

WERNER SEPPMANN

## Der Marxismus und das Christentum der Bergpredigt<sup>1</sup>

Leichtfertig hatte im Vorfeld des katholischen Weltjugendtreffens in Köln die klerikale Hierarchie die Chance verspielt, ihrer Unterwerfungsbereitschaft fordernden Institution den Anstrich von Weltoffenheit und Großzügigkeit zu geben. Einer Tradition der Bevormundung und des geistespolizeilichen Agierens folgend, hat der Kölner Kardinal Meisner Kritikern der Amtskirche, wie Eugen Drevermann und Hans Küng, zu unerwünschten Personen erklärt. Mit seiner Intervention hat er noch einmal demonstriert, daß es keinen Zweifel am autoritären und selbstbestimmungsfeindlichen Charakter der Klerikalkirche geben kann und sie (gewissermaßen nach dem Motto: »Gleich und gleich gesellt sich gern«) in vielen Ländern »natürlicher« Bündnispartner des Staates und der Herrschenden ist. Diese Komplizenschaft paßt ins Gesamtbild. Alle großen Bewährungsproben des 20. Jahrhunderts hat die Herrenkirche nicht bestanden: Wo Faschismus sich formierte, war auch der katholische Klerus nicht weit.

Die Konfrontationshaltung gegenüber »Abweichlern« hat aber auch deutlich werden lassen, daß die Repräsentanten des Apparates keineswegs mehr für alle katholischen Christen sprechen, vereinzelte Stimmen des Widerspruchs, auch ganze Bewegungen existieren, die eine oppositionelle Haltung zum Absolutheitsanspruch der Purpurchristen einnehmen. Auch gab und gibt es christliche Basisorganisationen, die integrale Bestandteile sozialer Befreiungsbewegungen sind. Eine solche Verbindung von christlicher Religiosität und sozial-revolutionärer Zielsetzung hat es in der Geschichte immer wieder gegeben: Von seinen Ursprüngen her war das Christentum eine Artikulationsform der Unterdrückten. »Es trat zuerst auf als Religion der Sklaven und Freigelassenen, der Armen und Rechtlosen, der von Rom unterjochten oder zersprengten Völker.«<sup>2</sup> Schon in den Sklavenerhebungen des römischen Reiches haben frühchristliche Orientierungen eine motivierende Rolle gespielt. Und das nicht ohne Grund, denn der Gedanke einer Gleichheit aller Menschen vor Gott ist objektiv progressiv – und in der biblischen Fassung keineswegs nur auf das Jenseits bezogen. Die frühchristliche Religiosität war in dem Sinne gegenwartsorientiert, als sie die tagtägliche Erwartung eines »Jüngsten Gerichts« als Beginn eines Gottesstaates auf Erden nährte. Die konsequente Orientierung auf eine jenseitige, von der wirklichen Welt abgetrennte Sphäre setzte sich erst im 4. Jahrhundert durch, nachdem das Christentum römische Staatsreligion geworden war.

Besonders charakteristisch ist das sozial-revolutionäre Moment für die Sektenbewegung des Mittelalters gewesen. Diese »erste bewußt

Werner Seppmann – Jg. 1950, Dr. phil., Sozialwissenschaftler; nach Berufstätigkeit Studium der Soziologie und Philosophie, langjährige Zusammenarbeit mit Leo Kofler, Mitherausgeber der Marxistischen Blätter, zahlreiche Veröffentlichungen zur Marxismusforschung, historisch-materialistischen Methodologie, Sozialstrukturanalyse, Ideologiekritik, Sozialphilosophie und Kulturosoziologie; zuletzt in UTOPIE kreativ: Dynamik der Ausgrenzung. Über die soziostrukturellen Konsequenzen der gesellschaftlichen Spaltungsprozesse, Heft 179 (September 2005).

1 Dieser Essay führt Gedanken weiter, die im Rahmen einer religionskritischen Gegenveranstaltung aus Anlaß des katholischen Weltjugendtages im August 2005 in Köln vorgetragen wurden.

2 Friedrich Engels: Zur Geschichte des Urchristentums, in: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke (MEW), Bd. 22, S. 449.

3 Leo Kofler: Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied und Berlin 1966, S. 211 f.

4 Vgl. Robert Steigerwald: Marxismus – Religion – Gegenwart, Berlin/DDR 1973, S. 83 ff.

5 Karl Kautsky: Vortläufer des neueren Sozialismus, Band II, Berlin und Bonn-Bad Godesberg 1976, S. 235.

6 Wie härtnäckig sich die zu Widerspruchsbedürfnissen transformierte Widerstandsbereitschaft der handwerklichen Mittelschichten in Münster noch jahrzehntelang erhalten hat und mit welcher geschickter Überzeugungs- und Manipulationsarbeit die Jesuiten als kirchliche »Einsatzreserve« reagiert haben, hat sehr instruktiv (und auch für die ideologischen Kolonialisierungsprozesse im östlichen Deutschland seit 1989 lehrreich) Ronny Po-chia Hsia beschrieben: Gesellschaft und Religion in Münster (1535-1618), Münster 1989.

kritische Reaktion der unteren städtischen Klassen war schwärmerische, von aller kirchlichen Theologie befreite Religiosität, aus der sich dann immer mächtiger eine gesellschaftskritische, wenn auch unentwegt mystifizierte Ideologie entwickelte.«<sup>3</sup> Dem archaischen »Kommunismus« der Sektenbewegung wußte die Klerikalkirche nur mit dem Feuer und dem Schwert zu begegnen. Auch für die aufständischen Bauern in der frühen Neuzeit waren biblische Gerechtigkeitsvorstellungen, je mehr sie sich radikalisierten, das weltanschaulich vereinigende Band: Durch Thomas Münzer wurde die Theologie tendenziell zur Revolutionstheorie. Die Widerstandsbereitschaft bediente sich religiöser Argumentationsmuster, entsprang aber nicht der Religion, sondern den gesellschaftlichen Widersprüchen.<sup>4</sup>

