

Francis Schüssler Fiorenza

Religion und Gesellschaft: Legitimation, Rationalisation oder Kulturerbe?

Für jede Diskussion über die Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft ist es entscheidend wichtig, um die politische und gesellschaftliche Struktur dieser Gesellschaft zu wissen sowie den geschichtlichen Umräum und Entwicklungsverlauf der religiösen Anschauungen und der Kulturwerte der betreffenden Gesellschaft zu kennen. Man kann in der Gesellschaftsanalyse an die Frage nach der Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft von verschiedenen Seiten aus herangehen. Von Dürkheim her läßt sich die Wechselbeziehung zwischen politischen Modellen und religiösen Anschauungen analysieren. Man kann die Frage aufwerfen, welche Rolle die Religion bezüglich der gesellschaftlichen und politischen Solidarität einer Nation oder Gruppe spielt. Aus der Sicht von Marx oder Weber kann man die Fragen nach der Beziehung zwischen Gesellschafts- und Wirtschaftsklassen und religiösen Werten prüfen. Doch beide Perspektiven bleiben einseitig und Stückwerk, wenn sie nicht im Zusammenhang mit der sozialen Evolution der Gesellschaft und mit der Entwicklung und den sich verändernden Formen ihrer religiösen Ideen gesehen werden.

In der vorliegenden Untersuchung der Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft möchte ich mich auf das von Karl Marx und Max Weber aufgeworfene Problem der Beziehung zwischen Gesellschaftsklassen und religiösen Überzeugungen konzentrieren. Da eine solche Analyse unzulänglich ist, wenn nicht die Frage gestellt wird, ob in der heutigen spätkapitalistischen, nachindustriellen Gesellschaft eine solche Klassengesellschaft überhaupt noch besteht und eine Analyse, die auf Klassengruppen basiert, noch sinnvoll ist, wird es notwendig sein, die Theorien über den Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Gesellschaft und religiösen Anschauungen zu erörtern. Nur in diesem Zusammenhang läßt sich die heute bestehende Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft verstehen.

Aus diesem Grunde wird es dienlich sein, zuerst uns mit der von Karl Marx und Max Weber ausgearbeiteten Theorie über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaftsklassen zu befassen und sodann die Be-

ziehung zwischen dem religiösen Erbe und der Gesellschaft in der Sicht des Werks von Ernst Bloch zu erörtern. Auf diese Weise kann das Problem der Bezüge zwischen der Religion und den mittleren Klassen in der heutigen Gesellschaft auf dem weiteren Hintergrund einer Kultur- und Gesellschaftsanalyse betrachtet werden.

I. Gesellschaftsklasse und Religion

Obschon der Begriff «Klasse» im Denken von Karl Marx eine zentrale Stellung einnimmt, definiert dieser nie, was er unter «Klasse» versteht¹. Der bekannte Abschnitt am Ende des dritten Bandes von «Das Kapital» bricht gerade dann ab, wenn Marx definieren zu wollen scheint, was er unter einer Klasse versteht. Wenn auch Hauptelemente seines Klassenbegriffs Saint-Simon entnommen sind, stammen andere Elemente von dem Wirtschaftspolitiker David Ricardo, und weitere Bestandteile sind in seinen geschichtlichen Analysen enthalten².

Es ist wichtig, uns zwei Dinge zu merken: Erstens daß in der Theorie Marxens die Klassenfrage nicht bloß ein Problem der Güterverteilung, sondern auch ein Problem der Verteilung von Macht und Einfluß ist. Zweitens daß Marx seine Klassentheorie in dem Bemühen ausarbeitete, die radikalen Gesellschaftsveränderungen beim Übergang von den herkömmlichen zu modernen Gesellschaftsstrukturen zu erklären. Der Klassenbegriff hat es nicht einfach mit einem Wirtschaftsproblem zu tun, sondern darin liegt auch ein kulturelles, gesellschaftliches und politisches Phänomen, das sich nur im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung so richtig erfassen läßt.

