei sich selbst und mit sich selbst abzumachen,

ob er in allen gesellschaftlichen Kämpfen mit den Kommunisten geht oder nicht. Wir haben sehr viele Beispiele dafür, daß gute Christen, auch Theologen, aktive Mitglieder marxistischer Parteien geworden sind, mit allen Rechten und Pflichten eines Parteimitglieds. Einer der ersten war Erwin Eckert in Mannheim, jahrzehntelang Stadtpfarrer, Mitglied der KPD und nach 1945 Staatssekretär als Vertreter der KPD in Südwürttemberg-Hohenzollern“, erklärte Josef Schleifstein in seinem Diskussionsbeitrag „Zum Verhältnis Christen–Marxisten“⁴³ Auch heute befinden sich in unseren Reihen, in den Reihen der DKP, nicht wenige jüngere Kräfte, die von christlicher Seite zu uns gestoßen sind, darunter auch einige junge Priester und Theologen. Das Wort Lenins aus dem Jahre 1909 hat auch heute seine volle Geltung: „Wenn ein Geistlicher zwecks gemeinsamer politischer Arbeit zu uns kommt, und gewissenhaft Parteiarbeit leistet, ohne gegen das Parteiprogramm aufzutreten, so können wir ihn in die Reihen der bolschewistischen Partei aufnehmen, denn der Widerspruch zwischen dem Geiste und den Grundlagen unseres Programms und der religiösen Überzeugung des Geistlichen könnte unter solchen Umständen ein nur ihn allein angehender persönlicher [60] Widerspruch sein, eine politische Organisation kann aber nicht ihre Mitglieder daraufhin prüfen, ob nicht zwischen ihren Anschauungen und dem Programm der Partei ein Widerspruch besteht ...

... Und würde zum Beispiel ein Geistlicher in die bolschewistische Partei eintreten und als seine wichtigste und fast ausschließliche Arbeit eine aktive Propaganda religiöser Anschauungen in der Partei betreiben wollen, so müßte die Partei ihn aus ihrer Mitte unbedingt ausschließen. Wir müssen alle Arbeiter, die den Glauben an Gott noch bewahrt haben, zu der Kommunistischen Partei nicht nur zulassen, sondern sie mit verdoppelter Energie heranziehen; wir sind unbedingt gegen die geringste Verletzung ihrer religiösen Überzeugung, aber wir wollen sie heranziehen, um sie im Geiste unseres Programms zu erziehen, nicht aber, damit sie aktiv gegen dieses kämpfen.“⁴⁴

In der Diskussion der sich damit herausbildenden Fragen treten wir Marxisten auf der Grundlage der folgenden Thesen auf:

1. Die revolutionäre Arbeiterbewegung muß sich zur Verwirklichung ihrer geschichtlichen Aufgabe an der einheitlichen Theorie von Marx, Engels und Lenin orientieren, da diese Theorie gesamtgesellschaftlich die historische Mission der Arbeiterklasse begründet, Totengräber der kapitalistischen, Erbauer der neuen, sozialistisch-kommunistischen Gesellschaftsordnung zu sein. Die Theorie von Marx, Engels und Lenin ist eine in sich geschlossene philosophische, ökonomische und politische Lehre. Die philosophische oder – im engeren Sinne – weltanschauliche Seite dieser Theorie ist darum von besonderer Bedeutung, weil sie auf den Vorrang des materiellen Seins in Natur und Gesellschaft sowohl bei der Analyse als auch bei der Ausarbeitung der gesellschaftlichen „Therapie“ orientiert. Sie lehrt verstehen, daß und warum die materielle Produktion und folglich der Besitz der materiellen Produktionsmittel entscheidender Ansatz, daß und warum die Arbeiterklasse, als materieller Hauptproduzent die entscheidende, weltverändernde Klasse ist. Die marxistische Philosophie gibt bestimmte Anweisungen darüber, wie richtig wissenschaftlich in Ökonomie und Politik vorzugehen, wie richtig die objektiven Gesetze in Natur und Gesellschaft theoretisch „abzubilden“ seien usw. [61] Aus solchen Gründen kann sich die revolutionäre Arbeiterbewegung nicht gleichgültig gegenüber der marxistischen Theorie im allgemeinen, gegenüber der marxistischen, d. h. der dialektisch-historisch-materialistischen Philosophie im besonderen verhalten: diese Theorie und ihre Philosophie sind die geistigen Grundlagen der revolutionären Kampfpartei der Arbeitertasse.

2. Christen können, sofern sie das Programm und die Statuten der Partei anerkennen, am praktischen Kampf der Partei aktiv teilnehmen, Mitglieder der DKP sein. Die Partei stellt keine solche Bedingung, daß Christen zu diesem Zweck aus der Kirche austreten müßten.

3. Die DKP läßt jedoch keinen Zweifel daran, daß vor allem die Kirchenleitungen heute und bei uns Organe des kapitalistischen Überbaus sind, daß wir Kommunisten für die völlige Trennung von Staat und Kirche eintreten. Aber angesichts der Tatsache, daß sich heute die bürgerliche Ideologie in ihrer aggressivsten und reaktionärsten Erscheinungsform mit Massenwirkung vor allem als Antikommunismus und Antisowjetismus darstellt, halten wir die Auseinandersetzung damit für die Hauptaufgabe des ideologischen Klassenkampfes. Eine Atheismus-Diskussion, die davon ablenkte, könnte gegebenenfalls den imperialistischen Kräften nützen, indem sie das Schwergewicht des ideologischen Kampfes verlagern hülfe.

4. Wir Marxisten schätzen die Religion als eine Form falschen Bewußtseins ein, die unter den Bedingungen der Klassengesellschaft hauptsächlich gesellschaftliche Wurzeln hat. Bei der wissenschaftlichen Kritik der Religion bedeutet dies, daß wir keinen Religionskampf allein im Stil der bürgerlichen Aufklärer oder im Stil der Anarchisten führen, sondern daß letztlich nur der Kampf um die Errichtung der klassenlosen, der kommunistischen Gesellschaft das Problem löst.

5. Die Partei weiß und anerkennt es, daß – infolge der Klassenspaltung der religiösen Massen selbst – es zu allen Zeiten religiöse Menschen gegeben hat, die am revolutionären Kampf, oft führend, wie Thomas Müntzer, teilgenommen haben.

Dies ist aber nur die eine Seite der Medaille. Die andere Seite besteht darin, daß von kirchlicher Seite eine Kampagne gegen Christen in der DKP eingeleitet worden ist. Wir erklären [62] offen: Eine Kirche, die Kommunisten christlichen Glaubens nicht in ihren Reihen dulden will, während zugleich die Repräsentanten des Großkapitals in ihren Organen eine wesentliche Rolle spielen, offenbart schon damit, daß sie eine Organisation des Kapitalismus ist.

Wo und wann immer Christen für realen Frieden und reale Gerechtigkeit eintraten und sich dabei auf das Evangelium beriefen, hat die Kirche sie zu disziplinieren versucht. Da Gottes Reich nicht von dieser Welt sei, sollten sich Christen nicht so sehr in die Händel dieser Welt verstricken lassen, wurde *diesen* Christen zugerufen. Praktisch bedeutete das, die Welt zu belassen, wie sie ist, also die zumeist recht „christlichen“ Ausbeuter und Unterdrücker direkt vor Opposition zu schützen. Genau die gleiche prokapitalistische Haltung steckt jedoch dahinter, wenn Kirchenführungen jetzt plötzlich Sturm laufen gegen Christen, gegen Pfarrer, die dem Spartakus* oder der DKP angehören. Da sind Kirchenführungen nach wie vor recht diesseitig für die Staatsraison der bundesdeutschen Reaktion, ist das Reich der Kirche plötzlich doch sehr von dieser Welt. Stets ergreift also diese Kirche die Partei der Ausbeuter und Unterdrücker. Sie ist *deren* Kirche. Gegen *diese* Kirche machen wir Front. Die Kirche des Kapitalismus wird mit dem Kapitalismus untergehen!

Das Leben selbst, der Klassenkampf hat im internationalen Maßstab die umfangreiche, neue Problematik des Dialogs, der Kooperation, aber auch neue Formen der Konfrontation zwischen Marxisten und Christen hervorgebracht. Es gilt, auf diesem Gebiet die bereits vorliegenden Erfahrungen auszuwerten und neue Erfahrungen zu organisieren, damit im Buch des Klassenkampfes eine neue, vielversprechende Seite aufgeschlagen werden kann.

2.5. Das Problem des „religiösen Sozialismus“

In der Diskussion zwischen Marxisten und Christen geht es auch um das Verhältnis von Religion und Sozialismus im allgemeinen, die Frage des christlichen, religiösen Sozialismus im besonderen. Es ist nützlich, für die Diskussion dieses Problems [63] der Klärung der Frage zu beginnen, wie sich Sache und Begriff des Sozialismus herausbildete, damit die Grenze zu

* Marxistischer Studentenbund „Spartakus“. Gegründet 1971, aufgelöst 1990.

falschen, gedankenlosen, nicht selten mißverständlichen Anwendungen des Wortes Sozialismus nicht verwischt wird.

2.5.1. Die kleinbürgerliche Kapitalismuskritik

Als der Feudalismus ökonomisch bereits besiegt war und sich im frühen Kapitalismus als Folge des Konkurrenzkampfes, der Ruinierung ehemaliger kleiner Handwerker größeres kapitalistisches Eigentum entwickelte, entstand die kleinbürgerliche Kapitalismuskritik. Sie bildete sich nicht nur in einer romantisch-reaktionären Form heraus, sondern auch als kleinbürgerlicher Radikalismus. Typisch für diesen kleinbürgerlichen Radikalismus ist der Ansatz der Kritik: Es wird nicht gegen die Institution des Eigentums und des Besitzes an Produktionsmitteln rebelliert, sondern gegen die Ungleichheit auf diesem Gebiet. In der gleichmäßigen Verteilung sahen Rousseau, Fichte u. a. die Alternative und das Heilmittel, das zu einer gesunden, gerechten Gesellschaft führen sollte. Da sie als Kern der gesellschaftlichen Therapie die „gerechtere“ Eigentumsverteilung ansehen, nennt man sie auch Distributionisten (von distribuere, lat., verteilen). Marx und Engels widerlegten diese kleinbürgerliche Kapitalismuskritik bereits im Entstehungsprozeß des wissenschaftlichen Sozialismus (in: „Die heilige Familie“, „Die deutsche Ideologie“, „Manifest der Kommunistischen Partei“). Sie zeigten, daß die kleinbürgerliche Kapitalismuskritik vom Boden des kapitalistischen Eigentums aus denkt, „nur“ mit dessen Konsequenzen nicht einverstanden ist: Konkurrenzkampf, Ruinierung der kleinen Warenproduzenten. Diese Kritik nannten Marx und Engels reaktionär.⁴⁵

Diese Auffassungen treten uns noch heute entgegen, nicht nur, weil auch heute noch (Länder der „dritten Welt“) massenhaft Kleineigentümer vom Kapital ruiniert werden, sondern auch darum, weil sie sich, zusammen mit den moralischen Appellen utopischer Sozialisten an die Ausbeuterklassen und ihren Staat sowie vermischt mit Freiraum-Vorstellungen des Anarchismus, gut zur ideologischen Desorientierung der Ar-[64]beiterklasse verwenden lassen. Besonders häufig treffen wir Ideen in den Sozialtheorien der offiziellen Kirchen (Miteigentümer-Konzeptionen).

Heute läßt sich, über die Argumente von Marx und Engels hinaus, noch folgendes sagen: Wegen der unaufhebbaren, notwendigen Form moderner Produktion, die industrielle Großproduktion ist und sein muß, könnte solches Kleineigentum bestenfalls Anteilseigentum (etwa wie normales Aktieneigentum) an Großbetrieben sein. Aber welche gesellschaftliche Funktion hätte solches Anteilseigentum? Es wäre für den Arbeiter nicht verfügbar (nicht disponibel). Er würde faktisch einen Teil seines Einkommens auf dem Wege des Konsumverzichts Banken oder anderen Großeigentümern zur Verfügung stellen und somit einen Teil seines Arbeitslohnes dem Großkapital als Akkumulationsmittel übergeben. Er würde, statt selbst stärker zu werden, mit einem Teil seiner materiellen Mittel noch seinen Klassenfeind stärken. Dazu käme noch die sein Bewußtsein trübende (Arbeiter als „Miteigentümer“) Funktion solches „Eigentums“, die integrationistische Wirkung.

Aus all diesen Gründen lehnt die marxistische Arbeiterbewegung den Distributionismus ab.

Der Sozialismus, die sozialistische Kapitalismuskritik geht davon aus, daß die Existenz von Klassen, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, der Klassenkampf, die Unterdrückung des Menschen durch den Menschen begründet ist im Privateigentum an den Produktionsmitteln. Darum ist Sozialismus stets an die Forderung der Überführung der Produktionsmittel in Gemeineigentum gebunden. Darum sagen Marx und Engels im „Manifest der Kommunistischen Partei“: „In allen diesen Bewegungen heben sie“ (die Kommunisten) „die Eigentumsfrage, welche mehr oder minder entwickelte Form sie auch angenommen haben möge, als die Grundfrage der Bewegung hervor.“⁴⁶

Es ist also völlig richtig zu sagen, daß die Politik und Ideologie der Führung der Sozialdemokratischen Partei von heute nicht mehr sozialistisch ist. Diese Führung hat des öfteren in grundlegenden Dokumenten ebenso wie in Äußerungen ihrer tonangebenden Persönlichkeiten⁴⁷ deutlich gemacht, daß für sie die Frage des Privateigentums an den Produktionsmitteln [65] nicht mehr im sozialistischen, sondern im kapitalistischen Sinne die entscheidende sei, indem sie erklärte, dieses habe Anspruch auf Schutz und Förderung. Die Vergesellschaftung sei dagegen nicht wesentlich. Dem äußeren Anschein ihrer Theorie und Ideologie nach fällt die sozialdemokratische Parteiführung mit dieser Gesellschaftstheorie und ihrer politischen Praxis weit hinter die letzten 150 Jahre Entwicklung sozialistischer Gesellschaftstheorie zurück. Tatsächlich drückt sich darin freilich nur dies aus: die sozialdemokratische Ideologie und Politik ist auf den Boden der Verteidigung des bestehenden Systems, des kapitalistischen, zurückgefallen.

Die sozialistische Lösung der Eigentumsfrage ist untrennbar mit der Frage der politischen Macht verknüpft, hat die Lösung der Machtfrage zur Voraussetzung. Denn der Staat, also auch die Regierung, ist im Kapitalismus gerade dazu da, die Stellung der ausbeutenden Klasse, ihre Vorrechte mittels politischer Gewalt zu sichern.

An die Reichen und Mächtigen zu appellieren, die Ausbeutung abzuschaffen, bedeutete, ihnen zuzumuten, auf ihre eigenen Vorrechte zu verzichten, sich selbst abzuschaffen. Das ist ebenso utopisch wie die oben kurz erwähnte anarchistische (ursprünglich sozialistisch-utopische) Annahme, kleine, sozialistisch arbeitende und lebende Inseln könnten inmitten des kapitalistischen Ozeans die Keime einer neuen Welt sein. Wenn diese sozialistischen Musterwirtschaften beispielsweise ihre Erzeugnisse auf den Markt brachten oder dort ihre Rohstoffe usw. kauften, waren sie doch unrettbar in das Gefüge des kapitalistischen Systems, der Wirkung der ökonomischen Gesetze des Kapitalismus einbezogen. Verzichteten sie dagegen, um einer solchen Einwirkung des Kapitalismus auf die sozialistischen Inseln zu entgehen, auf einen solchen Kontakt zum Kapitalismus, so begaben sie sich ebenfalls gerade dadurch der Möglichkeit, auf dieses System einzuwirken. Kurzum: Diesen Sozialismus nannten und nennen wir Marxisten mit Recht utopischen Sozialismus.

Zum Sozialismus gehören also: Vergesellschaftung der Produktionsmittel, auf dieser Grundlage Durchsetzung des Planprinzips der Wirtschaft und die Schaffung völlig neuer zwischenmenschlicher Beziehungen, zwischenmenschlicher Be-[66]ziehungen ohne Ausbeutung; als Bedingung dessen die Errichtung der politischen Macht jener Kräfte, die den Sozialismus herbeiführen wollen; um diese politische Macht zu erringen, der Klassenkampf; die Feststellung, daß in diesem Klassenkampf das historische Subjekt, das den Sozialismus erkämpft, die Arbeiterklasse ist; die Einsicht in die Notwendigkeit, daß dieses Subjekt nicht spontan um den Sozialismus kämpfen wird, sondern nur unter der Führung eines politisch-ideologischen Kerns, der in der Partei der Arbeiterklasse zusammengeschlossen ist.

Diese letzte These ergibt sich einfach daraus, daß eine wirklich wissenschaftliche Theorie vom Gesamtcharakter der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, von ihrem Platz innerhalb der geschichtlichen Entwicklung, von den grundlegenden Eigenschaften der neuen Gesellschaftsordnung, die auf den Kapitalismus folgt, von den Bedingungen der Vernichtung des Kapitalismus und des Aufbaus des Sozialismus solche umfassenden Kenntnisse verlangt, die normalerweise ein durch kapitalistische Meinungsbildungs- und Erziehungsinstrumente gebildeter Arbeiter nicht besitzen kann. Darum entstand ja auch die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus zwar im Zusammenhang mit der Herausbildung des Kapitalismus, der Arbeiterklasse, des Arbeiterelends, aber sie entstand nicht innerhalb der Reihen der Arbeiterklasse, sondern wurde von den besten revolutionären Denkern erarbeitet, die über das Rüstzeug der fortgeschrittensten Wissenschaften der entwickeltsten Länder verfügten und vom Standpunkt der Arbeiterklasse aus dachten und handelten.

2.5.2. Religiöser Sozialismus?

Ist es nun in irgendeiner Weise angebracht, in dem hier angedeuteten Zusammenhang von religiösem Sozialismus zu sprechen? Von Religion ist dabei weder positiv noch negativ die Rede. Allerdings geht die marxistische Theorie der Religion davon aus, daß mit der Errichtung des Sozialismus, sodann der klassenlosen, der kommunistischen Gesellschaftsordnung, die materiellen gesellschaftlichen Bedingungen absterben, die zur Herausbildung oder Verfestigung der Religion geführt haben. [67] Aber das bestreiten die Anhänger der Religion, auch gerade jene, die den Sozialismus bejahen. Die mögliche Gemeinschaft von marxistischen und christlichen Kämpfern für den Sozialismus betrifft also gerade die Religion nicht. Solche Gemeinsamkeit ist auch gar nicht erforderlich. Wenn es um die Herausarbeitung der Kriterien des Sozialismus geht, so geht das völlig ohne Bezugnahme auf die Religion. Was ist denn an den eben genannten Kriterien des Sozialismus christlich? Hier gibt es gar keinen Bezug zu ihr. Es gibt hier auch keinen Bezug zu jenen christlichen Soziallehren, die sich im Laufe der Geschichte in so verschiedenartiger Weise darstellten und zumeist auf der Grundlage des Privateigentums an den Produktionsmitteln beruhten.

Eine genaue Prüfung dessen, was voreiligerweise christlicher Urkommunismus genannt wird, zeigt, daß es sich hier nicht um eine Gemeinschaft auf der Grundlage des Gemeineigentums an den Produktionsmitteln handelte – hierfür waren die gesellschaftlichen Bedingungen noch viel zu unentwickelt –, sondern um eine Gemeinschaft, deren Kommunismus die Konsumgüter betraf. Das ist noch kein Sozialismus, noch kein Kommunismus, das ist eine in den Reihen der Kleineigentümer häufig anzutreffende Form von Gleichheitstheorie und Gleichheitspraxis, die die Grundlage des Privateigentums an den Produktionsmitteln nicht zu sprengen braucht und auch nicht sprengt.⁴⁸

Der christliche (religiöse) Sozialismus entstand als Antwort auf die Herausbildung der modernen, sozialistischen Arbeiterbewegung. Insofern ist er – wie so viele gesellschaftliche Erscheinungen – kein wirklich eigenständiges Produkt, sondern Ergebnis eines Reagierens. Nachdem er aber einmal entstanden war, versuchte er, eine historische Kontinuität und ideologische Tradition nachzuweisen. Zu diesem Zweck knüpft er an bestimmte Erscheinungen im Urchristentum und auch an die „Häresien“ an. Es soll in keiner Weise bestritten werden, daß das Urchristentum und eine große Zahl häretischer, ketzerischer Persönlichkeiten und Strömungen nicht nur in theologischer Hinsicht, sondern auch hinsichtlich sozialer und politischer Vorstellungen revolutionär waren. Es soll auch nicht verschwiegen werden, daß sie als solche im Rahmen der Kirchen bzw. der religiösen Massen den geschichtlichen Fortschritt [68] verkörperten. So war das frühe Christentum zu einem wesentlichen Teil eine Bewegung der unteren Schichten (keinesfalls nur der Sklaven, sondern auch der Plebejer vor allem Roms), die demokratischen Charakter aufwies und Gesellschaftsvorstellungen der Gleichheit aller Menschen entwickelte. Nur reicht das noch nicht dazu aus, diese Bewegung bereits als sozialistisch oder kommunistisch zu kennzeichnen.

Der Sozialismus ist nicht einfach eine sozialrevolutionäre Bewegung. Es gab in der Geschichte und gibt in der Gegenwart nicht wenige sozialrevolutionäre Bewegungen, die eine bedeutende progressive Rolle spielten oder spielen, sich beispielsweise als echte und äußerst wichtige Bündnispartner der Sozialisten erweisen. Aber sie waren bzw. sind nicht sozialistisch. Worin besteht das eigentliche Kriterium, das den Sozialismus von diesen Bewegungen unterscheidet?

Der „religiöse Sozialismus“ entwickelte sich in historischer Sicht als Antwort, als Reaktion auf die marxistisch-sozialistische Arbeiterbewegung und orientierte in allen Hauptfragen gegen diese Arbeiterbewegung. Günstigstenfalls erklärte er, was die Sozialisten erstrebten, sei bereits Bestandteil des Evangeliums. Es durchzusetzen bedürfe es nicht des Klassenkampfes,

sondern einer sozialpartnerschaftlichen Politik, deren Hauptmethode die Herausbildung eines religiös-sittlichen Bewußtseins sei. In diesem Sinne gelte es, auf die Herrschenden einzuwirken. Der soziale Kampf wurde in dieser Theorie und Politik durch den moralischen Appell ersetzt, der anfangs mehr an die Herrschenden, mit dem Erstarken der marxistisch orientierten Arbeiterbewegung immer mehr an die kämpfenden Arbeiter gerichtet war und im Sinne des Abwiegeln wirkte.

Innerhalb der religiös-sozialistischen Strömung bildeten sich unterschiedliche Fraktionen heraus. Einer sehr weit rechts orientierten, deren Grundlage in der katholischen Kirche etwa die reaktionären Sozialenzykliken Leos XIII. und Pius XII. waren, gesellte sich in der Spätphase der kapitalistischen Entwicklung eine mehr liberal-demokratische hinzu, die sich der Sozialdemokratie – die inzwischen aufgehört hatte, eine marxistische Partei zu sein – näherte.⁴⁹

Nach der Oktoberrevolution bildete sich jedoch auch ein [69] mehr proletarisch orientierter „Bund religiöser Sozialisten“ heraus, der entschiedene Kritik am Kapitalismus übte, voraussagte, daß der Kapitalismus unvermeidlich zu einem neuen Weltkriege hintreibe. Ebenso erkannte dieser proletarisch orientierte Flügel innerhalb des religiösen Sozialismus, daß der Kapitalismus zum Untergang verurteilt sei. Dieser Bund wirkte auf der Grundlage der These, daß Christentum und Kapitalismus unvereinbar, dagegen Christentum und Sozialismus vereinbar seien. Obwohl seine Anhänger teilweise noch den Klassenkampf ablehnten und auf dem Boden des sozialdemokratischen Reformismus operierten (im wesentlichen auch der Sozialdemokratie angehörten), bildete sich in den Krisen und Widersprüchen der späten zwanziger Jahre im „Bund religiöser Sozialisten“, vor allem unter der Führung seines Vorsitzenden, des Mannheimer Stadtpfarrers Erwin Eckert, immer deutlicher eine Richtung heraus, die auf die Position des revolutionären Klassenkampfes überging. Eckert schloß sich schließlich der KPD an und wurde in dieser Partei in hohe Führungspositionen berufen.

Die Praxis der konkreten Klassenkämpfe zeigt also, daß immer wieder Christen versuchten, zu einer Bejahung des Sozialismus – wie wir ihn oben skizzierten – vorzustoßen. Sie versuchten und versuchen, für diese Bejahung Motive in Grundaussagen des Christentums zu finden. So werden Entscheidungen für den Sozialismus mit der Bergpredigt und anderen Stellen des Neuen Testaments begründet.

Es hat aber keinen Sinn, um die Tatsachen herumzureden. Wir freuen uns selbstverständlich über jeden, der mit uns gemeinsam für den Sozialismus eintritt. Es ist für uns nebensächlich, wie er sein Eintreten für den Sozialismus motiviert, sofern er eben den Sozialismus meint und nicht etwas anderes, das für den Sozialismus ausgegeben wird, und sofern er wirklich nicht nur in Worten für den Sozialismus eintritt. Soweit gibt es also keine Probleme. Es ist selbstverständlich auch das gute Recht eines jeden Christen, für seine Entscheidung die Rechtfertigung in der Bibel zu suchen und sie in bestimmten Aussagen der christlichen Ethik zu finden. Aber das ist noch kein zureichender Grund, die andere, entgegengesetzte, vorherrschende (in Geschichte und Gegenwart vorherrschende) Tendenz zu über-[70]sehen, daß nämlich immer wieder alle Formen reaktionärer Sozialzustände und politischer Machtausübung unter Berufung auf echte und keinesfalls nur falsch interpretierte Bibelstellen begründet oder gerechtfertigt wurden. Daraus folgt, daß es eine wesensgemäße, zwingende, unabweisbare Verbindung zwischen Christentum und Sozialismus nicht gibt. Das kann auch gar nicht anders sein. Das Christentum ist, wie jede gesellschaftliche Erscheinung, historisch entstanden und hat sich historisch entwickelt. Es ist im Prozeß von Klassenkämpfen entstanden, hat sich in solchen Klassenkämpfen entwickelt. Im Laufe der Geschichte suchten die unterschiedlichsten Klassenkräfte ihre Positionen und Ziele christlich zu motivieren, wobei die jeweiligen Sieger die „verbindliche“ Auslegung bestimmten. Und diese Sieger waren noch stets ausbeutende und

unterdrückende Klassen. Das mußte seine Widerspiegelung auch in den theologischen Aussagen finden, mußte dazu führen, daß die sozialrevolutionären Vorstellungen der Unterlegenen eben die „Häresien“ waren.

Es ist also möglich, die Parteinahme für und gegen den Sozialismus mit Argumenten aus dem Bereich der christlichen Religion zu belegen. Das zeigt, daß die Klassenauseinandersetzungen mitten durch die Aussagen und Verhaltensweisen christlicher Art hindurchgehen. Das ist etwas völlig Normales, kann in einer in antagonistische Klassen gespaltenen Gesellschaft nicht anders sein.

Der Marxismus kann das nicht nur erklären, er hat in diesen Fragen von Anfang an eine völlig andere Position als das Christentum. Der Marxismus entstand sofort als die Theorie einer einzigen, der proletarischen Klasse und unterscheidet sich schon darin grundsätzlich von der christlichen Religion, die sich aus vielerlei Gründen niemals eindeutig und konsequent auf die Seite der unterdrückten und ausgebeuteten Klasse gestellt hat. Der Marxismus war – im grundlegenden Unterschied zu jeglicher Form der Religion – niemals Ideologie, Theorie einer herrschenden Ausbeuterklasse. Innerhalb der widerspruchsvollen Einheit Kapitalismus war und ist der Marxismus die Ideologie nicht der auf Bewahrung des Bestehenden hinarbeitenden, sondern Theorie der revolutionären Klasse. [71] Von daher besteht ein innerer, systemimmanenter Zusammenhang der drei Bestandteile des Marxismus: seiner Philosophie, Ökonomie und seiner politischen Theorie. Letztere ist der wissenschaftliche Sozialismus.

Warum ist das so? Der Kapitalismus stellt eine widerspruchsvolle Einheit zweier Grundklassen, der Bourgeoisie und des Proletariats dar. Innerhalb dieser Einheit ist die Bourgeoisie die konservative, die Arbeiterklasse die revolutionäre Kraft darum, weil zwar die Kapitalistenklasse nicht ohne Arbeiterklasse, die Arbeiterklasse aber sehr wohl ohne Kapitalistenklasse auskommen kann. Gesellschaftstheorie und -praxis, die über den bestehenden kapitalistischen Zustand hinausführt, kann also nicht vom bürgerlichen Boden, vom Boden jener Klasse aus erfolgen, die den bestehenden Zustand gar nicht verlassen, sondern ihn verteidigen will. Solches in die Zukunft der Gesellschaft weisende Denken war also nur denjenigen Wissenschaftlern möglich, die sich auf den Standpunkt der Arbeiterklasse begaben.

5.3. Marxisten müssen, Christen können Sozialisten sein

Was bedeutet dies theoretisch und praktisch für das Problem des Sozialismus?

Da Ricardo festgestellt hat, daß die Arbeit die Quelle allen Reichtums ist (Marx korrigierte 1875: Arbeit und Natur seien diese Quellen), folgt daraus, daß nur die arbeitende Klasse berechtigt ist, sich die Arbeitsergebnisse anzueignen. Weiter folgt daraus die Notwendigkeit, die Arbeit, die Reichtumsquelle, genauer zu untersuchen. Dabei sollte durch Marx eine wichtige Neuentdeckung gemacht werden: Ebenso, wie ein Unterschied zwischen dem besteht, was eine Maschine kostet, und dem, was sie leistet, gibt es auch einen Unterschied zwischen dem, was die Arbeitskraft des Arbeiters wert ist, und dem, was die Produkte ihrer Arbeit wert sind. Um diese Wertdifferenz, um diesen Mehrwert dreht sich letztlich alles im Kapitalismus. Die Kapitalistenklasse kann sich diesen Mehrwert unbezahlt aneignen – d. h. die Arbeitskraft ausbeuten – dank einer einzigen Tatsache: diese Klasse besitzt die Brot-, die Lebens-[72]quellen, die Produktionsmittel, während die Arbeiterklasse besitzlos ist und der Arbeiter darum, um nicht zu verhungern, seine Arbeitskraft gegen Lohn oder Gehalt an den Kapitalisten verkaufen muß. Das kann nur durch Vergesellschaftung der Produktionsmittel geändert werden.

Fragen wir, ob ein bürgerlicher Denker, solange er auf dem Boden seiner Klasse, ihrer Interessen stehend denkt, zu solchen Entdeckungen fähig war? Natürlich nicht, weil er damit die Existenzgrundlagen dieser Klasse in Frage stellen mußte. Der Wechsel der Klassenposition war also unabweisbar.

Nehmen wir andere Beispiele: Die Milieutheoretiker unter den Aufklärern hatten in gewissem Sinne recht mit ihrer Feststellung, daß das Sein der Menschen ihr Leben bestimmt. Die bürgerlich-revolutionären Historiker und Theoretiker der Politik hatten recht mit ihrem Hinweis auf die Existenz und den Kampf der Klassen gegeneinander. Die Dialektik löst das Problem des Zusammenhangs von Reform und Revolution richtig und zeigt auch richtig, daß der Kampf widerstreitender Elemente die Triebkraft aller Entwicklung darstellt. Feuerbach hatte recht, wenn er auf den menschlichen Ursprung der Religion verwies, usw. Das alles bedeutet aber doch, daß es notwendig ist, das Sein, die materielle gesellschaftliche Wirklichkeit selbst genau zu erforschen, wenn der Geschichtsprozeß richtig gedeutet werden soll. Dabei stellt sich dann heraus, daß es vor allem die folgenden Gruppen von materiellen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens gibt: geographisch-klimatische, demographisch-bevölkerungsmäßige, materiell-produktive. Wir können in diesem Zusammenhang nicht auf die komplizierte innere Dialektik dieser materiellen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens eingehen. Nur im Vorbeigehen wollen wir zum Beispiel darauf verweisen, daß es kein selbständiges Bevölkerungsgesetz, also keinen selbständigen „demographischen Faktor“ gibt. Für unseren Zweck geht es um die Beantwortung einer anderen Frage: Welche dieser materiellen Bedingungen ist für die gesellschaftliche Entwicklung letztlich bestimmend? Marx gelang es zu zeigen, daß dies die Art und Weise der materiellen Produktion sein muß. Obgleich sich nämlich, beispielsweise in Europa, die geographisch-klimatischen Bedingungen des gesellschaftlichen [73] Lebens in den letzten zehntausend Jahren kaum geändert haben, entwickelten sich hier in dieser Zeit von der Urgesellschaft bis zum Sozialismus insgesamt fünf Gesellschaftsordnungen. Selbstverständlich kann das, was sich so äußerst langsam entwickelt wie die geographisch-klimatischen Bedingungen, nicht die entscheidende, bestimmende Ursache für den viel rascheren Entwicklungsprozeß der menschlichen Gesellschaft sein. Es gibt z. B. kapitalistische oder sozialistische Staaten unterschiedlicher geographischer, ethnographischer oder demographischer Bedingungen. Aber gemeinsam ist den kapitalistischen Staaten die Art und Weise, wie die materielle Produktion organisiert ist: Es gibt keinen Kapitalismus ohne die Grundlage des Privateigentums an den Produktionsmitteln, ohne die Verwandlung der Arbeitskraft in eine Ware, ohne die Ausbeutung dieser Arbeitskraft, ohne die beiden Grundklassen der Kapitalisten und der Arbeiter und ihren Kampf gegeneinander. Daraus ergeben sich unmittelbare politische Konsequenzen, insbesondere die, daß alles das nur durch Vergesellschaftung der Produktionsmittel geändert werden kann. Aber diese Folgerung richtet sich direkt gegen die Klasseninteressen des Kapitals. Andererseits gründen alle sozialistischen Staaten, unabhängig von geographischen, rassischen, bevölkerungsmäßigen Bedingungen ihrer Existenz, letztlich auf der politischen Macht der Arbeiterklasse und jener ihrer Bundesgenossen, mit denen gemeinsam sie die hauptsächlichen Produktionsmittel in Volkseigentum überführen konnten. Dies alles zeigt, daß der letztlich die Gesellschaftsentwicklung bestimmende Faktor die Art und Weise der materiellen Produktion und innerhalb derselben die Hauptproduktivkraft ist, d. h. heute, die Arbeiterklasse. Sie ist, wie Marx und Engels im „Manifest der Kommunistischen Partei“ feststellten, der Totengräber des Kapitalismus, der Erbauer der neuen, der sozialistischen Gesellschaftsordnung.

Zu solchen Erkenntnissen konnten doch nur Denker gelangen, welche die bürgerliche Klassenposition zugunsten derjenigen der sozialistischen Arbeiterklasse aufgaben, und das waren Marx und Engels. Aus all diesen Gründen ist der Marxismus von allem Anfang an die Theorie der Arbeiterklasse.

Wenn es also richtig ist, einen eindeutigen Zusammenhang zwischen Religion und Sozialismus zu bestreiten – so daß ein [74] Christ zwar Sozialist sein kann, es aber nicht sein muß –, so ist von vornherein klar, daß es für einen Marxisten unumgänglich notwendig ist, den Sozialismus zu bejahen, für ihn, unter Einsatz seiner ganzen Persönlichkeit und organisiert, ein-

zutreten. Es ist unmöglich, Marxist zu sein, ohne Sozialist zu sein. Es ist aber nicht unmöglich, Christ zu sein, wenn man nicht Sozialist ist.

Es gibt Sozialismus, es gibt den Marxismus, der den Sozialismus einschließt. Es gibt die christliche Religion, die nicht unbedingt eine sozialistische Theorie und Praxis einschließt. Es ist darum in keiner Weise gerechtfertigt, von einem religiösen oder christlichen Sozialismus zu sprechen. Sozialismus, das ist politische Macht der Arbeiterklasse, Vergesellschaftung der wesentlichsten Produktionsmittel und Planung der Volkswirtschaft. Das hat mit Religion in einem direkten Sinne nichts zu tun. Und es gibt nur diesen einen Sozialismus, keinen anderen. Wer etwas anderes meint und will, soll der Sauberkeit der Diskussion wegen für dieses andere nicht den Begriff des Sozialismus verwenden.

Wir Marxisten wollen den Sozialismus. Wir wissen, daß es in unserem Lande, der Bundesrepublik, keinen Weg zum Sozialismus geben wird, wenn es nicht gelingen sollte, die Massen der christlichen Werktätigen zur Bejahung des Sozialismus zu gewinnen. Wer immer, aus welchen Motiven, den Sozialismus bejaht, ist dann eben schlicht und einfach Sozialist. All unsere Freude über jeden Sozialisten mehr in unserem Lande kann uns jedoch nicht dazu bringen, in den Chor von Konfusionsräten einzustimmen, die die oben skizzierten Kriterien des Sozialismus bereits für christlich halten.

Natürlich sind in diesem Problem weitere Fragen und Probleme enthalten, die zwischen Marxisten und solchen Christen, die wie wir Marxisten für den Sozialismus eintreten, sauber diskutiert und geklärt werden müssen. Wir werden uns im Kampf um den Sozialismus und im Aufbau des Sozialismus über Mangel an Streitfragen nicht zu beklagen brauchen. Aber auch hier gilt, daß die saubere Trennung der verschiedenen Fragestellungen und auch die Scheidung des Unvereinbaren, das es nun einmal im Verhältnis von Marxismus und Religion [75] gibt, Bedingung eines vertrauensvollen Dialogs und wirksamer Kooperation ist.

