

Die Frage nach dem neuen Menschen in theologischer und marxistischer Anthropologie*

von

ULRICH DUCHROW

Die Frage nach dem neuen Menschen entspringt in den Fundamenten der abendländischen Philosophie- und Theologiegeschichte, genau gesagt: in der Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit platonischer Anthropologie in der Gestalt ihrer jüdisch-hellenistischen Auslegung. Auch Marx und der Marxismus stehen in direkten und indirekten Beziehungen zu diesen Traditionen. Darum ist es unerlässlich, den Grundsinne der Frage zu erörtern, ehe man die neuzeitlichen und gegenwärtigen Probleme im richtigen Koordinatensystem verstehen kann. Ich behandle deshalb vor dem Marxismus in einem ersten Teil das Verhältnis der paulinischen zur antiken Anthropologie.

I. Der neue Mensch als der zum Tun des Guten befreite vernünftige Mensch bei Paulus¹

Paulus spricht in Kap. 7 des Römerbriefs vom Menschen, in welchem Vernunft – auch innerer Mensch genannt –, Wille und Begierden miteinander im Widerstreit liegen. Der so in sich zerstrittene Mensch ist unfähig, das Gute praktisch zu vollbringen, obwohl er es einsieht und will.

V. 15–25:

„Denn was ich vollbringe, erkenne ich nicht; denn nicht, was ich will, das führe ich aus, sondern was ich hasse, das tue ich. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, so

* Vortrag vor der Marxismus-Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft am 24. 9. 1969.

¹ Zur Entfaltung der im folgenden vorgetragenen Überlegungen vgl. meine Schrift *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1970, Klett, S. 59 ff.

stimme ich dem Gesetz bei (und erkenne an), daß es gut ist. Nun aber vollbringe nicht mehr ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt. Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, nichts Gutes wohnt. Denn das Wollen ist zwar bei mir vorhanden, das Vollbringen des Guten aber nicht. Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das führe ich aus. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, so vollbringe nicht mehr ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt. Ich finde also für mich, der ich das Gute tun will, das Gesetz gültig, daß das Böse bei mir vorhanden ist. Denn nach dem inneren Menschen habe ich Lust an dem Gesetz Gottes; ich sehe aber ein andres Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetz meiner Vernunft (Nus) widerstreitet und mich zum Gefangenen des Gesetzes der Sünde macht, das in meinen Gliedern ist. Also diene ich nun selbst mit meiner Vernunft (Nus) dem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde. Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes? Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn.“

Hinter diesen Sätzen steht indirekt das Gleichnis vom inneren Menschen, mit dem Platon das Ergebnis seiner *Politeia* am Schluß des VIII. Buches zusammenfaßt (588 b 10 ff.). Platon spricht hier davon, daß in der äußeren Menschengestalt ein Dreifaches enthalten ist. Ein vielfältiges Tierhaftes mit vielen Köpfen zahmer und wilder Tiere, ein Löwenhaftes und ein Menschliches. Dieses letztere nennt er $\delta \epsilon \nu \tau \omicron \varsigma \alpha \nu \theta \rho \omega \pi \omicron \varsigma$, den inneren Menschen (589 a 7 f.). Das Gleichnis besagt, daß im menschlichen Körper eine Seele wirkt, in der sich Begehrungsvermögen ($\epsilon \pi \iota \theta \upsilon \mu \eta \tau \iota \kappa \omicron \nu$), etwas Mutiges, Kriegerisches, später Wille genannt ($\theta \upsilon \mu \omicron \epsilon \iota \delta \acute{\epsilon} \varsigma$), und das Denkvermögen ($\lambda \omicron \gamma \iota \sigma \tau \iota \kappa \omicron \nu$) als das eigentlich Menschliche, ja Göttliche (589 d 1; e 4) unterscheiden lassen. Betrachtet man den Ort, den das Gleichnis im Aufbau der *Politeia* einnimmt, so wird seine fundamentale Bedeutung sichtbar. Am Schluß von Buch IX wird mit seiner Hilfe nämlich die in Buch II gestellte Hauptfrage des ganzen Werkes abschließend beantwortet, ob es dem Menschen zuträglicher sei, Unrecht zu tun – wie die Sophisten behaupten – oder aber Gerechtigkeit zu üben – wie es die Gesetze der Polis voraussetzen und wie es Platon aus dem Wesen des Menschen, des politischen Zusammenlebens, ja des ganzen Kosmos nachzuweisen unternimmt, um die Krise der griechischen Polis zu überwinden. In diesem Gleichnis ist also nicht mehr und nicht weniger als die gesamte platonische Philosophie versammelt. Diese hier voll zu entwickeln, ist unmöglich. Ich beschränke mich auf den wichtigsten Hintergrund aus der *Politeia*.

Gerechtigkeit, so wird zunächst am größeren und darum deutlicheren Modell der Polis exemplifiziert, herrscht, wenn jeder nur Eines, nämlich das seiner Naturanlage ($\phi \upsilon \varsigma$) Angemessene, und nicht vielerlei tut

(433 a 5 ff.). Platon hatte vorher (427 e 10 ff.) drei Gruppen oder Stände von Menschen unterschieden und sie mit den drei „Kardinaltugenden“ Weisheit (σοφία), Tapferkeit (ἀνδρεία) und Besonnenheit (σωφροσύνη) parallelisiert. Dazu war er genötigt, weil er nachweisen mußte, daß die von ihm (369–427) entworfene Struktur der Polis gut sei (427 e 6 f.). Die Bestheit zeigt sich aber, wie gesagt, für Platon in der Arete. Weise nennt er besonders die Herrscher oder Wächter. Sie sind die rechten Herrscher, weil sie mit der Idee des Guten auch das Beste für das Ganze der Polis kennen. Tapfer sind die Krieger, als Gehilfen der herrschenden Wächter. Besonnen nennt er die Polis im ganzen, wenn die Menschen des dritten Standes, d. h. die um der elementaren Bedürfnisse willen mit Geld beschäftigten Gewerbetreibenden, aber auch die einfach nach Lust und Unlust reagierenden Unfreien sich gutwillig beherrschen lassen, und die Herrschenden so herrschen, daß sich die Beherrschten beherrschen lassen. So ist Besonnenheit eine Art Harmonie. Über all diesen ἀρεταί steht die Gerechtigkeit; denn sie ermöglicht jene anderen überhaupt und gibt ihnen Bestand (σωτηρία, 433 b 7 ff.). Wenn nämlich die einzelnen „Stände“ nicht das Ihre tun und sich statt dessen gegeneinander auflehnen, trägt aus diesem Aufbruch das Ganze und jeder Teil des Ganzen Schaden davon.

Diese Bestimmung der Gerechtigkeit muß sich nun am einzelnen Menschen bewähren (434 e 3 ff.). Dazu bedarf es des Aufweises verschiedener „Teile“ im Innern des Menschen; denn nur in einer gegliederten Ganzheit kann die gefundene Definition der Gerechtigkeit stimmen. Platon weist deshalb nach, daß sich in der Seele des einzelnen ebenfalls das führende Denkvermögen (λογιστικόν oder φιλομαθές) findet, das Gefolgschaft leistende kriegerische Vermögen (Mut, Wille, θυμοειδές) und schließlich das Begehrungsvermögen, auch das geldliebende (weil Lust bereitende) genannt (ἐπιθυμητικόν oder φιλοχρήματον), welches von den beiden höheren überwacht werden muß. Da aber allen diesen Seelenfunktionen dieselben Aretai – Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit – zukommen wie den Ständen der Polis, muß auch die Gerechtigkeit die gleiche Bestimmung haben wie dort. Das heißt, gerecht ist der Mensch, in dem jeder Seelenteil das Seine tut. Diese Gerechtigkeit aber ermöglicht die anderen ἀρεταί und schafft so der Seele eine Einheit und Stärke, die der Gesundheit des Körpers analog ist (444 c 5). Als „Ordnung und Proportion einer Pluralität von Teilen“ und damit „als Prinzip der Ganzheit ist sie die Einheit in der Vielheit“ und so die seinsbegründende Arete der Seele selbst. Damit ist die Schlußantwort

des Dialogs schon vorweggenommen: Wenn die Gerechtigkeit die Bedingung des gesunden, kräftigen Seins der Polis und der Seele ist, müssen diese in solchem Zustand auch glücklich sein. Umgekehrt zerstört die Ungerechtigkeit durch inneren Zwist und Krankheit das Glück ihrer Träger.

Das entfaltet Platon nun aber noch an verschiedenen Verfassungsformen (πολιτεῖαι) der Polis und der Seele. Die Gerechtigkeit hat nur eine Verfassungsform. Es ist die Herrschaftsordnung unter den Philosophenkönigen (Buch V–VII). Es handelt sich aber hier nicht um eine Zukunftsutopie oder die Beschreibung einer vorhandenen Verfassung, sondern um den Aufweis der seinsstiftenden Struktur jeder Verfassung. Soweit sich eine Verfassung an dieses Modell der wahren und besten Verfassung annähert, ist sie, hat sie Bestand (592). Je mehr sich eine konkrete Verfassung von ihm entfernt, verfällt sie, nimmt sie an Sein, Kraft, Gesundheit, Bestheit, Wahrheit und damit Eudaimonie ab. Kantisch gesprochen, handelt es sich bei diesem Modell um eine *regulative* Idee. Der einen Verfassung des besten ideellen Gefüges (ἐν εἶδος τῆς ἀρετῆς) stehen unzählige das Beste verfehlende gegenüber (ἄπειρα τῆς κακίας). Von ihnen greift Platon vier prototypisch heraus und schildert ihre Auswirkungen in Polis und Seele (Buch VIII–IX):

1. die Timokratie, in der das θυμοειδές in Form des kriegerischen Ehrgeizes herrscht; 2. die Oligarchie, in der die Gier (ἐπιθυμία) nach Geld herrschen will und nur noch der Geiz die niederen Begierden unter der Herrschaft der edleren hält; 3. die Demokratie, in der unter dem Titel der Freiheit das Streben nach Reichtum unbegrenzt ist, dadurch die entbehrlichen über die unentbehrlichen Triebe siegen und jeder Genuß als gleich wertvoll gilt; 4. die Tyrannis, die ungerechteste und darum aber auch die unglücklichste Form; denn hier herrschen nun die entbehrlichen *Triebe* unter Führung des Tyrannen Eros und *versklaven ihren Träger*, so daß er nicht mehr tun kann, was er vielleicht vernünftigerweise will. Zusammenfassend steht also der die Einheit verwirklichenden Harmonie, Freundschaft (φιλία), Ordnung (κόσμος, τάξις) und Einklang (συμφωνία) der gerechten Verfassungsform zunehmender innerer Zwist (στάσις) und daraus folgende Krankheit und Schwäche gegenüber. Weitere Beweise dafür, daß der königlich Herrschende der Glücklichste, der versklavte Tyrann der Unglücklichste ist, führt Platon so: wenn es drei Arten von Lust (ἡδονή) entsprechend den drei Seelenvermögen gibt, so hat sicher der wahrheitsliebende Philosoph die größte Erfahrung und Erkenntnis aller dieser Arten von Lust. Darüber hinaus

ist aber nur die Erkenntnis wahre Lust, da sich alle anderen Strebungen über ihre Lust täuschen können. Erst auf dem Grund der Wahrheits-erkenntnis können auch alle anderen Lüste angemessen integriert werden (586/587).

