

Christ und Sozialist

Blätter des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands

KARL MARX UND WIR

Heinz Kremers/Th. Kremers-Sper
**Karl Marx – Einflüsse eines
atheistischen Philosophen auf
die christliche Theologie**

Dorothee Sölle
Christentum und Postmarxismus

Aufbruch und Weg – Gedenken an Heinz Kremers

TRADITION UND ERNEUERUNG: DAS JÜDISCHE ERBE

Ernst L. Ehrlich
Judentum und Sozialismus

Marc H. Ellis
**Ansätze einer jüdischen
Befreiungstheologie**

N.F. 12.Jg.

Düsseldorf, Dezember 1988

4 /88

Zu diesem Heft

Mit dieser Nummer schließt der Jahrgang 1988 etwas verspätet. Unsere Beiträge haben sich als so umfangreich erwiesen, daß wir in Platznot kamen. Wir hoffen, daß es der beste Weg war, den längsten Beitrag zu halbieren und im nächsten Heft zum Abschluß zu bringen. Es wäre schade gewesen, einen ganzen Beitrag aufzuschreiben; denn eigentlich gehören alle Artikel unter den Themen **KARL MARX UND WIR** und **TRADITION UND ERNEUERUNG: DAS JÜDISCHE ERBE** zusammen: Es geht um das spannungsvolle Miteinander von Judentum, Christentum und Marxismus/Sozialismus. Dazu gehört auch die Erinnerung an Heppenheim 1928 und das Gedenken an Heinz Kremers.

Zu dem angekündigten Vortrag von Heinz Kremers ist in dem einleitenden Hinweis und den Anmerkungen alles weitere gesagt. Wir danken seinem Sohn Thomas Kremers-Sper für die Bearbeitung, die den Stil des mündlichen Vortrags weithin beibehalten soll.

Den Beitrag von Dorothee Sölle übernehmen wir dankend von der Zeitschrift ARGUMENT 156 (März/April 1986), S. 215-225. Er ist, wie die etwas verfrühte Bewertung, Gorbatschow würde wie Reagan Religion und Sozialismus für unvereinbar halten, zeigt, zwar nicht mehr ganz aktuell. Aber er behandelt mit unnachahmlicher Hingabe und Konzentration das Thema, das uns bewegt. Und es gehört – Gott sei Dank – zu authentischer Theologie wie zu einem authentischen Sozialismus, nicht zeitlos und endgültig, sondern unabgeschlossen und in Bewegung zu sein.

Fasziniert hat mich die Übersetzungsarbeit an dem Artikel von Marc Ellis. Ich hoffe, daß ihm die Aufteilung auf zwei Hefte zugute kommt und so niemand von der Länge abgeschreckt wird, sich diesem Einblick in ein uns nahes Denken von einem fernen Ort her – dem progressiven, aber religiösen Judentum Amerikas – zu stellen. Beim Übersetzen hat mich besonders der Gedanke bewegt: Was wir im Zeitalter nach Auschwitz vielleicht als einziges wirklich noch tun können, ist: zuzuhören, wahrzunehmen, uns und andere zu informieren, zu lernen. Die unvergleichliche Wertschätzung des Lernens ist eine der Gaben des Judentums an die Welt. So soll dieser Beitrag dazu da sein, daß wir mehr lernen über die Differenziertheit und die kritische Kraft des jüdischen Erbes. Der Vortrag von Ernst L. Ehrlich ergänzt die Thematik, die mit der Entwicklung in Israel und bei den Palästinensern noch einmal besonders brennend aktuell ist.

In englischer Sprache stand der Aufsatz von Marc Ellis in den Vierteljahresheften des Centre Oecuménique de Liaisons Internationales (COELI), rue du Boulet 31, B-1000 Bruxelles (Brüssel), Nr. 44 (Winter 1987). Wer Englisch liest, dem seien diese Hefte sehr empfohlen.

Damit sind wir bei unseren Abonnement-Problemen. Den Leserinnen und Lesern wird nicht entgangen sein, daß unsere Hefte mit diesem Jahrgang umfangreicher im Text und besser in der Gestaltung geworden sind. Damit wurde der bisherige Abonnenntenpreis erheblich überzogen. Die Mitgliederversammlung hat den neuen auf DM 20,- (incl. Porto) angesetzt. Aber auch das reicht bei 550 zahlenden Abonnenten nicht aus. Wir bitten darum jeden, dem es um den Erhalt (und die weitere Verbesserung) von **Christ und Sozialist** geht, um Förder-Abos (Stufe I: DM 30,-, II: 50,-, III: beliebig darüber). Das gilt auch für die Mitglieder des Bundes der Religiösen Sozialisten. (Einen ähnlichen Beitrag leistet natürlich auch der/diejenige, der/die vom Abonnement zur Mitgliedschaft voranschreitet. Der Beitrag liegt jetzt bei DM 50,- incl. Abo bzw. DM 30,- ermäßigt). Und noch eine Möglichkeit nicht vergessen: Abonnenten werben!

Zum Schluß der Ausblick auf die nächsten Nummern: Genaueres steht noch nicht fest. Wir haben in Aussicht oder auf dem Tisch Beiträge zu: **Arbeit für alle, Thomas Münzer und Michael Gaismair, Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Christoph Blumhardt** (1989 70. Todestag), **Französische Revolution (200 Jahre), Genossenschaftlich leben, Frauen im Religiösen Sozialismus**. Aber ganz sicher kommt noch Neues dazu. Der Kirchentag wird mit dem **Lehrhaus in der Gemeinde BERNAUER 111 – REICH GOTTES UND SOZIALISMUS** eine umfassende Thematik einbringen. Und viele Buchrezensionen warten auf den Druck.

Vielleicht macht Euch/Ihnen diese Ankündigung etwas Spannung auf das Jahr 1989.

Ihr/Euer Erhard Griese

Aufbruch und Weg

Heinz Kremers zum Gedenken

Und der Herr sprach zu Adam: Geh aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will. Und ich will dich zum großen Volk machen und dich segnen und dir einen großen Namen machen, und du sollst ein Segen sein.

Ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen; und in deinem Namen sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden.

(Gen. 12, 1-3)

Immer wenn ich diesen Text höre, denke ich: Warum dieser Mensch Abraham eigentlich nicht «nein» gesagt hat.

Ich wundere mich. Gott mutet viel zu:

Liebgewordenes, allzu Vertrautes verlassen, aufbrechen, sich auf den Weg machen in eine unbekannt Zukunft – ins Dunkle hinein. Nicht einmal das Ziel ist genau umschrieben.

Lösung von Gewohntem ist immer schmerzhaft.

Unterwegs sein heißt Unsicherheit ertragen, sich nicht in den engen Kreis der eigenen Welt einschließen, sich in Bewegung setzen und anderen helfen, sich ihrerseits in Bewegung zu setzen.

Gehen macht müde, zehrt an den Kräften. Es ist ein Kampf gegen die Tendenz in uns, sicher und bequem weiterzuleben.

Aber mit dem Aufbruch ist der Segen Gottes verbunden. Er wird versprochen dem, der es wagt zu gehen, sich zu verändern und sich verändern zu lassen. Segnen meint, in einer verwirrten und verwirrenden Zeit heilmachende Kraft von Gott zu bekommen für andere und für sich selbst.

An den immerwährenden Aufbruch und das Loslassenkönnen ist dieser Segen gebunden. Sich auf den Weg machen heißt nicht, ohne Konflikte leben. Von Abraham hören wir, daß er – kaum im verheißenen Land – konfliktreiche Situationen durchzustehen hat.

Biblische Geschichten sind unsere Geschichten. Wir sind mitten drin. Helder Camara, der südamerikanische Bischof, spricht von Abrahamsleuten, die es zu allen Zeiten gegeben hat: Menschen, die sich auf den Weg begeben. Sie haben sich ansprechen lassen.

So ein Mensch ist für mich der vor kurzen verstorbene Heinz Kremers, Professor für Evangelische Theologie und Didaktik.

Immer war er bereit zu gehen. Wie oft machte er sich auf den Weg, um festgefahrene Meinungen aufzubrechen. Es gab Schwierigkeiten, Konflikte, Verdächtigungen. In Nes Ammim, von ihm mitbegründet, gab es fast unüberwindliche Probleme. Der Weg der Versöhnung zwischen Juden und Christen war ein langer, mühsamer Weg für ihn. Viele kleine Schritte waren zu gehen. Es war nicht leicht. Sein Gehör war schlecht, seine Gesundheit nicht immer zufriedenstellend. Wer ihn kannte, wußte auch von Verzweiflung und Mutlosigkeit.

Aber es gab auch Erfolg und Anerkennung. Ich denke an die Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille. Er selbst sagte: „Das gilt der Sache, nicht mir.“

Auf dem Weg der Versöhnung zwischen Juden und Christen hat er viele mitgenommen: Studenten, Lehrer, Pfarrer. Viele hat er motivieren können, sich auf den Weg zu machen, auch mich persönlich.

Ich glaube, daß er ein «Abrahamsmensch» war und daß auf seiner Arbeit Gottes Sein liegt.

Sein Leben macht Mut, neue Wege zu gehen.

Erika Wichelhaus

HEINZ KREMERS (1926 - 1988)

Heinz Kremers, Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik in Duisburg, war einer der wenigen Namen, die ich im Rheinland kannte, als ich 1975 aus Bayern nach Düsseldorf kam. Ich wußte, daß er ein Pionier der christlich-jüdischen und der deutsch-israelischen Verständigung war. Wie viele andere, lernte auch ich von ihm die überzeugende theologische Begründung für eine neue Sicht – nicht nur des jüdischen Volkes, der Gemeinde des ungekündigten ersten Bundes, sondern damit auch der Kirche, des Evangeliums und des Rabbis Jesus von Nazareth, der zum Messias der Völker wurde, weil er so konsequent und die Grenzen sprengend den Gott Israels, den Gott der Befreiung und der Propheten verkündigte und vertrat – und sein Leben dafür gab. Wäre ich ohne diese Theologie religiöser Sozialist geworden? Gewiß nicht.

Heinz Kremers, Jahrgang 1926, hatte in seinen Jugendjahren und aus der Erfahrung illegaler kirchlicher Jugendarbeit den Hitlerfaschismus kennengelernt. Das Jahr 1945 sah er nicht als Wiederanknüpfung an 1933, sondern wirklich als Neuanfang, auch in der Theologie und im Verhältnis zu den jüdischen Brüdern und Schwestern, von denen uns Deutsche – gerade auch als Christen – die ungeheuere Last der «Shoah» und des fast zwei Jahrtausende alten «christlichen» Antijudaismus trennt. Ich denke, nur weil Heinz Kremers keine Versöhnung von Seiten der jüdischen Gesprächspartner verlangte, sondern mit allen Kräften an einer radikalen Veränderung auf unserer Seite arbeitete, konnte er der erste Deutsche sein, dem mit seiner Familie ein Aufenthalt in Nes Ammim im Norden Galiläas zugestanden wurde, der Siedlung, die von Christen aus den Niederlanden, der Schweiz und Amerika als ein Zeichen für christliche Mitarbeit am Aufbau des Landes Israel gegründet worden war. Für diesen Ort, an dem der Dialog aufgrund der gemeinsamen Alltagserfahrung geführt werden soll, warb und arbeitete Heinz Kremers zusammen mit anderen in der Bundesrepublik unter ganzem Einsatz seiner Person. 1968 war er Gastprofessor an der Hebräischen Universität Jerusalem.

Es ging ihm immer um konkrete Aufgaben, nicht um Sonntagsreden oder fromme

Formeln. So ist der von ihm initiierten Schulbuch-Kommission die Überarbeitung von Religionsbüchern und die Korrektur der Darstellung des Judentums in ihnen zu verdanken. Zum Beispiel in der Schulbuchreihe «Arbeitsbuch: Religion» (Bagel-Verlag Düsseldorf) konnte Heinz Kremers zusammen mit Freunden auch ein Unterrichtswerk für alle Jahrgangsstufen (bis 10) erarbeiten, das seinem Konzept entsprach, den christlichen Glauben ganz von dem jüdischen Erbe her zu verstehen und darzustellen. Nicht zufällig hatte er 1952 in Göttingen über ein Thema aus der hebräischen Bibel promoviert: «Der leidende Prophet. Eine Untersuchung der biografischen Berichte im Jeremia-Buch.»

Ohne seinen beständigen Einsatz für die Sache wäre es nicht 1980 zu jenem Beschluß der rheinischen evangelischen Landessynode gekommen, in dem (etwa zeitgleich mit der reformierten Kirche der Niederlande) unsere Landeskirche als erste christliche Gemeinschaft nach einer unseligen Geschichte ein für alle Mal jedem Gedanken einer «Missionierung» von Juden den Abschied gab und sich uneingeschränkt zu dem tragisch gespaltenen Gottesvolk aus Juden und Christen bekannte. Ich habe es bewegt selber erlebt, wie beim Besuch einer Synagoge 1980, kurz nach dem Synodenbeschluß, die zu uns sprechende Religionslehrerin der jüdischen Gemeinde nur einen einzigen jüdischen Mann in der Menge fand, der die Torah-Rolle halten und bewachen könnte, und auf der Suche nach dem notwendigen zweiten Mann den Pfarrer der rheinischen evangelischen Kirche ans Lesepult bat, weil das „jetzt auch fast das gleiche ist“.

Nes Ammim, die Schulbücher, der Synodenbeschluß von 1980 – und viele persönliche Freundschaften von Familie zu Familie, die Heinz Kremers mit jüdischen Gelehrten verband und die bei seiner Beisetzung in Moers bewegend spürbar wurden, das sind die konkreten Pfeiler der Brücke, die mitzubauen ihm geschenkt wurde. Sie werden bleibende Bedeutung haben. Die Buber-Rosenzweig-Medaille nahm er 1986 glücklich entgegen, nicht für seine Person, sondern für die Sache der jüdisch-christlichen Verständigung und Solidarität.

Es überrascht nicht, daß Heinz Kremers von dem gemeinsamen biblischen Fundament von Juden und Christen aus die sozialistische Perspektive als Konsequenz des Glaubens sah und dem törichten und zerstörerischen deutschen Erbe des Antikommunismus immer wieder entgegentrat. Er beteiligte sich, geleitet durch das Wort Bonhoeffers, Verantwortung für die Welt zu übernehmen, intensiv am Kampf gegen die Remilitarisierung der BRD in den 50er Jahren. Von Günter Ewald ließ er sich für den Bund der Religiösen Sozialisten gewinnen. Sein letzter Vortrag, den er zusammen mit seinem Sohn erarbeitete, hatte in einer Reihe Duisburger Hochschulvorträge über Gestalten des jüdischen Geisteslebens in Deutschland – wieder nicht zufällig – Karl Marx und den Einfluß diesen «atheistischen» Juden auf die christliche Theologie zum Thema. Niemand, der ihn am Abend des 25. Mai 1988 dieses Thema mit einer seltenen Lebendigkeit behandeln hörte, hätte glauben mögen, daß der «Rabbi von Moers» zum letzten Mal öffentlich lehrte. Wenige Stunden nach diesem Abend starb Heinz Kremers. Die Sache des Reiches Gottes auf Erden, die er zusammen mit Juden, Christen und Sozialisten vertrat, war seine und bleibt unsere unzerstörbare Hoffnung.

Erhard Griese

KARL MARX UND WIR

Heinz Kremers/Thomas Kremers-Sper

Karl Marx – Einflüsse eines atheistischen Philosophen auf die christliche Theologie

Am 25. Mai 1988 referierte Prof. Heinz Kremers im Rahmen der Duisburger Akzente über die Wirkungsgeschichte des Werkes von Karl Marx unter protestantischen Theologen. Wenige Stunden nach dem engagierten Vortrag verstarb er. Der Vortrag war gemeinsam mit seinem Sohn Thomas Kremers-Sper erarbeitet worden und stellt das Ergebnis eines jahrelangen Dialogs zwischen beiden dar – einem am Marxismus interessierten Theologen und einem marxistischen Politologen, der im Bereich der Kirchengeschichte arbeitet.

Wir sind davon überzeugt, daß in einer Ringvorlesung über die Wirkungsgeschichte deutscher Juden in der deutschen Kultur ein Referat (1) über Karl Marx nicht fehlen darf. Gilt er doch als einer der großen jüdischen Wissenschaftler, deren Lehre und Werk unser Weltverständnis beeinflusst und unsere Welt verändert haben. Das bahnbrechend Neue bei Marx liegt „in der Erkenntnis des Mehrwerts, in der ökonomisch-dialektischen Geschichtsauffassung, in der Theorie-Praxis-Beziehung.“(2)

Marx' Leben und Werk war im Grunde genommen ein europäisches Phänomen, lebte er doch den Großteil seines Lebens in der Emigration. So wurzelt sein Werk in den „drei geistigen Hauptströmungen des 19. Jahrhunderts in den drei fortgeschrittensten Ländern der Menschheit: der klassischen deutschen Philosophie, der klassischen englischen politischen Ökonomie und des französischen Sozialismus in Verbindung mit den französischen revolutionären Lehren überhaupt.“(3) Der Geschichtsphilosoph, Ökonom und Politiker Karl Marx hat einem großen Teil der Menschheit ein umfassendes Weltbild gegeben und ihrem Leben einen letzten Sinn. Viele seiner wissenschaftlichen Erkenntnisse sind in aller Welt als Fundamente in die Philosophie, in die Geschichtswissenschaft und in die Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaften eingegangen.

Man mag es vielleicht übertrieben empfinden, wenn Franz Mehring die „unvergleichliche Größe von Marx“(4) preist. Gewiß können wir Werner Blumenberg zustimmen, der am Schluß seiner Marxbiographie über Marxens Wirkungsgeschichte schreibt: „Für die Arbeiterklasse der ganzen zivilisierten Welt verkörperte die auf seinen Lehren ruhende Bewegung das größte Kulturgut; in ihr erkämpften sie ihren Platz in der Gesellschaft. Die Bewegung ist aus der Geschichte des letzten Jahrhunderts und aus unserer Zivilisation nicht wegzudenken. Meist wußte man wenig von Marx' Lehren; aber das Wenige genügte, um mit magischer Gewalt die Arbeiter anzuziehen, die Gegner abzustößeln. Vergleiche für die Wirkung dieser Lehren bietet nur die Religionsgeschichte.“(5)

Die Wirkungsgeschichte von Marx ist bereits derart unübersehbar geworden, daß selbst eine Darstellung relativ kleiner Ausschnitte in Form eines Vortrages nur in sehr verkürzender Form geschehen kann. Auch um dem konkreten Denken von Marx gerecht zu werden, haben wir uns deshalb entschlossen, ein begrenztes Feld seiner Wirkungsgeschichte vorzustellen, in dem wir selbst engagiert sind: Wir stellen die Einflüsse der Marxschen Lehre auf evangelische Theologen im deutschen Sprachraum dar und fragen nach ihrer Relevanz für einen Dialog und eine Zusammenarbeit von Christen und Marxisten in unserer Zeit. Faszinierend erscheint es uns, die Paradoxie aufzugreifen, daß Marx als atheistischer Philosoph, der „für Deutschland . . . die Kritik der Religion im wesentlich beendigt“(6) sah, ausgerechnet in der Theologie Spuren hinterlassen hat. Die produktive Auseinandersetzung mit seiner Lehre steckt u.E. jedoch durchaus noch in den Kinderschuhen.

Nach einer Beschreibung des zwiespältigen Verhältnisses von Marx zu seiner jüdischen Abstammung und zum Judentum werden in groben Zügen das Leben und Werk von Marx vorgestellt, um seine Impulse auf die Theologie exakter bestimmen zu können. Der Rezeptionsgeschichte der Marxschen Lehre durch einige exemplarisch ausgewählte evangelische Theologen fügen wir eine Skizze der Marxrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung bei, die wiederum im Rahmen eines internationalen Diskurses Einflüsse auf die Marxrezeption in der deutschen Theologie ausübt. Anschließend versuchen wir eine Strukturierung der bisherigen Marxrezeption in der Theologie.

Karl Marx – ein Jude ?

Im Rahmen der Ringvorlesung wurden starke Zweifel daran geäußert, ob Marx ein Jude gewesen sei, denn es könne nur der als Jude bezeichnet werden, der sich ausdrücklich zu seinem Judesein bekennt. Das aber habe Marx nie getan. Diese Denkanstöße veranlaßten uns, an den Anfang unseres Referates einen relativ ausführlichen Teil über die Frage: War Karl Marx Jude? zu stellen. In vielen Gesprächen mit jüdischen Wissenschaftlern, Historikern, Philosophen und Rabbinern und durch die Lektüre ihrer Untersuchungen erfuhren wir, daß unsere Frage im jüdischen Volk bis heute offen geblieben sein, daß aber eine Mehrheit dazu neigt, in Karl Marx einen der Ihren zu sehen.

Das gilt, obwohl Marx schon im Alter von sechs Jahren getauft wurde, obwohl er ein bewußter Atheist war, der „das Christentum ebenso scharf . . . wie das Judentum“(7)

ablehnte, und obwohl er in seiner polemischen Art im Zorn abstoßende Dinge sowohl über die jüdischen Zeitgenossen als auch über «die Juden» sagen konnte. So stellte er in seinen philosophischen und politischen Schriften «die Juden» als typische Vertreter der Bourgeoisie dar, als dem Gott Mammon dienende Händler- und Ausbeuterkreaturen. (8) Marx hat sich vom Judentum als Religion und von den Juden als Gruppe des liberalen Bürgertums entschieden distanziert. Obwohl er andere Juden als Juden in verletzender Art attackierte, hat er selbst sein Leben lang darunter gelitten, daß gerade seine politischen Gegner ihn als Juden brandmarkten, um durch diese Diskriminierung seine Lehre und sein Werk abzuwerten, zu bekämpfen und zu vernichten.

Aber er, der väterlicher- und mütterlicherseits aus alten, berühmten Rabbinerfamilien stammte, bekannte dennoch: „Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.“ (9) Im Rahmen einer differenzierten Analyse des geistigen jüdischen Erbes von Marx kommt David McLellan zu dem Schluß: „Wieweit diese starke Familientradition auf Marx eingewirkt hat, läßt sich unmöglich mit Bestimmtheit sagen“. (10) Sein Hinweis, daß Marxens jüngste Tochter Eleanor auf Arbeiterversammlungen im Londoner East End „wiederholt und mit einem gewissen trotzigem Stolz“ (11) betonte, daß sie Jüdin sei, zeigt, daß neben dem Bruch mit dem Judentum in der Familie Marx auch Kontinuitäten existierte.

Helmut Hirsch zeigt entgegen einem scheinbar eindeutig negativen Bild des vermeintlichen «Judenhassers» (12) Marx überzeugend die **Ambivalenz** im Verhalten von Marx zur jüdischen Gemeinschaft nach. Hirsch weist darauf hin, daß sich Marx – auch wenn er sich selbst nicht als Juden bezeichnet hat – mit der jüdischen Gemeinschaft als unterdrückter Minorität solidarisiert und sich für sie eingesetzt hat. So schrieb er in einem Brief an Arnold Ruge: „Soeben kömmt der Vorsteher der hiesigen Israeliten zu mir und ersucht mich um eine Petition für die Juden an den Landtag, und ich will's tun.“ (13) Diese Petition hat dazu beigetragen, daß der Landtag der Rheinprovinz als eines der ersten deutschen Provinzialparlamente eine Entschließung annahm, in der die völlige Gleichstellung der Juden in bürgerlicher und politischer Hinsicht (14) gefordert wurde.

In der Tat sieht es auf den ersten Blick wie ein Paradox aus: Als Marx beschloß, sich für die jüdische Minorität einzusetzen, arbeitete er bereits an der Untersuchung, die vor allem zum Vorurteil geführt hat, er sei Antisemit gewesen, an seinem Aufsatz «Zur Judenfrage», der 1844 in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern erschien. Marx widersprach in diesem Aufsatz seinem Freund, dem Theologen Bruno Bauer, der in mehreren Untersuchungen die Emanzipation der Juden vorschlug, bei der die Juden nicht nur ihre eigene Religion, sondern auch das Christentum als die Vollendung des Judentums verarbeiten, aufheben und hinter sich lassen müssen. Marx warf Bauer vor, daß er die **Emanzipation** der Juden als eine rein religiöse Frage behandelt.

