



**Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen**

Information Nr. 69 Stuttgart VIII/1977

Marxistische Weltveränderung

Probleme ihrer christlichen Interpretation

von Wilhelm Quenzer

INHALT

Antikommunismus oder „Christen für den Sozialismus“?

Schwierigkeiten, sich über den Sozialismus zu informieren

Von der Revolutionsromantik zur Atomgefahr

Die vergessene ökonomische Basis

Italiens „Eurokommunismus“ im Nord-Süd-Konflikt

Revolutionserwartungen und das Exodus-Motiv

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

Antikommunismus oder „Christen für den Sozialismus“?

„Christen für den Sozialismus“ – zu dieser Parole bekennt sich eine Bewegung, die 1971 in Chile im Zusammenhang mit dem gewaltsamen Sturz der Regierung Allende entstand und seither vor allem in romanischen Ländern Verbreitung fand. Da diese Parole auch bei uns eine gewisse Aufmerksamkeit erregt hat, kommt es gelegentlich zu Veranstaltungen, in denen Vertreter dieser Bewegung der Einfachheit halber zu einer Selbstdarstellung gebeten werden. In schöner Regelmäßigkeit passiert es bei solchen Veranstaltungen, daß aus dem Kreis der Zuhörer ungefähr die folgende Frage laut wird:

Wäre es möglich, daß wir, ehe wir uns unsere Meinung zu der Aufforderung „Christen für den Sozialismus“ bilden, zuerst einmal eine deutlichere Auskunft bekommen könnten, *was* für einen Sozialismus Sie eigentlich meinen?

Meinen Sie den Sozialismus von Marx und Engels, den von Lenin oder den Sozialismus, wie ihn Stalin als Marxismus-Leninismus zusammengefaßt hat, den Sozialismus von Trotzki, Tito, Mao oder Castro, den Sozialismus „mit menschlichem Gesicht“, den Alexander Dubcek im „Prager Frühling“ anstrebte?

Oder meinen Sie „autoritären“ oder „freiheitlichen“ Sozialismus, den Sozialismus der „Eurokommunisten“ Berlinguer, Marchais und Carillo?

Denken Sie schließlich daran, daß man mittlerweile auch von „arabischem“ und „afrikanischem“ Sozialismus spricht!

Der Sinn dieser Frage dürfte deutlich sein. Beschränkt man sich auf den Sozialismus, der sich in der einen oder anderen Weise von Marx und Engels herleitet, so ist einerseits festzustellen, daß es mit der Zeit zu einer erheblichen geografischen Ausbreitung seines Herrschaftsgebietes gekommen ist. Von einem „Sechstel der Erde“ sprach man gern nach der russischen Oktoberrevolution von 1917 und deutete damit an, daß dies wohl nur ein Anfang sei. Als Ergebnis des Zweiten Weltkrieges wurden die osteuropäischen Länder zum Vorfeld der Sowjet-Union. „Kommunistisch“ wurde weiter China, das volkreichste Land der Erde, das nach einigen Zählungen ungefähr so viele Einwohner hat, wie es – zusammengefaßt in der ökumenischen Bewegung – evangelische Christen gibt. Welche Ausstrahlungskraft die chinesische Spielart des Marxismus auf die verschiedensten Länder der Dritten und Vierten Welt hat, ist bekannt. Zu den neuesten Entwicklungen der Dinge gehört die nicht ganz unwahrscheinliche Aussicht, in Westeuropa, in Italien und Frankreich, könnte in absehbarer Zeit mit einer Beteiligung kommunistischer Parteien an den Regierungen zu rechnen sein.

Aber eben dieser territorialen Ausbreitung des marxistischen Sozialismus entspricht auf der anderen Seite seine wachsende

Ausdifferenzierung in verschiedene Spielarten. Im „sozialistischen Lager“ ist es zu verschiedenen Spaltungen gekommen. Gerade heute wieder treten Unterschiede auf, die die einst „monolithische“ Blockeinheit mit immer neuen Rissen und Sprüngen versehen. So wie man nicht einfach von *der* Weltchristenheit sprechen kann, weil uns das Christentum zunächst immer in der Form von Katholizismus, Protestantismus oder Orthodoxie begegnet, von Großkirchen und Kleinkirchen mit mehr oder weniger abrupten Übergängen zu „sektiererischen“ Ausprägungen, so gibt es auch den marxistischen Sozialismus, nach einer treffenden Formulierung von Gerhard Isermann, längst nur noch in der Form von „Konfessionen“ („Konfessionen des Marxismus“ heißt seine Sammlung von „Quellentexten zum Religionsunterricht“ Nr. 4, 1976). Es gebe, so die Erklärung der in diesem Titel enthaltenen These, den Marxismus wie alle großen Weltanschauungen nur in verschiedenen „konfessionellen“ Varianten, und kein „unfehlbares Lehramt“ garantiere eine reine Lehre.

Die Schwierigkeiten, sich über den Sozialismus zu informieren, sind dadurch nicht geringer geworden. Am einfachsten macht es sich noch immer ein pauschal aburteilender Anti-Sozialismus, der seinerseits sich am liebsten an den Terminus „Kommunismus“ hält. Für diesen Anti-Kommunismus handelt es sich beim marxistischen Sozialismus um eine Bewegung, die ein für allemal auf totalitäre Diktatur, auf Weltrevolution aus ist, das heißt um eine Bewegung, die nach wie vor dem Ziel nachstrebt, der ganzen Welt schließlich die Verhältnisse aufzuzwingen, die uns in der benachbarten DDR, jenseits der Mauer, vor Augen stehen. (Daß sich eine solche Sicht bei uns, unmittelbar an dieser Mauer selbst, aufdrängen kann, ist sicherlich nicht verwunderlich. Ebenso verständlich aber sollte es sein, daß Menschen in anderen Regionen, in Sizilien oder im Bundesstaat Kerala an der Südwestküste Indiens, wieder ihre eigenen Perspektiven haben.) Daß auch im „sozialistischen Lager“ jederzeit von innen her Veränderungen aufbrechen können, hält der Anti-Kommunist per definitionem für unmöglich. Wir haben ein für allemal gelernt, was vom „Sozialismus“ zu halten sei. Hier gibt es nichts dazu zu lernen. Was von uns gefordert ist, beschränkt sich auf die Wachsamkeit, darauf zu achten, daß die alten Verdammungsurteile möglichst unverändert wiederholt werden.

