

Realisierung

József Lukács

Zur Problematik der Armut und der Armen in der katholischen Soziallehre: Marxistische Anfragen

Elend und Armut werden weder vom Christentum noch vom Marxismus als unüberwindbarer Zustand des Menschen angesehen. Das Erscheinen des Christentums erfolgte in einem Zeitalter, wo dies weltgeschichtlich schon einsehbar war, ohne daß die realen gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Bewältigung der Armut vorhanden gewesen wären. Der Marxismus dagegen betritt den Plan der Geschichte in einem Zeitalter, wo die objektiven Voraussetzungen für eine Lösung schon in Herausgestaltung begriffen, wo die Bewußtmachung dieser Lage und zugleich die theoretische Kritik und praktische Bekämpfung der gesellschaftlichen Strukturen, welche die Symbiose von Reichtum erzeugender Armut und Armut konservierendem Reichtum fortpflanzen, gerade zur praktischen Aufgabe geworden sind.

Trotz fortbestehender weltanschaulicher Unterschiede trägt zu den Möglichkeiten einer wahrnehmbar erstarkenden Zusammenarbeit von Christen und Kommunisten in vielen Ländern unter anderen gerade die Tatsache bei, daß beide vom Verantwortungsgefühl für die Zukunft unserer menschlichen Welt durchdrungen sind. Das Prinzip des «nil humanum a me alienum puto» war der Leitsatz desselben Karl Marx, der mit Engels über diese Zukunft die bekannten Worte schrieb: «An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist».¹ Sicher fühlten sich die Verfasser der *Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* von ganz anderen Motiven veranlaßt, als sie das *Prooemium* dieses wichtigen Dokuments abfaßten und insbesondere den Satz darin: «Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren [d.h. der Nachfolger Christi] Herzen seinen Widerhall fände» in einem Kontext niederschrieben, worin dieses Menschliche mit dem Schicksal «besonders der Armen

und Bedrängten aller Art»² in Zusammenhang gebracht wurde. Daß man mit einer parallelen Problematik zu tun hat, ist immerhin offensichtlich: dem Dialog soll man nicht ausweichen.

1.

Wir können uns mit Historikern nicht einverstanden erklären, die behaupten, im antiken Orient, besonders aber in der Welt der griechischen Polisstaaten sei die Frage über das Verhältnis von Reichtum und Armut, über die Ursachen ihres Daseins meritorisch gar nicht aufgekomen. Doch trifft man tatsächlich in zahlreichen Büchern des Alten Testaments ein Drängen nicht nur auf eine religiöse, sondern auch auf eine soziale Umwandlung, die mit ähnlicher Heftigkeit in der hellenischen Welt nur ausnahmsweise präsent war. Die Strafe der Mächtigen und Reichen wird gerade so heiß erwünscht und als unmittelbar bevorstehendes Ereignis der menschlichen Welt betrachtet wie auch die Befreiung der Armen und Unterdrückten.

Dieser Bestrebung sucht vermutlich der apokalyptische Radikalismus des frühen Christentums durch das jüngste Gericht in der Religion Geltung zu schaffen. Engels' Feststellung über die Offenbarung des Johannes, der zufolge ursprünglich auch das Christentum die «Religion... der Armen und Rechtlosen, der von Rom unterjochten oder zersprengten Völker» war, kann kaum in Frage gestellt werden. Es verkündete eine bevorstehende Erlösung von Knechtschaft und Not und besaß das Gefühl, «daß man sich im Kampf gegen eine ganze Welt befindet und diesen Kampf siegreich bestehen wird».³ Dementsprechend ging es noch nicht um eine Religion der Liebe, und vom Lieben unserer Feinde war besonders nicht die Rede: Johannes feuert sogar offen zur Rache an den Verfolgern der Christen an.

Aus dem provisorischen Stillstand der Krise des Römischen Imperiums und der Niederlage des jüdischen Aufstandes erklärt es sich, daß dieser Radikalismus gedämpft werden sollte. Die Christengemeinde war am Scheideweg angelangt: Entweder stand ihr die sichere Vernichtung bevor, oder sie sollte die vorhandenen gesellschaftlichen Verhältnisse wenn auch nicht gutheißen, wohl aber erst in der Praxis, später auch in der Theorie, anerkennen. Die Evangelien sowie die paulinischen Briefe beweisen, daß das Christentum die Gleichheitsidee der Stoa zwar beibehielt, sie jedoch in eine Gleichheit in Gott – in Schuld und Erlösung – transformierte. Reichtum ist hier in erster Linie ein Hindernis auf dem Wege des Heils, im Gegensatz zu

Armut, die zwar mit Bösem behaftet sein mag, ihrem Wesen nach aber, – d.h. sowohl als Mangel an irdischen Gütern, wie auch als Bewußtsein unserer menschlichen Schwäche – eine eindeutige Bereitschaft und Möglichkeit der Gnade darstellt⁴.

