

Uwe-Jens Heuer

Marxismus und Glauben¹

Vortrag im Plenum der Leibniz-Sozietät am 12.10.2006

Ich habe vor 1990 immer wieder Überlegungen zum Verhältnis von Marxismus und Religion angestellt, denen ich mich nach meiner Emeritierung ausführlich widmen wollte. Tatsächlich aber schlug ich statt dessen 1990 den Weg zur Politik, zum Deutschen Bundestag ein. Vor drei Jahren sah ich dann die Möglichkeit, mich mit diesem Thema gründlich zu befassen. Wie immer, wenn man ein ganz neues Thema angeht, lernt man in kurzer Zeit sehr viel hinzu, ringt aber immer mit dem (auch) Selbstvorwurf des Dilettantismus.

Ich muß mich heute bei der Darstellung meiner Ergebnisse zum Thema „Marxismus und Religion“ (schließlich habe ich mich mit den drei Offenbarungsreligionen und auch der Aufklärung ausführlich beschäftigt) auf drei Fragen beschränken:

1. die Position des noch nicht Staat gewordenen Marxismus zu den drei Offenbarungsreligionen,
2. das Verhältnis des sozialistischen Staates zur Religion am Beispiel von Sowjetunion und DDR und
3. gleichsam als Resümee der Platz des Glaubens im Marxismus der Gegenwart.

1. Marx und Engels zur Religion.

Den grandiosen Auftakt der modernen Religionskritik bildete die Aufklärung, die in Holland und England begann, ihren materialistischen Höhepunkt in Frankreich, ihren idealistischen in Deutschland erreichte, an die dann Marx und Engels anknüpften.

1880 schrieb Engels: Damals wurde „der denkende Verstand ... als alleiniger Maßstab an alles angelegt“. Inzwischen allerdings wisse man, daß

1 Uwe-Jens Heuer hat zu diesem Thema soeben ein Buch veröffentlicht: *Marxismus und Glauben*. VSA-Verlag Hamburg 2006, 316 Seiten, € 19.80, ISBN 3-89965-176-6. Die Redaktion.

dieses künftige Reich der Vernunft weiter nichts war, als das idealisierte Reich der Bourgeoisie².

Die Positionen von Karl Marx und Friedrich Engels zur Religion bildeten sich zunächst im Kreis der Junghegelianer heraus, die – anknüpfend an das Werk Hegels – die Ideen der Aufklärung wieder aufnahmen.

Marx hatte sich seit 1838/1839 vollständig von der Universität gelöst, seine geistige Heimat wurde der Doktorklub, die Junghegelianer, die Diskussionen in der Hippelschen Weinstube in der Französischen Straße. Alle waren unter dreißig, wollten das Werk Hegels gegen den preußischen Staat wenden, wurden von oppositionellen Liberalen zu revolutionären Demokraten³.

Nach anfänglich scharfer Abgrenzung schrieb Engels 1886 rückblickend: Gegen Ende der dreißiger Jahre sei die Spaltung in der Hegelschen Schule mehr und mehr hervorgetreten. Die junghegelsche Schule enthüllte sich „in der ‚Rheinischen Zeitung‘ von 1842 direkt als die Philosophie der aufstrebenden radikalen Bourgeoisie ... Die Politik war aber damals ein sehr dorniges Gebiet, und so wandte sich der Hauptkampf gegen die Religion“ (MEW 21/271).

Dieser Kampf war das gemeinsame Anliegen aller Junghegelianer. Es wurde jetzt – verkürzt gesagt – der Kampf der Aufklärung gegen das ancien regime nachvollzogen, diesmal im Vorfeld der deutschen Revolution. Den Erfolg dieses Kampfes postulierte Marx 1844 recht apodiktisch in seiner Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“ (MEW 1/ 378).

Heinz und Ingrid Pepperle haben den historischen Rang dieser philosophischen Bewegung deutlich gemacht. Den Beginn dieser Schule setzen sie mit dem Erscheinen des Straußschen Buches „Das Leben Jesu“ (1835) an (S. 15). Unter ausdrücklicher Berufung auf die Arbeiten der Pepperles hat Martin Hundt in unserer Sozietät am 17.2.2000 gefordert, anzuerkennen, daß Marx und Engels „für eine bestimmte Etappe ihrer Entwicklung selbst Junghegelianer waren“.⁴

Am konsequentesten war der 1804 geborene Ludwig Andreas Feuerbach, Sohn des wohl berühmtesten deutschen Strafrechtlers Paul Johann Anselm Feuerbach. Sein grundlegendes Werk war 1841 „Das Wesen des Christen-

2 K. Marx, F. Engels, Werke Bd. 1 ff., Berlin 1964 ff, hinfort als MEW zitiert, Bd. 19, S. 189 f.

3 Vgl. Die Hegelsche Linke, Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz, Hrsg. H. und I. Pepperle, Leipzig 1985, Einleitung, S. 14.

4 M. Hundt, Was war der Junghegelianismus?, Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Bd. 40, Jahrgang 2000, S. 10.

tums“. Für Feuerbach war die Religion wesentlich Ausdruck eines praktischen Bedürfnisses. Sie entstünde aus dem Bewußtsein der Beschränktheit des Einzelnen gegenüber der Gattung und im Ergebnis eines Endlichkeits- und Abhängigkeitsgefühls. Sie sei der Versuch, auf illusionäre Weise, nicht durch Wissenschaft und Arbeit, diese Abhängigkeit zu überwinden.

Anders als in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts wird hier die Religion als Produkt individueller Situationen der Menschen und gesellschaftlicher Verhältnisse gesehen, wenngleich diese Verhältnisse nur begrenzt in ihrer Widersprüchlichkeit und Entwicklung erkannt werden. Gott wird von Feuerbach als charakteristischer Ausdruck einer Verkehrung von Subjekt und Objekt gesehen, eine Schöpfung des Menschen werde zum Schöpfer gemacht, ordnet sich den Menschen unter. Marx hat im 1. Band des Kapitals die Parallele zur kapitalistischen Produktion hergestellt: „Wie der Mensch in der Religion vom Machwerk seines eignen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk seiner eignen Hand beherrscht“ (MEW 23/649).

Engels schrieb rückblickend 1888 über den Eindruck, den das „Wesen des Christentums“ 1841 machte: „Mit einem Schlag zerstäubte es den Widerspruch, indem es den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron erhob. Die Natur existiert unabhängig von aller Philosophie; sie ist die Grundlage, auf der wir Menschen, selbst Naturprodukte, erwachsen sind; außer der Natur und den Menschen existiert nichts, und die höhern Wesen, die unsere religiöse Phantasie erschuf, sind nur die phantastische Rückspiegelung unsres eignen Wesens. Man muß die befreiende Wirkung dieses Buchs selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: Wir waren alle momentan Feuerbachianer“ (MEW 21/272).

Marx stellte mit der in den *Deutsch-französischen Jahrbüchern* 1844 veröffentlichten Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ seine nun ausgearbeitete Konzeption vor. Er verfolgte einen doppelten Zweck. Einmal nahm er die Religionskritik seiner neuhegelianischen Mitkämpfer auf und zugleich verkündete er mit der Beendigung der Kritik der Religion in Deutschland die Verwandlung der Kritik des Himmels in die Kritik der Erde. Es ist offensichtlich, daß die Religionskritik in Wirklichkeit damals nicht an ihr Ende gekommen war, wird sie doch immer benötigt, solange es Religion gibt, und der Zeitpunkt des Endes der Religion ist auch heute noch längst nicht gekommen. Worum es aber Marx ging, war – in Vorbereitung der heranreifenden Revolution – ein weiterer Eingriff in die Praxis, der die Religion als erstmal erledigt hinter sich ließ.

