

ALBRECHT LANGNER

Katholische Soziallehre im Urteil marxistischer Religionskritik

Ernst Bloch hat einmal gesagt, der Vatikan »weiht nur eine ausgeprägt kapitalistische Obrigkeit«¹, nach dem Grundsatz »ubi pecunia, ibi ecclesia«². In diesen Worten wird die Marxsche Religionskritik als sarkastisches Dictum formuliert, gleichsam als Ergänzung zu Marxens Satz vom »Opium des Volkes«.

Und dennoch: Seit den sechziger Jahren ist die marxistische Religionskritik deutlich in Bewegung geraten und sichtbar verfeinert worden³. Dies gilt sowohl für den Kommunismus des Ostens als auch und vor allem für die neomarxistischen und reformkommunistischen Strömungen Westeuropas. Letztere sind bekanntlich im Hinblick auf den angestrebten Mehrheitssozialismus intensiv um Kooperation mit Christen bemüht.

Alle diese Strömungen haben sich seit den sechziger Jahren ausdrücklich auch mit der katholischen Soziallehre befaßt. Ein solches Breitenphänomen muß in der marxistischen Tradition gewissermaßen als *Novum* bezeichnet werden. Diese Tradition war lange mehr auf allgemeine Religionskritik mit grundsätzlich pauschalem Wertungsverfahren gerichtet. Heute wird eingehender argumentiert. Man kann – übrigens keineswegs mit Überraschung – feststellen, daß gerade Atheisten intensiv um eine neomarxistische »Sozialtheologie« des »wahren« Evangeliums bemüht sind. Und dies in einer Zeit, in der die eigentliche Sozialtheologie noch immer ein Stiefkind der wissenschaftlichen Sozialethik geblieben ist, trotz beachtlicher Ansätze.

¹ *Ernst Bloch*, *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt/M. 1967, 313.

² *Ders.*, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*. Frankfurt/M. 1968, 50.

³ Hierzu *Iring Fetscher*, *Wandlungen der marxistischen Religionskritik*. In: *Concilium*, 1966, 455 ff. – *Ders.*, *Marxisten und die Sache Jesu*. In: *Iring Fetscher – Milan Machovec* (Hrsg.), *Marxisten und die Sache Jesu*. München–Mainz 1976, 7 ff. – *Jörg Splett*, *Das Christentum angesichts der marxistischen Religionskritik*. In: *Stimmen der Zeit*, Bd. 181 (1968), 319 ff. – *Manfred Spieker*, *Neomarxismus und Christentum – Zur Problematik des Dialogs*. München–Paderborn–Wien 1976.

Besonders die ein ungewöhnliches und weltweites Echo auch im Sozialismus findenden Enzykliken *Johannes' XXIII.* und das Konzil haben dem Marxismus-Kommunismus Anlaß zur konkreteren Auseinandersetzung, aber auch zur gezielteren Polemik gegeben. Zugleich befaßt sich die marxistisch-kommunistische Kritik näher mit den sozialphilosophischen Grundlagen der katholischen Soziallehre, das heißt mit dem Thomismus und Neuthomismus und seinem naturrechtlichen Standpunkt. Auch dies ist eine Neuerung.

So wird heute in einem verbreiteten sowjetischen Lehrbuch zur Philosophie des Marxismus-Leninismus dem Neuthomismus wie den allgemeinen Prinzipien der katholischen Soziallehre ein eigenes Kapitel gewidmet⁴.

Sogar im »Marxistisch-leninistischen Wörterbuch der Philosophie«⁵ aus der DDR, seit 1964 in mehreren Auflagen erschienen, finden sich zahlreiche einschlägige Artikel, etwa unter den Stichworten »Enzyklika«, »Ethik«, »Humanismus«, »Katholische Philosophie«, »Naturrecht«, »Scholastik«, »Scholastische Methode«. Sie alle befassen sich mit der katholischen Soziallehre und ihren Grundlagen.

Und dies nicht von ungefähr. In dem schon genannten sowjetischen Werk heißt es zum Neuthomismus: »Keine andere Schule« der modernen nichtsozialistischen Philosophie sei in der Befassung mit dem Marxismus-Leninismus publizistisch in solcher Breite hervorgetreten wie eben die neuthomistische Seite⁶. Zugleich sei der Neuthomismus auch heute noch die »bedeutendste Schule der modernen religiösen Philosophie«⁷. Einen solchen Gegner scheint man gewissermaßen ernst zu nehmen.

Aufschlußreich und wichtig erscheint es nach allem für den Sozialethiker, einmal die engere Frage nach der katholischen Soziallehre im expressis verbis formulierten Urteil des Marxismus-Kommunismus zu stellen, und zwar vor dem Hintergrund seiner allgemeinen Religionskritik.

⁴ Autorenkollektiv (unter der Leitung von *F. W. Konstantinow*), Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie. Frankfurt/M. 1971, 576 ff.

⁵ Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. *Georg Klaus* – *Manfred Buhr* (DDR-Lizenzausgabe im Rowohlt-Verlag). 3 Bde., Reinbek b. Hamburg 1972.

⁶ Ebda., 584.

⁷ Ebda., 577.