Die Religion wurde zu einer Artikulationsform, weil andere identitätsstiftende Programmatiken (noch) nicht zur Verfügung standen: »Solange es sich bei einer sozialen Bewegung (in dieser Zeit) nur um vereinzelte Augenblicksforderungen handelt, liegt deren ökonomische Natur klar zutage. Aber je mehr sie sich vertieft, je umfassender sie wird, je mehr sie die ganze Gesellschaft, das ganze Gemeinwesen umzugestalten sucht, um so mehr gilt es, zwischen den einzelnen Forderungen, die man aufstellt, ein geistiges Band herzustellen, um so mehr fühlen sich alle Denkenden gedrängt, sich über die Endziele jener Bewegung klar zu werden, deren erste Etappen die Augenblicksforderungen darstellen, und desto mehr fühlen sie sich veranlasst, diese Forderungen aus einem höheren allgemeinen Prinzip zu erklären.«<sup>5</sup>

Danach, nur noch kurz unterbrochen von Ereignissen wie dem »Gottesreich« der Wiedertäufer in Münster, das 1535 niedergeschlagen wurde<sup>6</sup> oder den holländischen Bildersturm von 1566, gab es eine lange Phase der machtkonformen Zurichtung des Glaubens, geprägt von einer engen Verbindung von Kirche und Herrschaft. Der sozialrevolutionäre Anspruch des Christentums lebte nur noch in geistigen und lebensweltlichen Enklaven, bei Thomas Morus und Campanelle, aber auch in der Jesuitengemeinschaft im Paraguay des 17. Jahrhunderts fort.

Aber von einer Kontinuitätslinie zu den modernen sozialistischen Anfängen des 18. und 19. Jahrhunderts kann nicht gesprochen werden. Als im 18. Jahrhundert die bürgerlichen Materialisten ihre Religionskritik formulierten, waren nicht nur die Glaubensinstitutionen, sondern auch die Religionspraxis feste Stützen des Machtsystems. Auch noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts, also der Entstehungszeit der marxistischen Religionskritik, war das nicht anders: Marx (und sein theoretischer Stichwortgeber Ludwig Feuerbach) erlebten die Konfessionen als mächtige Institutionen, die mit den Staaten und den Herrschenden verbunden waren. Die Beschäftigung der Linkshegelianer mit der Religion war folglich konkrete Machtkritik. Weil Marx sich jedoch auch für die Motivationswelt der Gläubigen interessierte, war die Religionskritik gleichzeitig auch von grundlegender Bedeutung für eine subjekttheoretische Fundierung der Ideologiekritik: Die geistigen Gebilde werden aus den Bedürfnissen alltäglicher Praxisbewältigung erklärt, dabei das Spannungsverhältnis von subjektiven Intentionen und objektiver Funktionalität thematisiert.

Um die ganze Spannweite der Marxschen Religionskritik zu verdeutlichen, scheint es sinnvoll, den argumentativen Kontext der

Opiummetapher noch einmal zu dokumentieren, die ja bekanntermaßen dem Verständnis ideologischer Gifte als von Außen verarbeitete »Substanzen« widerspricht. Die Bedeutung der Indoktrination wird zwar nicht in Abrede gestellt, in den Vordergrund schiebt sich jedoch die Frage, weshalb die Menschen die ideologische Bearbeitung akzeptieren. Durch die Beschäftigung mit der »lebensweltlichen« Rolle religiöser Bilder und Orientierungsmuster ist diese Passage ein ideologietheoretischer Begründungstext, der bedeutsam bleibt, auch wenn der Reflexionsrahmen der Theorie gesellschaftlicher Bewußtseinsformen in den folgenden Jahren bei Marx breiter wird. Bloch vermutet wohl richtig, »daß ohne vorangegangene Beschäftigung mit der Religion und der sich anschließenden Religionskritik die Entfremdungslehre und Warenkritik Marxens kaum entstanden wäre. ... Zum Himmel fügte er die gesamte Ideologie des Oben und denunzierte statt des abstrakten Menschen das vorhandene Ensemble der kapitalistischen Verhältnisse«.<sup>7</sup>

»Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur<sup>8</sup>; ihr Enthusiasmus, 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 ... 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 Illusionen bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die Kritik des Jammertales, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.

Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt.«<sup>9</sup>

Marx charakterisiert die religiöse Reaktion nicht nur als Unterwerfungshandlung, sondern auch als *verzerrte und entfremdete Form* eines aktiven Weltverhältnisses, dem eine potentielle Sprengkraft innewohnt. Marx baut zwar auf die Feuerbachsche Religionskritik auf, geht jedoch mit dieser Akzentuierung entscheidend darüber hinaus, weil er den Doppelcharakter der religiösen Artikulation thematisiert, sie als Element eines Systems geistig-moralischer Unterwerfung und gleichzeitigen Ausdruck eines Auflehnungsbegehrens begreift. Trotz

7 Ernst Bloch: Atheismus im Christentum, Reinbek 1970, S. 253.

8 Ehrenpunkt.

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

der Berücksichtigung der emanzipatorischen Geltungsansprüche religiöser Artikulation verliert Marx jedoch nicht die »staatstragende« Rolle von Kirche und Religion aus dem Augen, die zu seiner Zeit dominierend waren. Deshalb charakterisiert er »die Kritik der Religion ... (als) die Voraussetzung aller Kritik.«<sup>10</sup>