Dagegen fordert Marx: „Betrachten wir den wirklichen, weltlichen Juden, nicht den Sabbatjuden, wie Bauer es tut, sondern den Alltagsjuden. Suchen wir das Geheimnis des Juden nicht in seiner Religion, sondern suchen wir das Geheimnis der Religion im wirklichen Juden. Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das praktische Bedürfnis, der Eigennutz. Welches ist der weltliche Kultus der Juden? Der Schacher. Welches ist der weltliche Gott? Das Geld. Nun wohl! Die Emanzipation vom Scha-

cher und vom Geld, also vom praktischen, realen Judentum, wäre die Selbstemanzipation unserer Zeit. Eine Organisation der Gesellschaft, welche die Voraussetzungen des Schachers, also die Möglichkeit des Schachers aufhobe, hätte den Juden unmöglich gemacht. Sein religiöses Bewußtsein würde wie ein fader Dunst in der wirklichen Lebensluft der Gesellschaft sich auflösen.“ (15)

Das wäre wirklich ein judenfeindliches «Liquidationsprogramm», – wenn Marx hier nicht mit dem Stilmittel der Verfremdung arbeiten würde. Er hat nämlich in seinem Aufsatz «Zur Judenfrage» gar nicht primär **das Judentum**, sondern die ganze **bürgerliche Gesellschaft** im Visier, die fast nur aus Christen besteht. Denn nach Marx ist hier bürgerliches Christentum nichts anderes als geistliches Judentum. Das praktische Judentum erweist sich als Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft und muß als solches aufgehoben werden, damit die gesamte Gesellschaft frei wird. Marx hielt also den bürgerlichen Christen seiner Zeit das Bild des verachteten Schacherjuden als Spiegel vor das Gesicht, damit sie Ekel empfinden vor sich selbst und so motiviert werden, den wahren Weg in die Freiheit zu wagen. Dieser Weg in die Freiheit ist für Juden – im Unterschied zur These von Bauer! – nach Marx nicht mehr und nicht weniger offen als für die Christen. Denn Marx schreibt direkt im Anschluß an die oben zitierten Ausführungen: „Andererseits: Wenn der Jude dies sein praktisches Wesen als nichtig erkennt und an seiner Aufhebung arbeitet, arbeitet er aus seiner bisherigen Entwicklung heraus an der menschlichen Emanzipation schlechthin und kehrt sich gegen den höchsten praktischen Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung.“ (16) Dieser Ruf in die Freiheit ist die Reaktion des Juden Karl Marx auf die Gefährdung seines Volkes in der bürgerlichen Gesellschaft, auf die das Thema der Duisburger Akzente hinweist. Marx sah keine andere Möglichkeit, diese Gefährdung zu überwinden, als die Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft durch die sozialistische Revolution.

Leben und Werk

Der Jüngling Karl Marx – durch humanistische Ideale der deutschen Aufklärung und Antike geprägt – formulierte in seinem deutschen Abituraufsatz den Einsatz für das „Wohl der Menschheit, unsere eigne Vollendung“ (17) als entscheidendes Kriterium für seine Berufswahl. Seine Entwicklung von dieser idealistischen Position zum revolutionären Materialisten vollzog sich in mehreren Etappen. Die Radikalisierung seines Denkens war sowohl Ergebnis unermüdlicher wissenschaftlicher Arbeit, als auch Resultat konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse und historischer Prozesse, die sein Bewußtsein bestimmten.

Während seines Studiums stand er unter dem Einfluß der idealistischen Philosophie Hegels, dessen dialektische Methode Marx aufgriff und umformte. Entscheidend für seine Entwicklung vom Philosophen zum revolutionären Politiker war seine Tätigkeit als Redakteur der «Rheinischen Zeitung» in Köln, nachdem seine Pläne für eine Universitätskarriere durch den preußischen Staat zunichte gemacht worden waren. Für seine journalistische Arbeit über gesellschaftliche Probleme mußte sich Marx intensiv mit der konkreten Realität auseinandersetzen. Noch stand er kommunistischen Ideen skeptisch gegenüber und forderte, „mehr Eingehen in die konkreten Zustände, mehr Sachkenntnis an den Tag zu fördern.“ (18)

Wegen der heftigen Attacken der preußischen Zensur gegen das Kölner Blatt begab sich Marx nach seiner Hochzeit mit Jenny von Westphalen nach Paris. Dort wurde er mit dem französischen revolutionären Leben konfrontiert. Die weitgehend moralische Gesellschaftskritik dieser frühen Sozialisten erschien ihm allerdings noch utopisch (19), weil die Bestimmung des sozialen Trägers der revolutionären Prozesse wenig exakt blieb. Auf der Basis des «utopischen» Sozialismus entwickelte Marx nun die Revolutionstheorie weiter zur Lehre vom Klassenkampf und bestimmte das Proletariat als revolutionäres Subjekt in der bürgerlichen Gesellschaft. Das Proletariat würde nicht nur sich selbst, sondern die gesamte Menschheit von den Fesseln der Ausbeutung, Entfremdung und Verdinglichung befreien, da es keine Sonderinteressen vertritt. „Die Proletarier haben in ihr nichts zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen.“ (20)

Die materialistische Kritik Ludwig Feuerbachs am idealistischen System Hegels gab Marx weitere wichtige Anregungen sowohl für seine Religionskritik als auch für die Formulierung des historischen Materialismus. Nach Marx mußte Hegel vom Kopf auf die Füße gestellt werden. Nicht der absolute Weltgeist, sondern die konkreten Widersprüche in den realen gesellschaftlichen Verhältnissen sind Triebkräfte der Geschichte. Somit ist es „nicht das Bewußtsein des Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“ (21) Diese über Feuerbachs abstrakt anthropologischen Materialismus hinausgehende dialektische Revolutionstheorie stellt ins Zentrum ihrer Überlegungen nicht den Menschen an sich, die Gesellschaft an sich oder die Erkenntnis an sich, sondern die gesellschaftsverändernde Praxis.

In verschiedenen Geschichtsepochen stehen sich Klassen gegenüber, deren Kämpfe aus den Widersprüchen der gesellschaftlichen Basis erwachsen. Die Bedingtheit der menschlichen Geschichte durch die ökonomische Struktur der jeweiligen Gesellschaftsformation bedeutet jedoch keinen mechanistischen Determinismus. Vielmehr sind Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens das „in letzter Instanz bestimmende Moment der Geschichte.“ (22) Die Menschen als Subjekt der Geschichte sind in der Lage, durch die Analyse gesellschaftlicher Strukturen die Ursachen von Ausbeutung und Entfremdung zu entdecken und durch eine revolutionäre Praxis aufzuheben. Diese in groben Umrissen skizzierte Revolutionstheorie wurde von Marx und Engels im «Kommunistischen Manifest» der europäischen Öffentlichkeit präsentiert.

Mit dieser Geschichtsauffassung griff Marx erneut als Zeitungsredakteur in die Revolution von 1848 ein. Seine Hoffnung, daß eine bürgerlich-demokratische Umgestaltung Deutschlands die Voraussetzung für eine proletarische Revolution sein könne, erfüllte sich nicht. Stattdessen wurde Marx erneut ausgewiesen und emigrierte schließlich nach London. Neben seiner politischen Arbeit in der internationalen Arbeiterbewegung vertiefte er sich hier mit Hilfe der englischen Nationalökonomie in die Analyse der ökonomischen Basis. Als Ergebnis langjähriger Forschungsarbeit wurde der erste Band des «Kapitals» veröffentlicht, in dem Marx die Grundlagen der kapitalistischen Ausbeutung mit Hilfe der Mehrwerttheorie aufdeckte. Ohne die Berechtigung moralischer Kritik an Ausbeutung und Entfremdung in Frage stellen zu wol-

len, gelang es Marx, durch die Analyse ökonomischer Gesetzmäßigkeiten die moralische Kritik wissenschaftlich zu fundieren. Trotz aller Brüche und Neuorientierungen in seinem Werk behält Marx die Kontinuität seiner humanistischen Gesellschaftskritik bei.

Rezeptionsgeschichte

Die Evangelische Kirche ging zu Marxens Lebzeit ein enges Bündnis mit den herrschenden Klassen ein. Gemeinsames Ziel dieser Ehe von Thron und Altar war der Kampf gegen die aufkommende Sozialdemokratie, die die Gesellschaftsstruktur und damit die «göttliche» Ordnung (23) radikal in Frage stellte und deshalb einer „Verkehrung der einfachsten sittlichen Grundwahrheiten“ (24) bezichtigt wurde. Umgekehrt führte eine heftige antireligiöse Propaganda von Teilen der Sozialdemokratie zu einer weiteren Verschärfung des Gegensatzes zwischen Kirche und Arbeiterbewegung. Um so mutiger ist der Versuch einiger Pfarrer einzuschätzen, sich ein realistisches Bild vom Sozialismus und von Marxens Werk zu machen, ohne sich durch den Marxschen Atheismus von einer Auseinandersetzung mit seiner Lehre abschrecken zu lassen.

So untersuchte Rudolf Todt mit erstaunlicher Offenheit die sozialistische Literatur und schreckte – im Gegensatz zu den meisten Theologen – auch nicht vor einer Lektüre des «Kapitals» zurück. Schon 1877 stimmte er Marx betroffen zu, daß in der bürgerlichen Gesellschaft „die menschliche Arbeit eine Waare ist.“ (25) Todt kommt zu dem Schluß: „Wer die sociale Frage verstehen und zu ihrer Lösung beitragen will, muß in der Rechten die Nationalökonomie, in der Linken die wissenschaftliche Literatur der Sozialisten und vor sich aufgeschlagen das Neue Testament haben.“ (26) Auch wenn Todts politische Schlußfolgerungen aus seiner sozialpolitischen Analyse konservativ blieben, sieht Günter Brakelmann im Werk von Todt den Anfangspunkt eines Dialogs (27) zwischen Sozialisten und Christen.

Nur wenige Theologen (28) sympathisierten in dieser Zeit mit sozialistischen Ideen oder schlossen sich gar der Sozialdemokratie an. Wegen seines Bekenntnisses zur Sozialdemokratischen Partei drängte das königliche Konsistorium Christoph Blumhardt 1899 zur Niederlegung seines Pfarrtitels. Blumhardt kritisierte ähnlich scharf wie Marx das offizielle Christentum seiner Zeit, das seinen eigentlichen Auftrag, „das Erdenleben göttlich zu gestalten“ (29), verneinte und „dem geistigen und materiellen Fortschritt hindernd in den Weg getreten ist.“ (30) Auch wenn Blumhardt Marx im Vergleich mit Goethe, Schiller und Rousseau als „zu mathematisch“ (31) empfand, bewertete er seine Schriften als „Geistesprodukte allerersten Ranges, eine Art prophetischer Schriften“ (32), die eine große soziale Dynamik entfachten. Die schonungslose Kritik an Religion und religiösen Institutionen erschien Blumhardt auch dann berechtigt, wenn sie nicht aus den Wurzeln eines christlichen Glaubens entsprang. „Viele glauben nicht mehr an Gott, treten aber heraus als rechte Menschen. Warum müssen in die Christenheit sogenannte Ungläubige kommen? . . . Warum müssen ein Tolstoj, Marx, usw. so schreiben? Weil in alledem Jesus steckt, mehr als in gewissen Pfarrern und Frommen, die die Menschen ins Elend drücken.“ (33) Blumhardt, dessen persönliche und politische Ausstrahlungskraft an die ersten Jünger Christi erinnert, wurde zur Leitfigur des Religiösen Sozialismus in Deutschland und in der Schweiz.

Leonhard Ragaz, der sich selber nicht als Marxist verstand(34), kritisierte ebenso schonungslos das offizielle Christentum und erhoffte sich von dem „ursprünglich mehr messianisch gearteten Klassenkampf(35) der sozialistischen Bewegung eine tiefe Erschütterung des Christentums. Er hatte die Hoffnung, daß dies zu einem „Erwachen der Christenheit zu ihrem ganzen Sinn, worin der soziale inbegriffen ist“(36), führen würde. In seiner politischen Arbeit in der schweizer Sozialdemokratie begegnete er verschiedensten Positionen, die sich auf Marx beriefen. Wenn er von einer „Entartung einer edlen Sache“(37) sprach, hatte er insbesondere das klägliche Scheitern der internationalen Arbeiterbewegung im Zusammenhang mit dem ersten Weltkrieg vor Augen.

Am Marxismus kritisierte Ragaz, daß dieser „ganz im Geiste des Hegelianismus . . . den individuellen Menschen einer allgemeinen Macht“(38) opferte. Im Marxismus leninscher Ausprägung sah Ragaz, der sich in der schweizer Sozialdemokratie einer Bolschewisierung der Partei entgegenstemmte, wegen dessen „Materialismus, . . . Macht- und Gewaltglauben, der Entfernung von aller tiefen Lebenswahrheit“(39) eine „schwere Bedrohung der Freiheit“(40) Trotz seiner scharfen Kritik stellte er fest: „Bleibende Wahrheit ist seine (Marxens, T.K.-S.) gewaltige Vision von der weltgeschichtlichen Aufgabe des Proletariats und sein Weckruf an dieses, bleibende Wahrheit viele seiner einzelnen Erkenntnisse, bleibende Wahrheit seine prophetisch-messianische Kraft.“(41) Ragaz war der Ansicht, daß deshalb „einer der Wege zum Freiwerden vom Marxismus die Rückkehr zu Marx“(42) sein wird.

Auch die Religiösen Sozialisten der Weimarer Republik beschäftigten sich als kleine kirchliche Minderheit, die immer wieder die Intoleranz(43) der konservativen Amtskirche gegen sozialistische Strömungen in der Kirche zu spüren bekam, mit Marx. Aber nur wenige definierten sich grundsätzlich als Marxisten. Stattdessen versuchten sie, ihre religiösen Vorstellungen mit spezifischen Teilaspekten der Marxschen Lehre zu verbinden, ohne dessen atheistische Weltanschauung zu teilen. So sah Paul Tillich zwar deutlich die historisch bedingten Grenzen von Marxens Werk, das er dennoch nach eingehender Analyse sehr positiv beurteilte: „Es scheint mir, daß sich auf dem ganzen Gebiet der Geschichtsschreibung sehr wenige Strukturanalysen an Tiefe, wissenschaftlicher Originalität und prophetischer Einsicht mit Marxens Deutung des kapitalistischen Systems und ihren soziologischen Folgerungen vergleichen lassen. Darum haben seine Ideen Weltgeschichte gemacht.“(44) Sehr exakt differenzierte Tillich zwischen Marx und den verschiedensten Marxismen: „Marx ist nicht dasselbe wie Marxismus, und Marxismus ist nicht Stalinismus . . . Wir müssen Marx zu verstehen suchen, wie er wirklich ist, frei von den Unterstellungen, die sein Bild verzerrt haben. Dann werden wir Wahrheit bei ihm finden – wissenschaftliche Wahrheit, situationsbedingte Wahrheit, letztgültige Wahrheit.“(45)

Zur Gruppe der Religiösen Sozialisten gehörte auch der junge schweizer Pfarrer Karl Barth. Er stellte entsetzt fest, daß die meisten Christen und Sozialisten im Ersten Weltkrieg dem Nationalismus und Militarismus verfielen. Er forderte deshalb in einer Parteiversammlung von Sozialdemokraten in der Schweiz im Jahre 1915: „Ein wirklicher Christ muß Sozialist werden (wenn er mit der Reformation des Christentums Ernst machen will). Ein wirklicher Sozialist muß Christ sein (wenn ihm an der Refor-

mation des Sozialismus gelegen ist)“(46). In den 15 Jahren zwischen dem Ende des Ersten Weltkrieges und dem Machtantritt der NSDAP 1933 zog sich der religiöse Sozialist Barth hinter den Schreibtisch zurück, um den kraftlos gewordenen christlichen Glauben als solchen von der Bibel her radikal zu erneuern. Erst im Kirchenkampf und dann vor allem nach 1945 wurde sein sozialistisches Engagement wieder stärker sichtbar.

Als Friedrich-Wilhelm Marquardt in seinem Buch «Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths» 1972 nachwies, daß Barth durchgehend religiöser Sozialist geblieben sei, widersprachen ihm nicht wenige Theologen. Barth selber schrieb in seiner berühmten kleinen Studie «Christengemeinde und Bürgergemeinde» von 1946: „Die Christengemeinde steht im politischen Raum als solche und also notwendig im Einsatz und Kampf für die soziale Gerechtigkeit. Und sie wird in der Wahl zwischen den verschiedenen sozialistischen Möglichkeiten auf alle Fälle die Wahl treffen, von der sie jeweils das Höchstmaß von sozialer Gerechtigkeit erwarten zu sollen glaubt“(47). Gegen die Verteufelung des Marxismus als Antichristentum hat Barth energisch gekämpft und Pfarrer und Gemeinden in den kommunistischen Staaten ermuntert, dort als Christen zu leben.(48)

Durch sein Leben und seine Lehren hat er seine Schüler motiviert, selbst christliche Sozialisten zu werden und sich am christlich-marxistischen Dialog zu beteiligen. Es ist deshalb kein Wunder, daß wir im christlich-marxistischen Dialog nach 1945, der in den 60er Jahren seinen vorläufigen Höhepunkt erreichte, viele Barth-Schüler finden. Zwei der wichtigsten seien beim Namen genannt: Helmut Gollwitzer und Jürgen Moltmann, der die 11. These von Marx über Feuerbach auf die Theologen ummünzt: „Für den Theologen geht es nicht darum, die Welt, die Geschichte und das Menschsein nur anders zu interpretieren, sondern sie in der Erwartung göttlicher Veränderung zu verändern.“(49)

Neben dem Einfluß der Religiösen Sozialisten haben vor allem Erfahrungen im Kampf gegen den Nationalsozialismus christliche Theologen motiviert, sich nach 1945 am christlich-marxistischen Dialog zu beteiligen. Sie sahen sich zu einer radikalen Erneuerung der Kirche herausgefordert, damit sie ihrem neu entdeckten Auftrag gerecht werden konnte: – mit den Worten des Märtyrers der Bekennenden Kirche Dietrich Bonhoeffer – Kirche für andere, Kirche für diese Welt (50) zu sein. Für diesen Erneuerungsprozeß der Kirche suchten sie Impulse und Verstehenshilfen bei Marx und denjenigen seiner Schüler, die als Repräsentanten eines offenen Marxismus(51) zum Dialog mit ihnen bereit waren. Auch von diesen marxistischen Dialogpartnern seien hier nur einige exemplarisch erwähnt: Ernst Bloch, Roger Garaudy, Milan Machovec und Vitězslav Gardavský.

Von den katholischen Theologen unter den Partnern im christlich-marxistischen Dialog der Nachkriegszeit seien Karl Rahner und Johann Baptist Metz genannt. Diese und andere bildeten Jahre lang eine offene christlich-marxistische Lerngemeinschaft, die ihre Aufgabe nicht nur im besseren Kennenlernen des anderen und in der Bereicherung der eigenen Wirklichkeit durch den Dialog mit ihm sah, sondern auch in der Vorbereitung einer christlich-marxistischen Aktionsgemeinschaft gegen die drohende Selbstvernichtung der Menschheit.

In den 60er Jahren unseres Jahrhunderts entstand die Theologie der Befreiung in Lateinamerika, die sich selbst als Reflektion einer befreienden Praxis(52) versteht und Impulse progressiver Theologen aus Europa aufgriff. In der Theologie der Befreiung findet zum ersten Mal massenhaft die positive Auseinandersetzung mit Karl Marx unter Christen statt: auf allen Ebenen der lateinamerikanischen, katholischen Volkskirchen, insbesondere aber in den Basisgemeinden. In Folge der kubanischen Revolution erwachte Lateinamerika aus seiner Erstarrung. Die Hoffnung auf eine Modernisierung und Reform der Gesellschaften erwies sich jedoch als trügerisch. Im Zusammenhang mit der Aufbruchstimmung der 60er Jahre, die u.a. starke Impulse aus der chilenischen Unidad Popular erhielt, entschieden sich größere Teile der lateinamerikanischen Kirchen, „die Armen in die Mitte der Kirche“(53) zu stellen und die Anregungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgesprochen politisch auszulegen. Aus dieser Option für die Armen entwickelte sich ein neues Verständnis des Christentums: Die politische Dimension des Glaubens und kirchlichen Handelns gewann fundamentale Bedeutung.

In der Welt der Armen treffen Religion und Politik aufeinander. Mit der Parteinahme für die Armen und mit dem Leben mit den Armen wird Kirche „unmittelbar politisch in einem kritischen Sinne“(54), d.h. sie richtet ihr Handeln an den Bedürfnissen des Volkes als „Gesamtheit der untergeordneten und unterdrückten Klassen und Gruppen“(55). In ihrer befreienden Arbeit für und mit den Armen treffen Christen auf Marxisten, die ebenfalls in der Welt der Armen leben(56). Durch sie angeregt wird der Marxismus als Erklärung der gegenwärtigen Armut und als Anleitung zu einem verändertem Handeln zu einem Teil der kirchlichen Praxis und der diese reflektierenden Theologie. Dabei wird in Lateinamerika die Begegnung mit dem Marxismus vor allem durch die Sozialwissenschaften vermittelt, die in Form der Dependenztheorie eine eigenständige lateinamerikanische Ausprägung haben.

Durch die Zusammenarbeit mit Marxisten und die Übernahme marxistischer Denkanstöße geriet die Theologie der Befreiung in einen immer schrofferen Gegensatz zur römischen Kurie, welche die fortschrittlichen Theologen gerade mit dem Vorwurf der Marxrezeption zu diskreditieren und zu disziplinieren versucht.(57) Je heftiger der Vatikan aber gegen die Aufnahme marxistischer Gedanken in die Theologie der Befreiung polemisiert, um so deutlicher wird, daß jede Religion politisch wirksam ist. Die Frage ist nur: In wessen Interesse?

Die Rezeption von Karl Marx in der Theologie wird spätestens seit den 60er Jahren immer mehr zu einem internationalen und ökumenischen Phänomen. Die jeweiligen Ergebnisse der Auseinandersetzung mit Marx und offenen Marxismuskonzeptionen haben Rückwirkungen auf den Dialog und die gemeinsame Praxis mit Marxisten in anderen Ländern und Kontinenten, in denen soziale Aufbruchsituationen entstehen. So gibt es in der Bundesrepublik mittlerweile ein Bündel von Traditionen sehr unterschiedlicher Marxrezeptionen. Seit Mitte der 60er Jahre entstanden fundierte theologische Analysen des Marxschen Werkes wie die Arbeiten von Franz van den Oudenrijn, Werner Post oder Christian Link.

Ebenso wie die Theologie erhielten auch andere Wissenschaften wie die Geschichtswissenschaft starke Impulse durch die Auseinandersetzung mit Marx. So wur-

de die Sozialgeschichte zu einer wichtigen Teildisziplin, ohne deren Erkenntnisse kein Historiker mehr arbeiten kann. Eben diese vom Marxismus inspirierte Sozialgeschichte aber fand wiederum Eingang in die Theologie. Theologinnen und Theologen wie Luise und Willy Schottroff, Wolfgang Stegemann und Ton Veerkamp versuchen, die Bibel sozialgeschichtlich zu lesen, d.h. die Auslegung der Bibel vor dem Hintergrund einer möglichst exakten Sozialanalyse der biblischen Situation vorzunehmen.

Von katholischer Seite werden stärker die Impulse aus der Theologie der Befreiung aufgegriffen und auf die europäische Situation übertragen. Fernando Belo veröffentlichte 1974 in Paris sein Buch «Das Markus-Evangelium materialistisch gelesen». Sein Versuch, „Markus mit Marx zu lesen“(58) war der Beginn einer materialistischen Lektüre der Bibel, die auf eine befreiende Praxis ausgerichtet ist. Nach Kuno Füssel besteht das Ziel dieser materialistischen Lektüre der Bibel darin, „den Sinn der Schrift als befreiende Praxis zum Leben zu erwecken!“(59)

Impulse

Sicherlich ist die Gruppe von Theologen, die sich intensiv mit Marx auseinandersetzen und Teile seines Werkes in ihre Theologie aufnehmen, noch relativ klein. Vergleicht man jedoch die heutige Situation mit der vor 100 Jahren, dann wird deutlich, daß Karl Marx auch in der Theologie tiefe Spuren hinterläßt. Diese Impulse von Marx auf die christliche Theologie sollen nun systematisch dargestellt werden.

