

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 24

Gibt es einen humanen Marxismus?

von Manfred Spieker

Verlag J. P. Bachem

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

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

Die Numerierung der Reihe erfolgt fortlaufend.

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

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

Redaktion:
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Mönchengladbach

1975

© J. P. Bachem Verlag GmbH, Köln
Satz: Cotyrafo GmbH, Köln
Druck: W. Gottschalk & Söhne GmbH, Köln
Printed in Germany
ISBN-3-7616-0294-4

Hat sich der Marxismus-Leninismus seit dem XX. Parteitag der KPdSU 1956 geändert? Hat die Geheimrede Chruschtschows auf jenem Parteitag, in der der Terror Stalins demaskiert wurde, dazu geführt, daß die marxistisch-leninistische Ideologie bescheidener und humaner wurde?

Die erste Frage zu bejahen, dazu gibt es eine ganze Reihe von Anhaltspunkten. Marxistische Philosophen in Frankreich, Italien, Österreich und Jugoslawien, aber auch in Ostblockländern wie in Polen und der Tschechoslowakei, veröffentlichten seit 1956 eine Reihe aufsehenerregender Werke, in denen nicht nur der Sozialismus der Sowjetunion und ihrer Satelliten, sondern auch die Lehren von Marx, Engels und Lenin kritisch erörtert werden. Diesen Tendenzen in der Theorie entspricht die Tatsache, daß sich die stärksten kommunistischen Parteien des Westens seit einigen Jahren demokratisch, ja sogar parlamentarisch geben: weder die italienische noch die französische KP propagiert die Diktatur des Proletariats. Beide streben nach einer demokratischen Machtübernahme und behaupten, die Macht nach der Übernahme auch demokratisch verwalten zu wollen, und sie erfreuen sich in Frankreich bereits der Unterstützung der Sozialisten und in einigen italienischen Regionen gar jener der einer Herde ohne Hirt vergleichbaren christlichen Demokraten. Ob die Veränderungen im Marxismus-Leninismus jedoch dazu berechtigen, von einem humanen Marxismus zu sprechen, ist eine andere Frage, deren Beantwortung sich aus der genauen Untersuchung jener Veränderungen ergeben muß.

Die Betonung des Individuums im Neomarxismus bedeutet eine Revision des Marxschen Menschenbildes.

Der XX. Parteitag der KPdSU hat mehr bewirkt als nur eine Entlarvung und Verurteilung des Stalinschen Terrors. Zweifel an einigen Grundpfeilern der marxistischen Ideologie waren seine von Chruschtschow und der KPdSU gewiß nicht beabsichtigte Folge. Im Mittelpunkt dieser Zweifel stand die Marxsche Anthropologie, im besonderen seine Entfremdungslehre. Die Entfremdung des Menschen, die Tatsache, daß er sich unglücklich fühlt, daß seine Wünsche und seine Taten nicht übereinstimmen, war für Marx eine Folge der Produktionsverhältnisse, genauer, die notwendige Folge des Privateigentums. So war es für ihn konsequent, zu glauben, daß die Aufhebung des Privateigentums „die positive Aufhebung aller Entfremdung“ zur Folge hätte¹⁾.

Die Bürger sozialistischer Staaten jedoch, so sagen eine Reihe marxistischer Philosophen nach 1956, sind nicht nur von ihrer Entfremdung nicht befreit worden, als die Diktatur des Proletariats eingeführt wurde, sondern die Entfremdung wurde unter dem Terror Stalins nur noch größer, ja die ganze Ära Stalin wird zu einem Synonym für Entfremdung. Dabei ist das

Privateigentum, diese angebliche Quelle aller Entfremdung, schon 1918 aufgehoben worden.

Es beginnt eine Suche nach neuen Ursachen für Entfremdung, wobei die marxistischen Philosophen naturgemäß nicht alle zur gleichen Antwort gelangen. In grober Skizzierung lassen sich zwei Gruppen unterscheiden: eine, die sich dem Inhalt nach von der klassischen Lehre kaum entfernt und eine andere, die sie in ihren Fundamenten preisgibt. Erstere setzt an die Stelle des Privateigentums als Quelle der Entfremdung Phänomene wie den auch im Sozialismus noch existierenden Staat und seine Bürokratie oder die Partei und ihren Apparat oder ökonomische Faktoren wie Geld und Warenverkehr. Die Quelle der Entfremdung wird bei allen Varianten in sozialen Strukturen angesiedelt, von deren Veränderung man sich eines Tages – spätestens wenn die Übergangsphase des Sozialismus durch den Kommunismus abgelöst wird – die Aufhebung der Entfremdung und die Befreiung des Menschen erhofft.

Die zweite Gruppe aber geht einen wesentlichen Schritt weiter. Sie sieht die Ursache jeglicher Entfremdung nicht mehr in politischen oder sozialen Strukturen, sondern in dem diese Strukturen erzeugenden Menschen selbst. So ist für den Tschechen Milan Prucha Entfremdung ein „niemals völlig behebbares, immer von neuem auftauchendes Phänomen jedweder menschlichen Existenz oder Aktivität“⁽²⁾. Nach Svetozar Stojanović „umgreift das Wesen des Menschen auch die Destruktivität, nicht nur die Kreativität, wie es Marx schien“⁽³⁾. Für Milan Machovec kann Entfremdung „nur mit dem Untergang der menschlichen Zivilisation“ verschwinden, und der Jugoslawe Danko Grlić nennt schließlich den Glauben an ein von Entfremdung freies Leben „selbst eine gewisse Art vom mythologischer Entfremdung“⁽⁴⁾. Für diese Gruppe, zu deren repräsentativsten Gestalten noch der Pole Adam Schaff und der Franzose Roger Garaudy zählen, steht also fest, daß auch der Kommunismus nicht die Befreiung von aller Entfremdung bringen kann. Das Verdienst, den Marxismus von dieser Illusion abgebracht zu haben, schreiben sie dem Existentialismus und dem Christentum zu, mit denen sie nach 1956, vor allem in den 60er Jahren in einen langen und intensiven Dialog getreten sind.