Es wäre jedoch verfehlt, nicht wahrzunehmen, daß das Christentum die Idee der Gleichheit als Gleichheit von Gläubigen innerhalb einer Kirche als Ziel gesetzt hat. Nach Alfred Webers treffenden Worten wurde die Kirche zur «Antiform» der auf Widerspruch von Reichtum und Armut fußenden Gesellschaftsstruktur, zu einer Art «Gegenpolis» nach der Auflösung der Polis, wo mindestens die *religiöse* Gleichheit der Minderheit der Erlösten verwirklicht werden konnte⁵.

In einer Welt, in der keine reale gesellschaftliche Alternative gegenüber dem gleichzeitigen Dasein von Armut und Reichtum aufgewiesen werden konnte, hatte die Kirche ja nur zwei Möglichkeiten: Entweder der «bösen» Welt den Rücken zu kehren, oder der Welt, die herrschenden Klassen mit einbegriffen, Tür und Tor zu öffnen, wodurch eine Mission möglich und legal wurde und die Idee der in der Welt tätigen, doch ihre übernatürliche Bestimmung behaltenden Kirche sowohl theologisch als auch christologisch begründet werden konnte; dies mußte aber zweifellos mit einem eindeutigen Bruch mit gewichtigen Aspekten der Ideenwelt des frühen Christentums einhergehen.

Nach Auseinandersetzungen und Schwankungen beschränkt die Kirche, wie bekannt, den zweiten Weg, was natürlich mit sich brachte, daß sie sich bald auch in Wirtschaft, Politik und Kultur zur Vergrößerung ihrer Einflußnahme Mittel und Methoden der herrschenden Klassen bediente. Die «katholische» Idee der Universalität wurde «*römisch*», sie wurde zu einer Gemeinschaft, die neben ihrem feudalen Charakter zahlreiche Muttermerkmale des römischen Imperiums aufwies.

Die Beurteilung der Armut im Neuen Testament blieb aber in schreiendem Gegensatz zur Praxis der Epoche und gab dem Protest der Plebejer und Bürger gegen die herrschenden mittelalterlichen Integrationen des christlichen Erbes immer wieder Aufschwung. Es gibt eine kontinuierliche Kette der Kritik an der sich mit der Welt der Reichen identifizierenden Kirche, von der Pataria über die Katharer und Waldenser bis zum Joachimismus, genährt jedenfalls von der *Hoffnung auf Wandel* der bestehenden Verhältnisse. Die andere Richtung der Kritik repräsentieren Mönchsorden, hauptsächlich Bettelorden, die die bestehenden Rahmen zwar akzeptierten, innerhalb dieser aber durch asketische Züge der persönlichen Lebensweise ihre innere Verpflichtung gegenüber dem mit den Armen sich solidarisierenden Heiland und mit den Armen selbst zum Ausdruck brachten.

2.

Max Weber zufolge machte der Protestantismus die Askese «diesseitig», indem er ihre Ordensgebundenheit aufhob. Die reiche Kirche wurde beseitigt, um ihr aber nur den auf Sparsamkeit, Nutzbarmachung des Kapitals und bald auf Ausbeutung des Industrieproletariats beruhenden Reichtum des bürgerlichen Individuums entgegenzustellen. Kirche wird von Staat getrennt, Glaube von öffentlicher Tätigkeit abgegrenzt; dies hat aber nur zur Folge, daß Wohltätigkeit statt der Caritas mittelalterlicher *Institutionen*, die im Dienste der Linderung des Elends standen, zur *individuellen* moralischen Pflicht wird.

Die bürgerliche Reformation trug natürlich den Protest ihrer plebejischen Gegner in sich, die sich – soviel am Beispiel eines Münzer, der Wiedertäuferkommune in Münster oder der Levellers zu sehen – mit einem kirchenorganisatorischen Demokratismus, der Betonung eines subjektiven anstatt eines satzungsmäßigen dogmatischen Glaubens oder mit der Rolle der göttlichen Vorsehung im Heil nicht zufriedengeben wollten.

Dieser Egalitarismus lief aber dem Profit-Prinzip der kapitalistischen Produktion zuwider. Kaum ist es Zufall, daß in fast allen *entwickelten* kapitalistischen Ländern als religiöser Ausdruck der Unerschütterlichkeit und Selbstsicherheit des Standes gerade die bürgerlich-protestantische Form des Christentums zur Dominanz gelangte.

Und nicht zufällig konnte andererseits der Katholizismus, der sich nach dem Tridentinum nicht mehr nur der Reformation, sondern auch den Wesenstendenzen der bürgerlichen Bestrebungen entgegenstellte, seine Macht in den halbfeudalen Ländern Mittel- und Südeuropas behalten; er vermochte somit gemeinsam mit der hierarchischen Struktur der Kirche gleichzeitig auch ihre spezifischen materiellen Mittel hinüberzueretten, aus denen aber neulich sogar schon Kapital geschlagen wurde.