Seine Ausführungen zur Religion spiegeln den Stand der Debatte unter den Linkshegelianern wider. „Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ... ihre Logik in populärer Form, ... ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. ... Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist.“ Der Kampf gegen die Religion kann also nicht im Mittelpunkt stehen, da sie objektive Grundlagen hat. Der Atheismus ist für Marx und Engels selbstverständlich, aber mit ihm allein ist das Elend nicht zu beseitigen. Die Religion enthält sogar ein Protestpotential. „Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks“ (MEW 1/378), nicht Opium *für* das Volk, wie oft gerne unrichtig zitiert wird. 1884 schrieb Engels an Eduard Bernstein, „daß Atheismus nur eine Negation ausdrückt, haben wir selbst schon vor 40 Jahren gegen die Philosophen gesagt, nur mit dem Zusatz, daß der Atheismus, als bloße Negation der Religion und stets sich auf Religion beziehend, ohne sie selbst nichts, und daher selbst noch eine Religion ist“ (MEW 36/186).

Es sei also eine Kritik ganz anderer Art notwendig. „Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist. ... Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik“.

Auf der Höhe der Gegenwart sei nur die deutsche Philosophie, die nun ihrerseits aufgehoben werden müßte. Und jetzt erfolgt sofort der nächste gewaltige Schritt hin zur sozialen Revolution. Die Waffe der Kritik könne die Kritik der Waffen nicht ersetzen, „die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. ... Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschiedenen positiven Aufhebung der Religion.“ Die Kritik der Religion, fügt Marx in offensichtlicher Anknüpfung an Kant, ihn konkretisierend hinzu, „endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für die Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein ver-

lassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW 1/379, 385). Auf die hier geforderte entschiedene positive Aufhebung der Religion, also das Eingeständnis einer Lücke, werde ich im 3. Teil eingehen. Der Träger der notwendigen sozialen Revolution könne nur das Proletariat sein. (MEW 1/390 f.)

Sicher war alles das, was Marx hier auf nicht mehr als 14 Seiten (der MEW) entwarf, nicht so praktisch; wie erklärt, werden die Widersprüche nicht konkret deutlich, ist vieles noch Hegelscher Idealismus, seine Freude am Wortspiel. Es waren bis jetzt nur Skizzen einer neuen Weltsicht, einer neuen Philosophie.

Entscheidend aber war die ökonomische Lücke, um den Gefahren idealistischen Abhebens zu entgehen. Hier bot ein von Friedrich Engels aus Manchester im selben Heft der *Deutsch-französischen Jahrbücher* veröffentlichter Artikel unter der Überschrift „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“ den neuen Ansatz (MEW 1/499–592).

Marx nahm 1844 in seinen – erst 1932 veröffentlichten – „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ diese Position auf. Dabei zieht er eine Parallele zur Religion.

„Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft ..., um so weniger gehört ihm zu eigen. ... Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst.“ (MEW 40 – Erg. Bd. 1. Teil 1 / 468, 512). „Der Satz, daß der Mensch seinem Gattungswesen entfremdet ist, heißt, daß ein Mensch dem andern, wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist“ (518). Die hier aufgedeckte Parallelität von religiöser und ökonomischer Entfremdung war ein wichtiger Schritt in der Entwicklung der Analyse der Religion einerseits, der Ökonomie andererseits.

In der „Deutschen Ideologie“ grenzten sich Marx und Engels eindeutig von der „idealistische(n) Geschichtsanschauung“ ab und stellen ihr eine andere Geschichtsauffassung entgegen, die vom „wirklichen Produktionsprozeß, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens“ ausgeht. Sie „erklärt nicht die Praxis aus der Idee, erklärt die Ideenformationen aus der materiellen Praxis“⁵.

5 Ein Teil des Textes jetzt in Marx-Engels-Jahrbuch 2003, Karl Marx, Friedrich Engels Joseph Weydemeyer, Die Deutsche Ideologie, Text und Apparat, Berlin 2004, Hrsg. v.d. Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam, Text S. 28. Die hier erfolgte „Dekonstruktion des Textes korrigiert gegenüber dem Text in MEW Bd. 3 erhebliche Umstellungen, auch im Originaltext nicht vorhandene Überschriften. Der im Editorial (S. 3 f.) und in der Einführung (S. 12 f.) immer wieder durchscheinende Fälschungsvorwurf ist am Text nicht festzumachen.

Marx und Engels haben die von den materiellen Verhältnissen abzuleitenden Bewußtseinsformen als Flausen, Reflexe, Echos, Nebelbildungen damals sehr abwertend charakterisiert. Sie sprechen vom materialistischen Zusammenhang, der eine Geschichte hat, „auch ohne daß irgend ein politischer oder religiöser Nonsens existiert, der die Menschen noch extra zusammenhalte ... Die Moral, Religion, Metaphysik & sonstige Ideologie & die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung“ (S. 15, S. 115 f.). „Für die Masse der Menschen, d.h. das Proletariat, existieren diese theoretischen Vorstellungen nicht, brauchen also für sie auch nicht aufgelöst zu werden“ (S. 34).

Es gab auch andersgerichtete Formulierungen. Dennoch wird hier das Eigengewicht der Ideologie, darunter auch der Religion im Grundsatz gelehnet. Eine eigene, wenn auch abgeleitete Geschichte wird ihr nicht zugestanden, vor allem hat sie keine Zukunft. Von Protest gegen bestehende Verhältnisse, von positiver Aufhebung der Religion ist nicht mehr die Rede. Im Kampf gegen die Bestrebungen einer Reihe der Junghegelianer, die „Bewußtseinsveränderung“ in den Mittelpunkt zu stellen, kam es Marx und Engels darauf an, das von ihnen entdeckte Hauptprinzip, die welthistorisch neue materialistische Gesellschaftskonzeption mit aller Deutlichkeit herauszuarbeiten, wobei sie vor Überspitzungen nicht zurückscheuten. Da war, wie Engels später schrieb, „nicht immer Zeit, Ort und Gelegenheit, die übrigen an der Wechselwirkung beteiligten Momente zu ihrem Recht kommen zu lassen“ (MEW 37/465).

Marx hatte dann 1859 in seinem Vorwort zur Kritik der Politischen Ökonomie eine wesentlich differenziertere theoretische Grundposition zum historischen Materialismus vorgelegt. Man müsse unterscheiden „zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten“ (MEW 13/9).

Jetzt ist also von einem eigenständigen, wenn auch abgeleiteten Kampffeld, wo eigene Entscheidungen fallen, die Rede. Daraus ergibt sich auch das Gewicht von Einrichtungen, etwa der Kirche, die die Vorstellungen durchsetzen und vereinheitlichen. Dieses eigene und sich zuweilen schlagartig verändernde Kräfteverhältnis im Überbau ist die Voraussetzung seiner Eigenständigkeit und damit seiner aktiven Rolle. In seinen Altersbriefen ver-

wandte Engels dann das Bild der letzten Instanz für die ökonomische Lage als Basis (vgl. etwa den Brief an Joseph Bloch 1890, MEW 37/463).

Beantwortet werden mußte und muß auch heute, warum es diese Art von Widerspiegelung etwa in der Gestalt der Religion überhaupt gibt. Marx hatte schon im ersten Band des Kapitals vermerkt, daß in der Religionsgeschichte nicht von der materiellen Basis abstrahiert werden dürfe. „Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln“ (MEW23/393). Die Beantwortung dieser Frage war – wie wir gesehen haben – von Marx und Engels im Gefolge von Feuerbach in Angriff genommen worden, sie geriet aber später immer mehr aus dem Blickfeld.

