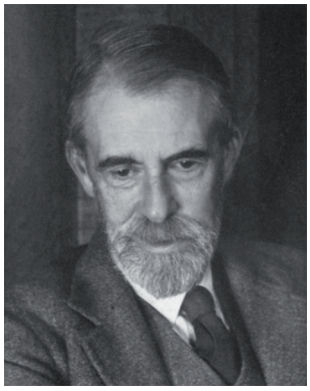

CHRISTOPHER DAWSON 1889 – 1970

KARL MARX UND DIE DIALEKTIK DER GESCHICHTE (1936)

Zwischen dem Geist des Katholizismus und dem Geist der Geschichte besteht eine natürliche Affinität und Übereinstimmung, und nicht durch Zufall ist die moderne Geschichtstradition in der katholischen Kirche entstanden und entwickelt worden. Die Begründer der modernen Geschichtswissenschaft waren nicht die geistvollen Historiker der Renaissance, sondern Priester oder Mönche wie Tillemont, Muratori und Mabillon, deren Geschichtsstudium von der gleichen gewissenhaften und selbstlosen Frömmigkeit beseelt war wie ihre Religion. 1

Die neue rationalistische und liberale Schule der Geschichte, die im 18. Jahrhundert entstand, hat eine große und nicht anerkannte Dankesschuld gegenüber dieser Tradition. Diese Schuld beschränkt sich nicht darauf, daß Gibbon der Schüler Tillemonts ist und daß Voltaire seine Abhandlung über die Universalgeschichte als Fortsetzung von Bossuets «Discours sur l'histoire générale» schrieb. Der Einfluß geht viel tiefer. Er äußert sich in den neuen Lehren vom sozialen Fortschritt und der Erziehung der Menschlichkeit, die nichts anderes sind als eine Säkularisierung der katholischen Geschichtsdeutung und eine Verlagerung ihrer wesentlichen Motive in einen anderen Rahmen. «Was sind unsere Historien der Kultur, der Zivilisation, des Fortschrittes, der Menschheit, der Wahrheit anderes als die mit unserer Zeit in Einklang stehende Form der Kirchengeschichte, nämlich des Sieges und der Verbreitung des Glaubens, des Kampfes gegen die Mächte der Finsternis, der aufeinanderfolgenden Auffassungen des neuen Evangeliums, die in jeder Epoche andere sind», schreibt Croce, der selbst der letzte liberale Geschichtsphilosoph ist[1]).

In Wirklichkeit hat die liberale Geschichtsdeutung nicht nur den Universalismus und den Glauben an einen geistigen Zweck, der überall im Leben der Menschheit vorhanden ist, von der katholischen Tradition übernommen, sondern auch ihren Dualismus. Auch die liberale Geschichtsdeutung wird von dem Bild der zwei Städte beherrscht. Aber jetzt ist die Kirche die Verkörperung jener «reaktionären Kräfte», die das liberale Gegenstück zu den Mächten der Finsternis sind, und die Kinder der Welt sind die Kinder des Lichtes geworden.

Diese Umdeutung war jedoch nichts ganz Neues. Hinter ihr steht eine ähnliche gefühlsmäßige Haltung wie jene, die schon in der protestantischen Tradition zutage getreten war. Diese Tradition hatte in geschichtlicher Hinsicht nicht viel geleistet. Sie hatte keine Historiker hervorgebracht, die sich mit den großen Gelehrten der Gegenreformation und des Zeitalters Ludwigs XIV. vergleichen lassen. Aber sie führte etwas Neues in die christliche Geschichtsdeutung ein, das sofortige Folgen hatte. Das war ihre Identifizierung des päpstlichen Rom mit dem Babylon der Apokalypse, die praktisch ein Glaubensartikel noch dazu ein sehr zentraler aller reformierten Kirchen wurde. Es ist für uns heute schwer, uns das Bestehen dieser Überzeugung vorzustellen, die das protestantische Europa dreihundert Jahre lang beherrschte und die noch heute als unbewußte Strömung im protestantischen Denken fortlebt. Aber es ist leicht zu erkennen, daß sie das Wesen des christlichen Dualismus völlig veränderte, indem sie ihn aus dem Gegensatz zwischen Kirche und Welt in einen Konflikt zwischen den beiden Formen des Christentums verwandelte. Als die-