Mit einer zutreffenden Formulierung von J. Levada absorbierte die bürgerliche Entwicklung die Gleichheitskonzeption des Christentums, was ihr deshalb gelingen konnte, weil sie die Gleichheit aller vor dem Gesetz und die Gleichheit des Warenmarktes, in der Konstitution der bürgerlichen Freiheitsrechte eine gewisse formale, abstrakte Gleichheit tatsächlich verwirklichte. Im 19. und 20. Jahrhundert werden aber schon gesellschaftliche Kämpfe geführt, in denen die *Klassengleichheit* selbst und zugleich die Wechselbedingtheit von Reichtum und Armut in Frage gestellt werden. Wahrscheinlich ist es kein Zufall, daß das Armutsproblem in den Äußerungen über Sozialfragen der

führenden (meist rückschrittlichen) Kreise der Kirchen solange kaum hervortritt, bis die sozialistische Arbeiterbewegung am Ende des Jahrhunderts über ihre nur wirtschaftlichen Forderungen hinauswachsend auch ihre historischen Ziele verkündet.

Die Enzyklika *Rerum novarum* und die darauffolgenden Sozialzyklen sind Früchte zum einen der neuen gesellschaftlich-politischen Situiertheit der katholischen Kirche, zum anderen der aufkommenden Krise der bürgerlichen Gesellschaft und der in Massenausmaß vor sich gehenden Säkularisierung, durch die gerade die Besitzlosen, die «armen» Schichten religiös desinteressiert oder geradezu atheistisch wurden. Vielleicht ist aber die Behauptung nicht übertrieben, daß die großen gesellschaftlichen Umwandlungen mittels und nach der Oktoberrevolution erfolgen mußten, um das Zweite Vatikanische Konzil zu der Deklaration zu veranlassen, das Problem der Armut sei nicht nur eine Frage des Konzils, sondern in gewissem Sinne die Frage selbst. «Das Ärgernis soll vermieden werden, daß einige Nationen, deren Bürger in überwältigender Mehrheit den Ehrennamen «Christen» tragen, Güter in Fülle besitzen, während andere nicht genug zum Leben haben und von Hunger, Krankheit und Elend aller Art gepeinigt werden.»⁶ Zum erstenmal in der Geschichte der Menschheit haben die Völker die Überzeugung, daß die Vorteile der Zivilisation auch wirklich allen zugute kommen können und müssen.⁷ Die Diagnose trifft zu, wenn die Exaktheit mancher ihrer Punkte auch diskutabel ist.

Die Kirche scheint also vor einer Doppelaufgabe zu stehen: zum einen soll sie, *ad intra*, die «Kirche der Armen» verwirklichen, zum anderen, *ad extra*, zur Beseitigung des Skandals des Pauperismus beitragen. Offensichtlich steht es auch fest, daß sie die Bekämpfung der Armut kaum fördern kann, ohne auf ihre Wirtschaftsprivilegien zu verzichten.

Das wahre Problem besteht jedoch darin, was für eine Lösung die katholische Kirche vorzuschlagen gedenkt.

3.

Eilends möchten wir feststellen: die Frage ist allzu schwerwiegend – zu einer befriedigenden Antwort braucht man Zeit. Ferner hat eine so mächtige multinationale Organisation wie die katholische Kirche auch äußerst unterschiedliche gesellschaftliche Voraussetzungen, die das Antlitz der heutigen Welt prägen, zu berücksichtigen, wodurch ihren leitenden Organen nur die Möglichkeit ziemlich abstrakter Direktiven offenbleibt. Andererseits darf man nicht vergessen, daß die Sozialfrage hier nur auf die früheren Soziallehren der Kirche bezogen beschrieben werden kann.

In der christlich inspirierten Literatur fehlt die Darstellung des Armut-Reichtum-Gegensatzes mitnichten. Mit Zustimmung zitiert Marx im «Kapital» den venezianischen Mönch Ortes, einen «der großen ökonomischen Schriftsteller des 18. Jahrhunderts», der schreibt, «... die Fülle der Güter sei für einige ... immer gleich dem Mangel derselben für andere... Die Armen und Müßigen sind eine notwendige Frucht der Reichen und Tätigen».⁸ Schon Ortes entdeckte den Kern des Problems, und obwohl dieselbe Frage in manchen Enzykliken umgekehrt gestellt wird, indem sie das gleichzeitige Dasein von Armut und Reichtum, von Arbeit und Kapital aus dem *Naturgesetz* ableiten, spricht die Konstitution des Zweiten Vatikanums alle Menschen im Ton des Mitgefühls an, die die krassen Gegensätze zu eliminieren begehren.

Das Problem von Armut und Reichtum, d.h. die Art und Weise der Verteilung der Güter weist aber über sich selbst hinaus; die Verteilung ist nur Folge der Weise der Produktion, die zugleich Reichtum und Armut erzeugt. Eine wahre Kritik des Pauperismus ist gleich der Kritik jener Verhältnisse, die den Pauperismus erzeugen, der Kritik der Mechanismen, die «Überfluß» wie auch «Bedürftige» reproduzieren und ihren Stand petrifizieren.