I. AUSGANGSPUNKTE MARXISTISCHER RELIGIONSKRITIK IM SOZIALETHISCHEN BEREICH

Schon jetzt sei festgehalten: Man stößt bei Marxisten aller Schattierungen immer wieder auf denselben harten Kern: auf einen Marxismus der Parteilichkeit, basierend auf der Parteilichkeit des Wissens im Dualismus der Klassen. Religion, Kirche und kirchliche Soziallehre können im Klassendualismus nur der einen oder anderen Seite angehören. Nach den Grundsätzen der marxistischen Religionskritik sind Kirche und kirchliche Soziallehre, wie noch eingehend dargelegt wird, ex definitione dem Klassengegner des Sozialismus zuzurechnen, näherhin der bürgerlich-kapitalistischen Seite und ihrer Kultur. Daran ändern orthodox marxistische und neomarxistische Differenzen im Endergebnis nichts.

Die folgenden Ausführungen werden über diese Enge nicht hinausführen können. Im Gegenteil, diese Enge des marxistischen Ansatzes und auch der Argumentation wird gerade an einem konkreten Objekt wie der katholischen Soziallehre besonders konturenscharf hervortreten.

Fragen wir zunächst nach den Bindungen der katholischen Soziallehre an den sogenannten Klassengegner Kirche. In diesem Problemkreis haben wir zuallererst folgendes festzuhalten: Marxistische Religionskritik ist heute in zwei Richtungen gespalten.

Die erste Richtung stellt die Fortsetzung der klassischen marxistischen Tradition, insbesondere der leninistischen Religionskritik, dar. Diese lehnt grundsätzlich und generell Religion als »Opium des Volkes« ab. Die zweite, näherhin die neomarxistische und reformkommunistische Richtung Westeuropas, modifiziert diesen Ansatz deutlich durch eine »Sozialtheologie« des »wahren« Evangeliums. Danach erscheint die wahre »Sache Jesu« auch als die »Sache von Karl Marx«⁸.

Marx selbst unterscheidet in der Einleitung zur Kritik der *Hegelschen* Rechtsphilosophie⁹ einerseits eine Protestfunktion der Religion (als Ausdruck gesellschaftlich vermittelten Elends), andererseits eine Opiumfunktion der Religion. Letztere lenkt von der gesellschaftlich befreienden Aktion ab und verlagert das Verlangen nach Gerechtig-

⁸ *Milan Machovec*, Die »Sache Jesu« und marxistische Selbstreflexionen. In: *Iring Fetscher – Milan Machovec* (Hrsg.), a. a. O., 102.

⁹ *Karl Marx – Friedrich Engels*, Studienausgabe. Hrsg. *Iring Fetscher*. Bd. I, Frankfurt/M. 1966, 17.

keit in die bloße Innerlichkeit, in ein nur abstraktes Jenseits der Ersatzberechtigung.

Hier setzt der Interpretationsstreit ein. Die klassische marxistische und leninistische Tradition ordnet die Protest- der Opiumfunktion der Religion eindeutig und mit Nachdruck unter. Mit anderen Worten: Der in der Religion verborgene Wille zum Protest gegen das gesellschaftlich vermittelte Elend wird danach wieder aufgehoben durch die illusorisch tröstende Opiumfunktion und ihre Idee der jenseitigen Ersatzgerechtigkeit.

Gerade das jedoch wird von Neomarxisten und Reformkommunisten entschieden bestritten. Zu nennen sind besonders *Ernst Bloch* und *Roger Garaudy*, ferner *Leszek Kolakowski*, *Milan Machovec*, *Leo Kofler*, in Jugoslawien etwa *Branko Bosnjak* und *Gajo Petrovic* und als namhafter Exponent des italienischen Reformkommunismus *Lucio Lombardo-Radice*. Alle diese Autoren – und das verleiht ihnen eine hervorragende Aktualität – stehen mit ihren publizistisch extensiv ausgebreiteten theoretischen Ansätzen zugleich für das, was der heutige Eurokommunismus in Frankreich und Italien in bezug auf die Religionsfrage in Wahrheit meint, jedoch aus taktischen Gründen beziehungsweise im Pragmatismus des Tagesgeschäfts weniger deutlich offenbart.

Die genannten Autoren trennen scharf die Protest- von der Opiumfunktion der Religion mit je eigenständiger Richtung und Dynamik dieser Funktionen. Die Protestfunktion wird danach dem sogenannten »wahren«, letztlich auf gesellschaftliche Befreiung gerichteten Evangelium zugeordnet, die Opiumfunktion der Religion aber dem organisierten Christentum, das heißt der Amts- und Anstaltskirche zugewiesen.

Bereits hier ist zu erkennen, wie sehr der Neomarxismus auf diesem Wege mit Nachdruck das sogenannte »wahre« christliche Sozialethos von der Kirche trennt, wie sehr folgerichtig der Neomarxismus die kirchliche Soziallehre prinzipiell im Licht der kirchlichen Opiumfunktion beurteilt und verurteilt.

Ausgangspunkt der neomarxistischen Theorie und »Sozialtheologie« vom »wahren« Evangelium ist der Gedanke, daß das Evangelium einen realen und progressiven Kern enthalte, den es gegen die Kirche von Mythos, Illusion und Jenseits zu befreien gelte. Alles, was zu den Grundsymbolen des christlichen Glaubens geworden ist, läßt sich

in eine »rein menschliche und säkularisierte« Ebene transponieren, so der italienische Reformkommunist *Lombardo-Radice*¹⁰. Die Marxisten mußten kommen, »damit die Christen lernten, sich um die Zukunft dieser Erde zu sorgen«¹¹, so *Roger Garaudy*.

Der neomarxistische Versuch, sozusagen die mythologisierende Geheimschrift des Evangeliums zu entziffern, meint also nichts anderes als das Unterfangen, die grundlegenden Aussagen der Schrift gleichsam zu verzeitlichen, sie als Postulate des notwendigen Wandels, der Überwindung des status quo schlechthin darzustellen und allein als diesseitige Maximen der gesellschaftlichen Evolution zu enthüllen.