Alle hiermit erreichten Beweisführungen werden schließlich im Gleichnis vom Menschen im Menschen zusammengefaßt. Die These, Unrecht tun sei vorteilhaft für den Menschen, hieße in diesem Bilde (588 e 3 ff.), es sei vorteilhaft, das vielgestaltige Tier (das Triebhafte) und das Löwenartige (das Muthafte) großzuziehen und zu kräftigen, den Menschen (das Vernunfthafte) aber kraftlos werden und ziehen zu lassen, wohin die anderen wollen. Das würde aber bedeuten, der Mensch im Menschen solle seine naturgemäße Aufgabe, alle Seelenteile miteinander auszusöhnen und gegenseitig zu befreunden, aufgeben und zusehen, wie sich Begehrungsvermögen und Wille einander anfallen und im Kampf zerstören.

„Wer dagegen Gerechtes für vorteilhaft erklärt, behauptet damit zugleich, daß es notwendig sei, so zu handeln und im Dialog zu denken, daß der innere Mensch des Menschen möglichst stark wird und wie ein Landmann für das vielköpfige Tier sorgt – und zwar so, daß er die zahmen (Tiere = Triebe) züchtet und veredelt, die wilden aber am Wachstum hindert. Dabei wird er sich die Natur des Löwen (d. i. den mutigen Willen) zum Mitkämpfer machen und für die Gemeinschaft aller (Seelenteile) sorgen, indem er die beiden (tierhaften Teile) untereinander und mit sich selbst befreundet, und so der Pfleger sein.“ (589 a 6 ff.)

Es ist im Blick auf den paulinischen Text Rö 7 wichtig zu sehen, welche Konsequenzen dieses Ergebnis für die Art hat, wie die ursprünglichen Gegner der platonischen These von solcher Erkenntnis überzeugt werden sollen. Das ständig schon im vorangegangenen Dialog verwandte Stichwort für die Umstimmung ist *πειθεσθαι*, überzeugen, und zwar „mit Güte“ (*πρᾶως*; 589 c 6). Denn – an dieser bedeutsamen Stelle wird der berühmte sokratische Satz zitiert –: „niemand tut freiwillig das Unrechte (Falsche)“. Es beruht nämlich auf einer nachweisbaren Täuschung zu meinen, Ungerechtigkeit, also das Schlechte zu tun, sei vorteilhaft. Das hieße, daß das Gebändigte unter die zerstörerische Sklaverei des Wilden geriete, das heißt, Wille (Mut) und Vernunft unfrei würden. Dagegen läßt sich überzeugend deutlich machen (590 c 8 bis 591 a 2), daß das Sklavesein unter dem Besten (d. h. dem inneren Menschen) nicht Schaden, sondern Nutzen bringt. Denn dieses Beste vermittelt das Vernünftige (*φρόνημον*), das heißt aber göttliche Proportion, Einheit in die Seele und macht sie so nicht nur mit sich selbst

(vgl. 589 b 4 f.), sondern nach Möglichkeit mit allen anderen Menschen unter Herrschaft dieses zuträglichen Guten eins und befreundet.

Hier ist die Grundlegung der platonischen Erkenntnis zusammengefaßt, daß die Vernunft mit der Erkenntnis der seinstiftenden, wahren und guten Einheit nicht nur die Seele, sondern auch die Seelen untereinander eint, in der später vorherrschenden Terminologie gesprochen: Frieden stiftet und Frieden erhält.

Das dem platonischen Gleichnis vom inneren Menschen zugrunde liegende Relationsgefüge der drei Seelenbewegungen (Vernunft, muthafter Wille, Affekte), auf dessen eigene religionsgeschichtliche Wurzeln ich hier nicht eingehen kann, hat die künftige abendländische Anthropologie grundlegend bestimmt. Für das Verständnis von Paulus ist es wichtig, daß stoische Philosophen das Gleichnis von Platon übernehmen, neu interpretieren und in dieser Form dann an hellenistische Juden in der Art Philons von Alexandrien weitergeben. Das Charakteristikum der Abänderung ist, daß einerseits der Dualismus zwischen Vernunft und Affekten verstärkt wird, andererseits im Gegensatz zu Platon angenommen wird, es sei möglich, die Vernunft wirklich von den leibbezogenen Affekten zu lösen. Der erste Aspekt führt dazu, daß in der Seele nicht mehr alle Strebungen in sich befreundet werden, sondern die Leidenschaften gewaltsam unterdrückt oder gar „ausgerottet“ werden sollen (was übrigens entsprechende Konsequenzen im Miteinander der verschiedenen Bürgergruppen im Gemeinwesen haben kann). Der zweite Gesichtspunkt führt zur Annahme, es könne wirkliche „Weise“ geben, während Platon nur Weisheitsliebende kennt. Auch seine Philosophenkönige können sich als Sterbliche nie ganz aus der Affektgebundenheit lösen. Die Vernunft kann nur immer „soweit wie möglich“ (ὡς δυνατόν) in den somatischen Bezügen regieren.

Wie steht nun *Paulus* zu diesen Traditionen? Er knüpft in Rö 7 offenbar an die platonisch-hellenistisch-jüdische Beschreibung der tyrannischen Seelen- und Polisverfassung an, in der die Begierden herrschen und damit Vernunft und Willen unfrei machen, so daß das Tun des Guten verhindert wird. Worin liegt das Besondere der paulinischen Position? Zur Beantwortung dieser Frage muß man den Kontext der gelesenen Verse im Römerbrief beachten. Sie stehen im Zusammenhang der Auseinandersetzung um das Gesetz Gottes, das mit dem Guten (ἀγαθόν) identifiziert wird. Philon oder ein ähnliches Judentum, gegen das Paulus hier polemisiert, hatte im Anschluß an stoische Vorbilder die Meinung vertreten, Gott fordere nichts Schweres, sondern Leichtes,

man müsse dem Gesetz, dem Guten nur zustimmen (Philon, *De specialibus legibus* I, 299–302). Paulus dagegen hält zwar fest – und genau dazu sind die Verse 7–25 geschrieben –, daß Gottes Wille auf das Gute, das für die Welt Heilvolle zielt. Aber er sieht in dem, was die Philosophen als Gefangenschaft des Menschen unter die täuschenden Begierden als verfehlte Seelenverfassung beschreiben, etwas Tieferes, Unentrinnbareres am Werk: das, was er mit dem gleichen griechischen Wort wie Verfehlung, nämlich ἀμαρτία ausdrückt, das wir mit dem Wort Sünde zu übersetzen gewohnt sind. Angesichts dieses grundsätzlichen Beherrschtheins, das im einzelnen noch analysiert werden muß, sieht er, daß das Gesetz, die Erkenntnis des Guten, als reine Forderung nur tiefer in das fehlgeleitete Begehren hineinführt (Rö 7, 7–12).

Diesen Sachverhalt beschreibt Paulus in Anlehnung an apokalyptische Vorbilder als den Unheilszusammenhang der gesamten alten Menschheit, der Adamsmenschheit (Rö 1, 18–3, 20; Rö 5, 12 ff.). Die sogenannte Apokalyptik ist eine Mischung aus den verschiedensten alttestamentlichen und auch außerisraelitischen, zumal iranischen Traditionen, die unter dem Druck der Religionsverfolgung unter Antiochos Epiphanes IV. ca. 167 v. Chr. entstand. Nach der Erfahrung dieser Traditionen hielt der Verlauf der bisherigen Geschichte dem Gericht Gottes so wenig stand, daß man überzeugt war, dieser werde die ganze Weltzeit als alten Äon beenden und einen neuen Gesamtlebenszusammenhang schaffen. Paulus nun verkündet, daß diese neue Schöpfung Gottes mit den Ereignissen um Jesus Christus begonnen habe und sich in den vom Christusgeist erfaßten Menschen – wenn auch noch zeichenhaft und erst in einer von Gott bestimmten Zukunft vollendet – ausbreite. Aus der Fülle der hiermit verbundenen Vorstellungen können uns jetzt nur die Konsequenzen für die Anthropologie beschäftigen.

Zunächst muß man genau bestimmen, worauf sich das Bewußtsein des totalen Scheiterns und der entsprechenden Erneuerung eigentlich bezieht. Bedeutet es, daß der Mensch, der nicht zur neuen Christumenschheit gehört, überhaupt keine Verwirklichung des Guten vollbringen kann? Das ist offenbar nicht gemeint; denn Paulus kennt die griechische Anschauung vom ungeschriebenen, in die Herzen eingeschriebenen Gesetz, wonach einzelne gute Werke durchaus von allen Menschen, auch von Heiden vollbracht werden (Rö 2, 12). Ebenso ist er der Meinung, daß im politischen Gemeinwesen – um der Selbsterhaltung der Gesellschaft willen – gute Werke gefördert und böse Werke geahndet werden (Rö 13, 3–5). In Rö 7 geht es ihm um einen anderen

Aspekt, nämlich um die Totalität, um die Einheit des Menschen, der Menschheit angesichts der Forderung des Guten. In dieser Perspektive gibt er sich nicht zufrieden mit der platonischen Auskunft, man müsse das Gute „soweit wie möglich“ verwirklichen, aber auch nicht mit der angeblichen Welt- und Leibdistanz einiger stoischer Weiser oder der Behauptung eines leicht erfüllbaren Gesetzes. Beim Nachdenken über die Frage, wieso das Volk Israel und die einzelnen immer wieder an Jahwes Willen im Ganzen scheiterten, kamen schon Jeremia und Hiesekiel zu der Anschauung, daß das menschliche Personenzentrum gestört sein müsse. Entsprechend erhofften sie von Gottes neuem Heilshandeln ein „neues Herz“ für den Menschen, ein bewegliches Herz, das auf die an es ergehenden Aufrufe zum Guten flexibel reagiert. Diese Perspektive wählt auch Paulus: wenn jemand sich einläßt auf den Maßstab des Gesetzes, des Guten, so muß er es ganz tun (Gal 5, 3). Denn Gott will das volle Gute für seine Schöpfung. In Rö 7 handelt es sich also um den Menschen, sofern sein Tun als Ganzheit an Gottes Gesetz, dem für Welt und Mensch Guten, gemessen wird. Die Pointe liegt aber gerade darin, an diesem Scheitern zu zeigen, daß der Mensch seine Ganzheit und die Ganzheit des Guten überhaupt nicht auf dem Wege der Taten gewinnt, sondern daß er umgekehrt seine Befreiung zum Tun des Guten aus der Annahme von Taten Gottes, also aus ihm nicht verfügbaren Vorgaben empfängt. Wie ist das inhaltlich zu verstehen?

