

Frankfurter Arbeitspapiere

zur gesellschaftsethischen
und sozialwissenschaftlichen
Forschung

FAGsF Nr. 84

Simon Reiners

Zur „Auferstehung des Fleisches“

**August Bebels und Theodor W. Adornos
Anforderungen an einen christlichen Sozialismus
und einige Antworten**

Frankfurt am Main, 2024



Oswald von Nell-Breuning
Institut
für Wirtschafts- und
Gesellschaftsethik
der Philosophisch-Theologischen
Hochschule Sankt Georgen

Oswald von Nell-Breuning-Institut
für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik
der Philosophisch-Theologischen
Hochschule Sankt Georgen

Telefon 069 6061 230
Fax 069 6061 559
Email nbi@sankt-georgen.de
Internet <http://nbi.sankt-georgen.de/blog>

ISSN 0940-0893

Alle neueren *Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung* sind abrufbar unter <http://nbi.sankt-georgen.de/forschung/frankfurter-arbeitspapiere>.

Inhalt

1 Einstieg	1
2 Religiöser Sozialismus – Protestantisch	4
2.1 Christoph Blumhardt – ‚Die Sache Gottes auf Erden‘	4
2.2 Leonhard Ragaz – ‚Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus‘	6
3 Religiöser Sozialismus – Katholisch	9
3.1 Theodor Steinbüchel – ‚Sozialismus als sittliche Idee‘	10
3.2 Walter Dirks – ‚Sozialismus aus christlicher Verantwortung‘	12
4 Aufstand und Auferstehung.....	15
5 Fazit	18
Literatur	22

1 Einstieg

Wer sich mit dem Verhältnis von Sozialismus und Christentum beschäftigen will, kommt nicht um eine Aussage des Begründers der Sozialdemokratie August Bebel herum. Wörtlich schreibt Bebel 1874: „Christentum und Sozialismus stehen sich gegenüber wie Feuer und Wasser.“ (Bebel 1920, 15) Dem sozialistischen Politiker und Publizisten zufolge trenne die beiden Weltanschauungen eine Vielzahl an Überzeugung: dass das Christentum Mildtätigkeit statt Gerechtigkeit, Unterwerfung statt Gleichheit, Glauben statt Wissen wolle, sowie die gedemütigten Menschen auf das Himmelreich vertröste, anstatt menschenwürdige Existenz zu fordern (vgl. Bebel 1920, 14f.).

Im Hintergrund der folgenden Überlegungen steht die Frage, ob Bebel richtig mit seinem Standpunkt liegt. Ob es also unmöglich ist, ein gemeinsames Ziel von Sozialismus und Christentum zu formulieren und Bündnisse von daher ausgeschlossen seien. Konkret werde ich zwei evangelische und zwei katholische Theologen vorstellen. Sie haben teils in direkter Erwiderung, teils implizit auf Bebels Diktum reagiert. Sie haben versucht zu zeigen, wie Christentum und Sozialismus eben doch zusammengehen können, beziehungsweise sogar zusammengehen müssen. Es geht also um die Spurensuche einer Annäherung.

Die titelgebende Aussage der „Auferstehung des Fleisches“ bildet einen zentralen Bestandteil des christlichen Glaubensbekenntnisses. Anders als in der hellenistischen Tradition kommt in diesem Credo eine Jenseitshoffnung zum Ausdruck, die explizit nicht die Unsterblichkeit der Seele, und damit die Trennung von Körper und Geist, meint, sondern der ganze Mensch als leib-seelische Einheit komme durch Gott zur Erlösung. Als leibliche betont Auferstehung zudem nicht die Auferstehung als Monade, sondern als verbunden mit Anderen. Diesen Kerngedanken des christlichen Credos greift der Mitbegründer der marxistisch geprägten Kritischen Theorie Frankfurter Schule, Theodor W. Adorno in einer zentralen Stelle seines Hauptwerkes *Negative Dialektik* auf. Dort schreibt Adorno wie üblich sehr verklausuliert: „Die christliche Dogmatik, welche die Erweckung der Seelen mit der *Auferstehung des Fleisches* zusammendachte, war metaphysisch folgerechter (...) so wie Hoffnung *leibhafte Auferstehung* meint und durch deren *Vergeistigung* ums Beste sich gebracht hat.“ (Adorno 2020, 393, Herv. SR) Diese Analyse Adornos soll, neben dem Zitat Bebels, den Ausgangspunkt dieser Arbeit zum

Gedanken der befreiten Gesellschaft in der Überzeugung sozialistischer Christ:innen bilden.¹

Mit dieser Aussage fasst Adorno zum einen knapp zusammen, was er für einen zeitgemäßen Materialismus hält, und zieht zugleich den Bezug zum Christentum. Die Leibhaftigkeit von Leiden zu erfassen und dessen innerweltliche Erlösung anzustreben sei die Herausforderung für eine Perspektive auf eine befreite Gesellschaft. Die Wahrnehmung und das Aufheben materiell-physischer Not und die Befriedigung von Bedürfnissen müsse im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen.

Das setzt voraus, dass besonders auf diejenigen Menschen geschaut werde, die zum bloß passiven Objekt der Beherrschbarkeit auf ihr bloßes Fleisch, ihre Leiblichkeit, reduziert würden. Das Christentum habe in der Auferstehung des Fleisches eben das erkannt und zum Ausdruck gebracht.

Mit dem zweiten Teil der Aussage, wonach sich das Christentum durch die Vergeistigung dieser Einsicht um ihr Bestes gebracht habe, behauptet Adorno, dass die christliche Ausformung des Gedankens an eine befreite Gesellschaft, letztendlich Erlösung doch im Jenseits, bei einem abstrakten, transzendenten Gott suche. Wohingegen ein zeitgemäßer Materialismus Erlösung nur als in innerweltlicher Praxis des Aufstandes gegen Herrschaft sehen könne. Vergeistigung von Befreiung (im Sinne ihrer Verjenseitigung) entziehe stattdessen dem real existierenden Leib den Boden. Auf diese Weise ließe sich keine Revolution, keine befreite Gesellschaft auf Erden machen.²

Ausgehend von dieser Aussage über die Vergeistigung des Blicks auf die Erlösung der Menschen und derjenigen Bebeln der Unversöhnbarkeit von Christentum und Sozialismus sind die Herausforderungen an die nun zu untersuchenden christlichen Theologen gestellt: Wie versuchen sie zu zeigen, dass das Christentum erdgebunden

¹ Adornos explizite Verwendung des Ausdrucks der „Auferstehung des Fleisches“, statt der oft äquivalent genutzten „Auferweckung der Toten“, knüpft noch expliziter an die jüdische Tradition an, welche sich gegen die hellenistische Überzeugung der Unsterblichkeit der Seele positioniert. Im Fleisch wird das leibliche Moment der Errettung besonders betont.

Weitergehend ließe sich argumentieren, dass durch die Betonung des Fleisches ein Anti-Anthropozentrismus im christlichen Bekenntnis betont wird. Die Fleischwerdung statt Menschwerdung Gottes ließe sich biozentrisch im Sinne der Erlösung der ganzen Schöpfung lesen (vgl. Johnson 2022, 43). Anti-Anthropozentrismus ist ein ebenfalls zentrales Motiv in Adornos Blick auf eine befreite Gesellschaft. Insofern ist Adornos Verweis auf die Leiblichkeit auch hier bewusst gewählt. (An anderer Stelle zu Adornos Anti-Anthropozentrismus vgl. Reiners 2023).

Für eine kurze Einführung in die Lehre zum Ur-Credo des Christentums danke ich Bernhard Emunds.

² An anderer Stelle: „Der Materialismus säkularisiert es (das Bilderverbot), indem er nicht gestattet, die Utopie positiv auszumalen; das ist der Gehalt seiner Negativität. Mit der Theologie kommt er (der Materialismus) dort überein, wo er am materialistischsten ist. Seine Sehnsucht wäre die *Auferstehung des Fleisches*; dem Idealismus, dem Reich des absoluten Geistes, ist sie ganz fremd. Fluchtpunkt des historischen Materialismus wäre seine eigene Aufhebung, die Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung.“ (Adorno 2020, 207, Herv. SR)

für Erlösung eintreten kann und damit Bündnisse mit sozialistischen Bewegungen möglich wären?

Die erste Strömung, die ich mir ansehen werde, ist der sogenannte religiöse Sozialismus. Der Begriff bezeichnet in der gängigen terminologischen Differenzierung sozialistischer Utopien mit christlichem Bezug eine Bewegung im deutschsprachigen Protestantismus.³ Die Pfarrer und Theologen Christoph Blumhardt und Leonhard Ragaz beschäftigt die Frage, wie die Vorstellung des kommenden Reich Gottes materialistisch, also innerhalb gesellschaftlicher-diesseitiger Verhältnisse gesehen werden muss, anstatt darin eine bloß geistige Idee zu sehen. Das Kommen des Reiches Gottes sehen sie in den sozialistischen Bewegungen angelegt.

