

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 22

Marxismus, Neomarxismus und der Christ

von Johannes Messner

Verlag J. P. Bachem

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ behandelt jeweils aktuelle Fragen aus folgenden Gebieten:

- Kirche in der Gesellschaft
- Staat und Demokratie
- Gesellschaft
- Wirtschaft
- Erziehung und Bildung
- Internationale Beziehungen / Dritte Welt

Die Numerierung der Reihe erfolgt fortlaufend.

Die Hefte eignen sich als Material für Schul- und Bildungszwecke.

Bestellungen sind zu richten an die
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
405 Mönchengladbach 1
Viktoriastraße 76

Redaktion:
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Mönchengladbach

1975

© J. P. Bachem Verlag GmbH, Köln
Satz: Cotygrafo GmbH, Köln
Druck: W. Gottschalk & Söhne GmbH, Köln
Printed in Germany
ISBN 3-7616-0291-x

Will man vom Bekenntnis zum Marxismus sprechen, kann man es nur im Bewußtsein tun, daß dieses Bekenntnis heute die ganze Welt umspannt und daß der je gemeinte Marxismus nur sehr teilweise das gleiche bedeutet. Die unterschiedlichen Deutungen der Lehren von Karl Marx haben schon zu seinen Lebzeiten eingesetzt, haben sich dann in den sozialdemokratischen Parteien zu Formen des revisionistischen Marxismus entwickelt, die die mit der Wirklichkeit unvereinbaren Lehren von Marx neuen Deutungen unterzogen. Daneben hielten und halten große kommunistische Parteien in freiheitlichen Gesellschaften am orthodoxen Marxismus mit neuer Deutung der diesem widerstreitenden Tatsachen fest. Unverändert vertreten die marxistisch-leninistischen Systeme in Sowjetrußland und Kontinentalchina den orthodoxen Marxismus, wenn sie auch in der Auslegung für die Praxis zu verschiedenen Ergebnissen kommen. Nur ein geringer Bruchteil der Neomarxisten hat das dreibändige Werk von Marx „Das Kapital“ (1867) mit seiner Analyse der kapitalistischen Produktionsweise gelesen. Die breiteste Wirkung ging und geht vom „Kommunistischen Manifest“ aus, das Marx gemeinsam mit Friedrich Engels verfaßte. Vielleicht ist es richtig, daß diese Broschüre von 1848 mit ihren 23 Seiten eine größere Gesamtauflage hat als die Bibel¹⁾. Das Kommunistische Manifest bietet eine gedrängte Fassung des historischen Materialismus und entwirft das Klassenkampfprogramm mit dem Ziel der Weltrevolution, gipfelnd in dem Ruf „Proletarier aller Länder vereinigt euch!“

Vielen Spielarten des heutigen Marxismus und der Re-ideologisierung in sozialistischen Parteien liegen zentrale Thesen des orthodoxen Marxismus zugrunde.

Geeint sind die vielen heutigen Marxismen in aller Welt durch die Entschlossenheit, die Welt zu verändern nach Marx' Lehre: „Die Philosophen haben die Welt verschieden *interpretiert*; es kommt darauf an, sie zu *verändern*“²⁾. Geeint sind sie weiters durch die Annahme, daß das Privateigentum an den Produktionsmitteln das Herrschafts- und Machtverhältnis von Menschen über Menschen ermöglicht, das nach Marx das Wesen des Kapitalismus ausmacht. Geeint sind sie darin, daß sie in Verbindung damit das Schicksal des Arbeitnehmers der Industriegesellschaft in der Entfremdung sehen, die, ökonomisch bedingt durch das Privateigentum an den Produktionsmitteln, ausschlaggebend für alle anderen Formen der Entfremdung (der religiösen, philosophischen, politischen, sozialen) ist. Gemeinsam denken alle Marxismen, auch der radikale, revolutionäre und zur Gewaltanwendung bereite, an einen marxistischen Humanismus der Zukunft, für den eine Gesellschaftsordnung maßgebend ist, die das Prinzip der Gleichheit aller Menschen verwirklicht und damit ihre Freiheit gewährleistet. Gemeinsam ist schließlich allen der Glaube an die Wissenschaftlichkeit der Marxschen Analyse von Wirtschaft und Gesellschaft, verbunden mit dem Glauben, daß dadurch für die genannten Zielsetzungen eine angeblich objektive Rechtfertigung gegeben ist.

An dem orthodoxen Marxismus hält im Westen außer den kommunistischen Parteien Italiens und Frankreichs die älteste Generation der sozialdemokratischen Partei der Bundesrepublik fest sowie deren jüngste Generation (Jusos, Jungsozialisten) mit dem Bestreben der Re-ideologisierung der Partei und der davon getragenen Kritik an der sozialdemokratischen Partei in der Koalitionsregierung. In einem Drittel der Welt ist der orthodoxe Marxismus an der politischen Macht, in Sowjetrußland und im Kontinentalchina. In der Sowjetunion herrscht der von Lenin interpretierte Marxismus mit dem von Stalin geschaffenen bürokratisch-terroristischen System. Sein Anspruch auf politisch-taktische und philosophisch-weltanschauliche Monopolstellung ist heute von den kommunistischen Parteien der freien Welt nicht mehr voll anerkannt. Der Maoismus wurde von Mao-Tse-tung längere Zeit mit Hilfe der Sowjetunion materiell und ideell in Festlandchina durchgesetzt, dann aber kam es zu einem sich verschärfenden Konflikt mit der Sowjetunion infolge gegensätzlicher Auffassungen über die friedliche Koexistenz mit den politischen Mächten und über die sofortige Erreichung des Vollkommunismus auf dem von China unternommenen „Sprung nach vorne“ mit der Gründung der Volkskommunen. Die „Mao-Bibel“, eine Auswahl aus Mao-Tse-tungs Gedanken und Aussprüchen, ist in vielen Millionen über die ganze Welt verbreitet.