Nach Meinung Marxens hängt die Klassengesellschaft mit der geschichtlichen Entwicklung zusammen. Urformen der menschlichen Gesellschaft sind nicht Klassengesellschaften. Die Klassengesellschaft ist das Produkt der geschichtlichen Entwicklung. In Urgesellschaften leben die Menschen in einer Entfremdung von der Natur, insofern sie über die Natur nicht Meister sind. Mit der Zeit werden die Menschen durch Arbeitsteilung nach und nach über die Natur Herr. Die Entfremdung von der Natur wird allmählich überwunden, doch nur um den Preis, daß sich ausbeuterische Klassenbeziehungen entwickeln und bilden, die hinwiederum zu einer noch radikaleren Form der Entfremdung führen. Wenn das Kommunistische Manifest behauptet, sämtliche aufgezeichnete Geschichte sei die Geschichte von Klassenkämpfen, so muß der Sinn dieses Satzes richtig interpretiert werden. Was eine Klasse darstellt, ist nicht für jeden Typ der Klas-

sengesellschaft das gleiche. Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus bringt ein neues Klassensystem hervor, insofern an die Stelle des Bodens das Kapital als Produktionsmittel tritt. Zu Klassenkonflikten kommt es wegen der Unstimmigkeit zwischen Produktionstechniken, dem Marktorganisationssystem und anderen Mitteln der Gesellschaftsorganisation.

Aus der Erörterung, die Marx am Ende des dritten Bandes von «Das Kapital» anstellt, geht zudem hervor, daß sich die Klassen nicht gemäß den Einkommensquellen differenzieren, denn sonst gäbe es eine der Vielfalt der Einkünfte entsprechende Vielzahl von Klassen. Statt einer solchen Vielzahl von Klassen, die dem Einkommen entsprächen, legt Marx ein zweigabeliges Modell vor. In jedem Gesellschaftstypus sind zwei Grundklassen vorhanden: in der antiken Gesellschaft Patrizier und Plebejer, im Feudalismus Herren und Vasallen und im Kapitalismus Kapitalisten und Lohnarbeiter. Der Konflikt besteht zwischen denen, welche die Produktionsmittel und die politische Macht in ihrer Hand haben, und denen, die nicht über sie verfügen.

Die Frage, ob dieses zweigabelige Modell stimmt oder nicht, stellt sich, wenn dieses Modell konkret auf die Geschichte und im Hinblick auf die Religion angewendet wird. Geschichtlich und deskriptiv muß, wie Marx selbst bemerkt, das Modell die Existenz weiterer Klassen und Gruppen umfassen. Gemäß seiner eigenen Analyse gibt es Übergangsklassen sowie Untergruppen von Klassen. Eine Übergangsklasse kann in einer Gesellschaftsstruktur existieren, welche die frühere Form dieser Klasse überwunden hat. So gibt es beispielsweise Feudalklassen in kapitalistischen Staaten des 19. Jahrhunderts. Eine Übergangsklasse kann in einer früheren Gesellschaftsstruktur aufkommen, beispielsweise die Bourgeoisie innerhalb des Feudalismus. Zudem bestehen in der größeren Klasse Untergruppen. Die Kleinbürger als Kleineigentümer haben andere Interessen als diejenigen, die Produktionsmittel im großen besitzen. Während der Mittelstand und das Kleinbürgertum in diese Übergangsklassen oder Untergruppen treffend hineinpassen, ist die Richtigkeit und Gültigkeit der von Marx angestellten Analyse des Mittelstandes umstritten.

Dennoch bleibt diese Klassenanalyse für Marxens Religionsverständnis und seine Auffassung über die künftige Entwicklung der Menschheit bedeutsam. In «Die deutsche Ideologie» schreibt Marx: «Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Ver-

fügung hat, dominiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion.»³ Die herrschende Klasse sucht ihre Stellung zu behaupten; sie erklärt, deutet und rechtfertigt ihre politische und wirtschaftliche Herrschaft. Sie bringt eine legitimierende Ideologie hervor, die die untergeordnete Stellung der untergeordneten Klasse noch verstärkt.

Das Marxsche Religionsverständnis läßt sich von seiner Klassenanalyse her sehen, doch ist seine Religionskritik verwickelter und nuancierter, als sie in dieser Sicht erscheint. Vor allem in seinen früheren Schriften stellt Marx fest, daß die Religion nicht nur ein Ausdruck der Entfremdung des Menschen ist, sondern auch ein Protest gegen diese Entfremdung, wenn auch ein wirkungsloser Protest. Doch geht Marx über Feuerbachs Kritik hinaus, da er diese für eine abstrakte Kritik hält, welche die Menschen von ihrer gesellschaftlichen Existenz isoliert sieht. Die Religionskritik muß auch auf einer Kritik der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik gründen. Die Überwindung der Religion und die Veränderung der Gesellschaft stehen miteinander in Zusammenhang und gehen Hand in Hand mit einer Veränderung der Gesellschaftsstrukturen.