Einige Zeit zurück liegen schon wieder die Ende der 60er Jahre unternommenen Versuche, zwischen Marxisten und Christen Gespräche in Gang zu bringen, Versuche, bei denen die 1958 gegründete Paulus-Gesellschaft mit ihren Tagungen federführend war. „Stalins Tod, das Pontifikat Johannes XXIII., die Bemühung der Ökumene, das Christentum nicht zur Gegenideologie des Marxismus herabsinken zu lassen, Chruschtschows und Kennedys Versuche um eine weltpolitische Entspannung sowie die wachsende Bedeutung der Länder der Dritten Welt, eine zunehmende Differenzierung in den verschiedenen Blöcken und in der Sicht des jeweils

anderen Blocks, schufen damals“, so Martin Stöhr im Sommer 1968, „neue Bedingungen für einen Dialog über Grenzen hinweg, die früher für unüberwindbar galten“ (Koexistenz-Dialog-Frieden – Zum Verhältnis von Christen und Marxisten, in: Frieden konkret, 27 Variationen, herausgegeben von Rainer Schmidt, 1968).

Blickt man vom Marxisten-Christen-Gespräch jener Jahre auf den Anti-Kommunismus von heute und gleichzeitig auf jene Christen, die uns in ähnlich pauschaler Weise nahelegen, „für den Sozialismus“ zu sein, so könnte einem „nostalgisch“ zumute werden. Sicher, der Marxisten-Christen-Dialog jener Jahre hat durch das gewaltsame Ende des „Prager Frühlings“ und seiner Suche nach einem „Sozialismus mit menschlichem Gesicht“ einen Schaden genommen, von dem er sich im Grunde bis heute nicht wieder erholt hat. Als erste Voraussetzung dieses Dialogs nämlich galt damals, daß wir eigentlich viel zu wenig voneinander wissen und daß wir uns zunächst einmal besser kennen lernen sollten. Möglicherweise wird es heute der Eurokommunismus sein, der Anlaß sein kann, daß wir uns wieder um eine eingehendere Kenntnis dessen bemühen, was Sozialismus in unserer Welt von heute bedeutet.

Schwierigkeiten, sich über den Sozialismus zu informieren

Wer sich heute neu über den Sozialismus zu informieren versucht, wird nicht allein auf das Problem stoßen, daß sich der Marxismus in eine Reihe von Spielarten ausdifferenziert hat, deren Anhänger sich nicht selten wechselseitig der Ketzerei und des Verrats an der wahren Lehre bezichtigen. Eine der Hauptschwierigkeiten ist im Grunde schon mit den Schriften der Stifter-Persönlichkeit gegeben, nämlich mit der Frage der Lesbarkeit, dem Verständlichkeitsgrad dieser Texte. Um das hier liegende Paradox zu verdeutlichen, seien ein paar Grundbestimmungen, was Marxismus überhaupt sei, vorausgeschickt: Seinem Ursprung nach war der Marxismus eine Reaktion auf die sogenannte Industrielle Revolution, auf das Heraufkommen eines neuen Zeitalters der Maschinen und Fabriken, von dem Europa im vorigen Jahrhundert weitgehend überrascht worden war. Die unmittelbaren Folgen dieser Revolution waren Mißstände – Landflucht, Verproletarisierung usw. – wie sie heute wohl nur noch in bestimmten Stadtregionen der Dritten Welt beobachtet werden können.

Im ursprünglichen Marxismus lebte viel vom Pathos einer ungeheuren Empörung, die nach einer gerechteren Gesellschaft rief. Eine Änderung der Verhältnisse versprach sich Marx aber nicht einfach von Moral-Appellen, von Bußpredigten an die Adresse der Reichen. Nach dem Glauben von Marx hatte die Geschichte selbst zu ihrem Ziel eine neue, gerechtere Gesellschaft. Der Mensch könne allenfalls mithelfen, diesen Prozeß zu beschleunigen, um

ihn abzukürzen. Marx war überzeugt, und nicht nur in diesem Punkt teilte er die noch ungebrochene Fortschritts- und Wissenschaftsgläubigkeit seiner Epoche, in der ganzen Entwicklung, in der Geschichte überhaupt, bestimmte „Bewegungsgesetze“ erkannt zu haben, „mit eherner Notwendigkeit wirkende und sich durchsetzende Tendenzen“, die sich der Mensch zunutze machen kann, wie man gerade erst bestimmte Naturgesetze auszunutzen gelernt hatte.

Große Erwartungen setzte Marx dabei auf das sogenannte Proletariat, die neue Klasse von Industriearbeitern, der er den geschichtlichen Auftrag zusprach, mit ihrer eigenen Befreiung ein für allemal die ganze Menschheit zu befreien. Es war das Proletariat, das die große Wende herbeiführen sollte. Aber die Theorie, die es dazu instandsetzen sollte, hat Marx in einer Sprache entwickelt, von der man mindestens sagen muß, daß sie dem Leser ihre Schwierigkeiten bereitet. Im Einzelnen findet man große Komplexe wirr verknäuelter philosophischer Abstraktionen, ebenso dunkel wie autoritär vorgebrachte Orakel, langatmig rabulistische Argumentationsketten, leidenschaftliche Polemik und bissige Ironie, die manchmal an Heine denken läßt.

Bis heute krankt die Auseinandersetzung um Marx und sein Erbe daran, daß jeder, der sich an dieser Diskussion beteiligen will, zuerst einmal meint, nachweisen zu müssen, daß er es an „Marx-Festigkeit“ mit jedem „Marxologen“, mit jedem beamteten Ideologie-Funktionär etwa der DDR aufnehmen kann und daß er ein ausgedehntes Studium an die Aufgabe gewandt hat, dem Marxschen Denken bis in seine letzten Verschlingungen zu folgen. Tatsache dürfte indes sein, daß kaum je einem „Proletarier“ als Mitglied der eigentlich heilsbringenden Klasse, sei er Facharbeiter im Westen oder Kolchos-Bauer im Osten, zugemutet werden konnte, sich als Leser an das „Kapital“, das Marxsche Hauptwerk, zu wagen. (Laut einem Spiegel-Bericht vom 28.2.1977 über einen Artikel im „Neuen Deutschland“ wird heute einem Arbeiter, der einer marxistisch-leninistischen Partei beitrifft, auch gar nicht die Beherrschung und Verteidigung der marxistisch-leninistischen Philosophie abverlangt. Kommunistische Parteien verlangen von einem neuen Parteimitglied nur, daß es „das Parteistatut anerkennt, seine Parteibeiträge entrichtet und aktiv als Mitglied der Parteiorganisation am Kampf der Partei teilnimmt“.)