Während also jeder Marxist Sozialist sein muß, gilt das für Christen nicht. Während der Sozialismus marxistisch begründet ist und ein jeder Marxist sein politisches Handeln sozialistisch orientieren muß, kann der Christ sein Eintreten für den Sozialismus christlich motivieren, aber aus christlichen Motiven folgt nicht notwendig ein sozialistisches Handeln, eine sozialistische Orientierung.

Es ist darum unseres Erachtens in keiner Weise gerechtfertigt, von einem religiösen oder christlichen Sozialismus zu sprechen. Es ist nur möglich, von Christen, von religiösen Menschen sprechen, die sich in ihrem praktischen Verhalten zugunsten des Sozialismus entscheiden. Wir, die Marxisten, freuen uns über jeden aus christlichem oder sonstigem religiösen Lager kommenden Freund, Bundes-, Kampfgenossen, der mit uns gemeinsam um den Sozialismus ringt. Dies um so mehr, als es gar keinen anderen Weg zum Sozialismus als denjenigen des Massenkampfes gibt. Und wo Millionenmassen christlich orientiert sind, heißt dies, mit aller Kraft daran zu arbeiten, die Werktätigen unter diesen Millionen für den Sozialismus zu gewinnen. Sie werden dann schlicht und einfach Sozialisten sein, sie werden ihre Entscheidung christlich zu motivieren trachten. Das ist alles völlig normal. Nur sollte uns das nicht veranlassen, in den Chor jener Konfusionsräte einzustimmen, die von einem christlichen oder religiösen Sozialismus sprechen. Es gibt nur einen Sozialismus: Seine Kriterien haben wir oben genannt. Wer etwas anderes meint, soll sich eines anderen Namens für dieses Andere bedienen. Das ist intellektuell redlich. Und diesen einen Sozialismus sollten alle gemeinsam durchsetzen, die ihn – gleichgültig, aus welchen Motiven – bejahen. [76]

3. Zur marxistischen Theorie und Kritik der Religion

Während einer gewissen Entwicklungsphase des Dialogs zwischen Marxisten und Christen haben einige Theoretiker, die sich inzwischen vom Marxismus entfernten, zum Beispiel Roger Garaudy, behauptet, man müsse den ganzen Reichtum der marxistischen Theorie und Kritik der Religion darstellen und sich gegen „dogmatische Verkürzungen“ derselben wenden. Sie erweckten den Eindruck, für Marx und Engels sei die Religion weit weniger eine Form falscher geistiger Aneignung der Wirklichkeit gewesen als eine Form des sozialen Protests. Zu diesem Zweck reduzierten sie die marxistische Religionstheorie und -kritik fast ausschließlich auf Äußerungen in der 1843 geschriebenen Marxschen Arbeit „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ – die sie übrigens falsch auslegten – sowie auf bestimmte Teile der Engelsschen Arbeit „Der Deutsche Bauernkrieg“ aus dem Jahre 1850.

3.1. Marx Verhältnis zur Religionskritik der Aufklärung

Nichts von dem, was Marx und Engels in diesen Werken schrieben, wäre zurückzunehmen, aber zur Darstellung des gesamten Reichtums der marxistischen Theorie und Kritik der Religion ist das doch zuwenig.

Zunächst beginnt die Marxsche Theorie und Kritik der Religion schon vor der angeführten Arbeit. Marx steht dabei anfangs erklärtermaßen, aber durchaus kritisch, auf dem Boden der bürgerlich-aufklärerischen Religionskritik, indem er auf den Ideologiecharakter der Religion verweist. Weiterhin übernimmt Marx den von den alten Griechen und von Feuerbach [77] klar herausgearbeiteten Gedanken, daß nicht Gott den Menschen nach seinem Ebenbild, sondern der Mensch die Götter nach dem seinen schuf, daß also die Götter Menschenwerk sind.

Marx übernimmt also die These vom anthropomorphen Charakter der Religion, verknüpft dies aber sofort – in eben jener „Einleitung“ – mit der Frage, was das denn für Menschen seien, die sich Religion erzeugten, warum sie es täten. Und er antwortet: Die Menschen erzeugen darum die Religion, weil ihre gesellschaftlichen Bedingungen unmenschlich sind. Die Religion ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil die reale, diesseitige Verwirklichung dieses Wesens nicht gelingt. Dies ist darum so, weil die gesellschaftliche Entwicklung die umfassende Kenntnis und damit Beherrschung der menschlichen Lebensbedingungen noch nicht gestattet. Es sind dies noch geistlose Zustände. Die Religion aber ist der Geist dieser geistlosen Zustände. Nicht der Kampf gegen die Religion ist die Hauptaufgabe, wie die bürgerlichen Aufklärer meinten, sondern der Kampf gegen jene Verhältnisse, die zur Bildung der Religion nötigen. Von der Religionskritik muß zur Gesellschaftskritik, zur Revolution vorangeschritten werden.

Obwohl Marx damit bereits das Niveau der bürgerlichen Aufklärung wesentlich überschreitet, auch Feuerbach hinter sich ließ, wäre es ungenügend, die marxistische Religionskritik auf diese ohne Zweifel sehr wesentliche Passage zu beschränken. Marx befand sich, als er dies schrieb, immer noch auf dem Höhepunkt seines Feuerbach-Kultes. Er hatte noch nicht mit dem Studium der politischen Ökonomie begonnen. Dazu wurde er erst unter dem Einfluß einer Schrift des jungen Engels angeregt, die zugleich und in der gleichen Nummer der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ veröffentlicht wurde, in der auch Marx' „Einleitung“ erschien. Marx und Engels befanden sich gerade im Übergang vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus, als diese Religionskritik geschrieben wurde.

Dennoch treten bereits in dieser Marxschen „Einleitung“ in wesentlichen Ansätzen jene Züge hervor, durch die sich die marxistische Religionstheorie und -kritik von derjenigen der [78] bürgerlichen Aufklärung unterscheidet. Unter dem Einfluß der Hegelschen Dialektik und seines enormen historischen Verständnisses ist Marx nicht bereit, die antinomischen Aspekte auf getrennte Pole zu verteilen und etwa im feudalen Mittelalter nur das Dunkle, im Kapita-

lismus nur das Helle zu sehen. Ohne von der Anerkennung des historischen Fortschritts abzuweichen, ohne die Parteinahme für die bürgerliche Revolution, gegen den Feudalismus aufzugeben, nähert sich Marx doch bereits in dieser „Einleitung“ dem Problem der Klassenspaltung, auch der bürgerlichen Gesellschaft, forscht er nach dem treibenden sozialen Faktor innerhalb dieser konkreten Entwicklungsstufe der Gesellschaft, ist er im Begriff, die historische Rolle der Arbeiterklasse zu entdecken. Dennoch: Die Theorie der Klassen, des Klassenkampfes und der Revolution war noch nicht ausgearbeitet.

Noch steht seine Ideologielehre zwar unter dem Einfluß der bürgerlich-aufklärerischen Theorie der Idole. Ideologie wird noch nicht klar in ihrer Klassenbedingtheit gesehen und, von daher noch nicht reflexiv und differenziert genügend beurteilt. Das ist einer der Anknüpfungspunkte für heutige Marxismus-Kritik. *Formal* geht sie im Stile der bürgerlich-aufklärerischen Ideologiekritik vor, *inhaltlich* aber nicht mit deren fortschrittlicher Stoßrichtung gegen den *reaktionären* Feudalismus, gegen den reaktionär gewordenen Kapitalismus, sondern gegen den *revolutionären* Marxismus, wenn sie diesen als ideologisch und damit bereits als unwissenschaftlich be- und verurteilt.

Marx war jedoch in seiner „Einleitung“ bereits deutlich auf dem Wege, sich über das Niveau dieser bürgerlichen Idolen-Lehre zu erheben. Er deutet Religion als Ideologie, aber nicht, wie die bürgerlichen Idolen-Theoretiker: Seine Kenntnis der Geschichte und der Einfluß Feuerbachs hindern ihn daran, Religion nur als das von Moses, Jesus und Mohammed ausgehende betrügerische Manöver einzuschätzen, wie das nicht wenige bürgerliche Aufklärer taten. Die „Einleitung“ zeigt, daß Marx ernsthafte, objektive Gründe für die Entstehung der Religion erkannte. Das Wort von der Religion als dem Opium *für* das Volk, das ein Bischof der englischen Hochkirche prägte, formulierte Marx um in „Opium des Volks“, um von da aus [79] vorzudringen zu der Frage, warum das Volk solches Opium benötige, womit wiederum der Übergang zur Gesellschaftskritik als Basis wissenschaftlicher Religionskritik darum sich anbot, weil Religion sich damit eindeutig aus gesellschaftlichen Dingen entspringend erwies.

Zitieren wir jedoch die ganze Stelle, die wir bisher fortlaufend interpretierten, einmal in ihrem Zusammenhang: „Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der *Mensch macht die Religion ... aber der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*.“ Sie produziert „die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt*“ ist. „Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt ... ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also unmittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist.

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.

Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist ... Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, die Wirklichkeit gestalte ...

Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren ... Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde ⁵⁰ [80]

3.2. Gegen die Reduktion der Marxschen Religionskritik auf die „Einleitung“ von 1843

Die unmittelbar auf diese „Einleitung“ folgenden Arbeiten, die veröffentlichten und die Manuskripte – nennen wir wenigstens „Die heilige Familie“, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“, „Die deutsche Ideologie“ samt den „Feuerbach-Thesen“ – enthalten wichtige, weiterführende Elemente der marxistischen Theorie und Kritik der Religion.

In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1843/44 vertieft Marx die These, Religion sei eine verzerrte, falsche Form der geistigen Aneignung der Wirklichkeit. Unter den Bedingungen des Privateigentums an den Produktionsmitteln und der gesellschaftlichen Arbeitsteilung geschieht mit der produktiv-schöpferischen Tätigkeit des unmittelbaren Produzenten und ihrem Ergebnis dies: Der Arbeiter legt in die Erzeugnisse seiner Tätigkeit seine Fähigkeit, sein Wissen, seine Eigenschaften, sein Wesen hinein. Aber nicht nur, daß er von keinem Produkt in der arbeitsteiligen Produktion mehr sagen kann, dies habe er selbst gemacht, es wird vor allem vom Besitzer der Produktionsmittel angeeignet. Die *Entäußerung* menschlich-schöpferischer Fähigkeiten im Arbeitsprozeß, ihre Verkörperung im Arbeitsprodukt, wird damit zugleich *Entfremdung* des Arbeiters gegenüber der eigenen Arbeit und ihrem Ergebnis. Was er, der Arbeiter, schuf, tritt ihm auf dem Markt als Eigentum des Kapitalisten, ihn, den Arbeiter beherrschend, entgegen. Der Vorgang ist vergleichbar etwa jenem, bei dem Primitive sich eine Götzenstatue oder einen anderen Fetisch errichten und schließlich die Meinung gewinnen, vom ursprünglichen Produkt ihrer eigenen Tätigkeit, eben dem Fetisch, beherrscht zu werden. Darum wird Marx später, im „Kapital“, diesen Vorgang und Zustand nicht mehr Entfremdung, sondern Warenfetischismus nennen.⁵¹

Marx hatte damit einen ganz wesentlichen Mechanismus für das Entstehen falscher Formen des Bewußtseins aufgedeckt. Es kommt unter den hier skizzierten Bedingungen immer wieder zu einer eigenartigen Verkehrung der Vorstellungen hinsichtlich der wirklichen gesellschaftlichen Lebensbedingungen, zu einer eigenartigen Verkehrung des Verhältnisses von Ur-[81]sache und Wirkung. Das Subjekt wird zum Prädikat, schreibt Marx dazu in den „Manuskripten“. Um das Problem an bekannten Beispielen zu verdeutlichen: Wieviele Menschen empfinden in der BRD nicht mehr den Widerspruch in der landläufigen Verwendung der Begriffe Arbeitgeber und Arbeitnehmer? Wer ernährt denn in Wahrheit wen? Wer ist denn in Wahrheit der Brot-, der Arbeitgeber? Die Arbeiter können sehr wohl ohne Kapitalisten, diese aber nie ohne Arbeiter leben. Oder wieviele Menschen schreiben dem Gelde die mystische Kraft zu, mehr Geld zu hecken, sofern man erst einmal genügend viel davon hat? Oder wer weiß denn, daß letztlich Kriege handfesten wirtschaftlichen Beweggründen entspringen und keinem Naturgesetz, keiner im angeblichen Wesen des Menschen liegenden Aggressivität? Jedenfalls entstehen auf dem Boden solcher Unkenntnis über die wichtigsten Bedingungen unseres gesellschaftlichen Lebens, auf dem Boden eines Systems, dessen anarchisch wirkende ökonomische Gesetze letztlich Planung vergeblich sein lassen – „Der Mensch denkt, Gott lenkt!“ –, zwangsläufig Gefühle der Ohnmacht, des Irrationalismus, der Verkehrung aller wirklichen Verhältnisse. Gerade dies ist eine der gesellschaftlichen Wurzeln für das Entstehen religiöser Stimmungen und Ideen.

In diesen „Manuskripten“ setzt sich Marx mit einer ganzen Reihe weiterer Probleme der Religion auseinander. Beispielsweise widerlegt er die Schöpfungsvorstellungen und deckt erkenntnistheoretische Gründe für die Zähigkeit ihres Fortlebens auf.

In der „Heiligen Familie“, dem ersten Werk, das Marx und Engels gemeinsam schrieben und das kurz nach den „Manuskripten“ entstanden ist, geben Marx und Engels zu erkennen, daß Hegel-Kritik vermittelt Religionskritik insofern ist, als Hegels Philosophie nur der spekulativen Ausdruck der religiösen Gegenüberstellung von Gott und Welt sei.⁵²

Sie arbeiten den Zusammenhang von revolutionär-bürgerlicher Politik und materialistischer Religionskritik heraus und zeigen, wie der utopische Sozialismus darauf aufbaut, der seinerseits eine wesentliche geistige Quelle des Marxismus wurde: „Es bedarf keines großen Scharfsinnes, um aus den Lehren des Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, der Allmacht der Erfahrung, [82] Gewohnheit, Erziehung, dem Einflusse der äußern Umstände auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses etc. seinen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus einzusehen. Wenn der Mensch aus der Sinnenwelt und der Erfahrung in der Sinnenwelt alle Kenntnis, Empfindung etc. sich bildet, so kommt es also darauf an, die empirische Welt so einzurichten, daß er das wahrhaft Menschliche in ihr erfährt, sich angewöhnt, daß er sich als Mensch erfährt.

Wenn das wohlverstandne Interesse das Prinzip aller Moral ist, so kommt es darauf an, daß das Privatinteresse des Menschen mit dem menschlichen Interesse zusammenfällt. Wenn der Mensch unfrei im materialistischen Sinne, d. h. frei ist, nicht durch die negative Kraft, dies und jenes zu meiden, sondern durch die positive Macht, seine wahre Individualität geltend zu machen, so muß man nicht das Verbrechen am Einzelnen strafen, sondern die antisozialen Geburtsstätten des Verbrechens zerstören und jedem den sozialen Raum für seine wesentliche Lebensäußerung geben. Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden. Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft, und man muß die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen.“⁵³

Solche Sätze fände man fast wörtlich bei den französischen Materialisten. Er, Marx, wolle diese Auffassungen hier nicht beurteilen. Für ihn käme es nur darauf an, die sozialistische Tendenz dieses Materialismus zu zeigen.

„*Fourier* geht unmittelbar von der Lehre der französischen Materialisten aus. Die *Babouvisten* waren noch rohe, unzivilisierte Materialisten, aber auch der entwickelte Kommunismus datiert *direkt* von dem *französischen Materialismus*.“⁵⁴

Die „Deutsche Ideologie“ enthält einen ersten Versuch, die materialistische Geschichtsauffassung auszuarbeiten. In diesem Zusammenhang wird die Theorie und Kritik der Religion abermals weitergeführt. Religion wird als Bestandteil des ideologisch-politischen Überbaus erwiesen, und weitere ihrer erkenntnistheoretischen Wurzeln werden aufgedeckt. Marx und [83] Engels verweisen darauf, daß dem individuellen Bewußtsein offensichtlich zunächst dreierlei Bezugspunkte zugrunde liegen: Das Verhältnis des Individuums zur Natur, die Verhältnisse der Individuen untereinander, die Auffassungen des Individuums über seine eigene Beschaffenheit. Jedes dieser Verhältnisse kann eine emotionale Wurzel für religiöse Vorstellungen abgeben.

In allen drei genannten Beziehungen ist es möglich, daß Wesentliches Menschen unklar, geheimnisvoll erscheint, rätselhaft, als auf ihn einwirkend, sich seines Lebensprozesses bemächtigend, ihn übermächtigend. Auch das religiöse Trostbedürfnis ist hierin begründet, hängt mit einem unwissenschaftlich-egozentrischen Verhältnis des Menschen zu den Naturbedingungen seiner Existenz zusammen. Darüber hinaus verweisen Marx und Engels darauf, daß eine weitere erkenntnistheoretische Wurzel der Religion darin bestehe, den Geist der wirklichen, materiell bedingten Individuen zu verabsolutieren, so daß ein selbständiger, objektiver Geist erdichtet werde.

Die eben skizzierten erkenntnistheoretischen Ansatzpunkte für die Herausbildung religiöser Stimmungen oder Ideen bildeten sich selbstverständlich bereits vor der Herausbildung von

Klassen und Klassenkämpfen. Insofern gibt es in der Religion Wurzeln, die bereits vor der Klassengesellschaft entstanden sind. Während es also für die Entstehung religiöser Emotionen Gründe gibt, die nicht erst mit der Entstehung der Klassengesellschaft zusammenhängen, bilden sich mit der Klassengesellschaft jedoch soziale Motive zur Verfestigung der Religion und zu ihrer Institutionalisierung. Es stellte sich nämlich heraus, daß die Religion, bestimmter Züge wegen, sich verhältnismäßig leicht für konservative und sogar reaktionäre Zwecke verwenden läßt.

3.3. Gründe für den sozialreaktionären Charakter der Religion

Warum ist das so? Zunächst hängt das mit der Herausbildung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zusammen, worauf Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ bereits knapp ein-[84]gehen. Die Teilung der Arbeit in manuelle und geistige, bei Eingliederung der Priester in die geistig Arbeitenden und Bindung der geistigen Arbeit an die Oberklasse, verbindet die Institute der Religion und deren Funktionäre mit den herrschenden Klassen.

Daraus folgt, daß reaktionäre oder wenigstens konservative Aspekte der religiösen Institutionen bis zur Überwindung der genannten Arbeitsteilung und Klassenspaltung fortbestehen werden.

Aber es gibt wenigstens noch einen zweiten, aus dem ersten folgenden Grund dafür, daß Religion selbst, nicht nur ihre Institutionalisierung, leicht konservativ und sogar reaktionär verwandt werden kann. Die der genannten Arbeitsteilung folgende Höherbewertung des Geistigen gegenüber dem Materiellen, Realen, konnte dazu benutzt werden, diesseitige Misere durch Hinweis auf jenseitig-geistige, höherwertige Prinzipien und so weiter zu rechtfertigen, zu vergüten.

Daraus folgt erstens, daß es unzulässig wäre, von einem klassenneutralen, primären Charakter religiöser Erscheinungen auszugehen. Stets ist danach zu forschen, welche sozialen Kräfte sich zu welchen Zwecken der Religion bedienen.

Hier liegen auch die Gründe dafür, daß Religion zur Pervertierung sozialrevolutionärer Bewegungen gebraucht wurde. Eine solche Pervertierung mag die Legende vom Paradies gewesen sein, das am Anfang stand und verloren ging, das im Diesseits nicht mehr zu gewinnen sei.

Aber gerade hierin lagen und liegen auch wieder Motive begründet, die gegen den Mißbrauch der Religion wirken konnten und wirken: „Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann?“ ist ein treffendes Beispiel, das in *bewußter* Ausnutzung des geschichtlichen Argumentierens formuliert wurde.

Aber diese sozialrevolutionäre Bewegung entspringt nicht der Idee oder einer Konteridee, entspringt nicht der Religion. Marx hat, seit 1843, stets darauf bestanden, daß hinter den religiösen Auseinandersetzungen Klassenauseinandersetzungen wirkten. Der marxistische Materialismus beharrt zu Recht auf dem Primat materieller, nicht ideologischer gesellschaftlicher Beziehungen.

[85] Mit der Herausarbeitung des Überbaucharakters der Religion stellte sich die Aufgabe, die Funktion der Religion im Rahmen dieses Überbaus deutlicher zu kennzeichnen. Mit großer Schärfe hat Marx dies 1847 getan, als er die „sozialen Prinzipien“ des Christentums einer historischen Kritik unterzog:

„Die sozialen Prinzipien des Christentums haben jetzt achtzehnhundert Jahre Zeit gehabt, sich zu entwickeln, und bedürfen keiner ferneren Entwicklung ...

Die sozialen Prinzipien des Christentums haben die antike Sklaverei gerechtfertigt, die mittelalterliche Leibeigenschaft verherrlicht und verstehen sich ebenfalls im Notfall dazu, die Unterdrückung des Proletariats, wenn auch mit etwas jämmerlicher Miene, zu verteidigen.

Die sozialen Prinzipien des Christentums predigen die Notwendigkeit einer herrschenden und einer unterdrückten Klasse und haben für die letztere nur den frommen Wunsch, die erstere möge wohlätig sein.

Die sozialen Prinzipien des Christentums setzen die ... Ausgleichung aller Infamien in den Himmel und rechtfertigen dadurch die Fortdauer dieser Infamien auf der Erde.

Die sozialen Prinzipien des Christentums erklären alle Niederträchtigkeiten der Unterdrücker gegen die Unterdrückten für gerechte Strafe der Erbsünde und sonstigen Sünden oder für Prüfungen, die der Herr über die Erlösten nach seiner unendlichen Weisheit verhängt.

Die sozialen Prinzipien des Christentums predigen die Feigheit, die Selbstverachtung, die Erniedrigung, die Unterwürfigkeit, die Demut, kurz alle Eigenschaften der Kanaille, und das Proletariat, das sich nicht als Kanaille behandeln lassen will, hat seinen Mut, sein Selbstgefühl, seinen Stolz und seinen Unabhängigkeitssinn noch viel nötiger als sein Brot.

Die sozialen Prinzipien des Christentums sind duckmäuserisch, und das Proletariat ist revolutionär.⁵⁵

Die Klassenfunktion der Religion sehen Marx und Engels also darin, daß sie durch ideologische Mittel das den herrschenden Klassen erleichtern soll, was durch den Einsatz der nackten Gewalt allein nicht erreicht werden kann. Falsches Bewußtsein soll die Arbeitenden desorientieren, sie vom [86] Kampf abhalten, Jenseits-Erwartungen sie zu geduldigen Opfern der Ausbeutung und Unterdrückung machen.

Mit dem „Manifest der Kommunistischen Partei“ wird die theoretische Klärung des Problems der Religion abermals weitergeführt:

Von christlicher, von idealistisch-philosophischer Seite werde den Marxisten entgegnet, die Religion könne ja wohl schlechterdings ein Überbau sein, da sie ja nicht nur im Kapitalismus, sondern auch in anderen Gesellschaftsordnungen bestehe, also einen ewigen Charakter habe. Darauf antworteten Marx und Engels: „Worauf reduziert sich diese Anklage? Die Geschichte der ganzen bisherigen Gesellschaft bewegte sich in Klassengegensätzen, die in den verschiedenen Epochen verschieden gestaltet waren.

Welche Form sie aber auch immer angenommen, die Ausbeutung des einen Teils der Gesellschaft durch den andern ist eine allen vergangenen Jahrhunderten gemeinsame Tatsache. Kein Wunder daher, daß das gesellschaftliche Bewußtsein aller Jahrhunderte, aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zum Trotz, in gewissen gemeinsamen Formen sich bewegt, Formen, Bewußtseinsformen, die nur mit dem gänzlichen Verschwinden des Klassengegensatzes sich vollständig auflösen.

Die kommunistische Revolution ist das radikalste Brechen mit den überlieferten Eigentumsverhältnissen; kein Wunder, daß in ihrem Entwicklungsgange am radikalsten mit den überlieferten Ideen gebrochen wird.⁵⁶

3.4. Zum historischen Formwandel der Religion

Bekanntlich haben Marx und Engels später erst durch neue geschichtliche Forschungen Kenntnis davon erlangt, daß vor der Klassengesellschaft die urkommunistische, klassenlose Gesellschaft existierte. Insofern wäre, wie sie selbst sagten, eine Korrektur am „Kommunistischen Manifest“ notwendig gewesen, eine Korrektur, die die *Form*, nicht das *Wesen* der gerade zitierten Argumentation betrifft. Wesentlich an dieser Argumentation ist der Gedanke,

daß alle Klassengesellschaften, in denen Ausbeutung und Unterdrückung existieren, unabhängig [87] vom Formwandel der Ausbeutung und Unterdrückung, bestimmte dem System der Ausbeutung und Unterdrückung selbst notwendig zukommende ideologisch-politische Überbauformen entwickeln mußten. Eine davon war und ist die Religion.

Wenn darum auch die Religion, bezogen auf die jeweilige Klassengesellschaft, einen konkreten Formwandel durchmacht, dergestalt, daß der ausgebildete Katholizismus das Christentum der Feudalperiode menschlicher Entwicklung gewesen ist, der Protestantismus den Übergang des Christentums in die bürgerliche Periode geschichtlicher Entwicklung kennzeichnet, so ist doch für alle diese Gesellschaftsordnungen Religion selbst, eine Form der falschen geistigen Aneignung der Wirklichkeit mit der oben skizzierten ideologisch-sozialen Funktion, allgemeingültig. Insofern enthält Religion in der jeweiligen gesellschaftlichen Entwicklungsetappe sowohl Allgemeines als auch Besonderes.

Die Religion entwickelt sich also in der Klassengesellschaft, ist in ihren konkreten Ausgestaltungen eingebettet in die Kämpfe der Klassen. Das bedeutet, daß nicht nur herrschende ausbeutende und unterdrückende Klassen, sondern auch revolutionäre Klassen, soweit sie sich religiöser Argumente bedienen, inhaltlich an der Ausgestaltung der Religion beteiligt sind. So kommt es, daß die christliche Religion, aus ihrer urchristlichen Periode her – wo sie in einem hohen Maße Religion für Sklaven und Plebejer war – inhaltlich nicht nur durch die spätere prägende Kraft der feudalen Kräfte bestimmt ist, sondern auch bestimmte Hoffnungen und Erwartungen der um ein besseres Leben ringenden Sklavenmassen enthält. Mögen diese Inhalte auch später in Jenseits-Erwartungen pervertiert worden sein, sie waren doch stets ein Ansatzpunkt für kämpfende revolutionäre Kräfte, die sich ihre Stichworte, ihre Losungen aus den christlichen Schriften holten.

Die revolutionären Bauern Frankreichs, Englands, Deutschlands, Rußlands: Sie alle formulierten ihre Programme auf der Grundlage urchristlicher Gleichheitsforderungen und Gleichheitsversprechungen.

Friedrich Engels hat dies vor allem in seinen Arbeiten über den Deutschen Bauernkrieg und über die Geschichte des Urchristentums deutlich genug herausgearbeitet.

[88] Garaudy und andere haben sich besonders gern auf jene Passagen des Werkes von Friedrich Engels gestützt. Sie vergaßen nur, hinzuzufügen, daß die in diesen Passagen festgehaltenen Erscheinungen nicht dem Wesen der Religion entspringen, sondern der Tatsache, daß sich auch die Religion in der Klassengesellschaft nicht an den kämpfenden Klassen und ihren Forderungen einfach vorbeibewegen kann.

Marx und Engels sahen in den späteren Jahren, nachdem das Wesen der Religion geklärt war, ihre Hauptaufgabe darin, den historischen Ursprung der Religion gründlicher historisch-materialistisch zu erklären.

Bekanntlich versucht die bürgerliche Religionstheorie und Religionssoziologie, versuchen die Verteidiger der Religion allesamt den Eindruck zu erwecken, Religion habe es schon immer gegeben und werde es immer geben, da sie im innersten Kern des menschlichen Wesens verankert sei. Nicht nur der historische Formwandel der Religion widerspricht dieser Konstruktion.

Das Fühlen und Denken der Urmenschen entfaltete sich anfangs ausschließlich im Rahmen eines Bewußtseins, das ihren engen, kleinen und insofern „überschaubaren“, also durchaus klaren Produktionsbedingungen angemessen war. Es gab keine Möglichkeit dafür, daß sich solches primitive Fühlen und Denken von der direkten Verstrickung in die nächste, sinnlich wahrnehmbare Umgebung lösen konnte. Die nackte Lebensnot ließ im übrigen gar keine Zeit

für religiöse Fantasie und Spekulation. Jeder Streit zwischen persönlichem und Gemeinwohl wäre tödlich, nicht nur für das Individuum, sondern für die Sippe gewesen, die auf jedes Mitglied der Gemeinschaft angewiesen war.

Der Mensch war zu dieser Zeit noch völlig eins mit der Natur und hatte kein Bewußtsein irgendeiner Differenzierung zwischen der Natur um ihn herum und sich selbst. Erst auf einer wesentlich höheren Stufe gesellschaftlicher Entwicklung innerhalb der Urgesellschaft konnte so etwas aufdämmern wie ein Bewußtsein dessen, daß der Mensch nicht unmittelbar eins mit der Natur sei. Jetzt erst kann er zu Dingen und Erscheinungen außerhalb seiner selbst „bewußte“ Verhältnisse eingehen. Vorher sind weder religiöse noch wissenschaftliche Formen von „Reflexion“ möglich.

[89] Als jedoch diese Bedingungen entstanden waren, dürfte offensichtlich zunächst die stärkere Natur als geheimnisvolle Macht empfunden worden sein, die es galt, durch Bitten, Opfer, gebetsähnliche Handlungen in den Dienst der Menschen zu stellen. Die Naturreligionen entstehen. Selbstbeobachtung des Menschen, Traum- und Rauscherscheinungen dürften die Grundlage für die Herausbildung der Seelenvorstellung gewesen sein. Naturgewalten werden im anthropomorphen Sinne belebt und beseelt vorgestellt. So, wie wir absichtsvoll handeln, „tut“ dies auch vielleicht der Blitz, der Wind, das Feuer, das Wasser. Den auf dieser Grundlage entstehenden religiösen Vorstellungen liegt eindeutig ungenügende Kenntnis der Natur zugrunde.⁵⁷

Mit der Herausbildung der Klassengesellschaft tritt hier ein wesentlich neuer Faktor hinzu. Die herrschenden Ausbeuter und Unterdrücker sind daran interessiert, ihre bevorzugte Stellung religiös zu begründen. Zu diesem Zweck verlängerten sie ihren Stammbaum in die religiöse Sphäre: Die Mächtigen wurden die Kinder der Götter. Herrschaft wird religiös motiviert, und die Revolution wird ein Religionsverbrechen. Die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse wurden mit der Weihe göttlicher Schöpfung und Ordnung gerechtfertigt, das Befreiungsverlangen des Volkes bestenfalls in eine jenseitige Erlösungserwartung umgefälscht. So wirkten die verschiedensten Bedingungen dahin, daß der Glaube an religiöse Kräfte tiefe geistige und gesellschaftliche Wurzeln erhielt und daß er sich weiterentwickelte.

3.5. Warenproduktion, Kapitalismus und Religion

Mit dem Aufkommen der Warenproduktion treten weitere gesellschaftliche Ursachen der Religion auf. Die Warenproduktion bildet höchst „theologische“ Erscheinungen aus. Die Analyse der Ware zeigt, daß sie ein sehr vertracktes Ding ist, „voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken“.

Soweit die Ware Gebrauchswert ist, ist nichts Mysteriöses an ihr, ob man sie nun unter dem Gesichtspunkt betrachtet, daß sie durch ihre Eigenschaften menschliche Bedürfnisse befriedigt, oder berücksichtigt, daß sie diese Eigenschaften erst als Produkt menschlicher Arbeit erhält. „Es ist sonnenklar, daß der Mensch durch seine Tätigkeit die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert.“⁵⁸

Dennoch nimmt die Ware einen geheimnisvollen Charakter an: sie ist nichts weiter als ein Produkt nützlicher menschlicher Arbeit und schwingt sich doch, wie der geheimnisvolle Golem, zum Herrn über uns selbst, über ihren bzw. seinen Schöpfer auf. Wie geht das zu?

„Die Gleichheit der menschlichen Arbeiten erhält die sachliche Form der gleichen Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte, das Maß der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft durch ihre Zeitdauer erhält die Form der Wertgröße der Arbeitsprodukte, endlich die Verhältnisse der Produzenten, worin jene gesellschaftlichen Bestimmungen ihrer Arbeiten bestätigt werden, erhalten die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte.“

Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Naturerscheinungen dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dieses Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.⁵⁹ Wenn wir mit unseren Augen, die Natur des Lichtes ausnutzend, die uns umgebende Welt betrachten, so wird wirklich Licht von einem Ding, dem äußeren Gegenstand, auf ein anderes Ding, das Auge, geworfen. Es ist ein physisches Verhältnis zwischen physischen Dingen. „Dagegen hat die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eig-[91]nem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten.“⁶⁰

In der von uns selbst, mit unseren eigenen Händen erzeugten Welt der Waren ist es ebenso: Unseren Arbeitsprodukten klebt eine Art Fetisch-Charakter an, sobald sie als Waren produziert werden. Dieser Fetisch-Charakter ist von der Warenproduktion unzertrennlich.

„Dieser Fetischcharakter der Warenwelt entspringt ... dem eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, welche Waren produziert.

Gebrauchsgegenstände werden überhaupt nur Waren, weil sie Produkte voneinander unabhängig betriebener Privatarbeiten sind. Der Komplex dieser Privatarbeiten bildet die gesellschaftliche Gesamtarbeit. Da die Produzenten erst in gesellschaftlichen Kontakt treten durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte, erscheinen auch die spezifisch gesellschaftlichen Charaktere ihrer Privatarbeiten erst innerhalb dieses Austausches. Oder die Privatarbeiten betätigen sich in der Tat erst als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, worin der Austausch die Arbeitsprodukte und vermittelt derselben die Produzenten versetzt. Den letzteren erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das was sie sind, d. h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.“⁶¹

Die Undurchschaubarkeit von gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen sich die Dinge wie Menschen und die Menschen wie Dinge verhalten, in denen Gegenstände gegenüber den Menschen zu herrschen scheinen, Gegenstände, die ursprünglich von den Menschen selbst erzeugt worden sind, produziert ebenso ein Gefühl der Ohnmacht wie die mangelnde Einsicht in die Bewegungsgesetze der Natur in früheren Epochen, deren sich die Menschen dadurch erwehren wollten, daß sie den selbstproduzierten Fetischen und Göttern übermächtige Eigenschaften andichteten und schließlich ihre eigenen Schöpfungen für ihre Herren hielten und sich selbst für die Geschöpfe. Wo die Warenproduktion zur allgemeinen Form der Produktion geworden ist, treten dem produzierenden Men-[92]schen nicht nur seine Produkte als etwas Fremdes gegenüber, sondern die menschliche Tätigkeit selbst, die Wesenheit des Menschen, verselbständigt sich gegenüber diesem und entfremdet ihn seinem wirklichen Lebensprozeß, der produktiven, schöpferischen Arbeit. Im Bewußtsein vieler Menschen stellen sich die von Menschen geschaffnen gesellschaftlichen Verhältnisse als von der Natur erzeugt, als unumstößlich dar, wodurch Gefühle der Ohnmacht, des Irrationalismus entstehen, die ihrerseits der religiösen Stimmung und den religiösen Ideen Nahrung geben.

Jeder glaubt, selbständig zu produzieren. Die dabei eingegangenen gesellschaftlichen Beziehungen bleiben verborgen. In Wahrheit bestimmt ein außerhalb des persönlichen Wirkens regulierendes Gesetz, das Wertgesetz, wie eine geheimnisvolle Macht letztlich den Ablauf der Geschehnisse. Dieser verborgene Charakter des Gesellschaftlichen setzt sich gegen die Individuen durch, wobei das Produkt zum Herrn über den Produzenten wird.

Gesellschaftliches Zusammenwirken nimmt die Gestalt des erbitterten Konkurrenzkampfes gegeneinander an, wobei gerade jene, die im gleichen Produktionszweig arbeiten, die am meisten aufeinander angewiesen sein sollten, untereinander die erbittertesten Feinde sind. Die gesellschaftlichen Gesetze wirken, auf der Grundlage des Privateigentums an den Produktionsmitteln, letztlich anarchisch. Der Mensch plant, sogar der Kapitalist plant, aber letztlich kann er doch nicht wirklich voraussehen, wohin die Reise geht. Natürlich sind die Kapitalisten in gewissem Ausmaß Herr der Produktionsbedingungen innerhalb ihrer Fabriken, können sie hier in gewissem Grade schalten und kommandieren, sind sie ungleich freier als ihre Arbeiter.

Aber selbst in seiner Fabrik kann der Kapitalist nicht planen, organisieren, kombinieren und so weiter, wie er will. Das Volkswagenwerk mag noch so viel planen, wenn mit dem allgemeinen Markt auch der Automobilmarkt schrumpft, so wirkt das auch in den Bereich des Volkswagenwerks, also selbst in den Bereich von Großkonzernen hinein. Im Kapitalismus sind eben die gesamtgesellschaftlichen Faktoren nicht in der Hand des Menschen. Selbst bei Globalsteuerung“, „Regulierung“, „Planifikation“ und so weiter können die Großkonzerne, wegen [93] des privaten Eigentums an Produktionsmitteln, die wesentlichen Bedingungen des materiellen Lebens der Gesellschaft nicht wirklich in die Hand bekommen.