Von dieser theoretischen Position zu den materiellen Voraussetzungen der Überwindung der Religion her, nämlich der Aufhebung der fremden Knechtung der Gesellschaftsmitglieder her, war es nur konsequent, daß Engels im Anti-Dühring 1877/78 sich gegen Dühring wandte, der das nicht abwarten könne, dekretieren wolle. „Er überbismarckt den Bismarck ... Wohin wir blicken, spezifisch preußischer Sozialismus“ (MEW 20/294 f.). In einem Artikel von 1894 zur Geschichte des Urchristentums sah Engels euphorisch Ähnlichkeiten von Christentum und Sozialdemokratie: „Trotz aller Verfolgungen, ja sogar direkt gefördert durch sie, dringen beide siegreich, unaufhaltsam vor. Dreihundert Jahre nach seinem Entstehen ist das Christentum anerkannte Staatsreligion des römischen Weltreichs, und in kaum sechzig Jahren hat sich der Sozialismus eine Stellung erobert, die ihm den Sieg absolut sicherstellt.“ (MEW 22/449 f.). Diese Entwicklung zur Staatsreligion hätte auch ganz andere Schlußfolgerungen und Befürchtungen hinsichtlich der Arbeiterbewegung erlaubt.

Anfänglich waren alle drei von mir untersuchten Religionen noch nicht von einer Klassenspaltung bestimmt, gab es keine monarchische Spitze und keine Zentralgewalt. Erst später kam die Verbindung mit dem Staat und damit die Anerkennung von Gewaltanwendung im Innern wie nach Außen. Am schnellsten vollzog sich dieser Prozeß beim Islam, bei den Juden dauerte er länger. Am krassesten war der Bruch im Christentum. Die Christen gehörten sehr lange zu den Verfolgten, veränderten ihre Position dann aber radikal. Die Konstantinische Wende (um 337) hat die christliche Kirche mit dem Staat verkoppelt und gleichzeitig dem Volk weitgehend entfremdet. Helmut Gollwitzer resümierte in einem Rundfunkvortrag des Jahres 1972 „Zum Problem der Gewalt in der christlichen Ethik“: „Mit seinem Selbstopfer, mit Liebes-

hingabe und Gewaltverzicht begründet Gott in Christus eine neue Welt, <wo Gewalt von Menschen gegen Menschen keine Stelle mehr hat>. Dieser Grundwiderspruch aber wird mit und seit der Konstantinischen Wende versteckt; was bisher undenkbar war, geschah damals: Der Kaiser wurde Christ – und bleibt Kaiser.“⁶

Die enge Verbindung der Religion mit dem Staat, mit den Herrschenden nahm ganz unterschiedliche Formen an. Die Juden hatten die meiste Zeit überhaupt keinen staatlichen Partner. Bei den Muslimen war der Kalif oder Sultan zugleich religiöses und politisches Oberhaupt. Die Ostkirche und später die russische Kirche waren dem Kaiser bzw. Zar unterworfen. Die katholische Kirche war eine internationale ideologische, aber auch politische Macht, die sich allmählich dem Kaiser überordnete. Luther stürzte die Macht der Kirche, mußte aber dann seine Kirche dem Landesherrn unterstellen.

Im Gegensatz etwa zu den mystischen Religionen Indiens „tendieren Judentum, Christentum und Islam ... fast natürlicherweise dazu, andere Religionen von vornherein auszuschließen, sie zu bekämpfen, ja zu zerstören“ (Hans Küng, *Das Judentum*, München Zürich 1999,2004, S. 57. Ich habe mich bei meiner Darstellung der drei Offenbarungsreligionen stark auf die Schriften Hans Küngs gestützt). Die schärfste Kampfansage an die Anhänger anderer Kirchen wie an Heiden erfolgte auf dem Konzil von Florenz 1442: „Niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude noch Häretiker oder Schismatiker, kann des ewigen Lebens teilhaftig werden, vielmehr wird er eingehen ins ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn er sich ihr – der katholischen Kirche – vor dem Tod anschließt“ (ebenda S. 189).

2. Staat und Kirche im Sozialismus.

Auch der Marxismus veränderte sich mit der Staatswerdung. Das betraf sowohl sich herausbildende Züge einer Quasireligion wie den Umgang mit Kirche und Religion.

Die Position der Bolschewiki trug bereits auch eigene, von den russischen Verhältnissen geprägte Züge. Ende 1905 veröffentlichte Wladimir Iljitsch Lenin in knapper Form seine Position zu „Sozialismus und Religion“: „Die Religion ist eine von verschiedenen Arten geistigen Joches, das überall und allenthalben auf den durch ewige Arbeit für andere, durch Not und Vereinsamung niedergedrückten Volksmassen lastet“. Lenin zitiert dann von Marx

6 G. Orth, Helmut Gollwitzer, Mainz 1995, S. 105 f.

den Satz von der Religion als Opium des Volkes, fügt aber noch eine wesentliche Verschärfung hinzu: „Die Religion ist eine Art geistigen Fusels, in dem die Sklaven des Kapitals ihr Menschenantlitz und ihre Ansprüche auf ein halbwegs menschenwürdiges Leben ersäufen“. Auch Lenin zieht – wie einst Marx und Engels – eine sehr positive Erfolgsbilanz des Kampfes für den Atheismus. Er forderte gleich anderen Sozialisten die Erklärung der Religion dem Staat gegenüber als Privatsache und wandte sich gegen die Erwähnung der Konfession in amtlichen Dokumenten. Das gelte aber nicht für die Partei. „Die Einheit dieses wirklichen revolutionären Kampfes der unterdrückten Klasse für ein Paradies auf Erden ist uns wichtiger als die Einheit der Meinungen der Proletarier über das Paradies im Himmel“. Man dürfe keine Zersplitterung der Kräfte des wirklich revolutionären Kampfes „um drittrangiger Meinungen oder Hirngespinnste willen zulassen“ (Lenin Werke, Berlin 1955 ff., 10/ 70–74).

Mitte 1909 betonte Lenin in einem weiteren grundsätzlichen Artikel: „Der Marxismus betrachtet alle heutigen Religionen und Kirchen, alle religiösen Organisationen stets als Organe der bürgerlichen Reaktion, die die Ausbeutung verteidigen und die Arbeiterklasse verdummen und umnebeln sollen“. Unter Berufung auf den Anti-Dühring lehnte er eine Kriegserklärung an die Religion ab. „Wir stünden der Religion ebenso schonungslos feindlich gegenüber wie die französischen Enzyklopädisten oder der Materialismus Feuerbachs“, aber wir erklärten die Religion materialistisch. Die These „Der Sozialismus ist meine Religion“ sei bei einfachen Agitatoren verzeihlich, nicht aber bei Literaten wie Lunatscharski, wo sie eine Form des Übergangs vom Sozialismus zur Religion sei. (Lenin Werke, 15/ 406–412).

Lunatscharski hatte 1908 und dann 1911 zwei Bände „Religion und Sozialismus“ veröffentlicht. Er wollte den „Platz des Sozialismus innerhalb anderer religiöser Systeme“ bestimmen.⁷ Dabei ging es ihm keineswegs darum, einen überirdischen Gott in den Marxismus einzuführen. Er plädierte vielmehr für eine „Religion ohne Gott“ (Bd. 1 S. 29) bzw. für eine Religion, in welcher „Gott der Mensch selbst ist“ (Bd. 2 S. 356). Er sah dabei das Wesen der Religion darin, daß weltanschauliche Konzepte nicht allein Wissen zu vermitteln, sondern auch moralische Haltungen, Gefühle und Ideale auszubil-

7 A. Lunatscharski, Religion und Sozialismus, Bd. 1 Petersburg 1908 S. 8, Bd. 2 Petersburg 1911. D. Wittich, der Lunatscharskis Positionen wiedergibt, hielt das Anliegen Lunatscharskis für ein „praktisch außerordentlich wichtiges“, sah aber zugleich problematische Auswirkungen (Wittich, Warum und wie Lenins philosophisches Hauptwerk entstand, Berlin 1985, S. 24 f.

den haben. Es müsse auch dem Marxismus darum gehen, Altruismus, Liebe, Hoffnung, Freude und insbesondere Ideale zu wecken (Bd. 1 S. 30). Von einem Übergang zum religiösen Glauben konnte also wohl keine Rede sein.