Ein interessantes Thema wäre es, einmal zu prüfen, ob sich nicht ein Großteil der an sich verdienstlichen Versuche, die Problematik der marxistischen Philosophie theologisch und kirchlich aufzuarbeiten, das Abstraktionsniveau der Sprache, in der wir über und mit dem Marxismus reden, allzu sehr vom Gesprächspartner, beziehungsweise von den Ideologie-Spezialisten der Gegenseite vorgeben ließ. Festgehalten sei im Augenblick nur, daß heutige Marxisten solche Anstrengungen nicht durchweg zu honorieren geneigt sind. So schreibt etwa F. M. Balzer (in: Klassengegensätze

in der Kirche – Erwin Eckert und der Bund der religiösen Sozialisten, 1973) im Rückblick auf die Weimarer Republik über den Kreis um Tillich, Mennicke und Heimann, der seinerzeit die „Neuen Blätter für den Sozialismus“ herausgab, es sei diesem Kreis im Grunde „nur“ um eine intellektuelle Auseinandersetzung im theologischen Bereich gegangen. Seine Version des religiösen Sozialismus sei an Intellektuelle adressiert gewesen und habe nur die Diskussion mit Professoren und dem Bildungsbürgertum beabsichtigt und habe auch nur ein intellektuelles Leserpublikum gewonnen. Die Wirkung jener Intellektuellenkreise auf die politische Entwicklung sei höchst beschränkt, wenn nicht gar bedeutungslos gewesen. Die „Praxisprobe“ hätten, wie der Kreis um Tillich, auch viele andere religiöse Sozialisten nur sehr bedingt bestanden.

Im Folgenden soll daher einmal der Versuch gemacht werden, das Problem des marxistischen Sozialismus, seine Theorie, wie seine Auswirkungen in der Praxis von bestimmten Grundfragen der Gegenwart her anzugehen, und zwar in der Weise, daß jeder, der sich davon betroffen fühlt, angeregt werden soll, sich zu diesem Thema seine eigene Meinung bilden zu können.

Einer der meistzitierten Aussprüche von Marx und Engels behauptet bekanntlich, die Philosophen hätten die Welt nur verschieden *interpretiert*; es komme darauf an, „sie zu *verändern*“ (so die 11. der Thesen über Ludwig Feuerbach aus dem Jahr 1845/6). Das war schon damals ziemlich überspitzt formuliert. Gerade Marx hatte sich nicht wenig Mühe gegeben, seine Welt zu „interpretieren“, um mit bohrendem Scharfsinn herauszuanalysieren, was er ihre „Bewegungsgesetze“ nannte. Inzwischen kann man sagen, daß der Marxismus die Welt nicht wenig verändert hat. Nur daß sich die Zweifel mehren, ob er sie auch zureichend interpretiert habe. (Im Prager Frühling wieder sprach man offen davon, die Marxisten, eingeschworen auf die Worte ihres Meisters, hätten Marx nur verschieden interpretiert, es komme nun darauf an, Marx zu verändern). Von daher stellt sich die Frage, ob es nicht auch einmal an der Zeit wäre, die Art und Weise, wie der Marxismus unsere Welt verändert hat, zu interpretieren. Worauf unsere Überlegungen aber im letzten Ziel, sind die besonderen Probleme, die sich ergeben, wenn es um die Frage geht, wie diese „marxistische Weltveränderung“ von unseren neuesten Erfahrungen her in „christlicher“ Sicht wohl zu interpretieren wäre.

Von der Revolutionsromantik zur Atomgefahr

Die Schwierigkeiten, den Marxismus zu verstehen, beginnen also mit der Sprachform und dem Denkstil seiner Grundschriften. Sie ergeben sich weiter aus der Tatsache, daß alle Anstrengungen, die sein Gründer Marx aufwandte, die neue Welt der industriellen Gesellschaft zu verstehen, immer schon im Dienst seiner Überzeugung standen, diese unsere Welt könne und müsse in einer ganz entscheidenden Weise verändert werden. Marx hat aber nicht nur die Gesellschaft, in der er sich vorfand, zu analysieren versucht, er hat auch immer wieder ganz massive Prognosen über den weiteren Verlauf der Weltgeschichte riskiert. Das wiederum führte dazu, daß seine Anhänger in der Folgezeit eine kaum noch überschaubare Literatur produzierten, um jeweils den Nachweis zu führen, warum Marx letzten Endes doch immer Recht behalten habe, wenn die Dinge nicht so gelaufen waren, wie er es ihnen vorgezeichnet hatte. Einige dieser Fehlprognosen sind bis zum Überdruß diskutiert worden. Andere, nicht weniger entscheidende Umbrüche unserer nachmarxistischen Epoche sind weit davon entfernt, aufgearbeitet und in ihrer tieferen Bedeutung verstanden zu sein.

Bekannt ist zum Beispiel, daß die weitere Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft nicht, wie Marx vorausgesagt hatte, zu einer unaufhaltsamen „Verelendung“ des Proletariats führte, jedenfalls nicht in den Industrienationen selber. Verbraucht hat sich auch, vor allem bei den Arbeitern dieser Industrienationen, die Marxsche Revolutionsromantik, der Glaube an eine innerweltliche Wende aller Dinge, an einen Aufstand der Massen, zu einer „absoluten“ Revolution, die, wenn die Zeit reif ist, wie ein Naturereignis ausbrechen sollte, um, wie Rosa Luxemburg einmal schrieb, „mit Posaunenklang“ zu verkünden: „Ich war, ich bin, ich werde sein!“

Als die Revolution nicht, wie es der Marxschen Geschichtsanalyse entsprochen hätte, in einer der neuen Industrienationen ausbrach, sondern ausgerechnet im damals rückständigen Rußland, fand Lenin, eine Revolution müsse eben gesteuert werden von einer verschworenen Gemeinschaft von Berufsrevolutionären, einer Art „revolutionären Bruderschaft“. Fragte sich nur, was eine solche Elite von Berufsrevolutionären, war sie erst einmal an die Macht gekommen, mit dieser Macht anfangen würde. Auf Lenin folgte Stalin, auf die „Revolutionäre“ folgten die „Funktionäre“, die die erwartete grundlegende Veränderung reduzierten auf das Programm einer raschen Industrialisierung des einen Landes durch eine zentrale Plan- und Verwaltungswirtschaft. Bis heute ist diese zentrale Plan- und Verwaltungswirtschaft gesonnen, gleich auch mitzuverwalten, was den Objekten dieser Veränderung zu sagen und zu denken erlaubt ist, wer ihnen als Freund, wer ihnen als Feind zu gelten habe.

Gerade hier aber hat letztlich die Atomwaffe eine neue Situation geschaffen, von der Marx zu seiner Zeit noch nichts ahnen

konnte. Es sei denn, man findet einen Hinweis in dem Drohwort aus dem Kommunistischen Manifest, wonach die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft die Geschichte von Klassenkämpfen gewesen sei, in der immer zwei Parteien einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf führten, einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft geendet habe – „oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen“.