Mit dieser Verknüpfung der Entfremdung mit der menschlichen Existenz wird aber nicht nur die Marxsche Entfremdungslehre preisgegeben; auch sein Menschenbild wird an einer entscheidenden Stelle revidiert. Der die Quelle aller Entfremdung in sich tragende Mensch kann nun nicht mehr als „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse“ definiert werden. Wird zunächst noch vorwiegend die Deformierung des Marxschen Menschenbildes in der Praxis der sozialistischen Staaten beklagt und zwecks Entwicklung einer marxistischen Anthropologie für ein Zurück zum jungen Marx plädiert, so folgt der Berufung auf Marx doch sehr schnell die Kritik an ihm. Vor allem Schaff wirft Marx vor, keine Persönlichkeitstheorie entwickelt, ja

die menschliche Basis des Kommunismus „gänzlich übergangen“ zu haben⁵). Er selbst spricht von der „Individualität“ des Menschen „im Sinne der Einzigkeit“ und der „Unwiederholbarkeit“, von seiner unvergleichlichen Ganzheitsstruktur, von der Person als einem „eigenständigen Mikrokosmos“, einem „einmaligen Wert“ und einem „summum bonum“. Mit dem Italiener Luporini, dem Ost-Deutschen Havemann, mit Garaudy und vielen anderen stellt er fest, der Mensch sei nicht nur das Werk der Gesellschaft, sondern auch deren Schöpfer und Subjekt.

Freilich gilt es angesichts dieser für einen Marxisten gewiß erstaunlichen Aussagen festzuhalten, daß sie oft begleitet werden von Bekräftigungen klassischer marxistischer Formeln, gerade auch von Bestätigungen jener 6. Feuerbachthese, in der Marx den Menschen als Produkt der Gesellschaft definiert hat. Das Werk von Schaff ist wie das von Garaudy voll von derartigen Widersprüchen. Aber es wäre für eine Beurteilung dieser marxistischen Neuansätze unzureichend, bei der Feststellung der Widersprüche stehenzubleiben. Es sind die Akzente zu beachten, die innerhalb widersprüchlicher Aussagen gesetzt werden und die die neuen Tendenzen anzeigen. Für Schaff, Garaudy und die genannten marxistischen Philosophen läßt sich nach Prüfung aller Widersprüche und Akzente festhalten: sie entdecken das Individuum, und diese Entdeckung hat schwerwiegende Folgen für die gesamte orthodoxe Ideologie. Die materialistische Erkenntnistheorie, die Geschichtsphilosophie, die Ethik, die Religionskritik erfahren nicht weniger eine Revision als die politische Theorie.

Der Neomarxismus hält aber an dem im marxistischen Menschenbild anzutreffenden prometheischen Grundzug fest.

Das Marxsche Menschenbild besteht jedoch nicht nur aus der 6. Feuerbachthese. Der von den Neomarxisten kritisierte und revidierte kollektivistische Grundzug verbindet sich mit einem prometheischen Ansatz, nach dem der Mensch in bewußtem Protest gegen jede Bindung an Gott, ja gegen jede Geschöpflichkeit „das höchste Wesen für den Menschen“ ist⁶). Marx nannte Prometheus, jene Gestalt der griechischen Göttersagen, die den Prototypen des Rebellen darstellt, der auf seine absolute Autonomie pocht und den qualvollen Tod dem Dienst an den Göttern vorzieht, den größten Heiligen in seinem philosophischen Heiligenkalender. Das Bekenntnis des Prometheus, jeden Gott zu hassen, sei das Bekenntnis der Philosophie. Die Alternative, vor die Marx den Menschen stellte, lautet radikal: „Ist Gott der Souverän oder ist der Mensch der Souverän? Eines von beiden ist eine Unwahrheit, wenn auch eine existierende Unwahrheit“⁷). Weshalb für ihn der Staat „in Zeiten . . . , wo die menschliche Selbstbefreiung . . . sich zu vollziehen strebt . . . bis zur Vernichtung der Religion fortgehen“ muß⁸).

Dieser prometheische Grundzug nun wird von den Neomarxisten nicht revidiert. Auch für sie – von einigen jugoslawischen Autoren abgesehen, die die Ambivalenz der menschlichen Natur realistischer einschätzen – hat der Mensch „unbegrenzte Macht“ und „unbegrenzte Möglichkeiten“. Keine unüberschreitbaren Grenzen stünden seinem Willen und seiner Intelligenz gegenüber. Der vor allem in der Mondlandung der Amerikaner greifbar gewordene wissenschaftliche Fortschritt sei das Fundament unbegrenzter menschlicher Macht und eröffne „die Perspektive kosmischer Migrationen“, ja, er erlaube – zwar nicht dem Individuum, aber der Spezies –, von der Unsterblichkeit zu träumen⁹).