Für einen revisionistischen Marxismus durch wesentliche Abstriche vom orthodoxen Marxismus kämpfte innerhalb der SPD in den 20er Jahren vor allem Eduard Bernstein († 1932). Dagegen war August Bebel († 1913) um die Jahrhundertwende stärkster Gegner des Revisionismus, Vertreter des Klassenkampfes und der internationalen Solidarität des Proletariats. An ihn ist zu erinnern, weil von ihm jede Verständigung von Christentum und Marxismus für unmöglich gehalten wurde: „Christentum und Sozialismus stehen sich gegenüber wie Feuer und Wasser“³). Im Richtungskampf innerhalb der SPD wandte sich Bernstein um die Jahrhundertwende gegen drei Grundlehren von Marx: 1. Die materialistische Sozialphilosophie finde keine Bestätigung in der Wirklichkeit, da dem Rechts- und Moralbegriff, den geistigen Anlagen des Menschen und den religiösen Traditionen jeder Epoche offensichtlich größte Bedeutung für die gesellschaftliche Entwicklung zukomme; 2. die Wert- und Mehrwerttheorie sei nicht nur falsch, sondern auch unnötig, da die Tatsache der Ausbeutung offensichtlich sei; 3. die Entwicklung der Betriebs- und Besitzverhältnisse in Gewerbe und Landwirtschaft entspräche nur in sehr begrenztem Maße der Marxschen Akkumulationslehre. Angesichts des Richtungsstreites im Marxismus schrieb Karl Renner († 1950), entschiedener Marxist und zuletzt österreichischer Bundespräsident: „So wirkt die Berufung auf Marx – zu meinem wie zum größten Schmerz jedes seiner Schüler – verwirrend und nicht aufklärend, spaltend und nicht vereinigend.“

Die Neue Linke hat Marx nicht überwunden.

Der Neomarxismus der „Neuen Linken“ sieht nicht mehr in der Arbeiterklasse das Subjekt, den Träger der Revolution, da sie weitgehend in die moderne Konsumgesellschaft integriert sei. Sie hofft vielmehr auf Gruppen außerhalb der sozialen Konfliktzone, so besonders auf Gruppen von Studenten und Intellektuellen, auf die Bildung eines kritischen Bewußtseins von Jugend auf durch die Schule und durch die Unterwanderung der öffentlichen Institutionen. Mit Sympathie werden die Gewaltanwendungen von Gruppen gesehen, die das bestehende gesellschaftliche „System“ am geordneten Funktionieren hindern, auf eine gesellschaftliche Bewußtseinsänderung hinsichtlich des herrschenden Konsum- und Leistungs-zwangs hinarbeiten, die in der freiheitlichen Demokratie gewährleisteten Rechte als Scheinfreiheiten erweisen und durch Protest und Provokation den staatlichen Polizei- und Justizapparat zu Gegenaktionen herausfordern; Bedeutung wird Entführungen, Geiselnahmen und Terrorakten zuerkannt, weil ihnen die Massenmedien erhöhte Aufmerksamkeit schenken müssen und durch sie die Unerläßlichkeit der Systemänderung zum Bewußtsein gebracht wird⁵). In mehrfacher Hinsicht ist die Neue Linke über Marx nicht hinausgekommen: Erstens, ihre Theorie besteht ausschließlich aus Kritik des Bestehenden, ohne Hinweise, wie der „Repression“ beizukommen ist außer durch Klassenkampf oder Revolution. Zweitens, sie weiß nichts darüber zu sagen, wie nach der Revolution Wirtschaft und Gesellschaft im Allgemeininteresse auf der Grundlage von Freiheit und Gleichheit aller funktionieren sollen. Diese Frage ist drittens um so wichtiger angesichts der bei der Neuen Linken bestehenden Skepsis gegenüber bzw. Ablehnung gesellschaftlicher Autorität. Kritik ist gewiß notwendig, aber sie allein ist zu wenig, wenn keine Klarheit darüber besteht, was nach der Revolution folgen soll. Folgen würde ohne Zweifel eine Diktatur, wie alle Revolutionen der jüngsten Geschichte beweisen. Die Hoffnung der Neuen Linken auf einen Humanismus im Sinne von Marx' Frühschriften findet in diesen keine konkreten Hinweise seiner Verwirklichung, vielmehr muß sie sich mit der „Ablehnung der Menschenrechte“ durch Marx auseinandersetzen, deren Anerkennung eine Grundvoraussetzung jeglichen Humanismus bildet. A. Schaff, der polnische Professor, stellt realistisch fest: „Zur Entfremdung im Kapitalismus kommt heute das Problem der Entfremdung im Sozialismus hinzu“, denn „in allen uns bisher bekannten Formen der sozialistischen Gesellschaft treten verschiedene Formen der Entfremdung auf“, dies schon deshalb, „weil nach wie vor der Staat als Apparat der Gewalt besteht“. Daß der Staat als komplizierter Verwaltungsapparat absterbe, erweise schon das Verteilungsproblem als Illusion, das Gleiche gelte vom Glauben, daß mit der Aufhebung des Privateigentums die Aufhebung der Entfremdung automatisch eintrete⁶). Zu allem erhebt sich die Frage, ob dieser Humanismus des frühen Marx nicht überhaupt nur Legende ist⁷). Als geistige Bannerträger der Neuen Linken sind bekannt: Herbert Marcuse, Th. W. Adorno. Ihrem Neomarxismus stehen nahe die revolutionären Ideen von F. Castro, E. Guevara.

Mensch und Gesellschaft werden vom Marxismus materialistisch gedeutet und einem reinen „Diesseitshumanismus“ unterworfen. Die Aufhebung der Religion ist notwendig, um „die Wahrheit des Diesseits zu etablieren“.