ser Schritt einmal getan war, als man die tausend Jahre lang rechtmäßig gewesene Kirche in das Reich des Antichrist verwiesen und die Albigenser und Waldenser mit den verfolgten Heiligen der Schrift identifiziert hatte, war es ein leichtes für die Aufklärung, einen Schritt weiterzugehen, die protestantischen Kirchen aus den Mauern zu vertreiben, was mit der katholischen Kirche schon geschehen war, und die Apostel des Freidenkertums zu Heiligen des Rationalismus zu machen.

Dieses Vorgehen war zumindest logischer als die protestantische Synthese von Apokalyptik und persönlichem Gericht. Aber es enthielt noch einen großen Überrest von Mystizismus, der zu dem herrschenden rationalistischen Element der liberalen Tradition nicht paßte. Die Religion des Fortschritts braucht eine theologische Basis, auch wenn es nur die farblose natürliche Theologie des Deisten und Freimaurers ist. Zunächst gewinnt das eine Element der Synthese die Oberhand und die idealistische Geschichtsphilosophie entsteht, die bei Schelling und Krause dazu neigt, echte religiöse Mystik zu werden. Dann tritt die rationalistische Grundlage wieder hervor und es kommt zu einer Reaktion gegen den Idealismus und einem Versuch, die Fortschrittslehre mit einem durchgreifenden Materialismus zu verbinden. Aber selbst in dieser materialistischen Form ist das apokalyptische Element noch deutlich spürbar, ja es ist oft dort am stärksten, wo die materialistische Basis am schärfsten hervortritt.

Das klassische Beispiel dafür sind der marxistische Sozialismus und die materialistische Geschichtsdeutung, die dessen grundlegende Lehre bildet. Der Stammbaum dieser Lehre steht eindeutig fest. Sie ist einerseits ein Kind der Revolution, andererseits ein Kind des deutschen Idealismus, der selbst wieder der Sproß einer unerlaubten Verbindung zwischen der Philosophie der Aufklärung und dem protestantischen Pietismus war[2]). So hat sie beiderseits katholische Vorfahren, denn die Philosophie der Aufklärung leitet ihren Universalismus der Geschichte von der katholischen Tradition her, während die Tradition des Pietismus über die geistlichen Reformatoren und die Franziskanerspiritualen zu den Grundformen des christlichen Chiliasmus und der Apokalyptik zurückführt. Überdies bestehen offenkundige Verbindungen zwischen dem anderen Elternteil des Marxismus, der revolutionären Tradition und den sektenmäßigen und antikatholischen Formen der apokalyptischen Tradition. Alle diese Elemente sind in der marxistischen Philosophie enthalten und die eigentliche Kraft, die sie verbindet, ist weniger die innere Logik ihres Denkens als die prophetische Inbrunst und die flammende Überzeugung. Denn Karl Marx stammte aus dem Geschlechte der Propheten, trotz seiner Verachtung für alles, was nach Mystik oder religiösem Idealismus aussah. Er war einer jener aus Israel Verbannten wie Spinoza, deren Isolierung von der religiösen Gemeinschaft ihrer Väter ihr stolzes Bewußtsein einer prophetischen Mission noch steigerte.

So erhielt die apokalyptische Tradition, die in ihrer säkularisierten Form dazu neigte, in einen vagen Idealismus auszuarten, aus diesem erneuten Kontakt mit dem jüdischen Geist ihre Kraft und konkrete Wirklichkeit zurück. Die messianische Hoffnung, der Glaube an die bevorstehende Vernichtung der Macht der Ungläubigen und an die Befreiung Israels waren für die Juden nicht nur ein Widerhall der biblischen Tradition; sie waren ihnen durch die jahrhundertelange Unterdrückung eines sozialen Impulses in den schmutzigen Ghettos Deutschlands und Polens in Fleisch und Blut übergegangen. Ebenso war der soziale Dualismus zwischen den Auserwählten und den Verdammten, zwischen dem Volk Jahwes und der universalen Macht der Ungläubigen, Gegenstand der eigenen, bitteren Erfahrung geworden, den die hundert kleinen Schikanen des Ghettolebens selbst den Unempfindlichsten zum Bewußtseingebracht hatten.