Die christliche Soziallehre betont des öfteren, daß die *actio caritativa* in eine organisierte gesellschaftliche Aktion, in *actio socialis* umgewandelt werden sollte⁹, und verurteilt die Profitgier des liberalen Kapitalismus und die auf deren Nährboden gedeihende Ausbeutung. Auch die Zahl von theologischen Werken ist nicht gering, die davor warnen, die materielle Armut in jedwelcher Form zu sanktionieren; die Kirche hält eine Sozialpolitik für wünschenswert, die die ökonomisch schwächeren Personen und Völker unterstützt.

Bis zu einem gewissen Grad steht die Förderung der sozialpolitischen Institutionen: die Unterstützung von Arbeitsunfähigen, Invaliden, Kranken, Witwen, Waisen und Alten u.a., d.h. der Schutz der gesellschaftlichen Stabilität, selbstverständlich auch im Interesse des modernen Monopolkapitalismus. Um den Anteil an den sozialpolitischen Lasten aber wird zwischen Staat, kapitalistischem Unternehmen und Einzelwerkartigem ständig gerungen und gefeilscht; bekanntlich streben die Großunternehmen in den meisten Ländern energisch an, den Großteil der Lasten auf die Werktätigen selbst abzuwälzen. Sogar da erblickt man den Klasseninhalt dieser Sozialpolitik: Mit Betonung der Imperative von Gerechtigkeit (*iustitia*) und Liebe (*caritas*) ist noch nicht Stellung genommen worden zu den einander widersprechenden gesellschaftlichen Interpretationen dieser Gebote.

Untersucht man, wie man vom *Recht auf Arbeit* in

der Realität Gebrauch machen kann, so gelangt man noch viel mehr zur obigen Konsequenz. Eine der Hauptquellen des Pauperismus ist, bis in die jüngste Vergangenheit, sowohl in den entwickelten kapitalistischen wie auch in den Entwicklungsländern die *Arbeitslosigkeit*, der das schlecht und recht funktionierende System der Arbeitslosenhilfe nicht abhelfen kann. Diese Art der Armut (die bekanntlich nicht nur eine wirtschaftlich, sondern auch gesellschaftlich, moralisch und gesellschaftspsychologisch stark destruktive Erscheinung ist), ist nicht nur *Folge* der monopolkapitalistischen Produktionsweise, sondern zugleich auch deren *existenziale Bedingung*. Diese Reservarmee «drückt während der Perioden der Stagnation und mittleren Prosperität auf die aktive Arbeiterarmee und hält ihre Ansprüche während der Periode der Überproduktion und des Paroxysmus im Zaum»¹⁰. Die auf den Abbau dieser Armee gerichteten Bestrebungen *kollidieren* über eine bestimmte Grenze hinaus mit den Interessen der Gesellschaftsordnung selbst. Die Frage also: unter welchen Eigentumsverhältnissen wir eine Garantie für die Beseitigung der Armut sehen, steht nach wie vor offen.

Im internationalen Vergleich werden die osteuropäischen Länder, darunter auch meine Heimat, gewöhnlich zu den entwickelten, genauer: den mittelmäßig entwickelten Ländern gerechnet, Was aber bei einer solchen statischen Klassifizierung oft außer acht gelassen wird, ist gerade die Tatsache, daß diese Länder – bis auf die Tschechoslowakei und die DDR – vor der sozialistischen Umgestaltung ausgesprochen zu den armen Ländern zählten (nicht ohne Grund wurde Ungarn das «Land der drei Millionen Bettler» und die Tuberkulose «*morbus hungaricus*» genannt) und daß ihr Aufstieg zum entwickelten Land, die Bekämpfung des Pauperismus die vollkommene Beseitigung der Arbeitslosigkeit, die Schaffung einer sozialen Sicherheit und der zwar nicht widerspruchslose, doch garantierte Anstieg des Lebensniveaus, untrennbar von der sozialistischen Umgestaltung der Eigentumsverhältnisse sind. Diese Länder repräsentieren daher Entwicklungsmodelle, die ins Auge zu fassen – gerade wegen der stark negativen Ausgangsbedingungen – allen Interessierten im Kampf gegen die Armut von Nutzen sein kann.

Gaudium et spes bekennt sich dazu, «daß das Grundgesetz der menschlichen Vervollkommnung und deshalb auch der Umwandlung der Welt das neue Gebot der Liebe ist»¹¹. Das Prinzip der Gerechtigkeit bestimmt aber die Richtung der Ausgestaltung und Wahrnehmung der Verhältnisse, darunter die der Besitzverhältnisse folgendermaßen: «Darum soll der Mensch ... die äußeren Dinge, die er rechtmäßig be-

sitzt, nicht nur als ihm persönlich zu eigen, sondern muß er sie zugleich als Gemeingut ansehen in dem Sinn, daß sie nicht ihm allein, sondern auch anderen von Nutzen sein können. Zudem steht allen das Recht zu, einen für sich selbst und ihre Familien ausreichenden Anteil an den Erdengütern zu haben. Das war die Meinung der Väter und Lehrer der Kirche, die sagen, es sei Pflicht, die Armen zu unterstützen, und zwar nicht nur vom Überfluß. Wer aber sich in äußerster Notlage befindet, hat das Recht, vom Reichtum anderer das Benötigte an sich zu bringen.»¹²

Was aber als Überfluß gilt, hängt von der jeweiligen Epoche, der gesellschaftlichen Schicht und auch von den individuellen Ansprüchen und Bedürfnissen des einzelnen ab. Anscheinend findet die Konstitution es nur im «Notstand» berechtigt, vom Reichtum anderer das Nötige zu nehmen. Befindet sich aber die Menschheit nicht in einer derartigen Lage, wenn zwei von drei Menschen Not leiden, hungern oder geradezu am Verhungern sind?