In dieser Sicht wird indes das Christentum mit der Bourgeoisie, mit dem Mittelstand in Zusammenhang gebracht. In einer Marktgesellschaft, worin sämtliche Erzeugnisse zu Waren und Marktgütern werden, wird der Arbeiter als ein abstrakter, objektivierter Einzelmensch angesehen. Das Christentum, insbesondere der bourgeoise Mittelstandsprotestantismus mit seinem Kult der abstrakten Menschlichkeit und seinem Glauben an die abstrakte Gleichheit der Menschen vor Gott, stellt für Marx die Religionsform dar, die einer auf dem Vermögen basierenden Gesellschaft entspricht. Der abstrakte Utilitarismus und Individualismus des liberalen Christentums bildet die bürgerliche Ideologie. Marxens Kritik der bourgeoisen Mittelstandsgesellschaft ist somit auch eine Kritik des liberalen Christentums als der Ideologie dieser spezifischen Klassengesellschaft⁴. Die Überführung der kapitalistischen Klassengesellschaft in eine sozialistische Gesellschaft verlangt nicht nur die Kritik dieser Gesellschaft, sondern auch die der sie legitimierenden Ideologie – so wie seine Religionskritik über die Aufklärungskritik hinausgeht und zu einer praktischen Kritik wird.

Webers Klassenanalyse unterscheidet sich von der Marxschen Sicht in zwei Dingen⁵: Erstens im Auseinanderhalten von Klasse und Stand. Weber unterscheidet zwischen Gesellschaftsklassen und Standesgruppen. Diese Unterscheidung besagt nicht einfach, daß die Klasse eine objektive Gruppe ist, während die Standesgruppe eine gewissen Haltungen entsprechende subjektive Gruppe darstellt. Genauer gesagt,

bringt die Unterscheidung die Klassen mit der Produktion, die Standesgruppen aber mit dem Verbrauch in Zusammenhang. Die Kriterien, wonach man bestimmten Standesgruppen angehört, ergeben sich nicht einfach aus der Marktsituation, denn Standesgruppen repräsentieren spezifische Lebensstilformen mit entsprechenden Ideologien und materiellen Interessen.

Zweitens ersetzt Weber das zweigabelige Modell durch ein pluralistisches Modell. Für ihn gibt es mehrere Standesgruppen. Während es für Marx im Grunde nur zwei einander entgegengesetzte Klassen gab, kennt Weber eine Vielfalt von Standesgruppen und Klassen. Zwischen den Begüterten und den Arbeitern sind verschiedene Typen von mittleren Klassen vorhanden.

Auf dem Hintergrund dieser beiden Unterschiede ist Webers Analyse der Beziehung zwischen religiösen Ideen und Standesgruppen⁶ zu sehen. Weber fragt sich, welche religiösen Ideale spezifischen Standesgruppen entsprechen. Er sucht aufzuzeigen, daß besondere Standesgruppen – beispielsweise Bauern, Krieger, Angehörige der Bourgeoisie usw. – Interessen haben, die ihrem Beschäftigungsstand innerlich entsprechen, und daß die ihren Lebensstilen innewohnenden Tendenzen in spezifischen religiösen Interessen, Haltungen und Idealen ihre Legitimation finden. Die dominierenden Werte besonderer Standesgruppen drücken sich in Neigungen und Tendenzen aus, die innerhalb der betreffenden Gruppe gegenüber religiösen Idealen und Interessen bestehen.

Webers Korrelationen sind bekannt. *Bauern*: Gegenüber der Agrarromantik des 19. Jahrhunderts behauptet Weber, daß die landwirtschaftlichen Standesgruppen zur Magie oder zu religiöser Indifferenz neigen. Ihre wirtschaftlichen Interessen bewegen sich nicht auf eine rationale Durchdringung ihrer religiösen Anschauungen zu, denn sie sind naturverbunden und von organischen Prozessen abhängig. *Krieger*: Deren Lebensstile neigen offensichtlich nicht zu Weichherzigkeit oder zu überirdischen Gedanken wie Sünde und Demut. Die kraftvolle Haltung und der Mut, die vom Krieger erwartet werden, stehen zu den Tugenden der Milde und Demut in Widerspruch.