Jetzt hatten die Revolution und der Aufstieg des Liberalismus diesen Zustand beendet. Die Juden waren aus dem Ghetto in die Welt hinausgetreten und hatten in der neuen bürgerlichen Zivilisation das Bürgerrecht erhalten. In diesem Augenblick der jüdischen Geschichte tritt Karl Marx auf den Plan. Er hatte seine Zugehörigkeit zu der jüdischen Gemeinschaft verloren, denn er war der Sohn einer christlichen Konvertitin, aber er konnte sein jüdisches Erbe und seinen jüdischen Geist nicht verleugnen und der gehorsame Diener der Zivilisation der Ungläubigen werden, der sein Vater gewesen war. Sein ganzer Geist empörte sich gegen die Normen und Ideale der kleinlichen bürgerlichen Gesellschaft, in der er aufgewachsen war; aber dabei hatte er von der verbote-

nen Frucht des neuen Wissens gekostet und konnte ebensowenig zum Talmud wie in das Ghetto zurückkehren. Der einzige Weg der Flucht, der ihm offen blieb, war die revolutionäre Tradition, die damals auf der Höhe ihres Ansehens und ihrer Verbreitung stand. In ihr fanden seine bewußte Ablehnung der bürgerlichen Zivilisation und die tiefe Empörung seiner verdrängten religiösen Instinkte unmittelbare Befriedigung.

Die drei grundlegenden Elemente des jüdischen Verhaltens in der Geschichte: der Gegensatz zwischen dem auserwählten Volk und der Welt der Ungläubigen, das unerbittliche göttliche Gericht über diese und die Wiedereinsetzug des ersteren im messianischen Reich fanden sämtlich ihre entsprechenden Gegenstücke in dem revolutionären Glauben von Karl Marx. Der Bürger nahm die Stelle des Ungläubigen ein und die wirtschaftlich Armen das Proletariat traten an die Stelle der Armen im Geist des Neuen Testamentes.

Ebenso entspricht die bevorstehende Umwälzung durch die soziale Revolution, die nicht durch menschliche Kraft und menschlichen Willen zustande kommt, sondern durch die immanente Dialektik der Geschichte, dem Tag von Jahwes Gericht und dem Urteil über die Ungläubigen, während das messianische Reich eine offensichtliche Parallele in der Diktatur des Proletariates findet, die dauern wird, bis sie jede Herrschaft, Autorität und Macht vernichtet hat, und die schließlich ihr Reich der klassen- und staatenlosen Gesellschaft der Zukunft übergeben wird, die alles in allem sein wird.

Diese soziale Apokalypse ist der eine Teil der marxistischen Gedankenwelt und, wie ich glaube, bei weitem der wichtigste. Der andere besteht aus den historischen und philosophischen Thesen, die sie verstandesmäßig rechtfertigen und die, ob sie nun in dem Gesamtsystem primärer oder sekundärer Natur sind, nach ihrem eigenen Wert beurteilt werden müssen.

Nun ist die marxistische Geschichtsdeutung das durchgreifendste System eines geschichtlichen Materialismus, das es je gegeben hat. Das nahm auch Marx für sie in Anspruch, und trotz der Einwände der Neo-Marxisten glaube ich, daß seine Forderung berechtigt ist.