Die Tatsache, daß heute große Gruppen der Völker der freien Welt Jesus Christus neben Karl Marx stellen und dem Christentum gleichgestellt mit seiner Heilsaufgabe eine soziale zuschreiben, ist ohne den Einfluß des marxistischen Diesseitshumanismus nicht zu erklären. Daß sich diese marxistisch fundierte Gesellschaftspolitik in erhöhtem Maße fortschrittlich dünkt, ist gleichfalls ein Erbstück des eine Nachhut des Fortschritts Glaubens der Aufklärung bildenden Marxismus. Mit seinem Diesseitshumanismus stellt der Marxismus von Marx und Engels, wenn Weltanschauung die auf die Welt als Ganzes hin verstandene Sinndeutung des einzel menschlichen und gesellschaftlichen Lebens ist, eine sehr konkrete Weltanschauung dar. Der ganze Sinn des Menschenlebens sei Gegenstand der Verwirklichung im Daseinsbereich des Menschen zwischen seiner Geburt und seinem Tod. Denn der Mensch sei Materie und kann nichts anderes sein, weil nur Materie existiere. Das berühmte Kernstück der Marxschen Gedankenwelt („historischer Materialismus“, von Lenin „dialektischer Materialismus“ genannt) besagt: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein . . . , die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktionskräfte entsprechen.“ Den Produktionsverhältnissen entsprechen bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen. Geraten die Produktivkräfte in Widerspruch zu den vorhandenen Produktionsverhältnissen, juristisch gesprochen zu den Eigentumsverhältnissen, tritt eine „Epoche sozialer Revolution“ ein. „Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure“ juristische und politische „Überbau langsamer oder rascher um“. Nicht das Bewußtsein der Menschen bestimmt ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein bestimmt ihr Bewußtsein⁸⁾. Das menschliche Bewußtsein, Kultur, Recht, Politik und vor allem Religion sind nach Marx eine Funktion der gesellschaftlichen Produktionsweise des materiellen Lebens. Demgegenüber erhebt sich die Frage, wie denn die Produktionsformen, auf die alles Geistige zurückgehen soll, entstanden sind. Dafür gibt es nur die eine Antwort, die auch Engels ausgesprochen hat: daß vor aller Theorie die Tat war⁹⁾. Die schöpferische Tat ist Sache des menschlichen Geistes, mögen auch Anregungen dazu von der Form der jeweils bestehenden Produktionsverhältnisse ausgegangen sein. Ohne die geistigen Grundformen von Wahrheits-, Wert- und Rechtsüberzeugungen könnte kein Konsens der Gesellschaftsglieder über ihr Zusammenleben, ihre Kooperation, die unerläßliche gesellschaftliche Autorität bestehen. Marx' „realer Humanismus“, den er „naturwissenschaftlich“ begründet sehen will, ist daher überhaupt kein Humanismus. Denn Humanismus fordert zumindest die allgemeine Anerkennung und Gewährleistung der in sittlicher Verantwortung des Menschen begründeten ursprünglichen Freiheitsrechte.

Daß die Entwicklung der Materie und ihrer Erkenntnis dialektisch erfolge und er die Dialektik als dem Materialismus wesenseigen nachgewiesen habe, bezeichnet Lenin als das entscheidende Verdienst von Marx. Tatsächlich hat Marx allerdings nur das der Hegelschen Philosophie zugrundeliegende Prinzip der dialektischen Entwicklung des Geistes auf die Materie übertragen. Dialektische Entwicklung der Materie hat nach Lenin zur Folge, daß es keine unveränderlichen Elemente, kein unveränderliches Wesen der Dinge geben könne. Nur der Kampf der sich ausschließenden Gegensätze könne absolut sein, wie es die Bewegung und die Entwicklung der Materie sind. Nur ein einziges Absolute könne bestehen: die ewige Selbstbewegung der Materie im dialektischen Entwicklungsprozeß¹⁰). In dieser „wissenschaftlichen“ materialistischen Erkenntnislehre sieht Engels „eine universale Waffe wider den religiösen Glauben“, der das „untaugliche Produkt einer untauglichen Gesellschaftsordnung“ sei. Lenin erwähnt Engels mit der Bemerkung: „Es ist unmöglich, den Marxismus zu verstehen und ihn wirklich auszulegen, ohne alle Werke von Engels heranzuziehen.“ In dieser einen Frage hat der spätere Marx die Anschauung des jungen Marx nie geändert; 1843 schreibt er: „Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glückes des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glückes . . . Es ist die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren“¹¹).

Die marxistische These, alle geistige Wirklichkeit sei unlösbar an die Produktions- und Eigentumsverhältnisse gekoppelt, hat sich als unhaltbar erwiesen.

Wenn es eine Erkenntnis gibt, die Marx zu danken ist, dann ist es die der ideologischen Verunsicherung des menschlichen Denkens. Was aber Ideologie im Sinne seiner ökonomischen Geschichtsauffassung ist, darüber finden sich bei Marx ebensowenig genauere Erklärungen wie über die „verkrüppelte Schwester der ökonomischen Geschichtsauffassung“, die Theorie der sozialen Klassen, schreibt Josef Schumpeter, selbst Sozialist und Bewunderer von Marx¹²). Sicher falsch ist es, von „juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen“ als „ungeheurem Überbau“ zu sprechen, der völlig durch die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt sei. Der „geistige“ Lebensprozeß einer Gesellschaft ist selbstverständlich teilweise auch durch die wirtschaftlichen Produktionsverhältnisse mitbestimmt, aber im ganzen keineswegs nur deren Exponent. Im Gegenteil: W. Sombart und M. Weber haben in ihren bekannten Forschungen nachgewiesen, daß geistige und religiöse Kräfte für die Entwicklung des Frühkapitalismus maßgebend waren, keineswegs Produktionsformen¹³). Völlig unsinnig erscheint der Gedanke, daß der sich überstürzende Erkenntnisfortschritt seit über hundert Jahren im naturwissenschaftlichen Bereich, etwa der Physik, Chemie und Biologie, der Astronomie, durch die Produktions-, d. h. Eigen-