Die zweite Strömung, die ich mir ansehen werde, wird als katholischer Sozialismus bezeichnet. Ich werde mich insbesondere mit dem Theologen Theodor Steinbüchel und dem Intellektuellen Walter Dirks auseinandersetzen. Anstatt die Reich-Gottes-Frage zur historisch fortschreitenden Systemfrage zu machen, sehen Steinbüchel und Dirks den Sozialismus als eine sittliche Idee, eine ethische Gesinnung, die auf spezifische soziale Praktiken drängt. Diese Ethik und dieses Handeln versuchen sie mit der Botschaft der Nachfolge Jesu zusammenzubringen. Ihre These wäre, dass Christ:innen, die ihren Glauben dem Evangelium entsprechend ausleben wollen, zwangsläufig in sozialistischem Sinne handeln müssten – was bedeutet, für einen grundsätzlichen Wandel gesellschaftlicher Strukturen einzutreten.

Abschließend möchte ich schauen, ob es tatsächlich Wege gibt, christliche und sozialistische Utopien einer befreiten Gesellschaft zusammenzudenken. Ich will Fragen, was diese Auseinandersetzung heute für ein zeitgemäßes Christentum und aktuelle sozialistische Bestrebungen bedeuten kann. Die Frage, die es zu beantworten gilt, ist, ob es sinnvoll wäre, weiterhin davon auszugehen, dass Christentum und Sozialismus sich wie „Feuer und Wasser“ gegenüberstehen. Und ob die christliche Überzeugung der Auferstehung des Fleisches tatsächlich in bloßer Vergeistigung ihren Bezug zu realen, emanzipatorischen Praktiken verlieren muss. Oder ob Beziehungen für eine gemeinsame Praxis der Befreiung hergestellt werden können. Diese Fragen sind logischerweise nie ganz zu lösen von der Institution Kirche, beziehungsweise ihrer jeweiligen historischen Gestalt.

³ Bei der terminologischen Differenzierung der christlich-sozialistischen Strömungen orientiert ich mich an derjenigen, die Andreas Lienkamp als „eingespielt“ bezeichnet. Er gliedert wie folgt: Unter ‚religiösem Sozialismus‘ werden protestantische Arbeiten primär im deutschsprachigen Raum verstanden. ‚Katholischer Sozialismus‘ bezeichnet die entsprechenden katholischen Vertreter von Versuchen Sozialismus und Christentum zusammen zu führen. Als ‚christlicher Sozialismus‘ werden primär taktisch-agitatorische Ansätze betrachtet. Auf diese werde ich nur am Rande eingehen, da es mir um Strömungen geht, die ‚Sozialismus‘ nicht nur als Etikett für sozialreformatorische Einstellungen verwenden (vgl. Lienkamp 2000, 101f.).

Ich werde die Worte der evangelischen Theologin Dorothee Sölle heranziehen, wonach Aufstand und Auferstehung zusammen gedacht werden müssen, um einen Brückenschlag aufzuzeigen. Ein Blick auf Befreiung, egal ob sozialistisch-säkular oder christlich-sozialistisch, muss auf die im Leben vom Leben Ausgeschlossenen schauen und ihnen in realen gesellschaftlichen Verhältnissen zum Auferstehen verhelfen.

2 Religiöser Sozialismus – Protestantisch

2.1 Christoph Blumhardt – ‚Die Sache Gottes auf Erden‘

„Was ich tue, das tue ich in der Kraft Gottes und des Christus, der gesagt hat: Es kommt mein Reich; das Kapitalreich geht zugrunde; Himmel und Erde müssen neu werden, dass eine göttliche, eine glückliche, eine selige Welt sei.“ (Blumhardt, zit. nach Esche 2009, 8)

Das Wirken des evangelischen Pfarrers Christoph Blumhardt, geboren 1842, fällt mit dem Ende des 19. Jahrhunderts mitten ins Aufkommen der sozialen Frage, der Gründung der sozialdemokratischen Partei in Deutschland und dem deutschen Kulturkampf unter Bismarck. Diese historische Konstellation macht Blumhardts Positionierung so spannend für die vorliegende Arbeit.

Im Zentrum seines Werks steht der Versuch, die Marx'sche Geschichtsphilosophie, vom historisch notwendigen Kommen der Befreiung der unterdrückten Arbeiter:innenklasse, mit der Botschaft der Bibel vom Kommen des Reiches-Gottes zusammenzuführen (vgl. Lienkamp 2000, 179). Das Reich Gottes würde das Ende der Herrschaft des Menschen über den Menschen, die Überwindung allen Bösen und Leides bedeuten. Die Frage sei lediglich, wann und wie das Reich Gottes komme. Um sich damit auseinanderzusetzen, müsse diese Botschaft laut Blumhardt zuallererst verdiesseitigt werden. Das heißt, die Spuren eines kommenden Reiches Gottes wären im sozialen, politischen und materiellen Leben zu suchen. Der Wille Gottes ist bei Blumhardt bestimmt als die gleiche Achtung aller Menschen und ihr Recht auf ein menschenwürdiges Dasein. Die Jesusbotschaft bestehe nicht darin, dass der einzelne Mensch in den Himmel, sondern, dass Gott auf die Erde komme zur Befreiung des Menschen. „Gott wird *Mensch*, Fleisch und Blut, unseresgleichen. So kommt Gott zur Welt.“ (Harder 1977, 26) Indem Gott als Mensch auftrete, sei der letzte Schritt in der Vollendung der Schöpfung begonnen. Damit wird der Mensch aufgefordert, selbst zum Stellvertreter dieses Fortschreitens hin zum Reich Gottes zu werden.

Insofern bezieht sich Blumhardt explizit auf Marx' Geschichtsphilosophie. Dieser verfolgt eine Vorstellung von Geschichte als einer progressiven Entwicklung von

Gesellschaft. Im Zentrum steht dabei das jeweilige Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Ausdrücklich geht es also um die materiellen, ökonomischen und menschlichen Daseinsbedingungen innerhalb der jeweiligen gesellschaftlichen Entwicklungsstufe. Die höchste Entwicklungsstufe, einen Zustand ohne Mangel, sieht Marx im Kommunismus. Marx hält die Bewegungsgesetze der Geschichte für dialektisch. Die progressive, gesellschaftliche Entwicklung sei nicht geradlinig, sondern eine von Klassenkämpfen. Jedoch sei das Ziel klar und nicht zu verfehlen (vgl. MEGA III/2, 71).

Ganz in diesem Sinne stecke Blumhardt zufolge der Wille Gottes in allen Bewegungen des Weltgangs, ebenfalls dialektisch. Damit Gottes Wille zur Versöhnung einer gerechten Wirklichkeit komme, seien auch Krieg und Not notwendige Schritte. Diese Auseinandersetzung muss Blumhardt ab 1914 führen. So zitiert ihn sein Biograf Harder aus einer Morgenandacht bereits von 31.07.1914, drei Tage nach Beginn des ersten Weltkriegs: „ehe das Neue kommt, muß das Alte erschüttert werden.“ Und in einer Predigt einen Monat später: „Gott will die Welt saubermachen, auffrischen zu lebendigem Wesen.“ Alle bisherige Geschichte sei somit das Drängen und Handeln Gottes auf Bewegung und Fortschritt, auch im zeitweiligen Niedergang, hin zu einem Reich der „Zukunft und Hoffnung.“ (Harder 1977, 25)

Aus dieser Perspektive heraus ist jeder gesellschaftliche Zustand nur als Durchgangsstadium zu einer besseren Welt zu betrachten. Das gilt nach Blumhardt für den Kapitalismus ebenso wie für die institutionalisierte Kirche. Auch sie gelte es zu überwinden, beziehungsweise werde auch sie im historischen Weltgang als eine Andere überwunden. Jeder Versuch, das zu verhindern, sei Ideologie beziehungsweise Unterdrückung, die der dialektische Fortschritt mit oder ohne Gewalt zwangsläufig überwinden werde (vgl. Harder 1977, 23).

Scharfe Kritik übt Blumhardt insbesondere am offiziellen, institutionalisierten Christentum. Im Verhältnis der offiziellen Kirchenvertreter zu den einfachen Gläubigen fehle die Auseinandersetzung mit dem konkreten, strukturell bedingten Elend von Menschen. Diese kirchlichen Strukturen stellten ein Ungleichheitsverhältnis dar, das die Liebe Gottes ausschließlich in Almosen und Mildtätigkeit ausdrücke, anstatt auf die gleiche Achtung und das gleiche Recht auf Menschenwürde aus zu sein. Dies sei nur möglich, wenn das Evangelium auf die bestehenden Verhältnisse bezogen werde. Auferstehung, Stehen und Widerstehen gehörten zusammen. Die Ärmsten mit Almosen abzuspeisen drücke somit lediglich das bestehende Herrschaftsgefälle aus, anstatt Leid und Elend strukturell

aufzuheben. Im Gegensatz dazu würden Revolutionen und gesellschaftliche Umwälzungen das Wirken und die Kraft Gottes und die von ihm gewollte Vollendung seiner Schöpfung darstellen (vgl. Marti 1974, 41).