Gemeinsamer Ausgangspunkt für Theologen, die sich mit Marx beschäftigen, ist ihr – durch die biblische Botschaft vom Reich Gottes inspiriertes – gesellschaftliches **Engagement**. Sie verschließen nicht mehr ihre Augen vor dem realen Elend ihrer Welt – ob es ihnen in Gestalt des pauperisierten Proletariats des 19. Jahrhunderts in Deutschland, als ausgebeutete Landarbeiter in Lateinamerika oder als Arbeitslosigkeit in reichen hochindustrialisierten Ländern entgegentritt. Als Christen wollen sie **Verantwortung** übernehmen für diese Welt, die sie menschlicher gestalten wollen. Ihr Christentum zeichnet sich bei allen Unterschieden durch einen umfassenden Verkündigungs- und Sendungsauftrag aus, der auch das Engagement durch Wort und Tat in Wirtschaft und – Sie suchen bei Karl Marx Anregungen, um die **gesellschaftliche Wirklichkeit** besser erfassen und um **Handlungsstrategien** für deren Veränderung entwickeln zu können. Im Brennpunkt ihres auf politische Praxis orientierten Interesses an Marx stehen zentrale Bestandteile seines Gesamtwerkes:

1. Karl Marx fordert christliche Theologen mit seiner revolutionären Philosophie zu einer weltverändernden **Praxis** heraus. Sie besinnen sich wieder darauf, daß auch die Wurzel des Christentums – Leben und Botschaft Jesu Christi – ganz auf eine messianische, revolutionäre, weltverändernde Praxis ausgerichtet ist: auf den Dienst an der konkret in unserer Welt anbrechenden Gottesherrschaft, deren die ganze Menschheit umspannende Vollendung sie erhoffen.

2. Die **Religionskritik** von Karl Marx erscheint Theologen berechtigt als **konkrete Kritik** am Versagen der Kirchen angesichts der sozialen Frage. Marx fordert sie mit seiner kritischen Analyse der bürgerlichen Gesellschaft als Klassengesellschaft heraus, selbstkritisch zu prüfen, ob christlicher Glaube in unserer Zeit nicht wirklich zu einer

Ideologie pervertiert wird, die von den Mächtigen als **Herrschaftsinstrument** im «Klassenkampf von oben» gegen die Armen und Unterdrückten mißbraucht wird.

Theologen lehnen die Religionskritik in ihrer **Allgemeinheit** ab. Sie verweisen auf die Wurzeln des Christentums als **messianischer Bewegung** und auf **neue Perspektiven** eines Christentums, das aus einer Option für die Armen heraus dynamische Impulse zur radikalen Veränderung der Welt geben kann.

3. Große Faszination geht auch von der Marxschen **Entfremdungstheorie** aus. Deren Kritik an der inhumanen Realität der bürgerlichen Gesellschaft, die im schroffen Gegensatz zu den Versprechungen der bürgerlichen Revolution, bleibt auch dann zutreffend, wenn zwar die ärgsten Folgen von Ausbeutung und Verelendung in den hochindustrialisierten kapitalistischen Ländern – auf Kosten der sogenannten Dritten Welt! – weitgehend behoben sind, dennoch aber die Verdinglichung der Menschen offensichtlich weiter zunimmt. Die Entfremdungstheorie läßt Theologen die biblische Lehre von der **Sünde** neu verstehen in ihren **überindividuellen Dimensionen** als versklavende und kollektiv schuldig machende Wirklichkeit.

4. Theologen nehmen die Kritik von Karl Marx an jedem Versuch auf, die bürgerliche Gesellschaft als die «natürliche» Existenzform des Menschen hinzunehmen. Sie stimmen mit ihm darin überein: Auch die **bürgerliche Gesellschaft** ist **historisch** entstanden und damit **grundsätzlich veränderbar**. Wie jede andere Gesellschaftsformation muß sich auch die bürgerliche Gesellschaft fragen lassen, ob sie die ökonomische, soziale, politische und kulturelle Selbstverwirklichung ihrer Bürger absichern kann.

5. Karl Marx fordert die christlichen Theologen mit seiner konkreten, dynamischen Deutung der Geschichte heraus wiederzuentdecken, daß die Bibel kein Offenbarungsbuch ewiger Wahrheiten, sondern Bericht über eine **konkrete Geschichte** ist, die zur Lehre wurde, damit wir durch diese Lehre uns in der Geschichte orientieren und sie auf ihre Vollendung hin verantwortlich gestalten können. Er, der Atheist, warnt die Theologen so davor, erneut dem Drängen der europäischen Aufklärung nachzugeben und sich – mit den Worten Lessings – darum zu bemühen, die zufälligen – konkreten – Geschichtswahrheiten der Bibel zu ewigen Vernunftwahrheiten idealistisch zu erhöhen. Theologen übernehmen von Marx die **dialektische Methode** für ihre eigene Deutung einer **offenen Geschichte**. Sie verstehen unter Dialektik allerdings nicht eine Schablone, die die Wirklichkeit verstellt. Vielmehr versuchen sie mit deren Hilfe, die objektiv gegebene Wirklichkeit in ihrer widersprüchlichen Bewegung zu erfassen.

6. Leider bleibt meist die **ökonomische Dimension** des Werkes von Karl Marx in der Theologie unberücksichtigt. Dadurch bleiben die meisten Theologen, die sich von Marx inspirieren lassen, im Bereich der philosophisch-moralischen Gesellschaftskritik stecken. Eine produktive Ausnahme ist hier die intensive Rezeption der vom Marxismus beeinflussten Dependenztheorie in der Theologie der Befreiung. Wenn Theologen den Anspruch haben, diese Welt menschenwürdiger zu gestalten, müssen sie sich auch im Bereich der Ökonomie differenziertere Sachkenntnis aneignen.

Perspektiven

In unserem Engagement für Frieden und Gerechtigkeit haben wir beide die Erfahrung gemacht, daß unsere gesellschaftliche Praxis immer wieder auf neue Fragen und Erkenntnisgrenzen stößt. Wissenschaftliche Forschung, die sich den realen Lebensprozessen stellt, lebt deshalb von **Widerspruch** und **Dialog**. Erst wenn die andere Position als Herausforderung angenommen wird und das scheinbar Natürliche und Selbstverständliche hinterfragt, negiert und analysiert wird, können neue Erkenntnisse entstehen, die Impulse für eine gemeinsame befreiende **Praxis** geben. Nicht die Relativierung von Konflikten im Sinne einer für wissenschaftliche Erkenntnis fatalen Ausgewogenheit oder der Ausgrenzung der jeweils kontroversen wissenschaftlichen Position, sondern der spannungsreiche Dialog erscheint uns als produktive Form wissenschaftlichen Arbeitens.

Theologen müssen sich heute dem Marxismus als Teil unserer konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit stellen, wenn sie nicht zu lebenden Fossilien werden wollen. Sie können ihre Theologie, ihr Verständnis vom Christentum und ihre politische Praxis durch eine Auseinandersetzung mit Lehre und Werk von Karl Marx immens bereichern.

Umgekehrt sollte der Dialog von Seiten der **Marxisten** nicht auf eine Bündnisfunktionalität reduziert werden. Vielmehr kann auch der Marxist im Dialog mit Christen wichtige Impulse für seine humanistische Weltanschauung(60) finden. Marxisten müssen sich sehr viel intensiver mit dem Christentum auseinandersetzen, das in unserer säkularisierten bürgerlichen Gesellschaft, aber auch im real existierenden Sozialismus noch immer von großer gesellschaftlicher und politischer Relevanz ist.

Karl Marx fordert die christlichen Theologen **heute** mit seinem offenen, praxisorientierten Materialismus heraus, in neuer ökumenischer Offenheit seinen Schülern, den Marxisten, zu begegnen. Dabei dürfen sie darauf hoffen, daß diese alle Elemente eines mechanistischen-metaphysischen Materialismus überwinden. So wie die einen von Jesus her, so können die anderen von Karl Marx her offen werden zu gegenseitigem Verstehen und zu gemeinsamem Handeln zum Wohl der ganzen Menschheit – in der gemeinsamen Hoffnung auf die Überwindung alles Unheils in einer Zeit der Freiheit und Gerechtigkeit für alle Menschen, auf einer „neuen Erde, auf der Gerechtigkeit wohnt“(61) – wie es in der Bibel heißt.

Wir hoffen, daß wir am Anfang einer neuen Epoche der gemeinsamen Geschichte von Christen und Marxisten stehen, herausgefordert durch die globale Bedrohung der Menschheit durch Krieg und Umweltzerstörung. In diese Situation ist eine neue Offenheit für den Dialog und für ein gemeinsames Handeln gefordert. Michail Gorbatschow schreibt in seinem Buch «Perestroika. Die zweite russische Revolution»: „Wir sind weit davon entfernt, unseren Weg für den einzig richtigen zu halten. Wir haben kein Universalrezept, aber wir sind bereit, mit den Vereinigten Staaten und anderen Ländern ernsthaft und ehrlich zusammenzuarbeiten und nach Antworten auf alle Fragen zu suchen, auch auf die schwierigsten.“(62) Denn „trotz aller Gegensätze in der heutigen Welt, trotz der Vielfalt ihrer gesellschaftlichen und politischen Systeme und trotz der unterschiedlichen Wege, die Nationen in ihrer Geschichte eingeschla-

gen haben, bleibt diese Welt ein untrennbares Ganzes. Wir sind alle Passagiere an Bord des Schiffes Erde, und wir dürfen nicht zulassen, daß es zerstört wird. Eine zweite Arche Noah wird es nicht geben.“(63)

Anmerkungen

- 1 In der Überarbeitung der Vortragsfassung durch Thomas Kremers-Sper ist darauf geachtet worden, insbesondere die Teile von Heinz Kremers möglichst im Wortlaut zu belassen und sich auf wenige redaktionelle und sprachliche Korrekturen zu beschränken. In gründlich überarbeiteter Form wird der Vortrag demnächst sowohl in einem Sammelband des Schöningh-Verlages mit den Vorträgen der Duisburger Akzente als auch in einem Sammelband mit Aufsätzen von Heinz Kremers im Neukirchner Verlag erscheinen.
- 2 Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 3, Frankfurt am Main 1977, 4. Aufl., S.1613
- 3 Wladimir Iljitsch Lenin, Karl Marx, in Lenin Werke Bd. 21, S. 38
- 4 Franz Mehring, Karl Marx, Berlin 1985, 6. Aufl., S. 9
- 5 Werner Blumenberg, Karl Marx, Reinbek bei Hamburg 1986, S. 157
- 6 Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Marx-Engels-Werke (MEW) Bd. 1, S.378
- 7 Werner Blumenberg (Anm. 5), S.18
- 8 Besonders zugespitzt hat er diese Position in dem Aufsatz «Zur Judenfrage», MEW Bd. 1, S.347-377
- 9 Karl Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, MEW Bd. 8, S.115
- 10 David McLellan, Karl Marx, München 1974, S. 14
- 11 Ebd., S.15
- 12 vgl. Beispielsweise Alex Bein, Die Judenfrage, Bd. 2, Stuttgart 1980, S. 155
- 13 Karl Marx, Brief an Arnold Ruge vom 13. März 1843, MEW Bd. 27, S.418
- 14 vgl. Helmut Hirsch, Marx und Moses, Karl Marx zur «Judenfrage» und zu Juden, Frankfurt am Main 1980, S. 101 f.
- 15 Karl Marx über «Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden» von Bruno Bauer, MEW Bd. 1, S. 372
- 16 Ebd., S. 372
- 17 Karl Marx, Betrachtungen eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes, MEW Egzbd. 1, S. 594
- 18 Zit. nach Werner Blumenberg (Anm. 5), S. 48
- 19 Friedrich Engels gebraucht die Kategorie «utopisch» nicht zur Abqualifizierung des Frühsozialismus, sondern um die historisch bedingten Erkenntnisgrenzen nachzuvollziehen. Vgl. Friedrich Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, MEW Bd. 19, S. 189-228
- 20 Karl Marx/Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, MEW Bd. 4, S. 493
- 21 Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie – Vorwort, MEW Bd. 13, S. 9
- 22 Friedrich Engels an Joseph Bloch, MEW Bd. 37, S. 463
- 23 vgl. Günter Brakelmann, Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, Bielefeld 1981, 7. Aufl., S.111 ff
- 24 Ansprache des Evangelischen Oberkirchenrates an die Geistlichen und Gemeindeglieder der evangelischen Landeskirche, betr. ihre Aufgabe gegenüber den aus der sozialistischen Bewegung entstandenen Gefahren vom 20. Februar 1879, zit. nach Günter Brakelmann, Kirche, soziale Frage und Sozialismus, Gütersloh 1977, S.77
- 25 Rudolf Todt, Der radikale deutsche Socialismus und die christliche Gesellschaft, Wittenberg 1877, S. 257
- 26 Ebd., S. 1
- 27 Günter Brakelmann, (Anm. 23), S. 161
- 28 vgl. Richard Sorg, Marxismus und Protestantismus in Deutschland, Köln 1974, S. 89 ff
- 29 Christoph Blumhardt, Antwortschreiben an seine Freunde (1899), in Arnold Pfeiffer (Hg.), Religiöse Sozialisten, Olten- Freiburg im Breisgau 1976, S. 100
- 30 Ebd., S. 100
- 31 Christoph Blumhardt, Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe: 1865-1917, hg. von Johannes Harder, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1982, 2. Aufl., S. 323
- 32 Ebd., S. 188

- 33 Ebd., S. 226
- 34 vgl. Leonhard Ragaz, Der Sozialismus, in Arnold Pfeiffer, (Anm. 29), S. 193
- 35 ders., Zur Kritik des Marxismus, in Arnold Pfeiffer, (Anm. 29), S. 60
- 36 ders., Was ist religiöser Sozialismus?, in Wolfgang Deresch (Hg.), Der Glaube der religiösen Sozialisten, Hamburg 1972, S. 79
- 37 ders., Zur Ablehnung der Dritten Internationale, in Arnold Pfeiffer, (Anm. 29), S. 173
- 38 ders., Zur Kritik des Marxismus, in Arnold Pfeiffer, (Anm. 29), S. 57
- 39 ders., Zur Ablehnung der Dritten Internationale, (Anm. 37), S. 168
- 40 ders., Zur Kritik des Marxismus, (Anm. 35), S. 58
- 41 ebd., S. 61
- 42 ebd., S. 60/61
- 43 Exemplarisch sei hier auf das schrittweise Hinausdrängen des religiösen Sozialisten Erwin Eckert aus der Evangelischen Kirche hingewiesen. Im scharfen Kontrast zur Intoleranz gegen sozialistische Strömungen im Protestantismus stand die Toleranz gegenüber nationalsozialistischen Positionen innerhalb der Evangelischen Kirche der Weimarer Republik. Aber selbst von den religiösen Sozialisten der Gegenwart wurde Eckert als überzeugter Kommunist beim Wiederanknüpfen an das Erbe der Religiösen Sozialisten der Weimarer Republik ausgespart. So fragt Erhard Griese im Heft 1/88 von «Christ und Sozialist» (S.47) nach der antikommunistischen Schere im Kopf, die selbst im Denken heutiger religiöser Sozialisten die Zensur ausübt. Vgl. zum Fall Eckert den Aufsatz von Friedrich-Martin Balzer, Erwin Eckert – Theologe und Sozialist gegen den Faschismus, in «Christ und Sozialist» 1/88 und das Buch «Der Fall Erwin Eckert» von Friedrich-Martin Balzer und Karl Ulrich Schnell, Köln 1987.
- 44 Paul Tillich, Wieviel Wahrheit findet sich bei Karl Marx?, Gesammelte Werke Bd. 12, hg. von Renate Albrecht, Stuttgart 1971, S. 268
- 45 ebd., S. 272
- 46 Karl Barth am 14.2.1915 vor dem Grütliverein, zit. nach Helmut Gollwitzer, Christentum/Demokratie/Sozialismus, Argument Studienheft 39, Berlin 1980, S. 173 (13)
- 47 Karl Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Gladbeck, ohne Jahr, S.33
- 48 vgl. Karl Barth, Briefe an einen Pfarrer in der Deutschen Demokratischen Republik, St. Gallen 1958
- 49 Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1985, 12. Aufl. S. 74. Die 11. These von Marx über Feuerbach heißt im Wortlaut: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern.“, MEW Bd. 3, S. 535
- 50 vgl. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, hg. von Eberhard Bethge, München 1971, 7. Aufl., S. 193 oder Eduard Buess, Gottes Reich für diese Erde, Neukirchen-Vluyn 1981
- 51 Zum Begriff des «offenen» Marxismus vgl. Ernst Bloch, (Anm. 2), S. 1613
- 52 vgl. Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München 1986, 9. Aufl., insbesondere das Kapitel: Theologie als kritische Reflexion, S. 6-21
- 53 Peter Rottländer, Zur Einführung, in Peter Rottländer (Hg.), Theologie der Befreiung und Marxismus, Münster
- 54 Ebd., S.13
- 55 Ebd., S.21
- 56 Ebd., S. 13
- 57 vgl. Giulio Girardi, Die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um Marxismus, Theologie der Befreiung und «Kirche des Volkes», in Peter Rottländer, (Anm. 53), S. 117-154
- 58 Fernando Belo, Das Markus-Evangelium materialistisch gelesen, Stuttgart 1980, S. 13
- 59 Kuno Füssel, Drei Tage mit Jesus im Tempel, Münster 1987, S.27
- 60 vgl. u.a. Milan Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart 1972 und Vítězslav Gardavský, Gott ist nicht ganz tot, München 1969
- 61 vgl. 2.Pet. 3,13
- 62 Michail Gorbatschow, Perestroika, Die zweite russische Revolution, München 1987, S. 13
- 63 Ebd., S. 11 f.

Christentum und Postmarxismus

Moi, je ne suis pas Marxiste.
Karl Marx

1. Über «Postismus»

Zugegeben, der Begriff des Postmarxismus reißt mich nicht vom Stuhl. Genauso wenig wie andere mit «post» konstruierte Begriffe: die Postmoderne und die Postchristen haben keine erhellende, klärende Kraft. «Nach» etwas oder jemandem zu sein, ist eben noch keine hinreichende Qualifikation. Mein Verdacht gegenüber diesen Postintellektuellen besteht darin, daß sie an der Abschaffung der Wahrheitsfrage arbeiten und die Wahrheitsansprüche, die z.B. Christentum, Marxismus oder Feminismus enthalten, neutralisieren wollen. Welchen Sinn hat es zu betonen, daß ich nach/post meiner Großmutter lebe? Soll denn der chronologische Faktor jede substanzielle Debatte ersetzen? So, daß demnächst jemand mit der tollen Erkenntnis, ein «Post-Postmarxist» zu sein, aufwarten kann?

Was versuchen sie denn zu sagen, diese Postmarxisten, Postmodernen, Nachchristen? Ich höre verschiedene Dinge heraus. Einige sagen: Wir hatten es, wir kennen es, wir brauchen es nicht mehr. Der Chronos verschlingt den Kairos, jene andere Art von geschichtlichem Denken, und in diesem Sinn liegen die Post-Denker vor der Mode und den Trends auf den Knien, ja gänzlich im Staube. Beim Marxismus finde ich es besonders peinlich, wenn «Vor»marxisten oder solche, die ich so wahrnehme, «post»marxistisch dahertönen. Ich möchte sie fragen: Habt ihr es je versucht?

Eine andere Stimme aus dem Chor der Posttheoretiker hört sich so an: Wir hatten es, wir liebten es, wir brauchen es immer noch, aber es hat nicht funktioniert; wir müssen es neu denken und neu gestalten. Dieser reformatorischen Haltung fühle ich mich schon eher verwandt - aber warum sollten wir da nicht am guten alten Marxismus festhalten? Reform ist Teil eines jeden lebendigen Gedankengebäudes. Auch Martin Luther war trotz alledem kein Postchrist. Ich spüre da eine gewisse intellektuelle Schwäche, wenn man etwas Neuem nicht auch einen neuen Namen gibt - vorausgesetzt natürlich, daß die Posttheoretiker etwas Neues wollen. Wenn also Postchristen etwas Neues wollen, innerhalb oder außerhalb der Religion, dann sollten sie es sagen und sich damit auch identifizieren - vermutlich als Nichtchristen.

Aber vielleicht stehen sie ja auf der Schwelle eines alten Hauses, bereit, es zu verlassen und dennoch an seine Werte gebunden, an seine Traditionen, seine Wahrheitsansprüche? Die meisten Menschen, die ich kenne, fallen - mich selbst eingeschlossen - unter diese Kategorie; und genau dieses Problem teilen wir mit unseren marxistischen

Freunden. Unser In-Frage-Stellen erwächst aus einer Ablehnung institutionalisierter Festschreibungen. Ich empfinde gegenüber der christlichen Kirche und ihrer Rolle im Ersten Weltkrieg Fremdheit, Widerwillen, Ekel und manchmal auch Scham. Ich sehe die empirische Kirche als eine Struktur «von oben», die auf Unrecht basiert und ihre eigene Wahrheit wieder und wieder verrät. Oftmals denke ich, die Kirche ist wie Judas, der Christus den etablierten religiösen Mächten auslieferte; manchmal denke ich, die Kirche ist wie die anderen Jünger, die - entmutigt und besiegt - Jesus allein ließen und flohen; und dann gibt es Zeiten, in denen ich denke, die Kirche ist wie Petrus, der leugnete, jemals etwas von Frieden und Gerechtigkeit gewußt zu haben; ganz selten sehe ich die Kirche wie Petrus bittere Tränen vergießen.

Trotz alledem habe ich mich nie als Postchristin betrachtet. Ich habe auch anderes als das eben Beschriebene erfahren. Ich habe die Kirche in einer Gruppe von Frauen gesehen, die nicht flohen, die blieben und am Ostermontag zum Grab gingen. Dennoch hat die vorwiegend schlechte Erfahrung mein Bild von der Kirche verändert; sie ist kein Haus mehr für mich, wie das Bild von der Türschwelle suggerierte, sie ist eher ein Zelt für das umherziehende Volk Gottes. Das Zelt ist nicht immer da, wo ich bin, aber letztendlich treffe ich die Zeltleute wieder - auf der Straße oder im Gerichtssaal. Das Heiligste ist weniger ein Gebäude oder eine Institution als ein Ereignis, etwas, das geschieht. Daniel Berrigan benutzte kürzlich in einem Gespräch das Bild eines Schirmes, der uns vor dem kalten Regen schützt. Manchmal öffnet er sich zu langsam, und wir bleiben im Regen stehen. Oft ist er nicht sehr effektiv. Trotzdem, er ist da und ich möchte ihn nicht missen. Am meisten beeindruckt mich aber immer wieder das Bild von der Kirche als einer alten Frau, die in einer Mülltonne nach Essen wühlt - eine unverheiratete Mutter mit krummen Rücken, nicht attraktiv, nicht gesund, von unbestimmbarem Alter - meine ältere Schwester, die ich brauche und die mich braucht. Ich habe den Verdacht, daß die Postchristen sich nicht der Dialektik einer religiösen Institution abfinden wollen. Aber genau dieser widersprüchlichen Erfahrung der Kirche als Verräter und der Kirche als Schwester stehe ich gegenüber, und mit ihr habe ich zu leben. Nachchristentum scheint mir wie eine flotte Formel, die der doppelten Erfahrung mit der Kirche übergestülpt, und mit der sie auf das eine reduziert wird, vor allem auf die Kirche von oben. Die Kirche von unten ist dann vergessen und mit ihr das, was die Tradition als «mystischen Leib Christi» identifiziert hat.