10 Ebenda, S. 378.

Jedoch gerade weil sein Vorgehen machtkritisch motiviert ist, kann der Blick hinter die Fassade der Herrenkirche, die Betrachtung der Funktion des Religiösen aus der *Subjektperspektive* und die Beschäftigung mit den Motiven der sich *religiös artikulierenden* Menschen gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Diese Herangehensweise impliziert eine dialektische Theorie des Subjekts, die von Marx nicht ausgearbeitet worden, jedoch seinem Denken inhärent ist. Auf der religionskritischen Analyseebene ist es Marx dadurch möglich, das menschliche Weltverhältnis auch im Zustand der Entfremdung als ein nach Selbstbestimmung *strebendes* zu begreifen: Es fließen eigene Interpretationsversuche (in der Form eines »Geistes geistloser Zustände«) und Artikulationsbedürfnisse (als »Seufzer der bedrängten Kreatur«) der Menschen in die religiös strukturierten Reaktionen auf die bedrückenden und unterdrückenden Lebensbedingungen mit ein – auch wenn die kulturellen Muster, derer sie sich bedienen, herrschaftskonform vorgeprägt sind. Das praktische Weltverhältnis wird überlagert von »Wirkungszusammenhänge(n) der Herrschaftsreproduktion«<sup>11</sup>, deshalb leisten die Menschen mit ihrem alltäglichen Handeln eine Beitrag zur eigenen Unterdrückung. Es ist jedoch, wie Haug zu unterstellen scheint, nicht darauf beschränkt: Das Alltagshandeln geht in den Machtimplikationen nicht auf. Die repressiven Wirkungen der übermächtigen religiösen Bedeutungssysteme verschwinden nicht, sie werden aber inhaltlich im Prozeß der Alltagsaneignung modifiziert; sie vermischen sich mit den Ausdrucks- und Distanzierungsbedürfnissen der Menschen. Diesem Aspekt wird eine neo-mechanistische Sozialtheorie, die Ideologie weitgehend objektivistisch, als Ausdruck »ideeller Vergesellschaftung-von-oben« begreift<sup>12</sup>, nicht gerecht. Sie verfehlt die Pointe einer Marxschen Theorie des gesellschaftlichen Bewußtseins, die jeder Ideologie, also auch der Religion unterstellt, die Wahrheit über die Welt, aber in einer verkehrten Gestalt auszudrücken.

11 Wolfgang F. Haug: Theorie des Ideologischen, in: Hansjörg Bay, Christof Hamann (Hg.), Ideologie nach ihrem »Ende«. Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne, Opladen 1995, S. 56.

12 Wolfgang F. Haug: Umriss zu einer Theorie des Ideologischen, in: Projekt Ideologie-Theorie, Theorien über Ideologie, Berlin 1979, S. 181

13 Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus (Ed. Wolfgang F. Haug), Bd. 5, Hamburg 2001, Sp. 798. Vgl. hierzu auch die kritischen Anmerkungen bei Uwe-Jens Heuer, Marxismus und Glauben, Hamburg 2006, S. 17.

14 Erich Hahn: Ideologie und Religion 2 (Berliner Dialog-Hefte 3), Berlin 1995, S. 24.

Es gehört zu den paradoxen Erfahrungen beim Umgang mit einem »Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus«, daß Marxsche Theoriedimensionen, die den reduktionistischen Interpretationsvorgaben des Herausgebers nicht in den Kram passen, schlichtweg ignoriert werden. Im Stichwort »Glauben«<sup>13</sup> wird beispielsweise der Eindruck zu erzeugen versucht, daß die »Protestation gegen das wirkliche Elend« von Marx nur als ein weiterer Aspekt ideologisch vermittelter Machtverfallenheit verstanden würde. Daß sich hier – wenn auch in entfremdeter Form – ein tätiges Weltverhältnis der Subjekte manifestiert, fällt unter den Tisch. Wird jedoch Religion nicht »als ein Element der Komplexität menschlicher Weltaneignung« gewertet<sup>14</sup>, wird der besondere Charakter der marxistischen Praxis- und Emanzipationstheorie verfehlt.

Die herrschaftskonforme Eindeutigkeit des Christentums in der Neuzeit hat sich erst in seinen Reaktionen auf den Aufstieg der Arbeiterbewegung relativiert, dessen Vorstellungshorizont konsequent auf

das Diesseits gerichtet ist: »Es rettet uns kein höheres Wesen, kein Gott, kein Kaiser, noch Tribun«. Wenn Theologie den Auseinandersetzungen ihrer Zeit auf der Spur bleiben wollte, mußte sie ebenfalls »auf die Erde herab steigen«, den Trost auf ein besseres Jenseits mit weltverbessernden *Absichtserklärungen* verbinden. Weil sozialistische Orientierungen auch auf gläubige Bevölkerungsschichten immer größeren Einfluß gewannen, mußte die Amtskirche auf die neuen Herausforderungen eingehen, auch die Päpste in ihren »Lehrbriefen« der »sozialen Frage« ihre Referenz erweisen. So wie die Kirche es lernen mußten mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, der modernen Physik ebenso wie mit der Evolutionstheorie zu leben, so mußte sie auch einen gesellschaftsanalytischen Realismus akzeptieren.