Aber auch wenn Blumhardt das Wirken des kommenden Gottesreichs in den sozialistischen Bewegungen sieht, bleibt bei ihm Gott und nicht der Mensch der Ursprung der Erlösung des Diesseits. In dieser Überzeugung der Unmittelbarkeit Gottes, die in dem von ihm vorgesehenen Ziel der Schöpfung, also seiner eigenen vollständigen Trennung von den real gegebenen, historisch vermittelten Verhältnissen steckt, besteht Blumhardts *Vergeistigung der Auferstehung des Fleisches* im Aufstand der Sozialist:innen. Die Richtung der sozialistischen Bewegungen erhält ihre Vorgaben. Die Befreiung von irdischen, leibhaftigen und historisch spezifischen Verhältnissen, wird letztendlich in Beziehung gesetzt zu einem universalen Willen Gottes, also jenseits historisch vermittelter Verhältnisse. Erlösung steckt in der Wahrheit der Offenbarung und nicht in der Analyse des konkreten Unrechts und den daraus hervorgehenden Möglichkeiten, sie zu überwinden. Blumhardts größte Missinterpretation von Marx steckt ausgerechnet im Begriff der Entwicklung. Während sie bei Marx eine gesellschaftliche Gesetzmäßigkeit ist, an der das Proletariat mitwirken muss, sieht Blumhardt darin das ungebremsste Vorwärtstreiben der Hand Gottes. Das Ziel göttlichen Handelns findet zwar seine Realisierung auf Erden, geht aber von einem, von der Erde gelösten Gott aus. Das raubt dem Sozialismus seine aktivistische Spitze: den freien, leibhaftigen Menschen.

2.2 Leonhard Ragaz – ‚Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus‘

„Schon das Kommen des Reiches ist auch Sache des Menschen. Es ist gerüstet, es wird angeboten, aber es kommt nicht, wenn nicht Menschen da sind, die darauf warten, die darum bitten, die für sein Kommen arbeiten, kämpfen, leiden.“ (Ragaz 1956, 80)

Auch wenn Blumhardt 1899 in die SPD eintritt und ein Jahr später in den württembergischen Landtag gewählt wird, verleiht erst der Schweizer Leonhard Ragaz, ebenfalls evangelischer Pfarrer, dem religiösen Sozialismus eine explizit politisch-praktische Orientierung.

Ragaz wird 1868 als Bergbauernsohn geboren, studiert in Basel Theologie und wird 1890 Pfarrer und später Theologieprofessor. Er erntet reichlich Kritik von Seiten der Kirche, da er sich regelmäßig offen mit streikenden Arbeiter:innen solidarisiert. Bei einem Generalstreik der Arbeiterschaft in Zürich 1912 würdigt er deren Forderung und kritisiert die Regierung dafür, sich nicht in die Lage der Arbeiter zu versetzen. Bereits 1903 fordert Ragaz in seiner sogenannten Maurerstreikpredigt „Ein *Sozialist* muss ein jeder Christ sein“ (Ragaz, zit. nach Jäger 1977, 45) Er ruft damit zur

Beteiligung an der sozialen Bewegung auf. Es handle sich dabei um einen großen Schritt zur Menschwerdung des Menschen. Zum einen stünden Christ:innen in der Nachfolge Jesu auf der Seite der Schwächeren, zum anderen müssten Christ:innen die Bewegung vor dem Abgleiten bewahren. Damit bezieht er sich auf das teils gewaltsame Vorgehen sozialer Proteste sowie die Sorge von totalitären Tendenzen in sozialistischen Überzeugungen. Aus Überzeugung für eine konstruktive, emanzipatorische Kraft der sozialen Bewegung tritt Ragaz 1921 sogar von seiner Professur in Zürich zurück, zieht mit seiner Familie in ein Arbeiter:innenviertel und widmet sich bis zu seinem Tod 1945 der Bildungsarbeit des Proletariats.

Wie bei Blumhardt dreht sich Ragaz theologisches Schreiben um die Frage der materialistischen Verwirklichung des Reich Gottes. Wie das zu verstehen sei, formuliert er konkreter aus. Die Menschwerdung des Menschen versteht Ragaz ausgehend vom Evangelium als die Freiheit zur Selbstentfaltung. Diese sei aber nicht im Sinne einer individuellen, spirituellen Beziehung zu Gott zu verstehen. Selbstentfaltung durch und als Selbstbestimmung bedeute die Freiheit von sozialen Abhängigkeiten. Freiheit des Subjekts finde in gesellschaftlichen Kontexten und damit Machtverhältnissen statt. Diese zu verkennen, sei ein zentraler Fehler eines bloß jenseits gerichteten Christentums (vgl. Ragaz 1956, 79).

Mit Marx sieht Ragaz die Verwirklichung des Menschen in der Arbeit. Sie ermögliche eine freie Welt- und Selbstbeziehung. Insofern folgt Ragaz Marx auch insofern, als dass er das zentrale Gerechtigkeitsdefizit seiner Zeit in den Herrschaftsverhältnissen über die Produktionsmittel des utilitaristisch-individualistischen Kapitalismus ausmacht. Daraus folgert Ragaz, dass auch das Christentum eine neue und freiere Wirtschaftsordnung fordern müsse (vgl. Jäger 1977, 46). Der Sozialismus mit seiner anderen Eigentümergegenwart stehe demnach einer neuen Erde und damit der Verwirklichung des Reich Gottes näher. In diesem Sinne ist Ragaz Unterstützer von genossenschaftlichen Eigentümergegenwart. In seiner letzten Endes gemäßigten Utopie eines christlichen Sozialismus steht somit die Mitbestimmung im Mittelpunkt.

Das Wirken des Willen Gottes sieht Ragaz wie Blumhardt in der sozialen Bewegung. Er ist jedoch weniger Idealist als Blumhardt. Ein verwirklichter Sozialismus sei nicht identisch mit dem Gottesreich. Zwischen Welt und Gott bestehe eine unüberbrückbare Lücke. Das Wirken Gottes reicht über das „irdische Reich“ hinaus. Es führt kein politischer Weg zum Reich Gottes. Aber die Glaubensvorstellungen seien auf die gegebenen Verhältnisse als Korrektiv zu beziehen (vgl. Jäger 1977, 54). Dennoch oder gerade deswegen ziele die Nachfolge

Jesu auf innerweltliche Revolution statt Evolution zu einer neuen, sozial-gerechteren Erde. Christ:innen seien aufgefordert, wie Jesus selbst am sozialen Kampf um die Verwirklichung des befreiten Mensch- und damit Selbstseins mitzuwirken. Gerade darin, dass der Sozialismus seine Legitimation nicht gänzlich transzendent herleitet, also die Macht über das menschliche Leben höher hängt als den Menschen, sieht Ragaz dessen Überzeugungskraft. Das unterscheidet ihn von Blumhardt. Für diesen war das Ziel und die Verwirklichung des Sozialismus von den Menschen unabhängig und durch einen transzendenten Willen Gottes vorherbestimmt.

Religion beziehungsweise Kirche sei demnach nur dann „*Opium* des Volkes“ (MEGA I/2, 171) – und damit meint er gewissermaßen ebenfalls mit Marx übereinzustimmen – wenn sie innerhalb der bestehenden Erde nur auf Liebestätigkeit, caritatives Handeln gegenüber Einzelnen blicke, anstatt zu sozialem Wandel als grundsätzlicherem Wohl aufzurufen. Das vollständige Zitat von Marx lautet: „Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elends und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.“ (MEGA I/2, 6) Und weiter unten in diesem Textabschnitt: „Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde.“ (ebd.) Ragaz liest diesen Text aus Marx' *Einleitung Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* demnach nicht als eine Kritik an Religiosität per se, sondern an einem bestimmten Umgang mit derselben.

Es gehe – so versteht Ragaz Marx – weniger um die Emanzipation von Religion als solcher, sondern die Emanzipation des Menschen, des Proletariats von der Deutungsmacht der Kirche der „Pfaffen“ auch des „*eigenen inneren Pfaffen*“, also der Internalisierung kirchlicher Normierung (vgl. MEGA I/2, 177). In seinem Hauptwerk *Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus* entfaltet Ragaz seine Schlüsse daraus. Der Glaube an die Auferstehung umfasse nach Ragaz zum einen strukturelle Kriterien, die jenseits eines Auferstehungsindividualismus liegen. Zum anderen verlange der Weg zu einer schrittweisen Annäherung an eine machtfreie Gesellschaft eigenes Leiden und Opfer – gewaltlos (vgl. Jäger 1977, 52). Ragaz unterschätzt, dass für Marx die Emanzipation von der Religiosität lediglich einen Zwischenschritt zur gänzlichen Befreiung sowohl vom „*Pfaffen außer ihm* (dem Proletarier)“ als auch „*seinem eigenen inneren Pfaffen, seiner pfäffischen Natur*“ (MEGA I/2, 177) darstellt. Ragaz macht beim ersten Schritt, dem Umsturz der kirchlichen Strukturen, halt. Unter Befreiung von Internalisierung versteht er diejenige der strukturellen Macht der kirchlichen Institutionen. Marx hält jedoch die Emanzipation von kirchlichen Machtstrukturen nur für den ersten Schritt.