Lenin hatte die Grundeinschätzungen von Marx und Engels übernommen, aber die Tonart wesentlich verschärft und den Trennungsstrich entschiedener gezogen. Es gibt bei ihm keinen Bezug zu progressiven Seiten der Religion, zu einer positiven Aufhebung. Eine Ursache hierfür war der historisch gewachsene spezifische Charakter der russischen orthodoxen Kirche.

Das orthodoxe Paradigma trug „auch in Rußland von Anfang an einen stark traditionalistischen und monastischen (klösterlichen U.-J. H.) Charakter“. Es gab keine ketzerische Bewegung, zu den Anfängen zurückzukehren, keine Reformation. Schließlich erfolgte die Unterordnung unter den von Peter dem Großen gegründeten absoluten Staat (Hans Küng, *Das Christentum München Zürich* 1999, 2003, S. 311–324). So mußte, schließt Küng, trotz „der Geist und Gemüt zugleich ansprechende(n) Liturgie“ (S. 331), „die orthodoxe Kirche für das Volk je länger desto mehr nicht nur als Gefangene, sondern zusammen mit Adel, Armee und Polizei als Garantin und Stütze des zaristischen Regimes erscheinen. Religion war im Lauf der russischen Geschichte weithin Opium für die Masse des einfachen Volkes geworden. Trost in einem oft entbehrungsreichen Leben gewiß, aber oft noch mehr Vertröstung“ (S. 325 f.). Ein nach der Februarrevolution 1917 durchgeführtes Konzil sprach sich für die Fortsetzung des Krieges und gegen den Frieden von Brest-Litowsk aus (S. 329). Die zweite Ursache war das Ziel Lenins, die unbedingte theoretisch-ideologische Geschlossenheit der künftigen Avantgarde der heranreifenden zweiten Revolution zu gewährleisten. Die Schärfe der Auseinandersetzung mit Lunatscharski, in der es keinerlei Differenzierung gab, ist nur so zu erklären.

Im Feuer von Revolution und Bürgerkrieg konnte von Behandlung der Religion durch den Staat als Privatsache keine Rede mehr sein. Die orthodoxe Kirche erwies sich als Parteigänger des alten Systems. Die Härte und Unbarmherzigkeit der Auseinandersetzung richtete sich auch gegen die Priester, wie Manfred Hildermeier in seiner *Geschichte der Sowjetunion 1917–1991*, München 1989, schreibt. Die Kirche besaß nach wie vor große Macht, die sie gegen die Oktoberrevolution einsetzte. Im Juni 1917 hatte die provisorische Regierung die Nationalisierung der kirchlichen Schulen beschlossen. Der Enteignung auch des kirchlichen Grundbesitzes durch das Landdekret der Revolution folgte am 28. 1. 1918 die vollständige Aufhebung der Symbiose von Staat und Kirche. Der Kirche wurde untersagt, Schulen zu betreiben und

rechtsverbindliche Ehen zu schließen sowie Abgaben zu erheben. Ihr Vermögen wurde in staatliches Eigentum überführt. Tausende von Christen wurden im Bürgerkrieg getötet. Die Kirche war zu einer Privatgesellschaft unter anderen geworden. Beide Seiten, der neugewählte Patriarch Tichon auf der einen, die führenden Bolschewiki auf der anderen Seite unternahmen die heftigsten Angriffe. Das revolutionäre Regime wurde durch „eine der führenden Persönlichkeiten des Konzils im Juni 1918 mit der Herrschaft des apokalyptischen Tiers“ gleichgesetzt. Andererseits wurden kirchliche Wertgegenstände konfisziert, um Hilfsgüter zur Linderung der Hungersnot kaufen zu können. Ein Protest der niederen Geistlichkeit gegen die aus den Klöstern rekrutierten Bischöfe war letztlich ohne Erfolg. Ein restloses Zerschlagen der Kirche erfolgte nicht. Nach Verkündung der NÖP wurden der Kirche, die zur Loyalität bereit war, erhebliche Rechte eingeräumt. Gleichzeitig wurde die atheistische Propaganda forciert.⁸

Anfang der dreißiger Jahre gewann auch die Auseinandersetzung mit der Kirche wieder an Schärfe, begann „der dritte und verheerendste Sturm auf gegen Kirche und Religion“, wie Hildermeier formuliert. Ein Dekret „über religiöse Vereinigungen“ vom 8. April 1929 legalisierte Zusammenschlüsse gläubiger Bürger jedweden Bekenntnisses und entsprechende Gebetsgebäude sowie religiöse Kongresse. Allerdings war ihnen untersagt, Unterstützungskassen zu gründen, außerhalb ihrer Gebäude religiöse Unterweisung zu erteilen und für ihre Ziele zu werben. Dann wurden alle Äußerungen außerhalb dieser Gebäude untersagt. Im Januar 1930 wurden angesichts des katastrophalen Mangels an Wohnraum die Angehörigen aller nicht wahlberechtigten Gruppen, darunter auch die Geistlichkeit, aus öffentlichen Wohnungen ausgewiesen. Die Atheistenbewegung wurde immer aktiver, versiegelte Kirchen und Kapellen, in neuen Siedlungen wurde keine mehr errichtet, und verbrannte Ikonen. Der Massenterror erfaßte auch die Kirche (S. 580–584).

Die entscheidende Wende trat dann 1941, mit dem Überfall Nazideutschlands und seiner Verbündeten auf die Sowjetunion ein. Der Patriarchatsverweser Sergij verfaßte bereits am Tage des Überfalls ein Sendschreiben, in dem er die „Angreifer mit den tatarischen Horden Batus, den Rittern des Deutschen Ordens und den Heerscharen Karls XII. und Napoleons verglich“. Die Kirche segne die „Verteidigung der heiligen Grenzen“ des „Vaterlandes“ und bete für den Sieg. Am 4. September 1943 empfing Stalin Sergij und die Metropolen von Leningrad und Kiew. Sergij wurde zum Patriarchen be-

8 M. Hildermeier, *Geschichte der Sowjetunion 1917–1991*, München 1998, S. 329–333.

stimmt. Ein Rat für Kirchenangelegenheiten wurde gebildet. Insgesamt konnte sich die Kirche seit „Sommer 1941 und besonders seit Herbst 1943 ... so ungehindert betätigen wie nie zuvor zu sowjetischer Zeit“ (Hildermeier S. 665–667).

Parallel zur Verfolgung der Kirche verlief die Entwicklung quasireligöser Züge im Marxismus. Die Diskussion um Richtigkeit oder Falschheit von Analysen war von der Entgegensetzung „unserer“ und feindlicher Schlußfolgerungen abgelöst worden. In vielem handelte es sich nicht mehr um wissenschaftliche Aussagen, die überprüft werden konnten, sondern um Glaubenssätze. Der damit einsetzende Gesetzesglaube reichte von der Verwandlung der Marxschen Darstellung der aufeinander folgenden Produktionsweisen (Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13/9) in ein allgemeines Schema, das die Denkmöglichkeit eines Rückschritts zum Kapitalismus bewiese, über die „philosophisch“ gestützte Ablehnung der Kybernetik, der Morganschen Genetik und der Relativitätstheorie, bis zur Behauptung, daß fast alle Mitglieder des Leninschen ZK von Anfang an Veräter gewesen seien und der Charakterisierung Jugoslawiens als Titofaschismus. Zu diesem quasireligiösen Glauben gehörte auch ein Quasiprophet in Gestalt Stalins.