Von Beginn an war die Hinwendung zu den sozialen Widersprüchen von der Absicht geprägt, verlorenen Einfluß wieder zurück zu gewinnen. Deshalb wurde zunächst versucht, die Thematisierung der »sozialen Frage« an die Vorstellung eines Kirchengottes als Sachverwalter der Klassengesellschaft zu koppeln: Der Tenor der ersten Sozialenzykliken war zumeist abwiegend und die Wahrnehmung der klassengesellschaftlich erzeugten Widersprüche höchst selektiv. Dort wo ihre Thematisierung unumgänglich war, wurde einer Haltung der Geduld, der Demut und des Verzeihens das Wort geredet. Dies geschieht mit Absicht, jedoch nicht ohne Legitimationsbasis, denn die Bibel ist in ihren Aussagen nicht weniger widersprüchlich, als die aus ihr abgeleiteten Schlußfolgerungen.<sup>15</sup> Dennoch nahmen die amtskirchlichen Verlautbarungen, wie etwa zuletzt bei Wojtila, mitunter auch die Form einer Distanzierung vom Kapitalismus an, die in ihrer inhaltlichen Substanz entscheidend über die »ethische« Aversion der Bibel gegenüber dem Reichtum (»Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher in den Himmel kommt.«) hinaus geht. In der Enzyklika »Laborem Exercens« wurde der Arbeit ein höherer Stellenwert als dem Verwertungsinteresse des Kapitals zugesprochen, »das Prinzip des Vorrangs der Arbeit gegenüber dem Kapital« betont (gleichzeitig jedoch auch wahrheitswidrig – wohl auf die Vergeßlichkeit der Menschen bauend – behauptet, daß dies »die Kirche immer gelehrt« hätte). Denn tatsächlich ist das repressive Verständnis der Arbeit (die zur Strafe für das menschliche Sündigsein stilisiert wird: »Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen.«) zu einer konstante abendländischer Herrschaftsideologie geronnen.

Begründet wird von Wojtila die normative Priorität der Arbeit mit Argumenten, die den marxistischen nahe kommen<sup>16</sup>: Während die lebendige Arbeit konkrete Lebenstätigkeit der Menschen sei, müsse das Kapital als abstrakte Größe, als »bloßes Instrument oder instrumentelle Ursache« angesehen werden. Da darüber hinaus die angehäuften Produktivmittel »das geschichtlich gewachsene Erbe menschlicher Arbeit« sei, sollte ihre Verwendung an einem allgemeinen Interesse orientiert sein. Von dieser Argumentationsgrundlage aus tragen die Versuche, den Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit zu relativieren, bzw. seiner »klassenneutralen« Regulierung das Wort zu reden, nicht weit. Deshalb folgt postwendend, nach einem eher holprigen Versuche, das Privateigentum zu rechtfertigen, in »Laborem Exercens« die Ermahnung, daß man die Produktionsmittel »nicht gegen die Arbeit besitzen ... sie auch nicht um des Besitzes willen besitzen« darf.

15 Auch die Inquisition konnte sich auf die Bibel (u.a. auf das »Zweite Buch Mose«) berufen: »Die Zauberer aber sollst du nicht leben lassen.«

16 »Als Anstrengung, als Voraussetzung von Lebenskraft, ist die Arbeit die persönliche Tätigkeit des Arbeiters.« Karl Marx: Resultat des unmittelbaren Produktionsprozesses, Frankfurt/M. 1970, S. 16.

Sicherlich sollten solche Annäherungen an kapitalismuskritische Positionen das kirchliche Interpretationsmonopol stabilisieren. Jedoch blieb durch die Geltungs- und Prägekraft der sozialistischen Orientierungen in den 50er, 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts (die beispielsweise in Gestalt französischer Arbeiterpriester oder progressiver Theologen in das kirchliche Organisationsgefüge eingedrungen waren) der Versuch, durch Konzessionen das schlimmste (d. h. ein weiteres Vordringen konsequenter sozialistischer Orientierungen) zu verhindern, eine zweiseitige Angelegenheit. Denn die taktisch motivierte »Annäherung« konnte kaum wieder in Frage gestellt werden, so daß, in den folgenden Jahrzehnten, bedingt durch die »Kollateralschäden« eines enthemmten Kapitalismus, die »ethische« Distanzhaltung von Johannes Paul II. bestätigt werden mußte, wenn die konsequente Thematisierung der Eigentums- und gesellschaftlichen Organisationsfragen vermieden werden sollten, wie sie in der Apostelgeschichte thematisiert wird: »Alle aber die gläubig waren, waren beieinander und hatten alle Dinge gemeinsam. Sie verkauften Güter und Habe und teilten sie aus unter alle, je nachdem es einer nötig hatte.«

17 Hans Heinz Holz: »Die große Räuberhöhle«. Religion und Klassenkämpfe im christlichen Mittelalter, Bielefeld 1999, S. 113.

18 Eine Auffassung, die, trotz allem diesseitigen Geltungsanspruch, auch in den befreiungstheologischen Diskursen immer wieder zum Ausdruck gebracht wird: Vgl. Ernesto Cardenal: Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika, 4 Bde., Gütersloh 1980.

19 Daß mit diesen Orientierungen das Christentum Positionen vertritt, die in anderen Kontexten entstanden waren und adaptiert wurden, relativiert nicht die Bedeutung der Bibel-Religion bei der Profilierung eines europäischen Humanismus.