Hierzu einige konkrete Beispiele: Im Begriff »Heilsgeschichte« wird von Neomarxisten nichts anderes als die Forderung nach in Wahrheit diesseitiger »Existenz jenseits aller Entfremdung« gesehen und somit ein grundlegendes Postulat des Marxismus selbst freigelegt¹². Biblische Eschatologie und biblische Rede vom »Reich Gottes«, vom »neuen Himmel« und von der »neuen Erde«, so wird argumentiert, enthüllen sich als Postulate des »Offenseins« für das Neue, für das Schöpferische schlechthin¹³ im Verlassen des Status quo auf eine »neue gesellschaftliche Ordnung« hin¹⁴.

Transzendenz steht danach nicht für ein Jenseits, vielmehr als Chiffre für das ungeahnt und unvergleichlich Andere der neuen Gesellschaft, oder, wie gesagt wird, für die abgründige »Offenheit unseres Lebens und unserer Geschichte gegenüber dem Auftauchen« des befreiend »Neuen«¹⁵, des kommenden marxistischen Reiches der Freiheit. Gott wird endlich der »Deus totaliter absconditus«, um mit *Ernst Bloch* zu sprechen¹⁶.

Mit allem wird die Nähe auch zum *Jaspers*schen Existentialismus und seiner Chiffrenlehre in Fragen der Transzendenzauslegung eklektisch und in Bruchstücken deutlich. Zugleich sehen wir, wie sehr sich der Neomarxismus die ebenfalls intensiv analysierte dialektische Theologie *Karl Barths* assimiliert.

¹⁰ *Lucio Lombardo-Radice*, Sohn des Menschen. In: *Iring Fetscher – Milan Machovec* (Hrsg.), a. a. O., 18.

¹¹ *Roger Garaudy*, Glaube und Revolution, ebda., 37.

¹² *Leo Kofler*, Jesus und die Ohnmacht, ebda., 54.

¹³ *Roger Garaudy*, a. a. O., 27 f., 37.

¹⁴ Ebda., 27.

¹⁵ Ebda., 24.

¹⁶ *Ernst Bloch*, Atheismus im Christentum, a. a. O., 74.

Überhaupt, so bemerkt *Garaudy*, sei die Geschichte des Christentums nur im Licht gerade der dialektischen Betrachtung des religiösen Faktums¹⁷ zu begreifen, das heißt, im beschriebenen Antagonismus zwischen dem festzuhaltenden »wahren«, aber entmythologisierten Evangelium und dem geborenen Träger religiöser Opiumfunktion, der Kirche.

So erscheint mit dem dynamisch Neuen, das sich in Jesus ankündigt, schließlich die Dialektik von Diesseits und Transzendenz durch den Gott-Menschen Jesus selbst aufgehoben als diesseitige Synthese eines neuwerdenden Menschseins. Denn es habe der wahre Jesus die Befreiung von der illusorischen Transzendenz bereits dadurch vollzogen, daß er die Gottesidee mit der Menschwerdung Gottes in den absoluten Wert der menschlichen Persönlichkeit auflöse.

Mit anderen Worten: Was von dieser Lehre zur Menschwerdung Gottes letztlich bleibe, sei die in Wahrheit auf das Diesseits bezogene Aussage, daß jeder Mensch einen »absoluten« und so gesehen gleichsam göttlichen »Wert« besitzt¹⁸.

Nach allem verstehen sich Marxisten als »legitime Erben, Nachfolger, Ersetzer«¹⁹ oder Vollstrecker alles dessen, was der wahre Jesus gewollt habe. Einig ist man sich darüber, daß diese Protest- und Befreiungsfunktion des »wahren« Evangeliums nur dann effizient werden kann, wenn die Befreiung von der Kirche und mit ihr von der religiösen Opiumfunktion der Religion wie auch von der kirchlichen Soziallehre gelingt.

II. KATHOLISCHE SOZIALLEHRE UND »BÜRGERLICH-KAPITALISTISCHE ORDNUNG«

Halten wir fest: Dieser katholischen Soziallehre im Gefolge der kirchlichen Opiumfunktion ist nach neomarxistischer Sicht kompromißlos eine marxistische »Sozialtheologie« des »wahren« und zugleich kirchenlosen Evangeliums entgegenzustellen. Auf dieser Prämisse beruht die gesamte neomarxistische Kritik der katholischen Soziallehre.

¹⁷ Roger *Garaudy*, Vom Bannfluch zum Dialog. In: *Roger Garaudy – Johann Baptist Metz – Karl Rahner*, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus? Reinbek b. Hamburg 1966, 95.

¹⁸ *Lucio Lombardo-Radice*, a. a. O., 18.

¹⁹ Vgl. *Milan Machovec*, a. a. O., 85.