Gott ist bei Paulus erfahren und verkündigt als der, „der das Nicht-seiende ruft, daß es sei“ (Rö 4, 17), das heißt, als souveräner, welt-unabhängiger Schöpfer, nicht dagegen als Prinzip einer sich selbst bewegenden und reproduzierenden Natur wie in der griechischen Philosophie. Der Mensch versucht sich seiner Kreatürlichkeit, die aus seinem Verhältnis zu jenem schöpferischen Gott resultiert, auf zweierlei Weise zu entziehen. Einmal, indem er die Welt für das letztlich Begründende und Gegründete ansieht. Gerade durch diese Verwechslung von Schöpfer und Schöpfung, so sagt Paulus Rö 1, 18 ff., verfällt er aber seinen Begierden. Denn er sucht nun seine Selbstbegründung in der Welt und bei den anderen Menschen, kommt aber dadurch selbst nicht zum Ziel und mißbraucht überdies die anderen Geschöpfe. In dieser von Begierden beherrschten Situation versucht der Mensch aber zweitens – und hier hat Paulus besonders den Gesetzesjuden im Auge –, das in Christus sichtbar gewordene Angebot Gottes auszuschlagen, ohne eigene Leistung aus der Vorgabe und Vergebung als erneuertes Geschöpf zu leben. In dieser Hinsicht sucht der Mensch also seine Selbstverwirk-

lichung nicht außer sich in der Welt, sondern durch sich selbst. Aber so verstrickt er sich nur mehr in die ihn täuschenden Begierden, weil er in allen Aufgaben kurzsichtig auch oder ausschließlich sein Selbst sucht.

Wer umgekehrt mit Christus sein Selbst preisgibt und so Gottes Schöpfermacht und seine eigene Kreatürlichkeit akzeptiert – das nennt Paulus „Glauben“ –, der wird frei von sich, von den Begierden der Selbstbegründung und frei für das Tun des für die Mitmenschen und die gesamte Welt Guten; frei für das Gute, dem auch die Vernunft zustimmen muß. Die Leidenschaften zur Selbstbegründung verwandeln sich so in die Mit-Leidenschaften für den Nächsten. So entsteht die neue, freie Menschheit aus dem Geist der Liebe. Hierbei ist es grundlegend, daß ein Mensch dieser neuen Christussozietät sich vor der endzeitlichen Vollendung nie als Vollkommener weiß. An ihm ist noch nicht das neue Leben Christi sichtbar, sondern nur der Tod, das Sterben, der Schmerz, die Leiden. Das Leben mag schon an anderen Menschen sichtbar werden, für die man leidet (2 Ko 4, 12), aber das eigene Leben ist Hoffnung, gewisse Hoffnung freilich durch den Vorauszug Jesu (Rö 6, 4 ff.). Der Nachfolger Christi bleibt ein Seufzender mit aller leidenden Kreatur (Rö 8), weil er gerade durch die Behauptung der Vollendung aus eigener Macht sich und die Mitwelt pervertieren würde². Paulus behauptet, daß Freiheit nicht mit dem inneren Menschen, der Vernunft, gegeben ist, sondern daß sie zunächst als unlösbare Aufgabe begegnet, dagegen nur verwirklicht werden kann aufgrund der Annahme von Vorgaben Gottes. Der neue Mensch ist also der (zunächst anfangsweise) auf der Basis des Sich-Verdankens befreite Mensch.

Die beginnende Befreiung zum Tun des Vernünftigen in der Welt, die eine Folge aus dem Sich-selbst-Empfangen vor Gott ist, beschreibt Paulus vor allem in den Kapiteln 12–13 des Römerbriefs. Diese sind ein Aufruf an die Christen, in der eschatologischen Spannung zwischen Geschenk und Vollendung die Erneuerung oder die Befreiung der Vernunft bis in die leiblichen Bezüge des alltäglichen Lebens vordringen zu lassen – in das Verhalten der Christen untereinander und zu allen Menschen, wobei Frieden und Versöhnung gemäß dem an Christus sichtbar

² Zur Bedeutung des Leidens für die Menschlichkeit des Menschen vgl. H. E. Tödt, Das christliche Verständnis vom Menschen im gegenwärtigen sozialen Umbruch, in: ZEE 12, 1968, S. 333 ff.; G. Picht, Mut zur Utopie, Stuttgart 1969, S. 151 f.; K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke (MEW), Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin 1968, S. 540.

gewordenen Verhalten Gottes im Zentrum stehen. Paulus schreibt Röm 12, 1-21

„So rufe ich euch nun auf, Brüder, aufgrund der Erbarmungen Gottes, eure Leiber bereitzustellen zum lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer – das sei euer vernünftiger Gottesdienst. Und nehmt nicht die Gestalt dieses (erg. des alten) Aons an, sondern laßt euch verwandeln durch die Erneuerung eurer Vernunft, damit ihr prüft, was der Wille Gottes sei: das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene.“

Wichtig ist daran, daß nach Paulus im Weltbezug der Christen das wahrhaft Vernünftige verwirklicht werden soll. So faßt er auch seine gesamten Aufrufe in Röm 13, 8-10, zusammen in der Behauptung, daß die Liebe des Gesetzes, also des Guten, des Agathon Erfüllung ist. So kann er an anderen Stellen zum Tun des allgemein als gut usw. Anerkannten aufrufen (Phil 4, 8: „Im übrigen, ihr Brüder, allem, was wahr, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was angenehm ist, wenn es irgendeine Arete und wenn es irgendein Lob(würdiges) gibt, dem denket nach.“). Auch übernimmt er vielfach ethisches Gut der griechischen Antike und sonstigen Umwelt und faßt das alles in dem Satz zusammen: „Alles aber prüfet, das Gute behaltet“ (1 Thess 5, 21). Das Medium der kritischen Prüfung ist die befreite Vernunft oder, anders ausgedrückt, die das Gute sehende, wollende und vollbringende Liebe.

Im Blick auf die spätere Entwicklung können hier nur einige Probleme genannt werden. Paulus macht entsprechend der Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi und der beschränkten Stellung der Christen im öffentlichen Gemeinwesen nur eine einzige ausführliche Bemerkung über die Realisierung dieser vernünftigen Liebe in den politischen Strukturen, nämlich in Röm 13, 1-7, stellt diesen Abschnitt aber immerhin unter den allgemeinen Satz, daß man jedem gegenüber in Liebe Schuldigkeiten erfüllen soll³. Als Beispiel nennt er an jener berühmt-berüchtigten Stelle nur den bewußten Einsatz für die Gerechtigkeit im Gemeinwesen und ehrliches Verhalten in Steuerfragen. Das Problem, wie die vernünftige Liebe sich in den gesellschaftlich-politischen Strukturen manifestiert, ist von der Christenheit mit zunehmender öffentlicher Verantwortung laufend weiter bedacht – manchmal freilich beschämend falsch gelöst oder aber verdrängt worden. Diese kritische Einsicht ist methodisch konstitutiv wichtig für ein Gespräch zwischen Christen und Marxisten. Denn es geht nicht an, bei der eigenen Seite nur die gute Absicht zu werten, bei der Gegenseite aber die Unzulänglichkeiten der Praxis gegen

³ Vgl. zu diesem Text die ausführlichen Analysen in Christenheit und Weltverantwortung, aaO, S. 137 ff.

den Ansatz im Ganzen auszuspielen. Vielmehr muß in beiden Fällen gefragt werden, wie Verkehren in der Praxis sich zum Ansatz in der Theorie verhalten. Von daher läßt sich eine Entwicklung in der Kirchengeschichte klar als Perversion des christlichen Grundansatzes erkennen, nämlich die, die darauf zielt, im dogmatischen Bewußtsein der Wahrheit *de facto* die partikulären Gruppeninteressen einer kirchlichen Hierarchie und einer damit kollaborierenden gesellschaftlichen Herrschaftsclique durchzusetzen, wie es nicht nur im Mittelalter, sondern immer wieder bis heute zu beobachten ist. Denn konstitutiv für den christlichen Ansatz ist es, das kurzsichtige Eigeninteresse im Dienst an den Nächsten zurückzustellen und ständig der eigenen Fehlbarkeit und Angewiesenheit auf Erneuerung bewußt zu sein.

Etwas komplizierter liegt das Problem der angeblich schwachen politischen Bezogenheit des christlichen Glaubens. Hier haben zeitgeschichtliche Besonderheiten der neutestamentlichen und spätantiken Umwelt später, zum Beispiel im Mönchtum oder in gewissen Schichten des Bürgertums im 19. Jahrhundert, zu weltflüchtigen Tendenzen geführt. Eine genaue hermeneutische Analyse, besonders der Verkündigung Jesu und Pauli, zeigt aber m. E., daß die Christen theologisch im Recht waren, die in einem intensiven Gottesverhältnis gerade ein intensives Verhältnis zur Welt begründet sahen. Eine gewisse Schlüsselstellung in dieser Frage nimmt Luther ein, der – anknüpfend an das Mittelalter, aber dessen „klerikalistische“ Tendenzen vermeidend – alle gesellschaftlichen Berufe und politischen Institutionen vom gegenseitigen menschlichen Dienst her interpretiert und entsprechend bestehende oder neu entstehende kritisch prüft oder entwickeln hilft⁴. Im Blick auf die Marxismus-Diskussion ist zum Beispiel interessant, daß er von dieser Position aus den entstehenden Monopolkapitalismus als schädlich für das Gemeinwohl scharf kritisiert und Maßnahmen zu einer öffentlichen Wirtschaftssteuerung erwägt (Von Kaufshandlung und Wucher). Darüber hinaus scheint mir evident, daß es gerade dieses Feld der menschlichen Durchdringung der gesellschaftlich-politischen Institutionen ist, in welchem die Christenheit vom Marxismus – jedenfalls in der Problemstellung – vor allem lernen kann und muß.

Weiter soll noch kurz darauf hingewiesen werden, daß in der Kirchengeschichte das Verhältnis der Feindesliebe nach der Bergpredigt und die Anwendung von Gewalt in politischen Institutionen von dem

⁴ Vgl. *Christenheit und Weltverantwortung*, aaO, S. 435 ff.

Zusammenhang zwischen Vernunft und Liebe her zum Problem wird. Ich komme später darauf zurück.

Bis hierhin kann man das Gesagte folgendermaßen zusammenfassen. Die Erfahrung des Widerstreits zwischen Erkennen, Wollen und Vollbringen, die übrigens zuerst wahrscheinlich von den antiken Tragikern ausgesprochen wurde, wird von den Griechen, Juden und Paulus verschieden verarbeitet. Platon erwartet von einer Anzahl von Menschen eine „soweit wie mögliche“ Herauslösung des inneren Menschen, des Nus, aus den kurzfristigen Interessen der leibbezogenen Begierden und eine „soweit wie mögliche“ Befreundung der eigenen Affekte und der affektgebundenen Menge mit dem so erkannten Guten.

Philon erwartet mit der Stoa eine totale Loslösung der Weisen von den Affekten und der Menge, und zwar durch Zustimmung und Befolgen des Gesetzes – bei ihm als Juden hilft immerhin Gott dem Tüchtigen.