Die unterschiedliche Ausgangsposition in den sozialistischen Ländern und spätere Veränderungen in den Kräfteverhältnissen in den einzelnen Ländern, aber auch zwischen den „Blöcken“ spiegelten sich auch im jeweiligen Verhältnis von Staat und Kirche, von Marxismus und Religion wider. Pedro Ramet hat 1987 in seinem Buch „Cross and Commissar“ die Religionspolitik in Osteuropa und der UdSSR dargestellt.⁹ Im Anschluß an Überlegungen zum Verhältnis von Modernisierung und Religion erfolgte eine knappe vergleichende Beurteilung der Lage in den einzelnen Ländern. „Ostdeutschland ist in religiösen Angelegenheiten in vieler Hinsicht das liberalste der neun Länder“. Albanien, wo alle Religionen 1967 für illegal erklärt wurden, sei das rauheste Terrain für religiöse Organisationen, gefolgt von der UdSSR, der Tschechoslowakei und Rumänien (S. 10).

Ich denke, daß es sinnvoll ist, an Hand der DDR-Entwicklung exemplarisch eine – von heftigen Repressionen in der Eingangsphase 1952/53 abgesehen – sich von der Dominanz des sowjetischen Modells lösende, strategische Konzeption der längerdauernden Koexistenz von Staat und Kirche, Marxismus und Religion vorzustellen.

9 P. Ramet, *Cross and Commissar*, Bloomington und Indianapolis 1987, S. 3 f.

Sie war von überzeugten Sozialisten konzipiert und ermöglichte eine Koexistenz beider Seiten ohne große und nicht beherrschbare Konflikte bei eindeutiger Dominanz der Staatsmacht und des von ihr intendierten Marxismus. Das hing natürlich auch von den besonderen Bedingungen eines Sozialismus zusammen, der in einem geteilten Lande in dem wesentlich kleineren und schwächeren Ostteil aufgebaut werden sollte und bis zum Schluß von dieser Situation geprägt war. Dieser Weg konnte erst nach dem Bau der Mauer 1961 beschritten werden, weil erst von diesem Zeitpunkt an die Evangelische Kirche des Ostens schrittweise gezwungen war, über ihre Rolle in der DDR, die jedenfalls längere Zeit existieren würde, und damit über eine Emanzipation von der Westkirche nachzudenken. An 10.6.1969 wurde ein Bund der evangelischen Kirchen in der DDR gegründet. Den Höhepunkt der Normalisierung bildete dann 1978 ein Gespräch evangelischer Kirchenführer mit Erich Honecker. Die durchaus vieldeutige These von der Kirche im Sozialismus spiegelte den *modus vivendi* wider.

Er zeigte, daß in der DDR noch weit mehr Kompromisse als in den anderen osteuropäischen Ländern erforderlich waren, wobei das Bemerkenswerte ist, dass ein Sozialismus, der zu Kompromissen gezwungen ist, offenbar anziehender wirken kann. Das Ende dieses Weges ging nicht von der Kirche aus, sondern von der Veränderung des gesamten Kräfteverhältnisses, national und vor allem international.¹⁰

Die sozialistische Ideologie (die wie jede Ideologie auch Elemente des Glaubens enthält) war in der DDR Grundlage der Absage an die Vergangenheit und zugleich Wegweisung für die Zukunft. Ohne eine solche Ideologie, die von der Überlegenheit des Sozialismus gegenüber dem Kapitalismus ausging und die, ein spätes Kind der Aufklärung, den Aufbau einer Gesellschaft aus dem Kopf für möglich und notwendig hielt, wäre dieser DDR-Sozialismus nicht möglich gewesen.¹¹

Aber die Differenz von Ideologie und Wissenschaft mußte mit wachsenden inneren Widersprüchen und der fehlenden Bereitschaft und Fähigkeit, auf sie strategisch zu reagieren, zu immer weiterer Abschottung der Ideologie von der Entwicklung der Wissenschaft führen.

10 Vgl. dazu D. Pollack, *Kirche in der Organisationsgesellschaft*, Stuttgart Berlin Köln. W. Engler, *Verstrickung ins Diesseits*, DIE ZEIT vom 2. 12. 1994, der den Materialreichtum des Buches von Pollack betont, aber zugleich die Vermengung von Werturteilen und theoretischer Analyse moniert.

11 Vgl. E. Hahn, *Zur Rolle der Ideologie*, in: D. Keller, H. Modrow (Hg.) *Ansichten zur Geschichte der DDR*, Bd. 1, Bonn Berlin 1993, S. 211–235; vgl. weiter S. Meuschel, *Legitimation und Parteiherrschaft in der DDR*, Frankfurt am Main 1991, S. 29 ff.

In den siebziger und achtziger Jahren wurden die Erfahrungen immer weniger zur Kenntnis genommen. Für die Orthodoxie, verstanden als „Überzeugung von der Richtigkeit bestimmter, vom Staat sanktionierter Lehrsätze“, galt nur die Aufgabe, die Ideologie in die Massen hineinzutragen, ein Gegenprozeß lag außerhalb ihres Horizontes. Die Einheit und Geschlossenheit der marxistisch-leninistischen Ideologie wurde zum Selbstzweck, sie verlor den Kontakt zur Wissenschaft und zum Massenbewußtsein und wurde dadurch paradoxerweise unfähig zu dem Zweck, der ihr zugeschrieben wurde, zum ideologischen Klassenkampf. Der Marxismus, der einst als Schlüssel zur Welterkenntnis angesehen wurde und auch tatsächlich so gewirkt hat, wurde jetzt in seiner offiziellen Fassung für immer mehr Menschen zur Bremse der Erkenntnis, erlaubte ihnen nicht, die sich verändernde Welt zu verstehen.

3. Glauben im Marxismus

Der Ausgangspunkt Wissenschaft ist für den Marxismus unverzichtbar. Die marxistische Theorie ist entstanden aus Hoffnungen, noch unbewiesenen Hypothesen, Glaubenssätzen. Ihre Weiterentwicklung, auch die Aufgabe widerlegter Vorstellungen, ist Voraussetzung des weiteren Fortschritts, in der Debatte um die Rolle der Religionen, aber auch um den Platz des Glaubens im Marxismus selbst. Dabei bleibt für mich die umstürzende Erkenntnis Kants, der als theoretisches Resümee der Aufklärung Wissenschaft und Religion trennte, die Wissenschaft vom Vorrang des Glaubens befreite, bleibender Bestandteil des Denkens. Kant schien es unmöglich, „die menschliche Erkenntnis über alle Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern“, was den Beweis Gottes ebenso ausschließe wie den Beweis der Unsterblichkeit der Seele. Was allein bleibe, sei die moralische Gewißheit. 1793 erklärte Kant, die Tugendlehre, als der eigentliche Zweck, bestünde im Gegensatz zur Gottseligkeitslehre (dem Mittel), darin, „durch sich selbst (selbst ohne den Begriff von Gott)“ zur Stärkung der Tugendgesinnung zu kommen.¹²

Die Auseinandersetzung mit der marxistisch-leninistischen Orthodoxie führt manchen zu der Schlußfolgerung, daß es überhaupt keine historischen Gesetze gäbe. Der totale Verzicht auf die theoretischen Ergebnisse marxistischen Denkens unter Berufung auf den marxschen moralischen, politisch-sozialen Ausgangspunkt aber wäre eine tödliche Reduktion. Der emanzipative politisch-soziale Ausgangspunkt von Marx hat seine Wissenschaft hervorge-

12 Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, Hg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main 1956–1964, II/14, IV/856 f.

bracht. Erst durch seine (und Engels') ungeheure wissenschaftliche Arbeit wurden die ursprünglichen Thesen (zum Teil) wissenschaftlich überprüfbar und auch in erheblichen Umfang später Bestandteil des allgemeinen wissenschaftlichen Standards.