tumsverhältnisse, daher durch die Klassenlage der Gesellschaft bedingt sei. Aus diesen Gründen erklärt es sich, daß es heute in den Sozialwissenschaften keinen allgemein anerkannten Begriff der Ideologie gibt, so viel darüber geschrieben wurde. Am ehesten dürfte das ganze Phänomen ideologischer Bedingtheit des Erkenntnisprozesses mit dem Einfluß materieller oder geistiger Interessen zu fassen sein. Schumpeter dürfte recht haben, daß mit dem Akzent auf den ökonomischen Interessen Marx beharrlich falsch verstanden wurde, muß allerdings erwähnen: „Selbst sein Freund Engels definierte am offenen Grab Marxens die fragliche Theorie dahin, daß sie genau das bedeute: daß Individuen und Gruppen hauptsächlich von ökonomischen Motiven vorwärtsgetrieben werden – was in einigen wichtigen Beziehungen falsch und für den Rest erbärmlich trivial ist“¹⁴). Lenin sieht mit Marxens Ideologiebegriff die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis überhaupt in Frage gestellt. Tatsächlich sind führende Gruppen des Neomarxismus und der Neuen Linken mit Berufung auf Marx der Meinung, daß die Erkenntnis der sozialen Wirklichkeit und damit der Wahrheit nur einer geistigen (marxistischen) Elite möglich sei und das gesellschaftliche Bewußtsein im ganzen sich der Wahrheit erst in der klassenlosen Gesellschaft bemächtigen könne. Allerdings dürfte vom Neomarxismus und der Neuen Linken auch genau das gelten, was Schumpeter von Marx schreibt: „Marx, der den ideologischen Charakter von Ideensystemen, die nicht nach seinem Sinn waren, so klar erkannte, war mit Blindheit geschlagen gegenüber den ideologischen Elementen seines eigenen Ideensystems“¹⁵).

Marxistisches und christliches Menschenbild sind unvereinbar.

Die fortschreitende Re-ideologisierung des Sozialismus der freiheitlichen Welt¹⁶) geht in die Richtung der Systemveränderung, des Klassenkampfes, des Diesseitshumanismus und damit auch der Marxschen Anthropologie. Nach dem Marx-Lenin-Institut ist der Mensch hochentwickelte „organische Materie“ und das Psychische, das Bewußtsein usw. „eine Funktion jenes bißchen von Materie, das als menschliches Gehirn bezeichnet wird“, so auch der Geist und die diesem mögliche Widerspiegelung (Reflexion) der materiellen Welt. Eine andere Wirklichkeit als die der Sinneserfahrung zugängliche materielle Welt gebe es nicht, die menschliche Persönlichkeit sei ganz und gar Produkt der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse. Dieser „reale Humanismus“ ist durch einen Abgrund getrennt vom personalistischen Humanismus des Christentums. Danach ist der Mensch Person, deren Vollentfaltung gewiß nur in gesellschaftlicher Verbundenheit möglich ist, aber doch so, daß sein leibliches und seelisches Wohl Sinn und Zweck der gesellschaftlichen Verbundenheit bleibt. Durch das Christentum weiß der Mensch sich in seinem Lebenszweck über das Diesseits und sein gesellschaftliches Sein hinausgewiesen, mit der Gottes Ebenbildlichkeit ausgestattet, so daß die Würde der menschlichen Person über jeglichen irdischen Wert erhaben ist. Diese anthropologisch aus-

schlaggebenden Dimensionen treten im Welt- und Menschenbild des Neomarxismus und der Neuen Linken völlig zurück, ja gehen weithin mit dem Diesseitshumanismus und dem Ziel der Systemveränderung überhaupt verloren. In der heute von christlichen Gruppen versuchten Verbindung des christlichen und marxistischen Humanismus erhält im Kampf um die Gesellschaftsveränderung unvermeidlicherweise der marxistische Humanismus die Vorhand, weil dieser in der Gewaltanwendung sich moralisch freier fühlt.

Die Gegensätzlichkeit von christlichem und marxistischem Humanismus schließt Möglichkeiten nicht aus, daß Christen und Marxisten in praktischen Einzelfragen auf Grund sachlicher Auseinandersetzung zur Erreichung gemeinsamer Ziele zusammenarbeiten, wie Johannes XXIII. in seiner Friedenszyklika (Pacem in terris, 1963, Nr. 160) sagt; allerdings ist zu beachten, daß seither Neomarxismus und Neue Linke auf die Systemveränderung mit dem Blick auf neue, mit den christlichen unvereinbare Wertetafeln eingeschworen sind.

Der Marxismus wertet die (vorstaatlichen) Menschenrechte zu einer manipulierbaren, den Gesellschaftsbedürfnissen untergeordneten „Restgröße“ ab.

Die Freiheit ist für den Marxismus eine Restgröße, nämlich das, was die gesellschaftliche Organisation der Produktion des materiellen Lebens nach den darin begründeten „Notwendigkeiten“ dem Einzelmenschen an persönlichem Lebensraum übrig läßt. Daher bestehe die soziale Freiheit in den Rechten, die der Staat seinen Bürgern zubilligt. Höchste Aufgabe der Menschheit sei es, die objektive Logik der wirtschaftlichen Entwicklung zu verstehen mit dem Zweck, an sie das gesellschaftliche Bewußtsein, besonders das Bewußtsein der „fortgeschrittenen“ Klassen der kapitalistischen Länder in klarer, scharfer und kritischer Weise anzupassen¹⁷⁾. In diesem Sinne schreibt Mao-Tse-tung, „sind die Kommunisten in aller Welt sachkundiger als das Bürgertum. Denn sie verstehen die die Wirklichkeit und die Entwicklung bestimmenden Gesetze. Sie kennen deren Dialektik und sehen weiter voraus“¹⁸⁾.