Geht auch kein anderer der Neomarxisten in seinen aller Vernunft spot-tenden Hoffnungen so weit wie Garaudy, so sind sie sich doch in der prometheischen Anthropozentrik einig. Und sie sind sich auch einig in der nicht nur die Anthropologie, sondern auch die Erkenntnistheorie und die Ontologie betreffenden Betonung des ständigen Werdens. Der Mensch wird als das Wesen der ständigen Selbstschöpfung begriffen. Er sei nicht Geschöpf, sondern Aktion. Am Anfang der Welt stünde nicht das Wort, sondern die Tat, meint Garaudy mit Goethe in Anspielung auf den ersten Satz des Johannes-Evangeliums. Aber nicht nur der Mensch, sondern auch die Natur, ja alles Sein sei Werden. So ist es konsequent, in der „grenzenlosen Umformung der Natur und des Menschen“ das Ziel der marxistischen Philosophie zu sehen.

Kein Bereich ihrer Philosophie verbindet die Neomarxisten so sehr mit Marx, Engels und Lenin wie dieser prometheische Grundzug ihrer Anthropologie. Damit ist auch die Antwort auf die Frage, ob die marxistisch-leninistische Ideologie durch die Revisionen der Neomarxisten bescheidener und humaner wurde, schon vorgezeichnet. Humaner ist sie nur bei jenen wenigen Autoren geworden, die mit der Kritik an der Marxschen Anthropologie eine realistischere Einschätzung der Ambivalenz der menschlichen Natur, ihrer Fähigkeit zum Guten wie zum Destruktiven, verbinden und die nicht in der „Schaffung einer neuen Natur“, sondern in der „Beherrschung der (gegebenen, M. S.) Natur“ den „Sinn des Fortschritts“ sehen¹⁰). Bleibt dagegen die „grenzenlose Umformung der Natur und des Menschen“ das Ziel, so bedeutet dies, daß der gegenwärtige Mensch noch nicht den Zustand der Humanität erreicht hat, daß er vielmehr durch die grenzenlose Umformung dorthin zu befördern ist. Somit steuert auch der Neomarxismus auf eine Politik zu, die sich notwendigerweise der Gewalt und des Terrors bedienen muß, die unter dem Vorwand, für die Humanität von morgen zu sorgen, den Menschen von heute verachten muß.

Die Entdeckung der „Subjektivität“ des Menschen veranlaßt die Preisgabe der Marxschen Erkenntnistheorie.

Wird der Mensch als Individuum begriffen, als Schöpfer und Subjekt der Gesellschaft, dann wird mit seiner Individualität auch seine Freiheit in den Blick geraten. In der klassischen marxistischen Lehre, die den Menschen als ein Produkt der Gesellschaft und der Geschichte definierte, hatte Freiheit trotz des prometheischen Ansatzes keinen Platz. Und mit dem Plädoyer für die Freiheit verbindet sich nun die Betonung der Subjektivität. Vor allem in der Erkenntnistheorie kommt es zum Konflikt mit der traditionellen Lehre, in der eine eigene Realität des Geistes geleugnet und das menschliche Bewußtsein als „Teil“, „Produkt“ oder „Funktion“ der Materie und als Widerspiegelung des Seins definiert wird. Die subjektiven Faktoren im Erkenntnisvorgang erfahren nun eine massive Aufwertung, ja gelegentlich – wie bei Garaudy – schon eine an den Idealismus erinnernde Überbewertung. Die Widerspiegelungstheorie wird zunächst ergänzt, dann oft ersetzt durch eine Projektionstheorie, nach der der Erkenntnisvorgang ein immer neues, nie abgeschlossenes Entwerfen von Modellen ist. Die Begriffe „Projizieren“, „Entwerfen“, „Transzendieren“ und „Konstruieren“ stehen im Mittelpunkt der neuen erkenntnis-theoretischen Ansätze.

Waren in der traditionellen Lehre des dialektischen und historischen Materialismus Arbeit und Produktion die konstituierenden Momente des Bewußtseins, so wird nun betont, daß das Bewußtsein der Arbeit und der Produktion vorangeht, deren Ziel festlegt und der menschlichen Tätigkeit so erst einen Sinn gibt. Die Entfaltung der schöpferischen Fähigkeit des Menschen wird zur „Vorbedingung der wirtschaftlichen und technischen Entwicklung“, und vom wissenschaftlichen Fortschritt sagt Garaudy, daß er „jenseits einer gewissen Schwelle . . . zu einer Antriebskraft der Entwicklung der Produktion“ werde und ihr vorausgehe, „statt ihr zu folgen“¹¹). Das traditionelle Verhältnis von Basis und Überbau wird also umgekehrt. Die orthodoxen Parteiführungen reagierten denn auch allergisch. Die französische KP versuchte nicht weniger als die SED, den Begriff des „Modells“, der „die ernste Gefahr einer Eliminierung des Gesetzesbegriffes“ enthalte, aus ihrem Vokabular zu verbannen¹²).

In der These von der „moralischen Notwendigkeit“ des Sozialismus setzt sich der Neomarxismus theoretische und politische Grenzen.