Die Konstitutionen der Konzilien und die darauffolgenden päpstlichen Verlautbarungen schließen die Enteignung der Güter in bestimmten Fällen *prinzipiell* nicht aus. Trotzdem sehen sie die wesentlichste materielle Voraussetzung für die Selbstverwirklichung des Individuums im Privateigentum («Eigentum und andere Formen privater Verfügung über äußere Güter vermitteln den unbedingt nötigen Raum für eigenverantwortliche Gestaltung des persönlichen Lebens jedes Einzelnen und seiner Familie.»), das zugleich auch als Hauptansporn zur Übernahme von Aufgaben und Verantwortungen und somit als Zutat zur staatsbürgerlichen Freiheit betrachtet wird.

Das Privateigentum soll in Einklang mit dem Gemeinwohl funktionieren; des weiteren ist auch bekannt, daß die Enzyklika *Populorum progressio* Papst Pauls VI. unterstreicht: das Recht an Privateigentum sei für niemand ein unbedingtes und unumschränktes Recht, die Enteignung der Produktionsmittel könne sich unter gegebenen Umständen als notwendig erweisen¹³.

Die Betonung des sozialen Aspekts des Privateigentums kam in der katholischen Soziallehre nicht hier das erste Mal auf, die Darstellung der Möglichkeiten einer Enteignung ist aber zweifellos ein *Novum*, eine Akzeptierung der «Zeichen der Zeit». Über die theoretischen Gegensätze hinaus ist es aber nicht leicht, die Frage zu umgehen: Wo liegen die Grenzen, innerhalb deren das Privateigentum noch im Dienst der Selbstverwirklichung und Selbstdarstellung steht?

Selbstverständlich ist für den Marxisten der Besitz von *Gebrauchsgütern* im Dienste der Befriedigung der *individuellen* Bedürfnisse die *conditio sine qua non* der

Selbstverwirklichung. Das persönliche Eigentum ist jedoch nicht gleich *Privateigentum*, sein Charakter widerspricht sogar dem monopolistischen, das Eigentum anderer ausschließenden Charakter des Privateigentums, und besonders ist es also nicht identisch mit dem Privateigentum an *Produktionsmitteln*. Hinsichtlich des letzteren kommt gerade die meritorische Frage auf: Ist das Eigentum auch dann berechtigt, wenn es sich nicht auf die eigene Arbeit, sondern auf die von anderen gründet, wenn es also Mittel der Ausbeutung ist? Garantiert es die Entwicklung der Persönlichkeit unter Verhältnissen, wo große und unpersönliche Monopole den überwiegenden Teil der kapitalistischen Wirtschaft unter ihrer Kontrolle halten, wo der Einzelmensch unter dem Druck der Umstände nicht nur seine Wirtschaftsgrundlage, sondern auch die Möglichkeiten seiner persönlichen Entwicklung einbüßt?

Indem die Enzyklika *Populorum progressio* das Augenmerk des Staates gerade darauf lenkt, «an solchen Aktionen die Initiativen der Einzelnen und der Sozialgebilde zu beteiligen, um die Gefahr einer Kollektivierung oder einer mehr oder weniger zufälligen Planung zu bannen, die freiheitsfeindlich die Ausübung grundlegender Rechte der menschlichen Personen unmöglich machen» (Abschnitt 33), scheint sie dem sozialistischen Kollektivismus und der Planwirtschaft eine gesellschaftliche Wirkung beizumessen, die sie vielmehr dem System des Privateigentums beizumessen hätte; jenem System nämlich, das dem Einzelmenschen eher nur sehr beschränkt und sogar scheinbar Initiativen gestattet, das – soviel am Beispiel vieler Länder zu sehen – heute schon eher Schranke als Stütze der Freiheit ist.

So kompliziert und schwierig es auch sein mag, die assoziierten Menschen zu lehren, die enteigneten Produktionsmittel und gesellschaftlichen Potentialitäten verantwortungs- und sinnvoll zu kontrollieren und diese den menschlichen Bedürfnissen entsprechend zu entwickeln, kann nach einer Lösung kaum anderswo als gerade an diesem Punkt gesucht werden.

4.