Was die *bürgerlichen Schichten* betrifft, so betont Webers Analyse, daß der stark weltliche Charakter des bürgerlichen Lebens nicht erwarten läßt, daß eine große Neigung zu prophetischer Religion besteht. Je privilegierter die kommerzielle Klasse ist, desto weniger ist sie geneigt, eine überirdisch ausgerichtete Religiosität zu entwickeln. Die individuelle religiöse Erfahrung neigt weniger dazu, von ekstatischer, traumhafter Natur zu sein, dafür mehr zu einer rationalen Durchdringung der Frömmigkeit. Pflicht und Belohnung sind gängige Begriffe.

Bei der Beschreibung der bürgerlichen Wertwelt unterscheidet Max Weber diese klar von der des Sozialismus. Für bürgerlich hält er zwei Grundhaltungen: den für den Geist des Kapitalismus mit seiner Selbstzucht, Hingabe, unternehmerischen Risikofreudigkeit charakteristischen Arbeitseifer und den Individualismus, der die eigene Betätigungs- und Kreativitätssphäre eines jeden Individuums in der wirtschaftlichen und politischen Ordnung betont. Rationale Selbstzucht und Individualismus sind die Eigenschaften, welche die Mittelklasse und bürgerliche Standesgruppen kennzeichnen. Ihr Lebensstil und ihre Ideale stehen miteinander in Einklang.

II. Religion als kritisches Kulturerbe

Obwohl Marx und Weber sich über die Frage nach der Entstehung des Kapitalismus und der Beziehung zwischen der Substruktur und der Suprastruktur nicht einig sind, gleichen ihre Schilderungen des Mittelstandes einander auffallend. Beide bringen die Wertwelt des Mittelstandes mit dem Besitz von Eigentum in Zusammenhang. Beide erblicken eine Verwandtschaft zwischen dem Puritanismus und der Bourgeoisie in bezug auf die Verbindung von Selbstzucht und Arbeitseifer. Doch obwohl Marx von der harten Arbeit, der Anspruchslosigkeit und dem Fleiß der mittleren Klasse spricht, bewertet er ihre Werte ganz anders als Weber. Er spricht von einem «Evangelium der Entsagung» als der ideologischen Ermutigung zu einer Produktivität, welche die materiellen Interessen der Bourgeoisie fördert⁷.

Diese Analyse des Mittelstandes und der bürgerlichen Kulturtradition ist wiederholter Überprüfung unterzogen worden. Die heutige Sicht der jetzigen Gesellschaft als einer spätkapitalistischen Gesellschaft stellt die Gültigkeit der oben skizzierten Klassenanalyse in Frage⁸. Zudem fragt sich selbst der Neomarxismus, ob die Rationalisation des Lebensstils und der religiösen Werte nicht eine Rationalität darstelle, die lediglich eine Teilrationalität sei, welche die Mittel auf spezifische Ziele hinordne und ihre Begrenzungen nicht wahrzunehmen vermöge⁹. Das bedeutsamste kritische Korrektiv ist meines Erachtens in der Geschichtsphilosophie von *Ernst Bloch* enthalten. Seine Dialektik der Ungleichzeitigkeit stellt nicht nur die oben skizzierte Klassenanalyse in Frage, sondern weist die gesamthafte Abstempelung der bürgerlichen Kultur zu einer Ideologie zurück.

Die Schlüsselbegriffe dieser Geschichtsphilosophie sind «Kulturerbe», «kritische Ungleichzeitigkeit» und «kritische Totalität»¹⁰. Sie wurden von Bloch in seiner Auseinandersetzung mit dem Faschismus entwickelt,

um die Mängel in der marxistischen Theorie zu beheben. Weil der Marxismus Geschichte und Gesellschaft in erster Linie von der wirtschaftlichen Ursache und der Klassenanalyse her deutete, gelang es ihm nicht, dem Nationalsozialismus in Deutschland erfolgreich entgegenzutreten. Der Faschismus war nicht bloß ein dekadentes Phänomen des Kapitalismus und das Ergebnis wirtschaftlicher Ursachen, sondern sein Erfolg beruhte auf seiner Fähigkeit, sich der Mythen und Bilder der Vergangenheit zu bedienen und an die Gesellschaftsgruppen und -strukturen von einst zu appellieren, damit sie gegen die Gegenwart Protest erheben. Infolgedessen gewann der Faschismus bei der Mittelklasse und der Bauernschaft eine Anziehungskraft, welche der Sozialismus nicht hatte. Bloch schloß daraus, daß der marxistische Ideologiebegriff korrigiert werden müsse. Die Ideen der bürgerlichen Klasse dürften nicht bloß als irrationale, oppressive Ideen der herrschenden Klasse angesehen werden, sondern man müsse in ihnen auch ein explosives Potential zur Gesellschaftsveränderung erblicken.