So trennt *Ernst Bloch*, wie er selbst formuliert, eine verdinglichte Anstaltskirche²⁰ vom wahren Evangelium, vom wahren Gehalt der Bibel. Diese Bibel müsse »endlich« vom Kommunistischen Manifest her gelesen werden²¹. Kaum jedoch bestehe Hoffnung auf die »Trennung des Kirchenchristentums« (und damit auch der katholischen Soziallehre) vom Kapitalismus²². Die Bibel selbst, sagt *Ernst Bloch*, zielt auf gesellschaftliche »Befreiung«²³, die Kirche dagegen meine in Wahrheit die Klassengesellschaft, die Klasse, und setzt um ihrer Existenz willen auf die kapitalistische²⁴. Im Mittelpunkt der *Bloch*schen Kritik steht die Sozialverkündigung *Leos XIII.*, *Pius' XI.* und *Pius' XII.*

Im neomarxistischen Urteil ist danach die Protestfunktion des wahren Evangeliums auf die Aufhebung der Klassengesellschaft und damit im Sinne der Basis-Überbau-Theorie letztlich auf die Aufhebung der Religion selbst gerichtet. Die Amtskirche als zum »Selbstzweck«²⁵ gewordene Institution zielt dagegen auf die Erhaltung der Jenseitsreligion und damit zwangsläufig auf die für Marxisten wesentlichste Voraussetzung einer Existenz von Religion, nämlich auf den Bestand und die Sicherung der Klassengesellschaft. Bevorzugtes Instrument hierfür sei die katholische Soziallehre.

Marxisten wie *Kolakowski* oder *Garaudy* sprechen daher von den »sogenannten sozialen Enzykliken«²⁶ oder setzen den Begriff »Soziallehre« der Kirche in Anführungszeichen²⁷. Folgerichtig – und diesmal parallel zu den dargelegten neomarxistischen Positionen – heißt es in dem schon genannten sowjetischen Werk: Der katholischen Soziallehre geht es in Wahrheit darum, »dem Menschen die kapitalistische Gesellschaftsordnung aufzuzwingen, damit das kapitalistische Privateigentum, die Marktwirtschaft und der bürgerliche Staat als angeblich unerschütterliche Form der gesellschaftlichen Organisation erhalten bleiben«²⁸.

²⁰ *Ernst Bloch*, Naturrecht und menschliche Würde, a. a. O., 314.

²¹ *Ders.*, Atheismus im Christentum, a. a. O., 98.

²² *Ders.*, Naturrecht und menschliche Würde, a. a. O., 313.

²³ *Ebda.*, 184.

²⁴ *Ders.*, Atheismus im Christentum, a. a. O., 50.

²⁵ Vgl. *Roger Garaudy*, Kann man heute noch Kommunist sein? Eine historisch-dialektische Analyse. Reinbek b. Hamburg 1970, 247.

²⁶ *Leszek Kolakowski*, Geist und Ungeist christlicher Traditionen. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971, 16.

²⁷ *Roger Garaudy*, Kann man heute noch Kommunist sein? a. a. O., 247.

²⁸ Autorenkollektiv, Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie, a. a. O., 584.

Besonders kritisiert werden in diesem sowjetischen Werk *Gustav Gundlach* und *Oswald von Nell-Breuning*²⁹. Sie werden unter denen genannt, die einen entscheidenden Einfluß darauf ausgeübt hätten, den mittelalterlichen Thomismus als zunächst ideologische Rechtfertigung der Feudalordnung erfolgreich in den Neothomismus als ideologische Waffe des kapitalistischen Systems zu transformieren³⁰.

Noch einmal: Neomarxisten bestehen entgegen der klassischen und der leninistischen Marxinterpretation auf der Trennung von legitimer Protestfunktion eines »wahren« sowie konsequent kirchenlosen Evangeliums und entfremdender Opiumfunktion der Amtskirche. Nach dieser Auffassung läßt sich an Sekten und kirchlichen Außenseitern wie *Jan Hus*, *Thomas Münzer*, *Kierkegaard*, *Teilhard de Chardin* immer wieder der Sauerteig der biblischen Protestfunktion vom kirchlichen Opium unterscheiden³¹.

Für *Ernst Bloch* ist *Thomas Münzer* der »echteste christliche Freiheitskämpfer«³². *Münzer* und seine »Kampfsekte«³³ hätten die Schrift richtig verstanden, indem sie die »andere Wahrheit« der Bibel gegen die »Herrenkirche«³⁴ gestellt und den »gar nicht so sanften Jesus« zu predigen begannen³⁵, getreu dem Wort der Schrift: »Siehe, ich mache alles neu«³⁶, getreu dem Auftrag, die »lex Christi mitten in die Welt« zu werfen, gegen »bloße Innerlichkeit« und abstraktes »Jenseits«³⁷.

Garaudy sieht in der außerhalb der Kirche agierenden Bewegung *Thomas Münzers* bewahrheitet, daß das wahre Christentum »die Kraft . . . zur realen Veränderung der Welt« besitzen könne und somit eben »nicht mehr Opium« des Volkes sei, vielmehr »die innere Triebfeder für die unablässige Neuschöpfung der Welt und der menschlichen Geschichte« darstelle³⁸.

Ähnliches wird von *Kierkegaard* gesagt. *Kolakowski* spricht ausführlich und mit Bewunderung von *Kierkegaard* als dem eigentlichen Propheten des existentiellen, gegen das »institutionelle Christentum« ge-

²⁹ Ebda., 577, 583.

³⁰ Ebda., 583.

³¹ *Roger Garaudy*, Vom Bannfluch zum Dialog, a. a. O., 95.

³² *Ernst Bloch*, Naturrecht und menschliche Würde, a. a. O., 184.

³³ Ebda., 193.

³⁴ *Ders.*, Atheismus im Christentum, a. a. O., 44.

³⁵ Ebda., 22.

³⁶ Ebda., 81.

³⁷ *Ders.*, Naturrecht und menschliche Würde, a. a. O., 43.