Als Marx zu schreiben begann, war der metaphysische Idealismus der großen romantischen Aera bereits aus der Mode gekommen und die Wissenschaft und der Positivismus standen auf der Tagesordnung. Es war nicht nur die Zeit Comtes und Feuerbachs, sondern auch die der völligen Materialisten wie Büchner und Moleschott. Trotzdem war es aber auch eine große Zeit für den ethischen und sozialen Idealismus. Die Menschen konnten ihren Gott leugnen und jede religiöse Überzeugung verspotten, sie konnten vielleicht sogar in der idealistischen Metaphysik nichts weiter sehen als eine raffinierte Theologie, aber sie glaubten trotzdem weiter an die Suprematie der geistigen Werte und an die Macht der sittlichen Ideale. Feuerbach, der einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung von Marx‘ Denkweise ausübte, war in dieser Hinsicht typisch. Er glaubte an die Allmacht des Gefühles und an die Unbegrenztheit des menschlichen Herzens und lehrte, selbst wenn der Glaube an Christus verschwunden sei, bleibe Christi wahres Wesen bestehen, wo immer die Liebe herrsche. Das alles war Marx höchst widerlich. Seine Abneigung entstand nicht nur aus der natürlichen Verachtung eines starken Geistes für weiche Gemüter, sondern aus der Erkenntnis, daß dieses Gefasel über sittliche Ideale, diese rührselige Begeisterung für ein Reich universaler Liebe sich der Entstehung einer echten Revolution widersetzten, die Haß und nicht Liebe, harte Schläge und nicht erhabene Gefühle braucht. Infolgedessen ist Marx‘ Einwand gegen die damaligen Materialisten sehr verschieden von dem vieler seiner heutigen Anhänger. Diese finden den alten Materialismus zu mechanistisch in seinen Begriffen und in gewissem Sinn zu materialistisch. Marx hingegen kritisierte ihn wegen seines Überrestes an Idealismus, das heißt, weil er nicht materialistisch genug war. Es nützte nichts, die metaphysische Wahrheit des Christentums zu widerlegen, wenn man seinen sittlichen Idealen weiterhin verfallen blieb.

«Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus» – schreibt er – «(den Feuerbachs mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objektes oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis;

nicht subjektiv. Daher die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt. Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte; aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit. Er betrachtet daher im Wesen des Christentums nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der revolutionären, der praktisch kritischen Tätigkeit[3]).»

Für Marx gab es so etwas wie einen Inbegriff des Christentums, der in seinen äußeren Formen weiterleben konnte, nicht; ja, genau genommen gab es so etwas wie ein Christentum überhaupt nicht. Alle solchen Erscheinungen waren nur die ideologischen Spiegelbilder tatsächlicher sozialer Beziehungen; sie konnten das Ende ihrer soziologischen Grundlage ebenso wenig überleben wie der Schatten auf einem Hügel weiterbestehenkann, wenn die Wolke vorübergezogen ist. Ebensowenig gibt es so etwas wie die menschliche Natur an sich oder ein geistiges Bewußtsein; es gibt nur die Summe der wirtschaftlichen Beziehungen, die nicht bloß die Basis der sozialen Tätigkeit, sondern auch des sozialen Seins und des sozialen Bewußtseins sind. «Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebens vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ‹Substanz› und ‹Wesen des Menschen› vorgestellt, was sie apotheosiert und bekämpft haben, ein realer Grund, der dadurch nicht im mindesten in seinen Wirkungen, Einflüssen auf die Entwicklung der Menschen gestört wird, daß diese Philosophen als ‹Selbstbewußtsein› und ‹einzige› dagegen rebellieren[4]).»

Es gibt daher nichts Absolutes oder Transzendentes im Leben, Denken und in der Religion des Menschen. Alles ist das Ergebnis der Geschichte und jede Geschichte ist das Ergebnis des Wirtschaftsprozesses. Überdies ist der Wirtschaftsprozeß selbst nichts Stationäres. Er besteht aus einer Reihe revolutionärer Zyklen, die entsprechende Veränderungen der sozialen und politischen Einrichtungen und der Ideen mit sich bringen. Der große Irrtum des Liberalismus, der sich in der bürgerlichen Volkswirtschaft ausdrückt, besteht darin, daß er es für möglich hält, das Wirtschaftsleben auf ewigen und notwendigen Gesetzen aufzubauen und auf diese Weise über die Kategorie der Geschichte hinauszugehen.