Die Ergänzung bzw. Ersetzung der Widerspiegelungstheorie durch eine Projektionstheorie bedeutet nicht nur eine Umkehrung der traditionellen Lehre von Basis und Überbau, sie bedeutet gleichzeitig ein Plädoyer für ei-

nen permanenten Revisionismus. Der Begriff des „Modells“ soll mit der Subjektivität der Erkenntnis auch ihren vorläufigen Charakter zum Ausdruck bringen. Er soll auf den hypothetischen und provisorischen Charakter von Begriffen, Aussagen und Urteilen, ja der Erkenntnis selbst hinweisen und so die Notwendigkeit eines ständigen Rückgriffes „auf die praktische Verifizierung und auf die experimentelle Methode“ deutlich machen¹³). Die Dialektik der Natur wird nun zunehmend aufgegeben, ja bei Garaudy scheint die Dialektik sogar durch die Kybernetik abgelöst zu werden. Dem Marxismus wird so sein Weltanschauungscharakter bestritten. Er wird auf eine Methode reduziert, was in den Augen der Parteien – wie der Ausschluß Garaudys aus der KPF 1970 und seine Verurteilung durch die SED wie durch die KPdSU zeigte – einem Sakrileg gleichkommt. Der solcherart reduzierte Marxismus wird allerdings beschrieen als „Methodologie der historischen Initiative“. Das zwingt zu der Frage, ob sich die Weltanschauung über die Bestimmung historischer Initiativen nicht doch wieder einschleicht. Was ist eine historische Initiative und was nicht? Um diese Frage zu beantworten, reichen methodologische Kriterien nicht aus. Die Antwort der Neomarxisten lautet übereinstimmend: historisch ist jede Initiative, die der Entwicklung des Sozialismus dient. Initiativen bezüglich zukünftiger Entwicklungen, die dem Sozialismus nicht dienen, gelten somit nicht als historisch und demzufolge auch nicht als human, beansprucht doch der auf eine Methodologie historischer Initiative reduzierte Marxismus, ein Humanismus zu sein. So wird auch der Pluralismus, für den die Neomarxisten sowohl im Bereich der Theorie wie in dem der Politik eintreten, und der sich aus der Ablösung der Widerspiegelungstheorie ergibt, lediglich zu einer „Bereicherung der eigentlichen Idee des Sozialismus“. Das heißt, der Sozialismus gilt nicht als eine historische Möglichkeit innerhalb eines Spektrums von Möglichkeiten, sondern als eine gleichsam moralische Notwendigkeit, die dem Pluralismus seine Grenzen weist. Im übrigen entstammen auch die Plädoyers für die Vorläufigkeit menschlicher Erkenntnis nicht alle einer realistischen Bescheidenheit. Zwei sehr verschiedene Motive lassen sich darüber hinaus erkennen: Zum einen und seltener die Tendenz zu einer agnostischen Position, die die Möglichkeit, Wahrheit zu erkennen, überhaupt leugnet und zum anderen die Tendenz zu jenem prometheischen Traum vom total Neuen und von der vollständigen Veränderbarkeit des Menschen und der Natur, zu jenem Traum, der das Sein in ein permanentes Werden auflöst und der – hat er einmal die Politik ergriffen – sich schnell gedrängt sieht, den gegenwärtigen Menschen dem zukünftigen neuen zu opfern.

Der Neomarxismus versucht, Geschichte und Ethik neu zu werten.

Auch der Konflikt mit der klassischen marxistischen Geschichtsphiloso-

phie, dem historischen Materialismus, ist für die Neomarxisten unausweichlich. Hatten Marx, Engels und Lenin die Geschichte doch als einen notwendigen Prozeß betrachtet, der sich nach von Menschen unabhängigen Gesetzen zur klassischen Gesellschaft bewege. Der Mensch hat in dieser Sicht keine Möglichkeit, den Gang der Geschichte entscheidend zu gestalten; er kann die Entwicklung zum Sozialismus nur bremsen oder beschleunigen, letzteres wenn er sich den Kommunisten bzw. ihrer Partei anschließt, die nach Marx und Engels der übrigen Menschheit gegenüber das Privileg hat, „die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung“ zu besitzen¹⁴). Für die Neomarxisten steht fest, daß man „nach alledem, was geschehen ist“, womit sie den Terror Stalins und den Bürokratismus und Etatismus der sozialistischen Staaten meinen, „nicht mehr an die Unvermeidlichkeit des Sozialismus glauben“ könne¹⁵). Sie kritisieren die „Illusion“ eines konfliktlosen Vollendungszustandes. Der Kommunismus wird von einem notwendigen Ergebnis der Geschichte reduziert auf ein „Ideal“, das es immerfort anzustreben gelte, das aber nie erreicht werden könne. So wird auch die um die Jahrhundertwende im Mittelpunkt des Bernsteinschen Revisionismus stehende Formel rehabilitiert, daß das Ziel nichts, das Mittel und der Weg zu diesem Ziel aber alles seien. Man könne den Charakter einer politischen Bewegung nicht nur nach den proklamierten Zielen, man müsse ihn auch nach den verwendeten Mitteln bemessen. „Ein schmutziges Mittel führt nicht zu einem moralischen Ziel und wenn es zu einem führte, wäre es nicht gerechtfertigt“¹⁶). So werden auch die Versuche vor allem der KPdSU verworfen, den kommunistischen Terror der 20er und 30er Jahre mit den damaligen politischen Umständen zu rechtfertigen. Die „Schwere der Bedingungen“ könne „nicht die moralisch-historische Verantwortung der Avantgarde . . . vernichten“¹⁷).

Mit der Entdeckung der vom Menschen zu verantwortenden Geschichte gehen so die Versuche Hand in Hand, die Ethik zu rehabilitieren. Die Ethik sei auf Grund der „Marxschen Auffassung vom historischen Determinismus“ im Marxismus bislang ein weißes Feld gewesen. Erst wenn der Sozialismus als eine Möglichkeit und nicht als eine Notwendigkeit bzw. als eine moralische und nicht als eine historische Notwendigkeit begriffen werde, können die Menschen ethisch dazu verpflichtet werden, sich für seine Verwirklichung einzusetzen. Der Sozialismus wird so nicht mehr mit historischen Gesetzen, sondern mit den Forderungen der Gerechtigkeit begründet. Anstelle des traditionellen Gleichheitspathos tritt vor allem bei den Jugoslawen Stojanović und Marković das Plädoyer für die „redistributive Gerechtigkeit“, die den Staat zur verhältnismäßigen Gleichheit bei der Austeilung von Lasten und Begünstigungen an die Staatsbürger verpflichtet.