³⁸ *Roger Garaudy*, in: *Quentin Lauer – Roger Garaudy*, Sind Marxisten die besseren Christen? Ein Streitgespräch. Hamburg 1969, 49.

richteten Glaubensverständnisses³⁹. Und ein jugoslawischer Neomarxist wie *Branko Bosnjak* formuliert, *Kierkegaard* habe eindringlich gezeigt, daß das »institutionalisierte Christentum eben nicht das evangelische« sei⁴⁰.

Garaudy fordert zwar eine »Revision der kirchlichen Soziallehre«⁴¹, sieht aber den Widerspruch zu seiner marxistischen Kirchenkritik, wenn er resignierend erklärt: »Es scheint, als ob die Kirche selbst am Ende sei und keine Kraft mehr habe, Hoffnungen zu verwirklichen.«⁴²

III. DIE SOZIALPHILOSOPHISCHEN GRUNDLAGEN DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE

Wir kommen zu einem weiteren Punkt: zum Neuthomismus der katholischen Soziallehre als, wie der Marxismus behauptet, Teil der bürgerlichen Philosophie. Die Ablehnung des Naturrechtsstandpunkts folgt für den Marxismus bereits aus seiner Position zur Ontologie. *Marx* und der Marxismus kennen weder eine überzeitliche und universale Wesenheit des Menschen noch bleibende und universale sittliche Normen. An ihrer Stelle steht der Mensch als Ensemble der sich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnisse. An ihrer Stelle steht ferner der Dualismus antagonistischer Klassenethiken der sich unversöhnlich gegenüberstehenden Klassenkampfparteien. Diese Klassenethiken sind ihrerseits wieder dem absoluten Wandel unterworfen⁴³.

In den Augen des Marxismus stellt eine naturrechtliche Ethik mit absoluten, überzeitlichen und universalen Normen eine konservative Tyrannei der Werte im Dienste einer Durchsetzung des gesellschaftlichen Status quo dar. Diese Tyrannei der Werte ist mithin das je abgewandelte Repressionsinstrument der historisch herrschenden Klasse. Dies habe sich seit *Aristoteles* und seiner Stellung zu den Sklaven nicht geändert⁴⁴.

³⁹ *Leszek Kolakowski*, Geist und Ungeist christlicher Traditionen, a. a. O., 134, 136.

⁴⁰ *Branko Bosnjak*, Die Idee des Humanismus zwischen dem ideologisierten Marxismus und dem politisierten Christentum. In: Internationale Dialog Zeitschrift, 1970, 61.

⁴¹ *Roger Garaudy*, in: Sind Marxisten die besseren Christen? a. a. O., 107.

⁴² Ebd., 45.

⁴³ Vgl. *Friedrich Engels*, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1888, 40. – *Ders.*, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Hottingen-Zürich 1886, 81.

⁴⁴ Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie, a. a. O., Bd. 1, 331.

So interpretiert der Marxismus, um dies noch einmal zu wiederholen, den neueren Naturrechtsstandpunkt der kirchlichen Soziallehre als nichts anderes denn als Anpassung aristotelischer Ethik und mittelalterlicher feudal-konservativer Scholastik an die bürgerlich-liberale Naturrechtslehre, gerichtet auf die ideologische Rechtfertigung des Privateigentums im Rahmen des bürgerlich-liberalen Kapitalismus.

Die Übertragung des behaupteten Klasseninhalts der bürgerlichen Revolutionen des 18. Jahrhunderts und ihrer Naturrechts- und Menschenrechtslehren, in deren Mittelpunkt letztlich das Privateigentum stehe, in die katholische Soziallehre bedeutet mithin die Überführung des christlichen Naturrechts in die »Ideologie der individuellen Wirtschaft« und des egoistischen »kapitalistischen Warenverkehrs«⁴⁵, um Worte *Ernst Blochs* zu gebrauchen.

In der sowjetischen und DDR-Literatur wird darauf hingewiesen, daß der Thomismus mit der Verewigung des Privateigentums von der »natürlichen« Teilung der Gesellschaft in Klassen ausgeht⁴⁶, wie schon *Aristoteles*⁴⁷. Bei *Pius XII.* könne man, wie *Bloch* meint, die entsprechende »Probe aufs Exempel« machen⁴⁸. Im auch hier zu zitierenden sowjetischen Werk zur marxistisch-leninistischen Philosophie wird festgestellt, es habe sich folgerichtig die neuere thomistische Naturrechtsphilosophie als ein überaus »geeignetes philosophisches System« für die »bürgerliche Ideologie«⁴⁹ und als »ideologische Waffe des kapitalistischen Systems«⁵⁰ erwiesen. Das »Marxistisch-leninistische Wörterbuch der Philosophie« aus der DDR erklärt in einem eingehenden Artikel zu den Sozialenzykliken daher apodiktisch: »Mit den Enzykliken *Leos XIII.* zeichnet sich immer deutlicher die Tendenz einer Anpassung an die bürgerlichen Verhältnisse ab.«⁵¹ Gerade nach 1945, so wird in dieser DDR-Publikation weiterhin bemerkt, habe die katholische Naturrechtslehre eine maßgebliche Hilfe zur »theoretischen Rechtfertigung« der »Restauration der kapitalistischen Ordnung« auch in Westdeutschland geliefert⁵².

⁴⁵ *Ernst Bloch*, Naturrecht und menschliche Würde, a. a. O., 69.

⁴⁶ Autorenkollektiv, Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie, a. a. O., 583.

⁴⁷ Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie, a. a. O., Bd. 1, 331; Bd. 2, 764.

⁴⁸ *Ernst Bloch*, Atheismus im Christentum, a. a. O., 90.