Nach dem allgemein menschlichen Rechtsbewußtsein und der christlichen Soziallehre beruhen die fundamentalen Freiheiten des Menschen nicht in den vom Staate gewährten Rechten, sondern auf Rechten des Menschen, die ihm kraft seiner sittlichen Verantwortung für die Erfüllung der ihm als Selbstverwirklichung in seinem besseren Selbst obliegenden Lebensaufgaben zustehen. Daß das menschliche Bewußtsein darüber nicht im Zweifel ist, zeigt die Erklärung der Menschenrechte durch die UN von 1948, die in ihrer Präambel und im Art. 1 ausdrücklich von deren Begründung in der Menschenwürde kraft seiner Ausstattung mit Vernunft und Gewissen spricht.

Der junge Marx ist es, der auf Grund seiner Anthropologie die Menschenrechte strikt ablehnen zu müssen glaubte. Den Grund bildet das Fehlen des

menschlichen Individuums als Person in seiner Theorie. Nach dieser ist der Mensch ausschließlich Gesellschaftswesen und als solches nur „Gattungswesen“. Darüber schreibt er in seiner nur wenig bekannten Schrift „Zur Judenfrage“ (1845): Die Menschenrechte „sind nichts anderes als die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, d. h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen.“ Der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft sei die Sicherheit, mit diesem Begriff erhebe sich die bürgerliche Gesellschaft nicht über ihren Egoismus. „Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt würde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit.“ Der egoistische Mensch ist die Voraussetzung des politischen Staates, „von ihm als solcher anerkannt in den Menschenrechten“. Damit erfolgt „die Anerkennung der zügellosen Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche seinen (des egoistischen Menschen) Lebensinhalt bilden. Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht vom Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit“. Die menschliche Emanzipation ist nach Marx erst vollbracht, wenn der Mensch „in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen *Gattungswesen* geworden ist.“ Die politische Demokratie mit ihren Menschenrechten gehe, fügt Marx noch an, auf den Gedanken des Christentums zurück, daß „jeder Mensch als *souveränes*, als höchstes Wesen gilt . . . kein wirkliches Gattungswesen ist“¹⁹). Für Marx ist daher „die Kritik der Religion die Voraussetzung aller Kritik“; denn „sie ist das Opium des Volkes“²⁰). Allein schon die ungeklärte Haltung des Neomarxismus und der Neuen Linken in der Frage der Menschenrechte und ihrer Manipulierbarkeit im Zuge der Gesellschaftsveränderung müßte für den Christen eine Warnung bedeuten.

Die Auffassungen über Gleichheit und Freiheit in der marxistischen Lehre stehen zu jenen der christlichen Soziallehre im Gegensatz.

Der Arbeitnehmer besitzt nach Auffassung des Marxismus die rechtliche Gleichstellung mit dem Kapitalisten, aber nicht die soziale Gleichheit, da er der Herrschaft des Kapitals, des Privateigentums an den Produktionsmitteln, unterworfen sei. Daher hänge die Herstellung der sozialen Gleichheit von der Beseitigung dieses Privateigentums ab. In die Praxis umgesetzt, hat diese Idee das Gegenteil dessen zur Folge, was von ihr erhofft wird²¹). Tatsächlich bildet das Privateigentum die unerläßliche Voraussetzung für

die Verwirklichung eines Höchstmaßes von sozialer Gleichheit. Nur bei Privateigentum ist die Marktwirtschaft möglich und die Vorbedingung gegeben, daß die Konsumenten und die Arbeiterschaft im Bereich der Produktion ihren Willen durchzusetzen vermögen. Im Vollsozialismus werden keine freien Gewerkschaften zugelassen, und Art und Menge der Produktion werden von Planungszentren bestimmt als Angebot standardisierter Waren für den standardisierten Konsumenten, der keinen direkten Einfluß auf die Art des Angebotes besitzt. Marx geht wie jeglicher Sozialismus vom Bedarfsprinzip aus und sieht daher die soziale Gleichheit als Verteilungsproblem an. Nach dem Kommunistischen Manifest hieße das in der Endphase: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.“ Der Vorrat der zu verteilenden Güter hängt aber von dem Umfang und der Qualität der Leistungen ab. Das Allgemeininteresse, aber auch das Eigeninteresse begründen ein Recht auf Leistung und auf die Möglichkeit des preisgünstigen Austausches der durch Können und Arbeitseinsatz produzierten Güter. Auch nach der christlichen Soziallehre gilt nicht „jedem das Gleiche“, sondern „jedem das Seine“. Daran schließen sich die drei weiteren Prinzipien: Erstens, daß das Privateigentum, das Kapital, nicht Mittel gesellschaftlicher Macht und der Ausbeutung sein darf, sondern durch Sozial- und Wettbewerbspolitik das Allgemeininteresse bei der Verwendung der in Privateigentum stehenden Produktionsgüter zu gewährleisten ist; zweitens, daß durch eine Einkommenspolitik allen die Anteilnahme an dem auf Kooperation aller beruhenden Wohlfahrtswachstum ermöglicht werde; drittens, daß allen, die Interesse daran haben, auch die Beteiligung am Produktionsmitteleigentum offenstehen soll.

Die von Marx als „Wissenschaft“ ausgegebenen Thesen über den Niedergang des „Kapitalismus“ sind in der Praxis durch sozialpolitische Interventionen überzeugend widerlegt worden. Sowohl die christliche Soziallehre als auch die christlich-soziale Bewegung haben einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur Überwindung der Marxschen Klassenkampftheorie geleistet.

Zum Unterschied von allem vorangehenden Sozialismus sei sein Sozialismus, behauptete Marx im Kommunistischen Manifest, wissenschaftlicher Sozialismus. Er wollte den wissenschaftlichen Nachweis erbringen, daß „die kapitalistische Produktion mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes ihre eigene Negation erzeugt“. Als Beweis entwickelt er seine Gesetze der inneren Entwicklung der „kapitalistischen Produktionsweise“. Den Angelpunkt dafür glaubte er in seiner Arbeitswertlehre gefunden zu haben. An dieser dürfte heute außer den Vertretern des dogmatischen Marxismus in Sowjetrußland kaum noch jemand festhalten. Auf Grund dieser wissenschaftlichen Theorie schrieb Engels 1845: „Die Voraussage ist nirgends so leicht wie in England . . . die Revolution muß kommen“²²). Tatsächlich sind in keinem Land Europas die sozialen Wandlungen mit so betonter Kontinuität vor sich gegangen wie in England.