Inwieweit können uns diese Überlegungen auch beim Verständnis des Marxismus helfen? Nützt es uns, auf die Kämpfe zwischen der marxistisch-hierarchischen Orthodoxie und ihrer mystischen Häresie zu achten? Wenn ja, dann können wir den Begriff des «Post»marxismus getrost fallen lassen und statt dessen zugeben, daß wir immer noch und in vielerlei Hinsicht in einer vormarxistischen Gemeinschaft von Bürgern leben und denken, in einer Gemeinschaft, die nach Klasse, Rasse und Geschlecht gespalten ist. Wir stecken tief drin in der ökonomischen und geistigen Apartheid, die unser ganzes Leben kennzeichnet. Wir brauchen dringend alle Werkzeuge, die uns da heraushelfen können.

2. Christen in der Schule beim Marxismus: Was wir gelernt haben

auf die frage ob ich marxist sei (1)

Täglich nehme ich den hörer zur hand
wähle und spreche
wie anders wäre mein leben
vor der erfindung des telefons
wieviel schlimmer das hiersein
für die frau aus griechenland
wenn sie sonntags zum bahnhof geht

Du hast nicht die frage gestellt
ob ich bellist sei
und aus respekt für alexander g bell
ohne den wir ärmer wären
noch ärmer stell dir vor
nenn ich mich nicht nach ihm

Noch nach dem großen erfinder
aus trier

Ich werde oft ungeduldig, wenn mich Gläubige fragen: „Bist du Marxistin?“ Das Beste, was mir dazu einfällt, ist die Gegenfrage: „Putzt du dir deine Zähne? Ich meine, nachdem man die Zahnbürste erfunden hat . . . ?“ – Wie kann man Amos und Jesaja lesen und nicht Marx und Engels? Das wäre absolut undankbar gegenüber einem Gott, der uns Propheten mit der Botschaft sendet, daß Jahve kennen Gerechtigkeit üben heißt. Müßten wir nicht jedes analytische Werkzeug benutzen, das uns die Ursachen der Ungerechtigkeit begreifbar und gleichzeitig die Opfer der Ungerechtigkeit als die möglichen Kräfte der Veränderung kenntlich macht, die den Bann der Unterdrückung für beide, Unterdrückte wie Unterdrücker, brechen? Können wir es uns leisten, Marx zu ignorieren in einer Zeit, in der jedem aufmerksamen Beobachter des Elends in der Dritten Welt klar sein sollte, daß der Kapitalismus den Hunger weder stillen konnte noch stillen wird? Unser Wirtschaftssystem arbeitet für die Reichen, nicht für die anderen zwei Drittel der Menschheitsfamilie. Sollten wir, die wir in der Tradition von Religion und ihren anthropologischen Annahmen über die Würde des Menschen stehen, nicht wenigstens nach einer historischen Alternative suchen? Das Bedürfnis nach einer gründlichen Analyse kommt aus dem biblischen Glauben an den Gott der Gerechtigkeit. Eine theologische Erziehung, die keinen Bedarf nach ökonomischer Theorie weckt, übt Verrat an ihrem eigenen Zweck. Mittlerweile haben dies immer mehr Christen begriffen. Sie sind in einen Prozeß des gegenseitigen Kennenlernens eingetreten und haben gleichzeitig gelernt, ihre eigene Tradition neu zu begreifen. Sie öffneten sich endlich gegenüber einer der größten geistigen Herausforderungen ihres Glaubens und hörten auf, die Herausforderung als eine Invasion des Feindes in ein friedliches harmonisches Land zu betrachten. Kurz, nach fast einem Jahrhundert des Hasses, der Furcht, des Selbstbetruges, der Verleumdung und Lüge traten sie in einen Dialog ein.

Dabei dürfen wir nicht vergessen, daß der Anfang dieses Dialoges nicht in Konferenzsälen stattfand, sondern in faschistischen Gefängniszellen und Konzentrationslagern, in denen Christen und Marxisten sich trafen, in denen sie Leiden und Hoffnungen, Zigaretten und Neuigkeiten miteinander teilten. Der Dialog unter den Intellektuellen ist – zumindest in Europa, wo er erst Anfang der sechziger Jahre begann – ein Nachzügler. Ein marxistisch-christlicher Dialog hat unter ganz anderen Bedingungen in der Dritten Welt angefangen. Eine Voraussetzung für diesen Dialog ist die historische Erfahrung, daß weder Religion noch Sozialismus sich durch pure Gewalt unterdrücken lassen. In den Ländern des östlichen Europas lebte die Religion nicht nur fort, ihre Bedeutung nahm sogar zu; und der Sozialismus konnte weder durch faschistische Konzentrationslager noch durch CIA-Machenschaften getötet werden. Der Dialog aber war und ist mehr als ein Leben Seite an Seite, er bedeutet Zusammenwachsen, voneinander lernen. In diesem Prozeß der Begegnung lernten Christen nicht nur sozialökonomische Analysen kennen, ihre Theologie selbst durchlief einen Wandlungsprozeß. Wir – und dieses «Wir» schließt eine wachsende Zahl nachdenklicher Christen auch aus dem konservativen Lager mit ein –, wir fingen endlich an, unseren eigenen Beitrag zu den verschiedenen Formen von Unterdrückung zu begreifen. Eine massive Selbstkritik folgte, die manchmal die lähmende Form von Schuldgefühlen annahm. In anderen Gruppen führte der Lernprozeß zu einem Gefühl der Scham – nach Marx ein revolutionäres Gefühl. Christen, vor allem die in der Dritten Welt, schlossen sich Befreiungsbewegungen an oder beteiligten sich zumindest an Gruppen, die gegen die brutale Verletzung von Menschenrechten kämpften. Roger Garaudy kennzeichnete die christlich-marxistische Begegnung in den sechziger Jahren als Bewegung «vom Kirchenbann zum Dialog». In den siebziger Jahren schritt dieser Prozeß dann «vom Dialog zum Bündnis» fort, und für viele von uns geht er heute noch viel weiter: an den verschiedensten Orten entsteht eine neue christlich-sozialistische Identität.

Im Verlauf dieses Prozesses entwickelten Christen einerseits eine zunehmend kritische Haltung gegenüber ihren eigenen Institutionen und Traditionen, andererseits schlugen sie in ihren Befreiungstraditionen tiefere Wurzeln. Wir haben gelernt, unsere Tradition zu benutzen, tun wir es nicht, so benutzt sie uns. Dieser Prozeß war ein wirklicher Dialog, d.h., er war frei von Herrschaft und zielte auf ein gegenseitiges Geben und Nehmen. Wenn ich darüber nachdenke, was wir theoretisch und praktisch gelernt haben, dann würde ich sagen, wir haben – theologisch ausgedrückt – auf eine neue Weise die Bedeutung der Inkarnation kennengelernt. Die Begegnung mit dem Marxismus hat mein christliches Verständnis der historischen und sozialen Dimension der menschlichen Existenz vertieft. Wie wir alle wissen, bleibt der christliche Gott meist ein nicht-körperliches himmlisches Wesen außerhalb von Siegen und Niederlagen der Geschichte, erfahren ausschließlich von Individuen für ihr individuelles Glück. Dieser Gott ist ein idealistischer Gott, er hat weder eine körperliche noch eine gesellschaftliche Dimension. Was mit dem Körper, was mit gesellschaftlichen Strukturen geschieht, damit hat dieser Gott ganz sicher nichts zu tun. Durch die Konfrontation mit dem philosophischen Materialismus lernten Christen, die materielle Existenz ernster zu nehmen, und zwar in ihrem zweifachen Sinne von Körper und Gesell-

schaft. Auf diese Weise rückten Hunger und Arbeitslosigkeit, der militärisch-industrielle Komplex und seine Konsequenzen für das alltägliche Leben in den Vordergrund theologischer Thematik. Die Menschwerdung Gottes läßt sich nicht länger als ein einmaliges, beendetes Ereignis verstehen, sie ist vielmehr ein fortschreitender Prozeß göttlicher Selbstverwirklichung in der Geschichte. Die marxistische Kritik des Christentums als ein idealistisches und oberflächliches Begreifen der menschlichen Geschichte ließe sich jetzt, ausgehend von einem neuen Verständnis des Fleisch gewordenen Wortes, das Körper und Gesellschaft zugleich meint, neu beantworten. Marxisten verhalten Christen dazu, die tiefe Diesseitigkeit des christlichen Glaubens, von der Bonhoeffer sprach, besser zu verstehen.

Welche Bedeutung hat dieser Begriff für Christen, die in Ländern des «real existierenden Sozialismus» leben? Diese Christen in der DDR, in Polen oder der Tschechoslowakei haben eine neue Chance, ihren Glauben ohne gesellschaftliche Belohnung und Privilegien zu leben – ohne Unterschied zu den kapitalistischen Ländern. Sie erfuhren das Ende der konstantinischen Ära am eigenen Körper: ihre Privilegien wurden ihnen genommen, ihre Schulen geschlossen, ihre Häuser nicht mehr länger vom Staat erhalten; man entsetzte sie ihrer Steuerermäßigungen und ihres steuer- und arbeitsfreien Einkommens. Am schmerzlichsten war vielleicht, daß die Gesellschaft den Geistlichen keinen Respekt mehr zeugte. Die schmutzige Faust eines Bauarbeiters war angesehenere als die lilienweiße Hand eines segnenden Bischofs. Christen sind jetzt nur noch eine Gruppe unter vielen anderen innerhalb der Gesellschaft. Der Dialog ermutigte Christen in Ost-Europa, die historische Verschiebung im Leben nach 1945 in theologischer Perspektive zu betrachten und nicht in einer unkritischen weltlichen Weise, die einzig den Verlust von Macht registriert. Christen begannen zu verstehen, was mit ihnen geschehen war, als sie nun den Palast des Herodes, in dem sie es sich zweitausend Jahre lang hatten gut gehen lassen, verließen und zu Stall und Krippe zurückkehrten. Sie beschwerten sich nicht über diese neue Situation und verleumdeten sie nicht als «Verfolgung» – im Gegensatz zu Radio Free Europe und anderen CIA-unterstützten Einrichtungen. Statt dessen lernten sie in einem immer noch nicht abgeschlossenen schmerzvollen Prozeß zu verstehen und den Vorgang zu akzeptieren. Theologisch lernten sie, zwischen christlichem Glauben und kirchlichen Privilegien zu unterscheiden, zwischen Stall und Palast, zwischen einer reichen und mächtigen Kirche einerseits, die von der Gesellschaft dafür bezahlt wird, Unterdrückung, Militarismus, gesetzliche Diskriminierung zu legitimieren, und einer kleinen, armen und manchmal unterprivilegierten Kirche andererseits, die nur so eine Chance hat, wie Christus zu werden.

Aus dieser Perspektive und diesem Dialog heraus gewannen Christen auch ein neues Verständnis ihrer Kirchengeschichte. Marxisten wie Friedrich Engels und Rosa Luxemburg hatten viel klarere Kriterien als die meisten Kirchenhistoriker entwickelt, um zwischen der konstantinischen und der apokalyptischen Tradition des Christentums zu unterscheiden. Die Kirchengeschichte folgt einer inneren Dialektik: Auf der einen Seite gibt es die konstantinische Tradition mit ihrer Betonung des Sündhaften,

die Staat und Regenten mit dem Willen Gottes rechtfertigt, da das Volk zu Freiheit und Selbstbestimmung eben nicht fähig sei. Auf der anderen Seite gibt es die apokalyptische Tradition, die immer dort aufblüht, wo die Massen sich ihrer Macht bewußt werden; in dieser Tradition liegt die Betonung auf dem Sieg über die Sünde durch den Menschensohn. Die konstantinische Tradition hat alle Formen der Klassenherrschaft – von der Sklaverei bis zur Lohnarbeit – sanktioniert, sie hat der Kirche den loyalen Platz an der Seite der jeweils Herrschenden zugewiesen. Die apokalyptische Tradition aber hat die Erhebungen eines Jan Hus beseelt, ebenso wie heute die christlich-sozialistische Bewegung in Lateinamerika.

Dieser Dialog zwischen Christen und Marxisten erfuhr ein jähes Ende 1968, als die Sowjets in Prag einmarschierten und das unterdrückten, was Dubček den «Sozialismus mit dem menschlichen Gesicht» genannt hatte, so, wie er von vielen Teilnehmern des Dialogs erträumt worden war. Der historische Versuch, Marxismus und Demokratie miteinander zu versöhnen, wurde von einer der imperialistischen Supermächte zermalmt, genau wie dies später durch die Bemühungen der anderen Supermacht in Chile geschah. Zum gleichen Zeitpunkt wurden die aufgeschlossenen und progressivsten Positionen des Zweiten Vatikanischen Konzils verwässert und zurückgezogen. Die katholische Reformbewegung in den Niederlanden wurde unterdrückt, rebellierende Priester versetzt, die Drucklegung radikaler Schriften in katholischen Verlagen verhindert. Paul VI. folgte auf Johannes XXIII. Die Zeit der Hoffnung schien vorüber, alles erstarrte. In der Zwischenzeit aber entwickelten sich andere Formen der Kooperation zwischen Christen und Marxisten. Sie gingen weniger von Intellektuellen, Professoren, Pastoren oder Journalisten aus, als von Menschen, die sich in Widerstandsgruppen rund um die zentralen politischen und sozialen Probleme der westlichen und von ihnen dominierten Länder organisiert hatten: gegen die zunehmende Verschlechterung der Lebensbedingungen in kapitalistischen Gesellschaften, gegen Inflation, Arbeitslosigkeit und ökologische Katastrophe sowie gegen den Vietnamkrieg und seine offene oder versteckte militärische und finanzielle Unterstützung. Am wichtigsten war vielleicht der wachsende Widerstand gegen die ökonomische Ausbeutung der Länder der Dritten Welt. In den siebziger Jahren fanden sich Marxisten und Christen immer häufiger als Verbündete in verschiedenen Formen des Kampfes wieder.

Dieser Kampf ist wie eine Spirale der Gewalt. Die erste und vorherrschende Form von Gewalt ist die Vorenthaltung eines menschlichen Lebens für die Mehrheit, die abgeschnitten ist von Arbeit, Wohnung, Lebensmitteln, Gesundheit und Erziehung. Die zweite Form von Gewalt ist die Gegengewalt der Unterdrückten. Sie führt zur dritten Form von Gewalt seitens des Staates und der Polizei mit konsequenter Unterdrückung und Abbau der demokratischen Rechte, für die das Volk so lange gekämpft hatte. Diese dritte Form ist heute Kennzeichen einer zunehmenden Zahl lateinamerikanischer Länder: ein Prozeß des schleichenden Faschismus, der mit der Beschneidung demokratischer Rechte wie Meinungs-, Rede-, Presse-, Versammlungs- und Organisationsfreiheit anfängt und in offenem Terror und Folter endet.

Leider greifen Christen nicht in der Phase der Gegengewalt der Unterdrücker in diesen Prozeß ein, obwohl es einige gibt, die Seite an Seite mit ihren marxistischen Genossen in Streikkomitees und Produktionskooperativen arbeiten. Im allgemeinen greifen Christen erst dann ein, wenn sie sich des offenen wachsenden Faschismus in ihren eigenen Ländern in der dritten Phase der Gewalt bewußt werden. Um ein Beispiel zu nennen, möchte ich an das Friedenskomitee in Chile zwischen 1972 und 1975, dem Jahr seines Verbotes und seiner Auflösung, erinnern. Hier haben hauptsächlich Christen gearbeitet, geführt von Kardinal Silva und Bischof Frenz, die sich für die politischen Gefangenen und sogenannten vermißten Personen einsetzten. Es ist die bittere Wahrheit, daß erst der Faschismus das Bündnis zwischen Christen und Marxisten hervorbringt und nicht die milderen Formen des Kapitalismus, obwohl sie in ihrer Zielsetzung ebenso tödlich sind. Dennoch, neue Bündnisse wurden geschlossen und die Zusammenarbeit war durch den vorausgegangenen Dialog und mit seiner Einsicht in den gemeinsamen Kampf erleichtert worden. Überwunden ist heute der unverbindliche, rein akademische Dialog, und der Ort der Begegnung und des Zusammenwachsens von Christen und Marxisten ist eher die Straße, der großstädtische Slum oder auch die Gefängniszelle als der Hörsaal.

Die Menschen, die diese Schule des Kampfes besuchen, schöpfen ebenso aus der christlichen wie aus der marxistischen Tradition. Es wird nicht zuletzt für sie selbst immer schwieriger und unnützer, ihre jeweiligen Motivationen auseinanderzudividieren und ihre Zielsetzungen in «christlich» oder «sozialistisch» motiviert zu trennen. In vielen Gruppen ist dieser Prozeß bereits weiter fortgeschritten, als die jeweils ererbten Sprach- und Symbolwelten vielleicht nahelegen. Als mich neulich ein Radioreporter aus Arizona danach fragte, ob ich den Kampf der Asyl-Bewegung aus politischen oder aus religiösen Gründen unterstütze, antwortete ich mit der Gegenfrage, ob er denn je die Bibel gelesen habe. Wenn ja, wie könne er dann eine derartige Frage formulieren? War Jesus seiner Meinung nach ein politischer oder ein religiöser Flüchtling, als er vor Herodes Todesschwadronen nach Ägypten floh? Je mehr ich die Bibel lese, desto weniger verstehe ich derartige Fragen.

Dieses neue Bewußtsein und diese neue Identität treten besonders sichtbar in der Revolution von Nicaragua hervor. Im Kampf um den Sturz des Diktators spielten Christen dort eine enorm wichtige Rolle. Und nicht nur das. Historisch einzigartig ist ihre Teilnahme an der Macht und an der Verantwortung für den Aufbau einer neuen Gesellschaft. Die drei Priester, die in der sandinistischen Regierung Ministerposten innehaben, sind nur die auffälligste Erscheinung. Gläubige Katholiken arbeiten in den Medien und Basisorganisationen im ganzen Land für eine gerechtere Gesellschaft. Thomas Borge, Innenminister in Managua, drückte besonders deutlich diesen neuen Geist aus, der über den bloßen Dialog und das strategische Bündnis hinausgeht: „Die Revolution kämpft gegen die Theologie des Todes.“ Er weiß sehr gut, daß der Kapitalismus sich nicht allein der Todesschwadronen, der Verminung von Häfen oder der Napalmbomben bedient, sondern auch einer hilfsbereiten Theologie. Wer den Marxismus nie als Lehre verstehen konnte, der erblickt in ihm nur eine Bedrohung für Leben und Eigentum; der braucht eine Theologie, die die Opfer neutralisiert, Hunger und Unterdrückung zum Schweigen bringt und die Hoffnung indivi-

dualisiert. Wer in diesem Kampf Partei ergriffen hat und sich zu der befreienden Kraft Gottes in der Geschichte bekennt, für den ist ein solch vormarxistisches Verständnis von Theologie in keiner Weise «neutral», es ist vielmehr eine «teologia de la muerte»!

3. Marxisten hören Christen zu: Was in Erfüllung gehen wird

Jeder, der an dem von mir beschriebenen Prozeß des Dialogs teilgenommen hat, weiß, daß die Christen lange zögerten, ihre marxistischen Genossen zu kritisieren. Sie bestritten sogar, sie irgendetwas lehren zu können. Die allgemeine Einstellung war: Wir – als Bürgerliche, als Christen, als religiös sozialisierte Personen – haben kein Recht dazu, das Wort zu ergreifen oder unsere eigene Tradition einzubringen. Ich glaube allerdings, daß sich diese Haltung jetzt verändert. Vielleicht, weil wir mittlerweile unseren Verpflichtungen nachkommen und uns damit das moralische Recht erworben haben, als Revolutionäre zu sprechen. Durch einen langen und schmerzhaften Prozeß hindurch haben wir gelernt, unsere Tradition sowohl loszuwerden als sie uns anzueignen. Jetzt ist es an der Zeit, nicht nur unseren Beitrag zu etwas Bestehendem zu leisten, sondern auch im Sinne des revolutionären Prozesses Vorschläge zu seiner Verbesserung zu machen.

Ich möchte den so formulierten Anspruch mit zwei verschiedenen Beispielen aus heutigen Kämpfen konkretisieren. Das erste bezieht sich wieder auf die Befreiungsbewegungen in Lateinamerika. Das Blut der Märtyrer bezeugt stärker, als Worte je könnten, die Wirklichkeit historischer Kämpfe. Der Sohn von Felipe und Mary Barreda, zweier Führer der Volkskirche in Estele, Nicaragua, sagte nach der Ermordung seiner Eltern durch die Contras: „Sie waren Revolutionäre, um Christen zu sein. Dank ihres Beispiels weiß ich, daß ich kein richtiger Revolutionär sein kann, ohne Christ zu sein und daß ich kein wahrhafter Christ bin, ohne Revolutionär zu sein.“ (2)

Auch meine persönlichen Erfahrungen in der europäischen Friedensbewegung bestätigen entscheidende Veränderungen in der Beziehung zwischen der weltlichen Linken mit ihrer traditionellen Antireligiosität und der religiösen Linken, die jetzt immer sichtbarer hervortritt. Daß die Friedensbewegung weder aus den Gewerkschaften noch aus den Studentenorganisationen hervorgegangen ist, sondern oftmals – zumindest in der Bundesrepublik und in den Niederlanden – aus Teilen der evangelischen Kirche, ist schlichte Tatsache. Ich spüre, daß bekennende Christen heute weit aus mehr respektiert werden, als noch vor fünf Jahren. Die «Gebildeten unter den Verächtern» haben jetzt, seit kurzem erst, zu unterscheiden gelernt zwischen den Theologien der Befreiung – unter denen auch die Theologie des Friedens keimt – und den christlich-faschistischen Tendenzen, wie sie die schweigende Mehrheit in den Vereinigten Staaten repräsentiert. Meine Überlegungen über sich verändernde Positionen innerhalb des Marxismus sind aus diesen Kämpfen um den Frieden und Gerechtigkeit gewachsen. Ich will hier die Veränderung innerhalb des Marxismus kennzeichnen, die vielleicht – vielleicht auch nicht – der Teilnahme von Christen an diesen Kämpfen geschuldet sind, auf alle Fälle aber den Prozeß des Zusammenwachsens erleichtern.

Eines der brennendsten Probleme für alle, die mit marxistischem Gedankengut vertraut sind, ist die Suche nach denen, die dazu bereit sind, die Gesellschaft umzugestalten. Ich beschränke mich hier auf die Erste Welt: Wer ist heute das revolutionäre Sub-

jekt, in einer Zeit, in der die Industriearbeiter nicht mehr nur ihre Ketten zu verlieren haben. André Gorz hat diese Frage in seinem «Abschied vom Proletariat» angesprochen. Dieser Abschied von der revolutionären Kraft der Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts enthält eine Kritik des orthodoxen Marxismus und seiner Klassenanalyse. Die neuen sozialen Bewegungen, ob sie feministisch, ökologisch oder pazifistisch sind, ob sie ausgehen von ökonomisch, rassistisch oder geschlechtsspezifisch unterdrückten Menschen, sie stehen quer zu den Klassengrenzen. Auch die Brennpunkte des Kampfes haben sich von Fließband und Fabrik zu Überlebenskämpfen außerhalb des Erwerbsbereiches verschoben, wie z.B. Gesundheit, Kinderbetreuung, Erziehung, Sexualität, Wohnung, Verkehr, Miete, Verbraucherrechte und viele andere. Die Führer dieser Kämpfe sind nicht mehr nur weiße, männliche, großstädtische Erwachsene. Diese Verschiebung von Schwerpunkten und Trägerschaften hat auch orthodoxe marxistische Parteien erreicht und sie zum «Eurokommunismus» bewegt, der sich hauptsächlich in zwei Punkten von den alten kommunistischen Parteien unterscheidet: zum einen in der Anerkennung des parlamentarischen Wahlsystems als Mittel für einen «friedlichen Weg zum Sozialismus» im Unterschied zur Notwendigkeit einer bewaffneten Revolution; zum anderen in der Aufgabe der «Diktatur des Proletariats» – ein mittlerweile indiskutables Konzept. Diese demokratischen Öffnungen verlangen eine Dezentralisierung der Macht. Und diese Tendenzen öffnet marxistisches Denken denen, die eine demokratische Kontrolle über die Staatsmacht nicht aufgeben, sondern auf den ökonomischen Bereich ausdehnen wollen. Weitere Veränderungen sind im Gange, die nicht nur die Parteilinien berühren, sondern die allgemeine politische Kultur. Die vielleicht wichtigste Verschiebung im nachstalinistischen Marxismus ist die neue Bewertung von Kultur. Im heutigen marxistischen Denken kommt es zu einem Wiederaufleben von Gramscis Werk; vor allem sein Begriff des «organischen Intellektuellen», der im Gegensatz zum Avantgarde-Führer steht, zieht Marxisten verschiedener Richtungen an. Eine neue Betonung liegt jetzt auf kulturellen Mitteln des revolutionären Denkens: Kunst, Musik, Philosophie als Selbstausdruck des Volkes spielen jetzt eine andere Rolle als im klassischen Marxismus mit seiner notorischen Tendenz zum ökonomischen Reduktionismus.