Noch in den 60er Jahren unseres Jahrhunderts konnte man sich darüber streiten, wer wen beerdigen werde, der Osten den Westen oder umgekehrt. Zu einer letzten dramatischen Kraftprobe kam es anlässlich der Kuba-Krise 1962. Als Ergebnis dieser Krise einigten sich J. F. Kennedy und Chruschtschow auf die Losung, die beiden großen Machtblöcke, von denen jeder meinte, ihm allein gehöre die Zukunft, sollten sich lieber zunächst einmal auf das Nebeneinander eines friedlichen Wettstreits einrichten. Unter dem Druck des „Atomgleichgewichts des Schreckens“ machte man sich auf den holprigen Weg der „Entspannung“. Der Ertrag dieser Entspannung mag umstritten sein. Sicher ist, daß es seither um einiges schwerer geworden ist, den Ost-West-Konflikt als einen Streit zwischen „Kindern des Lichts“ und „Kindern der Finsternis“ zu sehen, als ein letztes Gefecht, in dem die je andere Seite das absolut Böse verkörpert, das im Grunde nur vernichtet, „liquidiert“ werden kann. Sicher ist, daß das alte Freund-Feind-Schema aus der Zeit des Kalten Krieges gelitten hat, zumal inzwischen der Ost-West-Gegensatz auch noch vom Nord-Süd-Konflikt überlagert wird und der Sozialismus seit der Spaltung zwischen Moskau und Peking, die ebenfalls in die Chruschtschow-Ära zurückreicht, uns in Gestalt miteinander zerstrittener Zwillinge gegenübertritt. Das alte Freund-Feind-Schema hat gelitten, seit unsere Welt wieder „pluraler“ geworden ist und seit in dieser „pluraler“ gewordenen Welt wieder jeder, nach einem Wort von Henry Kissinger, wechselseitig mit der „Auserwähltheit“ der anderen zu leben gezwungen ist.

Wie weit wir auf dem holprigen Weg der Entspannung schon vorangekommen sind, ist, wie gesagt, umstritten. Extrem negativen Beurteilungen stehen positive gegenüber. Kurze Zeit konnte man sogar die Möglichkeit diskutieren, ob sich im Verhältnis zwischen Ost und West nicht eine gewisse „Konvergenz“ geltend machen werde. Einiges spreche dafür, daß Ost und West sich eher aufeinander zu entwickeln würden. Wieder andere finden inzwischen, daß sich durchaus auch eine *negative* Konvergenz beobachten lasse, indem nämlich die Industriegesellschaft überhaupt, ob kapitalistisch oder sozialistisch, darauf gestoßen werde, sich auf neue Weise der „Grenzen ihres Wachstums“ bewußt zu werden.

Die Abschaffung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen forderte einmal der Marxismus. In der Tat gibt es aber auch – im Osten wie im Westen – ein gewalttätig-ausbeuterisches

Verhältnis der Natur gegenüber, mit dem die Ausbeutung von Menschen durch Menschen nicht ohne inneren Zusammenhang ist. Gerade eben sind wir dabei, zu lernen, daß unsere Rohstoffe, unsere Energievorräte, das Trinkwasser, das bebau- und bewohnbare Land, die Luft zum Atmen, nicht unbegrenzt gegeben sind. Der Verdacht wurde laut, das zum Selbstzweck gewordene Wachstum unserer Wirtschaft könne am Ende auf einen gigantischen Raubbau an unersetzbaren Voraussetzungen unseres Lebens hinauslaufen. (Daß in diesem Zusammenhang die hochgezuchteten Rüstungskomplexe mit ihren Vernichtungsmaschinerien die wohl schlimmste Form von Verschwendung darstellen, sei nur am Rande vermerkt.)

Wie sich der Streit um die der Industriegesellschaft angemessene Wirtschaftsform im Licht dieser neuen Problematik ausnimmt, hat ein Schwarzafrikaner einmal auf seine Weise recht drastisch verbildlicht:

„Man kann eine Kohlengrube ausplündern. Wenn die Kohlevorkommen erschöpft sind, kann man das Geld, das man auf die Seite geschafft hat, immer noch in die Produktion von Wintermänteln stecken. Aber die Kohle selbst ist unwiederbringlich durch den Schornstein. Nun, das ist Kapitalismus! Wenn man die Grube, kurz bevor die Kohle zu Ende geht, noch schnell verstaatlicht, das wäre dann eben Sozialismus.“

Die vergessene ökonomische Basis

Die geschichtliche Dynamik des frühen Marxismus lag in seiner Entschlossenheit, auf eine gerechtere Gesellschaft zu drängen. Von Moralappellen, Bußpredigten hielt Marx dabei wenig. Das Ziel der neuen Gesellschaft war ihm nicht ein Zustand, der „herzustellen“ war, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich eben zu richten habe. Ihm ging es vielmehr um eine wirkliche geschichtliche Bewegung, die aus ihrer eigenen Gesetzlichkeit heraus den bestehenden Zustand aufheben werde. Das „Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft“, das zu „enthüllen“ er als den letzten Endzweck seines Hauptwerkes bezeichnete, glaubte Marx im Ökonomischen gefunden zu haben. „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein“ – lies: der Stand der Produktivkräfte und die Produktionsverhältnisse –, „das ihr Bewußtsein bestimmt“, so heißt seine berühmte Formulierung. Die Gesamtheit der gesellschaftlichen Institutionen und Organisationen (politische, juristische, kulturelle, wissenschaftliche, erzieherische, religiöse, weltanschauliche, moralische, künstlerische usw.) einer Gesellschaft ist nichts als der „Überbau“ einer ökonomischen „Basis“, auf dieser aufruhend und sie eher verdeckend. Werde

die Basis einer Gesellschaftsformation durch eine neuere abgelöst, dann wälze sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der UdSSR ist der Marxismus selbst inzwischen zu einem „Überbau“ geworden, der nur zögernd von den Veränderungen Notiz nimmt, die sich an der „Basis“ aller Industrienationen abzuzeichnen begonnen habe, und dies nicht ohne Grund. Genauer besehen lebte die marxistische Hoffnung auf eine gerechtere Gesellschaft nämlich nicht wenig von den neuen produktiven Möglichkeiten, die uns zum Beginn der industriellen Revolution von der neuen Entwicklung der Technik und der Wissenschaft versprochen wurden.

Was die Gerechtigkeit in der neuen Gesellschaft garantieren sollte, waren letztlich allein diese neuen produktiven Möglichkeiten. Veraltete Eigentumsverhältnisse seien, so meinte Marx, zu einem Hemmnis geworden. Indem man die Produktionsmittel in gesellschaftliches Eigentum überführe, könne man diese neue Produktivität „entfesseln“. Das Ergebnis müsse dann eine „Überflußproduktion“ sein, mit der sich alle Verteiler-Probleme lösen ließen. Wenn einmal alle „Springquellen“ des gesellschaftlichen Reichtums reicher fließen, werde sich auch ein „neuer sozialer Mensch“ einstellen, der mit dem neuen Reichtum in der rechten Weise zu leben verstehe.

Allerdings, in der Sicht von heute wirkt die Produktivität des kapitalistischen Westens um einiges „entfesselter“ als die schwerfällige Planwirtschaft des Ostens. Sie wirkt so „entfesselt“, daß sich bereits die Frage stellen konnte, ob es nicht an der Zeit wäre, sie wieder stärker unter verantwortliche Kontrolle zu bringen. Mit dem Grad ihrer „Entfesselung“ samt den ökologischen Nebenwirkungen mag es auch zusammenhängen, daß im Westen die Einsicht in den Raubbau- und Verzehrcharakter dieser „Entfesselung“ einstweilen stärker entwickelt ist als im Osten, obwohl der Osten mit seinem gigantischen Bürokratismus seine eigenen Formen der Verschwendung kennt.