In der mittleren Klasse und ihren bürgerlichen Idealen liegen ein Kulturerbe und eine kritische Ungleichzeitigkeit vor. Es besteht ein Kontrast zwischen dem Ideal der Bürger, das von der Französischen Revolution angestrebt wurde, und dem, was aus diesem Ideal in der Bourgeoisie geworden ist. Es besteht ein Gegensatz zwischen den humanistischen Idealen der Bourgeoisie und der Arbeitsteilung in der vom Mittelstand entwickelten Industriegesellschaft. Die ethischen Ideale des Liberalismus stehen in grellem Widerspruch zu ihrer Nichtverwirklichung.

Ein erstes Beispiel eines solchen Ideals, das als ein kritisches Korrektiv nicht nur für die Mittelstandsgesellschaft, sondern auch für den Sozialismus dienen kann, ist der Begriff «Naturrecht»¹¹. De facto und geschichtlich stehen das Naturgesetz und die Naturrechte mit dem Individualismus in Verbindung, mit dem Privateigentum an den Produktionsmitteln und mit der Vorherrschaft der privaten Rechte. Die Menschenrechtserklärung von 1791 kreist um das Recht auf Privateigentum, das als der wesentliche Inhalt der vier Menschenrechte bezeichnet werden könnte. Bloch trifft sich mit der sozialistischen Kritik im Gedanken, daß das Naturrecht mit gewissen Illusionen zusammenhängt, beispielsweise mit der, daß diese Rechte angeboren und nicht erworben seien, daß sie voraussetzen, das Privateigentum sei früher als das Gemeinschaftseigentum, und daß die Natur eine unveränderliche Norm sei. Nach Meinung Blochs sollte der Sozialismus zwar diese Illusionen und den Naturrechtsbegriff als abstraktes, hypostasiertes Ideal zurückweisen, Ideale jedoch nicht gänzlich verwerfen, wenigstens

nicht geschichtlich und konkret vermittelte Ideale. Deshalb sollte er Naturgesetz und Naturrechte nicht ablehnen, denn in diesem Gesetz und diesen Rechten sei eine Bekräftigung der menschlichen Würde enthalten. Diese Bekräftigung sei ein Kulturerbe, das nicht nur in der Kritik der jetzigen Verhältnisse zurückgewonnen werden sollte, sondern auch im Blick auf jede künftige Gesellschaft oder utopische Auffassung.

Neben dem Gedanken des Kulturerbes besitzt Blochs Dialektik der Ungleichzeitigkeit einen weiteren Schlüsselbegriff: die «kritische Totalität». Die geschichtliche Entwicklung darf nicht in dem Sinn verstanden werden, daß frühere Stadien in jetzigen Stadien der Geschichte einfach «aufgehoben» würden. Der Begriff «kritische Totalität» bringt einen Bezug zur Geschichte zum Ausdruck, der sich vom Historismus unterscheidet, worin die Stimme der Vergangenheit sich auf die besonderen geschichtlichen Umstände beschränkt, in denen sie gesprochen hat. Er unterscheidet sich aber auch von der soziologischen Analyse (z.V. von den Idealtypen Max Webers), die in der Vergangenheit bloß Beispiele typischer Modelle erblickt, die mit den jetzigen Modellen der Form nach identisch sind. Die kritische Totalität versucht, die Geschichte in dem Sinn zu verstehen, daß das, was in der Vergangenheit nicht erreicht worden ist, nicht auf dem Friedhof der geschichtlichen Erinnerung abgelagert wird, sondern als eine Tendenz innerhalb der Gegenwart dient, um diese Gegenwart zu kritisieren. Sie ist ein kritisches Bewußtsein, das nach echter Kontinuität mit der unvollendeten Vergangenheit sucht, um konkrete kritische Ideale ausfindig zu machen.