⁴⁹ Autorenkollektiv, Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie, a. a. O., 578.

⁵⁰ Ebda., 583.

⁵¹ Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie, a. a. O., Bd. 1, 305.

⁵² Ebda., Bd. 2, 770.

Angespielt wird offenbar auf die Nachkriegsrenaissance des Naturrechts in Rechtsprechung⁵³, Verfassungswesen, Wirtschaftswissenschaft und allgemein in der Programmatik der Unionsparteien. Diese Renaissance ist übrigens zeitlich und grundsätzlich deckungsgleich mit der *Ära Adenauer*. Die *Ära Adenauer* wird heute gern auch in unserer Gesellschaft als solche der bloßen »Restauration« bezeichnet. Zugleich besaß der deutsche Katholizismus in diesen Jahren politisch und geistig-kulturell gesteigerte Ausstrahlungskraft und Einfluß.

Dies gilt auch für die katholische Soziallehre in Deutschland. Damals genoß nicht zuletzt mangels einer entsprechend repräsentativen evangelischen Sozialethik die katholische Soziallehre in der Gestalt *Pius' XII.* auch unter dem Gesichtspunkt ihrer sozialismus- und kommunistuskritischen Position ein überragendes Ansehen in der allgemeinen Publizistik und in der Publizistik auch der großen Unternehmerverbände, in diesem Zusammenhang herausragend die Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände.

Das damalige öffentliche Interesse für die katholische Soziallehre beziehungsweise ihre klimatische Einbindung in einen öffentlichen moralisch-politischen Konsensus im Wiederaufbau basierte unter anderem in der christlich-naturrechtlichen Grundlegung der Menschenrechte, wie sie in einige Länderverfassungen ausdrücklich Eingang gefunden hat, ferner in einer freiheitlichen Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Gesellschaft auch zugunsten einer freiheitlichen Marktwirtschaft (entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip) und schließlich in der schon erwähnten Sozialismus- und Kommunismuskritik.

Nicht nur die großen Unternehmerverbände, sondern auch die damals regierenden Unionsparteien und so einflußreiche neoliberale Wirtschaftswissenschaftler wie *Wilhelm Röpke* haben entsprechende Grundsätze wirksam vertreten. Man denke an seinerzeit stark beachtete Aufsätze *Wilhelm Röpkes* zu den päpstlichen Sozialzyklen⁵⁴.

⁵³ Hierzu *Albrecht Langner*, *Der Gedanke des Naturrechts seit Weimar und in der Rechtsprechung der Bundesrepublik*. Bonn 1959. – *Ders.*, *Die politische Gemeinschaft* (Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, Bd. 8). Köln 1968, 30 ff. – *Ders.*, *Menschenrechte, Staat, Gesellschaft* (Katholische Soziallehre in Text und Kommentar, Heft 3). Köln 1975.

⁵⁴ *Wilhelm Röpke*, Gedanken eines »Neo-Liberalen« zur Enzyklika »Quadragesimo anno«. In: *Dokumente*, Heft 7, 1947, 425 ff. – *Ders.*, Die Enzyklika »Mater et Magistra« in marktwirtschaftlicher Sicht (1962). In: *Ders.*, *Wort und Wirkung*. Ludwigsburg 1964, 310 ff.

In diesen Enzykliken wird mit dem Vorrang der privaten vor der staatlichen wirtschaftlichen Tätigkeit auf der Basis des Subsidiaritätsprinzips die gesamtgesellschaftliche Freiheitsfunktion des sozialgebundenen privaten Eigentums auch an Produktionsmitteln ausdrücklich gegen Sozialismus und Kommunismus mit Nachdruck vertreten⁵⁵.

Nach allem stellen die Prinzipien der katholischen Soziallehre schließlich einen erheblichen und weit verbreiteten, bewußt reflektierten Einzugsbereich für die damalige ethische und kulturethische Begründung der Sozialen Marktwirtschaft dar. In diesem Zusammenhang hat man in der unternehmerischen und Wirtschaftspresse vor allem auf *Gustav Gundlach*, *Joseph Höffner*, *Johannes Messner* und besonders auch auf *Pius XII.* hingewiesen.

Für die Gegenwart hat Kardinal *Döpfner* 1975 vor dem Bundesverband der Deutschen Industrie⁵⁶ ausdrücklich auf die Soziale Marktwirtschaft als auf ein mögliches und der ständigen Korrektur bedürftiges historisches Mittel christlicher Gesellschaftsverantwortung hingewiesen. Ebenso 1976 die Deutsche Bischofskonferenz⁵⁷. Seit den fünfziger Jahren besitzt in diesen Fragen das Subsidiaritätsprinzip in der Publizistik der großen Unternehmerverbände *expressis verbis* bis heute einen festen Platz.

Zurück zur grundsätzlichen marxistischen Stellung zum Naturrechtsstandpunkt der katholischen Soziallehre. Es ist bereits erwähnt worden, daß die DDR-Literatur heute eine maßgebliche »theoretische Rechtfertigung« der »Restauration der kapitalistischen Ordnung« in Westdeutschland durch die katholische Naturrechtslehre feststellt und kritisiert. Überhaupt setze sich mit dem christlichen Naturrecht seit der mittelalterlichen Scholastik eine »konservative Einstellung«⁵⁸ schlechthin durch.

Unter allen diesen Gesichtspunkten stellt die neuere thomistische Philosophie, stellt die katholische Naturrechtslehre für den Neomarxismus nun auch die konsequente Verfälschung des »wahren« Evangeliums im Sinne der neomarxistischen »Sozialtheologie« dar.