Es entsteht sogar der Eindruck, daß gerade die am meisten rechnende Tätigkeit irrationale Bedingungen hervorruft. Was Wunder, daß in der Spätperiode bürgerlicher Herrschaft der Kampf gerade gegen das rationale Denken und Verhalten aufgenommen wird. Philosophen wie Dilthey, Max Weber u. a. wenden sich gegen die „Rechenhaftigkeit“ unseres Verstandes, gegen die Rationalität im Namen irrationalistischer Erkenntnismethoden.

Die kapitalistische Perversion der Rationalität wird als Perversion des Rationalen schlechthin verteufelt und als Ausweg der Irrationalismus angeboten. Wir werden sehen, daß dies auch in der Theologie, vor allem in der sogenannten modernen Theologie der Fall ist. Die unbegriffene Gesellschaft beherrscht den Menschen, wobei diese Herrschaft bald „gut“, häufiger „böse“ ist, Krisen, Arbeitslosigkeit, Kriege, Elend, Haß und Verbrechen hervorruft. Der Mensch selbst wird, wie seine Produkte, zur Ware.

Ehre, Liebe, Gewissen werden käuflich und verkäuflich. Kurzum: Der Mensch geht unter diesen Bedingungen vor die Hunde. Man kann sogar unterstellen, daß viele dieser Ergebnisse eintreten, ohne daß die Ausbeuter das geradezu wollen. Der Mensch lebt in einer feindlichen, bösen Welt und sucht nach einer Erlösung. Massenhaft, gesellschaftlich-gesetzmäßig bilden sich auf dieser Grundlage Irrationalismen heraus, Bereitschaften zur Religion.

3.6. Idealistische Philosophie und Religion

In diesem Zusammenhang muß ein wesentlicher Unterschied, der bei aller prinzipiellen weltanschaulichen Gleichheit von idealistischer Philosophie und Religion zwischen beiden waltet, hervorgehoben werden. Philosophie ist begriffliche Form von Weltanschauung. Ursprüngliche Anthropomorphismen nehmen abstrakt-begriffliche Gestalt an: Die Meeresgöttin Thetis wird abgelöst durch den Begriff des Feuchten, des Wassers (Thales) [94] als des Urprinzips. Es verwandelt sich etwa das menschliche Bewußtsein in die objektive Idee. Religion (im Unterschied zur Theologie) dagegen muß solchem Begrifflichwerden gerade in ihrem letzten Kern widerstehen, muß die Verbindung zum irrationalisierten Konkret-Anthropomorphen aufrechterhalten. Gott, als abstrakte objektive Idee, sagt den Massen nichts, befriedigt keines der reli-

giösen Bedürfnisse. Die Welterschöpfung durch Hegels Idee ist, wie Engels völlig zutreffend bemerkt⁶², noch weit verwickelter als die biblische Schöpfungsgeschichte und, vor allem, dem religiösen Gemüt der Massen, der gesellschaftlich hervorgerufenen Bereitschaft zu irrationalen Vorstellungen, nicht zumutbar. Religion braucht Bildhaft-Anthropomorphes: Jesus, Maria, die Jünger, Gott als Vatergestalt. Und alle „neuzeitlichen“ Versuche, diese Anthropomorphismen aufzulösen, so daß Gott nicht mehr im Raum und in der Zeit als Konkretum existiert, mögen für theoretische Spiegelfechtereien taugen, sind aber den Massen nicht vermittelbar. Hier besteht daher eine echte, unaufhebbare Krise der Religion, genauer: der Theologie.

Diese Krise hat ihren Ursprung – erkenntnistheoretisch gesehen – letztlich im Widerspruch von rationalen und irrationalen Formen der geistigen Aneignung der Welt. Darum können so manche „modernen“ Theologen zwar eine gewisse Wirkung im kleinbürgerlich-intellektuellen Publikum erzielen, wenn sie Theologien zu entwickeln versuchen, die sich weitgehend anthropomorpher Vorstellungen entledigen. Aber auf die religiöse Stimmung breiterer Massen wirkt das gar nicht – oder, wenn doch, dann in dem Sinne negativ, daß sie abgelehnt werden. Wenn es schon einen Gott geben soll, dann soll er eben doch der Vater mit mächtigem Greisenhaupt sein, jener Gott, der an die Decke der Sixtinischen Kapelle gemalt worden ist.

3.7. Wissenschaftlich-technischer Fortschritt – kein automatisches Absterben der Religion

Oben haben wir die in der Warenproduktion, im Kapitalismus wurzelnden gesellschaftlichen Bedingungen für irrationale Stimmungen und Ideen dargelegt. Wir möchten ausdrücklich vor [95] einer auch bei Marxisten zuweilen anzutreffenden Meinung warnen, wonach die Religion infolge der wissenschaftlich-technischen Umwälzung, der Säkularisierung, von Prozessen, die hier in anderem Zusammenhang dargestellt wurden, automatisch absterben würde. Viele glauben, im nichtchristlichen Verhalten großer Massen von Arbeitern eine Bestätigung für diese Auffassung zu sehen. Wenn dies der Fall wäre, so hätte der Marxismus eine falsche Theorie von Religion. Vergessen wir nicht, daß nach marxistischer Auffassung die Ursachen der Religion letztlich nicht geistiger, nicht ideeller Art sind. Die falsche geistige Aneignung der Welt in Gestalt der Religion hat materielle gesellschaftliche Ursachen. Von einem wirklichen Absterben der Religion kann vor der Erkämpfung solcher gesellschaftlicher Verhältnisse keine Rede sein, die es dem Menschen erst gestatten, den Umkreis jener Lebensbedingungen zu durchschauen und zu kontrollieren, die ihn bis jetzt beherrschten. Erst, wenn die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein machen, erst dann, wenn die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben – wie Engels sagt⁶³ –, erst dann, wenn sie die Beziehungen von Ursache und Wirkung, von Subjekt und Prädikat richtig begreifen und auch ein natürliches Verhältnis zu jenen Problemen gefunden haben, die bei so vielen ein irrationales Trostbedürfnis erwecken, kann die Religion absterben.

Womit wir es vielmehr zu tun haben und was sich in entwickelten kapitalistischen Ländern als eine Art weltanschaulicher Laxheit kundtun mag, stellt durchaus auch den Übergang von christlichem Glauben zu anderen Formen der Religion dar. Massenhafter Aberglauben, angefangen vom Aberglauben der wöchentlichen Lottospieler bis hin zu den massenhaft vorhandenen Lesern horoskopischer Zeitschriften, sind beileibe nicht die einzigen Formen, die hier zu nennen wären. Es entspricht durchaus der „Verwissenschaftlichung“ des Massenbewußtseins, wenn pseudowissenschaftlich getarnte Formen von Religion direkt geschaffen werden, wenn wir geradezu Zeuge eines solchen Vorganges sind. Ein Mann beispielsweise, den man früher einen intellektuellen Betrüger genannt hätte, Erich von Däniken, verbreitet, gestützt auf einen Großverlag, den Econ-[96]Verlag in Düsseldorf, massenhaft solche pseudowissenschaftliche Religion. Dabei geht es nicht nur um diesen einen Mann und um diesen einen Verlag. Es gibt gegenwärtig eine größere Serie ähnlicher Machwerke wie jene, die Däniken

geschrieben hat, und die eine Millionenaufgabe erreichten. Nennen wir beispielsweise noch Charroux („Phantastische Vergangenheit“, „Verratene Geheimnisse“), Bergier und Pauwel („Aufbruch ins dritte Jahrtausend“).⁶⁴

In diesen Werken sind alle Grundstrukturen der Religion anzutreffen. Sie sind lediglich dem neuzeitlichen Bewußtsein etwas mehr angepaßt. Durch die „Weltraumfahrt“ ist bei vielen Menschen der Auffassung Raum geschaffen worden, die tatsächlich eine große Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß unser Planet nicht der einzige belebte im Weltraum ist. Es ist also wenigstens hypothetisch denkbar, daß irgendwelche Formen von Verbindungen zwischen Planeten und Sternensystemen entweder möglich waren oder noch möglich sind. Diese Frage, die durchaus wissenschaftlicher Untersuchung wert ist, wird von Däniken und anderen zur Erzeugung pseudoreligiöser Vorstellungen benutzt. Danach sollen in grauer Vorzeit Übermenschen, Götter auf unsere Erde gekommen sein, hier ihre Spuren hinterlassen haben, die Schöpfer unserer Kultur gewesen sein.

Ganz offensichtlich war einerseits durch die Abkehr von zu primitiven Formen der Religion, wie sie das Christentum normalerweise lehrt und wie sie den sich gebildet vorkommenden Teilen unserer Bevölkerung nicht mehr Genüge leisten, andererseits durch die massenhafte Verbreitung von wissenschaftlichen Kenntnissen, auch prähistorischen Kenntnissen in sogenannten Sachbüchern, bei größeren Massen eine Disposition erzeugt worden, anderen Formen des Glaubens, des „wissenschaftlich“ drapierten Aberglaubens bereitwillig zu erliegen. Zu diesem Schluß muß man kommen, wenn man die riesigen Auflagen der Dänikenschen – und analoger – Bücher sieht. Däniken hat Quellen gefälscht, er hat Fragen erfunden, die bereits beantwortet waren, was er wissen muß, da sich die Fragen in Quellen befinden, die er benutzt hat (auch wenn er sie nicht genannt hat). Er hat ein ganzes System von intellektuellen Gaunereien entfaltet.

Gerhard Gadow, zur Zeit der Abfassung seines Büchleins [97] „Erinnerungen an die Wirklichkeit“⁶⁵ noch Oberprimaner, hat Dänikens Verfahrensweise bis auf den Kern bloßgelegt. Er hat in öffentlichen Veranstaltungen Däniken gestellt. Däniken, sein Verleger, zahlreiche Menschen in unserem Lande wissen, daß es sich um intellektuelle Gaunereien handelt.

Dennoch finden wir eine massenhafte Verbreitung dieser Formen von Ersatzreligion für Halbgebildete. Das deutet offensichtlich darauf hin, daß wir es mit einer tieferliegenden weltanschaulichen Disposition zu tun haben. Die von Marx im „Kapital“ aufgedeckten Grundlagen religiösen Gemüts und religiöser Stimmungen in der kapitalistischen Gesellschaft sterben eben nicht von selbst ab, sie können nur mit dem Kapitalismus, mit der Klassengesellschaft selbst zerstört werden.

3.8. Der Weg zur Überwindung der Religion

Marx und Engels haben in ihren Werken die Bedingungen für das Absterben der Religion deutlich herausgearbeitet. Wenn aus mangelnder Kenntnis der Naturzusammenhänge, aus der daraus entspringenden Furcht vor der Natur, aus mangelnder Kenntnis des modernen Weltbildes religiöse Vorstellungen entstehen oder am Leben erhalten werden, wenn es die Bedingungen der Klassengesellschaft sind, das soziale Elend, die gesellschaftlichen Katastrophen, der Krieg und die Ausbeutung, die als schicksalhaft gegebene Grundplagen erscheinen, denen sich der Mensch nicht entziehen kann, und wenn sich hieraus die Anfälligkeit für Religion ergibt, wenn es die skizzierten Bedingungen der Warenproduktion sind, die massenhaft Religionsdisposition schaffen, wenn die herrschenden Ausbeuter und Unterdrücker ihrerseits daran interessiert sind, den Ausgebeuteten und Unterdrückten die wahre Einsicht in die Ursachen des von Menschen den Menschen zugefügten Übels zu erschweren, wenn sie im Gegenteil alles einsetzen, um den Mechanismus weiterwirken zu lassen, der vorgaukelt, daß für die

Übel und Entbehrungen im Diesseits eine außerwirkliche, eine jenseitige Rechtfertigung erfolgt, so können alle diese Wurzeln der Religion nur beseitigt werden, wenn die Klassengesellschaft beendet wird, wenn der Kapitalismus, die letzte [98] auf Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen beruhende Gesellschaftsordnung, überwunden wird. Die Menschen müssen die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens wirklich in die Hand bekommen. Die wesentlichen Lebensquellen einer Nation müssen aus privatem Eigentum in gesellschaftliches überführt werden.

Erst damit wird es möglich, die materielle Produktion, die Grundlage unseres gesellschaftlichen Lebens, zu planen, sie durchschaubar zu machen, die vielen scheinbaren Schicksalsschläge und Wechselfälle des Lebens, die dem Kapitalismus entspringen, auszumerzen. Erst in einer solchen Ordnung, die auf dem gesellschaftlichen Eigentum an den entscheidenden Produktionsmitteln beruht, tritt die Menschheit in das Reich der Freiheit ein: „Der Umkreis der die Menschen umgebenden Lebensbedingungen, der die Menschen bis jetzt beherrschte, tritt jetzt unter die Herrschaft und Kontrolle der Menschen, die nun zum ersten Male bewußte, wirkliche Herren der Natur, weil und indem sie Herren ihrer eignen Vergesellschaftung werden. Die Gesetze ihres eignen gesellschaftlichen Tuns, die ihnen bisher als fremde, sie beherrschende Naturgesetze gegenüberstanden, werden dann von den Menschen mit voller Sachkenntnis angewandt und damit beherrscht. Die eigne Vergesellschaftung des Menschen, die ihnen bisher als Natur und Geschichte oktroyiert gegenüberstand, wird jetzt ihre eigne freie Tat. Die objektiven, fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle der Menschen selbst. Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben.“⁶⁶

Im Sozialismus kämpft nicht mehr jeder gegen jeden, findet der Kampf ums Dasein nicht mehr individuell und in Konkurrenz zum Mitmenschen statt. Aus der Produktion entspringen nicht mehr unbegreifbare Formen von Elend und Verderben. Der Mensch wird Herr seines Geschicks, das unbegriffene Elend hört auf. Er wird immer mehr Herr über die ihn umgebende Natur und Gesellschaft. Die in der Unterwerfung unter die Natur und Gesellschaft, in der Unkenntnis von Na-[99]tur und Gesellschaft liegenden Wurzeln der Religion sterben ab, zumal auch die Klassenbedingungen absterben, die für die Aufrechterhaltung religiösen Aberglaubens günstig waren.

Und wie steht es um die individuellen Wurzeln der religiösen Gefühle? Auch sie sind letztlich gesellschaftlich bedingt. Indem der Sozialismus/Kommunismus beseitigt, was die Ausbeutergesellschaften erzeugten, bzw. indem der Sozialismus/Kommunismus leistet, wozu diese Gesellschaften nicht fähig waren, stopft er die individuellen Quellen für religiöse Stimmungen zu. Indem der Sozialismus/Kommunismus die freie Entfaltung aller wirklichen Talente der Persönlichkeit ermöglicht, indem er dem Individuum hilft, aus seinem durch Privateigentum an gesellschaftlichen Lebensquellen und kapitalistische Konkurrenzbedingungen verursachten Egozentrismus rauszutreten, was, zusammen mit einem wissenschaftlichen Weltbild, Bedingung dafür ist, ein natürliches Verhältnis zu seiner eigenen Existenz, auch zum Tod, zur Krankheit zu bekommen, indem der Sozialismus/Kommunismus dem Individuum eine wirkliche diesseitige Sinnerfüllung gewährt, beseitigt er die zwar individuell vermittelten, jedoch letztlich gesellschaftlich bedingten, mystischen irrationalen Formen des Suchens nach einem Lebenssinn im Jenseits.

Mit der Erringung einer weit höheren geistigen Kultur des Menschen durch den Sozialismus/Kommunismus sterben so auch allmählich die individuellen Bedingungen und Dispositionen für religiöse Gefühle und Stimmungen ab.

Entsprechend diesen Auffassungen von den Ursachen der Entstehung der Religion und den Bedingungen ihres Absterbens entwickelten Marx und Engels auch ihre Taktik der Auseinandersetzung mit der Religion. Sie wandten sich entschieden gegen die anarchistische Vorstellung der Anwendung von Zwang gegen die Religion. Sie unterschieden genau zwischen dem geistig zu führenden Kampf, zwischen der argumentativen, rationalen Auseinandersetzung mit allen Formen religiösen Glaubens und Aberglaubens einerseits und den in anarchistischen und ultralinken Verlautbarungen geäußerten Vorstellungen, man müsse zur Vernichtung der Religion brutale Gewalt anwenden.⁶⁷

Freilich teilten Marx und Engels auch nicht die Illusion bürgerlicher Aufklärer, allein durch geistige, argumentative Auseinandersetzung mit der Religion diese überwinden zu können. Dies war eine idealistische Vorstellung. Die Kenntnis materieller Wurzeln der Religion führte Marx und Engels schon früh dazu, den Kampf gegen die Religion vor allem in der Weise zu führen, daß jene materiellen gesellschaftlichen Bedingungen zu überwinden seien, deren letztes Erzeugnis auch die Religion ist.

Die marxistische Theorie und Kritik der Religion hat jedoch nicht nur die hier skizzierten „negativen“ Seiten. Es gehört ebenso der Ausbau, der allseitige Ausbau der eigenen dialektisch-materialistischen, historisch-materialistischen Weltanschauung hinzu. Die Erarbeitung der wichtigsten Probleme der Naturdialektik ist notwendiger Bestandteil der positiven Beantwortung jener Fragen, die die Religion in falscher Weise, in mystifizierter Weise, in fantastischer Weise zu beantworten versucht, der sogenannten letzten weltanschaulichen Fragen. Die Dialektik der Natur beantwortet solche Fragen – wie die des Charakters der Einheit der Welt: diese Einheit besteht in ihrer Materialität; wie die der Unerschaffbarkeit und Unzerstörbarkeit von Materie und Bewegung; wie die des „Ursprungs“ der Bewegung und Entwicklung. Es ist ein Merkmal ihres antimarxistischen Charakters, wenn Zagreber „Praxis“-Philosophen, „Frankfurter Schule“ u. a. die Naturdialektik bekämpfen. Es ist ein Merkmal des idealistischen Grundes dieser Philosophie. Insofern ist die Auseinandersetzung um die Dialektik der Natur bei Engels, überhaupt um die naturdialektische Seite der marxistischen Weltanschauung nicht die Auseinandersetzung um irgendeine dem Marxismus mehr oder weniger zufällig angehörende Seite, sondern die Auseinandersetzung um die Grundfrage der marxistischen Weltanschauung selbst.

3.9. Zusammenfassende Bemerkungen

Fassen wir abschließend die wichtigsten Merkmale der marxistischen Theorie und Kritik der Religion zusammen:

1. Religion entsteht und hält sich am Leben unter gesellschaftlichen Bedingungen, die es den Menschen nicht gestatten, die natürlichen und gesellschaftlichen Grundlagen ihres Lebens – in die ihre individuellen Problemstellungen eingebettet sind – zu begreifen. Den Bedingungen ihres Lebens gegenüber entwickeln die Menschen zwar Bewußtseinsinhalte, aber da es *unbegriffene* Bedingungen sind, sind es falsche Bewußtseinsinhalte, falsche Formen der geistigen Aneignung der Wirklichkeit. Religion kann folglich nur absterben, wenn die Gesellschaft einen Entwicklungsstand erreicht, unter dem die Massen die natürlichen und gesellschaftlichen (eingeschlossen: die individuellen) Bedingungen ihres Lebens beherrschen können.
2. Religion ist ihrem allgemeinen Charakter gemäß eine Art der idealistischen Weltanschauung. Stets liegen ihr Formen der Aufspaltung der einheitlichen materiellen Welt in eine diesseitige und jenseitige, der Vereinseitigung, der Verabsolutierung menschlicher Wesenskräfte zugrunde. Es handelt sich um geistige Wesenskräfte des Menschen. Gerade die sogenannte

neue Theologie betont, indem sie die Religion von den vordergründigen Anthropomorphismen befreien will, um so mehr den idealistischen Grundcharakter von Religion.

3. Dennoch ist Religion nicht einfach idealistische Philosophie. Zwar verabsolutiert sie menschliche Geisteskräfte, aber keinesfalls primär ihre abstrakt-rationalen Bereiche. Wegen der Funktion von Religion, Weltanschauungsbedürfnisse von Massen (in falscher geistiger Art) zu befriedigen, muß Religion in hohem Maße emotionale, ästhetische Bereiche des menschlichen Geistes ansprechen und zugleich verabsolutieren, damit sie auch die in Unbildung gehaltenen Massen erreicht. Dieser Funktion von Religion entspricht ihr anthropomorpher Charakter.

4. Religion stellt eine falsche Art der geistigen Aneignung der Wirklichkeit dar, was bedeutet, daß der Mensch in und mit der Religion Macht über die Wirklichkeit erhalten, Einfluß auf sie ausüben, das religiöse Subjekt in seinen Dienst stellen will, wozu bestimmte religiöse Handlungen: Bitten, Gebete, Beschwörungen, Opfer gehören.

5. Religion ist erst auf einer relativ hohen Entwicklungsstufe der menschlichen Gesellschaft entstanden, kann keine allgemeine, dem „Wesen des Menschen“ entspringende Erscheinung sein. Allerdings entstanden die ersten Formen von Religion (Naturreligion) schon vor der Herausbildung der Klasse-^[102]gesellschaft, auf der Grundlage der dämmernden Erkenntnis, daß der Mensch nicht nur eins mit seiner naturhaften Umgebung und daß diese ihm gegenüber eine ihn überwältigende Macht sei.

6. Mit der Herausbildung der Klassengesellschaft wurzelt Religion zunächst auch, später primär, in den unverstandenen Grundbedingungen des gesellschaftlichen Lebens und in den Klasseninteressen der ausbeutenden und unterdrückenden Klassen.

7. Religion, historisch entstanden, ist auch dem historischen Wandel unterworfen. Auf der Grundlage der allgemeinen Charakteristiken und Funktionen von Religion paßt sie sich den grundlegenden Bedingungen der jeweiligen Gesellschaftsformation so an, daß z. B. das Christentum der untergehenden römischen Sklavenhaltergesellschaft, dasjenige des Feudalismus und dasjenige des Kapitalismus wesentliche Unterschiede aufweisen. In unserer Zeit, da der Sozialismus auf die Tagesordnung gesetzt ist, muß es zu schwerwiegenden, historischen Wirkungen auf die und innerhalb der Religion kommen.

8. In der Klassengesellschaft kommt der Religion eine konservative, systemerhaltende Funktion zu, stellt sie eine systemstabilisierend auf die Gesellschaft einwirkende Macht dar. Infolge der Teilung der Arbeit in manuelle und geistige, bei Zuordnung einerseits der manuellen Arbeit an die Ausgebeuteten und Unterdrückten, andererseits der Tätigkeit der Priester als geistig Arbeitenden an die herrschende und ausbeutende Klasse, aus der sich auch der höhere Klerus rekrutiert, infolge der Höherbewertung geistiger Arbeit und ihrer Vergöttlichung (Gott ist Geist), infolge der idealistisch und anthropomorph die realen Verhältnisse falsch darstellenden Macht der Religion (Ursache wird Wirkung, das Geschöpf des Menschen – Gott – zum Schöpfer des Menschen), infolge der Sanktionierung bestehender Macht und der Verurteilung der Revolution sowie der Pervertierung sozialrevolutionärer Theorie und Praxis in eine Jenseitslösung und (höhere) geistige Belohnung für erlittene materielle Ungemach ist Religion ein erstrangiges Manipulierungs-, Desorientierungs-, Herrschaftsmittel der jeweils herrschenden Ausbeuterklasse, das auf wirksamste Weise deren materiellen Zwangsapparat ergänzt. ^[103]

9. Wie alle ideologischen Formen, so schafft sich auch die Religion ihren politischen Niederschlag: die Kirchen. Sie sind mächtige gesellschaftliche Organisationen, Angehörige aller Klassen vereinigend, sie aber an die staatlich-politische Macht ausbeutender und unterdrück-

kender Klassen bindend, die sozialrevolutionäre Bewegung durch die „Zwei-Reiche-Theorie“ abwiegelnd.

10. Religion und Kirchen entwickeln sich in der Klassengesellschaft und unter dem Einfluß der Klassenkämpfe und Revolutionen. Sozialrevolutionäre Gehalte, Ausdruck gesellschaftlicher Umbruchszeiten (Gleichheitsvorstellungen vor allem), dringen auch in die Religion ein, wo sie einerseits Bestandteil falschen Bewußtseins werden (Gleichheit vor Gott schließt Ungleichheit vor der weltlichen Macht eher ein als aus). Dennoch sind sie immer wieder Berufungsquellen von Revolutionären mit religiöser Überzeugung gewesen. Nicht die Religion war oder ist jedoch die Wurzel solch revolutionären Verhaltens, sondern der reale Klassenkampf, und das religiöse Bewußtsein ist weit öfter die Quelle für unhistorische politische Vorstellungen von Revolutionären, für anarchistische Vorstellungen, die sich heute z. B. leicht antikommunistisch, „antiautoritär“-ultralinks oder im Sinne von „dritten Wegen“ und „dritten Zielen“ mißbrauchen lassen. Revolutionäre Zielstellungen werden um so klarer sein, je mehr sie real gesellschaftlich-historischer Art, je weniger religiös sie sind.

Nicht wenige politisch links eingestellte Christen meinen nun: selbst wenn sie alledem zustimmen könnten, machte das noch gar nichts aus, und zwar deswegen, weil die christliche Religion heute, die Theologie heute vieles davon nicht nur bejahe, sondern in ihren eigenen Korpus einverleibt habe und somit von dieser Theorie und Kritik der Religion gar nicht getroffen, werde. Prüfen wir, ob das richtig ist. [104]

4. Gegenwärtige Theologie und marxistische Religionskritik

4.1. Die Einwände der Theologie und die marxistische Religionskritik

Von christlicher, vor allem protestantischer Seite wird häufig entgegnet, die marxistische Religionskritik treffe eigentlich das Christentum nicht. In einer Rundfunkdiskussion, die am 24. September 1972 vom Südwestfunk (Baden-Baden) ausgestrahlt wurde, meinte der Präsident der Evangelischen Kirche von Hessen-Nassau, Hild, im Zusammenhang mit der Zugehörigkeit von Pfarrern zur DKP: „Die erste Frage stellt sich von der weltanschaulichen Begründung der marxistisch-leninistischen Parteien her, der atheistischen. Auch wenn man zu der Feststellung kommt, daß der Atheismus, der dort betrieben wird, sich nicht gegen den Gott richtet, an den wir glauben, sich gar nicht gegen ihn richten kann, weil er ein Phantom von Gott meint, muß man doch sagen, daß in der ideologischen Begründung des Marxismus auch die Kirche als die Bekennerin eines Gottes angesehen wird, der keinen Wirklichkeitswert hat und damit als eine Einrichtung, die ein falsches Bewußtsein unter den Menschen verursacht und darum letzten Endes der Gesellschaft nicht dient.“⁶⁸

Ähnlich denkende Christen sagen uns: Marx' Religionskritik ist völlig richtig. Das Christentum des vergangenen Jahrhunderts war tatsächlich religiös verunstaltet. Aber auf das „eigentliche“ Christentum trifft diese Kritik nicht zu. Folglich müsse der Marxismus nicht notwendig atheistisch sein. Er sei es nur aus zeitbedingten Gründen. Marxismus und Christentum seien vereinbar. Heute gebe es eine ganz andere Theologie.

Wenden wir uns also den neueren Erscheinungen der Theologie zu. Bevor wir jedoch damit beginnen, wollen wir wenigstens kurz einige kritische Bemerkungen zur traditionellen Theologie voranstellen. [105]

Das feste Fundament traditioneller (katholischer) Theologie ist die Lehre des Thomas von Aquin. Einen großen Teil ihrer jahrhundertelangen Wirkung verdankt sie der Tatsache, daß Thomas einen längeren Prozeß erfolgreich damit abschloß, das riesige und höchst rationale Gebäude der aristotelischen Philosophie zu taufen, es dabei in zentralen Punkten – aristotelische Zugeständnisse an den Idealismus ausnutzend – theologisch zu revidieren und sie in *dieser* Gestalt in das System katholischer Theologie einzuschmelzen.

Ausgangspunkt ist die Überlegung, daß Theologie bei „diesseitigen“ Erscheinungen ansetzen, von „diesseitiger“ Rationalität, Finalität usw. ausgehend, durch Analogieschlüsse und „diesseitige“ Erscheinungen verabsolutierend, zum „Erweis“ der Notwendigkeit und dem „Beweis“ der Existenz Gottes gelangen müsse. Von Erscheinungen also ausgehend, die dem gesunden Menschenverstand zugänglich sind, und unter Einsatz logischer Regeln wurde so die Religion scheinbar schlüssig begründet.

Von klassischer Bedeutung war für eine solche Theologie das System der thomistischen „Gottesbeweise“, die freilich durchweg aristotelische Schlußweisen waren.

Es gibt fünf solcher (aristotelisch-)thomistischen Gottesbeweise. Sie sind, ihrer Struktur nach, alle als logische Syllogismen aufgebaut. Sie enthalten alle in ihrer zweiten Prämisse etwas, das eigentlich erst zu beweisen wäre: das „Non-Regressus-Prinzip“. Dadurch ist in dieser zweiten Prämisse in Wahrheit stillschweigend vorausgesetzt, was erst noch zu beweisen wäre: die (logische!) Notwendigkeit Gottes.

Führen wir die „Beweise“ kurz ein:

Erster „Beweis“: „ex parte motus“ (Notwendigkeit des Erstbewegers)⁶⁹

Aristoteles meinte, daß alles, was bewegt werde, von einem anderen bewegt werde („Physik“). Wendet man das Prinzip an, daß es keine unendlich lange Kette des Zurückschreitens

im Argumentieren geben könne („Non-Regressus-Prinzip“) – weil sonst alles in der Luft hänge, unbegründet wäre –, so folgt daraus notwendig die „Existenz“ eines „Erstbewegers“. Dies ist so schon bei Aristoteles. Thomas macht dazu viele Worte, ehe er seinen Syllogismus formuliert: [106]

1. Prämisse: Alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt.
2. Prämisse: Eine unendliche Reihe sich gegenseitig bewegender Dinge ohne Erstbewegendes ist unmöglich.

Schluß: Folglich gibt es ein unbewegtes Erstbewegendes.

Zweiter „Beweis“: „ex ratione causae efficientis“ (Notwendigkeit der ersten Wirkursache)

Auch dieser „Beweis“ stammt schon von Aristoteles. Indem Aristoteles „Wirk-“ und „Zweckursache“ auf etwas zurückführte, was er, Aristoteles, „Form“ nannte, fallen bei ihm dieser zweite und der fünfte „Beweis“ des Thomas zusammen. Der in Frage kommende Syllogismus lautet:

1. Prämisse: Jedes vergängliche Ding ist (existiert) durch eine Wirkursache.
2. Prämisse: Eine unendliche Reihe von Ursachen ist unmöglich.

Schluß: Folglich gibt es eine ursachenlose erste Wirkursache.

Dritter „Beweis“: „ex possibili et necessario“ (Notwendigkeit des ersten Notwendigen)

Auch diese Argumentation stammt von Aristoteles. Der Syllogismus lautet in thomistischer Argumentation:

1. Prämisse: Die vergänglichen Dinge sind *möglich* und bedürfen zu ihrer Existenz eine sie *verwirklichende* Ursache.
2. Prämisse: Eine unendliche Reihe von Dingen, die nur *möglich* sind, ist unmöglich.

Schluß: Folglich gibt es ein erstes Notwendiges.

Vierter „Beweis“: „ex gradibus perfectionum, qui in rebus inveniuntus“ (Notwendigkeit einer reinen Vollkommenheit)

Dieser „Beweis“, dem Aristoteles’ Hierarchie der Formen zugrunde liegt, nimmt bei Thomas folgenden Syllogismus an:

1. Prämisse: Dinge oder Werte sind unterschiedlich vollkommen.
2. Prämisse: Eine unendliche Reihe unvollkommener Dinge ist unmöglich.

Schluß: Folglich gibt es eine erste, reine Vollkommenheit.

Fünfter „Beweis“: „ex gubernatione rerum“ (Notwendigkeit einer ersten Zweckursache)

[107] Den aristotelischen Ausgangspunkt der Argumentation nannte ich schon. Darauf beruht folgender thomistischer Syllogismus:

1. Prämisse: Allen Dingen ist Zweckmäßigkeit eigen.
2. Prämisse: Eine unendliche Reihe zweckmäßiger Dinge ohne zwecksetzende Ursache ist unmöglich.

Schluß: Also gibt es eine erste zwecksetzende Ursache.

Wenden wir uns einer kurzen Kritik dieser „Gottesbeweise“ zu.

Wir stellen zunächst fest, daß „logische Beweise“ noch keine Existenzbeweise sind. Selbst wenn die aristotelisch-thomistischen „Gottesbeweise“ logisch widerspruchsfrei wären – sie sind es, wie wir noch zeigen werden, nicht! –, wären sie noch keine Beweise für die Existenz

Gottes. Aus der Tatsache, daß logisch widerspruchsfrei verschiedene Geometrien konstruiert werden können, folgt gar nichts darüber, welche Geometrie oder Geometrien real existieren.

Das in der zweiten Prämisse aller fünf „Gottesbeweise“ enthaltene Prinzip, das den unendlichen regressus verbietet, wurde von Aristoteles formuliert, der dieses Prinzip dem fehlerhaften Zirkelschluß gleichsetzte.

Kant bestreitet in der „Kritik der reinen Vernunft“⁷⁰ die Geltung dieses Prinzips und verweist zu diesem Zweck auf die unendlichen Reihen der Mathematik. Kant zeigt in diesem Zusammenhang, daß gerade das „erste Glied“ in dem aristotelisch-thomistischen Prinzip des verbotenen unendlichen regressus unbegründet ist.

Neben dem – falschen – Non-Regressus-Prinzip ist das Kausalprinzip die „Seele“ aller „Gottesbeweise“. Wir finden es expressis verbis in der zweiten Prämisse aller „Beweise“ angesprochen. Aber warum wird es gerade dann aufgegeben, wenn es um den Grund des „Beweises“ geht, um die „erste“ Ursache? Warum soll alles, nur Gott nicht, eine Ursache haben? Weil er „Gott“ ist? Dann würden wir also voraussetzen, was zu beweisen wäre, daß Gott eine Realität ist, zu deren Wesensmerkmalen es gehört, „unverursacht“ zu sein. Wir wären damit bei dem alten Sophismus des ontologischen Gottesbeweises des Anselm von Canterbury angelangt. Tatsächlich liegt allen thomistischen Beweisen derjenige des Anselm zugrunde, der [108] schlicht und einfach besagte: zum Begriff Gottes, als dem höchsten Wesen, gehört notwendig das Merkmal Existenz, das folglich nicht mehr bewiesen zu werden braucht.

Freilich hatte schon im Mittelalter ein pffiger Mönch, Gaunilo mit Namen, dem Anselm entgegnet: zum Begriff 100.000 Taler in meiner Hosentasche gehört nicht notwendig, daß 100.000 Taler in meiner Hosentasche existieren.⁷¹

Cantor geht noch über Kant hinaus. Er untersucht die Begründung, die Aristoteles seinem „Prinzip“ gab, und stellt dabei fest, daß diese Begründung den logischen Fehler der *petitio principii* enthält. Schon allein darum sind alle „Gottesbeweise“ notwendig Zirkelschlüsse, also falsch. Cantor brach die aristotelische – falsche – Gedankenkette durch den Nachweis von mathematisch-logischen Unendlichkeiten verschiedener Mächtigkeit auf.⁷²

Die Argumentation Kants gegen die „Gottesbeweise“ ist ausdehnungsfähig: Wir lassen es hier dahingestellt, ob es denn stimmt, daß es in der Welt „zweckmäßig“ zugehe, und fragen nur, warum hat „Gott“ keinen Zweck? Oder, wenn er einen hat, von wem erhielt er ihn? Zwecke sind bekanntlich dort nötig, wo ein Ziel noch nicht erreicht ist. Wenn „Gott“ einen Zweck hätte, könnte er nicht vollkommen sein. Wenn andererseits die Welt einen Zweck hätte, wäre sie, „Gottes“ Werk, unvollkommen, und für diese Unvollkommenheit trüge „Gott“ die Verantwortung.

Nehmen wir ein anderes der „Argumente“: „Gott“ ist der unbewegte Erstbeweger. Aber wie soll das zugehen, daß aus Unbewegtem Bewegung hervorgeht?

Wir treffen immer wieder auf den gleichen logischen Fehler: die Kette der unendlichen Entwicklungsglieder wird irgendwo abgerissen, obwohl es dafür keinerlei objektive Gründe gibt. Die Behauptung, daß eine Reihe ein Anfangsglied haben müsse, wird durch die mathematische Logik und die Masse-Energie-Erhaltungssätze widerlegt. Wir haben es mit einer „Erschleichung“ des „Gottesbeweises“ zu tun, wobei schon der junge Marx erkenntnistheoretischen Mechanismus bloßgelegt hat, der darin wirkt.

In den letzten Jahren argumentieren einige Thomisten, z. B. ihr Wortführer in Sachen „Marxismuskritik“, Gustav Andreas [109] Wetter, vorsichtiger. Wetter polemisiert gegen Engels und Lenin: Es sei durchaus zuzugeben, daß es außerhalb unseres Bewußtseins und unabhängig von ihm eine Realität gebe, die wir in unserem Bewußtsein erkennen. Engels und Lenin

beginnen aber eine Bauernfängerei, wenn sie diese Realität mit der Marie identifizierten. Denn es sei ja möglich, daß es außerhalb unseres Bewußtseins und von ihm unabhängig einen objektiven Geist gebe, welcher die Materie erschaffen habe.⁷³

Dazu ist zunächst folgendes zu bemerken: Wetter unterschlägt, daß sich Friedrich Engels im ersten Teil seiner Feuerbach-Schrift, in Auseinandersetzung mit Hegels objektivem Idealismus und mit der Religion, kritisch mit dieser Frage befaßt. Engels begeht keine Bauernfängerei, sondern Wetter kennt nicht das ganze Büchlein von Engels, gegen das er polemisiert. Oder, falls er es doch kennt, wäre festzustellen, daß er, Wetter, nicht dagegen argumentieren kann und folglich Engels – der leichteren Kritik zuliebe – eine Position unterstellt, die dieser nicht eingenommen hat.