Das christliche Kriterium der Armut beschränkt sich aber bekanntlich nicht auf die Knappheit an materiellen Gütern; selbst die Pastorale Konstitution verlangt von den Christen, ihr persönliches wie gemeinschaftliches Handeln nach dem Geist der Bergpredigt, besonders aber nach dem Geist der Seligpreisung der Armut (*beatitudo paupertatis*) zu richten. «In erster Linie muß die Kirche anerkennen, daß sie in kultureller Hinsicht arm ist»¹⁴, hob Lercaro in seiner Rede auf dem Konzil hervor.

Natürlich gibt es mehrere Auslegungen des *Inhalts* der evangelischen Idee der Armut, der «Armut im Geiste». Für den Nichtgläubigen jedoch erscheint der gemeinsame, rationale Kern dieser Interpretationen darin, daß es zwar verfehlt wäre, die Probleme des Lebensniveaus und des Verbraucherdaseins der Massen außer acht zu lassen, daß aber der Begriff Armut sich ebensowenig auf die Frage nach dem Besitz von materiellen Gütern beschränken läßt.

Congar sieht den Sinn von Armut darin, daß sie Anlaß zu der Begegnung mit Gott gibt¹⁵ (obwohl er hinzufügt, daß man in gewissem Sinne selbst die Liebe Gottes nur in der Nächstenliebe vollkommen verwirklichen kann¹⁶). Congar geht ebenso wie auch Metz¹⁷ an die Bedeutung von Armut (besonders von Armut im Geiste) natürlich anhand des Beispiels Jesu heran, und beide gelangen zur Folgerung, der tiefste Sinn von Armut sei, zu den Erniedrigten herabzusteigen, sämtliche Folgen der Schuld, Armut und Knechtschaft, Leid und Kreuztod, sogar Höllenfahrt mit inbegriffen, ohne Groll oder Rachgier auf sich zu nehmen. Diese Armut ist zugleich eine angeborene Zutat unseres menschlichen Daseins: «Jede echte menschliche Begegnung geschieht im Geiste der Armut»; in diesen Begegnungen verzichten wir ja auf tausend andere Möglichkeiten – während wir unsere eigenen Möglichkeiten bewahren und ausdrücken –, bekennen wir unsere Endlichkeit, bis sich schließlich unser Schicksal im Tod vollbringt: «Im gehorsamen Erleidnis dieser tiefen Ohnmacht, in der der Mensch nichts mehr hat als die Hingabe selbst, und auch diese nur im Erlebnis totaler Entmächtigung, vollbringt sich die Armut im Geiste.»¹⁸

Der wahrste Inhalt der Armut im Geiste wäre also das Bewußtsein unserer Endlichkeit, unserer Beschränktheit und unseres Todes. Der Marxist fühlt sich verpflichtet, an dieser Stelle zu bemerken, daß die christliche Theologie gewisse, zwar lange Zeit hindurch wirkende, doch nicht überhistorische, sich auch am Leben Christi darstellende Merkmale für einen unaufhebbaren Wesenszug des diesseitigen Schicksals des Menschen erklärt. Der Tod des einzelnen ist zwar unvermeidliche Notwendigkeit, doch bleibt er der Tod des *Menschen*, der sich zu dessen Vorhandensein bewußt *verhält*. Selbst der religiöse Glaube an eine unsterbliche Seele ist kein Ausdruck der tiefen Ohnmacht des Menschen gegenüber dem Tod: er enthält mindestens genausoviel Sehnsucht und Drang, diese Schranke zu überwinden. *Die Ohnmacht ist keinesfalls Attribut unseres menschlichen Daseins*, im Gegenteil: Die die Natur, die menschlichen Zustände und das Antlitz des Menschen darin unaufhörlich neuprägende *sinnlich-gegenständliche Tätigkeit*, die Arbeit ist es

eben, worin der Mensch schlechthin als Gesellschaftswesen, als *zoon politikon* erscheint.

Die Armut im Geiste, das Gefühl der Ohnmacht und der prinzipiellen Beschränktheit stellen also für den Marxisten gerade einen geschichtlichen Zustand dar, wo die *Ergebnisse* der menschlichen Tätigkeit den Menschen selbst als fremde Mächte beherrschen, der aber mit Mitteln eben dieser Entwicklung überwunden werden kann¹⁹.

Manche katholische Theologen betrachten demgegenüber diese prinzipielle Beschränktheit als (vom Sündenfall determinierten) *Ausgangspunkt*²⁰ und sehen die von Christus bezugte Liebe nur *innerhalb der Grenzen dieser Umstände* verwirklichtbar und als zu verwirklichende Aufgabe. Wie schon erwähnt, ist die wahre Frage der Zeit: Verpflichtet den Christen nicht gerade das Gebot der Liebe, sich von den Umständen, die die Ausbreitung der Dimensionen der menschlichen Solidarität, sozusagen der Liebe, unmöglich machen, sowohl in der Theorie als auch in der Praxis radikal abzuwenden?²¹