Dieser aus dem 19. Jahrhundert stammende technologische, ja technokratische Fortschrittsglaube – „Sozialismus“ sei, so erklärte Lenin, „Sowjetsystem plus Elektrifizierung“, – soll mit ein paar charakteristischen Proben belegt werden:

Im „Kommunistischen Manifest“ aus dem Jahre 1848 findet sich eine wahre Hymne auf die Bourgeoisie mit ihren „Fleischtöpfen“, die das Proletariat eines Tages nur noch zu übernehmen brauche, auf die Bourgeoisie, die in ihrer damals kaum hundertjährigen Klassenherrschaft massenhaftere und kolossalere Produktionskräfte geschaffen habe als alle vergangenen Jahrhunderte zusammen. Unterjochung der Naturkräfte, Maschinerie, Anwendung

der Chemie auf Industrie und Ackerbau, Dampfschiffahrt, Eisenbahnen, elektrische Telegraphen, Urbarmachung ganzer Weltteile, Schiffbarmachung der Flüsse, ganze aus dem Boden hervorgestampfte Bevölkerungen – „welches frühere Jahrhundert ahnte, daß solche Produktionskräfte im Schoße der gesellschaftlichen Arbeit schlummerten?“

Ähnlich ungebrochen war damals auch noch das Vertrauen, die aufstrebenden Naturwissenschaften würden für alle Probleme die entsprechenden Lösungen finden. Bekanntlich glaubte der Engländer Thomas Malthus schon 1798 entdeckt zu haben, daß die Fähigkeit der Erdbevölkerung, sich zu vermehren, ungleich größer sei als die Möglichkeiten, den Lebensunterhalt der ständig wachsenden Bevölkerung zu garantieren. Dem Zeitgeist entsprechend mußte diese Sorge die Gestalt einer mathematischen Formel annehmen: Die Bevölkerung vermehre sich in geometrischer Progression (1+2+4+8 usw.), die Produktionskraft des Bodens aber nur in arithmetischer (1+2+3+4 usw.). Für Engels gab es seinerzeit keine Bedenken, daß „die Wissenschaft“ ... unter den „allergewöhnlichsten Verhältnissen“ eben auch „in geometrischer Progression fortschreite“. (In den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, Paris, 1844)

Ein anderes Beispiel aus neuerer Zeit für diesen Kult um Wissenschaft und Technik, der auf eine merkwürdige „Sakralisierung“ der „Produktion“ hinausläuft:

Der Komponist Nicolas Nabokov berichtet in seinem Buch „Zwei rechte Schuhe im Gepäck – Erinnerungen eines russischen Weltbürgers“ (1975) über ein nächtliches Gespräch, das er im Nachkriegs-Berlin als Emigrant in amerikanischer Uniform im Auto eines russischen Obersten hatte. Ein Mann mit einem Namen wie Nabokov, so fand sein Gesprächspartner, sollte in Rußland sein, arbeiten, sich für das neue Leben abplacken: „Sie wissen doch, was im ganzen Land geschehen ist? Neue Städte sind überall emporgeschossen, und jede hat eine neue Universität und ein Polytechnikum und ein Konservatorium. Ich habe einige von diesen wunderbaren neuen Städten in Sibirien gesehen. Sie wurden von den Roten Pionieren während der Sommerferien erbaut.“ Der Ton seiner Stimme wurde weich, geradezu lyrisch. „In der Mitte der Stadt steht eine Fabrik, sagen wir eine Traktorenfabrik, und rund herum stehen saubere Arbeitersiedlungen. Die ganze Stadt lebt für die Fabrik. Erfüllt von dem Stolz über die steigende Produktion, verfolgt sie gespannt die Statistiken über den Produktionsausstoß. Wenn ein Vater von der Tagesarbeit nach Hause kommt, springen seine Kinder um ihn herum und rufen: „Erzähl uns Vater, wie hoch war die Produktion heute?“

Ergänzen wir diese sicher nicht ohne Ironie wiedergegebene Szene durch einen Blick auf die sowjetische Landwirtschaft, wo wir den gleichen Kult industrieller Großproduktion finden.

In einer Propagandabroschüre über „Das sowjetische Dorf“ von Alexej Jemeljanow (APN-Verlag Moskau 1974) lesen wir: „Über die unermeßlichen Weiten der Sowjetunion dehnen sich endlos die Felder der Kolchosen. Vom beginnenden Frühjahr bis zum späten Herbst arbeiten dort die Kolchosbauern. Kaum ist der Schnee geschmolzen und der Boden abgetrocknet, dröhnt über die Felder der Lärm der Motoren ... eine Vielzahl verschiedenartiger Maschinen hilft heute dem sowjetischen Bauern bei der Arbeit ... Traktoren, komplizierte Landmaschinen bis zu Flugzeugen, die Schädlingsbekämpfungsmittel versprühen ... Und von neuem beginnen mächtige Maschinen über die abgeernteten Fluren zu dröhnen, die die Arbeit des Bauern erleichtern und seine Arbeitsbedingungen denen des Industriearbeiters angleichen“. In der Sowjetunion sei zum erstenmal in der Geschichte die gesellschaftliche Großproduktion auf dem Land geschaffen worden. Ideal sei, daß die Arbeit der Kolchosbauern „nach einem einheitlichen Plan des ganzen Landes“ geregelt werde.

Schließlich hat Marx selbst (ebenfalls im Kommunistischen Manifest) „der Bourgeoisie“ nicht nur nachgerühmt, sie habe in ihrer kaum hundertjährigen Klassenherrschaft kolossale Produktionskräfte geschaffen als alle vergangenen Generationen zusammen. Die Bourgeoisie habe auch „das Land der Herrschaft der Stadt unterworfen“. Sie habe enorme Städte geschaffen, die Zahl der städtischen Bevölkerung gegenüber der ländlichen in hohem Grade vermehrt und so einen bedeutenden Teil der Bevölkerung „dem Idiotismus (!) des Landlebens entrissen“. Wie sie das Land von der Stadt, so habe sie „die barbarischen und halb barbarischen Länder von den zivilisierten, die Bauernvölker von den Bourgeoisievölkern, den Orient vom Okzident abhängig gemacht“.

Noch die Führer der russischen Oktoberrevolution von 1917 waren nur zu bereit, Marx diese Hymnen auf die Möglichkeiten der neuen industriellen Zeit nachzusingen. Spätestens seit dem Schisma zwischen Moskau und Peking aber haben „Sozialisten“ in der Dritten Welt damit begonnen, sich ihren eigenen Reim auf diese ganze Entwicklung zu machen.