Paulus sieht den Grund der Gefangenschaft der Vernunft unter die Begierden im verkehrten Gottesverhältnis. Weltstanz ist nur möglich aufgrund der Beziehung zum weltunabhängigen Gott – auch Platons Gott ist, obwohl jenseits „des Seins“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), die Einheit des bestehenden Kosmos. Aber dieser weltunabhängige Gott fordert nicht Leistung zur Selbstbegründung des Menschen, sondern er gibt und vergibt den Menschen. Gerade so werden sie frei zum Tun des für die Mitwelt Guten, werden sie neue Menschen mit befreiter Vernunft. Paulus sieht also die Menschen in einer Doppelrelation mit gegensätzlicher Struktur stehen. Einerseits sind sie mit dem Universum in ihrer Existenz als Ganze angewiesen auf Vorgaben. Andererseits sind sie zur Tätigkeit aufgerufen und befreit gegenüber der bedürftigen Mitkreatur. Wie sehr Gott in dieser Beziehung Werke, Verwirklichung durch den Menschen will, dokumentiert Paulus, indem er neben dem Gericht über das Selbst, über die Person der Menschen auch ein Gericht nach den Werken kennt – das, was wir heute unter gänzlich veränderten neuzeitlichen Bedingungen Weltverantwortung nennen. Obwohl Paulus auch bestimmte dualistische popularphilosophische Anschauungen rezipiert, konkurrieren also bei ihm Gottesverhältnis und Weltverhältnis nicht wie in manchen spätantiken und mittelalterlichen Konzeptionen, in denen die Zuwendung zu Gott Abwendung von der Welt bedeutet, sondern beide gehören komplementär zueinander: das Sichselbstempfangen befreit die erneuerte Vernunft zur Verwirklichung des Guten in der Welt – ein Aspekt, der besonders bei Luther ausgeweitet wird zur

umfassenden Vorstellung der Mitarbeiterschaft des Menschen mit Gott bei der Gestaltung der Schöpfung. Hierauf ist später zurückzukommen.

II. Schafft der Mensch durch Aufhebung des Privateigentums oder überhaupt durch Aktion die neue Menschheit?

Es ist unmöglich, hier alle verschlungenen Wege aufzudecken, welche die geschilderten antiken und paulinischen Entwürfe bis hin zu Marx durchgemacht haben. Zwei Linien wären vor allem nachzuzeichnen.

Zunächst die Geschichte des Problems des freien und unfreien Willens im Verhältnis zur Vernunft. Hier wäre vor allem bei Augustin, der mittelalterlichen und reformatorischen Theologie einzusetzen und deren direkte und indirekte Einwirkungen auf Kant und den deutschen Idealismus zu untersuchen, die gerade an dieser Stelle die Fundamente der griechischen Ontologie überholen. Wie stark Marx sowohl direkt mit den Griechen als auch mit der nachchristlichen abendländischen Philosophie zusammenhängt, ist durch seine Dissertation über die nachklassische griechische Philosophie einerseits und seine Abhängigkeit vor allem von Hegel und Fichte andererseits wohl bekannt. Die andere Linie betrifft die Eschatologie und Geschichtsphilosophie. An die Stelle der relativen Selbstregulierung der Polis durch den inneren Menschen, die Vernunft, in einem kreisenden Kosmos tritt bei Paulus die Hoffnung und anfangsweise Verwirklichung einer qualitativ neuen, aus Empfangen zur vernünftigen Praxis des Guten befreiten Menschheit in einer in Zusammenhang damit und als Folge davon erneuerten Gesamtwelt. Diese eschatologische Perspektive wird seit Joachim von Fiore im späten Mittelalter zunehmend zu einem Selbstverwirklichungsprogramm der Menschheit säkularisiert⁵. Die Emanzipation, die ursprünglich konstitutiv mit schöpferischem Handeln Gottes und Empfangen auf Seite des Menschen in dessen einer Dimension verknüpft war, wird dadurch zu einem durch die Menschen als Gattungssubjekt herzustellenden Ziel, wobei freilich dieses Gattungssubjekt von Hegel, Fichte, Marx u. a. jeweils anders interpretiert wird. (Etwas anders sieht diese Frage Kant, der die Endlichkeit der menschlichen Vernunft fest-

⁵ Vgl. W. Kamlah, Apokalypsen und Geschichtsphilosophie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore, Historische Studien, 285, Berlin 1935, S. 117.

hält, indem er den grundsätzlich postulativen Charakter des freien Reiches der Tugend aufweist.)

Auf folgendem Wege möchte ich nun prüfen, wieweit Marxens Programm der Emanzipation der an die Entfremdung verfallenden Menschheit tragfähig ist und welche veränderte Situation sich möglicherweise durch neue geschichtliche Erfahrungen und philosophische Erkenntnisse ergibt. Ich gehe aus von Augustins drei Dimensionen, in denen er die Gefangenschaft der alten und die Befreiung der neuen Menschheit entfaltet, will mich dann aber vorwiegend auf die erste der drei beziehen, obwohl alle in unlösbarer Verflechtung zu sehen sind. Augustin stellt gegenüber: 1. *superbia* (d. i. falsche, weil hochmütige Selbsteinschätzung) und *humilitas* (realistische Selbsteinschätzung aus dem Bewußtsein der eigenen Endlichkeit, Fehlbarkeit und Angewiesenheit heraus); 2. *curiositas* (Neugierwissen) und *sapientia* (Weisheit); 3. *cupido* oder *concupiscentia* (Sucht nach Gütern) und *caritas* (Liebe).

Bei Marx spielt zweifellos die 3. Ebene, die der elementaren Bedürfnisse, die man durch Güter oder andere Menschen, vor allem das andere Geschlecht, befriedigen kann, die Hauptrolle. Er beschreibt sie unter dem großen Problemkomplex der gesellschaftlichen Arbeit. Hier wären alle Fragen zu behandeln, die mit der entfremdeten Arbeit zusammenhängen. Marx erhofft die Aufhebung dieser Entfremdung, die er mit der Aufhebung des Privateigentums und der Aufhebung der damit identischen Arbeitsteilung in konstitutiven Zusammenhang bringt, vor allem durch zweierlei: a) durch unerträglichen Druck der Eigentumslosigkeit der Masse der Menschheit, b) durch eine solche Steigerung der gesellschaftlichen Produktivkräfte, daß der elementare Mangel beseitigt wird, da sonst auch bei Aufhebung des Privateigentums „die ganze alte Scheiße“ von vorn begänne⁶. Diese Fragen sind so relativ oft behandelt⁷ und auch viel zu weitläufig, als daß ich sie jetzt wieder ausbreiten müßte oder könnte. Ich setze einfach einmal voraus, daß in Marxens Thesen ein rationaler, verifizierbarer Kern steckt, ohne jetzt die Argumente dafür und dagegen im einzelnen abzuwägen. Die Steigerung der Produktivkräfte zur Beseitigung des elementaren Mangels in der Menschheit und die Reduzierung der materiellen Arbeit zur Stillung dieses Mangels auf einen Grenzwert sind zweifellos keine Utopie im land-

⁶ K. Marx, Deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1962, S. 35.

⁷ Vgl. vor allem H. Popitz, Der entfremdete Mensch, Frankfurt 1968*, und J. Schwerdtfeger, Die Arbeitsbegriffe in der industriellen Gesellschaft als soziologisches Problem, Diss., Berlin 1966, S. 51 ff.

läufigen Sinn des Wortes mehr. – Was freilich die Aufhebung der Arbeitsteilung und damit des Reiches der Notwendigkeit betrifft, so hat bereits der späte Marx seine vortechischen Visionen eines Naturzustandes angesichts der wissenschaftlich-technischen Form der gesteigerten Produktivkräfte zu revidieren begonnen⁸. Die Kritik der an dieser Stelle unrealistischen Annahmen des jungen Marx wird heute nicht nur von Nicht-Marxisten⁹, sondern ebenso von vor allem osteuropäischen Kommunisten vorgenommen¹⁰.

Ausklammern will ich ebenfalls das Problem des *Gegensatzes von Neugierwissen und Weisheitswissen*. Dieses Problem ist durch die Macht der neuzeitlich-wissenschaftlichen Methode bei weitem brisanter und komplexer geworden, als es noch Augustin überhaupt ahnen konnte. Immerhin will ich auch hier kurz anmerken, daß J. Habermas auf die heimliche Tendenz des Marxschen Wissenschaftsbegriffs zum Positivismus hingewiesen hat. Er wirft Marx vor, daß er „die Differenz zwischen strikter Erfahrungswissenschaft und Kritik ... verschleiert“ hat¹¹, und sagt: „Marx hat diese Idee der Wissenschaft vom Menschen nicht entfaltet, er hat sie durch Gleichsetzung der Kritik mit Naturwissenschaft sogar desavouiert. Der materialistische Szientismus bestätigt nur noch einmal, was der absolute Idealismus bereits vollzogen hatte: die Aufhebung der Erkenntnistheorie zugunsten einer von ihren Fesseln gelösten Universalwissenschaft, hier freilich nicht des absoluten Wissens, sondern eines wissenschaftlichen Materialismus. Comte brauchte mit seiner positivistischen Forderung nach einer Naturwissenschaft des Sozialen Marx, jedenfalls die Intention, der Marx gefolgt zu sein glaubte, bloß beim Wort zu nehmen. Der Positivismus hat der Erkenntnistheorie, deren philosophische Selbstaufhebung Hegel und Marx, darin eines Sinnes, betrieben haben, den Rücken gekehrt – um den Preis des Rückfalls hinter die Reflexionsstufe der kantischen Kritik.“¹² In diesem von Habermas angedeuteten Fragenbereich müßte weiter geprüft werden, wie Marx den Gesamthorizont und damit die Wahrheit seines Praxiswissens bestimmen kann. Wie wird er der Tatsache gerecht, daß das

⁸ Vgl. Das Kapital, Bd. III (MEW), S. 828.

⁹ Vgl. Popitz, aaO, S. 142 ff.

¹⁰ A. Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum (vgl. dazu F.-M. Marquardt, Marxismus im Gespräch, in: Pastoraltheologie 58, 1969, S. 47); M. Djilas, Die unvollkommene Gesellschaft, S. 61 ff.

¹¹ Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968, S. 85.

¹² Ebd., S. 86 f.

Universum als Universum prinzipiell nicht zum Gegenstand eines Experiments gemacht, also nicht instrumental objektiviert werden kann? – Alles dies sind Probleme, die im Blick auf platte materialistische Ausformungen des Marxismus, etwa im Stalinismus, weltgeschichtliche Relevanz haben.

Ich will mich aber hier, wie gesagt, auf das *erste Gegensatzpaar superbia–humilitas* in seiner gesellschaftlichen und theologischen Bedeutung konzentrieren. Die Frage lautet zunächst: sieht Marx überhaupt eine Dimension, die neben der Arbeit für das Wesen des Menschen konstitutiv wäre? In der gerade eben zitierten Schrift „Erkenntnis und Interesse“ wirft Habermas an dieser Stelle Marx eine zweideutige und aporetische Gedankenführung vor (S. 57 ff.).