Die Internalisierung religiöser, protestantischer Normen sei das selbstgeschaffene Opium des Volkes, um das gegenwärtige Elend zu überstehen. Die Emanzipation des Proletariats „der *deutsche Auferstehungstag*“ (MEGA I/2, 183) verlange jedoch auch, diese innere Beherrschung durch verkehrtes Weltbewusstsein aufzuheben.

Im Streben nach der Vollendung der göttlichen Schöpfung schreibt auch Ragaz ein jenseitiges, vergeistigtes und absolutes Ziel in die irdische, sozialistische Bewegung ein. Der Wille Gottes stehe oberhalb und jenseits vom leidenden Menschen. Jedes individuelle Leid sei nur ein notwendiger Schritt zur Verwirklichung des absolut, unvermittelt Guten. Das gilt selbst dann, wenn dieses wie bei Ragaz „nur“ als regulative Idee gelesen werden könne. Die an Marx utopistische Geschichtsphilosophie angelehnte Heilsgeschichte der schrittweisen Verwirklichung zum Guten, ist heute kaum noch aufrecht zu halten. Ragaz bemerkt das selbst bereits kurz vor seinem Tod 1945: Mit Blick auf das Scheitern der sozialistischen Revolution in Russland und deren Umschlag in den Bolschewismus und später den Stalinismus auf der einen Seite. Und auf der anderen Seite dem absoluten Zivilisationsbruch durch Auschwitz. Danach lässt sich nur noch schwer von einer progressiven Geschichte und dem sich schrittweise verwirklichenden, unvermittelten Willen Gottes reden.

Um die Verbindung sozialer Bewegungen mit der Reich-Gottes-Frage wird es anschließend auch entsprechend still. Was jedoch bleibt, ist der Gedanke, das Evangelium materialistisch zu lesen und diese Praxis zu einer Aufgabe eines wirksamen Christentums zu machen.

3 Religiöser Sozialismus – Katholisch

Wenn man sich der katholischen Seite der Sozialismusrezeption nähert, müsste man sich eigentlich zunächst mit Wilhelm Hohoff, dem so bezeichneten „roten Pastor“, beschäftigen. Er stand in direktem schriftlichen Kontakt mit dem eingangs zitierten August Bebel. Hohoff hält Bebel 1874 entgegen, dass nicht Christentum und Sozialismus, sondern Christentum und Kapitalismus sich wie Feuer und Wasser gegenüberstünden. Sein weiterer Verdienst für einen katholischen Sozialismus besteht darüber hinaus aber nicht in seiner teils abwegig anmutenden, inhaltlich-theologischen Auseinandersetzung mit den Schriften Marx. Hohoff versucht zu zeigen, dass Marx mit seiner Kritik der politischen Ökonomie den wirtschaftswissenschaftlichen Beleg für die Arbeits- und Werttheorie der Scholastik,

und damit verbunden dem christlichen Wucherverbot im kanonischen Recht des Mittelalters, geliefert habe. An Marx politischen Impulsen war er weniger interessiert. Was Hohoff jedoch geleistet hat, ist die grundsätzliche Einführung von Marx ins theologische Denken überhaupt.⁴

3.1 Theodor Steinbüchel – ‚Sozialismus als sittliche Idee‘

„Auch Marx hat das Normative nicht aus seinem Denken entfernen können. Kommen die Werte, an die auch der Marxismus *glaubt*, zur Verwirklichung, so ist eine allgemein gültige Ethik gegeben. Dieser zu der rein ursächlichen Geschichtsauffassung hinzutretende Wertgedanke zeigt im Marxismus einen ethischen Gehalt (...) Der Sozialismus, auch in seiner marxistischen Form, ist nicht eine rein wirtschaftliche Forderung, er gründet zutiefst in einer sittlichen Lebensauffassung.“ (Steinbüchel 1921, 144)

Für eine systematischere Auseinandersetzung lohnt es sich mit einer anderen Arbeit zu beginnen: Mit derjenigen Theodor Steinbüchels, der von 1888 bis 1948 gelebt und als Moraltheologe gearbeitet hat und mit seinem sogenannten „Sozialismus als sittliche Idee“ den katholischen Sozialismus in Deutschland geprägt hat. Anders als Blumhardt und Ragaz legt Steinbüchel seinen Fokus weniger auf ein sozialistisch-materialistisches Geschichtsverständnis und die auf Verwirklichung drängende Systemfrage. Steinbüchels Urteilsfindung lautet „ob Christentum und Sozialismus in ihrer ethischen Bewertung der Persönlichkeit und des Gemeinschaftslebens Berührungspunkte haben, oder ob beide Systeme konträre Gegensätze bilden.“ (Steinbüchel 1921, 5) Steinbüchel geht es darum, Sozialismus weniger als Wirtschaftsordnung zu verstehen, sondern als eine ethische Haltung zu betrachten. Der Marx'sche Sozialismus gründe tief in einer sittlichen Lebensauffassung, sei eine „Kulturanschauung“ (Lienkamp 2000, 497) und somit mehr als die Beschreibung eines historisch wirkenden Mechanismus. Der Marx'sche Ethos stehe der christlichen Gesinnung näher als ein individualistisch-utilitaristischer, kapitalistischer Geist und zwar sowohl in seinem Messianismus als auch in seinem Menschenbild (vgl. Steinbüchel 1928, 45f.).

Bei der Ausarbeitung jener sittlichen Idee setzt Steinbüchel bei der Empörung des einzelnen Menschen als erniedrigtes, geknechtetes und verlassenes Wesen an. Wie beim jungen Marx ist Steinbüchels Menschenbild sowohl historisch-dialektisch, gesellschaftlich geprägt als auch anthropologisch. Steinbüchel stellt das Sein des Menschen an den Anfang der Ethik. ‚Sein‘ versteht er sowohl als ein *anthropologisches* Sein als auch als ein in *gesellschaftlichen Verhältnissen* Sein. Insofern ist auch die Frage, was der notleidende Mensch sei, in diesen beiden Weisen

⁴ Ausführlich zu Hohoffs Verdiensten für den katholischen Sozialismus siehe die Auflistung von Kreppel (1977, 90).

zu verstehen (vgl. Lienkamp 2000, 480). Es existiert ein genuin menschlicher Kern mit spezifischen ethischen Ansprüchen, der in jeweils gesellschaftlichen Kontexten ausgeformt werde. Sozialismus als eine sittliche Idee, die nach Verwirklichung im Handeln der Menschen drängt, sei demnach nicht mit einer a-historischen gesellschaftlichen, ökonomischen Ordnung zu verwechseln. Die Idee der Verwirklichung des Reiches Gottes als auch Marx' Überzeugung von einer klassenlosen Gesellschaft würden jedoch davon ausgehen, dass Sozialismus ein überzeitliches, gesellschaftliches System etabliere (vgl. Steinbüchel 1921, 53f.). Demgegenüber sei Sozialismus als sittliche Idee in Handeln, das in den jeweiligen historischen und sozialen Kontexten verstanden werden muss, in denen der Mensch steht. Was und wie sich ein Sozialismus verwirklicht, sei nicht allgemeingültig zu formulieren. Jede Zeit und jede Gesellschaft also jede soziale Ordnung sei verschieden – von unterschiedlichen Macht- und Wirkungsverhältnissen abhängig. Demnach sei die jeweilige Ausformung von Sozialismus ebenfalls divers (vgl. Lienkamp 2000, 485).

Steinbüchel richtet sich folglich gegen ein universalistisches Verständnis ‚des‘ Sozialismus. Diese Zeitlichkeit und damit Partikularität von Ordnungen gelte auch für das Christentum. Wenn die kirchlichen Institutionen davon überzeugt sind, eine gesellschaftliche Ordnung aus der vermeintlichen Gesinnung der Offenbarung heraus formulieren zu können, müsse sich das ebenfalls in Beziehung zu den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse setzen. Nur auf dieser Grundlage würden sich Gesinnung und Gegebenes versöhnen. Somit hält Steinbüchel Glaube und Kirche dann für Opium des Volkes, wenn sie stattdessen meint, jenseits und unvermittelt der bestehenden Herrschaftsverhältnisse zu stehen. „Wenn Marx das *Christentum* verachtet, so nicht aus philosophischem Atheismus allein, sondern bei diesem Realisten nicht zuletzt auch um der ‚Heuchelei‘ willen, wie er es im Zeitalter des beginnenden Hochkapitalismus in der Bourgeoisie gesehen hatte und wie es sein ‚Kapital‘ festgehalten hat.“ (Steinbüchel 1928, 39) Kirche, die meint, jenseits der Verhältnisse zu stehen, dient dann erst recht dazu, gesellschaftliche Verhältnisse zu verhärten und zu reproduzieren und damit auch die Knechtschaft der Gläubigen festzuschreiben.