So erstaunlich aber auch dies Plädoyer für die Gerechtigkeit aus marxisti-

schem Munde ist und sosehr mit der Preisgabe des historischen Materialismus der Boden für eine Rehabilitierung der Ethik bereitet wurde, die Rehabilitierung gelingt nicht. Es bleibt bei den Versuchen. Ethik wird von den Neomarxisten reduziert auf die Verurteilung und die Proklamation von jeweils bestimmten Werten. Der Hauptaufgabe der Ethik, Werte weniger zu verurteilen oder zu proklamieren als vielmehr zu begründen, nehmen sie sich nicht an. Ist diese Hauptaufgabe doch nicht zu lösen, ohne die Frage nach dem Sinn des Lebens zu beantworten. Hier aber scheitern die Neomarxisten. So sehr sie sich auch mit dem Sinn des Lebens befassen – und sie tun es wie Machovec sogar in großen Monographien –, er wird auf die Intensität des Lebensgefühls, auf eine „Bilanz aus Positivem und Negativem“ oder die Bejahung von „Schönheit und Leiden, Schaffen und Zerstörung“ reduziert, denn „nichts im Leben habe einen Wert, wenn es nicht von seinem Gegenwert überschattet werde“¹⁸). So agnostisch, ja vordergründig aber die Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens sind, sie enthalten doch meist zwei Aussagen von zentraler Bedeutung: Man dürfe diese Frage nicht durch einen Verweis auf Gott beantworten und man müsse – das ist die logische Folge der ersten Aussage – den Sinn des Lebens in der Geschichte suchen. Der transzendente Standpunkt müsse durch den immanenten ersetzt werden.

So gelingt auch in dem entscheidenden Bereich der Ethik nicht der Schritt zu einem humanen Marxismus. Wohl wird der Partei das Recht abgesprochen, für die Menschen den Sinn ihres Lebens zu bestimmen, aber der Mensch darf seine ureigenste Anlage, seine Fähigkeit, nach Gott zu fragen und ihn zu erkennen, nicht entfalten. Da die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens von der Entfaltung jener Fähigkeit abhängt, bedeutet die neomarxistische Ethik das Ansinnen, sich mit der Sinnlosigkeit abzufinden, ein Ansinnen, das sich nur durch eine Knebelung der menschlichen Natur verwirklichen läßt.

Zwischen Opium und Protest – die neomarxistische Verzeichnung der Bedeutung von Glaube und Religion.

Daß die Revision der Marxschen Entfremdungslehre seine Religionskritik nicht unberührt lassen kann, ist leicht einsichtig, ist die Religion für Marx doch das typische Produkt der Entfremdung. Der entfremdete Mensch, der keinen Ausweg aus seinem Elend sieht, sucht nach Marx ein Rauschmittel, das ihm über sein Elend hinwegzuhelfen verspricht. Er findet es in der Religion, die ihm die Existenz eines jenseits der Geschichte für ausgleichende Gerechtigkeit sorgenden Gottes vorgaukelt. So ist die Religion für Marx Ausdruck des Elends und Zeichen des passiven Widerstandes gegen das Elend, Opium und Protest in einem.

Für die Neomarxisten dagegen steht fest, daß man „über die Religion nicht einzig und allein in Entfremdungsbegriffen handeln“ kann¹⁹). Die Behauptung, daß der Glaube die Menschen immer vom Handeln abgehalten habe, stehe „in flagrantem Widerspruch zur geschichtlichen Wirklichkeit.“ Sie isolieren nun den bei Marx noch untrennbar mit dem Opiumcharakter verbundenen Protestcharakter der Religion und erklären ihn zu einem Stimulans für revolutionäre Bewegungen. Dem Christentum, über das sich die Neomarxisten nun in seinen eigenen Manifestationen (Hl. Schrift, theologische Klassiker, II. Vatikanum) und nicht mehr nur in den Werken von Marx, Engels und Lenin orientieren, gestehen sie historische Leistungen zu. Es habe die menschliche Person aus dem das griechische Denken beherrschenden Eingebundensein in den Kosmos gelöst und ihm einen „unendlichen Wert“ sowie die Fähigkeit zugesprochen, selbst schöpferisch tätig zu sein. Es habe neben der Individualität die Bedeutung der Transzendenz und der Liebe ins Bewußtsein gerufen. Es habe nicht nur die Entfremdung stabilisiert, sondern „echte Probleme“ und „reale Fragen“ aufgegriffen. Die Antworten hierauf werden allerdings nach wie vor als irreführend bezeichnet; sie müßten durch die richtigen Antworten des Marxisten ersetzt werden.