20 Josef Ratzinger: Einführung in das Christentum, München 2005, S. 21.

21 Vgl. Hans Heinz Holz: Der Name der Rose. Oder wie Päpste sich verrätseln, in: Junge Welt, 13. 8. 2005.

Durch das im 19. Jahrhundert sich herausbildende sozialetisch motivierte Christentum wurden Bedeutungsschichten wiederentdeckt, die einige Jahrhunderte keine Rolle mehr gespielt hatten. Alttestamentarische Klagen, wie die des Propheten Amos, daß die »Armen unterdrückt und die Elenden im Land verderbt« würden, oder die Klage Salomons, daß es böse Zeiten sind, wenn »ein Mensch über den anderen herrscht«, wurden mit neuerwacher Aufmerksamkeit gelesen und nach langer Zeit des Schweigens, der »Kern des urevangelischen Erbes«<sup>17</sup>, gegen eine klerikale Institutionalisierung wieder in Erinnerung gerufen. Einfluß gewann ein Glaubensverständnis, das nicht mehr nur der abstrakten Nächstenliebe, sondern auch einer konkreten Solidarität verpflichtet war: »Brich den Hungrigen dein Brot und die im Elend ohne Obdach sind, führe ins Haus.« (Jesaja) Vor allem die *Bergpredigt* und die urchristlichen Traditionen wurden zu einem Bezugspunkt für ein neues Verständnis des Christentums, das zwar keinen Zweifel daran ließ, daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt sei<sup>18</sup>, das aber auch nicht mehr in einem resignativen Fatalismus verharrte. Eine sozialetisch orientierte Theologie thematisierte die Unterdrückung (»Was ihr den geringsten meiner Brüder tut, das habt ihr mir getan«) und zog daraus eine weitreichende Schlußfolgerung: Gottgefälligkeit wurde als ein Verhalten *in* der Welt verstanden, das sie lebenswerter machen sollte: Gerecht solle der Mensch sich verhalten, damit Friede, Liebe und Menschlichkeit sich verallgemeinern können.<sup>19</sup> Diese Sichtweise hat kaum noch auslöschbare Spuren im theologischen Denken hinterlassen. Selbst Ratzinger will das religiöse Weltverhältnis als ein gestaltendes und nicht nur erduldetes verstanden wissen: Der Glaube soll nicht danach trachten »die Welt als Quell des Leidens zu überwinden«, sondern Maßstäbe entwickeln, »wie wir in der Welt leben können« und sich um die Entwicklung entsprechender »Formen gemeinschaftlicher Verantwortung in ihr« bemühen.<sup>20</sup> Für einen konservativen Theologen und Kirchenfürsten<sup>21</sup> sicherlich erstaunliche Wendungen – auch wenn unterstellt werden kann, daß sie nur eine Flucht nach vorne bedeuten, um sozial-ethische Annähe-

rungsprozesse kanalisieren zu können und durch diese Orientierung auf »Formen gemeinschaftlicher Verantwortung« auch reaktionäre Positionierungen (wie etwa in der Homosexuellen-Frage) legitimiert werden sollen.

Hat durch diese Wandlungsfähigkeit der christlichen Ideologie die Religionskritik eines bürgerlichen Materialismus ihre Berechtigung verloren, die der Kirche die systematische Desorientierung der Menschen vorwirft? Die für die Nachgeborenen formulierte Anklage des Abbé Meslier, daß die Priester und Bischöfe es seien, »die unter dem Vorwand, Euch in den Himmel zu führen und ewiges Glück zu verschaffen, Euch daran hindern, irgendein wirkliches Glück auf der Erde zu genießen«<sup>22</sup>, bleibt aktuell, solange die offensichtliche Differenz zwischen Worten und Taten der Glaubensbürokratien nicht aufgehoben ist, die Forderung einer humanen Gestaltung der Menschenwelt nicht durch radikale Kritik des Bestehenden und daraus abgeleiteten Transformationsperspektiven fundiert wird.

Den Kern eines auf soziale Zuwendung orientierten Christentums bildet die Aufforderung, sein Leben zu verändern, um der Welt ein Beispiel zu geben. »Folget mir nach« rief der Zimmermannssohn aus Nazareth seinen Zuhören immer wieder zu. Und aufschlußreich ist, wer ihm vor 2000 Jahren nach *Zeugnis der Evangelisten* gefolgt ist: Arme und Aussätzigte, Benachteiligte, Außenseiter und Verstoßene. Von ihrer sozialen Position her betrachtet allesamt Angehörige »niederer Schichten, Fischer, Bauern, Handwerker, kleine Leute«<sup>23</sup>. In einer Welt zunehmender Friedlosigkeit und gravierender Ungerechtigkeiten hat dieser Appell nichts von seiner Bedeutung verloren. Und auch seine Adressaten sind die gleichen geblieben. Es sind die »Mühseligen und Beladenen« in ihren aktuellen Erscheinungsformen: die Arbeitslosen und prekär Beschäftigten, alle aus dem kapitalistischen Leistungssystem herausgeschleuderten<sup>24</sup>, die sozial gestrandeten und die durch die menschenverzehrenden Leistungsorientierungen ausgezehrt, die am Leben verzweifelten und perspektivlos Dahintreibenden. Nicht zuletzt natürlich auch alle durch die »globalisierten« Ausbeutungsstrategien Verelendeten und zur Hoffnungslosigkeit verdammt.