Diese Dialektik der Geschichte steht in krassem Widerspruch zu jeder einseitigen Sicht der Geschichte im Sinn des Fortschrittsdenkens. In der jetzigen Gesellschaft besteht ein zweifacher Protest: nicht bloß ein Protest gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse, der sich aus einer Unzufriedenheit mit der Gegenwart ergibt und ein zeitgenössischer Protest ist, sondern auch ein Protest, der sich aus der Vergangenheit erhebt und ein unzeitgenössischer Protest ist. Während der zeitgenössische Protest auf der Unzufriedenheit mit der Gegenwart im Blick auf künftige Möglichkeiten beruht und im objektiven Widerstreit zwischen der von den Produktionskräften geforderten Sozialisierung und dem vom Privateigentum an den Produktionsmitteln erzeugten Individualismus wurzelt, stammt der unzeitgenössische Protest aus dem Kulturerbe der Vergangenheit. Seine Wurzeln liegen in den Idealen der Vergangenheit, die nicht verwirklicht worden sind. Seine Basis ist in den Klassen und Gruppen vorhanden, die in die moderne Gesellschaft nicht vollständig integriert sind. Diese Dialektik unterstreicht

den Unterschied zwischen wirtschaftlicher Befreiung und persönlicher Befreiung sowie den Unterschied zwischen den künftigen Möglichkeiten und den kulturellen Erbschaften aus der Vergangenheit mit ihren transzendenten Potentialitäten.

Die Bedeutung dieser Sicht der Dialektik der Geschichte kann klarer werden, wenn wir sie mit den neueren Theorien von *Jürgen Habermas*¹² vergleichen. Auch dieser revidiert die marxistischen Begriffe «Klasse» und «Ideologie». Regierungseingriffe in die Wirtschaft haben die Machtstrukturen dermaßen verändert, daß die Klassengegensätze abgestumpft wurden. Technologie als Fortschritt ist zur Ideologie geworden. Dennoch sucht Habermas den Historischen Materialismus zu rekonstruieren, indem er Kategorien wie «gesellschaftliche Arbeit» und «die Geschichte der Species Mensch» auf eine abstraktere Ebene stellt und sie einer Theorie der Gesellschaftsentwicklung gemäß interpretiert.

Gemäß dieser Theorie unterliegt die Species Mensch einem Lernprozeß nicht nur im technischen Wissen, sondern auch in der Entfaltung des moralischen und praktischen Bewußtseins. Während frühe Hochkulturen ein konventionell strukturiertes System des Handelns und ein mythisches Weltbild haben, das die Herrschaft legitimiert, erfahren die fortgeschrittenen, entwickelten Hochkulturen einen Bruch mit dem mythischen Denken und setzen an die Stelle mythischer Weltbilder rational durchgedachte Weltanschauungen. In der heutigen Situation, die über die Periode der Moderne hinausreicht, sucht Habermas eine Theorie kommunikativer Ethik zu entwickeln, die über die herkömmliche Phase der mythischen Weltbilder und selbst über die bürgerliche Phase einer rationalen Weltanschauung mit ihrem rationalen Naturrecht hinausgeht. An dessen Stelle wird die Möglichkeit zu normativen Entscheiden, welche die menschliche und gesellschaftliche Befreiung betreffen, auf die Möglichkeit eines herrschaftsfreien Diskurses und auf formal adäquate Argumentationsstrukturen gegründet.

In dieser Auffassung werden religiöse Mythen sowie rational durchgedachte Naturrechtsauffassungen in der Rationalität einer kommunikativen Ethik aufgehoben und überschritten. Die Rolle der Religion wird in erster Linie im Sinn einer Legitimation oder Rationalisation gesehen, selbst da, wo ein Überblick über die Evolution und Entwicklung von Weltanschauungen und Weltbildern gegeben wird. Doch diese Rolle wird auf ein früheres Geschichtsstadium beschränkt. In dem, was man oft die moderne bürgerliche Gesellschaft nennt, wird die Religion in erster Linie der Privatsphäre zugewiesen¹³. Im Verein mit der metaphysischen Vernunft und Tradition ist sie privatisiert wor-

den. In der heutigen Gesellschaft wird selbst diese Privatisierung in Frage gestellt, indem man (wie z.B. Habermas) auf den «Atheismus der Massen» hinweist¹⁴.