Von den Marx'schen Entwicklungsgesetzen sollte das Gesetz der zunehmenden Verelendung der Arbeiterschaft die Entscheidung bringen: die Enteignung der Produktionsmitteleigentümer durch das Proletariat. Jedoch schon nach der ersten Phase der industriellen Entwicklung griff die Arbeiterschaft zur Selbsthilfe durch den Zusammenschluß, verbunden mit der Organisierung des Arbeitsmarktes. Gewiß konnte sie es längere Zeit nur mit wechselndem Erfolg tun. Aber schließlich errang sie die Gleichberechtigung von Arbeit und Eigentum im Tarifvertrag. Die Gewerkschaft übernahm damit eine grundlegende Ordnungsfunktion in der Sozialwirtschaft der freiheitlichen Gesellschaft und vermochte schließlich wesentlich gehobeneren Arbeitsbedingungen, einen wachsenden Anteil an der wachsenden gesellschaftlichen Wohlfahrt sowie ihre soziale Sicherheit im Rechtsstaat und Sozialstaat zu erringen. Mit der Kampfkraft der Gewerkschaften sind diese heute selbst zur „gesellschaftlichen Macht“ geworden, als die Marx das Kapital bezeichnete²³). Das ist eine völlig gegenläufige Entwicklung zu der von Marx „wissenschaftlich“ prognostizierten. Der gesunde Sinn der Arbeiterschaft und ihrer Führer ließ sie nicht auf die Verelendung warten, sondern erkannte ihre Monopolmacht auf dem Arbeitsmarkt, nützte sie und wurde damit zu einem der mächtigsten Faktoren in der Entwicklung zur sozialen Marktwirtschaft.

Bei der in Gang befindlichen Re-ideologisierung hat der revolutionäre Klassenkampf seinen besonderen Platz: in seinen verschiedenen Formen soll er schließlich die grundstürzende Systemveränderung herbeiführen, wenn nicht anders, so durch den „Marsch durch die Institutionen“, angefangen von der Schule. In dieser Re-ideologisierung wirken der Alt- und Neomarxismus sowie die Neue Linke zusammen. Außerdem wollen neuestens katholische Gruppen finden, daß die Gesellschaftsanalyse von Marx durch „Quadragesimo anno“ (1931) in die katholische Soziallehre übernommen worden sei, andere wollen diese Übernahme schon in der Arbeiterzyklika „Rerum novarum“ (1891) finden. Das Wesentliche dieser Schwenkung in der Auslegung der christlichen Soziallehre wird gesehen in der Übernahme des Marx'schen Gedankens, daß die industrielle Gesellschaft Klassengesellschaft und der Klassenkampf zu ihrer Überwindung notwendig und sittlich berechtigt sei. Bereits in der ersten Auflage der „Sozialen Frage“ (1934) hob ich hervor: „Daß schon frühzeitig ganz klar das Wesen des proletarischen Schicksals als die in der liberalen Konkurrenzwirtschaft begründete Existenzunsicherheit und Abhängigkeit des Lohnarbeiters gerade im Katholizismus erkannt wurde, muß betont werden gegenüber dem Irrtum, als wäre diese Erkenntnis erst der Kapitalismusanalyse von K. Marx zu danken.“ Vor allem erwähne ich Franz v. Baader, der schon 1835 die freie Konkurrenz als Formprinzip der kapitalistischen Wirtschaft für das Schicksal des „Proletairs“ verantwortlich macht, die Klassenschichtung klar erkennt und auch auf die Möglichkeit eines Zusammenschlusses der Arbeiter zur Stärkung ihrer Stellung gegenüber der Monopolstellung der Fabrikherren beim Abschluß des Arbeitsvertrages hinweist²⁴). Franz v. Baader war seit 1826 Professor in München, starb dort 1841. Katholischerseits war man damit der Marx'schen Gesellschaftsana-

lyse um Jahre voraus; v. Baader sah das Klassenproblem, wie später Marx, im „Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den vermögensbesitzenden Classen der Societät“. Die Auseinandersetzung der Classen sieht v. Baader jedoch an die Beachtung der humanen und der christlichen Grundsätze gebunden.

Die katholischen Gruppen übersehen den schon von der Arbeiterzyklika (Nr. 15) gebrandmarkten „Grundfehler“, nämlich die „Vorstellung“, daß die besitzende und nichtbesitzende Klasse sich von „Natur“ aus in einem Gegensatz befinden und zum dauernden Kampf bestimmt seien. „Rerum novarum“ (Nr. 15) und „Quadragesimo anno“ (Nr. 53) sagen mit den gleichen Worten, daß Kapital und Arbeit aufeinander angewiesen sind: „Sowenig das Kapital ohne die Arbeit, sowenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen.“ Das gleiche sagt Schumpeter: Die Marxsche Klassentheorie sei „äußerst wirklichkeitsfremd“, weil sie den unaufhörlichen Aufstieg und Niedergang von einzelnen Familien in die obere Sphäre hinein und heraus übersah; außerdem sollte es für jedermann, der nicht marxistisch voreingenommen denkt, „offensichtlich sein, daß ihre (der Classen) Beziehung in normalen Zeiten in erster Linie eine Beziehung der Zusammenarbeit ist und daß jede gegenteilige Theorie weitgehend pathologische Fälle zur Verifikation heranziehen muß“²⁵). Nicht zu bewahrheiten ist, daß die Marxsche Klassen- und Klassenkampftheorie wissenschaftlich fundiert ist. Schumpeter sagt an der genannten Stelle von Marx' Klassentheorie geradezu: „Merkwürdigerweise hat Marx das, was offensichtlich einer der Tragpfeiler seines Gedankenbaues war, unseres Wissens nie systematisch ausgebaut.“ Damit stimmt die neueste, anerkannte Marxismusforschung überein²⁶). Die christliche Soziallehre spricht im Sinne der erwähnten kirchlichen Äußerungen von einem sozialpartnerschaftlichen Verhältnis von Arbeitgebern und Arbeitnehmern. Die christliche Sozialbewegung (Arbeitervereine, christliche Gewerkschaften) hat einen opfervollen Kampf gegen die marxistische Klassentheorie geführt. Die Sozialgeschichte hat ihnen recht gegeben: Man braucht sich nur das von Marx prophezeite verelendete Proletariat im Vergleich zur heutigen Lage der abhängig Erwerbstätigen vorzustellen. Tatsächlich versteht sich die Arbeiterschaft heute keineswegs mehr als Proletariat, auch weiß sie, daß durch den Klassenkampf Arbeitsplatz und Einkommen gewiß nicht gesicherter sein können als es heute auf Grund des auf die Keynesche Nationalökonomie zurückgehenden Instrumentariums der Wirtschafts- und Fiskalpolitik ermöglicht ist.