Zweitens: Wenn es den objektiven Geist wirklich gäbe, hätte Wetter natürlich recht. Jedoch bestimmt ein unverrückbarer Grundsatz der Logik: nicht, wer die Existenz einer Sache bestreitet, sondern wer sie behauptet, der muß sie beweisen. Engels und alle anderen materialistischen Philosophen bestreiten die Existenz eines außerweltlichen Geistes; mit gutem Grund, wie unsere Kritik an jenen Sophismen zeigt, die „Gottesbeweise“ genannt werden. Aber die Religionen fahren fort, die Existenz des objektiven Geistes zu behaupten. Es genügt natürlich nicht, wenn Wetter und andere zu der „Annahme“ flüchten, daß es doch einen objektiven Geist geben könne, denn unsere Phantasie kann alles mögliche annehmen. Es geht darum, ob die Existenz eines außerweltlichen Geistes bewiesen und beweisbar ist. Und dazu hat Wetter – hinsichtlich der modernen Naturwissenschaft – selbst sagen müssen: „... Über die entscheidende Frage, ob es außer der Materie noch nicht-materielle Wirklichkeiten gibt, sagen sie überhaupt nichts aus.“⁷⁴

Das ist in gewisser Weise, wie im Punkt vier zu zeigen sein wird, noch zugunsten des Materialismus schärfer zu formulieren, reicht aber zunächst: die exakten Naturwissenschaften [110] geben keinen Beweis für die Existenz eines außerweltlichen Geistes.

Drittens: In „Sowjetideologie heute“ sagt Wetter sogar, weshalb die Naturwissenschaft keinen Gottesbeweis erbringen kann: „Ein geistiges Seiendes kann uns ... nicht in den Sinnesempfindungen gegeben sein.“⁷⁵ Ein solches außerweltliches, ewiges Geisteswesen kann mit naturwissenschaftlichen Beweis- und Argumentationsverfahren nicht erfaßt werden. Was heißt „ewig“? Jeder Versuch, das zu erklären, muß von sehr „diesseitigen“, weltlichen Vorgängen des Entstehens und Vergehens einzelner Dinge und Erscheinungen ausgehen. Damit ist das „Ewige“ von der recht profanen, „diesseitigen“ Welt abhängig. Mehr noch: es kommt nur zustande, indem dieses „diesseitige“ Werden und Vergehen einfach negiert wird. Die Theologen sagen: „... diese göttliche Seinsweise können wir nur durch Verneinung der entsprechenden geschöpflichen Seinsweise erfassen.“ So zu lesen im „Philosophischen Wörterbuch“.⁷⁶ Wetter erläutert dies in anderem Zusammenhang so: Göttliche Ewigkeit ist „... eine überzeitliche Seinsweise ..., die mit zeitlicher Dauer und Aufeinanderfolge von Momenten, mit Entstehen und Vergehen überhaupt nichts zu tun hat“.⁷⁷

Was heißt das eigentlich? Hier wird eine Sache durch das bestimmt, was sie nicht ist. Gott ist ein purer Haufen von Verneinungen. Das *ist keine* Definition, noch weniger ein Beweis. Wenn ich jemandem, der noch nie ein Pferd gesehen hat, sage, ein Pferd sei *kein* Hund, *kein* Baum, *kein* Tisch, *kein* Sonst-weiß-noch-was, so kann der Angesprochene damit nichts anfangen.

Mehr noch: Gott ist hiernach die Verneinung jedes konkreten Seins, das heißt: das reine Nichts. Tatsächlich ist er für Wetter ein „Brennpunkt“, der zwar „... einfach und unausgedehnt, der aber nicht etwas ... Leeres und Seinsarmes darstellt“.⁷⁸

Nun, wie etwas, was weder im Raum noch in der Zeit ist, existieren und etwas, das keine Ausdehnung hat, dennoch nichts Leeres sein soll, obgleich über so etwas nur gesagt werden

kann, was alles es *nicht* ist, das zu begreifen ist nicht mehr eine Sache des Wissens und der Vernunft.

Viertens: Die einzige Ewigkeit, die wir kennen und zu deren [111] Annahme wir durch die Naturgesetze (insbesondere das Masse-Energie-Erhaltungsgesetz) berechtigt sind, ist die Natur, die sich in einem ununterbrochenen Prozeß des allseitigen Formenwechsels befindet. Nichts existiert außer der ewig bewegten Materie.

Abschließend läßt sich also sagen: In den „Gottesbeweisen“ haben wir es mit einer *von der Sache her nicht begründeten, weder logisch noch sonstwie zulässigen Verdoppelung der Welt* zu tun: diese nicht, aber ihre erfundene, transzendente, mystische Verdoppelung soll unendlich, unendlich schöpferisch, unendlich in Bewegung und Entwicklung sein, wobei die Frage, die von den Theologen hinsichtlich der Welt gestellt wird, mit gleichem „Recht“ zwar hinsichtlich der Verdoppelung zu stellen wäre – wo kommt das „Jenseits“, der „jenseitige Geist“ her? –, aber nicht gestellt werden darf. Wenn schon solche Frage gegenüber dem nur in der Illusion Unerschaffbaren und Unzerstörbaren – Gott – unzulässig sein soll, warum dann nicht gegenüber der Welt, mit ihrer naturwissenschaftlich begründeten Unerschaffbar- und Unzerstörbarkeit?

Die traditionelle katholische Theologie bemühte sich, mit einem unerhörten Aufwand an Gelehrsamkeit das Unmögliche zu tun: den Irrationalismus, den Aberglauben, die Religion rational zu begründen. Das schlug fehl. Neue Theologie setzt zwar einige Akzente anders, doch bleibt die Frage, ob sie wirklich dem Verdikt marxistischer Religionstheorie und -kritik entkommt. Prüfen wir das etwas näher.

4.2. Zur „modernen“ katholischen Theologie

1971 erschien in den Verlagen Benziger, Zürich, und Matthias Grünewald, Mainz, der Band der Zeitschrift „Concilium“, der die Materialien des 1970 durch diese Zeitschrift veranstalteten Brüsseler Kongresses „Die Zukunft der Kirche“ enthält.

Methodisches Problem eines Marxisten gegenüber einem solchen Material ist zunächst die Frage des Beurteilungsmaßstabes. Wir Marxisten gehen davon aus, daß das natürliche und gesellschaftliche Sein sich gemäß immanenter Gesetze in ewiger Entwicklung befindet, so daß es keine über Natur und Gesell-[112]schaft hinausweisenden Freiräume, also auch keine für Gott gibt. Folglich haben wir einen Wissenschaftsbegriff, der sich von demjenigen der Theologie unterscheidet. Es muß also zwischen unserer Position und jener, die der Sammelband enthält, zum Konflikt kommen. Darüber soll nicht im Stil eines oberflächlichen Methodenpluralismus hinweg geredet werden. Aber zum Konflikt muß es auch angesichts des ungenügenden politischen Aussagegehalts des Kongresses kommen.

Referieren wir zunächst den Zweck und Themenkreis des Kongresses: „Concilium“ entstand während des II. Vatikanums, im Oktober 1965. Zur Fünfjahresfeier sollte, gestützt auf Mitarbeiter der Zeitschrift in aller Welt, ein theologischer Arbeitskongreß stattfinden. Das II. Vatikanum hatte innerkirchliche Begeisterung ausgelöst, die später der Resignation wich. Beides veranlaßte das Kongreßthema „Zukunft der Kirche“. Angesichts innerkirchlicher und innertheologischer Meinungsverschiedenheiten sollten „einmütig grundlegende Perspektiven für die Zukunft der Kirche“ herausgearbeitet werden.⁷⁹ Diese Sorge und Absicht zugleich wurde während des Kongresses immer wieder angesprochen⁸⁰: Trotz des Pluralismus zur theoretischen Übereinstimmung zu finden und die hierfür notwendigen Korrekturen an oder in der Kirche, der Theologie, des Welt- und Organisationsverhaltens vorzunehmen. Es geht also nicht wirklich um Pluralismus, sondern nur um Regeln für einen Spielraum inner- und unterhalb eines nicht mehr pluralen theologischen Ansatzes.

Der Kongreß sollte also klären, „wieweit bei aller theologischen Vielfalt trotzdem eine fundamentale Einmütigkeit besteht“.⁸¹ Das sollte auf der Grundlage der Diskussion von vier Themenkreisen mit je drei – in einem Falle mit vier – Referenten geschehen:

- Funktion der Theologie in der Kirche (Referenten: Marie-Dominique Chenu, Walter Kasper, Jean-Pierre Jossua, Edward Schillebeeckx)
- Was ist die christliche Botschaft? (Referenten: Raimond Brown, Karl Rahner, Hans Küng)
- Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft von morgen (Referenten: Johann Baptist Metz, Gregory Baum, Antoine Vergote) [113]
- Strukturen für die Kirche von morgen (Referenten: Bas van Jersel, Andrew Greeley, Yves Congar).

Die vorgelegten Materialien konzentrieren sich vor allem auf zwei Fragenkomplexe: erstens auf das Problem des Wissenschaftsbegriffs für die Theologie, zweitens auf das Problem der Stellungnahme zu gesellschaftlichen Gegenwartsfragen. Ich möchte mich in Bericht und Kritik auf diese Fragenkomplexe konzentrieren.

4.2.1. Zum Problem des Wissenschaftsbegriffs

Dieses Problem wurde von mehreren Rednern behandelt. Kardinal Suenens sprach es an. Schillebeeckx ging in seinen Einleitungsworten darauf ein und behandelte es in seinem Referat ausführlich. Chenu referierte dazu, ebenso Kasper und Jossua. Obgleich die Positionen der Redner im einzelnen nicht identisch waren, decken sie sich doch im wesentlichen. Referieren wir, zum Zwecke der Kritik, die Kernthesen:

*Der Wahrheitsbegriff der Erkenntnistheorie sei zu erweitern (Chenu)*⁸². Theologie fuße nicht auf einer durch eine äußere Autorität vermittelten hierarchisch geordneten Summe vonhaltensnormen, „die sich rational, bloß den Normen der Urteilslogik entsprechend, übermitteln ließe ... Theologie bleibt in lebendiger Verbindung mit dem Mysterium und besteht in einem Glaubensbekenntnis, selbst und gerade dann, wenn sie sich der Forschung hingibt“.⁸³ Schon die Definition von Wahrheit sei in der Bibel eine andere als in der Philosophie: „Wahrheit ist Treue, Gerechtigkeit, Gewißheit, Friede, Rechtlichkeit“⁸⁴ und entspringe der Offenbarung.

*Die theologische Wahrheit sei mit dem Paradox verbunden (Jossua)*⁸⁵. Bei aller wissenschaftlichen Strenge verbleibe der Theologie „doch stets ein dialektisches Verhältnis ... zu den spezifischen Merkmalen, die das Christentum“ ihr „verleiht: Das Paradox (das Ewige in der Zeit, das alle menschliche Weisheit sprengt), die geheimnisvolle Begegnung zwischen dem Menschen und Gott (die über jede Weltanschauung hinausgeht), die Prophetie (über das Kontingente im Heute), die Geschichte (die stets nur in Interpretationen vorhanden ist und [114] den zeitlosen Aussagen einen Stoß versetzt), die Agape (die das Geheimnis von alledem ist und von dem, der zu begreifen sucht, in die Tat umgesetzt sein will), das Erlebnis (des Christen in seinen mannigfaltigen Aspekten: Gebet, Liturgie, Gemeinschaftsleben)“.⁸⁶

*Der Vernunftbegriff müsse erweitert werden (Schillebeeckx)*⁸⁷. Der Wissenschaftsbegriff des englischen und französischen Sprachraums sei positivistisch verengt (analytisch-empirisch, logisch, formal), der des deutsch-niederländischen Sprachraums sei weiter gefaßt. In diesem Sinne müsse der Vernunftbegriff erweitert werden. Wissenschaftlich seien alle Disziplinen, die methodisch-kritisch verfahren. Folglich seien wissenschaftlich auch die nichtbegründenden, sondern erklärenden Verfahren.

Dies deckt sich, der Sache nach, auch mit Chenus Aussage: Theologie müsse, um wissenschaftlich streng zu sein, alle epistemologischen Ebenen, alle Disziplinen, Methoden, Gram-

matiken, alle Vorstellungskräfte und poetischen Adern, alle geistigen Freuden mit Einschluß der Kontemplation zulassen.⁸⁸

Anderen Wissenschaftlern, so Schillebeeckx, mache die Theologie oft den Eindruck, „mehr Dichtung als Wissenschaft zu sein“.⁸⁹ Der Deuter der Wirklichkeit sei ja auch ein Dichter, was jedoch seiner Wissenschaftlichkeit keinen Abbruch zu tun brauche.⁹⁰ Theologie, als Teilwissenschaft, könne heute nur im Dialog mit anderen, vor allem den Humanwissenschaften betrieben werden. In gewissem Sinne seien andere Wissenschaften also kritische Instanzen zur Theologie. Allerdings gebe es auch ein umgekehrtes Dienstleistungsverhältnis: Theologie gebe anderen Wissenschaften Sinn, obgleich diese auch eigene Sinnggebung enthielten. Also müsse versucht werden, die Ergebnisse mittels eines Interpretationsmodells der Theologie neu zu formulieren.⁹¹ Als Wissenschaft stehe und falle die Theologie abhängig von ihrem Kontakt zur empirischen Forschung und zur Sinnggebung durch die Wissenschaften. Darum seien andere Wissenschaften auch „Fundstellen für die wissenschaftliche Theologie“.⁹²

Die Theologie sei letztlich die sinnggebende Wissenschaft. Trotz eines unbestreitbaren Wechselverhältnisses zwischen Theologie und anderen Wissenschaften sei die Theologie als [115] Wissenschaft von Sinnggebung wichtig. Dabei besteht zwischen der anderen Wissenschaft und der Theologie ein Verhältnis, dessen Kennzeichnung durch Schillebeeckx an Kierkegaards qualitative Dialektik erinnert: in Wissenschaft, Technik und Ethik sei Gott ein Äußeres geworden. „Gott wurde der ‚ganz Andere‘, ein so erhabenes und fernes Wesen ... kaum noch anzusehen...“⁹³ Zwischen Theologie und Welt, Kirche und Wirklichkeit entstand eine Kluft. In „einer ausschließlich wissenschaftlichen“ (!) „und technischen Kultur“ gebe es keine theologische Sinnggebung.⁹⁴

Theologie sei aber mehr als Integration und Neuformulierung der Ergebnisse anderer Wissenschaften.⁹⁵ Sie sei Glaubenswissenschaft im Dienste christlicher Interpretation, aktiv in den Gemeinden. „Wissenschaftlichkeit ... umfaßt ... immer ‚Theoriebildung‘, und auf Grund dessen könnten wir die Theologie jene Theorie nennen, die die Transzendenz des christlichen Glaubens inhaltlich thematisiert und bewahrt ...“⁹⁶

Die christliche Botschaft, historisch vermittelt, sei durch mehrere wissenschaftliche Interpretationsmodelle verstehbar: kulturpsychologisch, psychoanalytisch und religionssoziologisch, gesellschaftswissenschaftlich.⁹⁷ Jedes dieser Modelle habe ein gewisses Recht und sei für die Theologie eine Hilfswissenschaft (*ancilla theologiae?*). Aber es gebe „ein Wissenschaftsmodell, das wir im eigentlichen Sinne *Theologie* nennen“.⁹⁸ Das sei eine wissenschaftliche Interpretation, „die davon ausgeht, daß der Wissenschaftler persönlich an dem in den Kirchen weitergegebenen christlichen Glauben teilnimmt, aber derart, daß dieser persönliche Glaube einerseits die kritische Rationalität ... an keinem einzigen Punkt von außen her durchbricht, ergänzt oder ersetzt, während dieser Glaube andererseits bewirkt, daß die Geschichte der christlichen Wirklichkeitsinterpretation ... fortgesetzt wird“.⁹⁹

4.2.2. Lebensphilosophische Grundlage dieser Auffassungen

Im Grunde genommen, wird hier ein einziger Angriff gegen geistige Klarheit und Bestimmtheit, gegen jegliche wissenschaftliche Gliederung, objektiv begründete Einteilung geführt mit [116] dem Ziel, die Ergebnisse der gesamten Wissenschaftsgeschichte zugunsten eines Konglomerats – eines Konglomerats von Gefühl, Geheimniswitterung, Verrätselung echter Probleme bzw. Erdichtung von nichtvorhandenen: Mysterium, Paradox – zu annullieren, den irrationalistischen Mythenerzähler an die Stelle des Wissenschaftlers zu setzen. Erkenntnistheoretische Beziehungen werden mit praktischen Verhaltensnormen (Treue, Rechtlichkeit) konfundiert. Kurzum: es wird eine Nacht erzeugt, in der alle Kühe schwarz sind.

Zunächst sei festgestellt, daß wir es hier mit der Argumentation einer Hauptrichtung spätbürgerlicher Philosophie zu tun haben: mit derjenigen der Lebensphilosophie, die nicht unbedingt eine religiös-theologische Ausprägung annehmen muß. Als im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts der Bourgeoisie, angesichts der Erfahrung der ersten Arbeitermacht der Welt – der Pariser Kommune von 1871 – und des Erstarkens der damals noch revolutionären, marxistischen deutschen Sozialdemokratie, das bis dahin gehegte Vertrauen in die Entwicklung *ihrer* Welt verlorenging, als ihre vorausschauenden geistigen Führer wie Dilthey, Nietzsche, später Max Weber die tiefe Krisenhaftigkeit dieser ganzen bürgerlichen Welt zu ahnen begannen, als zudem der sich abzeichnende Übergang des Kapitalismus aus seinem Entwicklungsstadium der freien Konkurrenz in dasjenige des Imperialismus in ideologischer und politischer Hinsicht neue Bedürfnisse auch im bürgerlichen Lager weckte (Umschreibung des Problems: das Monopol strebt nicht nach Freiheit, nicht nach Demokratie, sondern nach Herrschaft, Kritik von rechts an der bürgerlichen Demokratie aus dieser neuen Position), da begann eine Abwendung eines Teils der bürgerlichen Ideologen vom alten Neukantianismus und alten Positivismus. Beide entsprachen dem Bedürfnis einer Bourgeoisie, deren Geschäfte gut gingen und die sich nicht sonderlich bedroht sah. Beide verflachten die weltanschaulichen Fragestellungen so, daß vordergründig der bürgerliche Wissenschafts- und Technikbetrieb damit „philosophisch“ abgesichert war, ohne daß dabei tiefere Weltanschauungsfragen störend auftraten. Jetzt aber verloren Neukantianismus und Positivismus ihre alleinige Vormachtstellung, wurden sie zum Rang bürgerlicher Ideologien neben anderen herabgedrückt, [117] weil sie weltanschaulich zu flach, nicht dazu geeignet waren, den krisenhaften Charakter bürgerlicher Existenz auf bürgerlich-reaktionäre Weise zu reflektieren. Eben dies vermochte die Lebensphilosophie, die damals aufkam, zwar in Perioden äußerst krisenhafter Zuspitzung bürgerlicher Existenz ihrer existentialistischen Ausprägung Platz macht, die dann aber in Zeiten „neuer Geborgenheit“¹⁰⁰ wieder zugunsten der „normalen“ Lebensphilosophie zurücktritt.

Diese Lebensphilosophie hat in der kapitalistischen Produktionsweise selbst objektive Wurzeln. Wir verwiesen oben bereits auf die der kapitalistischen Warenproduktion geschuldete „Irrationalität“ gesellschaftlicher Verhältnisse. Dilthey, Nietzsche, M. Weber stellten sich bewußt auf den Boden dieser Irrationalität und polemisierten von hier aus bewußt gegen die „Rechenhaftigkeit“ der „bürgerlichen“ Wirklichkeit und Theorie. Bei Nietzsche nahm diese Polemik die Gestalt einer elitär-ästhetischen Polemik gegen den bürgerlichen „Krämergeist“ an, eine Form der Polemik, die viele irregeführt hat, die auch gegen den Kapitalismus aufzubegehren wünschten, ohne jedoch bereit zu sein, auf die Seite der Arbeiterbewegung überzugehen.¹⁰¹

Der Angriff auf den Rationalismus diente durchaus dem Kampf gegen den Marxismus. Das war – und ist auch dann der Fall, wenn der Stoß sich direkt etwa gegen Hegel richtete. Die Quellen des Marxismus anzugreifen, war noch stets auch eine Form des Kampfes gegen den Marxismus selbst, gegen die revolutionäre, marxistische Arbeiterbewegung.

Die reaktionär gewordene Bourgeoisie bedurfte einer Ideologie, die sich anspruchsvoller, weltanschaulicher gab als der alte Neukantianismus und die flache positivistische Fortschrittsphilosophie. Vor allem war eine Gesellschaftstheorie nötig, die einerseits die Entwicklung von Technik und Ausbeutung ermöglichte, andererseits aber den „eigentlich“ weltanschaulichen, „eigentlich“ geistigen Bereich davon abtrennte, ihn erhöhte und für seine Untersuchung die Notwendigkeit einer spezifischen, „über-rationalen“ Erkenntnismethode behauptete. Dilthey formulierte mit beredten Worten¹⁰² die Krisenhaftigkeit bürgerlichen Lebens. Angesichts der Tragödie solch bürgerlichen Geisteslebens sucht er nach einer neuen Begründung dieses Lebens. [118] Sein Versuch mündet in den Aufbau einer spezifisch geisteswissenschaftlichen Erkenntnismethode ein, die zutiefst irrationalistisch und subjektivistisch ist.

Ausgangspunkt ist ihm die Kategorie „Leben“: „Das Leben selber, die Lebendigkeit, hinter die ich nicht zurückgehen kann, enthält Zusammenhänge, an welchen dann sich alles Erfahren und Denken expliziert. *Und hier liegt nun der für die ganze Möglichkeit des Erkennens entscheidende Punkt.* Nur weil im Leben und Erfahren der ganze Zusammenhang enthalten ist, der in den Formen, Prinzipien und Kategorien des Denkens auftritt, nur weil er im Leben und Erfahren analytisch aufgezeigt werden kann, gibt es ein Erkennen der Wirklichkeit.“¹⁰³

Aber diese Kategorie „Leben“ hat nichts zu tun mit derjenigen der Naturwissenschaft, mit derjenigen der Biologie, die wissenschaftlich faßbar ist. Diltheys und seiner Nachfolger „Leben“ ist ein mystisch-subjektiver, irrationalistischer Brei, oder besser: Sumpf. Darauf gründet nun alles „Erkennen“ des Gesellschaftlichen: „Der Zusammenhang mit der geistigen Welt wird erlebt und nachverstanden. Der Zusammenhang der Natur ist abstrakt, der seelische und geschichtliche aber ist lebendig ...“¹⁰⁴

Der entscheidende Gegensatz der philosophischen Grundfrage wird in diesen Sumpf versenkt: „Auch ist der Erkenntniswert des Gegensatzes von Ich und Objekt ... nichts anderes, als was in den Erfahrungen des Lebens selbst enthalten und gegeben ist. *Dieses ist alle Wirklichkeit.*“¹⁰⁵ Schließlich entspringt die Außenwelt der „Totalität unserer Seelentiefe“.¹⁰⁶

Was mit dem Anspruch begann, unsere Erkenntnisquellen neu zu begründen und zu erweitern, es endet in der Nacht des mystizistischen Subjektivismus.

Die hier nun zu behandelnde neueste Ausformung katholischer Theologie bewegt sich völlig im Strom dieser spätbürgerlichen, reaktionären Lebensphilosophie. Sie fügt sich so nahtlos dem heutigen Treiben dieser Philosophie ein, daß wir wahllos Arbeiten heutiger, spätbürgerlicher Zeitdeutung heranziehen und bis in die Einzelargumentation Deckungsgleichheit feststellen können. Nehmen wir – beispielsweise – Alfred Webers Buch „Der dritte oder der vierte Mensch“¹⁰⁷ und den einleitenden Aufsatz von Professor Dondeyne aus dem Buch [119] „Gott, Mensch, Universum“.¹⁰⁸ Hinsichtlich des Wissenschaftsbegriffs entwickeln beide Autoren prinzipiell gleiche Auffassungen wie die Referenten des Concilium-Kongresses. Die erste These lautet, daß es in der Realität einen der rational-logischen, diskursiven Erkenntnistheorie nicht zugänglichen Bereich gäbe. Das zweite Argument ist dann der Hinweis auf einen bestimmten Bereich von Werten. Also das Substrat für die Erweiterung des Wissenschafts- und Wahrheitsbegriffs ist ein Bereich von Werten, und zwar bei den Referenten des Concilium-Kongresses wie bei Dondeyne und Weber. Diese Autoren sehen Mängel des Rationalismus der bürgerlichen Aufklärung; aber anstatt, wie sich das schon mit Hegel abzeichnete und dann von Marx, Engels und Lenin zum großartigen Ausbau gebracht wurde, sich einer dialektischen Lösung von Erkenntnisfragen zuzuwenden, kehren diese Kritiker, wie schon Hegels romantische Zeitgenossen, zurück zu einer vorwissenschaftlichen Erkenntnis-methode. Das methodologische Verfahren wurde schon von Schelling – direkt gegen Hegel gerichtet – entwickelt. Wir haben es mit einer Kritik von rechts an der bürgerlichen Aufklärung zu tun, mit einer Kritik, die zum Irrationalismus überläuft.

Um unsere Behauptung zu begründen, um zu zeigen, daß wir es hier nicht mit persönlichen Argumenten dieses oder jenes Autors zu tun haben, sondern mit einer ganzen ideologischen Strömung wenigstens der Spätbourgeoisie, wollen wir etwas mehr aus Alfred Webers Buch und Dondeynes Aufsatz zitieren (wir hätten ebenso gut Hans Freyer oder Arnold Gehlen wählen können).¹⁰⁹

Nach Alfred Weber gibt es also ein Reich des Über-Rationalen, Über-Logischen, und zwar sei dies das Reich der Werte. Man sagte etwas Logisches über das Lächeln der Mona Lisa, formuliert er.¹¹⁰ Dondeyne, den wir ausführlicher abhandeln wollen, weil der katholische Theologieprofessor den Autoren vom Concilium näherstehen dürfte, fragt: „Ist die wissen-

schaftliche Wahrheit tatsächlich die einzige Wahrheit ...?«¹¹¹ und antwortet natürlich mit Nein. Von da aus geht er über zur Behauptung: „... das Wort ‚Vernunft‘ besitzt auch einen weiteren Sinn ... Vernunft besagt hier das umfassende Streben in uns, die ihm entsprechende Fähigkeit, unsere Bejahungen und unser [120] Verhalten zu begründen und zu rechtfertigen.“¹¹² Dieses Streben mache unser Menschsein aus, begründe unsere Freiheit und unsere Persönlichkeit. Vernunft im engeren Sinne biete nicht die einzige Weise, unser Tun und Verhalten zu rechtfertigen. Es gäbe vielmehr Realitäten, die vernünftig seien, weil sie unausweichlich sind, obwohl sie nicht durch das Denken im Sinne des Cartesius faßbar seien, zum Beispiel die Welt der Werte und der freien Zustimmung zu den Werten; Vaterlandsliebe sei wissenschaftlich nicht zu begründen, aber deshalb doch noch nicht unvernünftig. Ob eine Tötung Mord oder Heldentat sei, sage weder die Biologie noch die Physik. Psychologie und Soziologie berücksichtigten zwar Motive, „aber diese Motive sind für sie nur Ereignisse, objektive Tatsachen: Der Wert des Motives als solcher, das, was das Heldentum als Wert oder die Niedertracht als Unwert ausmacht und begründet, all das kennt die positive Wissenschaft nicht.“¹¹³ Hier haben wir die Übereinstimmung mit Schillebeeckx sogar bis hin zur Verwendung des Begriffs von der positiven Wissenschaft. Dondeyne stimmt mit Schillebeeckx oder Schillebeeckx mit Dondeyne auch darin überein, daß sie zur Klärung ihrer Position *von Wortbedeutungen* ausgehen. Auch Dondeyne baut seine Position durch eine Erörterung der Nominaldefinition des Begriffs Vernunft auf. Eine Nominaldefinition ist eine Erklärung der Bedeutung eines Wortes, eine Auskunft über den Sinn und den Ursprung dieses Wortes. Sie bestimmt die Benennung eines Begriffs oder eines Gegenstandes, aber nicht den Gegenstand selber. Darum hat die Nominaldefinition keine wissenschaftliche Bedeutung und kann eine Diskussion über die Nominaldefinition des Wortes Vernunft uns hier keinen Schritt weiterbringen.

Die Autoren des Concilium-Kongresses, Dondeyne, Alfred Weber und andere meinen – in Anlehnung an die Wortbedeutung von „rational“ –: Wissenschaftliches Verfahren müsse begründetes, kritisches Verfahren sein. Das ist ein richtiges Urteil. Es nennt einen zureichenden Grund wissenschaftlichen Verfahrens, wenn auch nicht alle. Außerdem darf man dieses richtige Urteil nicht einfach umdrehen und sagen, jedes begründete, kritische Handeln sei wissenschaftlich. Diese Umkehrung ist unstatthaft. Zwar ist Gold glänzend, aber deswegen ist noch [121] längst nicht alles Gold, was glänzt. Wenn man falsche Umkehrungen zum Ausgangspunkt für den Aufbau eines Wissenschaftsbegriffs macht, so wird das kritische, methodische, begründete Verhalten zum Wesen der Wissenschaft. Damit landet man jedoch in reinstem Subjektivismus. Wieso?

Der Aufbau des Wissenschaftsbegriffs muß logische Schnitzer vermeiden. Für unseren Zweck genügt dabei folgendes: Die Wissenschaft ist die spezifisch menschliche Fähigkeit der Widerspiegelung der objektiven Realität in rationalen Formen, d. h. in den Formen der Begriffe, Urteile, Schlüsse, Theorien, auch Hypothesen. Darum ist sie untrennbar mit der Frage der Wahrheit verbunden. Das bedeutet aber, daß der Wissenschaftsbegriff ein erkenntnistheoretischer Begriff ist und von der Erkenntnistheorie her aufgebaut werden muß. Dabei muß davon ausgegangen werden, daß Wahrheit eine bestimmte Beziehung des Subjekts zum Objekt, des Bewußtseins zum Bewußtseinsunabhängigen ist. Die Verengung des Problems allein auf Urteile anerkennen wir nicht. Wird diese Grundlage des Aufbaus des Wissenschaftsbegriffs aufgehoben, macht man – erkenntnistheoretisch – eine Beziehung von Geistigem auf Geistiges, von Subjektivem auf Subjektives zur Grundlage des Wissenschaftsbegriffs. Man verfährt dann etwa so wie der berühmte Baron von Münchhausen in der Fabel, als er sich an seinem eigenen Schopfe aus dem Sumpfe zog. Man gerät in erkenntnistheoretischen Widersinn. Es geht jeder Maßstab verloren, Wahrheitsgehalte zu ermitteln. Subjektivismus, sogar Willkür ist das unabwendbare Ergebnis: „Daraus, daß das *unmittelbare Wissen* das Kriterium

der Wahrheit sein soll, folgt ..., daß aller Aberglaube und Götzendienst für Wahrheit erklärt wird und daß der unrechtlichste und unsittlichste Inhalt des Willens gerechtfertigt ist ... Die natürlichen Begierden und Neigungen ... legen von selbst ihre Interessen ins Bewußtsein, die unmoralischen Zwecke finden sich ganz unmittelbar in dem selben“, schrieb schon Hegel.¹¹⁴

Wir wollen nicht daran zweifeln, daß Hitler seine Verbrechen begründete; daß er sie beispielsweise mit den Antikommunismus und der Rassentheorie begründete. Im Bereich *dieses* Verhaltens war er ohne Zweifel methodisch, teuflisch methodisch, bis hin zur technisch perfekten Gaskammer, zum [122] Weltkrieg. Auf der Grundlage dieser Vorstellungen war er auch kritisch: Was ihnen widersprach, wurde vernichtet! Im Sinne der oben angegebenen Wissenschaftsdefinition, gegen die wir hier polemisieren, wäre Hitlers Verhalten wissenschaftlich gewesen. Im Sinne des von uns vorgeschlagenen erkenntnistheoretischen Vernunftbegriffs waren jedoch der Antikommunismus und die Rassentheorie nie wissenschaftlich, nie wahr. Wird der Wissenschaftsbegriff von dieser erkenntnistheoretischen Basis gelöst, wird er reduziert auf formale Kriterien wie methodisches Vorgehen, kritisches Verhalten, begründendes Vorgehen, so reicht er aus, jede Untat zu rechtfertigen. Dieser Wissenschaftsbegriff ist ein Zwilling des amerikanischen Pragmatismus: Wahr ist, was nützt! Beide sind Kinder, gezeugt im Bette des philosophischen Subjektivismus.

Natürlich wissen wir, daß menschliches Verhalten nicht nur durch Vernunft, nicht nur wissenschaftlich begründet werden kann. Wir sehen das ja ständig, wenn wir das Verhalten nicht nur imperialistischer Politiker beurteilen. Doch aus der zweifelsfreien Tatsache, daß auch die Lüge zur Bemäntelung, zur Begründung menschlichen Verhaltens dient, daß auf der Grundlage von Lügen – Tonking-, „Zwischenfall“ als Grundlage methodischen Völkermordes – sogar methodisch (methodische Flächenbombardements) und kritisch vorgegangen werden kann, folgt doch nicht, daß die Lüge wissenschaftlich im Sinne von richtiger, wahrheitsgemäßer Wiedergabe objektiver Sachverhalte wird.

Wenden wir uns der Kritik dieser Auffassung zu! Daß es Werte, daß es das Problem des Bewertens gibt, ist unbestritten. Das Problem stellt sich im Bereich der Ökonomie ebenso wie in dem der Politik, in dem der Ethik ebenso wie in dem der Ästhetik, in dem der Wissenschaft ebenso wie in dem unseres konkreten individuellen Verhaltens usw. Die Problematik der Werte selbst wird schon seit längerem unter Marxisten diskutiert. Ich schließe mich der Meinung von András Gedö¹¹⁵ an, daß es sinnlos ist, eine *einheitliche* Werttheorie für diese unterschiedlichen Formen unserer materiellen oder geistigen Aneignung der Welt begründen zu wollen. Statt zu versuchen, eine selbständige Theorie der Werte zu entwickeln, ist es nötig, das Wertproblem in jeder der skizzierten „Aneignungsformen“ [123] selbst konkret zu lösen. Den Doppelcharakter von Gebrauchswert und Wert haben Arbeitsprodukte nur, sofern sie für den Austausch erzeugt werden. Das Beispiel zeigt zugleich, daß dem Wert gesellschaftliche Beziehungen von Menschen zugrunde liegen, die Wertproblematik also Gegenstand der Gesellschaftswissenschaft sein muß.

Wenn Schillebeeckx, Chenu und andere im Gefolge der Lebensphilosophie nun behaupten, daß die heutige Wissenschaft erweitert werden müsse, da sie keine Verfahren entwickle, um die Werte zu untersuchen, so ist das unzutreffend. Daraus, daß es Realitäten und Ideen (Faschismus, Rassismus) gibt, die unser Verhalten bestimmen, ohne im Sinne der Wissenschaft vernünftig zu sein, kann man noch nicht die Notwendigkeit einer Erweiterung des Wissenschaftsbegriffs und des Wahrheitsbegriffs ableiten, abgesehen davon, daß diese Frage selbst einer kritischen Prüfung unterzogen werden muß.

Worum handelt es sich?

4.2.3. Zu Frage der Werte

Halten wir uns an das, was oben bereits zur Frage der Werte gesagt wurde. Ist es wirklich unmöglich, sich im Rahmen eines gegebenen Problemkomplexes über die Werte Klarheit zu verschaffen?

Es ist falsch, wenn von Dondeyne behauptet wird, die Wissenschaft vermöge beispielsweise nicht zu erklären, warum Vaterlandsliebe entsteht und welcher Wert ihr im konkreten Zusammenhang zukommt. Die marxistische Theorie der nationalen Frage kann das. Wenn die bürgerliche Sozialwissenschaft nicht fähig ist, eine wissenschaftliche Erklärung von Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins zu geben, so bedeutet das nicht, daß es keine Wissenschaft von den Formen gesellschaftlichen Bewußtseins gibt. Gerade der Marxismus ist diese Wissenschaft, und der Erfolg marxistischer Politik beispielsweise in der heute so wichtigen nationalen Frage ist doch nur darum möglich, weil die marxistische Theorie der nationalen Frage die ihr zugrunde liegenden gesellschaftlichen Prozesse richtig widerspiegelt.