Steinbüchels Diktum einer sittlichen Idee, die auf die je historischen Verhältnisse angewendet werden müsse, bindet ihn jedoch seinerseits an ein Verständnis von Unmittelbarkeit und Überzeitlichkeit, zwar nicht des zu erwartenden gesellschaftlichen Systems, aber jener sittlichen Ideen, gottgegebener, theonomer Ideale. Die unmittelbare, überzeitliche Geltung göttlicher Normen steht bei

Steinbüchel im Verhältnis zur je konkreten Genese. Die Geltung geht dabei der Genese voraus. Hier findet sich nun Steinbüchels Vergeistigung in Bezug auf den Materialismus, wie ihn Adorno anklagt. Ein Ideal von Sittlichkeit steht jenseits und gelöst von den konkreten Leiden der geknechteten Menschen, anstatt hieraus seine Kraft zur Veränderung der bestehenden Verhältnisse zu ziehen.

3.2 Walter Dirks – ‚Sozialismus aus christlicher Verantwortung‘

„Gewiß können sich Christen für ihre eigene Person als >christliche Sozialisten< bezeichnen. Das aber, wofür sie sich einsetzen, ist >ein weltlich Ding<, das christlich begründet werden kann.“ (Dirks 1991, 7)

„Es ist heute aber an der Zeit, jene Gedanken von Karl Marx, vor allem des jungen Marx zu sehen und anzuerkennen, in denen wir Christen mit ihm in *gemeinsamer* Front stehen oder doch stehen sollten, in denen wir von ihm *lernen* können und müssen.“ (Dirks 1933, 132)

Walter Dirks (1901-1991) kehrt die Position von Steinbüchel um, indem er von einem „Sozialismus aus christlicher Verantwortung“ statt einer sittlichen Idee spricht. Sozialismus kann sich dadurch frei machen von Überzeitlichkeit und Theonomie. Die Last der Begründung, als Christ:in sozialistisch zu handeln, wird verschoben. Die Genese tritt nun vor die Geltung. Demnach wäre zu zeigen, wie ein spezifisches Verständnis von Christ:in-Sein mit einer spezifischen Ausführung von Sozialismus und als verantwortliches Handeln zusammengehen müsste.

Ausgehend von Hohoff und Steinbüchel ließen sich neben dem Intellektuellen Walter Dirks auch andere katholische Theologen besprechen. Zunächst wurde aber eine katholische Tradition in der christlichen Sozialismusdebatte bereits zu Beginn verworfen. Die opportune Verwendung des Begriffs „Sozialismus“ etwa durch Heinrich Pesch bietet sich für die vorgetragene Diskussion nicht an. Solidarismus, den er mit formuliert, ist kein Sozialismus, sondern eine sozialliberal, reformerische Fortschreibung von Bürgerlichkeit inklusive ihrer sozialen ‚Differenzen‘. Besprechen ließen sich aber sicher die kontemplativ-sozialistischen Positionen von Ernst Michel oder Heinrich Mertens. Das von letzterem seit 1929 geleitete *Rote Blatt der katholischen Sozialisten* ist als Vorgänger der Zeitschrift *Christ und Sozialist* ein (schwaches) Sprachrohr eines christlich geprägten Sozialismus.

Der Reiz an einem Blick auf Dirks Arbeit liegt jedoch in seinem Verhältnis zur an Marx anknüpfenden Frankfurter Schule. Als Schüler von Steinbüchel plante Dirks eine Dissertation zu Georg Lukács. Nach dem 2. Weltkrieg forschte der Theologe von 1953 - 1956 am Frankfurter Institut für Sozialforschung. Gemeinsam mit Adorno gibt er mehrere Jahre lang die *Frankfurter Blätter für Soziologie* heraus. Dementsprechend

lässt sich bei Dirks am ehesten eine Antwort auf die Frage finden, ob es einen christlichen Sozialismus geben kann, der sein Heil nicht in transzendenten Strukturen sucht, sondern in seiner Praxis diesseitsgebunden bleibt.

Einem Sozialismus aus christlicher Verantwortung geht es, laut Dirks, um freie, Verfügungsmächtige Personen als auch um tätige und leidende Wesen. Im Glauben und Handeln im Sinne des fleischgewordenen Sohn Gottes liege der Kern des Christentums, so Dirks. Darin stecke die Botschaft zur Besserung der Gesellschaft.

Dirks liest Marx zuletzt kritisch. Auch hier steht er in Einklang mit der Marxkritik der frühen Frankfurter Schule. Dirks sieht in Marx einen totalitären Denker, der eine absolute Erlösungsgeschichte der vollends befreiten Gesellschaft denkt. Er unterstellt ihm damit selbst ein idealistisches, totalitäres Denken – gewissermaßen seinerseits eine Vergeistigung materialistischer Überzeugungen jenseits von real gegebenen Verhältnissen. Ähnlich wie ein jenseits gerichteter, christlicher Universalismus, der das Ziel der Erlösung der Welt in der vermeintlich richtigen Auslegung der Offenbarung suche, bestehe Marx' Universalismus im Ideal der vollendeten Herrschaft der Arbeiterklasse, „das, was bei Karl Marx als Glaube das Ganze absolut zusammenhielt (die klassenlose Gesellschaft), verhärtet sich zur Orthodoxie.“ (Dirks 1947, 158)

Insofern stimmt Dirks auch mit Steinbüchels Kritik an Marx' Geschichtsphilosophie überein. Während Steinbüchel jedoch meint, wenigstens die Wertgrundlage für eine befreite Gesellschaft benennen zu können, kritisiert Dirks auch das im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Marx. Wer wie dieser behaupte, die allgemeinen Interessen der Arbeiter:innen zu kennen, gebe an, zu wissen, wie die befreite Gesellschaft auszusehen habe – ein Gedanke, den sich später Stalin auf grausame Weise aneignet. Jedenfalls mute Marx' Versprechen auf diesseitige Erlösung durch die angemessen zu bestimmende menschliche Praxis quasi religiös an: „Was man als Nähe zum Christlichen bezeichnen kann, den religiösen, den absoluten Charakter des jungen Marx'schen Denkens, gerade das macht es übrigens zugleich besonders gefährlich.“ (Dirks 1947, 158)

Somit richtet sich Dirks sowohl gegen das idealistische, innerweltliche Heilsversprechen des Sozialismus, als auch gegen das am Jenseits orientierten Heilsversprechen des Christentums. Man könnte sagen: Dirks strebt nach einer Entsakralisierung des Sozialismus und einer Sozialisierung des Christentums. Die Welt müsse nicht von einer abstrakten Erlösung her betrachtet werden, egal ob

christlich oder sozialistisch, sondern ausgehen von konkretem Leiden, Not und Armut. Diese äußere sich aber nie gelöst von konkreten, gesellschaftlich kontextabhängigen Herrschaftsverhältnissen. Verantwortung bestehe dann darin, zum einen diese konkreten Verhältnisse zu erkennen und zum anderen auf die konkreten Mittel für einen strukturellen Wandel zu drängen. Wohin genau dieser Wandel gehe und welche Mittel angemessen sind, lasse sich nicht vorherbestimmen, sondern ergebe sich direkt aus den vorgefundenen Ungerechtigkeiten. Dirks formuliert sehr deutlich, woher die Verantwortung komme und worauf sie ziele. Es gehe „um ein Millionenheer von Menschen, die von vornherein *jenseits der sozialen Ordnung stehen*“. Jene, denen ihr „Lebensrecht“ versagt“ werde und dadurch zu einem Leben voller Unsicherheit, Sorge und Mangel verurteilt seien. Auf diese Weise zitiert ihn Lienkamp aus einem WAZ-Artikel von 1925 mit dem Titel *Proletarier* (Lienkamp 2000, 333).

Aus dieser Überlegung, wonach Sozialismus aus christlicher Verantwortung jederzeit neu darauf schaut, wer die Menschen sind, die von der „sozialen Ordnung“, ihrem „Lebensrecht“ ausgeschlossen sind und zu „Sorge und Mangel verurteilt seien“, folgert Dirks, dass dies zu bekämpfen eine permanente Arbeit an einem menschenwürdigen Leben sei. Diese Arbeit, der soziale Kampf, könne nie abgeschlossen werden, – alles andere sei naive Ideologie. Dieses permanente Streben sei die christliche Verantwortung vor Gott als „nicht nur der Herr der Geschichte“ der in ihr wirke, „sondern auch jedes einzelnen armen Menschen barmherziger Vater.“ (Dirks 1947, 143) Die irdische Praxis, ausgehend vom Leid der:des Einzelnen, auf strukturellen Wandel der Welt zu blicken, betreffe somit gleichermaßen für Sozialist:innen wie für Christ:innen. Nächstenliebe gelte jenen sozialen Gruppen, die jenseits der Gesellschaft liegen, nicht gesehen würden und denen ihr Lebensrecht versagt werde. Das könne das Proletariat sein. Es müsse aber zu jedem historischen Zeitpunkt neu benannt werden, wer dieses „Millionenheer von Menschen“ sei. Ebenfalls im WAZ-Artikel *Proletarier* drückt es Dirks so aus: „*Heute ist der Proletarier unser Nächster*. Der Nächste, dem unsere Hilfe zu gelten hat, weil er der *gefährdetste* unserer Brüder ist.“ Diese Vulnerabilitäten könnten jedoch jederzeit auch neue Gestalt annehmen (zit. nach Lienkamp 2000, 333).