Für die Aufklärer – und auch hieran ist anzuknüpfen – gab es keinen Gegensatz von Natur- und Gesellschaftswissenschaften. Zweifellos standen bei ihnen die Naturwissenschaften als Vorbild der Exaktheit im Vordergrund, aber stets war, wenn von Wissenschaft im allgemeinen die Rede ist, ist auch die Gesellschaft gemeint. Für sie alle gilt die Anforderung der Wahrheit der Aussagen¹³. Hans Heinz Holz erklärte in einem Vortrag auf einer Konferenz unserer Sozietät, daß es im Gegensatz zu Meinungen und Einstellungen, die auf prinzipiell nicht entscheidbaren Glaubensüberzeugungen beruhen, in bezug auf „wahrheitsfähige Aussagen und daraus folgende Verhaltensweisen ... keine Toleranz des Falschen geben (könne), sobald der Wahrheitswert einer Erkenntnis festgestellt ist; in un abgeschlossenen Diskussionsprozessen sind dagegen alle nicht-absurden Auffassungen zu tolerieren“.¹⁴

Wir können heute nicht mehr gewiß sein, dass auf den Kapitalismus der Sozialismus folgen wird. Es ist möglich, aber eben nicht gewiß, daß es wieder einen erneuerten Sozialismus geben wird, auch wenn wir heute nicht wissen, wann und auf welchem Wege das geschieht. Überhaupt lehrt uns die Erfahrung, daß es in vielen Fällen richtiger ist, von Möglichkeiten zu sprechen, von Wahrscheinlichkeiten und Unwahrscheinlichkeiten. Herbert Hörz hatte bereits Anfang der siebziger Jahre von einem dialektischen Determinismus in Natur und Gesellschaft gesprochen¹⁵. Dabei würden dynamische Gesetze, die nur eine Möglichkeit der Verwirklichung vorsehen, den Grenzfall bilden gegenüber den statistischen Gesetzen, wiederum in Natur und Gesellschaft, bei denen für das Verhalten der Systemelemente eine „gesetzmäßig verbundene Reihe von Möglichkeiten existiert, von denen eine zufällig verwirklicht wird“ (S. 112, 119). Es könne und müsse auch von mehr, gleich oder weniger wahrscheinlichen Möglichkeiten gesprochen werden (S. 116).

Die zweifellos wesentlich erweiterte wissenschaftliche Erkenntnis von Natur und Gesellschaft schränkt den Bereich des Glaubens ein. Viele Fragen, die früher von der Religion beantwortet wurden, sind inzwischen Gegenstand

13 U.-J. Heuer, *Im Streit*, Berlin bzw. Baden-Baden 1989 S. 482 f.

14 H. H. Holz, *Toleranz in einer pluralen Weltgesellschaft*, Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät Bd. 77 Jahrgang 2005, Erich Hahn (Hg.) *Toleranz im Spannungsfeld religiöser, sozialer und kultureller Pluralität*, S. 24, S. 23.

15 H. Hörz, *Der dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft*, Berlin 1971.

der Wissenschaft geworden. Beispielhaft sei auf die ungeheure Wirkung verwiesen, die vom Darwinismus ausgelöst wurde, wenn es auch vor allem in den USA sehr aktive Gegenströmungen gibt. Auch viele Aussagen zur Gesellschaft, etwa zur Geschichte, auch der Religionsgeschichte, sind inzwischen Feld der Wissenschaft, auch des wissenschaftlichen Streits. Das alles hat aber nicht zum Ende der Religion geführt, die nach wie vor für viele Millionen Menschen Hilfe und Stütze ist. Kann oder muß sogar der Marxismus auch dieses Feld – ganz oder teilweise – bestellen, ohne dem Glauben das Primat der Religion oder einer Quasi-Religion einzuräumen? Das ist die Frage nach der, wie Marx es genannt hat, „positive(n) Aufhebung der Religion“ und deren Beantwortung ich angekündigt habe.

Es gibt eine lange Ahnenreihe derer, die jegliche transzendente Begründung der Moral ablehnten, sie also innerweltlich ableiteten und meinten, damit keineswegs unmoralischer zu sein als jene, die sich dabei auf Gott beriefen. Diese Ahnenreihe begann schon im Altertum. Zu nennen sind weiter die Aufklärer, sind Marx und Engels. Hierher gehören weiter alle jene, die in den Spuren von Marx weiter gingen, aber auch viele, die gleich ihnen, mit ihnen verbündet oder auch mit ihnen kämpfend, ihr Handeln auf innerweltliche Maximen stützten.

In der Ahnenreihe der Marxisten, die sich mit dem Problem Marxismus und Glauben herumgeschlagen haben, sind in meinen Augen herausragend Antonio Gramsci, Ernst Bloch und – weniger oft genannt – Adam Schaff.

Gramsci bewegte die Rolle der Partei in Vorbereitung der Revolution und was man dabei von der katholischen Kirche lernen könne und müsse. Wie könnte man „die Religion im Bewußtsein des Menschen aus dem Volke zerstören, ohne sie gleichzeitig zu ersetzen?“

Gramsci schlußfolgert dann, und damit sind wir wieder bei unserer Grundfrage, „daß in den Massen als solchen die Philosophie nur als Glaube gelebt werden kann“. Der einzelne Mann aus dem Volk wisse sich dem intellektuell überlegenen ideologischen Gegner nicht gewachsen. Wie aber behauptet er sich? „Das wichtigste Element hat unzweifelhaft nichtrationalen Charakter, ist Glaube.“ Der Glauben woran? „Besonders an die gesellschaftliche Gruppe, der er angehört, ... der Mann aus dem Volk denkt, daß sich so viele nicht irren können“.¹⁶

16 A. Gramsci, Kritische Gesamtausgabe der Gefängnishefte (Hrsg. K. Bochmann/W.F.Haug), Bd. 6 S. 1303 f., S 1389 f.

Für Ernst Bloch galt, daß zum Marxismus der Kältestrom der Wissenschaft gehöre wie der Wärmestrom der Hoffnung und des Glaubens. Ohne die Intention auf die bessere Welt „gäbe es keine Unenttäuschbarkeit, keinen Glauben ans Ziel, keinen austeilbaren Überfluß des Glaubens“. Man stürbe „doch nicht für ein bloßes durchorganisiertes Produktionsbudget“ (Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1959, S. 240f., S. 679).

Die Offenbarungsreligionen sind dagegen ohne Transzendenz, also auß-erweltliche Herkunft Gottes nicht denkbar. Religiöser Glaube ist Gewißheit einer offenbarten Wahrheit, unerschütterliches und zu lebendes Vertrauen auf Gott mit Vernunft und Herz. Daraus ergibt sich notwendig eine Überordnung der geoffenbarten Wahrheit gegenüber der menschlichen Vernunft. Besonders scharf wurde das formuliert in der dem karthagischen, 225 verstorbenen Tertullian, immerhin ein Denker von juristischem Rang, zugeschriebenen Sentenz: „credo, quia absurdum“¹⁷. Blaise Pascal rief in seinen „Gedanken“, erst nach seinem Tod 1662 veröffentlicht, aus: Hochmütiger, erkenne „welches Paradoxon du für dich selbst bist. Demütige dich, ohnmächtige Vernunft!“. Die Existenz des Menschengeschlechts zwischen Unschuld und Verderbtheit sei ohne Beistand des Glaubens nicht begreiflich. Es sei „nicht zu bezweifeln, daß es nichts gibt, was unserer Vernunft stärker widerstrebt, als wenn man sagt, daß die Sünde des ersten Menschen jene schuldig gemacht habe, die unfähig scheinen, daran teilzuhaben, da sie so weit von jener Quelle entfernt sind“.¹⁸

Später leitete Sören Kierkegaard (1813–1855) aus derartigen Grundaussagen des Christentums die Notwendigkeit für das Individuum ab, „sein Denken aufs Spiel“ zu setzen, also die Unvermeidlichkeit des Paradoxen. Das Christentum habe sich „als das Paradox verkündigt und die Innerlichkeit des Glaubens für das gefordert, was den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit – und dem Verstand das Absurde ist“.¹⁹

Der marxistische Glaube also kann und darf nicht dogmatisch-orthodox im Sinne seiner Unwiderleglichkeit, seiner Durchsetzung mit staatlicher Autorität sein, darf sich nicht über die Wissenschaft erheben. Warum aber brauchen ihn dann Marxisten, ist er für sie notwendig? Der grundsätzliche Ausgangspunkt besteht, ausgesprochen oder nicht, bei allen Verfechtern

17 Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 3 Tübingen 2000, S. 955.