Die neue und positive Bewertung des Christentums hält einer eingehenden Prüfung dennoch nicht stand. Nicht nur wird das christliche Verständnis bestimmter Sachverhalte oder Tugenden durch eine eigenwillige Interpretation in sein Gegenteil verkehrt²⁰), Glaube und Religion werden in einen so folgenreichen Gegensatz gebracht, daß den Christen kaum noch Luft zum Atmen, geschweige denn Raum zum Leben bleibt. Sosehr der Glaube positiv bewertet und zu einem revolutionären Stimulans stilisiert wird²¹), der in der Religion institutionalisierte und in der Kirche Gestalt gewonnene Glaube fällt nach wie vor unter das Opium-Verdikt. Religion gilt weiterhin als Entfremdung, nun als Entfremdung des Glaubens. Die Kirche, vor allem die katholische, wird damit zu dem Entfremdung stabilisierenden Gegner, den zu bekämpfen „eine unerläßliche Voraussetzung für die Befreiung des Menschen“ ist²²). Der so positiv bewertete Glaube aber wird andererseits nicht nur von jeglicher Institution, sondern auch von jeglichem Dogma gelöst. Er wird auf ein inhaltsloses Engagement für die Welt, auf ein Geöffnetsein für die Zukunft reduziert. Die für ein solches Engagement naturgemäß notwendige Orientierung bieten die Neomarxisten sofort an: Die Gläubigen sollen sich „die Lehren des Marxismus über die Unterdrückung des Menschen und die Methoden zu seiner Befreiung zu eigen“ machen, andernfalls „ihr Christentum . . . sich leicht zu bloßem persönliche Mitleid verflüchtigen könnte“. Die Theologie der Revolution, die den Glauben auf solch ein revolutionstrunkenes Engagement reduziert und diese „Lehren des Marxismus“ bereits übernommen hat, erfreut sich denn auch der besonderen Wertschätzung seitens der Neomarxisten. Die

Religionskritik der Neomarxisten erweist sich somit als das schwächste Glied in der Kette der Revisionen der Lehren von Marx, Engels und Lenin. Die Bewertung der Religion als Opium wird nur vordergründig preisgegeben und über die Trennung von Glaube und Religion wieder eingeführt.

Der Neomarxismus verändert die marxistischen Lehren von den Klassen und der Diktatur des Proletariats.

Angesichts der Neubewertung der Individualität des Menschen ist es nur konsequent, wenn die Neomarxisten auch in ihren politischen Doktrinen die alten Schemata durch eine differenzierte Betrachtungsweise ablösen, wenn auch hier dem Individuellen zu einem Recht verholfen wird. Dabei geht die Revision orthodoxer Lehren Hand in Hand mit einer heftigen Kritik an der KPdSU und dem sowjetischen Sozialismus-Modell. Kritisiert wird also nicht nur der Stalinismus, sondern auch die gegenwärtige sowjetische Führung, der eine prinzipienlose Machtpolitik vorgeworfen wird. Optiert wird für den „eigenen Weg zum Sozialismus“. Das gilt vor allem für die westlichen Länder wie Italien und Frankreich, wo die Kommunisten zur Erlangung der Macht auf die Unterstützung nichtkommunistischer Bevölkerungsteile angewiesen sind. So finden sich die Revisionen orthodoxer politischer Doktrinen auch primär bei den Neomarxisten dieser Länder, so wie denen Jugoslawiens.

Zentrale Gegenstände der Revision sind dabei die Lehren von den Klassen, der Revolution und der Diktatur des Proletariats. Auf Grund der Bedeutung, die vor allem in den hochindustrialisierten Ländern der intellektuellen Arbeit und in der Folge den Angestellten und Technikern beigemessen wird, verliert einerseits das Proletariat die beherrschende Stellung, die ihm in der traditionellen Lehre für die Entwicklung zum Sozialismus zugesprochen wurde. Andererseits verliert auch die Bourgeoisie zunehmend die Rolle des Kontrahenten. Der Begriff der Klasse und das Zwei-Klassen-Schema unterliegen der Erosion. Die Verelendungstheorie wird preisgegeben. Zwischen der Entwicklung der Produktivkräfte und jener der Produktionsverhältnisse müssen nicht mehr notwendigerweise Widersprüche auftreten wie bei Marx. Es wird auch eine harmonische Entwicklung für möglich gehalten, womit der historische Materialismus in seinem Grundpfeiler getroffen wird. Das Proletariat wird mit den Angestellten und den Intellektuellen in einem „neuen historischen Block“ verschmolzen. Kriterium der Zugehörigkeit zu diesem neuen historischen Block ist nicht mehr eine objektive gesellschaftliche und ökonomische Lage, sondern das subjektive Bewußtsein, dazuzugehören. Zugleich verliert dieser neue historische Block die Heilsfunktion, die in der traditionellen Lehre und von Garaudy auch noch bis Mitte der 60er Jahre dem Prole-

tariat zugesprochen wurde, das „den Entwurf . . . einer totalen Aufhebung der Entfremdung, den Entwurf des totalen Menschen in sich“ getragen habe²³). Nun ist der einzelne Mensch Träger der Heilserwartung. Die Revolution, in der traditionellen Lehre eine „historische Notwendigkeit“, wird zu einer konstruktiven und pragmatischen Umgestaltung erklärt, die von den spezifischen Bedingungen des jeweiligen Landes ausgehe. Sie sei kein Privileg der Arbeiterklasse mehr, sondern Sache des ganzen historischen Blockes, vor allem der Wissenschaftler, weshalb man nach Garaudy auch dafür sorgen müsse, daß die Universität in der kapitalistischen Gesellschaft zu einer Keimzelle der Veränderung wird. Neben den gesellschaftlichen Voraussetzungen der Revolution wird auch ihr Verlauf neu gesehen. Sie sei nicht nur eine politische Umgestaltung, der die Veränderungen im Bereich der Wirtschaft und der Kultur erst nachfolgen, sondern der Kampf müsse auf allen drei Ebenen „simultan“ geführt werden. So läßt Garaudy den Sozialismus schließlich aus der „Mitbestimmung in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens“ hervorgehen²⁴). Das Mittel der Gewalt tritt zurück hinter dem Instrument des Generalstreiks.