Abschließend hieße das, „die Welt aus der Sicht des Menschen neu zu sehen, der Proletarier und Christ ist, und mitzuhelfen, daß sie von den Ergebnissen dieser Sicht aus neu geordnet wird.“ (Dirks 1947, 1963) Hieraus lässt sich keine Utopie einer erlösten Gesellschaft ableiten, sondern erdgebundene, leibhaftige – wenn man so will, fleischgebundene – Praktiken der Befreiung, „eine Lebensform >mit menschlichem Antlitz<.“ (Dirks 1991, 7) Von Dirks lernen, hieße für Christ:innen und Sozialist:innen dann, nicht auf die Einlösung eines Ideals zu zielen, sondern, dass

Arbeit an einer gerechten Welt außerhalb und unterhalb von Heilsversprechen endlos stattfindet, dass also sozialistisches Handeln auch aus christlicher Verantwortung erdgebunden ist.

Walter Dirks, der 1991 stirbt, erlebt mit, wie sich die Hoffnung der 20er und 30er Jahre auf einen christlich-sozialistische Gesellschaft nicht verwirklicht. Mit der Gründung der CDU unter der Hand von Konrad Adenauer statt dem sozialistisch gestimmten Jakob Kaiser im Ahlener Programm von 1947, sowie der Entstehung des deutschen Wohlfahrtsstaats unter Mitwirken einiger Sozialkatholiken, wie etwa Oswald von Nell-Breuning oder Anton Storch, bewegt sich das deutsche Christentum weg von explizit sozialistischen Überzeugungen (vgl. Focke 1978, 230). Dirks betrachtet insbesondere den Wohlfahrtsstaat kritisch. Er sieht darin ein staatliches „Samaritertum von oben“, christliche Mildtätigkeit durch Caritas und Wohlfahrt, anstatt einen Weg zur Selbstermächtigung der Unterdrückten zu bieten (vgl. Ewald 1977, 14f.). Damit ergänzt er die Kritik an der institutionalisierten Kirche von Blumhardt, Ragaz und Steinbüchel durch eine Kritik an der christlich geprägten Entwicklung der BRD nach 1945. Der Kalte Krieg tut sein Übriges, um einen Sozialismus aus christlicher Verantwortung im Keim zu ersticken.

4 Aufstand und Auferstehung

So viel zur Tradition und den Vordenkern einer Beziehung von Christentum und Sozialismus. Was lässt sich mitnehmen von diesen theologischen Überlegungen und Überzeugungen? Sie versuchen zunächst immerhin für Christ:innen zu zeigen, dass es möglich und unter Umständen sogar geboten ist, sozialistisch zu handeln. Sie sind also im Interesse des konkreten, materiellen Leid der Person für den strukturellen Wandel der Gesellschaft einzubringen. Das tun die hier aufgeführten Autoren, indem sie zeigen, dass die Botschaft des Evangeliums nur im Kontext der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse verstanden werden kann. Das sind immer Verhältnisse von Herrschaft und Leid. Theologie braucht also einen Bezug zu aktuellen Gesellschafts- und Humanwissenschaften, um die Gegenwart angemessen zu beschreiben und darin handeln zu können. Im Zentrum stehen dabei die strukturellen Bedingungen, die für unnötiges Leiden und ungestillte Bedürfnisse verantwortlich sind. Von einem solchen kritischen Blick können auch kirchliche Institutionen nicht ausgeschlossen sein. Zusammzubringen wäre ein solches Christentum, mit sozialistischer Haltung vor allem in gegenwartsbezogener Praxis.

Weder sollte auf das jenseitige Heil der:des Einzelnen verwiesen werden. Noch sollte sich Kirche bloß als Institution innerweltlicher Seelsorge und Wohltat von oben verstehen, sondern als Ort der Verschwisterung mit den im Leben Erniedrigten.

An dieser Stelle lässt sich jenseits der bisher dargestellten Theoretiker ein zentraler Ausspruch der evangelischen Theologin Dorothee Sölle heranziehen. Ihrer Ansicht nach ließe sich sagen, dass Auferstehung und Aufstand zusammenzudenken seien.

„Und immer wieder, trotz der verratenen Revolution und des weiß Gott verratenen Christus, geschieht das, was wir alle am meisten brauchen, den *Aufstand* des Lebens gegen die vielen Arten Tod, die *Auferstehung*.“ (Sölle 1974, 53)

Die Botschaft von der Auferstehung betreffe nicht die Erlösung Einzelner nach dem Tod als eine passive Erwartung und Erfüllung. Sowohl Aufstand als auch Auferstehung richten ihre Aufmerksamkeit auf den Tod und das Leiden der im Leben Enteigneten. Hierin sieht Sölle die Aufgabe in der Nachfolge Jesu. So werde die Hoffnung der Hoffnungslosen geweckt. Die Aufgabe, ihnen zum innerweltlichen Aufstehen zu verhelfen, würden Sozialismus und Christentum teilen. Der Glaube an die Möglichkeit der Auferstehung führe zum Aufruf zu einem befreienden Handeln, aber ohne leichtfertigen Glauben an Versöhnung.

Wenn gesellschaftliche Transformation jedoch immer unabgeschlossen bleibt, bedeutet das, dass mit jeder Befreiung neue Ausschlüsse entstehen (vgl. Menke 2020, 13).⁵ Darum bedeutet Aufstand und Auferstehung zusammenzudenken auch, permanent neu zu schauen, wer die von der Auferstehung enteigneten sind.

Möglicherweise lässt sich auch Sölles Ansicht mit säkularen, marxistischen Theorien in Austausch bringen. Beispielsweise befasst sich die marxistisch-feministische Philosophin Judith Butler in theoretisch ausgearbeiteter Weise mit der Frage, was es heißt, im Leben vom Lebendig-sein enteignet zu sein.⁶ In ihrer Betrachtung von

⁵ Zuletzt diskutiert Christoph Menke dieses Verhältnis von Freiheit und Befreiung als Bewegung statt Zustand in seinem Buch *Theorie der Befreiung*. Auch er setzt sich intensiv mit dem religiösen Freiheitsverständnis, in diesem Fall anhand des Exodus, als eine radikale Idee von Befreiung. Bei ihm behält sie aber auch gerade durch ihren vergeistigten Charakter ein unfreies Moment: Das Ende der personalen Existenz hin zum vollkommenen, gerechten, göttlichen Gebot, jenseits jeder menschlich durchschaubaren Ordnung (vgl. Menke 2022, 398 f.).

⁶ Diese Frage begleitet eine Vielzahl von aktuellen Philosophien. So ließe sich hier, neben Butler etwa Achille Mbembes Konzept der Nekropolitik heranziehen, um zu verstehen, welche Macht hinter diesem Thema steht. Im Anschluss an Foucaults Biopolitik, die Macht über das Leben bestimmt theoretisiert die Nekropolitik, die von Foucault ausgeblendete andere Seite. Nekropolitik beschreibt die Machtverhältnisse der im Leben wandelnden Toten, bei dem bestimmte Körper gezwungen sind, in einem Schwebezustand zwischen Leben und Tod zu verharren. Mbembe bietet eine Möglichkeit, diese "zeitgenössischen Formen der Unterwerfung des Lebens unter die Macht des Todes" zu analysieren (vgl. Mbembe 2003, 39). Einen ähnlichen Ansatz mit Foucaults Biopolitik auf die Kontrolle nicht nur über das Leben, sondern auch den Tod – ohne damit das Sterben zu meinen zu erfassen bietet Giorgio Agamben mit seinem kritischen Konzept einer Thanatopolitik. Dies beschreibt die Regierung des „bloßen Lebens“ (bios) statt, wie Foucault des „politischen Leben“ (zoé). Auf bloßes Leben reduziert zu sein heißt der tödlichen Gewalt ausgesetzt. Als Negation beziehungsweise Ausnahme der liberalen Gesellschaft darzustellen, heißt zu deren Festigung beizutragen. Diese bloßen Leben können getötet werden, „without committing homicide and without celebrating sacrifice.“ (Agamben 1998, 83)