18 B. Pascal, Gedanken (Hg. F-R. Armogathe), Leipzig 1987, S. 66 f.

19 Aus der „abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift“ (Bd. 7 der gesammelten Werke, Kopenhagen) zitiert von Patrick Gardiner, Kierkegaard, Freiburg Basel Wien o. J. S. 122.

eines Glaubens im Marxismus in der Einsicht, dass Kämpfen, Handeln und gar der Einsatz des Lebens nicht auf Grund wissenschaftlicher Einsicht, sondern auf der Grundlage einer inneren Überzeugung, die man auch Glauben nennen kann, erfolgt.

Der bedeutende Schriftsteller Ignazio Silone hatte 1927 die Kommunistische Partei Italiens verlassen, weil er den Zustand der Komintern nicht mehr hinzunehmen bereit war. Dennoch erklärte er 1950 rückblickend: „Mein Glaube an den Sozialismus aber ... ist in mir lebendiger denn je.“ Er ist „wieder das, was er war, als ich mich zum erstenmal gegen die alte Ordnung auflehnte: ... das Bedürfnis nach wirklicher Brüderlichkeit“. „Mit gemeinsamen Theorien kann man vielleicht eine Schule gründen, nicht aber ... eine Kultur, eine Zivilisation, eine neue Form menschlichen Zusammenlebens“ (Ein Gott, der keiner war, München 1961, S. 108 f.).

Max Adler stimmte 1913 Otto Bauer in seiner Auseinandersetzung mit Kautsky zu, „daß die Erkenntnis von der Notwendigkeit des Sozialismus den einzelnen nicht ebenso notwendig zum Kämpfer für ihn macht, hier müsse noch vielfach die sittliche Billigung dieser Notwendigkeit durch den einzelnen hinzutreten, und dies ist das Werk der ethischen Überzeugung“²⁰.

Ein weiteres Zeugnis legte der Marxist Wolfgang Abendroth 1982 in einer Festschrift für Martin Niemöller ab²¹: Die Mehrheit der Arbeiter sei nach 1933 politisch neutralisiert worden. „Wir ... lernten dadurch mehr als früher, welchen hohen Wert Charakterfestigkeit und Stetigkeit der Überzeugung hat ... und denen gegenüber die lediglich rational, durch die Vernunft gebotene Analyse zwar nicht ihre Bedeutung verliert, auf die man sich aber nicht, wie wir einst angenommen hatten, allein verlassen kann. Diese Wandlung in der Einschätzung unserer eigenen Arbeit half uns, den Widerstand von Christen gegen die Auflösung ihres Glaubens in der nationalsozialistischen Flut ... anders zu bewerten. ... Die Verhaftung und dann der Prozeß des Pastors Niemöller (und auch die Standfestigkeit vieler anderer Pfarrer) wurden uns zum Lehrstück dafür, dass Mut und charakterliche Treue nicht unser Privileg waren und daß der christliche Glaube dem Menschen Rückgrat verleihen kann.“

In ähnlicher Weise haben sich zu dieser Frage auch Nichtmarxisten geäußert. Karl Jaspers verteidigte 1958 in „Der philosophische Glaube“ die Not-

20 M. Adler, Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik, Stuttgart 1919, S. 146.

21 W. Abendroth, Vom Weg der marxistischen Widerstandskämpfer zum Verständnis für den christlichen Widerstand der „Bekennenden Kirche“, Martin Niemöller Festschrift zum 90. Geburtstag (Hg. H. Kloppenburg u.a.), Köln 1992, S. 118 f.

wendigkeit der Philosophie (des philosophischen Glaubens) nicht mehr als Magd der Wissenschaften, aber auch nicht zurückkehrend zur Magdstellung gegenüber der Theologie²². Glauben sei unterschieden vom Wissen. „Giordano Bruno glaubte und Galilei wußte“. Von beiden wurde Widerruf verlangt, den nur Bruno verweigerte. Was sei die Ursache für dieses unterschiedliche Verhalten, fragt Jaspers. Der Unterschied sei: „Wahrheit, die durch Widerruf leidet, und Wahrheit, deren Widerruf sie nicht antastet. ... Wahrheit, aus der ich lebe, ist nur dadurch, daß ich mit ihr identisch werde; sie ist ... in ihrer objektiven Aussagbarkeit nicht allgemeingültig, aber sie ist unbedingt. Wahrheit, deren Richtigkeit ich beweisen kann, besteht ohne mich selber ... Es wäre ungemäß, für eine Richtigkeit, die beweisbar ist, sterben zu wollen“. Der philosophische Glaube, der Glaube des denkenden Menschen, hat jederzeit das Merkmal, daß er nur im Bunde mit dem Wissen ist“ (S. 11–13). Er „wird nicht Dogma. ... Er bleibt das Wagnis radikaler Offenheit“ (S. 16 f.).

Kant hat Glauben und Wissen deutlich unterschieden, und ich bin ihm dabei gefolgt. Das bedeutet aber keineswegs, dass Glauben und Wissen im Marxismus unverbunden nebeneinander bestehen. Der Glauben hat dort seinen Platz, wo es kein sicheres Wissen gibt, gar nicht oder noch nicht. Er füllt gewissermaßen eine Lücke, die in vielen Fällen erst das Handeln ermöglicht. Den engen Zusammenhang beider, ihre wechselseitige Abhängigkeit hat Romain Rolland in einer von Gramsci für die sozialistische Anschauung vom revolutionären Prozeß zitierten Losung zusammengefaßt: „Pessimismus des Verstandes, Optimismus des Willens“.²³ Der Glaube ergänzt das Wissen. So ist der Glaube an die Möglichkeit und Notwendigkeit einer anderen Gesellschaftsordnung gebunden an unsere Kenntnisse von der heutigen Gesellschaftsordnung, aber auch von den Ursachen, die zur welthistorischen Niederlage des Sozialismus geführt haben.

Für Helmut Gollwitzer war der eigentliche Gegenstand seiner Auseinandersetzung mit dem Marxismus 1958/59 die fehlende Antwort auf persönliches Unglück und Tod, zum Sinn des Lebens und Sterbens. Es geht ihm um die „innerweltliche Eschatologie“ (Lehre von den letzten Dingen) des Marxismus. Eine politische Weltanschauung sei, das ist seine grundsätzliche Kritik am „Messianismus“ des Marxismus, „zu umfassender Sinngebung und damit auch Disziplinierung (theologisch gesprochen: Heiligung) des Lebens

22 K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Frankfurt am Main und Hamburg 1958, S. 10.

23 A. Gramsci, Rede an die Anarchisten, April 1920, in: A. Gramsci, *Zu Politik, Geschichte und Kultur* (Hg. Guido Zamsis), Leipzig 1980, S. 57.

nicht fähig“. Der Marxismus sei nur zu einer begrenzten Sinngebung in der Lage, er sei eine Form des positiven Stoizismus: „Mehr an Sinn ist uns eben nicht beschieden, aber doch wenigstens so viel!“ Den wirklichen Sinn des Lebens könne nur das Evangelium geben. Die innerweltlichen Antworten seien aber bei allem Bemühen immer unzulänglich (Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube S. 60, S. 89 f., S. 108, S. 146).