Doch gemäß der oben skizzierten Dialektik der Geschichte fragt es sich, ob formale Rationalität oder formal adäquate Diskursstrukturen normative Fragen zu lösen vermögen, ohne daß man auf inhaltliche Kulturwerte Bezug nimmt, wie sie in religiösen Traditionen zum Ausdruck gebracht werden. Sicherlich weist eine Konsens Theorie über die Wahrheit auf die öffentliche, intersubjektive Natur der Wahrheit hin, doch ein solcher Konsens ist bloß formal und kann trotz seiner anscheinenden Universalität nur eine begrenzte Rationalität darstellen. Wahrheitsfragen sind nicht bloße Formfragen, sondern Inhaltsfragen. Und gerade im religiösen und kulturellen Erbe von einst sind gehaltvolle Bilder, Werte und Sichten vorhanden. In dieser Hinsicht lassen sich die religiösen Anschauungen und das religiöse Erbe der Vergangenheit in der Gegenwart nicht einfach privatisieren, aufheben oder rationalisieren. Die Transzendenz des religiösen Kulturerbes ist eine Transzendenz der Substanz und des Gehaltes, die zu jeder Nichtverwirklichung ihres Inhaltes in Widerspruch steht. Liberale Gesellschaftsauffassungen, die diesen Gehalt in den privaten Bereich verweisen sowie sozialistische Anschauungen, die diesen Gehalt zu bloßen Legitimationen der Klassenherrschaft verkürzen, können deswegen die Vitalität und Notwendigkeit des religiösen Kulturerbes nicht wahrnehmen.

Ernst Bloch gelangte zur Einsicht, daß der Sozialismus der Herausforderung durch den Nationalsozialismus nicht gewachsen sei, weil er die Rolle des Kulturerbes der Vergangenheit nicht ernst nehme. Diese Einsicht behält ihre Gültigkeit. Das religiöse Kulturerbe mit seinen Sichten der Menschheit und Gesellschaft kann gegenüber dem Utilitarismus und Individualismus der liberalen bürgerlichen Gesellschaft zum Tragen gebracht werden, so wie es einen Sozialismus kritisieren kann, der dieses Erbe übersieht und leugnet, sei dies nun der Sozialismus des orthodoxen Marxismus oder der mehr abstrakte und formale Sozialismus der neuen Frankfurter Schule. Dieses Erbe darf jedoch nicht einfach rekapituliert, sondern es muß analysiert werden, um wirklich eine «kritische Totalität» zu sein.

¹ Zu einer Erörterung des Klassenbegriffs von Marx vgl. S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge 1968); A. Giddens, *The Class Structure of the Advanced Societies* (New York 1975); D. McLellan, *The Thought of Karl Marx* (New York 1971); M. Mauke, *Die Klassentheorie von Marx und Engels* (Frankfurt a.M. 1970). Zu kritischen Abänderungen vgl. R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford 1959); S. Ossowski, *Class Structure in the Social Consciousness* (London 1963).

² Vgl. z.B. «Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte» und «Die Klassenkämpfe in Frankreich».

³ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (Wien/Berlin 1932) 35.

⁴ R. Aschraft, Marx and Weber on Liberalism as Bourgeois Ideology; Comparative Studies in Society and History 14 (1972) 130–168.

⁵ Vgl. W.J. Mommsen, Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte (Frankfurt 1974); The Age of Bureaucracy (London 1971); C. Seyfarth und W. Spondel, Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung (Frankfurt a.M. 1973), insbesondere die Aufsätze von Birnbaum, Löwith und Giddens.

⁶ Vgl. Wirtschaft und Gesellschaft, Bd. II.

⁷ Das Kapital, Bd. I.

⁸ Vgl. K. Eder, Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften (Frankfurt a.M. 1973) und in bezug auf die heutige Gesellschaft für eine Nichtklassen-Analyse D. Bell, The Coming of Post-Industrial Society (New York 1973).

⁹ Vgl. die verschiedenen Veröffentlichungen im Spätkapitalismus (Frankfurt a.M. 1973); Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Frankfurt a.M. 1976).

¹⁰ Erbschaft dieser Zeit (Frankfurt a.M. 1962; erstmals veröffentlicht 1935). Dieses Buch enthält frühe Aufsätze, die in den zwanziger Jahren in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus geschrieben wurden. Die in diesem Buch entwickelte geschichtliche Dialektik liegt in vielem seiner späteren, ausführlicheren Religionsanalyse in «Das Prinzip Hoffnung» und «Atheismus im Christentum» zugrunde.