Wie Marx in seinem «Elend der Philosophie» schreibt: «Die Ökonomen verfahren auf eine sonderbare Art. Es gibt für sie nur zwei Arten von Institutionen, künstliche und natürliche. Die Institutionen des Feudalismus sind künstliche Institutionen, die der Bourgeoisie natürliche. Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr.» Dieser statischen Auffassung stellt Marx seine revolutionäre Lehre der sozialen Dialektik entgegen, in der das Element des Kampfes und des sozialen Antagonismus den eigentlichen Kern des sozialen Prozesses bildet. «Die feudalen Institutionen», schreibt er, «haben eine gute und eine schlechte Seite. Aber die schlechte Seite ist es, welche die Geschichte macht, dadurch, daß sie den Kampf zeitigt. Wäre es möglich gewesen, die schlechten Elemente – Leibeigenschaft, Privilegien, Anarchie – auszumerzen und die guten – das patriarchalische Leben, das Rittertum, die Organisation in Zünften und Innungen – zu erhalten – wohin wäre es dann gekommen? Man hätte alle Elemente vernichtet, welche den Kampf hervorriefen, man hätte die Entwicklung der Bourgeoisie im Keim erstickt. Man hätte sich das absurde Problem gestellt, die Geschichte auszustreichen[5]).» «Will man somit die feudale Produktion richtig beurteilen, so muß man sie als eine auf den Gegensatz basierte Produktionsweise betrachten. Man muß zeigen, wie der Reichtum innerhalb dieses Gegensatzes produziert wurde, wie die Produktivkräfte sich gleichzeitig mit dem Widerstreit der Klassen entwickelten, wie die eine dieser Klassen, die schlechte Seite, das gesellschaftliche Übel, stets anwuchs, bis die materiellen Bedingungen ihrer Emanzipation zur Reife gediehen waren[6]).»

Hier sehen wir die marxistische Geschichtsdeutung in ihrer schärfsten und einschneidendsten Form. Sie erinnert, wie Marx selbst es als erster betonte, an die Darwinsche Theorie von der Evolution durch den Kampf und das Überleben der Tüchtigsten. «Aus dem Kampf der Natur, dem Hunger und dem Tod entsteht unmittelbar das Erhabenste, das wir uns vorstellen können – die

Entwicklung der höheren Tierarten.»

Aber leider wird diese überzeugende und logische Theorie nie mit voller Konsequenz durchgeführt. Wenn wir zu dem nächsten Zyklus kommen – der Revolution des Proletariates – läßt Marx' Geschichtssinn ihn im Stich, und er macht genau das, was er den Liberalen vorwirft: er scheidet die Geschichte aus. Die Diktatur des Proletariates oder vielmehr das auf sie folgende Absterben des Staates bedeutet buchstäblich das Ende der Geschichte. Der Klassenkampf hört auf, der soziale Gegensatz verschwindet und damit verschwindet auch das dynamische Element aus der Geschichte. Es gibt keine verändernde Kraft mehr, die soziale Dialektik hat sich bis zu ihrem letzten Ende ausgewirkt.

Wie ist diese scheinbare Inkonsequenz zu erklären? Offensichtlich entsteht sie durch den Sieg der marxistischen Apokalyptik über die marxistische Philosophie. Es gehört zum Wesen der Apokalyptik, daß sie den Blick auf das Ende der Geschichte richtet; sie kann sich niemals mit der endlosen Bewegung einer zyklischen Veränderung zufriedengeben. Die apokalyptische Hoffnung bedeutete für Marx mehr als seine sämtlichen rationalistischen Theorien. Sie war das Absolute in seinem Denken und der Abschluß seines Handelns.