Wenn wir nun mit den Katholiken insofern auch übereinstimmen, daß Armut nicht nur eine Frage des ökonomischen Zustandes, sondern sozusagen *auch die des menschlichen Verhaltens* und als solches als gesellschaftliches Verhältnis zu betrachten sei, scheint es uns doch nicht unvermeidlich zu sein, dieses von Armut geprägte Verhalten aufrechtzuerhalten. Genauer: der Marxismus als Vorantreiber der revolutionären Bewegung des Proletariats strebt gerade danach, *das Proletariat als solches* mit den Mitteln der entfremdeten Welt – andere haben wir ja nicht – in einem langen historischen Prozeß *aufzuheben*; zwar nicht die Endlichkeit des menschlichen Individuums, aber das Bewußtsein seiner *prinzipiellen* Beschränktheit, *die Entfremdung* selbst zu bekämpfen. Anders formuliert: diese Art «Armut» wird vom Sozialismus nicht nur eliminiert, sondern auch aufgehoben, indem er ihr nicht das Ideal der Anhäufung von materiellen Gütern, sondern – auf der Basis der Befriedigung von materiellen und kulturellen Bedürfnissen – *den Reichtum des menschlichen Individuums* gegenüberstellt.

«So scheint die alte Anschauung» – schreibt Marx, «wo der Mensch, in welcher bornierten nationalen, religiösen, politischen Bestimmung auch immer als Zweck der Produktion erscheint, sehr erhaben zu sein gegen die moderne Welt, wo die Produktion als Zweck des Menschen und der Reichtum als Zweck der Produktion erscheint. *In fact* aber, wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte

Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sogenannten Natur sowohl, wie seiner eigenen Natur? Das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andere Voraussetzung als die vorhergegangene historische Entwicklung, die diese Totalität der Entwicklung, d.h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem *vorhergegebenen* Maßstab, zum Selbstzweck macht? Wo er sich nicht reproduziert in einer Bestimmtheit, sondern seine Totalität produziert? Nicht irgend etwas Gewordenes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist...? Sie [die Antike] ist Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt; während das Moderne unbefriedigt läßt, oder wo es in sich befriedigt erscheint, *gemein* ist.»²²

Das Christentum war ein Protest gegen die bornierte Selbstgefälligkeit der antiken Welt und kann gegen die Gemeinheit der bürgerlichen Welt ebenfalls protestieren, es erblickt nämlich das wahre Ziel des Menschen *nicht* im Besitz von Gütern als Reichtum. Wollen die Christen aber vermeiden, zur Verewigung der Armut durch ihr Hochpreisen auch ungewollt ein Alibi zu liefern, dann haben sie – *ceterum censeo* – nach den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen zu suchen, die die Entfaltung des Reichtums der Persönlichkeit heutzutage tatsächlich fördern.

«Auf diesem Weg sind wir alle solidarisch ... der Friede der Welt, die Zukunft der Kultur steht auf dem Spiel.» «Alle Menschen, alle Völker haben ihre Verantwortung zu übernehmen», heißt es im Schlußwort Papst Pauls VI. zu *Populorum progressio*. Die Marxisten sind bereit, wie dies auch die Schlußkommuniqués der Beratungen der kommunistischen Parteien in Karlsbad, Moskau und Berlin beweisen, gemeinsam mit ihren andersgesinnten Gefährten auf dem Weg der Auseinandersetzungen und der Lösung jener Fragen voranzuschreiten, mit denen die den Fortschritt der Völker aufrichtig wollenden Kräfte jede für sich allein gar nicht oder nur viel schwieriger fertig werden könnten.

Marxisten und Christen können – wenn sie diesen Weg beschreiten – voneinander nicht verlangen, ihre eigenen Weltanschauungen aufzugeben. Sie können aber voneinander erwarten, ihr Handeln an den Interessen der aus Wohlstand und freier menschlicher Entwicklung ausgesperrten Menschenmillionen zu orientieren. Das gilt natürlich auch für den Dialog über die Armut.

¹ Manifest der Kommunistischen Partei: Karl Marx/Friedrich Engels; Werke, Bd. 4, 482.

² Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute «Gaudium et spes»: Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil. Teil III. (Freiburg–Basel–Wien 1968) 281. Im folgenden zitiert als «Gaudium et spes».

³ Friedrichs Engels, Zur Geschichte des Urchristentums: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 22, 449–473.

⁴ Vgl. Yves M. Congar, Für eine dienende und arme Kirche (Mainz 1965) 101–104; Art. Armut: Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg–Basel–Wien 1957) Bd. 1, 880.

⁵ Vgl. Alfred Weber, Kulturgeschichte als Kultursoziologie.

⁶ Gaudium et spes, Art. 88. AaO. 575.

⁷ Gaudium et spes, Art. 9. AaO. 309.

⁸ G. Ortes, Della economia nazionale libri sei, Bd. XXI. 1774. Vgl. Karl Marx, Das Kapital: K. Marx/F. Engels Werke, Bd. 23, 675.

⁹ Vgl. Dekret über das Laienpostolat Nr. 8, Nr. 18.

¹⁰ Karl Marx: Das Kapital: Karl Marx/Friedrich Engels; Werke, Bd. 23, 668.