Mit den genannten Revisionen sind auch der Diktatur des Proletariats schon die Grundlagen entzogen, waren doch eine antagonistische Entwicklung der Klassen und eine Verschärfung der Widersprüche zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen ihre Voraussetzungen. Der Sozialismus soll mittels des Pluralismus und der Demokratie aufgebaut werden, wobei der Pluralismus auch auf die politischen Parteien und die Verbände ausgedehnt wird. Neben dem Einparteiensystem wird ausdrücklich das Leninsche Transmissionsriemenprinzip verworfen, nach dem die Gewerkschaften nur die Funktion hatten, die Parteibeschlüsse unter der Arbeiterschaft zu verbreiten. Drücken sich die italienischen Neomarxisten auch sehr vorsichtig aus, wenn sie auf die politische Struktur ihres sozialistischen Staates zu sprechen kommen, Garaudy und die jugoslawischen Autoren plädieren eindringlich für einen Sozialismus der Selbstverwaltung nach jugoslawischem Vorbild. Er wird als der Prototyp „direkter“ Demokratie gepriesen, während die Italiener mehr von der parlamentarischen Demokratie erhoffen – zu Recht, wie die Vorgänge in Italien 1975 zeigen.

In seiner politischen Grundüberzeugung lebt der Neomarxismus von einer antidemokratischen Doktrin.

Was aber ist von den neomarxistischen Plädoyers für Pluralismus und Demokratie zu halten? Eine auch nur oberflächliche Untersuchung der Pluralismus-Konzeption zeigt, daß der Pluralismus in so gut wie allen neomarxi-

stischen Richtungen auf einen sozialistischen Pluralismus eingeschränkt wird. Es ist lediglich von einem Pluralismus von Modellen des Sozialismus oder einem Pluralismus von Wegen zum Sozialismus die Rede, und auch das Mehrparteiensystem umfaßt nur solche Parteien, die den Sozialismus anstreben. Die Anerkennung der Vielfalt reicht nicht so weit, daß sie auch Menschen umfassen würde, die eine nichtsozialistische Soziallehre vertreten, nichtsozialistische Parteien bilden wollen oder eine nichtsozialistische Gesellschaftsordnung anstreben. Ein echter Pluralismus wird somit nicht zugelassen.

Nicht anders steht es um die Demokratie-Konzeption. Auch sie ist nur ein Instrument zur Errichtung des Sozialismus. Sosehr sie sich mit dem hohen Rang, den in ihr die Selbstverwaltung einnimmt, von der Diktatur des Proletariats und ihrem sog. demokratischen Zentralismus, d. h. der schrankenlosen Herrschaft der jeweiligen kommunistischen Partei abhebt, Demokratie bedeutet nicht, daß das Volk wirklich souverän wäre und unter Anerkennung vorstaatlichen Rechts über seine Staatsform wie über seine Gesellschaftsordnung entscheiden könnte. Für Kommunisten ist der Kampf für die Demokratie auch in den 70er Jahren „eins mit dem Kampf für den Sozialismus“⁽²⁵⁾. Auch die Mitbestimmung wird hier in aller Offenheit als ein Instrument betrachtet, das über die Arbeiterkontrolle zum Sozialismus führt.

Letztlich entscheidend für die Demokratie-Konzeption der Neomarxisten aber ist die Rolle, die sie der kommunistischen Partei zusprechen. Wird für sie weiterhin auf Grund der angeblichen Einsicht in die Geheimnisse der Geschichte die führende Rolle beansprucht oder beugt sie sich in Konkurrenz mit anderen Parteien demokratischen Wahlentscheidungen? Letzteres ist nirgends festzustellen: An der führenden Rolle der kommunistischen Partei wird – sieht man von Garaudy ab – überall festgehalten, auch wenn für einen Rückzug der Partei aus der vordersten Front plädiert wird. Sie hat immer noch dem Staat und der Gesellschaft den Weg zum Sozialismus zu weisen. Hier zeigen sich am deutlichsten die Halbheiten und die Widersprüche in der Revision der marxistisch-leninistischen Ideologie. Sosehr diese führende Rolle der Partei einer konsequenten Übertragung der wiederentdeckten Individualität des Menschen in den Bereich der Politik widerspricht, sosehr fügt sie sich andererseits doch in den prometheischen Ansatz ein.

Auch die Ausnahme Garaudy bewegt sich nicht in Richtung einer rechtsstaatlichen Demokratie. Er schreitet vielmehr in Richtung des utopischen Sozialismus und das heißt in Richtung der Anarchie, wenn er dafür plädiert, daß in entwickelten Ländern anstatt des Politbüros „Millionen von Männern und Frauen“ die nach wie vor für notwendig gehaltene Avantgarde bilden müßten⁽²⁶⁾.