Hätte er seine Theorie leidenschaftslos bis zu ihrem natürlichen Ende durchdacht, so wäre er offensichtlich zu einem völlig anderen Schluß gekommen. Der höchste Sinn wäre nicht in irgendeiner Klasse, sondern im Klassenkampf selbst gelegen. Keine Klasse hätte die Trägerin absoluter Werte sein können, denn abgesehen davon, daß es solche Werte in der marxistischen Philosophie nicht gibt, wäre das Eindringen absoluter Werte für das Fortschrittsprinzip verhängnisvoll gewesen. Wie Marx in der eben zitierten Stelle zeigt, ist das «schlechte» Element in der Gesellschaft ebenso lebensnotwendig wie das gute. Infolgedessen ist es nicht in irgendeinem absoluten Sinne schlecht; es ist nur der negative Pol in dem geschichtlichen Prozeß. Marx selbst gab diese völlige sittliche Relativität theoretisch vollständig zu. Er verurteilte die absoluten ethischen Kategorien des Idealisten als kapitalistischen Fetischismus. In dieser Hinsicht ist Bucharin ein guter Marxist, wenn er schreibt:

«Die Ethik wird sich bei dem Proletariat nach und nach in einfache und verständliche technische Verhaltungsmaßregeln verwandeln, die für den Kommunismus erforderlich sind. Denn das eigentliche Wesen der Ethik besteht ja darin, daß sie Normen bedeutet, die von einer fetischistischen Hülle umgeben sind. Der Fetischismus ist das Wesen der Ethik. Wo dieser Fetischismus verschwindet, dort verschwindet auch die Ethik. Niemandem wird es zum Beispiel in den Sinn kommen, das Statut eines Konsumladens oder einer Partei als ‹ethisch› oder moralisch zu bezeichnen. Denn da sieht jedermann den menschlichen Sinn[7]).»

Wenn das aber der Fall ist, so ist es klar, daß jede Klasse und jede Wirtschaftsordnung ihre eigene Moral hat und daß das wesentliche Prinzip der Moral nicht in irgendeiner Gruppen- oder Klassenethik liegt, sondern in der Anpassung des einzelnen an den Geist seiner Klasse oder Ordnung. Es gibt keinen guten Menschen, es gibt nur einen guten Bürger oder einen guten Proletarier. Der eine ist ebenso gut wie der andere, da jeder ein notwendiger Bestandteil des sozialen Fortschrittes ist. Es gibt auch keine absolute Gerechtigkeit, weil das Klasseninteresse das letzte Kriterium ist; infolgedessen wäre es ebenso gerecht, wenn in einer kapitalistischen Gesellschaft der Arbeitgeber den Arbeiter ausbeuten würde, wie wenn in einem kommunistischen Staat das Proletariat den Bürger liquidieren würde. Daraus ginge hervor, daß die einzige wirkliche Unmoral darin liegt, die Interessen der eigenen Klasse zu verraten, und daß ein Mann wie Karl Marx oder wie Friedrich Engels, der den Interessen einer anderen Klasse dient – auch wenn es die Klasse der Zukunft ist – kein sozialer Held, sondern ein Apostat und Verräter ist. Er ist ein schlechter Bürger geworden, aber er kann niemals ein guter Proletarier werden, außer, wenn er wirtschaftlich und soziologisch vom Proletariat aufgesogen wird.

Nun kann man sich ohne weiteres ein sittliches und politisches System vorstellen, das auf diesem Relativismus und geschichtlichen Materialismus aufgebaut ist; aber es wäre etwas von