Im Zusammenhang mit dieser Verschiebung zum Kulturellen ändert sich auch das Verständnis von Religion und wird sich noch weiter ändern. Wenn Lokalreporter, Sozialarbeiter oder Ernährungssachverständige in den Bewegungen heute eine neue Rolle spielen, warum sollte das nicht auch der örtliche Priester oder Pastor tun? Religion ist ein hervorragender Faktor der Volkskultur. Warum sollte dann nicht sie als Vehikel revolutionären Denkens dienen? Allein der nicht-organische Intellektuelle oder Theoretiker fühlt sich der Religion überlegen; allein dieses weiße, männliche, großstädtische, kulturell bürgerliche, gebildete, abstrahierte Wesen betrachtet die Religion als etwas Minderwertiges und verbindet sie mit Geschlecht, Hautfarbe oder allgemein mit voraufgeklärten Phasen der menschlichen Geschichte. Jedes selbstkritische Verständnis von Marxismus muß heute dagegen zugeben, daß der Atheismus Affinitäten zu einer gewissen Klasse hat, die Vernunft, Leistung, Produktivität und Fortschritt zu hoch veranschlagt. Wenn Marxisten sich nunmehr von diesen traditionellen Positionen abwenden, dann ist dies kein bloß taktisches Manöver, um ein paar nützliche

Idioten zu gewinnen. Ich sehe darin eher ein langsames Bewußtwerden der Wirklichkeit einer immanenten Transzendenz im Leben der Menschen. Sie erkennen zunehmend den Zustrom an Kraft von der Quelle des Lebens, traditionell Gott genannt. Was unseren Priestern und Missionaren nicht gelungen ist, nämlich die Bekehrung von Sozialisten zu einem Gott der «Fülle des Lebens» für alle, das könnte den Genossen von Mit-Opfern im Kampf noch gelingen. Vielleicht haben Christen zum ersten Mal im historischen Kampf der Enterbten die Chance, Gott sichtbarer zu machen, vor allem für jene, die dazu bereit sind, ihr Leben für die geringsten ihrer Schwestern und Brüder zu geben.

Nachdenkliche Marxisten fragen sich heute, ob die historische Verbindung zwischen Marxismus und Atheismus noch notwendig ist. Ob die Aufforderung, Gott, Religion und alles Heilige aufzugeben, nicht auch denen in die Hände spielt, die den Status quo aufrecht erhalten. Reagan und Gorbatschow teilen unter anderem die Auffassung, Religion und Sozialismus seien unvereinbar. Die politische Kultur ihrer Untertanen ist aber mit Sicherheit anders als die ideologischen Behauptungen – ebenso wie die religiöse Kultur einer größeren Hoffnung und tieferen Liebe. In den siebziger Jahren verkündete Fidel Castro, daß die Revolution nicht gegen oder ohne die Christen stattfinden würde, sondern nur mit ihnen. Am Ende der siebziger Jahre erreichte die Revolution Nicaragua. Was seitdem dort geschehen ist, ist unumkehrbar. Natürlich weiß ich von der Möglichkeit, das nicaraguanische Volk niederzubomben, mit Napalm zu verbrennen, zu verminen, zu vergewaltigen und zu töten. Aber der Geist, der jetzt die Menschen in Nicaragua ergriffen hat, geht weit über das «aufgeklärte Eigeninteresse» eines marxistischen Ethikers hinaus. Sie sind bereit, für die Revolution zu sterben. Ich spüre, daß die rationale Sprache der Theorie den Funken dieses Geistes, der sie leben und – wenn notwendig – sterben macht, nicht ganz fassen kann. Um wirklich zu verstehen, was dort und an so vielen anderen Orten vor sich geht, brauchen wir eine andere Sprache. Sogar hartgesottene Marxisten ahnen etwas von diesem Funken.

Es wird vielleicht eine Zeit kommen, in der die Theologie des Todes herrscht und ausbeutet, militarisiert und die gesamte Welt samt ihrer Umgebung im Erstschlag zündet. Man wird den Tod dann als wahren Herrscher verehren und ihn anbeten, nicht nur im Pentagon, sondern auch in Neuseeland, El Salvador, den Niederlanden und sonstwo. Der Marxismus wird in dieser Zeit absoluter Destruktion mehr brauchen als eine rationale Theorie. Wir brauchen an einem bestimmten Punkt unserer individuellen, nationalen und weltweiten Geschichte etwas jenseits der Kreuzigung. Dies sage ich nicht triumphierend, sondern mit Angst und Zittern. Ich würde mir wünschen, meine marxistischen Freunde könnten mit mir an die Auferstehung der Toten glauben – um weiterzugehen, fortzuschreiten unter dem Schatten der Kreuze um uns herum.

Wenn der Namen von Märtyrern in Kirchen oder öffentlichen Versammlungen gedacht wird, antwortet das Volk in Lateinamerika nach der Nennung der Namen: «presente» – anwesend. «Oscar Romero?» «Presente.» «Ita Ford?» «Presente.» Das ist ein machtvolles Symbol dieser neuen Identität. Es ist eine Bejahung der Auferstehung – ohne platonischen Überbau. Es ist eine Einladung der christlichen Gemeinschaft an

ihre marxistischen Schwestern und Brüder, eine Aufforderung, ihren intellektuellen Atheismus zu überwinden und den Gott des Lebens zu bejahen. Die Zeit dieser Liturgie ist jetzt da. «Karl Marx?» «Presente!»

Aus dem Englischen übersetzt von Gabi Mischkowski

Anmerkungen

- 1 Aus: Dorothee Sölle: fliegen lernen. Gedichte. West-Berlin 1979.
- 2 Vgl. meinen Bericht: The Barredas: A Christmas Legend of Nicaragua. In: Christianity and Crisis, 12/1985.

30 Jahre Argument

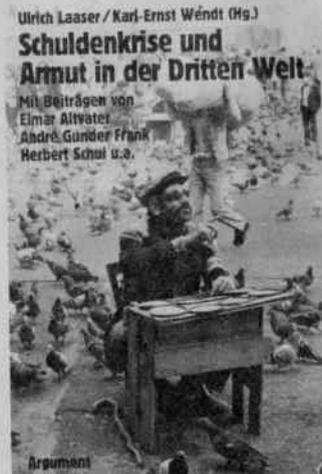
Was am 4. Mai 1959 mit einem Flugblatt zur atomaren Bedrohung mit Argumenten gegen den tödlichen Wahn der Bombe begann, hat sich in drei Jahrzehnten zu einem Verlag entwickelt, der in der zerklüfteten Landschaft der bundesrepublikanischen Linken ein Orientierungspunkt geworden und geblieben ist – und ein Stein des Anstoßes auf den allzu gebahnten Wegen rechter wie linker Wahrheitsinhaber. Unter den ständigen Mitarbeitern finden sich aus der theologischen Linken Dorothee Sölle, Helmut Gollwitzer und Kuno Füssel.

Erfolge und Krisenzeiten wechselten ab. ARGUMENT gewann 1961 auch äußerlich die Statur einer Zeitschrift; ein Jahr später erschienen die bahnbrechenden Hefte zu damals noch tabuisierten Themen wie **Sexualität und Herrschaft**, **Emanzipation der Frau** und **Faschismus**. Aus den ersten ARGUMENT-Sonderbänden entwickelte sich 1974 eine Reihe, die, von einer Vielzahl von Projekten getragen, mittlerweile fast 200 Titel umfaßt. 1982 konstituierte sich die Autonome Frauenredaktion, die in Fortführung eines wissenschaftlichen Feminismus zahlreiche Publikationen herausgegeben hat und für jeweils zwei der sechs ARGUMENT-Hefte im Jahr verantwortlich zeichnet. 1986 gab es nach einer ökonomischen Krise die organisatorische Trennung von Redaktion und Verlag. Seit Januar 1987 erscheint die Zeitschrift in neuer Aufmachung, ohne daß inhaltliche Positionen preisgegeben wurden.

Die Geschichte von Argument ist bestimmt von der Einsicht, daß Argumente allein für die Veränderung des Bestehenden nicht ausreichen, daß aber der Verzicht darauf der Selbstaufgabe der Linken gleichkäme.

Argument

Rentzelstraße 1 2000 Hamburg 13



Schuldenkrise und Armut in der Dritten Welt

Hrsg. von Ulrich Laaser und Karl Ernst Wendt

Die internationale Schuldenkrise hat sich zu einer Herausforderung entwickelt, die nicht nur das internationale Finanz- und Währungssystem, sondern längst die ökonomische, politische und soziale Gesamtexistenz der Dritten Welt langfristig gefährdet. Im vorliegenden Band äußern sich international renommierte Wissenschaftler (u. a. Altwater, Frank, Schui) zu diesem Problemkomplex und diskutieren Ursachen, Entwicklungen und Lösungsstrategien der Welt-schuldenkrise.

212 S., br., DM 22,-

TRADITION UND ERNEUERUNG: DAS JÜDISCHE ERBE

Ernst Ludwig Ehrlich

Judentum und Sozialismus

Das Thema unseres kurzen Referates lautet nicht «Die Juden und der Sozialismus», sondern «Judentum und Sozialismus». Dadurch soll angedeutet werden, daß wir über eine der Grundlagen des Sozialismus sprechen wollen, nicht über Menschen, die ihrer Abstammung nach Juden gewesen sind. Auch das wäre ein interessantes Phänomen, soll aber hier weitgehend beiseite bleiben, obwohl es gewiß nicht ohne Bezug zu unserem Thema ist.

Eine enge Verbindung

Judentum und Sozialismus stehen in enger Verbindung, wenn man den Sozialismus als das Bemühen versteht, für den sozial Schwachen, für den in der Gesellschaft Bedrängten einzutreten. Das Judentum besitzt von der Zeit seiner Propheten her den Gedanken der Verpflichtung gegenüber dem Mitmenschen und zugleich der Verantwortung für ihn. Vom Judentum ist dieser Gedanke in die Welt gegangen. Dabei handelt es sich nicht um ein statisches Prinzip, etwa analog der griechischen Idee vom vollkommenen Gesetz, das den vollkommenden Staat schafft. Im Judentum ist die soziale Forderung stets dynamisch gewesen. Am Anfang steht die **Anerkennung des Menschen durch den Menschen**. Das Menschenrecht ist das Recht des Mitmenschen, das Leben, auf das er Anspruch hat. Der Mensch und der Mitmensch gehören zueinander. Der andere ist derselbe wie ich, er ist Wesen von meinem Wesen; die Würde, die mich zum Menschen macht, ist auch seine Menschenwürde: «Du sollst deinen Nächsten lieben, denn er ist wie du.»

Daraus hat das Judentum ganz konkrete Folgerungen gezogen, die sich in einem Begriff zusammenfassen lassen, der mit dem Wort «zedaka» umschrieben werden kann: «**Gerechtigkeit**». Mit seiner Erfüllung haben wir das getan, was uns als Menschen aufgegeben ist. Das Soziale stellt die positive Gerechtigkeit dar, neben der bloß negativen, gesetzlichen. Die hebräische Bibel hat diesen Gedanken der «zedaka» auf allen Gebieten menschlicher Existenz zu erfassen gesucht, und die Propheten zeigen uns, wie dieses soziale Element der Gerechtigkeit im Bewußtsein der Menschen verankert war und in welcher Weise sie sich dagegen immer und immer wieder vergingen, wie sie in ihrer Gesellschaft damit Mißbrauch trieben: den Schwachen unterdrückten, ihn ausbeuteten, ihm das vorhielten, worauf er ein Recht hatte. Die Botschaft der Pro-

pheten der hebräischen Bibel ist daher bis zum heutigen Tage nicht überholt.

An einem Beispiel soll das Revolutionäre dieser jüdischen Vorstellung gezeigt werden. Wir meinen hier die Einrichtung des **Sabbats**, der siebte Tag als Ruhetag für jeden. Der Sabbat ist nach jüdischem Denken jener Tag, der dem Menschen die Herrschaft über die Zeit gibt. Der Mensch hat nun die Zeit, er besitzt sie, er vermag immer wieder für einen Tag jenseits ihrer zu sein, um dann neu in sie einzutreten. Der Sabbat ist der Tag, welcher den Menschen von der Knechtschaft befreit, welcher alle Untertanschaft besiegt. Er ist ein Tag für jeden Menschen, ein Tag der Befreiung. In der hebräischen Bibel wird dieser Sabbat im Dekalog, in den zehn Geboten, dargestellt, im 2. und 5. Buch Mose. Im 5. Buch Mose weicht dieses Sabbatgebot von dem im 2. Buch Mose leicht ab. In diesem wird die Begründung des Sabbatgesetzes aus der Schöpfung hergeleitet. Im 5. Buch Mose jedoch heißt es: „Auf daß ruhen dein Knecht und deine Magd gleich wie du selbst.“ Um diese Pflicht noch konkreter den Menschen eingängig zu machen, wird an die eigene ägyptische Sklaverei erinnert: „Und du solltest bedenken, daß du selbst ein Sklave gewesen bist im Lande Ägypten. Darum hat dir dein Gott geboten, den Sabbat einzurichten.“

Der Sozialismus als Verwirklichung des Judentums

Dieses Soziale gehört also in der jüdischen Tradition zum Wesen und zum Zentralen. Es ist also im Grunde die einzige Dimension, über die der Mensch eine freie Gestaltungsmöglichkeit hat. Darum erwächst im biblischen und nachbiblischen Judentum eine **Ethik des Diesseits**, eine positive Moral. Judentum und Sozialismus schließen einander nicht nur nicht aus, sondern sie bedingen einander so sehr, daß eine Verwirklichung sozialistischer Absichten eine Auferstehung der wesentlichen Inhalte des Judentums bedeuten würde. Diese Vorstellungen ziehen sich durch die ganze Geschichte. Schon **Spinoza** hat die soziale Kritik vor allem als Machtkritik verstanden. Damit hängt zusammen, daß von altersher die Grenzen der Wirksamkeit des Staates im liberalen oder im sozialistischen Geist verstanden worden sind.

In der Neuzeit, seit der Emanzipation, erfolgte die Wendung vieler Juden zum Sozialismus nicht nur aus den geschilderten erhabenen Motiven, sondern auch aus dem Wunsch, die Umstände der eigenen Existenz zu verbessern, oder als Reaktion auf gesellschaftliche Benachteiligungen und Diskriminierungen. Für die Neuzeit könnten etwa die folgenden vier Punkte grob skizziert für das **Engagement von Juden im Sozialismus** gelten:

1. Die soziale Komponente des Judentums veranlaßte auch emanzipierte Juden, selbst wenn ihnen die Religion nichts mehr bedeutete, zum sozialistischen Engagement. Soziales wurde nun hier zu einer Form der Religion, die man deshalb nicht als Ersatzreligion bezeichnen darf, weil sie ein entscheidendes Element im Judentum berücksichtigt. Ohne das soziale Engagement bliebe Judentum leer.
2. Die Problematik der eigenen gesellschaftlichen Stellung führt zur Beschäftigung mit sozialen Ideen und mit der Sozialgeschichte.
3. Der Verfall der religiösen Bindung, vor allem der Bruch mit der Familientradition, erweckte die Sehnsucht nach einer geistigen Heimat in einem Bereich, der zwar jeden kultischen Rahmen sprengt, wohl aber den geistigen Inhalt des Judentums bewahrt.

4. Die Stellung der Juden in der Gesellschaft, der von der herrschenden Klasse offen oder verborgen ausgeübte Antisemitismus veranlaßte Juden, sich als Deklassierte zu fühlen, die mit anderen Deklassierten, etwa den Proletariern, gegen Unterdrückung und Verfolgung zusammenstehen. Es ist kein Zufall, daß jüdische Ärzte und jüdische Anwälte in Deutschland sich in Arbeitervierteln niederließen.

Der gemeinsame Kampf gegen den Antisemitismus

Dieses Bewußsein, durch den Antisemitismus in das Judentum zurückgestoßen zu werden, kommt schon sehr früh bei dem Sozialisten und Zionisten **Moses Hess** zum Ausdruck, der im Jahre 1862 in seinem Roman «Rom und Jerusalem» das folgende schreibt: „... Vor zwanzig Jahren, als von Damaskus aus eine absurde Anklage gegen Juden zu uns Europäern herüber getragen und ein eben so bitteres wie gerechtfertigtes Schmerzgefühl in allen jüdischen Herzen rege wurde ob der Roheit und Leichtgläubigkeit des asiatischen und europäischen Pöbels, der heute wie seit zweitausend Jahren jeder Verleumdung ein geneigtes Ohr leiht, sobald sie gegen die Juden gerichtet ist; damals, als es mir mitten in meinen sozialistischen Bestrebungen zum ersten Male wieder recht schmerzlich ins Gedächtnis gerufen wurde, daß ich einem unglücklichen, verleumdeten, von aller Welt verlassenem, in allen Ländern zerstreuten, aber nicht getöteten Volke angehöre, damals schon hatte ich, obgleich ich dem Judentum bereits fern stand, meinen jüdisch patriotischen Gefühlen Ausdruck geben wollen in einem Schmerzensschrei, der jedoch bald wieder in der Brust erstickt worden ist durch den größeren Schmerz, den das europäische Proletariat in mir erweckte...“

50 Jahre später – also im Jahre 1912 – richtete die Allgemeine Zeitung des Judentums an die sieben sozialdemokratischen Mitglieder der Religionsgemeinschaft im Deutschen Reichstag eine Rundfrage, die ihre Stellung zum Judentum berührte. Am aufschlußreichsten ist die Antwort von **Oskar Cohn**, die wie folgt lautet: „Nicht ohne Bewegung und ehrlichen Kampf habe ich mich von den Glaubenssätzen des Judentums gelöst und mir das Weltgebäude aus anderen Bausteinen errichtet. Dennoch bin ich Mitglied der jüdischen Gemeinde und werde es bleiben, solange die Gemeinschaft der Juden nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische Gemeinschaft, ach leider nicht ist, aber sein sollte, die gegen gewalttätige und heuchlerische Unterdrückung und Zurücksetzung der jüdischen Gesamtheit und ihrer einzelnen Glieder im Kampf stehen muß. In solchen Zeitläufen ausscheiden, heißt, die Gewalttat billigen und dem Unrecht Recht geben; es kann wenigstens so ausgedeutet werden. Freilich muß die Kampfgemeinschaft der Juden mehr und mehr eine sittliche Gemeinschaft werden...“

Für viele Juden, die sich zum Sozialismus hingezogen fühlten, lag ja nahe, in dessen Lehren so etwas wie «die verkörperte Moral» einer idealen Religion zu sehen. Doch war sicher ein konkreteres Moment noch entscheidender für die Annäherung zahlreicher Juden an die SPD: Seit der Verschärfung der judenfeindlichen Agitation im Jahre 1878 waren es nämlich **allein die Sozialdemokraten**, die eine deutliche Abwehrstellung **gegen den Antisemitismus** bezogen. Daher führten prominente jüdische Mitglieder der Partei wie **Moses Oppenheimer** und **Paul Singer** den Kampf gegen Stöcker und Genossen mit gutem Gewissen sowohl als Juden wie auch als Sozialisten.

denn die sozialistischen Lehren machten doch den Arbeiter «konfessionellen und Rassenvorurteilen unzugänglich», zumal sie den «Kapitalismus ... bekämpfen, ... nicht weil er ... (wie Antisemiten sagten) speziell jüdisch ist», sondern weil er ihren Grundinteressen widerspricht. Zugunsten der Sozialisten spreche überhaupt, daß sie keinen „Unterschied zwischen Christen und Juden (machen), ... wenn auch die reaktionäre antisemitische Partei noch so sehr darüber Zeter schreie“. Jedenfalls bestünde ein die Juden und die Sozialisten vereinigendes Element darin, daß beide „von heutigen Gesellschaftsorganisation unterdrückt“ werden. Dieses verhaltene Gefühl der Sympathie, ja der Dankbarkeit für die von der SPD geleistete Abwehrarbeit bedeutet nicht unbedingt zunehmende jüdische Stimmabgabe für die Partei.

Der Sozialismus als säkularisierter Messianismus – verdrängt vom jüdischen Bürgertum, bejaht von den großen jüdischen Denkern

Es darf freilich nicht vergessen werden, daß diese Haltung nur auf eine intellektuelle Minderheit unter den Juden zutrifft, die allerdings durch ihre lebhaftige Publizität im Blickpunkt der Öffentlichkeit stand.

Die große Zahl der bürgerlich konservativen Juden hing anderen Anschauungen an, die aber nicht ins öffentliche Bewußtsein traten. Das **jüdische Bürgertum**, zumal in Deutschland, legte Wert darauf, jede Verbindung von Judentum und Sozialismus von sich zu weisen. Darin wurde es von einigen jüdischen Organisationen unterstützt, nicht aber von den großen jüdischen Denkern jener Zeit, wie etwa Hermann Cohen, Leo Baeck und Martin Buber. Es ist in diesem Zusammenhang geradezu aufregend, in welcher Weise das jüdische Bürgertum die sozialistischen Elemente bei diesen drei großen Gestaltern des modernen Judentums zu verdrängen suchte, sie zwar als Gationsfiguren für den jüdischen Geist reklamierte, das bei ihnen zentrale soziale Element jedoch ignorierte.