Betrauerbarkeit (grievability) macht sie spürbar, was es bedeutet, dass es ein Leben gibt, das nie gelebt wurde, das von keiner Wertschätzung und von keinem Zeugnis getragen wird – nicht nur individuell, sondern strukturell. Die Grundbedingung dafür, dass etwas lebendig ist, sieht Butler in der Anerkennung von dessen Prekarität. Das ist eine entscheidende Wende mit dem Blick auf die Beziehung von Leben zum Tod. Lebendig sein heißt gefährdet zu sein. Im Levinasschen Sinne heißt das, in der fundamentalen Abhängigkeit zu anderen zu stehen, bestehen und entstehen (vgl. Butler 2020, 131). „Precariousness implies living socially, that is, the fact that one’s life is in some sense in the hands of the other.“ (Butler 2016, 14) Die Bedingung der Möglichkeit dafür, ein als prekär anerkanntes Leben zu leben, ist nach Butler die Betrauerbarkeit. Nur ein Leben dessen Tod potentiell betrauert würde, wenn es verschwände, lebt. Das zeigt zugleich, wie leicht Leben annulliert werden kann und zwar nicht erst durch den physischen Tod: „The apprehension of grievability precedes and makes possible the apprehension of precarious life. Grievability precedes and makes possible the apprehension of the living being as living, exposed to non-life from the start.“ (Butler 2016, 15)

Die Stärke von Butlers Theorie besteht in der affektiven, sowie der optischen Dimension, die sie in die Fragen von Leben und Tod, Sterben und Auferstehen mit einbezieht. In ihrem Buch *Frames of War* verdeutlicht sie, dass das Gefühl der Betrauerbarkeit abhängig ist von Rastern⁷, durch die unser Blick auf lebendige Leben geleitet wird. Raster machen sichtbar und lassen verschwinden. Damit verbunden ist jedoch auch die Möglichkeit, das erscheinen zu lassen, was bisher aus dem Blick ausgeschlossen war. Raster können nie alles beinhalten, aber „Frames can be reframed.“ (Butler 2016, 12). Die Aufgabe – in Söllers Vokabular der Hilfe zur Auferstehung – besteht im Aufbrechen von Rastern und der Schaffung von neuen als eine permanente Aufgabe, um denen zum Leben zu verhelfen, deren Tod nicht sichtbar, zählbar – betrauerbar – ist.

„It is also a way of establishing whose lives can be marked as lives, and whose deaths will count as deaths. Our capacity to feel and to apprehend hangs in the balance. But so, too, does the fate of the reality of certain lives and deaths (...).“ (Butler 2020, xxi)

Durch die Dimension (ontologischer) Verbundenheit in der Kondition der Prekarität ermöglicht Butler auch eine normative Dimension, ebenfalls im Rekurs auf Levinas: Verantwortung für Aufstand und Auferstehung ist immanent gegeben in der Tatsache der Verbundenheit und benötigt keine jenseitige Herleitung.

⁷ *Raster des Krieges* ist die deutsche Übersetzung von Butlers Buch. Raster statt Rahmen erfasst die Komplexität und Mehrdimensionalität, die im englischen ‚frames‘ steckt.

Blumhardt, Ragaz, Steinbüchel und auch Dirks mögen somit von ihrem historischen Standpunkt, von ihrem Rahmen aus nur das Proletariat als dem Leben, der Betrauerbarkeit entzogenes Leben gesehen haben. Ihr Reframing, die Frage von Aufstand und Auferstehung könnte lediglich hier ansetzen.⁸ Heute auf Betrauerbarkeit der dem Leben Entzogenen und Enteigneten zu schauen muss aber auch heißen, neu zu schauen: etwa auf diejenigen, die auf der Flucht um ihr Leben auf das todbringende Mittelmeer geschickt werden, deren Tod in Kauf genommen und wenig beachtet wird; wie auch auf das Leben schwarzer Menschen in rassistischen Gesellschaften, Menschen deren Leben auf Grund von Hautfarbe oder Geschlechtsidentität wenig gezählt wird; oder aber auf die nicht-menschliche Natur, die leichtfertig der Ausbeutung hingegeben wird. Hier lassen sich heute Aufstand, Auferstehung und Widerstehen in Betrauerbarkeit zusammendenken und in neue Raster überführen.

5 Fazit

Das vorliegende Projekt hatte sich zum Ziel gesetzt, nach Spuren einer Annäherung zwischen sowohl politischen und theoretischen Anforderungen sozialistischer Utopien und christlichen Positionen zu suchen. Als Ausgangspunkt wurden dazu zum einen der politische Ausspruch von August Bebel gewählt, wonach sich Sozialismus und Christentum einander gegenüberstünden wie Feuer und Wasser. Das Christentum predige Mildtätigkeit statt Gerechtigkeit, Unterwerfung statt Gleichheit, Glauben statt Wissen. Es verträste die gedemütigten Menschen auf das Himmelreich, anstatt menschenwürdige Existenz zu fordern. Als theoretischer Ausgangspunkt wurde zum anderen Theodor W. Adornos Anspruch an eine sozialistische, befreite Gesellschaft nach der Abschaffung von materiellem Leid, der Befriedigung von Bedürfnissen und damit der Ermöglichung menschenwürdigen Lebens präsentiert. Adornos Erwartung an die christliche Überzeugung der „Auferstehung des Fleisches“ besteht darin, dieses Credo daran zu messen, wie sehr es sich in „Vergeistigung“ schließlich doch wieder vom körperlichen Leid und den materiellen Bedürfnissen der Menschen als Ziel jener Auferstehung der Toten misst.

Um diese Spurensuche anzuleiten, wurden vier Theoretiker des frühen 20. Jahrhunderts vorgestellt, die sich selbst als Christen mit unterschiedlichen sozialistischen Ansprüchen sahen. Auf der Seite protestantischer Positionen wurden

⁸ Wobei etwa Rassismus, Sexismus oder Antisemitismus natürlich keine Phänomene des 21. Jhdt. sind, sondern wenn überhaupt dann noch weiter außerhalb des Blickfelds einer bürgerlichen Gesellschaft lagen.

Christoph Blumhardt und Leonard Ragaz vorgestellt. Für sie steht die Reich-Gottes-Frage im Mittelpunkt: Das kommende Reich Gottes sei erdgebunden zu denken. Die angekündigte Erlösung stecke in der Befreiung von irdischen Leiden und von Herrschaft und nicht in einer bloßen Hoffnung auf ein gutes Leben im versprochenen Jenseits. Die Theologen beziehen sich dabei in ihrer je eigenen Weise auf die marxistische Geschichtsphilosophie von der kommenden Befreiung der unterdrückten Arbeiterklasse. Blumhardts und Ragaz' Perspektiven werden jedoch an der Stelle wieder vergeistigt, an der sie meinen, den Willen Gottes bereits vor den gegebenen, materiellen Ungerechtigkeiten bestimmen zu können. Zum anderen scheitert ihre sowie Geschichtsphilosophie Marx'sche an der Setzung eines konsequent fortschreitenden Telos, das in Theorie wie Praxis nicht zur Einlösung gelangt.

Auf der Seite katholischer Perspektiven wurden die beiden Autoren Theodor Steinbüchel und Walter Dirks präsentiert. Sie verzichten darauf, die Erlösung der Gesellschaft in der Verwirklichung eines zu bestimmenden göttlichen Willens zu sehen. Stattdessen verstehen sie Sozialismus als einen normativen Bezugspunkt, dem auch eine christliche Ethik korrespondieren kann und auch sollte. Steinbüchels Ausformulierung einer sittlichen Idee scheitert an seiner These, dass die Bestimmung von Sittlichkeit, sowohl christlich als auch sozialistisch, jenseits bestehender Verhältnisse stattfindet. Dementgegen verlagert Dirks das Verhältnis von Genesis und Geltung von Handlungsweisen vollständig auf die Suche nach gegenwartsbezogenen Praktiken der Erlösung von konkret vorgefundenen Verhältnissen. Er verzichtet darauf, zu bestimmen, was im Allgemeinen sein sollte und konzentriert sich auf die situative Verantwortung von Christ:innen für leidende Wesen.

Dass Dirks Perspektive nah an derjenigen der frühen Kritischen Theorie Frankfurter Schule liegt, muss nicht verwundern. Lange Jahre hat er gemeinsam mit Adorno und Horkheimer am Institut für Sozialforschung gearbeitet. Jederzeit neu zu bestimmen, wer die leidenden Wesen sind und zu fragen, wie dieses Leid überwunden werden kann, steht im Zentrum der Ausformulierung dieses kritischen Projekts (Horkheimer 1988a; 1988b). Dann bleibt jedoch die Frage, ob Dirks überhaupt noch ein theologisches Projekt verfolgt oder bereits die Verantwortung von Christ:innen unabhängig ihrer eigenen Erwartung der Auferstehung des Fleisches beschreibt und dieses Credo lediglich als Metapher sieht.

Um erneut eine christliche Perspektive auf die Auferstehung aufzunehmen, wurde der zentrale Ausspruch der evangelischen Theologin Dorothee Sölle vorgestellt. Sie versteht es als möglich und nötig, Auferstehung und Aufstand zusammenzudenken. Die Hoffnung der Auferstehung bestehe nicht in einer jenseits gerichteten Erwartung

für das Leben des leidenden Menschen. Stattdessen verlange dieser Anspruch, den im Leben vom Leben enteigneten im Leben zur Auferstehung durch Aufstand zu verhelfen.