jeder bestehenden Form des Sozialismus völlig Verschiedenes. Es würde dem bösen Geist des Absolutismus vollständig abschwören und sich in eine philosophische Unbeteiligtheit flüchten. Es würde erkennen, daß die Revolution nicht, wie die Liberalen glaubten, die Verteidigung absoluter Rechte und die Befreiung des Menschen von der Knechtschaft des Aberglaubens und der Ungerechtigkeit war, sondern ein Teil des notwendigen Zyklus der Veränderung, die das Leben der Gesellschaft regiert und in der die Zerstörung der alten Ordnung zur Entstehung einer neuen führt, die ihrerseits vergehen wird, wenn die Zeit dafür reif ist. Diese Erkenntnis von der Natürlichkeit und Unvermeidlichkeit des sozialen Kampfes und der Veränderung würde, je mehr sie erkannt wird, dem Kampf etwas von seiner Schärfe nehmen. Die Menschen würden erkennen, daß ihre Gegner keine gefühllosen Ungeheuer sind, sondern Menschen wie sie, die durch die Umstände zu ihrer Handlungsweise gezwungen wurden und umso mehr Achtung verdienen, weil sie ihrer Klasse und Gesellschaftsordnung treu waren. Selbst der Philosoph würde nicht mehr an den naiven Leidenschaften der Massen teilhaben, sondern sich, wie Heraklit, der Betrachtung der unsichtbaren Harmonie zuwenden, die dem scheinbaren Kampf und der Verwirrung des Lebens zugrunde liegt, denn der harmonische Bau der Welt hängt von der ihm entgegenwirkenden Spannung ab, wie dies beim Bogen und der Leier der Fall ist, und wenn wir den Kampf abschaffen könnten, würden wir damit ihr Ende herbeiführen, denn «der Kampf bedeutet die Gerechtigkeit» und «der Krieg ist der Vater und König der Götter und Menschen».

Das ist keine unberechtigte Folgerung, aber es ist nicht die, welche Marx oder irgendeiner seiner Jünger mit Ausnahme Georges Sorels aus seiner Lehre gezogen haben. Sowie Marx sich mit dem Handeln befaßt, fliegt seine Philosophie über Bord und er verfällt in den naiven Absolutismus des Fanatikers. Die Ausbeutung des Proletariates erweckt echte sittliche Entrüstung in ihm; er betrachtet sie nicht als eine notwendige Phase der Wirtschaftsrevolution, sondern als eine Sünde, die nach Rache schreit. Die Sache des Proletariates ist die Sache der sozialen Gerechtigkeit im allerabsolutesten Sinn. Sie ist eine Sache, für die der Kommunismus bereit ist zu leiden und zu sterben und das Leiden und Sterben anderer herbeizuführen. Das alles ist bei Marx nicht die Folge seiner Philosophie oder seines Materialismus, sondern des darunterliegenden religiösen Impulses, der sich in der revolutionären Apokalyptik äußert. Es ist eine geistige Leidenschaft, die ihr theologisches Ziel verloren und versucht hat, in einer rein vernunftmäßigen Lehre eine unabhängige Rechtfertigung zu finden. Das Eindringen dieser geistigen Potenz verfälscht Marx‵ gesamte Lehre, denn sie verleiht ihr einen Absolutismus, der ihrem eigentlichen Wesen fremd ist.

So wird sein historischer Relativismus durch einen apokalyptischen Determinismus – eine Theorie vom Ende der Geschichte – verfälscht und sein ethischer Relativismus verschwindet hinter einem puritanischen Rigorismus streng dualistischer Art. Das ist der Grund, warum der Marxismus eine gewisse Gefühllosigkeit besitzt, die weder der religiös apokalyptischen Tradition noch dem Rationalismus anhaftet, sondern die aus der Verbindung starker apokalyptischer Überzeugungen mit einer materialistischen Philosophie entsteht.

Die christliche Geschichtsphilosophie ähnelt dem Marxismus insoferne, als auch sie eine revolutionäre Auffassung von dem Ende des Geschichtsprozesses und eine apokalyptische Auffassung von dem Ende der Geschichte hat. Wie der Marxismus lehnt auch sie den statischen Idealismus der liberalen Tradition und den naiven Optimismus des humanistischen Ethos ab. Aber während die geschichtliche Dialektik des Marxismus vorwiegend materialistisch ist, ist die des Christentums vorwiegend spirituell – ein Dialog zwischen Gott und dem Menschen – und das Ende der Geschichte liegt nicht in der Geschichte selbst, sondern es entsteht durch das Hinausheben der Geschichte auf eine Ebene jenseits der Zeit.