Eine weitere Dimension ist seit dem 19. Jahrhundert für unser Thema bedeutsam: Die Verbindung zwischen jüdisch-messianischen Vorstellungen und ihrer Säkularisierung bei **jüdischen Denkern**. Wegbereiter innerhalb des Judentums ist hier **Hermann Cohen**, der den fortschrittlichen sozialen Gehalt der jüdisch-messianischen Idee betont. Die Interpretation des Sozialismus als eines säkularisierten Messianismus ist seit dem 19. Jahrhundert bei Juden eine gängige Vorstellung und hat nicht wenige Juden zum Sozialismus gebracht. Der ganze Komplex der **Reich-Gottes-Vorstellung** spielt hier eine sehr wesentliche Rolle, zumal in der jüdischen Tradition der Messias als Person zwar nicht fallen gelassen wurde, aber in den Hintergrund treten konnte, so daß als Ziel der Geschichte ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit angestrebt wurde. So hatte man nicht völlig zu Unrecht **Martin Buber** als einen sozialen Utopisten bezeichnet, als einen, der Religion in soziale Utopie auflöst. Wie wir sehen, gibt es dafür im Judentum zumindest Anknüpfungspunkte, vor allem in der Lehre der Propheten, die dem modernen Sozialismus entsprechen: der Kampf der Propheten gegen die Unterdrückung der Armen, gegen den Großgrundbesitz, für die wirtschaftlich Schwachen. Der Kampf für die Gerechtigkeit brachte Juden in eine direkte Verbindung zum Sozialismus. Den Charakter des Sozialismus als säkulare Erlö-

sungsbewegung betont auch der Zionist **Robert Weltsch**: „Denn die messianische Welt, die schon die Propheten verheißen, ist nach jüdischer Auffassung keineswegs ein Jenseits, keineswegs eine vom irdischen Leben wesenhaft geschiedene transzendente Sphäre; sondern sie ist das Ziel, das verwirklicht werden will auf Erden, ein eminent politisches Ziel, das politische Ziel schlechthin.“

Martin Buber

Diese Vorstellungen lassen sich vor allem bei einem Denker konkretisieren, der als **Querdenker** im Judentum gilt und gerade deshalb den Sozialismus in sein geistiges System voll integriert hat; es ist Martin Buber. Es ist kein Zufall, daß Buber und Ragaz in enger Beziehung standen. Buber ist derjenige gewesen, der auf höchstem Niveau den **Sozialismus im Zionismus** begründet hat. Als Beispiel führen wir eine Rede an, die er im Dezember 1928 gehalten hat mit dem Titel «Warum muß der Aufbau Palästinas ein sozialistischer sein?» Darin stellt er drei Postulate auf: das Gemeineigentum an Boden, die Selbstarbeit und die freie Bestimmung der Siedler für die Normen ihres Gemeinschaftslebens. Für ihn steht im Mittelpunkt die Bewertung des Kibbuz als soziales Experiment. In dieser Rede heißt es: „Nicht gegen die Rationalisierung der Wirtschaft ist zu kämpfen, sondern für die Humanisierung der Ratio. In die Aufgaben, die der Technik gestellt werden, ist die Wirklichkeit des lebendigen, arbeitenden Menschen mitbestimmend einzubeziehen.“ Dann heißt es weiter: „Ein Sozialismus, in dem sich die Machtverhältnisse zugunsten der Arbeiterschaft verändert haben, ohne daß sich die Beziehungen der Menschen zueinander gewandelt hätten, ist keiner. Es sind ja nicht nur Beziehungen zwischen Arbeiter und Arbeitgeber, an denen die heutige Menschheit krankt, es ist die Entartung der menschlichen Beziehung überhaupt.“

Diese Worte sind vor 60 Jahren gesprochen worden. Seitdem hat sich vieles im **Staate Israel** geändert. Das bedeutet aber nicht, Bubers Forderungen seien für den heutigen Staat Israel unaktuell geworden. Die Schaffung seiner politischen Bewegung zur Partnerschaft und zum **Frieden mit den Arabern** hat heute mehr denn je ihre Bedeutung behalten. Diese von ihm begründete Friedensbewegung hat ihre tiefen Wurzeln im Judentum und im Sozialismus. Ohne diese konkrete Vereinigung wird es keinen Frieden in Israel geben. Judentum ist daher die Verwirklichung des Sozialismus, Sozialismus ist die Verwirklichung des Judentums, wie es die besten Geister jüdischen Denkens der Neuzeit verstanden haben. Für mich jedenfalls besteht kein Zweifel, daß sich – trotz der gegenwärtigen Krise und den negativen Erscheinungen – jene Kräfte schließlich durchsetzen, welche die Gerechtigkeit auch für den, der anders ist, fordern und auch dafür kämpfen. Unsere Aufgabe jedenfalls ist es, diese Friedenskämpfer zu stützen und ihnen unsere Solidarität zu bezeugen.

Literatur

- Leo Baeck, Das Wesen des Judentums, 5. Auflage, Frankfurt 1926
- Martin Buber, Kampf um Israel, Berlin 1933 (S.283-302)
- Hermann Cohen, Religion der Vernunft – Aus den Quellen des Judentums, 2. Auflage, Köln 1959
- Ernst Hamburger, Juden im öffentlichen Leben Deutschlands, Tübingen 1968
- Hanns-Helmuth Knütter, Die Juden und die deutsche Linke in der Weimarer Republik, Düsseldorf 1971
- Jakob Toury, Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland von Jena bis Weimar, Tübingen 1966

Ansätze einer jüdischen Befreiungstheologie

Die Geschichte des jüdischen Volkes ist voller Leiden und Mühen. Nicht selten war jüdisches Leben bestimmt von Exil, Vertreibung, Wehklagen. Und doch wird gerade aus diesen Erfahrungen der Not das Vermächtnis der jüdischen Gemeinde an die Welt geboren: der Glaube an den einen Gott, die Sozialkritik der Propheten, das Bewußtsein der Gegenwart Gottes in der Geschichte, ebenso wie die Gründung zweier Weltreligionen, Christentum und Islam – um nur einiges zu nennen. Vielleicht ebenso wichtig ist für uns, daß durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder Völker sich kämpfend das Herzstück jüdischer Glaubenserfahrung angeeignet haben: das Paradigma «BEFREIUNG», die Dynamik, mit der der Schrei nach Freiheit auf die Situation der Versklavung trifft. Die Lieder afrikanischer Sklaven im Amerika des 19. Jahrhunderts, die zu Gott um Freiheit rufen, waren das Echo der Klagelieder Israels in Ägypten. Die Exodus-Tradition taucht von neuem auf, wo Lateinamerika für Gerechtigkeit kämpft und sich die Befreiungstheologie zu Wort meldet.

Diesen Beitrag Israels zur Sprache zu bringen, bedeutet, einen grundsätzlichen Einspruch gegenüber dem Ablauf der Weltgeschichte zu erheben, einen Einspruch, der oft erhoben und nur schwach beantwortet wurde. Warum ist ein Volk, das soviel zur Weltgestaltung beigetragen hat, dafür so behandelt worden? Warum bedeutet Jude sein heute entweder Opfer zu sein oder Überlebender? Und warum wird dieser Status angezweifelt oder abgewiesen, als hätte die lange und schwere Geschichte keine Beweiskraft? Und schließlich – warum wird ein leidendes kleines Volk, das sich gerade aus den Gaskammern Nazideutschlands wieder erhoben hat, für seine schwierigen Versuche, sich in einem eigenen Staat Israel Souveränität zu schaffen, einem Scherbengericht ausgesetzt, das oft mit einem Verdammungsurteil endet?

Für einen progressiven Juden, der die Wiedergeburt eines prophetischen Christentums zu verstehen und eine wirklich humanistische Gesellschaft in unserer Zeit zu stärken versucht, sind diese Widersprüche gespenstisch. Aus historischen Gründen, denn ein Jude, der die Kreise von Christen aufsucht, erregt Mißtrauen bei der jüdischen Gemeinde; gleichzeitig macht er sich – ein Relikt aus vergangenen Zeiten – als Jude unter Christen lieber unsichtbar. Und ein fortschrittlicher Jude, der religiös orientiert ist, gerät bei der nichtreligiösen Linken aus dem Tritt. Denn deren Alleinvertretungsanspruch in Sachen der Leidenden wird hier von einem ähnlichen Interesse in Frage gestellt, das aber verbunden ist mit einer energisch vertretenen Sonderstellung. Schließlich fordert diese jüdische Partikularität Christen dazu heraus, ihre eigene Geschichte kritisch zu reflektieren, um nicht wieder in einen Triumphalismus zu verfallen, auch wenn er dieses Mal im Dienste der Befreiung geschähe. Zugleich fordert jüdische Partikularität, die der Welt zu dienen sucht, die jüdische Gemeinde heraus – eine Gemeinschaft, die in ihren gesellschaftlichen und politischen Stellungnahmen zusehends konservativer wird.

Ohne ihre Bedeutung zu überschätzen, glaube ich, daß die Wiederentdeckung der tatsächlichen Sonderstellung des Judentums die religiösen und säkularen Gemeinschaften einschließlich der jüdischen herausfordert, selbstkritisch zu werden und viele ihrer Grundvoraussetzungen neu zu bedenken.

Obleich wir eine spezifischere Definition erwarten dürfen, können schon jetzt die wichtigsten Umriss einer jüdischen Befreiungstheologie von heute skizziert werden. Zum ersten muß sie zwischen den Kräften von Partikularität und Universalität im Gleichgewicht gehalten werden, als eine Stimme der Selbstkritik, die aus den Tiefen jüdischer Überlieferung kommt und für die Welt da sein will. Zum zweiten muß sie in ihrer Begrifflichkeit und ihrer Sprache eindeutig jüdisch sein und so das jüdische Volk voranbringen, aber auch offen gegenüber anderen religiösen und humanistischen Gemeinschaften. Schließlich steht eine jüdische Befreiungstheologie dafür ein, daß wirkliche Bestätigung nur durch kritischen Diskurs und verantwortliches Handeln im Lichte historischer Ereignisse kommt. Statt Isolation oder Transzendenz anzustreben, will sie in der Geschichte gegenwärtig sein.

Die jüdische Gemeinde heute ist nicht zu verstehen ohne ein Empfinden für ihre Ursprungssituation, für die Zeit, als sie geboren wurde in Kampf und Hoffnung. Diese Geburtsstunde schlug offensichtlich im alten Ägypten, wie es die hebräische Bibel im Buch Exodus schildert. Aber die Erfahrungen von Knechtschaft und Befreiung wiederholten sich immer wieder in der jüdischen Geschichte, wobei es während der letzten zweitausend Jahre viel öfter um Knechtschaft als um Befreiung ging. Die Schmerzenswehen immer neuer Leiden gehören ebenso wie das Festhalten an der Verheißung der Freiheit notwendigerweise dazu, wenn die Ursprünge der jetzigen Geschichte und der heutigen Gemeinde gewürdigt werden sollen. Die Interpretation der Ereignisse zwingt zu kritischer, oft sogar aufreibender Entscheidung: im Herzen jüdischen Lebens steht die Dialektik von Sklaverei und Befreiung, ein Paradoxon, das es in jeder Generation neu zu bedenken und freizulegen gilt.

Nach dem Holocaust

Die niederdrückendste Leidenserfahrung für die Juden der Gegenwart stellt der Holocaust dar, der Tod von sechs Millionen Juden, die versuchte Vernichtung eines ganzen Volkes. Allgegenwärtig ist die Interpretation dieses Geschehens, obgleich die Einsichten verschiedenartig und oft kontrovers sind. Es gibt im wesentlichen vier Grundpositionen der Deutung dieses Geschehens für die jüdische Gemeinde, wie sie sich in vier führenden Denkern des Judentums darstellen: Elie WIESEL, Schriftsteller, der den Holocaust überlebte; Richard RUBINSTEIN, Professor der Religionswissenschaften an der Universität von Florida; Emil FACKENHEIM, Philosophieprofessor an der Universität Toronto; und Irving GREENBERG, Rabbiner und Direktor des National Jewish Conference Center in New York. Einen Punkt der Übereinstimmung gibt es zumindest: daß die Treue zum Judentum sich in der Auseinandersetzung mit dieser Erfahrung von Zerstörung und Tod zu bewähren hat.

Elli Wiesel ist ein Überlebender des Holocaust. Sein kämpferischer Einsatz für die-

se Treue gründet auf dem Nacherzählen der Geschichte selbst. Durch Romane, Essays und öffentliche Vorträge versucht er, das Nichtbeschreibbare in Worte zu bringen und das Nichtvorstellbare zu artikulieren, um der Erfahrung der Opfer Treue zu erweisen. Von Anfang an war ihm bewußt, daß er als Überlebender die Rolle des Zeugen zu übernehmen hätte; wie er sie ausfüllen könnte, war ihm jedoch nicht klar:

„Ich wußte, die Rolle des Überlebenden war die des Zeugen. Nur wußte ich nicht, wie das geschehen könnte. Ich war ja ohne Erfahrung darin, ich hatte keinerlei Bezugssystem für so etwas. Ich mißtraute dem Werkzeug, der Methode . . . Wie kann man sicher sein, daß die einmal geäußerten Worte nicht Verrat üben und die Botschaft verzerren würden, die sie weitergeben sollen? So groß war meine Pein, daß ich schwor, mindestens zehn Jahre lang nicht darüber zu sprechen und das Thema nicht einmal zu berühren: Lange genug, um dann klar zu sehen. Lange genug, um auf die Stimmen zu horchen, die in meinem Inneren schrien. Lange genug, die Erinnerung zurückzugewinnen. Lange genug, die Sprache der Menschen mit dem Schweigen der Toten zu vereinen.“ (1)

Immer noch ist es Wiesels Aufgabe, den Stummen eine Stimme zu geben und ein Andenken lebendig zu halten, das immer nahe am Verlöschen ist. Das Erinnern ist in gewissem Sinne eine wichtigere Aufgabe als die Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Leidens, denn es gibt ja keine Antwort. Es ist auch wichtiger als das Beten, denn nach Auschwitz gibt es kein Gebet mehr außer dem Gedenken, das sich in feierlichem Schweigen äußert. Wiesels Sendung ist einfach: „Jeder, der sich nicht aktiv und ständig in dieser Erinnerungsarbeit engagiert, ist ein Komplize des Feindes. Umgekehrt, wer auch immer sich dem Feind entgegenstellt, muß an der Seite der Opfer stehen und mit ihren Geschichten kommunizieren, Geschichten von Einsamkeit und Verzweiflung, von Schweigen und von Auflehnung.“ (2)

Für Richard Rubenstein, den Religionswissenschaftler der Universität von Florida, verbinden sich die Geschichten der Toten in anderer Weise. Die Herausforderung von Auschwitz besteht nicht nur im Erinnern, sondern darin, seine Bedeutung in religiösen und historischen Dimensionen zu erforschen. Die religiöse Dimension ist äußerst komplex, wenn wir an den Glauben an einen in der Geschichte gegenwärtigen Gott denken, an die Tradition, in die sich die Juden gestellt sehen, und an die Leitung der jüdischen Gemeinde. Rubenstein sieht in allen drei Aspekten Faktoren, die zu dem Tod der sechs Millionen beigetragen haben und darum im Ereignis des Holocaust außer Kraft gesetzt wurden. Der allmächtige, gütige Gott der Geschichte erweist sich angesichts der systematischen Tötung der Unschuldigen als Farce. Dieser Gott ist haßbar zu machen für den Glauben an seine Allmacht und Güte, denn er bestimmte das Gefühl der Juden, Gott würde sie bewahren, weil sie auserwählt seien. Die Tradition, die das Leiden als Bestandteil dieser besonderen Gottesbeziehung darstellte, ist daran schuld, noch angesichts der Vernichtung eine passive Haltung bestärkt zu haben. Die Führungsschicht des Judentums verkörperte diese Glaubenshaltung und verfiel damit der Komplizenschaft mit den Behörden, die die Vernichtung der Juden betrieben. So verwalteten die Judenräte in Europa die Ghettos, sorgten für die Dienstleistungen (einschließlich der Polizeiarbeit im Ghetto) und erfüllten die Befehle der Nazis bis hin

zur organisatorischen Vorbereitung der Zwangsverschickung der Juden in die Vernichtungslager.

Für Rubenstein signalisiert das Versagen von Gott, Tradition und Führungsschicht das Ende des jüdischen Lebens, wie wir es kannten. An seine Fortsetzung zu glauben, würde bedeuten, ein Phantasiegebilde zuzulassen, das zum Vorzeichen eines neuerlichen Holocaust würde. Und dieses Versagen schafft Veränderung weit über die jüdische Gemeinde hinaus. Der Holocaust zerreißt die Beziehung zwischen Gott und den Menschen, zwischen Gott und der Gemeinde, zwischen Gott und Kultur. Die Lektion des Holocaust lautet: Die Menschheit ist auf sich gestellt, und es gibt keinen Sinn des Lebens außerhalb menschlicher Solidarität.

Die Möglichkeit menschlicher Solidarität erscheint jedoch selbst in Frage gestellt, denn der Holocaust der Juden führt den systematisch betriebenen Massenmord als permanente Möglichkeit von Staatswesen ein, deren Macht ständig wächst. Die säkulare Gesellschaft ist gekennzeichnet durch eine Form rational verplantem Leben, die in einer Zeit, in der die Bevölkerungszahlen sprunghaft ansteigen, ganze Bevölkerungsgruppen für überflüssig erklärt. So gerät sie auf tragische Weise in eine Sackgasse: die religiöse Welt erleidet einen Kollaps wegen ihrer Unzulänglichkeit, und die Moderne verschlingt ihre eigenen Kinder.

Rubenstein's Sicht unterscheidet sich deshalb von der Wiesels in auffälliger Weise. Wiesels alles umgreifende Sensibilität liegt im Erzählen, das den Schrecken vergegenwärtigt und doch, wenn auch schweigend, ohne ihm einen Namen zu geben, in der Spannung des Glaubens bleiben will. Vor einem erneuten Holocaust bewahrt nur die Erinnerung an den ersten. Für Rubenstein ist die Spannung des Glaubens zerbrochen und der Holocaust dauert unvermindert an. Jetzt ist es nötig, sowohl innerhalb wie außerhalb des Judentums eine politische Sensibilität zu schaffen, die auf die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Krisen des modernen Lebens zu antworten vermag. Während Treue für Elie Wiesel Erinnerung an die Leidenden bedeutet, bedeutet sie für Rubenstein die Weigerung, sinnlose Zerstörung als Attribut des Göttlichen zu akzeptieren, – und die Wärme menschlicher Solidarität, die in einer entheiligten Welt bitter notwendig erscheint. (3)

Das Denken von Emil Fackenheim ist am besten zu beschreiben als Suche nach einer mittleren Ebene zwischen Wiesel und Rubenstein. Für Fackenheim ist der Holocaust eine Infragestellung sowohl des Glaubens wie ebenso des im jüdischen Kontext anzutreffenden Säkularismus. Der Interpretationshorizont der Midrasch-Tradition, die die gegenwärtige Erfahrung in Kontinuität mit der vergangenen Geschichte sieht und darum als Kontrapunkt zu beidem (dem Glauben und der Säkularität) der Interpretation und dem Mysterium Tiefe verleiht, bricht in dem sintfluthaften Geschehen des Holocaust zusammen. Grunderfahrungen wie die des Exodus werden in Frage gestellt und überschattet, denn die Klarheit des Glaubens ist trübe geworden. Aber auch die Option des Säkularismus ist neu herausgefordert, denn bei der «Endlösung» wurde der weltliche Jude ebenso zur Vernichtung ausgesondert. So bezeugt auch der säkulare Jude, indem für ihn von Geburt an der Status des Juden gilt, das Überleben des jüdischen Volkes:

„In Auschwitz war ein Jude nicht ein Exempel der Gattung «Opfer des Vorurteils» oder etwa «Opfer eines Völkermordes». Er sah sich ausgedeutet durch eine dämonische Macht, die seinen Tod, d.h. sein absolutes Zu-Nichts-Werden, anstrebte. Für einen Juden heute kann darum die Bejahung seiner jüdischen Existenz nur bedeuten, sein Ausgesondertsein als Vorgegebenheit zu akzeptieren; das heißt den Dämonen von Auschwitz Widerstand zu leisten, und zwar in der einzig noch denkbaren Weise, nämlich der absoluten Opposition. Überdies steht mit dieser absoluten Opposition nicht weniger auf dem Spiel als sein Leben und das Leben seiner Kinder und Kindeskinde.“ (4)

Für Fackenheim gehört zu Auschwitz eine Stimme und ein Gebot: «Juden dürfen nicht Hitler noch nachträglich zum Sieger machen». Wer als Jude nach Auschwitz die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk beansprucht, trägt als Zeuge zu seinem Fortbestehen bei, denn das Überleben des Judentums ist eine gefährvolle und heilige Verpflichtung. Anders gesagt, sich nach dem Holocaust als Jude zu identifizieren, bedeutet ein Angebot für die Menschheit: Überleben und Bezeugen sei doch möglich mitten in einem Zeitalter, das am Rande des Ausgelöschtwerdens steht. So schließt Fackenheim zwei Möglichkeiten als Antwort auf den Holocaust aus:

die dem Judentum aufgetragene Identifikation mit den Armen und Verfolgten preiszugeben, und dem jüdischen Schicksal durch eine mißbräuchliche Identifizierung mit dem Universalen entfliehen zu wollen.

Die Option wird eine Sache des Entweder/Oder, der Jude muß sich mit dem jüdischen Volk identifizieren. Das ist nach Auschwitz endgültig geboten.

Fackenheim's Festhalten an der Erfahrung des Holocaust stellt ihn in die Mitte zwischen Wiesel und Rubenstein. Wie Wiesel bleibt er in der Dialektik des Glaubens, aber er bewegt sich über das Nacherzählen hinaus zu der Erkenntnis, daß die jüdische Gegenwart, in all ihrer Verschiedenheit, der Ort ist, an dem sich die Treue bewährt. Ein neues Deutungssystem ist aufgetaucht – wie ein Midrasch, der den Text umrahmt –, in dem Vernichtung und Überleben ein Gegengewicht bekommen. Dieser Interpretationsrahmen wird durch den Holocaust geläutert und muß zur Sprache gebracht werden, damit das Volk nicht durch Zynismus aufgerieben wird und zugrunde geht. Die jüdische Gemeinde der Gegenwart wird so zum Zeugen eines beharrlichen Überlebenswillens, und nur innerhalb einer aktiven Zeugenschaft hat die Erinnerung an die Geschichte des Bösen ihren Ort.

Andererseits weist Fackenheim Rubenstein's Entscheidung für den Säkularismus zurück, denn auch weltliche Juden gehören zur Zeugenschaft für jüdisches Überleben. Das Judentum ist weder zertrennt noch unwiederbringlich zerbrochen: Jüdisches Leben geht weiter in einer veränderten, aber noch dringlicher gewordenen Form. Die von Rubenstein angebotene Entscheidung (im Holocaust eine allgemeinere Erfahrung des 20. Jahrhunderts zu sehen) wird weder abgelehnt noch bejaht. Fackenheim's Motiv ist die Einzigartigkeit jüdischer Erfahrung in Tod und Leben ("in slaughter and survival"). (5)

Auf bedeutsame Weise nimmt Irving Greenberg die bisher beschriebene Interpretation des jüdischen Holocaust auf und geht über sie hinaus. Als Rabbiner und Direktor des National Jewish Conference Center in New York begreift er den Holocaust sowohl als Anklage an den Modernismus – wegen seines falschen Universalismus und wegen des Bösen, das während seiner Ägide eingedrungen ist – wie als Kritik der jüdischen und christlichen Religion, denn sie hat zu Ohnmacht und Haß beigetragen. Beide, Modernismus wie Religion, haben die kritische Infragestellung durch den Holocaust im wesentlichen mit Schweigen übergangen. Die Botschaft der Opfer, das Blutbad zu beenden und die Kräfte sozialen und religiösen Lebens wieder zu würdigen, ist auf taube Ohren gestoßen.

Dokumentation und Deutung des Holocaust erlangen dann wesentliche Bedeutung für eine Neuorientierung des Lebens unserer modernen Zeit. Diese Neuorientierung kann jedoch nur dann geschehen, wenn der Bruch akzeptiert und ernstgenommen wird. Während der letzten zwei Jahrhunderte geschah ein Herrschaftswechsel von dem «Herrn der Geschichte und der Offenbarung» zu dem «Herrn der Wissenschaft und des Humanismus», aber die Erfahrung der Vernichtungslager stellt die Frage, ob dieser Herrschaftswechsel einer Loyalität bis zum letzten würdig ist. Das Protokoll der säkularen Kultur rechtfertigt ihren Autoritätsanspruch keineswegs: schließlich bildete sie den Rahmen für die Vorbereitung des Massenmordes. Nach Greenberg erwarten die Opfer vor allem anderen, daß wir „niemals wieder ein Wertesystem zulassen, das einen erneuten Versuch des Völkermordes unterstützen würde“. Die Erfahrung der Vergangenheit und die Möglichkeit der Zukunft fordern auf zum Widerspruch gegenüber einer «Verabsolutierung des Säkularen».