¹¹ E. Bloch, Naturrecht und menschliche Würde (Frankfurt a.M. 1961), zumal Kap. 20 über die «Marxistische Distanz zum Recht und auch zum Naturrecht».

¹² Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Frankfurt a.M. 1976).

¹³ J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977), vor allem Kap. 3 mit seiner theologischen Kritik der Mittelstandsreligiosität.

¹⁴ Vgl. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, aaO. (Anm. 9) 113: «Die Religion ist heute nicht einmal mehr Privatsache; aber im Atheismus der Massen drohen auch die utopischen Gehalte der Überlieferung unterzugehen».

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

FRANCIS SCHÜSSLER FIORENZA

Promovierte 1972 an der Universität Münster (Westf.) zum Dr.theol. mit der Dissertation «Eschatology and Progress», einer Untersuchung der Philosophie der Geschichte von Ernst Bloch. Ist Associate Professor an der Villanova University. Veröffentlichte Aufsätze in: Mysterium Salutis; Horizons; Heythrop Journal; Theology Digest; Interpretation; Philosophy Today; Review of Religious Studies. Eine kritische Ausgabe und englische Übersetzung von Schleiermachers Sendschreiben an Dr. Lücke wird 1979 erscheinen. Anschrift: 1223 North Lawrence, South Bend, Ind. 46617, USA.

Wolfgang Stegemann

Von Palästina nach Rom

Beobachtungen zu einem sozialen
Prozeß in der frühen Christenheit

I.

Das Christentum begann als eine innerjüdische Bewegung. Und wir lernen erst in letzter Zeit wieder zu begreifen, daß damit nicht nur eine Aussage über den religiösen Ursprung unseres Glaubens gemacht ist, den wir so merkwürdig selbstverständlich vom jüdischen distanzieren. Mindestens ebenso fremd wie diese religiösen Wurzeln des Christentums sind uns die Lebensverhältnisse derer, die als erste mit Jesus durch Palästina gewandert sind. Zur Jesusbewegung gehörten charismatische Prediger und Therapeuten, die in Palästina von Ort zu Ort zogen. Ihre Predigt und ihre heilsamen Handlungen und wohl auch die Jesu kann man nicht angemessen verstehen, sofern man sie nicht auf den besonderen Lebensstil dieser Menschen und diesen selbst auf den Zustand der jüdischen Gesellschaft dieser Zeit bezieht.

Jesus und seine Anhänger lebten in einem extrem rückständigen und von politischen und ökonomischen Krisen gezeichneten Land. Armut und Hunger, Unterdrückung und Gewalt bestimmten das Leben der kleinen Leute. Der Hunger bzw. die Sorge um das Existenzminimum waren die entscheidenden Probleme der Mehrheit des jüdischen Volkes in dieser Zeit. Und auch Jesus und seine Anhänger waren davon betroffen. Die ältesten Traditionen über Jesus von Nazaret, die uns in den synoptischen Evangelien erhalten sind, zeigen diese Misere deutlich auf. D.h. die gesellschaftliche Krise Palästinas bestimmte auch die Botschaft Jesu. Dies zeigt sich z.B. in der religiös-apokalyptischen Hoffnung der Jesusbewegung auf eine baldige Umkehrung der bestehenden sozialen Verhältnisse. Diese werden subjektiv erfahren als Hunger der Armen und ein sattes Leben der Reichen.

Jesus und seine Anhänger hofften darauf, daß Gott in Kürze die sozialen Gesetze umkehren wird, den Armen Ausgleich für ihre Leiden schafft, die Reichen leer ausgehen läßt. Jesus preist jetzt schon die Armen glücklich, denn ihnen wird die Königsherrschaft Gottes zugute kommen. Doch bevor ein Reicher in das Reich Gottes eingehen wird, geht eher noch ein Kamel durchs Nadelöhr. Die armen Jesusleute haben keine Rachgefühle gegen die Reichen, sie glauben nur an Gottes ausgleichende Gerechtigkeit: Jetzt sind sie an der Reihe, die Reichen haben ihren Anteil an Lebensqualität gehabt. Ihnen ist auch nicht in den Sinn gekommen, den Reichen die «Umkehr» (*metanoia*) zu