Zunächst stimmt er aufgrund der von der Transzendentalphilosophie Kants und der Evolutionstheorie Darwins gezogenen Grenzen Marx zu, wenn dieser Fichtes Tathandlung des absoluten Ich auf die kontingente, an Natur- und Geschichtsvoraussetzungen gebundene Menschengattung einschränkt¹³. Dadurch haftet „der transzendente Rahmen, der mit dem Funktionskreis gesetzt ist und Synthesis (erg. durch gesellschaftliche Arbeit) ermöglicht, ... an der artspezifischen körperlichen Organisation des Menschen als solcher“ (S. 57). Die Natur bringt deshalb nach Marx in dem Moment den Menschen im Unterschied zur Natur hervor, in dem ein Lebewesen seine Lebensmittel selbst produziert und sich auf diese Weise selbst produziert¹⁴. Habermas bemängelt aber, daß Marx nicht sagt, „wie wir die Geschichte als Fortsetzung der Naturgeschichte begreifen können“ (S. 57). Damit erweist sich die philosophische Grundlage dieses Materialismus als ungenügend, um eine vorbehaltlose phänomenologische Selbstreflexion der Erkenntnis zu etablieren und so der positivistischen Verkümmierung der Erkenntnistheorie vorzubeugen“ (S. 58). Habermas sieht den Grund dafür, „immanent betrachtet in der *Reduktion des Selbsterzeugungsaktes der Menschengattung* auf Arbeit. Die Marxsche Gesellschaftstheorie nimmt in ihren Ansatz neben den Produktivkräften, in denen sich das instrumentale Handeln sedimentiert, auch den institutionellen Rahmen auf, die Produktionsverhältnisse; sie unterschlägt an Praxis nicht den Zusammenhang symbolisch vermittelter Interaktion und die Rolle kultureller Überlieferung, aus denen Herrschaft und Ideologie allein zu begreifen sind. *Aber* in das philosophische Bezugssystem geht diese Seite der Praxis nicht ein... So entsteht im Werke von Marx ein eigentümliches Mißverhältnis zwischen der Forschungspraxis und dem eingeschränkten philosophischen Selbstverständnis. In seinen inhaltlichen Analysen begreift Marx die Gattungsgeschichte unter Kategorien der materiellen Tätigkeit *und* der kritischen Aufhebung von Ideologien, des instrumentalen Handelns *und* der umwälzenden Praxis, der Arbeit *und* der Reflexion in einem; aber Marx interpretiert, was er tut, in dem beschränkteren Konzept einer Selbstkonstitution der Gattung allein durch Arbeit.“ (S. 58 f.)

¹³ „Synthesis im materialistischen Verstande ist eine auf die Sphäre der Weltgeschichte relativierte Tathandlung.“ (ebd., S. 56)

¹⁴ Vgl. Deutsche Ideologie, aaO, S. 21; dazu Habermas, aaO, S. 57.

Nun muß man allerdings eine Einschränkung an Habermas' These vornehmen, wie mir scheint. Grundsätzlich hat Marx durchaus zwischen Arbeit und Interaktion kategorial unterschieden, insofern er nämlich gesellschaftliche Produktion und Verkehrs-, also Kommunikationsverhältnisse der Individuen voneinander abhebt. In der „Deutschen Ideologie“ erklärt er diese sogar zur Voraussetzung der materiellen Produktion¹⁵. Er bestimmt auch durchaus diesen Bereich von der Symbol- oder Umgangssprache und nicht von einer instrumentalischen Zeichensprache her¹⁶. Ebenso kennzeichnet für ihn den Kommunismus neben der universellen Produktionskraft auch der universelle, „weltgeschichtliche“ Verkehr¹⁷. Freilich – und auf diese Weise bekommt Habermas mit seiner Kritik doch letztlich recht – sieht Marx die Form dieses Verkehrs doch wieder einseitig von der Produktion her bestimmt¹⁸. Entsprechend verwendet er keine Gedanken darauf, wie dieser Bereich der universellen zwischenmenschlichen Kommunikation in sich konstruiert und also im Zusammenhang der Emanzipation gesichert werden könne.

Habermas will im Gegensatz dazu neben der *Selbsterzeugung durch produktive Tätigkeit* als konstitutive zweite Dimension die *Bildung durch kritisch-revolutionäre Tätigkeit* in den Begriff der Synthesis aufnehmen¹⁹. Das einzige Modell, das er für eine solche Synthese findet, ist Hegels Dialektik der Sittlichkeit, wie sie in den theologischen Jugendschriften, in politischen Schriften der Frankfurter Zeit und in der Jenerser Philosophie des Geistes dargestellt ist. Hegel entfaltet sie am Beispiel der Strafe, die den trifft, der eine sittliche Totalität zerstört. Wenn also eine Herrschaft Repression über das objektiv nötige Maß hinaus ausübt, trifft sie die Revolution der unterdrückten Klassen als rächendes Schicksal. Zentral wichtig ist nun aber folgende Überlegung von Habermas. Der Drang jeder neuen Klasse, eine ungerechte Herrschaft zu etablieren, beruht in erster Linie auf dem Zwang der externen Natur in Gestalt des ökonomischen Mangels, wie auch Marx weiß. Aber selbst wenn der Fluch der notwendigen Arbeit technologisch gebrochen ist, kommt die Dialektik der Sittlichkeit nicht automatisch zur Ruhe. Allerdings nimmt der Anreiz, durch den sie hinfort in Gang gehalten wird, eine neue Qualität an: „sie rührt nicht mehr vom Mangel her, sondern allein von der masochistischen Befriedigung einer Herrschaft, welche

¹⁵ AaO, S. 21.

¹⁶ AaO, S. 30.

¹⁷ AaO, S. 35; vgl. zum Ganzen aaO, S. 70 f. u. ö.

¹⁸ AaO, S. 21 f.

¹⁹ Vgl. aaO, S. 77 ff.

eine objektiv mögliche Zählung des Kampfes ums Dasein blockiert und eine zwanglose Interaktion, auf der Grundlage herrschaftsfreier Kommunikation, vorenthält. Diese dann nur noch um ihrer selbst willen reproduzierte Herrschaft verhindert die Änderung des Aggregatzustandes der Naturgeschichte, den Übertritt in eine von der Dialektik der Sittlichkeit freigelassene Geschichte, die sich auf der Basis einer von menschlicher Arbeit entlasteten Produktion im Medium des Dialogs fortbewegen könnte.“ (S. 80 f.) Erst in der Liebe als Versöhnung kommt nach Hegel die Zwangslosigkeit des dialogischen „Sich-Erkennen-im-Anderen“ zum Ziel – als Ergebnis der dialektischen Bewegung (S. 81).

Die hier von Habermas durchgeführte Analyse spiegelt genau den Erfahrungs- und Reflexionsstand des nachstalinistischen Marxismus, vor allem in *Osteuropa*. Zwar hatte gerade der junge Marx die ökonomische Perspektive des Privateigentums und seiner Aufhebung in den größeren Horizont allseitiger menschlicher Verwirklichung gestellt²⁰. Aber die ausschließliche Konzentration auf jene Perspektive als Hebel zur Änderung des ganzen Menschengeschlechts und dessen Verhältnisses zur Natur und sich selbst machte doch die marxistische Theorie naiv gegenüber dem Problem der Aufhebung der Entfremdung²¹. Alles, was außer der Aufhebung des Privateigentums noch zur Umwandlung in den neuen Menschen gehören mag, wird unscharf in den Vorgang der Revolution selbst hineinprojiziert, ohne die genauen Bedingungen dieser Veränderung noch zu analysieren – so bei Marx²², so bei Che Guevara²³ u. a. Im Rücken dieser Naivität erscheint dann das Problem

²⁰ Vgl. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, aaO, S. 539 f., zum „totalen Menschen“.

²¹ „Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. sind nur *besondere* Weisen der Produktion und fallen unter ihr allgemeines Gesetz. Die positive Aufhebung des *Privateigentums* als die Aneignung des *menschlichen* Lebens ist *daher die positive* Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein *menschliches*, d. h. *gesellschaftliches* Dasein.“

²² „... daß sowohl zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer *Revolution* vor sich gehen kann; daß also die Revolution nicht nur nötig ist, weil die herrschende Klasse auf keine andere Weise gestürzt werden kann, sondern auch, weil die stürzende Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen, um zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden“ (Deutsche Ideologie, S. 70).

²³ Vgl. I. Sotelo, Der historische Ort des Marxismus in Lateinamerika, in: *Marxismusstudien* VI, S. 111 f.

der Herrschaft und Ideologie in der beängstigenden Form des Stalinismus. So sagt z. B. R. Havemann: „Auch das bisherige Fehlen einer marxistischen Anthropologie ist in nicht geringem Maß mitverantwortlich für die tragische Fehlentwicklung zum Stalinismus.“²⁴ Ähnlich Adam Schaff. Dessen Position faßt F.-M. Marquardt folgendermaßen zusammen²⁵: „Die Marxsche Erkenntnis, daß ökonomische Entfremdung im Kapitalismus Grund aller Entfremdung sei, besagt (nach Schaff) logisch noch nicht, daß es im Sozialismus keine Entfremdung mehr gebe. Die Wirklichkeit beweist – gegen einige utopische Reste im Denken von Marx –, daß Entfremdung der Arbeit, des Staates, der Nation, der Rasse, in gewisser Weise auch noch der Familie, weiterbesteht.“ F.-M. Marquardt verweist weiter auf die Bedingungen des wissenschaftlich-technischen Zeitalters mit Zentralisierung, Bürokratie usw. Der Kommunismus wird auf diese Weise nicht mehr als idealer Endzustand aufgefaßt, sondern als Weg zu möglichst weitgehender Beherrschung der unaufhebbaren Machtverhältnisse und als dauernder Kampf um ihre Durchsichtigkeit. Eine Fülle analoger Stimmen ließe sich inzwischen besonders aus der Tschechoslowakei beibringen.

Die radikalste innermarxistische Selbstkritik hat freilich Milovan Djilas aus Jugoslawien vorgenommen. Seine Erfahrung, daß mit der Einführung des sozialistischen Eigentums der Mensch noch nicht automatisch zum neuen Gattungswesen umgewandelt wird, beruht auf der intimen Kenntnis der neuen Klasse der kommunistischen Machthaber – und auf seiner eigenen realistischen Selbsteinschätzung. Schon in seinem Buch „Die neue Klasse“, das ihm schwere Gefängnisstrafen einbrachte, nannte er Entfremdungserscheinungen und harte Gegensätze in den kommunistischen Gesellschaften beim Namen. Im Zentrum seiner Menschenschilderung steht der über die wirtschaftliche Raffgier hinausgehende Macht- und Herrschaftswille, der trotz sozialistischen Eigentums und z. T. gerade wegen der unter dessen Bedingungen blühenden Bürokratie Unrecht und Korruption hervortreibt. Darüber hinaus soll schon der Titel, erst recht aber der Inhalt seines neuen Buches „Die unvollkommene Gesellschaft“ eine Absage an jede Vollkommenheitsideologie, so auch die der klassenlosen Gesellschaft sein (zum Machtwillen vgl. bes. S. 166 ff.; 213 ff.; 221; 232 u. ö.). Denn damit rechtfertigen die Machthaber in den kommunistischen Ländern nur ihre

²⁴ E. Kellner (Hrsg.), *Christentum und Marxismus – heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft*, Wien/Frankfurt/Zürich 1966, S. 241; dazu F.-M. Marquardt, aaO, S. 46.