[124] Schauen wir uns das näher an. Der Marxismus untersucht gründlich nicht nur die Wertproblematik in der Ökonomie, sondern auch im politischen, ethischen, ästhetischen Bereich usw. Er untersucht Werte wie Vaterlandsliebe, Heldentum, Schönheit und andere. Freilich schränkt er die dem Wissenschaftsbegriff zugrunde liegende Beziehung des Subjekts zum Objekt nicht auf die Beziehung des Subjekts zur Natur ein, er klammert den gesellschaftlichen Bereich nicht aus. Die Unfähigkeit der bürgerlichen Aufklärung, das Verhältnis von natürlicher *und* gesellschaftlicher Realität richtig zu lösen und eine einheitliche Wissenschaft von der Erkenntnis der Natur *und* der gesellschaftlichen Beziehungen auszuarbeiten, ist durch Karl Marx erstmals erkannt und grundsätzlich kritisiert worden. Gerade von den Marxschen Auffassungen ausgehend hat beispielsweise Plechanow in seinen „Beiträgen zur Geschichte des Materialismus“¹¹⁶ diesen wunden Punkt vor allem des französischen Materialismus umfassend kritisiert. Indem der marxistische Materialismus eine einheitliche Theorie der natürlichen *und* gesellschaftlichen Realität – das gesellschaftliche Bewußtsein eingeschlossen – ist, hat gerade er zuerst die Gesellschaftswissenschaft geschaffen. Er hat die wissenschaftlichen Mittel entwickelt, um die Wertproblematik nicht nur in der Ökonomie zu untersuchen. Wer sich nur ein wenig in marxistischer Literatur auskennt, der weiß um die geradezu unermeßliche Fülle von Untersuchungen politischer, ethischer und ästhetischer Werte in diesen Arbeiten. Es fällt dann allerdings auch auf, daß der Marxismus die Werte nicht für Wesenheiten etwa von der Art der platonischen Ideen hält, die unabhängig und ewig unveränderlich existieren.

Nehmen wir Beispiele. Die Orestes-Problematik, wie ist sie zu deuten? Die Tötung Cäsars durch Brutus, war sie eine Heldentat oder ein Mord? Wie steht es in diesem Falle um die Werte? Oder – näherliegende Beispiele: die Tötung amerikanischer GIs in Vietnam durch Freiheitskämpfer, war sie gerecht oder war sie Mord? Und umgekehrt: die Tötung vietnamesischer Freiheitskämpfer durch GIs, war sie gerecht? Es ist doch klar, daß hier zweierlei Werte miteinander ringen: einmal antiimperialistisch-patriotische; einmal der aggressiv-imperialistische; einmal der republikanische, dessen Vertreter Brutus, [125] einmal aber der tyrannische, dessen Vertreter Cäsar war. Die Orestes-Problematik, Engels zeigte es, drückt die Ablösung mütterrechtlicher durch vaterrechtliche Werte aus. Werte sind gesellschaftliche Beurteilungsformen, geronnene Widerspiegelungen materieller gesellschaftlicher Prozesse. Eine Entscheidung im Werte- oder, was zumeist dasselbe ist, im sogenannten Pflichtenkonflikt kann nicht von der Grundlage der Werte selbst die miteinander im Streite liegen, sondern sie muß vom Standort jener objektiven Bedingungen und Tendenzen aus erfolgen, die sich eben in Form dieser Werte zum Bewußtsein drängen. Nur darin kann man überhaupt ein

objektives Kriterium zur Beurteilung der Werte und zur Festigung des, eigenen Verhaltens finden.

Der von Dondeyne genannte Wert der Vaterlandsliebe ist historisch bedingt und abgeleitet: Die Nomaden kennen keine Vaterlandsliebe. Wirkliche Vaterlandsliebe gibt es erst seit dem Entstehen der Nationen, welchem Prozeß bekanntlich die Herausbildung des Kapitalismus zugrunde lag. In der Urgesellschaft gab es nur die Gruppenehe und konnten sich folglich die Werte der individuellen Gattenliebe nicht entwickeln. Daß es keinen ewigen und für alle gültigen Wert der Schönheit gibt, zeigen Vergangenheit und Gegenwart der Kunst, die entgegengesetzten Klassenpositionen hierbei deutlich genug. Der Danilo in Léhars „Lustiger Witwe“ war der verkommenen Oberschicht der Habsburger Monarchie „schön“. Aber welchem klassenbewußten Arbeiter wird's bei Danilos „Antrittsarie“ nicht speiübel?

Kurz und gut: Man kann nicht ernsthaft die Entwicklung und die Abhängigkeit der Werte von der Gesellschaft bestreiten. Für unsere Zwecke hinreichend dargelegt ist, daß es die Gesellschaft ist, die die Werte bestimmt, und nicht umgekehrt. Folglich müssen wir, um das Wertproblem wissenschaftlich lösen zu können, von der Wissenschaft der objektiven gesellschaftlichen Prozesse ausgehen, dem historischen Materialismus, und auf dieser Grundlage zur Lösung der Wertprobleme in Detailbereichen der Gesellschaft – also etwa in der Produktion – konkrete Gesellschaftswissenschaften – also etwa die Politische Ökonomie – heranziehen.

Der Marxismus ignoriert also die Werte nicht. Er hat sogar [126] erstmals die wissenschaftlichen Mittel ihrer Erforschung ausgearbeitet. Er bleibt auch nicht bei den Motiven stehen, sondern vertieft die Analyse bis zum Ursprung der sozialen Ideen des Menschen selbst. So läßt er verstehen, auf welcher Grundlage, zu welcher Zeit, in welcher Form und durch welche Gesellschaftsklasse diese oder jene Werte entwickelt worden sind und entwickelt werden mußten. Er zeigt, welchen grundlegenden Inhalt solche Werte haben mußten, und er hat auch einen Blick dafür, daß jede Art von Erscheinung in Natur und Gesellschaft, nachdem sie einmal entstanden ist, sich auf der Grundlage eigener Gesetze weiterentwickelt, so daß es auch in den heutigen Wertvorstellungen einen überkommenen traditionellen Bestand gibt, der nicht in gegenwärtigen Verhältnissen wurzelt, sondern aus Vergangenen her in die Gegenwart herüberreicht.

Im Grunde genommen, sind bei Alfred Weber, Dondeyne und auch bei den Referenten des Concilium-Kongresses die Werte eine rätselhafte Erscheinung. Sie sind nicht imstande, das Problem in den Bereich der „normalen“ Wissenschaften einzugliedern, und fordern darum eine Ausdehnung des Wissenschafts- und Wahrheitsbegriffs.

Die Werte sind mehr als nur Konventionen. Sie haben eine Beziehung zum Objektiven. Von welcher Art aber ist das Objektive, das sich in unserem Bewußtsein in der Gestalt von Werten widerspiegelt? In einer in antagonistische Klassen gespaltenen Gesellschaft sind auch die Werte diesem Antagonismus unterworfen. Diese Feststellung sagt unmittelbar noch nichts über Wahrheit oder Falschheit solcher Werte aus. Um diese Frage zu prüfen, muß die objektive, historische Rolle der Klasse geprüft werden, um deren Werte es sich handelt: Jene Klasse, deren objektive Rolle mit den Grundtendenzen des Geschichtsprozesses übereinstimmt, entwickelt Werte, die mit diesem objektiven Prozeß übereinstimmen und darum im historisch-gesellschaftlichen Sinne wahr sind.

In Abhängigkeit vom Geschichtsprozeß und den Klassen, die Vollstrecker oder Hemmnis dieses Geschichtsprozesses sind, löst sich das Problem der Wahrheit von Werten. Das ist die Lösung des Dilemmas, eine Werttheorie nichtpositivistischer, nichtkonventioneller Art einerseits, nicht-irrationalistischer andererseits herauszuarbeiten.

[127] Das Problem löst sich also im Bereich der dialektisch-historisch-materialistischen Erkenntnistheorie. Ein erweiterter Wissenschaftsbegriff oder erweiterter Wahrheitsbegriff ist nicht notwendig. Die irrationalistische Ausweitung des Wissenschafts- und Wahrheitsbegriffs löst hier gar nichts. Sie annulliert in Wahrheit den historischen Fortschritt der Wissenschaft, indem sie das Wissen von seiner rationalen Form zurückzerrt auf eine vorwissenschaftliche Entwicklungsstufe, die mit dem Mythos und dem mythischen Bild arbeiten mußte, indem sie die erkenntnistheoretische Entgegensetzung von Subjekt und Objekt zugunsten des Subjekts, des unmittelbaren Wissens (mit seinen unvermeidlichen Subjektivismen) zerstört, indem sie Wissenschaft und Kunst, Wissenschaft und Ethik einfach konfundiert.

Der Versuch, einerseits einen Zusammenhang von exakter Wissenschaft und Theorie für notwendig zu halten, andererseits als letzte Basis von Theorie jedoch die Theologie anzunehmen und deren Gegenstand von dem der Wissenschaft durch eine unüberschreitbare qualitative Kluft abzutrennen – etwa im Stile von Kierkegaards qualitativer Dialektik –, führt mit innerer Konsequenz zum Agnostizismus: Er fordert, von dem, das uns „qualitativ“ unendlich fern steht, nur in der Form negativer „Definitionen“ zu sprechen. Bekanntlich sagt aber eine negative Definition nichts aus. Das Paradoxon und die paradoxe Formulierung stellt keine Lösung des Problems des Wesens dar, sondern der dialektische Widerspruch und die seit Hegel bereitgestellten erkenntnistheoretischen Mittel der Dialektik, ihn zu erfassen, sind hier angebracht. Nicht das Endliche ist auf das Unendliche zurückzuführen, sondern umgekehrt ist vorzugehen, wie schon Hegel bewies.¹¹⁷ Jeder andere Ansatz führt in das Nichts oder ist nicht wirklich durchzuhalten. Wenn die Realität nur ein Kontinuum, nur eine Einheit wäre, gäbe es für das erkennende Subjekt gegenüber dem Objekt keine Existenz und folglich keine Erkenntnis, also auch keine Realität. Wenn – entgegengesetzt – die Realität nur diskontinuierlicher Art wäre, gäbe es keine Möglichkeit einer Verbindung zwischen den Objekten und zwischen Objekt und Subjekt, also auch weder Realität noch Erkenntnis. Darum gibt es keine andere Lösung als die dialektische der Einheit von Kontinuität und Diskontinuität, der Einheit von Einheit [128] und Vielheit in jedem Ding und jeder Erscheinung, auch im Erkenntnisakt und hinsichtlich der gesamten Realität. Erkenntnis ist nur möglich dank der Tatsache, daß es in der Beziehung des Subjekts zum Objekt sowohl den Unterschied als auch die Einheit gibt, was schon die alten Griechen mit großer Klarheit herausarbeiteten. Darum gehört zu den Bedingungen sowohl des Seins als auch des Bewußtseins notwendig die Einheit von Diskontinuierlichem und Kontinuierlichem und ist es nicht möglich, diese Probleme auf der Grundlage der „qualitativen“ Dialektik eines Kierkegaard zu lösen. Entweder Einheit der Welt und ihre Erkennbarkeit – natürlich im Laufe eines unendlichen Entwicklungsprozesses unseres Wissens – oder *letztlich* Solipsismus, eine andere Lösung des Dilemmas gibt es nicht – denn alle anderen Formen des Idealismus haben das subjektive Bewußtsein nur hypostasiert.

4.2.4. Theologie und gesellschaftliche Gegenwartsfragen

Gesellschaftliche Gegenwartsfragen standen auf dem Kongreß begreiflicherweise immer wieder im Mittelpunkt von Referaten. Dabei sind zu unterscheiden innerkirchliche und außerkirchliche Aspekte. Politische Probleme drängten sich dem Kongreß angesichts bestimmter Krisenfragen auf. Mehrere Referenten sahen den Zusammenhang zwischen der Krise der Kirche und der Krise der kapitalistischen Gesellschaft (wenn sie das auch nicht so offen aussprachen). Daraus wurden Folgerungen in zwei Richtungen gezogen: Einmal in Richtung auf die Demokratisierung der Kirche (einschließlich einer Neudiskussion der Hierarchie, d. h. unterschiedlichen Rangordnung, der christlichen Wahrheiten mit dem Ziel, der größeren Einheit christlicher Glaubensgemeinschaften innerhalb der Ökumene den Weg zu ebnen) und dann in Richtung auf politische Stellungnahmen der Kirche selbst.

Das Demokratieproblem stellt sich für die katholische Kirche dabei unter geschichtlichem und theologischem Aspekt. Geschichtlich befand sich diese Kirche in allen bisherigen Revolutionen auf der Seite der Konterrevolution. Die katholische Form des Christentums war der ideologische Überbau der [129] Feudalgesellschaft, so daß die sich zur Revolution vorbereitende Bourgeoisie – also nicht jene, die den Höhepunkt ihrer revolutionären Mission erreichte, denn diese war weitgehend atheistisch (während die nachrevolutionäre Bourgeoisie, aus Angst vor der revolutionären Arbeiterklasse, wieder die Religion brauchte und braucht) – eine andere Form der Religion benötigte. Der Protestantismus war mit seiner Berücksichtigung der Rolle des Individuums und des Nationalen der aufstrebenden Bourgeoisie die geeignete Form von christlicher Religiosität. Der Frontstellung von Feudalismus und Frühkapitalismus entsprach so die von Katholizismus und Protestantismus. Aus solchen historischen Gründen hatte es die katholische Kirche bisher stets schwer, zur Demokratie in ihrer bürgerlichen Entwicklungsstufe ein positives Verhältnis zu finden.

Einige Einsichten dieser Art finden wir in den Reden, die während des Concilium-Kongresses gehalten worden sind. Gregory Baum stellt durchaus richtig fest: In der Vergangenheit identifizierte sich die Kirche mit den kulturellen und politischen Werten des Vergangenen.¹¹⁸ Metz sagt richtig, in den neueren Freiheitskämpfen sei die katholische Kirche stets reaktionär gewesen.¹¹⁹ Sie habe immer negativ reagiert, als *Gegenreformation*, *Gegenaufklärung*. Freilich untersucht weder der eine noch der andere diese Erscheinung, Baum meint sogar, dieses Verhalten sei unbewußter Art gewesen. Solcher Mangel an kritischem Vermögen, solcher Positivismus, solches Abbrechen des Fragens gerade an jenem Punkt, an dem die Sache erst wirklich anfängt, ist immer wieder in den Referaten anzutreffen.

Aber das Demokratieproblem stellt sich für die Kirche auch unter ideologischem Gesichtspunkt: Wie können Demokratie von unten nach oben und Verbindlichkeit einer Theologie von oben nach unten ohne Konflikt miteinander zusammenstimmen? Hier gibt es objektive, unvermeidliche Konflikte. So finden wir denn auch in den Forderungen von Boogaard, Brandt, Kasper, Baum, Jossua, Suenens nach demokratischer Strukturreform in der Kirche¹²⁰ stets das Festhalten an der letztlich entscheidenden Autorität des Lehramtes, d. h. des „Oben“.

Über diesen innerkirchlichen Rahmen hinaus orientierten die Referate auch auf Probleme der Demokratie im gesamtgesell-[130]schaftlichen Rahmen. Darauf kommen wir gleich zu sprechen. Da dies dort jedoch sehr kritisch geschieht, und zwar unter Berücksichtigung des großen historischen Zusammenhangs, in dem das Demokratieproblem auf katholischer Seite auftritt, sei vorweg folgendes bemerkt: Natürlich ist in der konkreten, gegenwärtigen Auseinandersetzung, wo es um die Verteidigung und Erweiterung der vorhandenen spätbürgerlichen Demokratie gegen autoritäre und faschistische Gefahren geht, ein solcher demokratischer Impuls dann bedeutsam, wenn er auch politisch wirksam wird. Wir müssen bemerken, daß der Kongreß in dieser Richtung keine konkreten Hinweise gab, solchem Aktivwerden aber auch keinen Riegel vorlegte. Blieb so, wie zu zeigen sein wird, der Kongreß unter dem großen historischen Gesichtspunkt weit hinter den heutigen Erfordernissen zurück, so wird er auch der „Pflicht des Tages“ nicht gerecht. Darüber darf nicht geschwiegen werden, wenn hier auch noch Möglichkeiten vorhanden sind.

Die Verbindung der Krise von Kirche und Kapitalismus und damit die Verbindung von Demokratisierung in der Kirche und Demokratisierung in der Gesellschaft finden wir im Referat von Kasper: „Alle Wissenschaften stehen heute in einer Grundlagenkrise. Die Theologie ist von dieser allgemeinen Grundlagenproblematik jedoch besonders betroffen.“¹²¹ Dies sei das Ergebnis der neuzeitlichen Freiheits- und Säkularisierungsbewegung, die der Kirche ihren „Sitz im Leben“ nähmen, ihre Entfremdung bewirkten. Paul Brandt verband ebenfalls die

Krise der Kirche mit der „Krise unserer Kultur und Gesellschaft“. ¹²² Er forderte eine „kritische Theologie“. Man sieht: von Frankfurt aus („Frankfurter Schule“) macht das Wort „kritisch“ recht unkritisch Karriere!

Da wäre solch ein Punkt, an dem statt der Argumentation Leerformen geboten werden, die positive Emotionen auslösen, wo die Analyse genau an der Stelle endet, an der sie eigentlich beginnen müßte: *Was für eine* Gesellschaft und Kultur ist denn gemeint, wenn von Krise geredet und das mit der Krise der Demokratie und der innerkirchlichen Krise verbunden wird? Das ist doch die spätkapitalistische Gesellschaft und Kultur. *Was heißt da* „kritisch“? *Welche* Maßstäbe hat diese Kritik? Die spätkapitalistischen oder die sozialistischen? Kann [131] etwas kritisch sein, das spätkapitalistische Maßstäbe hat? Allgemeinmenschliches Gerede hilft hier gar nichts!

Kasper meint, angesichts der angesprochenen Krise helfe kein Rückzug der Theologie auf vorkapitalistische Formen wie Scholastik und Neuscholastik¹²³, ebensowenig eine rein biblisch-kerygmatische Theologie. Die Problemstellung der Aufklärung sei ernst zu nehmen. Die Theologie müsse sich auf ihre Grundlagen besinnen. Es sei notwendig, die historisch-kritische und die empirisch-kritische Methode zu verbinden. Die historisch-kritische Methode sei berechtigt, weil alle Theologie von der Bibel ausgehen müsse, diese aber in der Gegenwart ausgelegt werde.

Nun erfolgt der Übergang ins direkt Politische. Kasper gibt sich ultra-kritisch. Das ist eine uns Marxisten bekannte Erscheinung, auf die weiter oben schon verwiesen wurde: Wenn bürgerliche oder kleinbürgerliche Intellektuelle gesellschaftskritisch werden, werden sie zunächst meist ultra-kritisch. Das erleichtert es – ob dies bewußt oder unbewußt geschieht, spielt hinsichtlich des Ergebnisses keine Rolle –, eine im Grunde genommen *positivistische* Einstellung gegenüber der bestehenden kapitalistischen Wirklichkeit einzunehmen: Es werde also eine billige Harmonisierung mit der heutigen Welt abgelehnt. Es sei nötig, *alle* Systemzwänge in Frage zu stellen, *jede* in sich geschlossene Position zu übersteigen. Hier – wie auch bei Metz – zeigt sich anschaulich die politische Funktion der „Frankfurter Schule“ (bei Metz auch noch die von Ernst Bloch): Statt einer konkreten und nötigen Kapitalismuskritik haben wir die Kritik „aller“ Systeme: also auch die des Sozialismus. *Praktisch* bedeutet das: Da auch der Sozialismus nicht besser als der Kapitalismus ist, brauchen wir erst gar nicht um den Sozialismus zu kämpfen. Und worin liegt der Ausweg? Hierin: Die Transzendenz tritt in die Argumentation ein. Die Vermittlung des Glaubens mit dem modernen Denken liege *also* im „geschichtlich offenen Denken“. ¹²⁴ Der dritte Weg ist der in die „Transzendenz“. Stets war das *Ultra-Kritische* ein Merkmal christlicher *Begründung reaktionären Verhaltens*: Die Welt ist so schlecht, daß der einzige reale Ausweg das Jenseits ist. *Marxens Religionskritik könnte treffender nicht bestätigt werden.*

Die Krise der Kirche in der Welt von heute ist auch Ausgangspunkt im Referat von Gregory Baum. Er meint, das Ver-[132]hältnis der Kirche zur Welt müsse neu geordnet werden. Die Kirche sei nicht mehr Ort der Erlöstheit in einer Welt, die „an sich“ unerlöst sei. Die Welt individueller Rechte in der Kirche stamme doch aus der profanen Welt. Von ihr lerne die Kirche. Also müsse man die Kirche entmythologisieren. Sie sei vielfältig mit der Gesellschaft verbunden, mit der Politik. ¹²⁵ Das müsse bewußt gemacht werden.

Wir verwiesen oben schon darauf, daß Baum meint, in der Vergangenheit habe sich die Kirche unbewußt mit dem Vergangenen identifiziert. Nehmen wir einmal an, Baum hätte recht damit, daß diese Identifikation *unbewußt* erfolgt sei. Wäre das nicht zu problematisieren? Wenn dies nicht hinterfragt wird, wie will man heutiges „Unbewußtsein“ vermeiden? Die Tatsache, daß die führenden Theologen auch des Concilium-Kongresses in der Zeit, da weltweit der Übergang zum Sozialismus auf der Tagesordnung steht, das Problem der inner-

kirchlichen demokratischen Strukturreform diskutieren, sich in ihren demokratischen Stellungnahmen in bezug auf die Gesellschaft bestenfalls auf das Niveau des Kapitalismus der freien Konkurrenz zubewegen, den es längst nicht mehr gibt, ist das nicht auch Unbewußtheit? Ist dies nicht, abermals, ein Weithinter-der-Geschichte-Einhertröten?

Die Kirche sei also nicht mehr die geschlossene Gesellschaft, die sich allein aus sich selbst definieren lasse. Sie „ist eine offene Gemeinschaft, die durch ihre Mission in der Gesellschaft bestimmt wird“.¹²⁶ Nötig sei eine neue Solidarität mit der Gesellschaft, insbesondere „mit denjenigen Gruppen in dieser Gesellschaft, die sich der Befreiung und Befriedung der Menschen widmen“.¹²⁷

Das ist doch *keine* Aussage. Geklärt werden muß doch: *Wozu*, zu *welchem* Zweck ist diese Solidarität nötig: um sie – angesichts des notwendigen Übergangs auf sozialistische Positionen – an bürgerlich-liberale Positionen zu fesseln, die doch heutigentags nicht einmal mehr illusionär sind, angesichts der staatsmonopolistischen Realität des heutigen Kapitalismus!

Bezeichnenderweise führt Baum als Konfliktbereiche – für uns Marxisten unter den heutigen Kampfbedingungen – Sekundäres an: Mischehen ohne Dispens, Zweitehen, neue Ordensregeln, Laienprofessuren. „Klassenneutral“ heißt es, daß, „... die [133] Sozialkritiker schon seit einem Jahrhundert von den entmenschlichenden Tendenzen, die in die moderne technologische und bürokratische Gesellschaft, kurz in die Technokratie eingebaut sind, gesprochen haben und daß zur Zeit diese Kritik von der Jugendbewegung wie auch von vielen nachdenklichen Gelehrten radikalisiert wird“.¹²⁸

Um es offen zu sagen, das ist total falsch. *Karl Marx* sprach *nie* davon, daß die Technokratie oder die Technologie oder die Bürokratie das Subjekt sei, das die modernen gesellschaftlichen Probleme hervorrufe. Er sprach vielmehr davon, daß Klassen, daß die Beziehungen von Klassen zu den Produktionsmitteln jenes Subjekt seien, das die abgeleiteten Formen der entmenschlichenden Anwendung der Technik beispielsweise hervorrufe. Andere Sozialkritiker, die das Problem auf subjektlose und „klassenlose“ Bürokratie abwälzten, gab es erst später. Sie sollten und sollen die marxistische Kritik paralisieren!

Baum geht dann auf zwei wichtige Lebensbereiche ein, um dazu in irgendeiner Form politische Stellung zu nehmen. Auch hier gibt es wieder auffallende Übereinstimmung mit gegenwärtigen bürgerlichen und kleinbürgerlichen Oppositionsbewegungen. Worauf orientiert Baum? Auf kleine Gruppen. Man verstehe uns nicht falsch: Tatsächlich sind kleine Gruppen nötig gegen die Einsamkeit des Menschen¹²⁹, gegen Konformität, Schwächung des Elans. Aber liegt der Weg aus der Krise der Gesellschaft wirklich in den Hippie-Kommunen und Künstlerkolonien, in der psychotherapeutischen Bewegung, in der Untergrundkirche (welche meint Baum, diejenige der Propaganda des Pfarrers Wurmbrand)? Solche Orientierung ist doch – systemstabilisierend. Die Kirche ist und bleibt, es zeigt sich immer wieder, „erfindungsreich“ nur in einem: wie sichern wir das System vor der proletarischen Revolution!

Das zentrale Problem liegt doch tatsächlich anders. Es geht um das Verhältnis des *sozialen* Aspekts der Umwälzung unserer Gesellschaft zum *politischen*. Die Orientierung auf kleine Gruppen, beispielsweise auf Basisgruppen, und Ähnliches, so wichtig dies in Ländern wie der Bundesrepublik ist, wo die Befreiungskräfte noch schwach sind, verstärkt das politische Potential einerseits, schwächt es jedoch andererseits, da dieser Kampf an der „Basis“ und mittels dezentralisierter Gruppen nicht [134] oder noch nicht verbunden ist mit dem Kampf auf der Ebene der politischen Macht. Gewiß geschieht es zumeist unbewußt, gewiß widerspiegelt sich die Tatsache darin, daß die Verfechter der Basis-Gruppen-Theorie ihre ideologische Herkunft bürgerlicher oder kleinbürgerlicher Art noch nicht überwunden haben. Subjektiv mögen manche von ihnen durchaus die kapitalistische Macht treffen wollen. Aber

das Gesamtsystem dieses heutigen Kapitalismus, des staatsmonopolistisch organisierten Kapitalismus, die Wurzeln seiner politischen Macht, ihrer Stärke sowohl wie ihrer Schwäche innerhalb dieses Systems, die Rolle und Funktion dieser Macht im System bleiben unerörtert. Es wird nicht begriffen, daß aus dem Zusammenwachsen der Macht der Monopole mit derjenigen des Staates eine stärkere Politisierung des sozialen Kampfes, andererseits die stärkere Konfrontation mit der politischen Macht bei der Durchsetzung wirklicher sozialer Reformen folgt. Es wird von manchem Basis-Gruppen-„Revolutionär“ gesehen, daß dieser Kapitalismus vielfache Unmenschlichkeit bewirkt. Darum wird er abgelehnt. Sie sind mit ihm *moralisch* fertig. Darum wird gemeint, man könne auf eine weitere Analyse verzichten. Es komme nur noch darauf an, gegen ihn zu kämpfen. Aber dieser Kampf wird dann „allgemein“ geführt. Der Kampf um die soziale Umwälzung wird so, gegenüber dem Anarchismus von Proudhon und Bakunin zwar in modifizierter Weise, aber seinem Wesen nach doch vom Kampf um die politische Revolution getrennt. Auf diese Weise bleibt das System letzten Endes unangetastet. Vorübergehend gefundene „Lösungen“ auf einer „Insel“ im Kapitalismus sind letztlich unbeständig, da man entweder darauf verzichten muß, von dieser „Insel“ aus in das bestehende Gesamtsystem des Kapitalismus hineinzuwirken, womit man eben tatsächlich auf die Umwälzung verzichtet, oder da man mit diesem System doch in Kontakt treten muß, was zur Folge hat, daß die in diesem System wirkenden Gesamtgesetze in den „Freiraum“ der Insel hineinwirken, diesen „Freiraum“ selbst wieder zerstören. Was also wäre die allein richtige Konsequenz? Der Übergang auf die marxistische Position in theoretischer *und* praktischer Hinsicht. Gerade dieser Übergang aber erfolgt nicht. Wir haben es mit pseudokritischem Gerede zur Verhinderung dieses Übergangs zu tun!

[135] Bei Baum und auch bei anderen Rednern taucht das Problem des Neudurchdenkens der Rolle der Sexualität auf. Die Psychoanalyse lehre, daß die Sexualität nicht nur eine biologische Rolle spiele, vielmehr eine wahrhaft menschliche Dimension sei. Es wäre wirklich von großer Bedeutung, wenn (übrigens nicht nur im Bereich der Theologie und der Kirchen) überholte Auffassungen von der Sexualität überwunden würden. Nur sollte man nicht auf die Mythen von Freud und Marcuse hereinfliegen. Bei ihnen wird Triebunterdrückung für Repression und Aggression verantwortlich gemacht.¹³⁰ Das Rüstungskapital, überhaupt das Großkapital, kann dankbar sein für solche Lossprechung von seiner Schuld. Wird *so* analysiert, kann man (Marcuse ist es tatsächlich so ergangen) sogar während des Höhepunkts des MacCarthyismus amerikanischer Professor werden und mit Hilfe von Finanzmitteln aus Ford- und Rockefeller-Stiftungen arbeiten! Die kulturtheoretischen Auffassungen von Freud und Marcuse sind moderne Mythen und vielfältig widerlegt. Das zentrale Problem der Erneuerung der Gesellschaft besteht nicht darin, mit einer Reform unserer Vorstellungen und Praktiken im sexuellen Bereich zu beginnen, so notwendig die Überwindung überkommener sexueller Tabus auch ist.¹³¹ Erst die Liebesbeziehungen der Menschen humanisieren zu wollen, inmitten einer Welt, in der Klassen, Klassenspaltung, brutalster Krieg, Jagd nach Höchstprofit, Verwandlung aller Arbeitsprodukte und der Arbeitskraft, ja selbst der Fähigkeiten, der Emotionen, der Liebe des Menschen, seines Geistes, seiner Ehre, seines Gewissens in Waren, Gestaltung der Ehe in den besitzenden Klassen auf der Grundlage prostitutiver Verhältnisse und so weiter und so fort der banalste, aber keinesfalls nur gestörtem Denken und gestörten Empfindungen entspringender Alltag sind – das hieße: Die Umwälzung zu verhindern. Jawohl, wir werden die neue Welt mit ganz normalen, das heißt auch, mit in vielfacher Hinsicht vom Kapitalismus pervertierten Individuen „machen“ müssen. Wir werden dabei gegen die gesellschaftlich erzeugten Perversionen in uns selbst kämpfen müssen. Wir werden um die Verwirklichung des Geistes der Solidarität in den eigenen Reihen ringen müssen. Und zu gleicher Zeit müssen wir stets bedenken, daß die Revolution kein Spaziergang, nichts „Antiautoritäres“ [136] ist, weil sie anderen den Willen der Revolutionäre aufzwingt, daß sie jedoch in diesen autoritären Aspekten nur jenen „Spaß“ machen kann, den sadistische Neigungen entwickeln, und

so weiter! Aber alles das ist unvermeidlich, ist kapitalistisches Erbe und teilweise noch mehr: Erbe jahrtausendealter Klassenantagonismen; und erst durch und mittels der sozialen Revolution schaffen wir die Bedingungen, mit diesem schrecklichen Erbe fertig zu werden.

Daß es auch hier, in den Auffassungen von Baum über die Rolle der kleinen Gruppen im Befreiungskampf, nicht um die Meinung dieses oder jenes Referenten geht, daß wir es hier mit einer ganzen Strömung in der gegenwärtigen bürgerlichen Ideologie zu tun haben, erhellt nicht nur daraus, daß während des Kongresses noch andere, beispielsweise Jersel¹³², die gleiche Strategie entwickelten, sondern auch daraus, daß wir diese Konzeptionen heute überall in der sogenannten heimatlosen Linken antreffen können.

Wenden wir uns nun dem Referat von Hans Küng zu. Einerseits ist seine Darstellungsweise auch für einen Nicht-Christen noch am ehesten bildhaft-eindrucksvoll und folglich noch am ehesten massenwirksam. Andererseits verbinden sich in seinem Referat ultraradikale Kritik und Positivität gegenüber der bestehenden Ordnung, Opiat-Wirkung der Religion am eindrucksvollsten. Referieren wir zunächst etwas ausführlicher seinen Gedankengang:

Nach ihm ist das Wesentliche der christlichen Botschaft Jesus. Dieser war kein Mann des priesterlichen Establishments, kein politischer Revolutionär, kein Asket, kein frommer Moralist.¹³³ Man beachte: allein negative Kennzeichnung: Negative Dialektik à la Kierkegaard und Adorno! Er „sprengt ... alle Schemata: provokatorisch nach rechts und links ...“¹³⁴ Er hat nur eine Norm: „Das Wohl des Menschen“.¹³⁵ (Für uns Marxisten ist beinahe jeder dieser hier zitierten Gedankengänge eine Provokation, da er systemimmanent angelegt ist.) Darum brach er gegebenenfalls Gesetze, relativierte heilige Traditionen. Er war für die Liebe, die fromm und vernünftig ist, keinen, auch den Gegner nicht ausschloß. Er erstrebte „Veränderungen der Gesellschaft durch Veränderung des Einzelnen“.¹³⁶ Darum identifizierte er sich mit „den armen Teufeln“ aller [137] Art, den Unmoralischen, politisch Kompromittierten, gesellschaftlich Ausgestoßenen, den Ketzern, dem gemeinen Volk. Sein Wirken, von auffälligen Taten begleitet, war so Zeichen für das Kommende, eine beispiellose Herausforderung des Bestehenden. So war er als Person ein Signal. Die Hüter der Ordnung mußten ihn liquidieren. Er starb den schmachvollsten Tod, war dabei ganz und gar gottverlassen. Aber dann auferstand er und widerlegte seine Feinde. Sein Weg war richtig. Gerade des Kreuzes, seines Todes wegen ist das klar. Darum ist das Kreuz das Zentrum dieser Botschaft.

Was bedeutet das heute? Christlicher Humanismus sei mit dem Preis des Todes erkaufte: Leben kommt aus dem Tode. Christliches Wirken hat Sinn dort, wo die Vernunft kapitulieren muß, „auch in sinnloser Not und Schuld“.¹³⁷ Muß die Vernunft vor Vietnam kapitulieren? Prallen hier nicht aufeinander die „Vernunft“ des Profits, des Imperialismus und die des Freiheitswillens eines kleinen Volkes? Wo steht Küng in dieser Frage? Uns interessiert nicht seine Theodizee, die wir gerade referierten. Er meint: Die Weltprobleme sollten nicht überspielt, Recht nicht überflüssig gemacht, Macht nicht abgeschafft werden.¹³⁸ Aber Jesus umgreife Recht und Macht, „relativiert sie radikal“¹³⁹, macht dadurch den Menschen mitmenschlich, so daß er zum Rock auch noch den Mantel gibt.¹⁴⁰ Wie: Relativiert Jesus auch Nixon und die gemordeten Kinder Vietnams? Ist *das* der Sinn von Religion? Hat der Marxismus mit seiner Religionskritik nicht tausendmal recht?

Solche schönen Worte Küngs muß man doch mit der Wirklichkeit konfrontieren. Das Wort vom Leben, das aus dem Tode kommt, steht doch in gefährlicher Nachbarschaft zu einer Ideologie, die in der Periode von 1933-1945 nicht nur Deutschland gefährdete. Kommt es unter unseren heutigen Bedingungen wirklich darauf an, den Sinn christlichen Wirkens gerade unter Bedingungen zu erklären, wo die Vernunft kapitulieren muß? Wäre es nicht wirklich wichtiger, sich mit der Not und der Schuld auseinanderzusetzen, die durchaus *Sinn* hat, nämlich den Sinn des Profitstrebens? Relativierung von Recht und Macht im Namen von Chri-

stus, das ist Relativierung von Kapitalismus und Sozialismus, und das angesichts der in der ganzen Welt tobenden Kämpfe zwischen beiden Systemen. [138] Der eine ist einen Zehner, der andere einen Groschen wert. Das orientiert doch auf einen dritten Weg, orientiert doch weg von den wirklich zentralen Fragestellungen, die uns allen aufgegeben sind.

Diese Orientierung auf einen mythologischen dritten Weg kommt auch in den nächsten Worten Künigs zum Ausdruck. Jesu Botschaft sei in „der bürgerlichen wie in der marxistischen Gesellschaft“ (solche unexakten Termini kommen bei König des öfteren vor; sie verraten seine Unkenntnis des Marxismus – R. St.) „nicht zumutbar“. Solch eine Botschaft sei kein tröstendes Opium. „Viel radikaler als andere Programme weist sie ins Diesseits ein, ist sie Veränderung auch dort, wo die Herrschenden die Beherrschten, die Institutionen die Personen, die Ordnung die Freiheit, die Macht das Recht zu unterdrücken drohen.“¹⁴¹ Solche falsche Diagnose, solches unkritische Hantieren mit Begriffen wie Macht, Recht, Freiheit, solche folgenlose Güte soll kein Opium fürs Volk sein?

Die Kirche sei zu dem Zwecke aktiv, „in einer Solidarität der Liebe die Ungleichen“ zusammenzuführen.¹⁴² Da also hätten wir sie: die Klassenharmonie zwischen Flick und den Ausgebeuteten des Flick-Konzerns. Die Botschaft sei geistige Vorgabe, lasse in die Menschen „schon jetzt ... hereinbrechen, was schließlich bei aller Leitung der Menschen nicht durch die Leistung der Menschen – weder durch den Fortschritt der bürgerlichen Gesellschaft noch durch die Errungenschaften einer klassenlosen Gesellschaft“ (wieder ein kennzeichnender falscher Ausdruck: welcher Marxist behauptet, daß es bereits eine klassenlose Gesellschaft gebe? – R. St.), „sondern als Geschenk des vollendeten Gottes gegeben wird ...“¹⁴³

Wir fragen wieder: Ist das kein Opium? Die „schöne Vision“ eines dritten Weges und dritten Zieles soll den realen Weg aus den gesellschaftlichen Problemen unserer Zeit abschneiden. Das ist Positivismus. Bitte, es hört sich direkt so an: „... selbst dort“ verpflichte das Christentum seine Anhänger zu einem „Durchhalten, wo es nicht vorangeht, wo weder die soziale Evolution noch die sozialistische Revolution die Spannungen ... überwinden könne“.¹⁴⁴ Das sei konkreter als Buddha, Moses, Mohammed, Marx, Freud. Diese christliche Botschaft habe die Welt verändert, wenn auch nicht tief genug, [139] doch sie wird sie erneut verändern.¹⁴⁵ Da möchte man doch wirklich ausrufen: Nun schlafet also ruhig weiter! *Solche* Religion hat Heine das „Eiapoepia“ genannt. Mit vollem Recht.