Im Sinne eines Appells an die praktische Hinwendung zum Mitmenschen ist die Parole, die manchmal auf Plakatwänden und Autoaufklebern zu sehen ist, auch für den Atheisten akzeptabel: »Jesus lebt«. Und wir können im Sinne eines sozialetisch motivierten Christentums, das zum Bruch mit den herrschenden Zuständen bereit ist, auch sagen: Er muß weiter leben, denn sein Programm der Nächstenliebe, der brüderlichen und schwesterlichen Gestaltung der menschlichen Verhältnisse ist immer noch unerfüllt. Und mehr noch: Seit der (fast) uneingeschränkten Weltherrschaft des Kapitalismus entfernt sich die Menschheit immer weiter von friedlichen und solidarischen Zuständen. Unabdingbar ist eine Kapitalismuskritik, die auch nicht die Augen davor verschließt, daß die kirchlichen Institutionen trotz mancher Geste der Empörung über die globale Widerspruchsentwicklung, als »natürliche« Verbündete der Herrschaft weiterhin ihren Anteil daran haben, daß die Erde ein »Jammertal« bleibt, in dem die Investitionsstrategien einer kleinen Finanzelite über sozialverträgliche Entwicklungsmöglichkeiten oder Massenelend entscheiden, die Privat-

22 Hartmut Krauss (Hg.): Das Testament des Abbé Meslier, Osnabrück 2005, S. 67.

23 Hans Küng: Das Christentum, München und Zürich 1994, S. 95.

24 Nach Ansicht der Kölner Kirchenbürokratie sollten gerade sie das Bild der religiösen Jubelfeier nicht stören. Jedoch gelang es ihr nicht, die wöchentliche Montagsdemonstration auf dem Domplatz während des Weltjugendtreffens polizeilich zu verhindern.

vermögen von 225 Superreichen dem Jahreseinkommen der 2,5 Milliarden ärmsten Erdbewohner (also von ca. 40 Prozent der Weltbevölkerung) entspricht und alle 5 Sekunden ein Kind an Unterernährung stirbt.

Diese Komplizenschaft wiegt um so schwerer, als die Möglichkeiten zur Befriedigung der Lebens- und Kulturbedürfnisse für alle Menschen, gerade durch die Revolutionierung der kapitalistischen Produktivkräfte fast ins Unermeßliche gewachsen sind! Die Landwirtschaft beispielsweise wäre in der Lage, 12 Milliarden, also das Doppelte der Weltbevölkerung zu ernähren. Tatsächlich sind jedoch fast eine Milliarde Menschen chronisch unterernährt. Statt lebenswerte Verhältnisse für alle zu schaffen, oder auch nur für die elementarsten Probleme eine Lösungsperspektive zu besitzen, hat die kapitalistische Entwicklungsdynamik den Graben zwischen Wohlstand und Elend immer tiefer werden lassen. »Hunger, Seuchen, Durst und arbeitsbedingte Lokalkonflikte ... (zerstören) jedes Jahr fast genau so viele Männer, Frauen und Kinder wie der Zweite Weltkrieg in sechs Jahren. Für die Menschen der Dritten Welt ist der Dritte Weltkrieg unzweifelhaft in vollem Gange.«<sup>25</sup>

25 Jean Ziegler: Die neuen Herrscher der Welt und ihre globalen Widersacher, München 2003, S. 104.

Wenn aus der Motivation der Nächstenliebe, also aus beim Wort genommener christlicher Verantwortung die Verhältnisse, in denen der Mensch eine unterdrückte und gedemütigte Kreatur ist, bekämpft werden sollen, muß jedoch danach gefragt werden, wie das System der Ausbeutung und Unterdrückung entstanden ist und durch welche Mechanismen die menschenunwürdigen Lebensverhältnisse stabilisiert werden. Wenn mit dieser Nachdrücklichkeit die Probleme betrachtet werden, muß aus der fordernden Feststellung, daß »Jesus lebt«, auch die zwingende Schlußfolgerung gezogen werden, daß dann auch Marx »leben«, d. h. sein gesellschaftsanalytisches Denken angewandt werden muß. Denn die nackten Tatsachen der aktuellen Gesellschaftsentwicklung sprechen für die ungebrochene Gültigkeit seiner Analyse des Kapitalismus als System der Krisen und fundamentalen Widersprüche: Seine Funktionsweise ist sozial destruktiv; er lebt von der Ausdehnung und Verdrängung. Er braucht die Konkurrenzorientierung und fördert deshalb den Kampf Aller gegen Alle. Er entsolidarisiert die Menschen und fördert Konfrontationen und Aggressivität. Die globale Verelendungstendenz ist die Kehrseite seiner spezifischen Form der Reichtumsvermehrung: Armut und Reichtum bilden »den Pol und Gegenpol der kapitalistischen Produktion«<sup>26</sup>. In ihrer Gesamtheit gefährden die kapitalistischen Entwicklungsprinzipien zunehmend die zivilisatorischen Errungenschaften und bedrohen die natürlichen Lebensgrundlagen.

26 Karl Marx: Das Kapital, Erster Band, in: MEW, Bd. 23, S. 775.

Statt von der historischen Entwicklung überholt zu sein, wie jene behaupten, die lautstark verkünden, daß »Marx tot« sei, ergibt sich bei der unvoreingenommenen Beschäftigung mit seinem Theoriegebäude alles andere als der Eindruck eines verwesenden Leichnams. Im Gegenteil: 150 Jahre nach den ersten Versuchen Marxscher Kapitalismuskritik haben durch die Globalisierungsdynamik seine Analysen der bürgerlichen Wirtschafts- und Lebensformen neue Aktualität bekommen: »Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. ... Alle



festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altherwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten ehe sie verknöchern können. ...

Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz für ihre Produkte jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel.«<sup>27</sup>

Unschwer ist in dieser Beschreibung die Gegenwart eines entscherten Kapitalismus zu erkennen. Aber das Marxsche Denken hat sich nicht nur bei der Analyse der kapitalistischen Entwicklungs- und Durchsetzungsdynamik bewährt. Sein Blick ist umfassender und ermöglicht zu begreifen, daß ökonomische Paradoxien – so gravierend sie auch sein mögen – nur eine Seite der kapitalistischen Widerspruchsentwicklung sind. Eng mit der Krisenentwicklung verbunden sind Formen individueller Bedrängnis, geistiger Formierung und zivilisatorischer Deformationen, bei deren Analyse der Marxsche *Theorierahmen* seine eigentlichen Stärken zeigt. Denn es gehört zu den wichtigsten Leistungen von Marx, daß er Gesellschaften nicht nur ökonomisch analysiert, sondern auch die kulturellen und geistigen Entwicklungstendenzen immer mit im Blick behält. Dieser umfassende Blick ist dem Marxismus möglich, weil ihm eine kritische Theorie des Subjekts inhärent ist. Zwar ist sie von Marx nicht ausgearbeitet worden, jedoch wird ihre Notwendigkeit auf jeder Abstraktionsebene mitgedacht. Sie ist das eigentliche Fundament einer subtilen Gesellschaftskritik.<sup>28</sup> Weil die Marxsche Gesellschaftswissenschaft im Verständnis der ökonomischen Prozesse fundiert, aber im umfassenden Sinne Sozial- und Kulturwissenschaft ist, bleibt ihr nicht verborgen, daß der »Kapitalismus« mehr als nur Ökonomie, sondern ein Funktionszusammenhang mit totalitärem, fast alle Lebensbereiche überlagerndem Geltungsdrang ist. Er hat das Bestreben, alles Lebendige aufzusaugen, auch die Spontaneität und das Fühlen der Menschen seinen Zwecken unterzuordnen.

Das Marxsche Denken ist *konkreter Humanismus*, weil für ihn die menschlichen Selbstverwirklichungsbedürfnisse das Maß aller Dinge sind: »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist ...«.<sup>29</sup>

Erst durch die menschenzentrierte Grundorientierung des Marxismus wird ein umfassendes Verständnis über den inhumanen Charakter der herrschenden sozialen Organisationsprinzipien möglich. Sie ist das eigentliche Fundament marxistischer Gesellschaftskritik, weil nur sie den radikalen Blick auf das Subjekt in seinen gesellschaftlichen Verhältnissen ermöglicht und deutlich werden läßt, daß als Folge seiner maßlosen Entwicklungsdynamik der Kapitalismus nicht nur ökonomischen und ökologischen Raubbau betreibt, sondern auch den Menschen im steigenden Maße psychische und geistige Opfer abverlangt: Alleine schon als ökonomisches »Realitätsprinzip« wäre beispielsweise die Arbeitslosigkeit und die oft mit ihr einhergehende Armut skandalös genug; jedoch gravierender als die wirtschaftlichen Funktionsdefizite, deren Ausdruck sie sind, erweisen sich die von ihnen verursachten psychischen Leiden. Die Ausgrenzung raubt den Menschen soziale Sicherheit und zerstört ihr Selbstbewußtsein, lähmt ihre Widerstandskraft und beschädigt ihre Gesundheit: Arme sterben im statistischen Durchschnitt sieben Jahre früher als die Wohlhabenden (die Differenz beträgt zwi-

27 Karl Marx, Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. 4, S. 465.

28 Vgl. Gottfried Stiehler: Macht und Grenzen des Subjekts, Köln 2006.

29 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, a. a. O., S. 385.

schen dem unteren und dem oberen Einkommensfünftel 10 Jahre!) und bei Langzeitarbeitslosen ist die Sterblichkeitsrate 4-5 mal höher, als bei den Beschäftigten in den gleichen Altersgruppen.

Die Verallgemeinerung von Ausgrenzung und Armut, Unsicherheit und Orientierungslosigkeit sind übrigens kein Ausdruck zufälliger Fehlentwicklungen. Vielmehr werden sie vom herrschenden Block systematisch gefördert – und zwar aus triftigen Gründen. Denn die institutionalisierte Unsicherheit ist in letzter Konsequenz der Garant der von vielen bewunderten ökonomischen Effizienz des Kapitalismus. Denn nur wenn die Menschen permanent verunsichert werden und der Abtriebsdruck institutionalisiert ist, können sie nachhaltig diszipliniert und immer neue Höchstleistungen aus ihnen herauspreßt werden.

Der beständige Druck, der von der Konkurrenzdynamik ausgeht, bleibt nicht ohne Konsequenzen auf die psychische und emotionale Befindlichkeit der Menschen. Durch ihn werden massenhaft psychische Defekte produziert und emotionale Verwüstungen hervorgerufen. Niemand kann behaupten, daß die Menschen in den kapitalistischen Verhältnissen wirklich glücklich sind: Viele werden von Angstzuständen oder Depressionen geplagt und leiden unter den unsicheren Zukunftsperspektiven, aber auch unter dem Gefühl der existenziellen Sinnlosigkeit: »Eine neue Barbarei hat sich breit gemacht mit ihrer törichten Überbetonung des individuellen Erfolgs, des brutalen Wettstreits, der die Vernichtung des Schwachen durch den Starken als Triumph des Geistes feiert, eine Barbarei, in der die Verweigerung über jede Art der Solidarität triumphiert.«<sup>30</sup>

Die »globale Freiheit« des Kapitals wirkt als soziale Destruktionskraft nicht nur nach innen, sondern auch nach außen. Der Kapitalismus braucht, wenn er »funktionieren« will, die Ausdehnung und die Erweiterung seines Einflusses. Und den stellt er zunehmend durch kriegerisches Handeln sicher: Seit dem Sieg des Kapitalismus in der Systemkonfrontation ist die Welt unsicherer und unfriedlicher geworden, hat sich der drohende Schatten einer planetarischen Selbstvernichtung verlängert. Ein außenpolitischer »Sonderberater« der Regierung Clinton hat diese »Logik« der Expansion plastisch beschrieben: »Die unsichtbare Hand des Marktes wird ohne die sichtbare Faust nicht funktionieren. McDonald's kann nicht expandieren ohne McDonnell Douglas, den Hersteller der F-15. Und die sichtbare Faust, die die globale Sicherheit der Technologie des Silicon Valley verbürgt, heißt US-Armee, US-Luftwaffe, US-Kriegsmarine und US-Marinekorps.«<sup>31</sup>