²⁵ AaO, S. 47.

eigene privilegierte Stellung und die Fortdauer ihrer Diktatur (S. 14). „Die Tyrannei beginnt mit letzten Wahrheiten über die Gesellschaft und den Menschen“ (S. 143), was er nicht zuletzt auch einigen Vertretern der Neuen Linken im Westen vorhält (S. 220). Soweit das Ideal der vollkommen aufgehobenen Entfremdung damit verbunden ist, hält er auch die humanistischen Reformversuche des kommunistischen Systems – etwa über die Renaissance des jungen Marx – für den Traum marxistischer Professoren (S. 60). Er sieht nur einen Weg aus dem Teufelskreis: die Preisgabe der Herrschaft des Marxismus als Ideologie in die freie Kommunikation und Konkurrenzsituation des Dialogs (S. 64) und die demokratische Kontrolle der Herrschaft auch in einer sozialistischen Gesellschaft (S. 233 ff.). Dabei hält er für die bereits jetzt kommunistischen Länder an der sozialistischen Basis fest, distanziert sich also ausdrücklich von der Sozialdemokratie (S. 234 f.). Diese Seite seiner Ausführungen scheint mir übrigens etwas zu wenig ausgearbeitet zu sein. So scheint er eine relativ problemlose Entwicklung der westlichen Verhältnisse anzunehmen, während er die besonderen Entwicklungsmöglichkeiten des sozialistischen Systems radikal in Zweifel zieht. Dadurch könnte sein Buch leicht als Feigenblatt westlicher Stagnation und ungerechter Strukturen mißbraucht werden.

Zusammengefaßt könnte man bei allen neueren Strömungen von einer „Enteschatologisierung“ des Marxismus²⁶ und dessen Konzeption vom neuen Menschen und der neuen Freiheit sprechen. Aus einer zu verwirklichenden Endutopie wird im besten Fall eine regulative oder postulativ bleibende Zielutopie (wie man im Anschluß an Kant formulieren könnte, aber wiederum auch von diesem verschieden, weil sein Ideal zeitlos gefaßt war).

Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesem Ergebnis? (1) Die ethischen Probleme der Menschen lösen sich nicht automatisch durch die Einführung des sozialistischen Eigentums. (2) stehen die rechtlich-politische und (3) die theologische Dimension zur Diskussion. Auf die rechtliche²⁷ und politische²⁸ Dimension will ich hier nur hinweisen, um mich in den theologischen Überlegungen darauf beziehen zu können.

Einige Bemerkungen zu 2.: Marx sah im Recht und im politischen Staat nur den Versuch der herrschenden Individuen in der bürgerlichen

²⁶ So Marquardt, aaO, S. 54.

²⁷ Vgl. H. Simon, in diesem Band, S. 87 ff.

²⁸ Hierzu vgl. M. Riedel, Bürgerliche Gesellschaft, Habil., Heidelberg 1967.

Gesellschaft, ihr egoistisches Privatinteresse zu schützen²⁹. Er weist das an den Formulierungen der verschiedenen Menschenrechtserklärungen nach³⁰. Dieser Zustand beruht s. E. darauf, daß hier überhaupt vorgängig zwischen Individuum und Gattungswesen, zwischen Mensch und Staatsbürger, *homme* und *citoyen*, Menschenrechten und Bürgerrechten unterschieden wird. Marx sieht einen tiefen Widerspruch darin, daß der Staat seine Hauptaufgabe darin wahrnimmt, die Egoismen, die ihn selbst zerstören, zu schützen. Dieser Widerspruch wird s. E. automatisch aufgehoben durch die Abschaffung des Privateigentums, das heißt durch die Aufhebung der Trennung von individuellem und Gesamtinteresse. Es bedürfte genauer Analysen zu untersuchen, ob Marx historisch recht hatte. Dabei müßte man fragen, inwieweit nicht Recht und öffentliche Gewalt seit griechisch-römischer Zeit in der Intention gegen das Recht des Stärkeren, nicht also gegen den Schwächeren gerichtet sind. Ich erinnere an Platons Überlegungen und an die historische Tatsache, daß im hohen Mittelalter die entstehende öffentliche Königsgewalt zum Teil mit dem Volk gegen die Privatinteressen des mächtigen Adels koalierte. Unter den nationalstaatlichen und bürgerlichen Bedingungen seiner Zeit war Marxens Kritik, die Hegel in vielem bereits vorweggenommen hatte, allerdings unzweifelhaft berechtigt.

Hier interessiert aber nicht die detaillierte Ausführung des Problems, sondern die Frage, was sich unter den veränderten Erfahrungen des Marxismus-Kommunismus vom anthropologischen Grundansatz aus ergibt. Wenn es so ist, daß über die Form des Privateigentums hinaus, zum Teil sogar unter mißbräuchlicher Ausnutzung sozialistischen Eigentums Menschen gegen Menschen ungerechte Herrschaft aufrichten und einander schaden, wenn also der neue Mensch – der Gattungsmensch für andere – nicht automatisch durch die Veränderung der Eigentumsverhältnisse entsteht, muß dann nicht vom Marxismus die Frage prinzipiell neu diskutiert werden, wie der Schwächere, der unrechtmäßig Angegriffene oder Unterdrückte durch Recht und im großen und auf Gruppen gesehen durch öffentliche Rechts- und Friedensinstitutionen geschützt werden kann? Muß dann nicht vor allem Herrschaft prinzipiell auf irgendeine Weise öffentlich kontrolliert werden – wobei ganz unbestritten bleiben soll, daß dies auf sozialistischer Basis möglich oder vielleicht gar besser möglich sein könnte als auf dem Boden eines

²⁹ Vgl. zusammenfassend: Zur Judenfrage, MEW, Bd. 1, S. 347 ff., und Deutsche Ideologie, aaO, S. 61 ff.

³⁰ Zur Judenfrage, aaO, S. 361 ff.

sozial sich gerierenden Kapitalismus. Djilas hat, wie gesagt, diese Fragen am schärfsten gestellt, aber vielfach sind sie auch von den Tschechen u. a. aufgeworfen worden. Es soll dabei freilich noch einmal betont werden, daß es hier nicht um vollmundige Propaganda für den status quo westlicher Rechtsstaatlichkeit gehen kann. Weder in Ost noch West gibt es heute die unserem Zeitalter angemessenen Formen von Recht und öffentlicher Gewalt; denn das einzig mögliche Koordinatensystem hierfür wäre die gesamte Weltgesellschaft und nicht nationale oder wirtschaftliche partikuläre Interessengruppen. Gegenwärtig aber halten sowohl die UdSSR wie die USA die UNO – die einen ersten, noch völlig unzureichenden Ansatz in diesem neuen Koordinatensystem bildet – bevorzugt klein, steuern den Welthandel nach ihren eigenen Interessen und lassen keine Weltorganisation in die eigene Machtsphäre eingreifen; sonst hätte es zum 21. August 1968 und zu Vietnam nicht kommen müssen. Damit soll hier nur eines gesagt sein: die Fragen des Rechts und der Politik kann man nicht mehr in den alten Kategorien des 19. Jahrhunderts diskutieren, weder vom Kommunismus noch vom Westen aus. Aber darüber hinaus haben wir heute die Aufgabe, die Probleme des Stalinismus und auch der jüngsten Entwicklung der Ereignisse in der ČSSR bis in die anthropologische Basis und von da aus bis in die rechtsphilosophischen Fragen hinein neu zu durchdenken. Gelegentlich wird die These vertreten, der osteuropäische Humanismus sei im Aufweis seiner theoretischen Bedingungen prinzipiell abgeschlossen³¹. Der neuralgische Punkt liege nicht in der Formulierung fundamentaler Prinzipien des Humanen, sondern in ihrer praktischen Konkretion und Durchsetzung. Die aufgeworfenen Fragen zeigen, daß es noch einen weiten Spielraum ungelöster Probleme gibt. Auch die verzweifelte, im Blick auf die Weltgesellschaft sicher nicht angemessene, wenn auch als Selbstschutz gegen Supermächte verständliche nationale Welle in der gegenwärtigen Situation, zumal in kommunistischen Gesellschaften, gehört zu diesen ungelösten Problemen.

Sie stehen in engem Zusammenhang mit der *3.*, der theologischen *Dimension* der neu gestellten anthropologischen Fragen. Wenn angesichts der praktischen Erfahrungen in sozialistischen Gesellschaften – trotz des Vorbehalts, daß der Mangel einerseits und der äußere Druck einer kapitalistischen Umwelt andererseits noch nirgends aufgehoben

³¹ Vgl. den Beitrag von H. Fleischer in diesem Band, S. 1 ff., und ders., Marxismus und Menschenwürde, in: Schöpfung und Freiheit in einer humanen Gesellschaft. Marienbader Protokolle, Wien/Frankfurt/Zürich 1969.

war – die Einsicht aufkommt, daß der total unentfremdete, neue „Mensch für andere“ noch nicht automatisch durch Abschaffung des Privateigentums entsteht und wahrscheinlich prinzipiell keine Gesellschaft manipulativ herzustellen ist, in der diese Endutopie durch die Änderung der dinglichen oder mitmenschlichen Relationen vollkommen verwirklicht wäre, dann ist damit wieder der Anschluß an die Erfahrungsbasis der antiken Tragiker, Philosophen und Theologen bis hin zur Metaphysik der endlichen Vernunft Kants gewonnen. Es ist mehr als ein Stilmittel, daß Djilas die Menschen mit Vorliebe die „Sterblichen“ nennt³². Oder wenn er sagt, „als Vertreter von Ideen hört der Mensch nicht auf, der Sklave seiner menschlichen Eigenschaften zu sein“³³, so könnte das in Platons Gleichnis vom inneren Menschen oder in Rö 7 stehen. Es wird also so etwas wie eine ontologische Differenz oder, theologisch interpretiert, eine eschatologische Differenz erneut sichtbar. Das Problem der Verwirklichung der neuen Menschheit steht erneut zur Diskussion.