Am Schluß wollen wir noch auf Johann Baptist Metz eingehen. Er genießt in der Öffentlichkeit den Ruf, ein Mann der Linken zu sein. Hält dieser Ruf angesichts dessen stand, was seine Rede auf dem Kongreß bot? Metz sprach zunächst von einer nachidealistischen Ideologiekritik. Was meint er damit, etwa den Marxismus? Wohl kaum, denn plötzlich meint er, „Wissenssoziologie“ habe alle Ideen und Begriffe, also auch Idee und Begriff Gottes, „auf ihr soziales Interesse und ihre sozialgeschichtlichen Zusammenhänge hin bestimmt und dechiffriert ...“¹⁴⁶ Zwar befreie die göttliche Botschaft von diesen gesellschaftlichen Determinanten, aber Theologie müsse gesellschaftliche Bezüge beachten und sei in diesem Sinne stets politisch. Auch die Kirche sei notwendig immer politisch, auch wenn sie politisch nicht Stellung nähme. Dies müsse deutlich gemacht werden, um zu verhindern, „daß sich die Kirche unkontrolliert und unkritisch mit bestimmten politischen Ideologien identifiziert ...“¹⁴⁷ Wir meinen allerdings, daß dies so unkontrolliert und unkritisch gar nicht war, wie sich das hier in den Worten von Metz ausnimmt. Was, beispielsweise, widerfuhr denn in der Geschichte der christlichen Religionsgemeinschaften den Kritikern solchen Verhaltens?

Die Argumentation von Metz ist sehr stark durch Herbert Marcuses „Triebstruktur und Gesellschaft“ und durch die Blochschen Vorstellungen geprägt. Metz meint also, die Kirche repräsentiere „gefährliche Freiheitserinnerungen in den ‚Systemen‘ unserer emanzipatorischen Gesellschaft“.¹⁴⁸ Das hört sich sehr progressiv an. Aber schauen wir uns das genauer

an: Was ist das, die emanzipatorische Gesellschaft? Auf Seite 91 nennt Metz die kapitalistischen, auf Seite 92 die Entwicklungsländer. Die sozialistischen Länder spart er aus. Was bedeutet das? Die Argumentation ist vielsinnig: *Erstens* kann sie bedeuten, daß der Sozialismus keine emanzipatorische Gesellschaft ist, aber dennoch gefährliche – für wen gefährliche? – Freiheitserinnerungen repräsentiert; *zweitens* kann sie bedeuten, daß er darum keine emanzipatorische Gesellschaft ist, weil er keine gefährlichen Freiheitserinnerungen mehr repräsentiert (nicht mehr [140] oder noch nicht?); *drittens* kann sie bedeuten, daß der Kapitalismus von Freiheitserinnerungen gefährdet sei, *viertens* aber auch, daß der Sozialismus eine emanzipatorische Gesellschaft ist, weil er gefährliche (wiederum: für wen?) Freiheitserinnerungen repräsentiere. Von Marcuse/Freuds kulturtheoretischen Mythen einmal ganz abgesehen, die darin stecken, herrscht da doch völlige Unklarheit. Ebenfalls von Marcuse und Bloch beeinflusst, heißt es bei Metz: Das Christentum enthalte eine gewisse Antizipation für die Zukunft der Hoffnungslosen.¹⁴⁹ Es sei eine „gefährliche und befreiende Erinnerung“.¹⁵⁰

Aber welches Christentum ist hier gemeint, das des Petrus Waldes oder das des heiligen Dominicus? Und weiter: Offenbart sich Christentum hier nicht als Befriedigung eines Trostbedürfnisses? Das wäre eine schöne Bestätigung der Religionskritik bereits des jungen Marx. Diese Erinnerungen durchbrächen den Zauberkreis des herrschenden Bewußtseins, seien subversive memoria, und die Kirche sei ihre Öffentlichkeit.

Das stimmt doch gar nicht. Wo revolutionäres Bewußtsein aufbricht, geschieht es doch nicht in der Kirche, sondern gegen sie. Und der Marxismus ist doch nicht unbewußtes, nur ins Bewußtsein gehobenes Christentum. Aber im Lichte solcher behaupteten christlich-subversiven Erinnerungen erscheinen – da wird die Sache „parteilos“ – „alle politischen Ordnungen prinzipiell als Freiheitsordnungen, das politische Ethos der prästabilisierten Ordnung erweitert sich unter ihr zu einem politischen Ethos der freiheitlichen Wandlungen und Veränderungen“.¹⁵¹ Von da aus ist kein großer Sprung mehr nötig zu der Behauptung, die Kirche setze ihre kritische Kraft gegen alle totalitären Systeme ein.¹⁵² Aber fragen wir, wie es sich mit Franco und Opus Dei – beispielsweise – verhält? Die Kirche wende sich gegen alle Ideologien einer linearen, eindimensionalen Emanzipation.¹⁵³ Was heißt hier: totalitär, eindimensional? Marcuses negative Dialektik erweist sich in den Händen von Metz am Ende als seltsam versöhnend, positiv.

Es nimmt denn auch nicht wunder, wenn bei ihm *sekundäre* Freiheiten herausgehoben werden: Mitleid, Alt-werden-Können, Freiheit der Kontemplation.¹⁵⁴ Es wird fast politisch pervers: „Wer ... kann sein Verständnis von Freiheit noch mit jenen teilen, die nicht den emphatischen Tod in der vordersten [141] Front eines revolutionären Befreiungskampfes sterben ...“¹⁵⁵ Das ist schon bitter; in dem ganzen Buch finden wir ohnehin kein Wort von Vietnam, von Angola, von Mocambique. Versteht Metz so wenig von der „Hierarchie“ der Werte, daß ihm der Tod an Lungenkrebs im Krankenbett (umsorgt von der Medizin) erwähnenswerter erscheint als der jener Kreatur, die, bis aufs Blut gepeinigt, die „gefährlichen Freiheitserinnerungen“ nicht etwa nur des Christentums ernst nimmt? Was soll angesichts dessen die blasse Wendung gegen die Pseudo-Neutralität der Kirche hinsichtlich der Entwicklungsländer?¹⁵⁶ Wir dürfen doch nicht vergessen, daß Professor Metz in einem Lande lebt und lehrt, dessen Regierungen seit vielen Jahren jährlich an die Amerikaner Milliarden zahlten, Milliarden, die unmittelbar dem Krieg in Vietnam dienten. Stammten nicht Fabriken, die Herbizide für Vietnam herstellten, aus der Bundesrepublik? Kann man darüber schweigen, wenn man sich zur Frage des Freiheitskampfes nicht irgendwie allgemein, unverbindlich äußern will?

Wir hielten es für erforderlich, unseren Bericht über den Concilium-Kongreß mit einer gründlicheren Polemik zu verbinden. Sie war, das sei zugegeben, stellenweise äußerst hart. Vielleicht wird sie manchen unter den progressiven Katholiken empören, da er sich sagt, ange-

sichts der allgemeinen Lage in der katholischen Kirche sei die vom „Concilium“ vertretene Position schon besonders progressiv. Das würde nur zeigen, wie tief der Konflikt zwischen den katholischen und marxistischen Kräften im Politischen ist, die für Fortschritte in der heutigen Welt eintreten. Das zeigt, wie grundsätzlich und umfassend die politische Diskussion zwischen diesen Lagern geführt werden muß. Und vor allem zeigt die Kritik, daß es keinerlei Anlaß gibt, von der marxistischen Religionskritik auch nur ein Jota abzustreichen. Doch: wie sieht es aus mit heutigen protestantischer Theologie?

4.3. Marxismus und neuere protestantische Theologie

Wenden wir uns nunmehr den Entwicklungstendenzen in der neueren protestantischen Theologie zu.

[142] Notwendigerweise mußte sich das Christentum in seiner Last zweitausendjährigen Geschichte fortwährend neuen gesellschaftlichen Verhältnissen anpassen. Die Entstehung des Protestantismus selbst erklärt sich nur aus einem solchen historischen Umbruch, ist der Protestantismus doch zunächst die Form christlicher Religion, die unter den Bedingungen des sich herausbildenden Kapitalismus, mit seinen obersten Werten der Freiheit der Persönlichkeit und der nationalen Freiheit und Unabhängigkeit, erforderlich wurde.¹⁵⁷

Das heißt nicht, daß der Katholizismus sich in der Periode nach der Reformation nicht seinerseits den kapitalistischen Entwicklungsbedingungen angepaßt hätte. Es heißt auch nicht, daß der Protestantismus, im Rückgriff auf vorfeudale Elemente des Christentums, die er gegen den Feudalismus ins Feld führte, nicht auch Inhalte hätte, die mit bestimmten kapitalistischen Verhältnissen kollidierten. Doch darauf ist hier nicht näher einzugehen.

4.3.1. Die liberale protestantische Theologie

Das schon stärker entfaltete Bürgertum war in seiner revolutionären Periode nicht mehr protestantisch, sondern offen antireligiös. Unter den Schlägen seiner materialistischen Aufklärung und in Anpassung an gesellschaftliche Bedingungen, die durch eine starke Verwissenschaftlichung des Weltbilds der bürgerlichen Führungskräfte der Gesellschaft gekennzeichnet war, nahm auch der Protestantismus eine Gestalt an – in Form der liberalen Theologie –, die sich dieser Verwissenschaftlichung anpassen mußte. Wissenschaftliche Methoden, insbesondere solche der Philologie, der historischen Forschung, wurden auf die Erforschung selbst der eigenen Religion angewandt, aber unter dem Gesichtspunkt, den eigentlichen religiösen Kern dabei gegen wissenschaftliche Kritik zu sichern.

Zwar sollte alles aus dem theologischen Bereich ausgeschaltet werden, was nicht zum Wesen der Religion gehörte, aber dieser Wesenskern selbst mußte der wissenschaftlichen Kritik entzogen bleiben.

Für die Herausbildung der liberalen Theologie war nicht nur [143] der rasche Fortschritt der Wissenschaft, sondern noch ein zweiter Gesichtspunkt wesentlich:

Das etablierte Bürgertum nahm eine positive Stellung zu der sich herausbildenden bürgerlichen Gesellschaftsordnung ein. Folglich bedurfte es einer Theologie, eben der liberalen, die ebenfalls ein positives, versöhntes Verhältnis zur bürgerlich-kapitalistischen Wirklichkeit suchte.

Eine Theologie und Religiosität, die einerseits in so hohem Maße „wissenschaftlich“, andererseits probürgerlich sein mußte, war freilich bestenfalls etwas für „Gebildete“ und systembejahende Kräfte. Eine Kirche, deren Theologie so gestaltet war, konnte keinen wirklichen Einfluß auf die Volksmassen erlangen. Insbesondere mußte sich diese Theologie angesichts der täglichen Not des sich massenhaft herausbildenden Proletariats, der Wirtschaftskrisen und anderer tiefer gesellschaftlicher Erschütterungen von den Massen entfremden.

Aber selbst den Frommen im Lande mußte eine solche Theologie Stein des Anstoßes sein: Zu vieles auch an scheinbar unverzichtbar Christlichem ging in dieser liberalen Theologie über Bord. Am Ende erschien die Bibel nur noch als ein ethisches Lesebuch. Als Kern dieser liberalen Theologie blieb eine übermenschlich begründete Moral und das Gefühl des Widerspruchs zwischen Individuum und Welt, zwischen der Endlichkeit des individuellen Menschen und seiner Sehnsucht, diese Endlichkeit zu überwinden. Das war, alles in allem gesehen, recht wenig, was da vom Christentum übrigblieb.¹⁵⁸

Sowohl ausgesprochen klerikale reaktionäre Kräfte als auch die Männer der „Volkskirche“ brauchten ein völlig anderes den Massen besser zugängliches und ihrem Trostbedürfnis mehr entgegenkommendes Christentum. Diese recht verschiedenartigen Tendenzen bewirkten immerhin das Auftreten einer gegen den Liberalismus in der Theologie gerichteten Bewegung, deren Kern darin bestand, gegenüber den „profanen Wissenschaften“ die völlige Andersartigkeit, Unangemessenheit des Religiösen und seines Subjekts (bzw. Objekts) zu betonen. [144]

4.3.2. Allgemeine Krise des Kapitalismus und protestantische Theologie

Spätestens mit dem offenen Ausbruch der Krise des imperialistischen Systems brach jedoch auch diese Form von Religion zusammen. Die allgemeine Krise des Kapitalismus, die sich mit dem ersten Weltkrieg und der Oktoberrevolution machtvoll ankündigte, zeigte deutlich, daß wir eine Periode tiefer gesellschaftlicher Umbrüche erleben, daß wir dabei einen gesellschaftlichen Umbruch von prinzipiell anderer Qualität vollziehen, als sie allen anderen Revolutionen zukam. Erhob sich in den vergangenen Revolutionen für das institutionalisierte Christentum, also für die Kirchen, nur die Frage, sich jedesmal auf eine neue Gesellschaft der Ausbeutung und Unterdrückung einstellen zu müssen, so daß die sozialen Funktionen der Kirche beibehalten werden konnten, Instrument zur Sicherung von Ausbeutung und Unterdrückung zu sein, so steht die Kirche heute vor einer völlig anderen Frage. Erstmals sind gesellschaftliche Bedingungen herangereift, unter denen die Befreiung der Völker von Ausbeutung und Unterdrückung möglich ist und in den sozialistischen Staaten verwirklicht wird; und es ist eine Besonderheit dieses Kampfes, daß an ihm immer mehr Werktätige christlichen und sonstigen religiösen Glaubens teilnehmen. Die Versuche der Kirche, sich unter diesen prinzipiell neuen Bedingungen dem realen historischen Prozeß anzupassen und dabei die soziale Funktion der Kirchen aufrecht zu erhalten, sind grundsätzlich aussichtslos. Daraus ergibt sich eine tiefgehende Krise des religiösen Bewußtseins und seiner Institutionalisierung, also der Kirchen. Die gesamte moderne Theologie ist auf die eine oder andere Weise, bewußt oder unbewußt, durch den Charakter der Zeit geprägt, in der wir leben, durch die allgemeine Krise des Kapitalismus, durch den weltweit auf die Tagesordnung gesetzten Übergang zum Sozialismus.

Dies gilt für die reaktionären Formen des Reagierens von Theologen ebenso wie für politisch progressive und auch für Versuche der Antizipation, der geistigen Vorwegnahme dessen, was auf die gläubigen Menschen zukommt.

„Der erste Weltkrieg erschütterte die *Basis*, auf der man in der evangelischen Theologie vorwiegend gedacht hatte“, heißt [145] es im „Taschenlexikon Religion und Theologie“¹⁵⁹. Am Anfang der neuen Theologie steht der „Zusammenbruch des bürgerlich-idealistischen Denkens des 19. Jahrhunderts“, heißt es bei Zahrnt¹⁶⁰ – der Verlust der Illusion von einer „heilen“ bürgerlichen Welt, der sich im August 1914 in den Köpfen von Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich, Karl Jaspers vollzog. Barth rang mit der Frage, wie man unter solchen Bedingungen noch Pfarrer sein könne. Auch sein berühmtes Buch über den „Römerbrief“ des Apostels Paulus, das damals 1919 erschien und auch als ein Versuch gedacht war, den „Kreislauf vom Bösen zum Bösen, von der Reaktion zur Revolution“ durch die christliche Liebe zu be-

enden, war – ihm selbst gewiß nicht bewußt, aber dennoch faktisch – eine geistige Auseinandersetzung mit der Oktoberrevolution.¹⁶¹

Wenn wir die gesamte Theologie der letzten Jahrzehnte als ein Reagieren auf die Probleme der allgemeinen Krise des Kapitalismus, die Oktoberrevolution, die Probleme des weltweiten Übergangs zum Sozialismus verstehen müssen, wäre es freilich völlig verkehrt, die von manchen politisch-humanistisch reagierenden Kräften unter den Theologen vertretene Auffassung anzunehmen, daß die progressiven Kräfte innerhalb der evangelischen Kirche, innerhalb der christlichen Bekenntnisse eine besonders starke Bedeutung erlangt hätten. Es ist bekannt, daß beide Kirchen massiv konterrevolutionär wirkten, sich sogar als Wegbereiter zum Faschismus und des Krieger betätigten.

4.3.3. „Dialektische“ Theologie

Theologisch-theoretischer Ausdruck der erwähnten Krise ist im Protestantismus das, was heute den Namen „dialektische Theologie“ trägt. Sie ist die Theologie einer Welt, das falsche Bewußtsein einer Welt, die aus den Fugen geraten ist. Der erste Weltkrieg hatte die Illusionen der liberalen Theologen zerstört. Der Verrat der sozialdemokratischen Führung zu Beginn des ersten Weltkrieges bedeutete auch eine Krise des sozialdemokratisch orientierten religiösen Sozialismus. Eine ganze Anzahl führender Pfarrer und Theologen gelangte unter der Wucht dieser Schläge zur Auffassung, für eine apokalyptische Zeit sei [146] auch ein apokalyptischer Glaube nötig. Die liberale Theologie war so ausgehöhlt, daß, wenn man nicht zum Atheismus überlaufen wollte, eine völlig andere Form der Theologie notwendig war. Weil die Zeit so verzweifelt war, sollte gerade der Glaube neue Hoffnung nähren. Im Rückgriff auf gewisse Traditionen sowohl der katholischen Kirche als auch des Protestantismus, auf Traditionen, wie sie beispielsweise durch Tertullian und Kierkegaard gekennzeichnet sind, schufen vor allem Karl Barth, Emil Brunner, Eduard Thurneysen die neue, die dialektische Theologie.

Ihre wichtigsten Aussagen könnten wir für unseren Zweck folgendermaßen zusammenfassen:¹⁶²

Zum Unterschied von der (vor allem) katholischen Theologie, die vom Menschlichen, vom Diesseitigen eine Brücke zu Gott schlage, müsse davon ausgegangen werden, daß es grundsätzlich keinen Bezug zwischen Menschlichem und Göttlichem gibt¹⁶³. Vor Gott sei der Mensch nichts. Gott sei für den Menschen unerreichbar, von ihm selbst absolut verschieden.

Gott und Mensch, Gott und Welt sind also so weit voneinander getrennt, daß „innerweltliche“ Theorie und Kritik ihn überhaupt nicht erreichen kann. Wir haben es also mit einer absoluten Diskontinuität zwischen Welt und Gott zu tun, so daß keinerlei Verbindung zwischen beiden Bereichen hergestellt werden kann. Der Gott anderer Theologien, der Gott, der durch eine Verbindung von Mensch und Jenseits zustandekomme, ist nach Ansicht der Vertreter der dialektischen Theologie jener Gott, den Feuerbach und Marx mit ihrer Kritik völlig richtig treffen. Der Kampf müsse also gegen jede Art von Theologie geführt werden, die vom Diesseits aus durch Analogieschlüsse oder durch Verabsolutierung wesentlicher Eigenschaften des Menschen zu Gott kommen wolle. Solche Theologie sei tatsächlich Vergottung des Menschen, d. h. Heidentum.

Auch der Liberalismus in der Theologie sei heidnisch, weil er im Grunde eine Versöhnung von Religion und Welt bewirke, weil er die religiösen Auffassungen dem Kriterium der philologischen und historisch-kritischen Methoden unterordne. Die einzige wirkliche Verbindung des Menschen zu Gott bestehe in der Verneinung alles Diesseitigen und Menschlichen. Gott sei die Antithese, das Paradoxon. Folglich sei die Be-[147]ziehung des Menschen zu Gott notwendig krisenhafter Art. Das bedeutet zugleich, daß der Mensch den Zugang zu diesem Gott nur in den von ihm selbst tief erfahrenen Krisen gewinne. Daraus folge zugleich,

daß die Aufgabe der Religion nicht darin bestehen könne, sich mit der Welt zu versöhnen. Vielmehr komme es darauf an, diese Welt zu verändern.¹⁶⁴

Aus dieser dialektischen Theologie gibt es einige nicht unwichtige Folgerungen, die die Anhänger von Barth gezogen haben. Weil Wissenschaft und Technik sich nicht mit dem eigentlichen Bereich des Religiösen, mit Gott, sondern mit der diesseitigen Welt befassen, könne man ein durchaus positives Verhältnis zu Wissenschaft und Technik gewinnen. Die Theologie muß sich jedoch ausdrücklich davor hüten, auf die eine oder andere Weise einen Bruderbund mit der Wissenschaft und der Technik einzugehen. Die materialistische Philosophie sei durchaus eine Philosophie dieser Welt. Nur bestehe zwischen dieser Welt und ihrer Philosophie, also dem Materialismus einerseits und der christlichen Religion andererseits, ein unüberbrückbarer Graben, so daß hier gar keine Möglichkeit bestehe, daß Materialismus und materialistische Kritik an Religion in irgendeiner Weise das so verstandene Christentum treffen.

Es sei darum auch völlig überflüssig, es sei sogar falsch, wenn Christen gegen den Materialismus polemisierten. Wenn sie polemisierten, gestünden sie ja ein, daß Gott durch die materialistische Philosophie verwundet werden könne. Die dialektische Theologie vermeint also, sie könne den Angriffen auf die Religion mit Ruhe entgegensetzen. Alle Kämpfe der Geschichte um die Religion seien im Grunde genommen relativ, sie hätten nicht die wirkliche Religion, den wirklichen Gott getroffen. Die frühere Religionskritik, insbesondere die des Marxismus, sei völlig richtig, weil sie eine Religion getroffen habe, die Menschenwerk gewesen sei. Der Marxismus und sein Vorläufer Feuerbach hätten völlig zu Recht den anthropomorphen Charakter dieser falschen Religion, dieser falschen Theologie angegriffen. Der wahre Gott aber und die Bibel seien über diese Kritik erhaben.

Indem die vergangene, vor allem marxistische Religionskritik einen heidnischen Gott, den vergötzten Menschen angegriffen habe, stünden sie sogar in mancher Hinsicht der wirklichen Theologie näher als die vergangenen Theologen. Ihre Kritik habe wirklicher Theologie dabei geholfen, den Wesenskern des wirklichen Christentums freizulegen. Wenn marxistische Religionskritik Gott getötet hätte, so hätte sie einen Gott getötet, der Menschenwerk war. Aber den wirklichen Gott, den Gott des Christentums, habe sie nicht erreicht.

Bultmanns Theologie¹⁶⁵, unter dem Schlagwort von der „Entmythologisierung“ bekannt geworden, ist nicht, wie oberflächliche Kenner seiner Lehren glauben, ein theoretischer Fortschritt. Bultman trennt sich von Barth nicht deswegen, weil Barth die historisch-philologischen Methoden der liberalen Theologie preisgibt – dies wäre ja ein progressives Motiv gewesen –, sondern weil er die historische Relativierung der Bibel benutzen wollte und benutzte, um im Stile der Heideggerschen Ontologie die Religion zu rechtfertigen: Mythologie redet „weltlich“ – in Heideggers Sprache: „uneigentlich“ – vom „Unweltlichen“ – d. h. heideggerisch: vom „Eigentlichen“. Durch Interpretation im Stile der Heideggerschen Existenzphilosophie soll „Entmythologisierung“ das theologisch Wesentliche vom Weltlichen trennen. Hinter den – relativen, in mythologische Formen gekleideten – biblischen bzw. historischen Erscheinungen (dem „Seienden“ Heideggers) verborgen wirkt das göttliche Wesen (Heideggers „Sein“). Barths Theologie orientierte sich am „Existentialismus“ Kierkegaards, Bultmanns Theologie an demjenigen Heideggers. Es ist ein Gegensatz innerhalb der gleichen, subjektivistischen und reaktionären Philosophie, die in der Periode der allgemeinen Krise des Kapitalismus Grundstimmungen bürgerlicher und kleinbürgerlicher Schichten ausdrückt.

Bevor wir uns der Kritik dieser Auffassungen zuwenden, möchten wir wenigstens noch sagen, daß diese Barthsche Theologie durch einen seiner Schüler, den von den Nazis ermordeten Theologen Dietrich Bonhoeffer, weiterentwickelt worden ist. Bonhoeffer¹⁶⁶ erkannte rich-

tig, daß die Geschichte der Religion eine solche des Rückzugs vor der Wissenschaft sei. Die Massen seien antireligiös. Also müsse der Christ, wenn er die Massen erreichen wolle, das Christentum nichtreligiös erklären. Die traditionelle Bereitschaft der Massen, ihre Probleme im Rückgriff auf Religion zu deuten oder zu verstehen, sei ver-[149]schwunden. Gott sei als Arbeitshypothese aus ihrem Bewußtsein verschwunden. Er sei nicht mehr der Deus ex machina, der in sein Recht dann eingesetzt werde, wenn die Wissenschaft oder die Menschen selbst vor irgendwelchen noch nicht gelösten Problemen stünden. Es gebe nur noch wenige Restbereiche, wie das individuelle Trostbedürfnis im Falle schwerer Schicksalsschläge, die den Menschen dazu veranlassen könnten, nach Gott zu rufen. Aber die Zeit werde kommen, und der Mensch werde es lernen, auch mit diesen Problemen ohne Gott fertig zu werden. Also sei es notwendig, das Christentum für Atheisten atheistisch darzulegen.

Die Welt also sei mündig geworden¹⁶⁷, sie benötige keinen göttlichen Vormund mehr. „Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden, ohne Zuhilfenahme der ‚Arbeitshypothese: Gott‘.“¹⁶⁸

Menschen würden auch ohne Gott mit den Problemen der Schuld, des Leidens und des Todes fertig. Es sei nicht wahr, „daß nur das Christentum eine Lösung für sie hätte“.¹⁶⁹ Bonhoeffer verwies darauf, daß der Mensch nur in Gemeinschaft mit anderen Menschen zu sich selbst komme, aufhöre, Fragment zu sein.¹⁷⁰ Er erkannte, daß Unkenntnis, indem an die Grenzen unseres Wissens Gott als „Lückenbüßer“ gesetzt werde¹⁷¹, eine Quelle der Religion ist. Die gesellschaftlichen Wurzeln der Religion erkannte er indessen nicht. Er wandte sich gegen diesen „Lückenbüßer-Gott“, denn mit dem Fortschritt der Wissenschaft verliere dieser seine Qualitäten: „Es ist mir wieder ganz deutlich geworden, daß man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis fungieren lassen darf; wenn nämlich dann – was sichtlich zwangsläufig ist – sich die Grenzen der Erkenntnis immer weiter hinausschieben, wird mit ihnen auch Gott immer weiter weggeschoben und befindet sich demgemäß auf seinem fortgesetzten Rückzug. In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen“.¹⁷² Bonhoeffer fordert also einen Glauben, der nicht mit der Wissenschaft in Konflikt geraten könne. „Das ‚Jenseits‘ Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens ... Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“¹⁷³ Also fordert Bonhoeffer, die Welt zu erkennen, die Gesetze der Natur und – er erhebt sich über den Neukantianismus – die [150] „Gesetze, nach denen die Welt in Wissenschaft, Gesellschaft und Staatsleben, Kunst, Ethik, Religion lebt und mit sich fertig wird“.¹⁷⁴

Wenden wir uns nunmehr der Kritik der Auffassungen der „dialektischen Theologie“ zu.

4.3.4. Zur Kritik der „dialektischen“ Theologie

Mancher mag uns die Frage stellen, ob es denn wirklich notwendig für Marxisten sei, sich mit der Religion auseinanderzusetzen. Begehen die Marxisten nicht einen großen Fehler, wenn sie sich gegen die Religion wenden? Drückt sich darin nicht auf verborgene Weise aus, daß die Marxisten von der Religion nicht loskommen? Sind sie innerlich so wenig mit ihr fertig geworden, daß sie immerfort gegen sie kämpfen müssen, obwohl sie doch eigentlich sagen müßten: Laßt das doch. Es genügt doch, die Welt zu verändern, die ein religiöses Bewußtsein hervorbringt. Werden die Bedingungen beseitigt, die einen Menschen erzeugen, der der Religion bedarf, so stirbt die Religion von selbst ab.

Richtig an diesem Argument ist, daß für uns die Auseinandersetzung mit der Religion dem konkreten Klassenkampf, dem Kampf gegen das System der Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen untergeordnet ist. Aber der Kampf gegen dieses System ist um so erfolgreicher, je klarer die Einsicht des handelnden Menschen in die wirklichen gesellschaftlichen Bedingungen der Existenz, der Entwicklung und des Untergangs dieses

Systems ist. Wäre nun die Religion nur Ergebnis intellektuellen Betrugs – wie es manche bürgerlichen Aufklärer meinten – oder wäre sie nur Unsinn, so wäre sie möglicherweise schon darum ein ernstes Hemmnis im Befreiungskampf des Menschen und müßte ihrer selbst wegen bekämpft werden. Aber Religion ist nicht Ergebnis von geistigem Betrug, ist nicht einfach Unsinn. Sie spiegelt durchaus Beziehungen des Menschen zur wirklichen Natur und zur wirklichen Gesellschaft wider. Aber sie spiegelt diese Beziehungen falsch wider und entstellt damit den Sinn des Lebens und des Wirkens für ein sinnvolles Leben. Das behindert tatsächlich den Befreiungskampf und macht die Auseinander-[151]tzung mit der Religion darum nötig, weil wir diesen Befreiungskampf so erfolgreich wie möglich führen wollen.

Begründen wir diesen Vorwurf etwas näher. Barth und andere sehen die Wurzel der Religion in der Nichtbewältigung individueller Krisen, in dem hierin aufbrechenden Trostbedürfnis des Menschen. Das fügt sich freilich gut ein in die Darstellung der Wurzeln der Religion, die der junge Marx, Feuerbach folgend, in der oben behandelten „Einleitung“ zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie gab; und es muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Religion hier durchaus an den Menschen gebunden, menschlichen Ursprungs ist, auch in der dialektischen Theorie Barths. Bonhoeffer freilich macht drauf aufmerksam, daß auch dies als Basis für Religion zu schwach sei. Es sei mit der Entwicklung von individuellem Bewußtsein von solch wissenschaftlicher Art zu rechnen, daß es ermögliche, jenes Trostbedürfnis, das im Angesicht individueller Krisen und Katastrophen aufbrechen muß, auf nichtreligiöse Art zu befriedigen.¹⁷⁵

Tatsächlich vertieft die bürgerliche Gesellschaftsordnung eine bereits vorher – auf der Grundlage des Privateigentums an den Produktionsmitteln und der darauf beruhenden Aufspaltung und Konfrontation der Menschen untereinander – sich herausbildende Tendenz: Jeder Eigentümer an Produktionsmitteln sieht in dem anderen seinen Konkurrenten, der als solcher seine Existenzgrundlage bedroht. Jeder ist der Feind des anderen. Die Nichteigentümer, als vom Besitzbürgertum ausgebeutete und unterdrückte Klasse, sind ebenfalls Feinde. So entwickelt sich ein Individualismus, der im Mitmenschen die Grenze der eigenen Rechte und der eigenen Freiheit, die Negation des eigenen Ich sieht. Auf dieser Grundlage entwickeln sich die Überhöhung des einzelnen und die Wolfsmoral der bürgerlichen Gesellschaft. Es kommt zu einer tiefen Krise im Verhältnis des einzelnen zu den anderen Menschen. Wirkliche Menschengemeinschaft wird von der Basis her unmöglich, ist aber doch, um überhaupt menschliches Leben zu ermöglichen, notwendig. Wir haben es mit einer objektiv begründeten tiefen Krise von Individuum und Gemeinschaft zu tun. Die Vereinzelung des Individuums, die zugleich seine seelisch-geistig-kulturelle Verarmung darstellt, wirft ihn in allen Grundfragen der [152] eigenen Existenz auf das nackte Ich zurück. Nicht mehr in der Gemeinschaft mit anderen Menschen, nicht mehr in der Tatsache, daß er in diesem Strom menschlicher Gemeinschaft lebt, Teil von ihr ist, daß sie ihn überdauert, daß er durch sein Wirken in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft in ihr über seinen Tod hinaus weiterlebt, sieht er den Sinn seines Daseins, sondern er empfindet dieses Dasein als von Anfang an durch die unausweichliche Tatsache des eigenen Endes, des Todes überschattet, deutet sein Dasein von Anfang an als prinzipiell tragisch. Der Mensch ist nicht mehr fähig, ein natürliches und gesellschaftliches Verhältnis zu Problemen zu gewinnen. Er ist nicht mehr fähig, natürlich und gesellschaftlich bedingte Krisen auf natürliche und gesellschaftliche Weise zu nehmen, sie mit den Mitteln der Natur- und Gesellschaftswissenschaften zu erkennen zu versuchen, ihre Wurzeln nach Möglichkeit zu beseitigen und auf diese Weise das Problem der Bewältigung von Krisen anzugehen. Sahen die frühen, noch revolutionären bürgerlichen Theoretiker und Dichter ihre Aufgabe darin – besonders deutlich ausgedrückt in Goethes „Faust“ und in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ –, das Leben und die Entwicklung des einzelnen, seine Tragödien inbegriffen, in den Zusammenhang einer im großen und ganzen sich auch durch Tra-

gödien letztlich vorwärtsentwickelnden Menschengemeinschaft zu stellen, so sieht der Mensch der untergehenden kapitalistischen Ordnung nur noch Krisen. Krisen überall: Krisen des Systems, Krisen der Wissenschaft, Krisen der Religion, Krisen des Individuums. Dieses Individuum wird dabei zur eigentlichen „Existenz“ verabsolutiert, so daß wir es schließlich mit „Krisen der Existenz“ zu tun haben, wo es sich nur um die Krise des Kapitalismus handelt.

Obgleich die kommunistische, die klassenlose Gesellschaft niemals alle individuellen Krisen und Tragödien wird aus der Welt schaffen können und auch nicht vor gesellschaftlichen Rückschlägen gefeit sein wird, wird es doch in zunehmendem Maße darum gehen, bewußt nach der Erkenntnis jener natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen zu suchen, die zur Vermeidung und, wenn dies nicht möglich ist, zur Bewältigung solcher Krisen und Tragödien beitragen können. Gerade darum aber werden die in solchen Krisen unter *heutigen* Bedingungen ohne Zweifel aufbrechenden Ansatzpunkte religiösen Trostbedürfnisses in der klassenlosen Gesellschaft immer mehr absterben.

Wenn also Barth eine „Lösung“ solcher Krisen in der Illusion der Religion sucht und sich damit genau im Rahmen der von Marx kritisierten Religion bewegt – wenn er gerade hierin erweist, wie sehr Religion falsches Bewußtsein, falsche Form geistiger Aneignung und Bewältigung der Welt ist, wenn er gerade hierin eine Verdoppelung der Welt vornimmt, wobei das „Diesseits“ die Welt der Krise und das „Jenseits“ die krisenfreie Welt ist, so orientiert der Marxismus auf die Bewältigung der „diesseitigen“ Krisen im „Diesseits“, lehnt er die Ausflucht vor der „diesseitigen“ Krise in eine illusionäre, „jenseitige“ krisenfreie Welt als inhuman ab.

Das Problem läßt sich auch auf andere Weise noch näher erläutern.

Es wird sicherlich anerkannt, daß gesellschaftliches Leben nicht möglich ist, ohne bestimmte zwischenmenschliche Beziehungen herzustellen, die nicht nur unmittelbare Beziehungen produktiver Art sein können. Es hat sich historisch beispielsweise der Bereich der Ethik und Moral entwickelt. Religiöse Menschen meinen oft, ohne Religion, ohne den Glauben an eine dem historischen Prozeß, dem relativierenden Wirken des Menschen entzogene Sphäre seien wirkliche Ethik und Moral nicht möglich. Je nach der Klassenbindung solcher Menschen werden auf der Grundlage dieser Auffassung dann ethische und moralische Normen herausgearbeitet und religiös begründet, die die Verteidigung der bestehenden Ordnung oder auch den Kampf gegen sie moralisch motivieren. Bisweilen handelt es sich aber auch um eine Ethik und Moral, die von den historischen und gesellschaftlichen Ausgangsbedingungen so sehr abstrahieren, daß diese Ausgangsbedingungen kaum noch erkennbar sind, um eine Ethik und Moral also, die auf konkrete gesellschaftliche Verhältnisse in der Regel nur so anwendbar sind, daß sie zur Abstützung der herrschenden Verhältnisse bei Abschwächung einiger ihrer schlimmsten Übel taugen. Die Tatsache, daß es möglich ist, gestützt auf die Religion sowohl systemstabilisierende als auch systemkritische Ethik und Moral [154] zu formulieren, zeigt bereits den relativen, historischen, klassengebundenen Charakter solcher Moralnormen. Es ist letztlich nicht möglich, auf dem Boden solcher Moral stehend etwas darüber auszumachen, welche der beiden gegeneinander kämpfenden Klassen sich historisch im Recht befindet. Heraus kommt: Recht hat, wer zufällig stärker ist.

Die angeblich außerhistorische und menschenunabhängige Moral ist in Wahrheit also recht diesseitig.

Tatsächlich hatten die Menschen schon Verhaltensweisen untereinander ausgebildet, bevor Religion entstehen konnte. Solche zwischenmenschlichen Verhaltensweisen sind durch die materiellen Lebensbedingungen der Menschen selbst determiniert: Im Gegensatz zu modi-

schen Aggressionstheorien muß der Mensch, gerade wegen seiner unspezialisierten Anlagen, seiner Schwäche allen natürlichen Feinden gegenüber, um fortexistieren zu können, kooperativ solidarische Verhaltensweise als ursprüngliche herausbilden. Die sexuell begründete Aggressionstheorie mancher heutiger Psychoanalytiker und Verhaltensforscher stimmt nicht nur nicht für den Menschen, sondern sie stimmt nicht einmal für heute existierende Primaten. Die Aggressivität ist historischen, relativ späten Ursprungs, hängt mit der Herausbildung der Klassen, der Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen zusammen. Dies gilt auch für das, was manche „Besitztrieb“ nennen, für das Konkurrenzprinzip, für den Egozentrismus des heutigen, bürgerlich-individualistisch verunstalteten Menschen.