Die Gegensätze zwischen der christlichen Soziallehre und dem Marxismus sind unüberbrückbar. Darüber können auch die Harmonisierungsversuche vor allem der „Befreiungstheologie“ nicht hinwegtäuschen.

Wir sind davon ausgegangen, daß, wer heute über Marxismus spricht, der neuen Situation Rechnung tragen muß: daß die sozialistischen Parteien heute sich auf dem Wege der Re-ideologisierung zurück zum Marxismus

befinden. Nicht nur die radikalen Jungsozialisten, sondern ebenso die Neue Linke der Intellektuellen sind die bewegenden Kräfte. Sie streben die Gesellschaftsveränderung als Sache einer *Sozialrevolution* an, ohne daß sie im einzelnen genauer zu sagen vermöchten, wie ihr System die Grundfunktionen des politischen und wirtschaftlichen Lebens zu erfüllen vermag. Die christliche Soziallehre vertritt dagegen den Weg der *Sozialreform* mit der schrittweisen Verbesserung der Fehlfunktionen des Kapitalismus. Die Sozialreform hat bisher schon die soziale Gestalt der Industriegesellschaft völlig verändert, gesehen vom Kapitalismus, wie er für Marx und Engels vor hundert Jahren Gegenstand der Kritik geworden ist. Wie der Marxismus des Sozialismus zur Zeit der Enzyklika „Quadragesimo anno“ (1931) diese zu seiner Ablehnung veranlaßte, so müßte mit den gleichen Worten des Rundschreibens (Nr. 120) heute gesagt werden unter Auswechslung von „Sozialismus“ durch „Marxismus“: „Enthält der Marxismus – wie übrigens jeder Irrtum – auch einiges Richtige (was die Päpste nie bestritten haben), so liegt ihm doch eine Gesellschaftsauffassung zugrunde, die ihm eigentümlich ist, mit der echten christlichen Auffassung aber in Widerspruch steht. Es ist unmöglich, gleichzeitig guter Katholik und wirklicher Marxist zu sein.“

In allen Industriegesellschaften gibt es heute Bewegungen, die vom Gedanken getragen sind, daß die katholische Soziallehre für sich allein unvernünftig sei, das Entscheidende gegenüber der Ungerechtigkeit des Kapitalismus zu erreichen. Dies sei ihr nur möglich, wenn sie in Verbindung mit dem Marxismus die tragenden „Strukturen“ des Kapitalismus angehe. Darüber, ob diese „Theologie der Befreiung“ die Anwendung von Gewalt einschließe, sind die Meinungen nicht einig. Von beträchtlichen Gruppen wird eine „Theologie der Revolution“ vertreten, wobei aber auch die Frage der Gewaltanwendung offen bleibt. Eine besondere Färbung besitzt die „Theologie der Befreiung“ in Lateinamerika. Dort besteht ein Dikicht von Literatur zur Befreiungstheologie, das „einem Urwald gleicht“²⁷). Diese Befreiungstheologie lehnt sich an die lateinamerikanische Soziologie an, „die im Grunde marxistisch ist in dem Sinn, daß sie sich der ‚wissenschaftlichen‘ Methode Karl Marx‘ bedient, wobei sie diese frei und schöpferisch auf die Wirklichkeit der Länder Lateinamerikas anwendet“. Diese „Wissenschaft“ interessiert sich nicht für das philosophische Denken Marxens, legt vielmehr Wert auf die Praxis und betont die Wichtigkeit des politischen Einsatzes, ist allerdings überzeugt, daß nur eine Revolution über eine technokratische Entwicklung hinauszukommen und den Menschen frei zu machen vermag²⁸). Priester stellten sich in die Reihe der mit Gewaltanwendung für Gesellschaftsveränderung kämpfenden Guerilleros, kämpften mit diesen und fielen im Kampfe, wie der vielgenannte kolumbianische Camilo Torres.

Die Hauptschwierigkeit der Befreiungstheologie liegt darin, daß der Sendungsauftrag der Kirche das Seelenheil betrifft und daß daher auch die Theologie keine Zuständigkeit für den Aufbau politischer oder sozialer Ordnungen besitzt, wie zuletzt wieder das II. Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution (Nr. 42) hervorhob, so sehr betont wird, daß es den

weltlichen Ordnungen zugute käme, wenn die im Sendungsauftrag der Kirche gelegene Lehre befolgt würde. Es sei vornehmlich Sache der katholischen Laien, für die der Gerechtigkeit entsprechenden Ordnungen zu sorgen.