⁵⁵ Hierzu *Josef Oelinger*, Grundlagen der Wirtschaftsordnung (Katholische Soziallehre in Text und Kommentar, Heft 4). Köln 1976.

⁵⁶ *Julius Kardinal Döpfner*, Ethische Grundsätze einer Wirtschaftsführung aus der Sicht der katholischen Kirche. Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Als Manuskript gedruckt. Köln 1975, 5 f.

⁵⁷ Deutsche Bischofskonferenz, Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück (Reihe: Die Deutsche Bischofskonferenz, Nr. 9), 1976, 6.

⁵⁸ Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie, a. a. O., Bd. 2, 763.

»Wie uns bekannt ist«, bemerkt *Kolakowski*, »war Jesus kein Philosoph, und wir hören von ihm in keinem Handbuch zur Geschichte der Philosophie, auch nicht in einem christlichen.«⁵⁹ *Ernst Bloch* meint, christliches Naturrecht zeichne sich dadurch aus, daß es »durch keinerlei Seitenblick« auf das »Evangelium mehr geniert wird«⁶⁰.

Besonders kritisiert wird der schöpfungstheologische Ansatz des Naturrechts. Im Stufenbau der Werte von Gott zur Welt werde der Mensch vom Subjekt zum bloßen »Objekt der Gerechtigkeit«⁶¹, entsprechend einer ständisch-hierarchisch (oder nach Klassen) geformten Gerechtigkeit⁶², so wiederum *Ernst Bloch*. In diesem Punkt fühlt sich der Neomarxismus besonders herausgefordert. Nach marxistischer und vor allem nach neomarxistischer Auffassung stellt der Mensch das personifizierte Schöpfertum dar, als Schöpfer seiner selbst mit unendlichem historischen Horizont⁶³. Auf dem Wege über das christliche Naturrecht und seine repressiv-kirchliche Funktion vernichte aber die thomistische Emanationstheorie die menschliche Freiheit, ausgehend von Gott als dem obersten Schöpfer und ausgehend vom Menschen als bloß untergeordnetem Teilhaber am fremdbestimmenden göttlichen Schöpfungsprozeß⁶⁴.

Auch auf diesem Weg sei der Thomismus ein kirchliches Instrument des »Immobilismus« und der Bewahrung der »bestehenden Ordnung« geworden⁶⁵, entgegen der wahren Protestfunktion, entgegen der wahren gesellschaftlichen Evolutionsdynamik des Evangeliums.

IV. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Versuche, im Evangelium als wahre Basis eine Humanitätsreligion zu finden (oder wenigstens den Offenbarungscharakter zu relativieren), sind im Gesamt der Geistesgeschichte durchaus nicht neu. Man denke

⁵⁹ *Leszek Kolakowski*, Geist und Ungeist christlicher Traditionen, a. a. O., 23.

⁶⁰ *Ernst Bloch*, Naturrecht und menschliche Würde, a. a. O., 44.

⁶¹ Ebda., 57.

⁶² Ebda.

⁶³ Hierzu *Albrecht Langner*, Neomarxismus, Reformkommunismus und Demokratie. – Eine Einführung. Köln 1972, 25 ff.

⁶⁴ *Gajo Petrović*, Sinn und Möglichkeit des Schöpfertums. In: *Ders.* (Hrsg.), Revolutionäre Praxis – Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg i. Br. 1969, 160 f.

⁶⁵ *Roger Garaudy*, Über die Einheit von Freiheit und Schöpfung. In: *Erich Kellner* (Hrsg.), Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft. Marienbader Protokolle. (Gespräche der Paulus-Gesellschaft). Wien–Frankfurt–Zürich 1969, 136.

an die Religions-, Kirchen- und Evangelienkritik der Aufklärung, an mehr oder weniger weitgehende Strömungen der (jedenfalls im deutschen Protestantismus des 18. Jahrhunderts vorherrschenden) Aufklärungstheologie, an die Geisteskultur des Neuhumanismus und des deutschen Idealismus sowie an Frühsozialisten wie *Saint-Simon*.

Der Neomarxismus hat damit keineswegs eine originäre Konzeption entwickelt. Neomarxisten scheinen die europäische Geistesgeschichte in bestimmten neuzeitlich-kritischen Ausprägungen bis hin zur Bibel- und Transzendenzinterpretation von *Karl Jaspers* gleichsam neu zu entdecken und eklektisch dem Marxismus zu assimilieren.

Zu beachten bleibt jedoch ein Punkt von elementarer Bedeutung: Durch die auf Weltebene wachsende Zahl dem Marxismus zuneigender Christen, die sich unmittelbar auf das Evangelium berufen, sowie durch die Bemühungen atheistischer Neomarxisten, der kirchlichen Soziallehre eine Sozialtheologie des »wahren« und zugleich kirchenlosen Evangeliums entgegenzustellen, könnte ganz allgemein das Stichwort Sozialtheologie in Zukunft eine gesteigerte Bedeutung erfahren.

Denn das Bemühen des Neomarxismus um eine diesseitig-humanitäre Interpretation des Evangeliums läuft konkreten historischen Prozessen parallel. Erinnerung sei an den Erfolg des Eurokommunismus bei Katholiken in Italien und Frankreich und an Strömungen einer dem Neomarxismus nahen Theologie der Befreiung in Südamerika⁶⁶. Danach sind Katholiken geneigt, eine nach ihrem Urteil konservative, reaktionäre oder auch nur unzulängliche kirchliche Soziallehre durch die Übernahme marxistischer Interpretamente des Sozialgeschehens zu ersetzen⁶⁷, wie da sind: die Theorie der Klassengesellschaft und des Klassenkampfes, die grundsätzliche Vergesellschaftung der Produktionsmittel und Elemente der Marxschen Entfremdungsthesen.