Italiens „Eurokommunismus“ im Nord-Süd-Konflikt

Es waren die neuen produktiven Möglichkeiten der industriellen Revolution, von denen sich Marx die Heraufkunft einer ganz anderen Gesellschaft versprach, einer Gesellschaft, in der alle Verteilerprobleme gelöst sein sollten. Aber wider Erwarten konnte das Tor zu dieser neuen Gesellschaft fürs erste nur in einem Land aufgebrochen werden, das mit seiner Industrialisierung noch in den allerersten Anfängen steckte. Aus der erwarteten „proletarischen“ Revolution wurde in Rußland eine Revolution der Arbeiter und Bauern (daher das Emblem „Hammer und Sichel“!). Da aber die

Arbeiter selbst nur eine Minderheit darstellten, mußten für eine gewaltsam vorangetriebene Industrialisierung, für den Aufbau des Sozialismus „in einem Lande“, zuerst einmal Millionen von Bauern „proletarisert“ werden, wobei man die Landwirtschaft selbst gleich mitzuverplanen versuchte.

Alles das stand immer noch im Zeichen der Überzeugung von Marx, wonach „eine absolut notwendige praktische Voraussetzung“ für die neue Gesellschaft eine große Steigerung und Entwicklung der Produktivkräfte sei, weil, so schrieb er in der „Deutschen Ideologie“ von 1845/6, ohne sie nur der *Mangel* verallgemeinert, also mit der *Notdurft* auch der Streit um das Notwendige wieder beginnen und „die ganze alte Scheiße“ sich herstellen müßte.

Was aus dem Marxismus-Leninismus dann in China wurde, wo Mao ihn den besonderen Bedingungen seines eigenen Landes anzupassen versuchte, ist einstweilen noch nicht leicht zu entscheiden. Auch hier sind die Schwierigkeiten, sich zu informieren, immer noch beträchtlich, die Versuchungen noch kaum gebannt, unsere eigenen Erwartungen, Befürchtungen oder Spekulationen auf jene Nebelwand ideologischer Verlautbarungen zu projizieren, hinter der sich die eigentlichen Entwicklungen vollziehen. Deutlich erkennbar ist nur: Mao hat über Lenin hinaus Konsequenzen daraus gezogen, daß er es in China mit einem Bauernvolk zu tun hatte. Für die Perspektiven seines Entwicklungs-Konzeptes hat Mao mit der Zeit immer stärker berücksichtigt, was sich vom Standpunkt des Dorfes und seinen Erfordernissen als Aufgaben ergab. Aus dem Anspruch, ein Modell einer „bäuerlichen“ Revolution bieten zu können, leitet die chinesische Führung auch das Sendungsbewußtsein ab, mit dem sie sich in der Dritten Welt präsentiert. Lin Piao, der einmal als designierter Nachfolger Maos galt, sprach im Spätsommer 1965 sogar einmal vom „Welt-Dorf“ mit China an der Spitze, das er gegen die „Welt-Stadt“ der Industrienationen aufrief.

Für kleinere Länder in der Dritten Welt, die sich für das chinesische Experiment einer dezentralisierten Entwicklung mit dorfnahen Klein- und Mittelindustrien interessieren und für die eine Orientierung an Staudämmen und Stahlwerken ohnedies nicht in Frage kommt, stellen sich damit Grundsatzprobleme von noch kaum absehbarer Bedeutung. Ist Sozialismus überhaupt an die „Entfesselung“ immer noch „kolossalerer“ industrieller Produktivkräfte gebunden? „Gibt es nicht auch schon einen eigenen bäuerlichen, genossenschaftlichen Sozialismus, einen Sozialismus der freiwilligen gegenseitigen Hilfe in Großfamilie und Nachbarschaft? Bei allem Respekt vor dem Rennen und Laufen nach immer weiteren Produktionssteigerungen, muß sich soziale Gesinnung nicht immer auch in der Art beweisen, wie unter Umständen *Mangel* und *Notdurft* in einer Gesellschaft verteilt werden? Eine ähnliche Frage hatte schon 1881 die russische Revolutionärin Vera Sassulitsch Karl Marx im Blick auf bestimmte genossenschaftliche Formen des alten russischen Dorfes vorgelegt und ihn damit, wie die verschiedenen

Entwürfe für seinen Antwortbrief zeigen, in keine geringe Verlegenheit gebracht.

Was heute vielen Afrikanern – zum Beispiel in Tansania – als Sozialismus vor-schwebt und was sie als autochthones afrikanisches Erbe anzusehen geneigt sind, hat oft nur noch wenig mit dem klassischen Marxismus zu tun. Eher fühlt man sich an Formen politischer Gemeindedemokratie erinnert, wie sie dem Schweizer religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz (1868-1945) von seinem Heimatort Tamins in Graubünden vor Augen gestanden hatten, wo das politische und geistige Gemeindeleben von einer vielgestaltigen wirtschaftlichen Zusammenarbeit (Gemeinbesitz der Alpen, Wälder und Wiesen) getragen wurde. Wie sein Biograph Markus Mattmüller betont, hat dieser frühe Anschauungsunterricht das wirtschaftliche und politische Denken von Ragaz ein Leben lang bestimmt. Vor allem hat es ihn immer in seinem Widerspruch gegen jede Form von autoritärem Sozialismus bestärkt.

Tamins, der Heimatort von Ragaz, liegt am Zusammenfluß des Vorder- und des Hinterrheins, und Ragaz selbst sah die religiöse und sozialistische Bewegung immer als zwei Ströme, die sich irgendwann finden müßten. Verfolgt man, was aus dem Rhein flußabwärts inzwischen geworden ist, etwa beim Dreiländereck Basel oder im Ruhrgebiet, in den Zonen der voll entwickelten Industrialisierung mit all ihren ökologischen Folgen, schaut man auf den Mittel- und Niederrhein als „Kloake“ und „Europas Abwasserkanal Nr. 1“, so mögen solche Erinnerungen leicht etwas Idyllisches haben. Haben die Technokraten – in Ost und West – recht, wenn sie finden, daß heutzutage die Betonung der agrarischen Grundlagen unserer Zivilisation Nostalgie sei, die uns in den Problemen der Industriegesellschaft wenig weiterhelfe? Nicht vergessen sollte man aber, daß große Teile der Welt überhaupt noch *vor* der Industrialisierung stehen und daß sich von dort her wieder eine andere Optik ergibt. In extremer Beurteilung mag man zu dem Ergebnis kommen, daß nicht nur die Sowjetunion, sondern die Industriegesellschaft im Ganzen sich als eine „Sackgasse zum Paradies“ erweisen könnte. In jedem Fall ist damit zu rechnen, daß, bei aller Einsicht in die Notwendigkeit eigener Entwicklung, die Lust vieler Afrikaner eher noch mehr sinken wird, alle und jede Fehlentwicklungen nachzuahmen und nachzuholen, die ihnen von den Industrieländern in Ost und West „pionierhaft“ vorgelebt wurden. Die Verhältnisse in New York oder anderen Ballungszentren können kaum noch als verbindliche Leitbilder einer allgemeinen Entwicklung gelten.