Die Klassenmoral der Arbeiter hat dagegen handfeste, materielle Gründe. Der klassenbewußte Arbeiter ist nicht aus Edelmut selbstlos, opferwillig, solidarisch, sondern weil er erkennen muß, daß er allein, im System des Kapitalismus, machtlos ist, daß er nur in solidarischer Gemeinschaft mit anderen, nur bei Selbstlosigkeit in dieser Solidarität, nur bei der Bereitschaft des einzelnen zur Aufopferung für die Gesamtheit imstande ist, den Sieg über den Kapitalismus zu erzielen. Wo in der Arbeiterklasse diese Tugenden fehlen, unterliegen die Arbeiter selbst im täglichen ökonomischen und sozialen Kampf. Die Bedürfnisse des Kampfes selbst erlegen der Arbeiterklasse also bestimmte Tugenden auf. Es bedarf keiner Religion, um die Ethik und Moral der Arbeiterklasse zu begründen.

[155] Ähnlich lassen sich die Probleme der Sexualmoral, wie sie heute vorherrscht, die Probleme der Ungleichberechtigung von Mann und Frau aus dem Privateigentum, aus dem Erbrecht erklären. Friedrich Engels hat sich darüber ausreichend in seiner Schrift „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“ geäußert.

Moral, wie sie heute in den unterschiedlichen Klassenkräften anzutreffen ist, läßt sich also ohne Rest gesellschaftswissenschaftlich-historisch erklären. Es bedarf dazu keiner Religion. Im Gegenteil, sehr oft erweist sich der Versuch, Moral und Ethik religiös zu begründen, als Methode, Klasseninteressen der unterdrückenden und ausbeutenden Klassen mit religiösen Mitteln abzuschirmen und abzustützen. Hier zeigt sich eben, daß Religion als falsches Bewußtsein im Befreiungskampf schädlich wirken kann, und warum wir Marxisten zur Auseinandersetzung mit der Religion verpflichtet sind.

Kommen wir danach zur mehr ins einzelne gehenden Kritik an der Barthschen Theologie. Die dialektische Theologie erweckt den Eindruck einer wirklichen Trennung von Welt und Gott. Ist eine solche wirkliche Trennung möglich, wobei einerseits die Welt einer materialistischen Philosophie und Wissenschaft überwiesen und zugleich eine davon völlig verschiedene, autonome, letztlich göttliche, also höherwertige Wirklichkeit abgetrennt wird?

Es gibt keine materialistisch orientierte Wissenschaft der Welt, wenn die wesentlichen Zusammenhänge dieses Seins in das Jenseits transponiert werden. Vielmehr haben wir es im Grunde genommen mit einem positivistischen Wissenschaftsbegriff zu tun, der hier in religiöser Gewandung auftritt.

In heutiger protestantischer Theologie treffen wir anscheinend auf die Wiederbelebung einer These des Gegners von Thomas von Aquin, Sigers von Brabant¹⁷⁶, der These, daß es zwei Wahrheiten und folglich zwei Erkenntnisweisen gebe. Diese Wiederbelebung findet in Barths dialektischer Theologie, seiner dialektischen Entgegensetzung von Menschlichem und Göttlichem ihre Basis.

Es darf bei der Beurteilung dieses Sachverhaltes nicht vergessen werden, daß die Theologie des Siger von Brabant, seine Theorie von den zwei Wahrheiten, ausgesprochen wurde zu [156] jener Zeit, da sich im Schoße des Feudalismus die frühbürgerliche Form der Kultur und Ideologie herausbildete. Es darf nicht vergessen werden, daß sich in dieser Theologie der

Kampf des frühbürgerlich Neuen gegen die scholastische Theologie des Feudalzeitalters ausdrückte; daß frühbürgerliche Kräfte in dieser Theologie, in der Theorie der zwei Wahrheiten und zwei Erkenntnisweisen, nach einem Wege suchten, wie sie das sich gerade entwickelnde naturwissenschaftliche Forschen aus den Fesseln der Scholastik befreien konnten. Die heutige Wiederbelebung dieser Zwei-Wahrheiten-Theorie hat einen geradezu entgegengesetzten Sinn: Es soll unter dem Anschein, der wissenschaftlichen Forschung die Freiheit zu belassen, ein Restbereich für die Theologie gerettet werden, wobei es zwischen Barth und Bonhoeffer durchaus Gegensätze darüber gibt, welcher denn nur dieser Restbereich sein könne.

Die unendliche Distanz zwischen Göttlichem und Menschlichem erleichtert es zwar Barth, die traditionell von christlichen Kräften vorgenommene Rechtfertigung des kapitalistischen Systems und seines Militarismus anzugreifen, allerdings geschah dies zu einer Zeit – unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg –, in der Kapitalismus-Kritik durchaus Mode war. Methodisch und philosophisch steckt darin aber vor allem die Reaktivierung der sogenannten qualitativen Dialektik Kierkegaards, die gleichzeitig in dem sich herausbildenden Existentialismus zu späten Ehren kam. Der Gott Barths ist derjenige Kierkegaards. Philosophisch begründet diese Dialektik, indem sie den Zusammenhang von quantitativen und qualitativen Momenten der Entwicklung preisgibt, den Agnostizismus. Es bleibt, was für jede Theologie ein unverzichtbarer Rest ist, ein der Erkenntnis nicht zugänglicher, argumentativ nicht behandelbarer, wissenschaftlicher Überprüfung nicht offener Bereich. Gesellschaftlich ist also mit Barths Theologie auch Perspektivlosigkeit verknüpft, ist das daran anknüpfende politische Wirken mit dem Merkmal des Relativismus gebrandmarkt.

Die Preisgabe des dialektischen Zusammenhangs von quantitativen und qualitativen Änderungen, politisch formuliert: des dialektischen Zusammenhangs von Reform und Revolution, [157] ist dem Reformismus *und* dem ultralinken oder anarchistischen Putschismus eigen. Diese Preisgabe *ist eine echt bürgerliche Position*. Sie kennzeichnet ebenso den Bernsteinianismus wie die gesamte Frankfurter Schule oder den „kritischen“ Rationalismus. Sie kennzeichnet auch die Existentialisten im Gefolge Kierkegaards, zu denen Marcuse, Barth, ferner Shaul („Theologie der Revolution“) gehören, die wir noch behandeln.

Diese negative oder qualitative Dialektik Barths ist logisch leicht zu widerlegen. Wenn es zwischen zwei verschiedenen Qualitäten weder genetische noch strukturelle Zusammenhänge gibt, woher wissen wir dann etwas von der Existenz einer zweiten Qualität? Woher wissen wir überhaupt, daß wir in einer Qualität leben? Das setzt doch bereits die Kenntnis der ersten Qualität, die Kenntnis ihrer Grenzen voraus. Mehr noch. Dies setzt sogar voraus, daß wir – der Tendenz nach – bereits von außerhalb dieser Grenzen, also von der zweiten Qualität aus, über die erste urteilen. Obwohl wir also in der ersten Qualität existieren, urteilen wir gerade in einem solchen Falle bereits von der Ebene der zweiten Qualität aus. Damit wurzelt aber die zweite Qualität bereits in der ersten, womit Barths qualitative Dialektik in sich zusammenfällt.¹⁷⁷

Barth könnte von seiner zweiten Qualität – strenggenommen wäre selbst das nicht möglich – nur im Sinne jener negativen Theologie sprechen, die in der Hochscholastik entwickelt wurde und damals ähnlich progressiv war wie die oben angedeutete Theologie des Siger von Brabant. Diese negative Theologie sagte mit Recht, daß wir von Gott nichts wissen könnten. Sie meint, das liege daran, daß Gott, gäbe es ihn, alles Menschliche übersteigen müsse. Folglich könnten wir Gottes Eigenschaften nur durch Negation der konkreten menschlichen Eigenschaften bestimmen. Ist der Mensch sterblich, so Gott unsterblich usw. Gott ist dann ein purer Haufen von Negationen, von Verneinungen. Aber nach allen Regeln der Logik ist eine Ansammlung von negativen Aussagen keinerlei Definition.

Im eigentlichen Sinne ist die Anwendung des Begriffs der Dialektik auf die Barthsche Theologie unzulässig. Was ist das denn für eine Negation, die Barth anwendet? Eine Negation, die keine Verbindung zwischen verschiedenen Qualitäten er-[158]möglich, eine unbestimmte Negation, eine Negation, die das jeweilige Bestehende nur zerstört, nur ausstreicht, nur vernichtet, ist die Negation der formalen Logik. Nur in der formalen Logik ist es so, daß einem negierten Urteil das unendliche Universum aller anderen Urteile gegenübersteht. Aber gerade darum ist es nicht möglich, das negierte Urteil und die zu ihm kontradiktorische Summe aller anderen Urteile zusammenzufassen und ihre gleichzeitige Gültigkeit anzunehmen. Dies ist ein grundlegender Verstoß gegen die formale Logik. Und gerade dieser grundlegende Verstoß gegen die formale Logik, die Hereinnahme der *logischen* Negation in die Dialektik, dies ist die theoretisch-methodische Grundlage der „dialektischen“ Theologie, die darum in ihren Grundlagen auch logisch-methodisch zutiefst falsch und widersinnig ist.

Wir haben in der Darlegung der marxistischen Religionstheorie bereits darauf aufmerksam gemacht, wie notwendig es ist, nicht nur in der Erörterung historisch-materialistischer Probleme stehen zu bleiben, sondern auch die Probleme der Naturdialektik, der materiellen Einheit der Welt herauszuarbeiten, um eine schlüssige marxistische Religionskritik zu bieten.¹⁷⁸

Dies zeigt sich auch hier wieder, denn nur durch die klare Herausarbeitung der materiellen Einheit der Welt können wir der in der Barthschen Theologie angelegten Verdoppelung der Welt wissenschaftlich überzeugend entgegentreten. In dem Maße, wie wir herausarbeiten, daß es in dieser materiellen Einheit der Welt immer Probleme gibt, immer Bereiche gibt, die wir noch nicht erkannt haben, daß es aber der unendlich sich entwickelnden Erkenntnis der menschlichen Gattung prinzipiell nicht unmöglich ist, in alle diese Bereiche vorzustoßen, widerlegen wir die Barthsche Trennung der Welt in zwei Bereiche, von denen der eine Teil erkennbar, der andere nicht erkennbar ist.

4.3.5. Religionsloses Christentum?

Was die Unterscheidung von Religion und Christentum in dieser Theologie angeht, die von vielen Schülern und Anhängern Barths heute so standhaft verteidigt wird, müssen wir zu-[159]tächst darauf aufmerksam machen, daß dies eine rein verbale Angelegenheit ist. Es ist uns völlig gleichgültig, ob Christen der Meinung sind, sie hätten es nicht mit Religion, sondern mit Glauben zu tun. Wesentlich für uns ist allein folgendes: Es ist nicht möglich, das Christentum zu enthistorisieren, wie das Barth mit seiner dialektischen Theologie unternimmt. Das Christentum ist historisch entstanden. Dies gilt auch für die Bibel. Es läßt sich zeigen, und das haben marxistische Forscher immer wieder unternommen, daß das Christentum eine illusionäre Schöpfung des historischen Menschen ist und sich in dieser Weise so wenig von anderer Religion unterscheidet, daß es immer aus anderen Religionen genügende Elemente in seine eigene aufgenommen hat.

Wenn Bonhoeffer scheinbar Abschied nimmt vom transzendenten Charakter des Zentrums der Religion, so führt er einerseits Barth ad absurdum, andererseits aber legt er Gott in das Innere dieser Welt, genauer, in das Innere des Subjekts. Die letzte Zuflucht Gottes, das ist das subjektive Erleben des Menschen. Wir sind bei einer subjektiv-idealistischen Begründung der Religion angelangt; bei einer Begründung, wonach Gott nicht als Person außerhalb oder innerhalb der Welt existiere, nicht deren Erstbeweger sei; bei einer Theologie, für die die Welt nicht einen zeitlichen Anfang haben müsse, in der Gott nicht Lückenbüßer an den Grenzen unseres jeweiligen Wissens sei. Gott ist für diese Theologie vielmehr – wieder haben wir es mit einem Rückgriff auf die Scholastik zu tun, dieses Mal allerdings auf eine weniger bekannte These des Thomas von Aquin –: Gott ist ein Dauerschöpfer der Welt. In ihren entwickeltsten Formen wird diese Theologie heute mit Entwicklung, mit Geschichte, mit Bewegung selbst gleichgesetzt.

Es bleibt auch für diese Art Begründung von Theologie in Wahrheit kein Freiraum übrig. Der Nachweis der *materiellen* Einheit der Welt, der Nachweis des *materialistisch-monistischen* Charakters des Determinismus, die Herausarbeitung des Widerspruchs zwischen Wunderglauben – denn eine Dauerschöpfung wäre der fortwährende Verstoß gegen Naturgesetze – und Gesetzmäßigkeit der Natur- und Gesellschaftsprozesse widerlegt auch diese Art von Begründung der Religion. Soweit es sich um die Begründung der Religion durch Bewegung handelt, müssen wir darauf aufmerksam machen daß die Bewegung die Daseinsweise der Materie ist, daß sie den inneren, dialektischen Widersprüchen der Materie selbst entspringt. Was die anthropologische Begründung der Religion angeht, die wir in den Thesen Bonhoeffers, Robinsons u. a. finden, so verbleibt als Substanz der Argumente der Hinweis auf zwischenmenschliche Beziehungen wie Liebe, überhaupt auf Emotionen. Scheinbar ist dies ein Rückzug auf Feuerbachs Liebesreligion. In Wahrheit ist es freilich nicht ein Rückzug auf Feuerbach, denn dessen Liebe war konkret-biologisch, sexuell-körperlich. Bei Barth, bei Bultmann, bei den verschiedenen Anhängern der dialektischen Theologie und auch der „historisch-kritischen, liberalen“ Theologie der Gegenwart ist die Liebe in Wahrheit ein existentialistischer Begriff.

In Wahrheit hat das, was diese Theologen so gern und in nichtsexuellem Sinne mit dem Worte Liebe benennen, sofern es nicht subjektivistische Mythen sind, zur realen Basis, daß die menschliche Gattung nur auf der Grundlage primär kooperativer und damit solidarischer zwischenmenschlicher Beziehungen den harten Kampf ums Dasein in der langen Periode der Urgeschichte durchstehen konnte: Unspezialisiert, jedem natürlichen Feind an Körperkraft, Ausdauer, Schnelligkeit sowie infolge des Mangels an natürlichen Waffen unterlegen, den Härten der Natur ausgesetzt, konnte die Menschheit in dieser langen Periode nicht primär aggressive Verhaltensweisen entwickeln – wie das gewisse „Verhaltensforscher“ und Psychoanalytiker heute landauf, landab erklären –; sie hätte sich damit nämlich sehr rasch selbst ausgerottet. Den „Luxus“ wirklicher Aggressivität konnte sich die Menschheit erst in einer relativ späten Phase ihrer Entwicklung „leisten“. Nur nebenbei sei vermerkt, daß auch die heutige Erforschung der Primaten das auf Freud und seinen Schülern aufbauende Gerede von einer sexuell-triebhaft bedingten Aggressivität des Menschen nicht abstützt.¹⁷⁹ Es war die Klassengesellschaft, die den Menschen in der Weise deformierte, daß die solidarischen, kooperativen zwischenmenschlichen Beziehungen und die ihnen entsprechende Moral zugunsten einer Wolfsmoral zurückgedrängt wurden. Allerdings ist es durchaus möglich, daß die menschliche Gattung in ihren Mythen und anderen Formen des Aufbewahrens von Erfahrungen der Vergangenheit, der Rückerinnerung an diese Vergangenheit, eine Basis für die Verwendung des Begriffs „Liebe“ in religiöser Form dergestalt abgibt, daß solidarische, kooperative zwischenmenschliche Beziehungen ersehnt und erwünscht sind, wie es sie, unter anderen geschichtlichen Bedingungen, schon gegeben hat. Aber diese Rückerinnerung wird in religiösem Gewand nur zu leicht transzendiert und subjektiviert, so umgebogen, daß sie für die Realität, für die Orientierung in ihr, für den Kampf um wirkliche Solidarität der Menschen, entschärft ist. In der dialektischen Theologie repräsentiert jedenfalls die Kategorie der Liebe den Rückzug auf die existentialistische Innerlichkeit, auf eine besonders reaktionäre Weise des heutigen subjektiven Idealismus. Es werden, in der Brechung durch diesen Existentialismus, menschliche Wesensmerkmale verselbständigt, dann verabsolutiert und dem unwesentlich gewordenen Menschen als beherrschende Macht entgegengestellt.

Tatsächlich ist der Mensch nicht nur aus biologischen und den oben skizzierten Gründen seiner geschichtlichen Entwicklung kein Robinson, sondern er ist es auch in dem Sinne nicht, als der geistige Reichtum des Individuums den Reichtum seiner zwischenmenschlichen Beziehungen, seiner Auf- und Verarbeitung der Gattungserfahrungen widerspiegelt, als er seine Sprache, sein Wissen, seine ausgebildete Intelligenz ebenso wie den Reichtum seiner entwick-

kelten Emotionen nur der Entfaltung seiner zwischenmenschlichen Beziehungen – auch in der Gestalt seines durch wissenschaftliche und künstlerische Literatur und andere materielle Niederschläge der Kulturgeschichte vermittelten Kontakts zur Geschichte der Gattung – verdankt. Der Rückzug auf eine individualistische Anthropologie degradiert den Menschen gerade als Menschen, weil er nur in Gemeinschaft mit anderen Menschen Schöpfer seiner selbst, seiner menschlichen Welt ist und sein kann. Der „geheimnisvolle“ existentialistische „Rest“ des Mensch-Seins irrationalisiert alle menschlichen Bezüge, jedes menschliche Handeln. Ihn zur Basis nicht nur der Religion machen zu wollen und daraus das „transzendente“ Reich des Religiösen abzuleiten, verrät mehr als alles andere den zutiefst reaktionären, der heutigen Wirklichkeit, den in ihr wirkenden Triebkräften und Gesetz-[162]mäßigkeiten feindlich oder wenigstens angsterfüllt gegenüberstehenden Charakter dieses Existentialismus und der darauf fußenden Theologie.

Wenn im Gefolge Bonhoeffers progressive protestantische Theologen heute die These von einem „gottlosen“ Weltbild entwickeln, wenn sie dies im Sinne der vorher schon dargestellten Abtrennung des Wesentlichen der Welt und seiner Vereinseitigung unternehmen und dabei den materialistischen Standpunkt und den Atheismus in der wissenschaftlichen Erforschung der realen Welt zulassen, so handelt es sich, wie schon oben skizziert, in Wahrheit um ein positivistisches Verständnis von Wissenschaft. Diese Theologen gehen auch zu der Auffassung über, daß es keine Grenzen der Erkenntnis hinsichtlich der solcher Art, d. h. positivistisch gedeuteten Welt gebe, daß daher in der Erkenntnis und im Verhalten gegenüber dieser realen Welt Christen und Marxisten beide zu gleichen Positionen gelangen könnten. Sie meinen, daß es keinen Gott gebe, welcher der menschlichen Erkenntnis zugänglich, menschlichen Augen anschaulich, zur Beherrschung der Erde durch den Menschen notwendig ist. Sie spalten Gott gleichsam auf, d. h. in ihren theologischen Vorstellungen brechen die Auffassungen der sogenannten dialektischen Theologie Karl Barths durch: Gott ist als Offenbarter gnädig, leidend, sterbend. Aber diesen Eigenschaften entsprechen in negativ-dialektischer Weise die verborgenen Eigenschaften Gottes, zornig, allmächtig zu sein, die Auferstehung zu schenken.

Auch hier haben wir es wieder mit einem Rückgriff auf die Zwei-Wahrheiten-Theorie und die Theorie von den beiden Erkenntnisweisen zu tun, die auch in der „modernen“ katholischen Theologie auftritt.

Das ist aber alles nichts Besonderes: Wer die moderne spätbürgerliche Philosophie kennt, der weiß, daß es in ihr eine durchgängige Tendenz gibt, die rationale Erkenntnis zugunsten irrationaler Erkenntnisformen zu entwerten: Die Welterkenntnis ist der Vernunft offen. Das total andere Subjekt des Glaubens erfordert jedoch nicht Vernunftkenntnis, sondern Glaubenserkenntnis. Mit dieser Zwei-Wahrheiten-Theorie, die im Kern diametral entgegengesetzt ist derjenigen des Siger von Brabant, stehen diese Theologen, obgleich sie progressiv sein [163] wollen, in der Tradition der reaktionären, irrationalistischen deutschen Kultur-Philosophie. Der Kernpunkt ist einerseits die Postulierung einer Theorie der Wahrheit; deren Kriterium nicht die Konfrontation des Urteils mit der Realität durch die Praxis ist, sondern der Glaube, die Intuition und andere, in jedem Fall subjektive Faktoren. Was zur Widerlegung dieses Subjektivismus gesagt werden mußte, ist bereits dargestellt worden. Die Versuche, die Welt zu verdoppeln, werden durch den vom dialektischen Materialismus auf der Grundlage der gesamten Geschichte der Wissenschaft herausgearbeiteten Nachweis von der materiellen Einheit der Welt widerlegt.

4.3.6. Theologie der Revolution?

Wenden wir uns jetzt noch der Untersuchung der „Theologie der Revolution“ zu. Sie nahm ihren Ausgangspunkt von Lateinamerika und hatte ihre Ursache im realen Klassenkampf¹⁸⁰.

Artur Rich nennt als Motiv die revolutionäre Situation in der „Dritten Welt“. Shaull, Moltmann u. a. erwähnen die Krisenlage des Spätkapitalismus, die tiefe allseitige Krise vor allem des US-Imperialismus. Vor allem aber zeigt sich immer wieder das Bemühen, sich vom Kommunismus abzugrenzen, als ein wesentliches Motiv für die Herausbildung der „Theologie der Revolution“. In der BRD machte sie eine Zeitlang von sich reden, als der studentische Protest eine Linksbewegung in der allgemeinen Diskussion hervorrief. Dennoch muß gesagt werden, daß die „Theologie der Revolution“ im wesentlichen eine reaktionäre Tendenz ist. Die Dokumente der sogenannten Theologen der Revolution weisen eindeutig aus, daß sie sich durch den raschen Strukturwandel in den Ländern der Dritten Welt dazu veranlaßt fühlten, eine Theologie zu begründen, die nicht den Eindruck erweckt, daß die Kirchen sich gegen die Revolution stellten. Freilich wollten sie *solch* eine „Theologie der Revolution“ entwickeln, die es ihnen gestattet, negativ zur wirklichen sozialistischen Revolution und zum realen Sozialismus Stellung zu nehmen. Ein entscheidendes Motiv dieser Theologie ist also der Antikommunismus, ist der Versuch, dem Marxismus eine christliche Alternative entgegenzustellen. Es ist ihr Ziel, dort, wo die Kirche Einfluß auf Massen hat und aktive Christen sich in die Reihen der antiimperialistischen Streiter begeben, diese kirchlich beeinflussten Volkskräfte von den marxistischen revolutionären Kräften zu trennen.

Dies zeigt sich besonders anschaulich daran, wie diese Theologie argumentiert. Sie ist in der Hauptsache im angelsächsischen Sprachbereich formuliert worden, wo der Begriff der Revolution in den meisten Fällen im Sinne von Evolution gedeutet wird. Einer ihrer profiliertesten Vertreter, Richard Shaull, geht davon aus, daß sich Natur und Geschichte, infolge des Schöpfungsvorgangs, im ständigen Prozeß befänden. Darum sei jede etablierte Ordnung im Widerspruch zum Prozeß. Jesus sei gegen jede Autorität aufgetreten. Man erinnere sich an die ultraradikalen Thesen in moderner katholischer – oder in der „dialektischen“ – Theologie, über die wir uns oben bereits kritisch ausließen.

Schon Kratylos trat „ultralinks“ gegen Heraklit auf, denn er entgegnete, man könne auch nicht *einmal* in denselben Fluß steigen. Die ultraradikale Position – schon in dieser Frühzeit offenbart sie ihren positivistischen Charakter.

Im Stile der Argumente von Marcuse und der antiautoritären Studentenrebellion werden dann politische und ethische Vorstellungen entwickelt. Es wird eine distanzierte Verhaltensweise gegenüber der organisierten Arbeiterklasse gefordert. Es wird nicht auf den Klassenkampf orientiert, sondern eine Art messianischer Bewegung der Armen, der Unterprivilegierten der Dritten Welt gefordert, ohne daß ein klares Ziel gewiesen würde. Die Guerilla-Taktik wird, ohne kritische Analyse, verherrlicht, die trotzkistische Vorstellung der permanenten Revolution verbreitet. Gegenüber dem Kapitalismus und dem Sozialismus wird ein dritter Weg gefordert, ein drittes Ziel: „Eine neue Generation verlangt nach einer Lebensform, die über *beide* Systeme hinausreicht.“¹⁸¹

Auch diese Position fanden wir bereits in moderner katholischer Theologie, und wir setzten uns damit bereits auseinander. Es tritt hier ein konvergenztheoretischer Aspekt der sogenannten Theologie der Revolution deutlich hervor. Es ist Theologie heutiger bürgerlicher Liberaler, Theologie, die vom [165] wirklichen revolutionären Weltprozeß ablenken soll, Theologie, die sich zu diesem Zweck in den Mantel der „Revolution“ hüllt.

4.3.7. „Politische Theologie“

In jüngster Zeit ist in der Bundesrepublik eine andere Gruppierung progressiv hervorgetreten, die für sich in Anspruch nimmt, politische Theologie zu leisten. Um die Kölner Theologin Dorothee Sölle bildete sich eine von den offiziellen Kirchen bekämpfte Gruppe, über deren Hauptthesen folgendes zu sagen wäre: Was Frau Sölle gegen Bultmann schreibt, überschrei-

tet zwar nicht das Niveau der existentialistischen Philosophie, ist dennoch in Teilen richtig. Sie wendet sich gegen Bultmanns Theologie des individuellen Menschen und gegen die offizielle Entpolitisierung des Evangeliums, die in Wahrheit nur die bestehenden Verhältnisse stabilisieren soll. Sie verweist darauf, daß Jesus sehr konkret politisch wirkte, gegen das Geld, gegen den Krieg, für die Armen Stellung nahm. Die Theologie müsse politisch, gesellschaftlich, nicht individualistisch sein, die gegenwärtigen Verhältnisse als historisch entstanden begreifen, über die Schranken dieser gegenwärtigen, kapitalistischen Verhältnisse hinaus denken, sonst ergreife sie Partei *für die Klasse*, die diese Gegenwart verteidigt, *gegen* die zwei Drittel der Weltbevölkerung, die die Verdammten dieser Erde darstellten. Das gesellschaftliche Leben sei durchschaubar, die Gesellschaft könne geändert werden. Da die Menschen nicht menschlich in unmenschlichen Zuständen leben könnten, müßten Zustände beseitigt werden, die den Krieg, den Hunger, die entfremdete Arbeit verursachten: die kapitalistische Ordnung. Sünde sei die Kollaboration mit diesem System, die Verweigerung des Kampfes gegen jene Mechanismen, mit denen dieses System seine Gesetze in den Individuen verinnerliche. Die Askese, die Weltflucht und Weigerungsrevolte der Hippies und Marcuses ließen, in der privaten Flucht aus der gesellschaftlichen Unfreiheit, in Wahrheit diese bestehen, seien also falsche Haltungen.¹⁸²

Die politische Theologie Frau Sölles und ihrer Freunde – denn de facto war Theologie schon immer, offen oder getarnt, politisch – krank an den unaufhebbaren Widersprüchen, die [166] schon Bultmanns Theologie eigneten: An dem Versuch, existentialistische Philosophie mit der historischen Methode der liberalen Theologie zu verbinden und auf dieser Grundlage sozialrevolutionäre Tendenzen des Urchristentums zu vertreten. Noch ist bei diesen Vertretern der politischen Theologie die Einsicht, daß es Klassen- und Klassenkampf gibt, daß die Gewalt in der Geschichte eine entscheidende Rolle spielt, nicht verbunden mit der offenen Bejahung des revolutionären Klassenkampfes der unterdrückten und ausgebeuteten Massen. Noch bleibt diese politische Theologie zu sehr bei der notwendigen Ideologiekritik stehen, die sich außerdem nicht über das Niveau eines stark mit Elementen der „Frankfurter Schule“ angereicherten Existentialismus erhebt.

Vor allem aber ist auch diese in wichtigen Bereichen durchaus progressiv wirkende politische Theologie dadurch gekennzeichnet, daß sie sich eindeutig an Versuchen beteiligt, eine Politik und Strategie des „dritten Weges“ zu entwickeln, den Marxismus zu revidieren, um ihn taufen zu können. So richtet sich, unter Bedingungen, in denen alles darauf ankäme, die Kräfte gegen den Kapitalismus zu orientieren, letztlich auch diese Theologie gegen die Hauptkraft, die den Kampf gegen den Kapitalismus organisiert, gegen den realen Sozialismus, gegen die marxistische Arbeiterbewegung.

Zur Begründung dieses Vorwurfs verweisen wir auf Dorothee Sölles Arbeit „Das Recht, ein anderer zu werden“. Ich wende mich hier insbesondere ihrem Aufsatz über Probleme des Dialogs zwischen Marxisten und Christen zu. Darin begrüßt sie die von Revisionisten unternommenen Versuche, die Marxsche Theorie von der weltanschaulichen Naturdialektik des späten Engels zu reinigen¹⁸³. Wir haben im Zusammenhang mit diesem Aufsatz bereits den Stellenwert der Naturdialektik im System des Marxismus skizziert. An anderer Stelle haben wir der modischen, aber falschen Behauptung heftig und mit den nötigen Dokumenten widersprochen, daß Engels die Naturdialektik fälschlich in den Marxismus hineingebracht hat. Wir konnten nachweisen, daß alle Hauptelemente der Naturdialektik im Werke von Marx aufzufinden sind, daß Marx die Engelsschen Pläne nicht nur genau kannte, sondern daß er ihnen auch zustimmte und an ihrer Ausarbeitung mit teilhatte.¹⁸⁴

[167] Für Dorothee Sölle sind die Revisionisten aus Zagreb (Praxis-Gruppe), die Prager Revisionisten unter Dubček genau jene begrüßenswerten Marxisten¹⁸⁵, die sich ihr Denken nicht

von Funktionären diktieren lassen; sie seien die eigentlichen Partner des Dialogs. Für sie ist ein Dialog zwischen Christen und Marxisten sinnlos, solange Religion unter der Kategorie der Entfremdung verstanden wird. Wie aber sollte sie anders verstanden werden, solange der ökonomische Determinismus die Grundlage des Marxismus sei, fragt sie.¹⁸⁶ Hier haben wir deutlich den Stoß gegen den materialistischen Charakter des Marxismus, wobei Frau Sölle jene Leute als „fortschrittliche Marxisten“ bezeichnet, mit denen der Dialog zu führen sei, die sich in dieser Weise antimarxistisch, revisionistisch betätigen. Sie fordert die Veränderung der Erkenntnistheorie des Marxismus, sie greift das Basis-Überbau-Schema an, weil auf diesem Wege die bloß materialistische Religionskritik überwunden werden könne.¹⁸⁷ In schon bekannter Weise stellt sie die These heraus, Religion könne nicht nur ökonomische Wurzeln haben (welcher Marxist hat solchen Unsinn jemals behauptet?), sondern wurzele auch in Leid, Schuld und Tod, in Bedürfnissen der individuellen Existenz.¹⁸⁸

Da auch der kommunistische Endzustand (wo gibt es bei Marxisten eine solche Formulierung?) nicht ohne Leid sei, gäbe es auch in der klassenlosen Gesellschaft noch Religion. Wir haben uns zu dieser Frage bereits des öfteren geäußert, wir lassen die Geschichte über diese Frage entscheiden. In typisch bürgerlich-modischer Weise fordert Frau Sölle vom Marxismus die Deckung der Tiefendimension der Subjektivität, des kreativen Elements im Personenbegriff¹⁸⁹, die Wiederentdeckung der Subjektivität im Marxismus. Sie empfiehlt dem Marxismus die Entwicklung eines Bedürfnisses nach Transzendenz.¹⁹⁰ Der Marxismus, wie sie ihn versteht, bedarf nicht des Atheismus.¹⁹¹ Da dann auch noch der Marxismus zu schwer für den Menschen sei, niemand ihn geistig-seelisch ertragen könne, dränge er notwendig nach „Kompensation durch Herrschaft“.¹⁹² Hier gebe es keine Barmherzigkeit und werde der Mensch auf Arbeit reduziert.¹⁹³ Liest man solche Stellen, so meint man bisweilen, man hätte es nicht mit einer vernünftigen, klugen Frau der politischen Linken zu tun, sondern mit einem der üblichen [168] antikommunistischen Propagandisten. Wir möchten mit aller Deutlichkeit sagen, daß diese Art politischer Theologie dem System recht gut nutzt.

Die von uns genannten Grenzen der politischen Theologie werden gegenwärtig nur überschritten von der zahlenmäßig leider noch schwachen Gruppe der Christlichen Friedenskonferenz, zu der solche bekannten Persönlichkeiten des Friedenskampfes gehören wie Renate Riemeck, Herbert Mochalski, Heinrich Werner.¹⁹⁴ Sie allein anerkennen den Charakter unserer Epoche, Zeit des weltweiten Übergangs zum Sozialismus zu sein, sind sich darüber klar, daß die Eigentumsfrage die entscheidende gesellschaftspolitische ist, bejahen den revolutionären Klassenkampf, wissen um die Methoden der ideologischen Diversion und kämpfen gegen sie. Sie wissen um die Rolle der Kirchen und richten das Feuer ihrer Kritik gegen diese reaktionäre Position. Sie sind sich klar darüber, daß die Frage des Atheismus nicht Gegenstand des Dialogs sein kann. Auch die Diskussion über die Fragen der Anthropologie sei eine Verschiebung der Problematik. Diese Diskussion erwecke den Eindruck, eine Position oberhalb der Politik zu erlangen. Demgegenüber bejahen sie einen Dialog zwischen Marxisten und Christen über die Probleme revolutionärer Praxis. Ihre Vertreter halten scharfe, kritische Abrechnung mit verschiedenen Anhängern der Theologie, darunter auch mit den Vertretern der „Theologie der Revolution“.¹⁹⁵ Als wirkliche Linke, die Partei für die Unterdrückten und Ausgebeuteten ergreifen, verbinden sie ihre theologischen und politischen Aussagen mit dem Urchristentum, verknüpfen sie insofern ihre Tätigkeit mit der historischen Methode. Sie sind frei von den Versuchen, diese politische, systemkritische Theologie durch den Rückgriff auf den Existentialismus zu entschärfen und zu mystifizieren.

Überblicken wir diese Revue moderner katholischer und evangelischer Theologie und unsere dazu vorgetragenen kritischen Auffassungen, so ergibt sich sicherlich der Schluß, sich verstärkt mit den ideologischen Problemen im Dialog zwischen Marxisten und Christen zu befassen, damit er nicht auf die Bahn eines ideologischen Fangball-Spieles gerät, das ideologi-

sche Diversanten und Revisionisten gemeinsam anstreben. Ideologische Konfrontation schließt sachliche Kooperation in [169] lebenswichtigen Fragen – das sei Dorothee Sölle auch geantwortet – nicht aus, ist gegebenenfalls ihre notwendige ideelle Ergänzung. „Gott“ bewahre uns vor dem, was weder Fisch noch Fleisch, weder heiß noch kalt sein will, vor dem charakterlosen Brei der „Mitte“, vor jenem Trüben, in dem nur die ideologischen Diversanten fischen können.

Ausklang

Es liegt in der Natur einer solchen Arbeit zum Thema Ideologiekritik, das Moment der Auseinandersetzung in den Mittelpunkt zu rücken, keinerlei Raum den falschen Tendenzen nach ideologischer Koexistenz oder gar Konvergenz zu gewähren. Zugleich zeigt sich jedoch gerade am Beispiel einer solchen Arbeit, daß – trotz des engen Zusammenhangs von Weltanschauung im engeren Sinne und Politik – zwischen beiden keine Identität besteht. Es ist möglich und hängt mit der Klassenspaltung der Gesellschaft zusammen, daß Menschen religiöser, also letztlich idealistischer, Weltanschauung in Teilbereichen der Ideologie und, noch weitergehend, in solchen der Politik zu ernsthaften sozialkritischen Positionen gelangen. Logisch ist dies auch kein Problem, denn: Aus Falschem folgt Beliebiges, aus falscher Weltanschauung möglicherweise auch politisch Richtiges.

Allerdings ist der Weg zu politisch richtigen Positionen von einer der realen Gesellschaft adäquaten weltanschaulichen Position aus kürzer, wird von ihr aus die politische Konsequenz erleichtert. Darum läßt es uns nicht gleichgültig, auf welcher weltanschaulichen Position sich jemand befindet, und darum führen wir die weltanschauliche Diskussion mit Konsequenz. Dennoch werden wir nie vergessen, daß wir, gerade weil wir Materialisten sind, die Menschen primär nach ihrer objektiven Klassenposition und ihrem politischen Verhalten beurteilen, nicht jedoch vorrangig nach ihrer Weltanschauung: es *gibt* atheistische Schwätzer und progressive, aktiv handelnde Christen, und wo wir auf solche stoßen, fällt die Parteinahme zugunsten des aktiven Friedenskämpfers christlicher Weltanschauung nicht schwer.