Der wichtigste Beitrag zum Thema Marxismus und Glauben, insbesondere zum Sinn des Lebens und zu Platz und Rolle des Individuums in der 2. Hälfte des vorigen Jahrhunderts wurde von dem polnischen Philosophen Adam Schaff geleistet. In einer Auseinandersetzung mit Jean-Paul Sartre 1962 ging er auf das Thema Sinn des Lebens ein, also auch des „<Wozu?>“, das sich dem von Widerwärtigkeiten und Mißerfolgen des Lebens müden Menschen stellt“. Es sei schwer, „sich des überwältigenden Gefühls zu erwehren, daß der Tod sinnlos ist“. Der Kreislauf der Natur sei da wenig hilfreich. „Vom Gesichtspunkt der gegebenen Person ist der Tod eine absolute Sinnlosigkeit, die alles, was wir tun, zweifelhaft macht“. ²⁴ Er widmete einen ganzen Abschnitt der „Freiheit des Einzelmenschen“ (S. 140–160) und wandte sich dabei auch der Frage nach dem Sinn des Lebens zu, die natürlich nicht nach den Methoden der Naturwissenschaft beantwortet werden könne, aber doch auch Verallgemeinerung von Tatsachen der Erfahrung erfordere (S. 63). Hier werde kein Gelehrter, wohl aber ein Weiser benötigt. „Ist man ein gläubiger Mensch, so ist die Lösung einfach: das Leben hat immer Sinn (das heißt, es lohnt sich unter allen Bedingungen zu leben), weil sogar Leiden, Schmerz und Tod mit dem Plan eines höheren Wesens übereinstimmen“. Diese Auffassung sei bequem, werde aber mit dem Verlust der wissenschaftlichen Einstellung bezahlt. Man könne dem Menschen höchstens sagen: „An deiner Stelle würde ich eine solche Wahl treffen“ (S. 65–67). Auch zum Zweck des Lebens habe der religiös Gläubige dieselbe bequeme Antwort. Der sozialistische Humanismus ginge von der Überzeugung aus, „dass man persönliches Glück nur durch das Glück der Gesellschaft erzielen kann“, was natürlich Kampf bedeute, Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse erfordere (S. 68–71).

2000 veröffentlichte Schaff einen Lebensbericht in Form eines Briefwechsels mit sich selbst. ²⁵ Er bekannte, ein ungläubiger Mensch zu sein, der nicht wüßte, ob es einen Gott gäbe, also ein Agnostiker, „das heißt, ich be-

24 A. Schaff, Marx oder Sartre, Berlin 1965 S. 32 f.

25 A. Schaff, Mein Jahrhundert, Berlin 1997, S. 121–124.

haupte nicht, dass es Gott nicht gibt, sondern nur, daß ich nicht weiß, ob es ihn gibt“ (S. 122). Er müsse deshalb sein „Wertsystem und den darauf gestützten moralischen Kodex ... von der menschlichen Welt ableiten und nicht vom Gebot Gottes. Damit ist ein gewisses Unbehagen verbunden, denn eine solche Einstellung zwingt mich zum zusätzlichen Denken. ... während der Gläubige mit seinem heteronomen Humanismus ... sich in einer leichteren Lage befindet – es ist einfach Gottes Gebot“.

Die Religion sei „nicht einfach das <Opium des Volkes>, heute ist sie oft ein Kampfpuß im Ringen um den Fortschritt“. Was die Kirche betrifft, so stünde „der wahre Glaube ... im umgekehrten Verhältnis zum äußeren Prunk der Liturgie, einer Verpackung für die Geistesarmen“ (S. 123–125). In Polen spiele die katholische Kirche eine reaktionäre Rolle (S. 127).

Schaff gab seinem Lebensbericht den Untertitel „Glaubensbekenntnisse eines Marxisten“ und formulierte: „Die Neue Linke sollte den ökumenischen Humanismus zum Bestandteil ihrer Ideologie machen, das heißt jenen Humanismus, der Gläubige und Ungläubige durch die Gemeinsamkeit eines gewissen Teils ihrer Wertssysteme verbindet und zwar jenes Teils, der die Nächstenliebe als höchsten Wert ansieht“ (S. 121).

Diese Überlegungen Adam Schaffs geben mir die Möglichkeit, die Diskussion mit Helmut Gollwitzer fortzuführen. Er hatte ja gerade in der Sinnfrage eine Lücke in der marxistischen Argumentation gesehen, vor allem angesichts unheilbarer Krankheiten und des Todes. Seine Antwort war, dass allein das Evangelium eine umfassende Beantwortung der Sinnfrage ermögliche, was eine politische Weltanschauung nicht leisten könne. Der Marxismus sei nur zu einer begrenzten Sinngebung befähigt „Mehr an Sinn ist uns nicht beschieden, aber doch wenigstens so viel“. Genau das ist auch die Antwort von Schaff.

Der Gollwitzersche Hinweis auf die Auferstehung der Toten als entscheidendes Maß ist ein Trost, den Marxisten nicht geben wollen und können. Der marxistische Glaube muß rational sein, darf die Brücken zum Wissen nicht abbrechen. Er steht in der Tradition eines Vergil, wenn er den Lukrez feiert: „Felix, qui potuit rerum cognoscere causas Atque metus omnis et inexorable fatum Subjecit pedibus strepitumque Acherontis avari“²⁶ und akzeptiert die Aufforderung von Bertolt Brecht: „Laßt euch nicht verführen! Es gibt keine Wiederkehr. Der Tag steht in den Türen; Ihr könnt schon Nachtwind spüren:

26 Glückliche, wer die Ursachen der Dinge erkennen kann Und alle Furcht und das unerbittliche Schicksal Und das Rauschen des unersättlichen Acheron mit Füßen tritt.

Es kommt kein Morgen mehr.Laßt euch nicht verführen! Zu Fron und Ausgezehr! Was kann euch Angst noch rühren? Ihr sterbt mit allen Tieren Und es kommt nichts nachher.“²⁷

Ich habe hier immer vom Glauben gesprochen. Es ist möglich, andere Begriffe zu wählen. Darauf kommt es letztlich nicht an. Es geht um einen stabilen verlässlichen Kern des individuellen Denkens und Fühlens. Es wird von basic trust, von Überzeugungen oder Grundüberzeugungen gesprochen, von Parteinahme, aufrechter Haltung, Standhaftigkeit, Charakterfestigkeit, Wahrheitssuche, immer verbunden mit dem marxischen emanzipativen politisch-sozialen Ausgangspunkt und der auf dieser Grundlage von Marx und Engels und vielen Nachfolgern entwickelten und korrigierten Theorie. Auch der Begriff des Gewissens gehört hierher. Ihn haben besonders Kant und Fichte hervorgehoben, Hegel allerdings hat ihn als Instanz abgelehnt. Überzeugung stärkt gemeinsame Kraft (was Gramsci am entschiedensten betont hat), aber gibt auch Einzelnen die Kraft zum Widerspruch.

Ein Marxist ist nur derjenige, der aus den Aussagen Schlußfolgerungen für sein Verhalten ableitet, den Faden zur Praxis nicht abreißen lässt. Deshalb sind die theoretischen Aussagen noch nicht der ganze Marxismus. Er umfaßt auch Wertungen, Appelle, Forderungen. Eine linke, sozialistische Ideologie in Gestalt des Marxismus hat – wenn sie von Vielen getragen wird – auch die Kraft, sozialistische Politik daran zu hindern, vom bürgerlichen Politikbetrieb vereinnahmt zu werden. Marxist zu sein, ist nicht nur die Wahl einer Theorie, sondern zugleich die Wahl einer Haltung.

27 Bertolt Brecht, *Gegen Verführung*, als Schlußkapitel der seit 1916 entstandenen, aber erst 1927 veröffentlichten *Hauspostille*, B. Brecht, Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, Bd. XI, Berlin und Weimar, Frankfurt a. M. 1988, S. 116.