Auch der neue *Eurokommunismus*, jedenfalls in seiner italienischen Variante, strebt unter anderem „Beziehungen weit über das Lager der kommunistischen Parteien hinaus an, Beziehungen mit den Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt, von denen sich einige auf den Marxismus berufen und andere nicht, von denen einige sozialistische Zielsetzungen verfolgen, jedoch mit völlig neuen

Ansätzen, auf völlig neuen Bahnen“ (aus Eric J. Hobsbawm/Giorgio Napolitano: Auf dem Weg zum „historischen Kompromiß“ – Ein Gespräch über Entwicklung und Programmatik der KPI – edition suhrkamp, 1977). Sicher ist, daß der italienische Eurokommunismus im Augenblick zu den problembewußtesten Richtungen des Sozialismus überhaupt gehört. Besonderes Interesse verdient er aber im Grunde schon deswegen, weil er sich den Problemen eines Landes stellt, das in seinem Gegensatz zwischen überindustrialisiertem Norden und unterentwickeltem bäuerlichem Süden den großen Nord-Süd-Konflikt unserer Welt von heute auf eigenem Boden, in der Mitte Europas auszutragen hat.

Aufs Ganze gesehen gilt wohl: Die Länder der Dritten Welt werden nicht mehr alle und jede unserer Fehlentwicklungen – die des Westens wie die des Ostens – nachholen wollen. In der Regel werden ihnen schon die Mittel dazu fehlen. Sie werden sich außerdem nicht den Ehrgeiz nehmen lassen, auf ihrem eigenen Weg in die Zukunft ihre eigenen Fehler zu machen.

Revolutionserwartungen und das Exodus-Motiv

Der orthodoxe Marxismus ist überzeugt, daß sich seine Zukunftserwartungen aus „wissenschaftlicher“ Analyse ergeben, die es ermöglicht, die Entwicklung der Gesellschaft als einen geradezu naturgesetzlichen Prozeß aufzufassen. Als „historisch-dialektischer Materialismus“ versteht er sich grundsätzlich als „Wissenschaft“. Die Gereiztheit, mit der er reagiert, wenn man nicht gleich alle seine Folgerungen übernimmt oder gar Zweifel an der Wissenschaftlichkeit dieser Wissenschaft anmeldet, hätte eigentlich immer stutzig machen müssen. Immer wieder hat man denn auch gefragt, ob die Dynamik der marxistischen Zukunftsgläubigkeit nicht am Ende aus verdeckten religiösen Quellen stamme, ob nicht diese Wissenschaft, wie Karl Löwith einmal formulierte, „Heilsgeschichte in der Sprache der Nationalökonomie“ sei. Marxisten, die auf den Wissenschaftlichkeitsanspruch ihrer Lehre eingeschworen sind, hören es nicht gerne und empfinden es geradezu als eine Diffamierung, wenn man, was ihnen „Wissenschaft“ ist, auf eine „bloße Religion“ herunterzubringen versucht. Habe man den philosophischen Materialismus und den Kommunismus in der Vergangenheit gerne als gottlose Lehren verunglimpft, so finden sie, dann bekämpfe man diese Lehren heute mit dem Hinweis, sie seien nur eine Religion unter anderen, beziehungsweise Pseudoreligion oder Religionsersatz.

Aber auch von christlicher Seite hat man diese Spur selten weit genug verfolgt. Meist begnügte man sich mit wenigen Reizwörtern. Marx habe das „Erbe des prophetischen Messianismus“ angetreten; seine Lehre sei „aus dem religiösen Messianismus gespeiste Prophetie“. Mal bemühte man mehr die Prophetie, mal mehr den

Messianismus, mal beides zusammen. Im Falle der Sowjet-Union konnte man noch auf besondere russische Traditionen eines schwärmerischen nationalen Sendungsglaubens verweisen. Nach Heinz-Dietrich Wendland (Christliche und kommunistische Hoffnung, in: Botschaft an die soziale Welt, 1959) kann der Marxismus geradezu als „christliche Irrlehre“ verstanden werden, als ein Teilchristentum, das ein bestimmtes Element der christlichen Hoffnung mit Leidenschaft ergriffen, absolut gesetzt und gerade auf diese Weise verderbt habe. Auch nach Wendland ist Kommunismus „Hoffnung des diesseitigen, die Geschichte der Gesellschaft vollendenden Endreiches“; aber diese „Religion des Chiliasmus“ verkleide sich im neunzehnten Jahrhundert in die objektive Sprache der Wissenschaft, der Soziologie, der ökonomischen Analyse, die mit der durchgängigen Kausalität der Geschichtsprozesse und ihrer rationalen Erkennbarkeit arbeite.

Wendland fand aber auch, daß es sich nicht darum handeln könne, die kommunistische Hoffnung und ihre sozialen Erscheinungsformen einfach „abzulehnen“ und nur mit der theologischen Verurteilung als „Irrlehre“ zu belegen. Vielmehr sei die Christenheit der ganzen Erde in einer noch nie dagewesenen Weise durch die Hoffnung des kommunistischen Menschen gefordert und aufgerufen, sich ganz radikal zu fragen, „was sie hofft und ob sie überhaupt noch etwas hofft“.

Am eingehendsten der Marxschen „Irrlehre“ nachgespürt hat in letzter Zeit Arnold Künzli (Karl Marx – eine Psychografie, 1966). Auch Künzli sieht im Marxismus eine ins Ökonomisch-Sozial-Politische übersetzte Heilslehre, die sich in ausgezeichneter Weise als Religionsersatz anbiete und außerdem noch in einer wissenschaftsgläubigen Zeit mit dem Anspruch auftrete, nicht Glaube, sondern Wissenschaft zu sein. In einer mehr psychologisierenden Argumentationsweise findet er dann in dieser Lehre aber auch die „Wiederkehr einer verdrängten mächtigen religiösen Tradition“, die sich in Marx, ihm selber unbewußt, in mehr oder weniger verzerrter Weise geltend gemacht habe. Die Marx tradierte, von ihm verdrängte und eben dadurch in ihm wieder übermächtig gewordene Tradition jüdischer Apokalyptik habe dazu geführt, daß er gleichzeitig aus seiner Wahrheit und gegen seine Wahrheit gelebt habe. Als „atheistischer Apokalyptiker“, mit dem Proletariat als seinem „auserwählten Volk“, sei er gleichsam ein „jüdischer Prometheus“ gewesen.