Überdies findet der christliche Dualismus, da er ein spiritueller ist, seine Lösung nicht im Klassenkampf oder in einem der weltlichen Konflikte der Geschichte, sondern in dem Mysterium des Kreuzes, das die äußeren Werte der Geschichte aufhebt und Sieg und Niederlage einen neuen Sinn verleiht. Die Menschen, die wirklich Geschichte machen, sind nicht an der Oberfläche der Ereignisse zu finden, unter den erfolgreichen Politikern oder den erfolgreichen Revolutionären. Diese sind die Diener der Ereignisse. Ihre Herren sind die spirituellen Menschen, von denen die Welt

nichts weiß, die unbeachteten Werkzeuge der schöpferischen Tätigkeit des Geistes. Das höchste Beispiel dafür – der Schlüssel zu der christlichen Geschichtsauffassung – ist die Menschwerdung, die von der Welt unerkannte Gegenwart des Schöpfers der Welt in der Welt. Und obwohl dieses göttliche Eingreifen in den Lauf der Geschichte auf den ersten Anblick der weltlichen Geschichte jeden Sinn zu nehmen scheint, verleiht es ihr in Wirklichkeit zum ersten Mal einen absoluten geistigen Wert. Die Menschwerdung ist selbst in gewissem Sinn die göttliche Frucht der Geschichte – die Fülle der Zeiten – und findet ihre Fortführung und Vollendung in dem geschichtlichen Leben der Kirche. Denn die Erlösung der Menschheit ist nicht, wie der Protestantismus zu behaupten trachtete, eine isolierte, außerhalb der Geschichte stehende Handlung, die von der Menschheit nichts fordert als den rechtfertigenden Akt des Glaubens. Sie ist ein vitaler Prozeß der Wiedergeburt, der sich in der Wirklichkeit einer göttlichen Gemeinschaft verkörpert. Die Entstehung dieser göttlichen Gemeinschaft – die Schaffung einer neuen Menschheit – verleiht dem Geschichtsprozeß jenen absoluten Wert und jenes übernatürliche Ziel, das der Marxismus vergeblich in einem sozialen Glauben an ein Tausendjähriges Reich sucht – ein Glaube, der keine wahre Beziehung zu der materialistischen Lehre hat, auf der er angeblich beruht.

Daher ist zwischen dem marxistischen Materialismus – selbst in seiner idealistischesten Form – und dem christlichen Glauben an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, den Erschaffer und Erlöser der Menschen, den Herrn und Spender des Lebens, keine Aussöhnung möglich. Wo dieser Glaube fehlt, wie es weitgehend in der modernen Welt der Fall ist, dort lebt der Mensch fern der Wirklichkeit; er lebt im Dunkel und seine gesamten verstandesmäßigen und politischen Systeme werden verzerrt und irreal. Das gilt für den Kommunismus, der, mehr als alle anderen geschichtlichen Systeme, versucht hat, seine neue Welt im Dunkel zu erbauen. Daher glaube ich, daß das letzte Urteil über den Kommunismus darin bestehen wird, daß sein für die neue Menschheit erbautes Haus kein Palast, sondern ein Gefängnis sein wird, weil es keine Fenster hat. Denn was der Mensch noch immer braucht und zutiefst ersehnt, ist das Kommen eines «Anbruchs aus der Höhe, zu leucıten denen, die in Finsternis und im Todesschatten sitzen, um unsere Füße zu leiten auf den Weg des Friedens».

1) Benedetto Croce, «Teoria e storia della storiografia».
2) Siehe J. Nadler, «Die Berliner Romantik».
3) Marx, Anmerkung über Feuerbach. Karl Marx-Friedrich Engels. Historisch kritische Gesamtausgabe – Werke, Schriften, Briefe. Im Auftrag des Marx.Engels-Lenin-Institutes Moskau herausgegeben von V. Adoratskij. Erste Abteilung, Band 5, Berlin, 1932,S. 533.
4) Siehe ebenda, S. 28.
5) Marx, «Das Elend der Philosophie», Stuttgart, 1885, S. 116.
6) Ebenda, S. 117.
7) Bucharin, «Theorie des historischen Materialismus», Verlag der kommunistischen Internationale, 1922. (Deutsche Auslieferung Carl Heyns Nachf. Lewis Cahnbley, Hamburg.)