Die Revision der orthodoxen politischen Doktrinen wird somit durch das

Festhalten an einigen zentralen Elementen dieser Orthodoxie in ihrer Wirkung derart beeinträchtigt, daß die Umsetzung der neomarxistischen, bzw. reformkommunistischen politischen Positionen in die Praxis, wie sie jetzt von der italienischen und der französischen KP versucht wird, das Ende der Freiheit und dennoch nicht mehr Gerechtigkeit in diesen Staaten zur Folge haben wird. So wie die humanen Tendenzen in den Revisionen der Anthropologie, der Erkenntnistheorie, der Geschichtsphilosophie, der Ethik und der Religionskritik in den Schatten treten angesichts des Festhaltens an zentralen orthodoxen Positionen, vor allem angesichts des überwiegenden Festhaltens am prometheischen Ansatz der Marxschen Anthropologie, so werden die freiheitlichen Tendenzen in der Revision der politischen Doktrinen durch ihre Unterordnung unter den Sozialismus und die Partei wieder annulliert. Der von Neomarxisten und Reformkommunisten vielfach erhobene Anspruch, durch ihre Revisionen bzw. „authentischen Interpretationen“ den Humanismus im Marxismus aufgezeigt zu haben, erweist sich somit als unbegründet. Zwar wurde der Opiumcharakter der Marxschen Lehre massiv reduziert, ja von manchen Neomarxisten ganz preisgegeben. Aber human ist der Marxismus – noch – nicht geworden, selbst bei jenen Autoren nicht, die jenen Opiumcharakter ganz preisgegeben haben und sich fast alle mehr oder weniger vom Marxismus insgesamt abgewandt haben – wie Kolakowski, Prucha und Garaudy –, muten doch auch sie dem Menschen zu, sich einer geschichtsimmanenten Heilserwartung hinzugeben.

Anmerkungen

- ¹⁾ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte von 1844, in: Marx/Engels, Werke (MEW), Ergänzungsband 1. Teil, Berlin-Ost 1973, S. 537.
- ²⁾ Milan Prucha, Marxismus als Philosophie menschlicher Existenz, in: Dokumente der Paulus-Gesellschaft Bd. XIX, München o. J. (1968), S. 44.
- ³⁾ Svetozar Stojanović, Kritik und Zukunft des Sozialismus, München 1970, S. 27.
- ⁴⁾ Danko Grlić, Praxis und Dogma, in: G. Petrović, Hrsg. Revolutionäre Praxis, Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart, Freiburg 1969, S. 113. Zu diesen und weiteren marxistischen Autoren und ihrer Revision der orthodoxen Lehre vgl. auch die detaillierte Untersuchung des Verfassers, Neomarxismus und Christentum, Zur Problematik des Dialogs, Paderborn 1974.
- ⁵⁾ Adam Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum, Wien 1965, S. 252 und 129.
- ⁶⁾ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in: MEW, Bd. 1, S. 385.
- ⁷⁾ Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: MEW, Bd. 1, S. 230.
- ⁸⁾ Karl Marx, Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. 1, S. 357.
- ⁹⁾ Roger Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert, Reinbek 1969, S. 20.
- ¹⁰⁾ So der Jugoslawe Mihailo Đurić, Formen des historischen Bewußtseins, in: Petrović, Revolutionäre Praxis, a. a. O., S. 72. Eine ähnlich realistische Position nehmen Stojanović, Kangrga und Zagorka Pesić-Golubović ein.
- ¹¹⁾ Roger Garaudy, Die große Wende des Sozialismus, Wien 1970, S. 26 und 42.
- ¹²⁾ So J. Kanapa von der KPF. Zu den Details vgl. Neomarxismus und Christentum a. a. O., S. 126 f.
- ¹³⁾ Roger Garaudy, Vom Bannfluch zum Dialog, in: ders./Metz/Rahner, Der Dialog, Reinbek 1966, S. 75.
- ¹⁴⁾ Karl Marx/Friedrich Engels, Manifest der kommunistischen Partei, Marx/Engels, Werke, Bd. 4, S. 474.
- ¹⁵⁾ Svetozar Stojanović, Kritik und Zukunft des Sozialismus, a. a. O., S. 150.
- ¹⁶⁾ a. a. O., S. 178.
- ¹⁷⁾ a. a. O., S. 188.
- ¹⁸⁾ Mihailo Marković, Ideale, Möglichkeiten, Wirklichkeit, in: G. Petrović, Hrsg., Revolutionäre Praxis, a. a. O., S. 39 f. Vgl. auch Helmuth Rolfes, Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken, Düsseldorf 1971 und Hans-Friedrich Steiner, Marxisten-Leninisten über den Sinn des Lebens, Essen 1970.
- ¹⁹⁾ Roger Garaudy, Vom Bannfluch zum Dialog, a. a. O., S. 85. Eine Ausnahme sind hier merkwürdigerweise die jugoslawischen Neomarxisten. Bei aller Revision des Marxismus in den anderen Bereichen zeigen sie sich bez. der Religionskritik auffallend desinteressiert bis orthodox, wie z. B. B. Bošnjak.
- ²⁰⁾ So trifft es beispielsweise nicht zu, daß das Christentum der Welt, „einen absoluten Wert“ gegeben habe oder daß Transzendenz nur das permanente und vom übernatürlichen gelöste Überschreiten der jeweiligen Situation ist.
- ²¹⁾ Vgl. bspw. Roger Garaudy, Revolution als Akt des Glaubens, in: Evangelische Kommentare, 6. Jg. (1973), S. 339 ff.
- ²²⁾ Roger Garaudy, Sind Marxisten bessere Christen?, Streitgespräch mit Quentin Lauer, Hamburg 1969, S. 44.
- ²³⁾ Roger Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert, a. a. O., S. 86.
- ²⁴⁾ Roger Garaudy, Die große Wende des Sozialismus, a. a. O., S. 220.
- ²⁵⁾ Roger Garaudy, Die große Wende des Sozialismus, a. a. O., S. 227.
- ²⁶⁾ Roger Garaudy, Reconquête de l'espoir, Paris 1971, S. 99.

Zur Person des Verfassers

Dr. phil. Manfred Spieker, Wiss. Assistent am Forschungsinstitut für Politische Wissenschaft und Europäische Fragen der Universität zu Köln.