Bleibt man zunächst in dem von Marx anvisierten Problemhorizont, so muß man fragen, was denn den Menschen hindert, aus einem egoistischen Individuum ein Gattungsmensch für andere zu werden, nachdem doch die sein Wesen konstituierende Produktion im besten Fall von der Notwendigkeit der lebenserhaltenden Arbeit entlastet ist und die Produkte kollektiv zur Verfügung stehen. Man könnte zunächst sagen, daß der Mensch nicht nur ein Verhältnis zur äußeren Natur und ihren Gütern, sondern auch zu sich selbst als Natur hat, etwa unter dem Aspekt, den man mit dem Stichwort Leib kennzeichnet. Es ist bei Marx, soweit ich sehe, nicht geklärt, wie weit dieses Stück Natur in das Problem des Privateigentums einbezogen wurde. Und gerade an dieser Stelle setzen die antiken Philosophen und Theologen ihre Frage nach der Verwirklichung des Vernünftigen als des allgemein Guten besonders an. Natürlich gibt es auch bei Marx und Engels neben dem Problem der Herrschaft über die Natur das der Herrschaft über sich selbst³⁴, aber in welchem Verhältnis dies zur Frage der Aufhebung der Entfremdung durch Aufhebung des Privateigentums steht, wird nicht ausdrücklich geklärt.

Aber das von Habermas und Djilas aufgeworfene Problem der „masochistischen Herrschaft“ reicht über die Frage des Leibes noch hinaus. Es gehört – um noch einmal in den augustinischen termini zu spre-

³² Die unvollkommene Gesellschaft, S. 180.

³³ AaO, S. 220.

³⁴ Vgl. F.-M. Marquardt, aaO, S. 57.

chen – in den Bereich der Hybris (*superbia*) oder der Herrschsucht (*cupido dominandi*), der auch bestehen bleibt, wenn die Gier (*concupiscentia*) nach Gütern bereits abgedeckt ist. Hier geht es um das, was Hegel Anerkennung der Person, was H. E. Tödt³⁵ im Anschluß an die paulinische und lutherische Rechtfertigungslehre und an die Psychologie von Erik H. Erikson das Problem der Identität des Selbst nennt. Auch ohne Privateigentum bleibt der Mensch offenbar sich selbst der Nächste. Woher gewinnt er die Freiheit von sich selbst zum Gattungswesen für andere und damit zur vernünftigen, heilvollen Gestaltung der Welt? Die Tradition des von Jesus ausgehenden Evangeliums sagt: allein durch die Gemeinschaft des Menschen mit dem weltunabhängigen, aber der Welt schöpferisch-schenkend zugewandten Gott. Natürlich wird die Menschheit aus Angst vor Katastrophen an der Grenze des Abgrunds auch immer wieder eigene Anstrengungen machen, das gemeinsame Gute gegen die übermächtig werdenden Einzelinteressen durchzusetzen. Aber hier treibt die Furcht zur Vernunft, nicht die Freiheit von sich selbst für die anderen.

Dieser Behauptung, die Menschheit könne nur frei werden durch geschenkte Freiheit, sie könne ihr Drängen nach Anerkennung nicht zur Ruhe bringen durch Kampf, sondern durch vorgängiges Anerkannt*sein*, widerspricht nun freilich diametral der religionskritische Ansatz von Marx, der auf der Voraussetzung beruht, Natur und Menschheit hätten ihr Wesen in der Selbstproduktion. Aber auch Habermas, der die Denkfigur der sittlichen Dialektik über Arbeit hinaus aus Hegels theologischen Jugendschriften übernimmt, sagt nicht, wie denn die Bedingung der Möglichkeit der Verwirklichung von herrschaftsfreiem Dialog oder der versöhnten Liebe zu bestimmen sei. Hier liegt das Zentralproblem, wie denn die empirische Menschengattung das soll leisten können, was bei Kant und den deutschen Idealisten dem transzendentalen Vernunftsubjekt, Gott, zugeschrieben war. Dieser Überschritt bringt eine bei Marx wie bei Habermas noch ungeklärte Überlastung des Subjekts mit sich³⁶. Diese Frage hat Bedeutung für die Fundamente der Religionskritik besonders des jungen Marx.

a) Marx schreibt in den Pariser Manuskripten:

„Ein Wesen gibt sich erst als selbständiges, sobald es auf eignen Füßen steht, und es steht erst auf eignen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt. Ein Mensch,

³⁵ AaO, S. 344 ff.

³⁶ Vgl. M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin 1969, de Gruyter.

der von der Gnade eines andern lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines andern, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein Leben geschaffen hat, wenn er der Quell meines Lebens ist, und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigne Schöpfung ist. Die Schöpfung ist daher eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung. Das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen ist ihm unbegreiflich, weil es allen Handgreiflichkeiten des praktischen Lebens widerspricht.“ (Ökonomisch-philosophische Manuskripte, aaO, S. 544 f.)

Er begründet das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen durch deren Prozeßcharakter. Freilich muß er diesen Prozeß nun mit Aristoteles als Kreisbewegung fassen, um statt der Schöpfung die generatio aequivoca behaupten zu können: „Ein Mensch zeugt einen Menschen.“ Dies ist die erste Weise, wie ein Gattungsakt der Menschen den Menschen produziert. Die zweite besteht in der Erzeugung der Lebensmittel durch ökonomisch-gesellschaftliche Arbeit. Weil der Mensch sich aus diesem Natur- und Gattungszusammenhang nicht lösen kann, erklärt Marx die Frage „warum ist Sein und nicht vielmehr nichts?“ für sinnlos und abstrakt. Über die kritische Feststellung von Habermas hinaus, daß Marx den Übergang von Natur- und Menschheitsgeschichte nicht mehr erklären könne, weil er die Selbsterzeugung allein vom instrumentalen Arbeitsbegriff her fasse, müssen zwei weitere kritische Bemerkungen gegenüber Marx und teilweise auch Habermas gemacht werden. Marx geht in seiner Religionskritik aus von zwei Setzungen: 1. der absoluten Selbsttätigkeit der Natur und 2. der aus dieser Natur hervorgegangenen und mit dieser Natur durch Arbeit im Wechselprozeß befindlichen Selbsttätigkeit des Menschengeschlechts. Betrachtet man zunächst die zweite Setzung, so übernimmt Marx sie ausdrücklich aus dem deutschen Idealismus, in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von Hegel, mit bestimmten von Fichte geprägten Nuancen, wie Habermas gezeigt hat. Marx geht ja in jenen Pariser Manuskripten ausführlich auf Hegels „Phänomenologie des Geistes“ ein. Das Große daran sieht er in der Dialektik, „daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen ... als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift“, wobei hier der Mensch als Gattung gemeint ist³⁷. Diesen Hegel-

³⁷ Ökonomisch-philosophische Manuskripte, aaO, S. 574.

schen Ansatz der Selbsterzeugung durch Arbeit beraubt Marx nun aber seiner Grundlage, die ihn in sich verstehbar macht, nämlich den Ansatz beim absoluten Geist. Marx übernimmt also die Setzung der Selbsttätigkeit aus der Geistmetaphysik des deutschen Idealismus, behauptet sie aber nun für die empirische, in ihre natürliche Basis eingebundene Menschheit. Damit hängt jene Setzung der Selbsterzeugung der Menschengattung, deren Bestimmung bei Hegel nur vom absoluten Geist her begründet war, in der Luft, wenn Marx nicht auch die Naturbasis selbst als sich-selbst-erzeugend behauptet³⁸. Dieses tut er nun freilich auch mit dem Rekurs auf die antike Naturphilosophie, wie seine Berufung auf die aristotelische Kreisbewegung des Kosmos zeigt. Aber noch spezieller auf unser Problem des neuen Menschen bezogen übernimmt er an anderer Stelle die Rousseausche Formulierung stoischer Philosophie, daß der Mensch nur seine eigenen natürlichen (durch die Zivilisation) entfremdeten Kräfte aufdecken müsse, um sich zum sich selbst erzeugenden Gattungswesen zu emanzipieren³⁹.

Diese Setzung im Sinn antiker Naturmythologie enthält nun aber außerordentliche philosophische und naturwissenschaftliche Probleme. Einmal fällt sie hinter Kants transzendentalphilosophische Infragestellung einfacher Aussagen über das Universum zurück. Zum anderen kann sie nicht mehr verständlich machen, wie sie die Kreisbewegung der Natur mit der Behauptung eines qualitativen Sprunges zur emanzipierten Gattungsmenschheit geschichtsphilosophisch vermittelt. Schließlich ist es von moderner Naturwissenschaft aus wegen der Gerichtetheit der Zeit⁴⁰ nicht mehr möglich, den Natur- und Geschichtsprozeß als Kreisbewegung zu verstehen. Die Basis der Marxschen Religionskritik, die in ihrer idealistischen Komponente auf der Behauptung der Selbsterzeugung durch Arbeit, in ihrer von Feuerbach angeregten naturalistischen Komponente auf der Behauptung der Selbsterzeugung der Natur beruht, ist also philosophisch und naturwissenschaftlich neu zu überprüfen. Marx fragt weder, was es bedeutet, daß er mit seinen Setzun-

³⁸ Das Problem liegt darin, daß die Menschheit nicht wie der absolut gedachte, göttliche Geist die Natur aus sich heraussetzen kann, sie bleibt bedingt durch dieselbe. Immerhin ist bei Marx die Tendenz zu bemerken, die vom Menschen unabhängige Natur als Problem auszuklammern (z. B. *Deutsche Ideologie*, aaO, S. 18; 44 u. ö.) und sich auf die vom Menschen bearbeitete Natur zu beschränken. Auf diese Weise kann dann Marx über die Erzeugung der Weltgeschichte durch die Menschheit reden wie Hegel über den absoluten Geist.

³⁹ Vgl. *Zur Judenfrage*, aaO, S. 370.

⁴⁰ Vgl. vor allem den 2. Hauptsatz der Thermodynamik.

gen – wie alle Philosophie – von instrumental nicht mehr einholbaren Voraussetzungen ausgeht, noch bemerkt er, daß er sich bei der Art seiner Voraussetzungen in Widersprüche verwickelt.

b) Aber nicht nur die positive Grundlage der Marxschen Religionskritik, auch das negative Bild, von dem er ausgeht, bedürfte der Überprüfung. Zunächst ist freilich festzustellen, daß er viel differenzierter argumentiert als mancher spätere Kritiker. Religion als Opium des Volks versteht er nicht nur als Ausdruck des gesellschaftlichen Elends, sondern auch als Protest dagegen. Insbesondere Luther gegenüber nimmt er eine ambivalente Stellung ein:

„Luther hat allerdings die Knechtschaft aus Devotion besiegt, weil er die Knechtschaft aus Überzeugung an ihre Stelle gesetzt hat. Er hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restauriert hat. Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äußern Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum innern Menschen gemacht hat. Er hat den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz in Ketten gelegt. Aber, wenn der Protestantismus nicht die wahre Lösung, so war er die wahre Stellung der Aufgabe.“ (Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW, Bd. 1, S. 386)

Mit diesem Zitat sind wir im Zentrum nach der Frage des neuen Menschen und seiner Dimension des Empfangens. Marx unterläuft ein folgenschwerer Fehler in der Beurteilung dieser Frage. Durch die Hegelschen Analysen über Herr und Knecht⁴¹ und das eigene ökonomische Interesse an diesem Schema übersieht er, daß das Neue Testament und Luther das Verhältnis zwischen Gott und Mensch essentiell nicht mehr oder nur unter Erläuterung der uneigentlichen Redeweise nach diesem Modell beschreiben. Bei Jesus, Paulus und Luther, um nur einige hervorragende Beispiele zu nennen, ist das Gleichnis für dieses Verhältnis das des Vaters und des freien, mündigen, in sein Erbe eingesetzten, verantwortlichen Sohnes. Dieses immer noch stark an der agrarischen Gesellschaftsordnung orientierte Bild ergänzt bereits Luther durch den seine gesamte Sozialethik tragenden Begriff des Menschen als Mitarbeiter Gottes in sämtlichen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Tätigkeiten und Institutionen⁴². Dieses partnerschaftliche Verhältnis wäre heute noch stärker von den ungeheuren, weltgestaltenden Produktionskräften der Menschheit her zu interpretieren. Aber nichts spricht dafür, daß diese ausschließlich in einem Horizont der autarken

⁴¹ Vgl. Phänomenologie des Geistes (Meiner), S. 141 ff.