Zum anderen beobachten wir ein Klima, das man als »Krise« der Glaubwürdigkeit und humanen Leistungsfähigkeit der Kirche und

⁶⁶ Hierzu *Franz Hengsbach – Alfonso López Trujillo* (Hrsg.), *Kirche und Befreiung*. Aschaffenburg 1975. – *Günther Baadte*, *Theologie der Befreiung. Ansätze, Ziele und Kritik* (Reihe: *Kirche und Gesellschaft*, Hrsg. Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle Mönchengladbach, Heft 25). Köln 1975.

⁶⁷ Vgl. hierzu die grundsätzlichen Überlegungen bei *Anton Rauscher*, *Befreiung – Christliche und marxistische Interpretation*. In: *Franz Hengsbach – Alfonso López Trujillo* (Hrsg.) a. a. O., 29 ff. – *Wilhelm Weber*, *Marxismus – ein für Kirche und Theologie annehmbares gesellschaftskritisches Interpretament?* In: *Franz Hengsbach. – Alfonso López Trujillo* (Hrsg.), a. a. O., 127 ff.

des Begriffs Kirche selbst in den Augen ihrer Kritiker bezeichnen kann. Den in der Auffassung dieser ihrer Kritiker verkürzten Perspektiven einer Autorität der Kirche gehen daher weitreichende Prozesse einer Entgegenständlichung des Glaubens parallel. Auf diesem Wege entstehen Freiräume für selbständige und ideologisierende, ja für utopische sozialtheologische Rudimente bis hin zur Annahme marxismunaher Prinzipien. Eine protestantische Entsprechung haben wir in der sogenannten Theologie der Revolution zu sehen.

Dies alles stellt eine bedeutende Herausforderung an die katholische Soziallehre und an die Darstellung ihrer sozialtheologischen Fundamente dar. Mit allem geht es um die Zuordnung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Die Darstellung sozialtheologischer Prinzipien ist jedoch, wie schon eingangs angedeutet, eher ein Stiefkind der wissenschaftlichen Sozialethik geblieben.

Die kirchliche Sozialverkündigung selbst, besonders seit *Pius XII.* und ganz deutlich etwa auch in der Pastoralkonstitution⁶⁸ des Zweiten Vatikanischen Konzils, hat dagegen immer wieder diejenigen Grundtatbestände herausgestellt, welche die Basis der Verhältnisbestimmung zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung, zwischen Naturrethik und Offenbarung darstellen.

Diese Grundtatbestände sind vor allem:

- die Geschöpflichkeit des Menschen,
- die Endlichkeit der Welt unter dem eschatologischen Vorbehalt,
- Sünde, Gnade und Erlösung und damit Stellung und Wert des Menschen in der Heilsordnung,
- ein daraus resultierender Personalismus,
- Einheit und Solidarität der Menschheit auf den Grundlagen der Heilsordnung,
- Schließlich jenseitige Erlösung und diesseitig-gesellschaftliche Möglichkeiten antiutopischer Gerechtigkeitsverwirklichung.

⁶⁸ Hierzu *Anton Rauscher*, »Sub luce Evangelii« – Naturrecht und Evangelium in der Pastoralen Konstitution. In: Wissenschaft – Ethos – Politik im Dienste der gesellschaftlichen Ordnung (= Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 7/8). Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Höffner. Münster 1966, 69 ff. – *Stanislas Lyonnet*, Die biblischen Grundlagen. In: *Guilherme Baraúna* (Hrsg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoral-konstitution »Gaudium et Spes« des II. Vatikanischen Konzils. Salzburg 1967, 77 ff.

Auf diesen Grundlagen bleibt die katholische Soziallehre – entgegen der marxistischen Auffassung – »integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen«, wie die bekannte Formulierung in Mater et Magistra lautet (Nr. 222). Allen politischen Utopien, vor allem marxistischen oder marxismunahen Utopien, kann ohne Hinweis auf diese Wahrheiten nicht begegnet werden.

Ihrer Herkunft wie ihrer heutigen Gestalt nach stellt die katholische Soziallehre das dar, was man im Gesamt der gesellschaftstheoretischen Angebote einen normativen, einen sozialgebundenen und antiutopischen Personalismus und Freiheitsbegriff der »Mitte« nennen könnte. Heute, wo sich das Spektrum politischen Denkens und der Begriff der Mitte deutlich verschoben haben, erscheint dieser Standpunkt in den Augen der Kritiker vollends zum konservativen Standpunkt geworden zu sein. Verständlich wird dies, wenn man bedenkt, daß heute zunehmend normativer Konservatismus, das heißt vor allem ein antiutopischer Wertekonservatismus, wie er die katholische Soziallehre legitimerweise auszeichnet, einfach mit reaktionärem Strukturkonservatismus der Gesellschaftsgestaltung verwechselt wird.

Vergessen wird hierbei nicht zuletzt, daß die Erfahrungen, auf denen die katholische Soziallehre des 19. und 20. Jahrhunderts beruht, die Erfahrungen einerseits mit einem sozialfeindlichen Liberalismus, andererseits aber auch die Erfahrungen von Generationen und der Kirche selbst mit dem Atheismus, mit dem Etatismus und mehr noch mit dem Totalitarismus unserer Epoche sind.