Anmerkungen

- ¹⁾ So J. Raddatz, Karl Marx – Eine politische Biographie, Vorabdruck in: „Die Zeit“ vom 7. 2. 1975.
- ²⁾ 11. These über Feuerbach, in: Marx-Engels, Studienausgabe, hrsg. von Iring Fetscher, Bd. I. – Philosophie, Fischer Bücherei, Frankfurt 1966, 141.
- ³⁾ A. Bebel, Christentum und Sozialismus, 1892; von ihm stammt das für die sozialdemokratische Tradition heute wieder aktuelle, meistgelesene sozialistische Buch in deutscher Sprache: Die Frau und der Sozialismus, Zürich 1883, 58. Aufl. Berlin 1954.
- ⁴⁾ E. Bernstein, Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus, Berlin–Bern 1901.
- ⁵⁾ J. Oelinger, Die Neue Linke und der SDS. Die politische Theorie der revolutionären Opposition, Köln 1969.
- ⁶⁾ A. Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum, Wien–Frankfurt–Zürich, 1965; 142, 168 f., 178 f.
- ⁷⁾ E. Topitsch, Die Legende vom Humanismus des jungen Marx, in: Gesellschaftspolitische Kommentare, 20. Jg., v. 1. 8. 73 (Nr. 15).
- ⁸⁾ K. Marx, Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1859.
- ⁹⁾ Fr. Engels, Socialism, Utopian and Scientific, 1892; Einleitung XV.
- ¹⁰⁾ W. I. Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, 1909.
- ¹¹⁾ K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, 1844; in: wie Fußnote 2, 17 f.
- ¹²⁾ J. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Bern 1946, 31.
- ¹³⁾ W. Sombart, Der moderne Kapitalismus, 2 Bde., 6. Aufl., München 1924; M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I. Bd., Tübingen 1920.
- ¹⁴⁾ J. Schumpeter, aaO, 27.
- ¹⁵⁾ J. Schumpeter, Geschichte der ökonomischen Analyse, 1965, Bd. I, 70.
- ¹⁶⁾ Vgl. dazu Interview in: Herder Korrespondenz, 1975, Heft 3, 113–140.
- ¹⁷⁾ W. I. Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, 1909, 154.
- ¹⁸⁾ Mao-Tse-tung, People's Democratic Dictatorship, London 1950, 6.
- ¹⁹⁾ K. Marx, Zur Judenfrage, in: wie Fußnote 2, 44–53.
- ²⁰⁾ K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: wie Fußnote 2, 17.
- ²¹⁾ Vgl. M. Djalas, Die neue Klasse, 1957.
- ²²⁾ Fr. Engels, Die Lage der arbeitenden Klasse in England, Leipzig 1845.
- ²³⁾ Vgl. G. Briefs, Art. Gewerkschaften, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, 4. Bd., 1965, 545 ff.
- ²⁴⁾ J. Messner, Die soziale Frage, Innsbruck 1934, 433. Dazu jetzt: R. Weiler, Zur Analyse sozialer Krisen in der Sozialethik. Die Aktualität der Frage nach der sozialen Krise, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, hrsg. von W. Weber, Münster 1975; 36, 39, 44 ff.
- ²⁵⁾ J. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, aaO, 39 f.
- ²⁶⁾ K. Kühne, Ökonomie und Marxismus, 1972, 268. Kl. Hartmann, Die Marxsche Theorie, 1970, 465.
- ²⁷⁾ Eine gute Übersicht und Einführung bietet: Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, I. u. II., in: Internationale Katholische Zeitschrift, Communio Verlag Köln, 5, 1973.
- ²⁸⁾ C. Torres, Revolution als Aufgabe des Christen, 2. Aufl. 1970.

Zur Person des Verfassers

Prof. Dr. Dr. Johannes Messner, emeritierter Professor für Ethik und christliche Sozialwissenschaften an der Universität Wien.

Übersicht über die bisher erschienenen Hefte

- Nr. 1 A. Rauscher, Soll die Kirche aus dem öffentlichen Leben verbannt werden?
- Nr. 2 J. Oelinger, Plädoyer für eine freiheitliche Öffentlichkeit – Zur Aufgabe freier gesellschaftlicher Kräfte in der Demokratie
- Nr. 3 E. Küng, Inflation ist soziales Unrecht
- Nr. 4 B. Vogel, Bildungsmonopol des Staates?
- Nr. 5 F. Raabe, 14 Thesen gegen die Kirchen – Eine Auseinandersetzung mit Forderungen der FDP zur Trennung von Kirche und Staat
- Nr. 6 B. Guggenberger, Utopische Freiheit – Rätedemokratie und imperatives Mandat
- Nr. 7 W. Weber, Christlicher Sozialismus?
- Nr. 8 K. Forster, Bevorzugt die Kirche eine politische Partei?
- Nr. 9 A. Langner, Demokratie fordert eine freiheitliche Wirtschaft
- Nr. 10 K. Forster, Kirche und Politik – Zur Frage der Äquidistanz zwischen Kirche und Parteien
- Nr. 11 H. Geißler, Mitbestimmung am Scheideweg
- Nr. 12 R. Spaemann, Kein Recht auf Leben? – Argumente zur Grundsatzdiskussion um die Reform des § 218
- Nr. 13 H. Marré, Kirchensteuer warum und wofür
- Nr. 14 Cl. u. R. Willeke, Familie in der Krise – Ihre Abwertung im Politischen Unterricht
- Nr. 15 H. Boverter, Medienpolitik – nicht mehr, sondern weniger Pressefreiheit
- Nr. 16 H. R. Laurien, Pädagogik – Instrument der System-Überwindung?
- Nr. 17 F. Raabe, Vorwärts ins 19. Jahrhundert – Die FDP und ihre Kirchenthesen
- Nr. 18 W. Weber, Klerikalismus von links?
- Nr. 19 H. Maier, Bildung und Beruf – Ein Gegensatz?
- Nr. 20 V. M. Lissek, Gegen die Ehe – Der Entwurf des Ersten Eherechtsreformgesetzes und seine Auswirkungen
- Nr. 21 E. Nawroth, Kommunalisierung des Bodens?