Verweigerung läßt jedoch nicht das Ausweichen in die Sphäre der Religion zu. Nach Auschwitz können wir nur noch von «punktuellen Glauben» sprechen, von Augenblicken, in denen eine Vision von Erlösung gegenwärtig ist, durchsetzt von „den Flammen und dem Rauch der verbrannten Kinder“, angesichts derer der Glaube sich abwesend zeigt. Greenberg beschreibt dieses punktuelle Glauben ("moment faiths") als das Ende einer leichtfertig behaupteten Dichotomie von Atheismus und Theismus und der Verwechslung des Glaubens mit einer Doktrin:

„Es wird klar, daß der Glaube eine ganzheitliche Antwort des Menschen auf das Dasein in Leben und Geschichte darstellt. Ebenso wie das Leben selbst geschieht diese Antwort in einem ständigen Auf und Ab. Der Unterschied zwischen dem Zweifler und dem Gläubigen liegt in der Häufigkeit des Glaubens, nicht in der Sicherheit eines Standpunktes. Die Ablehnung des Ungläubigen durch den Gläubigen ist, genaugenommen, der Versuch, etwas abzulehnen oder zu unterdrücken, was in einem selbst ist. Die Fähigkeit, mit «punktuellen Glauben» zu leben, ist die Fähigkeit, mit dem Pluralismus zu leben, ohne die selbstgefälligen ethnozentrischen Lösungen, die die Religion entstellen oder sie zur Quelle des Hasses gegen andere machen.“(6)

Auschwitz und Jerusalem

Die Dialektik des Glaubens zeigt sich der jüdischen Gegenwartserfahrung in der Errichtung des Staates Israel, die ebenso wie der Holocaust zu einer Erfahrung gewor-

den ist, die die jüdische Existenz prägt. „Das jüdische Volk droht als ganzes entweder im Nihilismus oder in einem Erlösungsbewußtsein zu versinken“, unterstellt Greenberg; Treue bedeutet also in unserer Zeit, die Dialektik von Auschwitz (der Erfahrung des Nichts) und Jerusalem (der Machtergreifung durch die Gemeinschaft der Leidenden) auszuhalten. Nach Greenbergs Verständnis haben die Opfer der Geschichte sich in Treue gegenüber den Toten jedem Ansinnen zu verweigern, sich erneut opfern zu lassen, und dazu gehört, wie er hinzufügt, daß das Andenken an die Leidenden die Gemeinde zwingt, sich ihrerseits zu weigern, jemals selbst Opfer zu schaffen. (7)

In der jüdischen Erfahrung dreht sich das REICH GOTTES („The Other Kingdom“) um die Thematik von Erinnerung, Kritik und Bejahung, wobei alle drei in einer Welt zu suchen sind, die durch einen Bruch gekennzeichnet ist. Komplexität und Verschiedenartigkeit lassen sich innerhalb dieser Themen erkennen, und obwohl Klarheit dringend erforderlich ist, sind die Fragen nicht leicht zu lösen. Das Auftauchen des Staates Israel ist ein Beispiel für diese Schwierigkeit. Aus der Sicht des Holocaust ist die Machtergreifung durch die jüdische Gemeinde ihrem Wesen nach unleugbar eine Form der Treue gegenüber den Toten, aber zugleich bringt Machtergreifung, besonders in der Form eines Staatswesens, die Gemeinde in ein offensichtliches Dilemma: die Sehnsucht nach dem Aufbau des Gemeinschaftslebens wird oft blockiert von dem Bedürfnis nach Sicherheit und materiellem Wohlergehen in einer feindseligen Umwelt. Als mächtiges Gemeinwesen in die Geschichte einzutreten, kann, wie wir zu lernen beginnen, entweder zur Treue oder aber zu Untreue und Mißbrauch gegenüber dem prägenden Ereignis führen, das die Rechtfertigung für seine Existenz darstellt.

Aus einer Situation, in der die völlige Vernichtung drohend bevorstand, ist die jüdische Gemeinde in eine Gegenwart eingetreten, die sowohl Möglichkeiten wie Gefahren birgt. Das prägende Ereignis des Holocaust kann als Legitimation oder als Kritik der Macht dienen. Es wird bestimmend dafür sein, wie das Verlangen nach Treue sich in der konkreten Geschichte auswirkt. Es ist nicht zu viel gesagt: der eingeschlagene Weg wird das letzte Urteil sprechen. Denn wenn das Bemühen um Treue offen ist gegenüber der Zukunft, bleibt es doch belastet durch die Erinnerung an das Leiden.

Der Holocaust des jüdischen Volkes stellt die Christen nicht weniger in Frage. Ob in Nazideutschland, in Polen oder in einem Dutzend weiterer Länder, die Verfolger sind oft als Christen zu identifizieren. Wenn es auch unangemessen ist, eine dieser Bewegungen als authentisch christlich zu etikettieren, – die symbolische Ausformung und das Reservoir des Hasses, der es erlaubte, Juden zu isolieren und schließlich zu vernichten, gehen auf ein Jahrtausend des christlichen Antisemitismus zurück. Und als wäre das noch nicht genug, strebte in der Stunde der Entscheidung die Amtskirche mehr nach Selbsterhaltung als nach der selbstlosen Hingabe, die nötig gewesen wäre, eine blutbefleckte Geschichte zu bereinigen. Nur die Tatsache, daß es Christen gab, die ihr Leben aufs Spiel setzten, um Untergetauchte zu retten, ermöglicht uns heute wieder die Frage nach der christlichen Existenz.

Unglücklicherweise haben nur wenige Christen die geradezu gespenstische Problematik bedacht, die mit dem Holocaust entstanden ist: Was bedeutet Christsein, wenn christliche Denkvoraussetzungen und Handlungsweisen in den Todeslagern Nazi-

deutschlands zur letzten Auswirkung kamen? Die erste Antwort derer, die sich wirklich mit diesem ungeheuerlichen Bösen konfrontieren ließen, ist die an das jüdische Volk gerichtete Bitte um Vergebung – und die Reue gegenüber dem jüdischen Messias, dessen Botschaft der Liebe in ihrem Wesen verraten wurde. Die nächste Antwort ist der beständige Dialog mit der Erfahrung des Holocaust als eines prägenden Ereignisses auch für die Christen. Die Erkenntnis der Wirklichkeit der Vernichtungslager und der christlichen Komplizenschaft liefert Glauben und Handeln dem Zweifel aus. Nur im Eintreten in das (Noch-)Nicht des REICHES GOTTES kann es heute für Christen einen authentischen Weg geben. Das meint Johannes METZ, wenn er schreibt: „Niemand können wir Christen hinter Auschwitz zurück; über Auschwitz hinauszugehen, ist uns verwehrt. Möglich ist es nur gemeinsam mit den Opfer von Auschwitz.“ (8)

Was ist aber nun mit denen, die von ihrer Herkunft her Juden oder Christen sind, deren Glauben jedoch weggerissen worden ist bei dem Versuch einer Antwort? Ob bewußt oder nicht, hat die Erfahrung von Verschleppung und Tod eine gewaltige Glaubenskrise verursacht, bis zu dem Punkt hin, wo das Reden von Transzendenz vielen bedeutungslos erscheint. Das Ergebnis ist gewöhnlich entweder eine Leidenschaft für die Veränderung der Welt, um Ungerechtigkeit und Folter zu verhüten, oder öfter noch Erstarrung und Passivität, die zu Zynismus und Paralyse führen kann. Trifft es nicht zu, daß gerade, als im REICH DES TODES von jüdischem und christlichem Empfinden nichts zu spüren war, es der humanistischen Tradition genau so erging, die doch die säkularen Hoffnungen des 20. Jahrhunderts trug? Wie schon gesagt, waren es gerade die Fortschritte des modernen Lebens, die zum Bau und zum Werk der Vernichtungslager beitrugen. Ebenso wie Judentum und Christentum wurde die humanistische Tradition in ein prägendes Ereignis eingetauscht, das ihre Interpretation des menschlichen Lebens in Frage stellte. Während einige imstande sind, trotzdem in dem Bezugssystem von Glauben und Menschlichkeit zu verbleiben, können sehr viele Menschen nicht mehr in dieser Dialektik weitermachen und nehmen entweder ihr Geschick passiv hin oder bewirken aktiv, in zynischer Ausübung von Macht, daß andere leiden. Kann für diejenigen, die sich von religiösen Empfindungen getrennt haben, das REICH GOTTES die Wirklichkeit werden, die eine aktive und reflektierte Orientierung in der Welt, in der wir leben, ermöglicht?

Das sind schwierige Fragen, die weiterer Klärung bedürfen. Jüdische Denker entwickeln Mut zu der Fähigkeit, dem Unbekannten in die Augen zu sehen, auch wenn sie in gewissem Sinne nur Finsternis vor sich haben. Wie auch immer ihre Folgerungen lauten, indem sie die Auseinandersetzung mit dem Schrecklichen suchen, streben sie nach Treue gegenüber der Erfahrung des jüdischen Volkes. Im großen und ganzen haben Christen und Humanisten sich nicht mit letzter Aufrichtigkeit der Tatsache dieser entsetzlichen, systematisch betriebenen Vernichtung gestellt und nach der Bedeutung für ihren Glauben und ihr Weltbild gefragt. Für viele ist das Nachdenken über die Erfahrung der Juden quälend, oder sie werfen diese Erfahrung in den Mülleimer der Historie, als ob ein Unternehmen, das 1900 Jahre zu seiner Vorbereitung gebraucht hat und zu seiner schrecklichen Verwirklichung erst vor 50 Jahren gelangte, bereits jetzt archaische Vergangenheit sein könnte.

Schwierigkeiten verschwinden natürlich nicht, indem man in glatten Formulierungen von ihnen redet oder indem man sie mit Schweigen übergeht, sondern sie warten darauf, entdeckt und von neuem interpretiert zu werden. Inzwischen gehen wir einen Pfad der Unwissenheit auf ein unbekanntes Ziel zu, das uns nicht selten wie ein Alptraum vorkommt.

Das Eintauschen in das REICH DES TODES stellt eine Kritik an Theorie und Praxis von Religion und Humanismus des 20. Jahrhunderts dar; es fordert ein neues Nachdenken über unser Woher und Wohin. Einerseits ist der Holocaust ein christliches und ein westliches Erbe, und die Opfer schreien nach Antwort. Und doch trägt andererseits das Judentum dieses Andenken weiter und hat darum die besondere Aufgabe, ihm treu zu sein.

Die untersuchten jüdischen Autoren drücken die Frage nach dieser Treue in festen Begriffen aus: Gedenken, Überleben, Machtübernahme. Und doch erscheint der Preis dafür als zu hoch. Das Entstehen der neo-konservativen Bewegung in Nordamerika, deren ausdrücklich jüdische Komponente deutlich wahrnehmbar ist, und der Einfluß religiöser und säkularer Expansionisten auf die Kräfteverhältnisse in Israel (einschließlich der unvermeidlichen Kollaboration zwischen beiden) beginnen den Horizont zu verdunkeln. Die Unschuld sieht sich konfrontiert mit den an den Rand gedrängten Menschen des nordamerikanischen Kontinents: den Schwarzen, den Latinos, den «Native Americans» (die wir «Indianer» nennen). Die Notwendigkeit der Machtübernahme in Israel gerät in Kritik angesichts der ständig wachsenden Zahl von vertriebenen Palästinensern. Um der Glaubwürdigkeit willen in der Rolle des Opfers bleiben zu wollen, gilt als Eingeständnis von Schwäche; aber vom Opfer nun zum Eroberer zu werden, ist das Rezept für moralischen Selbstmord. Es ist nicht übertrieben zu behaupten, die Werte, die das jüdische Volk entdeckt und sich in einer langen Geschichte des Leidens und Kämpfens zurechtgeschmiedet und angeeignet hat, sind in Gefahr, verschleudert zu werden. Wenn unsere Befreiung uns zu vergessen erlaubt, was Unterdrückung bedeutet, so ist die dialektische Spannung zu dem anderen Pol, der Sklaverei, in Gefahr verlorenzugehen. Die eigene Unterdrückung zu vergessen bedeutet, möglicherweise selber zum Unterdrücker zu werden.

(Der zweite Teil folgt in Heft 1/89)

Anmerkungen:

- 1 Elie Wiesel, *A Jew Today* (New York: Random House, 1978), p.18
- 2 Elie Wiesel, *Dimensions of the Holocaust* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1977), p. 16.
- 3 Vgl. Richard RUBENSTEIN, *After Auschwitz* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966); *The Cunning of History* (New York: Harper, 1975); *The Age of Triage* (Boston: Beacon, 1982).
- 4 Emil FACKENHEIM, *God's Presence in History* (New York: New York University Press, 1970), p. 81.
- 5 Siehe Emil FACKENHEIM, *To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought* (New York: Schocken, 1982).
- 6 Irving GREENBERG, «Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust», in *Auschwitz: Beginning of a New Era?*, ed. Eva Fleischner (New York: KTAV, 1977), p. 27.
- 7 *ibid.*, p. 7-55.
- 8 Johannes Baptist METZ, *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World* (New York: Crossroad, 1981), p. 19.

Berlin 1931 - Spurensicherung

Ulrich Peter

SPALTER AM WERK: Der «Bund Evangelischer Sozialisten» am Ende der Weimarer Republik

(Fortsetzung und Schluß)

Falls gewünscht, stünde noch eine größere Zahl seiner Anti-Eckert-Schrift zur Verfügung. Zielgerichtet werden weitere Personen angesprochen. Pastor Dr. Wagner aus Hamburg, selbst Mitglied des BrSD, berichtet über seine diesbezüglichen Aktivitäten in einem Brief an Direktor Steinweg vom 24. Februar 1931:

Eckerts Auftreten und die Haltung der von ihm geleiteten Zeitschrift «Der religiöse Sozialist» ist sowohl für die Kirche untragbar als auch nach meinem Dafürhalten für den Sozialismus selber verhängnisvoll, weil Eckert weder ein Theologe ist, noch genügende Kenntnisse des Marxismus besitzt und durch seine demagogische Behandlung der ganzen Bewegung der Sache, um die es geht, die eigentliche Tiefe nimmt. Ich habe deshalb schon im vorigen Sommer mit Hermann Schafft und später mit Günter Dehn darüber verhandelt, daß wir alle diejenigen, die von kirchlicher Seite aus an einer ernsthaften Verbindung und Auseinandersetzung zwischen Kirche und Marxismus interessiert sind, einmal zu einer Sondertagung zusammenrufen wollen. Diese Tagung wird voraussichtlich noch in diesem Frühjahr stattfinden. . . . Die für die oben bezeichnete Tagung vorgesehenen Offiziere brauchen eine große Gefolgschaft. . . . Erwähnen möchte ich nur noch, daß ich die ganze Angelegenheit gestern mit einem kleinen Kreise von Pfarrern aus Hamburg und Schleswig-Holstein, u.a. auch mit Konsistorialrat Christiansen besprochen habe und daß bei ihnen allen mein Plan auf stärkste Sympathien stieß. ²¹

Nicht die Entwicklung einer wie auch immer gearteten Programmatik steht hier im Zentrum, es geht darum, den Einfluß Eckerts und der sozialistischen Kräfte zurückzudrängen. Der Kampf um die Köpfe im BrSD ist nicht entscheidend. Dies macht Wagner unmißverständlich deutlich.

Die entscheidende Frage ist nun die, für die ganze Sache einen Kapitalfonds zu schaffen. . . . Es handelt sich hier . . . um die entscheidende Frage unserer evangelischen Volkskirche und ich hoffe, daß es genügend weitsichtige Männer in der Kirche und in der Inneren Mission gibt, die für diesen ernsthaften Versuch von einer tiefbegründeten grundsätzlich kirchenfreundlichen Theologie aus die Verbindung zum marxistisch orientierten Volk herzustellen, Verständnis haben und die entsprechenden Mittel freizumachen. Ohne einige tausend Mark kann natürlich nichts unternommen werden. . . . ²²

Während der Bund der rel. Sozialisten mit seinen zunehmend von der Arbeitslosigkeit betroffenen Mitgliedern kaum noch die nötigsten Aktivitäten bezahlen kann, finanzieren interessierte Kreise der Inneren Mission eine komplette Spalterorganisation. Wem nützt es? Ist hier mit Lenin zu fragen. Da paßt es auch ins Bild, wenn der Antrag auf Finanzierung des Bundes ev. Sozialisten offiziell beim Centralausschuß der Inneren Mission gestellt wird und nicht von Obert selbst. Dies nimmt Konsistorialrat Christiansen selbst in die Hand, und da der Obert-Bund längst zu einem Vorgang der Inneren Mission geworden ist, wird der Antrag auch mit dem offiziellen Kopfbogen des «Landesvereins für Innere Mission in Schleswig-Holstein» gestellt. Christiansen macht deutlich, daß es sich bei Oberts Bund um keine Fehl-Investition handelt. Für den folgenden Auszug trifft das reformatorische Schriftverständnis «Die Schrift interpretiert sich selbst» in vollem Umfang zu.

(Wir, U.P.) teilen dem Centralausschuß mit, daß die Durchführung der organisatorischen Aufgaben des Bundes Evangelischer Sozialisten im laufenden Geschäftsjahr einen Zuschußbetrag von 5.129,43 RM erfordert hat. Wir dürfen, wie besprochen, darauf rechnen, daß uns dieser Betrag von der Hand gehalten wird. . . . Diese Arbeit (ist, U.P.) von einer so massgebenden Bedeutung und treibt in die zersetzende Arbeit des Freidenkertums und der religiösen Sozialisten (Hervorhebungen vom Verf.) einen so starken Keil, daß die bisherigen Erfolge diese Arbeit im vollsten Umfange rechtfertigen. Für die praktische Durchführung der Organisation und Werbung erscheint es uns . . . glücklich, daß der Bund Evangelischer Sozialisten auf dem Wege über unseren Landesverein finanziert und dirigiert wird. . . . Es wird im Central-Ausschuß beurteilt

werden können, von welchen Seiten aus sich hierfür finanzielle Beihilfen erreichen lassen. Unseres Erachtens müßten hierfür aus entsprechenden Fonds des Evangelischen Oberkirchenrates Mittel flüssig gemacht werden. Für das kommende Rechnungsjahr fügen wir den Voranschlag bei, aus welchem . . . zu ersehen (ist, U.P.), daß wir aus Mitteln des Centralausschusses und aus anderen Beihilfsmöglichkeiten insgesamt die Summe von 9.672.- RM erbitten. ²³

Als Anlage ist diesem Schreiben der bürokratisch exakte und akribisch angelegte Haushaltsvoranschlag des Obert-Bundes für den Zeitraum vom 1.4.1931 bis zum 31.3.1932 in Höhe von 13.872 Reichsmark beigefügt. Darunter fallen Gehälter für Obert und eine Schreibhilfe, Straßenbahnkarte, Telefon usw. Die Einnahmen verteilen sich auf die bereits erwähnten 9.672 RM des CA und 4.200 RM von der Stadtmission Altona. Mittlerweile sind die Innere Mission Schleswig-Holstein, die Altonaer Stadtmission, der CA in Berlin und offensichtlich der Ev. Oberkirchenrat, d.h. die Kirche der Altpreußischen Union mit Sitz in Berlin, an Oberts Bund Ev. Sozialisten beteiligt. Eine beeindruckende Bündnisbreite!

Parallel zu dieser konspirativen Arbeit hinter den Kulissen werden flankierende Maßnahmen ergriffen. Obert und seine Freunde lassen sich von der Kirchenpresse covern. So etwa in der «Niederdeutschen Kirchenzeitung»:

In der SPD rumort es. Es hat sich ein Bund evangelischer Sozialisten gebildet, der dafür eintreten will, daß das Evangelium innerhalb der Partei Raum gewinnt und die zugesagte Neutralität in Religionsfragen beachtet wird. ²⁴

Die Hauszeitung der Inneren Mission «Die Rundschau», widmet Obert einen dreispaltigen Artikel. Sein grundsätzliches Ziel ist, „ein geläutertes Christentum mit einem geläuterten Sozialismus“ zu verbinden. . . . Und daß durch Vermittlung eines solchen Bundes die Möglichkeit gegeben ist, christliche Tendenzen . . . an die uns sonst vielfach unzugänglichen sozialistischen Kreise heranzubringen, scheint uns auch wichtig genug. ²⁵

Um seinem wichtigsten programmatischen Ziel, der Zurückdrängung des Freidenker-Einflusses in der SPD näher zukommen, wendet Obert sich an den Parteivorstand und fordert Gleichbehandlung der gläubigen SPD-Mitglieder, blitzt aber bei Severing mit dem Versuch den SPD-PV gegen die Freidenker zu instrumentalisieren ab. ²⁶

Eine Stellungnahme Oberts im SPD-Funktionärsorgan «Das Freie Wort», in dem er die Freidenker für die SPD-Wahlschlappe bei der Reichstagswahl verantwortlich macht, bleibt nicht unwidersprochen und versandt ebenfalls. ²⁷

Bei einem Gespräch mit dem Schleswig-Holsteinischen SPD-Vorsitzenden Verdieck hat er auch kein Glück.

. . . der Parteivorstand in Berlin fordert rücksichtsloses Durchgreifen von ihm in allen freidenkerischen Angelegenheiten, ja man fordere sogar von ihm, eine geordnete Überwachung aller Parteiveranstaltungen und Versammlungen, um freidenkerisches Wesen und deren Arbeit zu verhindern. Unter diesen Umständen könne ich nicht von ihm erwarten, nun auf der anderen Seite von ihm gestützt zu werden. ²⁸

In diesen Zeitraum fällt auch die Veröffentlichung im «Religiösen Sozialist». Was sich hinter den Kulissen an Geheim-Politik tat, blieb den führenden Genossen des BrSD verborgen. ²⁹ Die Arbeit brachte allerdings nicht die gewünschten Ergebnisse.

. . . habe ich anlässlich einer Reise durch Mittel-, Süd- und Westdeutschland eine Reihe von Städten besucht, um bei mir genannten Vertrauenspersonen Verbindung zu suchen, um sie für meine Zwecke zu gewinnen. An einigen Plätzen gelang es mir tatsächlich stark einzubrechen. Leider stellte es sich heraus, daß es vielfach Mitglieder des Bundes religiöser Sozialisten waren, die ihre Mitgliedschaft nicht aufgeben wollen, aber mit der Richtung Eckert nicht einverstanden waren. ³⁰

Es scheint klar gewesen zu sein, daß eine ausschließliche Anti-Freidenker-Organisation kaum Aussicht auf Resonanz im Proletariat besaß. Da sich aber die Stoßrichtung gegen die marxistische Arbeiterbewegung richtete, entsann sich Obert seiner Vorgänger Wichern und Stöcker und begann einen «Sozialismus der Tat». Er entwickelte das Konzept einer gemeinsam von seinem Bund und der Inneren Mission zu gründenden Wohnungsbaugenossenschaft:

Alle Werkstätten würden bestimmt aufgehoben und bei zielsicherer Durchführung an allen größeren Plätzen des Reiches wäre die Kirche in der Lage als Retter aus der Not begrüßt zu werden. Als Nebenerscheinung käme noch hinzu, daß die künftigen Bauten durch kleine Amortisation geringere Mietsätze erforderten und dabei unbestrittenen Besitz der Kirche darstellten, der für die Zukunft als realer Wert bliebe. ³¹

Obert war an die Grenzen seiner Möglichkeiten geraten. Damit korrespondierend verschlechterten sich seine Rahmenbedingungen. Die Richtungskämpfe im BrSD nahmen im Verlauf des Jahres 1931 weiter zu. Ende 1931 verließ Erwin Eckert den Bund, und Obert sah sich um sein Feindbild und die Kristallisationsfigur der antikomunistischen Umtriebe geprellt. Da sich im BrSD mit Lempp, Stürmer u.a. die Gegenrichtung durchsetzte, war Oberts Bund organisatorisch im Ansatz gescheitert. So endete die Episode des Bundes evangelischer Sozialisten als Arbeitszweig der Inneren Mission, allerdings war auch der BrSD nicht mehr der gleiche Verband.

Wie dies von Seiten der Obert nahestehenden Kräfte wahrgenommen wurde, soll am Beispiel des Arbeitersekretärs August Springer aus Ludwigsburg dargestellt werden.

Im von Hans Müller lange Zeit wesentlich gestalteten «Monatsblatt der sozialen Arbeitsgemeinschaft evangelischer Männer und Frauen Thüringens», in dem interessanterweise auch Direktor Steinweg publizierte ³², berichtete er 1930 vom Kongreß des BrSD.

Was diesem Kongreß besonders gefehlt hat, in starkem Maße . . . das waren die Laute echten Frommseins und die reinliche Klärung der verwendeten Begriffe. . . . Es war herb, wenn in dieser Zeit der ungeheuersten Entscheidung der Bolschewismus so verteidigt wurde, während man auf die Kirche ganz stark hineinpeitschte. ³³

Die von ihm bereits 1930 lokalisierten anderen Strömungen, die nicht zum Zuge kamen, wurden 1932 bei der Blumhardt-Woche des BrSD angetroffen.