⁴² Vgl. Christenheit und Weltverantwortung, aaO, S. 512.

operatio und nicht auch oder überhaupt nur in einem Horizont der cooperatio verstanden und gehandhabt werden können, wenn gleichzeitig die Freiheit und die Verwirklichung des anderen Menschen, also die emanzipative Gemeinschaft gewährleistet oder doch zumindest gefördert werden soll. Denn wenn der Mensch immer gleichzeitig auf seine eigene Selbstverwirklichung in der Tat sehen muß, so kann er dabei nicht allein auf die zu verantwortende Aufgabe und das Bedürfnis des Mitmenschen und der Gesamtheit sehen – jedenfalls nicht aus wirklicher Freiheit von sich selbst. Anders – immerhin anfangsweise und ständig neu vom Glauben dazu provoziert – liegt es bei den Menschen, die im Anschluß an Jesus ihr Selbst preisgeben können, weil sie es als empfangen annehmen und erhoffen von dem Gott, der das Nichtsein ruft, daß es sei, der also auch Macht über den Tod hat.

Durch das Verständnis des Menschen als cooperator dei – als unfreiwillig unfreiem cooperator im Stände des alten, als unfreiwillig freiem im Stände des neuen Menschen – sollte klar sein, daß das Empfangen, das Sichverdanken, das offene Hören auf Zuspruch und Aufruf, das Sich-mit-der-ganzen-Kreatur-Ängstigen und -Seufzen oder die Freude in Hoffnung, also die Dimension in der Spannung zwischen superbia und humilitas nicht in Widerspruch steht zu der Dimension der Arbeit, sondern vielmehr deren Ermöglichungsgrund ist. Beide Dimensionen können und müssen komplementär zueinander verstanden werden. Es kann allerdings gar kein Zweifel darüber bestehen, daß die Christenheit gerade im bürgerlichen Zeitalter, das erst eigentlich nach der Reformationszeit begann, weitgehend versagt hat in der geistigen Durchdringung und praktisch menschlichen Durchgestaltung der neuen industriellen Arbeits- und Kommunikationsprozesse und Institutionen von diesem Ansatz aus. Daß hier alle Menschen, so auch die Christen, von Marx und dem Marxismus in der Problemstellung und der Intention zu lernen hatten und zu lernen haben – dies wiederholt auszusprechen, ist heute bereits eine Banalität. Deshalb soll noch kurz die Frage detailliert werden:

III. Welche Schlußfolgerungen ergeben sich für das Verhältnis von Christen und Marxisten heute?

Nimmt man alles zusammen: auf der einen Seite die Preisgabe des Anspruchs, der Mensch könne durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel die Endutopie einer unentfremdeten neuen Menschheit

selbst herstellen; die nicht mehr tragenden positiven Fundamente der Religionskritik des 19. Jahrhunderts; schließlich die Aufklärung von Mißverständnissen über die christliche Religion und auf der anderen Seite die Einsicht der Christen in schweres Versagen; die daraus entstehenden Impulse zur Erneuerung und die prinzipielle Verständigungsbasis in der gesellschaftlich-politischen Ebene über den Zusammenhang von Vernunft und Liebe – nimmt man also all dies zusammen, so ist die Möglichkeit für ein verändertes Verhältnis zwischen Christen und Marxisten gegeben.

Hiermit ist nicht einfach gemeint, daß man sich von der Polemik des Kalten Krieges abwendet und nun statt dessen akademisch miteinander über Gott und die Welt redet. Ich will damit nicht die vielen Dialoge seit einigen Jahren geringschätzen; denn wir alle wissen, welche direkten und indirekten politischen Folgen die interideologischen Gespräche der letzten Jahre hatten. Aber wenn es so ist, daß wir auch als Vertreter von Ideen unsere menschlichen, nicht immer mitmenschlichen Eigenschaften und im Zusammenhang damit auch destruktive Institutionen behalten, daß es aber in der Christenheit und im Marxismus gerade um die wirkliche Überwindung jener unmenschlichen Zwänge geht, dann müßte man in einem Dialog methodisch mindestens auf zwei Ebenen ansetzen. Die theoretische Diskussion über die Voraussetzungen der Positionen müßte nämlich ständig rückgekoppelt werden an praktische, im Ansatz gemeinsame oder jedenfalls in Konkurrenz angefaßte gemeinsam geplante Projekte zur Bewältigung in der Weltgesellschaft unabweisbar gestellter Probleme. Als wichtige gemeinsame Aufgaben können gelten: Probleme der Friedensforschung⁴³, des Rechts und der Herrschaftskontrolle; der Mittel-Zweck-Relation (neu durch Reeschatologisierung des Ziels) vor allem im Blick auf Gewalt-Gewaltlosigkeit⁴⁴.

Solche Kooperationen an praktischen Projekten würden erstens lebensnotwendig gestellte Aufgaben der Weltgesellschaft ohnehin förderlich bearbeiten helfen. Zweitens würden die Gruppen jeder Seite jeweils automatisch ideologiekritisch aufeinander wirken und damit wahrscheinlich zur Erkenntnis einer besonders guten Lösung der betreffenden Aufgabe angereizt. Drittens würde damit wahrscheinlich jede Gruppe instand gesetzt, die eigene Umwelt und die eigenen Ver-

⁴³ Vgl. in diesem Band *M. Stöhr*, S. 105 ff.

⁴⁴ Vgl. *Djilas*, aaO, S. 211 f.

hältnisse kritischer zu sehen, als sie es von sich aus tun würde. Dadurch würden Impulse in beide Gesellschaftssysteme zur Veränderung der Verhältnisse ausgehen. Viertens würde außer diesem praktischen, politisch möglicherweise sehr kurzfristig wirksamen Effekt eine neue Intensität in der Durchdringung der verschiedenen philosophischen, religiösen und weltanschaulichen Voraussetzungen unserer wissenschaftlich-technischen Welt und der Bedingungen ihrer Meisterung einsetzen können. Nur naiv wissenschaftsgläubige Menschen können glauben, die Großmacht der wissenschaftlich-technischen Methoden ermögliche schon von selbst eine menschliche Gestaltung der Verhältnisse und eine Zusammenarbeit der nationalen und kulturellen Traditionen. In dieser simplen Perspektive reduziert sich das Problem der verschiedenen Kulturen auf das Problem der heiligen Kühe. Besonders Habermas und G. Picht haben dagegen unüberhörbar die Ebene der interideologisch-dialogischen Interaktion als notwendig für die Steuerung und Zielbestimmung der wissenschaftlich-technischen Prozesse herausgestellt. Das entscheidende Problem an dieser Stelle in unserem Zusammenhang ist dies: wie ist das, was man früher „das Gute“, den „Willen Gottes“, das „Gesetz Gottes“ usw. nannte, unter heutigen Bedingungen erkennbar und zu verwirklichen? Die selbstverständliche Übereinkunft innerhalb der einzelnen Kulturkreise ist relativiert, darum kann es keine isolierte, individuelle, vom Entwicklungsprozeß unabhängige Erkenntnis „des Guten“ mehr geben. Dieses läßt sich vielmehr nur in einem letztlich universalen Kommunikationsprozeß ermitteln. Damit wird die politische Dimension der neuen Menschheit deutlicher, als sich dies aus den Ansätzen bei Paulus sehen läßt. Befreiung der Vernunft würde von diesem Ansatz aus Freiheit zur Kommunikation bedeuten⁴⁵. Diesen Ansatz nicht nur personal, sondern institutionell in alle sozio-politischen Bereiche hinein zu entfalten, ist eine heute gestellte, fast unerschöpfliche Aufgabe der Sozialethik.

Die Christenheit müßte sich darüber hinaus fragen, in welcher Form sie neu und sich sowie aller Welt sichtbar die – eine freie Interaktion erst ermöglichende – Dimension des Sichverdankens, Sichempfangens leben und darstellen kann. Früher leisteten dies einmal die Gottesdienste. Aber diese sind längst aus dem Zusammenhang der modernen, transpersonalen Lebensprozesse herausgefallen, trotz aller Notfunktionen, die sie noch ausüben. Nur in der Einheit ihrer praktisch-politischen, theoretischen

⁴⁵ Vgl. meinen Aufsatz „Leib Christi und moderne Kommunikationsstrukturen“, in: ZEE 13, 1969, S. 164 ff.

schen und meditativ-musisch feiernden Vollzüge wird die neue Menschheit nach christlichem Verständnis gebaut, lebt sie aus dem Empfangen der Freude, der Hoffnung, des Muts zur Verantwortung, der Freiheit von den eigenen Interessen, der selbstkritischen Offenheit. Nur so kann sie auch Befreiung öffentlich weitervermitteln und damit unter allen Menschen die verschiedenen Dimensionen der Erneuerung – und zwar nicht nur der Verhältnisse, sondern auch der Menschen selber – fördern. Die Schwäche der Marxisten scheint darin zu liegen zu übersehen, daß die Veränderung der Verhältnisse zwar eine notwendige, aber nicht eine zureichende Bedingung der neuen Menschheit ist. Die Schwäche der Christen dagegen ist häufig die, einseitig alles Gewicht auf den (einzelnen) Menschen und sein Gottesverhältnis zu legen, ohne gleichrangig sein Verhältnis zur Welt wahrzunehmen, das sich immer in transpersonalen Institutionen und Strukturen darstellt. Beides theologisch und praktisch zu verbinden, ist die eigentliche Aufgabe⁴⁶.

⁴⁶ Vgl. H. E. Tödt, Schöpferische Nachfolge in der Krise der gegenwärtigen Welt, Vortrag vor der 5. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Evian 1970, in: epd Dokumentation: Evian 1970, Bd. 3, Offizieller Bericht, Witten/Frankfurt/Berlin 1970, S. 53–72; auch in: Lutherische Monatshefte 9, 1970, S. 469–475; Lutherische Rundschau 20, 1970, S. 418–432.