Angesichts der aggressiven Re-Strukturierung des Kapitalismus ist es illusionär zu glauben, daß eine sozial verträgliche Gesellschaftsgestaltung auf seiner Grundlage möglich wäre. Solche Fehleinschätzungen können nur aufrechterhalten werden, wenn ignoriert wird, daß die Tendenz zur Selbstvernichtung und zur barbarischen Regression in seine Strukturen eingebrannt sind. Es ist alles andere als Zufall, daß spätestens seit dem zweiten Irakkrieg systematisch auf vorzivilisatorische Praktiken zurückgegriffen und kalkuliert das Potential zu einer großen Katastrophe freigesetzt wird. Weil jede ernsthafte Suche nach Entwicklungsalternativen die bestehende Gesellschaftsordnung in Frage stellen würde, greifen die imperialistischen Eliten zu Scheinlösungen wie dem militärischen Interventionismus – auch um den Preis des eigenen Untergangs. Die Inszenierung eines Weltbürgerkrieges im Namen der

30 Jean Ziegler, U. de Costa: Marx, wir brauchen Dich, München 1992, S. 32.

31 Zit. nach: Jean Ziegler, Die neuen Herrscher der Welt, a. a. O., S. 36.

»Terrorbekämpfung« erinnert nur ein weiteres Mal daran, daß die »Selbststabilisierungsfähigkeit« der kapitalistischen Gesellschaft auch die Bereitschaft zur Selbsterstörung einschließt.

Nicht erst seit der Irak-Intervention hat sich die Situation dramatisch zugespitzt: Das Hinübergleiten in eine Periode der Barbarei ist keine drohende Gefahr mehr – wir befinden uns mitten in ihr. Das ist auch die Botschaft, die uns die Katastrophenbilder aus New Orleans signalisiert haben: Sie dokumentieren, wie dünn die zivilisatorische Hülle ist, daß es nur einer Erschütterung bedarf, um archaischen Handlungsweisen freie Bahn zu verschaffen. Bandenterror und Vergewaltigung sind dann nur die Kehrseite der Bereitschaft des herrschenden Blocks, die Überflüssigen sich selbst zu überlassen und die Rechtsbrecher zum Abschluß frei zu geben. Denn »die Herrschenden haben sich längst davon verabschiedet, die sozialen Probleme lösen zu wollen. Ihre Strategie heißt Mauern ziehen. Möglichst viel ›Sicherheits‹-Personal zwischen sich und den Underdogs zu stellen.«<sup>32</sup>

Angesichts der in die Strukturen des Kapitalismus eingeschriebenen Katastrophentendenzen reicht es nicht aus, nur abstrakt eine »andere Gesellschaft« zu fordern. Sollen die Ursachen von Ausbeutung und Entfremdung, von Krieg und Hunger, von Armut und Verzweiflung, von Arbeitshetze und Arbeitslosigkeit, von Umweltzerstörung und des kulturellen Sogs nach unten, von Diskriminierung, Rassismus, Chauvinismus und Unterdrückung beseitigt werden, müssen gerade wenn die Selbstansprüche des Christentums eingelöst werden sollen, die realen Alternativen thematisiert werden. Denn »die ›Religion hat keinen Wert, wenn sie nicht die Gesellschaft ändert«, vermerkte der religiöse Sozialist Christoph Blumhardt 1899.«<sup>33</sup>

Diese alternative Gesellschaftsform kann nur der Sozialismus, als ein Vergesellschaftungsprinzip sein, das aus den Widersprüchen der heutigen Gesellschaft herauswächst, die ja nur zu offensichtlich an ihre Grenzen gestoßen ist. Die Priorität der Profitmaximierung muß durch Perspektiven der Gemeinschaftsverantwortung abgelöst werden. Durch die aus der Negation der kapitalistischen Gesellschaft resultierenden Zielsetzungen eines Lebens ohne Gewalt, der Überwindung von Ausbeutung und Unterdrückung sowie der Institutionalisierung von sozialer Sicherheit und Gerechtigkeit, ist natürlich das Problem des konkreten Transformationsweges noch nicht gelöst. Es wäre unaufrichtig, den Eindruck erwecken zu wollen, daß die Fragen nach einer nachkapitalistischen Sozialentwicklung schon widerspruchsfrei beantwortet werden könnten, zumal jede Beschäftigung mit den Perspektiven radikaler Gesellschaftsveränderung mit der Hypothek des gescheiterten Sozialismus belastet ist.

Aber ein plausibler Grund zur Zurückhaltung ist das nicht, denn die Revolution ist im vollen Gange, und im gewissen Sinne haben die Globalisierungs-Apologeten recht: Es macht wenig Sinn, sich der Umwälzung in den Weg zu stellen. Aber es gilt zu entscheiden, »welche wir wollen: die schon im Gang befindliche und noch rapid eskalierende Revolution der entfesselten Destruktivkräfte oder die Umkehr von der Destruktion zu einem konstruktiven Entwurf menschlicher Gesellschaft, der der destruktiven Verwendung ihrer Produktivkräfte ein Ende setzt.«<sup>34</sup>

32 Klaus Wagener, Bushs Sintflut, in: Unsere Zeit, 16. 9. 2005.

33 Elfriede Begrich: Zur Linken Gottes, in: Freitag, 2006, Nr. 14, S. 11.

34 Helmut Gollwitzer: Die kapitalistische Revolution, München 1974, S. 7 f.