Es scheint, als sollten nach dem Ausscheiden Pfarrer Eckerts aus dem Bunde der religiösen Sozialisten die feineren und öffentlich politisch weniger hervorgetretenen Strömungen in der Bewegung deutlicher als bisher zu Wort kommen. . . . Bei aller Deutlichkeit und sachlichen Schärfe sind die Auseinandersetzungen in vornehmem Tone geführt worden, selbst über abwesende Gegner fiel kein verletzendes Wort. . . . Das wichtigste der Konferenz stellt die wesentliche Förderung der Distanzierung des religiösen Sozialismus von der Partei dar. ³⁴

1933 verabschiedet sich Springer mit dem Artikel «Der Marxismus auf der Totenbahre» und beweist an dieser Stelle, daß der Weg des Opportunismus im Lager des Klassenfeindes, hier zusätzlich im Faschismus, endet.

Die Organisationen des Marxismus sind erschlagen, und nun wollen wir um eine Volksgemeinschaft ringen, die so geartet ist, daß sich der Geist des Marxismus nicht wieder erhebe aus gängigsten und enttäuschten Herzen. ³⁵

Anmerkungen:

21. Brief von H. Wagner an Steinweg vom 24. Februar 1931, Bestand ADW CA 1911 II, S. 2-4

22. *ibid.* S. 3-4

23. Brief von Christiansen an Centralausschuß vom 10. März 1931, Bestand ADW CA 1911 II

24. «Niederdeutsche Kirchenzeitung», 1. Jg., 2. Januar 1931, Nr. 1, S.23

25. «Die Rundschau»: Mitteilungsblatt der Inneren Mission, Nr. 4, 2. Jg. 1931, S. 68

26. Brief von Severing an Obert vom 17. März 1931, ADW CA 1911 I

27. «Das freie Wort»: Sozialdemokratisches Diskussionsorgan, Berlin, Hefte 1 und 2, 1931

28. Brief von Obert an Steinweg vom 10. April 1931, ADW CA 1911 I, S. 1

29. mdl. Mitteilung Aurel von Jüchen an den Autor

30. «Halbjahresbericht», S. 5

31. «Erläuterungsbericht zum Vertragsentwurf» ADW CA I, S.2

32. «Monatsblatt der Sozialen Arbeitsgemeinschaft evangelischer Männer und Frauen Thüringens», Nr. 12, 1932

33. *ibid.*, Nr. 8/9 von August/September 1930, S. 47 und 49

34. *ibid.*, Nr. 6/7 vom Juni/Juli 1932, S. 34 und 36

35. *ibid.*, Nr. 6/7 vom Juni/Juli 1933, S. 36

AUF ADLERS FITTICHEN SICHER GEFÜHRET . . . ?

Kapitalistische Weltwirtschaftsbeziehungen und abhängige «Entwicklung» am Beispiel Südkoreas

Die Initiative «Kirche von unten» lädt zu einer Fachtagung mit dem obigen Thema nach Bielefeld zum 24.-26. Februar 1989 ein. Tagungskosten DM 55,- bzw. 35,- (schließt einen Reader mit Texten zur Vorbereitung ein).

Haus- und Wegbeschreibung und genauer Tagungsplan von:

Christen für den Sozialismus

-Arbeitskreis Ökonomie-

Reinhard Hauff, Gartenstr. 25, 7400 Tübingen

Tel. 07071/21568

Den Einstieg in die Tagung sollen die Fragen bilden: Was heißt «Internationale Arbeitsteilung»? Wie ist sie entstanden und was bewirkt sie heute? Was will deutsches Kapital in und von der «Dritten Welt»? Welchen Service bieten IWF und Weltbank? Diese globalen Fragen werden vertieft und detailliert dargestellt am «Entwicklungsmodell» Südkorea. Angefragt sind mehrere Referenten, auch aus Südkorea selbst. Verschiedene Medien stehen zur Verfügung, darunter auch Stefan Walds «Hunger-Gala» (Kabarett-Video). Manches soll in kleinen Gruppen selbst erarbeitet werden. Es geht um die Frage: Wie können solche Ausbeutungsverhältnisse in einem Billiglohnland über Jahrzehnte aufrechterhalten werden? Gibt es Perspektiven zu ihrer Überwindung, und was ist unsere Verantwortung dabei?

«Jedermann ist wichtig in den Augen Gottes» Bericht von der Jahrestagung der Religiösen Sozialisten

14. - 16.10.88 in Bad Hersfeld

Die Religiösen Sozialisten sind als Gemeinschaft zusammengewachsen. Diesen Eindruck konnte man auf der letzten Jahrestagung gewinnen. Freudig begrüßten sich etwa 35 Bundesmitglieder und ließen sich von Klaus Spengler, der zusammen mit dem Vorstand für die Organisation verantwortlich war, die Räume des Jugendzentrums am Freauenberg zeigen. Ein Ort, zu dem wir gerne zurückkehren werden, lautete dann später das Urteil.

Die Gesprächsrunde begann abends mit einem Dia-Bericht von Peter Scheibner über unser Solidaritätsprojekt in Nicaragua. „Die Ausstattung der Unterrichtsräume, der Bibliothek, der Aula und des Chemie/Bio-Labors“ im Pädagogischen Institut José Martí „ist mehr als dürftig . . . Eigentlich ist alles viel zu eng für die über 1 300 Menschen, die hier unterrichtet werden.“ Sechs neue Schulräume sollen entstehen. Zusammen mit den Christen für den Sozialismus wollen wir einen Postkartenkalender verkaufen, der das Projekt voranbringt. Das Thema der Jahrestagung versuchte, sich der Aufspaltung der Welt in reiche und arme Nationen zu stellen: «Vom Schuldenberg zur Schuldenombe». Bruno Kern, Referent bei der Missionszentra-

le der Franziskaner, Bonn, hielt einen Vortrag über «Entmythologisierung des Kapitalismus». Er ging aus von der Analyse Max Webers: Es ist „eine herrenlose Sklaverei, in welche der Kapitalismus den Arbeiter oder Pfandbriefschuldner verstrickt“. Karl Marx hatte für seine Analyse den religionswissenschaftlichen Begriff «Fetischismus» benutzt. «Feitu, das Gemachte», nannten portugiesische Seefahrer die in Afrika religiös verehrten Gegenstände. Fetischismus sei ein Grundmotiv bei Karl Marx. Je mehr die Gesellschaft zur Arbeitsteilung überging, desto mehr verlagerte sich die Bedeutung der Ware: Von dem Gebrauchswert für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse hin zum Dingwert der Ware. Im Kapitalismus wird alles zur Ware, die auf Geldwert-Vermehrung zielt. So erklären sich die Widersprüche. Im Nordosten Brasiliens, wo Hunderttausende verhungern, stellt BASF Tonbänder her. Die Befreiungstheologie (Franz Hinkelammert) hat die Fetischismusanalyse neu entdeckt und so die Marxanalyse bereichert. B. Kern erinnerte an die prophetische Spottrede über die Götzen. Sie werden aus dem Material gemacht, mit dem zugleich Bedürfnisse befriedigt werden (Jes. 46). So gewinnt das Werk menschlicher Hände Gewalt über den Produzenten. Neu bedenken sollten wir nach F. Hinkelammert die Theologie des Paulus. Er spricht vom befreiten Leib, der in Solidargemeinschaft mit der Gemein-

de lebt und in Zukunft in eine körperliche Befreiung der Welt eingeordnet werden soll. Die Diskussion kritisierte die Rolle des Internationalen Währungsfonds, dessen Auflagen bei der Kreditvergabe soziale Auswirkungen hatten, Menschenleben «gekostet» haben.

Hans-Jürgen Schülbe, Ökonom aus Bad Hersfeld, sprach über die in Schulden niedergedrückte Dritte Welt. Der Begriff «Unterentwicklung» ist trügerisch. Es waren die Eroberer, die für Unterentwicklung sorgten. Heute herrscht ein Wirtschaftskrieg, der massenhaft Tote fordert, Massenelend hervorruft. Eine Milliarde Menschen leben in absoluter Armut. Der Referent sprach über die Rolle des Dollars als Leitwährung der Weltwirtschaft zum Nutzen der USA und Konzerne und über die unvorstellbare Schuldenlast für arme Länder. Die Diskussion beschäftigte sich mit den bedrückenden Tatsachen unserer Konsumgewohnheiten. „Wir sparen am Pfund Kaffee 20 DM, wenn der Satz der deutschen Sozialhilfe für die Pflücker gelten soll.“ Wo bleibt heute die «absolute Entrüstung» (Kutter)? Einige Zeichen für eine gerechte Weltwirtschaft gibt es: Dritte-Welt-Handel, Partnerschaften von Kirchengemeinden, unterstützende Projekte von Dritte-Welt-Gruppen, die Ökumenische Entwicklungsgenossenschaft (1 Anteilschein kostet 450,- DM; Geld wird zu niedrigen Zinsen verliehen, eine lange Rückzahlungsfrist wird gewährt). Gerade weil Entscheidungen in den Zentren wirtschaftlicher Macht fallen, ist nicht nur der Kampf an den Orten des Elends, sondern gerade hier in Europa, in den USA wichtig.

Juden und Christen gemeinsam für Sozialismus: Erinnerung an Heppenheim 1928

Heppenheim 1928 – das war an dem Ort, an dem Martin Buber lebte, die Pfingsttagung, zu der über 80 Menschen kamen, die sich zum Sozialismus bekannten und für einen glaubwürdigen Weg zu einer Gesellschaft eintreten wollten, in der Gerechtigkeit gilt. Eingeladen hatten unter anderem Emil Fuchs, damals Pfarrer in Eisenach, Carl Mennicke (Berlin), André Philip aus Frankreich, Leonhard Ragaz und unser heute 94-jähriger Genosse August Rathmann aus Kiel. Referenten waren der Holländer Hendrik de Man und Eduard Heimann (über «Die Begründung des Sozialismus») sowie die holländische Schriftstellerin Henriette Roland-Holst und Emil Fuchs (über «Sozialismus und persönliche Lebensgestaltung»). Daß hier Juden und Christen – übrigens ohne Organisation, in einer freien Initiative – gemeinsam einen «Sozialismus aus Glauben» (so der Titel des Berichtbandes, der 1929 im Rotapfel-Verlag Zürich und Leipzig erschien), zu entwickeln versuchten, stellt eine Tatsache dar, die damals schon über einen «jüdisch-christlichen Dialog» einen Schritt weit hinaus war: Es ging nicht um die Beziehung zwischen Juden und Christen, nicht um «Einander-Anschauen» von Juden und Christen, sondern um das «Gemeinsam-in-eine-Richtung-Schauen», um den Auftrag des biblischen Glaubens gegenüber der Welt.

Daß das etwas anderes ist als «jüdisch-christlicher Dialog», weit mehr vielleicht, aber «nach Auschwitz» wieder weit problematischer als 1928, ging den Tagungsteilnehmern vom 26. November 1988 im Buber-

Abends besuchten wir das Buchcafé, ein alternatives Kultur- und Kommunikationszentrum. Es gastierte das Kabarett «Reißbrett» aus Kassel mit Liedern und Texten zur Friedens- und Umweltpolitik.

Am Sonntagmorgen feierten wir Gottesdienst. Das polnische Friedenslied sangen wir, «Du laß dich nicht verhärten» und «Selig seid ihr», sprachen gemeinsam über den Wochenspruch Micha 6,8 und feierten das Mahl nach Kanongebeten von E. Schillebeeckx.

In der Mitgliederversammlung sprach unser Gast Constance L. Benson, Co-Vorsitzende der Religion und Sozialismus-Kommission der Demokratischen Sozialisten der USA, ein längeres Grußwort. Jesse Jackson hat mit seiner Regenbogen-Koalition im Wahlkampf für die armen Leute gesprochen. „Jeder ist wichtig in den Augen Gottes“. Ein Wort, das auch unsern Protest gegen unmenschliche Verhältnisse und den Ruf nach Befreiung aufnehmen kann.

Mit guten Vorsätzen für weitere Aktivitäten gingen wir auseinander. Unsere Zeitschrift «Christ und Sozialist» soll weiter eigenständig arbeiten, aber mit Neue Wege/Schweiz und Cfs-Korrespondenz/BRD kooperieren. Günter Ewald hat für den Bund ein neues Flugblatt erstellt, das in möglichst großer Menge versandt werden soll. Wir brauchen da jede Hand. Und sochieden viele mit den Worten „Auf Wiedersehn im nächsten Jahr!“ Vielleicht in Bad Boll zu einer Tagung über Christoph Blumhardt.

Reinhard Gaede

Haus in Heppenheim nach den Referaten von Christiane Dannemann und Heinz Röhr auf. Das Leonhard Ragaz-Institut Darmstadt hatte zusammen mit dem Evangelischen Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau und dem Internationalen Rat der Christen und Juden zu diesem Treffen 60 Jahre nach Heppenheim 1928 eingeladen.

Die Heppenheimer Tagung von 1928, die heute als großes Ereignis in der Geschichte des religiösen Sozialismus der Weimarer Zeit gilt, brachte allerdings auch große Unterschiedlichkeiten zutage. Das lag nicht an einer christlich-jüdischen Problemstellung (die auf der Tagung 1928 überhaupt keine Rolle spielte). Es lag weithin an der Theorielastigkeit der Beiträge. Ragaz und Buber fanden ihre tiefe Gemeinsamkeit gerade in der Kritik an den Referaten. Gegenüber dem Individualismus eines rigorosen, scheinradikalen «Grundwerte-Sozialismus» wie einer partei- und staatssozialistischen Sozialpolitik der immer nur «kleinen Schritte» stellen sie den genossenschaftlichen Sozialismus heraus. Andererseits war der in der praktischen Politik engagierte «Bund religiöser Sozialisten» außer durch Emil Fuchs kaum vertreten. Erwin Eckert (der nicht Teilnehmer war) schrieb eine scharfe Kritik der Tagung. Daß so gut wie keine Auswirkung auf Politik, Partei oder Kirche zu verzeichnen waren, lag außer an dem akademischen Niveau auch an dem Desinteresse der Kirchen und Parteien. Ganz unberechtigt war der Ruf nach einer Klärung von Ursprung und Ziel eines glaubwürdigen Sozialismus ja nicht.

Die Freundschaft von Buber und Ragaz wurde in Heppenheim, wo sich 1928 beide nach mancher schriftlichen Korrespondenz offensichtlich zum ersten Mal sahen, vertieft begründet. Buber ist 1942 bewegt von dem prophetischen Wort, das Ragaz ihm nach Jerusalem schreibt, die Hakenkreuzfahne werde nie über Zion wehen, und 1945 spricht er zum Tode von Ragaz von einem der größten Freunde, den das jüdische Volk je hatte. Ihrer beider lebendige Einfühlung in die Propheten der hebräischen Bibel, ihre Erkenntnis, daß es dem Juden Jesus um die Malkuth JHWH, das «Reich Gottes», geht, und ihr zuversichtlicher Blick auf ein «Israel», das mehr ist als Judentum und Kirche jetzt, verband sie und gibt dem lebendigen «religiösen» Sozialismus aller Zeiten Grundlage, Orientierung und Hoffnung.

Wenn dabei von «Theokratie» die Rede ist, so kann dieser Begriff nur im Sinne authentischer «Anarchie» verstanden werden: «Gottes Herrschaft» steht dafür, daß kein Mensch des anderen «Herr» oder «Herrscher» sein darf. Und wenn «Mystik» dabei eine Rolle spielt, dann entschieden nicht als «Verschmelzungsmystik», sondern als eine «Mystik der Beziehung», wie sie in Bubers Ich-Du-Relation zur Sprache kommt.

Es ist gut, Martin Buber noch einmal zu hören mit einem Abschnitt gegen Ende seines Hauptwerkes «Pfade in Utopia» (mit einem Nachwort von Abraham Schapira herausgegeben 1985 bei Lambert Schneider, Heidelberg, um weitere Beiträge unter dem Thema «Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung» erweiterte Neuausgabe):

... Die Urhoffnung aller Geschichte gelte auf eine echte, somit durchaus **gemeinschaftshaltige** Gemeinschaft des Menschengeschlechts. Fiktiv, vorgetäuscht, eine planetengroße Lüge wäre eine, die nicht aus wirklichem Gemeinschaftsleben zusammenwohnender oder zusammenwirkender kleiner und größerer Gruppen und aus ihren wechselseitigen Beziehungen sich errichte. Es kommt also alles darauf an, daß die Kollektivität, in deren Hände die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel übergeht, ihre Struktur und ihren Anstalten nach wirkliches Gemeinschaftsleben der mannigfaltigen Gruppen ermögliche und fördere, ja daß diese selber zu den eigentlichen Subjekten des Produktionsprozesses werden; daß also die Menge so gliedert und in ihren Gliedern (den verschiedenartigen «Gemeinden») so mächtig sei, als das gemeinsame Wirtschaften der Menschheit gestattet; daß also das zentralistische Sichvertretenlassen nur so weit reiche, als die neue Ordnung gebieterisch fordert. ... Auch Gemeinschaft darf nicht zum Dogma werden; auch sie soll, wenn sie auftritt, nicht einem Begriff, sondern einer Situation Genüge tun. ...

Um dieses seines Lebenssinnes willen muß dem Gemeinschaftsgedanken alle Sentimentalität, alle Übersteigerung und Schwärmerei ferngehalten werden. Gemeinschaft ist nie Stimmung, und auch wo sie Gefühl ist, ist sie stets das Gefühl einer **Verfassung**. ... Mit den neuen Gemeinden – man mag sie auch die neuen Genossenschaften nennen – meine ich die Subjekte des gewandelten Wirtschaftens, die Kollektive, in deren Hände die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel übergehen soll.

Und abschließend ein Wort Bubers aus der Diskussion 1928 in Heppenheim:

Ich bekenne mich als revolutionärer Sozialist. Aber ich glaube nicht an die automatische Fruchtbarkeit der gewaltsamen Revolution; die größte Sorge ist die um das, was aus der Revolution wird. ... Revolutionen können das Grab der Hoffnung werden.

Erhard Griese

INHALTSVERZEICHNIS

Erika Wichelhaus: **Aufbruch und Weg – Heinz Kremers zum Gedenken** 1

KARL MARX UND WIR

Heinz Kremers/Thomas Kremers-Sper: **Karl Marx – Einflüsse eines atheistischen Philosophen auf die christliche Theologie** 4
Dorothee Sölle: **Christentum und Postmarxismus** 18

TRADITION UND ERNEUERUNG: DAS JÜDISCHE ERBE

Ernst Ludwig Ehrlich: **Judentum und Sozialismus** 29
Marc H. Ellis: **Ansätze einer jüdischen Befreiungstheologie (1. Teil)** 34

Spurensicherung

Ulrich Peter: **Spalter am Werk: Der «Bund evangelischer Sozialisten» am Ende der Weimarer Republik (Fortsetzung und Schluß)** 43

TAGUNGSBERICHTE

Jeder ist wertvoll in Gottes Augen: Jahrestagung des Bundes des Religiösen Sozialisten in Bad Hersfeld (R.Gaede) 46
Juden und Christen gemeinsam für den Sozialismus: Erinnerung an Heppenheim 1928 (E.G.) 47

Mitarbeiter dieses Heftes:

Erika Wichelhaus, Poststr. 19, 4000 Düsseldorf
Thomas Kremers-Sper, Prinzenstr. 37, 4100 Duisburg
Dorothee Sölle, Roosens Weg 7, 2000 Hamburg 52
Ernst L. Ehrlich, Hirzenstr. 10, CH-4125 Riehen
Marc H. Ellis, Maryknoll, NY 10545, New York (USA)
Reinhard Gaede, Laerer Str. 297, 4900 Herford

CHRIST UND SOZIALIST wird herausgegeben vom Vorstand des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V.: Erhard Griese (Düsseldorf), Udo Fleige (Tübingen), Günter Ewald (Böschung) und Dorothee Schäfer (Eßlingen).

Bezugspreis z.Zt. jährlich DM 20,- (inkl. Versandkosten). Erscheinungsweise vierteljährlich.

«Christ und Sozialist» kooperiert mit «Neue Wege», Zürich.

Zahlungen an den Bund der Religiösen Sozialisten,
Postgiro Dortmund 1 893 89-464 (BLZ 440 100 46)

Die Innenseiten wurden gedruckt auf ORIGINAL UMWELTSCHUTZPAPIER - hergestellt aus 100% Altpapier ohne Bleichung oder Färbung - spart Energie und Rohstoffe.

Ein aktiver Beitrag zur Umweltentlastung und zum sorgfältigen Umgang mit unseren Gütern!

Redaktion: Reinhard Gaede (Herford), Erhard Griese (verantwortlich/Düsseldorf), Klaus Kreppe (Bielefeld).

Redaktionsadresse und Versand: Erhard Griese, Lore-Agnes-Weg 15, 4000 Düsseldorf 13

Abonnement und Retours: B.R.S.D., Postfach 2521, 7400 Tübingen.

Kündigungen werden zum Jahresende wirksam.

Satz und Druck: Knotenpunkt e.V., 5449 Buch/Hunsrück

Abonnement und Retour:

B.R.S.D.

Postfach 2521

7400 Tübingen

Postvertriebsstück

Gebühr bezahlt

F 9460 F

Was wollen die Religiösen Sozialisten ?

Die Bibel der Juden und der Christen spricht von dem Gott, der aus Unterdrückung und Ausbeutung befreit, der Unrecht anprangert und Gerechtigkeit will, der „die Mächtigen vom Thron stößt und die Erniedrigten aufrichtet“. Jesus von Nazareth hat das »Reich Gottes« für diese Erde verkündet.

Darum treten die Frauen und Männer im Bund der Religiösen Sozialisten für eine Gesellschaft ein, in der alle Menschen gerechte und gleiche Lebensbedingungen antreffen. Wir tun das als Teil der ökumenischen Christenheit, verbunden mit dem Erbe der Arbeiterbewegung und solidarisch mit den Befreiungsbewegungen Lateinamerikas und Schwarzafrikas.

Das bedeutet theologische Kritik des Kapitalismus, besonders des Privateigentums an den Produktionsmitteln und des unmenschlichen kapitalistischen Verdrängungswettbewerbs, dessen Folgen sich in der Verweigerung des Rechtes auf Arbeit wie in der Bedrohung der Schöpfung zeigen.

Dazu gehört eine ständig lebendig weiterzuentwickelnde sozialistische Geschichts- und Gesellschaftsanalyse.

Zur Geschichte: Am Anfang der religiös-sozialistischen Bewegung stehen Christoph Blumhardt und Leonhard Ragaz. Blumhardt trat 1899 an die Seite streikender Arbeiter und verlor sein Pfarramt, als er der SPD beitrug. Ragaz gründete 1906 die noch heute erscheinende Zeitschrift »Neue Wege«. Er gab 1921 seine Professur auf und widmete sich der Arbeiterbildung.

In der Weimarer Zeit setzten sich Religiöse Sozialisten gegen Reaktion (Fürstenentschädigung) und Militarismus (Panzerkreuzerbau) ein. Wortführer des 1926 gegründeten »Bundes der religiösen Sozialisten« und Schriftleiter des »Sonntagsblattes des arbeitenden Volkes« war Erwin Eckert, bis er 1931 amtsenthooben wurde und der KPD beitrug.

Der 1933 verbotene Bund wurde 1976 von einer Gruppe wiederbelebt, die aus der Studentenbewegung kam. So wurde auch der Anschluß an den Internationalen Bund religiöser Sozialisten wiedergefunden, dessen stärkster Zweig die schwedische »Bruderschaftsbewegung« ist. Auf seiner ersten Tagung außerhalb Europas, 1986 in Managua, wurde mit den »Christianos en la Revolucion« Nicaraguas die partnerschaftliche Assoziierung beider Bewegungen beschlossen.

**Es gibt solange keine Freiheit,
wie es die Freiheit gibt, andere auszubeuten.**