[171] Indem wir so das praktische Verhalten in den konkreten Klassenkämpfen zum Maßstab unserer Wertschätzung machen, ringen wir zugleich um die Einheit von richtiger Praxis und richtiger Theorie. Dabei vergessen wir nie, daß der Hauptgegner des gesellschaftlichen Fortschritts der Imperialismus ist, der sich verschiedener Formen der Ideologie bedient, darunter auch der Religion, jedoch keineswegs nur der Religion, ja, daß seit Jahrzehnten seine Hauptideologie der Antikommunismus ist. Wo stehst Du im Kampf um Frieden, Demokratie und Sozialismus, gegen Imperialismus, Militarismus? Das sind unsere Hauptfragen, die uns auch im ideologischen Klassenkampf leiten müssen, um uns zu befähigen, sekundäre und primäre Fragen, also die möglicherweise christliche Überzeugung und die antiimperialistische Position, zu unterscheiden.

Anmerkungen

¹ András Gedö, Die philosophische Aktualität des Leninismus, in: Heft 12 der Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie“, hrsg. Von Manfred Buhr, Berlin 1972.

² Vgl. z. B. neuerdings wieder die Begründung für dieses Schweigen, gegeben durch denselben Kirchenpräsidenten – Martin Hild, Evangelische Kirche von Hessen und Nassau – während der Landessynode am 17./18.2.73 in Frankfurt a. M., lt. Frankfurter Rundschau, 17.2.73.

³ Seit 1968 hat in der Bundesrepublik die Zahl der Kirchenaustritte beträchtlich zugenommen. Sie steigerte sich z. B. im Jahre 1969 gegenüber 1968 um 87 Prozent. Es sind zwar noch keine solche massenhaften Kirchenaustritte wie in den zwanziger Jahren erreicht worden, doch steigt die Zahl, was auch vor dem Hintergrund einer ganzen Anzahl von Faktoren zu beurteilen ist, die einem Kirchenaus tritt im Wege stehen.

⁴ Mater et magistra, 1961: Die Klassenkampfparole sei durch das Vater-unser-Gebet zu ersetzen; die Klassenkampflehre erniedrige die Menschheitsgeschichte zur Zoologie u. ä., vgl. Henry Picker, Johannes XXIII., Kettwig/Velbert 1963, S. 148.

⁵ Vgl. Prof. Lic. Schlemmer, Militärkirche und kirchlicher Friedensdienst. Herausgeber: Arbeitskreis evang. Pfarrer für den Frieden und soziale Arbeit im Lande Brandenburg, S. 13.

⁶ Marcel Reding, Marx und Thomas von Aquin, Antrittsvorlesung an der Universität in Graz, Österreich, 1952.

⁷ Clemens Brockmöller, Christentum am Morgen des Atomzeitalters, Frankfurt a. M., 1954.

⁸ Bischof Josef Stimpfle, Über das Verhalten von Katholiken zum Dialog, in: Internationale Dialog-Zeitschrift, Freiburg Heft 3/71, S. 204.

⁹ Christ und Welt, 27.10.72.

¹⁰ Kölner Stadt-Anzeiger, 13.10.72.

¹¹ Zu dem Kesseltreiben der Führung der Evangelischen Kirche in [173] Hessen und Nassau hatte der Kirchenpräsident Hild abgegeben, es sei nicht an eine Berufsverbotsmaßnahme im Stile des berüchtigten Ministerpräsidenten-Erlasses gegen sozialistische Lehrer gedacht. In der Frankfurter Rundschau vom 19.2.73 antwortet W. G. Niemöller: „Wieso haben identische Vorgänge, dazu in zeitlicher Nähe, nichts miteinander zu tun? ... Hat er, d. h. Hild, sich die Auswirkungen auf die ökumenische Arbeit überlegt? Im Weltkirchenrat sind ja auch viele Kirchen aus der kommunistischen Welt vertreten. Mit kommunistischen Christen vor allem der Ostkirchen hat man Abendmahlsgemeinschaft gehabt. War das Heuchelei, oder kann ein ausländischer Kommunist Christ sein, ein Kommunist mit Wohnsitz in der BRD aber nicht?“

¹² Pius XII. sagt“, Fischer-Bücherei, Frankfurt a. M. 1958, S. 43.

¹³ Kardinal Ottaviani, Interview mit „Ya“, Madrid, zitiert nach petrusblatt, 2.1.1966.

¹⁴ Die Welt, 5.2.1966.

¹⁵ Vgl. hierzu: Kritische Kirche, eine Dokumentation, Burckhardthaus-Verlag, 1969.

¹⁶ Ebenda, S. 11; hier wird erwähnt, daß es bereits 1969 etwa fünfzig solcher politisch und theologisch orientierter Reformgruppen im Bereich der Evangelischen Kirche der BRD gab.

¹⁷ Vgl. hierzu etwa die Arbeiten von Dorothee Sölle, Politische Theologie, Stuttgart/(West-)Berlin 1971, und: dies., Das Recht, ein an derer zu werden. Sammlung Luchterhand, Neuwied/(West-)Berlin 1971.

¹⁸ Vgl. Anm. 15, S. 61.

¹⁹ Die Welt, 20.6.70.

²⁰ Der Tagespiegel, 22.2.70.

²¹ Evangelische Kommentare, 1/1970, S. 34.

²² Katholik und Godesberger Programm, hrsg. vom Parteivorstand der SPD, 1962, S. 31.

²³ Echo der Zeit, 14. 2. 60.

²⁴ Die CDU/CSU ist die Hauptpartei des Monopolkapitals in der BRD. Die bürgerlichen Parteien Deutschlands vollzogen 1933 ihren Übergang auf faschistische Positionen. Sie alle hatten am 23. März 1933 zunächst „ja“ zu Hitlers Ermächtigungsgesetz gesagt und sich dann im Laufe des Juni 1933 selbst aufgelöst. Dagegen gab es nur ganz wenige kritische Stellungnahmen bekannter bürgerlicher Politiker. Zu nennen waren hier etwa Otto Nuschke, Wilhelm Külz, der frühere Reichskanzler Josef Wirth. Beim Neubeginn 1945 waren also die traditionellen bürgerlichen Parteien Deutschlands tief diskreditiert, völlig verbraucht. Aber die schwer angeschlagene Monopolbourgeoisie bedurfte der politischen Instrumente, bedurfte vor allem einer mög-[174]lichst als Volkspartei, als Partei der Mitte getarnten politischen Kraft. Sie bedurfte ihrer gerade unter Bedingungen, da die antikapitalistischen Einsichten eines großen Teils des Volkes sich auswirken konnten und auf deutschem Boden nicht nur imperialistische Besatzungsmächte wirkten, sondern auch die sozialistische Sowjetunion, die Hauptkraft im Kampf gegen Imperialismus, Faschismus und Krieg präsent war.

Während es den Grundinteressen der Monopolbourgeoisie entsprach, die Volkskräfte, insbesondere die Arbeiterklasse, zu spalten, benötigte sie unter den neuen Bedingungen, da ihr Staatsapparat zerschlagen war, alle ihre politischen Organisationen durch ihr Wirken unter faschistischen Bedingungen tief diskreditiert waren, eine

möglichst geschlossene politische Einheitspartei. Dieser Gedanke tauchte schon in den Konzeptionen Gorderlers gegen Ende der Hitler-Periode auf.

Was für ein ideologisches Panier bot sich dafür an? Es war die Kombination von zwei ideologisch-politischen Gesichtspunkten. Während der Periode des Faschismus hatte es eine gewisse Wiederbelebung bürgerlich-demokratischer Ideen gegeben. Sogar imperialistische Staaten kämpften unter bürgerlich-demokratischen Losungen Seite an Seite mit der Sowjetunion gegen den Faschismus. Außerdem versucht auch die reaktionäre Monopolbourgeoisie, so lange wie möglich abgesichert durch den Anschein parlamentarischer Form der Machtausübung, unter Ausnutzung dessen, was wir heute das „manipulative Moment“ dieser Demokratie nennen würden, Massen in ihr System zu integrieren.

Andererseits war es vor allem die Ideologie des Klerikalismus, die sich als neues Panier für die zu bildende Einheitspartei des Monopolkapitals anbot. Die klerikalen Kräfte und Auffassungen waren aus folgenden Gründen besonders gut geeignet. Sie waren, bei aller Einbeziehung in das faschistische System, genügend desintegriert, so daß man nicht einfach von ideologischer Konkurrenz von Klerikalismus und Faschismus sprechen konnte. Es gab einerseits einen christlichen Antifaschismus, andererseits einen faschistischen Antiklerikalismus. Während in Deutschland alle nichtfaschistischen bürgerlichen Ideologieformen 1933 ihre eigene Existenz aufgaben, also mit dem Zusammenbruch des Nazismus ebenfalls „zusammenbrachen“, konnten die klerikalen Kräfte sofort – auch von den westlichen Besatzungsmächten gefördert – frei zu wirken beginnen. Dabei kam ihnen zu gute, daß sie eigene Verlage, Druckereien, finanzielle Mittel, weit reichende internationale Verbindungen, starke Organisationen, im wesentlichen intakte Kader besaßen. Sozialpsychologisch befanden sie sich in der günstigen Lage, die Schuldgefühle großer Teile unseres [175] Volkes über die Verbrechen des Faschismus ausnutzen zu können. Auch erhielten nicht wenige nazistische Hauptschuldige kirchlichen Schutz und Deckung. Dies alles und – vor allem bei der katholischen Kirche – die Tatsache, über ein relativ geschlossenes weltanschauliches System zu verfügen, erleichterte es gerade dem Großkapital, sich auf die Ideologie und Praxis des Klerikalismus zu orientieren, hier die entscheidenden Anleihen für den Aufbau einer neuen Einheitspartei des Monopolkapitals zu suchen und zu finden.

Im Juni 1945 entstand in Köln die Christlich-Demokratische Union. Nachdem zunächst Adenauer, Pferdmeiges, Kardinal Frings und andere bekannte Repräsentanten des deutschen Imperialismus – wegen des von einigen Gründungsmitgliedern demagogisch verwandten Schlagwortes vom Sozialismus – dieser Organisation nicht beitraten, änderten sie ihre Haltung, als im Juli die katholischen Bischöfe sich in Werl gegen die Wiederbelebung der alten Zentrumspartei wandten. Sie sahen in der CDU die einzige nichtsozialistische Partei, mit deren Hilfe Masseneinfluß zu erlangen war. Damals wäre es noch gar nicht möglich gewesen, offen reaktionäre Parteien zu gründen. So traten nicht wenige Repräsentanten der ausgesprochen reaktionären Parteien aus der Zeit der Weimarer Republik der „christlichen“, der „demokratischen“, der „sozialistischen“ CDU bzw. der CSU bei, die am 13. Oktober 1945 in Würzburg gegründet wurde und im Februar 1947 mit der CDU eine Arbeitsgemeinschaft bildete.

Christliche Demagogie, klerikale Ideen, soziale Demagogie und gewisse bürgerlich-demokratische Vorstellungen gingen eine eigenartige Einheit ein und wurden zum offiziellen ideologischen Panier der neuen Einheitspartei des Monopolkapitals. Unter diesem Deckmantel strömten alle Kräfte der Reaktion und der Großbourgeoisie zusammen, erhielten sie ihre Absolution, funktionierten sie die faschistisch imperialistische Politik und Ideologie „demokratisch“ um.

Anfangs ging das sogar so weit, daß sie zu demagogischen Zwecken Anleihen bei sozialistischem Vokabular nahmen. Das widerspiegelt sich besonders im Ahlener Programm der CDU. In diesem Programm vom 3. Februar 1947 wurde erklärt, daß die soziale und wirtschaftliche Neuordnung nicht mehr auf der Grundlage des kapitalistischen Gewinn- und Machtstrebens vollzogen werden könne. Es sei eine gemeinwirtschaftliche Ordnung notwendig, durch die dem deutschen Volk eine Wirtschafts- und Sozialverfassung gegeben werde, die dem Recht und der Würde des Menschen entspreche. Wozu diese schönen Worte bestimmt waren, stellte der CDU-Wahlkampfleiter und Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen im Jahre 1961, Meyers, auf dem Hamburger 7. Parteitag der CDU fest: „Die Ahlener Grundsätze waren nur zeitbedingt. Sie ergaben sich aus der Notwendigkeit, [176] die Sozialisierung zu verhindern.“ - (Deutsche Volkszeitung, 19. Mai 1961.)

Wir haben es also in der CDU/CSU mit einer Partei zu tun, für die der Betrug des Volkes als programmatisches Mittel angewandt wurde. Dieser Betrug, diese Demagogie als offizielles Instrument der Parteipropaganda drückt sich auch im Namen aus, denn weder ist die Christlich-Demokratische Union demokratisch noch die Christlich-Soziale Union sozial. Wie sehr beide auch Parteien waren und sind, die systematisch die Lüge zum Hauptinhalt der Politik gemacht haben, zeigte sich besonders deutlich in der Periode des Kampfes um die Wiederaufrüstung. Die Kommunistische Bundestagsfraktion hat bereits 1952 im Parlament nachgewiesen, daß Adenauer systematisch den Bundestag und die Öffentlichkeit belog, als er den Kurs auf Wiederaufrüstung des deutschen Imperialismus festlegte, aber dies öffentlich bestritt. „Unter Mißbrauch christlicher Gefühle, mit nationaler und sozialer Demagogie versuchte sie“ (die CDU/CSU), „ihre Massenbasis auch in der Arbeiterschaft zu erweitern ... Sie ist zum wichtigsten Sammelbecken der ultrarechten, nationalistischen und neonazistischen Kräfte geworden. Das

gilt besonders für die von Strauß geführte CSU, die ein maßgeblicher Repräsentant besonders aggressiver und reaktionärer Kreise des westdeutschen Großkapitals ist. Diese Kreise in der CDU/CSU haben viele der nationalistischen, militant-antikommunistischen, autoritären und extrem arbeiter- und gewerkschaftsfeindlichen Forderungen der NPD übernommen. Sie sind der Kern der Sammlung vom Springer Konzern und Bund ‚Freiheit der Wissenschaft‘, von Funktionären der Vertriebenenverbände, Generälen und Offizieren der Bundeswehr, von einflußreichen Kräften des Staatsapparates und der reaktionärsten Kreise des Großkapitals. Sie paktieren mit den offen terroristischen und neofaschistischen Gruppierungen der NPD und anderen ultrarechten Kräften, wie der ‚Aktion Widerstand‘.“ (Aus der These 6 der Thesen des Düsseldorfer Parteitag der DKP)

Diese Partei ist nach ihrer sozialen Zusammensetzung sehr uneinheitlich. Beamte (auch hohe Regierungsbeamte aus Bund und Ländern) sowie Angestellte machen etwa 30 Prozent ihrer Mitgliedschaft aus. 15 Prozent sind Bauern und Agrarkapitalisten. Unter ihren Mitgliedern sollen 10-15 Prozent Arbeiter sein. Weitere 15-20 Prozent sind „Selbständige“. In konfessioneller Hinsicht gehören etwa 62 Prozent der katholischen, 37 Prozent der evangelischen Kirche an. Obgleich die Partei bekanntlich mehr weibliche als männliche Wähler hat, sind nur 14 Prozent ihrer Mitglieder Frauen („Die Welt“, 29.3.65). Insgesamt ist die Partei, gemessen an ihrem Masseneinfluß, mitgliederschwach und sind die Mitglieder in der Partei im [177] wesentlich ohne Einfluß. In ständischen Organen der Partei können sie Teilfragen erörtern, aber die entscheidenden Fragen werden von der im wesentlichen vom „Parteivolk“ unabhängigen Führung entschieden. Prüft man, wie die Partei in solchen für die Arbeiterklasse wichtigen Fragen wie Mitbestimmung, Betriebsverfassungsgesetz u. a. Stellung nahm und nimmt, zeigt sich stets, daß nicht die „Sozialausschüsse“ – als der Arbeiterflügel –, sondern die großkapitalistischen Kräfte des Wirtschaftsrates der CDU/CSU entscheidend waren und sind.

Ist so der grundlegende, der Klassencharakter dieser Partei nicht schwer zu bestimmen, so stellt sich dennoch die Frage, wie es möglich ist, daß eine so offen großkapitalistische Partei einen so starken Einfluß nicht nur in mittelständischen, sondern sogar in proletarischen Schichten finden konnte und kann. Dies liegt nicht nur daran, daß diese Partei in übelster Weise soziale Demagogie betreibt. So lange Zeit – zwanzig ununterbrochene Regierungsjahre – kann sich Masseneinfluß nicht nur mittels sozialer Demagogie erhalten. Wir müssen auch die – angesichts des Sozialismus auf deutschem Boden ohnehin nötigen und angesichts der ökonomischen Stärke des deutschen Imperialismus auch möglichen – sozialpolitischen Konzessionen beachten.

Diese Partei geriet dennoch wegen ihrer reaktionären Außen- und Innenpolitik Ende der sechziger Jahre in eine politische Krise. Das Verhalten des christlichen Teiles der Bevölkerung zu dieser Hauptpartei des deutschen Imperialismus in unserem Lande drückte sich im Verhalten christlicher Wähler aus. Dabei zeigt sich, daß besonders die sozialen und auch politischen Interessen in größerem Maße den Ausschlag für Wahlentscheidungen geben, nicht mehr, wie lange Zeit, das christliche oder nichtchristliche Aushängeschild der jeweiligen Partei. Eine Untersuchung des Wahlverhaltens, die besonders unter katholischen Gläubigen bei der Bundestagswahl 1969 vorgenommen wurde, zeigt folgendes Bild (Analysen der Bundestagswahl 1972 liegen noch nicht vor. Sie wären ohne Zweifel noch aufschlußreicher):

Die Verluste der CDU betragen in Industriegebieten:

– mit hohem Katholikenanteil	3,4%
– mit gemischter Konfessionsstruktur	1,8%
– mit hohem Protestantenanteil	0,3%

In den Gebieten mit einem starken Beschäftigungsanteil in den Bereichen Handel, Dienstleistungen und Verwaltungen (das sind im wesentlichen städtische Gebiete) betragen die Verluste der CDU

– mit hohem Katholikenanteil	4,4%
– mit gemischter Konfessionsstruktur	2,2%
– mit hohem Protestantenanteil	0,5%

Lediglich in den ländlichen Gebieten der Bundesrepublik sind keine [178] starken Unterschiede zu beobachten. Die CDU verlor dort bei katholischem Übergewicht 1,7%, bei protestantischem Übergewicht 0,2% ihrer Wählerstimmen.

Für eine Ablehnung der CDU/CSU spielten soziale Fragen katholischer Wähler in den Städten und Industriegebieten eine dominierende Rolle. Die Verschärfung der sozialen Ungerechtigkeiten während der Regierungsführung in Bonn durch die CDU/CSU war einer der Hauptgründe für diese Entscheidung. In bezug auf die Innenpolitik kritisierten christliche Bevölkerungsschichten vor allem, daß die CDU/CSU hinter den Erfordernissen der wissenschaftlich-technischen Entwicklung, insbesondere auf dem Gebiet der Bildungspolitik, der Hochschulpolitik und in den Fragen der Mitbestimmung zurückgeblieben sei.

Bei bestimmten Kreisen der religiös orientierten Bürger haben verschiedene Erscheinungen die Furcht vor einer restaurativ-autoritären Entwicklung in einer von der CDU/CSU geführten Bundesrepublik genährt und zu einem veränderten Wahlverhalten geführt. Es handelt sich um die rücksichtslose Durchpeitschung der Notstandsgesetze, die offene Unterstützung faschistischer Regime, wie sie in Spanien, Portugal und Griechenland bestehen, die offene Unterstützung der Verbrechen des amerikanischen Imperialismus etwa in Indochina, die hemmungslose Forderung nach Atomwaffen, das mehr oder weniger offene Zusammenwirken führender Kreise der CDU/CSU

mit neonazistischen Kräften. Alles das steigert die Sorge vor der innenpolitischen Entwicklung auch bei christlichen Wählern.

Vor allem unter jungen Christen gab es bemerkenswerte Tendenzen der Abneigung gegenüber bestimmten CDU/CSU-Politikern. So wurden bei einer Umfrage im Christlichen Verein junger Männer in Nürnberg Heine- mann und Brandt als persönliche Vorbilder an erster Stelle genannt. Kiesinger und Strauß hingegen wurden weithin ab gelehnt. CDU-Politiker dagegen, die sich in politischen Fragen bis weilen den Anschein geben, etwas flexibler zu sein, konnten dem gegenüber gewisse Sympathien verbuchen.

Nicht wenige christliche Arbeiter, die bis dahin der CDU und ihren Sozialausschüssen gefolgt waren, erhoffen von einer SPD-Regierung soziale Verbesserungen. Andere christliche Kreise erwarten von der SPD, daß sie bei Aufrechterhaltung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung besser in der Lage sei, soziale und gesellschaftliche Reformen durchzuführen, als das die CDU könne. Schließlich erwarten viele Christen von der SPD die Verwirklichung einer echten Friedenspolitik. So wurde für einen größeren Teil der christlichen Bevölkerung die SPD zu einer wählbaren Partei.

Andererseits durfte dies auch damals nicht darüber hinwegtäuschen, [179] daß die CDU/CSU unter christlichen Gläubigen beider Konfessionen, insbesondere unter den Katholiken, und darunter wieder ganz besonders unter den Frauen, nach wie vor ihr stärkstes Wählerreservoir besitzt.

Obgleich diese Partei auf lange Sicht – angesichts der unerhörten Verstärkung der Bevölkerung – die CDU/CSU hatte ihren stärksten Anhang nicht in den Großstädten – und des Vordringens einer jungen Generation, die sich kritisch gegenüber einer reformunwilligen CDU/CSU verhält, mit großen gesellschaftspolitischen Problemen zu ringen hat, dürften ihre gegenwärtigen Möglichkeiten der Massenwirkung keinesfalls unterschätzt werden.

²⁵ Christ und Welt, 11.9.70.

²⁶ Ebenda, 3.7.70.

²⁷ Ebenda, 11.9.70.

²⁸ Das Konzept der Freien Demokratischen Partei, verabschiedet vom 20. Ordentlichen Bundesparteitag der FDP, 25. 6. 69, Nürnberg.

²⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16.5.70.

³⁰ Der Vorwärts, 1/2, 1971.

³¹ Kurt Bachmann, Christen und Kommunisten gemeinsam gegen Neonazismus. Rede des Vorsitzenden der DKP, Kurt Bachmann, am 18.7.69 während des 14. Kirchentages der Evangelischen Kirche, in: Pressedienst der DKP, 22.7.69.

³² Grundsatzklärung der Deutschen Kommunistischen Partei, beschlossen auf dem Essener Parteitag der DKP, 12./13.4.69, S. 58.

³³ Milan Machovec, Vortrag im Süddeutschen Rundfunk, 17.2.71 (nach dem vorliegenden Manuskript).

³⁴ Ders., Vortrag in Flensburg am 30.1.68, lt. Flensburger Tageblatt, 1.2.68.

³⁵ Z. Roter, Humanismus als Basis für den Dialog und die soziale Zusammenarbeit zwischen Marxisten und Christen, in: Internationale Dialog-Zeitschrift, Freiburg, Heft 1/1970, S. 72.

³⁶ M. Machovec, Vortrag während des Sommer Semesters 1967 in Mainz. Zum Thema: Jesus in marxistischer Sicht (nach dem Manuskript).

³⁷ Ders., vgl. Anm. 33.

³⁸ Ders., vgl. Anm. 36.

³⁹ Ders., vgl. Anm. 33.

⁴⁰ W. I. Lenin, Werke, Bd. 10, Berlin 1959, S. 74.

⁴¹ Internationale Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien, Moskau 1969, Berlin 1969, S. 31.

⁴² Kurt Bachmann, vgl. Anm. 31.

⁴³ Friedrich Engels, Denker und Revolutionär, Konferenz des Parteivorstands der DKP, Frankfurt a. M. 1971, S. 207. [180]

⁴⁴ W. I. Lenin, Werke, Bd. 15, Berlin 1962, S. 411, Bd. 11, Berlin 1958, S. 496 f.

⁴⁵ K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 4, Berlin 1959, S. 484.

⁴⁶ Ebenda, S. 493.

⁴⁷ Herbert Wehner, Interview in: Die Neue Gesellschaft, Heft 1/71, ebenso das berüchtigte Dokument: Sozialdemokratie und Kommunisten sowie Willy Brandt in seiner Rede anlässlich des 20. Todestages von Kurt Schumacher, lt. SPD-Pressedienst.

⁴⁸ K. Kautsky, Vorläufer des neueren Sozialismus, Erster Band, Berlin 1947, S. 33 ff.

⁴⁹ M. M. Scheinman schildert das in seinem Buch „Christianski sozializm“, Moskau 1969.

⁵⁰ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 1, Berlin 1961, S. 378 f.

⁵¹ Ebenda, Bd. 23, Berlin 1962, S. 86.

⁵² Ebenda, Bd. 2, Berlin 1962, S. 89.

- ⁵³ Ebenda, S. 138.
⁵⁴ Ebenda, S. 138 f.
⁵⁵ Ebenda, Bd. 4, S. 200.
⁵⁶ Ebenda, S. 480 f.
⁵⁷ Ebenda, Bd. 21, Berlin 1962, S. 274 f.
⁵⁸ Ebenda, Bd. 23, S. 85.
⁵⁹ Ebenda, S. 86.
⁶⁰ Ebenda.
⁶¹ Ebenda, S. 87.
⁶² Ebenda, Bd. 21, S. 275.
⁶³ Ebenda, Bd. 20, Berlin 1962, S. 264.
⁶⁴ Vgl. z. B. J. Bergier/L. Pauwels, Aufbruch ins dritte Jahrtausend, München 1962; R. Charroux, Phantastische Vergangenheit, München 1966; ders., Verratene Geheimnisse, München 1967; Waren die Götter Astronauten?, hrsg. v. E. v. Khuon, München/Zürich 1972; noch früher erschien: C. Lasswitz Roman: Auf zwei Planeten, 1897!; E. Georg, Verschollene Kulturen, 1930, u. v. a.
⁶⁵ Gerhard Gadow, Erinnerungen an die Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 1971.
⁶⁶ Marx/Engels, Werke, Bd. 20, S. 264.
⁶⁷ Ebenda, S. 294 f.; auch W. I. Lenin, vgl. Anm. 44.
⁶⁸ Kirchenpräsident Martin Hild in einer Rundfunksendung, an der der Autor dieses Taschenbuches beteiligt war – lt. Nachschrift vom Tonband.
⁶⁹ Vgl. Quirin Huonder, Die Gottesbeweise, Geschichte und Schicksal, Urban-Bücher, Bd. 106, S. 53 ff.
⁷⁰ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1944, S. 439 ff. [181]
⁷¹ E. Ch. Schlosser Weltgeschichte, Bd. 5, Oberhausen/Leipzig 1875, S. 222.
⁷² G. Cantor, Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten, 1879.
⁷³ G. A. Wetter/W. Leonhard, Sowjetideologie heute, Fischer-Bücherei Frankfurt a. M., Band 460/461, S. 25, S. 40.
⁷⁴ G. A. Wetter, Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion Reinbek 1957, S. 53 f., ähnlich in Anm. 73, S. 47.
⁷⁵ G. A. Wetter, Sowjetideologie heute, S. 41.
⁷⁶ Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1947, S. 143.
⁷⁷ G. A. Wetter, Sowjetideologie heute, a. a. O., S. 32.
⁷⁸ Ebenda, S. 68.
⁷⁹ Die Zukunft der Kirche, Benzinger-Verlag, Zürich/Mainz 1970, S. 18.
⁸⁰ Ebenda, S. 7, 26, 28, 30, 68.
⁸¹ Ebenda, S. 7.
⁸² Ebenda, S. 41 ff.
⁸³ Ebenda, S. 41.
⁸⁴ Ebenda, S. 42.
⁸⁵ Ebenda, S. 54 ff.
⁸⁶ Ebenda, S. 56 f.
⁸⁷ Ebenda, S. 29.
⁸⁸ Ebenda, S. 43.
⁸⁹ Ebenda, S. 60.
⁹⁰ Ebenda.
⁹¹ Ebenda, S. 63.
⁹² Ebenda.
⁹³ Ebenda, S. 64.
⁹⁴ Ebenda.
⁹⁵ Ebenda, S. 65.
⁹⁶ Ebenda.
⁹⁷ Ebenda, S. 66.
⁹⁸ Ebenda.
⁹⁹ Ebenda.
¹⁰⁰ O. F. Bollnow, Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, Stuttgart 1955.
¹⁰¹ Zeitweilig war davon sogar Franz Mehring beeindruckt, und Th. Manns „Dr. Faustus“ zeigt, wie groß Nietzsches Einfluß auf die deutsche bürgerliche Intelligenz war.
¹⁰² W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VIII., Leipzig 1931, S. 76.
¹⁰³ Ebenda, Bd. V, Leipzig/Berlin 1914, S. 83.
¹⁰⁴ Ebenda, Bd. VIII., Leipzig 1931, S. 119.

- ¹⁰⁵ Ebenda, Bd. V, S. 136 f.
- ¹⁰⁶ Ebenda, S. 125.
- ¹⁰⁷ A. Weber, *Der dritte oder der vierte Mensch*, München 1953. [182]
- ¹⁰⁸ Gott, *Mensch, Universum*, hrsg. v. Jacques de Bivort de la Saudée, S. J., 1956.
- ¹⁰⁹ Z. B. H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955.
- ¹¹⁰ Vgl. Anm. 107.
- ¹¹¹ Vgl. Anm. 108, S. 34.
- ¹¹² Ebenda, S. 36.
- ¹¹³ Ebenda, S. 43.
- ¹¹⁴ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Leipzig 1949, S. 97.
- ¹¹⁵ Ich beziehe mich auf einen persönlichen Brief András Gedös an mich zu dieser Frage.
- ¹¹⁶ G. W. Plechanow, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, Berlin 1946.
- ¹¹⁷ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Leipzig 1934, S. 124 f., 127.
- ¹¹⁸ Vgl. Anm. 79, S. 100.
- ¹¹⁹ Ebenda, S. 94.
- ¹²⁰ Ebenda, S. 24, 51, 54, 100.
- ¹²¹ Ebenda, S. 45.
- ¹²² Ebenda, S. 24.
- ¹²³ Ebenda, S. 46.
- ¹²⁴ Ebenda, S. 49.
- ¹²⁵ Ebenda, S. 100.
- ¹²⁶ Ebenda.
- ¹²⁷ Ebenda, S. 101.
- ¹²⁸ Ebenda, S. 102 f.
- ¹²⁹ Ebenda, S. 103.
- ¹³⁰ Ebenda, S. 104.
- ¹³¹ Wie wenig zunehmende sexuelle Freiheit (nicht nur, weil sie „kommerzialisiert“ wird) zur sozialen und politischen Befreiung führt, wie sehr vielmehr solche „Hosenlatzstrategie“ in Wahrheit ablenkt von der Analyse der realen gesellschaftlichen Probleme und vom realen Klassenkampf, zeigt nicht nur die bundesdeutsche Gegenwart, sondern z. B. die belletristische „seriöse“ Literatur zu dieser Frage, etwa die Romane von Lawrence, Miller u. a.
- ¹³² Vgl. Anm. 79, S. 126.
- ¹³³ Ebenda, S. 79.
- ¹³⁴ Ebenda.
- ¹³⁵ Ebenda.
- ¹³⁶ Ebenda, S. 80.
- ¹³⁷ Ebenda, S. 82.
- ¹³⁸ Ebenda, S. 83.
- ¹³⁹ Ebenda. [183]
- ¹⁴⁰ Ebenda.
- ¹⁴¹ Ebenda.
- ¹⁴² Ebenda.
- ¹⁴³ Ebenda, S. 84.
- ¹⁴⁴ Ebenda.
- ¹⁴⁵ Ebenda, S. 88.
- ¹⁴⁶ Ebenda, S. 86.
- ¹⁴⁷ Ebenda, S. 87.
- ¹⁴⁸ Ebenda.
- ¹⁴⁹ Ebenda, S. 88.
- ¹⁵⁰ Ebenda, S. 98.
- ¹⁵¹ Ebenda.
- ¹⁵² Ebenda, S. 89.
- ¹⁵³ Ebenda.
- ¹⁵⁴ Ebenda.
- ¹⁵⁵ Ebenda, S. 90.
- ¹⁵⁶ Ebenda, S. 92.
- ¹⁵⁷ Die Reformation erfolgte nicht nur im Geiste einer Los-von-Rom-Bewegung (in England, Frankreich, Böhmen, Deutschland usw.), sondern auch im Geiste einer unmittelbaren Beziehung des Individuums zu „Gott“.

¹⁵⁸ Gegen den Liberalismus in der protestantischen Theologie, gegen seinen bürgerlichen und intellektualisierenden Charakter entwickelte sich von der Ebene der Gemeindepfarrer her ein doppelter Protest: im Geiste der Berücksichtigung konkreter Nöte des Volkes und im Geiste der Berücksichtigung spezifisch religiöser Motive, die beide vom „Liberalismus“ vernachlässigt worden waren. Die Argumentation, die Mißachtung der Not der Armen folge aus der „bürgerlich-materialistischen“ Mißachtung „wahren Christentums“, führt teilweise zum „religiösen Sozialismus“ der Ragaz, Kutter, Blumhardt u. a., ist aber dennoch theologisch – eher reaktionär einzuschätzen, so sehr diese Pfarrer auch subjektiv ehrlich für die Sache der Armen eintreten wollten. Sie kritisierten die liberale Theologie eigentlich –von rechts!

¹⁵⁹ Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. IV, Göttingen 1971, S. 159.

¹⁶⁰ H. Zahrt, Die Sache mit Gott, München 1968, S. 14

¹⁶¹ K. Barth, Der Römerbrief, Siebter Abdruck der neuen Bearbeitung, Zürich 1940, S. 480.

¹⁶² Hier und an anderen Stellen der Arbeit kann ich nicht umhin, Gedanken zu wiederholen, die ich in meiner Marcuse-Kritik – Herbert Marcuses „dritter Weg“ – oder in Heft 15 dieser Reihe schon gegen die Anhänger der sogenannten negativen Dialektik vortrug: das hängt mit der inneren Übereinstimmung der Ideologie [184] des intellektuellen Kleinbürgertums, der lohnabhängigen Mittelschichten, zusammen, die ihre Kapitalismuskritik nur als negativ-dialektisch entwickeln.

¹⁶³ K. Barth, Der Römerbrief, a. a. O., S. 85 f.

¹⁶⁴ Ebenda, S. 84.

¹⁶⁵ R. Bultmann, Glauben und Verstehen, Ges. Aufsätze, 1, Tübingen 1933, ders., Kerygma und Mythos, Hamburg 1952.

¹⁶⁶ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1965.

¹⁶⁷ Ebenda, S. 217.

¹⁶⁸ Ebenda, S. 215.

¹⁶⁹ Ebenda, S. 211.

¹⁷⁰ Ebenda, S. 141.

¹⁷¹ Ebenda, S. 181.

¹⁷² Ebenda, S. 210 f.

¹⁷³ Ebenda, S. 182.

¹⁷⁴ Ebenda, S. 215.

¹⁷⁵ Bonhoeffer sah also, anders als manche Gegenwartstheologen, daß die Religion letztlich nicht stabil auf einem individuellen Trostbedürfnis begründet werden kann. In einer entwickelten kommunistischen Gesellschaft dürfte der Bildungsstand der meisten Individuen hoch genug sein, dieses Vermittlungsglied von gesellschaftlichem Elend und Unwissenheit zur Religion zu überwinden.

¹⁷⁶ Vgl. hierzu H. Ley, Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, Berlin 1957, S. 123, S. 130 f., S. 291 ff. u. v. a.

¹⁷⁷ Vgl. Anm. 162.

¹⁷⁸ Die „Ausklammerung“ der Naturdialektik in den Thesen z. B. der „Frankfurter Schule“, der „Praxis“-Gruppe usw. gibt die materielle Einheit der Welt preis, löst den Menschen mit seiner Praxis aus der Natur heraus, ist – Theologie: sie entnaturalisiert stets den Menschen!

¹⁷⁹ W. Hollitscher, Marxismus und Sexualität, Frankfurt a. M. 1973, verweist auf S. 25 ff. auf genügend gesichertes Forschungsmaterial, das die triebtheoretische „Begründung“ der Aggressivität bei Primaten widerlegt.

¹⁸⁰ Shaull, einer der theoretischen Wortführer der „Theologie der Revolution“, lebte längere Zeit in Lateinamerika. Seine Konzeptionen der Guerilla-Taktik, des Kampfes kleiner Gruppen, ist weitgehend anarchistisch. H. Werner weist den starken lateinamerikanischen Ansatz dieser Theorie nach, vgl. Revolution in theologischer Perspektive, in: Rendtorff-Tödt, Theologie der Revolution, Frankfurt a. M. 1969, S. 105.

¹⁸¹ Ebenda, S. 222. [185]

¹⁸² D. Sölle, Politische Theologie, a. a. O., S. 117 f.

¹⁸³ D. Sölle, Das Recht, ein anderer zu werden, Sammlung Luchterhand, 1972, S. 94.

¹⁸⁴ Robert Steigerwald, Herbert Marcuses „dritter Weg“, Berlin 1969, Köln 1969, S. 28 ff.

¹⁸⁵ D. Sölle, Das Recht, ein anderer zu werden, a. a. O., S. 95.

¹⁸⁶ Ebenda, S. 104.

¹⁸⁷ Ebenda, S. 104 f.

¹⁸⁸ Ebenda, S. 106.

¹⁸⁹ Ebenda.

¹⁹⁰ Ebenda, S. 107.

¹⁹¹ Ebenda, S. 108.

¹⁹² Ebenda, S. 110.

¹⁹³ Ebenda.

¹⁹⁴ Bassarak, Treblin, Schweizer, Roer, Jockers, Stuckmann, Werner: Christen und Revolution – Konvergenz und Theologie, Köln 1971.

¹⁹⁵ Ebenda, Heinrich Werner, Zur Funktion der „Theologie der Revolution“, S. 97 ff.