Leider muß man sagen, daß Künzli an einer entscheidenden Stelle die Spur, die er aufnahm, selbst wieder verwischt, und zwar gerade da, wo wir heute weiterfragen sollten. Marx sei letztlich auf „frühere geschichtliche Positionen des Judentums“ zurückgefallen. Denn schon die Propheten des Alten Testaments hätten gelegentlich Gott selbst mit der Gewalt, dem Terror, dem Willen zur Macht, den Racheaffekten, dem Sadismus identifiziert. Das Judentum selbst sei, so meint er, nicht auf dieser Stufe

seiner „nationalistischen“ Kindheit stehengeblieben, sondern habe „in der Diaspora“ eine Art Entwicklungs- und Individuationsprozeß durchgemacht und in dessen Verlauf eine wahrhaft einzigartige Tradition der Gewaltlosigkeit begründet. Zu einem Bruch mit dieser Tradition sei es erst „bei der Gründung des modernen Staates Israel“ gekommen.

Was uns hier zu einer weiteren Klärung zwingt, ist die Tatsache, daß mittlerweile auch Formen des Christentums vertreten werden, in denen sich die Natur kommunistischer Zukunftshoffnung und die Frage nach dem, was die Christenheit hofft und ob sie überhaupt noch etwas hoffe, im Sinne der Unterscheidung von Wendland, nicht mehr ganz so deutlich auseinander halten lassen. Gemeint ist die in den Ländern der Dritten Welt weit verbreitete „Theologie der Revolution“ oder, wie sie neuerdings lieber genannt werden möchte, die „Theologie der Befreiung“.

Was Marx dem Christentum seiner Zeit vorwarf, war, daß es die Opfer der industriellen Revolution nur noch auf ein besseres Jenseits zu vertrösten wisse. Das „religiöse Elend“ war ihm, wie es in dem berühmten Satz aus der Einleitung zur „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ heißt, „in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elends und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend“. Die Religion, Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie der Geist geistloser Zustände, sei „das *Opium* des Volkes“.

Nachdem das Christentum einige Zeit in der Gefahr stand, als eine bloße Vertröstung auf ein besseres Jenseits mißverstanden zu werden, droht heute wohl eher die Versuchung, daß man sich das Verständnis der eigenen Botschaft auf eine andere Weise von Marx vorgeben läßt und nur noch „Protestation“ gegen Elend sein will, das man allein noch als „wirkliches Elend“ gelten läßt. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang, wie man etwa den Begriff der „Revolution“ aufnahm. Europäische Autoren begnügen sich meist damit, den Begriff so ins Abstrakte auszuweiten, daß er jeden deutlichen Sinn verliert. (Man betrachte etwa die „Diskussion zur ‚Theologie der Revolution‘“ – herausgegeben von E. Feil und R. Weth, 1969 – bis hin zu dem eher verwirrenden Gebrauch, den Hellmut Gollwitzer in seiner Schrift über „Die kapitalistische Revolution“, 1974 machte. Der Kapitalismus selber – von industriell-technischer Revolution und der modernen Industriegesellschaft überhaupt zu sprechen, lehnt Gollwitzer ab – sei die Revolution, die unter Kontrolle zu bringen sei.)

In der Dritten Welt dagegen hält man sich lieber an das konkrete Exodus-Motiv, an die biblische Befreiung des jüdischen Volkes aus dem ägyptischen Diensthause, die als Symbol aller kommenden Befreiungen verstanden wird. Nimmt man das Motiv aber in seinem

biblischen Kontext ernst, so wird man zunächst einmal mit der wiederholten, ausdrücklichen Betonung konfrontiert, daß das erwählte Volk der Bibel sich nicht selbst befreien konnte. Daß Israel, als es sich „auf den langen marsch durch die wüste machte“ – vierzig Jahre Wüstenwanderung als „permanente Revolution“ – „die selbstbestimmung wählte / statt der fremdbestimmung“, wie Dorothee Sölle in einem Gedicht „exodus“ meinte, davon kann wohl keine Rede sein. Ebenso wenig, wie vor dem Text bestehen kann, daß es, wie Ernst Bloch in seinem Hauptwerk „Das Prinzip Hoffnung“ behauptete, im Alten Testament aus diesem Anlaß zu einem „Exodus in der Jahwevorstellung“ gekommen sei, zu einem „*Exodus aus Jahwe selbst*“ in das „unbekannte“ Kanaan, zu dem er das nicht gehaltene Versprechen gewesen sei.

Das biblische Volk befreit sich nicht selbst, was sicher nicht quietistisch verstanden zu werden braucht. Sein eigentlicher Befreier kann die Pharaonen aller Zeiten erst noch einmal gründlich verstocken, und das befreite Volk wird nicht auf den langen Marsch einer langen Revolution geführt, sondern zunächst einmal vor den Sinai. Die berühmte Aufforderung, die auch in Negro-Spirituals eingegangen ist („Let my people go“), heißt im vollen Wortlaut: „Laß mein Volk ziehen, auf daß mir's diene!“ Bis heute hat noch kein „Exodus-Theologe“ die große Strafrede 3. Mos. 26 zitiert, mit der das durch die Wüste ziehende Volk, noch ehe es das verheißene Land der Befreiung überhaupt gesehen hat, bedroht wird für den Fall, daß es den Bund brechen sollte!

Marxistische Revolutionen haben die Welt verändert, wie die industrielle Revolution im Ganzen die Welt verändert hat und noch weiter verändert. Die Frage lautet, wie diese Veränderungen zu interpretieren wären, was sie uns für Gegenwart und Zukunft nahelegen und wo das Proletariat und all die anderen „auserwählten“ Völker, die heute nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, eigentlich stehen. Ob man nicht gerade da, wo Künzli nur „frühere geschichtliche Positionen des Judentums“ zu sehen meinte, ein richtigeres Verständnis dessen gewinnen würde, was eigentlich „Auserwähltheit“ bedeutet? Nach Gollwitzer (in: Forderungen der Freiheit, 1962) nicht Privilegien, sondern „Bevorzugung zum Dienst“, nicht bloß Verheißungen, sondern auch Verpflichtungen anderen Menschen gegenüber wie der Natur („Schöpfung“ oder „ökonomische Basis“?). Ob den Ideologien noch lange die Gewißheit bleiben kann, im Besitz des Heilsrezepts für die ganze Menschheit zu sein, die jedes Mittel im Kampf heiligen könne? Ob es noch lange angeht, daß reihum jeder nur die Verheißungen für sich beanspruchen möchte, um die Verpflichtungen anderen zu überlassen, über die man dann auch gleich das Urteil sprechen kann? Was Gollwitzer einmal mehr im Blick auf den Ost-West-Gegensatz formulierte, mag auch heute zusätzlich im Konflikt zwischen Nord und Süd für die Aufgabe der Kirche gültig bleiben, nämlich „entgegen der unbußfertigen Selbstgerechtigkeit der streitenden Parteien nach der nötigen je eigenen Umkehr“ zu fragen, „ohne die nichts Heilsames geschehen kann.“

Wilhelm Quenzer, geb. 29.1.1922 in Konstanz, promovierte im Hauptfach Philosophie in Tübingen. Seit 1966 ist er wissenschaftlicher Referent in der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.