Auch diese Betrachtung konnte mit einer säkularen, marxistisch-geprägten Position in Beziehung gesetzt werden, um Anknüpfungspunkte nahezulegen. Judith Butlers Konzept der Betrauerbarkeit von prekären Leben verweist auf die verletzbare, wechselseitige Abhängigkeit von Lebendigen und damit zugleich darauf, was es bedeutet, nicht als lebendig anerkannt zu werden. Damit ist jeder:m in der vorrangigen Tatsache der Verbundenheit die Verantwortung für Aufstand und Auferstehung immanent gegeben. Diese Verantwortung benötigt somit nicht zwingend eine jenseitige Herleitung. Sie kann jedoch auch als eine theologische gelesen werden, ohne hinter Adornos Sorge um den Verlust von leibhaftiger Befreiung durch dessen Vergeistigung zu fallen, hin zu einem menschenwürdigen Leben.

Auch wenn somit christliche und sozialistische Ansichten einer Befreiung der Gesellschaft nicht identisch sind, sollte an dieser Stelle eine Annäherung in Aussicht gestellt worden sein. Der Frage nach der Überwindung von fleischlichem Leiden und leibhaftiger Ungerechtigkeiten wird in christlichen Überzeugungen wohl immer eine Perspektive auf eine Auferstehung im Jenseits eingeschrieben bleiben. Aber auch die Perspektive auf ein Jenseits der gegebenen Verhältnisse ist sozialistischen Positionen nicht fern. Die Erlösungshoffnung auch im Leben setzt auf Erwartungen jenseits des Gegebenen, ohne dieses bereits auf den Begriff bringen zu müssen sowie zu können.

Diese theoretische Einordnung sollte auch eine politische sichtbar werden lassen. Für nicht-christliche Sozialist:innen kann diese Beziehung nämlich bedeuten, auch an diesem Ort nach vielfältigeren Bündnissen zu suchen. Bündnisse sind heute so wichtig wie nie, in einer Welt der zunehmenden Individualisierung sowie Spaltung und damit der Ablösung von Verbundenheit. Verbundenheiten anzuerkennen, kann dazu dienen, gemeinsam nach der Aufhebung auch von noch nicht anerkannten Leiden zu streben. Der eigene, weltanschauliche Atheismus muss dabei kein Hindernis per se sein. Das hat auch August Bebel einige Jahre nach seinem Brief an Hohoff gesehen und dieses Bündnis angestrebt. 1909, also 35 Jahre nach seiner Unvereinbarkeitsaussage zum Verhältnis von Sozialismus und Christentum als Antwort auf Wilhelm Hohoffs katholischen Sozialismus, bezeichnet Bebel diesen als einen halben Gesinnungsverwandten und bietet ihm an, der sozialistischen Arbeiterbewegung beizutreten (vgl. Kreppel 1977, 79f.). Es benötigt auch heute vielfältige Verschwisterungen für ein gemeinsames, besseres Leben in einer geteilten

Welt. Verschwisterungen sind nicht immer konflikt- und schmerzfrei zu haben. Heute geht es dabei aber weniger um Utopien einer endlos befreiten Gesellschaft, sondern um die Suche nach gemeinsam befreienden Praktiken und Lebensweisen.

Christentum und Sozialismus als weltliche Institutionen finden nicht zusammen. Das liegt nicht zuletzt an der grundsätzlichen Frage nach der Institutionalisierung von Ideen. Sowohl die Verkörperung eines ausgelegten christlichen Telos als auch eine festgestellte Institutionalisierung einer befreiten, sozialistischen Gesellschaft taugen beide nicht als Ziel zur Ablösung von materiellem Leiden. Abschließend halte ich es deshalb, ausgehend von der hier dargestellten Auseinandersetzung, für durchaus nachvollziehbar und sinnvoll, Sozialismus zunächst vor allem als eine Haltung und erst in zweiter Hinsicht als Suche nach einem politisch-ökonomischen System zu betrachten.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (2020): Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, GS 6, 9. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (1998): Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life, Stanford: Stanford University Press.
- Bebel, August (1920): Christentum und Sozialismus, Berlin: Buchhandlung Vorwärts.
- Butler, Judith (2016): Frames of War. When Is Life Grievable?, London: Verso.
- Butler, Judith (2020): Precarious Life. The Power of Mourning and Justice, London: Verso.
- Dirks, Walter (1933): Auch ein Jubiläum. Zur fünfzigsten Wiederkehr des Todestages von Karl Marx, in: Walter Dirks: Gegen die faschistische Koalition. Politische Publizistik 1930 – 1933, GS 2, Zürich: Ammann Verlag, 128-133.
- Dirks, Walter (1947): Marxismus in christlicher Sicht, in: Walter Dirks: Sozialismus oder Restauration. Politische Publizistik 1945 – 1950, Zürich: Ammann Verlag, 140-169.
- Dirks, Walter (1991): Vorwort, in: Walter Dirks: Republik als Aufgabe. Publizistik 1921 – 1933, GS 1, Zürich: Ammann Verlag.
- Ewald, Günter (1977): Einleitung, in: Günter Ewald (Hrsg.): Religiöser Sozialismus, Mainz: Kohlhammer, 21-38.
- Esche, Albrecht (2009): Reich Gottes heute. Die Wirkungsgeschichte der Blumhardts, Online-Texte der Evangelischen Akademie Bad Boll, https://www.ev-akademie-boll.de/fileadmin/user_upload/04_Akademie/03_Ausstellungen/Esche_Reich_Gottes_heute.pdf (12.06.2023).
- Focke, Franz (1978): Sozialismus aus christlicher Verantwortung. Die Idee eines christlichen Sozialismus in der katholischen-sozialen Bewegung und in der CDU, Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Horkheimer, Max (1988a): Materialismus und Metaphysik, in: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften Band 3. Schriften 1931-1936, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 70-105.
- Horkheimer, Max (1988b): Traditionelle und kritische Theorie, in: Max Horkheimer. Gesammelte Schriften Band 4. Schriften 1936-1941, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 162-216.
- Jäger, Hans Ulrich (1977): Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus. Leonhard Ragaz und die religiös-soziale Bewegung, in: Günter Ewald (Hrsg.): Religiöser Sozialismus, Mainz: Kohlhammer, 21-38.
- Johnson, Elizabeth A. (2022): Women, Earth and Creator Spirit, New York: Paulis Press.
- Harder, Johannes (1977): Christoph Blumhardt, in: Günter Ewald (Hrsg.): Religiöser Sozialismus, Mainz: Kohlhammer, 21-38.

Kreppel, Klaus (1977): Wilhelm Hohoff – der >rote Pastor< und die katholischen Sozialisten, in: Günter Ewald (Hrsg.): Religiöser Sozialismus, Mainz: Kohlhammer, 79-90.

Lienkamp, Andreas (2000): Theodor Steinbüchels Sozialismusrezeption. Eine christlich-sozialethische Relecture, Paderborn: Schöningh.

Marti, Kurt (1974): Kommt das Heil von unten? Gedanken zum Verhältnis von Heiligem Geist und Materialismus, in: Dorothee Sölle und Klaus Schmidt (Hrsg.): Christentum und Sozialismus. Vom Dialog zum Bündnis, Mainz: Kohlhammer, 36-48.

Marx, Karl (1982): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), Abt. I, Bd. 2, Karl Marx. Werke, Artikel, Entwürfe März 1843 bis August 1844, Berlin: Dietz Verlag, 170-183.

Marx, Karl (1979): Karl Marx an Pawel Wassiljewitsch Annenkow, in: Karl Marx und Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) Abt. III, Bd. 2, Briefwechsel Mai 1846 bis Dezember 1848, Berlin: Dietz Verlag, 70-80.

Mbembe, Achille (2003): Necropolitics, in: Political Culture 15/1, 11-44.

Menke, Christoph (2022): Theorie der Befreiung, Berlin: Suhrkamp.

Ragaz, Leonard (1956): Worte von Leonhard Ragaz, in: Neue Wege. Beiträge zu Religion und Sozialismus 50/2, 75-83.

Reiners, Simon (2023): Metaversum und resistente Körperlichkeit. Ein neo-materialistischer Blick auf die virtuelle Kreation und Produktivkraft des modernen Humanismus, in: Anna Puzio, Nicole Kunkel und Hendrik Klinge (Hrsg.): Alexa, wie hast du es mit der Religion?, Darmstadt: wbg.

Sölle, Dorothee und Klaus Schmidt (1972): Einführung, in: Rosa Luxemburg: Kirche und Sozialismus, Frankfurt am Main: Stimme Verlag.

Sölle, Dorothee (1974): Aufstand und Auferstehung, in: Dorothee Sölle und Klaus Schmidt (Hrsg.): Christentum und Sozialismus. Vom Dialog zum Bündnis, Mainz: Kohlhammer, 49-53.

Steinbüchel, Theodor (1921): Der Sozialismus als sittliche Idee. Ein Beitrag zur christlichen Sozialethik (Abhandlung aus Ethik und Moral 1), Düsseldorf: Schwann Verlag.

Steinbüchel, Theodor (1928): Karl Marx. Gestalt und Ethos, in: Der Morgen 4/1, 27-46.