¹¹ Gaudium et spes, Art. 38, aaO. 391.

¹² Gaudium et spes, Art. 69, aaO. 507.

¹³ Populorum progressio, Abschnitte 23–24.

¹⁴ Einleitung und Kommentare zum zweiten Kapitel des zweiten Teils der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes»: aaO. 465–466.

¹⁵ AaO. 109.

¹⁶ AaO. 106–107.

¹⁷ Johannes B. Metz, Armut im Geiste (München 1962).

¹⁸ AaO. 41–57.

¹⁹ Vgl. Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844. (Erstes Manuskript: Die entfremdete Arbeit).

²⁰ Wir sind uns dessen bewußt, daß diese Ansicht schon heute vielseitig diskutiert wird, was sich auch in der Diskussion des Konzils widerspiegelte. «Nicht Unwissenheit oder Armseligkeit, sondern

Schlichtheit und Gespür für die Grenzen und bei alledem geistige Beweglichkeit, Hochherzigkeit und Mut, neue Wege zu begehen, auch wenn dies mit Risiko verbunden ist, Zucht und intellektuelle Demut, die zugleich wirkliche übernatürliche Weisheit, wie auch Sinn für das Heute und echter historischer Realismus ist», so charakterisiert Ler-caro das Ideal der evangelischen Armut im Geiste. (AaO. 466.)

²¹ Hier haben wir uns mit einer einzigen, diese Frage bejahenden Äußerung zufriedenzugeben. «Wir Geistliche sind verantwortlich für den Fatalismus, mit dem die Armen immer resigniert zur Kenntnis nahmen, daß sie eben arm und die unterentwickelten Nationen zurückgeblieben sind. Auf diesem Weg voranschreitend bestätigen wir die Marxisten, die die Religion eine entfremdete und entfremdende Kraft, nämlich das Opium des Volkes nennen.» (Aus einem Interview von Oriana Fallaci mit dem Erzbischof von Recife, Dom Helder Camara: Sign, Juli–August 1967.)

²² Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf): Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 46, 378–388.

JÓZSEF LUKÁCS

1922 in Budapest geboren. Leiter des Lehrstuhls für Philosophie II. an der Universität Eötvös Loránd, Budapest. Korr. Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, Hauptredaktor der Zeitschrift für marxistische Weltanschauung und Religionswissenschaft Világosság (Licht). Teilnehmer zahlreicher Dialoge zwischen Christen und Marxisten. Veröffentlichungen: Istenek utjai. A kereszténység elöz-ményeinek tipológiájához (Wege der Götter. Zur Typologie der Vorläufer des Christentums), Budapest 1973 und 1975. Igent mondani as embere. Vallásmélelti, valláskritikai tanulmányok (Den Menschen mit Ja beantworten. Aufsätze zur Religionstheorie und Religionskritik), Budapest 1973. Zahlreiche Aufsätze über Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie. Anschrift: Pesti Barnabas u. 1, Budapest 1364, Ungarn.

Werner Post

Marxistische Lösungen für das Armutsproblem: Christliche Anfragen

I.

Zunächst gilt es, einem möglichen Mißverständnis zu begegnen. Es ist selbstverständlich, daß Marxismus fundamental mit dem Problem der Armut und ihrer Abschaffung zu tun hat, aber es wäre falsch, ihn primär als Programm zu begreifen, das *nur* der Beseitigung von materieller Not dient. Schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts schlug sich dieses Mißverständnis in der Debatte um den sogenannten «Magenkommunismus» nieder. Unter diesem Stichwort suchte man alle politischen, philosophischen und sonstigen kritischen Gehalte der sozialistischen Theorien dieser Zeit als bloß ökonomischer Bedürftigkeit entsprungen zu bestimm-

men; wenn es demzufolge gelänge, die größte materielle Not vor allem des Proletariats zu mildern, dann müßten auch die politische Gefahr der Arbeiterorganisationen und der historische Anspruch der marxistischen Theorie, Kritik der bürgerlichen Gesellschaft im ganzen zu sein, bald hinfällig werden. Die gesamte Marxsche Theorie beispielsweise reduziert sich in dieser Sicht auf einen speziellen Aspekt der damals viel beschworenen «sozialen Frage».

Heute scheint es oft so zu sein, daß die westlichen Industrienationen Strategien zur Überwindung der Armut proklamieren, die weniger humanistischen Motiven entspringen als vielmehr der Absicht, das «Gespenst des Kommunismus» aus der internationalen Politik zu verjagen. Daneben trifft man einen gewissen «Philo-Marxismus», der auch Sozialisten zur Lösung des Armutsproblems besonders in den unterentwickelten Ländern einlädt. Pauperismus erscheint dabei als bloß regionales Verteilungsproblem, das quasi-technisch durch Mittel sozialistischer Politik gelöst werden könnte. Es bleibt jedoch impliziert, daß Beseitigung von Armut eine isolierbare Aufgabe sei, die sich aus dem gesamten Zusammenhang gesellschaftlicher oder heute sogar mondialer Ordnung heraustrennen ließe.